

Die Bildlichkeit neutestamentlicher Texte

Prof. Dr. Martin Pöttner

www.alltagundphilosophie.com

06221 4308028

1. Allgemeine Hinführung

2. Mt 25,31-46 als Beispiel

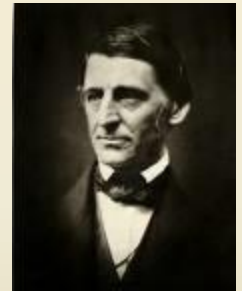
**3. Der Grund: Die basalen Leidenschaften nach der
„Bergpredigt“**

1. Allgemeine Einführung

1.1 Charles Sanders Peirce (1839-1914)

Peirce entstammte einer Ostküstenfamilie. Sein Vater war seinerzeit der führende nordamerikanische Mathematiker. Seine Mutter führte einen romantischen Salon.

Peirce war immer von beiden Tendenzen beeinflusst: Der Klarheit mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens und der Welt der Literatur. Auch in den USA gab es eine *Romantik*: den so genannten „Amerikanischen Transzendentalismus“. Eine bedeutende Figur stellte Ralph Waldo Emerson (1803-1882) dar.



Peirce interessierte sich eher nicht für den Versuch eines Nachweises, dass die Religionen doch irgendwie „wissenschaftlich“ Recht hätten. Zwar verteidigte er manche religiöse Phänomene wie den Wunderglauben — aber nur insoweit, dass eine vorschnelle wissenschaftliche Leugnung der Phänomene (Betrug!) die Vielfalt der menschlichen Möglichkeiten einschränken könnte.

Vor allem aber war er der Überzeugung, dass die religiöse Zeichen- bzw. Symbolwelt *Irritierendes* bereit halte, die unsere gewöhnliche Lebenspraxis in einer wissenschaftlich-wirtschaftlich-technischen Welt hilfreich infrage stellen und bereichern könnte:



Und was ist Religion? Sie ist eine Art Gefühlsregung in jedem einzelnen Menschen, oder auch: eine verborgene Wahrnehmung — eine tiefe Erkenntnis von etwas im uns umgebenden All; und wenn wir versuchen, diesem Gefühl Ausdruck zu geben, so wird es sich in mehr oder weniger extravagante Formen kleiden und als mehr oder weniger zufällig erscheinen, immer aber wird es sich zu einem Ersten und Letzten, dem A und Ω , bekennen und in derselben Weise auf jenes Absolute bezogen sein, dem das individuelle Selbst eines Menschen als relatives Sein gegenübersteht. Doch Religion ist in ihrer Totalität nicht auf das einzelne Individuum beschränkt. Wie jede Gestalt von Realität ist sie wesentlich eine soziale und öffentliche Angelegenheit.

Die Religion als soziale Größe konkurriert daher nicht mit der Wissenschaft um die genau angemessene Beschreibung der Wirklichkeit. Sie gibt einer tiefen Gefühlsregung, einer individuellen Bewegung Ausdruck, der „extravagant“ ist. Die üblichen Verwendungen der Zeichen werden ungewöhnlich ausgedehnt, etwas Befremdliches kann entstehen.

Wenn man diese merkwürdigen, extravaganten Zeichenregeln nicht als letztlich individuell gesteuerten, tiefen Gefühlsausdruck versteht, gerät man in konfliktreiche Fallen:

Religionen können dogmatisch und autoritär werden. Sie können ihre Weltbeschreibungen für die einzig zutreffenden halten — obgleich religiöse Äußerungen oft gar nicht als Weltbeschreibungen entworfen sind.

Die Erfahrungswissenschaften können darüber bestenfalls freundlich lächeln, diese Naiven!

Beide Seiten übersehen dann den primär *individuellen, gefühlsorientierten Zugang zur Wirklichkeit*, den Peirce als grundlegend religiös ansieht — und zu verteidigen versucht.

Entsprechend versucht er auch die in einigen Religionen entwickelten sanften Zugänge zur Lebenswirklichkeit gegen die harte positivistisch-wirtschaftlich-technische Welt zu verteidigen. Man darf die Wahrheitsmomente dieses Zugangs nicht übersehen. Die technische Nachkonstruktion der Erfahrung hat den offensichtlichen Erfolg für sich. Allerdings glaubte Peirce nicht recht, dass sich der Kapitalismus sehr lange mit seiner „Hartherzigkeit“ halten lassen könne. Zwang und Zufall würden zu geschichtlichen Katastrophen führen:

Die Schreckensherrschaft (der Französischen Revolution) war ganz schlimm. Doch nun hat Gradgrinds Banner (Romanfigur von Charles Dickens) dieses ganze Jahrhundert lang dem Himmel mit einer Frechheit die Stirn geboten, die diesen Himmel zur Verfinsterung und zum Donnergrollen bringen musste. Bald werden Blitz und Donner die Ökonomen ganz aus ihrer Selbstzufriedenheit aufschrecken, doch zu spät. Das 20. Jahrhundert wird in seiner zweiten Hälfte sicherlich die Sintflut über die soziale Ordnung hereinbrechen sehen, und der Himmel wird sich über einer Welt wiederaufhellen, die ebenso tief unter Trümmern liegen wird, wie die Schuld es ist, in welche sie diese Habsuchtsphilosophie so lange getrieben hat.

Evolutionäre Liebe (1891), in: Naturordnung und Zeichenprozess, Frankfurt/M. 1991, 241.

Peirce' Zugang zur Religion reagiert also ganz stark auf den wirtschaftlich-wissenschaftlichen-technischen Komplex – und weist hierin eine gewisse Parallele zur Position von Habermas auf. Ihr stellt er die *Erfahrung der Liebe* gegenüber, die eine evolutionär beständige Verhaltensgewohnheit aufbauen kann und die Zerfallsprozesse der durch Zufall und Zwang bestimmten modernen Welt vielleicht bremsen kann.

Man kann seine Philosophie daher als *Metaphysik der Liebe* verstehen, weil sie ja unterstellt, dass alle Menschen sich mit dem Allgemeinen beschäftigen — und das bewusst oder unbewusst als allgemein Betrachtete dann zu ihrer Metaphysik machen. Diese darf nur nicht „ungeschlacht“ oder „weitschweifig“ sein, so Peirce.

Daher muss ich, wenn mir eine religiöse Interpretation für meine Lebenspraxis einleuchtet, sie in meiner Lebensform darstellen. Ich unterstelle *abduktiv-gefühlsmäßig*, dass es sich um die angemessene Regel für die Wirklichkeit handelt. Dass muss ich aber in der Folge immer in Auseinandersetzung mit anderen Wirklichkeitsauffassungen überprüfen. Und hier gibt es bestenfalls ein *induktiv* nicht ganz schlecht bestätigtes Ergebnis.

Die Wissenschaft ist nicht in der Lage, den Wirklichkeitsprozess so zu interpretieren, dass er auf ein sinnvolles Ziel zusteuere.

Diese Möglichkeit besteht Peirce zufolge aber in den elementaren Gefühlsbestimmtheiten der Religion, wobei er besonders bestimmte Positionen im Christentum und wohl im Neohinduismus im Auge gehabt zu haben scheint.

Religiöse Menschen können einen Sinn aufgrund ihrer elementaren Lebenserfahrung postulieren, danach leben und sich der diesem Sinn widersprechenden Welterfahrung aussetzen. Dies gehört dazu, wenn man, wie Peirce es unterstellt, *Anspruch auf Allgemeinheit* erheben will.

1.2. Die Bilder einer Lebensform — der religionsphilosophische Ansatz von Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Wittgenstein stammt aus Österreich, hatte aber gute Kontakte nach England und war dort auch seit 1939 Professor für Philosophie in Cambridge.

Er gehört zu den bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und ist der Begründer der sprachanalytischen Philosophie. Diese analysiert primär die Sprache und versucht alle Probleme zu eliminieren, die durch „sinnlosen“ Sprachgebrauch entstehen, so jedenfalls zu Beginn auch bei Wittgenstein selbst.



**Bei Wittgenstein gibt es zwei wesentliche Phasen:
In seiner frühen Phase glaubt er die traditionellen Probleme der Philosophie durch logische Analyse als irreführend erweisen zu können. Was sich nicht in einer logischen Form ausdrücken lässt, steht unter Sinnlosigkeitsverdacht (Tractatus-logico-philosophicus [1921]).**

Diese Position unterzieht Wittgenstein einer radikalen Selbstkritik. Denn die logische Analyse geht am gewöhnlichen Sprachgebrauch vorbei. Die philosophischen Probleme können nur angegangen werden, wenn der konkrete alltägliche Sprachgebrauch analysiert wird (Philosophische Untersuchungen [1936/1953]).

Schon in der frühen Phase der logischen Sprachanalyse zeigt sich Wittgenstein frei von den Vorurteilen seiner positivistischen Zeitgenossen:

Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und dies ist die Antwort. Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.

(Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.

Tractatus, 6.52

Die logische Sprachanalyse führt also dazu, dass die traditionellen Probleme der Philosophie als Scheinprobleme erkannt werden. Aber auch die Wissenschaft vermag keinen Ersatz für die menschliche Sinnfrage zu bieten.

Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.
Tractatus, 6.54; 7

Die Lebensprobleme bestehen, aber man kann sie nicht durch Denken erreichen. Das Mystische *zeigt* sich, man kann darüber nicht sprechen, sondern nur schweigen. Gleichwohl ist es wirklich. Die Sätze des Tractatus führen indirekt auf dieses Erleben hin, aber man darf sie nur als Zwischenstufe verstehen, das Ganze sind sie nicht. Sie sind nur eine Leiter, die man schließlich wegwerfen muss.

Die kritische frühe Philosophie Wittgensteins entwirft sich nicht als Religionskritik. Aber sie weist alle traditionellen philosophischen und auch religiösen Optionen insoweit ab, als sie der logischen Analyse nicht standhalten, mithin unter Sinnlosigkeitsverdacht stehen. Allerdings ist damit für das Leben noch nicht viel gewonnen. Wittgenstein unterstellt, dass der Mensch nach einem befriedigenden Sinn seines Lebens, nach Orientierung in der komplexen Wirklichkeit sucht. Die Philosophie kann ihn nur negativ darauf hinweisen, dass das Gesuchte mystisch ist — und sich selbst *zeigt*. Und worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. Es ist überdeutlich, dass die Lösung der Lebensprobleme mit einem mystisch-religiösen Ansatz zusammengebracht wird. Dieser lässt sich logisch-philosophisch nicht explizieren.

Mit der Hinwendung zur Analyse der *Alltagsprache* als primärem Medium der Philosophie taucht auch die konkrete Religiosität vieler Menschen wieder im philosophischen Horizont Wittgensteins auf.

Wittgenstein sieht ein, dass die Wirklichkeit in vielen Facetten und Perspektiven aufgebaut ist, die sich jeweils selbst begründen müssen und können.

Dabei muss eine Begründung in einer Perspektive aus einer anderen Perspektive nicht einleuchten. Wenn ich religiöse Äußerungen aus einer wissenschaftlichen Perspektive als irrational bezeichne, unterstelle ich faktisch, dass Wissenschaft so etwas wie eine Zentralperspektive einnehmen kann. Und das trifft nicht zu, sagt Wittgenstein.

Radikaler als Peirce gibt der späte Wittgenstein jedes Denken in Zentralperspektiven auf.

Das bedeutet zuerst, dass keine einzelne Perspektive, ob sie nun religiös, wirtschaftlich, politisch, wissenschaftlich, künstlerisch usf. ist, sich als absolute Perspektive verstehen darf, die anderen Perspektiven deutlich überlegen ist.

Verschiedene Perspektiven drücken sich sodann verschieden aus. Die religiöse Perspektive drückt sich in unscharfen (z. B. nicht wissenschaftlich oder logisch exakten) Bildern aus.

Gleichwohl sind Wittgenstein zufolge derartige Bilder lebensbestimmend, sie regeln eine Lebensform.

Eine religiöse Lebensform ist regelmäßig und die Regeln sind in (unscharfen) Bildern ausgedrückt.

Solche religiösen Bilder sind „Lebensregeln in Bilder gekleidet“. Dabei kann es sich um Metaphern, Symbole, Erzählungen und Rituale handeln.

Wittgenstein belässt es im Wesentlichen bei diesem Hinweis. Er will als Philosoph nicht kritisch in die religiöse Lebensform eingreifen. Man kann nur die Verwendungsregeln von Bildern *beschreiben*. Jeder kritische Ansatz — etwa aus einer wissenschaftlichen Perspektive — gilt dem späten Wittgenstein als irreführend. Man nähme dann aus einer anderen Perspektive die Zentralperspektive, die absolute Perspektive ein. Doch diese existiert in Raum und Zeit nicht.

Auf diese Weise kann Wittgenstein sich mit religiöser Lebenspraxis einverstanden erklären. Für die Rechtfertigung dieser Praxis sind die religiösen Menschen selbst zuständig.

Der kritische Impetus wendet sich gegen diejenigen, die aus einer Außenperspektive über Religionen ganz genau Bescheid zu wissen glauben:

Angenommen zum Beispiel, wir würden von Menschen wissen, die die Zukunft vorhersehen, die Voraussagen über Ereignisse machen, die viele Jahre vor uns liegen; und sie beschreiben eine Art von Jüngstem Gericht. Erstaunlicherweise würde der Glaube daran, dass das geschieht, selbst wenn es so etwas gäbe und selbst wenn es viel überzeugender wäre als ich beschrieben habe, kein religiöser Glaube sein ... Es ist gesagt worden, dass das Christentum auf einer historischen Grundlage beruht. Es ist tausendmal von intelligenten Menschen gesagt worden, dass die Unbezweifelbarkeit in diesem Fall nicht ausreicht. Selbst wenn es genauso viele Beweise wie für Napoleon gäbe. Denn die Unbezweifelbarkeit würde nicht ausreichen, mein ganzes Leben zu ändern.

Wittgenstein, Gespräche über Religion, Psychoanalyse, Ästhetik, 1994, 81f.

Darin taucht in verwandelter Weise wieder die Position aus dem Tractatus auf. Die Lebensprobleme scheinen dann zu Ende zu sein, wenn man sein Leben grundlegend ändert. Das Auferstehungsbild und das ihm entsprechende Gerichtsbild im Judentum und Christentum wird von Wittgenstein als ein Bild interpretiert, welches das Leben ändern soll. Wer danach entschieden lebt, hat sein Leben geändert. Insofern regelt dieses Bild in zwei Religionen das konkrete Leben, die Lebensform.

Es ist dabei nicht entscheidend, ob Jesus von Nazaret *tatsächlich auferstanden* ist. Denn die eigentliche Frage ist damit noch gar nicht aufgeworfen: Ob ich mein Leben ändern will. Der historische und naturwissenschaftliche Streit um die Auferstehung führt daher Wittgenstein zufolge ganz in die Irre.

Der Unterschied zum Tractatus besteht darin, dass man darüber dann auch *sprechen* kann — und nicht schweigen muss.

2. Mt 25,31-46 als Beispiel



Fra Angelico, Das Jüngste Gericht (1432-1435)

Mt 25,31ff:

**Wenn aber der Menschensohn in seinem Glanz kommen wird
und alle Engel mit ihm,**

dann wird er sich auf den Thron seines Glanzes setzen.

**Und vor ihm werden sich alle Völker (bzw. „Heiden“)
versammeln.**

Und er wird sie voneinander scheiden,

wie der Hirte die Schafe von den Zicklein zu scheiden pflegt.

**Und er wird die Schafe auf seine rechte Seite stellen,
die Zicklein aber links.**

Dann wird der König zu denen sagen, die rechts von ihm stehen:

‘Kommt her, Gesegnete meines Vaters!

Ihr werdet das Königreich erben, das für euch seit Erschaffung der Welt bereitet worden ist.

Denn ich hungerte und ihr gabt mir zu essen,
ich hatte Durst und ihr gabt mir zu trinken.

Ich war fremd und ihr nahmt mich auf.

Ich war nackt und ihr gabt mir Kleidung.

Ich war krank und ihr habt mich besucht.

Ich war im Gefängnis und ihr kamt zu mir.’

Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen:

‘Herr,

wann haben wir gesehen, dass du hungerst und dir zu essen gegeben?

Oder dass du Durst hattest und wir dir zu trinken gaben?

Wann aber haben wir dich als Fremden gesehen und dich aufgenommen?

Oder als Nackten und wir haben dich bekleidet?

Wann aber haben wir gesehen, dass du krank oder im Gefängnis warst und sind zu dir gekommen?’

Und der König wird antworten und zu ihnen sagen:

‘Wahrhaftig, ich sage euch:

Was ihr jeweils an einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt,

das habt ihr an mir getan!’

Dann wird er auch zu denen sagen, die links von ihm stehen:
'Geht fort von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer,
das für den Teufel und seine Engel bereitet worden ist.
Denn ich hungerte und ihr gabt mir nicht zu essen.
Ich hatte Durst und ihr gabt mir nicht zu trinken.
Ich war fremd und ihr nahmt mich nicht auf.
Ich war nackt und ihr habt mich nicht bekleidet.
Ich war krank und im Gefängnis und ihr habt mich nicht besucht.'

Dann werden sie antworten und sagen:
'Herr,
wann haben wir gesehen, dass du hungerst
oder Durst hast
oder fremd
oder nackt
oder krank
oder im Gefängnis bist
und haben dir nicht gedient?'

Dann wird er ihnen antworten und sagen:

‘Wahrhaftig, ich sage euch:

Was ihr jeweils nicht an einem dieser Geringsten getan habt,
habt ihr auch nicht an mir getan!’

Und diese werden weggehen in die ewige Folter.

Die Gerechten aber in das ewige Leben.

Warum werden die einen ewig gefoltert, die anderen aber als Erben des Reiches eingesetzt? Warum sind die einen gesegnet, die anderen aber verflucht? Die Antwort des Textes scheint auf den ersten Blick klar zu sein. Die einen haben sich um sozial Randständige gekümmert, die anderen aber nicht, sodass sie nun Schafe und Zicklein sind, wobei letztere eben besonders gerne wegen ihres wohl schmeckenden Fleisches geschlachtet werden. Doch sagt das der Text nicht. Die dialogischen Partien sind stattdessen aufwändig gestaltet. Sie umfassen jeweils zwei Unterabschnitte. Im jeweils ersten Abschnitt gibt der königliche Menschensohn das zukünftige Schicksal der Gesegneten und Verfluchten bekannt und begründet dies jeweils ausführlich. Darauf antworten die Gesegneten und Verfluchten. Sie bekunden ihr Erstaunen. Der Menschensohn antwortet darauf und teilt die Regel mit, nach welcher „der Hirte“ die Scheidung von Schafen und Zicklein vollzogen hatte. Das Handeln gegenüber den sozial Randständigen war ein Handeln gegenüber dem königlichen Menschensohn.

Die einen haben gegenüber dem Menschensohn angemessen gehandelt, die anderen nicht. Das Ergebnis ist Segen und Fluch, Erbe des Reiches und ewige Folter. Beide, Gesegnete und Verfluchte, werden in der Gerichtsszene von diesem Kriterium *überrascht*. Sie kannten es zurzeit ihres Handelns in der gewöhnlichen Wirklichkeit nicht. Das ist besonders stark an den Verfluchten zu erkennen. Sie standen ja links, sodass sie hören konnten, was der Menschensohn den rechts Stehenden sagte. Daher brauchten sie nur die kontradiktorische Negation zu bilden, um ihr Schicksal zu erfassen. Doch auch sie sind überrascht, in gesteigerter Weise überrascht, obgleich jetzt eine Überraschung nicht mehr angesagt wäre — sondern Aufbegehren oder vielleicht depressive Resignation.

Darin zeigt sich ein recht typisches dualistisches kommunikatives Paradox:

Der schriftliche Text teilt *selbstreflexiv* mit, dass es im Weltgericht eine Überraschung geben wird, obgleich es zuvor schon bekannt und *schriftlich festgehalten* ist, dass es im Weltgericht eine Überraschung geben wird. Auch die Regel, die im Weltgericht so viel Überraschung hervorruft, wird im Text schriftlich festgehalten. Und trotzdem diese Überraschung!

Der Haupttypus der Rezeption des Textes im Christentum missversteht ihn produktiv: Z. B. Diakonie und Caritas leben von der sozialmoralischen Pointe des Dienstes an den sozial Randständigen — und an dieser Praxis gibt es m. E. auch nichts zu kritisieren. Gleichwohl ist die Botschaft des Textes noch tiefer angesiedelt:

Der Text knüpft an die in 5. Mose 30 geäußerte Auffassung an, dass „Segen“ und „Fluch“ aufgrund der göttlich eingeräumten Handlungsmacht und Reflexionskraft in die Hand der Menschen gelegt sind. Wer den Willen Gottes tut, hier also sozialen Einschluss und soziale Wechselseitigkeit befördert, erlangt regelmäßig Segen und umgekehrt. Zugleich *negiert* der Text aber diese Auffassung. Er respektiert ihr hohes Ethos. Doch er glaubt nicht an die Möglichkeiten der göttlich eingeräumten Handlungsmacht und Reflexionskraft. Er verlängert auch nicht bloß den Tun-Ergehenszusammenhang in die Endzeit, sodass sich positives und negatives Ergehen erst im Eschaton zeigen. Mt entfaltet demgegenüber ein radikal dualistisches Erzählkonzept.

In dualistischen Erzählungen wird der kontradiktorische Grundgegensatz der Erzählung am Anfang etabliert und sowohl in der Mitte als auch am Ende aufrechterhalten. Der Grundgegensatz wird mithin in Erzählungen dieser Art nicht vermittelt und in keiner Weise beseitigt. Das Mtev gehört zu diesem Erzähltypus. Dies erklärt die erzählerische Begeisterung für ausweglose existenzielle Desaster, für finster Verhängnisvolles, für schreckliche Traumsituationen, die leider identisch mit dem Wachzustand sind. Irgendwann hat sich der kontradiktorische Gegensatz von „Reich der Himmel“ und „ewigem Feuer“, von „Menschensohn“ und „Teufel“ ausgebildet. Beide säen, der eine Unkraut, der andere Weizen (Mt 13). Beide haben gegenwärtig ihren freilich nicht sicher bestimmbareren Herrschaftsbereich. Und beide werden am Ende über die Gesellschaft ihrer Engel hinaus nicht alleine sein.

Hermeneutisch muss vor allzu naiven Schlüssen gewarnt werden, die freilich in der Christentumsgeschichte und bei Kritikern des Christentums sehr oft gezogen worden sind:

Angenommen zum Beispiel, wir würden von Menschen wissen, die die Zukunft vorhersehen, die Voraussagen über Ereignisse machen, die viele Jahre vor uns liegen; und sie beschreiben eine Art von Jüngstem Gericht. Erstaunlicherweise würde der Glaube daran, dass das geschieht, selbst wenn es so etwas gäbe und selbst wenn es viel überzeugender wäre als ich beschrieben habe, kein religiöser Glaube sein ... Selbst wenn es genauso viele Beweise wie für Napoleon gäbe. Denn die Unbezweifelbarkeit würde nicht ausreichen, mein ganzes Leben zu ändern.

Gesegnete und Verfluchte *wissen nicht*, dass sie Gesegnete und Verfluchte sind, obgleich sie den schriftlichen Text Mt 25,31-46 kennen. Die Wirklichkeit wird mithin als *absurd* erfahren. Man ist an der göttlich eingeräumten Handlungsmacht und Reflexionskraft verzweifelt. Trotzdem tendiert der Text zu einer radikalen Lebensänderung, hin zum Dienst an den sozial Randständigen. In diesem Sinne haben Diakonie und Caritas Recht. Allerdings erwächst im Mtev vor dem dualistischen Hintergrund keine Zufriedenheit und Stabilität im sozialen Tun. Denn wer weiß, dass er oder sie nicht weiß, ob sie oder er Verfluchte oder Gesegneter ist, lebt bodenlos. Allein die *ernsthafte sittliche Lebenspraxis* steht im Vordergrund. Das Ziel des Reiches lässt sich daraus freilich nicht ableiten...



**3. Der Grund: Die basalen
Leidenschaften nach der
„Bergpredigt“ (exemplarisch)**

Insbesondere Peirce hat den *Gefühlsaspekt* im Blick auf die Gestalt religiöser Zeichen betont, zuvor schon Schleiermacher.

Und was ist Religion? Sie ist eine Art Gefühlsregung in jedem einzelnen Menschen, oder auch: eine verborgene Wahrnehmung — eine tiefe Erkenntnis von etwas im uns umgebenden All; und wenn wir versuchen, diesem Gefühl Ausdruck zu geben, so wird es sich in mehr oder weniger extravagante Formen kleiden und als mehr oder weniger zufällig erscheinen, immer aber wird es sich zu einem Ersten und Letzten, dem A und Ω , bekennen und in derselben Weise auf jenes Absolute bezogen sein, dem das individuelle Selbst eines Menschen als relatives Sein gegenübersteht. Doch Religion ist in ihrer Totalität nicht auf das einzelne Individuum beschränkt. Wie jede Gestalt von Realität ist sie wesentlich eine soziale und öffentliche Angelegenheit.

Der Philosoph Hermann Schmitz hebt hervor, bei diesen Gefühlen, antik Leidenschaften oder *pathemata*, lat. *affectus*, handele es sich um *Atmosphären*, die uns „ergreifen“ o. Ä. (zuletzt z. B. Der Leib, der Raum und die Gefühle, Bielefeld/Basel 2009). Gefühle ergreifen uns körperlich, das Herz schlägt stärker, die Brust kann sich zusammenziehen, wir haben ein unangenehmes Gefühl im Bauch usf.

Sehr gut zusammengefasst ist die antike Reflexion der *pathemata* oder auch *pathe* im zweiten Buch der Rhetorik des Aristoteles im Unterabschnitt 9. Ebenso ist die Reflexion der *pathemata* Gegenstand der stoischen Philosophie.

In der „Bergpredigt“ finden sich vor allem folgende sieben *Leidenschaften*:

- der *Zorn bzw. das Zürnen* (Mt 5,22): πᾶς ὁ *ὀργιζόμενος* τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ (*pas ho orgizomenos to adelfo autou* –Jeder, der seinem Bruder zürnt);
- das *sexuelle Begehren* (*ἐπιθυμῆσαι* [epithümesai], Mt 5,28)
- *Liebe* und *Hass*: *Ἀγαπήσεις* τὸν πλησίον σου καὶ *μισήσεις* τὸν ἐχθρόν σου. (*agapeseis ton plesion sou und miseis ton echtron sou* – Du sollst Deinen Nächsten lieben und Deinen Feind hassen [Mt 5,43]); gilt auch für Gott und das Geld, den Mammon (Mt 6,24);

- **Sorge** und **Furcht**: *μεριμνᾶν* (*merimnan*, sich sorgen, dahinter steht die Furcht, nicht überleben zu können [Mt 6,25ff]);
- **Stolz** und **Überheblichkeit** (sehr häufig indirekt etwa in der Kritik an der Schauspielerei [*hypokrinesthai*] vor anderen [Mt 6,1ff]);
- **Schöpfungsvertrauen** ([πίστις] *pistis* [6,25ff]). Entscheidend ist hier die existenziell engagierte Wahrnehmung der Lilien und der Vögel.

Zentral ist dabei Mt 6,21:

ὅπου ... ἐστὶν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ *καρδία* σου.

(hopou ... estin ho thesauros sou, ekei estai kai he kardia sou [Wo Dein Schatz ist, dort befindet sich auch Dein Herz.])

Das ist im Kontext von *Liebe* und *Hass* zu Gott oder dem Mammon gesagt, also zwei möglichen „Herren“. Mithin wird das „*Herz*“ im Kontext der Leidenschaften bestimmt.

Auch wenn man sehr zurückhaltend ist, wird man leicht erkennen, dass hier aus religiöser Perspektive die *Leidenschaften basal angesetzt werden.*

Vielleicht geht am ehesten Lukas im NT so vor, dass er bei Anerkennung der grundlegenden Funktion der Leidenschaften diese durch eher verstandesorientierte Kommunikation bearbeitbar hält, weshalb *pistis* bei Lk tatsächlich mit „Glaube“ im Sinne von „Überzeugung“ übersetzt werden muss. Das ist bei Mk, Paulus und hier bei Mt nicht der Fall, es legt sich viel eher nahe, *pistis* mit *Vertrauen* zu übersetzen. Dies ist die basale Leidenschaft, die unverfügbar zustande kommt, welche das Leben mit seinen schweren Problemen zu tragen vermag.

Die dualistische Erzählweise im Mtev kämpft mit dem Problem, das hier eine sehr anspruchsvolle Ethik im Kontext des Judentums entfaltet wird, Feindes*liebe* mag als instruktives Beispiel dienen, um die Spannung zu verdeutlichen.

Aber zur *Liebe* kann man sich so einfach nicht entschließen, diese ist genauso unverfügbar wie das *Vertrauen*.

Ein stark bildlicher, geradezu paradoxer Text wie Mt 25,31ff erklärt sich daher mit der Schwierigkeit, Kommunikationsstrategien zu entwerfen, welche diese komplexe Lage anregend zum Ausdruck bringen können.

M. E. ist deutlicher als bei Peirce die Schwierigkeit religiöser Kommunikation zu betonen, die es mit existenziell komplexen, manchmal überkomplexen Lebenslagen zu tun hat.

Vorsichtig ausgedrückt: Anders als die zeitgenössische stoische Gefühlsgymnastik unterstellt das frühe Christentum im NT überwiegend, dass bildliche Kommunikation am ehesten dazu geeignet erscheine, um den atmosphärischen Leidenschaften zu begegnen – und komplex mit ihnen umzugehen.

Die anthropologische Konzentration auf die Leidenschaften führt im Christentum anders als etwa bei Aristoteles und den Stoikern zur Ausbildung komplexer bildlicher religiöser Kommunikation.