

mag noch so liturgiegerecht sein, unsere Frömmigkeit im persönlichen, bewußten Vollzug mag noch so innig sein, unsere Gabe wird nicht angenommen oder wir können, neutestamentlich gesagt, nicht in das Opfer Christi eingehen, wenn wir nicht zuvor das Unrecht am Bruder, also die Lieblosigkeit, aus uns entfernen . . . Unsere Zeit ist eine Zeit gesegneter liturgischer Erneuerung. Und Ihr wißt, wie sehr mir in unserem Bistum die tätige, fromme Mitfeier der Liturgie am Herzen liegt. Darum möchte ich Euch voll Freude und voll Dank vor unserem Herrn gestehen, wie froh ich darüber bin, daß gerade in diesem Jahr die Karwoche und das Osterfest in vielen Gemeinden mit erneuertem Eifer und in rechter Teilnahme gefeiert wurden. Aber Kult und Liebe, Liturgie und Caritas gehören unauflöslich zusammen. Sonst wird das liturgische Bemühen zum Leerlauf, schon der Vollzug der Liturgie selbst ist ohne diese Hinordnung zur Caritas unvollständig, und die Liturgie bleibt ohne Frucht für unser Leben in einer Welt, die so kalt ist und geradezu nach herzlicher, tätiger Liebe schreit²².“

Die Liturgie ist nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils wichtigste Lebensfunktion des ganzen Organismus der Kirche. Als solche setzt sie lebendige Glieder voraus, das heißt Glieder, die gewillt sind, als dienende und miterlösende Organe des fortwirkenden Christus die Liebe Christi zu verwirklichen. Die Liturgiefeier im Geiste und in der Wahrheit setzt die Gemeinschaft derer voraus, die sich in Christus oder die Christus ineinander lieben. Wenn sich die in Christus geschenkte mystisch-sakramentale Gemeinschaft nicht täglich und stündlich durch das einzelne Glied des Herrenleibes verwirklicht, dann ist die These von der missionarischen Kraft der Liturgie in akuter Gefahr zum abgegriffenen Slogan zu werden. Das Maß unserer Bruderliebe bestimmt das Maß unserer Teilhabe am Leben Christi, des Hauptes, und am Leben des Leibes, der Kirche. Das Maß unserer Teilhabe am Leben des einen Christus bestimmt das Maß sowohl unserer Teilhabe als auch unserer lebendigen und tätigen Teilnahme an der wichtigsten Lebensfunktion und höchsten Lebensbetätigung des Organismus der Kirche, an der Liturgie, durch die einerseits Gott die Kirche im Heiligen Geist durch Christus heiligt und durch die andererseits die Kirche im Heiligen Geist durch Christus, ihr Haupt, den Vater verherrlicht und den an Christus Glaubenden das Heil vermittelt.

JOSEF RIEF

Das Fasten in christlicher Sicht

In einer Zeit, in der das dem katholischen Christen von der Kirche auferlegte Fastengebot kaum noch einen nennenswerten Verzicht fordert¹, erscheint es abwegig, über das Fasten große Erwägungen anzustellen. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht ohne weiteres zurückdrehen². Andererseits wäre es naiv, wollte man

²² J. Döpfner, *Eucharistia der Caritas*, in: *Caritasdienst. Mitteilungen des katholischen Caritasverbandes der Erzdiözese München und Freising* 16 (1963), H. 5, S. 40 f.

¹ Vgl. das Indultum der Sacra Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis vom 19. 12. 1941, in: AAS 33, 1941, 516-517; das Indultum circa abstinentiam et ieiunium der Sacra Congregatio Concilii vom 22. 1. 1946, in: AAS 38, 1946, 27; das Decretum de abstinentiae et ieiunii lege observanda der Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali vom 28. 1. 1949, in: AAS 41, 1949, 31-32; das Decretum de abstinentiae et ieiunii lege observanda der Sacra Congregatio Concilii vom 28. 1. 1949, in: AAS 41, 1949, 32-33.

² Vgl. F. Bammel, Art. Fasten I, in RGG³ II 881: „Der Fastenbrauch . . . hat fast überall drei charakteristische Merkmale: feststehende Fastenzeiten, konstante Intentionen bzw. Funktionen, die das Fasten positiv werten, und auf hochreligiöser Stufe die Tendenz einer Relativierung und Eliminierung der Fastensitte.“

dem jeweils Neuen als einer über alle Kritik erhabenen Größe blind vertrauen. So verdient auch die gegenwärtige Fastenpraxis kritisch betrachtet zu werden, damit über dem Neuen das Gültige und Verbindliche, das im Überkommenen gelebt hat, für die Gegenwart erhalten bzw. in ihr zu neuem Leben erweckt werde.

I. *Der biblische Befund*

Der Mensch des Alten Testamentes kennt die Übung des Fastens und bejaht sie. In dieser Hinsicht bewegt er sich, jedenfalls äußerlich betrachtet, ganz und gar im Rahmen des religiösen Brauchtums seiner Zeit und seiner Umgebung. Es ist übrigens nicht zu bestreiten, daß sich im Raum der alttestamentlichen Fastenpraxis auch das Wirksamwerden heidnischer Motive feststellen läßt, wenigstens insofern, als die Anlässe für das Fasten etwa bei den Ägyptern, Griechen und Römern im Alten Testament teilweise ihre Entsprechung haben. Auf beiden Seiten kennt man das Fasten bei Todesfällen, das Fasten als Vorbereitung für die „Begegnung“ mit der Gottheit und endlich das Fasten als Versuch der „Einflußnahme“ auf die Unsterblichen³. Aber es kann nicht übersehen werden, daß die Motive, von denen die Übung des Fastens im Alten Testament bestimmt ist, durch die Eigenart des Jahwe-Glaubens von der heidnischen Motivwelt verschieden sind und eigentlich nicht in einem Atemzug mit ihr genannt werden können. Das Fasten bei Todesfällen mag durchaus der Furcht vor den Dämonen entsprungen sein⁴, beim Israeliten und Juden steht fraglos das Gefühl der Trauer im Vordergrund, und dieses kann jederzeit durch eine geläuterte Religiosität vertieft und aufgefüllt werden. Stärker als beim Fasten aus Anlaß eines Todesfalles zeigt sich die umgestaltende Kraft des Jahwe-Glaubens bei der Motivierung jenes Fastens, das auf die „Begegnung“ mit der Gottheit vorbereiten will und die „Einflußnahme“ auf sie bezweckt. Sucht nämlich der heidnische Mysterist durch Enthaltung von Speise und Trank die Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen, so dient etwa das vierzig-tägige Fasten des Moses auf dem Sinai (Ex 34, 28; Dt 9, 9) der Vorbereitung auf den Offenbarungsempfang, und ist für den heidnischen Zauberer das Fasten die Vorbedingung für das Gelingen der magischen Künste, so bezweckt die „Einflußnahme“ auf Jahwe, die der fastende Israelit vor Augen hat, die Besänftigung des zürnenden Gottes, die Befreiung von quälender Sorge und die Abwendung eines Unheils, das bereits hereingebrochen ist oder unmittelbar bevorsteht (2 Sam 12, 16 ff.; 3 Kön 21, 27; Ps 35, 13; Jer 36, 6. 9; Jon 3, 5 ff.). Dabei wird aber die Wirkung, die man sich im Alten Testament vom Fasten erwartet, nicht verstanden als Folge einer Einflußnahme auf Jahwe, sondern als Antwort Jahwes auf die Bitten dessen, der durch das Fasten seine Sinnesänderung unter Beweis gestellt hat. Das Fasten ist Ausdruck reumütiger Gesinnung und Mittel zu ihr. Darum ist das alttestamentliche Fasten immer nur ein die religiösen Handlungen (des Gebetes, des Opfers, der Reue) begleitendes oder vorbereitendes Tun. „Fasten ist Gebet, das sich alles von Gott erwartet“⁵. Es darf sich deswegen alles von Gott erwarten, weil der Fastende seine Seele vor Gott gedemütigt hat⁶. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß der Mensch des Alten Testamentes bei seinem Fasten dem eigentlichen Sinn dessen, was er aus privater Initiative oder auf kultische Anordnung hin getan hat, nicht immer gerecht geworden ist. Die Gefahr der

³ Vgl. J. Behm, Art. *νηστεία*, in: ThWBNT IV 928, 20–35 und 927, 7 bis 928, 4.

⁴ Vgl. ebd. IV, 927, 19–21: „Solange die Seele des Verstorbenen noch nahe ist, droht beim Essen und Trinken die Gefahr dämonischer Infektion.“ Dazu R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern. Gießen 1929, 25: „Es ist . . . die Furcht vor der Schadenwirkung der Totengeister, die die Bewohner des Trauerhauses abhält, Nahrung zu sich zu nehmen.“

⁵ J. Gamberoni, Art. Fasten, in: Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von J. B. Bauer. Graz-Wien-Köln². 1962, I, 335.

⁶ Vgl. ebd. I, 334; dazu J. Behm, a. a. O., IV., 928, 15.

Verselbständigung und Verdinglichung, von der jede religiöse Übung und Einrichtung bedroht ist, hat sich gerade in der alttestamentlichen Fastenpraxis verhängnisvoll ausgewirkt. Vor allem im nachexilischen und rabbinischen Judentum ist die Übung und Wertschätzung des Fastens so sehr gesteigert worden, daß man schließlich um des Fastens willen gefastet hat. Man wollte durch das Fasten auch den Fortfall des Opferkultes ersetzen. Bestimmend war dabei die Vorstellung, daß Gott die Leistung als solche anerkennt und belohnt. Während die kritischen Stimmen, die sich in der Spätzeit gegen diese Veräußerlichung der Fastenübung richteten, sehr spärlich zutage treten⁷, sind die Propheten nicht müde geworden, gegen das landläufig betriebene Fasten ihre Stimme zu erheben. Jeremias verkündete den Spruch Jahwes: „Wenn *sie* fasten, höre ich nicht auf ihr Flehen“ (14, 12). Und Isaias stellte im Auftrag des Herrn die Frage: „Ist denn so ein Fasten, wie ich es liebe, ein Tag, an dem sich der Mensch kasteit? Wenn man beugt, wie die Binse sein Haupt und in Sack und Asche sich bettet? Nennst du das ein Fasten und einen Tag, der Jahwe gefällt? Ist nicht vielmehr dies ein Fasten, wie ich es liebe: Ungerechte Fesseln lösen, Knoten des Joches aufmachen, Bedrückte frei entlassen und jedes Joch zerbrechen? Besteht es nicht darin, dein Brot dem Hungerigen zu brechen und arme Obdachlose ins Haus zu lassen? Wenn du einen Nackten siehst, daß du ihn kleidest, dich nicht dem, der deines Blutes ist, entziehst? Dann bricht dein Licht wie Morgenrot hervor und deine Heilung schreitet schnell voran“ (58, 5–8). Hatte der Jahwe-Glaube bereits die in der ganzen Antike verbreitete Fastenpraxis einer Kritik unterzogen, und zwar insofern, als er alle magischen Vorstellungen verurteilte, so gingen die Propheten noch einen Schritt weiter, indem sie verkündeten, daß sich die Lauterkeit gläubiger und reumütiger Gesinnung besser als in der Enthaltung von Speise und Trank in den Werken der Barmherzigkeit kundtun könne. Das Neue, das sich hier ankündigt, wird noch deutlicher sichtbar bei Zacharias (7, 1–8, 23), wenn er das bisherige Fasten, weil nicht auf Gott bezogen, für wertlos erklärt, und wenn er die an ihn gerichtete Frage nach den Fastenterminen mit dem Hinweis auf die Freudentage beantwortet, an denen nicht mehr vom leiblichen Fasten, sondern von der Verwirklichung der Wahrheit und des Friedens die Rede sein wird⁸.

Selbstverständlich wird man angesichts der Verflochtenheit des Fastens mit dem Phänomen der Religion überhaupt und mit der alttestamentlichen Frömmigkeit im besonderen nicht erwarten dürfen, daß die Enthaltung von Speise und Trank als religiöse Übung durch die alttestamentliche Verkündigung abgeschafft wird. Gewiß! „Die Stellung, die Jesus zum Fasten einnimmt, ist neu und einzigartig“⁹. Aber das Neue ist hintergründig, hintergründig wie das Geheimnis seiner Person und das Anliegen seiner Predigt. Auf beide Größen fällt von seiner Übung bzw. Einstellung zum Fasten, worüber in der Versuchungsgeschichte und Mk 2, 18 bzw. Mt 9, 14–17 und Lk 5, 33–38 berichtet wird, ein charakteristisches Licht.

Wie auch „der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern“¹⁰ durch die Exegeten bestimmt werden mag, das vierzigtägige Fasten zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit hat mit einer asketischen Übung nichts zu tun¹¹. Die drei Synoptiker berichten übereinstimmend, daß Jesus vom Geist in die Wüste geführt wurde; Mt und Lk bemerken, daß er dort – doch wohl am Ort der Gottesnähe¹² – keine Speise zu sich genommen bzw. gefastet hat; Mk stimmt mit ihnen wieder überein

⁷ Vgl. J. Behm, a. a. O., IV, 931, 29–31.

⁸ Vgl. J. Gamberoni, a. a. O., I, 336.

⁹ J. Behm, a. a. O., IV, 932, 9–10; dazu A.-J. Festugière, Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Freiburg-Basel-Wien 1963, 109.

¹⁰ Siehe die so überschriebene Abhandlung von R. Schnackenburg, in: ThQ 132 (1952) 297–326.

¹¹ Vgl. J. Behm, a. a. O., IV, 932, 19–20.

¹² Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O., 307.

in der Feststellung, daß er vom Teufel versucht wurde. Ob man nun der Überzeugung ist, daß Jesus als der vom Geist Ergriffene eingeführt werden sollte, für den andere als irdische Lebensbedingungen gelten¹³, oder ob man daran festhält, daß Jesu Hunger nach dem vierzigtägigen Fasten für den Satan der Anknüpfungspunkt war für jene Versuchung, in der Jesus sein Vertrauen und seinen Gehorsam dem Vater gegenüber bewährt hat¹⁴, in beiden Fällen erscheint das Fasten Jesu als eine dem Messias vom Geist Gottes auferlegte „Notwendigkeit“, in der Jesus die in seiner Person angebrochene Gottesherrschaft offenbar machen wollte. Wenn das Fasten, so gesehen, auch nicht mehr als asketisches Mittel fungiert, so ist ihm doch nicht jede Bedeutung abgesprochen: Es kann grundsätzlich zum Zeichen werden, in dem die Auseinandersetzung zwischen dem neuen Äon und dem alten sichtbar wird. Aber diese Zeichenhaftigkeit kommt dem Fasten nicht insofern zu, als es menschliche Leistung ist, sondern insofern, als es der Mensch auf göttliche Berufung hin auf sich nimmt. Mit anderen Worten: Das Fasten ist als überkommene Form der Frömmigkeit nicht geeignet, von sich aus das Neue, das im Messias angebrochen ist, zur Darstellung zu bringen¹⁵.

Damit ist bereits die Antwort vorbereitet auf die Frage nach dem Anliegen dessen, was Jesus in seiner Predigt über das Fasten gesagt hat. Sie kann so formuliert werden: 1. Die Fastenfrage hört auf, für Jesus eine Prinzipienfrage im Sinne des rabbinischen Judentums zu sein. Es gibt denn auch in den Quellen keinen Anhaltspunkt dafür, daß Jesus während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit gefastet hat. Mt 6, 16 ff. freilich „setzt er voraus, daß freiwilliges Fasten als eine der üblichen Formen der Frömmigkeitsübung . . . weiterhin in Frage kommt¹⁶“. Wer es aber zu einer Prinzipienfrage zu erheben versucht, muß sich sagen lassen, daß Fasten in Gegenwart des Bräutigams widersinnig wäre¹⁷. 2. Die Fastenpraxis hört auf, eine gesetzlich geregelte und regulierbare Angelegenheit zu sein. Sie ist ihrem Motiv und ihrer Gestalt nach in die Privatsphäre¹⁸ verwiesen (vgl. Mt 6, 16–18). 3. Fasten kann im neuen Äon nur „Zeichen und Sinnbild der Umkehr zu Gott¹⁹“ sein. Ihre Signatur ist die Freude. Sie entspringt dem Wissen, daß der Vater, der ins Verborgene schaut, dem lauten Tun sich nicht verschließt (vgl. Mt 6, 18).

Durch diese Stellungnahme Jesu ist der Weg frei für eine Neugestaltung der Fastenpraxis im christlichen Raum. Das ist genau die Situation, die sich in der Apg und in der neutestamentlichen Briefliteratur abzeichnet. Wird einerseits der Brauch beibehalten, das Gebet durch Fasten zu bekräftigen (vgl. Apg 13, 3 und 14, 23), so finden sich doch nirgends Einzelanweisungen über das Fasten²⁰. Die Behauptung, daß dem Neuen Testament das asketische Bemühen fremd sei, ist damit nicht ausgesprochen. Es gibt die Askese, aber sie wird nicht gesucht²¹, und sie ergeht sich

¹³ Vgl. J. Behm, a. a. O., IV, 932, 20–22.

¹⁴ Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O., 315. Man kann nicht sagen, daß das vierzigtägige Fasten Jesu nur zur Motivierung seines Hungers diene (vgl. dazu H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Heft 192. Tübingen 1949, 21, Anm. 71).

¹⁵ Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus. Regensburg ³. 1954, 68.

¹⁶ J. Behm, a. a. O., IV, 932, 26–28; vgl. dazu R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ³. 1958, 16.

¹⁷ Vgl. Mk 2, 19; dazu J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen ⁵. 1958, 44, Anm. 2 und 100.

¹⁸ Vgl. Mt 6, 16–18. Vgl. dazu, was H. v. Campenhausen (a. a. O., 29) im Anschluß an Mt 19, 10–12 über die geschlechtliche Askese bemerkt: „Hier sind natürlich manche Formen des Übergangs denkbar, aber in unserem Worte selbst weist nichts auf die äußeren Umstände oder Aufgaben hin; es scheint den einzelnen Menschen und seinen freien Entschluß rein als solchen im Auge zu haben.“

¹⁹ J. Behm, a. a. O., IV, 932, 30–933, 1.

²⁰ Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Handbuch der Moraltheologie. Band 6). München ². 1962, 170.

²¹ Vgl. 2 Kor 6, 5 und 11, 27, wo Paulus von *νηστεία* spricht; gemeint sind „Entbehrungen, denen er in seinem Beruf ausgesetzt war“ (H. v. Campenhausen, a. a. O., 23, Anm. 85).

nicht in der akkuraten Befolgung eines Systems einzelner Regeln; sie ist vielmehr bestimmt durch die Idee der Christusnachfolge, durch die Notwendigkeit, dem Sein in Christus Ausdruck zu verleihen, und durch die eschatologische Erwartung. Weil durch diese Motive der Horizont der innerweltlichen Werte gesprengt wird, erscheint ein asketisches Bemühen, das sich auf einzelne Übungen von der Art des Fastens etwa konzentriert, von vornherein unzureichend. In den Begriffen des Wachsamseins²², des paulinischen „Haben als hätte man nicht“²³ und des Nüchternseins²⁴ ist die Art der Askese, die vom Christen gefordert ist, zutreffender namhaft gemacht. Die in diesen Begriffen mitgegebene Aufforderung zur Askese ist zwar so weit, daß sie die Übung des Fastens nicht ausschließt, zugleich läßt sie aber auch erkennen, daß das Fasten die Sonderstellung, die ihm in der alttestamentlichen Religion zukam, in der Verkündigung des Neuen Testaments nicht wieder erlangt hat und gar nicht erlangen konnte. Das Christentum ist keine aszetische Bewegung²⁵.

II. Die Kritik an der Fastenpraxis in christlicher Zeit

„... zeigt das neue Testament von Jesus zu Paulus und über Paulus hinaus eine zunehmende Schärfe in der Ablehnung jeder Form der Nahrungsaskese, die religiös wesentlich genommen, das heißt als Heils- oder Reinigungsmittel des Christen empfohlen oder gar geboten wird“²⁶, so setzt bereits verhältnismäßig früh eine rückläufige Bewegung ein, die mit dem Hinweis auf a) die nachträgliche Einfügung des Fastenmotivs in neutestamentliche Stellen²⁷, b) die Ausbildung einer kirchlich geregelten Fastenpraxis seit dem 3. Jahrhundert²⁸, c) die Fastenpraxis der Mönche²⁹ und d) die Verordnung des Fastens als Bußauflage in den Canones der Bußbücher³⁰ charakterisiert werden kann. Aber nicht auf die vor allem auch unter dem Einfluß außerchristlicher Elemente sich herausbildende Fastenpraxis im Raum der Kirche soll hier Bezug genommen werden, sondern auf die kritische Haltung, mit der man der Enthaltung von Speise und Trank als religiöser Übung immer wieder gegenüberstand.

1. Diese kritische Haltung zeigt sich einmal in der Tendenz, das christliche Fasten nicht als Weiterführung der alttestamentlichen Fastenpraxis zu verstehen.

Zwar wird die Übung, an zwei Tagen in der Woche zu fasten, aus dem Judentum übernommen, aber im Gegensatz zu ihm auf Mittwoch und Freitag verlegt. Man ist sich bewußt, daß die Enthaltung von Speise, die der Christ übt, gegenüber alttestamentlichen Gepflogenheiten und Festlegungen etwas Neues darstellt. Darum werden als Fastentermine jene Tage gewählt, die mit dem Leben und Sterben Christi in Beziehung gebracht werden können bzw. den großen Herrenfesten vorausgehen³¹. Zur Zeit Tertullians wird an dem Versuch der Montanisten, über

²² Vgl. E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes. Düsseldorf 1962, 215–234.

²³ Vgl. 1 Kor 7, 29–31; dazu W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Gütersloh 1961, 23.

²⁴ Vgl. O. Bauernfeind, Art. νίψω, in: ThWBNT IV, 938, 20–32.

²⁵ Vgl. H. v. Campenhausen, a. a. O., 20.

²⁶ Ebd. 24 f.

²⁷ Vgl. K. Th. Schäfer, Art. Fasten III, in LThK ², IV, 34.

²⁸ Vgl. Pruner, Art. Fasten, in: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon ², IV, 1243–1251; H. Stratmann, Art. Askese II, in: RAC I, 759 ff.; F. Schmidt-Clausing, Art. Fasten II, in: RGG ³, II, 879 und P. Mühlenbrock, Art. Fasten V, in LThK ², IV, 35 f.

²⁹ Vgl. Th. Pichler, Das Fasten bei Basileus dem Großen und im antiken Heidentum. Innsbruck 1955. A.-J. Festugière, a. a. O., 91–120.

³⁰ Vgl. etwa F. W. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Graz 1958, 300–348, bes. Canon 1, S. 303.

³¹ Vgl. Schmidt-Clausing, a. a. O., II, 883.

das allgemein übliche Fasten am Karfreitag und Karsamstag hinauszugehen und die außerdem noch praktizierte Enthaltung von Speise und Trank (etwa an Stationstagen) nicht mehr wie bisher dem Belieben des einzelnen zu überlassen, heftige Kritik geübt³². Ausdrücklich betont man: Die alten Einrichtungen des Gesetzes und der Propheten sind abgeschafft³³.

Selbst zur Zeit der Bußbücher, die ohne den nachhaltigen Einfluß des Alten Testaments auf die kirchliche Disziplin des Frühmittelalters überhaupt nicht denkbar sind³⁴, ist die alttestamentlich-jüdische Fastenpraxis nicht schlechthin kritiklos übernommen worden. Sosehr die Bußcanones auch den Eindruck erwecken, als sei die Enthaltung von Speise und Trank zur alles beherrschenden Bußübung aufgerückt, so wenig wird das Wesen der Buße im Fasten selbst erblickt. Im Confessionale Pseudo-Egberti etwa erscheint das Fasten unter den Mitteln, denen sündentilgende Kraft zugeschrieben wird, erst an sechster Stelle³⁵. Überdies wird dem Priester, der Fasten als Buße verhängt, zur Auflage gemacht, daß er die in den Bußcanones für eine bestimmte Sünde vorgesehene Fastenübung den Personen und Umständen entsprechend abwandle³⁶, daß er das Fasten nach Möglichkeit mit dem Pönitenten mitvollziehe und auf diese Weise dem Vorwurf des Evangeliums begegne, er lege anderen Lasten auf, die er selbst mit keinem Finger anrühre³⁷. Der Gedanke, daß Buße auch dingliche Leistung sein müsse, mag in den Bußbüchern trotzdem noch über Gebühr hervortreten, immerhin aber lassen diese in ihren grundsätzlichen Darlegungen zur Praxis des Fastens die Sorge erkennen, man könnte in alttestamentliche Vorstellungen zurückfallen, indem man entweder am Buchstaben festhält und den Geist tötet oder Gesetze erfüllen läßt und gegen die christliche Nächstenliebe fehlt. Damit ist aber auch das Fasten als dingliche Leistung jener grundsätzlichen Kritik ausgesetzt, die sich, wenn auch nur zaghaft, zugleich mit dem „Vorbild“ der um die Wette fastenden Mönche³⁸ ins frühe Mittelalter herein weiterverpflanzt hat. Denn selbst bei den Mönchen war diese Kritik nie ganz verstummt³⁹.

Thomas von Aquin greift die Frage nach der Verwandtschaft des christlichen Fastens und jenem, das im Alten Testament gesetzlich vorgeschrieben war, erneut auf. Das Wissen um die biblisch-neutestamentliche Lehre über das Fasten stellt ihn vor das Problem, ob es „sinnvoll“ sei, „in der Kirche die Fasten in bestimmten Monaten, die man Quatember nennt, zu beobachten“⁴⁰, nachdem solches im Gesetz des Alten Testaments geboten worden sei, dessen Vorschriften über gottes-

³² Vgl. Tertullian, *De ieiuniis* 2 (PL 2, 1006A–1008B).

³³ Vgl. ebd. 2 (PL 2, 1007A).

³⁴ Vgl. R. Kottje, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters*. Bonner historische Forschungen. Band 23. Bonn 1964.

³⁵ Vgl. F. W. Wasserschleben, a. a. O., 304: *Prima remissio est peccatorum baptismus; secunda est amor Dei; tertia est desiderium eleemosynarum; quarta est effusio lacrymarum in vera poenitentia; quinta est confessio peccatorum; sexta est afflictio cordis et corporis laboribus et ieiuniis; ...*

³⁶ Vgl. ebd. 303: *Convenit cuilibet sacerdoti, quum ieiunium hominibus iniungit, ut sciat qualis homo sit validus an invalidus, dives an pauper, quam iuvenis sit, vel quam senex, utrum ordinatus sit an laicus, et qualem poenitentiam habeat, et utrum coelebs sit an uxoratus. Erga omnes homines discrimine opus est, etsi similia crimina committant; potentes severius iudicandi sunt, quam humiles, iuxta sententiam canonis.*

³⁷ Vgl. ebd. 349: *„Quotiescunque Christiani ad poenitentiam accedunt, ieiunia eis imponimus et nos communicare cum illis debemus ieiunando unam aut duas septimanas aut quantum possumus, ut non dicatur nobis, quod sacerdotibus Judeorum dictum est a Domino Salvatore: Vae vobis legis peritis, qui adgravatis homines et imponitis super humeros eorum onera gravia, ipsi autem uno digito vestro non tangitis sarcinas ipsas.“*

³⁸ Vgl. A.-J. Festugière, a. a. O., 117.

³⁹ Vgl. ebd. 112 und 117 ff. Dazu auch U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*. Essen 1964, 117.

⁴⁰ STh II, II q. 147 a. 5 ad 2.

dienstliche Handlungen ja doch keine Gültigkeit mehr beanspruchen könnten. Seine Antwort lautet so: „Die Kirche beobachtet die Quatemberfasten weder völlig zu denselben Zeiten wie die Juden noch auch aus demselben Grunde“⁴¹.

2. *Die kritische Einstellung der Kirche gegenüber ihrer Fastenpraxis zeigt sich sodann in den Stellungnahmen, mit denen sie jede gnostische und manichäisch-dualistische Motivierung der Enthaltung von Speise und Trank zu verurteilen und zu eliminieren gesucht hat.*

Diese Behauptung sagt nicht, daß es in der Kirche keine gnostischen und manichäisch-dualistischen Unterströmungen gegeben habe; sie besagt nur, daß man sich dieser Gefahr bewußt gewesen ist, und zwar gerade auch im Blick auf die Fastenpraxis. Schon in Kol 2, 18–23 und 1 Tim 4, 3 wird „eine im Zusammenhang mit gnostischem Engelsdienst und mystischen Erlebnissen stehende Kasteiung des Leibes durch Nahrungsaskese abgelehnt“⁴². Sowohl nach dem Zeugnis des Irenäus⁴³ wie auch nach den Aufzeichnungen des Eusebius⁴⁴ hat die Großkirche den Enkratismus marcionitischer Prägung und jenen des Tatian energisch zurückgewiesen. H. Stratmann betont, daß selbst dort, wo sich die Großkirche des Einflusses außerchristlicher Motive auf ihre Fastenpraxis nicht mehr habe erwehren können, eine „Kluft im Grundsätzlichen“⁴⁵ zwischen ihrer Auffassung und jener des Manichäismus etwa geblieben sei. Hieronymus, der die Notwendigkeit asketischer Übungen gewiß sehr unterstrichen hat, meldet grundsätzliche Bedenken an gegen den Dualismus der Gnostiker, qui abstinentiam indicunt ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris⁴⁶. Auf die gleiche Gefahr hinweisend, erklärt Augustinus in dem freilich nicht durchwegs als echt anerkannten Sermo de utilitate ieiunii: „Glaubet . . . nicht, Geliebte, daß das Fleisch der Feind des Geistes sei, als ob es zwei Schöpfer gäbe, einen des Fleisches und einen anderen des Geistes“⁴⁷. Dieser Gedanke wird von den Frühschriften bis hinein in die Alterswerke konstant durchgehalten⁴⁸. Das Unionskonzil von Florenz (1438–1445) hat schließlich in das Decretum pro Jacobitis, um sich von jüdischen und manichäischen Anschauungen zu distanzieren, den Satz aufgenommen: Nullam itaque cibi naturam condemnandam esse denuntiat (sc. Ecclesia), quam societas admittit humana⁴⁹, zugleich aber auch auf die Notwendigkeit der Enthaltung von Speise und Trank aus anderen Motiven hingewiesen⁵⁰.

Selbstverständlich können diese Einzelzeugnisse nur dann als gewichtiger Ausdruck kritischer Haltung gegenüber der in der Kirche üblichen Fastenpraxis gewertet werden, wenn auch die positive Begründung der Nahrungsaskese eine Auseinandersetzung mit außerchristlichen Vorstellungen darstellt. Es läßt sich zeigen, daß das tatsächlich der Fall ist, auch wenn Argumentationen auftauchen sollten, die nicht zu allen Zeiten kritiklos hingenommen werden können.

⁴¹ Ebd.

⁴² H. Stratmann, a. a. O., I, 760.

⁴³ Vgl. Adv. haereses I, 28, 1 (PG 7, 686 A–687 A).

⁴⁴ Vgl. Hist. eccl. IV, 29 (PG 20, 399 B).

⁴⁵ A. a. O., I, 764.

⁴⁶ Adv. Jovinianum II, 16 (PL 23, 323 C).

⁴⁷ 4, 4 (PL 40, 709).

⁴⁸ Vgl. R. Arbesmann in der Einführung zu: Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens. Übertragen und erläutert von R. Arbesmann (Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften). Würzburg 1958, XIX–XXXV.

⁴⁹ Denz. ³². 1350.

⁵⁰ Vgl. ebd.

3. Die positive Begründung der Fastenpraxis durch das Christentum bemüht sich unter anderem⁵¹ vor allem um den Nachweis, daß die zeitweilige Enthaltung von Speise und Trank allen Menschen als Verpflichtung auferlegt ist.

Basilius bemerkt: Das Fasten „ist so alt wie die Menschheit“⁵². Er verweist auf das göttliche Gebot, das Adam und Eva im Paradies gegeben wurde. „Ihr sollt nicht essen!“ bedeutet ein Gesetz des Fastens und der Enthaltensamkeit. Hätte sich Adam vom Baum enthalten, so bräuchten wir jetzt das Fasten nicht⁵³. „Das Fasten stellt also eine durch die Sünde bedingte Notwendigkeit dar, die alle verpflichtet, weil alle in Adam gesündigt haben. Ähnliche Überlegungen hat auch Hieronymus angestellt⁵⁴. Wie weit der Gedanke des φιλόσοφος βίος, wie er vor allem durch die Alexandriner in das christliche Denken eingeführt worden ist, die Lehre von der Mäßigkeit als einer der vier Kardinaltugenden und das stoische Tugendideal der These, wonach allen Menschen das Fasten zur Pflicht gemacht sei, Vorschub geleistet haben, kann hier nicht weiter untersucht werden. Jedenfalls haben alle diese Momente dazu beigetragen, daß man zu einer naturrechtlichen Begründung des Fastens gelangt ist. Thomas von Aquin verleiht ihr Ausdruck in dem Satz: „Das Fasten . . . ist ein Akt der Tugend . . . insofern dabei die nötige Klugheit am Werk ist, die darauf achtet, daß die Begehrlichkeit bezähmt und die Natur nicht ungebührlich belastet wird“⁵⁵.

Wenn auch das Fasten durch diese naturrechtliche Begründung entgegen neutestamentlicher Auffassung zu grundsätzlicher Bedeutung emporgehoben ist, so wird es durch ebendiese Begründung doch zugleich auch relativiert, und zwar in doppelter Hinsicht:

a) Die Frage nach dem Maß des Fastens ist die Frage nach der Tugendmitte⁵⁶. Anders gesagt: Durch die Enthaltung von Speise und Trank darf weder die Gesundheit des Leibes noch die Erfüllung der Standespflichten beeinträchtigt werden. Erst in dieser Abgrenzung kann das Fasten ein mögliches Mittel zur Erreichung sittlicher Güter sein. Thomas nennt in Übereinstimmung mit der Väterlehre deren drei: nämlich die Bewahrung der Keuschheit, die Betrachtung der göttlichen Dinge und die Konkretisierung der Bußgesinnung⁵⁷. Aber die Wertschätzung für diese sittlichen Güter darf nie die Gesundheit des Leibes oder die Erfüllung der Standespflichten aus dem Auge verlieren. J. F. Groner macht darum mit Recht die Bemerkung, daß man die Forderung des Thomas, wonach beim Fasten auf die Belange der Gesundheit und des Leibes Rücksicht zu nehmen sei, auch so formulieren könne: „Als notwendig für die Gesundheit kann man aber auch das ansehen,

⁵¹ „Ein Hauptmotiv des christlichen Fastens war von Anfang an die Askese“ (R. Arbesmann in der Einführung zu: Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens XXI). Weitere Motive: „Die Enthaltung dessen, der verzichten will, werde zum Unterhalt dessen, der nichts hat“ (Aurelius Augustinus, Sermo 210, 10, 12 PL 38, 1053; dazu der Hinweis in Art. 109 und 110 der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils auf die sozialen Folgen der Sünde und auf die Notwendigkeit, die Fastenzeit als äußere und soziale Übung zu gestalten). In Sermo 198 (PL 38, 1024–1026) ruft Augustinus zum Fasten auf, um so ausgelassenen Festbräuchen entgegenzuwirken. Fasten spielte sodann auch eine Rolle bei der Taufvorbereitung u. ä. (vgl. Augustinus, De fide et operibus 6, 8, PL 40, 202). Hieronymus spricht in seiner Schrift Adv. Jovinianum II, 11 (PL 23, 313–315) von der hygienischen Bedeutung der Mäßigkeit. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Basilius dem Großen. Dieser weist außerdem darauf hin, daß durch Fasten der Appetit auf Leckerbissen, der durch Genußsucht verlorengehe, wieder geweckt werde (vgl. Hom. de ieiunio I, 4 und 8, in: PG 31, 167 C und 175 B–C).

⁵² Hom. de ieiunio I 3 (PG 31, 168 A); zit. nach Th. Pichler, a. a. O., 39.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. H. Stratmann, a. a. O., I, 776.

⁵⁵ STh II, II q. 88 a. 2 ad 3.

⁵⁶ Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 2. Dazu J. F. Groner, Kommentar in Band 21 der Deutschen Thomasausgabe (= DThA), 573.

⁵⁷ Vgl. STh II, II q. 147 a. 1.

was erforderlich ist, um den Körper in den höchsten Kraftzustand zu versetzen⁵⁸.“ Wenn sich der Aquinate dieser Konsequenz tatsächlich nicht erschlossen hat, so lag es an der Art und Weise, wie er das Fasten mit der Bewahrung der Keuschheit in Verbindung brachte. Gewiß folgte er mit dieser Auffassung den Kirchenvätern. Sie mußte sich aber bei ihm deswegen noch verfestigen, weil er mit Berufung auf Aristoteles daran festhielt, daß sich die überflüssige Speise in Samen verwandle⁵⁹. So ergab sich also für Thomas eine geradezu unlösbare Schwierigkeit: Einerseits wollte er dem Körper des Menschen das Notwendige an Speise und Trank nicht vorenthalten, andererseits befürchtete er, daß der Körper in seinem höchsten Kraftzustand, dessen Erlangung oder Bewahrung von der Idee der Tugendmitte durchaus nahegelegt wird, auf Grund des damit gegebenen Samenüberflusses zugleich einem Übermaß von sexueller Begehrlichkeit ausgesetzt würde. Aus diesen Erwägungen heraus stand Thomas dem kraftstrotzenden Leib skeptisch gegenüber. Die Idee der Tugendmitte verlangt zwar, daß das Fasten den individuellen Gegebenheiten entsprechend gestaltet werde, sie gebietet aber auch mit Rücksicht auf eine allerdings nicht sachgerechte Physiologie des Geschlechtlichen dafür zu sorgen, daß der Körper nicht den Zustand höchster Kraft erreiche⁶⁰.

b) Gleichwohl hat es der Aquinate abgelehnt, das Fasten als dingliches Geschehen (*ieiunium ieiunii*) zur Qualität der Tugend zu erheben. Wo es als *pura negatio* aufgefaßt wird, so betont er, kann von Tugend nicht die Rede sein⁶¹. Tugend wird es erst durch die Hinordnung auf die *bona honesta* kraft der Liebe⁶², das heißt durch das *ieiunium ieiunantis*⁶³. Indem Thomas nachdrücklich hervorhebt, daß erst dieses Fasten Ausdruck christlichen Geistes sein könne, bleibt er der Fastenpraxis gegenüber durchaus kritisch eingestellt, wenn auch zugegeben ist, daß die unter moralischem Blickwinkel geübte Enthaltung von Speise und Trank⁶⁴ die biblische Mitte nicht zu erreichen vermag. Freilich darf auch nicht verkannt werden, daß gerade das bei den großen Theologen immer vorhandene Wissen um die Einzigartigkeit des Fastens, dem sich Christus auf Antrieb des Heiligen Geistes unterzogen hat und das auch der Christ nur auf höhere Berufung hin auf sich nehmen kann, zu einer Konzentration auf das sogenannte Fasten der Trübsal geführt hat. Gemeint ist das Fasten während der Abwesenheit des Bräutigams Christus, das, als Bußfasten verstanden, von dem Eingeständnis motiviert ist, daß sich der Mensch zur Freiheit der vom Heiligen Geist geleiteten Kinder Gottes nicht ohne weiteres zu erheben vermag⁶⁵. Sieht man die vor allem von Tob 12, 8 inspirierte, vom christlichen Denken her in zunehmendem Maße betonte und von Thomas dann systematisierte Zusammenordnung des Fastens mit Gebet und Almosengeben unter diesem Aspekt, dann stellt sie sich dar als der Versuch, dem Christen zur Verwirklichung des „Haben als hätte man nicht“ eine Anleitung zu geben und ihn zu jener Freiheit emporzuführen, in der er durch das Wirken des Geistes möglicherweise auch einmal frei wird zu einem Fasten des Jubels. Mit anderen Worten: Das von Thomas so sehr betonte *ieiunium afflictionis* ist auch relativiert durch seine Hinordnung auf das *ieiunium exultationis*. Diese Hinordnung ist selbst dort noch spürbar, wo der Aquinate vom Fasten als einem

⁵⁸ DThA 21, 574.

⁵⁹ Vgl. ebd. 21, 572.

⁶⁰ Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 2. Dazu DThA 21, 574.

⁶¹ Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 3.

⁶² Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 2.

⁶³ Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 3.

⁶⁴ Vgl. F. Wulf, Art. Ascese, in: Handb. theol. Grundbegr. Hrsg. von H. Fries. München 1962/63, I, 119.

⁶⁵ Vgl. STh II, II q. 147 a. 5 ad 3. Die Hinordnung des Fastens der Trübsal auf Höheres ist ausgesprochen STh II, II q. 147 a. 5: ... *ieiunium ad duo ordinatur: scilicet ad deletionem culpae, et ad elevationem mentis in superna*.

Mittel der satisfactio redet. Die durch die Enthaltung von Speise und Trank intendierte satisfactio, die gewiß mit dem Begriff der iustitia in Verbindung gebracht ist⁶⁶, meint sowohl bei Thomas als auch bei Bonaventura ganz im Sinne des heiligen Augustinus ein Tun, durch das sich der Mensch von irdischen Bindungen löst, um auf diese Weise für Gott frei zu werden im Gebet⁶⁷. Wiederum: Die durch Gebet, Fasten und Almosen geleistete Genugtuung für begangene Sünden besteht nicht in einer dinglichen Leistung, durch die eine begangene Schuld gleichsam aufgewogen werden soll, sondern in einem Tun, durch das der sündige Mensch gegen die concupiscentia carnis, gegen die concupiscentia oculorum und gegen die superbia vitae angeht. Nur dieses Fasten der Trübsal, so hat Thomas wiederum kritisch zu bemerken, kann durch kirchliches Gesetz geregelt werden. Das Fasten des Jubels zu regeln aber fällt nicht in die Kompetenz des kirchlichen Gesetzgebers⁶⁸.

4. Bei allem kritischen Sinn, der sich Thomas von Aquin für das biblische bzw. neutestamentliche Verständnis des Fastens bewahrt hat, ist doch gerade durch ihn der moralische Aspekt über Gebühr in den Vordergrund gerückt worden.

Dagegen, und außerdem gegen den Gedanken der Verdienstlichkeit⁶⁹ und die gesetzliche Regelung des Fastens, hat die Reformation und nach ihr die Aufklärung ihre Stimme erhoben⁷⁰. Unter dem Einfluß der biblischen Theologie beginnt das Anliegen dieses Protestes auch im katholischen Denken der Gegenwart aufzubrechen⁷¹. Man erkennt, daß die Aszese verblassen muß, wenn sie zugunsten des moralischen Anliegens aus der Christologie und Eschatologie herausgelöst wird⁷².

5. Eine Kritik hat die kirchliche Fastenpraxis in allen Jahrhunderten endlich aber auch noch insofern erfahren, als die durch das kirchliche Gesetz aufgestellten Forderungen (bezüglich der Fastenzeiten und der erlaubten Speisen) in zunehmendem Maße erleichtert worden sind⁷³.

Die in den deutschen Diözesen gegenwärtig gültige Fastenordnung verpflichtet zum Fasten nur noch an vier Tagen des Jahres, zur Abstinenz an allen Freitagen und am Aschermittwoch⁷⁴. Vom II. Vatikanischen Konzil ist die Ausdehnung des Karfreitagsfastens auf den Karsamstag angeregt worden⁷⁵. Die Konstitution über die heilige Liturgie enthält folgende grundsätzliche Weisung: „Die Bußpraxis (der Fastenzeit) soll je nach den Möglichkeiten unserer Zeit und der verschiedenen Gebiete wie auch nach den Verhältnissen der Gläubigen gepflegt und . . . empfohlen werden⁷⁶.“

Dieser selbstverständlich nur bruchstückhafte Überblick über die Idee des Fastens in der Heiligen Schrift und über die Kritik, die die im Lauf der Zeit ausgebildete Fastenpraxis erfahren hat, macht es möglich, nunmehr nach der Gestaltung des Fastens in der Gegenwart zu fragen.

⁶⁶ Vgl. Thomas von Aquin, In Sent. IV dist. 15 q. 1 a. 1.

⁶⁷ Vgl. Aurelius Augustinus, De eccl. dogmatibus 24 (PL 42, 1218): Est enim satisfactio poenitentiae peccatorum causas excidere, nec suggestionibus earum aditum indulgere. Vgl. Thomas von Aquin, In Sent. IV dist. 15 q. 1 a. 4 ad tertiam quaestionem, wo außerdem auf den Sermo 64, 12 der Sermones supposititii S. Augustini (PL 39, 1869) Bezug genommen wird. Vgl. Bonaventura, In Sent. IV dist. 15 pars 2 a. 1 q. 4; dazu auch q. 1.

⁶⁸ Vgl. STh II, II q. 147 a. 5 und ebd. ad 3.

⁶⁹ Vgl. etwa I. Kant, Metaphysik der Sitten. 2. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre § 53 (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel. Band IV, 625–626).

⁷⁰ Vgl. F. Schmidt-Clausing, a. a. O., II, 884.

⁷¹ Vgl. R. Girard, Art. Fasten, in: Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Hrsg. von X. Léon-Dufour. Freiburg-Basel-Wien 1964, 166–167.

⁷² Vgl. F. Wulf, a. a. O., I, 119.

⁷³ Vgl. M. Waldmann, Art. Fasten, in: LThK¹ III, 963–968.

⁷⁴ Vgl. Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg, 26. Band, Nr. 4 vom 3. 2. 1964, 30.

⁷⁵ Vgl. die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, Art. 110.

⁷⁶ Vgl. ebd., Art. 110.

III. Die Gestaltung des Fastens in der Gegenwart

Die Christenheit hat durch alle Jahrhunderte hindurch das Fasten geübt, seine Notwendigkeit unterstrichen und seinen Nutzen gepriesen. Im Blick auf das einzigartige Fasten Christi und seine nachdrücklichen Warnungen vor der pharisäischen Praxis ist das Fasten über alle Jahrhunderte hinweg immer auch mit kritischer Vorsicht empfohlen worden. Beides zusammen – das Ja und die Kritik – muß beachtet werden, wenn der alte Brauch am Leben erhalten bzw. zu neuem Leben erweckt werden soll⁷⁷.

1. Weil sich gezeigt hat, daß der von den Kirchenvätern naturrechtlich begründete und von Thomas unter dem Einfluß der aristotelischen Tugendlehre systematisierte moralische Aspekt des Fastens bis in die Gegenwart herein – auch in der Liturgie⁷⁸ – das Feld beherrscht, ohne daß er es vermöchte, sich als spezifisch christlichen Ausdruck zu legitimieren, ist zunächst dieser moralische Aspekt auf seine eigentliche Aussage über das Fasten zu überprüfen.

Thomas gibt dem Fasten mit dem Hinweis auf die Tugendmitte seine sittliche Ordnung und sein rechtes Maß. „Die Mitte der Tugend“, so führt er aus, „wird nicht gemäß dem äußeren Ausmaß verstanden, sondern gemäß der rechten Vernunft⁷⁹.“ Was er mit Vernunftgemäßheit meint, bestimmt er antithetisch. In STh II, II q. 147 a. 1 ad 2 stehen die beiden folgenden Aussagen:

a) „Die Vernunft . . . entscheidet, daß ein Mensch aus irgendeinem besonderen Grunde weniger an Speise zu sich nimmt, als ihm nach dem gewöhnlichen Stand der Dinge zukommt, zum Beispiel um Krankheit zu vermeiden oder um irgendwelche körperliche Arbeiten leichter verrichten zu können.“

b) „Und dennoch entzieht die rechte Vernunft Speise nicht in dem Maß, daß die Natur nicht erhalten werden kann . . . Ebenso wenig entzieht die rechte Vernunft so viel an Speise, daß der Mensch unfähig wird, die pflichtmäßigen Arbeiten zu leisten.“ Das naturrechtlich begründete Fasten meint also eine Enthaltung von Speise und Trank in jenem Maß, durch das eine volle Sättigung ausgeschlossen ist. Die Rücksicht auf die Gesundheit oder auf bestimmte Arbeiten bereits könnte ein Grund sein, der dieses Fasten verbietet. Denn durch Nahrungsentzug darf weder die Gesundheit noch die pflichtmäßig zu leistende Arbeit beeinträchtigt werden. Auch die Qualität der Arbeit dürfte keine Einbuße erfahren. Zum Verständnis dieser Überlegungen darf offenbar nicht der Mensch der Gegenwart vorausgesetzt werden, der durch den Arbeitsprozeß etwa, in den er eingegliedert ist, unter Umständen täglich so strapaziert wird, daß sich bereits geringe Unregelmäßigkeiten in seinem Lebensrhythmus auf die Quantität und Qualität seiner Arbeit meßbar auswirken. Mit anderen Worten: Thomas hat Verhältnisse vor Augen, die so geartet sind, daß der Mensch, um seine Arbeit in vollem Ausmaß erfüllen zu können, gar nicht auf die volle Sättigung angewiesen ist.

Damit kann freilich nicht gesagt sein, daß die Verpflichtung zu dem naturrechtlich begründeten Fasten für den Menschen der Gegenwart in Wegfall komme. Diese Folgerung könnte nur gezogen werden, wenn Thomas mit dem Begriff des Fastens lediglich den quantitativ meßbaren Entzug von Speise und Trank bezeichnen wollte. Dem ist aber nicht so. Bemerkt der Aquinate nämlich bereits in STh II, II q. 147 a. 1 ad 2, *quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem sed secundum rationem rectam*, so wird in STh II, II q. 147 a. 8 ausgeführt, worin das „Weniger an Speise“ gemäß der *recta ratio* besteht, nämlich in dem Entzug jener Speisen, „die sowohl beim Essen den größten Genuß bieten als auch den Menschen am meisten

⁷⁷ Vgl. R. Girard, a. a. O., 166.

⁷⁸ Siehe etwa die Präfation für die Fastenzeit.

⁷⁹ STh II, II q. 147 a. 1 ad 2.

zur geschlechtlichen Betätigung anstacheln“. Bringt man aber bei Betrachtung dieser Thesen die Tatsache in Anschlag, daß sich Thomas hier von der Anschauung des Aristoteles leiten läßt, wonach die überflüssige Speise in Samen verwandelt wird, der die sexuelle Begehrlichkeit des Menschen bewirkt, so ergibt sich, daß der Begriff des Fastens, wie der Aquinate ihn geprägt hat, mit der Tugend der Mäßigkeit in eins gesetzt ist. Das allen Menschen gebotene und auch den Menschen der Gegenwart verpflichtende Fasten der Trübsal also, das nach Thomas durch kirchliches Gesetz geregelt werden kann, ist nicht nur dem Motiv, sondern auch der Sache nach etwas anderes als das neutestamentliche Fasten, das seit Augustinus als Fasten des Jubels bezeichnet wird⁸⁰. Dieses meint entsprechend dem ursprünglichen Sinn des Wortes einen temporären Speiseverzicht, also ein Nicht-Essen⁸¹. Außerdem: „Dieses Fasten, von dem Gott allein weiß, wird der reine Ausdruck der Hoffnung auf ihn sein, ein demütiges Fasten, das das Herz für die innere Gerechtigkeit erschließt, ein Werk des Vaters, der ins Verborgene sieht und im Verborgenen wirkt (Mt 6, 17 f.)“⁸². Mit dem Fasten der Trübsal aber, das Thomas mit der Mäßigkeit in Verbindung bringt und letztlich im Rahmen dieser Kardinaltugend nur deswegen besonders behandelt, weil es ihm unter dem Einfluß des Aristoteles als das geeignete Mittel zur Beherrschung der Sexualität erscheint, ist die vernünftige, von der sittlichen Verantwortung motivierte, das heißt Gesundheit und Berufspflichten berücksichtigende und der Notwendigkeit der Selbstbeherrschung Beachtung schenkende Regelung der Nahrungsaufnahme gemeint, die nicht nur unter Speise und Trank, sondern unter allem, was Gegenstand der Genußsucht werden kann, eine das Begehren des Menschen mäßigende Auswahl trifft. Erst durch das Motiv der Liebe wird dieses Fasten zum Ausdruck einer spezifisch christlichen Haltung. Da es sich nicht notwendig in einem temporären Verzicht auf jegliche Nahrung äußern muß und in vielen Fällen auch gar nicht kann, ist es im Unterschied zum Fasten des Jubels nur im uneigentlichen Sinn als Fasten anzusprechen. Die sittliche Pflicht jedes Menschen, dieses uneigentliche Fasten zu üben, darf nicht bestritten werden. Wird sie aber durch das fragwürdige Ideal motiviert, das bereits Hieronymus in seiner Schrift *Adv. Jovinianum* II, 11 (PL 23, 315A) in die Formel gekleidet hat: *Christiano sanitas absque viribus nimis necessaria est*, dann muß sie und mit ihr auch das neutestamentliche Fasten in Mißkredit geraten.

Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung: Wer von der grundsätzlichen Verpflichtung zum Fasten spricht, muß genau erklären, was er unter Fasten versteht und wie weit diese Verpflichtung reicht. Er spricht besser von der Tugend der Mäßigkeit und von der Selbstbeherrschung.

2. Diese Begriffsklärung ist notwendig vor allem im Blick auf das durch das Kirchengebot geforderte Fasten. Da das Fasten des Jubels als ein vom Geist Gottes nahegelegtes Tun seinem Wesen nach einer Regelung durch kirchliches Gesetz widerstrebt, während das Fasten der Trübsal aus grundsätzlichen Erwägungen, die Thomas von Aquin anstellt, nicht unbedingt als zeitweilige Enthaltung von jeglicher Speise gefordert werden kann, erhebt sich die Frage, ob der Fastenpraxis durch ein kirchliches Gesetz sehr viel gedient ist. Der Hinweis, daß das allgemeine kirchliche Fastengebot (Canon 1251 CIC) das Fasten als zeitweilige Enthaltung von jeglicher Speise gar nicht kenne (vom eucharistischen Fasten wird hier abgesehen), kann gerade nicht befriedigen. Denn die Forderung des Gesetzgebers, daß sich der Fastende mit einer vollen Sättigung und einer zweimaligen kleinen Stärkung am

⁸⁰ Vgl. Aurelius Augustinus, *Liber de consensu Evangelistarum* 2, 27 (PL 34, 1109) und *Quaest. Evangel.* II 18 (PL 35, 1339).

⁸¹ Vgl. F. Bammel, a. a. O., II, 881.

⁸² R. Girard, a. a. O., 167.

Tag zu begnügen habe, muß zumal in der Gegenwart zu Unklarheiten und Mißverständnissen führen. Von der Beanspruchung, der der moderne Mensch ausgesetzt ist, einmal ganz abgesehen, wird man nämlich zu bedenken haben, daß hygienisches Bewußtsein, Sport und ästhetische Ideale ohnehin mäßigend auf die Eblust einwirken. „Vergleicht man die Tafelfreuden früherer Zeiten mit dem, was heute geboten oder verlangt wird – wenigstens an Quantität –, so kommt einem der moderne Kulinarismus geradezu mager vor“, schreibt J. F. Groner⁸³. Von diesen Überlegungen her wird man sagen müssen, daß das im kirchlichen Gesetz geforderte Fasten nicht recht viel mehr verlangt, als was weithin schon Allgemeingut geworden ist. Jedenfalls sind die Grenzen zwischen der Forderung des kirchlichen Gesetzes, das ja nur eine Einschränkung in der Quantität der Speisen auferlegt und sich um ihre Qualität nicht kümmert⁸⁴, und der Forderung einer vernünftigen Ernährung so nahe zusammengedrückt, daß in vielen Fällen kaum noch ein Spielraum besteht. Der gute Christ, der das Fastengebot der Kirche ernst nimmt, kommt verhältnismäßig rasch an den Punkt, wo ihm der Versuch zu fasten als Beeinträchtigung seiner Schaffenskraft fühlbar wird. Und damit entsteht der Konfliktfall. Auch er vermag der Idee des Fastens keine guten Dienste zu leisten.

Die heute gültige Fastenordnung trägt zwar dem Konfliktfall Rechnung, bewegt sich aber dadurch, daß sie vom kirchlichen Gebot dispensiert und den Verzicht auf Nikotin, auf Vergnügens- und Komfortsucht nur empfiehlt, auf zwei Ebenen: auf der Ebene des Pflichtgemäßen, von dem dispensiert wird, und auf der Ebene des Freiwilligen, das unverbindlich erscheint, weil ja von dem, was durch das kirchliche Gesetz mit Berufung auf das Naturrecht geboten wird, von vornherein Befreiung erteilt zu werden pflegt. Fast notwendig tritt damit der Gedanke von der Unabdingbarkeit der Askese, von der kein kirchlicher Gesetzgeber dispensieren kann und dispensieren will, in den Hintergrund. Dieser Gedanke darf aber durch die heute gebotene Lockerung der Fastenpraxis nicht verlorengehen. Der Versuch, ihn mit dem Hinweis lebendig zu erhalten, daß das Fastengebot unter schwerer Sünde verpflichte, da es ja im Hinblick auf die naturrechtliche Verpflichtung jedes Menschen zur Mäßigkeit erlassen sei und nur diese Verpflichtung konkretisieren wolle, muß als verfehlt angesehen werden, da das Fastengebot der Kirche die naturrechtlichen Belange, auf die man mit Berufung auf die Tugend der Mäßigkeit hinweist, jedenfalls in der Gegenwart nicht mehr in den Griff bekommt⁸⁵. Denn die Gefahr, unmäßig zu sein und seiner Sinnlichkeit zu erliegen, ist für den heutigen Menschen im Bereich des Essens und Trinkens nicht größer als im Bereich der visuellen und akustischen Reize, die zwar vom „Fastengebot“ des Thomas, nicht aber vom kirchlichen Fastengebot beachtet werden⁸⁶.

Die Folgerung aus dem Gesagten ist diese: Weil das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Askese und der Mäßigkeit durch ein Fastengebot, das den Gegenstandsverhältnissen nicht mehr entspricht und von dem außerdem von vornherein dispensiert wird, getrübt werden könnte, ist es naheliegend, auf ein kirchliches Fastengebot überhaupt zu verzichten.

3. Ein solcher Verzicht wäre in verschiedener Hinsicht bedeutungsvoll:

a) Die christliche Askese könnte unabhängig von der Fastenpraxis in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für das sittliche Leben zur Geltung gebracht werden. Da sie im übrigen nicht gesetzlich geregelt ist, erfährt sie durch das kirchliche Fastengebot eine unbegründete sachliche und zeitliche Schwerpunktverlagerung

⁸³ DThA 21, 579, Anm. 1.

⁸⁴ Vgl. ebd., 21, 584.

⁸⁵ Vgl. ebd., 21, 577 f.

⁸⁶ Vgl. STh II, II q. 147 a. 2 ad 1 und CIC Canon 1251.

und muß in ihrem Verpflichtungscharakter mißverstanden werden in dem Augenblick, da von diesem Gebot allgemein dispensiert wird, indes Verzichte anderer Art nur empfohlen werden.

b) Das Fasten des Christen könnte, weil nicht mehr durch kirchliches Gesetz geregelt, jene erhabene Gestalt annehmen, die ihm im Neuen Testament zugewiesen worden ist. Es wäre als Fasten des Jubels zu empfehlen und zu üben. Es verstünde sich als Antwort des gläubigen Menschen auf einen Anruf Gottes. Es blickte auf die Fraglichkeit menschlicher Existenz und bejahte im Verzicht den Tod und das Einssein mit dem Christus passus⁸⁷. Es vollzöge im Glauben den tätigen Ausblick auf das durch Gottes Gnade geschenkte Leben.

Man kann gegen diesen Gedanken nicht einwenden, daß er einen durch lange Tradition geheiligten Brauch achtlos beiseite schiebe⁸⁸. Denn die gegenwärtig gültigen Anordnungen und Empfehlungen der Kirche über die Gestaltung der Fastenzeit lassen eine Entwicklung erkennen, die genau auf das neutestamentliche Verständnis des Fastens hindrängt bzw. dafür einen Raum schafft⁸⁹.

GÜNTER ROMBOLD

John Henry Newman — Wegbereiter des Konzils

Es mag paradox erscheinen, daß jemand als Wegbereiter des II. Vaticanums bezeichnet wird, der über 70 Jahre vor dessen Beginn, am 11. August 1890, starb. Und doch ist es so. Mit Recht reiht Walter Nigg Newman zusammen mit Kierkegaard, Dostojewskij und Nietzsche unter die prophetischen Denker des 19. Jahrhunderts. Newman weist über seine Zeit weit hinaus. Er sieht die Katastrophen des 20. Jahrhunderts voraus: „Immerfort habe ich eine Zeit weitverbreiteten Unglaubens erwartet, und in der Tat sind die Wasser *all* die Jahre hindurch gestiegen wie eine Sintflut. Ich sehe die Zeit kommen, nach meinem Tode, da nur noch die Gipfel der Berge gleich Inseln in der Wasserwüste zu sehen sind.“ Oder, an einer anderen Stelle: „Die nächste und übernächste Generation nach uns wird eine furchtbare Zeit erleben. Der Teufel ist losgelassen!¹“ Und so betet er: „O Gott, die Zeit ist voller Bedrängnis, die Sache Christi liegt wie im Todeskampf. Und doch – nie schritt Christus mächtiger durch die Erdenzeit, nie war sein Kommen deutlicher, nie seine Nähe spürbarer, nie sein Dienst köstlicher als jetzt. Darum laßt uns in diesen Augenblicken des Ewigen, zwischen Sturm und Sturm, in der Erdenzeit zu Dir beten: O Gott, Du kannst das Dunkel erleuchten, Du kannst es allein!²“

Newman hat wie ganz wenige die Situation seiner Zeit begriffen. Er hat aus ihrer Analyse die Zukunft erschlossen und hat erkannt, daß die einmal eingeschlagene Entwicklung notwendig zum Extrem, zum Atheismus, Agnostizismus und Amora-

⁸⁷ Vgl. K. Rahner, *Passion und Aszese*, in: *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln-Zürich-Köln 1956), 73–104.

⁸⁸ Vgl. etwa DThA 21, 569 ff.

⁸⁹ Vgl. die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, Art. 110: „*Sacrum tamen est ieiunium paschale, feria VI in Passione et Morte Domini ubique celebrandum et, iuxta opportunitatem, etiam Sabbato sancto producendum, ut ita, elato et aperto animo, ad gaudia dominicae Resurrectionis perveniatur.*“

Es werden hier nach Möglichkeit die heute greifbaren deutschen Übersetzungen zitiert; an einigen Stellen wurde die Übersetzung im Hinblick auf den Urtext geändert.

¹ Zitiert nach Walter Nigg, *Prophetische Denker*, Zürich 1957, S. 152 f.

² Übersetzung nach Otto Karrer, *Gebete der Neuzeit*.