

4. Theologische Orte als entgrenzende Zeug_innenschaft

Wenn Zeug_innenschaft ein sprachliches Phänomen ist, insofern sich Menschen als sprachliche Wesen nur dialogisch mit und durch andere begreifen, braucht es in diesem Lebensraum Orte, die Zeug_innenschaft ermöglichen, wie es ebenso gilt, Räume zu benennen, in denen die Anerkennung von Zeug_innenschaft nicht möglich ist oder gar verunmöglich wird. Von (nicht nur) räumlichen Ausgrenzungen und damit einer Unsichtbarmachung ihrer Zeug_innenschaft in besonderer Weise betroffen sind bis heute LGBTQIA⁺-Personen, insofern ihr Fühlen, Handeln und Denken von der vermeintlichen Norm, nämlich derjenigen der Dominanzgesellschaft abweicht. Sexuelle und geschlechtliche Differenzen spielen bis heute eine Rolle, weil ihre Akzeptanz und Gleichberechtigung nach wie vor nicht vollumfänglich auf den Weg gebracht und erreicht ist. Zeug_innenschaft nun lässt sich als Phänomen beschreiben und als eine ethisch-politische Praxis verstehen, die genau das leistet. Im öffentlichen Raum tut sie dies gleichsam am doppelten Ort der Be- und Entgrenzung.

Damit Minoritäten einer Gesellschaft leben und sich entfalten können, bedürfen sie *einerseits* der Schutzräume. Gleichsam gestärkt durch diesen Ort der Begrenzung, in dem etwa Menschen des LGBTQIA⁺-Spektrums sich gegenseitig bezeugen und so ihr Selbstverständnis stiften, bedürfen Minderheiten *andererseits* der Orte der Entgrenzung. Damit Zeug_innenschaft ihr ethisch-politisches Potenzial entfalten kann, braucht es innerhalb einer Gesellschaft Orte, welche die Möglichkeit bergen, das für Unbetroffene Unverständliche verstehtbar zu machen. Welche Konsequenzen hat Zeug_innenschaft sodann in und für kulturelle und politische Räume? Welche Rolle nehmen Institutionen dabei ein? Wie müssen Orte beschaffen sein, damit in ihnen nicht nur Zeugnis gegeben werden kann, sondern sie auch die Möglichkeit bergen, ein Zeugnis anzunehmen? Was bedeutet es, Zeug_innenschaft als eine für die Zukunft gesicherte sowie Zeugnisse sichernde Form des Erinnerns zu verstehen? Und was macht Zeug_innen zu politisch und nach ethischen Ansprüchen Handelnden? Diese Fragen wurden in dieser Studie anhand der Positionen Schmidts, Assmanns und Bauers erörtert.

4.1. Schmidt, Assmann und Bauer: Für die heterotopen Öffnungen der Grenzen des Verstehbaren als Sicherung und Schaffung einer gerechten Demokratie

Mit der Position Schmidts wurde gezeigt, wie sich Vertrauen im öffentlichen Raum denken lässt, obwohl Vertrauen in der Regel eine *vertraute*, d.h. persönlich gestiftete und gewollte Beziehung voraussetzt. Damit verbunden zeigt Schmidt auf, dass Zeug_innenschaft als soziale und damit zwar stets fehlbare Praxis zuverlässiges *Wissen* generieren kann, Zeug_innenschaft folglich eine epistemische Funktion hat. Diese bedingt allerdings den Vertrauensvorschuss der Hörer_innen eines Zeugnisses. Schmidt zeigt, dass es nachvollziehbare Gründe gibt, dieses Vertrauen als gegeben vorauszusetzen. Denn gleichsam kontrastlogisch weist Schmidt nach, dass Misstrauen im Kontext der Zeug_innenschaft nur dann plausibel ist, wenn von einer grundsätzlichen Neigung der Menschen ausgegangen wird, das, was andere bezeugen, erst einmal anzuerkennen. Schmidt weist außerdem auf, dass das damit gleichwohl eingeräumte Recht der Hörer_innen, aufgrund der Fallibilität des Zeugnisses als Wissensquelle *Misstrauen* zu äußern, produktiv ist: Es verstrickt die Hörer_innen in einen Lernprozess, an dessen Ende im besten Falle Wissen steht. Allerdings muss dafür an den Grenzen des Verstehbaren von einer asymmetrischen Reziprozität von Ethik und Episteme ausgegangen werden: Wer sich in der Situation wiederfindet, von etwas zu zeugen, das aufgrund fehlender Erfahrungen oder nicht vorhandenen Wissens seitens der Hörer_innen auf Unverständnis stößt bzw. wegen Stereotypen, Vorurteilen und falschem Wissen gar nicht erst gehört werden will, wird nicht nur Opfer hermeneutischer, sondern auch epistemischer Ungerechtigkeiten. Wenn unbegründete Vorurteile darüber entscheiden, ob Zeug_innen kompetent sind oder nicht, kann das in ethischer Hinsicht »verhängnisvoll [sein, MK], weil es für eine Person verletzend sein kann, wenn ihr [...] kein Glaube geschenkt wird« (EE 196). Aber mit dieser *ethischen* Verletzung geht ebenso ein *epistemischer* Verlust einher, weil sie sich auch und gerade darin zeigt, dass Aussagen von Zeug_innen nicht als Wissen ernst genommen werden. Die Konsequenzen dieser Missachtung zeigen sich denn auch im Wissenszustand einer Gesellschaft.

Die Erörterung der Arbeiten Assmanns knüpfte daran an und wies auf, wie an Zeug_innenschafts-Orten kollektiv über die Folgen von Zeugnissen gestritten, ihr bezeugtes Wissen, ihr Erkenntnisgewinn ausgehandelt wird, sodass eine Gesellschaft sich darauf auch in Zukunft beziehen kann und will. Mit Assmann wurde der Blick auf das Erinnern gelenkt und gezeigt, inwiefern sich dieses als eine Form sekundärer Zeug_innenschaft verstehen lässt. Mehr noch: Der politische Ort der Zeug_innenschaft ist das Gedächtnis – ein in die Vergangenheit ausgedehnter Besinnungsraum. Um allerdings zu verstehen, wie individuelles Bezeugen zu kollektivem Erinnern führt, unterscheidet Assmann zwischen dem Gedächtnis des Individuums, der sozialen Gruppe, des politischen Kollektivs der Nation und der Kultur. Während sich *individuelles* und *soziales Gedächtnis* im Wechsel der Generationen »von unten« immer wieder auflösen und sich durch eine starke Vielstimmigkeit auszeichnen, ist das *politische Gedächtnis* eine stärker vereinheitlichte Konstruktion, weil es in öffentlichen Institutionen verankert ist. Aufgrund dieser Vereinheitlichung von Zeugnissen im politischen Gedächtnis bedarf

es darum ebenso des *kulturellen Gedächtnisses*, in dem die symbolische Vermittlung eher individuell stattfindet, d.h., hier sind die Loyalitätsbindungen weniger stark und die Vereinheitlichung einer Wir-Identität ist nicht das oberste Ziel. Durch den Dialog am Ort des kulturellen Gedächtnisses – nämlich zwischen dem Speicher- und Funktionsgedächtnis – wird im öffentlichen Raum immer wieder über Zeugnisse gestritten und ihr Wert und ihre Funktion ausgehandelt.

Mit Bauer wurde schließlich nachgewiesen, wie (sich) dieser Aushandlungsprozess die Multiperspektivität und Polyphonie der Zeug_innenschaft und ihrer Zeugnisse bewahren kann, insofern gegenwärtige westliche Gesellschaften gemäß Bauer zu einer starken Ambiguitätsintoleranz tendieren. Ob die Multiperspektivität und Polyphonie *individueller* Zeugnisse nicht nur Eingang ins politische und kulturelle Gedächtnis erlangen, sondern überhaupt erst von einem *Kollektiv* gehört werden, hängt im Anschluss an Bauer davon ab, wie Ambiguitätstolerant eine Gesellschaft ist. Bauers Konzept der kulturellen Ambiguität zeigt, dass es auch und gerade im öffentlichen Raum dabei bleibt, dass nicht alle Zeugnisse für alle verständlich sind und sein müssen. Auch in einer Gesellschaft gibt es Grenzen des Verstehbaren. Insofern Bauer aber für eine stärkere kulturelle Ambiguitätstoleranz plädiert, begünstigt er die Koexistenz sich widersprechender Zeugnisse. Durch Orte der Ambiguität wird die Hörbarkeit von Zeugnissen auch im öffentlichen Raum gewährleistet. Das, was an dem einen Ort unverständlich bleibt, kann darum seine Bedeutung gegebenenfalls an einem anderen Ort umso mehr entfalten. Mehr noch: Ambiguitätstoleranz bedingt, dass diese Orte innerhalb einer Gesellschaft von *anderen* akzeptiert werden. In dieser Hinsicht sind Ambiguitätsorte auch und insbesondere Schutzorte, die das Kollektiv einer Gesellschaft bereitzustellen hat. Allerdings, und darin liegt die Schwäche von Bauers Konzept, lässt diese Koexistenz eine Kooperation vermissen. Wenngleich Ambiguität Akzeptanz und damit Anerkennung ermöglicht, so garantiert sie nicht zwingend Erkenntnis, d.h., sie generiert nicht automatisch Orte-überschreitendes Wissen.

Die Erörterungen der drei Positionen mündeten darum letztlich in einem Plädoyer für Foucault'sche Heterotopien, weil das, was die drei Positionen verbindet, die Tatsache ist, dass sich mit ihnen Zeug_innenschaft nicht vollumfänglich gleichzeitig als versteh-, sicht- und hörbar an einem Ort und mit politischen Folgen denken lässt. Das leisten zwar auch Heterotopien nicht, aber sie lassen sich als Seismografen sowohl für die Gefährdungen als auch die Sicherung und Schaffung einer gerechten Demokratie deuten, weil sie zwar einerseits Zeug_innenschaft ermöglichen, andererseits aber – gerade in ihrer bewahrenden Alterität – darauf hinweisen, dass es noch immer zu viele Orte gibt, an denen die Anerkennung von Zeug_innenschaft nicht möglich ist oder gar verunmöglich wird. Kurzum: Durch Heterotopien werden die Grenzen des Verstehbaren sichtbarer und damit durchlässiger.

Was also kann die Theologie aus dem phänomenologischen Konnex von Zeug_innenschaft und Orten sowie den damit einhergehenden Reflexionen Schmidts, Assmanns und Bauers lernen? Mindestens ein Zweifaches, nämlich im Hinblick auf das theologische Handeln sowie ihre(n) Ort(e) innerhalb des öffentlichen Raumes. Denn wenn Zeug_innenschaft eine ethisch-politische Praxis ist, muss sich eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft fragen, wie sie dem ethischen Anspruch von Phänomenen der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren

Folge leistet, d.h. diesen praktisch umsetzt. Wie sich ebenso fragen lässt, inwiefern Theologie Orte der Be- und Entgrenzung schafft, wenn jene Zeug_innenschaft dieser konstitutiv bedarf. Oder anders formuliert und beide Aspekte auf eine Frage gebracht: Was macht die Theologie in ihrem Handeln zu einem doppelten Ort ethisch-politischer Zeug_innenschaft?

4.2. Vom theologischen Umgang mit der Öffentlichkeit – oder: Zum theologischen Handeln am doppelten Ort der Be- und Entgrenzung

Kein_e Zeuge_Zeugin lebt für sich alleine. Ihr_sein Leben ist immer schon verwoben in zwischenmenschliche Beziehungen und soziale Ordnungen. Überhaupt sind menschliche Lebensformen nicht denkbar ohne Kommunikation der jeweils von ihnen Betroffenen. Um kulturelle Zeichen- und Symbolsysteme gebrauchen zu können, müssen allerdings Handlungskompetenzen ausgebildet werden.¹ Der Stoff zur Ausbildung dieser Handlungskompetenz sind die Zeugnisse anderer, und für Assmann vollzieht sich diese Ausbildung an vier Orten, nämlich im individuellen, sozialen, politischen und kulturellen Gedächtnis. Aus ihnen schöpfen Menschen das, was sie brauchen, um in der Welt handeln zu können. Zunächst durch die Zeugnisse der eigenen, nicht nur biologischen Familie sowie der Generation, in die Menschen hineingeboren werden, lernen Menschen sich selbst und ihre Mitmenschen zu verstehen. Das eigene Selbstverständnis und die Sozialisierung mit anderen sind damit zwei Seiten ein und desselben Vorgangs. Gerade weil sie das sind, ist das Zusammenleben aber auch fragil und spannungsvoll. Diese Fragilität und Spannung werden potenziert durch das politische und kulturelle Gedächtnis. Während nämlich am Ort des individuellen und sozialen Gedächtnisses Menschen mit Zeugnissen konfrontiert werden, von denen sie selbst (existentiell) betroffen und die ihnen damit gleichsam vertraut sind, so führt der Übergang zum politischen und kulturellen Gedächtnis »über einen Bruch und Abgrund« (LS 34). Denn die Zeugnisse des politischen und kulturellen Gedächtnisses »repräsentieren eine ‚entkörperte‘ Erfahrung, die von anderen wahrgenommen und angeeignet werden kann, die diese Erfahrung nicht selbst gemacht haben« (LS 34). Wo dies gelingt, der Bruch zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis überwunden wird, geschieht darum sekundäre Zeug_innenschaft.

Die Grundbedingung dieser im öffentlichen Raum ist ihre Institutionalisierung, weil Institutionen »soziale Einrichtungen in Gestalt von Gebäuden, Organisationen, Hierarchien, Bürokratien und besoldetem Personal [sind], mit deren Hilfe kulturelle Entscheidungen auf Dauer gestellt werden« (LS 238).² Kürzer: Institutionen sind Orte sekundärer Zeug_innenschaft. Damit das Wissen aus Zeugnissen im kulturellen Gedächtnis angeeignet werden kann, müssen sie als solche *an Orten* einerseits aufbewahrt werden – dafür steht das Speichergedächtnis – und Zeugnisse müssen andererseits *in der Zeit* aufgeführt

1 Vgl. Danz, Systematische Theologie, 240f.

2 Dabei weitet Assmann den Institutionsbegriff, wie gezeigt, auch auf Formen gemeinschaftlichen *Handelns* aus, bezieht ihn folglich nicht ausschließlich auf real-physische Einrichtungen oder Organisationen.

werden, um angeeignet zu werden bzw. um Wissen daraus für das eigene Denken und Handeln zu ziehen – dafür steht das Funktionsgedächtnis. Im Speichergedächtnis findet sekundäre Zeug_innenschaft als »materiale Repräsentation«, im Funktionsgedächtnis durch »symbolische Praktiken« (LS 58) statt. Für eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass ihr vornehmlicher Ort erst einmal die Universität bzw. die Theologische Fakultät ist, weil diese eine Institution im öffentlichen Raum ist.

Eine theologische Fakultät lässt sich als Speichergedächtnis verstehen, insofern sie garantiert, die Zeugnisse der Geschichte und Tradition der Theologie aufzubewahren.³ In den Bibliotheken und Archiven von theologischen Fakultäten werden Zeugnisse gesammelt, die entweder bereits aufgeführt und darum so für die Zukunft gesichert werden oder aber ihre Stunde gleichsam noch vor sich haben, also darauf warten, von Theolog_innen erforscht zu werden. Das theologische Speichergedächtnis ist sodann ein Archiv, das sich der Sicherung und Aufführung von Zeugnissen verschrieben hat. Als solches bleibt es zwar immer auch mangelhaft, aber es zielt darauf, Theolog_innen eine möglichst breite Auswahl an Zeugnissen zur Verfügung zu stellen, um am Ort der Universität lernen und lehren, d.h. Forschung und Lehre betreiben zu können. Kurzum: Theologisches Handeln – Forschen und Lehren – setzt ein Speichergedächtnis an Zeugnissen voraus. Haben nun Theolog_innen in ihrer theologischen Existenz, ihrem Sein als Hörer_innen von Zeugnissen aus Vergangenheit und Gegenwart sich die notwendige Sachkompetenz und das erforderliche Fachwissen erworben, werden Theolog_innen ein Funktionsgedächtnis kuratieren. Lehrende der Theologie stellen beispielsweise einen Semesterapparat oder eine Literaturliste zusammen, indem sie aufgrund ihrer Kompetenz darüber entscheiden, welche Zeugnisse zur Ergründung eines sich theologisch stellenden Problems im Rahmen einer Lehrveranstaltung gehört, also gelesen werden sollen, um dann mit ihnen in einen Dialog einzutreten, sie also in der theologischen Sprache methodisch zu erfassen.

Die Lehrenden tun dies allerdings auch und gerade auf dem Hintergrund ihres individuellen und sozialen Gedächtnisses. Welche Zeugnisse der theologischen Tradition Theolog_innen aus dem Speichergedächtnis für das Funktionsgedächtnis auswählen, hängt von ihrer Sozialisierung und ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation ab. Damit aber kann es zu Brüchen zwischen Lehrenden und Lernenden der Theologie kommen, wenn sie sich in ihren Gedächtnissen zu stark voneinander unterscheiden. Und ganz grundsätzlich ist dies bei einer Theologie, die sich als Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren versteht, aufgrund der genannten Differenz zwischen Geschichte und Normativität die Ausgangslage theologischen Handelns. Im Hinblick auf das Verhältnis von Lehrenden und Lernenden der Theologie tragen nun Erstere zwar damit dazu bei, dass das Gedächtnis der Lernenden sich weitet, aber insofern im kulturellen Gedächtnis – und diesem ist die Theologie zuzurechnen⁴ – gemäß Assmann die Aneignung von Zeugnissen stärker individuell stattfindet, hat sie dieser Aneignung möglicherweise

³ Ritschl, Logik, 107, hat im Anschluss an J. Assmann den christlichen biblischen Kanon als Speichergedächtnis definiert. Das zeigt die dem Speichergedächtnis immer schon eingeschriebene Selektivität, verdankt sich doch der Kanon einem langen Aushandlungsprozess.

⁴ Vgl. Valentin, Wir sind.

gleichsam auf die Sprünge zu helfen. Das geschieht, wie gezeigt, durch Sicherungsformen der Wiederholung und Sicherungsformen der Dauer.

Beispiele für Institutionen, die auf die Sicherung der Wiederholung ausgerichtet sind, sind für Assmann lebendiges Brauchtum, Traditionen, Riten, Zeremonien sowie ihre Anlässe in Jahrestagen und Gedenkjahren.⁵ Solche Institutionen sind Räume der »organisierten Wiederkehr von Vergangenheit« (*LS 233*) in der Zeit. Für eine entsprechende phänomenologische Theologie der *Zeug_innenschaft* bedeutet das, dass sie zur Vermittlung von Wissen Formen des Performativen zu suchen hat. Um den anfänglichen Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Lehrenden und Lernenden der Theologie zu überwinden und den Wert und die Funktion von Zeugnissen zu erkennen, kann es hilfreich sein, die vergangene *Zeug_innenschaft* im wortwörtlichen Sinne zu wieder-holen.⁶ Um es an einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen: Zum besseren Verständnis von Zeugnissen des christlichen Pilger_innenwesens könnten Theolog_innen selbst Teile des Jakobsweges laufen. Es könnte nämlich sein, dass Theolog_innen dann besser nachvollziehen können, warum sich die römisch-katholischen Jurassier_innen durch ihr Pilgern zur Statue von Notre-Dame in Vorbourg bei Delsberg während des Kulturkampfes als eigenes Volk fühlten,⁷ weil Theolog_innen durch das selbst vollzogene Pilgern als Gruppe die Erfahrung machen, dass gemeinsames Laufen Gemeinschaft stiften kann.

Das Gleiche gilt für die Sicherungsformen der Dauer, deren Institutionen Denkmäler, Museen, Bibliotheken, Archive, Gedächtnisorte und Gedenkstätten sind. Theologische Lernveranstaltungen können zwar Räume schaffen, in denen über Orte berichtet, das erforschte Leben an diesen Orten durch Sprache bezeugt wird, sie vermögen aber gemäß Assmanns Unterscheidung des Gedächtnisses der Orte und des Gedächtnisses der Monamente nie das deiktische »Hier« zu vermitteln. Dazu müssen theologische Orte aufgesucht werden, weil an ihnen vor Ort »menschliche Schicksale, Erfahrungen, Erinnerungen« (*LS 218*) haften.⁸ Denn Orte werden zuweilen überhaupt erst dadurch ver-

5 Rituale sind bekanntlich die »Ursprache der Religion« (Jetter, Symbol, 93), weil sie mit der Inszenierung von Klang, Bewegung, Farbe und Geruch im Unterschied zur sprachlichen Symbolik bei Menschen sehr viel stärker Gefühle hervorrufen können. Weil ich Theologie vornehmlich als Wissenschaft erörtere, lasse ich im Folgenden Ritual-Theorien unberücksichtigt, weil sie in der Regel im Kontext einer religiösen Institution bedacht werden. Zum theologischen Gehalt von Ritualen gerade auch für die wissenschaftliche Theologie vgl. Link, Die Gestaltungswerdung.

6 Theologie schafft damit einen Assmann'schen Raum der Rückkopplung (s. oben IV.3.4.), und das Performativ lässt sich als (Re-)Kontextualisierung verstehen. Zu Formen der Kontextualisierung im Theologiestudium vgl. Meireis, Theologiestudium, 33, der sie als denjenigen Prozess versteht, »durch den die Theologie kritisch in einem neuen Kontext Gestalt gewinnt, ihr Verständnis neu Fleisch werden lässt und dabei erleuchtet und transformiert wird.«

7 Vgl. Wildermann, Art. Pilgerwesen.

8 Vor allem im Kontext der Religionspädagogik gibt es eine Fülle an Forschungen zur theologischen Bedeutsamkeit von Orten. Vgl. zur Einführung Roggenkamp, Art. Orte. So hat etwa Schoberth, Religiöses Lernen, anhand des Klosters Lorsch gezeigt, wie sich historische Orte didaktisch erschließen lassen. Vgl. auch das Projekt *theos* des Instituts für Historische Theologie der Universität Bern, das sich zum Ziel gesetzt hat, Orte der Schweiz und mit Schweiz-Bezug auf ihren theologischen Gehalt hin zu untersuchen. In Form eines elektronischen Archivs werden kontinuierlich Orte mit theologischen Bedeutungen gesammelt.

stehbar, dass sie begangen werden. Orte sind begehbar – darin liegt ihre besondere epistemische Funktion.

Auch dafür ein Beispiel: Um sich vorstellen zu können, wie Menschen des frühen Mönchtums gelebt haben, kann es für Theolog_innen lohnenswert sein, die Laufen der Judäischen Wüste zu besuchen. Dieser Ort verbindet nämlich gleichsam beide Aspekte, die sekundäre Zeug_innenschaft am Ort ermöglichen: Aufgrund der archäologischen Funde wurde der Ort einerseits erforscht und mit den literarischen Quellen abgeglichen. Heutige in den Felswänden noch sichtbare Überreste der Zellen wurden stehen gelassen. Damit wurde ein Raum des Erinnerns geschaffen, insofern die Überreste sichtbar und zugänglich gelassen wurden, damit sie von der Öffentlichkeit aufgesucht werden können.⁹ Andererseits werden aber Quellen von Mönchen (oder über sie), ihr schriftlich fixiertes Zeugnis also, das von der Einsamkeit, der Enthaltsamkeit und der Acedia erzählt, für Theolog_innen anders erfahrbar, wenn sie selbst in der Hitze und Trockenheit der Wüste stehen, die Stille des Ortes und das wenig fruchtbare Land erleben sowie die Abgeschiedenheit und Isolation der einzelnen Zellen sehen.¹⁰

Was folglich eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft am Ort der institutionellen Fakultät auszeichnet, ist, dass sie in ihrem theologischen Handeln des Forschens und Lehrens universitäre Grenzen überschreitet. Sie betreibt Theologie *in der Zeit*, indem sie nach performativen Formen sucht, in denen Wissen aus theologischen Zeugnissen individuell angeeignet werden kann. Und sie betreibt Theologie *am Ort*, indem sie nicht nur Orte als Räume gestaltet und so ihre Geschichte konserviert, sondern auch Orte aufsucht, um an ihnen die Texte, Artefakte, Vorstellungen und Traditionen ihrer Wissenschaft noch einmal anders verstehen zu können, weil an Orten Raum und Zeit zusammenkommen. Während sodann das theologische Speichergedächtnis für den Ort der Begrenzung steht, insofern er überhaupt erst die Grundlage wissenschaftlichen Arbeitens und damit theologischen Handelns schafft, so zielt das theologische Funktionsgedächtnis auf eine Entgrenzung ihrer Zeugnisse.

Allerdings: Die Be- und Entgrenzung bezieht sich tendenziell stärker auf das der Theologie Vorgegebene, auf das, was ihr durch die Geschichte aufgetragen ist. Zwar hat die Theologie als Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren ihre Zeugnisse zum besseren Verstehen *in der Zeit* und *an den Orten* gleichsam zu entgrenzen, doch wie bereits für das Sein der Theologie und ihre Sprache gilt auch für ihre Orte im Anschluss an die interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse, dass sie sich insbesondere vom Arendt'schen Zwischen, nämlich den jeweils in ihrer Zeit bezeugten Ungerechtigkeiten und damit auch von deren Orten ins Wort fallen lässt. Diese Orte sollen die Grenzen ihrer eigenen, theologischen Orte durchlässig machen. Sie zwingen folglich eine theologische Fakultät gleichsam dazu, ihre eigenen Grenzen auch im Hinblick auf das ihr erst einmal Fremde und Unbekannte zu überschreiten.

Die daraus folgende Frage lautet darum: Was bedeutet es für eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft, wenn Fricker attestiert, dass die Diskriminierung einer Institution aufgrund ihrer oft ungerechten Strukturen diskriminierender ist als

⁹ Vgl. zur Ortslage des Judäischen Mönchtums ausführlicher Keel/Küchler, *Orte*, 479–485.

¹⁰ Dabei ist etwa an die von Cyril von Skytopolis (525–560) über einige dort lebende Mönche wie Sabas oder Euthymius verfassten Heiligenvitien zu denken.

die Summe ihrer diskriminierenden Individuen? Allem voran, dass die Theologie Orte mitten unter den Menschen braucht, um erkennen zu können, warum ihre eigenen Institutionen möglicherweise selbst andere diskriminieren. Sie braucht Orte mitten unter den Menschen, weil Missstände sich hören und sehen lassen, auch wenn Menschen nicht selbst von ihnen direkt betroffen sind: auf der Straße oder im Netz, in Schulen und am Arbeitsplatz, abends oder am helllichten Tag, unter Fremden und Freund_innen, in der Sprache, im Denken und im Fühlen.

Der andere maßgebliche Ort neben der Universität für eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft ist darum der öffentliche Raum – der Raum *neben* der Universität, die selbst zum öffentlichen Raum gehört. Es ist folglich der Raum, in dem die Zeugnisse der Theologie nur *eine Option* sind.¹¹ Theologisches Handeln ist in dieser Hinsicht der Verzicht auf einen eigenen Raum. Oder anders formuliert: Der Raum-Verzicht ist Raum-Gabe. Die Theologie tritt folglich in der Weise in den öffentlichen Raum, dass sie erst einmal zurücktritt, keinen Raum nimmt, sondern Räume anderer betritt oder, vorsichtiger formuliert, um Einlass in diese bittet. Dafür wird sie einerseits im Sinne Frickers und im Anschluss an Schmidt ein proaktives Zuhören an den Tag legen und auf eine Hermeneutik des Verdachts verzichten. Und sie wird andererseits eines hohen Maßes an Ambiguitätstoleranz bedürfen, weil ihr das, was sie in diesen Räumen und an diesen Orten zu Gesicht und zu Gehör bekommt, möglicherweise fremd sein wird. Ihr Handeln ist damit, theologisch gesprochen, eine φιλοξενία/*philoxenia*,¹² eine Fremdenliebe. Sie wird sich nämlich, im Anschluss an Bauer formuliert, gleichsam gleichzeitig machen, d.h. lernen, unterschiedliche Normen, Vorstellungen und Ideen gleichzeitig zu akzeptieren.

Der Unterschied zwischen Toleranz im ethisch-sozialen Sinn und Ambiguitätstoleranz besteht für Bauer darin, dass Toleranz »eine Situation der Eindeutigkeit« (KA 29) voraussetzt: Tolerant ist, wer Formen *anderen* Seins und Handelns – andere Ansichten, Herkunft, Sexualität, Moral, Religion etc. – unangetastet akzeptiert und *stehen lässt*. Toleranz ist folglich dort gefordert, wo etwas oder jemand von bereits vorhandenen Deutungen, Wertungen und Normen abweicht. Sie ist damit ein nachträgliches Phänomen bzw. eine Tätigkeit und eine Haltung, die sich im Nachhinein zur eigenen und eindeutigen Positionierung ergibt. Ambiguitätstoleranz hingegen meint, dass unterschiedliche Formen des Denkens, Handelns und Seins *gleichzeitig* akzeptiert werden.

Nun ist es der Theologie, wie auch per se allen Menschen, nicht komplett möglich, auf den eigenen Standpunkt zu verzichten und Vorurteile völlig zu ignorieren, doch die Gleichzeitigkeit lässt sich einüben, indem die Theologie Orte und Räume aufsucht, die

¹¹ In Anlehnung an Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 14, formuliert, welcher den »Wandel hin zur Säkularität« darin sieht, »dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt.«

¹² Vgl. Heyden, Hain, 35, welche die *philoxenia* im Anschluss an die biblische Geschichte des Besuchs dreier Engel bei Abraham (Gen 18,1-5) und in Auseinandersetzung mit archäologischen Funden des Ortes Mamre und historischen Quellen dazu wie folgt versteht: »Es geht [...] bei der φιλοξενία nicht allein um eine Tat oder ein moralisches Gebot, sondern um die Geisteshaltung, die der Aufnahme und Bewirtung von Fremden zugrunde liegt und sie befördert.«

anders als sie selbst bezeugen. Orte dieser Zeug_innenschafts-Theologie sind darum einerseits Institutionen anderer Religionen und anderer Konfessionen. Eine Zeug_innenschafts-Theologie besucht Synagogen und Moscheen, sie betritt hinduistische und buddhistische Tempel. Sie lässt sich einladen zu Pessach und zu Id al-Adha, bestaunt die Farben des Frühlings während des Holi-Festes und lauscht den Klängen des Vesakhs. Eine evangelische Theologie wird außerdem orthodoxe, christ- und römisch-katholische, anglikanische, apostolische, altgläubige, nichttrinitarische und dissenterische Orte und Räume ergründen und ihre Zeugnisse sehen und hören.

Andererseits und insbesondere wird eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft aber auch Orte und Räume suchen, an denen soziale, gesellschaftliche und politische Ungerechtigkeiten mit Händen greifbar werden: Heterotopien der Abweichung, der Krise und der Illusion. Orte einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft sind darum Altersheime, Gefängnisse und Psychiatrien. Es sind Notschlafstellen, Gassenküchen und Drogenabgabestellen. Räume einer Zeug_innenschafts-Theologie finden sich am Sterbebett, im Gebärsaal und in Jugendtreffs. Und eine solche Theologie wird auch Heterotopien der Illusion betreten: Sie lässt sich von Drag-Shows herausfordern und trinkt das Feierabendbier in einer Schwulenbar. Sie setzt sich ins House of Books des Zürcher Regenbogenhauses und liest Queere Bücher, Zeitschriften und Comics. Sie geht in der Menschenmenge eines Pride-Umzuges unter und tanzt auf einer Boyahkasha-Party bis in die frühen Morgenstunden. Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft nimmt an Trans-Kongressen teil und beobachtet, wie am Lesben-Stammtisch diskutiert wird. Und weil eine der Grundbedingungen Foucault'scher Heterotopien ist, dass, wer nach *drinnen* kommt, sich notgedrungen mit dem Ort außerhalb von ihnen, mit dem *Draußen* beschäftigen muss, hat sich eine Zeug_innenschafts-Theologie zurück am Ort der Universität zu fragen, was sie aus jenen Besuchen von Orten und dem Ein- und Betreten anderer Räume lernt. Denn wenn die Spannung zwischen dem *Drinnen* und *Draußen* stabilisierend auf Ersteres, destabilisierend auf Letzteres wirkt, wird sich die Theologie fragen müssen, warum das Zeugnis und ihre Zeug_innen außerhalb jener Orte und Räume, also bei sich selbst nicht oder zu wenig zu hören und zu sehen sind.

Durch das gleichsam nun durch andere Orte entgrenzte Sehen und Hören fragt eine Zeug_innenschafts-Theologie, inwiefern ihre eigene Institution – die theologische Fakultät – aufgrund ihrer Strukturen und dem, was sie bezeugt, ungerecht und diskriminierend ist. Die Hinterfragung ihres eigenen Ortes zielt darauf zu fragen, inwiefern ihr Ort begrenzt und begrenzend ist und damit zu epistemischen Ungerechtigkeiten führt.¹³ Diese Infragestellung hat Konsequenzen für mindestens zwei Bereiche, nämlich die Personen, die an diesem Ort handeln, und die Inhalte, die diese vermitteln. Wieder verbindet sich folglich Forschen und Lehren, jetzt aber perspektiviert durch die Erfahrungen in anderen Institutionen, an anderen Orten.

Eine Grundeinsicht der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum und dort an den Grenzen des Verstehbaren liegt darin, dass die Zeugnisse von Menschen, die aufgrund

¹³ Zeug_innenschafts-Theologie lässt sich in dieser Lesart als Beitrag zu sozialer Nachhaltigkeit verstehen. Vgl. dazu Wendt, Utopien, der soziale Nachhaltigkeit unter topologischen Gesichtspunkten erörtert.

ihrer sexuellen Orientierung, ihrer geschlechtlichen Identität, ihrer Hautfarbe, ihrer nationalen oder religiösen Zugehörigkeit von der Norm der Dominanzgesellschaft abweichen, noch immer zu wenig sicht-, hör- und verstehbar sind. Diese sowohl bewusste als auch unbewusste Marginalisierung der Zeug_innenschaft von Minderheiten durch die Dominanzgesellschaft ist nicht nur verletzend für Erstere und damit *ethisch* ungerecht, sondern sie ist *epistemisch* betrachtet verhängnisvoll für den Wissensstand einer Gesellschaft. Wenn nun aber die Universität in postmodernen, westlichen Gesellschaften die Institution verbindlichen Wissens ist,¹⁴ müsste es gerade diese sein, der dieser Missstand zu denken gilt. Die Universität zeichnet sich nämlich insbesondere dadurch aus, dass sie von sich beansprucht, ein Ort *allgemeinen Wissens* zu sein. Was in unterschiedlichen Wissenschaften erforscht und gelehrt wird, zielt darauf, das Licht der Öffentlichkeit zu erblicken.

Ungerechten und diskriminierenden Strukturen kann eine theologische Fakultät darum in der Weise entgegenwirken, dass sie sich um einen möglichst diversen Lehrkörper bemüht. Eine theologische Fakultät, die Wert auf ein gerechtes Geschlechterverhältnis legt und an der beispielsweise LGBTQIA⁺-Personen, Schwarze und POC forschen und lehren, wird schon alleine deshalb sozialen, gesellschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten entgegenwirken, weil diese Menschen ihre Forschungen und ihre Lehre aufgrund eines individuell, aber vor allem sozial und kulturell von der Dominanzgesellschaft abweichenden Gedächtnisses betreiben.¹⁵ Aufgrund ihrer Sozialisierung und Prägung nehmen sie die Zeugnisse der Geschichte und Tradition tendenziell anders wahr. Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft nimmt damit die Schmidt'sche Einsicht ernst, wonach es den epistemischen Wert von Zeugnissen immer nur sozial vermittelt gibt. Indem theologische Fakultäten Orte – und das bedeutet ganz konkret auch: Stellen – schafft, an bzw. auf denen Menschen forschen und lehren, die von Ungerechtigkeiten existentiell betroffen sind, eröffnen sie einen epistemischen Lernprozess. Mit Schmidt gesprochen anerkennen sie damit, dass ihre Epistemologie sozial blind zu werden droht, wenn die, welche am Ort der Fakultät nach allgemeinverbindlichem Wissen streben, ausschließlich der Dominanzgesellschaft angehören.¹⁶ Dass das ethisch betrachtet ein gewagtes Unterfangen ist und höchste Sensibilität erfordert, weil es nicht darum gehen kann, dass etwa eine Fakultät

¹⁴ Vgl. Korsch, *Mit der Theologie*, 40.

¹⁵ Vgl. Jennings, *After Whiteness*, wo der Systematiker sowohl in biografischer als auch wissenschaftlicher Hinsicht darauf reflektiert, was es bedeutet, als Schwarzer Dekan einer Theologischen Fakultät zu sein, an der nach wie vor hauptsächlich *weiße* Theologie betrieben wird.

¹⁶ Gut möglich, dass solche Bemühungen im Umkehrschluss Auswirkungen auf Studierendenzahlen hätten: Wie gezeigt, bedürfen Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen bzw. bezüglich gewisser Aspekte nicht zur Dominanzgesellschaft gehören, der Orte, an denen Menschen vertreten sind, die sie gleichsam repräsentieren. Ein diverser Lehrkörper könnte darum auch und gerade Auswirkungen auf die Diversität des Studierkörpers haben.

sich gleichsam die Quoten-Lesbe holt und dann meint, ihren Dienst getan zu haben, muss dabei stets mitbedacht sein.¹⁷

Ein anderer, möglicherweise subtilerer Weg, der außerdem früher ansetzt, um dem entgrenzten Sehen und Hören zu entsprechen, betrifft die Inhalte, die an theologischen Fakultäten gelehrt werden. Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft lässt sich die Frage gefallen, inwiefern ihre Curricula epistemische Ungerechtigkeiten zu vermeiden versuchen. Im Hinblick auf die Orte von Institutionen anderer Religionen und anderer Konfessionen bedeutet das für eine Zeug_innenschafts-Theologie, dass es Anlass zur Fragestellung gibt, ob es in einer pluralistischen Gesellschaft Sinn macht, nach wie vor monoreligiös und konfessionell gebunden zu studieren. Eine konkrete Konsequenz könnte darum sein, dass theologische Fakultäten mehrere christliche Konfessionen unter einem Dach, also an einem Ort versammeln und durch Kooperationen mit anderen Fakultäten Student_innen die Möglichkeit bieten, zumindest eine weitere Religion aus der Innenperspektive studieren zu können.¹⁸ Und bezogen auf das entgrenzte Sehen und Hören durch das Betreten von Heterotopen der Abweichung, der Krise und der Illusion, bedeutet dies für eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft, dass sie Konsequenzen für den Dialog mit ihrem Speicher- und Funktionsgedächtnis zieht.

Um es an einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen: Wenn in einem Grundkurs Dogmatik Anthropologie gelernt wird, diese den Menschen bezüglich seiner geschlechtlichen Identität aber nach wie vor als binär, d.h. ausschließlich als Frau oder Mann versteht, ist das nicht nur verletzend und damit ethisch ungerecht für Trans Student_innen, sondern allen anderen Studierenden wird damit auch Wissen vorenthalten, nämlich dass es nicht nur zwei Geschlechter gibt. Im Hinblick auf die Zeug_innenschaft von Menschen des LGBTQIA⁺-Spektrums fragt eine Zeug_innenschafts-Theologie darum, ob Queer Studies und ihre Theorien fester Bestandteil des theologischen Curriculums werden sollten. Denn erst, wenn sie sich mit diesen Zeugnissen beschäftigt hat, kann sie möglicherweise dazu übergehen, nach Formen einer Queer *Theology* zu fragen.

Der dritte Schritt – nach dem ersten des proaktiven Zuhörens und dem zweiten des Verzichtens auf eine Hermeneutik des Verdachts – ist an den Grenzen des Verstehbaren wie gezeigt das Suchen von *corroborating evidence*, bestätigenden Beweisen. Die Theologie wird darum ihre Speicher- und Funktionsgedächtnisse darauf hin befragen, um dann, gleichsam bereichert durch das Hören und Sehen der *eigenen* Zeugnisse, erneut den Dialog an den Orten außerhalb der Universität zu suchen. Das aber heißt: Die Entgrenzung

¹⁷ Vgl. auch dazu die Forschungen Jennings, etwa ders., *To be a Thinking Margin*, und ders., *Race*. Die Schwierigkeit, Diskriminierung damit zu überwinden, dass Minderheiten gleichsam bevorzugt werden, was einer Bevormundung gleichkommt und damit erneut diskriminierend ist, lässt sich nicht vollständig überwinden. Die Schwierigkeit steht damit in Analogie zur Problematik des diskriminierungsfreien Sprechens (s. oben III.3.2.), nämlich dass Diskriminierte sich notgedrungen oft einer diskriminierenden Sprache bedienen müssen, um zeigen zu können, was an ihr diskriminierend ist.

¹⁸ So auch der Vorschlag bei von Stosch, *Komparative Theologie*, 416. Dabei bin ich mir durchaus bewusst, dass sich *die* eine andere Religion ebenso wenig studieren lässt wie die christliche Religion selbst, sondern jeweils Strömungen, Ausrichtungen und dergleichen einer Religion.

am eigenen Ort zielt auf eine Entgrenzung an den anderen Orten, an denen die Theologie zuvor deren Zeug_innenschaft wahrgenommen hat, gleichsam in deren Seh- und Hör-Schule gegangen ist. Weil das *politische* Gedächtnis sich nur wandeln kann, wenn Zeugnisse aus dem Speicher- ins Funktionsgedächtnis transferiert werden und dort aufgrund ihrer individuellen Aneignung ins Bewusstsein der politischen Akteur_innen geraten, hat eine Zeug_innenschafts-Theologie den Weg zurück in den öffentlichen Raum zu gehen. Will Theologie gerade auch politisch wirksam sein, ist dieser Schritt unvermeidlich.¹⁹ Denn eine Zeug_innenschafts-Theologie ist auch und gerade *öffentliche* Theologie.²⁰

Indem die Zeug_innenschafts-Theologie zurück an die Orte geht, von denen sie gelernt hat, sucht sie nicht nur das Gespräch mit diesen, sondern sie kommt ihrer Aufgabe nach, wissenschaftliche Erkenntnisse zu kommunizieren. Für das Christ_innentum mag die Kirche ein Ort²¹ – und historisch betrachtet nach wie vor einer der zentralsten Orte – dafür sein, aber sie ist keineswegs der einzige.²² Insofern Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren auf die Schaffung und Sicherung einer gerechten Demokratie und damit auf den Dialog zwischen *allen* Menschen und eben nicht nur Kirchen-Zugehörigen abzielt, gehören zu den Orten der Zeug_innenschafts-Theologie noch viele weitere: beispielsweise das Interview in Tageszeitungen, im Radio oder Fernsehen, das Podium eines politischen Diskurses und der Kreis eines öffentlichen philosophischen Gesprächs, die Ringvorlesung, in der sich geladene Expert_innen auf Neues und Altbekanntes einlassen, Lernvideos auf YouTube und Podcasts auf Spotify sowie Studientage. Vor allem aber: die Straße und das Netz, die Schulen und die Arbeitsplätze, abends und am helllichten Tag, unter Fremden und Freund_innen, in der Sprache, im Denken und im Fühlen.

Doch warum ist dieser Umweg von der Theologischen Fakultät in die Öffentlichkeit, zurück an die Fakultät und erst dann wieder in die Gesellschaft notwendig?²³ Hätte die

¹⁹ Vgl. dazu Schardien, Von der Wiege, 59, die diesen Aspekt im Hinblick auf die Medizinethik erörtert: »Medizinethik bringt den Glauben nicht automatisch sichtbar in die Gesellschaft ein. Entsprechend ihrem ethischen Selbstverständnis [kann, MK] [...] Theologie [...] jedoch nicht anders, als sich beteiligen, sich sichtbar und in ihrer besonderen Stimme hörbar zu machen.« Zur Sichtbarkeit und Vermittlung theologischer Zeugnisse in der Öffentlichkeit vgl. auch die Beiträge in Wrogemann (Hg.), *Die Sichtbarkeit*.

²⁰ Zur Entwicklung der sog. *Public Theology* in den USA und im deutschsprachigen Raum vgl. van Oorschot, *Öffentliche Theologie*. Zeug_innenschafts-Theologie könnte dabei insbesondere Anleihen bei Heinrich Bedford-Strohms Verständnis öffentlicher Theologie nehmen, insofern er sie als eigenständige Form der Sozialethik versteht (vgl. ders., Dietrich Bonhoeffer, 331f.; ders., *Vorrang für die Armen*, 170–176, sowie ausführlich ders., *Sozialethik*).

²¹ Vgl. dazu Korsch, *Mit der Theologie*, 48, der die theologische Existenz gerade auch im Pfarrberuf als ein Bezeugen versteht: »Sie [sc. die Pfarrer_innen] können gar nicht tun, was sie tun, ohne mit ihrer Person in dieser Tätigkeit präsent zu sein und sie also auf diese Weise zu bezeugen.«

²² Für mein theologisches Kirchenverständnis vgl. Käser, *Christus im Kosmos*, insbes. 167–171.188–190, wo ich im Anschluss an Bonhoeffer und im Gespräch mit Kol 1,15–20 zu begründen versuche, warum Ekklesiologie maßgeblich Ethik ist, Kirche sich darum nicht so sehr als Institution manifestiert, sondern sich im sozialdiakonischen Handeln gegenüber anderen Menschen zu erweisen hat.

²³ Diese Dreifachbewegung steht in Analogie zu Jürgen Werbicks Ortsbestimmung der Kirche. Werbick, *Den Glauben*, 724f., bestimmt den Platz der Kirche im Gegenüber zur Welt als *einfach „drinnen“*: bei denen, die in dieser Welt unter die Räder kommen, um ihnen Gottes gute Herrschaft zu

Theologie nicht bereits bei ihrem ersten Besuch von Orten in der Öffentlichkeit, die nicht der Universität angehören, Theologie betreiben können? Direkt den Dialog gesucht haben und sich von den Orten sagen lassen, was sie zu tun hat? Nein, dieser Umweg ist notwendig, weil eine theologische Fakultät damit die unbedingt geforderte Unabhängigkeit, die von jeder Wissenschaft verlangt werden muss, gewährleistet. Um es anhand der prominentesten religiösen, also den Glauben praktisch vollziehenden Institution des Christ_innentums, der Kirche, zu veranschaulichen: Die Kirche ist weder die Auftraggeberin noch die Kontrolleurin und schon gar nicht die beurteilende Instanz der Theologie und ihrer Erkenntnisse.²⁴ Eine recht verstandene Zeug_innenschafts-Theologie weiß sich den Menschen, nicht ihren Institutionen verpflichtet.²⁵

Freilich: All das hier Angedachte wird sich an einem Ort, an einer Fakultät bzw. im Zusammenspiel der unterschiedlichen erörterten Orte nicht vollständig realisieren lassen. Auch für dieses Vorhaben, das auf eine gleichzeitige sicht-, hör- und verstehbare Zeug_innenschaft zielt, muss gelten, dass es utopisch bleibt. Aber eine Theologie im Anschluss an die interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse wird darum bemüht sein, eine Foucault'sche Heterotopie zu werden.²⁶ Als Wissenschaft wird sie sich den Phäno-

bezeugen und den Rädern in die Speichen zu greifen«, und als *zweifach draußen*, nämlich einerseits »bei denen, die in dieser Welt, so wie sie ist, nicht vorkommen dürfen«, und andererseits »bei all dem, was ausgegrenzt und verdrängt werden mußte von denen, die es nicht wahrhaben wollten«.

²⁴ Vgl. Korsch, Mit der Theologie, 41.

²⁵ Das ist denn auch der Grund, warum eine Zeug_innenschafts-Theologie ihre wissenschaftliche Integrität nicht verliert, wenn sie sich solidarisch und darin parteiisch gegenüber Angehörigen von Minderheiten zeigt. Denn: »Gegenüber Menschenrechten oder Grundwerten wie Toleranz, Freiheit und Selbstbestimmung gibt es [...] keine Neutralität. Man kann sich nur für sie einsetzen oder selbst Täter werden.« (Jütte, Wert-lose UEFA.) Dieser Umstand gab medial jüngst insbesondere im Zusammenhang der Fußball-Europameisterschaft 2020 (ausgetragen 2021) zu reden: Weil das ungarische Parlament vor kurzem ein Gesetz billigte, dass die Informationsrechte von Jugendlichen im Hinblick auf Homosexualität und Transgender verbietet, hat die Stadt München bei der Europäischen Fußball-Union (Uefa) beantragt, die Münchner Arena während des Spiels zwischen Ungarn und Deutschland in Regenbogenfarben erstrahlen zu lassen. Die Uefa lehnte den Antrag ab mit der Begründung, dass sie gemäß ihren Statuten eine »politisch und religiös neutrale Organisation sei« und deshalb nicht mit einem derartigen Symbol auf die ungarische Gesetzesänderung reagieren dürfe (vgl. Stroh, Uefa lehnt Regenbogen-Beleuchtung ab). Die Abfuhr bescherte der Uefa eine große Welle internationaler Kritik, eben weil das Neutralitäts-Verständnis der Organisation in die Irre geht. Zuvor hatte die Uefa bereits in einer anderen LGBTQIA+-Angelegenheit für Aufruhr gesorgt: Weil DFB-Kapitän Manuel Neuer in den Spielen gegen Frankreich und Portugal eine Spielführerarmbinde in Regenbogenfarben trug, monierte die Uefa einen Regelwerk-Verstoß. Die Ermittlungen wurden indes nach kürzester Zeit eingestellt und Neuers Armbinde als ein »Zeichen der Mannschaft für Vielfalt und damit als ›good cause‹ bewertet« (Eberwein, UEFA erlaubt Kapitänsbinde).

²⁶ Kurz vor Abgabe der vorliegenden Studie ist das Buch *Schöpfung durch Verlust* der Systematikerin und Vulnerabilitätsforscherin Hildegund Keul erschienen. In einem kurzen Abschnitt am Schluss dieser Studie setzt sie sich auch mit Foucault'schen Heterotopien auseinander und fragt, ob erlittene Wunden und Viktimisierungen »genau solche Orte« (a.a.O., 432) sind. Keul vermutet, dass sich Heterotopien vor allem durch eine »ambivalente Transformationskraft« (ebd.) auszeichnen: Heterotopien könnten als »Orte der Verwundung« verstanden werden, »die einzelne Menschen und ihre Gemeinschaften in ihrer Verwundbarkeit bloßlegen und damit einen anderen Umgang mit Vulnerabilität provozieren« (ebd.). Keul unterstreicht damit meine Heterotopie-Interpretati-

menen an den Grenzen des Verstehbaren verpflichtet wissen und damit ihren Beitrag für die Abschaffung *epistemischer* Ungerechtigkeiten leisten, auf dass das Bezeugen *ethischer* Ungerechtigkeiten nicht mehr das letzte öffentlich gesprochene Wort ist und hat. Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft wird all dies versuchen zu beherzigen, wird eine Theologie »mit dem Gesicht zur Welt«²⁷ werden, weil sie aufgrund ihres Hörens und Sehens an ihr fremden Orten immer wieder neu und verändert zurück an den Ort der Universität geht, um dort und dann wieder zurück im öffentlichen Raum selbst Zeug_innenschaft zu betreiben. Auch die Zeug_innenschaft der Hiobgestalt transformiert sich durch die Konfrontation eines Hörens und Sehens von einem utopischen Ort aus: Gott* reagiert auf die Klagen und Anklagen Hiobs aus dem Wettersturm.

4.3. Vom Hören des Ohres und Sehen des Auges: Der Zeug_innenschafts-Ort der Gottheit* und seine epistemische Funktion für die Hiobgestalt

Die Gottheit* des Hiobbuches begibt sich nicht an den Ort, von dem aus die Hiobgestalt spricht, was indes nicht heißt, dass sie* sich nicht auf den Boden der Tatsachen, nämlich Hiobs Leid herunterließe. Hatte nämlich die Figur Elihu am Ende ihrer Reden noch einmal die Ferne Gottes* betont – »Gott schaut nicht einmal die Verständigen des Herzens an.« (Hi 37,24) –, so widerspricht das Hiobbuch mit seiner Gottesrede dieser Behauptung: »Da reagierte der Ewige auf Hiob aus dem Wettersturm und sprach« (Hi 38,1). Dabei antwortet die Gottheit* Hiob nicht nur, lässt Hiob ihr* Zeugnis hören, sondern sie* antwortet aus dem Wettersturm, erscheint ihm also und lässt Hiob ihren* Ort sehen.²⁸ Ob es sich damit gleichsam um eine optisch-akustische Theophanie handelt, bleibt auf der Ebene des Textes zumindest fragwürdig, klar ist aber: Der Wettersturm ist die hör- und sichtbare Zeug_innenschaft Gottes* gegenüber Hiob. Anders als im Prolog, wo Gott* am Ort einer himmlischen Versammlung lokalisiert wird (vgl. Hi 1,6), er* scheint also auch einen doppelten Ort zu haben²⁹, erweist der Ort Gottes* seine* Rede als eine Erschei-

on, insofern ich solche Orte als besondere Zeug_innenschafts-Räume sozialer, gesellschaftlicher und politischer Ungerechtigkeiten verstehe. In Keul, Heterotopen, bringt sie diese Überlegungen selbst ins Gespräch mit Schwulen Lebenswelten, bestimmt Heterotopen dabei aber ausschließlich negativ. Am Beispiel von *crusing areas* zeigt Keul, dass Heterotopen das »Gegenteil eines Safe-Place« sind: »Menschen kommen extra vorbei, um die Schwulen mit den übelsten Schmähworten zu beschimpfen. Sie versuchen herauszufinden, wer zu diesen Beschimpften gehört, um sie anschließend verfolgen zu können: am Arbeitsplatz, in der Familie, im öffentlichen Raum. Schlägertrupps tauchen auf und töben ihre homophobe Aggressivität aus.« (A.a.O.) Was diese Wahrnehmung und ihre zutreffenden Schlussfolgerungen für das in dieser Studie dargelegte Heterotopie-Verständnis austragen, müsste anderorts genauer erörtert werden.

27 Metz, Memoria, 158.

28 Allerdings: Die Gottheit* antwortet nicht auf die Fragen, die Hiob gestellt hatte. »Doch die Tatsache allein, dass Gott zu Hiob spricht, ist eine Antwort, die Hiobs Bitte, er möge gehört werden (Hi 31,35), erfüllt und Elius Behauptung, Gott gebe auf Menschenworte keine Antwort (Hi 33,13), widerlegt.« (Welz, Klage, 124.)

29 Zur Vorstellung eines doppelten Ortes Gottes*, vor allem im Anschluss an Jes 57,15, vgl. Frettlöh, Gottes doppelter Ort, wo allerdings ein Ort auf Erden lokalisiert wird, nämlich »bei dem Zerschlagenen und Gedemütiigten im Geist«.

nung, als ein Phänomen Gottes*. Denn der Wettersturm (*הַעֲרָך/searah*) als Manifestation der Begegnung mit der Gottheit* begegnet in der Hebräischen Bibel auch im Zusammenhang der Erzählung der Theophanie vor Ezechiel (Ez 1,4; vgl. 13,11.13) und gleichsam in umgekehrter Richtung fährt gemäß 2Kön 2,1-11 Elija im Wettersturm zum Himmel auf. Dass Gott* im Sturm, aber auch im Gewitter erscheint, etwa um machtvoll die Feinde zu vernichten, begegnet außerdem in Ri 5,4f., Ex 19,16-20, Nah 1,3, Sach 9,14-17, und auch in den Psalmen findet sich die Vorstellung wiederholt (u.a. Ps 18,8-14, 50,3, 77,18f.). Und mag die Gottheit*, so die Erzählung in 1Kön 19, Elija nicht im Wettersturm erscheinen, sondern in einem leisen Wehen, einem »beredten Schweigen«³⁰, »hält auch diese Erzählung den Sturm – nebst Feuer und Erdbeben – als möglichen Ort Gottes fest«³¹.

Wie aber reagiert gemäß biblischem Bericht Hiob auf die sicht- und hörbare Zeug_innenschaft der Gottheit* am Ort des Wettersturmes? Gemessen an seinen früheren Dialogen reagiert Hiob kurz und knapp, indem auch er Gott* etwas hören und etwas sehen lässt: »Schau, ich bin (zu) leicht. Was kann ich erwidern?«, und, gleichsam als »gesprochene Geste«, »Ich lege meine Hand an meinen Mund.« (Hi 40,4).³² Nachdem die Gottheit* Hiob bereit von ihrer* Macht erzählt hat, nämlich dass sie* die Welt gestaltet und erhält, bleibt Hiob keine andere Wahl, als zu schweigen: »Einmal habe ich geredet und ich entgegne nicht mehr – ein zweites Mal und ich füge nichts hinzu.« (Hi 40,5) Für Ebach ist das »kein Schweigen aus Überzeugung. Daß seine Argumente nicht durchdringen, weiß er – daß sie falsch seien, bekennt er damit nicht. So ist auch V. 5 als Ausdruck eines Restes von Trotz zu lesen. Hiob *hat gesprochen* [...] Weiteres Reden erscheint ihm zwecklos.«³³ Die Zeug_innenschaft der Gottheit* mag für Hiob hör- und sichtbar sein, verstehbar ist sie nicht. Hiob versteht bestenfalls, dass er nicht verstehen kann, seine Antwort ist gleichsam ein sokratisches οἴδα οὐκ εἰδώς/oida ouk eidos – er weiß, dass er nicht weiß. Insofern er aber zukünftig schweigen will, könnte Gott* den Dialog an dieser Stelle abbrechen. Er* tut es indes nicht, sondern setzt ein zweites Mal an – und spricht erneut vom Wettersturm aus (Hi 40,6).

Hiob antwortet anders auf die zweite Rede der Gottheit* als auf ihre* erste. Zwar muss auch diese Antwort nicht als Widerrufung seiner Klage, seiner Zeug_innenschaft widerfahrenen Leides verstanden werden, doch der Unterschied zur ersten Antwort liegt darin begründet, dass Hiob nun von *Wissen* spricht. Das Wortfeld γιγάντη/jada für »wissen« taucht in seiner Antwort insgesamt dreimal auf: »Ich weiß, dass du alles vermagst, und kein Vorhaben ist dir verwehrt. Wer ist es, der den Plan verfinstert ohne Wissen? So habe ich erzählt – und *erkannte* nichts – zu wunderbar für mich und unbegreiflich.« (Hi 42,2f.) Kurzum: »Hiob spricht also jetzt – anders als in seiner ersten Antwort – von einer Einsicht, einem gewonnenen Wissen.«³⁴ Dass die Hiobgestalt bekennt zu wissen, dass Gott* alles vermag, ist allerdings kein Bekenntnis zu einer Lehre, einer abstrakten Allmachtvorstellung, sondern es ist Ausdruck dessen, was Hiob erfahren hat – nämlich durch die Zeug_innenschaft Gottes*. Vor allem aber ist im Falle des Hiobbuches das entscheidende

³⁰ Vgl. Ebach, Beredes Schweigen.

³¹ Ebach, Streiten II, 123.

³² A.a.O., 139.

³³ A.a.O., 140.

³⁴ A.a.O., 155.

Moment, das diesen Umschwung erwirkt, also Hiobs eigene Zeug_innenschaft wenden lässt, insofern er ein Wissen gewonnen hat, der *sichtbaren* und damit *örtlichen* Zeug_innenschaft der Gottheit* geschuldet. Warum?

Die Antwort auf diese Frage findet sich in Vers 5, wo der biblische Hiob den Grund für seine Erkenntnis, für sein neu gewonnenes Wissen, liefert: »Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.« (Hi 42,5) Bevor sich Gott* Hiob am Ort des Wettersturms zeigt, kannte Hiob Gott* nur vom »Hören des Ohres« (לִשְׁמָעַת/leschema ozen). Diese paronastische Wendung steht im Hebräischen für Worte und Erfahrungen, sprich Zeugnisse anderer und der Tradition.³⁵ Die Hiobfigur kannte Gott* bisher gleichsam nur aufgrund einer sekundären Zeug_innenschaft. Doch jetzt (תְּבַעַר/ata), nachdem die Gottheit* durch ihren* Ort für Hiob sichtbar wurde, weiß Hiob. Der »synthetische Parallelismus«³⁶ תְּבַעַר יְיָעַת/eni ra'atka (mein Auge hat dich gesehen) bringt im Hinblick auf die Begegnung mit der Gottheit* zum Ausdruck, dass »nicht die bloße Sinneswahrnehmung mittels des Auges als eines körperlichen Organs, sondern die Begegnung im personalen Sinn, die eine vertraute Gemeinschaft wirkt«³⁷, gemeint ist. Denn »sehen« (רָאַת/raah) steht in der Hebräischen Bibel nicht nur für ein visuelles Wahrnehmen, sondern für »oft komplexe Wahrnehmungsvorgänge, die ganzheitliches Erleben [...] ebenso umfassen wie eine genuine Nähe zum ›Erkennen‹ und daraus resultierend zum ›Wissen‹ anzeigen (vgl. die häufige Parallelstellung von *ra'ah* und *jada'* [...])«³⁸.

Indem die Hiobgestalt eine Begegnung mit Gott* bzw. seinem* Ort hat, sie sein* Zeugnis nicht nur sekundär vermittelt durch die Tradition hört, sondern Gottes* Zeug_innenschaft sicht- und persönlich erfahrbar für sie wird, gelangt sie zu Wissen. Hiob wird von nun an Gott* anders bezeugen, weil sein Wissen angereichert ist durch die Begegnung mit dem Ort Gottes*. Der Ort der Gottheit* – der Wettersturm – hat im Falle Hiobs dazu geführt, dass seine Zeug_innenschaft, sein Reden von der Gottheit*, seine Theologie künftig eine andere sein wird – nämlich eine, die sich *am Ort* und *in der Zeit* durch die hör-, sicht- und vor allem verstehbare Zeug_innenschaft Gottes* verändert hat. Dieser Hiob kann »alt und lebenssatt« (Hi 42,17) sterben – auch wenn die Narben, sein Trauma, bleiben und er nicht komplett wiederhergestellt wird.

Doch für die Leser_innen des Hiobbuches bleibt es auch heute noch dabei, dass der Wettersturm eine Foucault'sche Heterotopie ist, zumal die biblische Hiobgestalt nicht eigentlich den Inhalt seines Wissens, seines Erkennens verrät. Für heutige Theologie bleibt der Wettersturm das Zeugnis eines Phänomens an den Grenzen des Verstehbaren. Und damit bleibt auch und gerade die Gottheit* des Hiobbuches der Zeug_innenschaft ihrer Leser_innen und Rezipient_innen bedürftig. Es käme also darauf an, dass Theolog_innen es in ihrem Bezeugen dem biblischen Hiob gleich tun.

35 Vgl. Fohrer, Das Buch, 534.

36 Gschwind, Kontingenzbewältigung, 149.

37 Fohrer, Das Buch, 535.

38 Hartenstein, Vom Sehen, 19.