

Fasten – Klärung durch Versuchung

In dem vor zehn Jahren produzierten Kinofilm «Jesus von Montreal»¹ wird die Geschichte einer jungen Schauspielertruppe erzählt, die von einem Pfarrer der Millionenstadt Montreal den Auftrag erhält, ein traditionelles Passionsspiel seiner Pfarrei zu modernisieren und aufzuführen. Die jungen Leute, zum Großteil aus kirchenfernem Milieu der Unterschicht, gehen mit Engagement ans Werk. Nach und nach identifizieren sie sich selbst immer mehr mit den Personen, deren Rollen sie spielen sollen. Das Stück läuft an und findet bei den Menschen der Stadt im Unterschied zur entsetzten Kirchenleitung große Resonanz. Da lädt der mächtigste Manager Kanadas den Jesusdarsteller zu einem Gespräch ein. Er empfängt ihn in der obersten Etage eines der höchsten Wolkenkratzer Montreals. Vor einer großen Fensterfront gehen die beiden dort auf und ab und schauen auf die Stadt tief unter ihnen. Der Manager möchte den Jesusdarsteller bewegen, das Passionsspiel zu verfilmen: «Bedenken sie, wieviel Geld sie damit verdienen könnten! Sie bräuchten das ja gar nicht alles für sich zu behalten – sie könnten einen Teil für einen guten Zweck spenden ... Ein paar Zugeständnisse an unser Publikum müßten wir natürlich machen. Sie wissen: Die Produzenten wollen Geld sehen. Aber denken sie an den Ruhm: Die ganze Stadt läge ihnen zu Füßen.»

In genialer Weise aktualisiert D. Arcand mit dieser Szene die biblische Erzählung der Versuchung Jesu. Ein Indiz dafür, welche Faszination und Kraft diese Perikope auch heute hat, und zwar in einem auf den ersten Blick «säkularen» Kontext. Offensichtlich stecken in ihr spirituelle Potenzen zur Deutung und Bewältigung des eigenen Lebens. Nach diesen Potenzen soll im Folgenden gefragt und gesucht werden. Ich möchte dabei in einem ersten Schritt nach den Kernaussagen und dem Stellenwert der Versuchungsperikope fragen. Ein zweiter Schritt soll die Verwendung der Stelle im Kontext ignatianischer Spiritualität thematisieren, ehe in einem dritten Teil nach der Relevanz des Fastens für Prozesse geistlicher Klärung gefragt wird.

1. Die biblische Erzählung von der Versuchung Jesu

1.1 Der Text der Logienquelle

Die Perikope stammt aus der Logienquelle Q; Mt 4,1–11 und Lk 4,1–13 überliefern sie weitgehend übereinstimmend. Da über die von ihnen vorgenommenen Veränderungen an der Textvorlage aus Q unter den Exegeten

¹ D. Arcand, *Jesus von Montreal*, Kanada 1989.

weitgehende Einigkeit besteht,² kann zunächst der Q-Text ausgelegt werden, ehe nach spezifischen und theologisch signifikanten Veränderungen seitens der Evangelisten sowie nach einem eventuellen historischen Kern der Erzählung im Leben Jesu gefragt wird. Vorab jedoch ist die Frage der ursprünglichen Reihenfolge der drei Versuchungen zu klären, denn Lk und Mt erzählen die zweite und dritte Versuchung in vertauschter Folge. Welche Reihung stand in Q? Zu beobachten ist, dass die mt Reihung eine räumliche Steigerung der drei Versuchungen (Wüste, Tempelzinne, Berg – es geht immer höher hinauf) mit einer inhaltlichen Steigerung verknüpft: Die dritte Versuchung, die Anbetung des Teufels, ist als Verstoß gegen das erste Gebot die schlimmste, die Mt mit dem «weiche, Satan» auch gezielt ausbaut. Lk streicht die Erwähnung des Berges, verliert so die räumliche Steigerung und kann demzufolge die letzten beiden Versuchungen ohne Verlust umstellen. Damit rückt einerseits die für ihn besonders unangenehme Frage nach der politischen Macht vom letzten auf den vorletzten Platz und büßt ihren Wert als wichtigste Frage ein. Zugleich ist so der Tempel der Ort der letzten Versuchung. Damit kann Lk mit der Makrostruktur seines Evangeliums parallelisieren, die in der Heilsbedeutsamkeit des Jerusalemer Tempels gipfelt, der wiederum im Lk Zweitwerk der Apg zum Ausgangspunkt der apostolischen Weltmission wird. Aus all diesen Gründen legt sich nahe, die mt Fassung als ursprünglich anzusehen.³ Wir werden daher im Folgenden ihre Reihenfolge der Versuchungen zugrunde legen.

In der einleitenden Bemerkung heißt es, dass Jesus vom Heiligen Geist in die Wüste geführt wird, um vom Teufel versucht zu werden. Versuchung im Sinne der Bibel meint allgemein die Verführung des Menschen zum Abfall von Gott.⁴ Verführt werden kann daher nur der (bisher) Gerechte, nicht der Sünder – Ijob ist das klassische Beispiel. Dabei wird die Versuchung stets von «außen» an den Menschen herangetragen, sie überkommt ihn als eine fremde, gewaltige Macht. Worin aber hat die Versuchung ihre Quelle, was ist ihr Ursprung? Wer ist, in personalen Kategorien gesprochen, «der Versucher»? In den Evangelien werden nicht selten Menschen genannt, die Jesus «versuchen» (peirazo), insbesondere die Pharisäer und Schriftgelehrten, die von ihm ein Zeichen fordern (Mk 8,11 par) oder ihm Fallen stellen (Mk 10,2 par Mt; Mk 12,15 par Mt; Mt 22,35 par Lk). Auch Stellen, an denen der Terminus «peirazo» nicht auftaucht, schildern u. U. Vorgänge, die die Evangelien als Versuchungen ansehen. Mt macht das durch Wortverbindungen zu der hier untersuchten Perikope Mt 4,1–11 besonders deut-

² A. Polag, *Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn ²1982, 30–32.

³ So U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, EKK 1/1 (1985), 158–167, hier 159; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas 1*, EKK 3/1 (1989), 191–204, hier 193; W. D. Davies/D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh 1988, 350–374, hier 364; der gegenteiligen Meinung ist H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1*, in: HThKNT 3/1 (1969), 204–220, hier 218.

⁴ J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 1*, in: HThKNT 1/1 (1986), 82–93, hier 86.

lich: Die Versuchung Jesu durch den Felsenmann Petrus (Mt 16,21–23: Wortverbindung «weiche, Satan») und schließlich «die letzte Versuchung Jesu»⁵ durch die Passanten, die an seinem Kreuzigungsort vorübergehen und ihn auffordern, vom Kreuz herab zu steigen (Mt 27,40: Wortverbindung «wenn du der Sohn Gottes bist»), sind die beiden markantesten Beispiele. Gegner wie Freunde können also Versucher werden.

Gleichwohl sind Menschen in biblischer Sicht nie die erste Ursache, die *causa prima* der Versuchung: Diese ist letztlich immer Gott: Er ist es, der den Menschen prüfen, ihn durch die Versuchung zur Bewährung seines Glaubens führen will. Paradigmatisch ist die Prüfung Abrahams, des Vaters im Glauben, in Gen 22. Erst in späterer alttestamentlicher Zeit kann auch der Satan, der Teufel, zum (sekundären) Urheber der Versuchung werden. Mit ihm dringt ein Mythologem in das biblische Denken ein, das einerseits die Mächtigkeit und das Ausmaß des Bösen besser erklären kann und es andererseits schafft, das Gottesbild frei zu halten von der Vorstellung, Gott könne der Urheber des Bösen sein.⁶ Gleichwohl braucht auch im Buch Ijob der Satan stets die Zustimmung des Allmächtigen, ehe Ijob einer neuen Prüfung unterzogen wird. Selbst da bleibt Satan in der Rolle des Bittstellers, Gott allein führt die Prüfungen herauf und streckt seine Hand gegen Ijob aus (Ijob 1,11; 2,5 u. a.). So wird jeglicher Dualismus abgewehrt, die Allmacht Gottes bleibt unangetastet. – Letztlich ist Gott es, der den Menschen versucht. Das zeigt sich in unserer Perikope deutlich, wenn die übergeordnete Aktivität dem Heiligen Geist zugeschrieben wird: Der Geist treibt, so Mt und Lk übereinstimmend, Jesus in die Wüste, damit er vom Teufel versucht werde.

Gerade unter der Maßgabe, dass die Bibel an Gott als dem ersten Versucher festhält, gewinnt die Versuchung als solche bereits ihre Deutung und Sinnbestimmung: Versuchung zielt auf Bewährung. Sie will den Menschen nicht in das Böse hineinziehen, sondern vielmehr seiner Reifung und Läuterung dienen. Was an der schon erwähnten paradigmatischen Perikope des Abrahamsopfers klar hervortritt, gilt generell: Ziel der Versuchung ist das innere Wachsen des Menschen in seiner Treue zu Gott. Versuchung ist Prüfung des Menschen im Glauben. Das gilt auch für den Gottessohn: Es ist der Mensch Jesus von Nazaret, «in allem uns gleich» (IV. Hochgebet), der hier versucht wird.⁷ Ungeachtet aller dogmatischen Schwierigkeiten, die die Kirchenväter mit dieser Beobachtung hatten, gibt es zu ihr keine Alternative.

Jesus wird in die Wüste geführt. Die Wüste ist in den biblischen Erzählungen ein schillernder, ambivalenter Ort: Befremdend, den Menschen aus dem alltäglichen Geschehen herausreißend, kann sie Ort der Bedrohung

⁵ So der Titel des gleichnamigen Buches von N. Kazantzakis (1955) und des danach gedrehten Films von M. Scorsese, USA 1988.

⁶ U. Luz, s. Anm. 3, 167; J. Gnilka, s. Anm. 4, 85f.

⁷ J. Gnilka, s. Anm. 4, 87.

und Versuchung wie auch Raum der Begegnung mit Gott sein.⁸ Wenn wir Gott als den ersten Versucher im Blick behalten und Versuchung als Weg zur Glaubensreife verstehen, lassen sich die beiden Aspekte sogar in einem Begründungsverhältnis sehen: Der Mensch, der in der Versuchung standhält, begegnet in ihr seinem Versucher, dem lebendigen Gott. Gerade durch die Versuchung hindurch wird Begegnung mit Gott ermöglicht.

Die Zahl vierzig der vierzig Tage, die Jesus sich in der Wüste aufhält, steht im Alten Testament sowohl als Zeitdauer der Prüfung (Israel wandert vierzig Jahre durch die Wüste) wie auch als Vorbereitungs- und Wartezeit auf die göttliche Offenbarung (Mose, Elija).⁹ In der Regel sind solche Zeiten mit einer Praxis des Fastens verbunden (Mose: Ex 34,28; Dtn 9,9.18; Elija: 1 Kön 19,1–8). Dabei bezeichnet die Zahl vierzig die außerordentliche Länge der genannten Zeit und hebt so ihre Bedeutung, aber in unserem Fall auch die außergewöhnliche Härte des Fastens Jesu heraus.¹⁰ Gleichwohl ist das Fasten Jesu in Q kein Bußfasten, sondern Ausdruck des Erfasstseins vom Heiligen Geist, wie es der vorangehende Satz verdeutlicht.¹¹

Mit den Begriffen Geist – Teufel – Versuchung – Wüste – vierzig Tage – Fasten ist gleichsam der programmatische Rahmen der Erzählung abgesteckt. Wir können uns daher nun den Inhalten der einzelnen Versuchungen zuwenden. Dabei wird sich ihr Sinn nicht nur durch den Text aus Q, sondern ebenso durch den Kontext der zitierten alttestamentlichen Stellen erschließen:

In der ersten Versuchung, aus Steinen Brot zu machen, geht es nicht um ein messianisches Schauwunder. Sämtliche formalen Elemente für eine derartige Erzählung fehlen: Weder ist eine hungrige Menge versammelt, die es zu sättigen gälte, noch gibt es ein für derartige Wunder unerlässliches Publikum. Der Konflikt liegt vielmehr in der Gegenüberstellung des Hungers Jesu und seiner Verbindung mit dem Vater: Wenn Jesus gehorsam sein will, muss er weiter hungern. Das zitierte Schriftwort aus Dtn 8,3 steht dort im Kontext der Aussage, dass Gott das Volk Israel in der Wüste wie einen Sohn erzieht und prüft, ob es seine Gebote hält. Kundige LeserInnen wissen, dass Israel den Versuchungen erlag. Jesus, der Sohn Gottes, hält stand und gehorcht. Ihn nährt das Wort Gottes tatsächlich mehr als das Brot.

Hatte Jesus dem Versucher damit zu verstehen gegeben, dass er Gott vertraue, will der Teufel eben dieses Gottvertrauen in der zweiten Versuchung auf die Probe stellen. Darin liegt die Tücke und Raffinesse dieses zweiten Versuchs.¹² Sie wird dadurch erhöht, dass auch der Teufel nun ein Schriftwort bemüht: Stürz dich von der Tempelzinne, damit dich die Engel auffangen, wie es der Psalm sagt! Jesus muss hier den pervertierten, weil buchstäblichen Gebrauch der Schrift entlarven: Der Teufel zitiert die Bibel, aber er

⁸ F. Bovon, s. Anm. 3, 195.

⁹ Ebd.

¹⁰ W. D. Davies/D. C. Allison, s. Anm. 3, 358.

¹¹ H. Schürmann, s. Anm. 3, 208.

¹² W. D. Davies/D. C. Allison, s. Anm. 3, 366.

versteht sie nicht. Wieder entgegnet ihm Jesus mit einem Zitat aus Dtn (6,16). Dort heißt der hier nur halb zitierte Satz: Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht auf die Probe stellen, wie ihr ihn bei Massa auf die Probe gestellt habt. Wie in der ersten Versuchung steht das richtige Verhalten Jesu also dem sündigen Verhalten Israels in der Wüste gegenüber. Dabei fällt eine zusätzliche Besonderheit auf: Q verwendet hier in Anlehnung an LXX dasselbe «(ek-)peirazo» wie in der Einleitung der Perikope. Gott darf also den Menschen versuchen und auf die Probe stellen, der Mensch aber nicht Gott.

Die dritte Versuchung führt Jesus auf einen hohen Berg, von dem er die Reiche der Erde sieht. Wie für Abraham in Gen 13,14 sind auch hier Schauen und Besitzen untrennbar verknüpft. Doch worin besteht die eigentliche Versuchung? Es geht nicht, wie man auf den ersten Blick vermuten möchte, um die Macht an sich. Thema ist vielmehr «die Vergötzung der Welt und ihrer Herrlichkeit, das Verfallensein an eine von Gott losgelöste Welt». ¹³ Die politische Herrschaft ist nur Köder bzw. Mittel, nicht Ziel der Versuchung. ¹⁴ Ziel ist der Abfall Jesu von Gott und die Anbetung des Teufels. Es geht also um die Gottesverehrung: Nutzt ein Mensch die Macht um ihrer selbst willen, dient er dem Bösen. Setzt er sie für andere ein, ist dies Ausdruck der Gottesverehrung. ¹⁵ Dabei liegt die Tücke des Teufels darin, zu behaupten, ihm sei alle Macht gegeben, und nur er könne sie verleihen. Ein Trugbild von großer existenzieller Tiefe! ¹⁶ – Jesus antwortet mit Dtn 6,13 und zeigt ein drittes Mal, dass er unbeirrt am Gehorsam zum Vater festhält. Danach lässt der Teufel (vorläufig) von ihm ab.

Schon auf der literarischen Ebene von Q (und davon unabhängig auch bei Mk) ist die Perikope der Versuchung aufs engste mit der Taufperikope verknüpft. Darin sind sich die Exegeten einig. Sprachlich ist die Brücke in Q durch die Sohn-Gottes-Terminologie und die Nennung des Heiligen Geistes in beiden Perikopen hergestellt. ¹⁷ Formal handelt es sich um zwei «Eröffnungserikopen» ¹⁸, die Q in Analogie zu den Prophetenberufungen in Jer 1 und Ez 1 seinem Büchlein voranstellt. ¹⁹ Und inhaltlich lassen sie sich als «zwei Pole der Kompetenzerwerbung» ²⁰ Jesu beschreiben: Während sich bei der Taufe die Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu ereignet (bei Lk als intime Offenbarung nur an Jesus selbst, bei Mt öffentlich), könnte das Standhalten Jesu in den Versuchungen der Wüste als Bewährung seiner

¹³ J. Gnilka, s. Anm. 4, 90.

¹⁴ H. Schürmann, s. Anm. 3, 212.

¹⁵ F. Bovon, s. Anm. 3, 200.

¹⁶ Man denke an die geläufige Meinung, man könne nur mit Ellenbogen an verantwortliche Positionen kommen.

¹⁷ Bei Mk wird die Verbindung ebenfalls durch die Nennung des Geistes, dann aber auch durch zweimalige Einbettung in ein apokalyptisches Geschichtsbild garantiert: Anders als in Q wird durch das Dienen der Engel und Tiere die Vision vom endzeitlichen messianischen Schöpfungsfrieden (Jes 11) wachgerufen.

¹⁸ J. Gnilka, s. Anm. 4, 82.

¹⁹ W. D. Davies/D. C. Allison, s. Anm. 3, 351.

²⁰ F. Bovon, s. Anm. 3, 194.

Gottessohnschaft bezeichnet werden.²¹ So handelt es sich um eine «programmatische Schlüsselerzählung, ... gleichsam das Tor zum Lebensentwurf Jesu».²²

Bisher haben wir die Perikope (fast) ausschließlich auf der Textstufe von Q untersucht. Bevor aber nach der Sinnspitze der Erzählung gefragt werden kann, sind wenigstens zwei weitere Stadien der Textwerdung in den Blick zu nehmen: Die Frage des historischen Anhalts im Leben Jesu und die Stufe der (End-)Redaktion durch die Evangelisten Mt und Lk. Erst unter Berücksichtigung dieser Zeit-Spanne kann die theologische Entwicklung deutlich werden, die zum Endtext geführt hat. Erst dann erschließt sich der volle Gehalt unserer Perikope.

1.2 Ein historisches Ereignis am Ursprung?

H. Schürmann beobachtet, dass die Konfrontation Jesu mit dem Satan in allen Evangelien in einer für das zeitgenössische Judentum ungewöhnlichen Schärfe dargestellt wird. Weil aber einer der Gipfelpunkte dieser Konfrontation die von uns untersuchte Perikope sei, wäre es für ihn «unkritisch, jeglichen geschichtlichen Haftpunkt zu leugnen».²³ Die Frage ist, welcher Art und wie umfangreich dieser Haftpunkt zu veranschlagen ist. J. Gnilka hält es für möglich, dass Jesus sich vor Beginn seines öffentlichen Wirkens in die Wüste zurückzog, schätzt aber alle anderen Angaben als unhistorisch ein.²⁴ U. Luz bezieht sich auf die Inhalte der Versuchungen, wenn er meint, diese seien «keine bildhafte Darstellung eigener Erfahrungen Jesu»,²⁵ sondern christologische Reflexion der Gemeinde in mythologischem Gewand.

Mehrere Forscher finden aber neben dem möglichen Haftpunkt eines Wüstenaufenthalts Jesu nach der Taufe einen weiteren Anhalt in zwei Stellen der Evangelien, die eng mit der Versuchungsgeschichte zusammenhängen²⁶: In Mk 3,27 spricht Jesus von der Unmöglichkeit, in das Haus eines starken Mannes einzudringen, bevor dieser gefesselt sei. Das Bildwort bezieht sich auf Jesu Macht, Dämonen auszutreiben. Jesus glaubt deshalb diese Macht zu besitzen, weil er den Starken, d. h. den Teufel, schon «gefesselt» und folglich zuvor mit ihm «gerungen» hat. Sollte dieses Wort in irgendeiner Form auf den historischen Jesus zurückgehen, würde es uns auf eine Urerfahrung Jesu hinweisen, die zumindest die subjektive, psychologische Grundlage seines Selbst- und Sendungsbewusstseins zu Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen wäre. – Für die zweite Stelle Lk 10,18 wird eine Rückführung auf den historischen Jesus von fast allen Exegeten angenommen: «Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.» Der Kern

²¹ U. Luz, s. Anm. 3, 159.

²² H. Frankemölle, Matthäuskommentar I, Düsseldorf 1994, 186–191, hier 187.

²³ H. Schürmann, s. Anm. 3, 220.

²⁴ J. Gnilka, s. Anm. 4, 92.

²⁵ U. Luz, s. Anm. 3, 160.

²⁶ *Ebd.*; W. D. Davies/D. C. Allison, s. Anm. 3, 357.

dürfte eine Art mystische Erfahrung sein, in der Jesus die Ohnmacht des Bösen angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft untrüglich spürte. Diese Erfahrung kleidet er in die Sprache der frühjüdischen Apokalyptik, um sie seinen Zuhörern verständlich zu machen.

Nehmen wir die drei Perikopen zusammen und betrachten sie auf dem Hintergrund der Schürmannschen Feststellung, dass die ihnen eigene Schärfe der Gegenüberstellung Jesus – Satan für die jüdischen ZeitgenossInnen Jesu ungewöhnlich war, dann legt es sich nahe, sie als Spiegelungen ein und desselben Ereignisses im Leben Jesu zu deuten. Dieses Ereignis müsste dann zwangsläufig am Anfang seines öffentlichen Wirkens stehen. Es könnte sich, bei aller bleibenden Unsicherheit, in der Wüste nach längerem Fasten zuge tragen haben. Wüste und Fasten könnten freilich auch frühchristliche Deutekategorien für die jesuanische Erfahrung sein.

1.3 Die Redaktion der Evangelisten

Die Perspektive unserer Untersuchung ist eine systematische. Deshalb werden für uns mehr als die geringfügigen Veränderungen im Wortlaut von Q solche redaktionellen Überarbeitungen der Evangelisten von Interesse sein, die die Versuchungsperikope mit anderen Texten des jeweiligen Evangeliums verklammern und theologische Brückenschläge herstellen. Welche Zusammenhänge stellen die Evangelisten zwischen unserem Text und dem übrigen Evangelium her? Dieser Frage werden wir im Folgenden nachgehen.

Abgesehen von der eingangs erläuterten Umstellung der zweiten und dritten Versuchung und der damit verbundenen Streichung des Berges als Ort der nunmehr zweiten Versuchung hat Lk nur wenige Veränderungen vorgenommen. Insbesondere der Schlussvers Lk 4,13 verdient Erwähnung: Dort setzt der Evangelist hinzu, dass der Teufel «bis zur gegebenen Zeit» von Jesus ablässt. In Lk 22,3 ist dann diese Zeit gekommen: Der Teufel bemächtigt sich des Judas, um Jesus in der Passion aufs Neue zu versuchen. Besonders deutlich wird diese neuerliche Versuchung Jesu am Kreuz: Dreimal ergänzt Lk unabhängig von Mk die Stimmen der Leute, der Hohenpriester und des «bösen Schächers», Jesus möge doch vom Kreuz steigen, wenn er der Messias sei (Lk 23,35.37.39). Zwar taucht hier nicht der Sohn-Gottes-Begriff auf, doch im synoptischen Vergleich ist die Anspielung auf die Versuchungserzählung offensichtlich. F. Bovon sieht in diesem Lk Akzent einen Hinweis auf das Leben der ChristInnen: Wie für Jesus mag auch für seine Freunde die Versuchung eine Weile abebben und wirkungslos sein. Das darf aber niemanden verleiten: Nach einer gewissen Zeit setzt die Versuchung wieder ein.²⁷ Der christliche Glaube macht nicht immun gegen Versuchungen, die Taufe ist kein Bad im Drachenblut, das uns unverletztbar macht. Ein Leben lang bleiben wir anfechtbar wie Jesus.

²⁷ F. Bovon, s. Anm. 3, 196f.

Auch Mt baut eine Reihe von Verbindungen zu anderen Stellen seines Evangeliums auf: Wie Lk versteht er die Passion als weitere große Versuchung Jesu: Nicht nur, dass er in Mt 27,40 anders als Mk und wörtlicher als Lk formuliert: «Wenn du der Sohn Gottes bist, hilf dir selbst und steig herab vom Kreuz!» Zusätzlich ergänzt Mt 26,53 die Frage Jesu an Petrus, ob er nicht glaube, dass der Vater sofort zwölf Legionen Engel zur Hilfe schicken würde – eine deutliche Anspielung auf die zweite Versuchung, sich von der Zinne des Tempels zu stürzen und von Engeln auffangen zu lassen. Im nachfolgenden Satz Mt 26,54 «wie würde dann aber die Schrift erfüllt, nach der es so geschehen muß?» betont Jesus zudem wie in Mt 4, dass es um das rechte Schriftverständnis geht. Eine dritte Querverbindung zum Passionsgeschehen wird in Mt 4,10 aufgebaut: Das «weiche, Satan» kopiert Mt aus 16,23, wo er es von Mk übernimmt. Dort spricht es Jesus gegen Petrus, der ihn vom Leidensweg abbringen will. Mit der Parallelisierung der Versuchungsgeschichte wird der Einwand des Petrus als (teuflische) Versuchung qualifiziert, wodurch die überaus scharfe Reaktion Jesu dem Leser leichter verständlich wird.

Ein weiterer mt Brückenschlag wird durch den Berg in Vers 8 geleistet: Zentrale Ereignisse Jesu spielen sich bei Mt auf einem Berg ab: Die Bergpredigt (Mt 5,1), die Verklärung (Mt 17,1 – verbunden mit dem Sohn-Gottes-Prädikat) und die nachösterliche Sendung der Apostel (Mt 28,16). Die Wichtigkeit der hier verhandelten Perikope wird so noch unterstrichen.

Schließlich lässt sich in der mt Fassung der Versuchung ein dritter interessanter Brückenschlag beobachten: In Vers 2 betont Mt einerseits durch die Ergänzung «und vierzig Nächte», dass das Fasten Jesu ein Vollfasten war, kein Halbfasten, das nur bis Sonnenuntergang galt. Andererseits fügt er anders als Lk den Begriff «nästeuo» ein, der auf ein religiös motiviertes Fasten verweist.²⁸ Damit stellt Mt explizit eine Verbindung vom Fasten Jesu zur Fastenpraxis seiner Gemeinde her. In 9,15 zeigt er, dass es in seiner Umgebung anders als bei Mk nicht nur einen, sondern mehrere Fastentage der ChristInnen gab. Als einziger Evangelist gibt er in 6,16–8 Anweisungen für das Fasten und warnt die Fastenden davor, sich zur Schau zu stellen. Mit dem Begriff «nästeuo» im hier untersuchten Text gibt Mt einen Hinweis, dass Jesus Modell für ein derartiges Fasten im Verborgenen ist: Er zieht sich zurück in die Wüste, einen Ort, wo ihn niemand sieht. Auf diese Weise können die LeserInnen des Mt die Versuchungsperikope auch als Folie ihrer eigenen Fastenpraxis lesen.

Neben dem beiden Evangelien gemeinsamen Brückenschlag von der Versuchungsgeschichte zur Passion, durch den das Leiden Jesu als die höchste und größte Versuchung seines Lebens (im Sinne der Prüfung durch Gott) qualifiziert wird, versuchen Mt wie Lk auch den Brückenschlag zur existenziellen Erfahrung der ChristInnen: Die Perikope dient als Folie zur Deutung ihrer eigenen Anfechtbarkeit (Lk) und ihres eigenen Fastens (Mt).

²⁸ W. D. Davies/D. C. Allison, s. Anm. 3, 356.

1.4 Der Sinn der Erzählung

Welchen Stellenwert hat die untersuchte Erzählung? Wie ist sie insgesamt, auch auf Grund ihrer Form zu verstehen? U. Luz und J. Gnilka unterscheiden drei mögliche Interpretationsrichtungen²⁹:

a) die paränetisch-paradigmatische Interpretation: Nach ihr ist Jesus primär als Vorbild für den Christen zu sehen, seine Versuchungen sind paradigmatisch für unsere. Dabei können die Versuchungen ausbuchstabiert werden wie bei vielen Kirchenvätern, die in der Regel Schlemmerei, Ruhmsucht und Habsucht als zugrunde liegende Gefahren ausmachen.³⁰ Oder es wird eine tiefenpsychologische Deutung versucht, die letztlich in ähnliche Richtung läuft.³¹

b) die christologische Interpretation: Da die Erzählung von ihrer literarischen Form her ein Streitgespräch ist, liegt es nahe, sie im Blick auf die Abwehr christologischer Missverständnisse zu deuten: Sie könnte ein diesseitig messianisches Missverständnis Jesu ebenso treffen (Jesus als Magier, als «theios aner», als Wundertäter – dagegen die ersten beiden Versuchungen) wie ein zelotisches (Jesus als politischer Herrscher – dagegen die dritte Versuchung).

c) die typologische Interpretation: Basierend auf der Sohn-Gottes-Terminologie und den durchgehenden Bezügen zu Dtn könnte Jesus als der Repräsentant des wahren Gottesvolkes dargestellt werden, der anders als Israel die Prüfungen besteht und sich als Gottessohn erweist.

Der Streit unter den Exegeten, welcher der drei Varianten der Vorzug zu geben sei, scheint ohne Ende. Gleichwohl könnte sich dieser rasch auflösen, wenn über eine einzige zentrale Frage Einigkeit hergestellt würde: Die Frage, ob die drei Versuchungen primär material oder formal zu verstehen sind. Denkt m. a. W. der Verfasser primär an konkrete Versuchungen oder sind die genannten Versuchungen typologische Beispiele für das Versuchtwerden an sich? Wollte er genau diese drei Versuchungen herausstellen oder hätte er auch andere Beispiele verwenden können? Meines Wissens gibt es keinen Exegeten, der die gestellte Alternative im Sinne der ersten Variante auflösen wollte. Auch die Kirchenväter, die dies taten, haben (im Horizont der Lehre vom vierfachen Schriftsinn) in der Regel der moralischen Interpretation eine christologische vorangestellt.

Wenn aber als Konsens gelten kann, dass die Versuchungen Jesu primär unter formalem Aspekt zu betrachten sind, als Typen des Versuchtwerdens an sich, dann können sie unmöglich direkt als Vorbild für den Christen gelten. Ihre Besonderheit und Einmaligkeit kann unbefangen zur Kenntnis genommen werden, man braucht weder krampfhaft eine triadische Systematik

²⁹ U. Luz, s. Anm. 3, 160ff.; J. Gnilka, s. Anm. 4, 84ff.

³⁰ So auch rezipiert bei A. Grün, Fasten – Beten mit Leib und Seele, Münsterschwarzach 1984, 24–27.

³¹ Vgl. E. Drewermann, Das Markusevangelium I, Olten 1987, 142–161.

aus der Perikope zu konstruieren noch ist es notwendig, den mythologischen Charakter der Stelle zu verschweigen.

Eine alte spirituelle Unterscheidung kann helfen, den Stellenwert der Erzählung zu verdeutlichen: Die Unterscheidung von *imitatio* und *sequela*.³² *Sequela* meint die Übereinstimmung der Lebensform und -richtung sowie eine innere Beziehung zwischen Nachfolgendem und Vorausgehendem. *Imitatio* ist hingegen in der christlichen Tradition tendenziell stärker im Sinne des auch äußerlichen Ähnlichwerdens verstanden und auf die Ordensleute bezogen worden. Ohne dass die beiden Aspekte völlig zu trennen wären, hat *sequela* doch stärker formalen Charakter, während *imitatio* eher material gefüllt ist.

Von dieser Unterscheidung ausgehend könnten wir sagen: Es geht in der Versuchungserzählung sicher nicht darum, dass die LeserInnen aufgefordert werden, Jesus (material) nachzuahmen. Gleichwohl geht es darum, in der (formalen) Übernahme seiner Haltung ihm nachzufolgen. Jesus ist hier also nicht direktes ethisches Vorbild für die ChristInnen, sondern indirekt spirituelles Urbild. Für «Urbild» lässt sich das Wort «*typos*» einsetzen. Ich plädiere daher für ein typologisches Verständnis der Erzählung, das nicht nur die Typologie Israel – Jesus umfasst, sondern ebenso jene von Jesus zu uns. Ähnlich sieht es Bovon, wenn er Israel und Jesus nicht als «Beispiele, sondern heilsgeschichtliche Typen» bezeichnet.³³ Auch der Jubilar Bernhard Fraling hat in Gesprächen des Öfteren zu einer derartigen Interpretation der Stelle angeregt. – Gerade eine typologische Deutung nach vorn, auf das Leben der ChristInnen hin, kann aber die drei genannten Deutungsrichtungen in eine Einheit bringen. Das soll im Folgenden dadurch gezeigt werden, dass die beiden ersten Ebenen nochmals material auf den Punkt gebracht werden, ehe sie einer typologischen Verknüpfung zugeführt werden.

In sich handelt es sich um eine christologische Typologie: Es geht um eine «Sohn-Gottes-Christologie, in der die alttestamentliche Heilsgeschichte Israels zur Erfüllung kommt».³⁴ Diese Christologie fasst U. Luz treffend zusammen: «Jesus ist Gottessohn, indem er gehorsam ist. Jesus ist Gottessohn, indem er das Grundgebot der Gottesliebe hält.»³⁵ Dabei läuft die Logik der Erzählung einer Deszendenzchristologie entgegen: Nicht weil Jesus Sohn Gottes ist, widersteht er dem Versucher, sondern weil er dem Versucher widersteht, ist er der Sohn Gottes.³⁶ – Oben war auf die in beiden Evangelien gegebene enge Verbindung der Perikope zur Passion hingewiesen worden. Damit impliziert die Versuchungserzählung aber eine weitere christologische Aussage: «Sie dient als Antwort auf eine Kritik, nicht am Wunder, sondern am Kreuz Jesu: Weshalb hat Gott seinem Sohn diesen Tod

³² Dazu bes. B. Fraling, Nachfolge, in: NLChM, 538–542.

³³ F. Bovon, s. Anm. 3, 198.

³⁴ H. Schürmann, s. Anm. 3, 209.

³⁵ U. Luz, s. Anm. 3, 166.

³⁶ H. Frankemölle, s. Anm. 22, 190. Dieser Grundgedanke ist exakt identisch mit Hebr 4,15.

nicht erspart?»³⁷ Der Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen des Vaters, seine Standhaftigkeit gegenüber den Verlockungen des Versuchers und damit auch seine Gottessohnschaft finden ihren Höhepunkt und ihre tiefste Erfüllung auf Golgota.

Zu dieser christologischen Dimension kommt eine zweite: Für uns handelt es sich auch um eine paradigmatische Typologie. Denn eine dogmatische Aussage, die ohne jede Konsequenz für die christliche Spiritualität und Ethik bliebe, wäre irrelevant. In der Versuchungserzählung wird uns «das Grundmuster menschlichen Versuchtwerdens»³⁸ vor Augen gestellt, das darin besteht, dass der Mensch von Gott weggezogen werden soll. Zugleich wird uns gezeigt, dass wir in der Versuchung bestehen können, indem wir Gott allein dienen und an seinem Wort festhalten.³⁹

Damit hat die Erzählung zusätzlich einen soteriologischen Akzent: Die ChristInnen sind auch nach der Taufe gefährdet, doch gilt ihnen die Heilzusage des Evangeliums. Durch den Gehorsam Jesu, der die Macht des Bösen durchbrochen und ihnen die Freiheit der Kinder Gottes geschenkt hat, sind sie ermächtigt, in den Versuchungen des eigenen Lebens standzuhalten. Dem Stachel des Bösen ist durch den Gehorsam Jesu gleichsam die Spitze gebrochen. Insofern ist die Perikope «mehr als Verheißung denn als Mahnung» zu verstehen.⁴⁰ – Über die soteriologische Schiene gelingt aber reibungslos die Verknüpfung der beiden Sinnebenen der Erzählung, freilich unter der Maßgabe einer typologisch-urbildhaften, nicht moralisch-vorbildhaften Interpretation der Versuchungen. Durch das Band der Soteriologie werden christologische und paradigmatische Typologie zusammengehalten.

Im Blick auf diese beiden, untrennbar miteinander verbundenen Sinnebenen der Versuchungsperikope können wir uns jetzt einer weiteren Frage zuwenden: Welchen Stellenwert hat der Text für eine christliche Spiritualität?

2. Versuchung in der ignatianischen Spiritualität

Im frühchristlichen Mönchtum wurde der Kampf gegen Dämonen und Laster zum zentralen Motiv der Spiritualität. In diesem Rahmen erwuchs die Lehre von der Unterscheidung der Geister. Da Ignatius von Loyola der geistliche Meister ist, der in seiner Exerzienspiritualität die systematischste Weise erschlossen hat, der Versuchung bewusst und gezielt ins Auge zu blicken und die Geister zu unterscheiden, soll der folgende Abschnitt sich auf seinen Ansatz konzentrieren. Zunächst werden wir nach dem biographischen Sitz im Leben seines Umgangs mit Versuchungen fragen, ehe wir diesen selbst im Spiegel des Exerzitenbüchleins analysieren.

³⁷ F. Bovon, s. Anm. 3, 201.

³⁸ J. Gnilka, s. Anm. 4, 91.

³⁹ Ebd.; U. Luz, s. Anm. 3, 166.

⁴⁰ H. Schürmann, s. Anm. 3, 217.

2.1 Der geistliche Prozess des Ignatius in Manresa

«Später ... wird Ignatius die in Manresa verbrachten Monate seine ›Urkirche‹ nennen.»⁴¹ Gleich einer geistlichen Urerfahrung hat diese Zeit sein weiteres Leben fundamental geprägt. Was geschah in den elf Monaten, die der gut dreißigjährige Baske 1522 in dem kleinen Städtchen westlich von Barcelona verbrachte? Ein Jahr zuvor war er bei der Verteidigung Pamploñas durch eine Kanonenkugel schwer verwundet worden und lag monatelang auf dem Krankenlager in Loyola. Kaum genesen, verließ er die elterliche Burg und zog als Pilger zum Montserrat, wo er sich in einer «Ritterwacht» der Gottesmutter weihte. Kurz darauf sah man ihn in Manresa. Was geschah dort?

In seinem rückblickenden Diktat, das Ignatius ab 1553 als «Bericht des Pilgers» (PB) niederschreiben lässt, erzählt er ausführlich von den inneren Bewegungen dieser Monate: Er wohnt in Manresa wechselnd im Dominikanerkloster, im Hospital oder bei Bewohnern des Städtchens. Gleichwohl bleibt er eine Art Einsiedler, «weil er nämlich nicht mit den anderen und wie die anderen lebt».⁴² Zudem enthält er sich an den Werktagen des Fleisches und des Weines, zeitweise fastet er streng. Des Öfteren hat er die Vision einer gepunkteten Schlange, die ihn momentan erfreut. Im Zusammenhang damit befällt ihn, wie er sagt, eine «erste Versuchung»: Wie willst du ein solches asketisches Leben bis zu deinem Tode durchhalten (PB 20)? Es kommt zu extremen, ihm merkwürdigen Stimmungsschwankungen (PB 21). Vor allem befallen ihn oft heftigste Skrupel über nichtige Kleinigkeiten, und obwohl er seine übersteigerte Skrupulosität selbst erkennt, kann er ihr dennoch nicht Herr werden. Als er am Ende seiner Kräfte ist, entlädt sich die Anspannung in einem verzweiferten Aufschrei zu Gott, an dessen Details sich noch der alternde Ignatius erinnern kann (PB 23). Todessehnsucht überkommt ihn, und nur der Gedanke an das Verbot der Selbsttötung verhindert Schlimmeres. In dieser Phase inneren Selbsthasses kommt ihm als letzter Ausweg, Gott durch ein absolutes Fasten, gleichsam einen Hungerstreik, zum Handeln zu zwingen (PB 24). Davon lässt er erst ab, als ihm das in der sonntäglichen Beichte der Priester befiehlt. Und siehe: Eben jetzt, wo er nicht mehr aus eigener Kraft sein seelisches Gleichgewicht herzustellen sucht, verschwinden die Skrupel (PB 25).

In der Folgezeit werden ihm in großer Zahl mystische Erfahrungen geschenkt, die er in der Rückschau nur noch ungefähr beschreiben kann. Ein Ereignis aber überragt alle anderen. Es widerfährt ihm am Fluss Cardoner, wenig außerhalb des Städtchens:

⁴¹ E. Frick, Die mystische Urkirche. Das Erleuchtungserlebnis in Manresa, in: A. Falkner/P. Imhof, Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu, Würzburg 1990, 59–64, hier 59.

⁴² I. Tellechea, Ignatius von Loyola: «Allein und zu Fuß», Zürich 1991, 121.

«Nicht als ob er irgendeine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles in neuem Licht erschien. Und das, was er damals erkannte, läßt sich nicht in Einzelheiten darstellen, obgleich es deren sehr viele waren. Nur daß er eine große Klarheit in seinem Verstand empfing. Wenn er im ganzen Verlauf seines Lebens nach mehr als zweiundsechzig Jahren alles zusammennimmt, was er von Gott an Hilfen erhalten und was er jemals gewußt hat, und wenn er all dies in eines faßt, so hält er dies alles doch nicht für so viel, wie er bei jenem einmaligen Ereignis empfangen hat. Dieses Ereignis war so nachdrücklich, daß sein Geist wie ganz erleuchtet blieb. Und es war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß.» (PB 30)

Noch dreißig Jahre später kommt der alternde Ordensvater ins Schwärmen, wenn er von diesem Ereignis erzählt. Es muss in der Tat eine enorme Wucht gehabt haben. So oft ist von Klarheit, Licht, Erkenntnis die Rede – ohne dass sich die Klarheit in irgendeiner Weise gegenständlich eingrenzen ließe. Im Gegenteil, Ignatius betont ja, dass er ein anderer Mensch geworden sei – durch und durch verwandelt. Dem sonst so zurückhaltenden und vorsichtigen Mann wird man es glauben dürfen.

Wie ein Epilog wirkt der im Pilgerbericht folgende Abschnitt (PB 31): Als er an einem nahen Kreuz Gott für das Erlebte dankt, erscheint ihm nochmals die gepunktete Schlange, die ihm immer so angenehm schien. Jetzt erkennt er sie: Sie ist ein Bild des Teufels. Er verjagt sie «zum Zeichen seiner Geringschätzung» mit dem Stock in seiner Hand. Das Böse kann ihm nichts anhaben.

Anders als die Versuchungsperikope ist die ignatianische Erzählung ein echter, autobiographischer Bericht. Es geht Ignatius darum, seine innere Entwicklung in Manresa so genau wie möglich zu beschreiben. Und doch gibt es auffallende Parallelen: Auch Ignatius spricht von schweren Versuchungen, vom Zweifel, wie er das asketische Leben noch Jahrzehnte durchhalten soll, und von seinen Skrupeln, die ihn schier überwältigen. Vor allem aber frappiert die Ähnlichkeit der Schlangenvision zu Lk 10,18: Frucht der durchgestandenen Versuchung ist offenbar für Jesus wie für Ignatius, die geminderte Wirkmacht des Bösen erfahren zu dürfen.

2.2 Der Weg zur Klarheit im ignatianischen Exerzitienbuch

«In diesem humus erwuchs in Manresa der erste, grundlegende Keim des Exerzitienheftes.»⁴³ Ja, man kann sagen: Die Exerzitien sind der Versuch, die Gnadenerfahrungen von Manresa anderen Menschen zu ermöglichen. Daher ist es an der Zeit, nach dem geistlichen Umgang mit Versuchungen auf der Grundlage des Exerzitienbuches (EB) zu fragen.

⁴³ Ebd. 132.

Ignatius versucht, mittels der geistlichen Übungen die Seele zu «disponieren», den göttlichen Willen zu suchen und zu finden (EB 1). Um diesen Willen Gottes geht es. Damit ist die Verbindung zur oben untersuchten Versuchungsperikope thematisch bereits hergestellt. Darüber hinaus geht es im Exerzitienprozess in der Regel um eine konkrete (Lebens-)Entscheidung, die für den Exerzitanden ansteht. Er hat einen äußeren Anlass, der ihn zur Teilnahme an den geistlichen Übungen bewegt. Ein solcher Anlass mag für Jesus auch gegeben gewesen sein, ist aber historisch nicht mehr festzustellen. Auf der Erzählebene von Q (und ihr folgend in Lk und Mt) allerdings wird die Taufe im Jordan zum Anlass des Wüstenaufenthaltes.

Das Herzstück der ignatianischen Exerzitien in der Perspektive der Suche des göttlichen Willens ist die zweite Woche (EB 91ff.). Zweimal täglich (EB 100) sollen die ExerzitandInnen sich in der Meditation einen irdischen König vorstellen, der die Menschen zur Bekehrung der Ungläubigen in seinen Dienst ruft (EB 92–94). Dann sollen sie Christus mit diesem König identifizieren (EB 95–98). Ab dem vierten Tag der zweiten Woche legt Ignatius den Übenden die eigentlichen Entscheidungsbetrachtungen vor, beginnend mit der Betrachtung der zwei Banner (EB 136–148): Zunächst stellen sich die ExerzitandInnen mit ihrer ganzen Phantasie das Heerlager des Teufels in Babylon vor, schauen die Dämonen, die in die ganze Welt ziehen, um die Menschen zu verführen, und hören die Rede Luzifers, mit der dieser die Menschen versucht. Vor allem die Versuchungen zum Reichtum, zur Ehre und zum Hochmut hebt Ignatius als die drei grundlegenden Versuchungen hervor. – Als Gegenbild imaginieren die Übenden sodann das Heerlager Christi in Jerusalem, sehen die Apostel in die Welt ziehen und hören ihren Ruf, um Christi willen Armut und Schmähungen zu tragen, um so demütig zu werden. Die Übung beginnt also mit dem Aufbau eines universalen Horizontes und führt zur Betrachtung der Versuchungen des Teufels und der Gegen-«Versuchungen» Christi.

Es fällt in unserem Kontext auf, dass den zwei nachfolgenden Betrachtungen des fünften und sechsten Tages der zweiten Woche biblische Texte zugrundeliegen, und zwar die Perikopen der Taufe Jesu und der Versuchung in der Wüste (EB 158–161). Ignatius hält offensichtlich diese beiden Stellen für besonders geeignet, das Ziel der Zwei-Banner-Betrachtung zu unterstützen, nämlich den göttlichen Willen zu erkennen und dem Ruf Christi zu folgen. – Eine Vertiefung erfahren diese Anleitungen in den Ausführungen zur Unterscheidung der Geister (EB 313–336). Diese schon in neutestamentlicher Zeit ansetzende Lehre (vgl. 1 Kor 12,10) verdichtet Ignatius im Rahmen seiner Exerzitien in einzigartiger Weise. Insbesondere durch die Beobachtung der Seelenbewegungen über längere Zeiträume vermag er dem Exerzitanden sichere, in gewissem Sinne «psychologische» Kriterien zur Unterscheidung eigener Motivationen und Gedanken an die Hand zu geben.

Von H. Schürmann hatten wir die Beobachtung referiert, dass die Konfrontation Jesu mit dem Satan in den Evangelien in einer für das zeitgenössische Judentum ungewöhnlichen Schärfe dargestellt wird.⁴⁴ Es ist interessant, dass dieses Kontrastschema Jesus – Satan nicht nur die gesamte Frömmigkeitsgeschichte durchzieht, sondern gerade in der zweiten Woche der ignatianischen Exerzitien aufs Äußerste zugespitzt wird. In der primären Rückbindung an Taufe und Versuchung Jesu zeigt Ignatius, wo er diese Antinomie verwurzelt sieht. Die Versuchung Jesu ist für ihn Typus des Exerziengeschehens, der Suche nach dem Willen Gottes und der Unterscheidung der Geister.

Haben in diesem Zusammenhang auch die in der Versuchungsperikope gefundenen Topoi «Wüste» und «Fasten» ihren Platz in den Exerzitien? Für den Topos «Wüste» lässt sich die Frage klar mit ja beantworten: Schon in den letzten Vorbemerkungen zu den Exerzitien (EB 20) rät Ignatius, während der Übungen in «größtmöglicher Verborgenheit» zu leben. Dafür gibt er drei Gründe an: Erstens brächte das einen nicht geringen Verdienst vor Gott. Zweitens führe es zu mehr innerer Freiheit auf der Suche nach dem göttlichen Willen. Und drittens würde der Mensch so mehr bereit sein, Gott zu nahen und seine Gnade aufzunehmen. – Es ist ersichtlich, dass die letzten beiden Gründe dem biblischen Topos «Wüste» sehr nahe kommen.

Bezüglich des Fastens sind die ignatianischen Ausführungen wesentlich ambivalenter: Einerseits räumt Ignatius ein, dass das Fasten ein Mittel sein kann, die Übungen besser zu machen (EB 73 und 83) – vorausgesetzt, dass die Gesundheit nicht bedroht ist. Andererseits betont er, dass das nicht immer so sein muss, und empfiehlt für den Beginn der Exerzitien einen Wechsel von jeweils mehrtägigem Fasten und Essen, um herauszufinden, was für den oder die Übenden besser als Mittel zur Suche des göttlichen Willens geeignet ist (EB 89). Ebenso gilt es auch für andere «Bußübungen». – Ohne Zweifel steht im Hintergrund dieser Anordnung die eigene Erfahrung in Manresa, wo er ein selbstzerstörerisches und seiner Gesundheit lebenslang abträgliches Fasten durchführte, das er erst auf Anweisung seines Beichtvaters wieder aufgab.⁴⁵

2.3 Exerzitienbuch und Versuchungsperikope – ein Vergleich

Die biblische Versuchungsperikope ist zwar ein durch und durch mythologisch geprägter Text, was man von den Ausführungen des Exerzitienbuches nicht in dieser Exklusivität sagen kann. Dennoch gibt es eine Reihe auffallender Parallelen:

a) Versuchung ist im biblischen Sinne eine Prüfung mit dem Ziel der Glaubensreife hin auf größere innere Klarheit. Ignatius baut auf dieser Erkenntnis auf und gestaltet die Exerzitien als gezielte Übungen, durch Konfrontation mit Versuchungen den eigenen Weg klarer zu erkennen.

⁴⁴ H. Schürmann, s. Anm. 3, 220.

⁴⁵ I. Tellechea, s. Anm. 42, 121.

b) Fasten und Wüste sind in der Bibel bevorzugte Topoi der Versuchung und der darauf folgenden Gottesbegegnung. Bei Ignatius gilt das für den Topos Wüste uneingeschränkt, für das Fasten hingegen nicht mit derselben Eindeutigkeit.

c) Sowohl bei Lk als auch bei Mt waren erhebliche Querverbindungen zwischen Versuchungsparikope und Passion Jesu festzustellen: Das Leiden ist die eigentliche Versuchung im Leben Jesu. Ignatius setzt die in der zweiten Woche getroffene Wahl des Exerzitanden in der dritten Woche der bewussten Überprüfung und Bewährung aus, indem der Übende die Passion Jesu meditiert.

d) In der Versuchungsparikope erweist sich Jesus als Sohn Gottes, weil er am Willen des Vaters festhält. Diesen Willen zu suchen und zu wählen ist das eigentliche Ziel der Exerzitien, wie es das sog. Prinzip und Fundament deutlich ausführt (EB 23).

e) Mt deutet das Fasten Jesu typologisch auf die Fastenerfahrung der ChristInnen hin, Lk die Anfechtbarkeit Jesu auf die der ChristInnen. Für beide ist also der Text Folie für eigene Erfahrungen. Nicht anders gilt es für Ignatius: Wie er in EB 98 ausdrücklich sagt, sollen die Betrachtungen des Lebens Jesu den Exerzitanden dazu ermutigen, Jesus «nachzuahmen im Durchstehen alles Unrechts und aller Schmähung und aller Armut». «Nachahmung» wird hier also, anders als der Begriff gemäß der oben erwähnten Unterscheidung erwarten ließe, formal verstanden, als Übernahme der Gesinnung, der Haltung Jesu. Auch Ignatius denkt typologisch.

f) Die Versuchungsparikope wie die Exerzitien stehen in einem soteriologischen Kontext: Durch den Gehorsam Jesu in der Versuchung ist dem Bösen die Spitze seiner Macht genommen. Im Exerzitienbuch wird besonders in der ersten Woche von der ersten Übung an das erlösende Handeln Jesu betrachtet, das mächtiger ist als menschliche Bosheit (EB 53).

In allen wesentlichen Punkten lassen sich also erstaunliche Parallelen zwischen der Versuchungsparikope und dem Exerzitienbuch ausmachen. Beide beruhen auf denselben existentiellen Erfahrungen, beide treffen dieselben theologischen Aussagen. Ignatius freilich baut diese Erkenntnisse mit dem Exerzitienbuch zu einem «System» aus, wie ChristInnen den Willen Gottes erkennen können. In diesem System spielen empirische «psychologische» Beobachtungen vor allem aus der Zeit in Manresa eine zentrale Rolle. Man könnte angesichts dessen die Versuchungsparikope als das typologische Modell der Exerzitien bezeichnen und umgekehrt das Exerzitienbuch als Prozessualisierung der Versuchungsparikope.

3. Fasten als Weg zur Klarheit

Der einzige signifikante Spannungspunkt, den wir zwischen Versuchungsparikope und Exerzitienbuch gefunden hatten, war die Frage des Fastens. Da aber das Fasten heute eine Renaissance erfährt, ist es angebracht, in einem

abschließenden Punkt seine Rolle für die gläubige Suche nach Klarheit über den Willen Gottes zu eruieren. Dabei ist von den Wirkungen auszugehen, die das Fasten im Menschen auslöst: Können sie jene Suche befördern?

3.1 Die Wirkungen des Fastens

Formal wird Fasten als ein Transformationsprozess beschrieben.⁴⁶ Dieser Prozess hat unterschiedliche Komponenten auf je verschiedenen Ebenen des menschlichen Existenzvollzugs. Deshalb ist es von Bedeutung, zunächst jede Komponente für sich wahrzunehmen, ehe sie zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Die zeitlich gesehen ersten Wirkungen des Fastens spielen sich auf der psychischen Ebene ab. Besonders an den ersten Fastentagen (und auch später wiederholt, wenn mehrere Wochen gefastet wird) werden Fastende intensiv mit den eigenen Sehnsüchten und Unzufriedenheiten konfrontiert. Sie sind überdurchschnittlich gereizt und nehmen mehr als sonst wahr, welches Aggressionspotential und wie viele verdrängte Probleme sich in ihnen aufgestaut haben. Das Fasten kann dann Anstoß sein, diese Probleme anzuschauen und anzugehen. – Unwillkürlich suchen viele Fastenden auch nach Ersatzbefriedigungen für die wegfallende Nahrungsaufnahme.⁴⁷ Dabei springen ihnen die schlechten Gewohnheiten ins Auge, die sie sich im Laufe der Zeit angeeignet haben – nicht nur in Bezug auf das Essen. Die Fastenden bemerken diese Gewohnheiten und können während und nach einer Fastenwoche gezielte Korrekturen vornehmen. Sie lernen die innere Freiheit kennen, Dinge zu lassen. Sie üben sich in Verzicht und Maßhalten. Daher ist der entscheidende Punkt einer Fastenwoche deren Ende: Ob es gelingt, die gewonnenen Impulse im Alltag zu entfalten, liegt ganz wesentlich an den ersten Schritten «hinaus» – weshalb die Begleitung dieser Schritte durch einen Fastenkursleiter zentrale Bedeutung hat. – Das Bewusstwerden der eigenen Sehnsüchte und Gewohnheiten löst (im günstigen Fall) in den Fastenden einen psychischen Prozess aus. Man könnte ihn als inneres Reifen und Wachsen bezeichnen – oder auch als Schritt der Selbstwerdung. In ihn einbezogen sind Prozesse des Loslassens von Altem. Daher lässt sich die Transformation als Läuterung und Reinigung präzisieren – in allen Religionen und Kulturen kennt man seit Jahrtausenden die kathartische Wirkung des Fastens.

Nach einigen Tagen, wenn sich der Körper umgestellt hat, bewirkt das Fasten auf der physischen Ebene eine spürbare körperliche Entlastung und daraus resultierend größere Leistungsfähigkeit.⁴⁸ Das mag auf den ersten Blick verblüffend erscheinen. Wenn man aber berücksichtigt, dass rund 30

⁴⁶ K. M. Dugan, *Fasting for Life: The Place of Fasting in the Christian Tradition*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995) 543, 548.

⁴⁷ A. Grün, s. Anm. 30, 22–24.

⁴⁸ H. Lützner, *Wie neugeboren durch Fasten*, München 1991, 7f., 40.

Prozent der Energiezufuhr vom Verdauungsapparat verbraucht werden,⁴⁹ wird die Aussage verständlich. Der Körper fastender Menschen bezieht seine Energien aus Depots, die er sich in Zeiten guter Ernährung angelegt hat. Zwar drosselt er den Gesamtumsatz der Energie im Vergleich zur Phase normaler Nahrungsaufnahme, hat dafür aber die volle Leistung für körperliche und geistige Aktivitäten zur Verfügung. Kurzzeitige Spitzenleistungen sind nicht möglich, wohl aber langanhaltende Dauerleistung auf hohem Niveau. Überdies brauchen Fastende deutlich weniger Schlaf. Sie erfahren eine gesteigerte Wachheit. Auch das haben sich die Religionen schon seit Jahrtausenden zunutze gemacht, indem sie die Fastenden zu Gebetswachen anhalten. Zum Vergleich: Die meisten Wildtiere haben ihre Brunft mit kraftaufwendigen Rivalenkämpfen in der Jahreszeit, in der sie am wenigsten Nahrung aufnehmen. Zugvögel fliegen im Frühjahr und Herbst jeweils Tausende von Kilometern bei geringster Nahrungsaufnahme und kürzesten Ruhepausen.⁵⁰

Was die Prozesse auf neurophysiologischer Ebene angeht, wurden erst vor kurzem Aufsehen erregende Ergebnisse erzielt. Schon seit Jahrtausenden nennt man als Frucht des Fastens übereinstimmend die Erfahrung von Freiheit, Freude, Klarheit, innerer Ruhe und Schärfung der physischen und geistlichen Sinne.⁵¹ Bis vor wenigen Jahren konnten diese Wirkungen allerdings nur phänomenologisch beschrieben, nicht jedoch naturwissenschaftlich begründet werden. G. Huether hat nun aber gezeigt, dass das Fasten nach einigen Tagen zur erhöhten Synthese und Freisetzung von Serotonin führt. Serotonin ist ein Neurotransmitter, d. h. ein Botenstoff zur Regulation der Signalübertragung zwischen den einzelnen Gehirnzellen, der insbesondere für die Stimmungen des Subjektes (ob Mensch oder Tier!) verantwortlich ist. Ist Serotonin in erhöhter Konzentration vorhanden, steigt die Stimmung. Nun lässt sich eine Serotoninerhöhung auf unterschiedliche Weise erzielen: Kurzfristig, aber wenig nachhaltig (ganz abgesehen von den

⁴⁹ Deswegen die Müdigkeit nach dem Mittagessen!

⁵⁰ Ein physiologisch bedingter Nebeneffekt des Fastens ist die Besserung oder «Heilung ernährungsbedingter Krankheiten». *H. Lütznert*, s. Anm. 48, 6f., 16f., 54–57; *A. Grün*, s. Anm. 30, 16–18; *N. Brantschen*, Fasten neu erleben. Was, wie, wozu?, Freiburg i. Br. 1992, 15–22. Fasten senkt die Blutfettwerte (Cholesterin) und baut abgelagerte Eiweiße ab. Bei Gicht, Rheuma, Arthritis und anderen chronischen Erkrankungen kann es zu spürbaren Besserungen kommen. Anhalten werden sie allerdings nur, wenn nach dem Fasten eine Veränderung der Ernährungsgewohnheiten erfolgt. Insofern ist es zu begrüßen, wenn Kliniken bei bestimmten Indikationen das sog. «Heilfasten» anbieten. Fasten aber als «die Operation ohne Messer», bei nahezu allen häufiger auftretenden Krankheiten» (ebd. 20) anzupreisen, ist weit übertrieben. So weckt man nicht nur ungerechtfertigte Hoffnungen, sondern verbaut u. U. fahrlässig den Weg zu einer angemessenen Therapie. Ebenso wenig hilft die beliebte Rede von «Entgiftung» oder «Entschlackung» durch Fasten. Was «Schlacken» sein sollen, hat noch niemand begrifflich sauber definiert, und «Gifte» sind Fette und Eiweiße eigentlich nicht. Ein behutsames Reden ist also angebracht, um nicht ungewollt das Fasten als All-Heil-Mittel anzupreisen.

⁵¹ *N. Brantschen*, s. Anm. 50, 32f.; *K. M. Dugan*, s. Anm. 46, 545; *A. Grün*, s. Anm. 30, 47–55; *J. v. Scheidt*, Fasten, in: *Psychologie heute* (1984) 4, 20–27, hier 22, 25f.

Nebenwirkungen) durch die Einnahme bestimmter Drogen (Ecstasy, LSD) oder den übermäßigen Verzehr von kohlehydrat- bzw. fettreicher Nahrung (Schokolade, Süßigkeiten); mittelfristig (nach zwei bis drei Tagen), dafür mit langanhaltender Wirkung durch Fasten. Die Neurologie kann so auf einleuchtende Weise typische Suchtverhaltensweisen erklären. Sie kann aber ebenso die uralten Erfahrungen Fastender bestätigen und begründen.

3.2 Die geistliche Deutung der Fastenprozesse

Es ist nun von entscheidender Bedeutung, die drei Komponenten des Fastenprozesses als Einheit wohlunterschiedener Aspekte zu verstehen. Psychische, physische und neurologische Prozesse beeinflussen und verstärken einander gegenseitig. Sie laufen prinzipiell nicht willensgesteuert ab, begegnen den Fastenden also mehr oder weniger «zwangsläufig» und «unfreiwillig». Wenn aber Spiritualität der «gläubige Umgang mit der Wirklichkeit» (Georg Mühlenbrock) ist, dann geht es in einem religiös motivierten Fasten darum, diese Prozesse geistlich zu deuten. Metaphorische Sprünge von einer Ebene zur anderen sind für solche Deutungsversuche unangemessen.⁵² Es tut Not, in einer umfassenden Sicht die gewissermaßen «natürlich» ablaufenden Prozesse in den Blick zu nehmen und sie in einer Tiefensicht gläubig auszulegen. Läuterung und Reinigung, wachsende Selbsterkenntnis, Wachheit und Leistungsfähigkeit, Freude, innere Ruhe, Klarheit und Sinnesschärfung – wie lassen sich diese Vorgänge im fastenden Menschen für seinen religiösen Existenzvollzug fruchtbar machen?

a) Fasten bewirkt Läuterung und Klarheit. Im Blick auf sich selbst kann es den oder die Fastenden zu einer vertieften Selbstannahme und Lebensbejahung führen.⁵³ Auch kann in der bewussten Konfrontation mit den eigenen Versuchungen neu klar werden, was die Seele wirklich sättigt (ein Grundziel der Exerzitien, vgl. EB 2), was das eigene Leben wirklich trägt und ausfüllt.

b) Fasten schenkt Wachheit und geschärfte Sinne. Im Blick auf die Mitmenschen und die Umwelt können den Fastenden größere Liebesfähigkeit und Einfühlungsvermögen erwachsen sowie die Solidarität gestärkt werden (so zentral im Fasten Mahatma Gandhis).⁵⁴

c) Und im Blick auf Gott kann die Abhängigkeit von ihm und die Verwiesenheit auf ihn neu erfahren werden.⁵⁵ Der oder die Fastende kann mit

⁵² So z. B. wenn die physiologische Wende nach innen (nämlich zu den körpereigenen Energiedepots) mit der spirituellen Wende nach innen (zu den eigenen Sehnsüchten, Aggressionen etc.) unvermittelt nebeneinander gesetzt werden. Vgl. *N. Brantschen*, s. Anm. 50, 27.

⁵³ *N. Brantschen*, s. Anm. 50, 24–27; *K. M. Dugan*, s. Anm. 46, 545.

⁵⁴ *N. Brantschen*, s. Anm. 50, 36–50; *K. M. Dugan*, s. Anm. 46, 546; *A. Grün*, s. Anm. 30, 32–40.

⁵⁵ *E. Häfner*, Zum Fasten – «Mäßigkeit». «Weniger ist mehr», in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 65 (1994) 36–44, hier 43f.; *H. Spaemann*, Fasten zum Heil. Biblische Wurzeln einer therapeutischen Praxis, in: *GuL* 60 (1987) 124–133, hier 125–129.

Leib und Seele intensiver beten, ja im Einzelfall sogar ekstatische Erfahrungen machen.⁵⁶ Im christlichen Fasten kann dies insbesondere zur Verlebendigung der eucharistischen Frömmigkeit beitragen.⁵⁷

Dabei ist zu beachten, dass die drei genannten Beziehungsrichtungen im geistlichen Leben nicht nebeneinander, sondern stets in innerer Einheit zueinander stehen: Intensivierte Beziehungen zu sich selbst und zur Um- und Mitwelt schließen eine vertiefte Gottesbeziehung ein und umgekehrt. Letztlich ist es genau das, was die eingangs untersuchte Perikope vom Wüstenaufenthalt Jesu zum Ausdruck bringt. Sie verbindet, psychologisch gesprochen, Motive der Selbstfindung Jesu (Was ist sein Weg? Was heißt das ihm in der Taufe zugesprochene Sohn-Gottes-sein?) mit Motiven der geistlichen Wegsuche (Den Willen Gottes tun. Sich an den Sinn der Schrift halten.). Im Makrokontext wird deutlich, wie sich daraus auch eine gewandelte Beziehung zu den Menschen ergibt: Erst nach seinem Wüstenaufenthalt – so alle Synoptiker – beginnt Jesus öffentlich zu wirken.

Freilich werden die geistlichen Tiefendimensionen nicht von selbst erschlossen. Wie viel geistliche Frucht ein Fasten trägt, hängt entscheidend von seinen Rahmenbedingungen ab. Es ist daher angebracht, in einem letzten Abschnitt Konsequenzen für die Fastenpraxis zu untersuchen.

3.3 Konsequenzen für die christliche Fastenpraxis

Wenn das Fasten als dynamischer Prozess verstanden werden muss, dann ist es kein Selbstzweck; es steht vielmehr im Dienste geistlicher Erfahrungen und Wachstumsprozesse. Wo das Fasten zum Ziel wird und nicht mehr Weg und Mittel im Dienste eines anderen ist, muss das zu Missbrauch und geistlichen Verbiegungen führen. Wo z. B. im Rahmen einer Haltung der Leistungsgerechtigkeit gefastet wird und der oder die Fastende eine Leistung erbringen will, ist ein solcher Missbrauch gegeben.⁵⁸ Auch ein falsches Opferverständnis verliert den eigentlichen Sinn aus den Augen: Wo das Opfer um des Opfers willen zu erbringen ist, und das Fasten als umso besser erachtet wird, je mehr Hungergefühle der Fastende verspürt, da wird nicht nur ein falscher Opferbegriff zugrunde gelegt, sondern v. a. ungesund gefastet, weil zwangsläufig auch die Flüssigkeitszufuhr drastisch reduziert werden muss, die dem richtig Fastenden das Hungergefühl nimmt. Der Weg zum Masochismus ist dann nicht mehr weit, selbstzerstörerische Tendenzen können – wie bei Ignatius in Manresa – die Oberhand gewinnen und im Extremfall bei jungen Menschen zu Magersucht oder anderen Essstörungen führen.⁵⁹ Gerade auf dem Hintergrund der eigenen negativen Erfahrungen

⁵⁶ N. Brantschen, s. Anm. 50, 27f.; A. Grün, s. Anm. 30, 35–37; K. M. Dugan, s. Anm. 46, 545.

⁵⁷ A. Grün, s. Anm. 30, 44–46.

⁵⁸ Ebd. 27.

⁵⁹ Ebd. 56–58; E. Häfner, s. Anm. 55, 41f. Dass besonders junge Menschen zur Magersucht neigen, hängt mit der altersabhängigen Steigerung der Serotoninproduktion bei

beurteilt Ignatius das Fasten wie alle Bußübungen an ihrer Wirkung: Je nach dem, ob es den Menschen mehr zu dem führt, was er von Gott begehrt (EB 89). Vorsicht ist also geboten: Erst der richtige Zweck heiligt das Mittel. «Wer hungert, fastet nicht.»⁶⁰

Eine zweite Konsequenz ergibt sich aus der Beobachtung, dass die Dynamik des Fastens in die Dynamik der ignatianischen Exerzitien in die gleiche Richtung weisen: Beide zielen (die richtige Motivation der Fastenden und ExerzitandInnen vorausgesetzt) auf größere Klarheit im eigenen Leben. Während das Fasten diese Dynamik jedoch primär über physische Prozesse auslöst, tun die Exerzitien das vor allem über geistige Übungen. Fasten und ignatianische Übungen können einander also auf ideale Weise gegenseitig verstärken und befruchten. Gerade im Horizont einer ganzheitlichen Sicht des Menschen könnte ihre wechselseitige Integration für Fastenkursleiter wie für Exerzitienbegleiter ein wichtiges Postulat sein. Eine Fastenwoche bedürfte dann eines dynamischen, prozessualen geistlichen Programms, ein Exerzitienkurs sollte einen sparsamen Umgang mit Essen einschließen.

Die einmal gewonnene Klarheit bewährt sich in der Konfrontation mit dem Leiden. Das galt als Kerngedanke sowohl für die Versuchungserzählung bei Mt und Lk als auch für den Grundaufbau der ignatianischen Exerzitien. Das könnte ein starkes Argument dafür sein, Fastenwochen wie Exerzitien – so weit möglich – in der österlichen Bußzeit abzuhalten. Dann kann ihre Dynamik durch das liturgische Gepräge noch weiter untermauert und verstärkt werden. Die aus der alten Kirche nur rudimentär herübergerettete Sicht der Fastenzeit als Weg zum Ablegen bzw. Erneuern des Taufversprechens könnte zu neuem Leben erwachen.

Ein Christ ist kein Christ. Geistliche Aufbrüche brauchen Unterstützung. Für Exerzitien wie für Fastenwochen bewährt es sich, in Gemeinschaft, d. h. in täglichem Austausch mit anderen, insbesondere dem oder der BegleiterIn, den Weg der Suche nach Gott zu gehen. Mehr noch: Unerfahrene müssen vor autodidaktischen Versuchen gewarnt werden. Dies gilt auch beim Fasten weniger wegen medizinischer als vielmehr wegen psychischer und geistlicher Gefahren. Suchprozesse auf dem Weg zu größerer Klarheit brauchen Begleitung, die helfend und bewahrend zur Seite steht und ggf. auch als Interpret gemachter Erfahrungen hohe Bedeutung gewinnen kann. – Wo Fasten- oder Exerzitiengruppen sich im Alltag einer Pfarrei zusammenfinden, kann dies einen sehr positiven Nebeneffekt zeitigen: Die Gruppe kann zum Sauerteig für die Gemeinde werden, die Teilnehmenden können hinterher in je anderen Gruppen der Gemeinde eigene Erfahrungen als Anstoß weitergeben.

Nahrungsentzug zusammen. Vgl. G. Huether u. a., Essen, Serotonin und Psyche, in: Deutsches Ärzteblatt 95 (1998) A 477–479, hier 479. Die psychischen Gründe sind demzufolge Auslöser einer Krise. Dass aber gerade die Magersucht als Lösungsstrategie gewählt wird, hängt nach Huether vorrangig mit den neurologischen Ursachen zusammen.

⁶⁰ H. Lützner, s. Anm. 48, 11; ebenso N. Brantschen, s. Anm. 50, 11.

4. Klarheit – gefragter denn je

Die eingangs geschilderte Versuchungsszene spielt in dem Film «Jesus von Montreal» eine zentrale Rolle. In einer postmodern-pluralen Gesellschaft, für die das moderne Montreal mit seinen Wolkenkratzern und seiner anonymen Massengesellschaft steht, ist die Klarheit des eigenen Lebensweges eines der zentralen Probleme geworden. Hier entfaltet der Film seine volle typologische Wucht: Die Schauspieltruppe hat über viele Wochen hinweg eine zeitgemäße, historisch und theologisch verantwortete Interpretation der Passion Jesu erarbeitet. Eigenes Studium und das Gespräch mit einem Exegeten ist ihre Basis. Aber je mehr sich die DarstellerInnen diesem vorher fremden Jesus nähern, desto mehr wird ihnen ihr bisheriges Leben fragwürdig. Neue Werte treten in ihr Blickfeld, Altes lassen sie hinter sich. Stück für Stück identifizieren sie sich mit den Personen, die sie darstellen. Zwar fasten sie nicht und machen auch keine Exerzitien im klassischen Sinn – doch die Prozesse, die in ihnen vor sich gehen, unterscheiden sich nicht viel davon. Gemeinsam finden sie die Klarheit ihres Lebens und den Mut, diese Klarheit zu leben.

Die Versuchungsszene im höchsten Stockwerk des Wolkenkratzers ist so gesehen ein Schlüssel zum Ganzen, sozusagen der «point of no return», an dem sich die vorangehenden, im besten Sinn des Wortes geistlichen Prozesse der Gruppe in einer Grundsatzentscheidung des Jesusdarstellers bündeln: Dieser unbekanntes junge Mann hat entdeckt, was er will und was nicht. Er lässt sich von den Versuchungen des mächtigen Managers nicht blenden und wagt es, dessen Angebot rundweg auszuschlagen. – Der Preis, den er für den so begonnenen Weg zahlen muss, ist allerdings hoch: Als die Polizei auf Anweisung des Bischofs die Aufführung des kirchen- und gesellschaftskritischen Passionsspiels gewaltsam unterbricht, stürzt das Kreuz mit dem daranhängenden Jesus vornüber auf den Boden. An der so erlittenen irreversiblen Gehirnschädigung stirbt der junge Schauspieler wenig später in einem Krankenhaus.