

Eckart Reinmuth

# Das Neue Testament und die Zukunft des Politischen

## 1. Vorüberlegung

Der vorliegende Sammelband trägt eine anspruchsvolle Themenstellung. Eine Verbindung der Begriffe Neues Testament und Politische Theorie ist ungewohnt. Dazu gesellt sich ein Untertitel, der mit seinem Bezug auf die Zukunft des Politischen Klärungsbedarf enthält.

Der Begriff des Politischen ist als Sammelbegriff zu verstehen, der durch seine Unterschiedenheit vom Begriff der Politik gekennzeichnet ist.<sup>1</sup> Diese Unterschiedenheit ist nicht selbstverständlich. Sie ist ein Krisenphänomen.<sup>2</sup> Verweist der Begriff der Politik auf die Routinen der politischen Praxis, so bezieht sich der Begriff des Politischen auf das, was in solcher Praxis sich auswirkt, entschieden wird, zusammenstößt, in den Routinen der Politik nicht aufgeht, unverrechenbar bleibt, nicht zum Schweigen zu bringen ist, und was immer wieder in unvorhergesehenen Situationen, Ereignissen oder Konstellationen, denen keine bewährte Praxis entsprechen kann, aufbricht. All das sind nicht notwendig unglückliche Sonderfälle oder gar Ausnahmen der Politik, sondern Regelmäßigkeiten, die zu ihrer Geschichte und Gegenwart wie absehbaren Zukunft gehören. Wird von der Zukunft des Politischen gesprochen, so liegt dem die Einsicht zugrunde, dass die Gestalt des Politischen mit dem zu tun hat, was wir für unsere gesellschaftliche und politische Zukunft halten – was wir befürchten, erwarten, erhoffen mögen.

Zweifellos kommen in politischen Optionen Überzeugungen zum Austrag, die mit guten Gründen argumentieren und doch keineswegs übereinstimmen oder

---

<sup>1</sup> Die konzeptuelle Differenz zwischen der Politik und dem Politischen wurde vor Kurzem von Oliver Marchart auf den Begriff der ‚politischen Differenz‘ gebracht und hinsichtlich seiner Vorgeschichte skizziert. Vgl. Oliver Marchart, Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt, in: Th. Bedorf / K. Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin 2010, 143–158 sowie ders., Die politische Differenz, Berlin 2010. Zum Begriff des Politischen in der gegenwärtigen Diskussion vgl. ferner Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld 2010; Janine Böckelmann / Claas Morgenroth (Hg.), Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart, Bielefeld 2008; Armin Nassehi / Markus Schroer (Hg.), Der Begriff des Politischen, Baden-Baden 2003.

<sup>2</sup> Oliver Marchart geht für sein Projekt einer postfundamentalistischen Philosophie des Politischen (vgl. Differenz, 364 und passim) von einer „Krise des fundamentalistischen Denkhorizonts“ aus: „Kein gesellschaftlicher Akteur ist heute in der Lage, ein bestimmtes Zeichen der Gewissheit zum positiven Fundament des Sozialen, der Politik oder des Denkens zu erheben“ (ebd., 15). Unter Postfundamentalismus versteht Marchart „einen Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung ... – Figuren wie Totalität, Universalität, Substanz, Essenz, Subjekt oder Struktur, aber auch Markt, Gene, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Identität, Staat, Nation etc.“ (ebd., 16).

gar diametral einander entgegenstehen. Trotz vieler guter Gründe sind letzte Gründe rar. Wo sie ins Feld geführt werden, wird bald die Grenze rationaler Begründbarkeit sichtbar. Es wird deutlich, dass es um unterschiedliche Auffassungen vom Sinn politischen Handelns, gesellschaftlicher Ziele, werthaltiger Orientierungen geht, und die Frage nach dem Menschsein steht im Raum.

Der Diskurs des Politischen ist folglich von anthropologischen Fragestellungen nicht zu trennen.<sup>3</sup> Er ist auf Ressourcen angewiesen, die es ermöglichen, die *conditio humana*, die Bedingungen gesellschaftlichen Menschseins, ihre Gegebenheit und Fabrikation, im öffentlichen Dialog zu kommunizieren. Zu diesen Ressourcen gehört das Neue Testament als einer der Quellentexte unserer Kultur. In diesem Umstand begründet sich der Beitrag neutestamentlicher Interpretationsarbeit im Diskurs des Politischen.

Das Politische bildet ein Segment der globalen kulturellen und gesellschaftlichen Selbstverständigung, einen Ausschnitt, der durch seine Bezogenheit auf gesellschaftliche und politische Praxis markiert ist.<sup>4</sup> Mit dem Politischen wird eine Perspektive entwickelt, mit der das Menschsein unter dem Aspekt seiner Machtförmigkeit, der Ausübung von und Unterwerfung unter Macht, thematisiert wird. Damit jedoch nicht genug. Mit dem Politischen geht es um die Frage, was in den Strukturen von ausgeübter oder erfahrener Macht kommuniziert wird – worum geht es, um welche Ziele, Rechtfertigungen, Ideale und Motive? Geht es nicht überall da, wo Macht ausgeübt oder erlitten wird, wo sie sich legitimiert und Anerkennung findet, wo sie sich konkretisiert, zugleich um alternierende Möglichkeiten, um das Überschreiten der ihr möglichen Denkbareiten? Um eine andere Politik, ein anderes Zusammenleben? Das Politische wird da zum Thema, wo es nicht bei den tagespolitischen Praktiken bleibt, wo die politische Praxis in ihren Alternativen, Kollisionen und Visionen reflektiert wird.

Das Politische hat seine eigene Geschichte, seine eigenen Diskurse, auch wenn es noch so sehr von Neuem zu denken versucht wird. Es ist besetzt von Hoffnungen und Enttäuschungen, von Geglücktem und Gescheitertem. Kein

<sup>3</sup> Wieweit anthropologische Untersuchungen jedoch normative Begründungsproblematiken entscheiden können, bleibt offen. Vgl. Dirk Jörke, *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, 2005; ders. / Bernd Ladwig (Hg.), Baden-Baden 2009. Vgl. A. Niederberger, Art. „*conditio humana*“, in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie (HPPS)*, hg. v. St. Gosepath / W. Hinsch / B. Rössler, Bd. 1, Berlin 2008, 190–192, der auf fehlende Äquivalente des Begriffs im Deutschen verweist; es gehe v.a. um Endlichkeit und Verletzlichkeit des Menschen als Kennzeichen für das „allgemein Menschliche“ (ebd., 190). Vorbehalte seitens der Philosophie gebe es gegenüber der Anthropologie, „da diese den Menschen gegenüber seiner Umwelt privilegiert oder ein ahistorisches ‚Wesen‘ desselben identifiziert“ (ebd., 191). Allen gegenwärtigen Ansätzen, die von einer *conditio humana* als Voraussetzung für Sozial- und politische Philosophie ausgehen, sei die Absicht eigen, „universalistischen Argumentationen entgegenzutreten und vermittels des notwendigen Bezugs der Menschen auf ihre jeweilige soziale Umwelt die bevorzugte Bedeutung (etwa der Reproduktion) dieser Umwelt zu begründen“ (ebd., 192).

<sup>4</sup> Vgl. Eckart Reinmuth, *Politische Horizonte des Neuen Testaments. Perspektiven einer neuen Fragestellung*, in: ders. (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt 2010, 9–27, bes. 14–16.

Nullpunkt ist ihm gegeben. Neues kann nur entstehen, wenn die Alternativen des Vorgegebenen aufgebrochen werden.

## 2. Laclau und Mouffe

Als ein solcher Versuch kann die politisch-theoretische Perspektive von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe verstanden werden. Ich verweise auf ihre Position als exemplarisch für einen aktuellen Interpretationshorizont der Kommunikation des Politischen im Neuen Testament. Beide Autoren konzipieren „Politik als die kontingente Artikulation von identitätsstiftenden Diskursen in Machtbeziehungen“<sup>5</sup>.

Chantal Mouffe versucht, einen Begriff des Politischen stark zu machen, der von tatsächlichen gesellschaftlichen Antagonismen ausgeht.<sup>6</sup> Programatisch formuliert sie: „Statt des Versuches, Institutionen zu entwerfen, die alle widerstreitenden Interessen und Werte durch vermeintlich ‚unparteiliche‘ Verfahren miteinander versöhnen, sollten demokratische Theoretiker und Politiker ihre Aufgabe in der Schaffung einer lebendigen ‚agonistischen‘ Sphäre des öffentlichen Wettstreits sehen, in der verschiedene hegemoniale politische Projekte miteinander konfrontiert werden könnten.“<sup>7</sup> Mouffe unterscheidet vor diesem Hintergrund zwischen dem Begriff der Politik und dem des Politischen. Politische Theorie fragt ihrer Meinung nach nicht nach „den Fakten der ‚Politik‘, sondern nach dem Wesen des ‚Politischen‘“<sup>8</sup>. Anders als Hannah Arendt, die das Politische als „Ort der Freiheit und öffentlicher Diskussion“<sup>9</sup> betrachte, versteht Mouffe das Politische als „Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus“:

„Mit dem ‚Politischen‘ meine ich die Dimension des Antagonismus, die ich als für menschliche Gesellschaften konstitutiv betrachte, während ich mit ‚Politik‘ die Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen meine, durch

<sup>5</sup> Michael Th. Greven, Art. Politik, Theorien der, in: HPPS 2, 1000–1006, hier 1005. Zum Konzept von Laclau und Mouffe und seiner kritischen Würdigung vgl. Marchart, Differenz, 185–220; Martin Nonhoff / Chantal Mouffe / Ernesto Laclau, Konfliktivität und Dynamik des Politischen, in: U. Bröckling / R. Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld 2010, 33–57; Urs Stäheli, Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, in: A. Brodocz / G.S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart, Bd. II, Opladen / Farmington Hills 2006, 253–284; Michael Hirsch, Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart (Staatsdiskurse 1), Stuttgart 2007, 159–165.

<sup>6</sup> Vgl. Chantal Mouffe, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M. 2007. Ihr Ansatz beruht auf einem gegenwärtig beobachteten Verlust des Politischen; sie spricht von einem „Unvermögen, politisch zu denken“, dem die Karriere „technischer“ Expertenlösungen gegenüberstehe: „Ich gehe ... von der heutigen Unfähigkeit aus, die Probleme unserer Gesellschaften auf *politische* Art und Weise zu bestimmen. Ich meine damit, dass die politischen Fragen nicht nur technische Probleme sind, die von Experten zu lösen wären. Sie erfordern vielmehr immer Entscheidungen, d.h. die Wahl zwischen konfligierenden Alternativen“ (ebd., 17).

<sup>7</sup> Ebd., 9f.

<sup>8</sup> Ebd., 15.

<sup>9</sup> Ebd., 16.

die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konflikthaftigkeit organisiert.“<sup>10</sup>

Mittels einer kritischen Relektüre von Carl Schmitts Begriff des Politischen<sup>11</sup> erneuert sie dessen Kritik am Liberalismus. Im Gegensatz zu ihm sieht sie jedoch „die große Herausforderung demokratischer Politik darin, das Aufkommen von Antagonismen unter Kontrolle zu halten, indem das Wir/Sie auf andere Weise konstruiert wird“<sup>12</sup>. Die Wir/Sie-Unterscheidung ist nach Mouffe untilgbar, insofern sie unabdingbar zu jeder kollektiven Identität gehört und somit als das Politische präsent ist.<sup>13</sup> Jegliche Neutralisierung wäre für Mouffe die Tilgung des Politischen; die Aufgabe demokratischer Politik hingegen sei die Überführung der Antagonismen in gesellschaftlich austragbare Agonismen. Ohne diesen Prozess, so ihre Warnung, werde eine Gesellschaft zum Opfer ihres verdrängten Feindes.

In diesem Zusammenhang ist die Kategorie des „konstitutiven Außen“ für Mouffes und Laclaus Theorie entscheidend.<sup>14</sup> Gemeint ist damit, dass Diskurse wie kollektive Identitäten auf Begrenzungen angewiesen sind, weil sie nie „alles“ umfassen können. Sie grenzen sich von einem unverfügbaren Außen ab, ohne das sie nicht existieren könnten. Zugleich tendiert jede Hegemonie dazu, sich für universal, alternativlos und allgemeingültig zu erklären, die Widersprüchlichkeit von Partikularität und Universalität also aufzuheben. Geht es in hegemonialer Perspektive darum, die symbolische Ordnung einer Gesellschaft als alternativlos und universal gültig zu kommunizieren, so kann dieser Geltungsanspruch nur eingelöst werden, wenn es gelingt, die symbolische Ordnung so zu begründen, dass sie als universal gültig und nicht mehr hinterfragbar auftreten kann.

Partikulare Identität von Diskursen oder Kollektiven ist nur möglich, wenn das „Außen“ als ausgeschlossen gelten kann. Deshalb geht es mit ihm um ein „konstitutives Außen“. Zugleich ist dieses Außen immer auch im Diskurs selbst präsent, es ist gerade nicht als „absolut jenseitiges Außen“ zu denken.<sup>15</sup> Durch Verstetigung des Diskurses verliert dieser den Charakter des geschichtlich Kontingenten, er kann auf diese Weise zum scheinbar alternativlosen Ordnungssystem einer Gesellschaft werden. Diskurse sind einerseits auf wiederholendes Handeln, iterative Artikulation angewiesen, andererseits auf die relative Unabgeschlossenheit gegenüber ihrem Außen. Der Unmöglich-

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 18–20; zur Kritik an Schmitt, die auf der Möglichkeit eines demokratischen Pluralismus insistiert, vgl. ebd., 22ff.

<sup>12</sup> Ebd., 24f.

<sup>13</sup> Zusammenfassend formuliert Mouffe: „Jede gesellschaftliche Ordnung ist politischer Natur und basiert auf einer Form von Ausschließung“ (ebd., 27).

<sup>14</sup> Vgl. grundlegend Ernesto Laclau / Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 1991.

<sup>15</sup> Stephan Moebius, *Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft*, in: R. Keller u.a. (Hg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 127–148, hier 134.

keit, einen Diskurs zu schließen, entspricht die Situation des Subjekts, die im Blick auf das Außen als unentscheidbar<sup>16</sup> erlebt werden kann.

Dieses Modell wird von der Einsicht in das „Fehlen eines letzten Grundes“ und die „jede Ordnung durchziehende Dimension der Unentscheidbarkeit“ flankiert. Hier gründet der hegemoniale Charakter „jeder Form von gesellschaftlicher Ordnung“ in seiner letztlich kontingenten Verfasstheit.<sup>17</sup> Gesellschaftliche Ordnung wird folglich als „sedimentierte“ Manifestation konkreter Machtverhältnisse und nicht als „natürliche“ Ordnung verstanden. Ihre Konkretheit beruht auf der Ausschließung alternierender Möglichkeiten. Diese können ihrerseits kontrahegemonial bestehende Ordnungen überwinden und ersetzen.

Ernesto Laclau und Chantal Mouffe geht es darum, die gesellschaftliche Diskursivität als Kommunikation über Sinn bzw. Herstellung von Realität zu verstehen. Die Unabgeschlossenheit/Unabschließbarkeit des Diskurses entspricht seiner Unbegründbarkeit. Bedeutungen sind immer auch Machtfragen; ständig sind ihre Alternativen (nicht genutzte, unterdrückte Optionen) mitzudenken. Echte Alternativen sind unentscheidbar, müssen aber praktisch entschieden werden. Dabei wird auf rationale Begründungsstrukturen zurückgegriffen, die ihrerseits historisch wandelbar sind, folglich die Unterdrückung alternierender Möglichkeiten lediglich „historisch“ begründen können. Soziale Sinnproduktion ist um dieser Unbegründbarkeit willen auf Machtausübung angewiesen. Sie ist insofern kontingent und in ständigen Prozessen des Schließens und Öffnens von Bedeutungen begriffen.

Das eigentlich Politische liegt folglich auf dem Terrain des in diesem Sinn Unentscheidbaren. Hier findet der Streit um die Hegemonie als die Macht über die Voraussetzungen von Entscheidbarkeit, also die Bedeutungsfixierung, statt.

### 3. Unentscheidbarkeit und Machtdiskurs im Neuen Testament

Blicken wir nun auf das Neue Testament. Der Epheserbrief positioniert sich in einer problematischen Situation. Voraussetzung zu seinem Verständnis ist die aus jüdischer und damit zunächst frühchristlicher Sicht unumgängliche Unterscheidung von Juden und Nichtjuden, eine Unterscheidung, die als anthropologische Gegebenheit galt. Die Beteiligung von Nichtjuden („Hei-

---

<sup>16</sup> Moebius betont, „dass eine unentscheidbare Situation sich dadurch auszeichnet, dass sie nicht vorgibt, wie zu entscheiden, zu handeln oder sich zu identifizieren ist, sonst wäre es keine unentscheidbare Situation und die Entscheidung keine Entscheidung, sondern ein Regeln abspulendes Handeln“ (ebd., 139).

<sup>17</sup> „Wer dem ‚Politischen‘ als der immer bestehenden Möglichkeit des Antagonismus Rechnung tragen will, muss sich mit dem Fehlen eines letzten Grundes abfinden und die jede Ordnung durchziehende Dimension der Unentscheidbarkeit anerkennen. Mit anderen Worten, er muss den hegemonialen Charakter jeder Form von gesellschaftlicher Ordnung anerkennen, ebenso wie die Tatsache, dass jede Gesellschaft das Produkt einer Reihe von Verfahrensweisen ist, die in einem Kontext von Kontingenz Ordnung herzustellen versuchen“ (Mouffe, Über das Politische, 25).

den“) an der ursprünglich jüdischen neuen Glaubensbewegung führte in schwere Konflikte, deren Lösung keineswegs vorgezeichnet war. Der Epheserbrief belegt als Relikt dieser diskursiven Konstellation ein Lösungsmuster, das die Geschichte Jesu Christi deutend in Geltung setzt. Dieser Brief fokussiert seine zentrale Botschaft auf die Behauptung, dass die Grenze zwischen Heiden und Juden durch Jesus Christus beseitigt wurde. Diese Behauptung ist diskurstheoretisch vor dem Hintergrund ihrer Bestreitung zu lesen, also vor der Möglichkeit, die Unterschiedenheit von Juden und Nichtjuden für gegeben, unüberwindbar und dem Willen Gottes entsprechend zu halten.

Beide Positionen sind ihrerseits begründungsfähig und somit im Sinne Laclaus und Mouffes unentscheidbar. Entscheidend für die Position des Briefes ist einzig die Jesus-Christus-Geschichte und mit ihr das Ereignis des „Kommens“ Jesu (2,17). Der Epheserbrief etabliert damit die Jesus-Christus-Geschichte als Deutungsmacht und mit ihr einen Diskurs, der den bisherigen Antagonismus (Juden – Nichtjuden) für überwunden erklärt.<sup>18</sup> Im Epheserbrief geht es um die Konstruktion einer neuen Gemeinschaft in universaler Perspektive. Dabei wird – besonders deutlich in 2,11–22 – ein narrativ-metaphorisches Begründungsmodell verwendet, das in einen überbietenden Gegensatz zu den Begründungsroutinen kollektiver Identitäten gestellt wird, die sich in der polemischen Perspektive des Epheserbriefes lediglich menschlichen Zuschreibungen verdanken (2,11, s.u.). Die neue Gemeinschaft, als die der Epheserbrief die Ekklesia begreift, ist nicht aus dem Antagonismus unterschiedlicher Positionen begründbar, sondern versteht sich vor dem Hintergrund der Jesus-Christus-Geschichte als Neuschöpfung Gottes.

Der Brief deklariert das mit dieser Geschichte narrativ präsente „Ereignis“ des Kommens Jesu Christi (2,17) als universalen Anspruch – ein Anspruch, der mit der Metaphorisierung schöpfungstheologischer und reichsrömischer Kategorien legitimiert wird und zugleich zur sozialen Größe der ihn tragenden Gruppe und ihrer kaum absehbaren politisch-religiösen Wirkung in keinem Verhältnis steht.

Wir haben einen anscheinend paradoxen Vorgang vor uns: Wird die Jesus-Christus-Geschichte im Moment der Unentscheidbarkeit eingeführt, so wird mit ihr eine unüberbietbare, „entscheidende“ Deutungsmacht beansprucht – zugleich aber ist sie eine Geschichte „ohne Macht“, insofern sie auf der Auferweckung des Gekreuzigten beruht, die jeden Beweis schuldig bleibt. Demgegenüber entsprechen sich die Unbestreitbarkeit des Kreuzestodes Jesu und der Umstand der Beschnittenheit oder Unbeschnittenheit von Menschen (2,11) – ihre jeweiligen Deutungen entsprechend den kontextuellen Diskursuniversen vorausgesetzt. Auf diesen Unbestreitbarkeiten basieren, wie oben angedeutet, identitätskonstituierende Folgerungen – hinsichtlich der Geschichte Jesu, die seines Scheiterns und damit der Verurteilung seiner Praxis in Wort und Tat. Dies alles gehört in den Bereich rationaler, essentialistischer

<sup>18</sup> Vgl. dazu Eckart Reinmuth, *Metaphorische Kommunikation des Politischen im Neuen Testament – der Epheserbrief*, in: M. Junge (Hg.), *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2009, 53–70.

(2,3) oder nomologischer (2,15) Begründbarkeit, die vom Epheserbrief nun aber zugunsten der Geschichte des zum Leben bei Gott geweckten Jesus aus Nazareth überboten wird. Freilich um den Preis ihrer Bestreitbarkeit. Denn seine Geschichte endet in der Perspektive des Briefes gerade nicht im Bereich menschlicher Begründbarkeit. Sie gründet vielmehr im Unbegründbaren.

Der Epheserbrief beschreibt die globale Überwindung der antagonistischen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden zur neuen Gemeinschaft der Ekklesia. Der traditionell jüdischen Identität wird ihr ‚heidnisches‘ Außen genommen, indem die neue Identität der universalen Gemeinschaft diskursiv auf die Partikularität der kontingenten und konkreten Jesus-Christus-Geschichte gegründet wird. Dabei kommt es, so ist zu folgern, zur Neukonstruktion eines für die kollektive Identität unabdingbaren Außen. Dieses Außen wird durch die Transformation des ursprünglichen Gegensatzes und seine Reflexion als bedrohendes „Innen“ konstituiert: Die Grenze der Gemeinde bildet hinfort eine als „heidnisch“ definierte Ethik.<sup>19</sup>

Die Jesus-Christus-Geschichte dient im Epheserbrief dazu, einen neuen Antagonismus zu etablieren. Das geschieht, indem der bisherige transformiert wird. Berücksichtigt man, dass es im Sinne der vorgestellten Theorie mit Antagonismen stets um Beziehungsphänomene geht, so wird die Folgerichtigkeit dieses Prozesses deutlich. Dem Epheserbrief geht es um nichts anderes als den in der Geschichte Jesu Christi überwundenen Antagonismus zwischen Juden und Nichtjuden. Das, also konkret die Integration der Heiden, führt zur metaphorischen Neukonstruktion dieses Antagonismus für die neue Gemeinschaft.

Der Epheserbrief ist als ein performativer Text zu interpretieren, der in einer Situation der „Unentscheidbarkeit“ die Geschichte Jesu Christi deutet und so die Transformation und Verlagerung eines grundlegenden Antagonismus deklariert. Die für die neue Gemeinschaft zentrale Geschichte Jesu Christi wird im Brief explizit an das Stichwort „Frieden“ als einen der zentralen politischen Begriffe aktuellen reichsrömischen Selbstverständnisses angeschlossen (2,14.17).<sup>20</sup> Auf diese Weise wird die Jesus-Christus-Geschichte

<sup>19</sup> Der Epheserbrief geht von einer Überwindung der sozial beschreibbaren und über ihre Spezifika definierten Grenze zweier unterschiedlicher Gruppen aus, von denen die eine über ihre gegenüber der jüdischen Identität defizitäre Situation definiert wird. Sie, die nichtjüdische, „heidnische“ Gruppe, repräsentiert das im Brief überwundene Außen. Die ihr geltenden negativen Urteile dienen jedoch auch künftig dazu, das Außen der neuen, aus ehemaligen Juden und Heiden bestehenden Gruppe zu beschreiben (vgl. z.B. 4,17–19). Das Einst der angeredeten Heiden/Christen entspricht dem Jetzt der Nichtchristen (vgl. 2,11f.). Es gehört zur überwundenen, gleichwohl gefährlichen und feindlichen Welt der Immoralität (vgl. 2,1–3; 4,4.14.25ff.; 5,3ff.), die vom Teufel und Dämonen beherrscht wird, und die bezeichnenderweise die Sprache der Rüstung legitimiert (6,10–17).

<sup>20</sup> Zu den historischen Hintergründen vgl. Susanne Muth, *Pax Augusta. Die Politisierung des Friedens im antiken Rom*, in: *BiKi* 61 (2006), 130–137; Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 2003; Erika Simon, *Eirene und Pax. Friedensgöttinnen in der Antike*, Stuttgart 1988; Stefan Schreiber, *Friede trotz Pax Romana. Politische und sozialgeschichtliche Überlegungen zum Markusevangelium*, in: F. Sedlmeier / T. Hausmanning (Hg.), *Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens*. FS Bischof Viktor Josef Dammertz, Augsburg 2004, 85–104; Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

mit einem universalen Machtanspruch verbunden und so als eine effektive Gegengeschichte gedeutet, zugleich aber unter diskursiven Bedingungen reflektiert, die zeitgenössischen Machtstrukturen und ihren Deutungen entsprechen (z.B. Sklaven – Freie, Frauen – Männer; 6,5–9; 5,21–33).

Die für den Epheserbrief skizzierte Transformation des „Außen“ lässt sich als Überführung eines mit „Natur“ und „Gesetz“ gegebenen, also nomologisch und physiologisch begründeten Antagonismus in einen primär ethisch akzentuierten Agonismus verstehen. Zugleich wird deutlich, wie in dieser Schrift Macht kommuniziert, destruiert und – auf der Basis ihrer „Ungründbarkeit“ – konstruiert wird. Damit ergibt sich eine Perspektive, die für die Analyse und Interpretation dieses antiken Textes im gegenwärtigen Diskurs des Politischen sinnvoll ist.

Am Epheserbrief wird exemplarisch deutlich, wie die Texte des Neuen Testaments sich je auf ihre Weise mit der Geschichte des Menschen Jesus aus Nazareth als dem Christus auseinandersetzen und ihn als Identifikationsfigur Gottes begreifen. Das setzt vielfältige Interpretationsversuche frei, die in den verschiedenen Schriften ihren Niederschlag gefunden haben. Im Zuge dieser Interpretationsversuche wird menschliche Wirklichkeit perspektiviert, und diesem Vorgang verdankt sich auch die Kommunikation des Politischen im Neuen Testament. In dieser genuin theologischen Perspektive kann es gelingen, die im Ganzen unpolitische Abzielung der Texte zu berücksichtigen und dennoch Impulse herauszuarbeiten, die einen sinnvollen Beitrag im gegenwärtigen Diskurs des Politischen bilden können.

#### 4. Zwischenfolgerungen

Mein Vorschlag geht von einer im Blick auf die Rezeptions- und Produktionssituation neutestamentlicher Texte nicht hintergehbaren, quasi axiomatischen Sachrelevanz aus, nämlich der der Geschichte Jesu Christi.<sup>21</sup> Sie spiegelt nicht nur die stete Vorgängigkeit der Geschichte Gottes, die im Neuen Testament mit der Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte reflektiert wird und bis heute zu den Axiomen theologischen Denkens gehört, sondern auch den zentralen Anstoß, dem die Kommunikation des Politischen im Neuen Testament sich verdankt. Die zu leistende Arbeit ist, wenn sie diese genuin theologische Bedingtheit als die Logik des Neuen Testaments deutlich machen kann, zugleich uneingeschränkt nichttheologisch bzw. interreligiös kommunizierbar. Der Begriff „Jesus-Christus-Geschichte“ zielt nicht auf kon-

<sup>21</sup> Zum Terminus „Jesus-Christus-Geschichte“ vgl. Eckart Reinmuth, *Narratio und argumentatio – zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im ersten Korintherbrief*. Ein Beitrag zur mimetischen Kompetenz des Paulus, in: *ZThK* 92 (1995), 13–27; ders., *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, Göttingen 2002, 11ff. u.ö.; ders., *Neutestamentliche Historik – Probleme und Perspektiven* (ThLZ.F 8), Leipzig 2003, 35–40.59–63; ders., *In der Vielfalt der Bedeutungen – Notizen zur Interpretationsaufgabe neutestamentlicher Wissenschaft*, in: U. Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg 2005, 76–96.



fessorische Vorbedingungen der Interpretierenden, sondern auf die in den Texten manifesten Interpretationsleistungen, ohne deren Beachtung die Texte entgegen ihrer intendierten Rezeption verstanden würden.

Die politischen Konsequenzen der Jesus-Christus-Geschichte werden im Neuen Testament weder spekulativ noch empirisch, historisch oder rechtsphilosophisch begründet. Sie bleiben in diesem Sinne sogar unbegründet, weil sie sich mit dem Glauben an den Auferstandenen auf die Vorgängigkeit eines Handelns beziehen, das jeder Begründbarkeit seitens des Menschen entzogen ist.

Hier zeigt sich eine Struktur analogie hinsichtlich der grundsätzlichen Einsicht in die Grundierung des Politischen in einem Jenseits menschlicher Begründbarkeit, wie sie in politisch-philosophischen und diskurstheoretischen Veröffentlichungen diskutiert wird.<sup>22</sup>

Diese Struktur analogie erfordert zugleich eine Lektüreentscheidung, die mit einer reflektierten Interpretationsethik kongruiert<sup>23</sup> und in ihrem Zusammenhang die Berücksichtigung der biblisch vertretenen strikten Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt als auch der strukturellen Narrativität des Theologischen im Neuen Testament erfordert.

Das bedeutet zugleich, dass die genannten Perspektiven nicht auf ethische Normen reduzierbar sind. Diese gehören durchaus zu ihren Effekten und erfordern das kritische Forum rationaler Diskursivität. Im Kern geht es jedoch nicht um eine gar „bessere“ politische Moral. Es geht mit der Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte im Neuen Testament um Gründungsgeschichten des Politischen, deren argumentative Kraft jenseits politischer Begründungslogik verortet ist.<sup>24</sup> In gesellschaftlicher Perspektive ist ihr Kontext der Bereich kultureller Artefakte, in denen menschliches Sichverstehen mit seinen Erfahrungen und Erwartungen zum Ausdruck kommt. Für die Interpretation des Neuen Testaments gilt deshalb das Gleiche wie für den Rekurs auf andere, etwa antike Texte.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Reinmuth, *Metaphorische Kommunikation*, 58ff.

<sup>23</sup> Vgl. den Epilog von Stefan Alkier in diesem Band; ferner Stefan Alkier, *Ethik der Interpretation*, in: Markus Witte (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg 2003, 21–41; ders., *Fremdes verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn*, in: *ZNT* 11/6 (2003), 48–59; Reinmuth, *Vielfalt der Bedeutungen*; ders., *Offenbarung als Literatur? Bibelinterpretation zwischen Geschichte und Geltung*, in: H. Schmid / A. Renz / B. Ucar (Hg.), *„Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010, 46–66; ders., *Neutestamentliche Exegese, Theologie und Gesellschaft. Diskurstheoretische Überlegungen*, in: M. Öhler / C. Claußen (Hg.), *Exegese und Dogmatik (BThS 107)*, Neukirchen-Vluyn 2010, 9–26.

<sup>24</sup> Zu dem Ende der 1980er Jahre von Roberto Esposito entwickelten Begriff des Unpolitischen vgl. ders., *Vom Unpolitischen zur Biopolitik*, in: Bedorf/Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, 89–101. Vgl. die konstruktive Weiterentwicklung von Espositos Begriff des Unpolitischen durch Marchart, *Die politische Differenz*, 279–282.

<sup>25</sup> Vgl. Grit Straßenberger, *Das Literarische und das Politische: Narrativistische Dimensionen politischer Theorie*, in: E. Reinmuth (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt 2010, 119–143; dies., *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin 2005; Karen Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 17), Berlin 2007; Eva Horn / Bettine Menke /

Eine Position, die politische Konsequenzen aus den von neutestamentlichen Autoren geteilten und rezipierten Standards antiker Wirklichkeitsvoraussetzungen zieht und diese zugleich essentialistisch begründet sieht, wird damit nicht geteilt. Überall da, wo Elemente antiker Enzyklopädien normativ in Aussagen einer „Anthropologie des Neuen Testaments“ transformiert werden, wird ein scheinbar objektiver, machtförmiger Anspruch erhoben, der zugleich seine Kommunikationsverweigerung gegenüber dem öffentlichen Dialog außerhalb religiöser Sprachspiele bekennt und so einen Offenbarungseid eigener Art ablegt.

In der Konsequenz bedeutet das, dass der Geltungsanspruch neutestamentlicher Perspektiven auf das Politische einzig im Theologischen gründet. Ihr Geltungsanspruch ist gerade nicht im Sinn eines Versuchs objektivistischer Normierung zu verstehen, lehnt diese vielmehr, auch in der Form essentialistischer Anthropologie, ab. Die Interpretationsarbeit des Neuen Testaments kongruiert in dieser Hinsicht mit den Voraussetzungen postfundamentalistischer Reflexionen des Politischen (s.o. Anm. 2).

## 5. Lektüren in der Fraglichkeit des Künftigen – drei Beispiele

Wird nach der Zukunft des Politischen gefragt, so geht es darum, Orientierungen zu diskutieren, die konstruktive Perspektiven politischer Praxis enthalten. Das ist nur möglich, wenn Dialogsituationen unterstützt werden, in denen die Fraglichkeit des Künftigen Gestalt gewinnen, kommuniziert und bearbeitet werden kann, ohne dass seine Fraglichkeit verloren geht.

Ich will das an wenigen Beispielen verdeutlichen.

Zunächst an einem Privatbrief. Der Philemonbrief, die kürzeste Schrift des Neuen Testaments, wurde von Paulus als gefangenem Missionar, an Philemon geschrieben, einen Sklavenbesitzer, der vor Kurzem Christ geworden war. Es geht um eine heikle Angelegenheit: Ein Sklave des Philemon mit dem praktischen Namen Onesimus – zu deutsch etwa „Nutz“<sup>26</sup> – ist entlaufen und hat Zuflucht bei Paulus gesucht. Ausgerechnet im Gefängnis. Offenbar hat er als jemand, der dem Gefangenen zu Essen bringt, freien Zutritt (das setzt die Unterstützung anderer vor Ort voraus). Er weiß, dass er nur dann einigermaßen geschützt ist, wenn Paulus sich als „Freund seines Besitzers“ (*amicus domini*) für ihn verwendet. Eben das tut der Philemonbrief.

Paulus hebt zu Beginn seine freundschaftliche Verbundenheit mit Philemon hervor. Auf dieser Grundlage bittet er für den Sklaven, den er vor Kurzem selbst getauft hat. Onesimus ist nun mehr und anderes als ein Sklave – er ist ein „geliebter Bruder“, und als solchen soll Philemon ihn wieder aufnehmen, wenn er zurückkommt. Paulus stellt eine vollständige Gleichrangigkeit zwi-

---

Christoph Menke, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München 2006, 7–14.

<sup>26</sup> Vgl. Eckart Reinmuth, *Der Brief des Paulus an Philemon* (ThHK 11/II), Leipzig 2006, 42f.