

1. Theologie als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren?

Zum *relevare* der Zeug_innenschaft für die Theologie

»Wenn ihr meine Zeug_innen seid, bin ich Gott*; wenn ihr nicht meine Zeug_innen seid, bin ich sozusagen nicht Gott*.« Diese verwegene Zuspitzung des in Jes 43,12b der Gott-heit* ins Mund gelegten Wortes durch die Pesiqta de Rav Kahana (XII,6) hat sich die vorgelegte Studie zu eigen gemacht. Sie hat damit die Bedeutung der Zeug_innenschaft theologisch so hoch gehängt, wie es nur eben geht. Doch damit nicht genug: In der Einleitung dieser Arbeit wurde der ebenso verwegene Analogieschluss gewagt, dass, wenn dies für Gott* gilt, es umso mehr für uns Menschen zu gelten hat: Zur Vergewisserung dessen, *dass* und *wer* wir sind, *wie*, *wo* und *wozu* wir denken, reden und handeln, bedürfen wir des Zeugnisses der Anderen. So betrachtet gereicht Zeug_innenschaft gleichsam zur *conditio humana*, zu dem, was Menschen zu Menschen macht, sie gar am Leben erhält. In alltagsweltlichen Phänomenen ist dieser Zusammenhang mehr als evident: Ob Menschen sich nach dem Weg erkundigen, auf die Diagnose einer Ärztin vertrauen und sich entsprechend behandeln lassen oder selbst das Datum und den Ort der eigenen Geburt und den Namen erfahren, den sie tragen: Die Erkenntnis all dessen verdanken sie allem voran dem Zeugnis anderer. Allerdings: Mögen Menschen vieles durch das Zeugnis anderer erfahren, erkennen und glauben, so steht ihnen nicht selten die Möglichkeit offen, das Bezeugte zu überprüfen, es abzuwägen und schließlich für wahrhaftig, glaubhaft oder falsch zu erachten. Damit können sie entsprechende Konsequenzen für ihr Denken, Reden und Handeln ziehen, also über ihr Menschsein – wenn auch vermittelt durch andere – selbst verfügen.¹

Doch gilt dies auch für die Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren und damit an den Orten und in den Momenten, auf welche diese Studie ihren Fokus legt? Die mehrfachen Anläufe, sich der Thematik und ihren Phänomenen zu nähern, sie zu ergründen und zu verstehen, haben klar gemacht: Das Zeugnis an den Grenzen des Verstehbaren erfüllt zwar seine spezifische Funktion gerade dort, wo Beweise nicht

1 Eine absolute, sprich komplett unvermittelte Autonomie, das sollte längst klar geworden sein, halte ich für keine anthropologische Kategorie.

oder nicht in hinreichender Weise vorhanden sind. Auch in dieser Hinsicht entscheidet Zeug_innenschaft darüber, ob und wie Menschen das ihnen selbst und anderen Widerfahrene in ihr Lebensnarrativ integrieren können – ihr Sein, ihre Sprache und die Orte, an denen sie denken, reden und handeln, hängen gleichsam am Bezeugen und am Bezeugten. Doch insofern sich die allfällige Erkenntnis und der Wahrhaftigkeitsgehalt des Zeugnisses dabei nahezu ausschließlich auf das, was Menschen sagen und tun, zu verlassen haben, sind sie mehr als anfällig, allemal fragwürdig: Epistemische Kompetenz, Autorität und Glaubwürdigkeit sind menschlich-allzumenschliche und damit stets fehlbare Vermögen. Menschen können sich nicht nur irren, sie können auch wissentlich und willentlich lügen. Beide Aspekte zusammen – dass an den Grenzen des Verstehbaren das Zeugnis aus einem Moment des Mangels entsteht und dass Menschen keine maschinell verlässlichen und vorbehaltlos unfehlbaren Wissensquellen sind – verdeutlichen unmissverständlich: Zeug_innenschaft lässt sich als eine Wahrheitskrise verstehen, weil sie mit dem klassischen Wahrheitskriterium, wonach Wahrheit in der Angleichung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Satz und Dingen besteht – »Veritas est adaequatio intellectus et rei«² –, radikal bricht. Der freilich ohnehin stets normativ aufgeladene und damit nicht unproblematische Wahrheitsbegriff scheint nicht(s) zu taugen, wenn es darum geht, zu begründen, welchen Wert das Zeugnis Anderer für die Wahrheit und Wirklichkeit des individuellen, aber auch kollektiven Lebens hat. In dieser Sichtweise und darüber hinaus gedacht, erscheint Zeug_innenschaft, zumindest in klassischer Hinsicht, als geradezu anti-wissenschaftlich, wenn denn Wissenschaft nur darauf zielt, einen Gegenstand widerspruchsfrei zu begründen.

Doch könnte es nicht sein, dass es unter allen Wissenschaften gerade eine gibt, der diese Wahrheitskrise von jeher ins Stammbuch geschrieben ist: der Theologie? Dass Theologie selbst ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren ist? Sehen sich Theolog_innen nicht ständig mit dieser Wahrheitskrise konfrontiert, nämlich dann, wenn sie die Wissenschaftlichkeit ihrer Disziplin am Ort der Universität zu begründen haben und damit vor die Herausforderung gestellt sind, Subjekt und Objekt ihrer Wissenschaft zusammenbringen zu *müssen*, dies aber möglicherweise gerade nicht leisten *können*?

»If the gift of God's presence is present for us only via the necessary detour of representation, [...] then the invisible becomes present as something only in phenomena that can refer to the non-phenomenal in a more or less determinate way: in signs. Human ideas, intuitions and feelings can also function as signs referring to God. Yet God can appear as *God* only in language, among words. [...] Even if God should appear exactly and immediately as he is, we never receive him immediately as he gives himself, but always contribute the meaning *we* give to the ambiguous appearances.«³

Nehmen wir einmal – noch unbegründet – an, die Theologie ist in der Tat ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren und steht damit in Analogie zu den in dieser Arbeit behandelten Zeug_innenschafts-Phänomenen: Könnte die Theologie dann nicht von Letzteren vieles lernen? Oder anders gefragt: Was würden dann die interdisziplinären

2 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q.16, a.2.

3 Welz, *God – A phenomenon*, 19.

Zeug_innenschafts-Diskurse für das Selbstverständnis einer entsprechenden phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft austragen? Was wäre die Relevanz dieser Diskurse, ihr *re-levatum*, also das an ihnen, was ihre Bedeutung wieder bzw. erneut in die Höhe hebt? Und inwiefern würden die daraus gewonnenen Erkenntnisse der Theologie damit gleichsam Argumente an die Hand geben, Rechenschaft darüber ablegen zu können, trotz oder gerade wegen der ihr ins Stammbuch geschriebenen Wahrheitskrise am Ort der Universität zuhause zu sein?

Der gleichsam institutionalisierte Ort innerhalb des Faches der Systematischen Theologie, an dem sie ihre Wissenschaftlichkeit unter Beweis stellt, sind bekanntlich die *προ-λεγόμενα/Prolegomena*, das Lehrstück, das die Theologie auf den Weg bringt und deutlich macht, »worauf sie sich erstreckt, womit sie einsetzt und wie weit sie reichen kann – und was sie bei alledem nicht hintergehen darf«⁴. Die biblische *Magna Charta* der theologischen Wissenschaft⁵ »Seid stets bereit, Rede und Antwort zu stehen, wenn jemand von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.« (1Petr 3,15b) fordert Theolog_innen dazu auf, nach der inneren Logik christlichen Hoffens zu fragen. Damit die Dogmatik überhaupt christliche Dogmen untersuchen und zentrale Begriffe und Lehren für die heutige Zeit neu interpretieren, d.h. Prolegomena materialdogmatisch füllen kann, sowie die Ethik auf der Grundlage eines jüdischen und christlichen Menschen- und Gesellschaftsbildes nach den Leitlinien guten Lebens, angemessenen Handelns, gerechter sozialer und politischer Strukturen fragen, d.h. eine theologische Ethik entwerfen kann, muss die Theologie allem voran begründen können, was sie am Ort der Universität zu suchen und zu schaffen hat.⁶ Kurzum: Prolegomena machen klar, womit die (Systematische) Theologie beginnt und worauf sie sich bezieht.⁷

4 Sauter, Zugänge, 310.

5 Vgl. Wagner, Einführung, 1.

6 Entgegen der zunehmenden fachlichen Scheidung von Dogmatik und Ethik innerhalb des vor allem deutschsprachigen Wissenschaftsraums halte ich an der Einheit beider als eine Disziplin, nämlich der Systematischen Theologie, fest. Wenngleich es nicht immer möglich ist, den Ansprüchen beider gerecht zu werden, so ist die Dogmatik unbedeutend, wenn sie keine ethischen Folgen nach sich zieht, wie ebenso theologische Ethik ihr Proprium verkennt, wenn sie nicht auf dogmatischen Einsichten beruht.

7 Prolegomena werden auch als Fundamentaltheologie oder theologische Prinzipienlehre bezeichnet. Theißen, Einführung, 10, hat vorgeschlagen, zwischen zwei Typen evangelischer Prolegomena zu unterscheiden, welche die gegenwärtige Systematische Theologie wesentlich mitbestimmen: den »Typ integrierter Fundamentaltheologie« und den »rahmentheoretischen Typ«. Während Ersterer für eine determinierte Form der Prolegomena, der Einführung in die Systematische Theologie steht, meint Letztere einen indeterminierten Zugang: »Entweder subsumiert die Einführung ihr Objekt [sc. ihren Gegenstand] unter einen Begriff, indem sie es als Exemplar einer Gattung x erkennt, oder sie stellt es, wo eine solche Subsumtion nicht möglich ist, mit Namen vor. Der Unterschied beider Einführungsweisen ist also epistemologischer Natur und betrifft die Frage, inwieweit das Objekt der Einführung mit dem vorausgesetzten Erkenntnisapparat kommensurabel oder nicht kommensurabel ist. Ein Objekt begrifflich einzuführen, setzt voraus, dass die zur Verfügung stehenden Begriffe das Objekt erfassen können; ein Objekt mit Namen einzuführen, impliziert zu seiner Erkenntnis eine mehr oder weniger tiefgreifende Modifikation oder Neukonfiguration der bestehenden Begriffe. [...] Ist z.B. das ›Handeln Gottes‹ [...] mit allgemein, also auch außertheologisch, vorauszusetzenden epistemologischen Kategorien erkennbar, oder bedarf es dazu besonderer Begrifflichkeiten?« (A.a.O., 11.) Prolegomena behandeln denn nicht dogmatische und ethi-

Solche Prolegomena zu einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft zu formulieren, deren materialdogmatische Füllungen und konkreten ethischen Folgen dann allerdings anderorts geleistet bzw. erfragt werden müssen, hat sich das folgende Kapitel zum Ziel gesetzt. Kurzum: Das letzte Kapitel formuliert Prolegomena zu einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft. Diese Theologie versteht sich als phänomenologisch, weil sie aus den in dieser Studien untersuchten Phänomenen der Zeug_innenschaft lernen will. Das zum Schluss dieser Studie Gesagte, das ihr Nachgesagte, ist sodann zugleich das ihr eigentlich im Voraus Gesagte, eben: die *προ-λεγόμενα*, d.h. das, was gesagt sein muss, bevor sich die Theologie selbst in den interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurs einbringen, also ihre eigene Relevanz, ihr eigenes Wiederhochheben, ihr *relevare* zum Leuchten bringen kann. Das folgende Kapitel versteht sich infolgedessen als Versuch, Rechenschaft darüber abzulegen, warum ich mich als Theologe mit der Thematik in interdisziplinärer Perspektive überhaupt beschäftigt habe, und berührt damit die fundamentaltheologische Frage, wie Theologie heute betrieben werden kann und von ihren Gegenständen sowie von Gott*, dem Göttlichen, der Ewigen, dem Unendlichen, kurzum: dem vornehmlichen Gegenstand der Theologie, zu reden ist. Bevor indes dieses Vorhaben kurz skizziert wird, um dann in drei Schritten und in Rekurs auf die gesamte Studie Prolegomena zu formulieren, muss an dieser Stelle noch einmal ein Schritt zurückgegangen und gefragt werden: Was macht denn nun die Theologie überhaupt zu einem Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren? Warum postuliere ich, dass Theolog_innen Subjekt und Objekt ihrer Wissenschaft nicht im klassischen Sinne zusammenbringen können? Oder anders gefragt: Was sind die eigenen Prolegomena des Theologen, der sich in dieser Studie gerade *als Theologe* mit den interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskursen beschäftigt hat? Auch die Beantwortung dieser Frage will ich mit der Beobachtung anhand eines Phänomens einleiten, nämlich wie zuweilen Theolog_innen darauf reagieren, wenn sie auf die berühmteste aller Goethe-Fragen, die Gretchenfrage, zu antworten haben: »Nun sag, wie hast du's mit der Religion?«⁸

Margarethe, erzogen in strenger katholischer Marienfrömmigkeit, fragt ihren Lehrer und den universitär gebildeten Theologen, Faust, nach Gott*. Sie will ihn in ein Gespräch verwickeln über seinen Glauben. Hat er überhaupt einen? Und nur so *en passant*: Braucht es Glauben, um Theologin/Theologe zu sein? Doch Fausts *Credo* vermag Margarethe nicht zu überzeugen. Der Magister, gar Doktor, der Philosophie, Jura und Medizin – »und leider auch Theologie«⁹ – studiert hat, scheint von dieser Frage peinlich berührt zu sein. Das erklärt dann wohl auch die Begründung des Dudens für die Redewendung »Gretchenfrage«. Nach Auskunft des Dudens ist die Gretchenfrage eine »unangenehme, oft peinliche und zugleich für eine bestimmte Entscheidung wesentliche Frage [die in einer schwierigen Situation gestellt wird]«¹⁰. Über, geschweige denn von Gott* zu sprechen, fällt allem Anschein nach universitär Gebildeten schwer.¹¹ Davon sind auch die Ler-

sche Themen an sich, sondern im Hinblick auf ihre Erkenntnisbedeutung, weshalb sie sich auch als *theologische* Epistemologie verstehen lassen.

8 Goethe, Faust, V. 3415.

9 A.a.O., V. 356.

10 Duden online, Art. Gretchenfrage.

11 Zur Begründung, die Gretchenfrage als Frage nach Gott* zu verstehen, vgl. Ebach, Name, 24f.

nenden und Lehrenden der Theologie nicht ausgeschlossen, womöglich eben eher noch mehr betroffen als andere. Denn: Um es mit dem (zu) oft zitierten Diktum Karl Barths zu sagen: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.«¹²

Zwischen den Menschen und der Gottheit* gibt es einen kategorialen Unterschied, wer sie zusammendenkt, scheint darum einen Kategorienfehler zu machen. Goethes Gretchenfrage lässt sich folglich als literarische Fassung der der Theologie ins Stammbuch geschriebenen Wahrheitskrise verstehen. Warum? Mag die Gretchenfrage nicht alle Theolog_innen zwangsläufig peinlich berühren, so scheint sie sie jedenfalls nicht loszulassen, weil der Umstand, sich ihr zu stellen, eine grundlegende und damit immer wiederkehrende Aufgabe von Theolog_innen ist, die darüber Rechenschaft ablegen wollen, warum die theologische Wissenschaft ein Daseinsrecht am Ort der Universität hat. Prolegomena zu formulieren lässt sich in dieser Hinsicht als eine Grundkompetenz von Theolog_innen, als eine *ars theologica* verstehen. Die Peinlichkeit bzw. der Umstand, dies tun zu *müssen*, es aber möglicherweise nicht zu *können*, rührt daher, dass Prolegomena sich die Frage gefallen lassen müssen, ob sie die Frage, womit die (Systematische) Theologie beginnt und worauf sie sich bezieht, überhaupt stellen, geschweige denn beantworten können. Es könnte nämlich sein, dass die Theologie sich in einer spezifischen Hinsicht von anderen Wissenschaften unterscheidet.

In der wohl schönsten, weil differenziert kritisch und hoffnungsvoll vorgetragenen Liebeserklärung an die Humanwissenschaften, zu denen sich auch die Theologie zählt, wünscht sich Derrida eine »unbedingte Universität«. Er plädiert für eine Universität, die sich durch »eine *unbedingte* Freiheit der Frage und Äußerung« auszeichnet und das »Recht« birgt, »öffentlich auszusprechen, was immer es im Interesse eines auf *Wahrheit* gerichteten Forschens, Wissens und Fragens zu sagen gilt«¹³. Kürzer: »Die Universität müsste [...] der Ort sein, an dem nichts außer Frage steht [...]«¹⁴. Derrida macht damit die Freiheit des *Fragens* zum Beruf der Universität. Insofern sich wissenschaftliches Arbeiten im Fragen vollzieht, kann Derrida für unbedingte Diskurse plädieren. Diskurse, die allein der *Sache*, mehr noch dem *Ereignis*, auf das sie sich beziehen, verpflichtet sind. Diskurse, so spitzt es Derrida zu, »die das Ereignis, von dem sie sprechen, [selbst] hervorbringen«¹⁵. Das Ereignis, von dem die unbedingte Universität spricht, ist ihr nicht vorgegeben, sondern im Gespräch tritt es gleichsam selbst hervor. Wenn aber ein solch performativer Diskurs das Wesen der unbedingten Universität ausmacht, kann dann die Theologie überhaupt an einer solchen Universität zuhause sein? Kann sie das Ereignis, von dem sie zu sprechen hat, diskursiv hervorbringen? Wenn die Theologie, wie Anselm von Canterbury nahelegt, die Beschäftigung mit der *fides quaerens intellectum*,¹⁶ mit dem nach Einsicht trachtenden Glauben ist, der Glaube aber als eine Gabe verstanden wird,

12 Barth, Das Wort, 151. Vgl. dazu auch Frettlöh, Gott Gewicht geben, 1–12.

13 Derrida, Die unbedingte Universität, 10 (Hervorhebung im Original).

14 A.a.O., 14.

15 A.a.O., 22.

16 Anselm von Canterbury, Proslogion. Zur theologiehermeneutischen Auslegung des Proslogions vgl. Dalferth, Fides.

die Menschen von außen geschenkt ist, hat dann die Theologie nicht per se das Nachsehen? Ist die Theologie nicht eine Wissenschaft, die stets zu spät kommt, die immer nur noch die Rücklichter des Zuges sieht, dessen Lokomotive sie doch so gern wäre, oder, um es in einem biblischen Bild zu sagen, die nur noch die Nachsicht auf den nackten Hintern Gottes* hat,¹⁷ statt Gott* ins Angesicht zu schauen? Theologie hat das Nachsehen. Hängt damit nicht zusammen, dass gerade Theolog_innen die Gretchenfrage einerseits so peinlich ist, sie aber andererseits nicht loslässt?

Theolog_innen sehen sich zuweilen in die Situation versetzt, theologische Aussagen zwar für biographisch wahr, aber nicht mehr für intellektuell wahrhaftig zu halten,¹⁸ etwa wenn sie im Gespräch danach gefragt werden, womit es denn die Theologie zu tun habe. Wer ist denn der *Theos* dieses wissenschaftlichen *Logos*? Wenn Theolog_innen nach dem Transzendenten gefragt werden, impliziert dies folglich ein Doppeltes: Sie gelten als *fragwürdig* und das Ereignis ihrer Wissenschaft zugleich als *fraglich*. Zunächst für die anderen, die sie danach fragen, dann aber auch für sie selbst, die Gefragten. So kommt es, dass sie selbst den Gegenstand der Theologie, den Theos der Theologie infrage stellen. Wer ist diese Gottheit*, die der theologischen Wissenschaft ihren Namen gegeben hat? Doch, so lässt sich *fragen*, könnte es nicht sein, dass gerade die Fraglichkeit Theolog_innen zu Theolog_innen macht?

Die erste der Gottheit* in den Mund gelegte Frage der Hebräischen Bibel, des maßgeblichen Dokuments jüdischer und christlicher Religion, lautet: »Mensch, wo bist du?« (Gen 3,19) Nach biblischer Anthropologie scheinen Menschen also im doppelten Sinne des Wortes Gefragte zu sein: Sie sind sowohl von Gottes* Frage In-Frage-Gestellte als auch von Gott* fragend Gesuchte und Umworbene.¹⁹ Der Mensch ist *von* und *bei* der Gottheit* gefragt. Bevor Theolog_innen nach Gott* gefragt werden, bevor ihnen selbst Gott* fragwürdig wird, sind sie immer schon von Gott* gefragt. All ihr Fragen nach der Gottheit* und dann auch nach ihnen selbst lässt sich darum als *antwortendes Fragen* verstehen. Warum sollten Theolog_innen dann aber Schwierigkeiten mit der genannten Wahrheitskrise und dem Umstand haben, dass sie mehr Fragen als Antworten und auf manche Fragen gar keine Antworten haben?

Für Gerhard Ebeling ist der »Horizont radikaler Fraglichkeit«²⁰ die Voraussetzung für ein angemessenes Verstehen des Unendlichen: »Die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens dessen, was das Wort ›Gott‹ besagt, ist ein Nichtverstehen.«²¹ Das aber bedeutet, dass die Ausgangslage der Frage, der Ort also, an dem Fraglichkeit be- und entsteht, ein Zustand des Mangels ist: ein Nichtverstehen im Sinne eines Nichtwissens und Nichtkönnens. Nun ist es aber auch und gerade dieser Mangel, der gleichsam Raum für Neues schafft: Fraglichkeit eröffnet nämlich stets den Raum für *Mitfragende*. Antworten

17 Vgl. Ex 33,23 und Michelangelo, Die Erschaffung. Für eine Konfiguration des biblischen und künstlerischen Bildes des nackten Hinterns Gottes* vgl. Frettlöh, Gottes nackter Hintern.

18 Die Unterscheidung zwischen »biographisch wahr« und »intellektuell wahrhaftig« leihe ich mir von Emcke (vgl. StG 57), die damit ihre Schwierigkeiten beim Austritt aus der Kirche zum Ausdruck bringt, nämlich eine Absage an etwas zu erteilen, ohne damit die eigene Vergangenheit zu verleugnen.

19 Vgl. Weinrich, Wir sind aber, 67.

20 Ebeling, Elementare Besinnung, 365.

21 A.a.O., 366.

schließen Räume zu,²² Fragen eröffnen Räume. Fragende sind auf Mitfragende angewiesen. Das ist wohl auch gemeint, wenn Derrida die Diskursivität der Geisteswissenschaften nicht in Diskursen sieht, die vornehmlich ein Wissen zur Sprache bringen, sondern in Diskursen, die das Ereignis, von dem sie sprechen, hervorbringen. Im wissenschaftlichen Dialog, oder eben: im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA 51), sind und bleiben wir angewiesen auf jene Mitfragenden. Müsste dann aber für eine Theologie, die nicht aufhört, sich selbst und anderen fraglich zu bleiben, nicht gerade gelten, was Emcke für das Phänomen der Zeug_innenschaft zu bedenken gibt?

Dass die Theologie »beweglich« sein sollte, »weil verschiedene Stimmen zu verschiedenen Zeiten zu erzählen bereit sind, weil sie sich an Unterschiedliches erinnern, die eigenen Geschichten oder die der anderen ergänzen oder korrigieren« (ZuG 109)? Dass die Theologie »unfertig« sein sollte, »weil es Brüche im Narrativ gibt, Lücken, die vielleicht nicht zu erzählen, aber zu betrauern sind« (ZuG 109)? Und dass die Theologie »zeitoffen« sein sollte, »weil [...] sich erst im Gespräch mit anderen die Kontinuität der eigenen Identität beweisen muss« (ZuG 109)? Ist Zeug_innenschaft der Modus, in dem die Theologie gleichsam ihrem Nachsehen entgegenwirkt, eben die im Wort stehende Zeug_innenbedürftigkeit Gottes* beim Wort nimmt? Ist Zeug_innenschaft die wissenschaftliche Methode, mit der die Theologie ihrem konstitutiven Mangel Abhilfe schafft – im Wissen, dass sie auch darin nicht alle Schwellen des Unsagbaren überschreitet, aber diese zumindest teilweise benennen kann? Ist eine Theologie der Zeug_innenschaft Ausdruck einer *retrospektiven* Erinnerung, dass die Theologie »nie mit freiem Rücken von schon erledigten Fragen, von schon erarbeiteten Resultaten, von schon gesicherten Ergebnissen«²³ herkommt? Und steht eine solche Theologie für eine *prospektive* Sicherung, sich die eigene Fraglichkeit zu bewahren und das Fragen zu bewähren, nämlich als antwortendes *Bezeugen*? Oder anders gefragt: Könnte es nicht sein, dass gerade Zeug_innenschaft die der Theologie angemessenste Kategorie ist, sich wissenschaftlich, kirchlich und gesellschaftlich mit Gott* und den Traditionen, Texten und Vorstellungen der jüdischen und christlichen Religion auseinanderzusetzen, weil Zeug_innenschaft keine Apologie betreibt,²⁴ sondern sich zutiefst abhängig vom Gegenüber zeigt und weil Theologie ebenso wie Zeug_innenschaft eine ethisch-politische Praxis ist und damit anderer bedarf? Die

-
- 22 Das hängt im Wesentlichen damit zusammen, dass die Antwort gemeinhin von der Frage her als deren Erfüllung und Erfolg gedacht wird. Gleichwohl lässt sich von Waldenfels, Antwortregister, 150, lernen, dass damit »über den Vorrang der einen oder der anderen noch nichts entschieden [ist]. Denn einerseits ist die Frage als wissendes Nichtwissen der fraglosen Antwort als einem unbegründeten und ungeprüften Wissen überlegen. Andererseits scheint das Fragen infolge seiner Erfüllungsbedürftigkeit der erfüllenden Antwort unterlegen«.
- 23 Barth, Einführung, 254. Die Formulierung steht für Barths Vorstellung, wonach Theologie immer wieder mit dem Anfang anzufangen hat (vgl. Barth, 13. März, 116.118.120). Ich habe mich an anderer Stelle ausführlicher und kritisch mit dieser Formel beschäftigt (vgl. Käser, Für offene Beziehungen).
- 24 Damit ist nicht gesagt, dass die frühchristliche Apologetik nicht als Vorläuferin heutiger Prolegomena verstanden werden kann (Gründe dafür, dass die Apologetik gar in der Fundamentaltheologie aufgeht, liefert Wagner, Einführung, 3–6), doch wie gezeigt, kann Zeug_innenschaft ihr Potenzial nicht entfalten, wenn Menschen ausschließlich in verteidigender Form bezeugen (s. oben III.3.2.).

im Folgenden näher zu erörternde und zu begründende Antwort auf diese Fragen ist, um es bereits vorwegzunehmen: Ja!

Das die Studie abschließende Kapitel fragt nach der Bedeutsamkeit, Wichtigkeit und Aufmerksamkeit der Zeug_innenschaft für die Theologie. Kurzum: Es fragt nach der Relevanz. Gerade nach dem *relevatum* der interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse für die Theologie zu fragen, verdankt sich in dieser Studie nämlich einem zweifachen Grund: Das Vorgehen ist einerseits der genannten Tatsache geschuldet, dass die Zeug_innenschaft im ersten Kapitel an die Zeug_innenbedürftigkeit Gottes* gebunden wurde. Und andererseits, und darin zeigt sich, dass das *relevare* doppeldeutlich zu verstehen ist, nimmt das Vorhaben des letzten Kapitels so die historische Ursprungssituation ernst, dass Zeug_innenschaft von ihrem Entstehungskontext her, neben dem Einsatz im juristischen Setting, eigentlich ein vornehmlich religiöses Phänomen war – und damit möglicherweise wieder werden könnte bzw. ein theologisches Phänomen sein sollte. Das ist der zweifache Grund, warum das folgende Kapitel nicht so sehr sagen will, was die Theologie den genannten Diskursen anzubieten hat, sondern was sie von ihnen lernen kann bzw. zu lernen hat für ihr eigenes Denken, Reden und Handeln, will sie sich denn ihre Fraglichkeit und Frag-Würdigkeit bewahren, sie gar bewähren. Welche Erkenntnisse, Impulse und Aufforderungen gewinnt die Theologie aus den verschiedenen Zugängen, Typen und Vorstellungen von Zeug_innenschaft?

Bezogen auf die drei Perspektiven, in denen sich die Arbeit der Thematik zugewandt hat, gefragt: Was heißt es, Theolog_innen als (sekundäre) Zeug_innen zu verstehen und Bezeugen als ein Wahrmachen oder Bewähren theologischer Aussagen zu deuten, die indes aufgrund ihrer konstitutiven Anfälligkeit für Fallibilität einer endgültigen Bewahrheitung noch harren? (*Sein*) Was bedeutet es, Bezeugen als den Grundsprechakt der Theologie zu verstehen, als einen dialogischen Sprechakt, der zeitoffen, beweglich und unfertig ist, sich immer wieder selbst ins Wort fällt und trotzdem – oder gerade deswegen? – nach Formen der Übersetzbarkeit, Verstehbarmachung und Deutung fragt? (*Sprache*) Und was sagt es aus, Theologie als eine Wissenschaft zu begreifen, die Orte schafft und Räume der Zeug_innenschaft eröffnet, als eine Theologie, die Orte der beschützenden ebenso wie der entgrenzenden und freimachenden Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum ermöglicht? (*Orte*)

Die Beantwortung dieser Fragen zielt, wie vorweggenommen, auf den Versuch, Prolegomena zu einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft zu formulieren. In einem bescheidenen Umfang werden sodann im Folgenden, nach einer einleitenden Erörterung, warum Zeug_innenschaft ursprünglich ein vornehmlich religiöses Phänomen war, die wichtigsten Erkenntnisse der Arbeit noch einmal gesichert und das Erarbeitete für ein grundsätzliches Verständnis einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft fruchtbar gemacht. Weil aber auch diese theologische Rechenschaft nicht im luftleeren Raum geschieht und sich eigener Traditionen, Texte und Vorstellungen – sprich: Zeugnisse – bewusst ist, zieht sich durch die folgenden Reflexionen die Beschäftigung mit einer Figur der Hebräischen Bibel, um die Relevanz der interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse gleichsam für die Theologie in der Theologie selbst zu verantworten. Es ist die biblische Hiobfigur, denn zu *Unrecht* mit Leid, Verlust und Ausstoßung konfrontiert, tut Hiob vor allem eines: er *bezeugt* seinen Freunden und Gott* das ihm Widerfahrene – und betreibt damit *θεο-λογία*, Rede von Gott*.