

3. Theologische Sprache als dialogische Zeug_innenschaft

Leid, Hass, Unrecht und Diskriminierung, Gewalt, Krieg und Terror stellen eine Anomalie dar, weil sie jeder unversehrten Welterfahrung widersprechen.¹ Bestimmte Erlebnisse begrenzen sowohl die Möglichkeit, sie zu bezeugen, als auch das Vermögen, sie zu erfassen – und machen sie damit zu einem *sprachlichen* Problem. Sie sondern zudem die Betroffenen von denen ab, die verschont wurden und gleichsam für sie zeugen könnten. Bei extremen Traumatisierungen der Zeug_innen stehen am Anfang eines Zeugnisses nicht selten psychologische Sprech-Hindernisse, also sowohl die Unfähigkeit, sprechen zu *können*, als auch der möglicherweise berechnete, gar gebotene Selbstschutz vor einer allfälligen Retraumatisierung durch das erneute Sprechen. Hinzu kommen persönliche Einstellungen, ob das Sprechen überhaupt als hilfreich empfunden wird. Allerdings: Ob Menschen über das ihnen Widerfahrene sprechen, hängt oft auch am Klima einer Gesellschaft.

Auch im Hinblick auf die *Sprache* der Zeug_innenschaft sind die Grenzen des Verstehbaren doppeldeutig: Sowohl die Zeug_innen als auch die Adressat_innen hadern, das in Sprache zu fassen, was sich nur schwer in Sprache fassen lässt. Wer darum Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren verstehen will, muss genau hinhören, *wie* die Zeug_innen sprechen, aber auch *wie* und *weshalb* sie schweigen. Denn nur wenn Widerfahrnisse und Erlebnisse – sie mögen in sich unvollkommen, gebrochen und lückenhaft bleiben – zumindest versuchsweise in Sprache gefasst werden, lassen sie Opfer, individuelle Menschen, nicht auf verlorenem und damit einsamem Posten. Und nur dann lässt sich zeigen, dass das Hör- und Verstehbarmachen der Sprache des Zeugnisses als ein Modus der Gerechtigkeit verstanden werden kann. Gleichsam auf diesem Pfad bewegen sich die Reflexionen und Erörterungen Emckes, Gümüşays und Arendts. Denn sie sind davon überzeugt, dass es eine »Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit«² gibt. Dass gerade das Konzept der Zeug_innenschaft hier Auswege bietet, insofern sich Menschen als sprachliche Wesen nur dialogisch, d.h. im Gespräch und

1 Vgl. ZuG 14.

2 Steiner, Sprache, 155.

in der Verständigung mit und durch andere begreifen und so den gemeinsamen Lebensraum stiften und gestalten können, wurde in dieser Studie anhand der drei genannten Positionen dargestellt und interpretiert. Die Reflexionen widmeten sich damit den Fragen: *Wie* wird bezeugt und *wie nicht*? Worüber, warum und wie lange wird geschwiegen? Wer wird gleichsam mundtot gemacht und wer kann sich davon befreien und schließlich bezeugen?

3.1. Emcke, Gümüşay und Arendt: Für den sprachlichen Trost für die Betroffenen und die dialogische Hoffnung für eine gerechtere Gesellschaft

Im Anschluss an Emcke, Gümüşay und Arendt lässt sich sagen, dass Zeug_innenschaft maßgeblich davon abhängt, ob Menschen *sprechen* und ihnen *zugehört* wird. Zeug_innenschaft ist ein Phänomen der Sprache, insofern sie die Grundlage ist, dass das, was sich an den Grenzen des Verstehbaren abspielt, hörbar gemacht wird. Auch bei Emcke, Gümüşay und Arendt hängt Zeug_innenschaft am Sein der Bezeugenden – sprechen lässt sich nur als Mensch –, aber im Unterschied zu Derrida, Agamben und Lévinas ist bei ersteren drei das Primat der Zeug_innenschaft die Sprache. Insofern alle drei ihre Überlegungen in den Kontext einer öffentlichen Gesellschaft stellen, machen sie deutlich, inwiefern Zeug_innen einen wichtigen Beitrag zum Selbstverständnis einer Gesellschaft leisten: In Zeugnissen wird nicht nur die Vergangenheit reflektiert und tradiert, also bewahrt, sondern sie fordern eine Gesellschaft auch dazu auf, darüber nachzudenken, welche Art der Zukunft sie gemeinsam gestalten wollen. Denn die Zeugnisse, mit denen sich etwa Emcke auseinandersetzt, zeugen von den Ungerechtigkeiten dieser Erde und davon, wie alle Menschen darin strukturell verflochten sind.

Emckes und Gümüşays Reflexionen zeigen, dass Zeug_innenschaft insofern ein Modus der Gerechtigkeit ist, als im Bezeugen den Betroffenen Recht widerfährt, indem sie ihr Unrecht benennen können und sie sich damit aus der einseitigen Rolle der Opfer (zumindest partiell) befreien. Außerdem werden die Hörer_innen des Zeugnisses zur Verantwortung gezogen, wenn sie sich denn vom Zeugnis treffen lassen, ihre Verstrickung darin erkennen und sodann politisch aktiv werden, um gegen Ungerechtigkeiten vorzugehen. Beide plädieren deswegen insbesondere für eine dialogische Sprache der Zeug_innenschaft, nämlich zwischen Zeug_innen und ihren Hörer_innen. Indem sie die Sprache der Zeug_innenschaft als unfertig, beweglich und zeitoffen bestimmen, beharren die genannten zwei Positionen darauf, dass noch das unverständliche Zeugnis seinen Wert und auch seine Funktion hat. Das Zeugnis ist wertvoll, indem es *gehört* wird und so von einem Gegenüber – noch ungedeutet – anerkannt wird. Zu *hören*, darauf kann ein Kollektiv darum unter keinen Umständen verzichten.³ Allerdings nicht nur für die

3 Um an dieser Stelle nicht missverstanden zu werden, sei daran erinnert, dass die Studie gemäß einer ihrer Prämissen auf Zeugnisse von Ungerechtigkeiten fokussiert. Wird folglich argumentiert, dass das Hören von Zeugnissen eine unverzichtbare Tätigkeit einer gerechten Gesellschaft ist, fallen damit automatisch Zeugnisse aus dem Blickfeld, die jene Prämisse gerade nicht achten, was beispielsweise bei *hate speech* der Fall ist. Zu jenem letztgenannten Phänomen vgl. die Beiträge

Zeug_innen, sondern auch für ein kollektives Wir, weil aus dem Hören die Deutung resultieren mag, die das Zeugnis dann zum politischen Akt macht. Denn ein Zeugnis wird dort zum politischen Akt, wo es dementsprechend gedeutet wird. Aber: Es ist auch bereits dort ein Zeugnis und als solches anzuerkennen, wo es nicht gedeutet, sondern »nur« gehört wird. Bei Emcke gibt es zwischen dem Zeugnis als solchem und der Deutung des Zeugnisses für ein Kollektiv, die es zum politischen Akt macht, keinen qualitativen Unterschied. Dieser ist gleichsam nur quantitativer bzw. topologischer Art: Bezeugen und Hören haben Konsequenzen für das Individuum und seinen Lebensraum. Bezeugen, Hören und Deuten haben Konsequenzen für das kollektive Wir, d.h. für den öffentlichen Raum.

Auch Arendt versteht Zeug_innenschaft als ein sprachliches Ereignis in diesem Raum. Überhaupt vermag Arendt überzeugend nachzuweisen, inwiefern Menschen sich nur im Sprechen auf den gemeinsamen Lebensraum beziehen und diesen stiften können. Indem sie Handeln und Sprechen unauflösbar miteinander verbindet und deren Prämisse in der Pluralität der Menschen lokalisiert, anerkennt Arendt, dass menschliches Zusammenleben maßgeblich von der Vermittelbarkeit individueller Erfahrungen abhängt, d.h. von dem, was individuell bezeugt wird. Innerhalb des diskursiven Raums der Politik kommt damit Zeug_innen eine zentrale Funktion zu. Vor allem aber sind auch bei Arendt die eigentlich Unbetroffenen zur Verantwortung gezogen, insofern die Pluralität als Prämisse der Politik bedingt, dass die vielen Fäden der Zeugnisse zu einem Gewebe gehören. Allerdings: Der von Arendt postulierte Widerspruch von »Wahrheit« und Politik und ihre notwendige Dialektik führen dazu, dass das Zeugnis nur dann politische Schlagkraft hat, wenn es von Unbetroffenen dazu gemacht wird. Die eigene Sprachlogik des Zeugnisses, die auch mal mehr als zehn Sätze sagt, wird bei Arendt zugunsten des Verstehens der Unbetroffenen eliminiert. Die Arendt'sche Zeug_innenschaft kommt für die Betroffenen gleichsam zu spät, oft sogar erst, wenn diese bereits tot sind. Das aber bedeutet, dass sich mit Arendt gerade nicht sagen lässt, dass Zeug_innenschaft der Modus der Gerechtigkeit ist – zumindest nicht für die Betroffenen selbst. Gerechtigkeit gibt es bei Arendt nur in der nachträglichen Deutung, nicht im Vollzug des Bezeugens selbst. Dass das Bezeugen selbst ein hermeneutisches Geschehen ist, hat Arendt nicht im Blick. Und auch die Deutung eines Zeugnisses bleibt streng genommen mangelhaft bei Arendt, weil niemand der Interpret_innen jemals das ganze Gewebe überblickt – in dieser Hinsicht fällt sich Arendt darum letztlich selbst ins Wort. Der Unterschied zwischen Zeug_innen und Interpret_innen ist denn auch bei ihr eher ein quantitativer denn ein qualitativer, jedoch nur im Nachhinein und damit unter Ausschluss der Zeug_innen selbst.

Summa summarum zeigt sich: Die Sprache der Zeug_innenschaft hält der Diskontinuität der polyphonen Zeugnisse von Widerfahrnissen extremen Unrechts und Gewalt stand und erkennt in ihnen den Trost für die Betroffenen und die den Wirklichkeiten entgegenläufige Hoffnung für eine gerechtere Gesellschaft. Denn: Das Vertrauen der Zeug_innen in sich selbst, die Welt und die anderen, das im zu bezeugenden Widerfahrnis an den Grenzen des Verstehbaren zerbricht, ist ein gemeinsames Problem einer moralischen Gesellschaft.

in Herrmann/Krämer/Kuch (Hg.), Verletzende Worte, sowie in Verbindung mit der Zeug_innenschafts-Thematik Kuch/Herrmann, Symbolische Verletzbarkeit, und Garfinkel, Bedingungen.

Was also kann die Theologie aus dem phänomenologischen Konnex von Zeug_innenschaft und Sprache sowie den damit einhergehenden Reflexionen Emckes, Gümüşays und Arendts lernen? Mindestens ein Zweifaches, nämlich mit Blick auf die theologische Methodik sowie den ethischen Anspruch theologischer Inhalte und Vollzüge. Denn wenn im Anschluss an Emcke, Gümüşay und Arendt gilt, dass der Wert und die Funktion von Zeug_innenschaft maßgeblich davon abhängen, ob Menschen *sprechen* und ihnen *zugehört* wird und ihr Zeugnis zu einem Dialog führt, muss gefragt werden, welche Methoden die Theologie anzuwenden hat, um dialogfähig zu sein und zu bleiben. Wie sich ebenso fragen lässt, ob ein konstitutives Auswahlkriterium zur Beschäftigung mit theologischen Inhalten und Vollzügen deren ethischer Anspruch ist, wenn die Sprache der Zeug_innenschaft der Modus der Gerechtigkeit ist bzw. sein soll.

3.2. Vom theologischen Umgang mit Ungerechtigkeiten – oder: Zur theologischen Methodik und zum ethischen Anspruch theologischer Inhalte und Vollzüge

Für Arendt sind die Interessen der Menschen im ursprünglichen Wortsinn *inter-est*: Sie sind das, was zwischen ihnen liegt, sie verbindet und sie zugleich voneinander trennt. Um diese Interessen fassbar zu machen, bedürfen Menschen der Sprache, wobei diese für Arendt stets mit dem Handeln verknüpft ist. Tat und Sprache, Handeln und Sprechen, kurz: Zeugnisse sind durch das »Faktum menschlicher Pluralität« (VA 213) bedingt, das sich sowohl als Gleichheit als auch als Verschiedenheit manifestiert. Sprachlich zu handeln und handelnd zu sprechen wäre einerseits hinfällig, würden sich Menschen nicht voneinander unterscheiden. Andererseits wären Verständigungen durch Zeug_innenschaft gar nicht möglich ohne Gleichartigkeit. Zwar vollzieht sich diese Zeug_innenschaft auch bei Arendt im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und damit in einem immer schon vorgegebenen Kontext aus der Vergangenheit, in den Menschen ihre eigenen Fäden weben. Doch der Vollzugsort und die Bedingung dieses Webens – dieser Zeug_innenschaft – ist das, was sich zwischen sie und die Welt schiebt: die *Polis*, die Politik, der öffentliche Raum.

Für eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass anders als das theologische Sein, das stärker nach dem Vor-Gegebenen fragt, die theologische Sprache sich diesem Zwischen zuzuwenden hat. Während die Theologie im Hinblick auf den Konnex von Zeug_innenschaft und Sein lernen kann, wie sie mit dem ihr immer schon durch die Geschichte Aufgetragenen umzugehen hat, fordert der Konnex von Zeug_innenschaft und Sprache die Theologie stärker darin heraus, sich aufgrund je aktueller Phänomene verständlich zu machen. Was die Theologie zu einem Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren macht, sind eben nicht nur ihre Texte, Artefakte, Vorstellungen und Traditionen, sondern auch, dass die Theologie, zumindest auf den ersten Blick, einerseits modernen Problemstellungen zuwiderzulaufen, ihnen gar zu widersprechen scheint und andererseits darum gleichsam nichts zur Problemlö-

sung beizutragen hat.⁴ Beides ist zwar in historischer Sensibilität stets zu bedenken und zu achten, aber es bedingt keinesfalls, dass Theologie nicht durch methodische Zugänge möglicherweise Beiträge zu aktuellen Fragestellungen leisten kann. Als Frage formuliert: Wie hat eine Zeug_innenschafts-Theologie zu sprechen, wenn sie jenes Arendt'sche Zwischen ernst nimmt, wenn sie will, dass auch theologische Inhalte und Vollzüge, ihre Zeugnisse also, Wert und Funktion für den öffentlichen Raum haben? Eine Antwort: Die Theologie spricht im Anschluss an Arendt und unter Hinzunahme der Positionen Emckes und Gümüşays *trilingual* – und damit, um es bereits vorwegzunehmen, dialogisch.

Das Arendt'sche Zwischen zeichnet sich *erstens* durch Verschiedenheit und *zweitens* durch Gleichheit aus, zielt aber *drittens* auf Verständigung. Diese Trias ist allen drei Zeug_innenschafts-Verständnissen gemeinsam, insofern sie sowohl die Grenzen (Verschiedenheit) als auch die Bedingungen (Gleichheit) der Sprache der Zeug_innenschaft mit dem Ziel erörtern, das in Zeugnissen transportierte Wissen verstehbar zu machen (Verständigung). Das aber bedeutet: Die Horizonterweiterung des Seins der Zeug_innenschaft durch die Sprache liegt im Bemühen, Zeugnisse nicht nur zu sehen und zu hören, sondern vor allem auch zu verstehen. Um wissenschaftlich etwas verstehbar zu machen, bedarf es der Methoden. Diese Methode lässt sich dem dreifachen Wortsinn von *verständigen* nach verstehen. Im Folgenden soll darum eine theologische Methode im Anschluss an den phänomenologischen Konnex von Zeug_innenschaft und Sprache erörtert werden. Diese Erörterung vollzieht sich in einem zweifachen Anlauf. In einem ersten Durchgang werden drei Methodenschritte vorgeschlagen, die dann in einem zweiten Schritt perspektiviert werden, indem gefragt wird, wie sich diese Methodenschritte sprachlich artikulieren. Das bedeutet, dass die Perspektivierung darauf hinausläuft, zu zeigen, wie der Ertrag der Methodenschritte sprachlich gefasst wird, d.h. wie eine Zeug_innenschafts-Theologie spricht. Gleichsam zwischen die beiden Schritte schiebt sich die Beschäftigung mit der Frage, was eine Theologie der Zeug_innenschaft gerade auch im Hinblick auf ihre Sprache zu einer phänomenologischen macht.

Erstens können Menschen – dem ersten Wortsinn von *verständigen* nach – andere Menschen *verständigen von* oder *über etwas*, d.h., sie setzen andere in Kenntnis, unterrichten und benachrichtigen sie. In diesem Wortsinn sind *verständigende* Menschen schlicht Zeug_innen. Und an den Grenzen des Verstehbaren zeichnen sich diese gerade

4 Das ist keine grundsätzliche Absage an die zum Allgemeinplatz gewordene Rede von der »Wiederkehr der Religion«, wonach Religion und religiöse Zugehörigkeit das Politische mit-definieren und hier und da Gegenstand politischer Konflikte sind (vgl. dazu die Beiträge in Minkenberg/Willems [Hg.], *Politik und Religion*). Allerdings gehe ich wie Weyel, *Gibt es eine Wiederkehr*, 26, davon aus, dass das, was oft als Wiederkehr beschrieben und verstanden wird, »sich einem Blickwechsel verdankt. Was man als Zerfall religiöser Bindekraft und als Bedeutungsverlust von Religion verstanden hatte, erweist sich beim näheren Hinsehen eher als Transformation denn als Wiederkehr des Religiösen. Ein Merkmal der Religion in der Moderne ist, dass sie nicht einfach einen Traditionsbestand darstellt, der von Generation zu Generation gleichförmig vererbt wurde. Religion stellt wesentlich eine Suchbewegung des Einzelnen dar, eine Suchbewegung, die darauf angewiesen bleibt, auf traditionale Vorgaben und kulturell vorfindliche Sinnangebote zurückzugreifen«. Dort, wo diese hermeneutische Aufgabe von der Theologie nicht geleistet wird, bleibt es darum dabei, dass Religion und Theologie erst einmal fremd sind.

durch ihre Verschiedenheit gegenüber allfälligen Hörer_innen aus. Ein entsprechender theologischer Methodenschritt besteht darum in der *Wiedergabe*. Der Grundsprechakt theologisch methodischen Arbeiten ist folglich das Bezeugen des Fremden⁵, des Unverstehbaren. Dieser Methodenschritt ist weder erklärend noch rekonstruierend, er gibt, so gut das freilich geht, schlicht die Gegenstände des Faches wieder. Das Bezeichnende an Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis ist, dass es dafür einsteht, Zeugnisse erst einmal in ihrer Eigenlogik zu achten und zu hören. Bevor Emcke Adems Schuhe im Kontext seiner Foltererfahrung deutet und sie schließlich als sprachlichen Ausdruck seines Traumas versteht, lässt sie Adem seine Geschichte erzählen. Sie tut dies nicht obwohl, sondern weil das in seinem Fall bedeutet, dass er seine Geschichte viermal erzählt: Adem bedarf selbst der wiederholenden *Wiedergabe* seiner Geschichte, um das ausdrücken zu können, wofür seine verlorenen Schuhe stehen: die Schläge, die Verletzungen und die Schmerzen. Wobei er noch diese nicht erwähnt, sondern nur in einem Nebensatz sagt, dass die Folterknechte ihm die Schuhe entwendet haben. Das Hören von Zeugnissen an den Grenzen des Verstehbaren ist darum ein geduldiges Hören, weshalb ein entsprechender theologischer Methodenschritt bedingt, beispielsweise historische Quellen wieder und wieder zu lesen. Der Methodenschritt der Wiedergabe anerkennt, dass es zuweilen nicht unbedingt darum geht, die *intentio auctoris*⁶ zu entdecken, sondern diese darin besteht, gehört zu werden, indem Zeugnisse *wiedergegeben*, also bezeugt werden.

Zweitens können Menschen *sich* aber auch *verständlich*, d.h. sich verständlich machen, also so miteinander sprechen, dass sie sich gegenseitig verstehen. Ein solches Verständigen setzt aktive und an den Grenzen des Verstehbaren empathische Hörer_innen des Zeugnisses voraus und bedingt darum ein minimales Maß an Gleichheit zwischen Zeug_innen und Hörer_innen. Ein entsprechender theologischer Methodenschritt besteht darum in der *Kritik*, in der *κριτική τέχνη*, der Kunst der Unterscheidung. Dieser Methodenschritt zielt darauf, Zeugnisse in ihren eigenen Kontexten zu verstehen und vor deren Hintergründen nach ihrem Sinn zu fragen. Wie gezeigt, zielt Gümüşays Vorstellung eines freien Sprechens darauf, dass es die Polyphonie unterschiedlicher Perspektiven ist, die das Bezeugte verständlich machen, die Polyphonie aber maßgeblich an Betroffene und damit an ihre Kontexte, Erfahrungen und Perspektiven gebunden ist: Gümüşay plädiert dafür, dass, bevor die ›unbenannt‹ Benannten als gleichberechtigte Menschen und damit als nicht mehr ›unbenannt‹ Benannte mit den benannt ›Unbenannten‹ sprechen, mit anderen ›unbenannt‹ Benannten sprechen. Der Methodenschritt der Kritik meint genau das, insofern er Zeugnisse in ihren *eigenen* Zusammenhängen zur Sprache bringt, also ein besonderes Augenmerk auf die *intentio operis*⁷, die Absicht eines Zeugnisses legt.

5 Auch Waldenfels bemerkt in seiner Phänomenologie des Fremden, dass sich eine harmlose Deutung des Fremden nur verhindern lässt, wo es als solches *bezeugt* wird: »Ein solches Widerfahrnis, das sich keineswegs auf die interkulturelle Erfahrung beschränkt, aber dort eine besondere Virulenz entfaltet, können wir nur bezeugen, indem wir anderswo beginnen, dort, wo wir nicht waren und nie sein werden.« (Ders., Grundmotive, 131.)

6 Bezeichnenderweise geht Eco, *Zwischen*, 31, auf den den Begriff zurückgeht, selbst davon aus, dass die Intention der Autor_innen allenfalls im Ausnahmefall und nur partiell zu ergründen ist.

7 Vgl. Eco, *Zwischen*, 31.

Mit den klassischen Begriffen der historisch-kritischen Methode gesprochen: Der Methodenschritt der Kritik betreibt Quellen-, Form- und Redaktionskritik. Er fragt ausgehend von Kriterien, auf die sich die Theologie in ihrem Sein verständigt und immer wieder neu zu verständigen hat, nach den Quellen, die einem Zeugnis zugrunde liegen bzw. sich in dieses eingeschrieben haben. Er fragt also gleichsam nach der Polyphonie in der Polyphonie. Dieser Methodenschritt nimmt ernst, dass Zeugnisse ein Arendt'sches Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten sind. Um es an einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen: Das heute christlicherseits rezipierte Markusevangelium ist nicht das Zeugnis *eines* Zeugen, nämlich des Evangelisten Markus, sondern der Schluss dieses Evangeliums (Mk 16,9-20) verdankt sich einem anderen Zeugen. Davon abgesehen verdankt sich der Text in seiner heutigen Gestalt insgesamt der Kanonisierung und in ihm überlappen sich mündliche und schriftliche Überlieferungen.⁸ Der Methodenschritt der Kritik untersucht die Zeugnisse außerdem im Hinblick auf ihre Interessen und Motive, fragt also nach ihren Gattungen und darum nach dem Sitz im Leben eines Zeugnisses. Dazu in Analogie stehen Emckes Überlegungen zum Schweigen der Zeugin 50 des Foča-Prozesses vor dem Internationalen Strafgerichtshof von Den Haag für das ehemalige Jugoslawien: Emcke zeigt, dass das, was Zeugin 50 bezeugt, von den Orten, Zeiten und Adressat_innen abhängt, gegenüber denen sie ihre Vergewaltigungen und die sexualisierte Gewalt bezeugt. Daran knüpft an, dass der Methodenschritt der Kritik auch nach den bezeugenden Subjekten fragt, also danach, inwiefern ihr Sein das Zeugnis, das, was sie bezeugen, bedingt, prägt und sich darin einschreibt.

Drittens können Menschen *sich* mit anderen Menschen *über etwas verständigen*, d.h. sich mit anderen über etwas einigen und zu einer Übereinkunft kommen. So alternativlos Wiedergabe und Kritik als methodische Schritte zum Verstehen von Zeugnissen sind, sie tendieren dazu, die Rezeptionsebene zu marginalisieren. Kein Zeugnis lässt nur eine Deutung zu und die Intentionen sowohl der Zeug_innen – ihre *intentio auctoris* – als auch ihrer Zeugnisse – der *intentio operis* – lassen sich nicht abschließend ergründen, vor allem aber ist die Erörterung derselben maßgeblich von der *intentio lectoris*⁹, der Absicht und dem Vorverständnis der Hörer_innen, geprägt.¹⁰ Hören lässt sich nie isoliert, es ist selbst aufgrund des hörenden Subjektes ein hermeneutisches Geschehen.¹¹ Indem Emcke sekundäre Zeug_innenschaft als ein Ethos des Erzählens versteht, sagt sie: Wer Zeugnis gibt, möchte etwas zu verstehen geben. Und wer ein Zeugnis hört, möchte etwas verstehen. Doch das, was Zeug_innen zu verstehen geben wollen, trennt sie nicht selten von denen, die »dies« nicht verstehen können. Das aber bedeutet: Sowohl die Bedingungen als auch die Grenzen der Zeug_innenschafts-Sprache zielen auf Verständigung in jenem drittgenannten Sinn. Die Sprache der Zeug_innenschaft ist damit letztlich ein dialogisches Geschehen. Oder übertragen auf die Theologie und im Anschluss an das theologische Sein formuliert: Die Methode der Zeug_innenschafts-Theologie ist

8 Vgl. zur Einführung Ebner, Das Markusevangelium.

9 Vgl. Eco, Zwischen, 31.

10 Zur Kategorie des Vorverständnisses vgl. auch Gadamer, Wahrheit, 272f.299f.

11 Vgl. dazu auch Welz, A Theological Phenomenology.

ein dialogisches *Ereignis*.¹² Der entsprechende methodische Schritt der Theologie wäre demnach der Dialog. Der Methodenschritt des Dialogs, das ist der springende Punkt und zeigt, inwiefern die beiden Methodenschritte der Wiedergabe und Kritik sich nicht eigentlich isoliert betrachten und durchführen lassen, verflüssigt gleichsam diese beiden anderen Methodenschritte, nämlich als Rezeptionsästhetik.

Den ursprünglich in der Rechts- und neueren Literaturwissenschaft¹³ ausgearbeiteten und von dort in die Theologie¹⁴ transferierten rezeptionsästhetischen Texttheorien ist die Einsicht gemeinsam, dass die sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Selbstverständnisse von Leser_innen eines Textes konstitutiv für die Generierung des textlichen Sinnes sind. Oder in der Zeug_innenschafts-Terminologie gesprochen: Wie Zeugnisse verstanden werden, hängt auch von ihren Hörer_innen ab. Der Absolutheitsglauben, wogegen Gümüşay anredet, steht denn genau dafür: Wer meint, Zeug_innen und ihre Zeugnisse in ihrer ganzen Komplexität, oder eine konstruierte Kategorie von Zeug_innen und ihre Zeugnisse abschließend verstanden zu haben, unterbindet das freie Sprechen und damit den Dialog zwischen Zeug_innen und Hörer_innen. Bei Gümüşay lässt sich dieser Absolutheitsglaube überwinden, indem Betroffene und Unbetroffene *gemeinsam* sprechen, was bedeutet, dass der Dialog Gleichheit voraussetzt, aber Grenzen wahrt. Und auch, dass Emcke für ein Ethos des Erzählbaren votiert, hängt damit zusammen: Der Wert und die Funktion von Zeugnissen liegen nicht einfach als fixierbare Substanz vor, sondern sie entsteht *im* Erzählen und damit *im* Dialog zwischen Zeug_innen und Hörer_innen, zwischen Hörer_innen und Zeug_innen. Schließlich ist es Emcke selbst, die Adams Zeugnis wiedergibt, es in seinem Kontext erklärt und in der Folge die Schuhe als sprachlichen Ausdruck seines Traumas durch die Folter deutet. Emcke setzt immer schon am Ort der sekundären Zeug_innenschaft ein, was, wie gezeigt, auch die Ausgangssituation der Theologie gegenüber ihrer Tradition ist. Dementsprechend geht denn auch die Rezeptionsästhetik davon aus, dass es eine produktive und sinnstiftende Leseleistung von Rezipient_innen gibt.

Diese Methode muss jedoch, um keiner Beliebigkeit zu verfallen, rückgebunden bleiben an die Methodenschritte der Wiedergabe und Kritik, gleichsam mit diesen selbst im Dialog bleiben. Das bewahrt sie einerseits vor einem Methodenzwang, weil die einzelnen Schritte durchlässig werden, verpflichtet sie aber gleichzeitig, sich immer wieder darauf zurückzubedenken. Anders formuliert: Eine Interpretation muss sich an den Zeug_innen und ihren Zeugnissen ausweisen lassen. Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft zielt denn aufs Ganze der Theologie, insofern sie sich nicht ohne ihre jeweiligen Fächer und Disziplinen betreiben lässt. Eine Dogmatik und Ethik, die ihre Lehren biblischen Einsichten verdankt, diese aber exegetisch nicht begründen kann, widerstrebt einer Zeug_innenschafts-Theologie. Wie es ebenso einer solchen Theologie widerspricht, wenn Quellen der Christ_innentumsgeschichte ausschließlich in ihrer historischen Situation untersucht, nicht aber auf ihren Beitrag für eine Theologie im Hier und Heute befragt werden. Kurzum: Die unterschiedlichen theologischen Fächer sind

12 Wie sich Theologie insgesamt als Dialog verstehen lässt, hat bereits Tracy, *Theologie*, nachgewiesen. Vgl. im Hinblick auf den Dialog mit den Religionen auch ders., *Dialogue*.

13 Vgl. etwa Iser, *Der implizite Leser*, sowie Jauß, *Ästhetische Erfahrung*.

14 Vgl. etwa Huizinga, *Wächserne Nase*.

voneinander abhängig. Allerdings besteht diese dialogische Methode auf den Vorrang des Arendt'schen Zwischen, d.h., sie wird von Phänomen der jeweiligen Zeit auf den Plan gerufen, geht folglich von der Gegenwart aus.¹⁵

Indem die theologische Methode insgesamt als Dialog verstanden wird, lässt sie sich – anders als hinsichtlich ihres theologischen Seins – nicht so sehr von ihren eigenen Gegenständen, sondern vom Zwischen, von den Lebenswirklichkeiten, ins Wort fallen.¹⁶ Erst danach fragt sie nach der (fehlenden) Kompatibilität mit ihren eigenen Gegenständen. Eine Zeug_innenschafts-Theologie verdankt sich sodann einer hellwachen Zeitgenoss_innenschaft bei gleichzeitiger historischer Sensibilität gegenüber ihren eigenen geschichtlich gewordenen Gegenständen. Kennzeichen einer solchen Theologie der Zeug_innenschaft sind folglich Phänomenorientierung und eine enge Verbindung von Praxis und Theorie, von Gesellschaft und Wissenschaft.¹⁷

Der Dialog ist seinem ursprünglichen Verständnis nach eine Interaktion zwischen zwei oder mehreren Personen.¹⁸ Was ein Mensch im Dialog spricht, ist evoziert von dem, was ein anderer Mensch sagt. Die maßgebliche Bewegung des Dialogs ist insbesondere die Frage. Er unterscheidet sich damit von der Konfrontation, der Debatte und

-
- 15 Auch darin müssen sich gegenwartsbezogene und historische Disziplinen nicht notwendig voneinander trennen, wie etwa Katharina Heydens Verständnis Historischer Theologie zeigt. Heyden, Hain, 19, versteht Historische Theologie als »Vorhaben, mit Fragen aus der Gegenwart in die Vergangenheit zu schauen, um von dort mit historisch geschärften Fragen wieder in die Gegenwart zurückzufinden«. Heyden votiert denn dafür, gegenwartsbezogene und historische Fragestellungen nicht zu trennen, wohl aber voneinander zu unterscheiden, denn Unterscheidungen »können dazu beitragen, falsche und zu einfache Parallelisierungen zwischen historischen und heutigen Phänomenen zu vermeiden« (ebd.). Der Unterschied zwischen historischen und gegenwartsbezogenen Disziplinen der Theologie besteht denn meines Erachtens vor allem in der jeweiligen Gewichtung der Fragestellung und ihrem Bezug zu den Quellen bzw. Phänomenen. Damit unterscheiden sie sich der Sache nach in der Quantität, mit der sie sich ihren Gegenständen zuwenden. Um die Qualität der jeweiligen disziplinären Ergebnisse zu gewährleisten, sind die beiden Disziplinen und ihre Fächer aber auf die Erkenntnisse der jeweils anderen angewiesen.
- 16 Vgl. Senn, Verantwortet, 81f.: »Theologie beansprucht nicht das erste Wort, sondern überlässt dieses den existentiellen Erfahrungen der Menschen und hört diesem »ersten Wort« genau zu.«
- 17 Zeug_innenschafts-Theologie ist damit eine realistische Theologie im doppelten Sinne: Es geht ihr um einen konkreten Bezug zur Wirklichkeit und die Realitäten des Lebens werden zum Resonanzraum für die Theologie. Zum Entwurf einer in dieser Hinsicht formulierten realistischen theologischen Anthropologie vgl. Springhart, Der verwundbare Mensch.
- 18 Vgl. Buber, Das Wort, 131, der selbst die Sprache als vom Dialog abhängig versteht: »Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach.« Welz, Wahrhaftigkeit, 207–211, zieht daraus Konsequenzen für ein entsprechendes Wahrheits- bzw. Wahrhaftigkeitsverständnis, das in Analogie zu den oben (s. V.2.3.) angestellten Überlegungen steht, insofern sie festhält, »dass die traditionelle Definition der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*, die Übereinstimmung zwischen dem erkennenden Verstand und einer zu erkennenden Sache, als abgeleitet erscheint von einem ursprünglicheren Phänomen: der Integrität und Wahrhaftigkeit des mit sich selbst übereinstimmenden Menschen, der seine Einsicht in die Wahrheit bereitwillig an die auf ihn angewiesenen Mitmenschen weitergibt« (a.a.O., 208).

dem Examen,¹⁹ insofern der Dialog stets gleichsam im Gespräch *bleibt*.²⁰ Im Kontext der Zeug_innenschaft tritt darum an die Stelle der Frage das Zeugnis, womit dieses selbst der Dialog ist. Die Bereitschaft nämlich, dem Zeugnis zu folgen, wohin auch immer es die Sprechenden führt: Das Zeugnis ist Dia-log.²¹ Von den interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskursen kann die Theologie darum nicht nur viel für ihr Verständnis der eigenen theologischen Existenz lernen, sondern auch und gerade, wie sie in dieser auf die Existenz ihrer Mitmenschen zu hören hat und möglicherweise antworten kann. Denn in Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis ist die Nächste bezeichnenderweise nicht selten die Fremde, der Nächste oft der Andere. Und Gümüşays Reflexionen fokussieren darauf, dass die Zeugnisse von Menschen, die aufgrund ihrer Religion, ihrer Hautfarbe, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer nationalen Zugehörigkeit, ihres Denkens, Redens und Handelns von der Norm der entsprechenden Dominanzgesellschaft abweichen, noch zu oft nicht gehört, nicht gesehen und nicht verstanden werden. Was Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren in dieser Hinsicht auszeichnet, ist, dass sie soziale, gesellschaftliche und politische Ungerechtigkeiten bezeugen. Es ist folglich gerade der ethische Gehalt von Zeugnissen, der die sekundäre Zeug_innenschaft hervorruft. Doch sowohl Emcke als auch Gümüşay sind davon überzeugt, und die von ihnen bedachten Phänomene vermögen dies zu plausibilisieren, dass sich Grenzen des Verstehbaren nicht nur sprachlich überschreiten lassen, sondern sich im Modus der Sprache Gerechtigkeit (wieder-)herstellen lässt.

Eine Zeug_innenschafts-Theologie muss demnach – mit ihrer dialogischen Methode – auf die sozialen und gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten reagieren.²² Sie muss sich fragen lassen, inwiefern ihre Inhalte und Vollzüge einerseits etwas beitragen zum

19 Vgl. Tracy, *Theologie*, 33.

20 Damit ist nicht gesagt, dass im Dialog nicht auch und gerade *argumentiert* wird – das ist der Grund, warum ich Dialog als eine *Methode* verstehe. Wie Tracy (a.a.O., 34, Anm. 28) stimme ich mit der Position Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas' zu den impliziten Geltungsansprüchen von Kommunikation grundsätzlich überein, halte das Dialogmodell aber für anschlussfähiger für das Phänomen der Zeug_innenschaft, weil der Dialog den menschlichen und damit stets fehlbaren Aspekt von Kommunikation stärker berücksichtigt. Für Habermas zeichnet sich die ideale Kommunikationssituation dadurch aus, dass gleiche Chancen auf Diskurseröffnung und -beteiligung, gleiche Chancen der Deutungs- und Argumentationsqualität, Herrschaftsfreiheit sowie keine Täuschung der Sprechintention vorliegen. Dieser Ansatz geht davon aus, dass die eigenen Erlebnisse nicht nur diskursiv eingebracht und verhandelt werden können, sondern in sich verstehbar sind. Mit Emcke, *Für den Zweifel*, 9, halte ich jene Ansprüche und Erwartungen an Diskursteilnehmer_innen im Kontext der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren für zu hoch: »Was, wenn jemand nicht sprechen kann oder nicht das Vertrauen hat, dass das Gegenüber wirklich zuhören kann? Was, wenn jemand nur stotternd, nicht linear, nur in Bruchstücken erzählen kann? Was, wenn jemand nicht rational klingt?«

21 Vgl. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, 40–52.

22 Vgl. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 70, der »Kontrasterfahrungen«, nämlich Erfahrungen von Bedrohung und Verletzung der Menschlichkeit als wesentlichen Ausgangspunkt theologischen Denkens erachtet, dabei aber gerade betont, dass die Sinnstiftung im Widerstand dagegen nicht in der Ungerechtigkeit selbst liegt: »In den negativen *Kontrasterfahrungen* unseres persönlichen und gesellschaftlichen Lebens offenbart sich ein Sinnhorizont, denn ohne diesen ist das Kontrasterleben nicht möglich. Aber das Positive daran, der Sinnhorizont, drückt sich nur erst negativ aus, in dem kritischen Widerstand gegen das Unmenschliche in der Situation [...]«

Dialog des besseren Verstehens solcher Phänomene. Und die Theologie muss andererseits nachweisen können, inwiefern ihre Inhalte und Vollzüge gegen Ungerechtigkeiten vorgehen können. Auswahlkriterium, sich diesen überhaupt methodisch zuzuwenden, ist ihr ethischer Gehalt. Dies könnte die Theologie leisten, indem sie zum einen Ungerechtigkeiten zum Forschungsgegenstand erhebt und damit tradiertes Wissen, d.h. ihre Texte, Artefakte, Vorstellungen und Traditionen daraufhin befragt. Und zum anderen könnte Theologie eine Perspektive von Ungerechtigkeiten auf traditionelle Wissensbestände einnehmen, um sie zu revidieren, ihre Texte beispielsweise gegen den Strich zu lesen. Das bedeutet: In der dialogischen Methode lassen sich noch einmal zwei Zugänge unterscheiden. Jedoch: Eine Theologie im Anschluss an die Überlegungen Emckes und Gümüşays wird den zweiten Weg immer erst nach dem ersten einschlagen und damit ernst nehmen, was am Zeug_innenschafts-Verständnis Arendts kritisiert wurde. Warum?

Gümüşay und insbesondere Emcke halten die Schwellen des Verstehbaren zwar für in der Sprache überschreitbar, zeigen aber gleichzeitig auf, dass die Schwelle als solche zuweilen bestehen bleibt. Ihr Überschreiten der Schwelle ist darum vor allem ein Sagbarmachen der Schwelle. Denn zwischen dem traumatisierenden Widerfahrnis, der Diskriminierungs- oder Hass-Erfahrung und der daraus resultierenden Unfähigkeit, darüber zu sprechen, zeigt sich das Moment des Ethos des Erzählens. Anders formuliert: Die Schwelle darf und soll unsagbar bleiben, weil sie gerade *als Unsagbares* die Aufmerksamkeit der Hörer_innen auf sich zieht, jene verstehen zu wollen.²³ In jenem genannten Zwischenraum, auf dieser Schwelle, wird das Zeugnis hör- und sichtbar. Der Modus der Gerechtigkeit ist gerade auch ein Bezeugen der Ungerechtigkeiten. Auch bei Arendt zielt Zeug_innenschaft darauf, dass das, was Menschen voneinander trennt, dialogisch überwunden wird, aber nicht in diesem Zwischenraum, sondern gleichsam in einem Nebenraum, nämlich in der nachträglichen Deutung durch *Unbetroffene*. Bei Arendt geschieht das Verstehbarmachen von Zeugnissen immer unabhängig von den Zeug_innen selbst. Zwar schützt Arendt damit Zeug_innen im politischen Raum, insofern Zeug_innenschaft nicht für politische Interessen oder zur Selbstinszenierung missbraucht werden kann. Doch das Unsagbare im Sagbaren, das Arendt'sche Zeug_innen ohnehin nicht ausdrücken dürfen, weil sie mit nur zehn Sätzen und ohne Pathos zu sagen haben, was war, geht damit verloren. Die Zeug_innen, die selbst gerade auch in ihrer Leibhaftigkeit und in ihrem Schweigen zeugen, nämlich indem sich die Ungerechtigkeit als Wunde und Taubheit in sie einschreibt, gehen damit verloren. Warum aber wird nun eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft diesen Zugang immer erst in einem zweiten Schritt berücksichtigen?

Um es an einem konkreten theologischen Phänomen zu veranschaulichen: Klassische christliche Geschichtsschreibung ist in der Regel cis-heterosexuell männliche Historiografie.²⁴ Das bedeutet, dass die Geschichte des Christ_innentums für einen langen

23 Zum Aspekt, dass dies im zwischenmenschlichen Leben kein Automatismus ist, sondern aufgrund von Vorurteilen zuweilen gar verunmöglicht wird, s. oben IV.2.3. und IV.2.4.

24 Zur grundsätzlichen Thematik frühchristlicher Geschichtsschreibung zwischen »Faktualität und Fiktionalität« vgl. die Beiträge in Luther/Röder/Schmidt (Hg.), *Wie Geschichten Geschichte schreiben*.

Zeitraum fast ausschließlich von cis-heterosexuellen Männern geschrieben, d.h. schriftlich fixiert und weiter tradiert wurde.²⁵ Das heißt nicht, dass Frauen und nicht-cis-heterosexuelle Menschen per se in dieser Geschichtsschreibung unberücksichtigt sind.²⁶ Doch sie werden durch die Perspektive cis-heterosexueller Männer thematisch. Diese sprechen gleichsam nicht *mit*, sondern *über* Frauen und nicht-cis-heterosexuelle Personen. Wer darum zu schnell darüber hinwegsieht bzw. diese Perspektive nicht als solche vorausgehend benennt – bevor sie etwa auf Aspekte geschlechtlicher und sexueller Identitäten, Orientierungen, Vorstellungen und Rollen hin befragt wird –, tut den Quellen historisch nicht nur Unrecht und legt damit gerade nicht die geforderte historische Sensibilität an den Tag. Sondern das Unrecht, dass Frauen und nicht-cis-heterosexuelle Menschen für lange Zeit innerhalb des Christ_innentums keine Historiograf_innen waren, wird damit zugedeckt. In Emckes Verständnis stünde eine solche Verdeckung für eine *fertige* Sprache.

Was die Sprache der Zeug_innenschaft hingegen zu einer *unfertigen* macht, ist, dass das Bezeugen »die Verstörungen nicht objektivieren oder normalisieren will« (ZuG 107). Diese Sprache hält die Ungerechtigkeiten aus. Für eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass sie in ihrem Dialog mit der eigenen Geschichte und Gegenwart eigene Ungerechtigkeiten erst einmal beim Namen nennt. Sie anerkennt in ihrer Sprache zum Beispiel, dass die Hebräische Bibel und das Neue Testament eine Sammlung vornehmlich hetero-patriarchalen²⁷ Gedankenguts

25 Damit ist nicht gesagt, dass unter ihnen nicht möglicherweise vereinzelt auch nicht-cis-heterosexuelle Menschen waren, doch das tradierte Material lässt aus heutiger Perspektive weitestgehend auf ein cis-heteronormatives Menschen- und Weltverständnis schließen.

26 Für eine Einführung in die Forschung der Geschlechtergeschichte (*history of gender/gender history*) vgl. Simonis, Das Undurchsichtige. Aus protestantischer Sicht hat sich Gause, Kirchengeschichte, ausführlich mit der Thematik beschäftigt. Dabei zeigt Gause auf, inwiefern die Errungenschaften und Erkenntnisse feministischer Theologien nach wie vor kaum bis keinen Eingang in die Forschung von Kirchengeschichten gefunden haben. In den Überblicksdarstellungen und den Fachverständnissen würde stattdessen allzu oft auf die »großen Namen« rekurriert, was letztlich dazu führe, dass die monolithische Geschichtsschreibung gleichsam fortgeschrieben wird. Ausgehend von dieser Bestandsaufnahme bietet Gause in ihrem Werk exemplarische Zugänge, wie eine gendersensible Erforschung der Christ_innentumsgeschichte neue Perspektiven eröffnet. In Gauses Kritik an überkommenen Fachverständnissen macht sie deutlich, dass diese sich »theoretisch als geschlechtsneutral [verstehen, MK]. De facto wird jedoch die Kategorie Geschlecht ausgeblendet, weil sie nicht reflektiert wird« (a.a.O., 255). Aus diesem Grund fordert Gause denn insbesondere das neue Erschließen von Quellen *über* und – sofern historisch möglich – *von* Frauen. »Die Ergebnisse dieser Forschungen müssten zudem in die kirchengeschichtlichen Überblicksdarstellungen einfließen.« (A.a.O., 260.) Damit fordert Gause genau das, was aufgrund des historischen Kontextes in den früheren Zeiten der Christ_innentumsgeschichte und den Autoren (sic!) der Historiographie nicht möglich war. Mehr noch: Im Hinblick auf die Erkenntnisse und Errungenschaften neuer Ansätze in den feministischen und postkolonialen Theologien hält Gause dies für geradezu geboten.

27 Neuere feministische Ansätze sprechen von *heteropatriarchy*, auch *cisheteropatriarchy* genannt, um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass der Diskriminierung von Frauen und LGBTQIA* -Personen oft das gleiche Prinzip zugrunde liegt. Zur Begründung vgl. Valdes, Unpacking.

sind.²⁸ Dass die Quellen und Artefakte der Theologie zuweilen androzentrisch, sexistisch, Homo-, Bi- und Transphob sind. Dass ihre Geschichte marginalisierte Menschen stigmatisiert, ausgestoßen und verachtet hat. Dass ihre weißen, privilegierten und westlichen Deutungen von Texten dazu geführt haben, dass Schwarze und POC unsichtbar gemacht wurden und andere Kulturen aus dem Blickfeld gerieten.²⁹ Und dass ihr eigener religiöser Absolutheitsglaube den Dialog mit anderen Religionen gehindert oder verunmöglicht hat. Theologische Zeug_innenschafts-Sprache ist anerkennende und damit Schuld bekennende Sprache.³⁰ Will Theologie heute Fürsprache für die Marginalisierten sein, sich den Phänomenen an den Grenzen des Verstehbaren verpflichten und sich für deren Überwindung einsetzen, so muss diese nicht nur zuerst hinter das Hören von deren Stimmen zurücktreten,³¹ sondern sie muss bezeugen, dass sie strukturell den Ungerechtigkeiten verhaftet ist. Dass sie mitverantwortlich dafür ist, dass Menschen überhaupt in die Situation des Bezeugens an den Grenzen des Verstehbaren versetzt wurden – und immer noch werden.

Erst dann ist die Zeug_innenschafts-Sprache in einem zweiten Schritt *beweglich*. Denn das Hören, das diesem Sprechen vorausgeht, hält insbesondere nach den »unterschiedliche[n] Fähigkeiten und Möglichkeiten der Dissidenz« (ZuG 65) in den Zeugnissen Ausschau. Das Unsagbare sagbar zu machen heißt für Emcke, nicht nur den Zeug_innen zuzuhören, sondern ihnen aufmerksam und empathisch zuzuhören, weil nur ein solches Hören die Lücken, die Brechungen, die Risse der Wirkungsmacht der Gewalt, der Misshandlung und des Terrors in der Sprache der Zeug_innen wahrnimmt. Es sind denn für Emcke, wie gezeigt, gerade auch Rhythmen, Gewohnheiten, Rituale, Gegenstände und Formen der Gegengewalt und der Sexualität, welche die Betroffenen zu Zeug_innen machen, und das bedeutet: zu Menschen, nicht nur Opfern – Menschen, die dadurch Unbetroffenen auch wieder ein Stück ähnlicher werden. Sekundäre Zeug_innenschaft hat gerade auch diese Aspekte sprachlich zu bezeugen, eben indem sie sie hört oder sie bezeugt. Denn die eigentlich ausgeschlossenen Schutzräume werden damit sprachlich, d.h. im Zeugnis bewahrt und bewährt, sind doch Momente der Dissidenz »Fäden eines früheren Lebens« (ZuG 57), die sich ins große Narrativ des Zeugnisses einweben.

Für die Theologie bedeutet das, zu hören und zur Sprache zu bringen, was dem, was sie in der unfertigen Sprache bezeugt, selbst zuwiderläuft. Die Theologie kann beispielsweise zur Sprache bringen, dass biblische Texte trotz ihrer hetero-patriarchalen Denk-

28 Vgl. Utzschneider, Patrilinearität, sowie Schroer, Schuf Gott, 118: »Das dominante Gottesbild der gesamtbiblischen Tradition ist mit männlich geprägten Rollen eines Kriegers, Richters und im Neuen Testament auch Vaters getränkt. Das lässt sich nicht wegdiskutieren.«

29 Zu Recht fordern darum seit einigen Jahren Theolog_innen aus anderen Kontinenten die Entkolonialisierung der gesamten Theologie und entwerfen Modelle postkolonialer Theologien (vgl. Dussel, Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung). Damit einher geht die erkenntnistheoretische Kritik an der eurozentrischen Theologie, die als kolonial zu gelten hat, zumal sie anderen Kontinenten nicht nur das Christ_innentum, sondern auch seine europäische Interpretation aufkrotyerte.

30 Zu den theologischen Konsequenzen eines solchen Sprechens im öffentlichen Raum vgl. Frettlöh, Der Mensch.

31 Vgl. Schäfer-Bossert/Hartlieb, Einleitendes, 11.

weise Einbrüche des Weiblichen haben, beispielsweise von einer Mutterschösigkeit³² Gottes* sprechen, ihre Metaphern und Gleichnisse selbst polyphon sind und sich darum eindeutiger Interpretationen widersetzen. Die Geschichte des Christ_innentums kann die Biografien von angeblichen Randfiguren erzählen – wie etwa Paula, Melania die Jüngere und Melania die Ältere.³³ Und sie kann davon berichten, wie im Mittelalter christliches Selbstverständnis durch Kontroversdialoge gestiftet wurde.³⁴ Theologie kann zur Sprache bringen, wie Theolog_innen sich weigerten, den Eid auf Hitler zu leisten³⁵, und wie Schwarze in die Theologie einbrachen³⁶. All dieses Sprechen vollzieht sie nicht, um sich zu profilieren oder um ihre Geschichte tendenziell fertigen Sprechens zu entschärfen. Sie tut es, um im Dialog mit den Phänomenen der Zeit und der eigenen Geschichte zu bleiben. Zeug_innenschafts-Theologie versteht sich damit gleichsam als Midrasch, als erzählende Bibelexegese, Christ_innentums- und Theologiegeschichte, insofern sie Lücken im Text und in der Geschichte schließt und Wertungen und Umwertungen von Erzählungen vornimmt.

Und weil die Zeug_innenschafts-Sprache *zeitoffen* ist, verbindet sie unfertige und bewegliche Sprache, weil »sich erst im Gespräch mit anderen die Kontinuität der eigenen Identität beweisen muss« (ZuG 109). Das dritte Signum der Zeug_innenschafts-Sprache, das die anderen beiden Signa verbindet, zielt bei Emcke auf die kollektiv politische Sprengkraft von Zeugnissen. Diese Sprache des Zeugnisses sucht nach einem dialogischen Wir, das nicht nur trotz, sondern gerade wegen der Schwellen des Versteh- und Sagbaren gesucht werden soll. Ob sich das Unsagbare sagbar machen lässt, ist als Frage an jede neue Generation gestellt, mit dem Anspruch, »Ja« darauf sagen zu können – eben bildlich gesprochen vor der Frau mit den blauen Lippen zu stehen und Ja zu sagen, dass sich »dies« beschreiben lässt. Indem die zeitoffene Sprache ein Dialog zwischen der unfertigen und beweglichen Sprache ist, zeigt sich, inwiefern sie der Sprechakt der theologischen Methode ist. Diese zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass sie nie auf den

32 Schroer/Staubli, Die Körpersymbolik, 63. Die Rede von einer »Mutterschösigkeit Gottes« geht darauf zurück, dass Mitgefühl, םרחמי/*rachamim*, im Hebräischen ein Affekt ist, der in einem weiblichen Organ, nämlich dem Uterus, םרחם/*rachäm*, verankert wird. »Israel ist nach Jesaja 46,3f. vom Mutterleib an »getragen«, wobei der Zusammenhang sehr darauf hindeutet, dass dieser Mutterleib Gottes Mutterleib sein könnte.« (Schroer, Schuf Gott, 132.) Vgl. dazu ausführlicher Frettlöh, Gott Gewicht geben, insbes. 247–327; sowie dies., Gottes »Mutterschösigkeit«.

33 Vgl. Gärtner, Heilig-Land, sowie Ariantzi, Römische Aristokratinnen. Vor allem im Zuge feministischer Theologien wurden im Fach der Historischen Theologie angeblichen Randfiguren biographische Arbeiten gewidmet, um deren Bedeutung für die Christ_innentumsgeschichte herauszustellen. Die zwei genannten Beispiele zeigen auf, inwiefern Paula und ihre Tochter Eustochium sowie Melania die Jüngere und ihre Großmutter Melania die Ältere in der Prägung Palaestinas als Heiliges Land eine wichtige Rolle spielten. Zwar sind auch ihre Lebensgeschichten nur durch die Feder männlicher Autoren zugänglich, gleichwohl wird damit die hetero-patriarchale Geschichtsschreibung zumindest brüchig.

34 Vgl. Lissek, Sich selbst durch andere verstehen.

35 Karl Barth wurde im November 1934 von seinem Dienst als Professor für Systematische Theologie in Bonn suspendiert, weil er sich geweigert hatte, den uneingeschränkten Beamteneid auf Hitler zu leisten (vgl. Tietz, Karl Barth, 259–271).

36 Formuliert im Anschluss an Cutiérez' Aufsatz *Die Armen brechen in die Geschichte ein*, der damit in Befreiungstheologien einführt.

Methodenschritt der Wiedergabe und Kritik verzichten kann. Die theologische Methode des Dialogs zeigt sich folglich in einer unfertigen und beweglichen Sprache *als zeitoffene Sprache*, wie sich eben die Methodenschritte der Wiedergabe und der Kritik *als dialogische Methode* vollziehen. Das ist denn auch damit gemeint, dass sich die Methode einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft durch ihre Sprache immer wieder ins Wort fallen lässt und sich selbst ins Wort fällt. Dialogische Sprache buchstabiert die Grenzen des Verstehbaren durch, weil diese die Bedingung der Möglichkeit der Verständigung, der Erkenntnis sind – und ermöglicht eben damit Veränderung.³⁷

Trotzdem: Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft wird auch das Schweigen von Zeug_innen und Zeugnissen aushalten. Sie wird geduldig sein und bleiben, wenn ihre eigenen Zeugnisse schweigen und sie darum Phänomenen der Zeit gegenüber »nur« zuzuhören hat.³⁸ Allerdings wird sich die Theologie im Anschluss an Emckes Kritik am Unsagbarkeitstupos, Gümüşays Beharren auf dem freien Sprechen und Arendts Festhalten am Aussprechen der ›Wahrheit‹ bzw. jetzt eben: der Wahrhaftigkeit im politischen Raum davor hüten, Ungerechtigkeiten zu *beschweigen*. Sie wird sich darum fragen, wie sie die doppelte Mauer des Schweigens durchbrechen kann. Wie gezeigt, sind für Zeug_innen Schweigen und der Wunsch des Vergessens legitime, in einigen Fällen aufgrund der Gefahren psychologisch gebotene Optionen. Wenn Menschen es jedoch schaffen, ihr Schweigen zu brechen, stoßen sie nicht selten auf eine zweite Mauer des Schweigens. Die sie umgebende Gesellschaft, die eigentlichen Adressat_innen ihrer Zeugnisse, schützen sich durch eine eigene Mauer des Schweigens. Diese Art des Schweigens ist ein *Beschweigen* der nur vordergründig Unbetroffenen. Damit das Wissen der Zeug_innen Wert erhält, es nicht nur individuell, sondern kollektiv von Bedeutung ist, bedarf es darum allem voran des Vertrauens seitens der Hörer_innen. Die zweite Mauer des Schweigens wird durch den Vertrauensvorschluss der Hörer_innen eines Zeugnisses brüchig, in der Deutung und ihren politischen Folgen wird die Mauer zerstört. Darum hat eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft auch ihre Methode immer wieder zu überdenken, wenn sie feststellt, dass die Methodenschritte Ungerechtigkeiten zu beschweigen drohen. Theologie wird dafür wieder beim ersten Methodenschritt der Wiedergabe einsetzen – etwa im Sinne einer *contemplatio*: Sie wird schweigen, um wieder neu und anders hören zu können.³⁹ Sie wird aber auch vor allem deshalb zuweilen schweigen, weil sie weiß, dass an den Grenzen des Verstehbaren ein Dialog oft erst möglich wird und ist nach einer Zeit der Stille. Auch das Hiobbuch hat diese Zeit der Stille zur Sprache gebracht und damit Zeugnis werden lassen.

37 Vgl. Tracy, *Theologie*, 135: »Jeder, der ein Gespräch führen kann, kann lernen, sich eine andere Möglichkeit zu eigen zu machen. In jedem echten Gespräch – zwischen Personen wie auch zwischen Person und Text – existiert Offenheit für gegenseitige Veränderung.« Vgl. ausführlicher ders., *The Analogical Imagination*, 446–457.

38 Die Aufgabe der Theologie bestünde dann darin, das zu geben, was sie nicht hat: Zeit. Vgl. dazu Welz, *Zeit geben*, 68, wo sie im Anschluss an Derrida zu bedenken gibt, dass, wenn Gott* als »Geber aller guten Gaben« gilt, der* den Menschen die »Fülle der Zeit« gibt, Menschen, und ich präzisiere: Theolog_innen, »Gottes Gabe gegen Worte«, also Sprache, tauschen.

39 Für einen neueren Entwurf, der in der Kontemplation ein zentrales Moment öffentlichkeitswirksamer und -transformierender Theologie sieht, vgl. Schneider/Ray, *Awake*, 133–173.

3.3. »Auch heute noch besteht meine Klage im Widerspruch« – Hiob bleibt im trotzig klagenden Dialog

Nachdem Hiob, so die biblische Erzählung, nahezu alles genommen wurde – sein Besitz und seine Familie, sein Ansehen und seine Gesundheit –, besuchen ihn drei Freunde: Elifas, Bildad und Zofar. Betroffen vom Leid, das Hiob widerfahren ist, suchen sie ihn auf, um ihm Trost zu spenden (Hi 2,11). Als sie ihn sehen, erkennen sie ihn nicht, erheben ihre Stimme und weinen. Sie zerreißen ihre Kleider, streuen Aschenstaub auf ihr Haupt und setzen sich zu Hiob auf die Erde – »sieben Tage lang und sieben Nächte lang« (Hi 2,13). Im Fall des biblischen Hiob dauert die Zeit der Stille eine Woche. Das ihm zu Unrecht Widerfahrene lässt ihn sprachlos zurück. Doch Hiob ist nicht allein in seiner Sprachlosigkeit, sondern die wortlos bezeugte Ungerechtigkeit, die Hiob widerfahren ist – seine Freunde »erkannten ihn nicht wieder« (Hi 2,12) –, lässt auch seine Freunde verstummen. Das Trauma, der »mit bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel« (Hi 2,7) geschundene Körper der Hiobgestalt, ist Zeugnis genug. Dieser Körper zeugt ohne Worte und drängt sich den Unbetroffenen als sichtbare Zeug_innenschaft auf, die sie allem voran verstummen lässt. Denn: »Keiner sprach ein Wort, denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war.« (Hi 2,13)

Doch auch für die biblische Hiobgestalt scheint zu gelten, was Emcke bei Zeug_innen von extremem Unrecht und von Gewalt beobachtet: dass nach einer (langen) Zeit der Stille das Schweigen gebrochen wird. Weil Opfer die nötige »Distanz« haben, um davon zu erzählen, was ihnen widerfahren ist, oder weil ihnen endlich zugehört wird. Anders als Hiobs Frau schweigen Hiobs Freunde erst einmal und signalisieren ihm so, dass sie gewillt sind, ihm zuzuhören, sein Zeugnis wahrzunehmen. Als hätten die Freunde den Ort geschaffen, der es Hiob ermöglicht, über sein Unrecht zu sprechen, öffnet Hiob nach sieben Tagen und sieben Nächten der Stille seinen Mund. Nun will Hiob verstehen. Und so wählt auch die biblische Hiobgestalt zum Verstehen ihres an ihr vollzogenen Unrechts die Methode des Dialogs, nämlich das Konfliktgespräch mit Gott*: Hiob klagt.

Bernd Janowski hat vorgeschlagen, den Sprechakt der Klage, wie er sich innerhalb der Hebräischen Bibel insbesondere in den Klagegebeten des Psalters vorfindet, als »Konfliktgespräch mit Gott«⁴⁰ zu verstehen. Das gilt insbesondere für die sogenannten Klagelieder des Einzelnen, die sich dadurch auszeichnen, dass sich die Klage nach einem Stimmungsumschwung in Lob (ver)wandelt. Als Gebet ist die Klage adressiert, sie geht vom betenden Subjekt aus, das aufgrund eines Unrechts überhaupt klagt. Der Sprechakt der Klage ist darum ein »Ineinander von Gottesbezug (JHWH/du), Selbstbezug (Beter/sich) und Weltbezug (Feind bzw. Feinde/er bzw. sie)«⁴¹. Was nun den Stimmungsumschwung betrifft, zeigt Janowski, insbesondere anhand von Ps 22,2-22, auf,

40 Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 373: »Als der Niederschlag eines Dialogs mit Gott, in dem Israel auf die Worte und Taten JHWHs antwortet und darin zu sich selbst *coram Deo* findet, sind die Psalmen [...] »Konfliktgespräche mit Gott« und der Psalter »Buch der unverfälschten Spiritualität: seine Sprache ist *wahrhaftig*, weil sie die dunklen Seiten Gottes und die Abgründe der menschlichen Existenz nicht beschönigt, sondern ungeschminkt und zuweilen schroff zum Ausdruck bringt (*Realitätsgehalt*) [...]«.

41 A.a.O., 42.

»daß die Klagepsalmen, *indem* sie gesprochen werden, einen Vorschuß an Vertrauen zu Gott enthalten«⁴². Zwar sei die Klage im Gefühl der Gottverlassenheit gesprochen, »aber doch in der Hoffnung, daß Gott gerade in dieser Not nahe ist«⁴³. Ps 22,2-22 lässt sich denn in drei Sprechakte gliedern.

Wenn auch im ersten Sprechakt (Ps 22,2-12) die Klage überwiegt, wechseln sich darin sowohl Elemente der Klage als auch des Vertrauens gegenseitig ab. Damit wird ausgedrückt, dass die Klage in sich unabgeschlossen, wartend und offen bleibt hinsichtlich des Eingreifens der Gottheit*. Im zweiten Sprechakt (Ps 22,13-22) nehmen die Momente des Vertrauens zu, sodass sie in den Sprechakt der Bitte münden.⁴⁴ Die Bitte löst infolgedessen den Moment des Klagens nicht auf, sondern erweist sich als eine Folge der intensiven Auseinandersetzung zwischen Klage und Vertrauen. Den Umschwung nun zum dritten Sprechakt und damit zum Danklied begründet Janowski mit dem masoretischen »du hast mir geantwortet« (Ps 22,22). Auch der biblischen Hiobgestalt wird Gott* antworten, doch Hiobs Stimmungsumschwung bleibt zumindest gebrochen, insofern er und sein Leben nicht komplett wiederhergestellt werden. Seine Theologie bleibt in diesem Konfliktgespräch mit der Gottheit*.⁴⁵ Denn Hiob, so lässt es sich anders formulieren,

42 A.a.O., 77.

43 Ebd. Janowski äußert sich damit grundsätzlich gegen die Annahme, beim Stimmungsumschwung handle es sich um ein plötzliches Geschehen, und vertritt in der Folge die These, »daß hinter der Wende von der Klage zum Lob ein Prozeß, genauer: ein Gebetsprozeß steht, der von Anfang an, d.h. mit Beginn des Betens, in Gang kommt und den ganzen Text durchzieht« (ebd.). Der Stimmungsumschwung wird in der alttestamentlichen Forschung auch als Antwort oder Reaktion auf einen textexternen Vorgang verstanden. Diese Wirkung von außen wird dann mit Begrich, Heilsorakel, 217, mit einem »priesterlichen Heilsorakel« in Verbindung gebracht. Dieses wird, so die These, den Beter_innen zwischen der Klage und dem Dank durch einen Kultaktanten – »möglicherweise aufgrund einer Opferschau« (Schmitt, Arbeitsbuch, 422) – erteilt, »das dem Beter im Namen seines Gottes die Erhöhung seiner Bitte zusagte« (Begrich, Heilsorakel, 217).

44 Gerade deshalb ist es wenig überzeugend, wenn die Klage unter die Bitte subsumiert wird, wie dies in der Forschung nach wie vor oft geschieht (vgl. dazu ausführlicher Wüthrich, Klage, 230). Dass die Gebetsform der *Bitte* eine zentrale Gebetsgattung christlichen Hoffens ist, lässt sich nicht bestreiten. Das hängt einerseits damit zusammen, dass »jedes Gebet an sich im Zeichen der mehr oder weniger gewissen bzw. angefochtenen Hoffnung auf ›Gehörtwerden‹ bzw. ›Erhörung‹ durch einen Gott steht, der doch nach Voraussetzung auch ohne unser Beten alles von uns weiß« (Janowski, Beten, 674). Und andererseits sich das Gebet ohne Bitte in »reine Anbetung, in reine Andacht [...], in reine, gegebenenfalls noch so reflektierte Meditation vor Gott bzw. einem apersonalen, namenlosen Absoluten oder aber Geheimnis der Wirklichkeit [...] ohne Anrufung bzw. Anrede Gottes auflöst« (a.a.O., 675). Klage als Gebetsform genießt nach wie vor eher ein Schattendasein in der systematisch-theologischen Zunft, wenngleich in den letzten Jahren einige Studien veröffentlicht wurden: Vgl. etwa die Beiträge in Harasta (Hg.), *Mit Gott klagen*; Welz, *Vertrauen*, insb. 13–32; Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, 337–377; Schmidt, *Klage*, 154–176; Billman/Migliore (Hg.), *Rachel's Cry*; Hughes, *Lament, death*. Besonders prominent – und kreativ – hat sich innerhalb der Praktischen Theologie Ottmar Fuchs in den letzten Jahrzehnten intensiv mit der Klage-Thematik beschäftigt. Vgl. ders., *Die Klage*; ders., *Unerhörte Klage*; ders., *Das Jüngste Gericht*; ders., *Der zerrissene Gott*.

45 Vgl. Wharton, *Job*, 100: »Perhaps the issue, rightly understood, was never a matter of whether Job or his friends turned out to be the winner in a debating contest. Over and over again we have heard Job saying that his controversy is with God, not with the ›windy‹ ideas batted about between him and his friends.«

spricht unfertig, beweglich und zeitoffen, was sich beispielsweise anhand seiner Rede in Hi 23,1-24,25 zeigen lässt.

Diese Rede eröffnet die biblische Hiobfigur mit den Worten »Auch heute noch besteht meine Klage im Widerspruch« (Hi 23,2). Hiob unterstreicht damit, dass auch die letzte soeben an ihn gerichtete Rede des Elifas es nicht vermochte, ihn von seiner Klage und seinem Protest gegenüber Gott* abzubringen.⁴⁶ Besonders erhellend für eine biblische Perspektivierung der im Anschluss an die Zeug_innenschafts-Diskurse formulierten theologischen Methode wird es in Hi 24,18ff. Hatte Hiob eben noch den Tun-Ergehen-Zusammenhang abgelehnt, dass also »die Bösen auch ein böses Geschick erleiden, und umgekehrt, daß ein Böser sei, wer ein böses Geschick erleide«⁴⁷, so scheint Hiob nun selbst vom verdienten Untergang der Bösen zu sprechen. Er bezeugt das, was seiner eigenen Leiderfahrung gerade zuwiderläuft. Warum tut er das?

Der Abschnitt beginnt mit einem Fluch, der vom Fluch spricht: »Man sagt ja: ›Leicht ist er auf der Oberfläche des Wassers.‹ Verflucht leicht genommen ist ihr [sc. der Verbrecher, Mörder und Ehezerstörer] Anteil auf der Erde, keiner wendet den Weg den Weinbergen zu.« (Hi 24,18) Damit spielt der hebräische Text erneut mit der Doppeldeutlichkeit eines Wortfeldes, nämlich לָקַל/qual (leicht [sein]). Während der erste Versteil von dem spricht, was leicht (qual) ist und darum »auf der Oberfläche des Wassers« schwimmt, so spricht der zweite Versteil von dem, was, weil es auf der Oberfläche schwimmt, leichtgenommen wird (לְתִקְלָל/tequallal), d.h. verflucht wird.

»Wie im Hebräischen ›leicht nehmen‹ *verfluchen* bedeutet, heißt das Verb für *ehren* (*kabbed*) zunächst ›Gewicht geben‹, ›Respekt erweisen‹. Was Gewicht hat, wird ernst genommen, respektiert, und umgekehrt hat das Leichte zwar in bestimmten Konstellationen den Vorzug, ›oben zu schwimmen‹, wird aber doch leichtgenommen, nicht als gewichtig erachtet, schließlich verflucht. Dieser Zusammenhang im hebräischen Wortfeld ermöglicht die doppelte Formulierung in diesem Vers.«⁴⁸

Für Ebach liegt denn die Funktion von Hi 24,18 darin, dass das, was dem Fluch folgt, selbst als Fluch zu lesen und zu verstehen ist. Hiob würde dann den Tun-Ergehen-Zusammenhang gerade nicht als Realität beschreiben, »sondern er will durch einen Fluch (der deshalb indikativisch formuliert ist) Realität *setzen*«⁴⁹. Das aber bedeutet, dass die Hiobgestalt eine Tradition *wiedergibt*⁵⁰ – den Tun-Ergehen-Zusammenhang –, *Kritik* an-

46 Vgl. Verbin, *Divinely Abused*, 33: »He [sc. Hiob] resents being wronged by God, insisting that such treatment of him is unjust. [...] Not only does Job ascertain his own self-worth, resenting the divine assault, he also asserts the principles of justice, of just reward and just punishment. His protest against his abuse is, at least in part, a declaration concerning the moral restrictions by which God is bound in his interaction with human beings. It is a declaration concerning human value and human rights.«

47 Ebach, *Streiten II*, 38.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Vgl. Whybray, *Job*, 111, der die Möglichkeit erwägt, ob Hiob »is here quoting a version of the view of the friends. It is a fact that in the Old Testament such ›quotations‹ expressing views contrary to those of the speaker are not infrequently introduced with no formal indication that they are to be understood as such«.

wendet, indem sie ihn in seinem religiösen Kontext bedenkt, schließlich aber aufgrund der Konfrontation eines Phänomens, nämlich Hiobs eigenen Leidens, diese Tradition in den *Dialog* mit den Freunden und der Gottheit* bringt.⁵¹ Denn dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang Hiob fragwürdig wird, ist nicht diesem selbst geschuldet: »Hiob unterscheidet sich von den Freunden ja nicht dadurch, daß er nicht wie sie *wollte*, daß es in einer Welt stimmig zugehen möge, daß das Geschick eines jeden seinem Tun entsprechen möge.«⁵² Doch das Zwischen, das, was sich zwischen ihn und seine Freunde, zwischen ihn und seine eigentlich geglaubte Lehre, zwischen ihn und Gott* schiebt: sein ungerechtes Leiden, zwingt ihn dazu, das Postulat des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht als empirische Realität konstatieren zu können. Seine Rede zur Gottheit*, seine Theologie also, ist phänomenorientiert, versucht aber Praxis und Theorie zusammenzudenken. Um das leisten zu können, wählt die biblischen Hiobfigur den bezeugenden Dialog. Mehr noch: Indem sie den Sprechakt des Fluchs und der Klage nimmt, trotz sie. Ihr Reden ist gleichsam ein Emcke'sches »Erzählen trotz allem« (*ZuG* 97), denn das, was für Hiobs Freunde Realität zu sein scheint, soll für ihn selbst Realität *werden*.

Im Erzählen trotz allem erkennt Emcke bekanntlich den Trost für die Betroffenen und die den Wirklichkeiten entgegenläufige Hoffnung für eine gerechtere Gesellschaft. Dafür steht nach Ebach analog auch Hiobs Rede in Hi 23,1-24,25:

»Was die Freunde als gesicherte Erfahrung ausgeben, ist für Hiob ausstehende Erwartung. So steht die gesamte Hiobrede [...] unter der in 23,3 gesetzten Überschrift: Auch diese Hiobrede ist Klage und mehr noch Klage = Widerspruch, nämlich der Widerspruch gegen eine Realität, in der *nicht* ist, was sein soll.«⁵³

Die biblische Hiobgestalt vertraut folglich trotz ihres Leidens, dass die nicht erfahrene, aber erhoffte Wirklichkeit Realität wird, dass ihr Reden ein Modus der Gerechtigkeit gegen den Augenschein ist.⁵⁴ Das aber bedeutet: Hiob geht immer schon davon aus, dass die Gottheit* ihm einen Vertrauensvorschuss gewährt, nämlich sein Zeugnis zu hören.⁵⁵ Auch die Reflexionen zu Emcke, Gümüşay und Arendt endeten mit der Einsicht, dass, wenn Zeug_innenschaft ein Modus der Gerechtigkeit sein will, das Wissen der Zeug_innen Wert erhält, es nicht nur individuell, sondern kollektiv von Bedeutung ist, es allem voran des Vertrauens seitens der Hörer_innen bedarf. Diese Einsicht zieht die Frage nach sich, *wo* ein solches gestiftet wird. Sie fragt folglich nach den Orten der Zeug_innenschaft.

51 Vgl. auch Thomas, Die Affizierbarkeit, der das Gebet – vor allem im Blick auf Psalmen – als Vollzugsform systematisch-theologischen Nachdenkens zu verstehen versucht.

52 Ebach, Streiten II, 38.

53 A.a.O., 39.

54 Dass darum gerade die Gebetsform der Klage Betende zu differenzsensiblen Menschen macht, weil sie sich mit der Wirklichkeit nicht abfinden, habe ich anderer Stelle ausführlicher erörtert (vgl. Käser, Der adventliche Vorbehalt, insbes. 44–52).

55 Vgl. Whybray, Job, 105f., sowie Welz, Klage, 133: »Dem eigenen Akt der Akzeptanz geht das Akzeptiertsein durch Gott voraus – dies bestätigen Hiobs Appelle an den Gott, der sich früher als vertrauenswürdig erwiesen hat. Ohne diese Vergangenheit wäre die Erzählung von der vermeintlichen Verlassenheit von Gott und seiner Hilfe, auf die sich Hiob bislang getrost verlassen konnte, längst nicht so dramatisch.«

