Matthias Käser

FÜR DAS SAGBARE

Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Matthias Käser
Für das Sagbare

Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Matthias Käser (Dr. theol.), geb. 1988, promovierte an der Universität Bern und arbeitet neben seiner akademischen Tätigkeit als Creative Director. Er studierte Theologie in Bern und Wien. In seiner Forschungstätigkeit beschäftigt er sich mit Fragen der Gleichstellung und queer-feministischen Ansätzen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Matthias Käser

Für das Sagbare

Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld
© Matthias Käser

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Korrektorat: Anette Nagel
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839468333
Print-ISBN 978-3-8376-6833-9
PDF-ISBN 978-3-8394-6833-3
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

für die Ungesehenen,
Ungehörten
und Unverstandenen

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 13

Abkürzungen 15

I. Für das Sagbare?

1. Die Zeug_innenbedürftigkeit Gottes*! Und der Menschen? – Eine systematisch-theologische Annäherung 19

2. Epistemische *oder* ethische Zeug_innenschaft? – Zur vermeintlichen Alternative in der etablierten Forschungslage 27

3. An den und für die Grenzen des Verstehbaren – Aufbau, Fragestellungen und Vorgehen der Studie 33

II. Zeug_innenschaft und Sein

1. Zeug_innenschaft in der Krise: Die Shoah als Ereignis ohne Zeug_innen? 47

2. Jacques Derrida: Das Zeugnis als Geheimnis 53

2.1. Von der unersetzbaren Einmaligkeit und ihrer universalisierbaren Einzigartigkeit: das Ich und das Wir eines Zeugnisses 54

2.2. Ein Beweis, der nicht beweisen will und trotzdem geglaubt werden soll: das Zeugnis als potentielle Lüge 57

2.3. Zwischen Ein-Bildung und Ent-Zug: das blinde Zeugnis 60

2.4. Eine »gewisse unmögliche Möglichkeit« zu bezeugen: das gemachte Zeugnis und die gemachten Zeug_innen 65

2.5. Niemand zeugt für die Zeug_innen: die einsam leidenden Zeug_innen 69

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Giorgio Agamben: Die doppelte UnMöglichkeit des Zeugnisses 73
3.1. Die Lücke befragen – Zeug_innenschaft zwischen Erklärungen, zu schnellem Verstehen und Euphemismus 75
3.2. Die depersonalisierten Insass_innen als vollständige Zeug_innen: die lebenden Toten 80
3.3. Der Autorität beraubt »zum Sein bringen«: die Weiterlebenden und die lebenden Toten in ihrer Einheit-Differenz 84
3.4. Weil ein Zeugnis sie sind und schweigend zeugen voneinander: die soziale Dimension des Zeugnisses als Rest 88

4. Emmanuel Lévinas: Das Zeugnis der Anderen als ethischer Imperativ 99
4.1. Der Tod des Subjekts als das bezeugende Ich »ohne Identität« 101
4.2. Von der verantwortenden Heimsuchung eines Sagens ohne Gesagtes: das Zeugnis im Modus des Vielleicht 105
4.3. Die Zeug_innen im Anklagefall des Anderen 109
4.4. Das »Sagen ohne Gesagtes des Zeugnisses« als ethische Sprech-Handlung 114
4.5. Die heteronom-autonomen Subjekte als sekundäre Zeug_innen für die Anderen 118
4.6. Die Menschen als Zeugnisse: handelnde Zeug_innenschaft 122

5. Zeug_innenschaft im Zwischenraum von Wirklichkeit und Fiktion 129
5.1. Das Dilemma der Augenzeug_innenschaft (vor Gericht) 131
5.2. Zeugnisse als Fenster in die (weiterlebende) Gegenwart 133
5.3. Wilkomirskis Photographie und das Trauma als Spotlight 138
5.4. Klaras Nein: Literarische Fiktion als ethische Geste 144
5.5. Von der erhofften und erinnerten Sozialität der Zeug_innenschaft 152

III. Zeug_innenschaft und Sprache

1. Gebrochenes Schweigen: Das Zeugnis von Unrecht und Gewalt als Modus der Gerechtigkeit? 161

2. Carolin Emcke: Zeug_innenschaft als unfertiges, bewegliches und zeitoffenes Narrativ 167
2.1. Vom gemeinsamen Auffinden und Überschreiten der Schwellen des Sagbaren: das Ethos des Erzählens 170
2.2. Die »neuen Schuhe« und der »frisch gebrühte Kaffee« – narrative Erschütterungen als Ausdruck der Versehrung des Vertrauens in Andere und in die bekannte Welt 175
2.3. Sprachlich gerettete Risse: Wenn die Logik der Vereinzelung narrativ gebrochen wird 179
2.4. Die Zeit der Stille und die ›Wahrheit‹ in den narrativen Lücken des Schweigens 186
2.5. Weil es sagbar ist – und bleiben muss: Das individuell-kollektive »Ja« vor der Frau mit den blauen Lippen 192

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Kübra Gümüşay: Zeug_innenschaft in der Lücke zwischen der Sprache und der Welt 199
3.1. Die Grenzen der Sprache und ihre linguistischen Lücken als Ausdruck von Macht und selbsternannten Privilegien 201
3.2. Denn sie wissen (nicht), dass sie über sie statt mit ihnen sprechen – oder: Die ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ im Museum der Sprache 206
3.3. Für die Freiheit und Emanzipation der Sprache: die Gerechtigkeit in der dialogischen Sprache des Zeugnisses 215

4. Hannah Arendt: Zeug_innenschaft im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten 223
4.1. Die Sprache als *conditio humana* und die Herausforderung der Pluralität im politischen Weben 225
4.2. Von gesicherten Vernunftwahrheiten und von Lügen bedrohten Tatsachenwahrheiten 229
4.3. Sagen, was wa(h)r (ist): Das Zeugnis im angeblichen Spannungsverhältnis von ›Wahrheit‹ und Demokratie 233
4.4. Zeug_innenschaft als rückwärtsgewandte Prophetie durch die ›apolitischen‹ Politiker_innen 238

5. Geblieben ist (nicht nur) die Sprache: Zeug_innenschaft der tröstlich-trotzigen Diskontinuität 247
5.1. Posttraumatisches Sprechen: Belastende Zeug_innenschaft mit tödlichen Folgen? 249
5.2. Zwischen der Abwesenheit der Sprache und der Anwesenheit des Körpers: Aspekte leiblicher Zeug_innenschaft 255
5.3. Die politische (Be-)Deutung kommt aus dem Hören: Für das Recht des individuellen Schweigens und gegen die Macht des kollektiven Beschweigens 262

IV. Zeug_innenschaft und Orte

1. »Wir sind schon da«: Das Zeugnis von LGBTQIA⁺-Personen im gesellschaftlichen Raum der Be- und Entgrenzung? 271

2. Sibylle Schmidt: Vertrauen als epistemisches Prinzip 277
2.1. Glaub mir! Aber wie? Die normativen Qualitäten objektiven und personalen Zeugnisglaubens 279
2.2. Von der bleibend ambivalenten Haltung gegenüber Zeugnissen: die wahrheitstheoretische Dimension des Vertrauens 282
2.3. Epistemische Ungerechtigkeiten – oder: Die sozialen (Un-)Gebundenheiten des Bezeugens 290
2.4. Die asymmetrische Reziprozität von Ethik und Episteme: für die Tugend der Gerechtigkeit an den Grenzen des Verstehbaren 295

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

3. Aleida Assmann: Ausgedehnte Besinnungsräume – Zeug_innenschaft am Ort der Gedächtnisse 305
3.1. Moralische Zeug_innenschaft als retrospektive Erinnerung der Vergangenheit und prospektive Sicherung für die Zukunft 307
3.2. Individuell und sozial: Zeug_innenschaft im Gedächtnis der Generationen 312
3.3. Gesicherte Gedächtnisorte in Raum und Zeit: das politische und kulturelle Gedächtnis 318
3.4. Das (be)streitbare Zeugnis: zu den Regeln, Gefahren und Räumen sekundärer Zeug_innenschaft 327

4. Thomas Bauer: Auf der Suche nach Orten kultureller Ambiguität 333
4.1. Von nachträglichen Mir-doch-egal-Reaktionen und vorauseilender Toleranz 335
4.2. Im Zwischenraum von Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeiten: Ambiguitäts(in)toleranz als kulturelle Praxis 339
4.3. Ambiguitätstolerante Orte der Gleichzeitigkeit, der Wahrscheinlichkeit und der kontextuellen Interpretation 343

5. Für die Heterotopie(n) einer versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft 351
5.1. Das »Imaginationsarsenal« von Heterotopien – oder: Die heterotope Destabilisierung zwischen Abweichung und Illusion 355
5.2. »Das Private ist politisch!« – Queere Orte und ihre Zeugnisse als verbindende Gegenöffentlichkeiten 361
5.3. Das offene und öffentliche Regenbogenhaus – Ort einer multiperspektivisch-polyphonen Zeug_innenschaft mit politischen Implikationen 368

V. Für das Sagbare!

1. Theologie als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren? Zum *relevare* der Zeug_innenschaft für die Theologie 375

2. Theologisches Sein als bewahrend bewährende Zeug_innenschaft 383
2.1. Vom Zeugnis über das Bekenntnis hin zum nachträglich bezeugten Martyrium: Zeug_innenschaft als ursprünglich religiöses Phänomen 384
2.2. Derrida, Agamben und Lévinas: Für die Frag-Würdigkeit der epistemischen Kompetenz, Autorität und Glaubwürdigkeit von Zeug_innen 389
2.3. Vom theologischen Umgang mit den Differenzen zwischen Geschichte und Normativität – oder: Zur theologischen Existenz und zum Wahrhaftigkeitsgehalt theologischer Aussagen 392
2.4. Zu Besuch bei Hiob an den Grenzen des Verstehbaren – die bezeugende Theologie des Hiobbuches 402

3. Theologische Sprache als dialogische Zeug_innenschaft 409
3.1. Emcke, Gümüşay und Arendt: Für den sprachlichen Trost für die Betroffenen und die dialogische Hoffnung für eine gerechtere Gesellschaft 410

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.2. Vom theologischen Umgang mit Ungerechtigkeiten – oder: Zur theologischen Methodik und zum ethischen Anspruch theologischer Inhalte und Vollzüge 412
3.3. »Auch heute noch besteht meine Klage im Widerspruch« – Hiob bleibt im trotzig klagenden Dialog 424

4. Theologische Orte als entgrenzende Zeug_innenschaft 429
4.1. Schmidt, Assmann und Bauer: Für die heterotopen Öffnungen der Grenzen des Verstehbaren als Sicherung und Schaffung einer gerechten Demokratie 430
4.2. Vom theologischen Umgang mit der Öffentlichkeit – oder: Zum theologischen Handeln am doppelten Ort der Be- und Entgrenzung 432
4.3. Vom Hören des Ohres und Sehen des Auges: Der Zeug_innenschafts-Ort der Gottheit* und seine epistemische Funktion für die Hiobgestalt 442

5. Zeug_innen und ihre Sympathisant_innen – für eine theologisch motivierte *cooperatio* und *coniuratio testium* 445

Literaturverzeichnis 455

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»But now here it is: This voice I've tried hard to forget
reaching through the barriers I've erected
to declare a truth that arrives a decade too late
to make better what at one point in my life
felt as though it could never be made better.«
Garrard Conley

»Öffne deinen Mund für die Stummen,
für den Rechtsanspruch aller Schwachen!«
Sprüche 31,8

»Die Saite des Schweigens
gespannt auf die Welle von Blut […].«
Ingeborg Bachmann

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahrssemester 2022 von der Theologischen Fakultät der Universität Bern/CH als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet. Gleichwie Zeug_innen stets auf Hörer_innen angewiesen sind, wäre das Verfassen dieser Arbeit nicht möglich gewesen ohne die Hörhilfe vieler anderer. Ihnen gebührt mein herzlichster Dank!

Allen voran danke ich den ersten Leserinnen und Betreuerinnen dieser Arbeit: Prof. Dr. Magdalene L. Frettlöh (Bern/CH) und Prof. Dr. Claudia Welz (Aarhus/DK). Immer wieder verblüfft über ihren kritischen Blick und begeistert von ihrem Universalwissen haben mich der sowohl schriftliche als auch mündliche Austausch mit Claudia Welz in meinem Vorhaben gleichermaßen immer wieder herausgefordert und bekräftigt. Als Zweitbetreuerin dieser Arbeit hat sie den Schreib- und Denkprozess Schritt für Schritt kritisch und frei und mit zahlreichen Hinweisen, Anregungen und Fragen wohlwollend begleitet. Es war jene Begleitung, die wesentlich zur jetzigen Gestalt der Arbeit beigetragen hat.

Auf meinem akademischen Weg haben auch andere Lehrer_innen diese Arbeit, wohl größtenteils unwissentlich, geformt. Für meine Studienzeit in Bern/CH trifft das insbesondere auf Prof. Dr. Katharina Heyden und Prof. Dr. Andreas Krebs, während meiner Studienzeit in Wien/AUT vor allem auf Prof. Dr. Markus Öhler, Prof. Dr. Jan-Heiner Tück und Prof. Dr. Annette Schellenberg zu. Letztere habe ich darüber hinaus für ihre akademische Begleitung meiner Promotionszeit zu danken, während der sie mir in außerfachlichen und innerwissenschaftlichen sowie -universitären Fragen mit Rat und Tat zur Seite stand.

Ein besonderer Dank geht an Dr. Maria Lissek (Bern/CH) – für viel Fachliches, aber auch und vor allem ganz viel Persönliches. Selbst in einem anderen theologischen Fach zuhause, hat sie in den regelmäßigen Begegnungen Anteil am Entstehungsprozess dieser Arbeit genommen, mir geholfen, manchen Knoten im Kopf zu lösen, und mein Fluchen, Schreien und Klagen (meistens) nicht durch vertröstenden Optimismus überdeckt, sondern ausgehalten. Sie ist mir nicht nur eine inspirierende und herausfordernde Gesprächspartnerin, sondern eine Freundin, wie sie mensch in einem Leben wohl nur ganz selten findet.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Des Weiteren danke ich dem transcript Verlag für die freundliche Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe »Edition Moderne Postmoderne«. Seitens des Verlags sei dabei insbesondere Johanna Tönsing, Pia Werner und Julia Wieczorek für die angenehme und konstruktive Zusammenarbeit gedankt. Anette Nagel gebührt Dank für das speditive und aufmerksame Korrektorat.

Weil eine Dissertationsschrift nicht nur am Schreibtisch entsteht, sondern maßgeblich auch von den Zeiten abseits davon zerrt, will ich *last but not least* meiner biologischen und *chosen family* danken. Vier Mitglieder von ihr seien namentlich erwähnt, weil sie mir in der intensivsten Abschlussphase in der ihnen jeweils typischen Art zur Seite standen und dazu beitrugen, dass ich nicht aufgab und die Arbeit letztlich einreichte: Kathrin, Lisa, Sina und Valérie. Was sie und alle anderen betrifft, möge Daniel Schreiber für mich sprechen: »Das Zuhause ist kein Paradies, aus dem wir vertrieben wurden. Dieses Paradies hat nie existiert. […] Sich ein Zuhause zu suchen bedeutet, einen Ort in der Welt zu finden, an dem wir ankommen […].«

London/UK, im Dezember 2022, M. Käser

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abkürzungen

AdN Derrida, Außer dem Namen
AeB Derrida, Aufzeichnungen eines Blinden
AR Foucault, Andere Räume
Bl Derrida, Bleibe
DH Foucault, Die Heterotopie
DO Foucault, Die Ordnung der Dinge
DT Arendt, Denktagebuch
EdA Derrida, Die Einsprachigkeit des Anderen
EE Schmidt, Ethik und Episteme
EI Fricker, Epistemic Injustice
EJ Arendt, Eichmann in Jerusalem
ER Assmann, Erinnerungsräume
GdH Emcke, Gegen den Hass
ICT International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, Kunarac et al.
JhJ Emcke, Ja heißt ja und
JS Lévinas, Jenseits des Seins
KA Bauer, Die Kultur der Ambiguität
LS Assmann, Der lange Schatten
PP Derrida, Poetik und Politik
NU Assmann, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur
SG Emcke, Stumme Gewalt
SpA Lévinas, Die Spur des Anderen
SuS Gümüşay, Sprache und Sein
TU Lévinas, Totalität und Unendlichkeit
UM Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit
VA Arendt, Vita activa
VdK Emcke, Von den Kriegen
VG Assmann, Vier Grundtypen von Zeugenschaft
VW Bauer, Die Vereindeutigung der Welt
WAb Agamben, Was von Auschwitz bleibt
WP Arendt, Wahrheit und Politik

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Wwb Emcke, Wie wir begehren
Zdb Agamben, Die Zeit, die bleibt
ZuG Emcke, Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

I. Für das Sagbare?

Oder: Gegen »Zwangsjacken vorgefundener Schlagworte« – Zeug_innenschaft trotz allem

»Es ist so leicht, den Schmerz des Anderen zu übersehen,
daß wir sogar fähig sind, ihm diesen Schmerz zuzufügen
oder ihn zu verstärken, ohne daß uns dies berührte.«
Elaine Scarry[1]

»It stops today.«
Eric Garner[2]

»Man kann sich nicht selbst besichtigen,
ohne sich zu verfehlen.
Man kann sich nicht selbst bezeugen,
ohne der Verurteilung zu verfallen.«
Fulbert Steffensky[3]

1 Scarry, Das schwierige Bild, 230.
2 S. unten Anm. 16.
3 Steffensky, Mut, 14.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Die Zeug_innenbedürftigkeit Gottes*! Und der Menschen? – Eine systematisch-theologische Annäherung

»Wenn ihr meine Zeug_innen seid, bin ich Gott*; wenn ihr nicht meine Zeug_innen seid, bin ich sozusagen nicht Gott*.«[1] So verwegen spitzt die Pesikta de Rav Kahana (XII,6)

1 Formulierung Matthias Käser (im Folgenden MK) in Anlehnung an die deutsche Übersetzung der Pesikta durch August Wünsche: »Wenn ihr meine Zeugen seid, so bin ich, wenn man so sagen darf, nicht der Ewige.« (A.a.O., 132.) Vgl. auch Rosenzweig, Stern, 191: »Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht […].« Um geschlechtergerecht von Menschen zu sprechen, verwende ich in der vorliegenden Studie den Gender Gap bzw. Underline »_«, um damit all jenen Menschen einen Ort in meinem Sprachgebrauch zu geben, die sich nicht in die binäre Vorstellung von weiblicher und männlicher Geschlechtlichkeit einordnen. Dass ich gerade den Underline verwende, hat typografische und inhaltliche Gründe. In der Typografie wird unterschieden zwischen Ober-, Mittel- und Unterlänge: Die Oberlänge markiert den höchsten Punkt eines Groß-, die Mittellänge den höchsten Punkt der meisten Kleinbuchstaben. Die Unterlänge steht für den tiefsten Punkt eines Buchstaben. Der Gender Underline nun kommt auf der Unterlänge zu stehen, d.h., dass das, was sich gleichsam als nicht-binäres Geschlecht auf diesen Underline setzt, genau auf der gleichen Ebene zu stehen kommt wie die männliche und weibliche Formulierung, nämlich auf der sogenannten Schriftlinie. Eine soziale und damit inhaltliche Hierarchisierung von Geschlechtern wird darum typografisch gleichsam unterwandert, wenngleich die deutsche Sprache die männliche Form in der Regel zuerst nennt. Außerdem ist der Raum, der durch den Underline entsteht, nach wie vor weit auffälliger als beispielsweise der Doppelpunkt oder der Gender Asterisk und irritiert damit bewusst den Lesefluss, was mir so lange geboten scheint, als der mehrheitliche Sprach- und Schreibgebrauch noch immer ausschließlich männlich oder binär ist. Gendergerechtes Schreiben und Sprechen versuchen Hierarchien der Macht aufzubrechen und soziale und gesellschaftliche Benachteiligungen sichtbar zu machen (vgl. Kelly, Weil wir weitaus mehr als nur ›Frauen‹ sind, 7, Anm. 1). Zur ausführlicheren Begründung vgl. Herrmann, Performing, der den Gender Underline eingeführt hat, sowie Lummerding, Mehr-Genießen, und Hornscheidt, Sprachliche Kategorisierung. Hinzu kommt, dass eine der größten Dachorganisationen der Schweiz, die sich für geschlechtliche Diversität einsetzen: Transgender Network Switzerland, konsequent den Gender Underline verwendet. Damit nimmt die vorliegende Studie gerade auch die Stimme von existenziell Betroffenen ernst. Auch auf das generische Maskulin wird im Folgenden bewusst verzichtet, weil zahlreiche Studien aufzeigen, dass es gerade nicht generisch rezipiert wird, sondern *männliche* Vorstellungen hervorruft (vgl. ausführlicher, auch mit Literatur-Hinweisen auf die Forschungen,

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

das in Jes 43,12b der Gottheit*[2] ins Mund gelegte Wort zu. Ein in der Tradition Jesajas stehender namenloser Prophet hatte dort Israels Gott* sein* Volk herausfordern lassen:

> »Ihr bezeugt mich, Spruch GOTTES, und der Mensch in meinem Dienst, von mir erwählt, damit ihr es erkennt und mir glaubt und versteht, dass ich es bin. Vor mir ist keine Gottheit gebildet worden und nach mir wird auch keine sein. Ich, ich allein bin GOTT, ohne mich gibt es keine Rettung. Ich habe es mitgeteilt, ich habe gerettet und habe es hören lassen und war nicht fremd für euch, ihr bezeugt es, Spruch GOTTES, dass ich Gott bin.« (Jes 43,10-12)[3]

Das Sein der Gottheit* scheint, so die Auskunft des Midrasch im Anschluss an diese Verse, davon abhängig zu sein, dass ihr* Volk sie* bezeugt. Das aber bedeutet: Ohne menschliche Bezeugung Gottes* kein Gott*! Und ohne Bezeugen von den rettenden Taten der Gottheit* kein göttliches Tun! Der »Gottesbeweis« hängt wie beim klassischen Gerichtsbeweis von Zeug_innen ab. »Hier ist ganz Israel zur Erfüllung der Zeugnispflicht aufgerufen – und der Kläger ist Gott.«[4] Diese Gottheit*, die* in jüdischen und christlichen Traditionen immer wieder als diejenige* verstanden wurde und wird, die* überhaupt erst den menschlichen Sinn für ihre* Gegenwart und ihr* Handeln ermöglicht und damit den Weg des eigenen Bezeugtwerdens bereitet, zeigt sich selbst angewiesen auf irdische Zeug_innen. Systematisch-theologisch lässt sich das Phänomen und die Thematik der Zeug_innenschaft nicht höher hängen. Doch wenn dies für Gott* gilt – so könnte mensch ebenso theologisch folgern –, wie viel mehr mag das für uns Menschen gelten? Bedürfen wir nicht zur Vergewisserung dessen, *dass* und *wer* wir sind, *wie*, *wo* und *wozu* wir denken, reden und handeln, des Zeugnisses der Anderen? Bedarf die *Selbst*bezeugung nicht des vorgängigen und sie begleitenden Zeugnisses *Anderer*? Ist nicht ein cartesisches »Ich denke, also bin ich«, sondern ein theologisches »Ich werde bezeugt, darum

---

Posch, Mitgefangen). An den wenigen Stellen, an denen die deutsche Sprache den Gender Underline verhindert, sind darum die weiblichen Formulierungen den männlichen vorgeordnet und mit einem Gender Underline verbunden (ich spreche beispielsweise absichtlich vom Jüdinnen_Judentum). Ich komme später (s. unten III.3.) ausführlicher darauf zurück, warum und inwiefern Sprache unsere Welt- und Menschensicht beeinflusst, weshalb mir gerade in einer Studie, die ein besonderes Augenmerk auf soziale und gesellschaftliche Ungerechtigkeiten wirft, eine geschlechtergerechte Sprache unerlässlich erscheint.

2 Um das Bilderverbot zu wahren, wechsle ich auch im Reden von der Gottheit*_Gott* zwischen weiblichen und männlichen Formulierungen ab (zur Begründung vgl. Frettlöh, Gott Gewicht geben, 153–243). Um außerdem binäre Geschlechts-Vorstellungen nicht weiter zu tradieren, sind die Formulierungen sowie die dazugehörigen Pronomina jeweils mit einem Asterisk versehen. (Den Gender Underline an das Ende eines Wortes zu stellen, hat sich nicht durchgesetzt.) Für einen Entwurf, geschlechts- und insbesondere körperlos vom Göttlichen zu sprechen, vgl. Ladin, The Soul. Selbst Trans votiert Ladin dafür, dass Gottesbilder nichts mit *sex* und *gender* sowie menschlichen Körper-Vorstellungen zu tun haben. Meine Ausführungen weiter unten (s. V.3.2.) werden implizit deutlich machen, inwiefern ich diese Position für eine wichtige, jedoch nicht exklusiv zu verstehende halte. Für eine Sammlung und Diskussion paganer, jüdischer und christlicher Quellen zur Vorstellung eines Körpers Gottes* in der Antike vgl. Markschies, Gottes Körper.

3 Hier und in der gesamten Studie, wenn nicht anders vermerkt, wiedergegeben nach der Bibel in gerechter Sprache ([4]2011).

4 Vgl. Krochmalnik, Pflicht, 23.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

bin ich« die *conditio humana*, das, was uns Menschen zu Menschen macht, uns gar am Leben erhält? Verdanken wir nicht Erkenntnis allem voran der Interaktion mit anderen, nämlich indem wir Menschen und ihre Zeugnisse anerkennen? In der Tat scheinen sich im Verständnis der Hebräischen Bibel und ihrer Traditionen Epistemologie und Ethik, Erkenntnis und Anerkennung gleichsam die Hand zu reichen, wenn es um Zeug_innenschaft geht, insofern sich jene gegenseitig bedingen. Denn auch die rabbinische Predigt folgert aus Jes 43,10-12, Israel möge nicht wider, sondern für die Gottheit* zeugen (LevR 6,1), und das gemäß den beiden im Vers selbst genannten unterschiedlichen Formen des Sehens (רָאָה/*raah*) oder Wissens (יָדַע/*jada*),

> »sei es, daß er es gesehen hat, wie geschrieben steht, ›Du hat es gesehen (*Hareta*), um zu erkennen, daß der Herr Gott ist, keiner sonst außer ihm‹ (5 Mose 4,35); sei es, daß er es weiß, wie weiter geschrieben steht: ›So erkenne (*Jadata*) heute und nimm es zu Herzen, daß der Herr der Gott ist im Himmel droben und auf der Erde hier unten, keiner sonst‹ (5 Mose 4,39)«[5].

Auch das Christ_innentum steht und gründet über diese Gottesvorstellung hinaus auf dem Bekenntnis zum auferweckten Gekreuzigten und damit auf einem Zeugnis – übrigens von damals nur in begründeten Ausnahmefällen zum Zeugnis vor Gericht berechtigten Frauen (Joh 20,1-18)[6]. In das Christ_innentum hat sich folglich von jeher ein Wissen aus zweiter Hand eingeschrieben. Das Phänomen der Zeug_innenschaft ist ihm nicht unbekannt, es konstituiert und erhält es gleichsam bis auf den heutigen Tag. Aber auch im alltäglichen Leben und bei weltpolitischen Ereignissen scheinen wir ständig auf das bezeugte Wissen anderer angewiesen. Wir bedürfen der Zeug_innen, weil wir »nicht alles selbst erfahren können«[7], was wir wissen müssen, um in der Welt Orientierung zu haben und handlungsfähig zu bleiben. Zeug_innen informieren, lehren, bekräftigen und widerlegen nicht nur, sondern der Inhalt ihrer Zeugnisse ist zugleich die Grundlage von Gemeinschaft. Zeugnisse prägen nicht nur unsere eigenen Erfahrungen, sondern maßgeblich unsere Sicht auf die Welt. Kurzum: Ohne die Tradierung von Wissen und Erfahrungen durch Zeug_innenschaft wären Religionen, Kulturen, Geschichte und Wissenschaften kaum denk-, geschweige denn realisierbar.

Allerdings: Mögen wir vieles durch die Zeug_innenschaft anderer erfahren, erkennen und glauben, so steht uns nicht selten die Möglichkeit offen, das, was uns durch andere bezeugt wird, zu überprüfen, es abzuwägen und schließlich für wahrhaftig, glaubhaft oder falsch zu erachten. Damit können wir entsprechende Konsequenzen für unser Denken, Reden und Handeln ziehen, also über unser Menschsein selbst verfügen. Doch gilt dies auch für das, was die vorliegende Arbeit die *Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren* nennt – nämlich an den Orten und in den Momenten, an und in denen Menschen Opfer von extremem Unrecht und Gewalt werden? Welche Erkenntnis ziehen Menschen aus den Zeugnissen von Personen, die vergewaltigt wurden, Krieg, Terror und Folter erlebt haben? Welches Wissen eignen sich Menschen an aufgrund dessen, was diejenigen bezeugen, die ausgestoßen, verachtet, gehasst, diskriminiert und entwürdigt

5 LevR 6,5, zitiert nach Krochmalnik, Pflicht, 23.

6 Vgl. von Campenhausen, Der Ablauf, sowie Pannenberg, Die Auferstehung.

7 Kant, Logik-Vorlesung, 601. Vgl. dazu Schülein, Der Zeugenfall.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

werden? Sehen Unbetroffene deren Leid? Hören Verschonte die von jenen bezeugten Ungerechtigkeiten? Verstehen die, die davor bewahrt werden, das, was jene bezeugen – und möglicherweise bezeugen, indem sie es nicht bezeugen können? Lassen sich Menschen von der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren treffen? Lassen sie sich angehen von Zeug_innen, die von sozialen, gesellschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten betroffen sind? Und vor allem: Ziehen wir Konsequenzen aus jenen Zeugnissen für unser individuelles, aber gerade auch für unser kollektives Denken, Reden und Handeln? Wie nachhaltig und wirklichkeitsverändernd ist unser Sehen, Hören, Verstehen und Nicht-verstehen-Können aufgrund der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren? Denn wenn unser Sehen, unser Hören und unser Verstehen-Wollen wirklich verbindlich wären, müsste die Welt nicht längst ein gerechterer Ort sein?

Ein erster flüchtiger Blick in die Welt und auf ihre Phänomene lässt mich zumindest daran zweifeln, dass die Sicht- und Hörbarmachung der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren unser Leben und unseren gemeinsamen Lebensraum nachhaltig zu verändern vermag: Es ist der 25. Mai 2020 und ich sitze völlig verstört vor dem Bildschirm meines Smartphones. Digitale Medien machen es möglich, dass ich zum Zeuge einer neun Minuten und neunundzwanzig Sekunden langen Ermordung werde:[8] In Minneapolis des US-Bundesstaates Minnesota tötet der weiße Polizist Derek Chauvin den Schwarzen[9] George Perry Floyd. Mit Handschellen auf dem Rücken. Ohne jede Heimlichkeit. Ohne jede Hemmung. Am helllichten Tag. Auf offener Straße. Neben allem anderen, das mich von diesen Beobachtungen abgesehen auch noch verstört zurücklässt – etwa dass der Polizist, der auf Floyd kniet,[10] die Hand in der Hosentasche hat oder Floyds Arme noch auf der Bahre des Rettungswagens auf den Rücken gezwungen sind –, ist es doch vor allem etwas, das mich nicht loslässt, nämlich die Worte, die George Floyd nach zwanzig Sekunden zum ersten, aber nicht letzten Mal hervorpresst, bevor er irgendwann nach vier Minuten und zwanzig Sekunden das Bewusstsein verliert und für immer verstummt: »I can't breathe!« Nach einer Minute wiederholt Floyd seine Verzweiflung: »I can't breathe!« Und auf die Frage eines Polizisten, was er wolle, wiederholt er es noch einmal: »I can't breathe!« Wieder und wieder bringt Floyd dieselben Worte vor, aber nichts geschieht – Chauvin drückt ihm weiter das Knie in den Nacken. Floyds letzte Worte, bevor er stirbt, dröhnen in meinen Ohren und lassen mich verstört zurück. »I can't breathe!«

Die Worte verstören mich deshalb, weil es sechs Jahre her ist, dass Eric Garner dieselben Worte aussprach: »I can't breathe!« Am 17. Juli 2014 wurde auf Staten Island in New York der Schwarze Eric Garner durch weiße Polizisten getötet. Auch Garner sagte nicht nur einmal, sondern elfmal: »I can't breathe!« Die Tötung Garners erregte großes nationales und internationales Aufsehen. Die Worte »I can't breathe!« wurden wieder und wieder zitiert, sie wurden zum »Code eines Traumas«[11], zu einem Schlagwort, das

8 Vgl. für das Folgende auch *GdH* 84–105, sowie Emcke, Journal, 225–232.

9 Um die soziale Hierarchisierung im Schriftbild umzudrehen, schreibe ich die Kategorie »Schwarz« groß. Zur Begründung vgl. Otoo, Dürfen Schwarze Blumen malen. Das Gleiche gilt in dieser Arbeit für die Adjektive Lesbisch, Schwul, Homo- und Bisexuell, Trans, Queer, Inter- und Asexuell.

10 Zu diesem todbringenden Knien des Polizisten vgl. auch Frettlöh, Aufrecht knien.

11 Emcke, Journal, 226.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den Rassismus gegenüber Schwarzen und People of Color (POC) beim Namen nennen sollte. Die Worte wurden aufgehoben und tradiert, weil sie dafür stehen sollten, was für Schwarze und POC eine alltägliche Realität ist: nicht gesehen zu werden, weil der rassifizierende Blick sie unsichtbar macht, und nicht gehört zu werden, weil ihnen die Luft zum Atmen und – nicht nur im Falle von Eric Garner und George Floyd – im wortwörtlichen Sinne die Luft zum Leben genommen wird. »I can't breathe!« ist das verstörende Zeugnis Schwarzer Menschen und POC, die in vornehmlich weißen Gesellschaften noch immer gedemütigt und erniedrigt, oft weder gesehen noch gehört werden. Doch wie kann es da sein, dass sechs Jahre später wieder ein Schwarzer, wieder auf offener Straße, wieder am helllichten Tag, wieder ungehemmt und wieder unverdeckt mit diesen Worten auf den Lippen getötet wird? Eine von vielen Antworten könnte in eben jenen Worten bzw. ihrer Rezeption durch *weiße* Menschen begründet liegen. Denn sie schlicht zu wiederholen und gleichsam als Mantra gegen Ungerechtigkeiten gegenüber Schwarzen und POC heraufzubeschwören, ohne *verstanden* zu haben, wofür sie stehen, ist eine Nivellierung des multiperspektivisch-polyphonen Phänomens der Zeug_innenschaft. Die Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren – und im Falle Garners und Floyds ist sie das mindestens für all jene Menschen, die selbst nicht Schwarz oder POC sind – lässt sich nicht auf drei Worte reduzieren. Wo dies geschieht, wird »I can't breathe!« gleichsam zu dem, was Georges Didi-Huberman eine »Zwangsjacke vorgefundener Schlagworte«[12] nennt: »I can't breathe!« soll dafür stehen, dass sich das, was sich nicht nur auf Staten Island und in Minneapolis abspielte, nicht beschreiben lässt und es gleichzeitig nicht vergessen werden darf. Denn »I can't breathe!« soll ja gerade als Zeugnis für das *Sterben* Garners und Floyds erinnert werden. Es soll bezeugen, dass Garner und Floyd nicht mehr selbst das an ihnen begangene Unrecht bezeugen können. Aber Garner und Floyds *Leben*, ihre Selbstbezeugungen lassen sich gerade nicht auf diese drei Worte reduzieren,[13] weshalb das Schlagwort fatalerweise das zu tabuisieren droht, was es zu überwinden versucht: Etwas nicht vergessen zu dürfen, das sich nicht beschreiben lässt, verkommt zur Einstellung, wonach Menschen nicht vergessen dürfen, dass sich etwas nicht beschreiben lässt. Schlagworte, mögen sie medien- und öffentlichkeitswirksam sein, verkürzen Zeugnisse und vermögen losgelöst von diesen zuweilen gerade keine Erkenntnis, geschweige denn eine die Gesellschaft verändernde Anerkennung herzustellen.

Dieser Konnex taucht in analoger Weise oft auch im Kontext der Erinnerung an die Shoah[14] auf. So twitterte etwa am 20. April 2013 der damalige EU-Parlamentsprä-

12 Didi-Huberman, Bilder, 254.

13 Vgl. dazu Carr, This stops today, wo Eric Garners Mutter dessen Leben als Schwarzer memoriert. Bevor Garner in den Würgegriff genommen und damit getötet wurde, sagte er: »It stops today.« Vgl. dazu auch *GdH* 104: »›*This stops today*‹ […] meint nicht nur diesen Augenblick der Misshandlung selbst, sondern den jahrhundertealten Hass, der sich längst abgekühlt und eingelagert hat in institutionelle Praktiken der rassistischen Benachteiligung und Ausgrenzung, ›*This stops today*‹ meint auch die gesellschaftliche Duldung, das bequeme Hinnehmen von dem, was sich angeblich nicht ändern lässt, nur weil es alt ist. Mit diesem ›Das muss heute aufhören‹ behauptet Eric Garner auch seine subjektive Würde als Einzelner, der sich diese Würde nicht mehr absprechen lassen will.«

14 Ich werde in der vorliegenden Studie ausschließlich den Begriff שׁוֹאָה/*shoah* und nicht den (nicht nur) in der Wissenschaft nach wie vor häufiger gebrauchten Begriff des Holocaust verwenden. Ich

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sident Martin Schulz anlässlich eines Besuches in Auschwitz: »No words to describe the enormity of this crime. We must never forget.«[15] Wieder: Die Shoah lässt sich nicht beschreiben – *das* darf nicht vergessen werden. Anstatt nach einer Sprache zu suchen, die das, was nicht vergessen werden darf, zum Ausdruck bringt, werden die zahlreichen Zeugnisse von Weiterlebenden der Shoah auf vier Worte reduziert: »We must never forget.« Umso mehr muss nun aber erstaunen, dass es gerade die Shoah und damit ein in der Menschheitsgeschichte nie vorher dagewesenes Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren war, welche die Thematik der Zeug_innenschaft wieder prominent auf die Bühne wissenschaftlicher Theorie und kultureller Praxis gebracht hat. Insbesondere »seit den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts« erlebt die Thematik eine »anhaltende Konjunktur«[16].[17] Im Zuge der Shoah-Erinnerung und Zeitgeschichtsforschung sind Zeug_innen zu öffentlichkeitsrelevanten und -konstitutiven Figuren geworden.[18] Entsprechend breit ist die Forschungsliteratur zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft. Zwar ist das gesamtgesellschaftliche Interesse daran im gegenwärtigen Diskurs entscheidend durch diese Assoziation von Zeugnis und Shoah geprägt, gleichwohl wird die Aktualität von Zeug_innenschaft heute nicht auf diesen historischen Zusammenhang eingeschränkt. Auf dem Weg der Analogiebildung hat die pragmatische Verbindung von Zeug_innenschaft und Shoah zahlreiche neue Anwendungsfelder erzeugt.[19] Zeug_innenschaft wird gleichsam als eine neue Art der Weltwahrnehmung, das 20. Jahrhundert als Jahrhundert der Zeug_innenschaft verstanden.[20] Allerdings, so ein erster flüchtiger Blick auf die Forschungssituation, scheint diese zu trennen,

---

tue das deshalb, weil die Bedeutungsgeschichte von Letzterem wesentlich christlich und in seinem Entstehungskontext antijüdisch ist (vgl. dazu ausführlicher *WAb* 25–28). Hinzu kommt, dass sich der Begriff Holocaust zunehmend nicht mehr ausschließlich auf die systematische Ermordung des europäischen Jüdinnen_Judentums durch Nazi-Deutschland bezieht, sondern auch auf andere Bevölkerungsgruppen und die an ihnen vollzogenen Genozide ausgeweitet wird. Damit kommt es zu einer Ablösung von den historischen Ereignissen, die den Gegenstand gleichsam zu einem »Code für das Böse« (Rupnow, Jenseits, 89) metaphorisiert. In der Verwendung des Begriffs Shoah folge ich darum der Aufforderung der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem auf dem Herzlberg: »Many understand ›Holocaust‹ as a general term for the crimes and horrors perpetrated by the Nazis; others go even farther and use it to encompass other acts of mass murder as well. Consequently, we consider it important to use the Hebrew word ›Shoah‹ with regard to the murder of and persecution of European Jewry in other languages as well.« (Yad Vashem, Art. The Holocaust.)

15 Zitiert nach *ZuG* 100.

16 *VG* 33.

17 Vgl. Däumer/Kalisky/Schlie, Zur Einführung, 7: »[N]icht zuletzt die Dynamik der Trauma- und Gedächtnisforschung (*Trauma and Memory Studies*), innerhalb der sich mittlerweile die *Testimony* oder *Testimonial Studies* etabliert zu haben scheinen, [bezeugt,] dass das Phänomen der Zeugenschaft einen zentralen Stellenwert in der westlichen Kultur eingenommen hat.«

18 Für die Schwierigkeiten, die sich daraus für die historischen Forschungen ergeben, vgl. – am Beispiel der 68er-Bewegung dargestellt – Kraushaar, Der Zeitzeuge.

19 Vgl. *VG* 33.

20 So Ellis, Seeing Things, 33f., der diesen Umstand darauf zurückführt, dass im 20. Jahrhundert Photografie, Kino und vor allem Fernsehen zu den maßgeblichen Wissensquellen wurden: »Separated in space yet united in time, the co-presence of the television image was developing a distinct form of witness. Witnessing became a domestic act […]. Television sealed the twentieth century's fate as the century of witness.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

was für die Hebräische Bibel und ihre Traditionen ursprünglich noch konstitutiv für das Phänomen der Zeug_innenschaft war, nämlich dass sich Epistemologie und Ethik, Erkenntnis und Anerkennung gegenseitig bedingen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Epistemische *oder* ethische Zeug_innenschaft? – Zur vermeintlichen Alternative in der etablierten Forschungslage

Wenngleich Zeug_innen Schlüsselfiguren in unterschiedlichen wissenschaftlichen und kulturellen Kontexten sind, so lassen sich innerhalb der Forschungsliteratur grundsätzlich – und sehr vereinfacht dargestellt – zwei verschiedene Perspektiven auf das Zeugnis unterscheiden: eine epistemische und eine politische bzw. ethische.

Einerseits wird in der philosophischen Erkenntnistheorie[1], der Rechtswissenschaft[2] sowie der forensischen Psychologie[3] Zeug_innenschaft vornehmlich als eine Quelle des Wissens und damit als Form des Beweises verstanden. Augenzeug_innen[4] sind objektive und zuverlässige Informationsquellen, die jedoch, weil sie nie einem technischen Medium standhalten können, stets unter dem Verdacht stehen, diesem Objektivitäts- und Zuverlässigkeitsanspruch nicht vollkommen genügen zu können. Mit Zeugnissen beginnt gleichsam ein epistemologisches Verfahren, das sich im dokumentarischen Beweis zu vollenden hat.[5] Dieser Strang der Forschungsliteratur verdankt sich vor allem dem ur-

1 Vgl. dazu vor allem die Überblicksdarstellungen bei Scholz/von Lüpke, Art. Zeuge; Scholz, Sozialer Akt; Coady, Testimony; sowie Fricker, Testimony.

2 Vgl. dazu etwa die Beiträge in Barton (Hg.), Verfahrensgerechtigkeit; ders. (Hg.), Redlich; sowie Schünemann, Zeugenbeweis. Für den US-amerikanischen Rechtskontext vgl. die Beiträge in Wrightsman/Willis/Kassin (Hg.), On the witness.

3 Vgl. dazu Arntzen, Psychologie; Greuel, Glaubhaftigkeit; Nack, Der Zeugenbeweis; sowie die Beiträge in Wells/Loftus (Hg.), Eyewitness, und in Ross/Read/Toglia (Hg.), Adult Eyewitness.

4 Der heutige Begriff der Augenzeug_innenschaft, der gerade auch eine bewusst ethische und politische Dimension hat, ist gemäß Frisch, The Invention, 12, eine Erfindung des 16. Jahrhunderts und verdankt sich der Etablierung von Erfahrungs- und Reiseberichten aus der »Neuen Welt« als literarische Gattung: »The idea that what is at issue in testimony first and foremost a witness's knowledge is, in historical terms, a relatively recent one. […] The figure of the modern eyewitness, I argue, arrives at the intersection of an outmoded feudal ethics and an embryonic nation-state in the age of print, and the firsthand account of America was one of the privileged loci of its development and diffusion (as distinct from its creator).«

5 Diese Position findet sich besonders prominent in der Philosophie Paul Ricœurs. Zwar hat er in seiner Hermeneutik des Zeugnisses die Frage nach dem epistemischen Wert von Zeugnissen als

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sprünglich juridischen Kontext der Zeug_innenschaft. So zielte etwa die berühmte römische Rechtsformel *unus testis, nullus testis*/ein Zeuge [ist] kein Zeuge – heute gemeinhin als Zweizeug_innenregel bekannt – darauf ab, die Fallibilität von Zeug_innen vor Gericht gleichsam in Schach zu halten. Neben unfähigen Zeug_innen, den *testes naturaliter inhabiles* – etwa Kinder, Stumme, Blinde oder Taube –, gab es darum auch noch den verdächtigen Zeugen, den *testis suspectus per se*.[6] Die genannte Regel und die Formulierungen zeigen, »dass das Misstrauen gegenüber dem Zeugenbeweis so alt ist wie die Institution des Rechts selbst«[7]. In den genannten Disziplinen hat dieses Misstrauen darum gleichsam eine wissenschaftliche Form angenommen.

Andererseits und geradezu als Antidot eines solchen Verständnisses von Zeug_innenschaft, wonach das menschliche Zeugnis allem voran kritisch als prekäres Beweismittel zu verstehen ist, plädiert ein zweiter Forschungsstrang dafür, die Subjektivität nicht als Schwäche, sondern gerade als das ihr inhärente Potenzial von Zeug_innenschaft zu verstehen. Zeug_innenschaft sei »a meeting point between violence and culture«[8]. Zeug_innen darum ausschließlich als technische Informationsquellen, als Aufzeichnungsapparate wahrzunehmen, verkenne die Rolle und Verantwortung, die erzählenden Subjekten zukommen.[9] Dieser Forschungsstrang verdankt sich insbesondere der Zeitgeschichtsforschung. So hat etwa die sogenannte Oral-History-Forschung Zeug_innen im Kontext der Zeitgeschichte neu Gehör verschafft, insofern sie sie nicht nur als historische Quelle betrachtet, sondern als eine spezifische Resonanz subjektiver Erfahrung und Erinnerung.[10] Vor allem aber verdankt sich diese Perspektive auf die Thematik der Zeug_innenschaft, wie bereits vorweggenommen, der Aufarbeitung der Geschehnisse der Shoah. Denn die Auseinandersetzung mit der Shoah und im Anschluss daran auch die Beschäftigung mit anderen Fällen politischer Verfolgung und Genozide haben neuartige

---

historische Quelle mit derjenigen verbunden, inwiefern Historiografie stets ethische und politische Implikationen hat, gleichwohl versteht er Zeugnisse vorrangig als »Dinge der Vergangenheit«: »Mit dem Zeugnis beginnt ein epistemologisches Verfahren, das vom deklarativen Gedächtnis ausgeht, über die Archive und Dokumente führt und sich im dokumentarischen Beweis vollendet.« (Ders., Gedächtnis, 247.) Allerdings, darauf hat mich Claudia Welz hingewiesen, befasst sich der späte Ricœur im letzten Kapitel seines Werkes *Soi-même comme un autre* auch mit der Selbstbezeugung. »Das antwortende Selbst bezeugt das, *worauf* es Antwort gibt. […] Zugleich bezeugt es aber auch *sich* selbst *als für den Anderen ansprechbares*, indem es Antwort gibt. Der Begriff der Selbst-Bezeugung hat […] diese sich wie Vor- und Rückseite zueinander verhaltenden Aspekte: Die Bezeugung geschieht *durch* das Selbst und bezeugt *das Selbst*. Sie ist zugleich Bezeugung des *Worauf*, das dem Selbst die Antwort abverlangt, und manifestiert das Selbst als *bezeugendes*. Die Bezeugung eines *bezeugenden* Selbst nimmt so zwischen dem *zu Bezeugenden* als dem Worauf der als Antwort verstandenen Bezeugung einerseits und dem *bezeugten* Selbst andererseits eine Mittelstellung ein.« (Liebsch, Prekäre Selbst-Bezeugung, 208.) Vgl. zu Ricœurs Vorstellung der Selbstbezeugung auch die Beiträge in Liebsch (Hg.), Hermeneutik, sowie ders., Prekäre Selbst-Bezeugung, 195–252. Dass Ricœurs Position in dieser Arbeit nicht behandelt wird, liegt einerseits an seiner ursprünglichen Betonung, Zeugnisse vorrangig als »Dinge der Vergangenheit« zu verstehen, und hat andererseits pragmatische Gründe der Auswahl.

6 Vgl. Mein, Narrative, 225.

7 *EE* 13.

8 Kilby/Rowland, Introduction, 1.

9 Vgl. Dulong, Lé témoin, 42.

10 Eine Einführung bietet Niethammer, Einführung.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Problembereiche zutage gefördert. Initiativen wie das 1982 eröffnete *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* in Yale oder das internetbasierte *Visual History Archive* der *Shoah Foundation* haben die Forschung dazu herausgefordert, Zeugnisse von Opfern an den Grenzen des Verstehbaren auch abseits ihrer Bedeutung für Rechtsprechung und Geschichtsschreibung ernst zu nehmen und zu bedenken. Die Phänomene der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren lassen sich denn als eigentliche Geburtsstunde der bis heute interdisziplinären[11] Zeug_innenschafts-Diskurse verstehen.

Dieser Perspektivenwechsel, wonach das Bezeugen immer auch Aspekte des Politischen und damit Ethischen einschließt, hat denn dazu geführt, dass zunehmend auch leibliche,[12] körperliche[13] und performative Gesichtspunkte ins Zentrum der Bearbeitung gerieten. Dementsprechend wurde herausgestellt, dass beim Zeugnis nicht nur der kommunizierte Inhalt, sondern auch die Abbrüche, das Schweigen – die Person als ganze – bedeutend sind.[14] Im Kontext der interdisziplinären Forschungen zu Weiterlebenden der Shoah wird denn auch gerade die Sprachlosigkeit der Opfer als zentraler Bestandteil ihres Zeugnisses erachtet.[15] Mehr noch: Als Spur des Traumas ist sie gleichsam das Siegel der Wahrhaftigkeit dessen, was bezeugt wird. Daran schließen sich des Weiteren Versuche an, das Konzept der Zeug_innenschaft auch als Schlüsselfigur in Kunst und Literatur zu etablieren. Zeug_innenschaft wird als Paradigma einer Ästhetik des posttraumatischen Zeitalters verstanden.[16] Und wieder andere erkennen in der Zeug_innenschaft ein heuristisches Konzept, mit dem sich antike und vormoderne Formen der Wissensvermittlung und Repräsentation deuten lassen.[17] Außerdem weisen zahlreiche Tagungen und Forschungsprojekte darauf hin, dass Zeug_innenschaft als mediales Konzept und rhetorische Strategie in Literatur, Kunst, Geschichte und Politik erörtert werden muss und auch das Medium Film in diesen Diskursen nicht unberücksichtigt bleiben darf.[18]

---

11 Dass Zeug_innenschaft per se ein interdisziplinäres Phänomen ist, weist Kalisky, Die Szenographie, 29f., nach: »Als Wissens- und Beweismittel in der Herstellung von Evidenz, als Instrument eines Bekenntnisses oder einer Offenbarung und nicht zuletzt als literarische ›Gattung‹ […] ist das Phänomen der Zeug_innenschaft an der Schnittstelle diverser Wissensfelder und -praktiken situiert und zu einem zentralen Untersuchungsobjekt geworden.«

12 Im Anschluss an Plessner, Ein Mensch, 43, gehe ich von der Unterscheidung, jedoch nicht Trennung zwischen Körper-Haben und Leib-Sein aus. Ich komme später (s. unten III.5.2.) darauf zurück.

13 Ansätze, die auf diesen Aspekt fokussieren, lassen sich als Reaktion auf den sog. *forensic turn* verstehen, der danach fragt, inwiefern Menschen materielle Indizien eines Ereignisses an ihrem Körper tragen. Vgl. dazu etwa Schüppli, Impure Matter, die den Status von Zeug_innen der Zerstörung des World Trade Centers analysiert, weil diese durch den Staub der einstürzenden Türme sich gesundheitliche Schäden an der Lunge zugezogen haben. Vgl. auch die Beiträge in Matsuda et al. (Hg.), Words.

14 Vgl. paradigmatisch für diesen Ansatz Weigel, Zeugnis.

15 Vgl. dazu die Beiträge in Laub/Hamburger, Psychoanalysis.

16 So Felman, Im Zeitalter.

17 Vgl. die Beiträge in Drews/Schlie (Hg.), Zeugnis.

18 Aus der Fülle der daraus hervorgegangenen Publikationen sei für den Konnex von Zeug_innenschaft und Literatur an dieser Stelle verwiesen auf Weitin, Zeugenschaft; Bachmann, Der abwesende Zeuge; Rowland, Poetry; Brunner, Geschichte; sowie für den Kontext der sogenannten »Testimonio-Literatur« Latein- und Südamerikas Bunke, Testimonio-Literatur, und die Beiträge in Nickel/Oritz Wallner (Hg.), Zeugenschaft. Für den Konnex von Zeug_innenschaft und Politik vgl. vor allem die Beiträge in Schmidt/Krämer/Voges (Hg.), Politik, sowie in stärker medientheoretischer

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die nach wie vor prominenteste Vertreterin unter allen wissenschaftlichen Fächern, die sich mit dem Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft beschäftigt und damit die interdisziplinären Diskurse maßgeblich mitbestimmt, ist die (Religions-)Philosophie. Auch sie hat im Anschluss an den genannten Perspektivenwechsel eine Vielzahl an Forschungen, Aufsätzen und Monografien in die Debatte eingebracht, die sich mit einer Philosophie der Zeug_innenschaft auseinandersetzen. Interessanterweise scheint sich dabei in vielen Fällen allerdings gleichsam die Spaltung zwischen der epistemischen Funktion des Zeugnisses und seinem politisch-ethischen Wert zu wiederholen. In der vor allem analytisch geprägten sogenannten *Testimony Debate* werden erkenntnistheoretische Fragen behandelt, die den Status des Zeugnisses betreffen. *Testimony* wird dabei begrifflich stärker alltagsphänomenologisch bestimmt, d.h., Zeugnisse werden als Formen des Auskunftgebens, des Informierens verstanden, wohingegen Formen des Gerichtszeugnisses oder Zeugnisse von Opfern extremer Formen von Ungerechtigkeiten tendenziell nur am Rande behandelt werden.[19]

Die *Testimony Debate* wurde insbesondere durch Cecil Anthony John Coady und seine Kritik an einem Paradigma der traditionellen Erkenntnistheorie der westlichen Philosophie angestoßen. Er bezeichnet es als einen epistemischen Individualismus:[20]

> »Philosophy in the Western tradition, and beyond, has long enshrined a particular picture of the starting point and the task of epistemology. The task has principally been seen as trying to understand what sort of thing or goal knowledge is and thereby to distinguish it from counterfeit, inferior or merely different items such as superstition, opinion or belief. […] In all of this thinking about the nature and value of knowledge, however, the picture has persisted (except in the speculations of a handful of thinkers) of the subject doing the investigation as initially positioned in a state of cognitive isolation.«[21]

Coady kritisiert, dass die westliche Philosophie-Tradition auf die klassischen Wissensquellen von Wahrnehmung, Erinnerung und Schlussfolgerung fokussiert und diese ausschließlich subjektiv bestimmt versteht. Denn diese Erkenntnisquellen würden gerade nichts nützen, wenn es darum gehe, dass Menschen den Weg zu einem Ort wissen wollen, sie sich darauf verlassen, dass ein eingenommenes Medikament gegen eine Krankheit hilft, oder sie erfahren möchten, wo sie geboren sind. In Alltagssituationen – aber

---

Perspektive Frosh/Pinchevsky (Hg.), Media. Einblicke in den Konnex von Zeug_innenschaft und Kunst bieten die Beiträge in Krämer/Schmidt (Hg.), Zeugen. Für den Zusammenhang von Zeug_innenschaft und Film vgl. vor allem die Studie von Elm, Zeugenschaft, der auf filmische Erzählungen der Shoah fokussiert, dabei aber wesentliche Erkenntnisse für weiterführende Beschäftigungen gibt. Analog auch Saxton, Haunted Images.

19 Vgl. zur Einführung und für eine Übersicht Scholz, Prolegomena; ders., Sozialer Akt. Zwei sprechende Beispiele dieses Diskurses sind die Arbeiten der Philosophinnen Karen Jones (vgl. dies., Trust) und Onora O'Neill (vgl. dies., A Question), welche den Zusammenhang von Vertrauen (engl. *trust*) und Zeugnis untersucht haben.

20 Vgl. *EE* 24. Ich komme später (s. unten IV.2.2.) auf die unterschiedlichen Positionen innerhalb dieses Diskurses zu sprechen. Einen Überblick bietet Adler, Art. Epistemological Problems.

21 Coady, Art. Testimony, 310.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch in der Wissenschaft –[22] sind Menschen ständig auf das Wissen anderer angewiesen, weshalb Coady in seiner Monografie *Testimony* dafür votiert, das Zeugnis *anderer* den klassischen Wissensquellen gleichzusetzen:

> »[T]he evidence of testimony constitutes a fundamental category of evidence which is not reducible to, or wholly justifiable in terms of, such other basic categories as observations or deductive inference.«[23]

Etwa zeitgleich haben dieser Position gegenüber vor allem poststrukturalistisch geprägte Philosoph_innen – namentlich Jean-François Lyotard,[24] Jacques Derrida und Giorgio Agamben – gerade den Extremfall Shoah und damit die Frage nach der politischen und ethischen Bedeutung der Zeug_innenschaft ins Zentrum ihrer Überlegungen gestellt. Sie scheint, so die gleichsam wandernde Forschungsthese in den interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskursen, nicht so sehr zu interessieren, inwiefern Zeugnisse Wissen transportieren. Indem sie nicht auf die alltägliche Praxis des Informierens fokussieren, fragen sie stärker nach der singulären Bedeutung von Zeugnissen von traumatisierten Opfern. Weil es darum bisher so schien, als würden epistemische und politisch-ethische Perspektiven auf Zeug_innenschaft sich gegenseitig ausschließen, hat Sibylle Schmidt einen überzeugenden Versuch einer Synthese vorgelegt.[25]

Schmidt stellt die These auf, wonach Zeug_innenschaft ein Schlüsselphänomen ist, um den Zusammenhang zwischen Epistemologie und Ethik, zwischen Erkenntnis und Anerkennung aufzeigen zu können.[26] Diese These macht sich die vorliegende Studie zu eigen, adaptiert sie und fragt letztlich nach ihrer Relevanz für die Theologie. Die Adaptation der These zeigt sich darin, dass die in dieser Arbeit bedachten Phänomene an

---

22 Vgl. Coady, Testimony, 8f. Vgl. dazu auch Hardwig, The Role, 693: »Modern knowers cannot be independent and self-reliant, not even in their own fields of specialization. In the most disciplines, those who do not trust cannot know.« In ders., Epistemic Dependence, 346, zeigt Hardwig diesen Umstand anhand eines wissenschaftlichen Aufsatzes, der von 99 Autor_innen verfasst wurde.

23 Coady, Testimony, 96. Grundsätzlich versteht Coady das Zeugnis als illokutionären Sprechakt, wofür er sich auf Austin als Begründer der modernen Sprechakttheorie bezieht: »The concept of testimony that I will thus define and use is that of a certain speech act or, in J. L. Austin's terminology, an illocutionary act, which may be and standardly is performed under certain conditions and with certain intentions such that we might naturally think of the definition as giving us conventions governing the existence of the act of testifying.« (A.a.O., 25.) Dabei ist auffallend, dass Coady, wie auch Schmidt festhält (vgl. *EE* 27f.), einen wesentlichen Aspekt der Überlegungen Austins gerade unberücksichtigt lässt: Für Austin gehört das Zeugnis in die Reihe *expositiver* Sprechakte, welche »are used in acts of exposition involving the expounding of views, the conducting of arguments and the clarifying of usages and of references« (Austin, How to Do Things, 161). Im Fortgang der Untersuchungen Austins bestimmt er das Bezeugen dann näher als *kommissiven* Sprechakt, dessen eigentliches Ziel »is to commit the speaker to a certain action« (a.a.O., 157). Das aber bedeutet, dass auch Austin im Zeugnis eine ethische Verbindlichkeit angelegt sieht. Ich komme später (s. unten II.2.4.) darauf zurück.

24 Vgl. Lyotard, Der Widerstreit. Seine Position wird in dieser Studie an ausgewählten Punkten, jedoch nicht in ihrer Eigenständigkeit berücksichtigt. Dazu geführt haben keine inhaltlichen, sondern pragmatische Gründe der Auswahl.

25 Gemeint ist ihr Werk *EE*.

26 Ähnlich, jedoch in historischer Perspektive, bereits Domanska, The Material, 348, die für eine »*relational epistemology*« votiert.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

den Grenzen des Verstehbaren und damit mit den Positionen, die sich stärker mit dem politischen und ethischen Aspekt von Zeug_innenschaft auseinandersetzen, daraufhin untersucht werden, ob beide nicht gerade in dieser Fokussierung epistemischen Wert und eine epistemische Funktion haben. Während also der Konnex von Ethik und Episteme bei Schmidt durch die Zusammenschau der beiden genannten philosophischen Forschungsstränge erarbeitet wird, setzt die vorliegende Arbeit immer schon beim zweiten Forschungsstrang an, was in der phänomenologischen Ausrichtung der Studie begründet liegt: Weil als phänomenologische Bezugspunkte Zeugnisse von Leid, Gewalt, Hass, Unrecht und Diskriminierung sowie die Zeug_innenschaft von Kriegs-, Terror-, Genozid- und Shoah-Opfern herangezogen werden, legt die Arbeit ein besonderes Augenmerk auf die *Grenzen* der Zeug_innenschaft, und das in zweifacher Hinsicht: Die Studie fokussiert einerseits auf die Grenzen des Zeugnisses, aber andererseits auch auf die Grenzen der Zeugnisfähigkeit und Befähigung zur Zeug_innenschaft, weil den genannten Phänomenen nicht nur in ihrem Entstehungs-, sondern auch in ihrem Rezeptionskontext Wahrnehmungs- und Verstehensgrenzen gesetzt sind. Trotzdem bzw. gerade deswegen an diesen Orten und in diesen Situationen nach dem Wissen und der Erkenntnis zu fragen, ist der Vermutung geschuldet, dass die Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren dann nicht zu »Zwangsjacken vorgefundener Schlagworte« verkommt, wenn jene Grenzen als solche gleichsam ausgelotet, nämlich hermeneutisch ergründet werden. Wie also ist die vorliegende Studie aufgebaut, welche Fragen stellt sie und wie geht sie vor?

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. An den und für die Grenzen des Verstehbaren – Aufbau, Fragestellungen und Vorgehen der Studie

Den Konnex zwischen erkenntnistheoretischen und anerkennungspraktischen Fragen und Folgen innerhalb der interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskursen erörtert die vorliegende Arbeit in drei Perspektiven: Sie fragt nach den Zusammenhängen von Zeug_innenschaft und Sein (II.), Zeug_innenschaft und Sprache (III.) und Zeug_innenschaft und Orten (IV.). Die jeweils entsprechenden und vornehmlichen, jedoch nicht einzigen erkenntnisleitenden Fragen lauten sodann: *Wer* zeugt und wird bezeugt? *Wie* wird (nicht) bezeugt? *Wo* und *wozu* wird bezeugt?

Die Arbeit setzt beim Extremfall Shoah an (II.), weil diese ein Ereignis war, das nicht nur die Ermordung zahlloser Menschen bedeutete, sondern ihre Vollstrecker_innen zugleich darauf bedacht waren, alle Zeugnisse dieser Bestialität auszulöschen, wenngleich sie es letztlich nicht vollumfänglich vermochten.[1] Dieser Umstand evoziert eine Vielzahl von Fragen: *Wer* kann zeugen, *wer* nicht? Wovon können Zeug_innen zeugen und wozu sind sie gerade nicht in der Lage? Was zeichnet Zeug_innen, d.h. ihr Sein aus? Und was nicht? Kurzum: Inwiefern zeigt sich das Phänomen der Zeug_innenschaft als ein Ausdruck von Grenzen des Verstehbaren in den Zeug_innen als Personen? Indes zieht die Frage nach dem *Wer* des Zeugnisses immer auch die Frage nach sich: Wer *wird bezeugt*? Zeug_innenschaft ist ein konstitutiv reziprokes und performatives Ereignis: Die Tätigkeit des Bezeugens ist keineswegs eine ausschließlich subjektive und innerliche Angelegenheit, sondern setzt immer schon eine Adressat_innenschaft voraus, d.h. soziale Instanzen der Anerkennung, Bestätigung, Bewertung, Ergänzung und/oder Korrektur. Zeug_innen-*Sein ist* damit gleichsam doppeldeutlich[2], insofern Zeug_innen nicht nur das Leid(en) und Unrecht, das ihnen widerfuhr, anerkannt und bezeugt wissen wollen, sondern ebenso als die Person, die sie trotz allem sind und bleiben, bestätigt werden wollen.[3] Beides setzt Adressat_innen voraus. Gleichwie Zeug_innen nicht nur

1 Vgl. Laub, Truth, 65.

2 Der Neologismus *doppeldeutlich*, der veranschaulichen soll, dass die Doppel*deutigkeit* sich deutlich machen lässt bzw. sich deutlich zeigt, geht zurück auf Spiegel (Hg.), Doppeldeutlich.

3 Vgl. Ahearn, Agency, 29, der vermerkt, dass sich die Wiedergewinnung eigener Subjektivität nicht auf »the sociocultural capacity to act« reduzieren lasse.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

über Wissen verfügen, sondern dieses gleichsam verkörpern, lässt sich das Zeugnis nicht auf einen assertorischen Sprechakt reduzieren, sondern hat auch immer performativen Charakter. Oder anders formuliert: Das Selbstverständnis der Zeug_innen hängt auch und gerade am Fremdverständnis der Anderen – Fragen der Identität evozieren solche nach Alterität, und umgekehrt. Könnte es darum nicht sein, dass wir *etwas* glauben, weil wir *jemandem* glauben? Und was würde das für die Sozialität zwischen Zeug_innen und Hörer_innen bedeuten? Und wenn diese beiden Gruppen das Phänomen der Zeug_innenschaft sodann konstituieren, wie verständigen sie sich? Oder anders gefragt: Welche Sprache sprechen Zeug_innen und die Hörer_innen ihrer Zeugnisse?

Krieg, Terror, sexualisierte Gewalt, Leid, Hass, Unrecht und Diskriminierung stellen eine Anomalie dar, weil sie jeder unversehrten Welterfahrung widersprechen.[4] Dabei scheint nicht nur bezeichnend zu sein, dass bestimmte Erlebnisse sowohl die Möglichkeit begrenzen, sie zu bezeugen, als auch das Vermögen, sie zu erfassen – und sie damit zu einem *sprachlichen* Problem werden –, sondern sie die Betroffenen von denen absondert, die verschont wurden, und *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 berechtigte, gar gebotene Selbstschutz vor einer allfälligen Retraumatisierung durch das erneute Sprechen (III.).

Auch im Hinblick auf die *Sprache* der Zeug_innenschaft lässt sich darum fragen, ob die Grenzen des Verstehbaren doppeldeutlich sind: Hadern nicht sowohl die Zeug_innen als auch die Adressat_innen damit, das in Sprache zu fassen, was sich nur schwer, möglicherweise gar nicht in Sprache fassen lässt? Und müsste dann, wer Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren verstehen will, nicht umso aufmerksamer hinhören und -schauen, *wie* die Zeug_innen sprechen, aber auch wie und weshalb sie *schweigen* – und welches Zeugnis oder welche Zeug_innenschaft gleichsam an die Stelle dieses sprachlichen Schweigens tritt? Der Konnex von Zeug_innenschaft und Sprache fragt darum: *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? Die vorliegende Arbeit will folglich gerade auch jene sprachlichen Grenzen lokalisieren, um sie aber gleichwohl in der Folge als – gemeinsam – überschreitbar zu behaupten. Warum? Davon abgesehen, dass der These vom »Unaussprechlichen« immer auch eine hermeneutische Faulheit innewohnt, neigt sie dazu, Unrecht zu sakralisieren: Was unbeschreiblich ist, ist auch undurchdringlich. Wenn Erfahrungen – sie mögen in sich unvollkommen, gebrochen und lückenhaft bleiben – nicht zumindest versuchsweise in Sprache gefasst werden, lassen sie Opfer auf verlorenem und damit einsamem Posten. Das ist auch deshalb notwendig, zumal es heute als gemeinhin unstrittig gilt, dass Sprache unsere Weltsicht beeinflusst. Schwieriger ist indes die Frage, *wie sehr* Sprache unser Wahrnehmen, Denken und Handeln beeinflusst – und damit Einfluss auf eine gerechte(re) Welt hat. Die vorliegende Studie will zeigen, dass es eine »Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit«[5] gibt, und fragt, ob gerade das Konzept der Zeug_innenschaft hier Auswege bieten könnte, insofern sich Menschen

4 Vgl. *ZuG* 14.

5 Steiner, Sprache, 155.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als sprachliche Wesen nur dialogisch, d.h. im Gespräch und in der Verständigung mit und durch andere begreifen und so den gemeinsamen Lebensraum stiften und gestalten können.

Wenn Zeug_innenschaft ein sprachliches Phänomen ist, insofern sich Menschen als sprachliche Wesen nur im Dialog begreifen, braucht es in diesem Lebensraum Orte, die Zeug_innenschaft ermöglichen, wie es ebenso gilt, Räume zu benennen, in denen die Anerkennung von Zeug_innenschaft nicht möglich ist oder gar verunmöglicht wird (IV.). Von gerade auch räumlichen Ausgrenzungen und damit einer Unsichtbarmachung ihrer Zeug_innenschaft in besonderer Weise betroffen sind in heutigen westlichen Gesellschaften Minderheiten, insofern ihr Fühlen, Handeln und Denken von der Norm der Dominanzgesellschaft[6] abweicht. Diese Art der Zeug_innenschaft droht nämlich gleichsam aufgrund ihrer Quantität an Qualität für ein kollektives Wir zu verlieren. Welche Konsequenzen hat Zeug_innenschaft sodann in und für kulturelle und politische Räume? Welche Rolle nehmen Institutionen dabei ein? Wie müssen Orte beschaffen sein, damit in ihnen nicht nur Zeugnis gegeben werden kann, sondern sie auch die Möglichkeit bergen, ein Zeugnis anzunehmen? Was bedeutet es, Zeug_innenschaft als eine Vergegenwärtigung[7], d.h. eine für die Zukunft gesicherte sowie Zeugnisse sichernde Form des Erinnerns zu verstehen? Und was macht Zeug_innen zu politisch und nach ethischen Ansprüchen Handelnden?

Die besonderen Schwierigkeiten, die sich im öffentlichen Raum für das Phänomen der Zeug_innenschaft stellen, sind denn vor allem drei. *Erstens* setzt Zeug_innenschaft in der Regel eine *vertraute*, d.h. persönlich gestiftete und gewollte Beziehung voraus. Wie aber lässt sich Vertrauen auch und gerade kollektiv denken? *Zweitens* liegt der epistemische und ethische Wert nicht einfach brach, sondern im öffentlichen Raum muss darüber gestritten werden. Zeug_innenschafts-Orte müssen folglich die Möglichkeit bergen, kollektiv über die Folgen von Zeugnissen zu streiten, ihr bezeugtes Wissen, ihren Erkenntnisgewinn auszuhandeln, sodass eine Gesellschaft sich darauf auch in Zukunft beziehen kann und will. *Drittens* müsste (sich) dieser Aushandlungsprozess die Multiperspektivität und Polyphonie der Zeug_innenschaft und ihrer Zeugnisse bewahren können, was aber insofern eine besondere Herausforderung darstellt, als gegenwärtige Gesellschaften zu einer Ambiguitätsintoleranz tendieren. Könnte es darum sein, dass das Befördern und Aufrechterhalten von Orten der Ambiguität die Akzeptanz und damit Anerkennung der Zeug_innenschaft von Minderheiten ermöglicht? Dass Ambiguitätstoleranz gleichsam

6 Anstelle des in Debatten um Diskriminierung meist verwendeten Begriffs der Mehrheitsgesellschaft spreche ich im Anschluss an Kurt, Radikale Zärtlichkeit, 25f., von der Dominanzgesellschaft. Der Begriff der Mehrheitsgesellschaft ist insofern problematisch, als er vorgibt, »dass politische Ungleichheiten in Gesellschaften Fragen von Mehrheiten und Minderheiten sind und nicht auch von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, die durch Regeln, Normen und Institutionen aufrechterhalten werden. Es gibt etwa Länder, in denen ethnische oder religiöse Minderheiten brutal über Mehrheiten herrschen. Es geht also nicht ausschließlich um Zahlen und Mehrheiten, sondern darum, welche kulturellen Kategorien und Zuschreibungen *dominieren*«. Für eine Position, die am Begriff der Mehrheitsgesellschaft festhält und begründet, warum der Begriff keine Homogenität suggerieren will und sich denn auch nicht ausschließlich auf die zahlenmäßige Größe dieser Gruppe bezieht, sondern für ihre hegemoniale Position steht, vgl. Attia, Kulturrassismus, 6.

7 Vgl. dazu Frettlöh, Heute nun wieder.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

dadurch gesteigert wird, dass Menschen stärker mit Ambiguitäten konfrontiert werden? Kann Ambiguitäts*förderung* die »Lösung« für Ambiguitäts*intoleranz* sein?

Die einzelnen Themenfelder dieser drei Kapitel II.–IV. – Zeug_innenschaft und Sein, Zeug_innenschaft und Sprache sowie Zeug_innenschaft und Orte – sind jeweils analog aufgebaut und in fünf Unterabschnitte (1.–5.) gegliedert.

(1.) Alle drei Kapitel werden mit Bezug auf einen lebensweltlichen Phänomenbereich eingeleitet. Während Kapitel II. die Shoah und Kapitel III. Zeugnisse von Opfern von extremem Unrecht, Vergewaltigung, sexualisierter Gewalt und politische Formen der Diskriminierung als phänomenologische Bezugspunkte hat, so fokussiert Kapitel IV. auf den Phänomenbereich der Zeug_innenschaft von LGBTQIA^{+}-Personen.

(2.–4.) In den jeweils daran anschließenden drei Unterkapiteln werden je drei Zeug_innenschafts-Konzepte bzw. Positionen, die zentrale Einsichten für den zu behandelnden Konnex bieten, bearbeitet. Kapitel II. beginnt mit zwei prominenten und in der Zeug_innenschafts-Debatte etablierten Positionen, nämlich derjenigen von Jacques Derrida und Giorgio Agamben, und erweitert sie um die (religions)philosophischen Erörterungen von Emmanuel Lévinas, der sich ebenso mit der Thematik auseinandergesetzt, allerdings nicht ein Konzept der Zeug_innenschaft im eigentlichen Sinne vorgelegt hat. In den drei genannten Abschnitten der Kapitel III. und IV. wird dieser Blick auf diese drei gleichsam klassischen Gesprächspartner der Zeug_innenschafts-Diskurse durch andere Stimmen geweitet. Das geschieht einerseits mit in den Diskursen weniger häufig rezipierten, aber expliziten Positionen zur Thematik und andererseits mit impliziten Ansätzen, denen in dieser Studie die Funktion zukommt, sich in den Diskursen ergebende Lücken zu schließen. Zur Gruppe Ersterer gehören in Kapitel III. die Reflexionen Carolin Emckes und Hannah Arendts, in Kapitel IV. Sibylle Schmidts und Aleida Assmanns Positionen.

Mit der Darstellung und Interpretation von Emckes Ansatz begegnet die vorliegende Arbeit einem verwunderlichen Desiderat in den wissenschaftlichen Zeug_innenschafts-Diskursen: Obwohl Emcke zu den gefragtesten philosophischen Gesprächspartner_innen in gesellschaftlich-öffentlichen Zeug_innenschafts-Debatten gehört, werden ihre Erörterungen im wissenschaftlichen Diskurs selten rezipiert und bearbeitet.[8] Die Überlegungen Arendts und Assmanns werden demgegenüber wiederholt in die genannten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse eingebracht, obwohl sie selbst kein Konzept der Zeug_innenschaft erarbeitet haben, sich aber an unterschiedlichen Stellen mit der Thematik befasst haben. Schmidt wiederum lässt sich sozusagen der jüngsten Generation der Vertreter_innen der Zeug_innenschafts-Debatten zurechnen, weshalb die bisher noch eher marginale Rezeption ihrer Arbeiten vor allem ihrem akademischen Alter geschuldet sein dürfte.[9]

8 Darüber hinaus kommt dieser Position auch deswegen ein besonderer Stellenwert in dieser Arbeit zu, weil sie wie keine andere Position Patin für die vorliegende Studie gestanden hat und ihren Autor überhaupt erst auf das Thema gebracht hat. Aufmerksame Leser_innen werden auf dem Hintergrund dieses Hinweises möglicherweise das intrinsische, aber damit, wie ich hoffe, nicht unkritische Gespräch mit dieser Position besser nachvollziehen können.

9 Besonders prominent rezipiert wird Schmidt von Brod, Opfer, 91–120.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu den Ansätzen, die in dieser Arbeit Lücken im Diskurs zu schließen versuchen, gehören in Kapitel III. die Reflexionen Kübra Gümüşays, in Kapitel IV. diejenigen Thomas Bauers. Während Gümüşay wichtige Erkenntnisse zu den Bedingungen und Grenzen des Sprechens von marginalisierten Menschen im öffentlichen Raum bietet, weist Bauer mit seinem Konzept der kulturellen Ambiguität nach, inwiefern westliche Gesellschaften zuweilen versuchen, sich vor der Multiperspektivität und Polyphonie von Zeugnissen (un)bewusst zu verschließen.[10]

(5.) Das jeweils fünfte Unterkapitel bietet nicht nur eine Ertragssicherung der vorausgehenden drei Positionen, sondern bringt sie einerseits mit den breiten interdisziplinären Forschungen ins Gespräch[11] und stellt andererseits Bezüge zu Kultur, Gesellschaft und Religion her. Was die Bezüge betrifft, so berücksichtigen alle drei Kapitel jeweils insbesondere ein Medium von Zeug_innenschaft: Kapitel II. beschäftigt sich mit dem Medium Literatur, Kapitel III. zieht zur Veranschaulichung und Perspektivierung zentraler Erkenntnisse einen Film heran und Kapitel IV. bietet mit einer ausführlichen Bildbetrachtung Überlegungen zur Bedeutung der Zeug_innenschaft in und für die Kunst.

Allerdings: Will die vorliegende Arbeit mit dieser Konzeption und ihrer Architektonik versuchen, die so umfangreichen und breit geführten interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse stringent und nachvollziehbar zu systematisieren, so werden aufmerksame Leser_innen schnell bemerken, dass die Darstellungen und Interpretationen dieser Arbeit gerade auch davon leben, dass sie sich gleichsam immer wieder gegenseitig ins Wort fallen. Das heißt: Durchquerung, Vermischungen und Überlagerungen der drei Zusammenhänge von Zeug_innenschaft und Sein, Sprache und Orte sind unvermeidlich, sie machen gar performativ deutlich, dass sich der Begriff und das Phänomen der Zeug_innenschaft nicht auf einfache Erklärungen, einsilbige Antworten und klare Schemata bringen lassen.[12] Diese Herangehensweise ist darüber hinaus für die Forschungs-

10 Kenner_innen der Zeug_innenschafts-Debatten werden sich an dieser Stelle möglicherweise wundern, warum ich mich nicht auf Sanders, Ambiguites, und/oder Kozol, Distant Wars, beziehe. Sanders' juristisch und literaturwissenschaftliche Studie fokussiert auf die südafrikanische *Truth and Reconciliation Commission*, anhand derer er aufzeigt, dass Wahrheitsfindung im Kontext der Zeug_innenschaft sich stets zwischen Subjektivität und Objektivität bewegt und gerade damit Erkenntnis produziert. Auch Kozol fokussiert auf Kriegserfahrungen, wählt dabei aber einen medientheoretischen Zugang: Anhand von Massenmedien zeigt sie auf, inwiefern die Ambiguität zwischen Zeug_innen und Zuschauer_innen Wissen erzeugen kann. Dass ich beide Studien unberücksichtigt lasse, hängt darum vor allem mit ihren disziplinären Zugängen sowie den engen phänomenologischen Bezugspunkten zusammen. Weil juristische und literaturwissenschaftliche Aspekte in den vorausgehenden Kapiteln bereits ausführlich behandelt werden und die Zeug_innenschaft von Kriegs-Opfern in dieser Studie in Kapitel III. bearbeitet wird, beziehe ich mich in Kapitel IV., wo die Frage nach der Ambiguität von Zeug_innenschaft thematisch wird, auf Bauers Konzept. Grundsätzlich kommen in dieser Studie immer wieder Stimmen und Positionen zu Wort, die in den bisherigen Diskursen unberücksichtigt blieben, was durchaus programmatische Gründe hat.

11 Das ist der Grund, warum der Forschungsüberblick in diesem Kapitel eher kurz und stark schematisiert ausfällt. Hinzu kommt, dass bei allen neun Positionen ausführliche Fussnoten-Diskussionen geführt werden.

12 Die starke Interdisziplinarität der Zeug_innenschafts-Diskurse wird immer wieder als eine ihrer Schwächen verstanden. Vgl. etwa Däumer/Kalisky/Schlie, Zur Einführung, 10f.: »Die interdisziplinären und epocheübergreifenden Ansätze in Monographien oder in Sammelbänden […] lassen

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

diskussion unerlässlich, soll verständlich begründet werden, warum die Theologie von den bereits geführten Diskursen lernen und sich möglicherweise selbst darin einbringen kann, worauf das letzte Kapitel (V.) zielt.

(V.) Abgesehen von einigen Aufsätzen, die vor allem auf den Konnex von Zeugnis und Shoah fokussieren,[13] sowie Forschungen zum religiösen Phänomen der Zeug_innenschaft und damit insbesondere zum Martyrium,[14] gibt es, soweit ich sehe, keine eigenständige *systematisch-theologische Monografie*[15], welche die wissenschaftlich und gesellschaftlich breit geführte Zeug_innenschafts-Diskussionen für die Theologie fruchtbar macht und sie eben in systematisch-theologischer Manier darstellt, interpretiert und bewertet. Nicht die Thematik der Zeug_innenschaft an sich,[16] sondern die marginale

---

Zeugenschaft […] als zutiefst kontrovers erscheinen, gerade weil sie aufgrund ihres interdisziplinären Charakters eigentlich nur umstritten sein kann. Schaut man sich die wissenschaftlichen Publikationen der letzten fünfzehn Jahre [sc. 2001–2016] an, mag in der Tat die Variationsbreite der Begriffe ›Zeugnis‹ und ›Zeugenschaft‹ verunsichern. Einer derartigen Reichweite droht nämlich eine gewisse Unschärfe oder gar eine Art von Eklektizismus. In manchen jüngeren […] Studien scheint sogar lediglich eine indirekte, minimal konzipierte Zeugenschaftskonstellation in den untersuchten Objekten vorhanden zu sein, sodass die Begriffe des Zeugen und des Zeugnisses sich nahezu aufzulösen drohen.«

13 Vgl. etwa Boschki, Erinnerung; Mensink, Das Rätsel; Schubert, Vom Zeugnis; Taubald, Auschwitz; Koelle, Verjuden; Welz, A Voice; dies., The future; dies., Trauma. Sich ebenfalls mit der Zeug_innenschafts-Thematik in systematisch-theologischer Perspektive beschäftigt, dabei aber keinen ausschließlichen Fokus auf die Shoah gelegt hat Thomas, Vier Typen, sowie ders., Witness. Ebenso, in ekklesiologischer Perspektive, Theißen, Zeugnis, und Goebel, Das politische Zeugnis. Lienemann, Bekenntnis; ders., Hören; sowie ders., Staatliche Legitimität, bieten zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Zeug_innenschafts-Thematik in theologischer Perspektive. Esterbauer, Appell, äussert sich zum Bezeugen als religiöse Sprachform.

14 Ich komme später auf das Martyrium als religiöses Phänomen der Zeug_innenschaft ausführlicher zu sprechen (s. unten V.2.1., auch für die entsprechenden Literaturhinweise). Für einen intradisziplinären Blick, auch auf heutige Formen christlicher Zeug_innenschaft, vgl. die Beiträge in Bingemer/Casarella, Witnessing. Für den bibelwissenschaftlichen Diskurs vgl. vor allem Beutler, Martyria; Trites, The New Testament; sowie Castelli, Martyrdom.

15 Für eine *praktisch*-theologische Monografie vgl. Carter Florence, Preaching, die die Predigt als Zeug_innenschaft deutet und sich dabei mit unterschiedlichen Zeug_innenschafts-Theorien beschäftigt und sich letztlich insbesondere auf Paul Ricœur und seinen Ansatz bezieht. Für einen religionspädagogischen Zeug_innenschafts-Entwurf vgl. Wermke, Ihr sollt.

16 Die Thematik der Zeug_innenschaft spielte in der Systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts und dabei insbesondere in der Theologie Karl Barths eine entscheidende Rolle, der ein differenziertes und auch komplexes Modell des Bezeugens entwickelt hat (vgl. dafür insbesondere ders., Der Christ). Stark vereinfacht zeichnen sich Barths Überlegungen dadurch aus, dass er die Idee der Zeug_innenschaft dafür bemühte, um *erstens* das Verhältnis zwischen Mensch und Gott*, *zweitens* die Grenzen menschlichen Sprechens und Erlebens und *drittens* die göttliche Selbstoffenbarung an die Menschen zu thematisieren. Durch das Bezeugen bezieht sich gemäß Barth eine Person von sich selbst weg auf die Gottheit*, die* sich nach seinem Verständnis jedoch selbst bezeugt, weshalb die Momente, in denen und der Grad, in dem die Gottheit* selbst in dieser menschlichen Rede auftritt, geistgewirkt erscheinen und damit ein Ereignis bleiben. Auf diese Weise wird das Zeugnisgeben gleichsam zu einer *theo*logischen Schlüsselkategorie. In der Versöhnungslehre seiner Kirchlichen Dogmatik schließlich versteht Barth Christus als den wahrhaftigen Zeugen, der als Mittler das prophetische Amt wahrnimmt (vgl. dazu ausführlicher Boysen, Christus, 322–517, sowie Siller, Kirche). Ausserdem ist Barths Schriftverständnis maßgeblich von der Zeugnis-Kate-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wahrnehmung und Beteiligung an den interdisziplinär geführten Zeug_innenschafts-Diskursen von und durch die Theologie, ist das Desiderat, dem die vorliegende Arbeit in monografischer Art begegnet.[17] Das letzte Kapitel dieser Studie formuliert darum erst einmal Prolegomena zu einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft. Es fragt nach der Relevanz der interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse und zeigt, was die Theologie für ihr Selbstverständnis lernen kann und inwiefern ihr die Erkenntnisse dieser Studie Argumente an die Hand geben, sich als wissenschaftliches Fach am Ort der Universität zu behaupten und sich in den bereits geführten Diskurs einzubringen.

Um es also unmissverständlich klarzumachen: Leser_innen, die eine theologische Arbeit zu religiösen Formen der Zeug_innenschaft erwarten, nach zahlreichen explizit biblischen, christ_innentums- und theologiegeschichtlichen Artefakten, Traditionen und Vorstellungen von Zeug_innenschaft Ausschau halten oder hoffen, dass hier konkrete theologische Fragestellungen auf die Zeug_innenschafts-Thematik angewandt werden, d.h. die Prolegomena materialdogmatisch gefüllt werden, werden gehörig enttäuscht. Das Vorhaben der vorliegenden Studie ist bescheiden in seiner Absicht, umfangreich in ihrer Ausführung. *Als theologische Arbeit* will sie nämlich vor allem eines: Zuhören! Denn nur wer zuerst – und immer wieder – aufmerksam zuhört, kann sich in einen Dialog einbringen, der bereits geführt wird. Es ist das erklärte Ziel dieser Studie, den seit den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts in der Theologie nur marginal und systematisch-theologisch nicht monografisch rezipierten interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurs, der sich vor allem am Shoah-Gedenken und damit an der Bezeugung des Unbezeugbaren entzündet hat, aber längst nicht mehr darauf beschränkt ist, für die Theologie sicht-, hör- und vor allem auch verstehbar zu machen. All das tut indes ein von Hause aus systematischer Theologe, was bedeutet, dass die Arbeit

---

gorie geprägt (vgl. Barth, Einführung, 67–81, dazu Käser, »… dass es so nicht geht«). Das Gleiche gilt für sein Gebetsverständnis (vgl. dazu Svinth-Værge Põder, Doxologische Entzogenheit, insbes. 193–250; sowie Käser, Für offene Beziehungen). Für eine Auseinandersetzung mit Barths Zeug_innenschafts-Verständnis insgesamt vgl. Flett, The witness, insbes. 240–285; sowie Hart, The Word. Eine kurze instruktive Einführung bietet Ulrich, Ethos.

17 Ein sprechendes Beispiel für dieses Desiderat ist der Forschungsüberblick in Däumer/Kalisky/Schlie, Zur Einführung, 7–15. Dieser bis heute einer der häufig zitiertesten Sammelbände zur Thematik bietet zwar einen theologischen Beitrag (Thomas, Vier Typen), doch im Forschungsüberblick, der eine Auswahl der zahlreichen Publikationen aus nahezu allen wissenschaftlichen Fächern bietet, taucht die Theologie nicht auf. Die Verfasser_innen des Überblicks versuchen diesen Umstand gleichsam abzuschwächen, indem sie darauf hinweisen, dass das »Zeugnis der religiösen Wahrheit des Wunders […] zum Zweck seiner Verifizierbarkeit auf die Form eines juridischen Zeugnisses zurückgeführt« (a.a.O., 13) werde, und verweisen dann auf eine Publikation zur Wunder-Thematik. Im Jahr 2008 hat der systematische Theologe Günter Thomas – in Kooperation mit Paul Frosh und Amit Pinchevski – ein Symposion unter dem Titel »Witnessing. Cultural Roots, Media-Related Forms and Cultural Memory« veranstaltet, um sich aus theologischer Perspektive mit den interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskursen auseinanderzusetzen. Eine Auswahl der Ergebnisse wurde publiziert in Frosch/Pinchevski (Hg.), Media Witnessing. Einerseits fokussiert der Band aber auf medientheoretische Überlegungen und andererseits ist auch in diesem Band Thomas' Beitrag der einzige explizit theologische.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon alleine deshalb theologisch imprägniert ist, weil das wissenschaftliche Handwerk, mit dem die Diskurse dargestellt und interpretiert werden, ein theologisches ist.

Die systematisch-theologische Arbeit versteht sich sodann als Einladung zu *interdisziplinärer Verständigung*, von der auch außerhalb der Theologie Notiz genommen wird und die die gesellschaftliche Relevanz theologischer Reflexionen belegt. Zudem bietet der im letzten Kapitel fundamentaltheologische und der in den vorausgehenden Kapiteln religionsphilosophische Zuschnitt der Arbeit auch Chancen zur *intradisziplinären Wahrnehmung und Verständigung* innerhalb des theologischen Fächerkanons selbst. Dass die vorliegende Arbeit vor allem (zu)hört, ist denn auch und insbesondere dem theologischen Selbst- und wissenschaftlichen Fachverständnis des Autors geschuldet:[18] Als Systematischer Theologe – und damit zuständig für dogmatische, ethische und religionsphilosophische Fragestellungen – betreibe ich Theologie ausgehend von lebensweltlichen Phänomenen. Ich verstehe Systematische Theologie folglich als eine – freilich von ihren eigenen Prägungen nicht losgelöste – auf die Phänomene ihrer Zeit hörende Disziplin und im Anschluss daran als eine, die das Gehörte analysiert, indem sie es ins Gespräch mit den Gegenständen ihrer eigenen Disziplin bringt und nach entsprechenden Konsequenzen fragt – immer vorausgesetzt, dass dies möglich und/oder geboten scheint. Dieses Verständnis begründet denn auch maßgeblich das methodische Vorgehen dieser Studie, nämlich ihre phänomenologische und diskursanalytische Methode.

Die Phänomenologie – φαινόμενον/*phainomenon* steht für Sichtbares, Erscheinung und λόγος/*logos* für Rede, Lehre –, die Anfang des 20. Jahrhunderts maßgeblich von Edmund Husserl geprägt wurde,[19] geht davon aus, dass der Ursprung zur Gewinnung von Erkenntnis und Wissen das ist, was Menschen unmittelbar gegeben ist:[20] die Erscheinungen, die Phänomene. Eine phänomenologische Methode beschreibt – stark vereinfacht ausgedrückt, weil sie sich in den jeweiligen Wissenschaften, in denen sie zur Anwendung kommt, unterschiedlich ausgestaltet –, was Menschen im Alltag immer schon vorfinden oder was ihnen widerfährt. Kürzer: »[A] phenomenon is present to the one to whom it manifests itself.«[21] In diesem Sinne ist die Phänomenologie keine kritische oder präskriptive, sondern eine deskriptive Methode. Gleichwohl ist ihr immer auch ein kritisches Moment eingeschrieben, »insofern sie alle theoretischen und begrifflichen Strukturen beseitigen will, die den Blick auf die Welt der Erfahrung verstellen«[22]. Dabei zielt

18 Ich komme später (s. vor allem unten V.1.) ausführlicher auf mein theologisches Selbst- und wissenschaftliches Fachverständnis zu sprechen.

19 Vgl. vor allem Husserl, Allgemeine Einführung.

20 Die unmittelbare Gegebenheit verbindet sich in Husserls phänomenologischer Methodik außerdem mit einer Epoché und einer »Wesensschau« aufgrund der eidetischen Reduktion: Die Epoché, die Zurückhaltung, bedeutet, den vorgefassten Urteilen die Geltung zu entziehen, um sie dann durch eine Wesensschau näher ergründen zu können (vgl. Zahavi, Husserls Phänomenologie, 36–40.45-55). Es sei mit Nachdruck darauf verwiesen, dass es sich im Hinblick auf Husserl an dieser Stelle um eine philosophiegeschichtliche Einordnung handelt, nicht aber Phänomenologie im Anschluss an Husserl betrieben wird.

21 Welz, God – A phenomenon, 4.

22 Gooskens, Das Jahrhundert, 144, Anm. 4.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Phänomenologie nicht nur darauf, die Phänomene als solche, sondern auch ihre Genese zu beschreiben und zu verstehen.[23] Außerdem sind diejenigen, welche die Phänomene zu ergründen suchen, von der Erkenntnisbewegung selbst nicht ausgeschlossen, sondern die phänomenologische Methode ist »a qualitative description of the world that the observer encounters through his or her senses and bodily involvement«[24]. Die Einsichten der Phänomenologie kann mensch darum auf die Formel »mensch kann nicht nicht erleben«[25] bringen.

In der vorliegenden Studie werden zahlreiche Zeug_innen zu Wort kommen. Viele der Zeugnisse werden phänomenologisch untersucht, einige bleiben aber auch unkommentiert. Es sind sehr unterschiedliche Stimmen, Textgattungen und Formen, doch was sie verbindet, ist, dass sie sich in Gänze oder in einer spezifischen Hinsicht als Ausdruck einer Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren deuten lassen. Dabei geht es mir, das sei an dieser Stelle ausdrücklich erwähnt, nicht um eine Vereinheitlichung des Leid(en)s von Zeug_innen oder um eine Relativierung unterschiedlicher Formen von Unrecht, Gewalt und Diskriminierung. Aber diese Auswahl an Zeugnissen ist der verwegene Versuch, das Unsagbare und Unverstehbare wenigstens in seinen unterschiedlichen Facetten zu ertasten.[26] Weil sich die vorliegende Studie allerdings einerseits mit solchen Zeugnissen und dieser Art von Zeug_innenschaft beschäftigt, sind in gewissen Fällen sowohl mir als auch den rezipierten Autor_innen bezüglich der Phänomene, von denen ich und sie selbst nicht betroffen sind, per definitionem Wahrnehmungsgrenzen gesetzt. Andererseits wird der Begriff und das Phänomen der Zeug_innenschaft nicht nur anhand konkreter Erscheinungen und ihrer Wiedergabe in vielfältigen medialen Formen erörtert, sondern auch anhand von wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Reflexionen *über* diese Phänomene und im Gespräch mit theoretischen Grundlagen. Das sind die Gründe, warum sich die phänomenologische Methode in dieser Studie mit einer diskursanalytischen verbindet.

Wie für die Phänomenologie gilt auch für die Diskursanalyse, dass sie ein Containerbegriff ist, insofern ihre methodischen Konsequenzen in den zahlreichen Wissenschaften vielfältig und unterschiedlich gefasst werden. Gemeinsam ist den methodischen Zugängen indes, dass sie sich auf Michel Foucault beziehen, dem zufolge Diskurs die Gesamtheit kommunikativer, d.h. nicht nur sprachlicher Aussagen ist, die soziale Wirk-

23 Vgl. dazu auch Wiesing, Das Mich, 95f., und im Anschluss daran Helfritzsch, Darstellende Praxis, 232f., welche die phänomenologische Methode als Protreptik verstehen, »also als eine Beschreibung, bei der Schritt für Schritt nicht erklärt und überredet werden soll, sondern nachvollziehbar aufgezeigt werden soll, wie sich etwas darstellt, um – und das ist entscheidend – zu einem selbstständigen Urteil über das dargelegte zu kommen« (a.a.O., 232).

24 Benediktsson/Lund, Conversations, 5.

25 Stoller, Existenz, 130.

26 Vgl. Quindeau, Trauma, 82f.: »Wenn die Spezifik dieser Traumatisierung auch nicht (positiv) in der narrativen Darstellung eingeholt werden kann, kann sie zumindest negativ an der Fragmentierung und Brüchigkeit der Narration aufgewiesen werden. Das (wissenschaftliche) Verstehen besteht dabei nicht in einer präzisen Identifizierung, sondern eher im *Versuch einer Annäherung an die Erfahrung der Überlebenden*, wie sie sich in der biographischen Erzählung darstellt«. Zur Begründung, gerade die Theologie als eine Disziplin des Tastens zu verstehen, vgl. Frettlöh, Namhafte Auferweckung.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lichkeiten schaffen.[27] In einer Diskursanalyse werden darum verschiedene Texte, Artefakte, Vorstellungen, Handlungs- und Denkweisen, Traditionen und Institutionen auf einen gemeinsamen Diskurs, d.h. eine These, Aussage oder Wahrnehmung zu einem bestimmten Thema untersucht. Die Diskursanalyse will folglich erörtern, wie verschiedene Menschen über ein bestimmtes Thema sprechen und inwiefern diese etwas zur kollektiven Meinungsbildung beitragen. Die diskursanalytische Methode will gleichsam »die Wirklichkeit […] ›entzaubern‹ und als konstruierte – und damit auch anders mögliche – […] entdecken«[28]. Dementsprechend nennt Foucault ihre Aufgabe »nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen […], sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«[29].

Gleichwohl spielt die Sprache innerhalb der Diskursanalyse eine herausragende Rolle, insofern eben der Begriff »Aussage« in der Diskursanalyse »nicht die linguistische Einheit des Satzes, auch nicht die logische des Arguments [meint, MK], sondern er bezieht sich ganz allein auf das Erscheinen bestimmter Sätze in einer bestimmten Zeit und in ihrer bestimmten Macht«[30]. Für Foucault ist denn Sprache der soziale Akt, der Wirklichkeit konstruiert und sich nicht auf das intentionale Handeln von Sprecher_innen reduzieren lässt.[31] Im Zentrum der Beschreibung eines diskursiven Ereignisses steht sodann die Frage: »[W]ie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?«[32] In der vorliegenden Arbeit zeigen sich diese diskursanalytischen Aspekte darin, dass die Studie methodisch der Frage nachgeht, wie sich die Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren darstellen und interpretieren lässt und inwiefern diese Darstellungen und Interpretationen Auswirkungen auf das individuelle, kollektive und Wirklichkeit (nicht) verändernde Denken, Reden und Handeln, kurz: das Leben haben.

Im Hinblick auf die neun genannten Vertreter_innen von einem entsprechenden Zeug_innenschafts-Konzept bzw. ihren für die Debatte wichtigen Überlegungen und Erkenntnissen werden darum nicht ihre Werke als jeweils Ganzes, sondern ihre spezifischen Beiträge zur Thematik methodisch berücksichtigt. Das Vorgehen der Studie ist damit – über ihre Architektonik hinaus – entschieden *systematisch*, kann aber trotzdem nicht vermeiden, selbst *selektiv* zu sein. Dieser Selektivität versucht die Arbeit nicht nur phänomenologisch entgegenzuwirken, insofern sie Positionen bewusst auch mit Phänomenen ins Gespräch bringt, die von den jeweiligen Autor_innen nicht intendiert sind, sondern die Arbeit tut es ebenfalls in diskursanalytischer Form: Neben der Tatsache, dass die neun Positionen mit zahlreichen anderen Forschungen zur Zeug_innenschaft ins Gespräch gebracht werden, flankiert ein zwar fokussierter, aber hier und da ausführlicher Anmerkungsapparat eigene Desiderate, lädt also die Leser_innen gleichsam dazu ein, selbst in den Diskurs einzusteigen. Sowohl in ihrer Durchführung als auch in

27 Vgl. etwa Foucault, Die Ordnung des Diskurses, 7–12.

28 Keller, Diskursanalyse, 328. Vgl. dazu ausführlicher ders., Wissenssoziologische Diskursanalyse.

29 Foucault, Archäologie, 74.

30 Ruffing, Michel Foucault, 53.

31 Vgl. Keller, Diskursanalyse, 127.

32 *DO* 42.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

ihrer erhofften Rezeption ist diese Studie darum ein Plädoyer für die Zeug_innenschaft trotz allem[33] – in ihrem Sein, in ihrer Sprache und an ihren Orten.

33 In Anlehnung an Didi-Huberman, Bilder trotz allem, formuliert, in dem er bezüglich der Bilder aus Auschwitz Skepsis gegenüber dem Unsagbarkeits- bzw. Unvorstellbarkeits-Topos äußert, sich zeitgleich aber ebenso skeptisch zeigt, ob Bilder die ganze Wahrheit vermitteln können. Diese Spannung versucht auch die vorliegende Studie zu halten.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

II. Zeug_innenschaft und Sein

Oder: »Da glitt etwas wie ein Lächeln über das, was einmal ihr Gesicht gewesen war« – doppeldeutliche Zeug_innenschaft

»Solange wir leben, tragen wir eine Verantwortung: wir müssen einstehen für das, was wir schreiben,
Wort für Wort, und darauf achten,
daß jedes Wort trifft.«
Primo Levi[1]

»Heute gibt es Leute, die mich fragen:
›Aber Sie waren doch viel zu jung,
um sich an diese schreckliche Zeit erinnern zu können.‹
Oder vielmehr, sie fragen nicht einmal,
sie behaupten es mit Bestimmtheit.
Ich denke dann, die wollen mir mein Leben nehmen, […]
wenn sie mir das Recht des Erinnerns in Frage stellen.«
Ruth Klüger[2]

»Niemand zeugt für den Zeugen.«
Paul Celan[3]

1 Levi, Anderer Leute, 34.
2 Klüger, weiter leben, 73.
3 Celan, Gesammelte Werke II, 72.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Zeug_innenschaft in der Krise: Die Shoah als Ereignis ohne Zeug_innen?

»In den schrecklichen Jahren des Justizterrors unter Jeshow habe ich siebzehn Monate schlangestehend vor den Gefängnissen von Leningrad verbracht. Einmal erkannte mich jemand irgendwie. Da erwachte die hinter mir stehende Frau mit blauen Lippen, die natürlich niemals meinen Namen gehört hatte, aus der uns allen eigenen Erstarrung und fragte mich leise (dort sprachen alle im Flüsterton): ›Und das können Sie beschreiben?‹ Und ich sagte: ›Ja.‹ Da glitt etwas wie ein Lächeln über das, was einmal ihr Gesicht gewesen war.«[1] – Anna Achmatowa verspricht hier einer von Gewalt, Misshandlung und Terror unter Stalin gezeichneten und traumatisierten Frau, Worte für das zu finden, wofür es eigentlich keine Worte gibt. Selbst Opfer und auf die Entlassung ihres inhaftierten Sohnes vor den Gefängnistoren wartend, verspricht Achmatowa, dass das widerfahrene Leid(en) und Unrecht nicht das letzte Wort haben werden, sondern sie Zeugnis geben wird vom unsäglichen Schrecken. Der Frau, welche die Sprache verloren hat, weil sie ihr genommen wurde, verspricht sich Achmatowa gleichsam als lebendes Zeugnis: Der namen- und sprachlosen, verdinglichten Frau mit den »blauen Lippen« setzt Achmatowa die Möglichkeit einer Re-Humanisierung durch die eigene Zeuginschaft entgegen. Ihr Da-Sein holt die entschlafene Frau zurück ins Geschehen, lässt sie ihre Erstarrung verlassen und im Flüsterton – in einer Stimme also, die nur noch leise, zögerlich und ängstlich zu sprechen vermag – die Frage nach der Möglichkeit der Zeug_innenschaft formulieren. Achmatowas »Ja« ist ein Plädoyer für die Benennbarkeit des Unsagbaren und Unvorstellbaren. Nur ein »Ja« und doch: so viel mehr.

Achmatowa wird ihr Versprechen der Frau mit den »blauen Lippen« gegenüber halten: Das späte Werk der russischen Lyrikerin und Schriftstellerin gibt beredt Zeugnis vom Schrecken der stalinistischen Herrschaft. In immer wieder neuen Anläufen verschafft sich Achmatowa, die unter der genannten Herrschaft selbst Schreibverbot hatte, also mundtot gemacht wurde, einen Weg zurück in vergangene Realität und arbeitet so dem Vergessen entgegen. Achmatowa lebt nach der stalinistischen Herrschaft weiter

1 Achmatowa, Requiem, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

und kann so davon Zeugnis geben. Sie tut es auch und gerade für ihren Sohn Lew und ihren Ehemann Nikolai Punin. Sie gibt Zeugnis für zwei Menschen, die den Schrecken dieser Herrschaft gewissermaßen nicht nur von außen – Achmatowa steht *vor* den Gefängnistoren –, sondern von innen erlebt haben und den ihr Ehemann letztlich nicht überlebt hat: Nikolai Punin stirbt 1953 im Arbeitslager Workuta. Die Lyrikerin gibt damit Zeugnis für einen Menschen, der selbst eigentlich Zeuge wäre, und das in einer Art und Weise, wie es Achmatowa niemals sein wird: Er wäre der *lebende Beweis* der letzten Konsequenz des stalinistischen Schreckens: des Todes. Nun erfüllt das Zeugnis seine spezifische Funktion oft gerade dort, wo Beweise nicht oder nicht in hinreichender Weise vorhanden sind. Diese Situation hat die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Shoshana Felman als »Wahrheitskrise« beschrieben:

> »In its most traditional context, routine use in the legal context – in the courtroom situation – testimony is provided, and is called for, when the facts upon which justice must pronounce its verdict are not clear, when historical accuracy is in doubt and when both the truth and its supporting elements of evidence are called into question.«[2]

Diese Wahrheitskrise, die dem Zeugnis von jeher eingeschrieben ist, stürzt sich gleichsam selbst in eine noch tiefere Krise, wenn ein Widerfahrnis mit den den Menschen eigentlich vertrauten Wirklichkeitsverständnissen bricht, wenn Dinge geschehen, die das bisher Geglaubte und Bezeugte übersteigen, weil sie sich jenseits dieser Vorstellungen ereignen. Das geschah in der Menschheitsgeschichte in besonderer Weise während, in und mit den Bestialitäten des nationalsozialistischen Regimes: Die Shoah war ein Ereignis, welches das Ausmaß an Grausamkeiten und Sinnlosigkeiten in einer bis dahin ungekannten Art sprengte. Die Shoah würde die Menschheit darum, so Felman, mit einer »larger, more profound, less definable crisis of truth«[3] konfrontieren. Gemeinsam mit dem amerikanischen Psychoanalytiker Dori Laub – der nicht nur selbst als Kind die Shoah überlebt hat, sondern auch Mitbegründer des *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* an der Yale University ist und folglich zahlreiche Interviews mit Weiterlebenden geführt hat – hat sie darum vorgeschlagen, die Shoah als Ereignis ohne Zeug_innen – *an event without a witness* – zu verstehen. Die Shoah sei ein Ereignis, das jegliche Zeug_innenschaft im herkömmlichen Sinn unmöglich und die Wahrheitskrise damit zu einer Krise der Zeug_innenschaft gemacht habe. Als Gründe dafür nennen Felman und Laub vor allem zwei:

> »Not only, in effect, did the Nazis try to exterminate the physical witness of their crime; but the inherently incomprehensible *and* deceptive psychological structure of the event precluded its own witnessing, even by its very victims.«[4]

Einerseits ist die Shoah ein Ereignis ohne Zeug_innen, weil die, die als Beweis gelten könnten, nicht mehr leben. Wer darum von der Shoah Zeugnis gibt, tut es, ohne eine Gaskammer je von innen gesehen zu haben. Und andererseits waren die Vollstrecker_innen dieser Bestialität nicht nur darauf bedacht, die Zeug_innen physisch zu eliminieren,

2 Felman, Education, 6.

3 Ebd.

4 Laub, An Event, 80.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sondern die psychologische Struktur des Ereignisses war so angelegt, dass Menschen die Möglichkeit genommen wurde, davon überhaupt zeugen zu können.

Felman und Laubs Schlagwort der Shoah als »Ereignis ohne Zeug_innen« ist angesichts der vielfältigen Zeugnisse von Weiterlebenden nicht unumstritten. In einer Rezension zum Buch *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, in dem Felman und Laub ihre These aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten, erörtern und begründen, hat Sarah Horowitz aufgezeigt, wie diese umstrittene Formel verstanden werden kann. Sie verweist auf mindestens fünf Begründungslinien.[5]

Erstens: Die Shoah stellt insofern ein Ereignis ohne Zeug_innen dar, als zahlreiche Weiterlebende in ihren Zeugnissen darauf hinweisen, dass ihnen die Worte, Bilder und narrativen Formen fehlen, um ihre Erlebnisse und das ihnen Widerfahrene überhaupt teilen zu können. »To testify: from testis (witness) and fie (make). The act of testifying, then, constitutes the making of the witness. Much as the witness produces testimony, testimony produces the witness. The limitations of language come between survivors and the testimony they strive to deliver, impeding the making of the witness. In this specific sense, Holocaust remains ›an event without witness‹.«[6]

Zweitens: Es handelt sich bei der Shoah deswegen um ein Ereignis ohne Zeug_innen, weil ihre Opfer – bis auf eine verhältnismäßig geringe Anzahl – umgekommen sind. Ihre Leerstelle überschattet gleichsam das Zeugnis derer, die weiterleben. Deren Sprechen ist ein Sprechen anstelle der Toten. Wenn aber in der Authentizität von Zeug_innen ihre Autorität liegt, ist das Bezeugen anstelle anderer ein Widerspruch in sich selbst.

Drittens: Die Weiterlebenden sind tief traumatisiert, was dazu führt, die Shoah als Ereignis ohne Zeug_innen zu verstehen, weil ihre Erfahrungen letztlich zu einer Entsubjektivierung führten. Die bestialischen Erlebnisse extremer Grausamkeit zielten auf eine Vernichtung des Selbst. Insofern sind Weiterlebende denn auch nicht in der Lage, die Widerfahrnisse objektiv oder distanziert wiederzugeben. Das Gegenteil ist nicht selten der Fall: Die Erinnerung überwältigt Weiterlebende und beraubt sie ihrer Fähigkeit, davon zu zeugen. Die psychologische Struktur des Ereignisses bewirkt gleichsam seine Unbezeugbarkeit.[7]

Viertens: Insofern die Zeugnisse von den Geschehnissen allen Außenstehenden als komplett unglaubwürdig und absurd erscheinen müssen, wird die Shoah zum Ereignis ohne Zeug_innen, weil die Weiterlebenden glauben, dass kein Gegenüber vorhanden ist, das dem Bezeugten Glauben schenken könnte. Gerade im Anschluss an den Krieg machte es dieser Umstand vielen Weiterlebenden nahezu unmöglich, davon zu zeugen: »[S]chon die bloße Aufzählung von Fakten klingt in den Ohren von anderen ›überspannt und unglaubwürdig‹, und aus den Berichten von ehemaligen Häftlingen geht hervor, daß sie es während ihrer Haftzeit ›nie ganz geschafft haben‹, sich selbst zu überzeugen, ›daß all dies Wirklichkeit war, was da tatsächlich geschah, und nicht irgendein Alptraum.‹ Vor allem aber irritiert, daß der gesunde Menschenverstand vor dem Gegenstand versagt,

5 Vgl. für das Folgende ausführlich: *EE* 70–73.

6 Horowitz, Rethinking, 51.

7 Vgl. *EE* 71.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

denn weder die Einrichtung der Lager selbst und was innerhalb ihrer streng bewachten Grenzen vor sich ging, noch deren politische Rolle ergeben irgendeinen Sinn.«[8]

Fünftens: Die Shoah als Ereignis ohne Zeug_innen zu verstehen, gründet letztlich auch darin, dass Zuhörer_innen nicht anders können, als das, was ihnen bezeugt wird, trotz seiner Absurdität in das ihnen Bekannte zu integrieren, es gleichsam dem anzugleichen, was sie kennen. »In doing so«, schreibt Horowitz, »we domesticate it, diminishing the horror those stories contain. Thus the real events remain unread or unheard, precluding in another way the making of the witness«[9]. Damit aber kommt es unweigerlich zu einer Negation der Alterität und Radikalität des Bezeugten. Der Sinn der Zeugnisse von Weiterlebenden geht in der Rezeption gleichsam verloren.

Die fünf Punkte vermögen in der Tat nachzuweisen, inwiefern die Shoah eine Krise der Zeug_innenschaft auszulösen vermochte bzw. darstellt. Doch lässt sie sich wirklich als Ereignis ohne Zeug_innen verstehen? Weiterlebende haben trotz allem versucht, das ihnen und den Nicht-Überlebenden Widerfahrene in Worte zu fassen, versucht, davon Zeugnis zu geben. Ist es legitim, diese Versuche immer nur als Ausdruck einer Unmöglichkeit zu verstehen? Allen Punkten ist gemein, dass sie aus der Perspektive eines gleichsam technisch-mathematisch widerspruchsfreien Beweises argumentieren. Ihnen gegenüber muss im Falle der Shoah indes jedes Zeugnis zumindest defizitär bleiben. Die Problematik dieser Perspektive liegt in den Konsequenzen für die Zeug_innen begründet: Das Defizit wird auf das Sein der Zeug_innen übertragen. Wenn darum Weiterlebende nicht als Zeug_innen anerkannt werden, werden sie zum *zweiten Mal* Opfer, insofern das Vorhaben der Nazis, alle Beweise ihrer Taten zu eliminieren, gleichsam wiederholt wird. Könnte es darum nicht sein, dass Opfer und damit Zeug_innen zu *sein* bedeutet, »nicht nachweisen zu können, dass man ein Unrecht erlitten hat«[10]? Und ließe sich dann die Shoah nicht viel eher als Ereignis *ohne Beweise, aber mit Zeug_innen* verstehen? Zu diesem Schluss kommt Catherine Coquio:

> »On peut ainsi affirmer, au contraire de la formule de Shoshana Felman – le génocide est un ›événement sans témoin‹ –, que le génocide est un événement tendanciellement *sans preuve* mais *avec témoin*.«[11]

Allerdings: Auch diese Perspektive greift zu kurz, zumal mittlerweile so viel historisches Material aufgetaucht ist, selbst von den Sonderkommandos, dass es keinen Zweifel mehr an der Faktizität der Vernichtung gibt. Laub und Felman sehen denn meines Erachtens nur da eine Unmöglichkeit, wo es um die Bezeugung der *eigenen* Vernichtung geht. Das Defizit der Beweisbarkeit erwächst darum möglicherweise viel eher aus dem Sein der Zeug_innen selbst, denn diese wollen gerade nicht beweisen, sondern eben bezeugen. Ich schlage darum – durchaus bewusst in tautologischer Manier – vor, die Shoah sowohl als ein Ereignis ohne Zeug_innen als auch als *Ereignis ohne beweisende, aber mit bezeugenden Zeug_innen* zu verstehen. Zwar bleibt es dabei, dass die Shoah in letzter Konsequenz

8 Arendt, Die vollendete Sinnlosigkeit, 7f. Arendt zitiert aus Office of United States (Hg.), Nazi Conspiracy, Bd. 1, 140, sowie Bd. 7, 828.

9 Horowitz, Rethinking, 53.

10 Lyotard, Der Widerstreit, 18.

11 Coquio, À propos, 34. Vgl. dazu auch *EE* 66–79.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht »von innen« bezeugt werden kann, weil dies den Tod der_des Zeugin_Zeugen impliziert, gleichwohl machen die zahlreichen Zeugnisse von Weiterlebenden klar, dass sich der Vernichtungsversuch bzw. dessen Resultat bezeugen lässt – Letzteres allerdings nur aus der Perspektive der dritten Person. Auch wenn die Beweisbarkeit der Shoah heute als unstrittig gilt, so ändert diese nichts an der Tatsache, dass die Vollstrecker_innen dieser Bestialität darauf bedacht waren, die Zeug_innenschaft davon im Keim zu ersticken. Das ist wichtig zu erwähnen und stets mit zu bedenken, insofern dies Einfluss darauf hat, wie Weiterlebende trotzdem bzw. deswegen bezeugen: Ihr Zeugnis kommt damit stets von dieser Drohung her, was, wie ich zeigen werde, aus vor allem psychologischer Perspektive nicht unbedeutend ist.[12] Ebenso wird zu fragen sein, ob ein technisch verstandener Beweis im Kontext der Zeug_innenschaft nicht ohnehin fehl am Platz ist, insofern Menschen nie technischen Ansprüchen genügen können. Doch die Shoah *auch* als *Ereignis ohne beweisende, aber mit bezeugenden Zeug_innen* zu verstehen heißt, gegen eine Relativierung, gar Leugnung von Zeugnissen von *Weiterlebenden* der Shoah unter dem ausschließlich epistemischen Gesichtspunkt der Beweisbarkeit anzureden – und ihre Zeugnisse sind die, auf die sich die nachfolgenden Erörterungen fokussieren.

Das tun in ihren Überlegungen, teils explizit, teils implizit, auch die Philosophen Jacques Derrida, Giorgio Agamben und Emmanuel Lévinas. Ihre Gedanken und Reflexionen zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft fokussieren, so meine nachfolgende Darstellung und Interpretation ihrer Positionen, auf das Sein der Zeug_innen. Vor die Herausforderung der Krise der Zeug_innenschaft gestellt, fragen die Philosophen: *Wer* kann zeugen, *wer* nicht? Was zeichnet Zeug_innen, d.h. ihr Sein aus? Und was nicht? Wovon können Zeug_innen zeugen und zu welchem Zeugnis sind sie nicht fähig? Kurzum: Inwiefern zeigt sich die Krise der Zeug_innenschaft gerade in den Zeug_innen als Personen? Weil aber die Frage nach dem *Wer* des Zeugnisses immer auch die Frage nach sich zieht »Wer *wird bezeugt*?«, zielt das folgende Kapitel darauf, Zeug_innenschaft als ein doppeldeutliches Ereignis zu verstehen: *Weiterlebende* Zeug_innen wollen nicht nur das Leid(en) und Unrecht, das ihnen widerfuhr, anerkannt und bezeugt wissen, sondern ebenso als die Person, die sie trotz allem sind und bleiben, bestätigt werden. Beides aber setzt Adressat_innen voraus. Gleichwie Zeug_innen nicht nur über Wissen verfügen, sondern dieses gleichsam verkörpern, lässt sich das Zeugnis nicht auf einen assertorischen Sprechakt reduzieren, sondern hat auch immer performativen Charakter. Es könnte darum sein, dass die Krise der Zeug_innenschaft gerade auch in einer bestimmten Unfähigkeit der Zuhörer_innen, einer Unmöglichkeit des angemessenen Hörens begründet liegt. Wie also die beiden Unmöglichkeiten – die des Bezeugens und die des Zuhörens – überwinden? Oder im Anschluss an Achmatowa gefragt: Wie ereignet es sich, dass über das, was einmal die Gesichter der Opfer waren, etwas wie ein Lächeln gleitet, die unmögliche Möglichkeit Möglichkeit wird, sich also das Zeugnis ereignet?

12 Vgl. Laub, Truth, 65: »What precisely made a Holocaust out of the event is the unique way in which, during its historical occurrence, the event produced no witnesses. Not only in effect did the Nazis try to exterminate the physical witness of their crime; but the inherently incomprehensible and deceptive psychological structure of the event precluded its own witnessing, even by its very victims.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Jacques Derrida: Das Zeugnis als Geheimnis

Dass Zeug_innen Personen sind, die über ein bestimmtes Wissen verfügen, ist für Jacques Derrida unstrittig – worin er sich folglich nicht wesentlich von Coady oder anderen Vertreter_innen der *Testimony Debate* unterscheidet.[1] Was Zeug_innen jedoch in besonderer Weise auszeichnet, ist, dass von ihnen abhängt, ob eine bestimmte Sache ans Licht kommt. Sie sind gleichsam besondere und kraft ihrer Erfahrung ausgezeichnete Wissensträger_innen, wobei die Betonung ganz auf Letzterem liegt, auf den *Träger_innen* des Wissens, d.h. auf den bezeugenden Personen. Zwar versetzt der Inhalt eines Zeugnisses, die Erlebnisse, die Zeug_innen machen und die nun zu bezeugen sind, Menschen überhaupt erst in die Rolle der Zeugnisgebenden, doch Derrida betont, dass sich diese Erlebnisse nicht isoliert betrachten lassen. Wo bezeugt wird, liegt der Fokus auf den Zeug_innen, kurz: ihrem Sein. Ob darum ein durch ein Widerfahrnis gewonnenes Wissen Gegenstand eines Diskurses wird, liegt einzig und allein in der Hand von Zeug_innen. Denn das Zeugnis, so Derrida, entsteht aus einem Geheimnis, über das nur diese verfügen: »[W]ovon ich Zeugnis ablege, ist zunächst in dem Augenblick mein Geheimnis, es bleibt mir vorbehalten. Ich muss genau das, wovon ich Zeugnis ablege, geheim halten können.« (*Bl* 29)

Was Zeug_innen besitzen, ist ein anderen Menschen Verborgenes. Dieses nimmt Zeug_innen in die Pflicht und fordert sie heraus, denn dass Menschen in der Lage sind, anderen Menschen etwas zu bezeugen, versetzt jene in eine schwierige Lage: »Man befindet sich damit in einer schicksalhaften sowie doppelten Unmöglichkeit: der Unmöglichkeit zu entscheiden, aber auch der Unmöglichkeit, im Unentscheidbaren zu *bleiben* […].« (*Bl* 10) Die doppelte Unmöglichkeit rührt einerseits daher, dass die Zeug_innen etwas zu offenbaren haben, worum die Adressat_innen des Zeugnisses noch nicht wissen, die Zeug_innen aber gleichzeitig ihr Zeugnis aus dem generieren, was bislang unartikuliert

1 Gerade darin zeigt sich, so Frisch, The invention, 26, Derridas typische Vorstellung von Dekonstruktion, insofern sie eine bestimmte Ontologie kritisiert, gleichwohl aber an ihr hängen bleibt: »Deconstruction […], as Jacques Derrida has always acknowledged, is parasitical upon the classical ontology it complicates; not surprisingly, then, Derrida's own influential writings about testimony ultimately repose upon a modification of the proposition *cogito ergo sum*.« S. dazu weiter unten, II.2.3. und II.2.4.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

blieb. Der Zeuge »gibt ein Geheimnis frei, das er paradoxerweise gleichzeitig als Zeuge bewahren hilft«[2]. Andererseits verweist die enge Verknüpfung der Zeugnis gebenden Person und ihres Geheimnisses für Derrida darauf, dass Zeug_innenschaft Autobiografie ist, diese aber bewegt sich stets zwischen »Dichtung und Wahrheit«[3]. Was das Sein der Zeug_innen ausmacht, ist ihre Geschichte. Und so wurzelt für Derrida nicht nur die ›Wahrheit‹[4], sondern ebenso die bezeugte Wirklichkeit des Zeugnisses in der Lebensgeschichte der Zeug_innen. Das bedeutet, dass das Zeugnis nicht nur an die Person, sondern auch an ihre Perspektive gebunden ist und bleibt:

> »Ich bin der einzige, der diese einmalige Sache gesehen hat, der gehört hat oder der bei diesem oder jenem in einem bestimmten, unzerteilbaren Augenblick zugegen war […] Da, wo ich Zeugnis ablege, bin ich einmalig und unersetzbar.« (*Bl* 42)

2.1. Von der unersetzbaren Einmaligkeit und ihrer universalisierbaren Einzigartigkeit: das Ich und das Wir eines Zeugnisses

Für Zeug_innen gilt: Keine Biografie ohne *Auto*biografie. Das besondere Sein der Zeug_innen zeichnet sich für Derrida durch ihre besondere Erfahrung aus, nämlich *anwesend* gewesen zu sein, als andere *abwesend* waren – und das auch noch als einzige. Die Singularität des Zeugnisses und die Subjektivität der Zeug_innen könnte höher nicht gehängt werden, würde Derrida nicht sofort anfügen, dass jene singulär subjektive Erfahrung universalisierbar sein muss:

> »[W]o ich der einzige bin, der das bezeugen kann, […] ist das in dem Maße wahr, wie irgend jemand an meiner Stelle in diesem Augenblick dieselbe Sache gesehen oder gehört oder berührt hätte und beispielhaft, universal die Wahrheit meines Zeugnisses wiederholen könnte. […] Das Einzigartige muss universalisierbar sein, das ist die Bedingung des Zeugnishaften.« (*Bl* 43)

---

2 Weissberg, Vor Gericht, 44. Vgl. Weitin, Testimony, 528: »›To testify‹ means – and necessarily implies – bringing something into linguistic representation, making it discursive, and thereby addressing one's self to another and relinquishing one's self to what is uttered, expressed or exteriorized […]. That to which the witness attests is his secret, a secret which must however be made accessible to public knowledge. The witness, bound to tell the truth, must keep this secret with himself and at the same time give it up. The witness is irreplaceable because only he or she has seen or heard.«

3 Vgl. *Bl* 11: »Wenn hier […] *Wahrheit* zu *Zeugnis* wird, so vielleicht deshalb, weil wie in *Dichtung und Wahrheit* […] es heute häufig um Lüge und Wahrheit, genauer um die biographische oder autobiographische Wahrhaftigkeit eines Zeugen gehen wird, der von sich selbst spricht und nicht nur sein Leben, sondern auch seinen Tod, seine Quasi-Wiederauferstehung, eine Art Passion zu erzählen beansprucht […].«

4 Wie ich im letzten Kapitel (s. unten V., insbes. V.2.3.) dieser Studie zeigen werde, halte ich im Kontext der Zeug_innenschafts-Thematik die Kategorie und den Begriff der Wahrheit für unpassend, gar problematisch. Wo die referierten Positionen sich dieser indes bedienen, verwende auch ich den genannten Begriff, um den Autor_innen in ihrem eigenen Sprachgebrauch gerecht zu werden, setze ›Wahrheit‹ aber in einfache Anführungszeichen, um meine Kritik daran bereits im Schriftbild anzuzeigen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Universalisierbarkeit heißt nicht Ersetzbarkeit, wohl aber, dass Einzigartigkeit universalisierbar ist. Was ist damit gemeint? In der *Testimony Debate* sind Wissens-Träger_innen austauschbar: Das Wissen, das sie bezeugen, ist nicht wesentlich an ihre Person, geschweige denn an ihre individuelle Erfahrung gekoppelt. Eine Historikerin, die in der genannten Debatte durchaus als Zeugin verstanden werden kann, insofern sie in ihrem Schaffen vergangenes, aber bis heute geltendes Wissen tradiert, ist *ersetzbar*: Die Wirklichkeit der Novemberpogrome 1938, ihr nicht rückgängig zu machendes Geschehensein gilt unabhängig von den historischen Opfern des nationalsozialistischen Regimes oder der Biografie der Historikerin, die dieses Ereignis heute ihren Studierenden erklärt. Zwar würde Derrida diesen Sachverhalt nicht bestreiten, doch wäre die Kategorie verfehlt, würde dieser als Ausdruck eines Zeugnisses verstanden. Zu Zeug_innen werden bei Derrida Menschen nur durch ihre singulär-subjektive Erfahrung.[5] Das cartesische »Ich denke, also bin ich« ist hier ein »Ich habe erfahren, also bin ich Zeugin_Zeuge«.[6] Das Zeugin_Zeuge-Werden hängt am Ich, an der ersten Person Singular:

> »Was heißt: ›Ich zeuge‹? Was will ich sagen, wenn ich ›Ich zeuge‹ sage (denn man zeugt nur in der ersten Person)? Ich will nicht sagen, dass ich beweise, sondern dass ich von dem zeuge, was ich gesehen, gehört, berührt, gemerkt habe, dass ich als Zeuge *anwesend* gewesen bin. Solcherart ist die irreduzibel sinnliche Dimension der Anwesenheit und der vergangenen Anwesenheit […].« (*PP* 158)

Es ist das *Ich*, das klarstellt, dass die *Einmaligkeit* nicht *ersetzt* und damit *universalisiert* werden kann, wie nun ebenso die *Anwesenheit* dieses Ichs darauf verweist, dass die *Einzigartigkeit* universalisierbar ist, gar sein muss. Dieser Konnex, den Derrida selbst als Aporie versteht,[7] liegt in der »Notwendigkeit des Augenblicks« (*Bl* 42) jedes Zeugnisses begründet, der die ›Wahrheit‹ verbirgt und sie zugleich zerstört: Zeugnis ablegen bedeutet für Derrida stets, es *in Anwesenheit* zu tun. Die Zeugin muss selbst vor Gericht erscheinen und kann kein Audiofile verschicken, das an ihrer statt Zeugnis ablegt. Der Zeuge muss anwesend sein, die Hand heben, in der ersten Person und im Präsens reden – »und das, um von einer Gegenwart, einem unteilbaren Moment, das heißt von einem bestimmten Punkt eines in die Spitze einer Augenblicklichkeit versammelten Moments, der der Teilung widerstehen muß, Zeugnis abzulegen« (*Bl* 32). Die *unersetzbare Einmaligkeit* liegt sodann nicht nur im Augenblick des Zeugnisgebens begründet, nämlich selbst anwesend zu sein, während das Zeugnis an andere, nicht Beteiligte ergeht, sondern auch im Augenblick des Zu-Bezeugenden-Werden: Selbst wenn mehrere an ein und derselben Szene teilgenommen haben, ein Ereignis ihnen widerfahren ist, bleibt der Ort, von dem aus

5 Vgl. *EdA* 38f.: »Wie soll man […] diese Einmaligkeit bezeichnen? Wie soll man dies, eine solche Einmaligkeit bestimmen, deren Einzigartigkeit gerade vom alleinigen Zeugnis abhängt, daß bestimmte Individuen in bestimmen Situationen die Züge einer gleichwohl universellen Struktur bezeugen, offenbaren, anzeigen und ›heftiger/offener [plus à vif]‹ zu lesen geben, und zwar offener in dem Sinne, wie und weil man es vor allem von einer Verletzung sagt, offener und *besser als andere*, ja bisweilen allein stehend in ihrer Gattung?«

6 Vgl. *EE* 88.

7 Vgl. *Bl* 43: »Das Beispiel ist nicht austauschbar, doch bleibt zugleich stets dieselbe Aporie bestehen, diese Unersetzbarkeit, die beispielhaft, dass heißt ersetzbar sein muß.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zeug_innen Zeugnis ablegen, einmalig. Anders formuliert: Mag es für ein Widerfahrnis mehrere Zeug_innen geben, ihre Perspektive, die ihr Zeugnis konstituiert und seine ›Wahrheit‹ verbürgt, ist singulär.

Insofern ihre Perspektive aber singulär und wahr zugleich ist, muss sie immer auch beispielhaft sein, weil im Verständnis Derridas ›Wahrheit‹ *Wiederholbarkeit* erfordert: »Wenn ich mich verpflichte, die Wahrheit zu sagen, verpflichte ich mich, dasselbe einen Augenblick, zwei Augenblicke danach, am nächsten Tag und für alle Ewigkeit auf eine bestimmte Weise zu wiederholen.« (*Bl* 33) Kurzum: In der Wiederholbarkeit eines Zeugnisses zeigt sich die *Universalisierbarkeit der Einzigartigkeit* des Zeugnisses. Und so liegt im Augenblick (frz. *instant*) stets die Beispielhaftigkeit (frz. *instance*) begründet.[8] Die_der Einzige zu sein, die_der etwas gesehen, gehört oder berührt hat, ist für Derrida sodann in dem Maße wahr, »wie irgend jemand *an meiner Stelle* in diesem Augenblick dieselbe Sache gesehen oder gehört oder berührt hätte« (*Bl* 43). Zeugnis abzulegen bedeutet darum eine »quasi technische Reproduzierbarkeit« (*Bl* 33)[9] zu versprechen. Zeug_innen sind zugleich ein einzigartiges Subjekt und ein allgemeines Wahrnehmungsobjekt – unersetzlich und doch reproduzierbar.[10] Doch die Universalisierbarkeit der Einzigartigkeit – das, was passiert, wenn ein Augenblick *wiederholt* wird – zerstört die unersetzbare Einmaligkeit des Zeugnisses und macht seine Einzigartigkeit universalisierbar. Der Augenblick macht »das Zeugnis möglich und unmöglich zugleich« (*Bl* 33).[11] Derrida erläutert diesen Zusammenhang anhand der Sprache bzw. des Sprechens:

---

8 Vgl. *Bl* 43.

9 Weitin, Testimony, 528, stellt in diesem Zusammenhang treffend heraus, dass sich Derrida damit terminologisch der Medientheorie Walter Benjamins nähert, der schreibt: »Die Echtheit einer Sache ist der Inbegriff alles von Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft. Da die letztere auf der ersteren fundiert ist, so gerät in der Reproduktion, wo die erstere sich dem Menschen entzogen hat, auch die letztere: die geschichtliche Zeugenschaft der Sache ins Wanken.« (Benjamin, Das Kunstwerk, 438.)

10 Vgl. Weitin, Testimony, 528.

11 Dabei ist zu beachten, dass schon »die sinnliche Wahrnehmung selbst […] ein Prozess der Synthese aufeinanderfolgender Eindrücke« (*EE* 91) ist. Und auch das Bezeugen vollzieht sich nicht in einem singulären Moment: Im Erzählen kommt es zu Wiederholungen. Beides – Wahrnehmung wie Bericht – sind folglich »iterative Prozesse« (ebd.). Der Begriff der Iteration (lat. *iterare*, d.h. wiederholen) meint im Werk Derridas die Wiederholung, Reproduzierung eines Begriffs, wobei die Wiederholung stets eine neue Variante darstellt, d.h. der reproduzierte Begriff niemals dieselbe Bedeutung haben kann wie bei der ersten Verwendung. Dabei geht Derrida so weit, dass er auch eine originäre Bedeutung ablehnt, es keinen ursprünglichen Akt der Bedeutungsdefinition gibt, der alle auf ihn folgenden bestimmen würde (vgl. Derrida, Signatur). Das Konzept der Iteration wurde insbesondere von Seyla Benhabib weiterentwickelt, die mit Derrida über Derrida hinaus den Begriff der »demokratischen Iteration« geprägt hat, den sie auf Diskurse zwischen kontextübergreifenden Normen des internationalen Rechts und der Verfassung und dem Willen demokratischer Mehrheiten bezieht (vgl. Benhabib, Die Rechte, 30). Im Unterschied zu Derrida, dem sie zugesteht, dass es im Rahmen der Sprache nicht sinnvoll ist, von einer ursprünglichen Bedeutung zu sprechen, versteht sie Iteration im politischen Raum als einen Prozess, in dem sich »nicht nur etablierte Auffassungen, sondern auch die geltenden Interpretationen maßgeblicher Normen« ändern (a.a.O., 176f.). Inwiefern Benhabibs Modifizierung für Zeugnisse im politischen Raum Erhellendes beizutragen hätte, müsste weiter erörtert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> »In dem Augenblick, in genau diesem Augenblick spreche ich französisch, sprechen wir französisch. Da haben wir es, ein Zeugnis. Und in dem Augenblick, da ich dies sage, gehe ich über und bin nicht bereits vom *ich* zum *wir* übergegangen. Ich spreche französisch, wir sprechen französisch. Daß ich französisch spreche, kann ich nur sagen, wenn ich unterstelle, daß, sobald ich spreche, in dem Augenblick, in genau diesem Augenblick irgendjemand hier und jetzt, irgendjemand zumindest imstande sein kann, diese Sprache zu verstehen, die ich das Französische nenne und die sich so nennt, und imstande sein kann, von Beginn an mit demjenigen, der in dem Augenblick hier spricht, folglich also mit mir ein *wir* zu bilden. Also: Wir sind sofort mehr als einer, sobald *ich* spreche oder sobald ein *ich* spricht, gewiss, auf jeden Fall aber, sobald ich in dem Augenblick französisch spreche und sage, daß ich französisch spreche. Ich spreche nicht nur französisch; ich sage, daß ich französisch spreche. Ich sage es auf französisch. […].« (*BI* 33f.)

Die im Augenblick unantastbare ›Wahrheit‹ eines Zeugnisses wird im Augenblick seiner Reproduktion prekär. Wenn aber das singuläre, d.h. das in der ersten Person Singular formulierte Zeugnis vom Wir der Adressat_innen abhängt und umgekehrt, scheint es, dass die ›Wahrheit‹ eines Zeugnisses letztlich der Hörer_innenschaft unzugänglich bleibt, wenn diese im Augenblick des Zu-Bezeugenden-Werden nicht anwesend waren, die Erfahrung des Augenblicks nicht geteilt haben. Entsprechend formuliert Derrida:

> »Im Geheimnis verdichtet sich die Erfahrung des Zeugnisses. Ein Geheimnis, das ist auch das Privileg eines Zeugen, an dessen Stelle niemand treten kann. Der Zeuge ist von seinem Wesen aus der einzige, der wissen kann, was er gesehen, erlebt, gespürt hat […].« (*PP* 172)

2.2. Ein Beweis, der nicht beweisen will und trotzdem geglaubt werden soll: das Zeugnis als potentielle Lüge

Dass das Zeugnis als Wissensquelle prekär bleibt, hängt damit zusammen, dass sich mit Worten die widerfahrene und zu bezeugende Erfahrung nicht vermitteln lässt: »No transfusion of consciousness is possible. Words can be exchanged, experiences cannot.«[12] Zwischen der Erfahrung und dem Zeugnis gibt es einen Bruch. Es ist der »Bruch zwischen dem sprachlosen Sehen während des Geschehens und dem sprechenden Nicht-mehr-Sehen vor Gericht«[13] bzw. im Moment des Bezeugens vor sich selbst und anderen. Der Übergang von der Erfahrung zum wörtlich Bezeugten ist darum riskant. Das Zeugnis setzt eine Diskrepanz zwischen dem Wissen einer Person und der Unwissenheit einer anderen voraus. Dabei handelt es sich um die Verschärfung eines grundsätzlichen Kommunikationsproblems, da die Überbrückung von erkenntnistheoretischen Lücken immer mit Schwierigkeiten behaftet ist. So können beispielsweise Erwachsene Kindern bezeugen, dass Herdplatten heiß sind, ein eigenes Verbrennen Letzterer ist in der Regel überzeugender. Was als Mangel und Problem innerhalb des

12 Peters, Witnessing, 710.

13 Engelke, Geschichte, 177.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kommunikativen Phänomens der Zeug_innenschaft hier aufscheint, versteht nun Derrida als ein ihr essentielles Wesensmerkmal: Damit ein Zeugnis Zeugnis bleibt, »muß es sich […] heimsuchen lassen« (*Bl* 28). Für Derrida gehört es zum Wesen des Zeugnisses, dass es stets die Möglichkeit der Lüge, des Irrtums, des Falschzeugnisses impliziert, weil es als prekäre Wissensquelle nicht objektiv verifizierbar ist bzw. mehr noch: nicht sein darf, denn diese Unterscheidung taucht im Denken Derridas gar nicht erst auf:[14]

> »[W]as nicht strukturell in sich die Möglichkeit der Fiktion, des Simulacrums, der Verhehlung, der Lüge und des Meineides impliziert […] [ist] kein Zeugnis. Wenn diese Möglichkeit, die das Zeugnis scheinbar untersagt, wirklich ausgeschlossen wäre, wenn das Zeugnis folglich zum Beweis, zur Information, zur Gewißheit oder zum Archiv verriete, würde es seine Funktion als Zeugnis verlieren« (*Bl* 28).[15]

Nur ein Zeugnis, das nicht als absolut gesichert gelten kann, stellt für Derrida ein wahres Zeugnis dar. Wert, Sinn und Status eines Zeugnisses liegen für ihn darin begründet, »der Prüfung der Übersetzung« zu widerstehen, weil es »an eine Einmaligkeit und an die Erfahrung eines idiomatischen Zuges, z.B. der seiner Sprache« (*PP* 150), gebunden sein muss. Das Grundaxiom des Zeugnisses ist denn auch der Tatbestand, dass *Bezeugen* nicht *Beweisen* ist.[16] Im Bezeugen werden keine Beweise vorgelegt oder erbracht, sondern im Akt des Bezeugens wird »an einen Akt des Glaubens [appelliert], der sich auf ein vereidigtes Wort richtet« (*PP* 158). »Daher gehört zum Zeugnis untrennbar Vertrauen und guter Glaube; Beweisbarkeit ist ihm fremd.«[17]

Für das Zeugnis gilt darum: »Jedesmal, wenn ich den Mund öffne, jedesmal wenn ich spreche oder schreibe, *verspreche* ich.« (*EdA* 130) Einem Versprechen aber haftet immer die Möglichkeit des Verrats an – ein Versprechen kann nicht gehalten und gebrochen werden, es ist immer »der Möglichkeit des Meineides, Untreue oder des Abschwörens ausgesetzt« (*PP* 158). Zeug_innen können sich auch schlicht ver-sprechen, also versehentlich etwas anderes sagen oder aussprechen als beabsichtigt. Derrida geht indes noch einen Schritt weiter: Streng genommen könne denn auch nur vom *Un*glaublichen Zeugnis abgelegt werden oder zumindest nur von dem, was allein geglaubt werden kann, zu-

---

14 Zu den wichtigsten Fehlerquellen im Zusammenhang von Zeugnissen vgl. Scholz, Sozialer Akt, 25–27. Dabei muss freilich, was Derrida hier nicht leistet, zwischen »unbewussten Schwächen und Fehlern der Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Ausdrucksfähigkeit« und »bewusste[n] und beabsichtigte[n] Fälschungen« (ebd.) unterschieden werden. Dass die Lüge von Zeug_innen eine reale Möglichkeit auch vor Gericht darstellt, verdeutlicht die Meineidskriminalität (vgl. Panhuysen, Die Untersuchung, 11f.). Jedoch scheint nicht die Lüge, sondern der schlicht unbewusste Irrtum die größte Fehlerquelle bei Zeug_innen-Aussagen zu sein (vgl. Nack, Der Zeugenbeweis, 6).

15 Die Warnung, falsch Zeugnis abzulegen, hat darum gemäß Hennig, Zur geschichtswissenschaftlichen Kategorie, 102, insofern Aufnahme in den Elementargeboten gefunden, als sie des Menschen eigene Möglichkeit ist, ein Wort stellvertretend für seine Sache sein zu lassen: »Falsches Zeugnis ist ein elementarer Angriff auf Menschlichkeit. Indem wir aber sagen, daß Z[eugnis] stellvertretend ist für die Sache selbst, erkennen wir an, daß die Sache selbst eine Stelle hat, die da sie unverrückbar, vor allem unwiderholbar [sic!] ist, nur vertreten werden kann und vertreten werden muß. Im Unterschied zu Quelle, Überbleibsel und Denkmal erkennt Z[eugnis] aus seinem Wesen heraus an, daß die Stelle der Sache eine andere ist, als die, auf der sie vertreten wird.«

16 Vgl. *PP* 158.

17 Michaelis, Die Autorität, 283.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

mal »bei der Prüfung, beim Nachweis, bei der Feststellung, beim Wissen jedesmal an den Glauben appelliert [wird], also an ein gegebenes Wort« (*EdA* 39). Wenn nämlich Zeug_innen darum bitten, ihnen aufs Wort zu glauben, sind sie bereits in die Ordnung dessen eingetreten, was allein glaubhaft, aber nicht beweisbar ist. Die ›Wahrheit‹ eines Zeugnisses setzt die Wahrhaftigkeit voraus – »selbst bei falschem Zeugnis – und nicht umgekehrt« (*EdA* 40).

Hierin zeigt sich am deutlichsten, inwiefern Derrida sich von der *Testimony Debate* abhebt: Sein Zeug_innenschafts-Verständnis geht davon aus, dass Zeugnisse nicht beweisen wollen. Ein Zeugnis braucht es folglich nur dort, wo gerade keine Beweise verfügbar sind. Wohl verfügen Zeug_innen über ein spezifisches Wissen, doch dieses zeichnet sich für Derrida gerade durch seine Angefochtenheit im Bezug auf seine Verifizierbarkeit aus. Derrida'sche Zeug_innen finden sich in einem Paradox wieder, indem sie einerseits über eine Erkenntnis verfügen und einen Beleg liefern wollen, »andererseits vermögen sie niemals den letzten Zweifel an der Wahrheit des Zeugnisses und ihrer persönlichen Wahrhaftigkeit auszuräumen«[18]. Insofern dieses Paradox aber konstitutionell in die Situation der Zeug_innenschaft eingeschrieben ist, unterscheidet sich Derridas Position von derjenigen Felmans und Laubs, als die Krise der Zeug_innenschaft – historisch gesprochen – nicht erst durch die Shoah zum Tragen kam. Was Weiterlebende der Shoah in der Krise der Zeug_innenschaft erfahren haben, ist gemäß Derrida im Phänomen des Bezeugens immer schon strukturell angelegt:

> »Keine Authentifizierung kann in der Gegenwart zeigen, was der noch so glaubwürdige Zeuge sieht – oder genauer gesagt: was er gesehen hat und im Gedächtnis bewahrt, wenn er nicht vom Feuer dahingerafft wurde (was die Zeugen von Auschwitz und die anderer Vernichtungslager betrifft, so stellt dies ein abscheulichstes letztes Mittel für alle ›revisionistischen‹ Leugnungen dar).« (*AeB* 105)

Nicht nur ist jedes Zeugnis »durch eine fundamentale ontologische Gespaltenheit gezeichnet«[19], sondern die Gespaltenheit zieht sich gleichsam durch die Zeug_innen und ihre Hörer_innen hindurch. Während die Gespaltenheit der Zeug_innen sich wie gezeigt durch eine Differenz ihrer authentischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Wiedergabe auszeichnet, so glänzen Hörer_innen durch Abwesenheit:

> »Der Adressat des Zeugnisses, der Zeuge des Zeugen, sieht das nicht, was der erste Zeuge gesehen zu haben bezeugt; er hat es nicht gesehen, und er wird es nie zu sehen bekommen. Der Adressat hat keinen direkten oder unmittelbaren Zugang zum Gegenstand des Zeugnisses; dies markiert die essentielle Ab-wesenheit des Zeugen des Zeugen bei der Sache selbst.« (*PP* 159)

Die genannte Aporie der unersetzbaren Einzigartigkeit und universalisierbaren Einmaligkeit wird durch die Trennung der Adressat_innen zum Ereignis des zu Bezeugenden potenziert: Zwar an eine Hörer_innenschaft adressiert, vermag das Zeugnis nur die Unmöglichkeit der Vermittelbarkeit auszudrücken.[20] Was in seiner Einmaligkeit als Zeug-

18 *EE* 89.

19 Ebd.

20 Vgl. Schmidt, Wissensquelle, 63.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nis universalisiert und damit anderen zugänglich gemacht werden soll, steht vor der Herausforderung, dass die Hörer_innen nicht teilhaben an der unersetzbaren Einzigartigkeit des Zeugnisses.

Was die Gespaltenheit *der Zeug_innen* betrifft, so zeichnet sich diese allerdings nicht nur durch eine Differenz der authentischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Wiedergabe aus, sondern diese Ab-Wesenheit gilt auch für die Zeug_innen selbst, ihr Sein: Im Akt des Bezeugens haben Zeug_innen das Ereignis, von dem sie zeugen, nicht mehr real vor Augen, sondern sie bezeugen die Vergangenheit der An*wesen*heit – bezeugen, dass etwas gewesen *ist*.[21] Die Zeug_innen versteht Derrida darum in Analogie zu (blinden) Zeichner_innen: Den Gegenstand, den Zeichner_innen zeichnen, haben sie im Moment des Zeichnens selbst nicht real vor Augen, insofern ihr Blick auf das Papier, die Leinwand gerichtet ist. Zwar haben Zeichner_innen eine Vorstellung, gleichsam ein Erinnerungsbild vor Augen, doch im Prozess des Zeichnens verblasst dieses: Strich für Strich, Linie für Linie, Punkt für Punkt üb-*ersetzen* Zeichner_innen ihre Erinnerungen durch das Bild auf das Papier.

2.3. Zwischen Ein-Bildung und Ent-Zug: das blinde Zeugnis

In seinen *Aufzeichnungen eines Blinden* entwickelt Derrida implizit eine phänomenologische Bildtheorie hinsichtlich der Bild-Zeichnung. Er thematisiert darin die Blindheit in einem Kunstwerk und fragt nach den Mechanismen im schöpferischen Akt desselben. In einem kurzen Abschnitt, erst im letzten Drittel seiner Abhandlung und geradezu marginal, wendet Derrida seine Überlegungen zur Rolle der blinden Zeichner_innen auf diejenige von Zeug_innen an: Der blinde Zeuge sei der beste Zeuge, seine Blindheit mache ihn gar »zum auserwählten Zeugen« (*AeB* 105). Wenngleich Derrida sich hier nicht ausführlich mit dem Phänomen der Zeug_innenschaft beschäftigt, vermögen seine bildtheoretischen Überlegungen qualitativ Erhellendes für sein sonstiges Verständnis von Zeug_innen beizutragen, weil, gleichwie die Zeichnung den zu zeichnenden Gegenstand, das Zeugnis »die Wahrnehmung durch den Bericht« (*AeB* 105) ersetzt, die Zeichner_innen ihr Kunstwerk darum blind schaffen. Kurzum: Die Dissoziation, die gleichsame Abschaltung vom Selbst der Zeug_innen steht in Analogie zu derjenigen der Zeichner_innen.

Derridas *Aufzeichnungen eines Blinden* drehen sich um zwei von ihm aufgestellte Hypothesen für die Zeichner_innen, das Zeichnen und die Zeichnung – getreu dem Motto »Sehen bedeutet immer mehr sehen, als man sieht« (*AeB* 56)[22]. Die erste, »abokulare« (lat. *ab oculis*, d.h. ohne Augen), lautet: »Die Zeichnung, wenn nicht gar der Zeichner oder die Zeichnerin, ist blind.« (*AeB* 10) Die zweite, »inokulierte« (lat. *inoculare* = einpflanzen, zu: *oculus* = *Auge,* d.h. mit einem eingepflanzten Auge), lautet: »Die Zeichnung eines *Blinden*

21 *PP* 160: »Wer zeugt (*bears witness*), bringt keinen Beweis; seine Erfahrung ist im Prinzip einmalig und unersetzbar (auch wenn sie an anderen überprüft werden kann, um als Beweis zu gelten, um als Beweis einen Urteilsspruch verifizieren zu können); sie bezeugt gerade, dass eine ›Sache‹ dem Zeugen anwesend gewesen ist.«

22 Derrida nimmt dafür Anleihen bei Merleau-Ponty. Vgl. ders., Das Sichtbare, 311f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist die Zeichnung *eines* Blinden. Doppelter Genitiv.« (*AeB* 10) Bei der zweiten Hypothese handelt es sich um »eine schicksalshafte Notwendigkeit eines Selbstporträts« (*AeB* 56):

> »Jedesmal, wenn ein Zeichner sich vom Blinden faszinieren läßt, jedesmal, wenn er den Blinden zum *Thema* seiner Zeichnung macht, projiziert, träumt oder halluziniert er die Figur eines Zeichners […]. Er beginnt, ein Zeichenvermögen *darzustellen*, das soeben ausgeübt wird, d.h. er *repräsentiert* den Akt des Zeichnens selbst, er erfindet die Zeichnung.« (*AeB* 10)

Wie die Zeugin mit ihrem Sein am Zeugnis hängt, so hängt die Zeichnerin mit ihrer Person an der Zeichnung. Was die Hörer_innen eines Zeugnisses zu hören und die Betrachter_innen eines Kunstwerkes zu sehen bekommen, ist Autobiografie bzw. Selbstporträt. Die Zeichnung ist »[n]achdenkliches Gedächtnis und Ruine dessen, was im voraus vergangen ist«, vor allem aber ist sie »Gespenst des *Augenblicks*« (*AeB* 73).[23] Was Derrida für das Widerfahrnis des Zeugnisses und die Wiedergabe desselben geltend macht – nämlich dass alles an der Notwendigkeit des Augenblicks hängt, der das Zeugnis bedingt und es zugleich ungreifbar macht, weil jeder Augenblick, sobald er gefasst werden will, als zeitliches Ereignis einer_einem wie Sand durch die Hände rinnt –, gilt auch für den Vorgang des Zeichnens:[24] Das zeichnerische Erfassen eines »Augen-Blick[s] ohne Dauer« ist Starren »in das Zentrum des blinden Flecks« (*AeB* 73). Die Blindheit bezieht sich denn auf beide Hypothesen, wobei Derrida die erste als »transzendentale«, die zweite als »sakrifizielle« (*AeB* 94) Blindheit bestimmt:[25]

> »Die erste ist gewissermaßen die unsichtbare Bedingung der Möglichkeit der Zeichnung, das Zeichnen selber, die Zeichnung der Zeichnung […] Die zweite dann – also das Opfereignis, das, was den Augen zustößt, die Erzählung, das Schauspiel oder die Darstellung von Blinden – reflektiert sozusagen diese Unmöglichkeit, indem sie zum *Thema* der ersten wird.« (*AeB* 46)

Die doppelte Blindheit ist folglich Entzug und Gabe zugleich bzw. Entzug als Gabe.[26] Übertragen auf Derridas Zeug_innenschafts-Verständnis steht die transzendentale Hy-

---

23 Hervorhebung MK.

24 Vgl. Calle-Gruber, Die Gabe, 213: »[D]ie Repräsentation [ist] der Ungenauigkeit ausgeliefert […]: indem sie sich reflektiert, dissoziiert sie sich. Die Linie […] gehört sich nicht: spiegelt sich und zerstört sich […].«

25 Dabei sind die zwei Arten von Blindheit voneinander unterschieden, aber nicht getrennt: Es geht bei der Unterscheidung um »das Zögern zwischen einem *transzendentalen* und *sakrifiziellen* Denken der Blindenzeichnung, zwischen einem Denken der Bedingung der Möglichkeit und einem Denken des Ereignisses« (*AeB* 94). »Denn es gibt weder reine Transzendentalität noch reines Opfer.« (A.a.O., 94f.)

26 Calle-Gruber, Die Gabe, 212, spricht in diesem Zusammenhang von einer »Gabe des Nichts«: Die Gabe ruft ein Nichtsehen hervor. Sie ist also insofern Entzug, als sie zu einer Blindheit führt, d.h. das Sehen negiert: »Nichts zu geben (kein Bild, keine Bedeutung, keine Lektion) ist hier die einzig mögliche Gabe; dies bedeutet, daß das einzige Instrument der Denkarbeit unsere dem Denken inhärente, unheilbare Blindheit ist, und daß im Prinzip der Signifikation jedes ›Sehen‹ ein *geistiges* Sehen ist.« (A.a.O., 219.) Das bei Derrida wiederholt auftauchende Motiv der Gabe behandelt dieser besonders prominent in seinem Buch *Falschgeld. Zeit geben I*. Zur Rezeption der Gabe-Motive im gesamten Werk Derridas vgl. die Beiträge in Wetzel/Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe, sowie die Mo-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

pothese für die unersetzbare Einmaligkeit des Augenblicks, in dem Menschen in die Situation versetzt werden, zu Zeug_innen zu werden, wohingegen die sakrifizielle Hypothese für die Unmöglichkeit der universalisierbaren Einzigartigkeit steht: zu bezeugen, was sich nicht bezeugen lässt.

Im Bezug auf die transzendentale Hypothese unterscheidet Derrida zwischen drei Aspekten der Blindheit, d.h. des Nichtsehenkönnens und der Machtlosigkeit des Auges. Der *erste Aspekt* liegt »in der *Aperspektive des graphischen Akts*« (*AeB* 49) begründet:

> »Im Moment der ursprünglichen Bahnung, wo die *ziehend-zeichnende* Macht des Zugs […] wirkt, in dem Augenblick, wo die Spitze an der Spitze der Hand (des Leibes überhaupt) sich im Kontakt mit der Oberfläche vorwärtsbewegt, wird die Einschreibung des Einschreibbaren nicht gesehen. Ob improvisiert oder nicht, die Erfindung des Strichs [invention du trait] folgt nicht, richtet sich nicht nach dem, was gegenwärtig sichtbar ist, folgt nicht diesem Sichtbaren, das sich angeblich als Motiv dort vor mir befindet.« (*AeB* 49)

»Mit diesem Postulat verwirft Derrida die rein mimetische, reproduktive, ›figurative‹ Grundlage der Zeichnung und plädiert für ihre amimetische, schöpferische, imaginative Basis.«[27] Die Zeichnung ist nicht eine Reproduktion, sondern »Produktion bis hin zur Erfindung, zur Ein-Bildung«[28] – und das selbst dann, wenn der zu zeichnende Gegenstand den Künstler_innen in leibhaftiger Gegenwart gegenübersitzt. Das hat nach Derrida zwei Gründe: Der Gegenstand *der Zeichnung* ist erstens »*noch nicht* sichtbar«, und er gehört zweitens »nicht zur Ordnung des Spektakels, der spektakulären Objektivität« (*AeB* 49). Die Zeichnung entsteht folglich dort, wo die Zeichner_innen von ihrem Gegenstand absehen. Dabei vollzieht sich die »Aperspektive des graphischen Aktes« entweder in einer »anamnetische[n] Retrospektive« (*AeB* 51): In dem Falle sehen Zeichner_innen gegenwärtig nicht, aber *haben gesehen*. Oder sie geschieht in »antizipierende[r] Perspektive« (*AeB* 51): Die Zeichner_innen sehen gegenwärtig nicht, aber *werden sehen*. Jeweils zeitgleich zum Entzug des Sehens vollzieht sich eine Ausschaltung des Gedächtnisses, die indes produktiv ist: »[I]nmitten der *Anamnese* […] gibt es *Amnesie*: Die Unsichtbarkeit kann nämlich auch das Gedächtnis verlieren«, um so vom Sichtbaren heimgesucht zu werden und sich »ihrer eigensten Ressource zu vergewissern« (*AeB* 54).

Der *zweite Aspekt* der Blindheit betrifft den Strich (frz. *trait*) der Zeichnung selbst: »Er erscheint – oder vielmehr: verschwindet – ohne Verzug.« (*AeB* 57) Derrida nennt ihn »*den Entzug [retrait] oder die Eklipse, das differentielle Nichterscheinen des traits, des Zugs oder Strichs*«, denn etwas »Gezogenes, eine Umrißlinie […], wird nicht gesehen« (*AeB* 57), insofern der Strich sich nicht auf sich selbst bezieht, sondern nur eine Grenze bildet: Sichtbar wird nur das, »was den Strich umgibt, das, was er verräumlicht, indem er abgrenzt […]. Er verbindet nur, fügt nur zusammen, indem er trennt« (*AeB* 57). In dem Moment, in

---

nografie von Busch, Geschicktes Geben. Für eine theologische Derrida-Rezeption des Gabe-Motivs vgl. Frettlöh, Der Charme.

27 Hlukhovych, Wie ein dunkler Sprung, 72. Auch Kapust, Phänomenologische Bildpositionen, 267, merkt an, dass Derrida damit »das Projekt einer Verschiebung der Mimesis zur Restitution der Gabe« anstrebt.

28 Wetzel, »Ein Auge zu viel«, 132.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dem Zeichner_innen einen Strich ziehen, »verläßt [dieser, MK] […] sich selbst, läßt sich in keiner idealen Identität nieder« (*AeB* 58). Doch indem er sich zurückzieht, entsteht etwas anderes: Die Umrisslinie verschwindet und die Fläche entsteht. Derrida spricht denn auch von einer »abokulare[n] Kontraktion, die ›vom‹ Ungesehenen ›her‹ [›depuis‹ l'invu] zu sehen gibt« (*AeB* 59).

Den *dritten Aspekt* der Blindheit schließlich definiert Derrida als »*Rhetorik des Strichs oder Zugs*« (*AeB* 59). Sie ist es, die es möglich macht, dass die Zeichnung für sich zu sprechen beginnt, weshalb von der »Diskursivität« und »Artikulation jeder Zeichnung«[29] gesprochen werden kann:

> »Denn ist nicht der Entzug der Linie, ihr Zurückgezogenwerden in dem Moment, da der *trait* gezogen wird, dasjenige, was die Rede zuläßt? Und es gleichzeitig verbietet, die Zeichnung von dem diskursiven Gemurmel zu trennen, dessen Zittern sie durchdringt und erstarren läßt [transit].« (*AeB* 59)

Derrida geht es in seinen Hypothesen und ihren Aspekten der Blindheit »nicht darum, die Augen vor dem Sichtbaren zu verschließen, um einer Art übernatürlichem Licht die Tore zu öffnen, sondern um ein Sehen der Grenze des Sehens als gleichsam übergreifendes, *transitorisches* oder *passageres*, d.h. eine Grenze passierendes Begreifen des Unsichtbaren«[30]. Wonach Derrida trachtet, ist die »aporetische Genese der Wahrnehmung im Widerstreit von Impression und Intentionalität«[31]. Eine Zeichnung ist immer Möglichkeit und Unmöglichkeit zugleich. Gilt das nicht auch für das Derrida'sche Zeugnis?

Wie gezeigt, ersetzt »das Zeugnis […] die Wahrnehmung durch den Bericht » (*AeB* 105). Die Problematik dessen liegt für Derrida in der Unmöglichkeit menschlicher Gleichzeitigkeit begründet: »Man kann nicht gleichzeitig sehen, zeigen und sprechen […].« (*AeB* 105) Entsprechend einem Diktiergerät, das nicht gleichzeitig aufzeichnen und wiedergeben kann, ist der Mensch nicht fähig, etwas zu erfahren und es gleichzeitig sprachlich zu bezeugen. Das aber bedeutet, dass bei Derrida die beiden konstitutiven Elemente der Zeug_innenschaft – das Moment der Wahrnehmung und jenes ihrer Wiedergabe – auseinanderfallen, und das, wie seine drei Aspekte der Blindheit von Zeichner_innen zeigen, notwendigerweise.

Bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft bedeutet der *erste Aspekt* – die Zeichnung ist nicht Reproduktion, sondern *Ein-Bildung* –, dass die Zeug_innen zum Zeugnis berufen sind, etwa vor Gericht gezogen werden, um zu bezeugen, ohne im Augenblick des Zeugnisgebens über das Zeugnis zu verfügen: In ihrer Anwesenheit vor Gericht ist ihnen das zu Bezeugende abwesend, es ist ihnen gleichsam entzogen. Darin zeigt sich, dass Derrida Wissen nicht als etwas Archivierbares und damit jederzeit Abrufbares versteht, insofern auch für das Zeugnis zu gelten hat, dass es »nicht zur Ordnung […] der spektakulären Objektivität« (*AeB* 49) gehört. Zum Zeugnis berufen, wird der Zeuge von seinem Zeugnis dislozierd, die Zeugin findet sich in einer *Aperspektive*[32] zum

29 Hlukhovych, Wie ein dunkler Sprung, 73.

30 Wetzel, »Ein Auge zu viel«, 145.

31 A.a.O., 148.

32 Der Neologismus geht auf Gebser zurück, der ihn zur Charakterisierung einer »neuen Weltsicht« einführt (vgl. ders., Ursprung, 5f.). Das Präfix »a« ist privativ zu verstehen, nämlich im Sinne ei-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Akt des Bezeugens wieder. Trotzdem bleibt es dabei, dass die Zeug_innen gesehen haben und wieder sehen werden, bezeugt haben und wieder bezeugen werden: In Anlehnung an Baudelaire spricht Derrida auch von der »Gedächtniskunst«[33], indem das Sichtbare im Gedächtnis über-, d.h. weiterlebt.[34] Anders formuliert: Das »Gedächtnis bricht mit der Gegenwart der visuellen Wahrnehmung« (*AeB* 52)[35] und suspendiert so das Visuelle. Das ist auch der Grund, warum die blinde Zeichnerin bei Derrida zur Seherin, mitunter zur Visionärin bestimmt ist.[36] Es erstaunt darum kaum, dass er in diesem Kontext den religiösen Zeugen bemüht, den Märtyrer, dessen Blindheit »oft der Preis [ist], den er zahlen muß, der endlich die Augen öffnen soll, die eigenen oder die eines anderen, um das natürliche Augenlicht wiederzuerlangen oder Zugang zu einem geistigen Licht zu gewinnen« (*AeB* 105). Kurzum: Die Möglichkeit des Zeugnisses entsteht am Ort seiner Unmöglichkeit.

Der *zweite Aspekt* – die »abokulare Kontraktion, die ›vom‹ Ungesehenen ›her‹ […] zu sehen gibt« (*AeB* 59) – verweist auf Derridas Verständnis der Krise der Zeug_innenschaft. Das Paradox, über ein spezifisches Wissen zu verfügen, das sich durch seine spezifische Angefochtenheit im Bezug auf seine Verifizierbarkeit auszeichnet, gehört konstitutiv zum Zeug_innenschafts-Verständnis Derridas. Was Zeug_innen eigentlich zu leisten haben, nämlich einen Beweis zu liefern, dazu sind sie nicht im Stande, weil sie da, wo es darauf ankam, nicht dabei waren – weil sie im wahrsten Sinne des Wortes mit dem Leben bzw. mit dem, was davon übrig blieb, davongekommen sind: Dass Felman und Laub die Shoah als *Ereignis ohne Zeug_innen* verstehen, hängt, wie gezeigt, damit zusammen, dass die Weiterlebenden zwar von der bestialischen Entmenschlichung in den Konzentrationslagern berichten können, niemals aber vermögen, den letzten Zweifel an der Wirklichkeit ihres Zeugnisses auszuräumen. Und das aus zwei Gründen: erstens, weil die Vollstrecker_innen darauf bedacht waren, alle Beweise der Shoah verbaliter auszulöschen, und zweitens, weil kein_e Weiterlebende_r je eine Gaskammer von innen gesehen

---

ner Befreiung vom perspektivischen Raumbegriff der Renaissance als »vierte Dimension« (ebd.): »War im perspektivischen Wirklichkeitsverständnis die Zeit dem rational kontrollierten Raum als entsprechend rationalisierte meßbare Extensität untergeordnet, so resultiert umgekehrt die neue aperspektivische Raum-Zeit-Freiheit aus der Dominanz der arationalen, als nicht meßbare Intensität gegenwärtigen Zeit über einen entsprechend arationalen Raum.« (Kambartel, Art. Aperspektivisch.)

33 Baudelaire, Der Maler, 229–232. Bei Derrida: *AeB* 51.

34 Vgl. Abbt, Sprachlos, 138: »[O]b erinnernd oder vorstellend, machen sich die Erzählenden zu Zeugen des Ereigneten. Ihre Nacherzählung ist die Folge eines Gedächtnisakts, der eine Vorgeschichte aufzeigt.«

35 Derrida formuliert hier ganz im Zuge der Husserl'schen Scheidung von Wahrnehmung und Imagination bzw. Erinnerung. Während Husserl Erstere mit der Präsenz assoziiert, verbindet er Letztere mit der Re-Präsentation (vgl. dazu vor allem den aus dem Nachlass Husserls veröffentlichten Band *Phantasie, Bildbewusstsein und Erinnerung*). Eine instruktive Einführung in die Bildphänomenologie Husserls bietet Wiesing, Phänomenologie.

36 *AeB* 10: Bei der »*abokularen* Hypothese […] ist […] folgendes zu bedenken: Der Blinde kann ein Seher sein, mitunter ist er zum Visionär bestimmt.« Weil Märtyrer_innen mit dem Tod zwar ihren Glauben, nicht aber dessen ›Wahrheit‹ zu belegen vermögen, sind auf Märtyrer_innen-Darstellungen diese oft als Visionär_innen dargestellt, die Unsichtbares sehen können (vgl. Mersmann, Astronom, 190–193).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat. Was sie zu bezeugen haben, ist das, was sie gerade nicht gesehen haben. Doch vom Ungesehenen her, am Ort des Entzugs (frz. *retrait*) sind die Zeug_innen dazu berufen zu sehen, eben das sichtbar zu machen, was den Strich, den *Zug* (frz. *trait*) umgibt.

Der *dritte Aspekt* – die *Rhetorik des Strichs oder Zugs* – lässt sich in Analogie dazu verstehen, dass gemäß Derrida das Zeugnis stets mit einem Versprechen einhergeht bzw. selbst ein Versprechen *ist*. Gleichwie der Entzug der Linie durch die Zeichner_innen die Rede der Zeichnung zulässt, so appellieren Zeug_innen an den Glauben ihrer Hörer_innen nur dadurch, dass sie »der Prüfung der Übersetzung« (*PP* 150) widerstehen.

Allen drei Aspekten ist gemein, dass sie sich zwischen Unmöglichkeit und Möglichkeit des Zeugnisses bewegen, jedoch, und das macht die Angelegenheit äußerst kompliziert, in dieser unumkehrbaren Reihenfolge. Zwar bürgen bei Derrida die Zeug_innen selbst für die Einheit und ›Wahrheit‹ des Zeugnisses, und das, wie gezeigt, nicht nur kraft ihrer Worte, sondern auch in besonderer Weise kraft ihrer Stimme und körperlichen Präsenz. Aber was sie zu bezeugen haben, ist nicht nur anfällig für die Lüge, sondern es stellt per definitionem eine Unmöglichkeit dar. Wie kommt es also von der Unmöglichkeit zur Möglichkeit? Ist die Möglichkeit bereits in der Unmöglichkeit enthalten, oder bleibt es bei Derrida bei dieser Problemanzeige? Und wenn das nicht der Fall ist: Wie ist das Mögliche als Unmögliches trotzdem möglich? Bei Derridas Überlegungen zum Phänomen und dem Begriff der Zeug_innenschaft handelt es sich um eine Dekonstruktion.[37] Und diese wird umso augenscheinlicher, wenn Zeug_innen gleichsam als Zeichner_innen ihre Wahrnehmungen ersetzen. Doch die Aufgabe der Dekonstruktion besteht gemäß Derrida bekanntlich darin, »ein Denken des unmöglichen Möglichen, des Möglichen *als* des Unmöglichen, ein Denken des Unmöglich-Möglichen, das sich durch die metaphysische Interpretation der Möglichkeit oder der Virtualität nicht länger fassen läßt«[38], zumindest zu versuchen.[39]

2.4. Eine »gewisse unmögliche Möglichkeit« zu bezeugen: das gemachte Zeugnis und die gemachten Zeug_innen

Im Unterschied zum schriftlich beglaubigten Dokument ist die Geltung des Zeugnisses von der bezeugenden Person abhängig, und zwar insofern sie wortwörtlich dafür einzu-

37 Zu Derridas Dekonstruktions-Denken im Kontext historischer und zeitgenössischer differenzphilosophischer Ansätze vgl. Engelmann, Dekonstruktion.

38 Derrida, Die unbedingte Universität, 73f.

39 Dass dekonstruktives Denken für Derrida stets in Verbindung mit dem Phänomen der Zeug_innenschaft steht, zeigt sich auch in einer seiner letzten Abschiedsreden: In der Rede auf den Hermeneuten Hans-Georg Gadamer, die Derrida am 5. Februar 2003 in Heidelberg hielt, zieht sich der Begriff des Bezeugens (*témoigner*) wie ein Leitmotiv durch den ganzen Text, der sich mit den Möglichkeiten und Grenzen der Dekonstruktion auseinandersetzt. Der erste Satz lautet denn auch: »Saurai-je-*démoigner*, de façon juste et fidèle, de mon admiration pour Hans-Georg Gadamer?« (Derrida, Béliers, 9, Hervorhebung MK.) Die deutsche Übersetzung gibt leider das Schlüsselwort »bezeugen« nicht wieder: »Kann ich hier vor Ihnen meine Bewunderung für Hans-Georg Gadamer überhaupt angemessen und wahrheitsgetreu wiedergeben?« (Derrida/Gadamer, Der ununterbrochene Dialog, 7.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

stehen hat. Zeugnis abzulegen ist eine Selbst-Deklaration, auf die nur durch eine zweite Deklaration geantwortet werden kann: Sie besteht darin, »à dire ou à faire l'épreuve, parfois sans même le dire, d'un ›je te crois‹«[40]. Oder anders formuliert: »Zeugnisgeben und Zeugnisannehmen sind performative Akte, sie konstituieren ein Ereignis.«[41] Ereignis aber ist für Derrida »Überraschung, Unvorhersehbarkeit und Exponiertheit« (*UM* 7).

In seinem Vortrag *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* erörtert Derrida die unverfügbaren Bedingungen und Grenzen des Ereignisses bzw. überhaupt von diesem (nicht) sprechen zu können. Damit bietet Derrida ganz grundsätzlich »eine anschauliche Einführung in sein provokatives Denken der *Paradoxie* und *Antinomie* der ›un-möglichen Möglichkeit‹«[42]. Verschiedene Themen werden hier von Derrida in der Perspektive des Ereignisses, und d.h. für Derrida als *unmögliche Möglichkeit* behandelt, denn im Ereignis bedeuten »›möglich‹ und ›unmöglich‹ dasselbe« (*UM* 16). Kurzum: »Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun.« (*UM* 30) Das Ereignis ist stets ein Un-Mögliches, als solches aber »nicht nur möglich, nicht nur das Gegenteil des Möglichen […], sondern gleichermaßen die Bedingung oder die Chance des Möglichen« (*UM* 41). Analog zu Derridas Vorstellung der Zeichnung ist das Ereignis, wenn es eintritt, immer schon gewesen und nicht repräsentierbar.[43] »Derrida untergräbt damit nicht nur den Gegensatz, sondern auch die Unterscheidung von möglich und unmöglich.«[44]

Zu den Themen, die Derrida in dieser Perspektive verhandelt, gehört auch das Versprechen.[45] Der Sprechakt also, den Derrida als wesentlich für das Zeugnis versteht. Auch das Versprechen ist ein Ereignis. Wenn mensch darum sagt »Ich verspreche«, wird nicht etwas anders beschrieben, nichts gesagt, sondern mensch *tut* etwas.[46] Das »Ich verspreche« kann sich nicht auf ein vorhergehendes Ereignis beziehen, sondern bringt das Ereignis selbst hervor. Entgegen der sprechakttheoretischen Überzeugung, dass das Versprechen ein Beispiel unter anderen für das Performative ist,[47] geht Derrida davon aus, »dass jeder Satz, jedes Performativ, ein Versprechen enthält, dass das Versprechen also kein Performativ unter anderen ist« (*UM* 52f.).[48] Und so hält denn Derrida auch hier fest, dass der Mensch, sobald er spricht, sich »in der Ordnung des Versprechens« (*UM* 53) bewegt. Mehr noch:

> »›Ich spreche zu dir‹, das heißt ›Ich verspreche dir, weiterzusprechen, bis zum Ende des Satzes, ich verspreche dir, die Wahrheit zu sagen, selbst wenn ich lüge‹ – denn um lügen zu können, muss man ja versprochen haben, die Wahrheit zu sagen. Das Verspre-

40 Derrida, Poéthique, 49. Ich zitiere hier ausnahmsweise aus der französischen Originalfassung, weil die deutsche Übersetzung dieses als direkte Anrede formulierte »Ich glaube dir« unterschlägt.

41 *EE* 90.

42 Frettlöh, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, 221f.

43 Vgl. Huber, Das Medienpositiv, 115.

44 Frettlöh, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, 222.

45 Vgl. *UM* 52–58.

46 Vgl. a.a.O., 52.

47 Vgl. oben I.2. In der Tat erwähnt bereits Austin, Begründer der modernen Sprechakttheorie, dass Bezeugen (*testify*) einen kommissiven Aspekt habe, da mensch mit dem Zeugnis eine Verpflichtung eingehe (vgl. Austin, How to Do Things, 162).

48 Zu Derridas Kritik an Austins Definition des *performative* vgl. ders., Signatur, 306f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> chen ist das Element der Sprache überhaupt. Vom Ereignis zu sprechen, das hieße hier nicht, ein Objekt zu bezeichnen, das ein Ereignis darstellte, sondern ein Ereignis anzusprechen, das vom Sprechen selbst hervorgebracht wird.« (*UM* 53)

Nichts anderes beansprucht Derrida für das Zeugnis, das selbst als Sprechakt und aufgrund seiner Konstituierung als Paradox ein Versprechen ist: Das Zeugnis ist ein Ereignis, das sich nicht darstellen oder beschreiben lässt, sondern das im Vollzug des Bezeugens selbst hervorgebracht wird. Stets in Gefahr jedoch, eine Lüge zu sein.[49] Insofern das Versprechen, und damit auch das Zeugnis, etwas ist, das hervorgebracht wird, unterscheidet es sich vom Zeugnis als Wissensmedium. Vielmehr ist das Zeugnis ein ethischer Akt.[50] Denn die Selbst-Deklaration der Zeug_innen, auf die die Hörer_innen mit einem »Ich glaube Dir« zu antworten haben, ist ein imperativisches »Ihr müsst mir glauben«, »das als Befehl eher einer performativ-pragmatischen als einer theoretischen Ordnung zugehört« (*PP* 159).[51] Zeugnisgeben und Zeugnisannehmen sind performative Vollzüge. In ihnen wird etwas *getan*, eben: Sie sind ein Ereignis, eine unmögliche Möglichkeit. Den angeblichen Ausweg aus dieser Aporie findet Derrida in Augustins *Confessiones*.

Derrida erörtert und begründet im Zusammenhang eines Kommentars zu Augustins *Confessiones* die Vorstellung, wonach der Kern von Zeug_innenschaft nicht eine Weitergabe von Wissen ist, sie sich vielmehr in einer performativen Handlung zeigt. Im zehnten Buch seiner autobiografischen Bekenntnisse bestimmt Augustin die *Confessio* als ein Tun der ›Wahrheit‹.[52] Indem die Liebe bekannt wird, wird diese selbst vollzogen und damit realisiert. Oder in den Worten Derridas:

> »Als Akt der Barmherzigkeit, Liebe und Freundschaft in Christo schickt es sich Gott und den Geschöpfen, dem Vater und den Brüdern zu, […] um einen Affekt, die Liebe, unter ihnen, unter uns zu stärken […].« (*AdN* 69)

---

49 Dass das Versprechen die Möglichkeit der Lüge impliziert, unterscheidet es für Derrida darum auch nicht vom Sprechakt der Vorhersage: »Sprechakttheoretiker sind seriöse Leute […]. Ein Versprechen muss ernst gemeint sein und einer seriösen Absicht entsprechen, wenigstens, wenn ich den Satz ›Ich werde morgen da sein‹ im Modus des Versprechens sage und nicht in dem der Vorhersage. […] Wenn ich sage ›Ich werde morgen da sein‹ wie ich sage ›Ich werde morgen zuerst frühstücken‹, dann ist das eine Vorhersage; wenn ich aber sage ›Ich werde morgen da sein, um mit euch zu frühstücken‹, dann ist das etwas anderes. […] Ich halte dagegen, dass ein Versprechen, das nicht gebrochen werden kann oder bedroht ist von der Möglichkeit, unaufrichtig oder nicht ernst gemeint zu sein, kein Versprechen ist.« (*UM* 54f.)

50 Vgl. *EE* 91.

51 Inwiefern gerade der Modus des Imperativs für Derrida eine wichtige Rolle spielt, müsste genauer untersucht werden. Bezüglich Celans Schlussvers »Die Welt ist fort« (Gesammelte Werke II, 97) in *Große, glühende Wölbung*, den Derrida als Ausdruck eines Zeugnisses versteht, hält Derrida fest, dass diesem ein Imperativ (»muss«) innewohne, dem die Adressat_innen des Gedichts zu folgen haben, wenngleich diese nur beginnen können zu verstehen, »was Celan sagen wollte, von welchem datierbaren Ereignis in der Welt oder in seinem Leben er Zeugnis ablegt, wem er das Gedicht widmet oder an wen es adressiert ist« (Derrida/Gadamer, Der ununterbrochene Dialog, 30). Zur Problematik des »datierbaren Ereignisses« in der Dichtung Celans vgl. ders., Schibboleth.

52 Vgl. Augustinus, Conf. 10.1.1: »Denn ›siehe, du hast die Wahrheit geliebt‹ [Ps 50,8]; denn ›wer die Wahrheit tut, der kommt ans Licht‹ [Joh 3,21]. Ich will sie tun, in meinem Herzen vor dir durch mein Bekenntnis, durch meine Feder aber vor vielen Zeugen.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Da Augustin von einem allwissenden Gott* ausgeht, kann es sich beim Bekenntnis für Derrida nicht um einen Wissensgehalt handeln,[53] sondern um einen performativen Akt. Außerdem unterscheidet Derrida in der Folge seiner *Confessiones*-Interpretation nicht zwischen Geständnis, Bekenntnis und Zeug_innenaussage:

> »Wenn dieser [sc. Augustin] (sich) fragt, wenn er in Wirklichkeit Gott und bereits seine Leser fragt, warum er sich Gott bekennt, wo Dieser doch allwissend ist, gibt die Antwort zu erkennen, daß das Wesentliche am Geständnis oder Zeugnis keine Erkenntniserfahrung ist. Sein Akt reduziert sich nicht darauf, zu informieren […]. Das Bekenntnis besteht nicht darin, etwas mitzuteilen (*faire savoir*) – und gerade darin lehrt es, daß die Unterrichtung im Sinne einer Übermittlung positiven Wissens nicht das Wesentliche ist.« (*AdN* 69)

Nicht ein Wahrsprechen sei das eigentliche Anliegen des Bekenntnisses, sondern ein Wahrmachen. Die Zeugin ist ein *homo faber*, denn Augustin, so Derrida, »spricht davon, ›die Wahrheit zu tun‹ (*veritatem facere*) […], was auf keine Offenbarung, Enthüllung oder Information im Sinne der kognitiven Vernunft hinausläuft. Vielleicht darauf, für etwas *Zeugnis abzulegen*.« (*AdN* 69) Das *veritatem facere* ist als ein *Be*zeugen ein *Er*zeugen von Wahrheit.[54] Entsprechend zielen Zeugnis, Geständnis und Bekenntnis auf mehr als eine Referenz des Vergangenen. Das ist der Grund, warum Derrida in seinen Überlegungen wiederholt den religiösen Zeugen bemüht, den Märtyrer, um diesen Zusammenhang begründen zu können:

> »Wenn der Märtyrer Zeugnis ablegt, erzählt er keine Geschichte, sondern gibt sich preis. Er zeugt von seinem Glauben, indem er sich preisgibt oder indem er sein Leben oder seinen Körper preisgibt, und dieser Zeugnisakt ist nicht nur eine Verpflichtung, sondern seine Passion verweist auf nichts anderes als auf seinen gegenwärtigen Moment.« (*Bl* 40)

Entsprechend Derridas Ereignis-Begriff wird auch das Zeugnis nicht einfach erzählt, sondern getan. Der Märtyrer ist selbst *veritatem factum*. Im Bezeugen wird das Zeugnis durch die Zeug_innen wahr. »Sie übernehmen Verantwortung für die Realität des Bezeugten, der Märtyrer gar unter Einsatz seines Lebens.«[55] Das gilt für Derrida auch dann, wenn die Zeug_innen dies schriftlich tun. Wenn der Märtyrer schriftlich bekennt, was ihm widerfahren ist (oder wird), »dann deshalb, weil er seinen künftigen Brüdern in der Barmherzigkeit eine Spur hinterlassen will, um gleichzeitig mit seiner eigenen auch

53 Vgl. Augustinus, Conf. 10.2.2: »Was wäre auch dir, o Herr, vor dessen Augen ›offen daliegt die Tiefe‹ [Hebr 4,13] des menschlichen Bewußtseins, in mir verborgen, selbst wenn ich dir nicht bekennen wollte?«

54 Vgl. dazu auch Bachmann, Der abwesende Zeuge, 74, der Derridas von Augustin entlehnten performativen Zeugnisbegriff als Schlüssel für künstlerische Formen der Zeug_innenschaft versteht: Die »unklare Grenze zwischen Zeugnis und Fiktion« führe zwar vor Gericht zu Problemen, jedoch sei sie gerade »im literarischen Bereich als eine Chance« zu verstehen, weil sie zeige, »dass auch literarische Fiktionen testimoniale Effekte haben«.

55 A.a.O., 71.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Liebe der Leser […] zu erwecken« (*AdN* 70).[56] Noch in dieser Spur findet sich das »gegenwärtige[] Moment[] des Bekennens, das ohne […] diese Adresse an den Bruder-Leser keinen Sinn hätte« (*AdN* 70). Das »Ihr müsst mir glauben« fällt ohne »Ich glaube dir« in sich zusammen.

Wenn aber die Hörer_innen des Zeugnisses die ›Wahrheit‹ desselben bestätigen, kommt es dann nicht doch zu einer Deckungsgleichheit zwischen Wissen und Gewissheit? Und würde das nicht bedeuten, dass das Zeugnis nur so lange eine Unmöglichkeit darstellt, als diese nicht von den Hörer_innen des Zeugnisses möglich gemacht wird? Nein. Auch dieser anfängliche Ausweg Derridas aus der Aporie endet in einer Sackgasse bzw. schwingt sich zurück an ihren Anfang, d.h. ihre Prämisse: Selbst wenn die Zeug_innen aufgrund ihres Widerfahrnisses die ›Wahrheit‹ tun, bleibt das Zeugnis »unter allen Umständen geheim/Geheimnis«, weil es »seine Nichtreduzierbarkeit« ist, »die es zum Geheimnis macht«[57]:

> »Denn niemals – dies ist unmöglich und man darf es nicht – wird man den Wert eines Zeugnisses mit dem des Wissens oder der Gewissheit versöhnen. Niemals wird man – dies ist unmöglich und man darf es nicht – den einen auf den anderen reduzieren.«[58]

Das verifizierbare Zeugnis bleibt ein unmögliches. Vor allem aber werden Zeug_innen in Derridas Konzeption zu »geradezu apriorisch isolierte[n] Individuen«[59]: »Die bezeugende Person erscheint als eine radikal einsame, tragische Figur, die ihr Geheimnis nicht teilen kann – eine Figur, die die Grenzen der Sprache auf paradigmatische Weise verkörpert.«[60]

2.5. Niemand zeugt für die Zeug_innen: die einsam leidenden Zeug_innen

Diesen Umstand, als Zeug_innen die Grenzen der Sprache zu verkörpern, mögen für Derrida Celans Verse »Niemand/zeugt für den/Zeugen«[61] aus seinem Gedicht *Aschenglorie* auszudrücken: Das Gedicht spricht *»über sich selbst*, es meint sich selbst, indem es zum Anderen über den Anderen spricht, es unter-zeichnet sich und bezeichnet sich mit derselben Geste« (*PP* 149). Doch als Idiom bleibt das Gedicht unübersetzbar – noch dann, wenn mensch versucht, es zu übersetzen. Ein unübersetzbares Idiom ist es auch insofern, als es sich »im selben Maße […] auf Ereignisse beziehen kann, von denen die deutsche Sprache später ein privilegierter Zeuge gewesen sein wird: nämlich auf Shoah« (*PP* 150). Auch Lyotard schreibt zu diesen Gedichtzeilen: »Der Zeuge ist *immer* ein schlechter Zeuge, ein Verräter […].«[62] Das Einzige, was die Sprache des Geheimnisses, das Zeugnis

56 Vgl. Augustinus, Conf. 11.1.1: »Warum also erzähle ich dir so viele Dinge? Wahrlich nicht, damit du sie von mir erfahrest, sondern ich lenke durch sie meinen und meiner Leser Sinn zu dir […].«

57 Derrida, Passionen, 41.

58 A.a.O., 46.

59 *EE* 92.

60 A.a.O., 92f.

61 Celan, Gesammelte Werke II, 72.

62 Lyotard, Kindheitslektüren, 81 (Hervorhebung MK).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als Geheimnis, auszudrücken vermag, ist folglich eine »Fast-Präsenz«[63] – ein Ereignis, das am Horizont aufscheint und sich gleichwie der Augenblick nicht fassen lässt bzw. in dem Augenblick verschwindet, da er zu fassen versucht wird. Die Frage bleibt indes, wie das *für* in Celans Versen zu verstehen ist: Ist es ein *für* im Sinne von *zugunsten*? Geben Menschen *zugunsten* von statt *gegen* jemanden Zeugnis ab? Oder ist das *für* ein *anstelle von*? Zeugen sie, weil andere es nicht tun können? Derrida optiert für eine dritte Interpretation: Das *für* steht für ein »des vor jemanden Zeugens«: »Dieser Möglichkeit zufolge zeugt man also *für* jemanden, indem der Betreffende zum Adressaten des Zeugnisses wird, indem man in seinen Augen und Ohren als Zeuge gilt.« (*PP* 173)

Celans »Niemand zeugt für den Zeugen« versteht Derrida als Ausdruck der Einsamkeit aller Zeug_innen. Niemand, keine Zeug_innen zeugen je vor einer Person, die selbst Zeugin_-Zeuge ist. Sie sind weder in der Lage noch dazu ermächtigt, das Zeugnis einer_eines anderen zu empfangen:

> »Das Zeugnis ist *für* den Richter oder das Gericht, *für* die als neutral und objektiv geltenden Vertreter des Gesetzes bestimmt, aber nie *für* einen anderen Zeugen, weil der ja genauso einmalig und genauso sehr Partei ist wie der erste Zeuge.« (*PP* 173)

Weil Richter_innen und Gericht entscheiden und richten, sind sie immer mehr als Zeug_innen. Und wenngleich sie letztlich »vor ihrem Gewissen oder vor anderen von einer Sache zeugen können« (*PP* 173), so dürfen sie es trotzdem nicht tun, wie sie andernfalls wiederholen würden, was schon den Zeug_innen nicht zustand: Das »niemand zeugt« gibt – von seiner indikativischen und damit konstatierbaren Tatsache abgesehen – stets mitzuverstehen:

> »›[N]iemand *kann* zeugen‹, ›niemand kann, hat je gekonnt, wird auch je *für* den Zeugen zeugen können‹ (in den drei von uns angeführten Bedeutungen von ›für‹). Und damit verschiebt sich dies *können*, dies ›nicht können‹ in die Richtung eines ›nicht dürfen‹ oder eines ›dürfen nicht‹: niemand *kann*, d.h. niemand darf, niemand dürfte je für den Zeugen zeugen, dürfte je den Zeugen ersetzen, ihn verteidigen, vor ihm zeugen etc.« (*PP* 174)

Wovon sich zeugen lässt, ist einzig das Verbot des Zeugnisses, das Bezeugen der Unmöglichkeit des Bezeugens – und genau davon spricht für Derrida Celans Gedicht.[64] In dieser Einsamkeit des Nicht-Könnens und Nicht-Dürfens bleiben Derrida'sche Zeug_innen hängen. Und so leiden sie nicht nur daran, dass ihr Zeugnis sich mit der Fiktion, dem Meineid und der Lüge eingelassen hat und außerdem nie zu einem Beweis werden kann. Sondern ihr Leiden rührt auch daher, dass das Zeugnis »nicht mit sich identisch ist, weil es keinen ontologischen Kern und Bestand hat, sondern nur in spezifischen und jeweils neu zu bestimmenden Kontexten auftaucht«[65]. Das Derrida'sche Zeugnis und seine Zeug_innen haben keine Bleibe. Sie müssen »alles erleiden oder ertragen […], *weil sie*

63 Hainz, Intervention, 41.

64 Vgl. *PP* 175: »Es bezeugt das Verbot, das das Zeugnis trifft, genau an der Stelle, von wo aus man fortsetzen kann, sich auf das Zeugnis zu berufen. Diese Unmöglichkeit, dies Verbot erscheint *als solche*. Die Nicht-Erscheinung erscheint (*kann sein, vielleicht*) *in seiner Eigenschaft als* Nicht-Erscheinung.«

65 Baranowski, Simon Srebnik, 243.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht sie selbst« sind, sie »kein Wesen« (*Bl* 26) haben. Die Einsamkeit der Zeug_innen und das Geheimnis ihres Zeugnisses »ist anders als jede Einsamkeit, ihr Geheimnis anders als jedes Geheimnis« (*PP* 180). Kurzum: Die Zeug_innen *sind* die Einsamkeit und ihr Zeugnis das Geheimnis *selber*. Und so spricht Celans Gedicht »im Geheimen, vom Geheimnis, durch das Geheimnis, und also auf gewisse Weise innerhalb und jenseits des Geheimnisses« (*PP* 180). Anders formuliert: Die Zeug_innen zeugen, indem sie bezeugen, dass sie nicht bezeugen können.

In dieser spannungsreichen, gleichsam widersprüchlichen Bleibe verharren die Zeug_innen und ihr Zeugnis. Möglich sind beide nur insofern, als sie genau darin beides zum Ausdruck bringen: die Bezeugung eines augenblicklichen Geheimnisses und die Bezeugung der Unmöglichkeit des Zeugnisses. Es geht darum, »Zeugnis abzulegen vom Fehlen einer Bezeugung, wenn wir die Pflicht empfinden, gegenüber dem anderen zu bezeugen, daß die Bezeugung nicht möglich ist« (*Bl* 30). Für die Weiterlebenden der Shoah sind Derridas aporetische Überlegungen indes gerade in dieser Hinsicht einleuchtend. So kommt etwa Primo Levi als Weiterlebender der Shoah erst Jahre nach seinem Zeugnis dieser Bestialität zur Einsicht, dass dieses nie an die Stelle des wahren Zeugnisses treten kann:

> »Ich wiederhole: nicht wir, die Überlebenden, sind die wirklichen Zeugen. Das ist eine unbequeme Einsicht, die mir langsam bewußt geworden ist, während ich die Erinnerung anderer las und meine eigenen nach einem Abstand von Jahren wiedergelesen habe.«[66]

Im Sinne Derridas hat darum gerade der gleichsam späte Levi als »wirklicher Zeuge« zu gelten, zumal er in diesem Zeugnis die Aporie des Zeugnisses benennt. Levi bezeugt, wie sich das Subjekt im Prozess des Bezeugens dissoziiert: »[E]s handelte sich dabei um ein Unternehmen ›für fremde Rechnung‹, um einen Bericht über Dinge, die aus der Nähe beobachtet, doch nicht am eigenen Leib erfahren wurden.«[67] Sich einerseits als integres Subjekt zu behaupten, insofern Weiterlebende Ausdruck für Derridas Vorstellung der unersetzbaren Einmaligkeit sind, und andererseits zu wissen, dass das wahre und damit eigentlich zum Zeugnis berechtigte Subjekt die nationalsozialistische Entpersonalisierung bis zur letzten Konsequenz nicht überlebt hat, ist es, was die Zeug_innen Derridas wenn nicht auf verlorenem, so doch zumindest auf einsamem Posten stehen lässt. Auf den ersten Blick ganz ähnlich argumentiert Giorgio Agamben, wenn er den wahren Zeugen als denjenigen bestimmt, »der Zeugnis ablegt von einer Entsubjektivierung«[68].

66 Levi, Die Untergegangenen, 83.

67 A.a.O., 84.

68 *WAb* 105.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Giorgio Agamben: Die doppelte UnMöglichkeit des Zeugnisses

Vor allem im Rahmen seiner *Homo-Sacer*-Trilogie hat sich Giorgio Agamben mit dem Begriff und Phänomen der Zeug_innenschaft im Anschluss an die Shoah beschäftigt.[1] Dabei schlägt er, zumindest auf den ersten Blick, einen ähnlichen Weg wie Derrida ein: Das Agamben'sche Zeugnis zeichnet sich durch seine Leerstelle, seine Differenz und Lücke aus. Auch Agamben geht davon aus, dass Zeug_innenschaft eine unmögliche Möglichkeit, eine Aporie, eine *contradictio in adjecto* darstellt, insofern Weiterlebende der Shoah eigentlich die Koinzidenz »von Fakten und Wahrheit, von Konstatieren und Verstehen« (*WAb* 8) zu leisten hätten, darin aber gerade versagen. Diese Nicht-Koinzidenz ist es denn auch, die Agamben die »Aporie von Auschwitz« (*WAb* 8)[2] nennt. Dabei ist für Agam-

1 *Was von Auschwitz bleibt* ist der dritte Teil von Agambens ursprünglich auf drei Bände angelegten, aber letztlich in neun Bänden erschienenen *Homo-Sacer*-Projektes. Die Grundlage dieses Projektes ist Aristoteles' Unterscheidung zwischen βίος/*bios* und ζωή/*zoe* in der Nikomachischen Ethik. In ihr erkennt Agamben die Spaltung der Identität in ein vergesellschaftetes Wesen (*bios politikos*) und das bloße Leben (*nuda vita*). Diese Spaltung prägt, so Agamben, das politische Denken des Westens bis heute (Agamben, Homo sacer, 11f.). Die Figur des *Homo sacer* ist dem römischen Recht entlehnt und dient der genannten Unterscheidung zwischen *bios* und *zoe*. Dabei geht Agamben von einer doppelten Bedeutung des Wortes *sacer* aus: Es bedeutet sowohl heilig als auch ausgestoßen. In diesem Konzept erkennt Agamben einen Raum jenseits von Recht und Kultur, der nicht erst durch die Ausstoßung des fremden und anderen Lebens konstituiert wird, sondern von jeher der westlichen Geschichte eingeschrieben ist. Diese Entwicklung versteht Agamben in Anlehnung an Foucault als Biopolitik (a.a.O., 127f.): Das Individuum wird durch einen totalitären Zugriff angegangen, d.h., aufgrund von Terror und globalen Fluchtbewegungen werden die Grund- und Freiheitsrechte außer Kraft gesetzt. Damit wird der Ausnahmezustand zum neuen Paradigma des Regierens. Die wichtigsten von Agamben herangezogenen Gesprächspartner_innen dieses Projekts sind Hannah Arendt, Walter Benjamin, Michel Foucault, Martin Heidegger und Carl Schmitt.

2 Agamben verwendet in seinen Texten (fast) ausschließlich den Begriff »Auschwitz« als Bezeichnung für die Ermordung des europäischen Jüdinnen_Judentums während des Zweiten Weltkriegs, weil er den Begriff des »Holocausts« sowohl etymologisch als auch aufgrund seines historischen Gebrauchs für unangebracht bzw. falsch konnotiert hält (vgl. *WAb* 25–28). Auch den Begriff der Shoah kritisiert er als Euphemismus, hält ihm aber zugute, dass er »keinerlei Spott« enthält (vgl. a.a.O., 27). Zu meiner eigenen Begründung, warum ich den Begriff der Shoah verwende, s. oben I.1.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

bens Überlegungen zur Zeug_innenschaft diese Metonymie, d.h. die Zentralstellung des Zeugnisses *(von) der Shoah*, entscheidend: Im Unterschied zu alltagsweltlichen Phänomenen, in denen Menschen stets vor die Herausforderung gestellt sind, wie sie anderen eigene und damit für andere fremde Erfahrungen mitteilen können, ist dem Zeugnis der Shoah diese Aporie immer schon strukturell eingeschrieben – und das für Agamben aus zwei Gründen:[3]

> »Einerseits nämlich erscheint den Überlebenden das, was in den Lagern geschehen ist, als das einzige Wahre und als solches Unvergeßliche; andererseits ist diese Wahrheit in genau demselben Maß unvorstellbar, d.h. nicht auf die sie konstituierenden Wirklichkeitselemente reduzierbar. Tatsachen, die so wirklich sind, daß verglichen damit nichts mehr wahr ist; Wirklichkeit, die notwendig ihre faktischen Elemente übersteigt: das ist die Aporie von Auschwitz.« (*WAb* 8)

Was Derrida für das Zeugnis insgesamt beansprucht, nämlich dass es aufgrund seiner subjektiven Einmaligkeit anfällig für Fiktion ist, wird für Agamben durch die Shoah potenziert: Das subjektiv Singuläre, das die Weiterlebenden zu bezeugen haben, übersteigt die gängigen Wirklichkeitselemente, bezeugt, was gemeinhin unvorstellbar ist, weil es mit der bisher bekannten Wirklichkeit radikal bricht. Auch für Agamben legen Zeug_innen Zeugnis für etwas ab, das nicht eigentlich bezeugt werden kann, insofern es verbaliter das Vorstellungsvermögen der Nichtbetroffenen übersteigt, es sodann zu einem Bruch und einer scheinbar unüberbrückbaren Lücke zwischen den Zeug_innen und ihren Hörer_innen kommt. In dieser Hinsicht ähneln Agambens Reflexionen in manchen Aspekten denjenigen Derridas, weil auch er um die Dissoziation des bezeugenden Subjekts weiß.

Gleichwohl werde ich in der folgenden darstellenden und interpretierenden Rekonstruktion der Position Agambens dafür plädieren, in Agambens Aporie vom unmöglichen Zeugnis »die fundamental *soziale* Grundstruktur des Zeugnisses«[4] zu erkennen.[5]

---

3 Mit den *grundsätzlichen* Schwierigkeiten des sprachlichen Austauschs von Erfahrungen beschäftigt sich Agamben in seinen Werk *Kindheit und Geschichte*. Dort geht er dem Verhältnis von Stimme und Sprache nach, um (s)einem Menschenbegriff auf die Spur zu kommen. Interessanterweise nimmt auch in diesen Untersuchungen die Lücke (s. unten) eine besondere Rolle ein, nämlich der unüberbrückbare Hiatus zwischen Rede bzw. Stimme und Sprache, zwischen dem Sprechen und der Sprache: »Der Raum zwischen Stimme und Logos ist ein leerer Raum.« (Agamben, Kindheit, 15.) Die Lücke wird hier zur Bedingung der Möglichkeit von Ethik und Politik. In dem zwei Jahre vor *Was von Auschwitz bleibt* veröffentlichten Essay *Mittel ohne Zweck* taucht die Problematik der Erfahrungsvermittlung erneut auf, nun aber im Kontext der Shoah: »Man sagt, dass die Überlebenden, die aus den Lagern zurückkehrten (und zurückkehren), nichts zu erzählen hatten, und dass je authentischer ihr Zeugnis war, sie um so weniger versuchten, das Erlebte mitzuteilen. Es ist, als ob sie selbst als erste Zweifel angefallen hätten an der Wirklichkeit dessen, was ihnen zugestoßen war […] Mit gebührender Einschränkung gesagt, gilt dieses Gefühl des Argwohns gegenüber dem eigenen Zeugnis in gewisser Weise auch für uns. Es scheint, als ob nichts von dem, was wir in den letzten Jahren erlebt haben, uns zu sprechen ermächtigt.« (Agamben, Mittel ohne Zweck, 103.)

4 *EE* 93.

5 Dass dies sachgemäß ist, lässt sich schon alleine damit begründen, dass Agamben mit *Was von Auschwitz bleibt* den Anspruch erhebt, Grundlagen für eine Ethik nach Auschwitz zu liefern (vgl. *WAb* 9).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Aporie, die Agamben insbesondere in der Zeugnisliteratur Primo Levis findet, soll dessen Verständnis nach nicht nur festgestellt werden, »sie ist vielmehr Gegenstand einer präzisen ethischen Forderung: weitergeben, überliefern«[6]. Anders als bei Derrida, bei dem die Dissoziation des bezeugenden Subjekts durch die Trennung der konstitutiven Elemente der Zeug_innenschaft – das Moment der Wahrnehmung und jenes ihrer Wiedergabe – zustande kommt, geht Agamben, und das hängt mit seiner Fokussierung auf das Zeugnis *Weiterlebender der Shoah* zusammen, davon aus, dass Zeug_innen sich per se durch eine personale Differenz auszeichnen. Das Zeugnis ist bei Agamben Produkt *zweier* Subjekte: Die Weiterlebenden der Shoah tragen in sich das Subjekt derjenigen, welche die Shoah am eigenen Leib und vollständig erlebt haben: die sogenannten »Muselmänner«, die lebenden Toten. Und sie haben in sich ihr eigenes Subjekt, also dasjenige, welches die Shoah »überlebt« hat und anstelle der leiblichen Opfer, der lebenden Toten, nun Zeugnis ablegt. Diese doppelte Subjektivität, dieses doppelte Sein der Zeug_innen, befragt Agamben in seinem Werk *Was von Auschwitz bleibt* in vier Anläufen: Er fragt nach der Rolle der Zeug_innen (*WAb* 13–35) und derjenigen des »Muselmannes« (*WAb* 36–75), warum die Scham ein *locus classicus* in der Literatur der Weiterlebenden ist (*WAb* 76–118)[7] und wie sich das Archiv vom Zeugnis unterscheidet (*WAb* 119–150).

3.1. Die Lücke befragen – Zeug_innenschaft zwischen Erklärungen, zu schnellem Verstehen und Euphemismus

»Die Aporie von Auschwitz«, so Agamben, »ist die Aporie historischer Erkenntnis selbst« (*WAb* 8). Die zahlreichen Forschungen im Zusammenhang der Aufarbeitung der Shoah hätten zwar dazu geführt, dass »die historischen Umstände der Vernichtung der Juden ausreichend geklärt« sind, doch ein »menschliche[s] Begreifen des Geschehens« (*WAb* 7), d.h. ein Verständnis dafür, was die Shoah für das Hier und Heute bedeutet, stehe noch aus. Es fehle denn auch noch immer an einem Verständnis über »Sinn und Motive des Verhaltens von Henkern und Opfern« (*WAb* 7). Agamben geht folglich davon aus, dass die historischen Fakten geklärt und bewiesen sind, sie deshalb auch nicht mehr zu leugnen seien. Um jedoch zu einem ethisch-politischen Verständnis der Shoah vordringen zu können, bedürfe es einer intensiveren Berücksichtigung von Zeugnissen Weiterlebender, was Agamben in Levis literarischen Zeugnissen nachzuweisen gedenkt. Dass Agamben dafür gerade Levi wählt, ist paradigmatisch für die Prämisse seiner gesamten Überlegungen: Es geht nicht so sehr darum, das Zeugnis als solches zu verstehen, sondern es zu kommentieren, nämlich »jene Lücke zu befragen« (*WAb* 9), die jedes Shoah-

6 Gagnebin, Geschichte, 110.

7 Dieser Abschnitt findet in meiner Darstellung und Interpretation von Agambens Zeug_innenschafts-Verständnis weitgehend keine Berücksichtigung, insofern er die Thematik der doppelten Subjektivität aus der Perspektive der Scham beleuchtet, für das Verständnis der Zeug_innenschaft aber an dieser Stelle nicht Wesentliches zum besseren Verständnis meiner Herangehensweise beizutragen hat. Eine instruktive Darstellung und Interpretation bietet Gelhard, Die Adäquatheit, 60–62, sowie Römer, Scham, 324–326.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Zeugnis notwendigerweise evoziert.[8] Agamben selbst versteht sich gleichsam als »Kommentator der Lücke«[9]. Der Ort der Zeug_innenschaft ist »das Sagen einer Lücke«[10]. Dabei ist die Lücke selbst eine doppelte: Sie entsteht einerseits aus dem Umstand, dass, wie bereits erwähnt, das Zeugnis mit bekannten Wirklichkeitsvorstellungen bricht bzw. sich nicht auf gängige Wirklichkeitselemente stützen kann. Andererseits liegt in der Lücke die genannte doppelte Subjektivität der Zeug_innen begründet. Dementsprechend definiert Levi den zweiten Aspekt der Lücke wie folgt:

> »Und es gibt in jedem Zeugnis noch eine weitere Lücke: Die Zeugen sind per Definition Überlebende, und ihnen allen ist somit in gewissem Maße ein Privileg zuteil geworden. […] Das Schicksal des gewöhnlichen Häftlings hat niemand erzählt, weil es für ihn nicht möglich war, körperlich zu überleben. Der gewöhnliche Häftling ist auch von mir beschrieben worden, wenn ich von den ›Muselmännern‹ berichtete […].«[11]

Die doppelte Lücke erscheint so als weitere Aporie und damit als ein Ausdruck dessen, wovon sich nicht zeugen lässt. Agamben stimmt dieser Wahrnehmung zu, kritisiert aber in der Folge, wie mit dieser Lücke umgegangen wird: »Manche wollen zu viel und zu schnell verstehen, sie haben für alles Erklärungen; andere weigern sich zu verstehen und betreiben eine wohlfeile Sakralisierung.« (*WAb* 8) Beide Optionen lehnt Agamben ab, weil sie ein Ausdruck davon sind, dass der Aporie von Auschwitz nicht *zugehört* wird, ihr folglich gerade nicht Rechnung getragen wird.

Die *erste Option*, die Möglichkeit des zu schnellen Verstehens und Erklärens, fußt für Agamben auf einem »der am weitesten verbreiteten Mißverständnisse«, nämlich der »stillschweigende[n] Vermengung ethischer und juristischer Kategorien (oder, schlimmer noch, juristischer und theologischer Kategorien: in ihr besteht die neue Theodizee)« (*WAb* 15). Schuld, Verantwortung, Unschuld, Urteil, Freispruch und viele mehr sind Kategorien der Moral und Religion, werden aber »in gewissem Maß mit dem Recht vermischt« (*WAb* 15). Im Unterschied zur Moral und Religion gehe es dem Recht aber, so Agamben, »letztlich nicht um Gerechtigkeit. Und schon gar nicht um Wahrheit« (*WAb* 15f.). Worum es dem Recht gehe, so Agamben, sei das Urteil – und das unabhängig von ›Wahrheit‹ oder Gerechtigkeit.[12] Zur Begründung dieser Position zieht Agamben Kafkas *Prozess* heran, wo an entscheidender Stelle steht: »Das Gericht will nichts von Dir. Es nimmt Dich auf[,] wenn Du kommst[,] und es entläßt Dich[,] wenn Du gehst.«[13]

---

8 Für eine instruktive werkimmanente Einführung in Levis Vorstellung der Lücke vgl. de Oliveira, The limits.

9 Lenzen, Spinne im Schädel, 214.

10 Nanni, Auschwitz, 428.

11 Levi, Gespräche und Interviews, 226. Ähnlich hält auch Elie Wiesel fest: »Diejenigen, die diese Erfahrung nicht durchgemacht haben, haben keine Ahnung; und diejenigen, die sie durchgemacht haben, werden nichts verlauten lassen, nichts oder fast nichts, was vollständig wäre. Die Vergangenheit gehört den Toten.« (Zitiert nach Sofsky, Die Ordnung, 19.)

12 Für eine Position, die um diese Problematik weiß, ihr aber gleichwohl widerspricht und damit gerade auf das konstitutiv-konstruktive Verhältnis zwischen Religion bzw. Theologie und Recht verweist, vgl. Frettlöh, Die Gnade im Recht, sowie dies., Leben aus der Hoffnung, insbes. 378f. Vgl. auch den Sammelband von Waldhoff (Hg.), Gnade vor Recht.

13 Kafka, Der Proceß, 235.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

In seiner Lektüre von Kafkas Prozess findet Agamben die Auffassung, wonach Recht – entgegen gängiger Auffassung – nicht die Norm, sondern »vielmehr Urteil – und also Prozeß« (*WAb* 16) meint. Anders formuliert: Das Recht zielt auf ein Urteil, sein »Endzweck […] ist die Herstellung des Urteils« (*WAb* 16). Damit ist das Urteil aber immer getrennt von dem, was kommt: die Strafe, das Widerfahren von Gerechtigkeit oder die Feststellung der ›Wahrheit‹. Kurzum: »Das Urteil hat sich selbst zum Zweck« (*WAb* 16). Wenn aber das Urteil sich selbst zum Zweck hat, führt dies zur Vorstellung, wonach das vor Gericht verhandelte Problem damit bewältigt sei. Genau diesen Umstand legt nun Agamben den Prozessen zu den Taten des nationalsozialistischen Regimes[14] zur Last: So notwendig sie waren, hält Agamben sie gleichwohl »für jene Verwirrung der Intellektuellen verantwortlich« (*WAb* 17), nämlich die Vorstellung, dass das Problem damit bewältigt sei. Insofern die Urteile rechtskräftig wurden und die Schuldbeweise erbracht waren, glaubte mensch, das Recht habe das Problem erschöpft.[15] Die Aporie von Auschwitz, die doppelte Lücke, wird damit als verstehbar deklariert, zumal sich ihre Probleme durch das Urteil geklärt zu haben scheinen.[16] Indes ist, so Agamben weiter, das Gegenteil der Fall: »Das Recht hatte das Problem nicht erschöpft; dieses Problem […] [ist, MK] so enorm, daß es das Recht selbst in Frage stellt[] und mit sich in den Abgrund« (*WAb* 17) reißt.[17]

Die *zweite Option*, die Verweigerung des Verstehens und das Betreiben einer wohlfeilen Sakralisierung, kritisiert Agamben deshalb, weil damit ein ganz spezifischer

14 Er nennt »die zwölf Nürnberger Prozesse und die anderen in und außerhalb Deutschlands bis zu dem 1961 in Jerusalem, der […] eine weitere Reihe von Prozessen in der Bundesrepublik auslöste« (*WAb* 17).

15 Für ein »prominente[s] Opfer der Verwechslung von Recht und Moral und von Theologie und Recht« (*WAb* 17) hält Agamben Hans Jonas und seinen *Gottesbegriff nach Auschwitz*: Anlässlich der Verleihung des Lucas-Preises 1984 beschäftigte sich Jonas mit Auschwitz. In seiner Rede lehrt er eine neue Theodizee, insofern er der Frage nachgeht, wie Gott* Auschwitz zulassen konnte. Das Urteil in Jonas' Theodizee, die selbst stets ein Prozess ist, lautet: »Nachdem er [sc. Gott*] sich ganz in die werdende Welt hineingegeben hat, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben […].« (Jonas, Gottesbegriff, 47.) Um an der Gerechtigkeit und Verstehbarkeit der Gottheit* festhalten zu können, verabschiedet sich Jonas in seiner Theodizee vom Allmachts-Prädikat. Dafür herhalten müssen die Menschen selbst, die Theodizee wird zur Anthropodizee. Es ist dieser Umstand, den Agamben kritisiert, weil letztlich hinter »der Machtlosigkeit Gottes […] die der Menschen auf[taucht]« (*WAb* 18). Damit aber sage die Theodizee »nicht nur nichts über Auschwitz, weder über die Opfer noch die Henker; es gelingt ihr nicht einmal, das *lieto fine* zu vermeiden«, weil bei Jonas die Menschen noch dann »ihr *plus jamais ça*! […] rufen, wenn längst klar wurde, daß *ça* überall ist« (ebd.). Ob Agambens Urteil zutrifft, lässt sich zumindest kritisch infrage stellen: Jonas' Hoffnung stützt sich auf das jüdische Traditionsmotiv der 36 Gerechten, die die jetzige Welt erhalten und zu denen die »Gerechten aus den Völkern« hinzukommen (vgl. dazu Wiese, Zusammen Philosoph, sowie Lesch, Ethische Argumentation). Insofern Jonas auf ihr gerechtes Tun, ihr »Prinzip Verantwortung« (vgl. Jonas, Das Prinzip Verantwortung) setzt, ist ein Zeugnis der Weiterlebenden mindestens impliziert (vgl. auch Schieder, Weltabenteuer, sowie Baum, Gott nach Auschwitz).

16 Vgl. Nichanian, The Historiographic Perversion, 85.

17 Zur Kritik dieser Position Agambens vgl. Kitzmann, Frames of Memory, 113–115. Kitzmann stimmt mit Agamben darin überein, dass juristische Prozesse mit entsprechenden Urteilen die Vorstellung des Abgeschlossenseins implizieren, weist aber darauf hin, dass die Urteile einen Beitrag zur Archivierung der Zeugnisse leisten und so gegen das Vergessen vorgehen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Euphemismus betrieben würde. Agambens Reflexionen sind eine dezidierte Absage an den Unsagbarkeitstopos.[18] Etwas als unsagbar auszuweisen bedeutet für Agamben, etwas »mit dem Ansehen der Mystik [zu, MK] schmücken« (*WAb* 28). In Rekurs auf Johannes Chrysostomos' Abhandlung *Über die Unbegreiflichkeit Gottes*, der darin gegenüber seinen Gegnern energisch die Unbegreiflichkeit der christlichen Gottheit* verteidigt, weist Agamben nach, dass das Behaupten einer Unbegreiflichkeit nicht nur mit der Verweigerung des Verstehens einhergeht, sondern einem Euphemismus gleichkommt. Chrysostomos plädiere dafür, es hinsichtlich der Unbegreiflichkeit Gottes* den Engeln gleichzutun: Anstatt die unaussprechliche Herrlichkeit zu erkennen versuchen, beten die Engel schweigend an. »Schweigend anbeten« heißt im griechischen Original ευφημείν/*euphemein*. Daraus folgt für Agamben:

> »Zu sagen, Auschwitz sei ›unsagbar‹ oder ›unbegreiflich‹, heißt also soviel wie *euphēmeîn*, heißt, es schweigend anzubeten, wie man es einem Gott gegenüber tut; heißt also, was auch immer die Absichten jedes einzelnen sein mögen, zu seinem Ruhm beizutragen.« (*WAb* 29)

Beide Optionen sind Bagatellisierungen der Aporie von Auschwitz: die erste, indem sie die Shoah als ein zu lösendes, die zweite als ein *nicht* zu lösendes Problem versteht. Was Agamben daran stört, ist das Entweder-oder. Vor allem aber: Sowohl die juristische als auch die mystische Lösung geschieht über die Köpfe der Betroffenen hinweg, d.h., sie missachtet das Zeugnis der Weiterlebenden. Denn dieses würde die Lücke sichtbar machen, die als solche gerade nie geschlossen werden kann und sodann, topologisch gesprochen, im Zwischenraum des Entweder und Oder gleichsam steckenbleibt. Nur in diesem Zwischenraum lässt sich die Aporie von Auschwitz kommentieren. Das Zeugnis von Weiterlebenden zu kommentieren bedeutet für Agamben darum »notwendig, jene Lücke zu befragen – oder besser: zu versuchen, ihr zuzuhören« (*WAb* 9). Auch für Agamben ist die Shoah unbezeugbar, aber auf eine ganz spezifische Weise, »nämlich insofern das Zeugnis vom Holocaust stets eine ›Lücke‹, eine Unvollständigkeit enthält«[19]. Wer darum als Weiterlebender Zeugnis ablegt, »weiß, daß er Zeugnis ablegen muß von der Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen« (*WAb* 30).

Agamben schließt sich dem von Lyotard bereits 1983 in seinem Buch *Der Widerstreit* formulierten logischen Paradoxon an, das Felman und Laub einige Jahre später auf das Schlagwort der Shoah als *Ereignis ohne Zeugen* bringen:[20]

---

18 Vgl. De la Durantaye, A Critical Introduction, 259.

19 *EE* 94.

20 Agamben hält Felman und Laub zugute, dass ihr Forschungsprojekt die »Schwelle der Unterscheidbarkeit von Innen und Außen« sichtbar gemacht hat: Die Shoah, so Agamben im Anschluss an Felman und Laub, sei im doppelten Sinn ein Ereignis ohne Zeug_innen, weil es einerseits »nicht möglich [ist], aus dem Inneren des Todes Zeugnis abzulegen«, andererseits von außen her nicht bezeugt werden kann, weil »der *outsider* […] *per definitionem* vom Ereignis ausgeschlossen« ist. (*WAb* 31.) Statt nun aber diese Schwelle zu analysieren, nämlich wie Agamben in ihr zu verharren, werde in den weiteren Arbeiten Felmans, so Agamben, aus einer logischen Unmöglichkeit eine »ästhetische[] Möglichkeit unter Berufung auf die Metapher des Gesangs« (a.a.O., 32). Agambens Vorwurf der Ästhetisierung hängt damit zusammen, dass Felman in ihrem Kommentar zu Claude Lanzmanns Film *Shoah* bemerkt: »What makes the power of the testimony in the film and what consti-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

»›Tatsächlich und mit eigenen Augen eine Gaskammer gesehen‹ zu haben wäre die Bedingung für die Autorität, ihre Existenz zu behaupten und den Ungläubigen zu belehren. Zudem muß man beweisen, daß sie in dem Augenblick todbringend war, als man sie sah. Der einzig annehmbare Beweis für ihre tödliche Wirkung besteht darin, daß man tot ist. Als Toter aber kann man nicht bezeugen, daß man in einer Gaskammer umgekommen ist.«[21]

Anders jedoch als Derrida, bei dem dieses Paradoxon dazu führt, dass Zeug_innen auf einsamem Posten stehen, weil sie gemäß seiner Prämisse kraft ihrer Worte, ihrer Stimme und körperlichen Präsenz – kurz: ihres Seins – für die Einheit und ›Wahrheit‹ des Zeugnisses bürgen, beruht für Agamben »die Gültigkeit eines Zeugnisses wesentlich auf dem, was ihm fehlt« (*WAb* 30). Es ist folglich gerade die Fragwürdigkeit des Seins der Zeug_innen, die diese als solche auszeichnet, weil die Zeug_innen durch das, was ihrem Zeugnis fehlt, »ihrer Autorität beraubt« (*WAb* 30) werden. Wo Zeug_innen ihrer Autorität beraubt werden, entsteht eine Lücke – die »Lücke, die den Sinn des Zeugnisses in Frage stellt und damit Identität und Glaubwürdigkeit der Zeugen« (*WAb* 29). Die ›Wahrheit‹ der Zeugnisse von Weiterlebenden erschöpft sich damit nie in ihrem Wortlaut, weil sie gleichsam zwischen den Zeilen einen Verweis einschließen, der nicht artikulierbar ist. »Wahr können sie [sc. die Zeugnisse] nur in ihren Lücken sein, und nicht in ihrer Buchstäblichkeit.«[22] Wer darum genau *hinhört*, wird in dieser Lücke das Zeugnis anderer hören: dasjenige der sogenannten »Muselmänner«, der lebenden Toten.[23]

---

tutes in general the impact of the film is not the words and voice, the interaction, that is, between words, voice, rhythm, melody, images, writing, and silence. Each testimony speaks to us beyond its words, beyond its melody, like the unique performance of singing […].« (Felman, The return, 277f.) Agamben vermerkt dazu: »Das Paradoxon des Zeugnisses durch den *deus ex machina* des Gesangs zu erklären heißt das Zeugnis ästhetisieren – etwas, vor dem Lanzmann sich sehr in acht genommen hat.« (*WAb* 32.) Höchstens kann für Agamben das Zeugnis, »vielleicht, die Möglichkeit des Gedichts begründen« (ebd.). Vgl. zu Agambens Kritik an Felman auch Sulk, Not grace, 76–78, sowie Hållander, The Pedagogical Possibilities, 46f.

21 Lyotard, Der Widerstreit, 17f.

22 Kawashima, Über die Fotografie, 233.

23 Zum Phänomen und dem Begriff des »Muselmanns« vgl. ausführlich Becker/Bock, »Muselmänner«. Die Herkunft des Begriffs »Muselmanns« ist umstritten. Außerdem wurden von Lager zu Lager unterschiedliche Begriffe für die »Muselmänner« verwendet (etwa »Gamel«, »Kretiner«, »Krüppel«, »Schwimmer«, »Kamele« oder »Scheich« sowie »Muselweiber« und »Schmuckstücke« für Frauen, vgl. Sofsky, Die Ordnung, 363). Die wahrscheinlichste Erklärung verweist gemäß Agamben auf die wörtliche Bedeutung des arabischen Ausdrucks *muslim*: »Er bezeichnet den, der sich bedingungslos dem Willen Gottes unterwirft, und bildet den Ausgangspunkt der in den europäischen Kulturen seit dem Mittelalter weit verbreiteten Legenden über den angeblichen islamischen Fatalismus (in der abschätzigen Nuance ist das Wort in den europäischen Sprachen, besonders im Italienischen gut belegt).« (*WAb* 38.) Die islamische Grundüberzeugung, wonach die Ergebung des *muslim* darauf fußt, dass der Wille Allahs in jedem noch so kleinen Ereignis wirksam ist, wird damit in sein Gegenteil verkehrt (vgl. a.a.O., 39). Außerdem werden die kauernde Körperhaltung dieser Menschen und die katatonen Bewegungen des Oberkörpers als Ausdruck betender Muslim_innen gedeutet (vgl. *EE* 95, sowie Simon, Das Wort Muselmann, und Wittler, »Muselmann«, welche die Begrifflichkeit auf den C-A-F-F-E-E-Kinderkanon aus dem frühen 19. Jahrhundert zurückführen, jedoch unterschiedliche Ansichten darüber vertreten, ob in ihrer Semantik ein Bezug zum Islam vorhanden ist). Aufgrund dieses offensichtlichen und von Agamben selbst implizit be-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.2. Die depersonalisierten Insass_innen als vollständige Zeug_innen: die lebenden Toten

Agamben hört auf die Lücke und erkennt in ihr die Signatur des Lagers: Die Zeugnisse von Weiterlebenden enthalten nicht nur eigene Erfahrungen, sondern in ihnen versuchen sie immer wieder für diejenigen Zeugnis abzulegen, die den perfiden Strategien der Entmenschlichung durch das nationalsozialistische Regime gänzlich zum Opfer gefallen sind.[24] Denn die Lücke muss »in sich zusammenbrechen, damit eine andere Unmöglichkeit der Bezeugung an ihre Stelle treten kann – die desjenigen, das keine Sprache hat« (*WAb* 33).[25] Zur ersten Unmöglichkeit gesellt sich eine zweite. Dabei hat Agamben nicht so sehr jene Menschen vor Augen, die in den Gaskammern oder anderswo ermordet wurden, sondern vor allem die, die im Lager selbst die Achtung vor ihrem Menschsein aufgrund von Hunger und extremer Schwäche gleichsam verloren haben: »Das Unbezeugbare hat einen Namen. Es heißt, im Lagerjargon: der Muselmann […].« (*WAb* 36)[26] Als

---

nannten anti-muslimischen Rassismus, der sich von jeher mit dem Begriff verbindet, werde ich aus interreligiöser Sensibilität im Folgenden, abgesehen von den Zitaten, in denen der Begriff »Muselmann« verwendet wird, ausschließlich den alternativen Terminus der »lebenden Toten« (engl. *the living dead*) verwenden. Wenn Agamben von der »grausame[n] Selbstironie« schreibt, dass aufgrund dieser Bezeichnung die Insass_innen darum wussten, »daß sie nicht als Juden sterben werden« (*WAb* 39), ist damit angedeutet, dass der Begriff sich aus einer diskriminierenden Fremdzuschreibung speist. Welche weiteren interreligiös-theologischen Probleme sich hinter dem Begriff verbergen und was er (nicht) leisten kann, müsste indes an anderer Stelle genauer erörtert werden. Mit der Verwendung des Begriffs der lebenden Toten wende ich mich außerdem gegen die auch bei Agamben wiederholt auftauchende Bezeichnung dieser Menschen als Nicht-Menschen. Diese Begrifflichkeit erscheint mir deshalb problematisch, weil sie den Häftlingen ihre Menschlichkeit abspricht. Sie waren aber (noch) am Leben, wenngleich sie innerlich »tot« waren und jegliche Initiative und jeglichen Lebenswillen verloren hatten. In jedem Fall ist die Bezeichnung dieser Häftlinge eine Fremdzuschreibung (vgl. Warmbold, Lagersprache, 275) und die mit dem Begriff »lebende Tote« verbundene Grenzverschiebung des Todes in den Bereich des Lebens war nicht Auslöser, sondern Resultat einer »sozialen« Kategorisierung, insofern die Lagerstruktur auf eine Entmenschlichung ihrer Häftlinge angelegt war, was auch Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen den lebenden Toten und den anderen Häftlingen hatte. »[F]ür die damit in Gang gesetzten Prozesse der (Neu-)Ordnung der sozialen Verhältnisse in den Häftlingsgesellschaften wurde der Tod als sozialer Tatbestand zu einem konstitutiven Faktor.« (Becker/Bock, »Muselmänner«, 134.)

24 Vgl. *EE* 94.

25 Vgl. *WAb* 33: »Die Spur des Unbezeugten, die die Sprache zu transkribieren glaubt, ist nicht sein Wort. Sie ist das Wort der Sprache, das entsteht, wo die Sprache nicht mehr im Anfang ist, sondern ihn verläßt, um – nur noch – Zeugnis abzulegen: Sie ›war nicht das Licht, sondern sollte zeugen von dem Licht‹ [Joh 1,9, MK].«

26 In der Sekundärliteratur zu Agambens *Was von Auschwitz bleibt* wird wiederholt kritisiert, dass Agamben ausschließlich die lebenden Toten als Signatur der Lager verstehe und damit die Zeugnisse derer missachte, die einerseits direkt nach ihrer Ankunft in den Lagern in die Gaskammern geführt, erstickt und verbrannt wurden sowie andererseits Mitglieder der Sonderkommandos waren, welche von der SS zu Vernichtungsarbeit gezwungen wurden. Vgl. besonders pointiert Mesnard/Kahan, Agamben à l'épreuve. Diese Kritik übersieht, dass in den von Agamben zahlreich herangezogenen Zeugnissen jene genannten Personengruppen wiederholt zu Wort kommen. Die *Fokussierung* auf die lebenden Toten kann darum meines Erachtens nicht mit einer *Missachtung* der Zeugnisse anderer gleichgesetzt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

»Muselmänner« wurden im Lagerjargon Insass_innen bezeichnet, die aufgrund der physischen und psychischen Bestialitäten der Lager sich selbst aufgegeben bzw. sich aufzugeben hatten: Noch am Leben waren sie bereits tot, weil sie ihr empfundenes Menschsein verloren hatten.[27] Der »Muselmann« ist der Nicht-Mensch, wobei für Agamben die Betonung auf dem Menschen liegt, weil im Nicht-*Menschen* immer noch der Mensch steckt.[28] Kurzum: Sie sind lebende Tote, denn in ihnen wird »das Nicht-Menschliche vom Menschen isoliert«[29]. In Levis Erinnerungen spielen die lebenden Toten denn auch eine zentrale Rolle:

> »Sie, die Muselmänner, die Verlorenen, sind der Nerv des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen. Sie bevölkern meine Erinnerung mit ihrer Gegenwart ohne Antlitz; und könnte ich in einem einzigen Bild das ganze Leid unserer Zeit einschließen, würde ich dieses nehmen, das mir vertraut ist: Ein verhärmter Mann mit gebeugter Stirn und gekrümmten Schultern, von dessen Gesicht und Augen man nicht die Spur eines Gedankens zu lesen vermag.«[30]

---

27 Vgl. Améry, Jenseits von Schuld, 28f.: »Der sogenannte ›Muselmann‹, wie die Lagersprache den sich aufgebenden und von den Kameraden aufgegebenen Häftling nannte, hatte keinen Bewußtseinsraum mehr, in dem Gut oder Böse, Edel oder Gemein, Geistig oder Ungeistig sich gegenüberstehen konnten. Er war ein wandelnder Leichnam, ein Bündel physischer Funktionen in den letzten Zuckungen.«

28 Vgl. Mills, The Philosophy, 88f. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Agambens Position von derjenigen Bettelheims, dessen Untersuchungen er ansonsten zur Begründung seiner eigenen Position wiederholt heranzieht. Für Bettelheim stehen die lebenden Toten als Chiffre für einen Punkt ohne Zurück, für die »Schwelle, jenseits derer man aufhört, Mensch zu sein« (*WAb* 54). (Vgl. etwa Bettelheim, Aufstand, 173.) Doch für Agamben steckt noch im lebenden Toten der Mensch, »denn ihm einfach das Menschsein abzusprechen, würde bedeuten, das Verdikt der SS zu akzeptieren« (*WAb* 55).

29 Deuring, Was dazu gehört, 8.

30 Levi, Ist das ein Mensch, 107f. Vgl. auch Kłodziński/Ryn, An der Grenze, 128f.: »Der SS-Mann ging langsam vorbei und sah zu dem Muselmann hin, der geradeweg auf ihn zukam. Wir alle sahen nach links, um zu sehen, was passieren würde. Und dieses willenlose, gedankenlose Wesen latschte in seinen klappernden Holzschuhen dem SS-Mann direkt in die Arme. Der SS-Mann schrie und zog ihm eins mit der Reitpeitsche über den Kopf. Der Muselmann blieb stehen, er wußte nicht so recht, was geschehen war, und als er einen zweiten und dritten Hieb dafür bekam, daß er die Mütze nicht angenommen hatte, macht er […] in die Hosen. Als der SS-Mann den schwarzen Fleck sah, der sich um die Holzschuhe des Muselmanns ausbreitete, geriet er außer sich. Er stürzte auf ihn zu, trat ihm in die Bauchhöhle und, nachdem er schon im eigenen Kot auf dem Boden lag, gegen Kopf und Brustkorb. Der Muselmann wehrte sich nicht. Beim ersten Tritt hatte er sich zusammengekrümmt, noch ein paar Tritte und er starb.« Im Werk Jorge Semprúns begegnet immer wieder der Appell an die Mithäftlinge, sich selbst nicht aufzugeben, sich beispielsweise wenigstens täglich zu waschen, also nicht zur_zum lebenden Toten zu verkommen. Vgl. ders., Der Tote.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Existieren zwischen Leben und Tod bzw. das Existieren als Tod im Leben macht für Levi die lebenden Toten zu den vollständigen Zeug_innen.[31] Sie sind es deshalb, weil sie keine »Geschichte«, kein »Antlitz« und keine »Gedanken« haben.[32] Denn ihr *Nicht*-Sein verweist auf das, was sich nicht bezeugen lässt, und zeigt damit an, was zu bezeugen, was das wirkliche Zeugnis der Shoah wäre. Anders als bei Derrida bergen diese Zeug_innen nicht einmal ein Geheimnis in ihrem Inneren, denn Letzteres ist inexistent.[33] Als Person verkörpern die lebenden Toten das, was mit allen gängigen Wirklichkeitsvorstellungen bricht – und das im wahrsten Sinne des Wortes. Das ist der Grund, warum Agamben in ihnen die paradigmatische Figur der Lager sieht: Das menschenverachtende Experiment einer industriellen Massenvernichtung lässt sich an diesen Figuren ablesen.[34] Genau damit aber machen sie die Lücke hörbar. Agamben nennt dies »Levis Paradox« (*WAb* 131). Insofern die lebenden Toten nämlich die vollständigen Zeug_innen sind, impliziert das Paradox zwei widersprüchliche Propositionen, die für Agamben konstitutiv sind für das Phänomen der Zeug_innenschaft: »(1) Der Muselmann ist der Nicht-Mensch, derjenige, der auf keinen Fall Zeugnis ablegen könnte. (2) Derjenige, der nicht Zeugnis ablegen kann, ist der wirkliche Zeuge, der absolute Zeuge.« (*WAb* 131) Anders formuliert: Die Lücke ist stumm, weil sie das Nicht(s) bezeugt: Der Strategie der Entsubjektivierung im Lager zum Opfer gefallen, bezeugen sie ihre Depersonalisierung, ihr Nicht-Sein. Die lebenden Toten, so zitiert Agamben Bruno Bettelheim, sind diejenigen, die »aufhören, auf ihre Umwelt zu reagieren, und Objekte werden; doch damit hörten sie auf[,] Personen zu sein«[35]. Für Bettelheim zeigt sich das Sein der lebenden Toten darin, dass sie keine Empfindungen mehr hatten: »Man könnte sogar darüber Vermutungen anstellen, ob diese Organismen den Reflexbogen umgingen, der sonst den äußeren oder inneren Reiz über die Stirnlappen mit Gefühl und Handeln verband«[36]. Im Lager gibt es folglich einen Ort, an dem der Mensch, »obwohl er dem Anschein nach Mensch bleibt, aufhört, Mensch zu sein« (*WAb* 48).[37] Ihrer Subjektivität beraubt, können diese Menschen nichts mehr bezeugen, zumal sie nichts mehr im gewohnten Sinne er*leben*. Das aber bedeutet, dass für Agamben das Zeugnis seinen Ausgangsort dort hat, wo es keine Zeug_innen gibt, weil die lebenden Toten auch und gerade der Fähigkeit zu bezeugen beraubt sind.[38] Entspre-

31 Vgl. Levi, Die Untergegangenen, 86.

32 Levi, Ist das ein Mensch, 108.

33 Vgl. Schmidt, Für den Zeugen, 94.

34 Vgl. *EE* 95. Der dritte Teil – *Was von Auschwitz bleibt* – seiner Homo-Sacer-Trilogie bringt damit, wie auch Schmidt vermerkt, ganz grundsätzlich Agambens Anliegen dieser Trilogie zum Ausdruck, das im Versuch besteht, »eine Logik der souveränen Macht von den Grenzfiguren aus zu verstehen, die diese produziert« (ebd.).

35 Bettelheim, Aufstand, 167.

36 A.a.O., 168.

37 Agamben verhält sich dazu, weil er, wie erwähnt, anders als Bettelheim noch am Menschlichen im Unmenschlichen festhält, durchaus kritisch, wenn er fragt: »[W]as heißt es für einen Menschen, Nichtmensch zu werden? Gibt es ein Menschsein des Menschen, das sich von seinem biologischen Menschsein unterscheiden und abtrennen läßt?« (Ebd.) Ein solcher Menschenbegriff, der einen Teil der Menschen ausschließt, sei denn auch zu problematisieren: »Denn keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« (*WAb* 55.)

38 Vgl. Klünder, Politischer Pessimismus, 347.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chend hält Agamben fest: »Levis Zeugnis beginnt erst dort, wo die Entmenschlichung an ihr Ziel gekommen ist […].« (*WAb* 51)

Die lebenden Toten sind die wahren Zeug_innen, wohingegen die Weiterlebenden die Nicht-Zeug_innen sind. Nur insofern die Nicht-Zeug_innen »den tiefsten Punkt des Abgrunds nicht berührten«[39], sie die Gaskammern nie von innen sahen oder nicht aufgrund von Hunger, Misshandlung, Erschöpfung und Wahnsinn zu lebenden Toten wurden, können sie als nicht vollständige Zeug_innen Zeugnis ablegen: Zeugnis von dem und denjenigen, das und die sich nicht bezeugen lassen. Levi ist sodann für Agamben »der einzige, der sich bewußt vornimmt, Zeugnis abzulegen anstelle der Muselmänner, der Untergegangenen, derer, die zerstört worden sind und den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben« (*WAb* 51). Als Weiterlebende Zeugnis zu geben, bedeutet *für* die lebenden Toten zu sprechen, wobei dieses Sprechen ein Nicht-Sprechen und damit ein bezeugendes Schweigen ist. Denn das Sprechen für die lebenden Toten versteht Agamben im Anschluss an Levi nicht etwa so, dass das Zeugnis der lebenden Toten in dem der Weiterlebenden gleichsam aufgehoben und tradiert ist. Das Zeugnis der Weiterlebenden ist nicht die Weitergabe eines Wissens, das die lebenden Toten nicht bezeugen könnten. Denn als lebende Tote haben sie nichts zu sagen und keine Erinnerung weiterzugeben. Die lebenden Toten haben »bereits die Fähigkeit der Beobachtung, der Erinnerung, des Abwägens und des Ausdrucks verloren«[40]. Das bedeutet, dass die lebenden Toten im Lager nicht nur ihre Sprache, sondern auch die Fähigkeit, eine Erfahrung zu machen, die dann in Sprache gefasst werden könnte, verloren. Oder anders formuliert: »Die Besonderheit der Zeugenschaft von Auschwitz ist, dass es sich bei diesem vorausgesetzten Faktum um ein Fehlendes handelt.«[41] Wer es darum trotzdem übernimmt, »für sie Zeugnis abzulegen«, und nichts anderes tut der Weiterlebende gemäß Agamben, »weiß, daß er Zeugnis ablegen muß von der Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen«. (*WAb* 30)

Für Agamben sind Möglichkeit (als »Seinkönnen«) und Kontingenz (als »Nichtsein-Können) die »Operatoren der Subjektivierung«, d.h., sie ermöglichen, dass ein »Mögliches zur Existenz« (*WAb* 128) gelangt. Dem gegenüber versteht er die Unmöglichkeit als Negation der Möglichkeit (als »nicht [sein können]«) und die Notwendigkeit als Negation der Kontingenz (als »nicht [nicht-sein können]«) als »Operatoren der Entsubjektivierung« (*WAb* 128), d.h. als Prozess, der das Subjekt dekonstruiert und entmachtet.[42] Während nun die ersten beiden das Sein in seiner Subjektivität und damit »als eine Welt, die immer *meine* Welt ist, weil in ihr die Möglichkeit existiert und das Wirkliche berührt«, konstituieren, so definieren Notwendigkeit und Unmöglichkeit das Sein in seiner Gesamtheit und Kompaktheit – »im Grenzfall also [als, MK] eine Welt, die niemals *meine* Welt ist, weil in ihr die Möglichkeit nicht existiert« (*WAb* 128). Die Shoah markiert

39 Levi, Die Untergegangenen, 83.

40 A.a.O., 86.

41 Schmidt, Für den Zeugen, 94.

42 Vgl. auch *WAb* 116: »*Der Mensch ist derjenige, der den Menschen überleben kann*. Im ersten Sinn bezieht sich die These auf den Muselmann […] und bezeichnet dann das unmenschliche Vermögen, den Menschen zu überleben. Im zweiten Sinn bezieht sie sich auf den Überlebenden und bezeichnet das Vermögen des Menschen, den Muselmann, den Nicht-Menschen zu überleben.« Schabacher, Topik, 172, stellt darum akkurat fest, dass in der Shoah-Literatur oft nicht die »ge- bzw. misslingende Subjektwerdung, sondern die Zerstörung der Basis thematisiert« wird.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

für Agamben den historischen Zusammenbruch dieses Prozesses, weil »das Unmögliche gezwungen wird, ins Wirkliche überzugehen« (*WAb* 129). Anders formuliert: Das eigentlich Unmögliche wird wirklich, die unvorstellbare Bestialität das Produkt von Menschen. Was das Unmögliche im Besonderen erzeugt, sind für Agamben die lebenden Toten. Das ist es, was bei Agamben durch die Shoah potenziert wird und worin er sich folglich von Derrida unterscheidet: Nicht nur bricht die subjektive Einmaligkeit der Erfahrung mit der Wirklichkeit der betroffenen Subjekte – *ihre Welt* geht verloren –, sondern sie stellt die Existenz des Subjektes, das diese Erfahrung macht, dem diese Unmöglichkeit als nun Mögliches widerfährt, existentiell infrage. Mehr noch: Dieses Subjekt verliert sich selbst, obwohl es von anderen immer noch wahrgenommen wird. Die lebenden Toten werden von den Weiterlebenden gesehen und gehört, obwohl jene sich selbst nicht mehr sehen und auch nicht mehr sprechen können.

> »Auschwitz ist die Existenz des Unmöglichen, die radikalste Negation der Kontingenz – und deswegen die absoluteste Notwendigkeit. Der Muselmann, den es erzeugt, ist die sich daraus ergebende Katastrophe des Subjekts, seine Auslöschung als Ort der Kontingenz und seine Erhaltung als Existenz des Unmöglichen. […] Sie definiert ein biopolitisches Experiment mit den Operatoren des Seins, in dem das Subjekt bis an den Grenzpunkt transformiert und aufgelöst wird, an dem die Verbindung zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung zu zerbrechen scheint.« (*WAb* 129)

Die Katastrophe des Subjekts zerbricht indes nicht ganz bzw. sie wird, bildlich gesprochen, gleichsam im Bruch versteinert: In dem Moment, in welchem Weiterlebende für die lebenden Toten zeugen, kommt es zu einer »Einheit-Differenz« (*WAb* 131) zwischen den beiden. Wer von diesem nicht bezeugbaren Bruch zeugt, macht die Nicht-Existenz als Existenz *wahr*nehmbar. Die Weiterlebenden versteht Agamben sodann nicht als Stellvertreter_innen, die anstelle der lebenden Toten etwas zu geben, d.h. zu bezeugen hätten, sondern als Bürg_innen des nicht Bezeugbaren: Das Agamben'sche unmögliche Zeugnis ist ein »Akt eines *auctor*« (*WAb* 131).

3.3. Der Autorität beraubt »zum Sein bringen«: die Weiterlebenden und die lebenden Toten in ihrer Einheit-Differenz

Levis Paradox – die lebenden Toten sind die vollständigen Zeug_innen –, das die zwei widersprüchlichen Propositionen impliziert, einerseits als lebende_r Tote_r nicht fähig zu sein, Zeugnis zu geben, andererseits als diese lebenden Toten die einzig wahren Zeug_innen zu sein, bringt für Agamben die duale Struktur zum Ausdruck, die das Zeugnis als einen Akt eines *auctor* kennzeichnet, nämlich »als Differenz und Ergänzung einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit zu sagen, eines Nicht-Menschen und eines Menschen, eines lebenden Wesens und eines sprechenden Wesens« (*WAb* 131). Wann immer Weiterlebende von der Shoah zeugen, haben sie sich zur Ab*wesen*heit der lebenden Toten zu verhalten, »weil sie – als unbezeugbarer Ort der wahren Zeugenschaft – zum Zentrum der testimonialen Autorität wird«[43]. Das, was »die Überlebenden ihrer Autorität beraubt«

43 Bachmann, Der abwesende Zeuge, 59f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(*WAb* 30), das Unbezeugbare, soll sie nun gleichermaßen autorisieren, dieses Unbezeugbare zu bezeugen. Agamben erinnert für die Begründung dieses Widerspruchs an den lateinischen Begriff des *auctor*, dessen »Zeugnis immer etwas voraussetzt – ein Faktum, eine Sache oder ein Wort –, das vor ihm da ist und dessen Wirklichkeit und Gültigkeit beglaubigt oder bestätigt werden muß« (*WAb* 130).[44]

Mit dem Begriff des *auctor* wurde im Lateinischen ursprünglich eine Person bezeichnet, die innerhalb eines Rechtsprozesses für eine minderjährige oder aus anderen Gründen nicht juristisch geschäftsfähige Person einsteht, damit dieser zu Rechtswirksamkeit verholfen wird. Der *auctor* handelt als Vormund. Indem dieser die Formel *auctor fio* ausspricht, versieht er das Mündel – die Person, die unter Vormundschaft steht – mit Autorität. In der gleichen Weise bestätigt die *auctoritas patrum* der Senatoren einen Volksbeschluss und macht ihn so rechtskräftig. Unter den ältesten Bedeutungen des Wortes, so Agamben, »finden sich auch diese: ›Verkäufer‹ bei einem Akt der Eigentumsübertragung, ferner ›derjenige, der rät oder überzeugt‹, und schließlich ›Zeuge‹« (*WAb* 129)[45]. Agamben fragt sich darum, was das gemeinsame Merkmal dieser augenscheinlich heterogenen Bedeutungen ist, zumal die ursprüngliche Bedeutung darauf zielt, einen unvollkommenen Akt zu vervollständigen.

Für die Bedeutung des *auctor* als Verkäufer hält Agamben fest, dass es bei einem Verkauf zu einem Übereinkommen mindestens zweier Parteien kommt, »bei dem das gute Recht des Käufers immer auf dem des Verkäufers beruht, der so dessen *auctor* wird« (*WAb* 130). Das durch den Kauf erworbene Gut wird dadurch autorisiert, dass Verkäufer_innen dieses an andere abgeben.

Die Bedeutung der Ratgebenden und Überzeugenden knüpft für Agamben an der Bedeutung des Verkäufers an: Unsichere und zögernde Subjekte erhalten durch den *auctor* einen Impuls, eine Ergänzung, die es den Subjekten erlaubt, »zur Tat zu schreiten« (*WAb* 138). Der eigene Wille wird insofern autorisiert, als er das von außen erhält, was er braucht, um sich über diesen gewiss zu sein.

In dieser Perspektive wird sodann für Agamben auch die Bedeutung des Zeugen als *auctor* einsichtig: Anders als der *testis*, der dadurch zum Zeugen wird, dass er als Dritter bei einer Auseinandersetzung von zweien zugegen ist, und dem *superstes*, dem eine Erfahrung am eigenen Leib widerfahren ist, setzt der *auctor* für sein Zeugnis stets etwas voraus, worauf er sich beziehen kann.[46] Ein »Faktum, eine Sache oder ein Wort […] und dessen Wirklichkeit und Gültigkeit« (*WAb* 130) soll durch den *auctor* beglaubigt oder bestätigt werden. Wenn aber die Zeug_innen für die Sache bürgen, dann haben diese immer mehr Autorität als die Sache selbst. Kurzum: Der *auctor* steht »in Gegensatz zu

44 Das ist mit ein Grund, warum Agamben Felmans Ästhetisierung des Zeugnisses kritisiert (s. Anm. 20): Das Zeugnis gibt es für Agamben nur im Auftrag der vollständigen Zeug_innen, d.h., dass er Felmans Argumentation gerade in ihr Gegenteil verkehrt: Nicht Gesang oder Dichtung ermöglichen Zeug_innenschaft, sondern Dichtung ist allenfalls als Zeug_innenschaft möglich, weil es diese gibt. Vgl. Sulk, Not grace, 77.

45 Ohne Verweis auf eine entsprechende Quelle.

46 Am Begriff des *superstes* kritisiert Agamben nicht nur, dass ethische und juristische Kategorien vermischt würden, sondern dass es auf der Ebene der Versprachlichung zu einer Verschränkung zweier Erzählinstanzen kommt, was mit einer Deckungsgleichheit von Weiterlebenden und lebenden Toten gleichgesetzt werden kann, die Agamben ablehnt. Vgl. Zimmermann, Der Balkan, 396f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

res« (*WAb* 130). In dieser Perspektive erscheint das Zeugnis, darauf will Agamben hinaus, konstitutiv als defizitär, wobei es überhaupt das Defizit ist, das die Zeug_innen – eben als *auctores* – auf den Plan ruft. Das Zeugnis »impliziert stets eine wesentliche Dualität, bei der ein Mangel oder eine Unfähigkeit ergänzt oder zur Gültigkeit gebracht« (*WAb* 130f.) wird. Damit erklärt sich auch, warum Émile Benveniste als ursprüngliche Bedeutung des Verbs *augere* »zum Sein bringen« (*WAb* 131) nennt:

> »Die Antike kennt keine *creatio ex nihilo*, für sie impliziert jeder Schöpfungsakt immer ein Anderes, formlose Materie oder unvollkommenes Sein, das vervollkommnet oder ›zum Wachsen gebracht‹ werden muß. Jeder Schöpfer ist immer ein Mit-Schöpfer, jeder Autor ein Ko-Autor. Und wie der Akt des *auctor* den des Rechtsunfähigen vollendet, wie er dem Beweiskraft verleiht, das sie von sich aus nicht besitzt, und Leben dem, das allein nicht leben könnte, so läßt sich umgekehrt sagen, daß der Akt oder das Wort des *auctor*-Zeugen überhaupt erst Sinn erhalten durch den unvollkommenen Akt oder die Unfähigkeit, die ihnen vorausgehen und die sie vervollständigen.« (*WAb* 131)

In dieser Bestimmung der Zeug_innen als *auctores* zeigt sich nicht nur die soziale Dimension von Agambens Zeug_innenschafts-Verständnis, sondern auch inwiefern sein Zeug_innen-Begriff von einer doppelten Subjektivität ausgeht.[47] »Ein Akt des Autors, der beanspruchte, von selbst gültig zu sein, wäre Unsinn, so wie das Zeugnis des Überlebenden Wahrheit und Existenzberechtigung nur dann besitzt, wenn es das Zeugnis dessen vervollständigt, der nicht Zeugnis ablegen kann.« (*WAb* 131) Analog zu Vormund und Mündel, Schöpferin und Stoff, »sind Überlebender und Muselmann untrennbar« (*WAb* 131). Eigentlich ihrer Autorität beraubt, weil sie nie davon zeugen können, wovon sie zeugen sollten, bringen die Weiterlebenden die zum Sein, denen das Sein abhandengekommen ist: Der Mensch zeugt für die lebenden Toten, nicht weil er Mensch, sondern weil er nicht lebender Toter ist. Das Zeugnis erwächst für Agamben aus dieser Verbindung, wobei auch noch hier die Lücke aufrechterhalten wird: Die doppelte Subjektivität verbindet zwei Subjekte bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ihrer jeweiligen Subjektivität bzw. Entsubjektivierung. Das ist gemeint, wenn Agamben von der »Einheit-Differenz« (*WAb* 131) spricht, die das Zeugnis konstituiert.

Die Verbindung zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung, die zu zerbrechen scheint, wird mit der Vorstellung des Zeugnisses als Akt eines *auctor* greifbar: Agamben versteht das Subjekt des Zeugnisses als ein konstitutiv gespaltenes. Nur im Bruch, in der Spaltung, »in dieser Kluft und Verbindungslosigkeit« (*WAb* 131) hat es Bestand. Zeug_innen sind »Subjekt[e] einer Entsubjektivierung« (*WAb* 132). Die beiden Subjekte sind voneinander unterschieden und doch untrennbar.[48] Im Zeugnis der

---

47 Vgl. dazu Lörincz, Zeugnisgaben, 38f., der die Seinsweise der Zeug_innen als *auctores* in gabetheoretischer Perspektive beleuchtet und sie in Verbindung zu Agambens Überlegungen zur Scham stellt: »[D]er Beschenkte kann nur als solcher zum Subjekt werden, zugleich kann er die Gabe nur annehmen, er verfügt nicht über sie, eher noch gibt er sie zurück, d.h. er verzichtet in gewisser Weise aus seinen Subjektstatus (Entsubjektivierung), und in dieser Duplizität ergibt sich die Scham (und nicht aus einem Schuld-Bewusstsein, das ein Effekt der falschen Deutung der Scham ist).«

48 An dieser Stelle müsste konsequenterweise die Zweideutigkeit von Subjektivität genauer untersucht werden: Insofern der Mensch Subjekt seiner Erfahrungen und Handlungen ist, ist er immer gleichzeitig der, der erfährt und etwas tut, und der, mit dem etwas geschieht (vgl. Grøn, Homo

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Weiterlebenden begegnen sich diese und die lebenden Toten, »menschlich und nichtmenschlich sind koextensiv und fallen dennoch nicht zusammen« (*WAb* 132). Es ist eine »unauflösliche Teilung«, die spaltet, aber das Gespaltene nicht trennt, weshalb Agamben von einem »doppelten Überleben« (*WAb* 132) spricht:[49]

> »Das Überleben des Nichtmenschlichen durch den Zeugen ist Funktion des Überlebens des Menschlichen durch den Muselmann. Was grenzenlos zerstört werden kann, ist das, was sich grenzenlos überleben kann.« (*WAb* 132)

Es ist dieses von Agamben postulierte doppelte Überleben, das bei ihm dazu führt, dass der erste Grund für die von Felman und Laub eruierte Krise der Zeug_innenschaft, nämlich dass die Vollstrecker_innen der Bestialität des Zweiten Weltkrieges darauf bedacht waren, alle Beweise der Shoah verbaliter auszulöschen, aus den Angeln gehoben wird. Das gilt allerdings, um meine Kritik an Agambens Position bereits anklingen zu lassen, genau betrachtet eigentlich ausschließlich auf sprachtheoretischer Ebene:[50] Der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses – die lebenden Toten als vollständige Zeug_innen, die nicht Zeugnis ablegen können, und die Weiterlebenden, die Zeugnis ablegen können, aber nicht vollständige Zeug_innen sind – wird hier von Agamben nicht das letzte Wort gelassen. Vielmehr stellt sie sicher, dass es nicht zu einer Wiederholung der höhnischen Mahnung der SS an die Insass_innen der Lager kommt, wie sie Levi zu Beginn seines Zeugnisses *Die Untergegangenen und die Geretteten*[51] wiedergibt:

> »Wie auch immer dieser Krieg ausgeht – den Krieg gegen Euch haben wir gewonnen. Keiner von Euch wird übrigbleiben, um Zeugnis abzulegen, aber selbst wenn einer davonkommen sollte, würde ihm die Welt nicht glauben. Vielleicht wird es Vermutungen geben, Diskussionen, Untersuchungen von Historikern, aber es wird keinerlei Gewißheit geben, weil wir Euch samt den Beweisen zerstören werden. Und selbst wenn ir-

---

subiectus, 19). Ich komme später (s. unten II.5.5.) in meiner Kritik an Agambens Position darauf zurück.

49 Mills erkennt in dieser Vorstellung des doppelten Überlebens die Grundzüge einer sprachtheoretischen Ethik des Überlebens: »[T]he survivors are human to the extent that they bear witness to an impossibility of bearing witness, that is, of being inhuman. Hence, testimony arises in the noncoincidental currents of the human and the inhuman, as the human being's bearing witness to the inhuman. This means that the ethics of witnessing that Agamben develops can be understood as an ethics of survival, insofar as the human survives the inhuman in testimony […].« (Mills, Linguistic Survival, 201.) Vgl. auch dies., The philosophy, 81–105.

50 Der sprachtheoretische Zugang, der Agambens Reflexionen durchzieht, hat ihm wiederholt Kritik eingebracht, weil er zu einer Mystifikation der Shoah führe. Vgl. besonders pointiert Meyer, Das Wissen, 84f.: »Es ist oft bemerkt worden, Agambens Philosophie zeichne sich durch ihren Eklektizismus aus. Bedenklicher scheint mir, dass der Mord an der [sic!] Juden hier zum Gegenstand einer intellektuellen Rhetorik wird, die nicht das Geringste zum Verständnis des Geschehens beiträgt. Stattdessen desavouiert und entwertet der Absolutheitsanspruch, unter den sich diese Art von Denken über Auschwitz stellt, die überlieferten, notwendig lückenhaften Zeugnisse von Opfern wie Überlebende der Shoah.« Vor allem aber: Agambens sprachtheoretischer Zugang führt zu erheblichen Spannungen seiner Vorstellung einer *ontologisch* gefassten doppelten Subjektivität. Ich komme später (s. unten II.5.5.) darauf zurück.

51 »Die Untergegangenen« (engl. *the drownded*) im Titel des Werkes meinen genau die lebenden Toten, die Menschen also, die im Lagermorast untergingen, in ihm ertranken und erstickten.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gendein Beweis übrigbleiben und einer von Euch überleben sollte, werden die Leute sagen, daß die Dinge, von denen ihr da berichtet, zu ungeheuerlich sind, als daß man sie glauben könnte […] Die Geschichte der Lager werden wir diktieren.«[52]

3.4. Weil ein Zeugnis sie sind und schweigend zeugen voneinander: die soziale Dimension des Zeugnisses als Rest

Mit dem Zeugnis der Weiterlebenden werden die höhnischen Worte der SS für Agamben widerlegt. Dieser »Isolierung des Überlebens vom Leben« (*WAb* 137) wird mit jedem Zeugnis von Weiterlebenden widersprochen. Nicht, weil in ihnen das Nicht-Menschliche und Menschliche, die lebenden Toten und die Weiterlebenden zusammenfallen, sondern indem sie Zeugnis geben von der untrennbaren Teilung. Die ›Wahrheit‹ eines Zeugnisses liegt denn für Agamben auch nicht darin begründet, dass es zu einer »Übereinstimmung zwischen dem Gesagten und den Fakten, zwischen der Erinnerung und dem Geschehen« (*WAb* 137) kommt. Das klassische Wahrheitskriterium, wonach Wahrheit – ohne einfache Anführungszeichen – in der Angleichung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Satz und Dingen besteht – »Veritas est adaequatio intellectus et rei«[53] –, weicht bei Agamben einem sprachlich relationalen Wahrheitsverständnis: Die ›Wahrheit‹ des Zeugnisses hängt »von der unvordenklichen Relation zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen dem Innen und dem Außen der Sprache« (*WAb* 137f.) ab: »*Die Autorität des Zeugen besteht darin, daß er einzig im Namen eines Nicht-sagen-Könnens sprechen kann, d.h. darin, daß er Subjekt ist.*« (*WAb* 138) Das ontologische Zeug_innenschafts-Verständnis Derridas taucht auch bei Agamben auf: Zeugnis kann es für Agamben nur dort geben, wo es einerseits Unmögliches zu sagen gibt und andererseits durch Entsubjektivierungen Subjekte fehlen, die bezeugen können. Kurzum: Die Weiterlebenden sollen sprechend werden, die lebenden Toten sollen lebendig werden. Das Zeugnis hängt auch hier an seinen Subjekten, ihrem Sein bzw. dem fehlenden Sein der Subjekte. *Auctores* sind die Weiterlebenden darum gerade auch in der Hinsicht, dass das, was sie zum Sein bringen, eine Unmöglichkeit darstellt, die jedoch mit dem Akt des Bezeugens zur Wirklichkeit werden soll. Im Unterschied zum Archiv, das der Erinnerung dient und sich dem Vergessen widersetzt, verbürgt das wahre Zeugnis die Unarchivierbarkeit, weil das, was hier bezeugt wird, nie zu einem Ende kommen kann, zumal andernfalls doch wieder einem zu schnellen Verstehen oder einem Euphemismus stattgegeben würde.[54] Das Zeugnis hat und darf kein *télos*, kein Ziel haben:[55]

---

52 Levi, Die Untergegangenen, 7, zitiert nach *WAb* 137, wo der Wortlaut nach dem italienischen Original wiedergegeben wird. Die deutsche Fassung zitiert an der genannten Stelle aus Wiesenthal, Doch die Mörder, o.S.

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

54 Vgl. *WAb* 138: »Das Zeugnis verbürgt nicht die faktische Wahrheit der im Archiv aufbewahrten Aussage, sondern deren Unarchivierbarkeit, deren Äußerlichkeit dem Archiv gegenüber: also die Notwendigkeit, mit der sie sich […] der Erinnerung wie dem Vergessen entzieht.« Vgl. dazu Sulk, Not grace, 58–61.

55 Darin zeigt sich ein weiterer Aspekt, inwiefern bei Agamben von einer *doppelten* Unmöglichkeit des Zeugnisses gesprochen werden muss: »[T]his paradoxical view prompts a dual movement: toward

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Wir müssen aufhören, die Prozesse der Subjektivierung und Entsubjektivierung, das Sprechendwerden des lebenden Wesens und das Lebendigwerden des sprechenden Wesens […] so zu betrachten, als ob sie ein *télos* hätten, […] in dem Lebender und Sprechender, Nicht-Mensch und Mensch […] sich in einer erreichten, vollendeten Menschlichkeit verbinden, sich zu einer verwirklichten Identität zusammenfügen.« (*WAb* 138f.)

Dass Zeugnisse ohne Ziel sind, bedeutet indes für Agamben nicht, dass sie sinnlos oder vergeblich wären. Wenn sie nämlich auch kein Ziel haben, so enthalten sie einen *Rest*: In oder unter den Zeugnissen gibt es keinen Grund, »aber zwischen ihnen, in ihrer Mitte, [gibt es] eine irreduzible Kluft, in der jeder Terminus den Platz des Rests einnehmen, Zeugnis ablegen kann« (*WAb* 139). Mit dem Terminus des Rests bezeichnet Agamben »nicht irgendetwas, das übrigbleibt«, sondern eine »Differenz«[56]. Einen Überschuss, eine Nicht-Identität. Er findet diese Kategorie, wie sein nach *Was von Auschwitz bleibt*[57] veröffentlichtes Werk *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* zeigt, in den paulinischen Briefen des Neuen Testaments.[58]

Im dritten Kapitel dieses Kommentars beschäftigt Agamben sich mit dem griechischen Partizip Perfekt ἀφωρισμένος/aphorismenos, übersetzt es mit »ausgesondert« und weist gleich zu Beginn darauf hin, dass es sich dabei um einen besonders wichtigen

---

both the insistence on the paradox as paradox and the necessity of working or playing out new formulations to respond to the excess/lack that continually requires rearticulations that can never reach total closure.« (LaCapra, Approaching Limit, 143.)

56 Agamben, Das unheilige Leben, 21.

57 Auch in *Was von Auschwitz bleibt* erörtert Agamben in einem kurzen Abschnitt (a.a.O., 142f.) den »theologisch-messianische[n] Begriff« (a.a.O., 142) des Rests, in dem er sich auf mehrere Stellen aus dem Römerbrief bezieht. Das Ganze liest sich indes wie eine Kurzzusammenfassung seiner Ausführungen in *Die Zeit, die bleibt*, weshalb ich mich im Folgenden auf dieses Werk beziehe.

58 Agambens Werk *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, das 2000 erschien und 2006 mit dem Titel *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* ins Deutsche übersetzt wurde, ist das Ergebnis mehrerer Seminare, die Agamben zwischen 1998 und 1999 in Paris, Verona, Evanston und Berkeley gehalten hatte. Die Form blieb dabei immer die gleiche: Agamben übersetzt die ersten zehn Wörter des Römerbriefes – »Paulus, zum Sklaven des Messias Jesus berufen, als Apostel ausgesondert für die Verkündigung Gottes« (*Zdb* 17) – und verteilt sie auf sechs (Seminar-)Tage, denn, so die These Agambens, darin zeige sich die gesamte Botschaft des Apostels. (Standhartinger, Paulus als politischer Denker, 82, vermutet hinter den zehn Worten außerdem eine Anspielung auf den Dekalog, um Agambens eigene These der »Neutralisierung von gesetzlichen Einteilungen […] durch das messianische Ereignis« [*Zdb* 24] zu unterstreichen.) Auf die sechs Tage folgt ein Kapitel mit dem Titel »Schwelle oder *tornada*«, das sodann als Schlussstrophe dieser Sestine gelten kann. Ganz grundsätzlich verfolgt Agamben mit seinem Kommentar das Ziel, »die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen« (*Zdb* 11), weil er der Überzeugung ist, dass »eine nunmehr zweitausendjährige Praxis des Übersetzens und Kommentierens, die mit der Geschichte der christlichen Kirche zusammenfällt, den Messianismus […] buchstäblich aus dem Paulinischen Text gestrichen hat« (ebd.). Damit ist das eigentliche Projekt benannt, nämlich »den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen, die bei ihm [sc. Paulus] *ho nyn kairós*, die ›Jetztzeit‹, heißt« (a.a.O., 12), oder in den Worten Agambens: die Zeit, die bleibt. Eine instruktive Buch-Besprechung bietet Löhr, Hier geistert Paulus. Vor allem aus historisch-kritischer Perspektive kritisiert wird Agambens Lesart von Frankemölle, Aspekte der Zeit.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Ausdruck handeln müsse, zumal Paulus seine Berufung zum Zeugen für Christus bereits im Brief an die Galater »mit einer Form desselben Verbums definiert und Gott als den benennt, ›der mich ausgesondert hat [*aphorísas*] im Bauch meiner Mutter und der mich berufen hat durch seine Gnade‹ (Gal 1,15)« (*Zdb* 56).[59] Mit dem Begriff *aphorismenos* thematisiere Paulus, so Agamben, seine Vergangenheit, sein »Einst« (Gal 1,13), zumal das griechische *aphorismenos* die Übersetzung für das hebräische פְּרוּשִׁים/*peruschim* ist und damit auf Paulus' einstigen Stand als Pharisäer hinweise (Phil 3,5).[60] Weil für die Pharisäer – im Unterschied zu anderen Strömungen des damaligen Jüdinnen_Judentums – das Halten des Gesetzes nicht nur die schriftliche, sondern ebenso die mündliche Tora impliziert, die wie ein Zaun um das Gesetz steht und es so vor jeglichem unreinen Kontakt schützen soll, müsse die »Wand der Trennung« in Eph 2,14 als »Zwischenwand des Zauns« übersetzt werden. Paulus nehme demgemäß seine einstige Bezeichnung ironisch auf, insofern seine jetzige Aussonderung zum Apostel für Christus »nicht mehr an einem *nomos*, sondern an der messianischen Verkündigung […] ausgerichtet ist« (*Zdb* 58). Mit der messianischen Verkündigung wird also jene Mauer niedergerissen, welche die Pharisäer einst um die Tora gebaut haben, »um sie vor dem *am-hare*s und vor den *gojim*, den Nichtjuden, zu schützen«(*Zdb* 58).

Wenn aber das messianische *aphorismenos* einerseits die Aussonderung des *peruschim* aufnehme, sie andererseits teile, »dann impliziert *aphõrisménos* sozusagen eine Aussonderung der zweiten Potenz, eine Aussonderung der Aussonderung selbst, die die Teilungen des pharisäischen Gesetzes teilt und durchquert« (*Zdb* 58). Innerhalb der zahlreichen paulinischen Teilungen spiele vor allem diejenige zwischen σάρξ/*sarx* und πνεῦμα/*pneuma* (Fleisch/Hauch) eine entscheidende Rolle, denn die durch den Messias zerstörte »Wand der Trennung« aus Eph 2,14 fällt »mit dem *nomos ton entolõn*, dem ›Gesetz der Gebote‹ zusammen, das die Menschen in ›Beschnittene‹ und ›Nichtbeschnittene‹ geteilt hatte« (*Zdb* 59). Daraus folgt für Agamben: »Das Prinzip des Gesetzes

59 Der Begriff thematisiert für Agamben indes eine Problematik, um die sich weite Teile seines Textes drehen: »Wie ist es möglich, daß Paulus, der den Universalismus und das messianische Ende jeder Trennung zwischen Juden und Heiden predigt, sich auf sich selbst als einen ›Ausgesonderten‹ bezieht? In Eph 2,14f. sagt Paulus ausdrücklich, daß der Messias ›aus zwei eins gemacht hat und die Wand der Trennung [*to mesótoichon tou phragmoú*] zerstört hat‹. Das ist ein starker Ausdruck, da er eine grundlegende Setzung des Judentums in Frage stellt […].« (*Zdb* 56) Wenn der Sinn der messianischen Verkündigung darin liege, dass diese Mauer niedergerissen ist – darauf würden doch auch die Ausführungen im Galaterbrief zum Antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,12-14) hinweisen –, sei es doch höchst fragwürdig, dass Paulus sich weiterhin als Ausgesonderten definiere. Doch gerade damit sei das eigentliche Problem benannt, das sich mit diesem Begriff stelle: »das Problem des Universalismus bzw. des mutmaßlichen Universalismus bei Paulus« (a.a.O., 57). Zum Problem des Universalismus, das Ausdruck der Kritik Agambens an Badious Paulus-Lektüre (Badiou, Die Begründung) ist, vgl. Finkelde, Streit um Paulus.

60 Theologisch durchaus zu Recht fragt Höhn an dieser Stelle kritisch nach, ob nicht ein Unterschied zwischen dem »Sichabsondern« und dem »Abgesondertwerden« besteht, »der über die Grammatik hinausgeht. Das eine ist man durch eigene Wahl und Entscheidung, das andere durch Berufung und göttliche Gnade. Wer von Saulus zum Paulus, vom Pharisäer zum Apostel wurde, ist gleich zweifach ein ›Ausgesonderter‹« (Höhn, Messianische Zeit, 312). Dann aber könnte Paulus – als doppelt Ausgesonderter – auch jemand sein, der sich von einer restlosen Abgrenzung restlos abgegrenzt hat, was Agamben jedoch bestreitet.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

ist also die Teilung.« (*Zdb* 59) Dieses Prinzip entwickle Paulus nicht selbst, sei doch auch in der Hebräischen Bibel das Konzept »Volk« – durch עַם/*am* und גוי/*goj*. bzw. גוֹיִם/*gojim* – immer schon geteilt. »Krude« sei nur, dass Paulus die Einteilung von Juden und Nichtjuden »in der Antithese beschnitten/unbeschnitten zum Ausdruck bringt« (*Zdb* 60). Die Agambens Paulus-Lektüre leitende Frage ist in der Folge: »Wie gelingt es ihm [sc. Paulus], die nomistischen Einteilungen des Gesetzes in messianischer Perspektive zu neutralisieren?« (*Zdb* 61) Agambens Antwort: Paulus stelle diesem genannten Gesetz nicht ein anderes, ein »dem ersten zwar ähnliches, aber universelleres Gesetz« (*Zdb* 61) gegenüber, sondern der messianische Aphorismus orientiere sich vielmehr an diesen nomistischen Teilungen, insofern er sie »durch einen weiteren Schnitt« (*Zdb* 61) teile: ein Schnitt zwischen *sarx* und *pneuma*.

Die erste, nomistische Teilung zwischen Juden und Nichtjuden »ist deutlich, was ihr Kriterium betrifft (beschnitten/nichtbeschnitten), und erschöpfend, was ihre Funktionsweise betrifft, da sie die Ganzheit ›Menschen‹ in zwei Gruppen aufteilt, ohne einen Rest übrigzulassen« (*Zdb* 62). Die zweite Teilung, sprich Paulus' Teilung zwischen Fleisch und Hauch, »fällt nicht mit derjenigen zwischen Juden und Nichtjuden zusammen, ist ihr aber auch nicht äußerlich: Vielmehr zerschneidet sie die Teilung selbst« (*Zdb* 62). Dies ist es, was Agamben die »Teilung der Teilung« nennt und in der Folge als »Schnitt des Apelles« definiert. Er rekurriert damit auf die in Walter Benjamins Passagenwerk wiedergegebene Geschichte von Plinius über den Wettkampf zwischen den Künstlern Apelles und Protogenese:[61] Letzterer zeichnet eine so feine Linie, »daß sie nicht von einem menschlichen Stift zu rühren scheint« (*Zdb* 62), doch Apelles teilt diese Linie mit einer noch feineren Linie. »Der messianische Aphorismus ist in diesem Sinn ein Schnitt des Apelles, der nicht ein eigentliches Objekt hat, sondern der die vom Gesetz definierten Teilungen teilt.« (*Zdb* 62) Diese Teilung hat zur Folge, dass Paulus in Röm 2,28-29 die Gruppe der Juden der nomistischen Teilung in *Juden nach dem Fleisch* und *Juden nach dem Hauch* unterteilt sowie – obwohl das Paulus an genannter Stelle nicht tut! – in *Nichtjuden nach dem Fleisch* und *Nichtjuden nach dem Hauch*. Ergo bewirke der Schnitt des Apelles, dass genannte These, wonach die nomistische Teilung deutlich und erschöpfend ist, nicht mehr zutreffend sei, »weil es immer Juden geben wird, die Nichtjuden sind, und Nichtjuden, die Nicht-Nichtjuden sind« (*Zdb* 63).

Die Folge aus der Teilung der Teilung ist sodann ein Rest, der nicht »eine meßbare Zahl oder ein positives und substantielles Überbleibsel« ist, »das allen vorhergehenden Teilungen entsprechen würde und das […] in sich die Fähigkeit trüge, alle Differenzen zu überwinden« (*Zdb* 63). Während für die erste Teilung galt: *tertium non daretur*, ist der Rest der zweiten Teilung nun dieses Dritte, das die »Form einer doppelten Negation« (*Zdb* 63) annimmt: Nicht-Nichtjude. Paulus selbst habe indes dieses »logische Paradigma« (*Zdb* 63) bereits in 1 Kor 9,20-23 entwickelt: »Wer im messianischen Gesetz ist, ist nicht-nicht im Gesetz.« (*Zdb* 63) Oder anders formuliert: »Wer im messianischen Gesetz ist, verkörpert […] eine Nicht-Nicht-Positionierung.«[62] Es sind keine distinkten Identitäten, die sich nach der Teilung gegenüberstehen, zumal sich der wahre Jude und der wahre Christ

61 Vgl. Plinius, Naturgeschichte, 69.

62 Finkelde, Streit um Paulus, 316.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ohnehin nur im Geist identifizieren lassen würden, der Geist folglich für Agamben keine quantifizierbare Größe ist.[63]

Was Agamben hier für das Verhältnis zwischen Jüdinnen_Juden und Christ_innen bzw. der Nicht-Identität als Resultat der Konversion des Paulus vom Juden zum Christen zu bedenken gibt, vermag in der Tat Erhellendes für das Zeug_innenschafts-Verständnis Agambens beizutragen. Denn was Agamben mit der These, wonach das Zeugnis kein Ziel, aber einen Rest zum Ausdruck bringt, implizit sagt, ist, dass das Zeugnis eine dialektische Aufhebung,[64] d.h. eine Negation der Negation auf der Hegel'schen Linie von Negieren und darin zugleich Bewahren ist.

Hegel bestimmt die dialektische Aufhebung als aus drei Momenten bestehend: *die Negation* im Sinne der Beendigung, Überwindung und des Unwirksam-Machens, *die Bewahrung* im Sinne des Erhaltens und schließlich *die Erhöhung* im Sinne der Integration

63 Vgl. a.a.O., 315. Agambens Konzept des paulinischen Schnitts des Apelles und der daraus resultierende Rest enthält indes bei genauerer Betrachtung, darauf hat mich Luca Di Blasi zum ersten Mal hingewiesen, einen doppelten Denkfehler: Die erste Teilung, bei der es ein Drittes nicht geben soll und die sodann deutlich sei, »was ihr Kriterium betrifft […], und erschöpfend, was ihre Funktionsweise betrifft« (*Zdb* 62), ist eine *contradictio in adjecto*, die sich unter dem Stichwort *Gender Trouble* subsumieren lässt: Was bzw. wen Agamben nämlich mit dem Kriterium von »beschnitten/unbeschnitten« völlig außen vor lässt, sind die jüdischen Frauen. Es sei denn, Jüdinnen würden zum Teil der Nichtjuden gehören, was unmöglich gemeint sein kann. Nun kann argumentiert werden, dass Agamben bereits an dieser Stelle womöglich implizit mit der Unterscheidung von σάρξ/*sarx* und πνεῦμα/*pneuma* argumentiert, was *de facto* nicht der Fall ist und – darin zeigt sich der eigentliche Widerspruch – auch dann die Teilung nicht deutlich wäre, zumal auch Nichtjuden in diesem Sinne beschnitten sein könnten. Diesen Beobachtungen folgend, bedeutet das, dass Agambens erste Teilung grundsätzlich nur retrospektiv erklärt werden kann, aber gerade dann nicht gleichzeitig deutlich und erschöpfend sein kann: Die ursprüngliche Teilung anhand der Beschneidung ist nur dann deutlich, wenn sie retrospektiv als Teilung im Fleisch verstanden wird. Aber genau dann ist sie nicht erschöpfend, weil damit Jüdinnen von der Teilung ausgeschlossen sind. Sie ist jedoch erschöpfend, wenn sie retrospektiv als Teilung im Geiste verstanden wird, weil sie dann Frauen miteinschließt, allerdings ist die Teilung dann nicht deutlich, da, wie bereits erwähnt, auch Nichtjuden in diesem Sinne beschnitten sein könnten. Hinzu kommt, dass Agamben postuliert, Paulus gehe in Röm 2,28-29 von der Unterscheidung zwischen beschnitten und unbeschnitten aus, weil diese Unterscheidung die Juden selbst vollziehen würden und [sie]darum auch für alle anderen zu gelten habe. Das heißt, Agamben geht von vornherein von einem Gruppen-Denken aus, das jedoch im weiteren Kontext von Röm 2 kritisch in Frage gestellt werden muss: Paulus scheint mit »Fleisch« und »Geist« in den Versen 26–27 gerade nicht zwei neue Mengen, jedoch zwei Dimensionen zu implizieren, zumal der Unbeschnittene (wörtlich: die Vorhaut) sowohl die natürliche, sprich die fleischliche als auch die metaphorische Dimension implizieren kann, wobei Letztere in diesem Kontext die Gesetzlosigkeit meint. Agambens Denkfehler besteht erstens darin, zwei Begriffe, die sich gewissermaßen erst aus der Teilung der Teilung ergeben – die Deutlichkeit und die Vollständigkeit –, als gegeben vorauszusetzen, die jedoch den Widerspruch nicht auflösen, und zweitens davon auszugehen, dass sie durch Paulus bereits dort bei der ersten Teilung vorliegen. Dadurch entsteht ein unmöglicher Begriff eines ursprünglichen Jüdinnen_Judentums, das Ausgangspunkt für die paulinische Operation sein soll. Das müsste an anderer Stelle ausführlicher problematisiert werden.

64 Vgl. De la Durantaye, A Critical Introduction, 301.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf höherer Ebene.[65] Was dabei bei Agamben gleichsam rauskommt, ist der Rest. Entsprechend hält Agamben in *Was von Auschwitz bleibt* fest:

> »Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk ist noch ein Teil von ihm, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; […] so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das, was als Rest zwischen ihnen bleibt.« (*WAb* 143)

In dieser Logik des zugleich Negierens und Bewahrens, das einen Rest zur Folge hat, versteht Agamben die Sprache des Zeugnisses, das also, was hörbar wird, wenn Weiterlebende in ihrer doppelten Subjektivität Zeugnis ablegen. Agamben bemüht dafür den Fall einer toten Sprache.

Jede Sprache wird von zwei gegensätzlichen Tendenzen durchzogen. Während die eine auf »Innovation und Transformation« zielt, hat die andere »Invarianz und Bewahrung« (*WAb* 139) zum Ziel. Letztere steht für die grammatikalische Norm, wohingegen die erste »einer Zone der Anomie« (*WAb* 139) entspricht. Was die beiden Tendenzen verbindet, ist das sprechende Subjekt. Dieses ist folglich *auctor* der Sprache. Wenn nun aber im Sprechen »die Beziehung zwischen Norm und Anomie, zwischen dem Sagbaren und

---

65 Vgl. Hegel, Wissenschaft, 93ff. »Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.« (A.a.O., 94.) Dass sich Agamben dieses Verständnisses bedient, zeigt sich etwa in seinen Auseinandersetzungen mit der von Paulus postulierten Opposition von Glauben und Gesetz bzw. der »paradoxe[n] Figur des Gesetzes im messianischen Ausnahmezustand νόμος πίστεως/*nomos pisteos*, ›Gesetz des Glaubens‹ (Röm 3,27)« (*Zdb* 121). In jener Opposition, dem »Antagonismus zwischen *epangelía-pistis* und *nomos*« (a.a.O., 107), entdeckt Agamben einen Wortgebrauch, der »für einen Philosophen zumindest überraschend ist« (a.a.O., 109). Es handelt sich um das in diesem Zusammenhang von Paulus gebrauchte Verb καταργεῖν/*katargein*. Mit diesem Verb drückt Paulus das Ungültig-Werden des Gesetzes aus und Agamben übersetzt es seiner lexikalischen Bedeutung nach mit »unwirksam machen« und »deaktivieren«, denn die positive Entsprechung zu *katargein* sei ενεργεῖν/*energein*. Dieser Zusammenhang zeige sich deutlich in Röm 7,5f.: »Denn als wir im Fleisch waren, waren die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz wirksam [*enērgeíto*] in unseren Gliedern, so daß wir dem Tod die Frucht brachten; jetzt aber sind wir deaktiviert [*katērgēthēmen*, ›unwirksam gemacht‹] vom Gesetz« (a.a.O., 110). Luther schließlich übersetzte *katargein* mit »aufheben«, d.h. mit jenem Wort, das Hegel zur Begründung seiner Dialektik gereicht. Wenn darum *katargein* als Aufhebung wiedergegeben wird, bilden in Röm 3,31 – »Heben wir das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf« – Annullieren (*katargeín*) und Aufrichten (ιστανεῖν/*histanein*) nicht länger einen Gegensatz. Die von Paulus ausgerufene »Gerechtigkeit ohne Gesetz« steht dann auch nicht für dessen Negation, sondern seine Erhöhung. Der Glaube – die Gerechtigkeit ohne Gesetz – ist folglich »die Realisierung und Erfüllung – das *plērōma* – des Gesetzes« (a.a.O., 121). Dabei müsste auch die Wendung »Gerechtigkeit ohne Gesetz« noch einmal problematisiert werden, denn nach Röm 3,21-28 bezeugt gerade das Gesetz/die Tora die Gerechtigkeit aus Treue/Glauben, nämlich im Sinne von Gen 15,6. Es ist eine Gerechtigkeit, die nicht aus dem Tun der Werke des Gesetzes, sondern aus dem Glauben, der πίστις/*pistis* resultiert, nach Paulus: des Gottvertrauens Jesu Christi selbst. Vgl. dazu Frettlöh, Theologie des Segens, 317–326.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dem nicht Sagbaren zerbricht, dann stirbt die Sprache, und es tritt eine neue sprachliche Identität ins Bewußtsein« (*WAb* 139). Das geschieht gemäß Agamben in der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses. Der Rest ist die Sprache des Zeugnisses. Als lebende Sprache wird sie gesprochen, »als sei sie tot« (*WAb* 141). Als tote Sprache wird sie gesprochen, »als sei sie lebendig« (*WAb* 141). Als diese nicht nicht-tote und als nicht nicht-lebendige Sprache ist sie indes nur möglich, insofern sie der Rest zweier verschiedener Subjekte ist. Das Subjekt des Zeugnisses von der Shoah ist nicht mit sich selbst identisch, weil es sich, wie gezeigt, tatsächlich um zwei Individuen handelt.[66] Während bei Derrida die Identität der Zeug_innen »in der auratischen Unteilbarkeit der Stimme«[67] das Zeugnis eint und authentifiziert, so ist es bei Agamben gerade die soziale Dimension des Zeugnisses, insofern Zeug_innenschaft »stets eine wesentliche Dualität [impliziert], bei der ein Mangel oder eine Unfähigkeit ergänzt und zur Gültigkeit gebracht« (*WAb* 130f.) wird.[68]

Sowohl Derrida als auch Agamben nehmen in ihren Überlegungen zum Phänomen und dem Begriff der Zeug_innenschaft den Ausgang in der Aporie eines epistemischen Zeug_innenbegriffs:[69] Das Wissen von Zeug_innen gründet in einer Erfahrung, die sich nicht vermitteln lässt. Derrida bleibt letztlich in dieser Aporie gefangen, vor allem verharrt das bezeugende Subjekt aufgrund seiner ontologischen Gespaltenheit in der Einsamkeit. Die aporetische Bleibe der Derrida'schen Zeug_innen ist eine einsame. Bei Agamben hingegen wird diese Aporie wenn nicht aufgelöst, so doch zumindest geöffnet, insofern er sie grundlegend als relationale versteht: Das Zeugnis als Artikulation des Widerfahrenen setzt nicht nur zwei Subjekte voraus, sondern diese sind auch stets aufeinander bezogen. In der unmöglichen Möglichkeit, Zeugnis zu geben, erkennt Agamben darum die soziale Dimension der Zeug_innenschaft. Dabei versteht Agamben die soziale Dimension des Zeugnisses nicht in der Art, dass Weiterlebende das Zeugnis der lebenden Toten komplementieren – damit würde die Entsubjektivierung doch wieder aufgehoben –, sondern sie besteht darin, dass sie gerade ihre soziale *Differenz* benennt bzw. zur Sprache bringt: Die soziale Dimension ist eine soziale Differenz.[70] Wohl sprechen Weiterlebende als *auctores* für die lebenden Toten, aber was ihr Zeugnis verifiziert, ist das, was dabei entsteht, worüber sie selbst aber nie verfügen: der Rest. Die Derrida'sche Bleibe steht in Analogie zum Agamben'schen Rest – im Unterschied, dass Letzterer nie einsam ist. Was in diesem Rest passiert, ist »das Stattfinden einer Sprache als Ereignis einer Subjektivität« (*WAb* 144). Dieses Ereignis lässt sich darum als ein nicht Nicht-Sprechen, ein schweigendes Sprechen und sprechendes Schweigen verstehen. Oder, so ein weiterer Erklärungsversuch Agambens, als Glossolalie, als Zungenrede.

66 Vgl. *EE* 97.

67 Ebd.

68 Vgl. Hållander, The Pedagogical Possibilities, 47: »Taking into account that the testimony is an initially impossible thing […], and to understand it instead as a remnant that exists between the two witnesses, opens up the importance of leaving room for the impossible with the language itself. It is when the rescued witness enters, acts and testifies instead of those who have become ›desubjectivized‹ […] that there are ethical and political possibilities.«

69 Vgl. *EE* 98.

70 Vgl. für die politischen Konsequenzen dieses Verständnisses Hetzel, Jenseits von Mehrheit, 107–113.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Rekurs auf Ingeborg Bachmanns Diktum »Ich ohne Gewähr!«[71] gibt Agamben zu bedenken, dass jeder sprachliche Akt »etwas wie eine Entsubjektivierung« (*WAb* 99) einschließt. In der religiösen Tradition meint die Glossolalie das Sprechen einer Person, die nicht weiß, was sie spricht. Das Prinzip der Sprache wird hier »etwas Fremdes und ›Barbarisches‹«[72] (*WAb* 99). Seit Ferdinand Saussure unterscheidet die Linguistik das System sprachlicher Zeichen (»langue«) von der konkreten Rede (»parole«): Nichts im System der Rede verweist darauf, wie die Zeichen zu verwenden sind. »Die Welt des Zeichens ist geschlossen«[73], hat darum Benveniste im Anschluss an Saussure gesagt. »[V]om Zeichen zum Satz gibt es keinen Übergang, weder durch Syntagmatisierung noch in anderer Weise. Ein Hiat trennt sie.«[74] Die Frage ist darum, wie eine Aneignung der Sprache durch die Sprechenden möglich ist. Agamben verweist dafür auf deiktische Ausdrücke wie »ich«, »du«, »dies«, »hier« und »jetzt«. Diese lassen sich – im Unterschied zu allen anderen Wörtern, die eine lexikalische Bedeutung besitzen – nur definieren in Bezug auf die jeweilige Rede, in der sie vorkommen: »*Ich* kann nur als ›Redewendung‹, nicht als Gegenstand definiert werden, wie es bei einem nominalen Zeichen der Fall ist. *Ich* bedeutet die Person, welche die gegenwärtige [jeweilige Rede], die *ich* enthält, aussagt.«[75] Benveniste, und mit ihm Agamben, schließt daraus, dass ohne Rede kein *Ich* existiert. Nur indem mensch spricht, existiert das *Ich*. Das Sprechen ist eine Subjektivierung. Zeitgleich kommt es aber zu einer Entsubjektivierung. »Zu sprechen, sich der Sprache zu bedienen und damit etwas auszusagen, ist sowohl das Sich-Auflösen des Subjekts an die Sprache als auch die Infragestellung des Systems der Sprache.«[76] Die sprechende Person muss sich selbst verlieren, um sich mit dem *Ich* wiederzufinden, d.h. neu zu identifizieren. Indem »der Sprecher ›Ich‹ sagt, erklärt er sich zum Subjekt der Rede, gleichzeitig aber tritt er in eine Distanz zu sich und seinen unmittelbaren Erlebnissen«[77]:

> »[D]as Lebewesen, das sich im Akt der Aussage, indem es ich sagte, sich selbst vollkommen vergegenwärtigte, stößt seine Erlebnisse in eine bodenlose Vergangenheit zurück, kann nicht mehr unmittelbar mit ihnen zusammenfallen.« (*WAb* 107)

71 Bachmann, Frankfurter Vorlesungen, 218.

72 Das »Barbarische« ist eine Anspielung auf 1Kor 14,11: »Wenn ich nun die Bedeutung der Sprache nicht kenne, werde ich für den, der spricht, ein Barbar sein und der, der in mir spricht, wird ein Barbar sein.« (Vgl. *WAb* 99.)

73 Benveniste, Probleme, 65.

74 Ebd. Agamben beschäftigt sich hier ausführlich mit Foucaults *Archäologie des Wissens*, um sich von dessen Position zu distanzieren: Foucault untersucht das Außen des Aussageaktes (»parole«) unabhängig von seinem Inhalt. Verantwortlich ist für diesen gemäß Foucault weder ein »Ich« noch ein »transzendentales« Bewusstsein. Das Subjekt ist lediglich »die Inexistenz, in deren Leere die Sprache sich rastlos und unaufhörlich ausbreitet« (Foucault, Schriften in vier Bänden, 672). Die Zeug_innen-Aussage kann bei Agamben jedoch nie das Subjekt komplett suspendieren (vgl. Ortner, Poetologie, 298).

75 Benveniste, Probleme, 281.

76 Deuring, Was dazu gehört, 184.

77 Schmidt, Für den Zeugen, 96.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Es ist die Nicht-Identität[78], die Differenz des Individuums zu sich selbst, welche die Subjektivität, das Sein, das auf dem sprachlichen Ereignis beruht, stiftet:

> »Wenn ein Subjekt zum ersten Mal in Gestalt eines Bewußtseins erscheint, dann geschieht dies also, indem eine Trennung zwischen Wissen und Sagen markiert wird: Der Wissende macht die Erfahrung einer schmerzlichen Unmöglichkeit zu sagen und der Sprechende die Erfahrung einer ebenso bitteren Unmöglichkeit zu wissen.« (*WAb* 107f.)

In diesem Hiat zwischen den Wissenden, den lebenden Toten, und den Sprechenden, den Weiterlebenden, ereignet sich das Zeugnis als Rest. Kürzer: Der Rest ist die_der Zeugin_Zeuge.[79] Oder nicht so sehr die Zeugin, aber »testimony as that which consists of an always-already and a never-before, and which is but a call to testimony«[80]. Wo also am Anfang von Agambens Überlegungen die Lücke steht, steht am Schluss der Rest. Wenn es den Weiterlebenden gelingt, »die Unmöglichkeit zu sprechen zum Sprechen zu bringen« (*WAb* 143), ereignet sich der Rest als vollständiges Zeugnis. Das bedeutet, dass im Rest die lebenden Toten als vollständige Zeug_innen konstituiert werden.[81] Dann aber ist »die Grundlage alles Leugnens selbst widerlegt« (*WAb* 143):

> »Wenn der Überlebende nicht von der Gaskammer oder von Auschwitz Zeugnis ablegt, sondern für den Muselmann, wenn er allein von einer Unmöglichkeit zu sprechen her spricht, dann kann sein Zeugnis nicht geleugnet werden. Auschwitz – das, von dem Zeugnis abzulegen nicht möglich ist – ist absolut und unwiderleglich bewiesen.« (*WAb* 143f.)

Die *Krise der Zeug_innenschaft* endet bei Agamben im sozialen Gefüge, dem Wechselverhältnis von Weiterlebenden und lebenden Toten, welches sich schließlich bzw. im besten Falle »in der Paradoxie der Zone der Ununterscheidbarkeit aufhebt«[82]:

> »Weil es Zeugnis nur gibt, wo es eine Unmöglichkeit zu sagen gab, weil es einen Zeugen nur gibt, wo eine Entsubjektivierung stattfand – deswegen ist der Muselmann tatsächlich der vollständige Zeuge, deswegen ist es nicht möglich, den Muselmann vom Überlebenden zu trennen.« (*WAb* 138)

Das letzte Wort haben in Agambens Reflexionen denn auch die Weiterlebenden *als* lebende Tote: Agamben zitiert 8 Zeugnisse aus Kłodzińskis und Ryns Untersuchungen zu den lebenden Toten. Die Studie enthält 89 Zeugnisse. Zehn von ihnen stammen von Menschen, die den Zustand des lebenden Toten überlebt haben und nun versuchen in Worte zu fassen, was ihnen widerfahren ist.[83] Denn für Agamben ist klar: Im Satz *Ich war ein lebender Toter* findet Levis Paradox seine extreme Formulierung: Nicht nur wird damit

78 Vgl. dazu auch Agambens Ausführungen in ders., Kindheit, insbes. 56.

79 Vgl. Edkins, Whatever Politics, 81.

80 Düttmann, Never Before, 5.

81 Vgl. Lundemo, Montage, 193: »This [sc. Levis] Paradox instigates a lacuna within the position of the witness itself, and which in the end is a division between the human and the non-human, the living and the dead. The lacuna of the testimony is finally also a remnant of the subject itself.«

82 Klünder, Politischer Pessimismus, 347.

83 Vgl. Kłodziński/Ryn, An der Grenze, 121–124.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dem Paradox nicht widersprochen, sondern es wird »aufs genauste bestätigt«: »*Ich, der ich hier spreche, war ein Muselmann, war also derjenige, der auf keinen Fall sprechen kann* […].« (*WAb* 144) Der Rest, das vollständige Zeugnis in der doppelten Unmöglichkeit wird hier mit Händen greifbar. Die Frage bleibt indes: für wen? Emmanuel Lévinas würde sagen: für die anderen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Emmanuel Lévinas: Das Zeugnis der Anderen als ethischer Imperativ

Während Derrida und Agamben in und mit ihren Überlegungen zum Phänomen und dem Begriff der Zeug_innenschaft auf das Sein und Nicht-Sein der Zeug_innen fokussieren, ordnet Emmanuel Lévinas die Frage danach jener nach dem Zeugnis *für das Andere*[1] unter: Lévinas versteht das Zeugnis als einen Verweis auf eine Alterität, die jedoch nie vollständig repräsentiert wird bzw. werden kann. Die Selbst-Bezeugung ist hier »ganz und gar dem unabdingbaren Zeugnis für den Anderen untergeordnet«[2]. Thematisieren Derrida und Agamben also in ihren Diskursen das aporetische Verhältnis von Wissen und Sein, wobei Letzteres wie gezeigt über Ersteres bestimmt und konstitutiv für das Zeugnis als solches ist, konzeptualisiert Lévinas das Zeugnis als ein Sagen, das letztlich nicht unbedingt ein Wissen transportiert, sondern als Chiffre für eine Beziehung, ein asymmetrisches Wechselverhältnis, eine Kommunikation mit der Anderen steht. Dabei bleibt diese Alterität stets uneinholbar, wenngleich das Zeugnis von dieser überhaupt erst auf den Plan gerufen wird. Kurzum: Bei Lévinas ist das Zeugnis keine Wissensquelle, sondern Ausdruck eines »fundamentalen Vertrauens- oder Glaubensakt[es] vor jedem Wissen«[3]. Kann mensch bei Derrida und Agamben von einer Ontologisierung des Zeug-

1 Ich werde in meiner Darstellung und Interpretation der Überlegungen Lévinas' weitestgehend das Neutrum, die weibliche Formulierung oder den Plural vom französischen *l'autre* verwenden, um eine voreilige, ausschließlich maskuline Identifizierung zu vermeiden. Ich irritiere damit bewusst Lévinas' Sprache, der selbst durchgängig von *dem* Anderen spricht. Sandherr, Geburt des Subjekts, 173, hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass eher von einer »Androperspektivik« denn einer Androzentrik der Lévinas'schen Philosophie gesprochen werden muss. Zum vor allem von Derrida behaupteten (vgl. ders., Eben in diesem Moment) und in der Folge oft rezipierten grundsätzlichen Primat der Maskulinität im Denken Lévinas' vgl. Gürtler, Hommage à ELLE. Der behauptete Primat verkennt, dass bei Lévinas der Begriff der *maternité* (Mutterschaft und Schwangerschaft) maßgeblich sein Subjektivitäts-Verständnis prägt. Vgl. dazu, aus theologischer Perspektive, Frettlöh, Gott Gewicht geben, 293–307.

2 Liebsch, Prekäre Selbst-Bezeugung, 252.

3 Schmidt, Wissensquelle, 64.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nisses sprechen, so steht Lévinas' Verständnis der Zeug_innenschaft für eine Anti-Ontologisierung.[4]

In seinem 1972 veröffentlichten Aufsatz *Vérité du dévoilement et vérite du témoignage* gibt Lévinas zu bedenken, dass es nicht erstaunlich sei, dass sich die Philosophie bisher kaum mit dem Phänomen der Zeug_innenschaft beschäftigt habe, wenn diese nur als ein Bericht vom »Seienden« (frz. *l'être*) verstanden würde. Das Zeugnis, wird es verstanden als etwas Seiendes, thematisiere Wissen aus zweiter Hand, das folglich stets defizitär sein müsse:

> »[I]l [sc. le témoignage] n'apporte que des vérités indirectes sur l'être ou sur les rapports que l'homme entretient avec l'être. Vérités, évidemment, inférieures, de seconde main, incontrôlables, faussées de par leur transmission même : la ›subjectivité qui s'efface‹ en faisant circuler les informations, est capable de mauvaise foi et de mensonges.«[5]

Das Zeugnis bringt nur indirekte ›Wahrheiten‹ über das Sein oder über die Beziehung, die der Mensch zum Sein hat, zum Ausdruck. Das bedeutet, dass der ›Wahrheit‹ des Zeugnisses immer weniger ›Wahrheit‹ zukommt als dem, was eigentlich bezeugt werden soll. Des Weiteren verweist auch Lévinas darauf, dass Zeug_innen in ihrem Zeugnis unwissentlich Dinge verfälschen oder absichtlich lügen. Wohl gesteht Lévinas ein, dass das Zeugnis von einer Idee zeugen, gleichsam etwas Abstraktes zum Ausdruck bringen kann – »le témoignage peut, certes, être entendu comme la schématisation du concept abstrait de l'être dans le concret du sujet«[6] –, doch auch hier kritisiert Lévinas, dass das Zeugnis *Repräsentation* einer ›Wahrheit‹ bleibt: Der Akt der Entschleierung (frz. *dévoilement*) ist ein Akt der Präsentation. Der ›Wahrheit‹ der Entschleierung – *la vérité du dévoilement* – setzt Lévinas darum die ›Wahrheit‹ des Bezeugens – *la vérité du témoignage* – entgegen. Den Begriff des Zeugnisses braucht Lévinas hier denn auch nur in Bezug auf etwas Göttliches, eine transzendente ›Wahrheit‹, eine Idee des Unendlichen, die nicht repräsentiert werden kann. Was Lévinas im genannten Aufsatz auf wenigen Seiten bedenkt, kehrt ausführlich wieder im fünften Kapitel seines zweiten Hauptwerkes[7] *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*.

»Zeugnis gibt es nur vom Unendlichen« (*JS* 321), schreibt Lévinas auch hier, und dass das Zeugnis »das, was es bezeugt, nicht thematisiert und dessen Wahrheit nicht Wahrheit der Vorstellung, nicht Evidenz ist« (*JS* 321). Nur insofern das Zeugnis keine Repräsentation ist, zumal es von etwas zeugt, das nie *präsent* ist und sich dem menschlichen Zugriff verweigert, hat das Zeugnis für Lévinas eine Bedeutung. Was ihn interessiert, ist das *prinzipiell* nicht verifizierbare Zeugnis. Weil das Zeugnis nicht für eine Repräsentation steht und also nicht in erster Linie Auskunft über Erfahrungen und Menschen Widerfahrenes und darin Aufschluss über das bezeugende Subjekt gibt, versteht Lévinas

4 Vgl. auch Lévinas' kleine Abhandlung *Ist die Ontologie fundamental?* in: *SpA* 103–119, in der er den Vorrang der Ontologie infrage stellt. Vgl. dazu auch Klun, Andersheit, 143–146.

5 Lévinas, Vérité, 103.

6 Ebd.

7 Als erstes Hauptwerk gilt in der Lévinas-Forschung gemeinhin *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. Zeillinger, Ohne Selbst, 232).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das Zeugnis nicht als eine Aussage, sondern als »ethische Geste gegenüber einem Anderen«[8]. Es ist ein Sagen ohne Inhalt, aber als solches ein Vollzug, der sich vom Gegenüber zutiefst abhängig macht: Weil das Zeugnis keine Evidenz vermitteln kann, setzt das Lévinas'sche Zeugnis auf die Anderen. Ließe sich das nicht als ein Setzen auf das Vertrauen seitens der Zuhörer_innen verstehen? Die Frage nach dem *Wer* des Zeugnisses, d.h. nach dem Sein der Zeug_innen, würde sich dann daran entscheiden, *für wen* bezeugt wird bzw. ob diese bereit sind, das Zeugnis anzunehmen. Während die Derrida'schen Zeug_innen ganz bei sich bleiben – und damit *das Individuelle* betonen –, das Agamben'sche Zeugnis eine Bürg_innenschaft zweier Subjekte ist, die vom zu bezeugenden Ereignis verbaliter betroffen sind – und damit für *das Soziale* der Zeug_innenschaft steht –, lassen sich mit Lévinas' Verständnis diejenigen in den Diskurs von Zeug_innenschaft und Sein bringen, die bisher nur marginal berücksichtigt wurden: die Zuhörer_innen. Damit wird, wie ich im Folgenden zu erörtern gedenke, die Frage laut, inwiefern Zeug_innenschaft stets *das Ethische* impliziert. Dafür bedarf es indes im Voraus einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit zentralen Eckpunkten der Lévinas'schen Philosophie.[9]

4.1. Der Tod des Subjekts als das bezeugende Ich »ohne Identität«

Lévinas gilt als der Philosoph des Anderen. Was ihn interessiert, ist – entgegen der westlich-griechischen Philosophie-Tradition seit Platon – nicht das »Eine«, auf das sich alles zurückführen lässt, nicht das, was verbindet, sondern das, was trennt. Lévinas geht davon aus, dass wir »nicht schon voraussetzen [können, MK], dass wir mit den andern irgend etwas gemeinsam haben, weder ein für alle einheitlich gegebenes ›Sein‹ noch eine ›Vernunft‹, die jedes Sein einheitlich bestimmt und festhält. Jede und jeder ist frei, alles anders zu erfahren und zu beurteilen als andere«[10]. Diese radikale Andersheit, die-

8 Schmidt, Wissensquelle, 66.

9 Die folgende Darstellung und Interpretation erheben keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern berücksichtigen selektiv jene Aspekte der Philosophie Lévinas', die von ihm selbst ins Verhältnis zum Zeugnis gestellt werden, weshalb insbesondere auf sein Werk *Jenseits des Seins* fokussiert wird. Lévinas-Kenner_innen etwa werden sich wundern, warum die Begriffe des Antlitzes sowie des Dritten in meiner Darstellung nicht auftauchen. Ersterer verliert im genannten Werk seine Prominenz, die er in *Totalität und Unendlichkeit* und *Die Spur des Anderen* noch hatte, und weicht einer Undarstellbarkeit desselben (vgl. Bennke, Zur Ethik, 103–105). Der Begriff und die Vorstellung des Dritten tauchen in *Jenseits des Seins* direkt nach Lévinas' Aussagen zum Zeugnis auf. Mit ihnen behandelt er das Thema der Gerechtigkeit. »Der Dritte stört die Unmittelbarkeit der Nähe des Anderen, indem er seinerseits Anspruch auf mich erhebt. Damit begrenzt er den Anspruch des Anderen, zwingt mich dazu, die verschiedenen Ansprüche gegeneinander abzuwägen, in ihrer möglichen Widersprüchlichkeit auszugleichen und in meiner Antwort auf sie Prioritäten zu setzen.« (Frettlöh, Gott Gewicht geben, 304.) Wie sich das Subjekt zum Anderen und das Subjekt zum Dritten, der seinerseits der Andere des Anderen ist, verhält, ist in der Lévinas-Forschung nach wie vor strittig. Eine kritische Sichtung der einschlägigen Stellen bietet Bernasconi, Wer ist der Dritte, 87–110. Vgl. auch Habbel, Der Dritte.

10 Stegmaier, Levinas, 14. Vgl. auch Sirovátka, Levinas, 188, der nachweist, dass Lévinas »das westliche Denken einer scharfen Kritik [unterzieht], auf der anderen Seite […] er sich ebenso bewusst in die Tradition des westlichen Denkens in der Gestalt der Phänomenologie [stellt], um in ihr und mit ihr zu denken«. Zu dieser Ambivalenz vgl. ausführlicher Bernasconi, Who is my Neighbor.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

se uneinholbare Alterität, die Differenz zwischen einem Subjekt und der Anderen, wird bei Lévinas zur Prämisse für das Ethische. Dieses bewährt sich für Lévinas nicht darin, dass Menschen durch Gemeinsamkeiten bereits miteinander sympathisieren und sich dann in Verbindung zu einem Dritten als Gleiche verstehen, sondern das Ethische bewährt sich in der Trennung, in der Differenz zum Anderen, das dem Ich fremd ist und sich diesem auch immer wieder entzieht.[11] Dabei ist das Subjekt, um das sich Lévinas' Philosophie dreht, um einen Titel eines 1970 publizierten Aufsatzes Lévinas' aufzugreifen, selbst »Ohne Identität«. Dieses Subjekt ohne Identität, darauf laufen der Aufbau und die inhaltliche Struktur von *Jenseits des Seins* hinaus, fällt letztlich mit dem Zeugnis zusammen (vgl. *JS* 312ff.; 319ff.): Nur wo der Mensch Zeugnis gibt, vermag er der Verantwortung gegenüber dem Anderen zu entsprechen und *ist* Subjekt, wobei sich noch dieses Subjekt-Sein einer Passivität verdankt und darum nicht so sehr Ausdruck einer Aktivität des Subjekts, sondern vielmehr einer Alteritätsbeziehung ist. Wer darum Lévinas' Zeug_innenschafts-Verständnis bruchstückhaft zu verstehen gedenkt, muss sich zuerst mit der Formulierung »Ohne Identität« als Lévinas' Variante der Rede vom »Tod des Subjekts«[12] beschäftigen.

Was Lévinas mit der Formulierung *Ohne Identität* kritisiert, sind Identitäts-Verständnisse, die ein Wissen zur Grundlage haben, d.h. ein Selbstverständnis, auf das sich ein Akt, eine Vorstellung, eine Gewissheit gründen lässt.[13] Zwar kann dieses Selbstverständnis immer auch scheitern, aber *als* Akt, *als* Vorstellung, *als* Gewissheit ist die Identität hinreichend begründet. Lévinas' Kritik zielt auf die Infragestellung des Subjekts als frei und autonom Denkendes und Handelndes: Alles, was der Begegnung mit der Alterität voraus- oder zugrunde liegt, lehnt Lévinas ab. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Denkenden und Handelnden gleichsam ohne Subjekt wären, Lévinas also den Begriff der Autonomie aufgeben würde. Er wird aber in *Jenseits des Seins* einer radikalen Revision unterzogen:[14] Das Subjekt ist *sub-iectum*, und zwar nicht im Sinne eines »Zugrundeliegenden«, sondern vielmehr als eines »Unterworfenen«. Subjekt meint auch bei Lévinas die Ich-Position, sie ergibt sich bei ihm aber nur nachträglich zur Alteritätsbeziehung und auf diese bezogen und ihr verpflichtet. Entsprechend formuliert Lévinas gleich zu Beginn des genannten Werkes:

> »In der Subjektivität eine Aus-nahme erkennen, die das Gefüge von *sein* und *Seiendem* und ihrer *Differenz* durcheinanderbringt; in der Substantialität des Subjekts, im harten Kern des ›Einzigen‹ in mir, in meiner unvollständigen, uneinheitlichen Identität die Stellvertretung für die Anderen erblicken; diese allem Wollen zuvorkommende Selbstaufopferung denken als eine schonungslose Ausgesetztheit an das Verletztwerden durch die Transzendenz, und zwar nach Art eines Empfangens, das passiver – und

11 Vgl. Schmidt, Zeugenschaft, 42.

12 Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung vgl. Heller, Der Tod, sowie Nagl-Docekal, Tod des Subjekts.

13 Vgl. Zeillinger, Ohne Selbst, 226.

14 Vgl. auch Dirscherl, Identität, 140: »Obwohl Levinas radikal gegen eine Identitäts- bzw. Subjektphilosophie idealistischer Prägung (bis hin zu Husserl und Heidegger) andenkt, nähert er sich auf ganz andere, unvergleichliche und für postmoderne Ohren unzeitgemäße Weise neu dem Problem der Identität des Subjekts an […].«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

auf andere Weise passiv – ist als die Rezeptivität, die Leidenschaft und die Endlichkeit; aus dieser unannehmbaren Empfänglichkeit die der Welt immanente *Praxis* und das der Welt immanente Wissen ableiten – damit sind die Thesen dieses Buches skizziert, das das *Jenseits-des-sein* nennt.« (*JS* 19)

Die Lévinas'sche Autonomie ist relativ, vor allem aber heteronom[15]: Nicht nur ist das αὐτός/*autós* der Autonomie von einem Anderen abhängig, sondern auch das νόμος/*nómos* unterliegt *anderen* Gesetzen als den eigenen. Die Freiheit, die dieser Autonomie korrespondiert, bestimmt Lévinas denn auch als eine »endliche Freiheit« (*JS* 270–288). Das Subjekt dieser Autonomie ist jenseits des Seins, d.h., es ist ein Sein ohne Seiendes, wobei Lévinas, und das ist entscheidend und bestimmt sein Alteritätsdenken, dieses Sein als eine Unmöglichkeit deutet, dem Sein zu entfliehen: »Das Sein ist das Übel, nicht weil es endlich ist, sondern weil es ohne Grenzen ist.«[16] Das bedeutet, dass das »Subjekt ohne Identität« der Wahrnehmung und Anerkennung einer Alterität *jenseits des Seins* geschuldet ist, »die der Selbstbestimmung des Ich die Gewissheit seiner selbst nimmt«[17]. Dabei ist das Subjekt einerseits auf die Alterität bezogen, vermag sie aber andererseits nie einzuholen. Das Ich bleibt der Alterität *nach*träglich. Diese Beschränkung nennt Lévinas die »Endlichkeit des Seins« (*JS* 291 u.ö.). Nun begründet aber die Erfahrung mit der Anderen keine Gewissheit und kein Wissen, die dem Subjekt dienen würden, sich mit ihr zu identifizieren: Die Erfahrung mit der Alterität bleibt stets *spurhaft*.

Auch Lévinas' Konzept der »Spur des Anderen« ist eine Kritik am philosophischen Paradigma seit Platon, das – stets ausgehend vom klassisch verstandenen autonom erkennenden Subjekt – einerseits das Verschiedene auf das Eine rückzuführen und so zu reduzieren gedenkt und andererseits darin das Andere nicht als solches erkennt und anerkennt.[18] Seit Platon ist, so Lévinas, darum alle Erkenntnis »Reduktion des Anderen auf das Selbe« (*SpA* 186). Bereits in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* hatte Lévinas darum zu bedenken gegeben: »Dieser Primat war die Lektion des Sokrates. Vom Anderen nur zu nehmen, was in mir ist, als ob ich von Ewigkeit besäße, was mir von

15 Die Rede von einer heteronom bestimmten Autonomie stammt von Basterra, die Lévinas' Alteritätsdenken vor dem Hintergrund und in Auseinandersetzung des Kant'schen Autonomiegedankens denkt (vgl. dies., Seductions, insbes. 145.167f.). Ähnlich auch Holte, Meaning, 140–176. Vgl. dazu auch Welz, A wandering dog, 76f., die Chalier, What ought I, rezipiert, die postuliert, Lévinas akzeptiere die von Kant verworfene Heteronomie, sowie Westphal, Thinking about God, 75–93, der vom »Trauma of Transcendence as Heteronomous Intersubjectivity« spricht und das verantwortliche Selbst als »triply heteronomous before transcendence« in Bezug auf »its being, its knowing, and its doing« versteht (a.a.O., 107).

16 Lévinas, Die Zeit, 25.

17 Zeillinger, Ohne Selbst, 231.

18 Vgl. dazu etwa Lévinas' Ausführungen zum Epos der Odyssee, den er als sinnbildlich dafür versteht, dass das Ich sich über Umwege seine eigene Identität schafft, Erfahrungen mit dem Fremden also nur Stationen auf dem Weg zum Selbst sind: »Eben darum ist dieses ›Abenteuer‹ kein Abenteuer. Es ist in keinem Augenblick gefährlich. Es ist Selbstbesitz, Herrschaft, *arché*. Was ihm an Unbekanntem begegnet, ist schon im voraus enthüllt, erschlossen, offenbar; es gießt sich in die Form des Bekannten und kann nicht in einem unbedingten Sinne eine Überraschung sein.« (*SpA* 296.) Dem »Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt«, und damit in sein »Vaterland«, stellt Lévinas »die Geschichte Abrahams entgegen[], der für immer sein Vaterland verläßt, um nach einem noch unbekannten Land aufzubrechen« (a.a.O., 215f.). Vgl. dazu Liska, Levinas als Leser, 177–181.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

außen zukommt.« (*TU* 51) Auch in *Die Spur des Anderen* hypostasiert Lévinas die Alterität und macht sie zum Bezugspunkt des Ethischen.[19] Damit dreht er die Fragestellung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie um: Aus »Wie muss das Ich beschaffen sein, um das Fremde zum Eigentum des Subjekts zu machen?« wird die Frage »Wie muss das Ich beschaffen sein, um das Fremde in seiner Eigenheit und Freiheit stehenzulassen?«[20] Der Ausgangspunkt einer Möglichkeit des Subjekts ist gerade die Andere in ihrer »Alterität, als Störung einer Ordnung«[21], und damit in ihrer unüberwindbaren Fremdheit. Die Alterität *gibt sich*[22] dem Subjekt nur in der Spur. Über diese schreibt Lévinas:

> »Die Spur ist nicht Zeichen wie jedes andere. Aber sie hat auch die Funktion des Zeichens. Sie kann als Zeichen gelten. Der Detektiv untersucht als Zeichen alles das, was am Ort des Verbrechens auf die willkürliche und unwillkürliche Tätigkeit des Verbrechens hinweist; der Jäger ist dem Wild auf der Spur, die die Tätigkeit und ihre Gangart des Tieres, das er treffen möchte, verrät: im Ausgang von Spuren, die ihre Existenz hinterlassen hat, entdeckt der Historiker die alten Zivilisationen als Horizont unserer Welt. Alles geht in einer Ordnung auf, in einer Welt, in der jede Sache die andere enthüllt oder sich in Abhängigkeit von ihr enthüllt.« (*SpA* 230f.)

Die Spur kann ein Zeichen sein, muss aber nicht. Sie gilt für Lévinas dann als Zeichen, wenn sie von Menschen – als Detektiv_innen, Jäger_innen und Historiker_innen – als solche *gelesen* wird. Die Spurenleser_innen sind es, welche die Spur zum Zeichen machen, indem sie sie rezipieren und interpretieren. Doch damit ist ihr Denken und Handeln – verstanden als Lesen der Spur – immer nachträglich. Mit dem Begriff der Spur wirft Lévinas folglich »ein Schlaglicht darauf, daß das, was von der anderen Person als Phänomen gegeben wird, nicht das ist, was mich zum Sprechen nötigt, daß die Anweisung dem entstammt, was nicht im Bewußtsein beschrieben oder dargestellt werden kann«[23]. Dass Lévinas in seinem Subjekt- und Alteritätsverständnis gerade das Zeichen starkmacht, ist auf dem Weg zu seinem Zeug_innenschafts-Verständnis nun in der Tat erhellend: Lévinas' Verständnis des Zeichens verhält sich nicht so, dass das Zeichen von diesem ausgeht, um auf das Bezeichnete hinzugehen. So wird das Zeichen eigentlich klassischerweise verstanden, womit der Ausgangspunkt das Zeichen selbst ist.[24] Bei Lévinas verhält es sich gerade umgekehrt. Übertragen auf die Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass das Zeugnis stets das Bezeugte voraussetzt. Das Zeugnis ist dem Bezeugten gleichsam nachträglich. Der Ausgangspunkt für das Zeugnis ist das Bezeugte, weil dessen Wirklichkeit immer vorangeht.

---

19 Vgl. Schmidt, Zeugenschaft, 38, sowie Amthor, Angemessenheit, 123.

20 Lichtenberger, Stellvertretung, 302. Vgl. dazu ausführlicher ders., Der Andere.

21 Schmidt, Zeugenschaft, 38.

22 Das »Es-gibt« (frz. *il y a*) meint bei Lévinas eine Unmittelbarkeit zum Sein, gleichsam die Geworfenheit des Subjekts (vgl. Krewani, Denker des Anderen, 62–65): »Es handelt sich [beim »Es-gibt«, MK] um eine Verfassung, die den Unterschied von Leib und Seele, Innen und Aussen nicht kennt.« (A.a.O., 65.)

23 Gibbs, Zeugnis, 148f.

24 Vgl. Plasger, Die relative Autorität, 43.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.2. Von der verantwortenden Heimsuchung eines Sagens ohne Gesagtes: das Zeugnis im Modus des Vielleicht

Die Spur, so könnte mensch auf den ersten Blick denken, ist verbaliter Re*präsent*ation: sie vergegenwärtigt die Vergangenheit. Das ist aber, wie bereits vorweggenommen, bei Lévinas nicht der Fall, d.h., auch der Begriff der Spur geht in dieser semiotischen Lesart nicht auf. Vielmehr zeugt die Spur als solche von einem Vorübergehen, einem Aufbrechen und Sich-Absolvieren. Die Spur ist uneinholbar und damit unrepräsentierbar:

> »In der Spur ist eine absolut vollendete Vergangenheit vorübergegangen. In der Spur bestätigt sich ihr unumkehrbares Vergangenes. Die Enthüllung, die die Welt wiederherstellt und auf die Welt zurückführt und die das Eigentliche eines Zeichens oder einer Bedeutung ist, wird in dieser Spur getilgt.« (*SpA* 232)

Die Spur zeugt von einer Vergangenheit, »auf die die Spur nicht *verweist* und die sie nicht anzeigt; diese Vergangenheit, die weder Entbehrung noch Verbergung ist, stört die Ordnung« (*SpA* 233). Oder anders formuliert: Die Spur selbst ist vom Verschwinden bedroht. Nun ist es für Lévinas aber gerade diese Bedrohung, die überhaupt das Ethische auf den Plan ruft. Die Spur ist als solche eigentlich unbekannt und rätselhaft; insofern sie aber gelesen wird, wird sie von Lévinas in einen ethischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung gestellt. Weil die Spur Zeichen ist, ist sie Wirkung einer bestimmten Ursache. »Ursache und Wirkung« aber, so hält Lévinas fest, »selbst wenn sie durch die Zeit getrennt sind, gehören zur selben Welt« (*SpA* 234). Denn, und darin zeigt sich das Ethische, die Spur impliziert ein Gegenüber, das »intentional gehandelt hat und sich meiner Inspektion entzieht«[25]. Lévinas nennt dies die »Illeität«.

Illeität ist ein Neologismus Lévinas' und drückt den »Umweg vom Gesicht her« (*JS* 45)[26] aus, nämlich die verbindungslose Betroffenheit gegenüber dem Anderen und die unausweichliche Zuordnung der_des Betroffenen zur Anderen:

> »Die Illeität […] meint: daß ihr Auf-mich-Zukommen ein Abschied ist, der mich eine Bewegung zum Nächsten ausführen läßt. Die Positivität dieses Abschieds […] liegt in meiner Verantwortung für die Anderen. Oder, wenn man so will, darin, daß sie sich in ihrem Gesicht zeigen. Das Paradox solcher Verantwortung besteht darin, daß ich verpflichtet bin, ohne daß diese Verpflichtung in mir begonnen hätte […].« (*JS* 46)[27]

In der Spur tritt dem Subjekt das Andere gegenüber, das jenes zur Verantwortung zieht und es verpflichtet. Dabei ist sowohl die Verantwortung als auch die Verpflichtung nicht selbst initiiert, weshalb die Lévinas'sche Spur auch als *Heimsuchung*[28] verstanden werden kann, »die mich unentrinnbar und unvertretbar in die Verantwortung nimmt. Komme

25 Schmidt, Zeugenschaft, 41.

26 Vgl. ausführlich: *SpA* 209–235.

27 Vgl. auch *JS* 212, Anm. 35: »Die Exteriorität der *Illeität*, die der Enthüllung und der Manifestation widersteht, ist ein Seinmüssen im Angesicht des Anderen, in dem sich jedoch nicht ein *Sollen* […] ankündigt, sondern die Herrlichkeit.«

28 Ähnlich Weber, Verfolgung, die für den Begriff der Verfolgung votiert, weil dieser kein Widerstand entgegengebracht werden kann: Durch die Verfolgung wird »das Subjekt im Innersten seiner Identität […] fremd« (a.a.O., 310).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ich dieser Verantwortung nach, dann ist dies ein Aufbruch *ohne Rückkehr* zu mir selbst und eine Bewegung auf den Anderen zu, die nicht auf die Aufhebung seiner Alterität hinausläuft, sondern diese unbedingt wahrt«[29]. Das bedeutet, dass in dem Moment, in dem das Subjekt des Anderen gewahr wird, es nicht nur in eine Verpflichtung dem Anderen gegenüber eintritt, sondern auch seine Subjektivität gewinnt. In der Entsprechung zum Gegenüber wird das »Subjekt ohne Identität« gleichsam zum »Subjekt mit Identität«, d.h., die Heteronomie wandelt sich nun doch zur Autonomie – das Lévinas'sche Subjekt ist ein heteronom-autonomes.[30] Oder anders formuliert: Die »purely passive or receptive responsivity becomes active response-ability«[31].

Allerdings: Auch und gerade die aus dem Gewahrwerden des Anderen geschenkte Autonomie bleibt nachträglich. »Das Ich-Sagen wird im Angesicht des Anderen gelernt, wobei mir der Andere immer schon zuvorgekommen ist.«[32] Sowohl Verantwortung als auch Subjekt-Sein erwachsen hier gerade aus ihrer jeweiligen Passivität. Dabei ist diese gleichsam als *vorursprüngliche* Passivität zu verstehen, insofern es die Bedingung des Subjekts ist, noch bevor dieses zur Verantwortung gezogen wird.[33] Sprachtheoretisch gefasst, fragt das Lévinas'sche Subjekt nicht zuerst »Warum sprechen?«, sondern »Warum zuhören?« bzw. »Wozu angeredet werden?« – und diese Fragen verdanken sich einem *externum*: Vor jeder Rede steht die Anrede. Das aber hat zur Folge, dass auch das Zeichen Zeichen *für* ein anderes ist, dass das Zeichen *zu* einem Anderen *für* ein Anderes zeigt.[34] Verantwortlich ist das Ich bei Lévinas paradoxerweise gerade für das, was dieses nicht gewollt hat, es steht in der Schuld der Anderen, bevor es überhaupt etwas getan hat. Ethische Verantwortung ist hier »›Verschuldung‹ *vor jeder Kreditaufnahme*, eine nicht übernommene, nicht abgetragene, anarchische Verschuldung« (*JS* 245).[35] Verantwortung ist Antwort auf die immer schon vorgängige und nicht einholbare Anrede des Anderen, das Ethische ist kein Akt, sondern Passion, gar »Sühne«:

> »Das Ich ist nicht ein Seiendes, das ›fähig‹ wäre, für die Anderen zu sühnen: es ist die ursprüngliche – unfreiwillige – weil der Initiative des Wollens zuvorkommende (dem Ursprung zuvorkommende) Sühne, so als seien die Einheit und Einzigkeit des Ich bereits das Auf-sich-Nehmen der Last des Anderen.« (*JS* 262)

Das Subjekt wird von der ethischen Verantwortung überfordert und diese konstituiert es zugleich als solches. Dafür bemüht Lévinas die Vorstellung der Stellvertretung (frz. *substitution*). Nur in der Substitution für das Andere ist das Subjekt unersetzbar – eine geradezu paradoxe, bei Lévinas unüberbietbar ethische Figur:[36] »Die Einzigkeit des Ich

29 Frettlöh, Wenn Mann und Frau, 12.

30 Diese Einsicht verdanke ich Claudia Welz. Vgl. dazu ausführlicher dies., Freedom, insbes. 436–438.

31 A.a.O., 436.

32 Welz, Gewissenserfahrung, 213. Sie verweist dabei auf den von Lévinas gebrauchten Begriff der »Verstrickung« (*frz.* intrigue) in *Jenseits des Seins* (vgl. etwa a.a.O., 29).

33 Vgl. Flatscher, Was heißt Verantwortung, 135–138.

34 Vgl. Gibbs, Zeugnis, 138.

35 Vgl. auch *JS*, 195: »Bei der Annäherung bin ich von vornherein Diener des Nächsten, von vornherein schon zu spät und schuld an der Verspätung.«

36 Vgl. Kapust, Berührung, 173.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

besteht genau darin: die Schuld des Anderen zu tragen.« (*JS* 248) Die Stellvertretung markiert damit »sowohl die Genese des Subjekts als auch das strukturell unvermeidbare Ausbleiben von Identität«[37]. Die Problematik bzw. Schwierigkeit dieser Stellvertretung zeigt sich nun darin, und damit nähern wir uns Lévinas' Zeug_innenschafts-Verständnis, dass sich das Andere – eben *als Spur* – immer wieder entzieht.[38] Wie also dem Anspruch des Anderen gerecht werden, wie von ihm reden?

Es ist wiederholt auf die besondere sprachliche Gestalt von *Jenseits des Seins* hingewiesen worden.[39] Weit weniger wurde aber, wie Peter Zeillinger überzeugend herausgearbeitet hat, »in dieser Gebrochenheit des Ausdrucks der performative Kern des Werkes wiedererkannt«[40]. Zeillinger nennt drei Aspekte, die darauf schließen lassen, dass der »Aufbau und die inhaltliche Struktur von *Jenseits des Seins* […] erkennbar auf einen antwortend-performativen Sprachmodus hinaus[laufen]«[41]: erstens der gehäufte, jedoch gezielt eingesetzte Konjunktiv; zweitens die Verwendung der Zeitform des *futur antérieur*, also des Futur II, das eine Vermutung ausdrückt, dass etwas bis zum Zeitpunkt des Sprechens oder aber zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft abgeschlossen sein wird, und außerdem »den präsentischen Gestus eines *logos apophantikos* vermeidet«[42], sowie drittens der Modus des Vielleicht, des peut-*être*[43].[44] In diesen drei Formen erkennt Zeillinger jene sprachliche Gestalt, die bei Lévinas »die angemessene Rede von der Alterität […] kennzeichnet«[45]. Die Entzogenheit der Anderen bei gleichzeitiger Inanspruchnahme des Subjekts durch dieselben hat ein performatives Sprechen zur Folge, das sich nie seiner Sprache gewiss sein kann und darum im Konjunktiv, im Futur II und im Modus des Vielleicht spricht. Es ist, so formuliert es Lévinas, ein »Sagen ohne

37 Lichtenberger, Stellvertretung, 305.

38 Bernasconi, What is the question, 249f., vermutet, dass sich darin – und insgesamt in Lévinas' Konzept der Stellvertretung – seine Reaktion auf Derridas Einwände gegen sein früheres, nicht konsequent mit einem ontologischen Subjektverständnis brechendes Denken zeigt.

39 Vgl. besonders prominent Weber, Verfolgung, 45–150.

40 Zeillinger, Ohne Selbst, 230.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Vgl. dazu Derrida, Eben in diesem Moment, sowie Zeillinger, Phänomenologie.

44 Vgl. *JS* 368: »Aufgrund der Annäherung, des der-Eine-für-den-Anderen des Sagens, die durch das Gesagte erzählt werden, bleibt dieses, das Gesagte, unüberwindbare Mehrdeutigkeit, Bedeuten, Sinn, der sich der Gleichzeitigkeit verweigert, nicht ins Sein eingeht, sich nicht zu einem Ganzen zusammenfügt. […] Die Sprache ist schon Skeptizismus.« Meir, Becoming Interreligious, 27, Anm. 33, bezeichnet denn auch Lévinas' gesamte Philosophie als Skeptizismus. Dagegen spricht sich Critchley, The Ethics, 158, aus. Welz, Gewissenserfahrung, 218f., wählt den Mittelweg beider Positionen und spricht von einem »*linguistischen* Skeptizismus« (a.a.O., 218, Hervorhebung MK): »Der Gegensatz zwischen Sagen und Gesagtem wird […] nicht etwa dialektisch in etwas Drittes, in eine Synthese hinein aufgehoben; aber er wird auch nicht in paradoxaler Gleichzeitigkeit ›eingefroren‹. Vielmehr entsteht durch die Zeitdifferenz eine Oszillationsbewegung, die aber nicht nur ›hin und her‹ geht zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Sprache, sondern sich auch ›aufwärts‹ bewegt in einer Spirale der Weiterentwicklung, sofern im Sagen immer noch ein Ungesagtes verbleibt, das eines besseren Ausdrucks harrt.« (A.a.O., 219.) Ich schließe mich im Hinblick auf die Sprache des Zeugnisses dieser Deutung von Welz an.

45 Zeillinger, Ohne Selbst, 230.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gesagtes« (*JS* 323 u.ö.). Dieser gleichsam antwortend-performative Sprachmodus, das Sagen ohne Gesagtes vom und zum Anderen, versteht nun Lévinas als Zeugnis:

> »[A]ls Sagen ohne Gesagtes, als Zeichen für den Anderen, kommt das Zeugnis, in dem das Subjekt aus seiner Verborgenheit als Subjekt heraustritt und dadurch das Unendliche sich vollzieht, nicht als Information oder als Ausdruck oder als Auswirkung oder als Symptom zu einer wie auch immer gearteten Erfahrung des Unendlichen oder seiner Herrlichkeit hinzu, als wäre vom Unendlichen Erfahrung möglich und überhaupt anderes als Verherrlichung, das heißt als Verantwortung für den Nächsten. Dieses Sagen ist nicht von vornherein an die Strukturen der Korrelation von Subjekt – Objekt, Signifikant – Signifikat, Sagen – Gesagtes gehalten. Als Zeichen für den Anderen ist es die Aufrichtigkeit oder die Wahrhaftigkeit, nach deren Maß sich die Herrlichkeit verherrlicht. Das Unendliche hat also Herrlichkeit allein durch die Subjektivität, durch das menschliche Abenteuer der Annäherung an den Anderen, durch die Stellvertretung, durch die Sühne für den Anderen.« (*JS* 324)

Dem entsprechend versteht Lévinas die Verantwortung, die aus der genannten vorursprünglichen Passivität folgt, als »Unfähigkeit zu schweigen, als Skandal der Aufrichtigkeit« (*JS* 314). Im Sagen nimmt die Verantwortung die Form der Aufrichtigkeit an. Weil auch Letztere nicht vom Subjekt intendiert ist, tut sich Lévinas schwer, Beispiele für diese Aufrichtigkeit anzuführen, nennt dann aber – im Modus des *Vielleicht* und als Frage formuliert – den Gruß. Nicht der Gruß, der ein Gespräch eröffnet, ist gemeint, sondern ein Gruß, der Unbekannten im Vorübergehen zugeworfen wird – »einfach wie ein Grüß‹ Gott« (*JS* 315). Lévinas fragt: »Ist nicht vielleicht der Gruß, als Gabe eines Zeichens, das nichts anderes bezeichnet und bedeutet als diese Gabe, genau jene Anerkennung von Schuld? Die Aufrichtigkeit […] im Gruß, der nichts kostet, aufgefaßt als reiner Vokativ.« (*JS* 315) Zwar erschöpft sich auch darin die intendierte Aufrichtigkeit für Lévinas nicht, aber sie lässt das Ereignis dieses Sagens ohne Gesagtes, das Zeugnis eben, erahnen. Die Verantwortung, so versucht es Lévinas in einem neuen Anlauf, *inspiriert* das Subjekt zum Sagen, zum Zeugnis für das Unendliche. Anders als bei der Passivität liegt nun bei der Inspiration die Betonung auf der Erfahrung des Subjekts: Inspiration ist die »Disproportion zwischen der Herrlichkeit und der Gegenwart« (*JS* 322), d.h. die Erfahrung der Differenz zwischen dem Subjekt und den Anderen. Die Herrlichkeit (frz. *la gloire*) aber ist Ausdruck des Unendlichen und Sinn der Aufrichtigkeit, dieses zu sagen, ein Zeugnis.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

4.3. Die Zeug_innen im Anklagefall des Anderen

La gloire ist bei Lévinas bestimmt als die ›Herrlichkeit‹ des Unendlichen.[46] Als solche kann sie nicht erscheinen, präsent sein oder erinnert werden. Das liegt darin begründet, dass sie »aus einer Vergangenheit [kommt], die niemals gegenwärtig gewesen ist« (*JS* 316), »nicht für die Gegenwart ›gemacht‹ ist« und sich darum »nicht erinnern läßt« (*JS* 237). Könnte sie erscheinen, präsent sein und erinnert werden, wäre sie nicht unendlich und würde damit ihre ›Herrlichkeit‹ verlieren.[47] Das Bezeichnende nun ist, dass Lévinas diese Struktur der ›Herrlichkeit‹ des Unendlichen in Analogie zu derjenigen des heteronom-autonomen Subjekts, d.h. der Passivität des Subjekts versteht: »Die Herrlichkeit des Unendlichen ist die an-archische Identität des Subjekts […].« (*JS* 317) Gleichwie die Subjektivität vom Anderen abhängt, von diesem vorursprünglich konstituiert ist, ist auch das Unendliche, gleichsam als das radikal Andere, für die Identität des Subjekts bestimmend.[48] Das aber bedeutet, dass Lévinas die ›Herrlichkeit‹ als Auslieferung des Subjekts und damit als eine »andere Seite der Passivität des Subjekts« (*JS* 317) versteht.

Diese andere Seite, und das ist der Mehrwert dieser weiteren Perspektive in *Jenseits des Seins*, findet Lévinas im Zeugnis ausgedrückt. Die Auslieferung des Subjekts lässt sich als Perspektivenwechsel verstehen, der das Subjekt nun *sprachlich* in die Pflicht nimmt, nämlich von der ›Herrlichkeit‹ des Unendlichen zu zeugen. Das Zeugnis ist damit Verweis und Hinweis – Zeichen eben – auf das Unendliche, vor allem aber Reaktion. Eine Reaktion indes, der keine Aktion vorausgegangen ist. Die Reaktion vollzieht sich denn auch nicht bewusst, sondern ist die »Art und Weise, in der das Unendliche in seiner Herrlichkeit das Endliche übersteigt [passe] oder die Art und Weise, in der es *sich* vollzieht [*se* passe]« (*JS* 323). Folglich ist das Unendliche nichts – oder niemand? –, was – oder

46 Lévinas' Verständnis von »Herrlichkeit« entspringt mit großer Wahrscheinlichkeit der Lektüre von Ex 33,18-23 – dem *locus classicus* für Lévinas' Konzept der Spur (vgl. etwa *SpA* 235; dazu Ulmer, Postmoderne, 359f., sowie Casper, Illéité, 279). Das hebräische Wort im genannten biblischen Text ist כָּבוֹד/*kavod*, welches gerade nicht ausschließlich für das in der deutschen Sprachgeschichte meist männlich konnotierte Wort der *Herr*lichkeit, sondern ebenso für Glorie, Gewicht/Schwere, Ehre und Glanz steht. Zur Begründung und für eine genderperspektivierte Re-Lektüre einschlägiger *kavod*-Bibelstellen vgl. Frettlöh, Gott Gewicht geben, insbes. 1–12.57-150. Da ich aus den deutschen Übersetzungen der Werke Lévinas' zitiere, werde ich im Folgenden gleichwohl den Begriff »Herrlichkeit« verwenden, setze ihn aber in einfache Anführungszeichen, um wenigstens im Schriftbild die Problematik der deutschen Übersetzung sichtbar zu machen.

47 In *Zwischen uns* spricht Lévinas in Anspielung auf Husserl von der »Nicht-Präsenz« (a.a.O., 200) des Gegenübers und definiert die zeitliche Beziehung »von mir zum Anderen« (ebd.) als Diachronie, was Welz, Welche Macht, 171, vorschlägt, mit »Zwei-zeitigkeit« zu übersetzen: »Um die Gleichzeitigkeit des Anderen […] feststellen zu können, müßte man seine […] und die eigene Zeitlichkeit wie aus einer Beobachterperspektive sehen, vergleichen und in einer einheitlichen Zeitordnung lokalisieren. Wo immer das geschieht, werden verschiedene Zeiten zusammengesehen und unter einem bestimmten Blickwinkel synthetisiert.« Vgl. auch García-Baró, Verstrickungen, 267–276. Lévinas' Zeitverständnis ist darüber hinaus wesentlich von Franz Rosenzweig geprägt, dessen Opus magnum *Der Stern der Erlösung* Lévinas in seiner Einleitung zu *Totalität und Unendlichkeit* als Schrift erwähnt, die »zu häufig in diesem Buch gegenwärtig [sei, MK], um zitiert zu werden« (*TU* 31). Vgl. dazu ausführlich Casper, Das Dialogische Denken.

48 Vgl. Neitzke, Handeln, 53f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die_der? –[49] sich unabhängig vom Zeugnis beschreiben ließe, weil das bedeuten würde, das Unendliche ins Gesagte einzufangen. Doch auch dieses gibt es für das Subjekt nur in der Spur. Das Unendliche ereignet sich nur *im* Zeugnis. Was das Zeugnis bezeugt, kann es nicht darstellen oder offenlegen, nicht re*präsent*ieren, es ist »die Ausnahme von der Regel des Seins« (*JS* 321), eben: jenseits des Seins.

> »›Hier, sieh mich‹ als Zeugnis des Unendlichen, doch als Zeugnis, welches das, was es bezeugt, nicht thematisiert und dessen Wahrheit nicht Wahrheit der Vorstellung, nicht Evidenz ist. Zeugnis – diese einzigartige Struktur, Ausnahme von der Regel des Seins, irreduzibel auf die Vorstellung – Zeugnis gibt es nur vom Unendlichen. Das Unendliche erscheint demjenigen nicht, der es bezeugt. Im Gegenteil, das Zeugnis gehört zur Herrlichkeit des Unendlichen. Durch die Stimme des Zeugen wird die Herrlichkeit des Unendlichen verherrlicht.« (*JS* 321)[50]

Das bezeugende Ich bedeutet »Hier, sieh mich« (frz. *me voici*) und ist damit ein »*ich* im Anklagefall«[51]. Oder anders formuliert: »Der Andere zeigt die Vorzeitigkeit einer Anklage an, die mich zur Verantwortung ruft.«[52] Was bedeutet das? Die Formulierung »Hier, sieh mich« entlehnt Lévinas Jesaja 6,8, in dessen größerem biblischem Kontext die Berufung des Propheten Jesajas erzählt wird. Auf die Frage JHWH, so sagt es der Text der Hebräischen Bibel, »Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein?«, antwortet Jesaja »Hier, sieh mich, sende mich!«. Lévinas vermerkt dazu: »›Hier, sieh mich‹ bedeutet ›sende mich‹« (*JS* 320, Anm. 11). Auf die Frage nach einem Wer, d.h. einem Subjekt, antwortet nicht ein Ich, ein, wenn mensch so will, bloßes Subjekt, sondern ein »Hier, sieh mich«, was Lévinas als Hinweis deutet, dass das Ich, das bezeugt, sich nur von der Anklage des Anderen denken lässt.

Das französische *me voici*, das Lévinas hier einer Jesaja-Stelle entlehnt, ist eine Übersetzung des hebräischen הִנֵּנִי/*hineni*, das in der Philosophie Lévinas' wiederholt auftaucht.[53] Mit *hineni* antworten in der Hebräischen Bibel die Figuren Abraham (Gen 22,1), Jakob (Gen 31,11), Mose (Ex 3,4) und andere auf die doppelte Namensanrede JHWHs.[54] Für gewöhnlich wird dieses *hineni* im Deutschen mit »Hier bin *ich*« übersetzt.

---

49 Ich klammere in diesem Kapitel bewusst alle Fragen nach dem Unendlichen als Ausdruck einer göttlichen Idee, eines Gottes* oder von etwas Göttlichem aus. Eine kurze instruktive Einführung und Interpretation, das Unendliche als Chiffre für die Transzendenz und Alterität (des jüdischen) Gottes* zu verstehen, bietet Welz, Wo Gott Gesicht und Stimme wird, insbes. 115–122. Meine eigene theologische Interpretation folgt später (s. unten V.2.3.).

50 Welz (a.a.O., 120) hat im Hinblick auf Unendliches und Endliches darum zu Recht festgestellt, dass deren Verhältnis »paradox ist, und zwar im Sinne des Para-doxen: dessen, was keine *doxa*, keine Position ist«.

51 Hermes, Vor dem anderen, 85.

52 Bennke, Zur Ethik, 107.

53 Vgl. Meir, Judaism, 352f.

54 Für eine ausführliche Sammlung der Belegstellen sowie eine grundsätzliche Auseinandersetzung zur sprachlichen Wendung des *hineni* im Kontext der Hebräischen Bibel vgl. Ebach, Da hast du mich. Interessanterweise schlägt dieser auch und gerade im Anschluss an Lévinas vor, die Wendung mit »Da hast Du mich« anstelle des geläufigen »Hier bin ich« zu übersetzen (a.a.O., 242–244). Zu den theologischen Konsequenzen von Lévinas' Lesart des *hineni* vgl. Frettlöh, Namhafte Nähe; dies., »hinnéni«, sowie Welz, God – A phenomenon.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Damit aber steht in der deutschen Übersetzung das Ich im Nominativ, während es im Hebräischen – und eben auch im französischen *me voici* – im Akkusativ und damit, darauf will Lévinas hinaus, im Anklagefall steht.[55] In *Humanismus des anderen Menschen* spricht Lévinas dementsprechend von der »Identität, die von vornherein in den Akkusativ des ›hier, sieh mich‹ gesetzt ist«[56]. Im hebräischen *hineni* wird also gerade der Anspruch der Anderen in der Antwort selbst laut. Sie ist eine Ortsbestimmung.[57] Eine nämlich, in der das angesprochene Subjekt gleichsam seines Platzes verwiesen wird. In Jes 6,8 folgen zwei suffigierte Formen jeweils mit dem akkusativischen Suffix נִי/-*ni* unmittelbar aufeinander: הִנֵּנִי/*hineni* »Hier, sieh *mich*!« und שְׁלָחֵנִי/*schelacheni* »Sende *mich*!«.[58] Ebach weist darauf hin, dass Lévinas »sie nicht nur grammatisch parallel [interpretiert], sondern auch inhaltlich entsprechend. Das ›ich‹ des in Jes 6,8 sprechenden Jesaja bildet sich in der aus der Berufung und Sendung folgenden Verpflichtung, welche Verpflichtung zur Stellvertretung ist«[59].

Auf die »Vorladung zur Identität wegen der Antwort der Verantwortung, in der man sich nicht ersetzen lassen kann, ohne schuldig zu werden«, so Lévinas, »ist die einzige Antwort ›hier, sieh mich‹, bei der das Pronomen ›ich‹ im Akkusativ steht, gebeugt vor jeder Beugung« (*JS* 311). Und der Übersetzer Lévinas', Thomas Wiemer, fügt in einer Fußnote an: »*Am Anfang oder vor jedem Anfang steht demnach nicht das Ich, sondern das immer schon unter Anklage, eben das heißt: im Akkusativ, stehende Ich, und zwar als immer schon aufgerufenes und so antwortendes Ich; und deshalb, genau genommen, weder* Ich *noch* ich, *sondern* mich *oder, noch genauer, eben antwortend:* hier, sieh mich *[me voici < vois – ici]*.« (*JS* 311, Anm. j) Das erste Wort des heteronom-autonomen Subjekts ist bei Lévinas nicht ein Ich, sondern ein Mich.[60] Ein Ich im Modus der Anklage, »der nicht seiner selbst gewahr wird, bevor er schon als Verantwortung selbst vom Anderen identifiziertes Antworten ist«[61]. Um allerdings mit dem »Hier, sieh mich!« nicht einseitig das Visuelle hervorzuheben und damit das Auditive gleichsam abzuwerten, sollte das hebräische *hineni*, wie auch Ebach vorschlägt, konsequenterweise mit »Da hast Du mich!« übersetzt werden.[62] Damit steht das Ich nach wie vor im Akkusativ und damit in Anklagefall, gleichwohl zeigt die Übersetzung an, dass die Person als ganze – gerade in all ihren Sinnen – gemeint bzw. angesprochen ist.

---

55 Während Wiemer in seiner Übersetzung von Lévinas' Ausführungen zum Zeugnis in *Jenseits des Seins* durchgängig die Formulierung des »Hier, sieh mich« wählt und damit den Akkusativ sichtbar hält, jedoch den visuellen Aspekt (über)betont, übersetzt Schmidt das französische *me voici* in einem Gespräch zwischen Nemo und Lévinas zur ›Herrlichkeit‹ des Zeugnisses in *Ethik und Unendliches*, 79–84, mit »Hier bin ich« – damit geht, wie auch in vielen anderen deutschen Übersetzungen von Werken Lévinas', der Akkusativ verloren.

56 Lévinas, Humanismus, 8.

57 Vgl. Zimmermann, Von der Darstellbarkeit, 78.

58 Vgl. Ebach, Da hast du mich, 239

59 A.a.O., 243f.

60 Vgl. Dickmann, Wo warst du, 78.

61 Dickmann, Subjektivität, 378. Vgl. auch Critchley, The Cambridge Companion, 39: »To be a human being, to be a mensch […] involves recognizing that I am commanded to say Hineni.«, sowie Cohen, The Trace, 40: »*Hineni* occurs in relationship and means being fully present, expectant, and willing to engage. We don't ask why we are commanded to the Other, we just intrinsically are.«

62 Ebach, Da hast du mich, 242–244.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lévinas' Ich im Anklagefall kann sich nur als ein *Für*-die-Anderen artikulieren. Es ist ein Subjekt im Akkusativ: Etwas oder jemand thematisiert *mich* (vgl. *JS* 244f.).[63] Die Artikulation, dieses Sagen, das auf diese Weise Zeugnis gibt vom Anderen und für das Andere, übersteigt darum in seiner Passivität noch die Alternative von aktiv und passiv.[64] Im »Da hast Du mich!« ist das Subjekt, wie Lévinas bereits in *Ohne Identität* vermerkt hatte, verantwortlich für alles und für alle:

> »Doch diese jenseits aller Passivität auferlegte Verantwortung, von der mich niemand entbinden kann, indem er mich von meiner Unfähigkeit, mich in mir selbst zu verschließen, befreit; diese Verantwortung, der sich das Ich nicht entziehen kann – das Ich, an dessen Stelle der Andere nicht treten kann –, sie bezeichnet so die Einzigkeit des Unersetzbaren. Einzigkeit ohne Innerlichkeit, Ich ohne Ruhe in sich selbst, Geisel für alle, von sich selbst abgebracht in jeder Bewegung, in der es zu sich selbst zurückkehrt – Mensch ohne Identität.« (*OI* 101)

Die genannte an-archische Identität des bezeugenden Subjekts findet sich in der Rolle der Geisel wieder, die einem unbedingten Sein-für-das-Andere gleichkommt »und sich jenseits der Erwartungshaltung einer Gegengabe ereignet«[65]. »Der Begriff des Geiselseins ist bei Lévinas die radikalste Formulierung der Verantwortung für den Anderen.«[66] Indem das Subjekt mit »Da hast Du mich!« antwortet, bricht die Passivität zusammen und ereignet sich als Sagen für das Andere. Dieses Sagen aber ist Zeichen des Unendlichen und damit Zeugnis des Unendlichen:

> »Unter der meine Möglichkeiten übersteigenden Last bricht die Passivität, die passiver ist als alle zu Akten korrelative Passivität, bricht *meine* Passivität in Sagen aus. Die Exteriorität des Unendlichen wird in gewisser Weise zu Innerlichkeit in der Aufrichtigkeit des Zeugnisses. […] Die Innerlichkeit ist nicht ein geheimer Ort irgendwo in mir; sie ist jene Umkehr, in der das auf ausgezeichnete Weise Außerhalb-Bleibende – gerade aufgrund dieser ausgezeichneten Exteriorität, dieser Unmöglichkeit, ›umfasst‹ zu werden, ›Inhalt‹ zu werden und folglich in ein Thema einzugehen – als Unendliches eine Ausnahme von *sein* bildet, mich betrifft und mich bedrängt und mir durch meine eigene Stimme befiehlt. […] Das unendlich Außerhalb-Bleibende wird zur ›inneren‹ Stimme, zur Stimme aber, die den Riß des inneren Geheimnisses bezeugt, indem sie dem Anderen Zeichen gibt – Zeichen gerade von diesem Zeichengeben.« (*JS* 322)

Insofern das Sagen ohne Gesagtes ein Zeichen des Unendlichen und damit Zeugnis des Unendlichen ist, wird klar, dass Lévinas, wie bereits vorweggenommen, das Zeugnis nicht als Wissensmedium, das Bezeugen nicht als Wissenstransfer versteht, zumal es einerseits kein Wissen vom Unendlichen geben kann, andererseits das Zeugnis aber auch nicht eine sekundäre, sondern die ausschließliche Form ist, in der das Unendliche zur Sprache kommt, *sich* im Sagen *vollzieht* (vgl. *JS* 323). In der Form des Sich-zur-

63 Flatscher, Was heißt Verantwortung, 137, vermutet hinter Lévinas' akkusativischem Anklagefall und seinem juridischen Vokabular eine Abgrenzung gegen einen falsch verstandenen Altruismus.

64 Vgl. *JS* 121.131.223, sowie Hermes, Vor dem anderen, 85.

65 Schriever, Der Andere, 27.

66 Hoffmann, Bemerkungen, 258.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verfügung-Stellens bezeugt das Zeugnis das Unendliche, ohne zu wissen, was, wem, wofür und wozu es bezeugt, zumal es *nur* Zeichen für das Andere ist. Das Zeugnis lässt sich darum nicht als Inhalt, sondern vielmehr als Bewegung des Gesagten, als Hinwendung zum Anderen verstehen. Entsprechend hält Lévinas fest: »Das Zeugnis […] ist kein ›psychologisches Wunder‹, es ist die Modalität, in der das an-archisch Unendliche seinen Anfang übersteigt.« (*JS* 322f.) Das Zeugnis steht damit auf einer anderen Stufe bzw. potenziert das grundsätzliche Problem des Sprechens und Zeigens: Während das Gesagte (frz. *dit*) in einem Sagen (frz. *dire*) gründet, das Bezeichnete (frz. *signifié*) in einer Bezeichnung (frz. *signifiance*), die ihren Ursprung in einem Bezeichnenden (frz. *signifiant*) hat, ist das Bezeugen noematisch uneinholbar.[67] »Gegenüber dem siegreichen In-Erscheinung-Treten des Phänomens im noematischen Sinne bleibt es das Rätselhafte […]. Es muß in einem […] ethischen Akt […] anerkannt werden.«[68] Das Zeugnis lässt sich nicht auf das Bezeugte reduzieren, denn in ihm »geht die Bedeutung des Sagens über das Gesagte hinaus: nicht die Ontologie bringt das sprechende Subjekt hervor. Im Gegenteil, erst die Bedeutsamkeit des Sagens, die über das im Gesagten versammelte *sein* hinausgeht, kann die Auslegung des Seins oder die Ontologie rechtfertigen« (*JS* 95). Das Unendliche als das Es-vollzieht-sich ist im französischen Wortsinn – *se passe* – ein Vorübergehen, dieses aber ein Zeugnis. Das Unendliche geht folglich vorüber, *indem* das Subjekt Zeugnis gibt, nämlich insofern es dem Anderen antwortet. Das Zeugnis ist denn für Lévinas auch vergleichbar mit dem paradoxen »Gebot, das durch den Mund dessen zur Sprache kommt, dem es gebietet« (*JS* 322). Folglich versteht Lévinas das Zeugnis auch nicht als Bekenntnis, das das zu Bekennende voraussetzt – etwa als Glaubensbekenntnis an das Unendliche –,[69] sondern indem sich das Subjekt durch das Zeugnis des »Da hast Du mich!« dem Anderen zur Verfügung stellt, entspricht es *im Vollzug* des Zeugnisses der Anrede des Unendlichen. In der Sprache des Zeugnisses, im Sprechen, im Antworten *ist* das Subjekt. »Receptivity and productivity are merged in the voice. In imbuing an utterance with one's own voice, human beings are autonomous, self-governing, and self-determined.«[70] »Sich« dem Unendlichen zu nähern bedeutet indes, es nie erreichen zu können: »Moving towards the idea of the Infinite means never to be finished, for the very motion towards it is infinite as well. It is here, in this motion, where ethics and infinity meet.«[71] Das Zeugnis als ein Sich-zur-Verfügung-Stellen ist ein Ereignis, das seinen Grund nicht hinter sich, sondern in sich hat, da es sich im Moment des Bezeugens ereignet. Zeugnis ist darum ein »*da*-sein, das sich dem Anderen als ihm selbst zuwendet«[72]. Die Betonung liegt dabei ganz auf dem Da, nicht dem Sein, wobei Letzteres, wie gezeigt, gleichsam daraus resultiert. Es ist dieses Da-Sein,

67 Vgl. Casper, Der Zugang, 270.

68 Ebd.

69 Vgl. *JS* 327: »Auf keinen Fall lautet dieser Satz [sc. ›Hier, sieh mich!‹]: ›Ich glaube an Gott‹. Gott bezeugen heißt gerade nicht dieses außer-ordentliche Wort aussprechen, als könnte die Herrlichkeit einziehen in ein Thema und sich als These darstellen oder Geschehen des Seins werden. […] Das Zeugnis ist Demut und Geständnis, es erfolgt vor aller Theologie; es ist Kerygma und Gebet, Verherrlichung und Anerkennung.« Vgl. dazu auch Welz, Difficulties, 66f.

70 Welz, Freedom, 437.

71 Welz, Difficulties, 65.

72 Casper, Geisel, 188.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

das sich ganz dem Anderen verpflichtet weiß, das Lévinas dazu führt, das Zeugnis als Prophetie zu verstehen.[73] Eine Prophetie allerdings, die »den Dienst an den Menschen, die mich angehen« (*JS* 327), nach sich zieht und damit Lévinas' Anliegen deutlich macht, im Zeugnis eine »primordiale Verstrickung des Ethischen und der Sprache« (*JS* 330)[74] zu erkennen: Das Zeugnis lässt sich

> »Prophetie nennen, diese Umkehrung, in der die Wahrnehmung des *Befehls* zusammenfällt mit der Bedeutung dieses Befehls, die durch denjenigen zustande kommt, der ihm gehorcht. Und so wäre die Prophetie das eigentliche Leben der Seele: der Andere im Selben« (*JS* 326).

4.4. Das »Sagen ohne Gesagtes des Zeugnisses« als ethische Sprech-Handlung

Wie also ist diese primordiale, d.h. uranfängliche Verstrickung des Ethischen und der Sprache, die sich paradigmatisch in Form des Zeugnisses zeigt, zu denken? Und was versteht Lévinas überhaupt unter dem Ethischen? In *Die Spur des Anderen* schreibt er:

> »Wir nennen ›ethisch‹ eine Beziehung zwischen Termini, in der der Eine und der Andere weder durch ein Verstandssystem noch durch die Beziehung von Subjekt zu Objekt vereint sind, und in der dennoch der Eine für den Anderen Gewicht hat, ihm wichtig ist, ihm bedeutet, in der sie durch eine Intrige verknüpft sind, die das Wissen weder auszuschöpfen noch zu entwirren vermöchte.« (*SpA* 274, Anm. 3)

Damit benennt Lévinas die Präposition des Ethischen. Sie steht für eine Wechselbeziehung. Eine indes, die einerseits das je Eigene der Betroffenen wahrt, sie eben nicht vereint und sich darin selbst nicht erschöpft, andererseits aber eine Abhängigkeit dieser beiden postuliert. Die Abhängigkeit ist darüber hinaus asymmetrisch:[75] Die Eine hat *für die Andere* Gewicht und sie ist *ihr* wichtig. Das Initialmoment der Beziehung geht stets vom Anderen aus, zu dem sich das In-Beziehung-Gebrachte verhalten kann bzw. bei Lévinas: es sich verhält. Das bedeutet, dass Ethik, die klassischerweise nach der Beschaffenheit des handelnden Subjekts in Bezug auf die sie umgebenden Subjekte fragt, für Lévinas gleichsam an zweiter Stelle thematisch wird. Ihm geht es nicht darum, »einem Ich eine zweite Person als ›Du‹ oder anderes Dasein beizuordnen, sondern das Geschehen der Inanspruchnahme vom Anderen […] so zu denken, dass es dem angesprochenen Selbst nicht zur Disposition steht. Immer schon, meint Lévinas, komme es zu spät gegenüber dem Anspruch des Anderen, der es zuvor bereits erreicht habe«[76]. Die Wechselbeziehung kommt dadurch zustande – und davon hängen dieser Anspruch und sein ethischer Sinn ab –, dass das Andere »an die Identität des Subjekts appelliert« (*JS* 175). Die Lévinas'sche

73 Zur Bedeutung der Prophetie für das Denken Lévinas' vgl. auch ders., Wenn Gott ins Denken einfällt, 125.

74 Modifizierte Übersetzung MK's des französischen Originals »primordiale l'intrigue de l'Éthique et le language« (Lévinas, Autrement qu'être, 192).

75 Vgl. Neitzke, Handeln, 57.

76 Liebsch, Prekäre Selbst-Bezeugung, 257f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ethik fragt nicht: »Wer bin ich?«, sondern »Wer bin ich als vom Anderen in Anspruch genommenes Selbst?«.[77] Ohne diese Präposition lässt sich nicht verstehen, inwiefern bei Lévinas das Zeugnis eine Verquickung des Ethischen mit der Sprache ist, das Wort des Zeugnisses also Tun *und* Sprache ist – ganz im Sinne der hebräischen Bedeutung für das »Wort« דָּבָר/*davar*, nämlich Wort *und* Handlung.[78] »Das ethische Sprechen, das er [sc. Lévinas] ›dire‹ (Sagen) nennt und vom ontologischen Sprechen ›dit‹ (dem Gesagten) unterscheidet, ist im Grunde eine performative Sprech*handlung* […].«[79] In *Alltagssprache und Rhetorik ohne Eloquenz* bemerkt Lévinas dazu:

> »Es gibt sicher kein Sagen, das nicht Sagen eines Gesagten wäre. Doch erschöpft sich das Sagen im Gesagten? Muß nicht, ausgehend vom Sagen, eine Sinnschicht freigelegt werden, die sich nicht auf Thematisierung und Ausstellung eines Gesagten reduziert, die sich nicht auf die Korrelation beschränkt, in der das Sagen Sein und Seiendes erscheinen lässt, indem es Verben und Nomen zu einem Satz zusammensetzt, zu einer Struktur synchronisiert? […] Über die Thematisierung des Gesagten und des in der Aussage herausgestellten Gehaltes hinaus ›*bedeutet*‹ die *apophansis* eine Modalität der Annäherung an den Anderen. […] Das Sagen ist eine Annäherung an den Nächsten.«[80]

Nur insofern das Sagen seine Isolation überwindet, wird es gleichsam lebendiges, das bedeutet handelndes Sagen und damit Zeugnis. Dort, wo das Sagen sich dem Anderen annähert, weil dieses es anzieht, geschieht das Zeugnis.[81] Anders formuliert: Das Zeugnis geschieht, wenn sich Menschen Anderen zuwenden – etwa indem sie sie, wie oben gezeigt, grüßen. Auch hier bleibt Lévinas dabei, dass *sich* diese Überwindung, dieses Sich-Annähern und Zuwenden passiv *vollzieht*. Es gleicht damit einer Übereignung, indem der Gruß – als Antwort auf das Andere und damit als Zeugnis – »nicht mehr in einem inhaltlichen Sinne von sich spricht, sondern vielmehr die Beziehung auf den Anderen hin zum Ausdruck bringt«[82]. Die Präposition des Ethischen kehrt hier wieder: Im Zeugnis findet die Beziehung zur Alterität ihren Ausdruck, sie hinterlässt ihre Spur. Indem sich das Zeugnis selbst »zum Zeichen macht« (*JS* 313), bringt es mehr zum Ausdruck als das Gesagte als Gesagtes. Kurzum: Das Zeugnis *gibt* Zeugnis. Das Sagen des Zeugnisses ist kein Sprechen eines Inhaltes, sondern ein Bezeugen der Alteritätsbeziehung. Lévinas' Ethik hat darum immer eine zweifache Dimension, »die erstens als Handlung in der Fürsorge für den Anderen zum Ausdruck kommt und zweitens semiotisch als Überkodierung des Zeichens formuliert wird«[83]. Das »Da hast Du mich!« legt die Betonung ganz auf das »Hier *hast du* mich«[84]. Ein »Hier hast du *mich*«, das sich immer schon in

77 Vgl. a.a.O., 258.

78 Vgl. Gelhard, Die Adäquatheit, 56.

79 Ebd.

80 Lévinas, Außer sich, 191.

81 Vgl. Welz, Gewissenserfahrung, 217: »Das ›Sagen‹ (*le dire*) ist die Geste der Zuwendung zum Anderen, das Sich-ihm-Aussetzen und Sich-zusammen-mit-den-Zeichen-geben – eine Geste, die sich non-verbal auf der pragmatischen Ebene der Sprache ereignet.«

82 Zeillinger, Ohne Selbst, 214.

83 Gelhard, Die Adäquatheit, 58.

84 So die deutsche Formulierung des hebräischen *hineni* in Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, 117.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abhängigkeit, Verantwortlichkeit und Aufrichtigkeit zum Anderen und für das Andere weiß.[85] »Bevor sie rufen, werde ich antworten«, zitiert Lévinas erneut aus dem Jesaja-Buch (*JS* 330; Jes. 65,24) und weist darauf hin, dass im Zeugnis diese Formulierung »buchstäblich zu nehmen ist« (*JS* 330). »Das Zeugnis«, so sagt es Lévinas schließlich in seiner letzten Vorlesung an der Sorbonne,

> »drückt sich nicht in einem oder durch einen Dialog aus, sondern im Wort *Hier bin ich* [frz. *me voici*, MK]. Als Zueignung seiner selbst ist dieses Zeugnis die Offenheit des Sich, die, je mehr die Forderung der Verantwortung erfüllt wird, den Überschuß der Forderung zum Ausdruck bringt. […] Das Sagen ohne Gesagtes des Zeugnisses bedeutet demnach die *Verstrickung* des Unendlichen – Verstrickung und nicht Erfahrung, Verstrickung, die keine Erfahrung ist«[86].

Dorothee Gelhard hat vorgeschlagen, Lévinas' Formulierung des »Sagens ohne Gesagtes des Zeugnisses« auf dem Hintergrund des hebräischen Wortes עֵדֻת/*edut* (Zeugnis), dem Anagramm zu תְּעוּדָה/*te'uda* (Zeugnis im Sinne einer Bescheinigung) zu verstehen: »Das anagrammatische Zeugnis des Zeugens *edut* ist nicht in erster Linie ein sprachliches Zeichen oder ein papiernes Dokument, sondern es markiert den Moment des Zeugnis-Ablegens als performativen Akt, der die Augen öffnet für das Abwesende, Vergangene oder noch Kommende.«[87] Ähnlich wie bei Derrida, bei dem das Zeugnis aus einem Geheimnis entsteht und damit davor bewahrt wird zum Beweis zu werden und so die Funktion als Zeugnis zu verlieren, käme dem Zeugnis bei Lévinas seine Funktion abhanden, wenn das Performative des *edut* zum *te'uda*, zum Dokument würde. Das Zeugnis als *te'uda* ist ein Dokument, das bestätigt oder bekräftigt. Das performative Zeugnis-Ablegen *edut* ist ein Akt, der etwas hervorbringt. Während die Bedeutung des *te'uda* in die Vergangenheit weist, vollzieht sich das *edut* in der Gegenwart. Der springende Punkt ist nun der, dass das anagrammatische *edut* in seinem Vollzug die Hörer_innen und Leser_innen *selbst* zu Zeug_innen macht. Genau darin aber lässt sich das Ethische in Lévinas' Zeugnis-Verständnis sehen, zumal das Zeugnis nicht dem Subjekt, sondern dem Anderen, oder – gleichsam subjektiviert – den Anderen gilt, und zwar in einer Verantwortlichkeit *für* diese Anderen. »[T]he self is not in control of this process and has not even chosen to be part of it.«[88]

Im Anschluss an Agamben könnten diese Anderen als die wahrhaftigen Zeug_innen verstanden werden, insofern auch er in seinen Überlegungen darum ringt, wie das Unbezeugbare bezeugt werden kann, und in der Folge vorschlägt, die Grenzen des Unsagbaren durch eine doppelte Subjektivität und damit durch eine Integration einer Alterität

---

85 Welz, Gewissenserfahrung, 217, schlägt darum vor, Lévinas' Ethik als »eine phänomenologische Meta-Ethik im Sinne einer Deskription der Anfangsgründe unserer Verantwortung und Verpflichtung« zu verstehen, »die weniger einer Handlungs- als einer Ereignislogik gehorcht und in ihrer Betonung der zwischenmenschlichen Interdependenz vor allem die Grenzen einer als Spontaneität und Autonomie verstandenen Freiheit zum Ausdruck bringt«. Vgl. dazu auch dies., Welche Macht, 179, Anm. 58.

86 Lévinas, Gott, der Tod, 210. Auch hier wird das französische *me voici* fälschlicherweise mit »Hier bin ich« anstelle eines »Hier sieh mich« bzw. »Da hast du mich« übersetzt.

87 Gelhard, Die Adäquatheit, 58.

88 Welz, Freedom, 437.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im eigenen Subjekt zu überwinden. Lévinas' Überlegungen auf das Konzept der Zeug_innenschaft bei Agamben zu übertragen, würde indes bedeuten, das Unendliche greif-, gar haftbar zu machen, vor allem aber Lévinas' Subjekt-Verständnis gegen den Strich zu lesen. Davon abgesehen sollte klar geworden sein, dass Lévinas sich nicht in dem Sinne zu Zeug_innenschaft äußert, wie dies Derrida und Agamben tun und woraus sich, wie gezeigt, je ein Konzept der Zeug_innenschaft destillieren lässt. Lévinas' Überlegungen, die ein solches System gerade nicht zu profilieren gedenken, kommen damit grundsätzlich auf einer anderen Ebene zu liegen als diejenigen von Derrida und Agamben. Es ist das besondere *performative* Verdienst der Philosophie Lévinas' – und die besondere Schwierigkeit, sie zu fassen –, dass sie sich jeglicher Systematisierung und totalisierenden Tendenzen widersetzt.[89] In *Jenseits des Seins*, und damit in dem Werk, in dem er sich am ausführlichsten mit der »Thematik« des Zeugnisses beschäftigt, gibt Lévinas bereits in der Inhaltsangabe zu bedenken, dass die verschiedenen Begriffe, die er hier behandelt, »einander Echo [geben]« und ihre »Schatten und Spiegelungen aufeinander […] projizieren«, sodass die »Klarheit der Darstellung […] nicht allein unter der Unbeholfenheit des Darstellenden« (*JS* 59) leide, sondern in der Sache selbst begründet, also ihr geschuldet sei. Seine Gesten des Herantastens und Sich-Zurückziehens lassen letztlich keine terminologischen Festschreibungen zu.

Wer es trotzdem wagt, seine philosophischen Zirkelbewegungen ins Gespräch mit anderen Zeug_innenschafts-Verständnissen zu bringen, muss dafür selbst eine Interpretation wagen, indem implizite Aspekte, die sich bei Lévinas also gleichsam nur zwischen den Zeilen hören lassen, an seine Überlegungen herangetragen und so zu einem Konzept verflochten werden. Anders formuliert: Um Lévinas' Aussagen zum Zeugnis fruchtbar zu machen, muss mensch mit Lévinas über Lévinas hinausgehen. Ich schlage darum im Folgenden eine systematisierende Interpretation der Gedanken Lévinas' zum Zeugnis vor, die sowohl bei Derrida als auch bei Agamben nur implizit verhandelt wird: Im größeren Kontext des Phänomens der Zeug_innenschaft lassen sich die Anderen bei Lévinas als die Zeug_innen, die Lévinas'schen heteronom-autonomen Subjekte hingegen – diejenigen also, die mit ihrem »Da hast Du mich!« auf das Unendliche reagieren und so Zeugnis geben – als Adressat_innen des Zeugnisses und damit als Zeug_innen an zweiter Stelle verstehen. Mit Lévinas' Fokussierung auf das Ethische lassen sich so erste Grundzüge einer *sekundären Zeug_innenschaft*[90] eruieren.

89 Vgl. Lévinas' Beschreibung von Philosophie in *Totalität und Ursprung*: »Philosophieren heißt, hinter die Freiheit zurückgehen, die Einsetzung entdecken, durch welche die Freiheit von der Willkür befreit wird. Das Wissen als Kritik, als Rückgang hinter die Freiheit – kann nur bei einem Seienden auftauchen, dessen Ursprung jenseits des Ursprungs liegt – bei einem geschaffenen Seienden. Die Kritik oder die Philosophie ist das Wesen des Wissens. Aber das Eigentümliche des Wissens liegt nicht in seinem Vermögen, auf ein Objekt zuzugehen; durch die Bewegung zum Objekt ist das Wissen den anderen Akten verwandt. Sein Vorrang besteht darin, sich in Frage stellen zu können, vorzudringen bis zu dem, was seiner eigenen Bedingung vorausliegt.« (A.a.O., 117.)

90 Der Begriff *secondary witness* geht zurück auf des Pres, The Survivor, und Langer, Holocaust.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.5. Die heteronom-autonomen Subjekte als sekundäre Zeug_innen für die Anderen

Im performativen Prozess der Zeug_innenschaft spielen die Adressat_innen eines Zeugnisses eine zentrale Rolle, weil sie dafür stehen, dass das, was Menschen bezeugen, nicht ins Leere läuft, seinen Ort findet, d.h. *gehört* wird. Mehr noch: Die Frage *Wer zeugt und wird bezeugt?* zieht auch immer die Frage *Wem wird bezeugt?* nach sich. Wie gezeigt, leisten Derrida und Agamben je ihren Beitrag zum Umgang mit der *Krise der Zeug_innenschaft*, also Felmans und Laubs Vorstellung, wonach die Shoah ein Ereignis ohne Zeug_innen sei. Derrida zeichnet die Krise gleichsam in die Zeug_innen selbst ein: Was die Zeug_innen eigentlich zu leisten haben, nämlich einen Beweis zu liefern, dazu sind sie nicht im Stande. Das führt dazu, dass das bezeugende Subjekt bei Derrida in der einsamen und aporetischen Bleibe verharrt. Bei Agamben wird die Aporie wenn nicht gelöst, so doch zumindest geöffnet: Die Krise der Zeug_innenschaft endet bei Agamben im sozialen Gefüge, dem Wechselverhältnis von Weiterlebenden und lebenden Toten. Bei beiden lässt sich die Shoah als Ereignis ohne beweisende, aber mit bezeugenden Zeug_innen verstehen. Zwar klingt bei beiden Positionen an, dass die Tätigkeit des Bezeugens nicht eine ausschließlich subjektive und innerliche Angelegenheit ist, sondern ein Gegenüber voraussetzt. Aber das Dilemma Letzterem gegenüber führt bei beiden Philosophen dazu, dass sie das Problem gleichsam in den Zeug_innen selbst zu lösen versuchen bzw. – so bei Derrida – darin stecken bleiben.[91] Zwar gibt Agamben zu bedenken, dass in der logischen Struktur der Unmöglichkeit der Schlüssel für ein ethisches Verständnis der Shoah begründet liegt. Dass die Sprache der Weiterlebenden diejenige der lebenden Toten nie ganz einholen kann, ist für Agamben Anlass, nach dem Ethischen zu fragen. Und er selbst versteht sich als Kommentator dieser Lücke. Aber wie sich das Hören auf die Lücke *konkret*, d.h. in einem entsprechenden Handeln bewährt: Die Antwort auf diese Frage bleibt er letztlich schuldig. Doch Zeug_innen-Sein, so die Prämisse dieses Kapitels,[92] ist doppeldeutlich, insofern weiterlebende Zeug_innen nicht nur das Unrecht und Leid, das ihnen widerfuhr, bestätigt und erinnert wissen wollen, sondern ebenso als Person bestätigt und vergewissert werden wollen.[93] Beides setzt Adressat_innen voraus, d.h. soziale Instanzen der Anerkennung, Bestätigung, Bewertung, Ergänzung und/oder Korrektur. Anders formuliert: Das Selbstverständnis der Zeug_innen hängt auch und gerade am Fremdverständnis der Anderen – Fragen der Identität evozieren solche nach Alterität und umgekehrt. Denn:

> »Although one can only belatedly (or not at all) find words for a *Widerfahrnis*, the process of transforming surprising or traumatic experiences is, in any case, determined

91 Wie oben (s. II.2.2.) gezeigt, spielen die Adressat_innen bei Derrida insofern eine Rolle, als die Aporie der unersetzbaren Einzigartigkeit und universalisierbaren Einmaligkeit durch die Trennung der Adressat_innen zum Ereignis des zu Bezeugenden potenziert wird. Das aber bedeutet, dass Derrida ihre Rolle gleichsam ausschließlich als Negativfolie braucht, um die aporetische Bleibe der Zeug_innen argumentativ zu stützen.

92 S. oben II.1.

93 Vgl. dazu ausführlich Welz, Trauma.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

by one's relationship to others. No one could be and become him- or herself without significant others.«[94]

Bevor indes danach gefragt werden kann, wie der Lücke konkret Gehör zu schenken ist, muss gefragt werden: Was passiert, wenn Menschen von den Zeugnissen des eigentlich Unbezeugbaren, d.h. des Schreckens der Shoah, welcher den phänomenologischen Bezugspunkt dieses Kapitels darstellt, heimgesucht werden?[95]

Insofern den Zuhörer_innen *nachträglich* ein Geschehen bezeugt wird, werden diese selbst zu Zeug_innen, insofern sie die Bürde der Weiterlebenden im Hören mittragen. Es wäre jedoch vermessen zu glauben, das traumatische Widerfahrnis der Weiterlebenden würde dadurch entschärft und ihre Aporie, in der sie stecken, aufgehoben. In seinem programmatischen Aufsatz *An Event Without a Witness* schreibt Laub:

»The testimony aspires to recapture the lost truth of that reality, but the realization of the testimony is not the fulfillment of this promise. The testimony in its commitment to truth is a passage trough, and an exploration of, differences, rather than an exploration of identity, just as the experience it testifies to – the Holocaust – is unassimilable, because it is a passage through the ultimate difference – the otherness of death.«[96]

Das Zeugnis strebt danach, die ›Wahrheit‹ dessen, was es bezeugt, wiederzugewinnen. Doch das reine Zeugnisgeben erfüllt diesen Wunsch nicht. Es bleibt dabei, dass die Erfahrung, die bezeugt wird, fremd bleibt und nicht antizipiert werden kann. Gleichwohl hält Laub wenig später fest:

»Yet it is this very commitment to truth, in a dialogic context and with an authentic listener, which allows for a reconciliation with the broken promise, and which makes the resumption of life, in spite of the failed promise, at all possible.«[97]

Laub ist davon überzeugt, dass die Bereitschaft, Zeugnis zu geben, und ihre Verpflichtung zur ›Wahrheit‹ das Weiterleben dann möglich machen, wenn in einem dialogischen Kontext mit authentischen Zuhörer_innen bezeugt wird. Das Ablegen eines Zeugnisses über ein traumatisches Widerfahrnis ist indes eine kritische Situation, insofern sie nicht nur für die Zeug_innen, sondern auch für die Adressat_innen schockierend, gar traumatisierend sein kann. Felman hat dies anschaulich in ihrem Text *Education and Crisis* doku-

94 A.a.O., 123.

95 Bezeichnenderweise ist *Jenseits des Seins* dem »Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus« (*JS* 7) gewidmet. Vgl. dazu Mole, Folie.

96 Laub, An Event, 91.

97 Ebd. Im Hinweis auf einen *dialogic context* liegt auch eine Dialogkritik, ob es nicht auch Situationen gibt, in denen es für den Vollzug der Zeug_innenschaft hinreichend ist, wenn aufmerksame Zuhörer_innen vorhanden sind. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist Kulka, Landschaften. Der israelische Historiker hat über zehn Jahre hinweg seine Erlebnisse als Weiterlebender der Shoah monologisch auf ein Tonbandgerät aufgenommen. Diese Aufnahme hat er im Anschluss verschriftlicht und mit Tagebuchauszügen veröffentlicht. Bezeichnend dabei ist, dass er jene Monologe, wie er sie nennt, in Gegenwart einer Dialogpartnerin aufgenommen hat.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mentiert. In ihm beschreibt sie ein Seminar, das sie an der Yale University zum Thema Zeug_innenschaft hielt. Im Seminar wurden unter anderem zwei Interviews aus dem Fortunoff-Archiv rezipiert. Nach dem Anschauen der Zeugnisse, so berichtet Felman, gerieten die Student_innen in eine Art Krise: Einerseits lösten das Sehen und Hören der Zeugnisse starke emotionale Reaktionen aus und in der darauffolgenden Seminareinheit verstummten die Student_innen. Andererseits machte sich mit zeitlicher Verzögerung ein enormes Bedürfnis breit, über das Gesehene und Gehörte zu sprechen. Auch außerhalb des Seminars gelangten die Student_innen an Felman und äußerten Gefühle wie »*anxiety of fragmentation*«, »panic« und »loss of direction«[98]. Als Gruppe fühlten sie sich einerseits zusammengeschweißt, insofern sie den Eindruck hatten, mit niemandem darüber sprechen zu können, die_der nicht die gleiche Erfahrung teilte, andererseits fühlten sie sich auch »*disconnected*«[99], isoliert durch das, was sie gehört und gesehen hatten.

Felmans Beschreibungen legen nahe, dass die Student_innen in gewisser Weise die Erfahrung der Zeug_innen nachvollziehen. Ein winzig kleiner Teil des Schreckens der Shoah scheint sich in äußerst abgeschwächter Form im Seminar zu wiederholen. Der Lücke zuzuhören scheint unmöglich, ohne selbst von ihr be- und getroffen zu werden. Oder anders formuliert: »Die logische Unmöglichkeit, dem Unsagbaren zuzuhören, zeigt sich praktisch in Form einer Krise des Zuhörers.«[100] Diese Einschätzung teilt auch Cathy Caruth, die sich ausführlich mit der Traumatisierung und Retraumatisierung von Opfern der Shoah und ihren Konsequenzen für die Zuhörer_innen beschäftigt hat:[101]

> »Dem Unmöglichen zuhören zu können bedeutet auch immer, schon *vor* der Möglichkeit, dieses Unmögliche durch seine Umsetzung in Wissen zu bewältigen, von ihm *heimgesucht* worden zu sein. Dies ist die Gefahr des Traumas – die Gefahr […] der ›Ansteckung‹ durch das Trauma, der Traumatisierung derjenigen, die zuhören.«[102]

Worauf Derrida und Agamben so viel Wert legen, nämlich Zeug_innenschaft nicht unabhängig vom Sein der Zeug_innen zu denken, d.h. die Unmöglichkeit einer Trennung zwischen dem Subjekt und dem zu bezeugenden Widerfahrnis, zeigt sich in ähnlicher, jedoch abgeschwächter Form auch bei den Adressat_innen eines Zeugnisses: Die Adressat_innen geben kein Wissen weiter, sind keine Wissens-Repräsentant_innen, sondern auch bei ihnen vollzieht sich die Wirkung des Zeugnisses als Performativ. Um die Krise zu bewältigen, forderte darum Felman ihre Student_innen auf, ihre Erfahrungen zu verschriftlichen. Sie bat sie um ein eigenes Zeugnis. Das Ergebnis nennt sie »a profound statement of the trauma they had gone through«[103]. Die anfängliche Sprachlosigkeit wird durch das Schreiben, das eigene Zeugnis, verwunden. Diese Verwindung[104] lässt

98 Felman, Education, 49.

99 Ebd.

100 Schmidt, Für den Zeugen, 101.

101 Vgl. ausführlich Caruth, Unclaimed.

102 Caruth, Trauma, 91. Vgl. dazu auch Terr, Remembered.

103 Felman, Education, 52.

104 »Verwindung« ist ein Terminus Heideggers. Er bezeichnet damit etwas der Überwindung, dem Überschreiten oder Übersteigen Analoges, das sich von diesem aber insofern unterscheidet, als es sich weder dialektisch aufhebt noch komplett hinter sich lässt. Vgl. Heidegger, Holzwege, 333; ders., Vorträge, 71.78-79, sowie ders., Identität, 25. Heidegger verwendet den Begriff selten, pro-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich als konstitutiv für das Verständnis der Adressat_innen eines Zeugnisses verstehen. Es zeigt, dass das Zeugnis nicht nur für die Zeug_innen performativen Charakter hat, sondern auch für seine Hörer_innen. Zeug_innenschaft ethisch zu verstehen, würde dann allem voran bedeuten, dass vom zu bezeugenden Widerfahrnis Unbetroffene sich treffen und heimsuchen lassen, sich selbst der Krise aussetzen, um eine solche, auf einer anderen Ebene, durchzumachen.

Dem Zeugnis Beachtung zu schenken, der Lücke zuzuhören, bedeutet, die Position der unbeteiligt Dritten aufzugeben und sich dem Anderen auszuliefern – auf die Gefahr hin, selbst in das Geschehen und die Krise der Zeug_innenschaft involviert zu werden. »Es bedeutet, etwas zu konfrontieren, das selbst noch nicht abgeschlossen ist, sondern sich vollzieht, *indem man ihm zuhört*.«[105] Die Frage bleibt freilich, ob es dabei zu einem Verstehen kommt. Auch in diesem Kontext kann Verstehen keiner Repräsentation gleichgesetzt werden, weil auch hier die Repräsentation der Verfälschung anheimfällt. Felman zieht aus den Erfahrungen, die sie mit den Student_innen gemacht hat, sodann folgende Schlussfolgerung:

> »I would venture to propose, today, as the accidental and yet generally valid lesson I have learned from that class, that teaching in itself, teaching as such, takes place precisely only through crisis, if it does not encounter either the vulnerability of the explosiveness of an (explicit or implicit) critical and unpredictable dimension, it has perhaps not truly taught: it has passed on some facts passed on some information and some documents, with which the students or the audience – the recipients – can for instance to what people during the occurrence of the Holocaust precisely did with information that kept coming forth but that no one could *recognize*, and that no one could therefore truly *learn*, *read* or *put to use*.«[106]

Felmans Fazit ist simpel: »[M]ake something *happen*, and not just transmit a passive knowledge, pass on information that is preconceived, substantified, believed to be known in advance, misguidedly believed, that is, to be (exclusively) a *given*.«[107] Was *sich* im Sprechakt des Zeugnisses *vollzieht*, lässt sich nicht übersetzen in eine andere Darstellung, weil es damit das Gesagte ersetzen würde. Damit steht das Zeugnis, wie Agamben bemerkt hatte, »außerhalb sowohl des Archivs als auch des *corpus* des schon Gesagten«[108]. Das Zeugnis ist auch und gerade Sprech-Akt und damit Handlung – und das nicht nur in Bezug auf seinen Entstehungskontext, sondern auch im Hinblick auf seine Rezeption. »Make something happen« ist der Imperativ des Zeugnisses, der die Adressat_innen in die Pflicht nimmt, sich selbst zum Zeugnis zu verhalten. Wozu sie sich zu verhalten haben, ist, worauf Felman mit Nachdruck verweist, *a given*, d.h. eine Gabe. In der Gabe des Zeugnisses zeigt sich folglich die Aufgabe der Adressat_innen. Wenn aber das Zeugnis den Charakter einer Handlung hat, muss es Gegenstand der

minent rezipiert wurde er aber von Gianni Vattimo, in dessen Philosophie er eine zentrale Rolle einnimmt (vgl. besonders pointiert Vattimo, Nihilism).

105 Schmidt, Für den Zeugen, 101.

106 Felman, Education, 53.

107 Ebd.

108 *WAb* 141.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ethik sein. Die ethische Dimension der Zeug_innenschaft zeigt sich denn insbesondere in einer sekundären Zeug_innenschaft, am Ort also, an dem sich die Adressat_innen zum Zeugnis *verhalten*, um so selbst Zeugnis zu geben bzw. im Lévinas'schen Sinne zu Zeug_innen zu werden. Zeug_innenschaft trägt in sich immer auch Aspekte nonverbaler Kommunikation, was besonders dort greifbar wird, wo das Zeugnis auf seine Hörer_innen trifft. Es ist gerade Lévinas, im Unterschied zu Derrida und Agamben, der diese pragmatische Dimension der Zeug_innenschaft stärker als die semantische betont. »There is an overflowing of the said by a surplus of meaning, which is not just the convergence of speech with acts, but an ethical openness or exposure to the other, a gift implied in the giving of signs by an ego ›led to sincerity‹, ›responsibility‹, and ›non-indifference‹ for the other […].«[109] Die Lévinas'schen Begriffe und Vorstellungen der Aufrichtigkeit, Verantwortung, Stellvertretung, ›Herrlichkeit‹, des Unendlichen und der Spur lassen sich darum als ethische Implikationen für eine sekundäre Zeug_innenschaft, für die Rolle der Adressat_innen lesen und deuten.

4.6. Die Menschen als Zeugnisse: handelnde Zeug_innenschaft

Was Derrida und Agamben in ihren Überlegungen zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft umtreibt, ist der Umstand, dass die beiden konstitutiven Elemente der Zeug_innenschaft – das Moment der Wahrnehmung und jenes ihrer Wiedergabe – auseinanderfallen. Während Derrida diesen Umstand zur Bedingung des Zeugnisses überhaupt erhebt und folglich darin die unmögliche Möglichkeit der Zeug_innenschaft erkennt, wird Letztere bei Agamben verdoppelt, insofern – aufgrund seiner Fokussierung auf das Zeugnis der Shoah – er sie in die doppelte Subjektivität zwischen den Weiterlebenden und den lebenden Toten einzeichnet. In beiden Fällen bürgen letztlich die Zeug_innen für die ›Wahrheit‹ ihres Zeugnisses. Ihr Sein, ihre Subjektivität wird durch die (doppelte) Unmöglichkeit nicht infrage gestellt, sondern bestätigt. Wenn Lévinas' Andere als diese Zeug_innen verstanden werden, dann wird auch in seinem Zeug_innenschafts-Verständnis dieses Sein und die an ihm hängende ›Wahrheit‹ gewahrt: Die Adressat_innen als heteronom-autonome Subjekte können nie eine Gewissheit oder ein Wissen im Hinblick auf das ihnen gegebene Zeugnis liefern. Die Derrida'sche unersetzbare Einmaligkeit des Zeugnisses wird bei Lévinas dadurch gewahrt, dass die Erfahrung damit keine Gewissheit und kein Wissen begründet, die den Adressat_innen dienen würde, sich mit dem, was den Bezeugenden widerfahren ist, zu identifizieren. Was den Adressat_innen im Hören des Zeugnisses widerfährt, bleibt spurhaft.[110]

---

109 Welz, Trauma, 122.

110 Den Aspekt des *Hörens* behandelt Lévinas ausführlich in seinem Aufsatz *Zwischen uns* und verknüpft ihn mit dem Gewissen: »Inwiefern das Sehen [vision] des Antlitzes nicht mehr Sehen, sondern Hören [audition] und Sprechen [parole] ist, inwiefern die Begegnung mit dem Antlitz – das heißt: dem Gewissen [la conscience morale] – als Bedingung des Bewußtseins und der Entlarvung beschrieben werden kann, […] inwiefern ich mir selbst als Antlitz begegnen kann, in welchem Maße schließlich die Beziehung zum Nächsten oder zum Kollektiven unsere auf Verstehen nicht reduzierbare Beziehung zum Unendlichen ist – das sind die Themen, die sich aus dieser ersten Bestreitung des Primats der Ontologie ergeben.« (A.a.O., 23.) Mit den ethischen Konsequenzen, die

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Lévinas'sche Spur, die sich als das Zeugnis im Derrida'schen und Agamben'schen Sinn verstehen lässt, das stets von seiner Unvollständigkeit zeugt, weil die Zeug_innen das zu bezeugende Widerfahrnis nicht bis zur letzten Konsequenz – dem Tod – erlebt haben, ist dann Zeichen, wenn sie von ihren Adressat_innen als solche gelesen wird. Das bedeutet, dass sekundäre Zeug_innenschaft bedingt, den Zeug_innen einen Vertrauensvorschuss[111] zu gewähren, zumal das Zeugnis in Lévinas' Logik das Bezeugte voraussetzt. Wie gezeigt, zeugt die Spur von einer Vergangenheit, auf die die Spur nicht verweisen und die sie nicht anzeigen kann. Sie ist immer vom Verschwinden bedroht. Vor diese Herausforderung sind nicht nur, worauf Agamben seinen Schwerpunkt legt, die Weiterlebenden gestellt, sondern auch die Adressat_innen: Als es darauf ankam, waren sie nicht dabei. Die Vergangenheit, die bezeugt wird, ist ihnen erst einmal fremd. Sie ist aber im Lévinas'schen Sinne nicht entbehrt noch verborgen, sondern durch die Zeug_innen – als die Anderen – tritt sie den Adressat_innen – als heteronom-autonome Subjekte – gegenüber, sucht sie heim und zieht sie zur Verantwortung. In der Spur als Verweis auf das unmögliche Zeugnis *versprechen* sich die Zeug_innen den Adressat_innen. Mit ihrem Sein stehen sie dafür ein, dass das, was sie bezeugen, wahr ist. Die sich daran anschließende Frage ist dann, wie die Adressat_innen darauf »reagieren«.

In Lévinas' Logik steht dieses Versprechen immer schon in einem ethischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Wie gezeigt, tritt in der Spur dem heteronom-autonomen Subjekt das Andere gegenüber und nimmt es so in die Pflicht. Das Unendliche, das sich in der Spur zeigt, zeigt sich ja gerade nicht als solche, sondern »in a person's own self-obligation«[112]. Übertragen auf den Konnex von Zeug_innen und Adressat_innen lässt sich darum sagen, dass im Zeugnis die Zeug_innen den Adressat_innen gegenübertreten und sie zur Verantwortung ziehen. Der springende Punkt ist nun der, dass in Lévinas' Verständnis es nicht das heteronom-autonome Subjekt ist, welches das Andere angeht und sich so verantwortlich zeigt, sondern es verhält sich gerade umgekehrt. Das aber zieht zwei Konsequenzen nach sich:

Erstens erwächst die Verantwortung der Adressat_innen dem Zeugnis gegenüber aus dem Versprechen der Zeug_innen, es handelt sich also gerade nicht um einen Vertrauens-*Vorschuss*, als würden die Adressat_innen den Zeug_innen zum Zeugnis und ihrem Sein verhelfen – sie sind im Lévinas'schen Sinne ohnehin jenseits des Seins, gleichsam »über-seiend«[113] –, sondern indem die Zeug_innen bezeugen, wird das Vertrauen in sie gestiftet.

Zweitens werden die Adressat_innen erst in dem Moment zu den Adressat_innen als solchen, da sie das Zeugnis hören. Ihr Angesprochen-*Sein* durch das Zeugnis Anderer macht sie zu Adressat_innen und nicht eine allfällig gönner_innenhafte Stellung, in der

---

Begegnung mit der Anderen als »*conditio sine qua non* des Bewusstseins« (Welz, Gewissenserfahrung, 212) zu verstehen, hat sich Welz ausführlich und wiederholt beschäftigt. Vgl. dazu vor allem dies., Keeping the Secret; dies., Preface, sowie insgesamt den von ihr herausgegebenen Sammelband *Despite Oneself*. Den Konnex zwischen den Phänomenen und Konzepten des Bewusstseins und der Zeug_innenschaft erörtert sie ausführlich in dies., Trauma.

111 S. dazu unten (IV.2.) ausführlicher.

112 Welz, Difficulties, 66.

113 Peperzak, Daß ein Gespräch wir sind, 28.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zeug_innen gleichsam vor Gericht gezogen werden, um gehört zu werden.[114] Den Prozess dieser Zeug_innenschaft eröffnen die Zeug_innen selbst, nicht ihr Auditorium.[115] Die Adressat_innen gibt es nie »für sich«. Oder anders formuliert: »Der oder die Andere, auf die ich immer schon bezogen bin, geht mich an auf eine Weise, die eine Selbstabschottung von vornherein ausschließt.«[116] Wenn in der Lévinas'schen Logik das Subjekt-Sein aus der Passivität erwächst, hat das darum auch für die Rolle der Adressat_innen zu gelten. Der erste Grund für die von Felman und Laub eruierte Krise der Zeug_innenschaft, nämlich dass die Vollstrecker_innen der Bestialität des Zweiten Weltkrieges darauf bedacht waren, alle Beweise der Shoah verbaliter auszulöschen, wird damit noch einen Schritt weiter als bei Agamben bedacht. Mit Lévinas lässt sich auch und gerade nach den Konsequenzen für die Adressat_innen fragen, ihrem Beitrag *gegen das Vergessen* und *für das Erinnern*.

Bei Agamben führt das von ihm postulierte doppelte Überleben dazu, dass der soeben genannte Grund aus den Angeln gehoben wird: Der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses – die lebenden Toten als vollständige Zeug_innen, die nicht Zeugnis ablegen können, und die Weiterlebenden, die Zeugnis ablegen können, aber nicht vollständige Zeug_innen sind – wird von Agamben nicht das letzte Wort gelassen: In der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses wird der höhnischen Mahnung der SS widersprochen und damit sichergestellt, dass keinem zu schnellem Verstehen oder Euphemismus stattgegeben wird. Mit Lévinas lässt sich dieses Widersprechen weiterdenken: Nicht nur die Zeug_innen widersprechen der Mahnung, sondern auch die Adressat_innen, nämlich in ihrem Hören auf das Zeugnis.[117] Ihr »Da hast Du mich!« arbeitet dem Vergessen entgegen, jedoch in der Weise, dass es die Alterität des Zeugnisses wahrt.

Das lässt sich als Reaktion auf einen Aspekt der Krise der Adressat_innen lesen: Es war im Besonderen Lyotard, der gerade auch in der rezipierenden Darstellung der Shoah Formen des Vergessens sah: »›Auschwitz‹ in Bildern und Worten wiederzugeben, ist eine Weise, dies zu vergessen.«[118] Er postulierte, dass die wiederholte Erinnerung in Form von Darstellungen gerade das Vergessen begünstigen würde. Das Ereignis wird in der Erinnerung immer stärker verformt, bis es schließlich durch die Darstellung ersetzt und damit vergessen wird – ebenso wie bei Derrida die Zeug_innen in Analogie zu den Zeichner_innen das Zeugnis bzw. die Zeichnung ersetzen. Dabei dachte Lyotard »nicht nur an schlechte Filme oder Fernsehserien, an schlechte Romane oder ›Augenzeugenberichte‹«, sondern vor allem »an Bilder und Texte, die aufgrund ihrer Strenge und Genauigkeit

114 Vgl. Liebsch, Aktuelle Historisierungen, 225: »Das Zeugesein für den Anderen als ›Sinn‹ des Selbstseins hat nirgendwo sonst seinen Ort als zwischen den Menschen, dort, wo sich kein unabhängiger Dritter aufhalten und als Richter aufspielen kann.«

115 Was ein Hinweis darauf ist, den Kontext des Gerichts für eine politisch-ethische Zeug_innenschaft kritisch zu hinterfragen. S. dazu weiter unten II.5.1.

116 Welz, Gewissenserfahrung, 213.

117 Wohlmuth, Die Tora, 34, hat darauf hingewiesen, dass Hören bei Lévinas immer schon Dolmetschen ist. Vgl. dazu auch Welz, Wo Gott Gesicht und Stimme wird, 116f., die das Lévinas'sche Hören als hermeneutischen Prozess deutet.

118 Lyotard, Heidegger und »die Juden«, 37.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

am ehesten geeignet sein könnten, zu verhindern, daß vergessen wird«[119]. Dennoch hat auch Lyotard die Notwendigkeit einer Darstellung der Shoah anerkannt, jedoch darauf bestanden, dass diese ein Undarstellbares, Unsagbares in sich einschreiben müsse:

> »Man *muß*, gewiß, man muß in Wort und Bild einschreiben. Es kann nicht darum gehen, der Notwendigkeit von Repräsentation und Darstellung zu entsagen. Das wäre die Sünde, sich heilig, gerettet zu wähnen. Aber eines ist es, ob die Darstellung der Rettung des Gedächtnisses dient, ein anderes, ob sie versucht, in der Schrift den Rest, das unvergeßlich Vergessene zu bergen.«[120]

Dieses Undarstellbare, das die Adressat_innen des Zeugnisses der Shoah in ihrem eigenen Zeugnis, d.h. in ihrer Rezeption der Shoah, die dem Vergessen entgegenwirken soll, zu leisten haben, lässt sich in Analogie zu Lévinas' Spur deuten: Die Spur hält das Undarstellbare, das Unsagbare, kurz: die Alterität aufrecht, sie schützt sie gar. Das tun freilich auch die Konzepte Derridas und Agambens, doch der Unterschied zu Lévinas liegt darin begründet, dass Derrida und Agamben einerseits nur implizit die Adressat_innen des Zeugnisses mitberücksichtigen, andererseits, und das wiegt schwerer, letztlich auf einer sprachtheoretischen Ebene bleiben. Es lässt sich nämlich fragen, ob es nicht auch bei ihnen zu einer Ästhetisierung des Schreckens kommt, die letztlich doch wieder einem Vergessen anheimfällt, weil das Unaussprechliche ästhetisiert und damit nicht pragmatisch fassbar wird. Obwohl ihre Ansätze ethische Implikationen bergen, werden sie von ihnen selbst nicht explizit. Lévinas' Konzept der Spur indes fällt ohne seine ethischen Implikationen in sich zusammen. Denn die Spur impliziert immer ein Gegenüber. Ein Gegenüber, das das Subjekt zur Verantwortung zieht, ohne dass dieses ihr je ganz entsprechen kann.

Die Verantwortung, die bei Lévinas aus dem Angesprochen-Sein durch das Andere resultiert und sich als »Unfähigkeit zu schweigen« (*JS* 314) ausdrückt, nimmt im Sagen die Form der Aufrichtigkeit an. Was Lévinas darum von den Adressat_innen »fordert« –

---

119 Ebd. In diesem Zusammenhang wird oft auch auf das von Adorno stammende und berühmt gewordene Diktum »Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch« verwiesen. Der vollständige Satz der zum Diktum erhobenen Aussage lautet: »Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich in der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben. Der absoluten Verdinglichung […] ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation […].« (Adorno, Kulturkritik, 30.) Zu Adornos differenzierenden, klärenden und erklärenden Aussagen zu diesem Diktum vgl. Kappel, In fremden Spiegeln, 243f. Lyotard, Heidegger und »die Juden«, nennt unter anderen Steven Spielbergs Verfilmung der Geschichte Oskar Schindlers. Spielbergs »Schindlers Liste« wurde besonders prominent von Kertész, Wem gehört Auschwitz, 149, – selbst Weiterlebender der Shoah – als »Kitsch« kritisiert, insofern hier »der Überlebende […] ohnmächtig [zu]sieht, wie man ihn um das einzige Habe bringt: um die authentischen Erlebnisse«. Eine ausführliche Besprechung der nicht nur berechtigten Kritik bietet Bachmann, Der abwesende Zeuge, 253–265. In der Sache sehr ähnlich wurde Bernhard Schlink vorgeworfen, er würde, vor allem in seinem Roman »Der Vorleser«, einem »Holocaust Lite« das Wort reden. Vgl. dazu Donahue, Holocaust Lite.

120 Lyotard, Heidegger und »die Juden«, 37. Dazu ausführlicher Schlachter, Schreibweisen, 44–49.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch diese Forderung lässt sich streng betrachtet nur passiv denken –, ist eine Aufrichtigkeit der Adressat_innen den Zeug_innen gegenüber. Der Sinn der Aufrichtigkeit aber liegt im Bezeugen der ›Herrlichkeit‹ als Ausdruck des Unendlichen. Indem die Adressat_innen mit ihren eigenen Zeugnissen die Zeugnisse derer bezeugen, denen das widerfahren ist, was jenseits des Seins ist, bestätigen sie nicht nur ihr Zeugnis und das Sein der Zeug_innen, sondern auch ihr eigenes. Zeug_innenschaft geschieht, weil Menschen sich annähern, im Wissen, dass sie sich nie gleich sein werden, dass es immer eine Lücke zwischen ihnen geben wird. Doch es ist dieses Zwischen, das die Zeug_innenschaft aufrechterhält, auch wenn die Zeug_innen längst schweigen. Indem das Lévinas'sche Zeugnis ein Sagen ohne Gesagtes und damit ein seines Inhaltes völlig entleertes Zeugnis ist, besteht es nur noch in seinem Vollzug. Das Register der Erkenntnis wird hier vom Register des Ethischen abgelöst.[121] Bei Lévinas wird das Zeugnis so fundamental wie nur möglich gedacht und damit auf das essentiell Wesentliche reduziert: ein Versprechen und ein Vertrauen.[122] Denn wenn das Zeugnis nicht auf einen autonomen Wissensakt zurückgeführt werden kann, seine Gewissheit nicht in Evidenz gründet, sondern im unbegründeten und nicht selbst hergestellten Vertrauen, dann kann sich Zeug_innenschaft nur im Miteinander von Menschen bewahren, bewahrheiten und bewähren.

> »Das ›Gerüst‹ des Zeugnisgebens und -annehmens, seine basale Struktur, so zeigt Lévinas' radikale Abstraktion von jedem Inhalt des Sagens, ist letztlich die Dualität von Geben und Annehmen. In dieser unauflösbaren Dualität von Versprechen und Vertrauen schenken, also in jenem ›Zwischen‹ von Zeuge und Rezipient des Zeugnisses, offenbart sich, so ließe sich mit Levinas sagen, eine *irreduzible ethische Grundstruktur*.«[123]

Indem Lévinas stärker als Derrida und Agamben das Performativ des Zeugnisses betont, dieses aber ausschließlich als Ausdruck des Ethischen versteht, wird das Paradox der Nachträglichkeit der Erfahrung wenn nicht aufgelöst, so doch als Aufgabe an (immer schon) handlungs(be)fähig(t)e Subjekte adressiert. Zeug_innenschaft wird so zu einem Prozess, der sich gleichsam selbst in der Zeit vollzieht – wenn sie auch unvollständig bleibt im Hinblick auf das, was sie bezeugt, eben Spur ist. Aber indem Lévinas Zeug_innen und Adressat_innen zusammendenkt, gerät das, was bei Derrida und Agamben letztlich statisch gedacht wird und in paradoxen Formeln verbleibt, in Bewegung. In der »Bipolarität des Wahrnehmens«[124] – zwischen dem Bezeugen und Hören, das sich nicht deckt – vollzieht sich die Zeug_innenschaft performativ. Im Sprech-*Akt* können die Sprechenden nachträglich das Widerfahrnis einholen. Und insofern das Vergangene im Zeugnis gegenwärtig wird, werden die Hörer_innen selbst zu Zeug_innen

121 Vgl. Schmidt, Wissensquelle, 66.

122 Vgl. ebd. Anstelle eines Versprechens spricht Krämer, Vertrauen schenken, 132, von der Glaubwürdigkeit der Zeug_innen, der gegenüber sich die Adressat_innen mit einem Vertrauen in jene zu verhalten haben.

123 Schmidt, Wissensquelle, 66. Dass Schmidt in ihrer Monografie *Ethik und Episteme*, in der sie Zeug_innenschaft als soziale Wissenspraxis begründet, Lévinas nicht berücksichtigt, hängt damit zusammen, dass sie die Position vertritt, die ethische Dimension bei Lévinas habe nie ein Wissen zur Folge (vgl. a.a.O., 21). S. dazu unten (IV.2.) ausführlicher.

124 Krämer, Performativität, 21. Vgl. auch dies., Zuschauer.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Geschehens. Zeug_innenschaft vollzieht sich gleichsam zwischen Sprech- und »Hörakt«[125].

Im Unterschied zu anderen Sprechakten müsste im Anschluss an Lévinas das Zeugnis darum als *intentionaler* Sprech-Akt verstanden werden. Zeug_innen verpflichten sich in ihrem Zeugnis mit ihrem Sein: »Telling someone something is not simply giving expression to what's on your mind, but is making a statement with the understanding that here it is you […] that is to be relied on.«[126] Soll auf das Sein der Zeug_innen gesetzt werden, impliziert dies aber Adressat_innen, die jene als solche wahrnehmen und bestätigen. Denn: »Like other speech-acts, testimonial speech-acts look for an appropriate response from their hearers. […] To understand the speech-act for what it is – an act of telling, informing or whatever – is to understand that this is the response which the speaker looks for.«[127] Das Lévinas'sche »Da hast Du mich!« lässt sich im Kontext der Zeug_innenschaft als »Hier, ich höre Dich!«[128] verstehen. Die zahlreichen Studien zum Zusammenhang von Traumatisierungen durch die Shoah und Zeug_innenschaft zeigen, dass die Wiedererlangung der Subjektivität, des eigenen Seins – das, was in den nationalsozialistischen Lagern mit allen Mitteln zu zerstören versucht wurde und auch zerstört wurde – in nicht wenigen Fällen davon abhängt, ob das Zeugnis *gehört* wird. Auch Caruth hält darum fest:

> »Sowohl aus der psychoanalytischen als auch der historischen Analyse des Traumas gewinnen wir […] den entscheidenden Hinweis, daß das inhärente Loslösen des Traumas vom Zeitpunkt seines ursprünglichen Geschehens auch eine Möglichkeit bietet, aus der dem Trauma eigenen Isolierung herauszutreten: Die von Nachträglichkeit gezeichnete Geschichte des Traumas kann sich nur dadurch ereignen, daß ein anderer dieser Geschichte zuhört. […] Dieses Sprechen und Zuhören […] hängen nicht davon ab, was wir voneinander wissen, sondern davon, was wir noch nicht […] wissen. In einem von Katastrophen gezeichneten Zeitalter vermag das Trauma die Verbindung zwischen Kulturen herstellen: nicht als einfaches Verstehen […] von anderen, sondern vielmehr als unserer Fähigkeit, innerhalb der Traumata der zeitgenössischen Geschichte die Bewegung zu vernehmen, die uns alle von uns selbst weggeführt hat.«[129]

Das Performativ, welches das Statische und damit das eigentliche Vergangene in die Zeit bringt, verweist auf einen wesentlichen Aspekt einer Ethik der Zeug_innenschaft, insofern sie die Zuhörer_innen selbst zu Zeug_innen macht. In ihrer Antwort als Hören konstituieren sie sich selbst und die Zeug_innen.[130] Weil das Verhältnis zu den Anderen »nicht zuerst ein intellektuelles Verhältnis [ist], in dem es ums Verstehenwollen geht, sondern ein alle Sinne involvierendes Hören und Sprechen, das […] ethische […] Bedeutung hat«[131], lässt sich mit Lévinas Zeug_innenschaft nur im Wechselverhältnis

125 Krämer, Medium, 232. Vgl. auch dies., Vertrauen schenken, 126–132.

126 Moran, Getting Told, 8.

127 Welbourne, Is Hume Really a Reductivist, 416.

128 Vgl. Casper, Geisel, 199, der das Vernehmen des Anderen als »ein ursprüngliches, vorbehaltloses« *Hören* versteht.

129 Caruth, Trauma, 98.

130 Vgl. Liebsch, Bezeugung, 173f.

131 Welz, Gewissenserfahrung, 210.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

von Zeug_innen und Adressat_innen denken. Die unmögliche Möglichkeit Derridas und die doppelte Unmöglichkeit Agambens werden mit Lévinas und über ihn hinaus zur praktischen Aufgabe, das bedeutet zum ethischen Imperativ[132]. Denn nur, wo der Mensch Zeugnis gibt, vermag er der Verantwortung gegenüber den Anderen zu entsprechen und *ist* im Lévinas'schen Sinne Subjekt.[133] Das Zeugnis macht den Menschen zum Menschen, seine Adressat_innen zu Mitmenschen – und umgekehrt. Oder kürzer: Im Zeugnis *ist* der Mensch, d.h., der Mensch *ist* Zeugnis.[134]

132 Vgl. Casper, Der Zugang, 272.

133 Vgl. Lévinas, Ethik und Unendliches, 72: »In diesem Buch [sc. *Jenseits des Seins*] spreche ich von der Verantwortung als der wesentlichen, primären und grundlegenden Struktur der Subjektivität. Denn ich beschreibe die Subjektivität mithilfe ethischer Begriffe. Die Ethik erscheint hier nicht als Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis; innerhalb der als Verantwortlichkeit verstandenen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft.«

134 Dabei liegt es in der Reziprozität des Zeug_innenschafts-Phänomens per se begründet, dass jenes Sein zuweilen stärker ein Werden, nämlich ein Prozess des Mehr-und-mehr-mitmenschlich-Werdens ist. Vgl. dazu die Darstellung von Derridas Position, bei dem es gerade der Prozess des Bezeugens ist, der das Subjekt konstituiert (II.2).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Zeug_innenschaft im Zwischenraum von Wirklichkeit und Fiktion

Im Anschluss an Derrida, Agamben und Lévinas lässt sich sagen, dass ein Zeugnis zu glauben bedeutet, der bezeugenden Person zu glauben. Was Zeug_innenschaft auszeichnet, was ihr Sinn und ihre Funktion ist, zeigt sich an den Menschen, die bezeugen, d.h. an und in ihrem Sein als Zeug_innen. Doch ist es überhaupt gerechtfertigt, davon auszugehen, dass Zeug_innen stets Personen sind, dass Zeug_innenschaft immer ein Person- bzw. Mensch-Sein impliziert? In der Hebräischen Bibel etwa treten auch zeitüberdauernde und unbelebte Dinge als Zeug_innen auf:[1] In Gen 31,47 wird ein יְגַר שָׂהֲדוּתָא/*jegar sahaduta*, ein Steinhaufen des Zeugnisses, zum Zeugen des Vertrags zwischen den biblischen Figuren Jakob und Laban ernannt.[2] In Ps 89,38 soll der Mond – als »der treue Zeuge in den Wolken« – dafür zeugen, dass ein Gelöbnis nicht gebrochen wird. Und in Dtn 31,19 wird sogar ein Lied als Zeuge aufgerufen: »Nun schreibt in eurem Interesse dieses Lied auf. Lehre es die Töchter und Söhne Israels und lege es in ihren Mund, damit dieses Lied unter ihnen ein Zeuge für mich ist.«[3] Aber auch im alltäglichen Sprachgebrauch begegnet immer wieder die Redeweise, dass Objekte oder Orte von Widerfahrnissen *zeugen*: Archäologische Funde zeugen davon, dass ein Ort einst von Menschen belebt war, und historische Ereignisse hinterlassen ihre Spuren an Orten, die bis heute von den Geschehnissen zeugen, gleichsam selbst zu Zeuginnen werden. Und bemerkenswerterweise hat Claude Lanzmann in seinem Film *Shoah* bewusst auch Orte und Landschaften des Schreckens als stumme Zeuginnen in Szene gesetzt, sich also gerade nicht darauf beschränkt, dass ausschließlich Menschen von den Widerfahrnissen des Zweiten Weltkrieges zeugen.[4]

Alle diese Hinweise deuten darauf hin, dass – zumindest in gewissen symbolischen Kontexten – auch Dinge Zeuginnen sein können. Müsste dann aber der Begriff und das

1 Vgl. Cohn/Sinai, Art. Witness, 115.

2 Vgl. dazu Frettlöh, Am Anfang, 55f.

3 Vgl. dazu Steck, Die getöteten »Zeugen«.

4 Der Film sollte ursprünglich den Titel *Le Lieu et la Parole* tragen (vgl. Lanzmann, Der Ort, 106).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Phänomen der Zeug_innenschaft nicht ausgeweitet werden auf unbelebte Gegenstände?[5] Auch Coady geht auf diese Frage kurz ein und bemerkt:

> »[T]here is a use of the expression or its grammatical variations to refer to any sort of evidence at all. […] This extended usage, as when a detective says that the state of the victim's clothing testifies to the violence of the attack, can run over into sheer metaphor as when Shakespeare puts into the mouth of one of this characters the words ›The bricks are alive this day to testify to it‹ […].«[6]

Coady, als prominentester Vertreter der *Testimony Debate*, versteht Redeweisen, in denen Gegenstände zu Zeuginnen werden, als Metaphern. Das bedeutet, dass ein Ort des Schreckens nicht wirklich vom Widerfahrnis an diesem Ort zeugt, sondern allenfalls eine Spur dafür ist. Für Coady sind Zeugnisse *personale* Sprechakte, und dass die Begriffe des Zeugnisses und des Bezeugens auf andere Formen übertragen werden, ist höchstens ein Ausdruck dafür, wie zentral die Thematik der Zeug_innenschaft im alltäglichen Leben ist.[7] Dass Metaphern nicht nur Sprechweisen sind, sondern in sich ein spezifisches Erkenntnispotential tragen und zentrale Aspekte eines Begriffs hervorzubringen vermögen, wie dies Hans Blumenberg lehrt, wird damit außer Acht gelassen.[8] Das hängt bei Coady damit zusammen, dass er das Zeugnis als illokutionären Akt versteht, der stets ein sprechendes und handelndes Subjekt voraussetzt, das Person-Sein folglich die *conditio sine qua non* der Zeug_innenschaft ist. Der springende Punkt ist nun aber der, dass in der Erkenntnistheorie dieses Person-Sein – die Subjektivität der Zeug_innen – als Störfaktor des Bezeugens verstanden wird: Für Coady sollen Augenzeug_innen möglichst neutral ein Wissen weitergeben, weil sie in seinem Konzept *Beweise* zu liefern haben. Entsprechend fasst er zusammen: »Testimony […] is the evidence given by persons.«[9] Bei Derrida, Agamben und Lévinas wird dieser Störfaktor gleichsam in sein Gegenteil verkehrt bzw. dekonstruiert: Die Fragwürdigkeit der epistemischen Kompetenz, Autorität und Glaubwürdigkeit wird bei allen drei Philosophen gerade nicht als Schwäche, sondern als konstitutives Element und spezifisches Potential der Zeug_innenschaft verstanden. Damit reagieren sie alle auf ihre je eigene Art und Weise auf das sogenannte Dilemma der Augenzeug_innenschaft. Ihre Beiträge dazu sollen im Folgenden in Hinblick auf ausgewählte Aspekte und auf dem Hintergrund des phänomenologischen Bezugspunktes dieses Kapitels – der Shoah – noch einmal miteinander ins Gespräch gebracht und kritisch bedacht werden.

5 Ich komme später (s. unten III.5.2.) ausführlicher auf körperliche und leibliche Aspekte von Zeug_innenschaft zu sprechen.

6 Coady, Testimony, 52.

7 Vgl. *EE* 82.

8 Vgl. Blumenberg, Paradigmen.

9 Coady, Testimony, 27.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

5.1. Das Dilemma der Augenzeug_innenschaft (vor Gericht)

Einer der frühsten griechischen Begriffe für die Zeugin ist ἱστωρ/*histor*. Der Ausdruck versteht den Zeugen als Wissenden: Abgeleitet vom Wortstamm *his-*, das auch für »Sehen« oder »Wissen« steht, heißt *histor* wörtlich übersetzt »die, die weiß« bzw. »der, der gesehen hat«. Nach Benveniste ist denn der *histor* »ein Zeuge, insofern er weiß, aber vor allem insofern er etwas gesehen hat«[10]. Weil eine Person etwas gesehen hat und damit etwas weiß, ist sie Zeugin. Das Moment der Konstituierung des Zeug_innen-Seins ist folglich das der Wahrnehmung.[11] Diese sollte außerdem unmittelbar sein: Bereits das römische Recht hat zwischen den unmittelbaren Zeug_innen, dem sog. *testis oculatus* oder *immediatus*, welcher ein Ereignis selbst erlebt, d.h. mitangeschaut hat, und den Zeug_innen vom Hörensagen, dem sog. *testis auritus* oder *mediatus*, unterschieden.[12] Dabei galt ein einziger Augenzeuge mehr als zehn Ohrenzeug_innen, wie es bei Plautus heißt.[13] Das hängt nicht damit zusammen, dass Augen zuverlässigere Organe als Ohren sind. Zwar kommt »den Augen und dem Sehsinn seit der Antike eine privilegierte epistemische Rolle zu«[14]. Herodot etwa legt einer seiner Figuren in den Historien den Satz in den Mund: »Den Ohren trauen die Menschen weniger als ihren Augen.«[15] Doch was die Augenzeug_innen von denen des Hörensagens unterscheidet, ist, dass Erstere ein Widerfahrnis *selbst* wahrgenommen haben, während Letztere nur Wissen aus zweiter Hand referieren. Im englischen Recht hat dies dazu geführt, dass traditionell nur das Zeugnis aus erster Hand, d.h. aus eigener und unmittelbarer Wahrnehmung, vor Gericht als Beleg zugelassen wird.[16] John Locke hat diese Regel in seinen Überlegungen zum epistemi-

10 Benveniste, Indoeuropäische Institutionen, 173. Vgl. dazu auch Snell, Die Ausdrücke, 59.

11 Vgl. Krämer, Medium, 230.

12 Vgl. Scholz/von Lüpke, Art. Zeuge, sowie Krämer, Medium, 229f.

13 Plautus, Truculentus, II, vi, 8. Ähnlich auch Platon, Theaitetos, 201b–c.

14 *EE* 84.

15 Herodot, Historien, zitiert nach Most, Der Finger, 23.

16 Das schweizerische Recht unterscheidet zwischen *Tatzeug_innen* und *Zeug_innen vom Hörensagen*. Für die Ersten gilt, dass sie einen zu beweisenden Sachverhalt persönlich und direkt wahrgenommen haben, wohingegen die Zweiten eine Mitteilung einer Drittperson wiedergeben, die entweder das Tatgeschehen verfolgt hat oder über das Vorleben der beschuldigten Person Bescheid weiß (vgl. Geppert, Der Grundsatz, 216, sowie Hauser, Der Zeugenbeweis, 60). Die Aussagen der Zeug_innen vom Hörensagen beziehen sich folglich auf eine fremde Wahrnehmung (vgl. Geppert, Der Zeuge, 539). Bezüglich der Zulassung als Beweis der Zeug_innenaussagen wird des Weiteren zwischen mittelbaren und unmittelbaren Beweismitteln unterschieden, wobei das sog. Unmittelbarkeitsprinzip Vorrang hat: Tatzeugnisse gelten als mittelbar und haben Vorrang vor den unmittelbaren Zeugnissen, wenngleich Letztere, also Aussagen von Zeug_innen vom Hörensagen, nicht kategorisch ausgeschlossen sind (vgl. ebd.). Liegt nur ein Zeugnis vom Hörensagen vor, wird Zurückhaltung geboten, es als Beweis anzuerkennen (vgl. Donatsch, Die Anonymität, 406f.). Als ergänzende Vernehmung wird das Zeugnis vom Hörensagen als Beweis hingegen als zulässig erachtet (vgl. Hauser, Zeugenbeweis, 62). Zu den Möglichkeiten und Grenzen des Zeugnisses vom Hörensagen im schweizerischen Recht vgl. insgesamt, auch für die entsprechenden Gesetzesparagraphen, Kaufmann, Das Unmittelbarkeitsprinzip, insbes. 22f.145-148.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen Wert von Zeugnissen reflektiert und schreibt, dass »jedes Zeugnis um so weniger Beweiskraft besitzt, je weiter es von der ursprünglichen Wahrheit entfernt ist«[17].

Was Zeug_innen vor Gericht auszeichnet, ist indes keine Kompetenz, das Gesehene zu beurteilen – dafür stehen die Sachverständigen, die dem Gericht ein professionalisiertes Wissen zur Verfügung stellen. Von den Zeug_innen wird schlicht gefordert, das Gesehene bzw. Gehörte wiederzugeben. Dass allerdings der Umstand, dass Menschen im Moment des zu bezeugenden Widerfahrnisses oft nicht um ihre spätere Rolle als Zeug_innen wissen, die ursprüngliche Wahrnehmung eine andere sein lässt, als wenn intentional das Ereignis wahrgenommen würde, bemerkt auch Claudia Welz: »[W]e have to take into account that most observers do not know that they are witnesses when the event is happening […]. The virtue of the witness is vigilance: watchfulness, wakefulness, or alertness.«[18] Die Rolle der Zeug_innen vor Gericht ist sodann die der neutralen Beobachter_innen. Ihre Meinungen, Bewertungen und Schlussfolgerungen werden denn in der Regel in Gerichtsprozessen für die Urteilsbildung ausgeschlossen, d.h., ihnen kommt keine rechtsgültige Beweiskraft zu.[19] Augenzeug_innen sind im Kontext des Gerichts, wie auch John Durham Peters festhält, Verlängerungen der Sinnesorgane derer, die selbst beim zu bezeugenden Ereignis nicht zugegen waren: »Witness serve as the surrogate sense-organs of the absent.«[20] Die idealen Zeug_innen, so Peters weiter, »would behave like a thing: a mere tablet of recording«[21]. Insofern der Medientheoretiker Peters Zeug_innen als Medien versteht, liegt die unbezweifelbare »unreliability of witness« im Übermittlungscharakter der Zeug_innen begründet: Eine *subjektive* Erfahrung ist im Diskurs, im Prozess des Bezeugens, zu *objektivieren*.[22] Zeug_innen vor Gericht sind damit »Lückenbüßer und Nothelfer für menschliche Erkenntnis und Überzeugungskraft«[23].

Doch was Zeug_innen überhaupt erst auf den Plan gerufen hat, nämlich ihr Da-*Sein* in einem bestimmten Kontext, wird ihnen im Prozess des Bezeugens abgesprochen. Mehr noch: Sie müssen sich gleichsam aus dem Zeugnis zurückziehen, sich von der eigenen Betroffenheit befreien. Im Bezeugen vor Gericht werden Zeug_innen zu einem Mittel zum Zweck, obwohl sie in ihrem Person-Sein eigentlich auch »Zweck an sich selbst« sind. Sybille Krämer beschreibt diesen Zusammenhang als ein Spannungsverhältnis »zwischen der Depersonalisierung, die dem Zeugen als *Medium* eigen ist, und der Glaub- und Vertrauenswürdigkeit, die allein in der *Person* des Zeugen verkörpert

17 Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 357. Vgl. ebd.: »Wenn ein glaubwürdiger Mann seine Kenntnis einer Sache versichert, so ist das ein einwandfreier Beweis. Wenn ein zweiter, der ebenso glaubwürdig ist, sie nach dem Bericht des ersten bezeugt, so ist das Zeugnis bereits abgeschwächter. Wenn endlich ein dritter das Gehörte vom Hörensagen bestätigt, so kommt sein Zeugnis noch weniger in Betracht. Bei überlieferten Wahrheiten schwächt also jeder weitere Schritt die Beweiskraft ab; je öfter eine Überlieferung von Hand zu Hand gegangen ist, um so geringer ist die Beweiskraft, die man von ihr empfängt.«

18 Welz, Trauma, 110.

19 Vgl. Meyer-Goßner, Strafprozessordnung, 152.

20 Peters, Witnessing, 709.

21 A.a.O., 716.

22 Vgl. Krämer, Medium, 237.

23 Heyden, Verdichtete Zeugenschaft, 38.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist«[24]. Anders formuliert: Existentiell betrachtet sind Zeug_innen Personen, funktional aber werden sie als Objekte und Medien verstanden.[25] Krämer schlägt darum in ihren Untersuchungen zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft vor, zwischen der »Grammatik« und der »Pragmatik« des Bezeugens zu unterscheiden.[26] Zur Grammatik des Zeugnisgebens zählt sie alle Attribute, »die – kulminierend im Ideal des Gerichtszeugen – das Bezeugen verstehen als die Kundgabe der Wahrnehmung eines vergangenen Ereignisses durch einen unbeteiligten Beobachter, und zwar vor einem Publikum, das seinerseits von der Wahrnehmung dieses Ereignisses ausgeschlossen war«[27]. Dem gegenüber versteht die Philosophin unter der Pragmatik der Zeug_innenschaft »die vielfältigen Formen, in denen das Bezeugen als raum-zeitlich situierter Prozess vorkommt, angefangen bei der alltäglichen Unterrichtung durch die Worte anderer bis zu den Extremformen des Zeugnisses von Überlebenden einer Katastrophe«[28].

Diese Unterscheidung bringt das genannte Spannungsverhältnis wie folgt auf den Punkt: In der »Pragmatik der Zeug_innenschaft zeigt sich, dass in ihrer Grammatik ein Dilemma angelegt ist«[29]. Um dieses Dilemma drehen sich die Positionen Derridas, Agambens und Lévinas'. Das hängt meines Erachtens im Besonderen mit ihrem teils impliziten, teils expliziten phänomenologischen Bezugspunkt zusammen: der Shoah. Denn die Problematik des genannten Spannungsverhältnisses zeigt sich insbesondere dort, wo Zeug_innen zugleich Opfer sind: Diese bezeugen allem voran nicht, was ihnen widerfahren ist, sondern dass sie überlebt haben, d.h. weiterleben – ihr Zeugnis ist der lebende Beweis ihrer Existenz. Das aber können sie nur anhand dessen bezeugen, was ihnen widerfahren ist. In der Rolle der Weiterlebenden-Zeug_innen lassen sich Person und Wissen deshalb gerade nicht voneinander trennen – und das, wie die drei Philosophen, und unter ihnen insbesondere Derrida, zu erörtern und begründen versuchen, aus guten Gründen.

5.2. Zeugnisse als Fenster in die (weiterlebende) Gegenwart

Dass Zeug_innen Personen sind, die über ein bestimmtes Wissen verfügen, ist für Derrida, wie gezeigt, grundsätzlich unstrittig. Worum es ihm geht, ist eine asymmetrische Reziprozität zwischen dem Sein der Zeug_innen und ihrem Wissen: Zeug_innen sind *Träger_innen* von Wissen. Ob eine bestimmte Sache ans Licht kommt, hängt an ihnen, weil sie kraft ihrer Erfahrung dafür ausgezeichnet sind. Das Zeugnis entsteht aus einem Geheimnis, über das nur die Zeug_innen verfügen. Die »Grammatik des Bezeugens«, welche eigentlich die Rolle der externen und neutralen Beobachter_innen verlangt, taucht in der Konzeption Derridas gar nicht erst auf. Derrida postuliert, dass das,

24 Krämer, Medium, 237.
25 Vgl. ebd.
26 Vgl. a.a.O., 223–260.
27 A.a.O., 257.
28 A.a.O., 257f.
29 A.a.O., 258.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

was die Zeug_innen eigentlich zu leisten hätten, nämlich einen Beweis zu liefern, sie nicht im Stande sind zu tun, weil sie da, wo es darauf ankam, nicht dabei gewesen waren, ihnen sodann noch das Geheimnis selbst verborgen bleibt: In ihrer *An*wesenheit vor Gericht ist ihnen das zu Bezeugende *ab*wesend.

Für Formen der Zeug_innenschaft, bei denen die Zeug_innen nicht schwersttraumatisiert und vom Tode bedroht sind, ist dieses Postulat Derridas freilich nicht haltbar, insofern Zeug_innen durchaus »dabei gewesen« sein können, die gemachte Erfahrung keine »unclaimed experience«[30] ist, wie Caruth traumatische Erfahrungen nennt. In solchen Kontexten ist die Erfahrung kein unabgeholter Koffer, der auf seine_n Besitzer_in wartet. Im Kontext der Zeug_innenschaft von der Shoah ist Derridas Argumentation aber insofern stringent, als bei ihren Weiterlebenden Opferstatus und Zeug_innenrolle zusammenfallen.[31] Das bedeutet, dass Medium und Person gerade nicht voneinander zu unterscheiden sind – und es auch nicht sein sollten. Peters' Vorstellung, dass die bezeugenden Personen Verlängerungen der Sinnesorgane derer sind, die selbst nicht dabei waren, impliziert nämlich letztlich, dass die Weiterlebenden im Verfahren des Bezeugens verschwinden, sie »sich gleichsam durchlässig machen […] für unseren Blick, sodass wir uns durch sie hindurch selbst von den Tatsachen überzeugen können«[32].

Dass es für Derrida ein Zeugnis nur dort braucht, wo gerade keine Beweise verfügbar sind, ist, so lese ich ihn vor dem Hintergrund der Geschehnisse der Shoah, diesem Umstand geschuldet: Das Derrida'sche Zeugnis will nicht über-, sondern bezeugen. Bezeugen aber ist bei Derrida im Anschluss an Augustin ein *Er*zeugen: Die Zeugin ist *homo faber* – nicht so sehr in Bezug auf das Vergangene, sondern vor allem für die Gegenwart, in der *sie* weiter*lebt.* Damit aber gilt das Zeugnis erst einmal den Zeug_innen selbst.

Diese Betonung des Zeugnisses für die Zeug_innen selbst begegnet auch bei Agamben. Seine Konzeption der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses fokussiert darauf, wie das Unsagbare sagbar gemacht wird – nämlich wie die lebenden Toten und die Weiterlebenden in der Sprache des Zeugnisses als Rest Zeugnis ablegen und sich damit als Subjekte konstituieren. Zeugnisse sind in Derridas und Agambens Verständnis keine Fenster in die Vergangenheit – sie lässt sich nicht re*präsent*ieren –, sondern Erinnerungen, die im Erzählen die Zeug_innen als Subjekte *wieder*konstituieren. Darin mag Vergangenes zu Wort kommen, seine Bedeutung erhält es aber im Hier und Heute, nämlich im Sein, im Weiterleben der Zeug_innen. Kurzum: Zeugnisse sind Fenster in die (weiterlebende) Gegenwart.

Die Reziprozität von Sein und Wissen im Kontext der Zeug_innenschaft der Shoah als asymmetrisch zu bestimmen heißt, im Zeugnis der Weiterlebenden einen Akt der Wiederherstellung des Selbstverständnisses als Menschen und der Integrität als Opfer dieses Widerfahrnisses zu sehen.[33] Denn das Zeugnis, das Weiterlebende geben, ist nur

30 Vgl. Caruth, Unclaimed Experience.

31 Die Täter_innen-Rolle wird hier bewusst ausgeklammert. Ich komme später (s. unten III.2.3.) auf sie zu sprechen.

32 *EE* 87.

33 Vgl. Krämer, Medium, 251, die auf dem Hintergrund dessen auch das mehrheitliche Schweigen der Weiterlebenden direkt nach dem Zweiten Weltkrieg deutet: »Es bedurfte erst eines beträchtlichen historischen Abstandes, bis es den Holocaust-Opfern möglich wurde, als Zeugen zu sprechen. Eines Abstandes, aus dem heraus die Überlebenden dann eben nicht nur als gedemütigte Opfer der

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aus der Perspektive ihres heutigen Ich formuliert. Dabei ist bezeichnend, dass Weiterlebende nicht selten bezeugen, dass das erzählende Ich gerade nicht in Kontinuität zum Trauma-Ich steht, die Lücke dazwischen aber gerade ermöglicht, heute überhaupt weiterleben zu können.[34] Diesen Umstand bezeugt die Weiterlebende Charlotte Delbo wie folgt:

> »I feel that the one who was in the camp is not me, is not the person, who is here, facing you. […] And everything that happened to that other, the Auschwitz one, now has no bearing upon me, does not concern me […]. I live within a twofold being. The Auschwitz double doesn't bother me, doesn't interfere with my life. As though it weren't I at all. Without this split I would not have been able to revive.«[35]

Weiterlebende bezeugen – im Unterschied zu anderen Zeug_innen, die nicht an den Grenzen des Bezeugbaren zu bezeugen haben – einen Ort, an dem es das, was von ihnen in der »Grammatik des Zeugnisses« verlangt wird, gerade nicht gibt: In den Konzentrationslagern des nationalsozialistischen Regimes gibt es nur Opfer und Täter_innen. Das aber bedeutet: »Die Häftlinge wurden durch die ihnen widerfahrenden entmenschlichenden Praktiken so weit kontaminiert von der Täterperspektive, dass sie nicht allein Opfer von Gewalt waren, sondern dass sie ihrer Identität und ihrer Humanität selbst beraubt, also ›entmenscht‹ wurden […].«[36] Was eigentlich Bedingung der Zeug_innenschaft ist – auch in der erkenntnistheoretischen Zeug_innenschafts-Debatte –, wurde hier mit allen möglichen Mitteln zu zerstören versucht: »die Integrität des eigenen Person-Seins«[37].

In seinen Aufsatz *Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening* erörtert Laub ein Interview, das er mit einer ehemaligen Auschwitz-Insassin hielt.[38] Er beschreibt sie als »self-effacing, almost talking in whispers, mostly to herself. […] She tread lightly, leaving

---

Konzentrationslager, sondern als respektable Zeitgenossen das Wort ergreifen können und damit als Personen sprechen, die – so gut es eben geht – ihren Weg ins Leben zurückgefunden haben; Holocaust-Zeugen sprechen dann auch im Namen ihrer Gegenwart und nicht einfach der Vergangenheit.«

34 Vgl. dazu die Arbeiten von Boothe, die anhand von Interviews mit Weiterlebenden die zentralen Aspekte ihrer Resilienz herausgearbeitet hat, insbes. dies./Thoma, Defizitäres Erzählen; dies./Grimm/Hermann/Luder, JAKOB narrative analysis; sowie dies., Den Terror.

35 Delbo, Days and Memory, 3. Vgl. auch Laub, An Event, 82: »There was no longer an other to which one could say ›Thou‹ in the hope of being heard, of being recognized as a subject, of being answered. The historical reality of the Holocaust became, thus, a reality which extinguished philosophically the very possibility of address, the possibility of appealing, or of turning to another.« In philosophischen und psychologischen Zeug_innenschafts-Debatten wird darum immer wieder das Konzept des sog. *inner Thou* bemüht. Vgl. dazu Laub, Reestablishing, sowie Welz, Trauma, 108–127.

36 Krämer, Medium, 249f.

37 A.a.O., 250.

38 Das Interview kann heute unter der Akte T-179 im Yale Video Archive eingesehen werden. Bei der Frau, die Laub im genannten Artikel ohne Namen nennt, handelt es sich um Serena N., die 1927 in Poprad zur Welt kam. Sie war die Älteste von sechs Kindern und wurde 1944 nach Auschwitz verschleppt.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

hardly a trace«[39]. Doch plötzlich, so Laub weiter, »a sudden intensity, passion and color were infused into the narrative. She was fully there«[40]. In diesem Moment erzählt die Frau davon, wie vier Kamine in Auschwitz explodierten. Und Laub kommentiert: »A dazzling, brilliant moment from the past swept through the frozen stillness of the muted, grave-like landscape with dashing meteoric speed, exploding it into a shower of sights and sounds.«[41] In einem kurzen, flüchtigen Moment verschafft sich hier das Trauma-Ich Zugang zum heutigen Ich und gibt Zeugnis. Wie die Lévinas'sche Spur ist das Zeugnis nur im Vorübergehen, einem Aufbrechen und Sich-Absolvieren wahrnehmbar, denn so plötzlich es kam, so schnell verschwindet es wieder:

> »Yet the meteor from the past kept moving on. The woman fell silent and the tumults of the moment faded. She became subdued again and her voice resumed the uneventful, almost monotonous and lamenting tone. The gates of Auschwitz closed and the veil of obliteration and of silence, at once oppressive and repressive, descended once again.«[42]

Einige Monate nach diesem Interview sehen sich Historiker_innen, Psychoanalytiker_innen und Künstler_innen auf einer Konferenz diese auf Video aufgezeichnete Szene an. Sie führt zu heftigen Diskussionen, zumal die Historiker_innen *beweisen* können, dass es unmöglich vier Kamine waren, die explodierten, sondern nur ein Kamin. Ihr Urteil: Die Erinnerung der Zeugin ist falsch, ihre Aussage ein historischer Irrtum. Doch anders als für die Historiker_innen, für die durch die falsche Anzahl explodierender Kamine das Zeugnis wertlos wird, hört Laub aus den Worten der Frau eine andere Botschaft, gar eine andere historische Realität, die das Gesagte als Zeugnis qualifiziert:

> »The woman was testifying […] not to the number of the chimneys blown up, but to something else, more radical, more crucial: the reality of an unimaginable occurrence. One chimney blown up in Auschwitz was as incredible as four. The number mattered less than the fact of the occurrence. […] The woman testified to an event that broke the all compelling frame of Auschwitz, where Jewish armed revolts just did not happen, and had no place. She testified to the breakage of a framework. That was historical truth.«[43]

Was Laub hier und in der Folge beschreibt, steht in Analogie zu Derridas Vorstellung der *unersetzbaren Einmaligkeit* des Zeugnisses einerseits und dem Zeugnis als potentielle Lüge andererseits. Beide Aspekte sind bei Derrida konstitutiv für das Sein der Zeug_innen.

In Derridas Zeugnis-Begriff könnte die Subjektivität der Zeug_innen nicht höher gehängt werden, insofern er davon ausgeht, dass jedes Zeugnis einmalig ist und in dieser Einmaligkeit unersetzbar. Das ist die Prämisse seines Zeug_innenschafts-Verständnisses. Was die Frau in Laubs Interview darum bezeugt, ist aufgrund dieser Prämisse bei

39 Laub, Bearing Witness, 59.
40 Ebd.
41 Ebd.
42 Ebd.
43 A.a.O., 60.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Derrida erst einmal wahr – ungeachtet der historischen Akkuratheit. Die Historiker_innen der von Laub beschriebenen Szene kehren Derridas asymmetrische Reziprozität in ihr Gegenteil um: Anstatt das *Sein* der Frau *als Zeugin* als gegeben vorauszusetzen, setzen sie ihr eigenes historisches *Wissen* an den Anfang ihrer Bewertung. Im Hören auf das Zeugnis nehmen sie damit aber nur *ihren* Blick, *ihre* Wahrnehmung und *ihre* Wertungen wahr. Bei ihnen bricht das Gedächtnis gerade nicht, wie es Derrida von Zeug_innen verlangt, mit der Gegenwart der visuellen Wahrnehmung. Freilich muss auch bei Derrida nachgefragt werden, ob Wahrnehmung nicht immer schon geprägt ist von sedimentierter Erfahrung und insofern einem Vor-Urteil unterliegt. Aber der springende Punkt ist der, dass das Primat des Wissens bei den beschriebenen Historiker_innen dazu führt, das Gesagte der Weiterlebenden nicht als Zeugnis anzuerkennen. Sie fallen gleichsam einer historischen Verwertbarkeit des Zeugnisses anheim, insofern sie das Zeugnis in die Geschichte, die Historie einbinden wollen. Anders formuliert: Ihr Fokus gilt der objektiven Wirklichkeit, nicht der subjektiven ›Wahrheit‹. Das Zeugnis von Weiterlebenden aber, so lehrt Derrida, lässt sich gerade nicht fassen – und damit auch nicht als objektive Wirklichkeit postulieren. Dieses Zeugnis gehorcht nicht der Logik eines »Sprechaktes der Beweisführung«[44].

Interviews mit Weiterlebenden sind Interviews mit schwersttraumatisierten Menschen. Traumata aber sind Ereignisse, die emotional und intellektuell nicht verarbeitet sind und sich sodann der Integration in eine Erfahrung sperren.[45] Im Zeugnis der Weiterlebenden wird darum etwas Verlorenes zurückgefordert: das eigene Sein.[46] Entsprechend hält auch Geoffrey Hartman fest: »Das video-visuelle Medium dient nicht nur der Erzählung, es soll vielmehr auch den Überlebenden neu verkörpern und an die Stelle der erniedrigenden Nazi-Photos treten […].«[47] Derridas Überlegungen zeigen, dass die unmögliche Möglichkeit des Zeugnisses, also das zu bezeugen, was sich aufgrund von Traumata eigentlich dem eigenen Sprechen und Verstehen widersetzt, ein Weg ist, das *Autos* in der Autobiografie wiederzugewinnen – wenn auch, wie die beschriebene Szene eindrücklich zeigt, zuweilen nur für einen kurzen Augenblick, nur, um mit Lévinas zu sprechen, in Form einer Spur. Das geschieht bei der von Laub interviewten Weiterlebenden in dem Moment, in der die eigentlich flüsternde und zu sich selbst sprechende Frau in »a sudden intensity, passion and color«[48] von einem Widerfahrnis zeugt, das in sich einen historischen Irrtum enthält, weil sie von vier Kaminen statt einem Kamin erzählt. Doch genau in dem Moment war sie »fully there«[49]. Laub schließt daraus:

44 Weigel, Zeugnis, 119.

45 Vgl. Bohleber, Erinnerung, 301: »Trauma ist ein *factum brutum*, das im Augenblick des Erlebens nicht in einen Bedeutungszusammenhang integriert werden kann, weil es die seelische Textur durchschlägt. Das schafft besondere Bedingungen für dessen Erinnerung und nachträgliche Integration in gegenwärtiges Erleben.«

46 Vgl. Hartman, A Note, 82: »The survivors strengthen through the testimonial act a reconstructed identity.«

47 Hartman, Die Wunde, 88.

48 Laub, Bearing Witness, 59.

49 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »She was testifying not simply to empirical historical facts, but to the very secret of survival and of resistance to extermination. The historians could not hear, I thought, the way in which her silence was itself part of her testimony, an essential part of the historical truth she was precisely bearing witness to.«[50]

Laub widersetzt sich in seiner Wahr-Nehmung des Zeugnisses der Derrida'schen Prüfung der Übersetzung nach Kriterien der objektiven Beweisführung. Nur ein Zeugnis, das nicht als absolut gesichert gelten kann, stellt für Derrida ein wahres Zeugnis dar. Die Differenz der authentischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Wiedergabe soll bei Derrida genau dazu führen, dass das Zeugnis von seinen Hörer_innen nicht als wahr oder falsch eingeschätzt wird, weil andernfalls das Sein der Zeug_innen auf dem Spiel stünde. Im Derrida'schen Bezeugen wird nicht das Zeugnis, d.h. sein Inhalt, sondern die sprechende Person, werden die Zeug_innen bestätigt. Zu diesem Sein gehört bei der von Laub beschriebenen Weiterlebenden gerade auch ihre Zurückhaltung, ihr Sprechen zu sich selbst, gar ihr Schweigen[51]. Mit Derrida lässt sich darum verstehen, warum Unbetroffene in Zeugnissen von Weiterlebenden »immer auch etwas über das erneute Fußfassen des Überlebenden und über seine derzeitigen Lebensumstände«[52] erfahren. In dieser Hinsicht trägt Derrida wesentliche Aspekte für das Verständnis der Zeugnisse von Weiterlebenden bei, insofern seine Fokussierung auf das Sein dieser – als Primat vor dem Wissen – der erkenntnistheoretischen Falle ausweicht, zu meinen, Unbetroffene könnten durch Menschen hindurch auf Tatsachen sehen.

Die Problematik seiner Position zeigt sich jedoch darin, wie bereits mehrfach angeklungen, dass die Differenz der authentischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Wiedergabe bei Derrida *erstens* dazu führt, dass die Zeug_innen in der einsamen Bleibe verharren, weil Derrida die Hörer_innen von diesem Prozess letztlich ausschließt. Und *zweitens* lässt es sich fragen, ob Derridas Konzept nicht zur Folge hat, dass es Hörer_innen, auch nach diesem ersten Akt des Zuhörens, *partout* nicht zusteht, diese subjektiven Rahmenbedingungen des Zeugnisses kritisch zu hinterfragen – etwa unter vergleichender Heranziehung anderer Zeugnisse. Was aber bedeutet das für sogenannte Fälle der Erinnerungsverfälschung im Kontext der Shoah-Literatur – etwa für den zweifelsohne prominentesten Fall Binjamin Wilkomirski?

5.3. Wilkomirskis Photographie und das Trauma als Spotlight

Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948 ist der Titel eines 1995 beim Jüdischen Verlag des Suhrkamp Verlags erschienenen Buches, das in zwölf Sprachen übersetzt und innert kürzester Zeit überschwängliche Resonanz erhielt: »Seit Anne Franks Tagebuchveröffentlichung hat keine Darstellung des Holocaust aus der Sicht eines Kindes so viele Leser

50 A.a.O., 62.

51 Vgl. Welz, Post-traumatic growth, die gerade auch das schweigende Warten als Umgang mit einem Trauma versteht.

52 Hartman, Die Wunde, 89.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

berührt.«[53] Das Buch versteht sich als Autobiografie[54] Binjamin Wilkomirskis, der in ihr von seiner Kindheit in den Todeslagern Krakau und Majdanek erzählt. Die positive Resonanz landete jedoch drei Jahre später abrupt bruch, als in der Schweizer Zeitung *Die Weltwoche* ein Artikel erschien, in dem anhand von Geburtsurkunde und Schulzeugnissen nachgewiesen wurde, dass Binjamin Wilkomirski ursprünglich den Namen Bruno Grosjean hatte, von seiner Mutter nach der Geburt zur Adoption freigegeben und nach einigen Jahren in einem Schweizer Waisenhaus vom Ehepaar Dössecker adoptiert wurde und fortan als Bruno Dössecker in einem behüteten bürgerlichen Hause aufwuchs.[55] Das Buch entpuppte sich gerade nicht als Zeugnis eines Weiterlebenden, sondern – so legen es die historischen Fakten nahe – als eine frei erfundene Geschichte, kurzum: als Fiktion. Die Enthüllung und die daran anschließende Skandalisierung kam einem Erdbeben gleich, weil an dem gerüttelt wurde, was seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als unantastbar gilt: das Zeugnis von Weiterlebenden.[56]

Der Wilkomirski-Fall wurde und wird bis heute gesellschaftlich und wissenschaftlich breit diskutiert und es besteht nach wie vor Uneinigkeit darüber, ob das Buch trotz seiner fiktiven Gestalt als Zeugnis gelten kann bzw. soll.[57] Die Frage, die hier interes-

53 Lappin, Der Mann, 10.

54 Wilkomirski behauptet nach der Aufdeckung, er habe es seinen Leser_innen stets überlassen, sein Werk als Autobiografie oder als Fiktion zu lesen (vgl. Lezzi, Zerstörte Kindheit, 147). Diese Aussage steht jedoch in Spannung zur Tatsache, dass er sowohl am Anfang als auch am Schluss von *Bruchstücke* mit Datum und Anfangsbuchstaben seines Vor- und Nachnamens seine Identität mit dem Protogonisten unterschreibt, folglich einen »autobiographischen Pakt« (Lejeune, Der autobiographische Pakt) eingeht.

55 Vgl. ausführlicher Ganzfried, Die Holocaust Travestie; Lappin, Der Mann; sowie Mächler, Der Fall.

56 Vgl. Diekmann/Schoeps, Das Wilkomirski-Syndrom, 7. Während die Shoah-Leugner_innen sich auf die Entlarvung stürzten und sie sofort als weiteren Beweis bemühten, die ganze Shoah infrage zu stellen (vgl. Costazza, Der ›Fall Wilkomirski‹, 213), suchte die Psychologie nach der dahinterstehenden psychischen Störung, die zu dieser Pseudoerinnerung und -identität führte, und prägte in der Folge den Begriff des Wilkomirski-Syndroms (vgl. die Beiträge in Diekmann/Schoeps, Das Wilkomirski-Syndrom). Dabei wurde insbesondere versucht nachzuweisen, inwiefern womöglich das Kindheitstrauma Dösseckers mit der literarischen Figur Wilkomirskis übereinstimmt. So verweist etwa Gilman unter Berufung auf Freud darauf, »dass wir nicht in unseren Geschichten, die wir aus unserer Erinnerung aufbauen, zwischen wahren und erfundenen Erlebnissen unterscheiden können« (Gilman, Das Phänomen, 21). In der Folge zeigte er anhand verschiedener Typologie-Modelle literarischer Shoah-Erinnerungen, dass sich stets bewusste und unbewusste Identifizierungen mischen. Wieder andere deuteten den Wilkomirski-Fall als Ausdruck der sog. »Holocaust-Industrie« und fragten nach der Belangbarkeit von Verlagen und Shoah-Institutionen (vgl. Ganzfried, Die Holocaust Travestie). Auch literaturhistorische Fragen, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Autobiografie und Fiktion, wurden ausführlich behandelt (vgl. besonders prominent Klüger, Kitsch). Grundsätzlich stellt sich bei einer heutigen Auseinandersetzung mit dem Wilkomirski-Fall die Frage, inwiefern er Ausdruck einer kulturellen Aneignung ist. Der Begriff *cultural appropriation* steht für die Übernahme eines Bestandteils einer Kultur von Mitgliedern einer anderen Kultur. Kulturelle Aneignung wird in der Regel dann kritisiert, wenn die Aneignung sich auf eine diskriminierte oder benachteiligte Minderheit bezieht, was im Falle des Jüdinnen_Judentums bis heute zu gelten hat. Vgl. zur Einführung des Begriffs und seiner Phänomene Hahn, Antinomien.

57 Die Schwierigkeit, dies zu beurteilen, liegt einerseits darin begründet, dass es bis heute keine in dem Sinne spezifische Gattung oder eigene Ästhetik der Shoah-Literatur gibt (vgl. Lauer, Tod, 88f.). Andererseits lässt sich eine gewisse Scheu gegenüber stilistischen und strukturellen Analysen von

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

siert, ist die, ob Derridas Zeug_innenschafts-Verständnis, sein intensives Beharren auf der Vorstellung des Zeugnisses als potentielle Lüge, Erinnerungsverfälschungen wie die von Wilkomirski befördert, gar legitimiert. Denn es lässt sich durchaus fragen, inwiefern Wilkomirskis bzw. Dösseckers Buch nicht in Analogie zu der von Laub beschriebenen Szene der Frau mit den vier Kaminen steht.

Dass Zeug_innen-Aussagen oft sehr stark von der Realität des zu Bezeugenden abweichen, sie ungenau, unvollständig und unzuverlässig sind, belegen zahlreiche Studien zur Aussagepsychologie.[58] Und ganz grundsätzlich besteht heute Einigkeit darüber, dass subjektive Vergangenheit überhaupt erst dadurch entsteht, dass sie von Subjekten konstituiert wird.[59] Weil Erinnerung ein Prozess ist, der ständig Umschreibungen und Umdeutungen der Vergangenheit unterliegt und das Erinnern auch immer gegenwärtige Interpretationen der Geschehnisse einschließt, ist die Grenze zwischen den authentischen Zeugnissen Weiterlebender und ihrer nachträglichen Literarisierung nicht eindeutig und trennscharf zu ziehen.[60] »Die Augenzeugen selbst haben ihre Erinnerung nicht selten eher fiktionalisiert als protokolliert. Jede Literarisierung bedeutet schon die Herstellung von artistischer Distanz.«[61]

Dass das gerade auch für das Zeugnis an und für sich gilt, betont auch Derrida, wenn er die Zeug_innen in Analogie zu den Zeichner_innen versteht, die Strich für Strich, Linie für Linie, Punkt für Punkt ihre Erinnerung durch das Bild auf dem Papier üb-*ersetzen*. Derrida geht sogar so weit, dass er den Akt des Zeichnens, und damit auch den Akt des Bezeugens, als einen *blinden* Akt versteht. Bei Derrida entsteht die Zeichnung, das Zeugnis dort, wo die Zeichner_innen, die Zeug_innen von ihrem Gegenstand absehen. Diesen Anspruch erhebt auch Wilkomirski: Wenn er über seine Kindheit schreiben will, muss er »auf die ordnende Logik, die Perspektive des Erwachsenen verzichten. Sie würden das Geschehen nur verfälschen«[62]. Er spricht von »Brocken des Erinnerns«, die sich

---

Shoah-Zeugnissen feststellen, weil diese sofort als Tabuverletzung oder Lästerung gedeutet werden könnten (vgl. Franklin, A Thousand Darknesses). Young, Beschreiben des Holocausts, insbes. 33–136, votiert darum dafür, die grundsätzliche akritische Zurückhaltung gegenüber der Shoah-Literatur zu überwinden: Berichte und Zeugnisse über die Shoah sollen nicht als apriorische ›Wahrheit‹, sondern als textuelle Konstrukte aufgefasst und entsprechend analysiert werden. Nur dieser Zugang ermögliche es in der Folge, Texte von allfälligen Fälschungen zu unterscheiden. Bezeichnenderweise wurde das für Wilkomirskis Buch *Bruchstücke* kaum bzw. nicht ausführlich gemacht, während der Fall an und für sich unterdessen ganze Bücherregale füllt. Eine Ausnahme bilden, soweit ich sehe, Düwell, Inszenierung, sowie Costazza, Der ›Fall Wilkomirski‹. Beide decken zentrale Aporien des Textes und dessen rhetorische Mechanismen auf.

58 Vgl. Barton, Redlich.

59 Vgl. *LS* 21–61.

60 Löffler, Der Wandel.

61 Jasper, Holocaust-Travestie, 214.

62 Wilkomirski, Bruchstücke, 8. Diese Logik bzw. Ordnung des Bruchstückhaften stellt er außerdem auf die Seite der Erwachsenen und des nationalsozialistischen Vernichtungsplans: »Ich habe überlebt und etliche andere Kinder auch. Unser Sterben war geplant, nicht unser Überleben. Gemäß der Logik des Plans und der Ordnung, die für seine Durchführung ersonnen wurde, müßten wir tot sein. Aber wir leben. Wir leben im Widerspruch zur Logik und Ordnung.« (Ebd.) Costazza, Der »Fall Wilkomirski«, 219, deutet diese Passage als »eine ausdrückliche Erpressung auf den Leser […], der zur Aufgabe seines rationellen Urteilvermögens aufgefordert wird, da er vom Berichteten weder Logik noch Ordnung verlangen kann, wenn er sich nicht auf die Seite der Täter schlagen will«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dem Ordnungswillen und der Logik »des erwachsen Gewordenen« immer wieder entziehen, gar widersetzen.[63] Wilkomirski lehnt sich damit formal an gesellschaftlich etablierte Traumadiskurse an und bedient sich dafür etablierter Stilmittel wie Flashbacks, fetzenhafter Erinnerungen und zerstückelter Chronologien.[64] Jedoch bestimmt er die Qualität seiner Erinnerungen gleich zu Beginn seines Buches wie folgt:

> »Meine frühen Kindheitserinnerungen gründen in erster Linie auf den exakten Bildern meines fotografischen Gedächtnisses und den dazu bewahrten Gefühlen – auch denen des Körpers. Dann kommen die Erinnerung des Gehörs und an Gehörtes, auch an Gedachtes und erst zuletzt die Erinnerung an Selbstgesagtes.«[65]

Dass Wilkomirski gerade die Photografie als Argument für die Zuverlässigkeit seiner Erinnerungen bemüht, muss nun indes erstaunen, denn das Photo rückt – anders eben als die Zeichnung bei Derrida – viel stärker in den Bereich des Objektiven: Die Kamera ist ein *technisches* Aufzeichnungsgerät. Susan Sontag hat in ihrem Essay *Über Fotografie* darauf hingewiesen, dass die Erfindung der Photografie nicht nur dazu beigetragen hat, dass Ereignisse exakt registriert werden können – ein Objektiv einer Kamera vermag dem Anspruch der Objektivität mehr zu genügen als ein sprachlicher und damit stets subjektiver Bericht –, sondern auch zu einem Paradigmen-Wechsel von Wahrnehmungen geführt hat:

> »Statt ganz einfach die Wirklichkeit wiederzugeben, ist das Foto zum Maßstab der Art und Weise geworden, in der uns die Dinge erscheinen, und damit dem Begriff der Wirklichkeit als solchem – und das heißt zugleich dem Begriff des Realismus – einen neuen Inhalt gegeben.«[66]

Auch Roland Barthes zufolge ist die Photografie zwar keine Behauptung der Wirklichkeit, die als wahr oder falsch auszuweisen ist, sondern sie ist selbst »etwas Wirkliches, das man nicht mehr berühren kann«[67]. Gleichwohl betont er, dass die Photografie eine Transparenz besitzt, die dem Zeugnis, dem sprachlichen Bericht, fehlt: Evidenz.[68] Wäh-

---

Die harsche Kritik ist nicht unberechtigt, müsste an anderer Stelle aber ausführlicher besprochen werden.

63 Wilkomirski, Bruchstücke, 8f.

64 Vgl. Kraus, Arbeit, 114.

65 Wilkomirski, Bruchstücke, 7. In einem Interview hat Wilkomirski sich folgendermaßen zu seinen Erinnerungen geäußert: »Das war ein Prozeß, der hat Jahrzehnte gedauert, weil die meisten bildlichen Erinnerungen, die laufen in mir ab eigentlich fast tagtäglich, wie eine Art Film, ausgelöst durch irgendwelche Kleinigkeiten, kleine Assoziationen. Aber während langer, langer Zeit waren die meisten dieser Bilder für mich nicht zu interpretieren. Sie waren da, sie haben auch Angst gemacht, aber ich habe keine Worte dazu gehabt, ich konnte sie nicht erklären, vielleicht, weil die Erinnerung, diese Bilder, so weit zurückgingen in einer Phase, wo ich eben nicht gesprochen habe, in eine, heute würde man sagen: in eine nonverbale Phase, und es dauert dann sehr lange, bis man ein Vokabular findet, das irgendwie diese Bilder dann nachzeichnet.« (Zitiert nach Mächler, Das Opfer, 42f.)

66 Sontag, Über Fotografie, 86.

67 Barthes, Die helle Kammer, 97.

68 A.a.O., 96: »Das Wesen der Photographie besteht in der Bestätigung dessen, was sie wiedergibt. Nichts Geschriebenes kann mir diese Gewissheit geben. Darin liegt das Übel (vielleicht aber auch

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

rend Zeug_innen sich immer erst als integre Persönlichkeiten beweisen müssen, gelten technische Aufnahmen von vornherein als schlagkräftige Beweise.[69]

Nun fordert bekanntlich auch Derrida, im Kontext der Zeug_innenschaft das Sein dem Wissen, und das bedeutet: die Zeug_innen den Beweisen vorzuordnen. Aber im Unterschied zu Wilkomirski ist es gerade *der Prozess* des Bezeugens, der bei Derrida das Subjekt konstituiert und damit eine Brücke in die Vergangenheit *für die Gegenwart* schlägt – wenn auch im Wissen, dass diese Vergangenheit gleichsam eine Zeichnung und damit eine Übersetzung des Geschehenen ist: Die sogenannte »Aperspektive des graphischen Aktes« vollzieht sich entweder in einer »anamnetische[n] Retrospektive« (*AeB* 51): In dem Falle sehen Zeug_innen gegenwärtig nicht, aber *haben gesehen*. Oder sie geschieht in »antizipierende[r] Perspektive« (*AeB* 51): Die Zeug_innen sehen gegenwärtig nicht, aber *werden sehen*. Sieht mensch davon ab, dass bei Derrida diese Brücke eine unmögliche Möglichkeit ist und damit in der Sackgasse der Einsamkeit der Zeug_innen landet, so erwächst die Authentizität des Zeugnisses bei Derrida aus dem Selbstverständnis, dem Sein der Zeug_innen. Wilkomirski aber leugnet in seinem Buch – jedenfalls zu Beginn – jegliche nachträgliche Einmischung in die Erinnerung. Seine Logik der Argumentation lautet darum, wie auch Aleida Assmann in ihrer Analyse des Wilkomirski-Falles zeigt: »Je weniger *Identität*, desto mehr *Authentizität*.«[70] Dössecker behauptet, dass seine Erinnerung jahrzehntelang unberührt und eingekapselt war – wie ein belichteter Film in einer Kamera. Er postuliert damit eine Unmittelbarkeit seiner Erinnerungen – das also, was klassischerweise von Zeug_innen vor Gericht gefordert wird. In einem Interview setzt er sich denn auch emphatisch vom Begriff *recovered memory*[71] ab:

> »Recovered memory means to re-discover through therapy lost things of your unconscious memory. And that is in my case absolutely wrong. Never in my life have I forgotten what I wrote in my book. I had nothing to re-discover again! […] When I was a youngster, I spent hours and hours […] at a secret place […], loudly speaking and

---

die Wonne) der Sprache: dass sie für sich selbst nicht bürgen kann.« Vgl. dazu auch Schmidt, Zeugenschaft, 12f. Ob die Photographie so stark in Gegenüberstellung zum Zeugnis steht und damit immer mehr Beweiskraft hat, müsste genauer untersucht werden. Es sei an dieser Stelle, wie dies auch Schmidt (*EE* 86, Anm. 21) macht, zumindest darauf verwiesen, dass beispielsweise Walter Benjamin eine andere Position vertritt. Auch er hat eine Verbindung zwischen der Photografie und dem forensischen Beweis gezogen: »Die photographischen Aufnahmen beginnen bei Atget[] Beweisstücke im historischen Prozeß zu werden. Das macht ihre verborgene politische Bedeutung aus.« (Benjamin, Das Kunstwerk, 485.) Für Benjamin ist das Photo jedoch keine Alternative zum Zeugnis, vielmehr hängen sie beide zusammen: »Hat nicht jeder Photograph […] die Schuld auf seinen Bildern aufzudecken und den Schuldigen zu bezeichnen?« (Benjamin, Kleine Geschichte, 385.) Das Photo wird also gerade erst durch das Zeugnis der Photograf_innen zum Beweis. Für Benjamin ist die »Lesbarkeit« der Photografie darüber hinaus, so Stiegler in seiner Interpretation, »abhängig von einem historischen Index, ohne den die Bilder stumm, leer und unverständlich bleiben« (Stiegler, Theoriegeschichte, 259).

69 Bezüglich der Konsequenzen für das Person-Sein durch das Aufkommen von Bildmedien vgl. Wettig, Imagination, insbes. 75–106.

70 *LS* 145.

71 *Recovered memory* wurde vor allem in den 90er Jahren zu einem Schlüsselbegriff in den Debatten um sexuellen Kindesmissbrauch. Vgl. Colangelo, The recovered memory, sowie Mosser, Wege, 59–62.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> repeating all I could remember. […] I felt extremely unhappy. I wanted to go back to Poland, to cross Poland, to go home into the birchwoods of the Baltics.«[72]

Henry Krystal, der über vier Jahrzehnte mit Weiterlebenden der Shoah gearbeitet hat, bezeichnet die nachträglichen Erinnerungen an die traumatischen Widerfahrnisse, die als Fetzen ins Bewusstsein geraten, als »spotty«[73]. Im Unterschied zum Blitzlicht, das kurz, aber vollständig den Blick auf die gesamte Szene freigibt, beleuchtet der *spot* stets nur ausgewählte – für das traumatisierte Subjekt unerträgliche und unverständliche – Ausschnitte einer Szene. Diese *spots* sind für Krystal jedoch keine Spiegelung eines faktischen Geschehens. Das Authentische an traumatischen Erinnerungen zeigt sich für ihn darin, dass sie verzerrt sind:

> »Was Überlebende viele Jahre später erinnern, ist eine unvollständige Geschichte, die viele Abwehrmechanismen enthält wie Verschiebung, Verfälschung und vor allem Änderungen, die von schmerzhaften Gefühlen abschirmen, die mit Scham und Schuld verbunden sind. […] Ein Teil der Veränderung der Erinnerung hat mit der Konstruktion schützender Deckerinnerungen zu tun, das sind falsche Erinnerungen, die an die Stelle des Undenkbaren treten.«[74]

Das ist der Grund, warum Laub an der historischen Realität – trotz des in ihr enthaltenen historischen Irrtums – des Zeugnisses der Frau festhält. Das Zeugnis bezeugt nicht die explodierten Kamine, sondern wofür sie stehen:

> »She saw four chimneys blowing up in Auschwitz: she saw, in other words, the unimaginable taking place right in front of her own eyes. And she came to testify to the unbelievability, precisely, of what she had eyewitnessed – this bursting open of the very frame of Auschwitz. The historians' testifying to the fact that only one chimney was blown up in Auschwitz […] does not break the frame.«[75]

Das bedeutet, dass die Erinnerung »der Gewalt des Traumas gerade nicht stand[hält]«[76]. Zeugnisse von Weiterlebenden sind damit keiner Photokamera vergleichbar, die das Geschehene objektiv registriert, sondern die Kamera wird durch das traumatische Ereignis gleichsam mitverformt. Genau darin zeigt sich folglich die Akkuratheit in Derridas Zeug_innenschafts-Verständnis im Kontext von Zeugnissen der Shoah: Sein Beharren

---

72 Gourevitch, The Memory, 54. Eine aufmerksame Lektüre von *Bruchstücke* zeigt allerdings, dass Wilkomirski sich gleichsam selbst ins Wort fällt: In einer Art Nachwort am Ende des Buches erfahren die Leser_innen, dass der Autor seit Jahren »mit Historikern, Psychologen und Betroffenen« zusammenarbeitet, die sich mit »Fragen und Problemen überlebender Kinder der Shoah« befassen (Wilkomirski, Bruchstücke, 142). Die »Bruchstücke des Erinnerns« seien darum, so der Autor weiter, erst nach jahrelanger Forschungsarbeit, Reisen und Gesprächen mit Fachkundigen, die ihm geholfen haben, »manche unerklärlichen Erinnerungsfetzen zu deuten, Orte und Menschen zu identifizieren, wiederzufinden und einen möglichen historischen Kontext wie auch eine mögliche, einigermaßen logische Chronologie herzustellen«, niedergeschrieben worden (a.a.O., 143). Vgl. dazu ausführlich Costazza, Der »Fall Wilkomirski«, sowie Düwell, Inszenierung.

73 Krystal, Oral History, 4f.

74 A.a.O., 5.

75 Laub, Bearing Witness, 62.

76 *LS* 146.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf dem Zeugnis als potentielle Lüge bei gleichzeitiger Konstituierung des bezeugenden Subjekts im Vollzug des Bezeugens mahnt zu Zurückhaltung gegenüber allzu apodiktisch verfassten Zeugnissen, wie es sich paradigmatisch im Fall Wilkomirskis zeigt. Die Problematik bleibt allerdings, dass sich diese Zurückhaltung, die den Hörer_innen zukäme, mit Derrida nicht denken lässt.

Übertragen auf die Gerichtssituation käme den Leser_innen eines Buches wie desjenigen von Wilkomirski die Aufgabe des Gerichts, der Geschworenen und der Richter_innen zu. Diese aber dürfen bei Derrida, obwohl sie »vor ihrem Gewissen oder vor anderen von einer Sache zeugen können« (*PP* 173), diese Aufgabe nicht wahrnehmen, weil sie andernfalls wiederholen würden, was schon den Zeug_innen nicht zustand: Das Celan'sche »niemand zeugt« gibt für Derrida bekanntlich stets mitzuverstehen, dass niemand zeugen *kann*. Wovon sich zeugen lässt, ist einzig das Verbot des Zeugnisses, das Bezeugen der Unmöglichkeit des Bezeugens. Was aber, wenn auch physisch niemand mehr zeugen kann, weil niemand mehr lebt? Was geschieht, wenn die Zeug_innen der Shoah, diejenigen, die den Schrecken am eigenen Leib und Leben »überlebt« haben, nicht mehr leben werden?

Dass die Enthüllung von Wilkomirskis Buch als Fiktion einen Skandal auslöste, hängt noch mit einem anderen, bisher unberücksichtigten Aspekt zusammen: Es scheint nämlich, dass Zeugnisse von vornherein mit einer anderen Einstellung rezipiert werden als fiktionale Texte. Wie anders lässt sich erklären, dass Soazig Aarons mit dem 25. Geschwister-Scholl-Preis ausgezeichneter fiktionaler Shoah-Roman *Klaras Nein* von Jorge Semprún, einem Weiterlebenden der Shoah also, als der Roman bezeichnet wurde, auf den er gewartet habe? Mehr noch: Geradezu euphorisch hält er im Vorwort zu *Klaras Nein* fest: »Wir können ruhig sterben: Unsere Stimme, die Stimme der Zeugen, wird in dieser wunderbaren Fiktion weitergegeben und bewahrt.«[77] Könnte es folglich sein, dass der Wert eines Zeugnisses nicht von seiner Evidenz, sondern von der Einstellung abhängt, die Menschen dem Zeugnis gegenüber einnehmen, eben der ethischen Geste, wie sich mit Lévinas sagen lässt?

5.4. Klaras Nein: Literarische Fiktion als ethische Geste

Aarons ursprünglich auf Französisch erschienener und mit dem Titel *Le non de Klara* versehener Roman ist eine Tagebuch-Erzählung, in der sie in der Ich-Perspektive als An-

77 Semprún, Vorwort, 7. Ein Weiterlebender, der sich ausdrücklich dagegen wehrt, die Shoah als literarische Quelle zu verstehen, ist Elie Wiesel. Vgl. dafür besonders prominent Wiesel, The Holocaust as Literary Inspiration. »He or she who did not live through the event will never know it« (a.a.O., 7), sagt Wiesel hier. Als Literatur handelt es sich darum um ein Thema »where imagination [weighs] less than experience« (a.a.O., 9). Texte der Shoah hätten sodann nur eine Berechtigung, wenn sie von Zeug_innen selbst stammen; die Shoah als literarische Quelle zu verstehen sei gar »a contradiction in terms« (a.a.O., 7). Interessanterweise spricht er aber von der *Literatur* der Zeug_innenschaft: »But then there are witness and there is their testimony. If the Greeks invented tragedy, the Romans the epistle, and the Renaissance the sonnet, our generation invented a new literature, that of testimony.« (A.a.O., 9.) Auf dieses Paradox geht Bachmann, Life, ausführlich ein.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gelika die fiktive Geschichte Klaras erzählt:[78] Klara hat 29 Monate im Konzentrationslager Auschwitz verbracht, bevor sie in einem Pariser Hotel von ihrer Schwägerin Angelika aufgegriffen wird. Ende Juli 1945 beginnt diese ein Tagebuch, in dem sie darüber berichtet, wie sie Klara als eine der letzten heimgekehrten Weiterlebenden wahrnimmt. Sie schreibt auf, was Klara sagt und nicht sagt, was sie auszusprechen vermag und was nicht, wie Klaras Stimme klingt und wie sie versucht, einen Weg zurück ins Leben zu finden.[79] In immer wieder neuen Anläufen wird das Unsagbare als Unsagbares benannt und damit narrativ sagbar gemacht,[80] das Unverständliche als unverstehbar artikuliert und damit die Alterität des Widerfahrenen gewahrt.[81]

Aaron wurde 1949 geboren, ist Französin und hat *Klaras Nein* geschrieben, ohne Weiterlebende der Shoah persönlich zu kennen. Als Historikerin aber hat sie unzählige Berichte von Weiterlebenden gelesen, hat sich mit der Struktur der Lager, den historischen Geschehnissen während und nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Leben der Betroffenen nach diesem Schrecken intensiv auseinandergesetzt.[82] In ihrer Dankesrede anlässlich der Verleihung des 25. Geschwister-Scholl-Preises reflektiert sie auf ihre Beweggründe, trotz ihrer eigentlichen Unbetroffenheit in die Rolle der Zeugin zu schlüpfen.

---

78 Für eine kurze instruktive Inhaltsangabe vgl. o.A., Rückkehr. Eine ausführliche Besprechung des Werkes bietet Binder, Mon ombre, 117–169.327-336. Sie untersucht anhand ausgewählter Werke der Shoah-Literatur und -Verfilmung Zeit- und Raumkonstruktionen in ihrer literarischen und filmischen Inszenierung und Vermittlung, wählt also bewusst Zeugnisse von Weiterlebenden *und* fiktiv geschaffene Darstellungen.

79 Dabei ist zu beachten, dass das Narrativ nur begrenzt mit Interviews mit Weiterlebenden, wie etwa denjenigen des *Fortunoff Archive*, zu vergleichen ist. Zwar stellt Aaron die Figur Angelikas als empathisch dar. Und Empathie hat Laub als zentrale Emotion herausgestellt, die es Weiterlebenden in Interviews möglich macht, in Bezug zu ihrer traumatischen Erfahrung zu treten (vgl. Laub, Bearing Witness; ders., Das Erzählbarwerden; sowie ders./Auerhahn, Failed Empathy). Aber das, was sich in der Regel gleichsam im Inneren von schwersttraumatisierten Menschen abspielt, sog. intrapsychische Dynamiken, wird von Aaron auf zwei Figuren übertragen. Diesen Umstand hat auch Bodenstab, Dramen, 42, herausgearbeitet und kommt zum Schluss: Der Text ahmt »zwar die Personenkonstellation von Überlebender und […] Gegenüber nach, […] besetzt diese Dynamik aber anders: Hier ist die Überlebende Trägerin eines extremen Wissens, das zum Problem eines relativ arglosen Gegenübers wird, das von Auschwitz nicht unmittelbar berührt worden ist. Aarons Erzählung erlaubt es sich, Zusammenhänge zu entflechten, um intrapsychische Dynamiken in Handlungsmomente zu verwandeln. Indem der literarische Text Konflikte, die sich in der Wirklichkeit im Innern eines Subjektes abspielen, auf unterschiedliche Figuren verteilt, kann er sie als interpersonelle Dramen durchspielen.«

80 Vgl. Aaron, Klaras Nein, 41: »Eine Welt ohne Wörter. Verstehst du, daß diese Welt keine Wörter zur Verfügung hatte. Es war ein anderes Land, wo man bekannte Wörter für etwas anderes benutzte, was keine treffende Vokabel haben konnte, was in keiner Sprache existierte, obwohl da unten das reinste Babel war, aber ich glaube, daß keine Sprache dafür ein angemessenes Vokabular besitzt und je besitzen wird. Und sie, unsere Peiniger, hatten auch kein angemessenes Vokabular, denn sie benutzten Kodes. Ich weiß es.«

81 Vgl. a.a.O., 108: »Ich befinde mich jetzt im Zustand der Verständnislosigkeit der Welt, im Unglauben an die Welt… im Unglauben an mich. Ich bin eine Welt geworden, zu der ich keinen Zugang habe, die ich nicht verstehen kann… .«

82 Ein sprechendes Beispiel für die narrative Bearbeitung zentraler Topoi der Zeugnisliteratur der Shoah ist die Passage, in der Klara von den lebenden Toten erzählt (a.a.O., 105f.). Vgl. auch die Würdigung bei Körte, Stummer Zeuge, 109.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Grund ihres Zeugnisses auf einen Satz gebracht: weil sie nicht versteht. Als Teil der Nachkriegsgeneration, zu der sich Aaron ausdrücklich zählt, habe sie »ein Vermächtnis von Fragen und Zweifeln geerbt«[83]. Und sie fragt sich, ob angesichts »der dauerhaften, hartnäckigen Spuren des Zweifels und des Mißtrauens […] es vielleicht angebracht [wäre], auf den Gebrauch des Konjunktivs zu setzen, die Möglichkeitsform der Wünsche und der Skepsis«[84]. Doch sie tut es nicht. Warum? Weil sie der festen Überzeugung ist, dass Menschen »noch nicht alle Mittel der fiktiven Erzählung ausgeschöpft [haben]. Sie verändern, beleben und bewegen sich von einer Generation zur anderen«[85]. Geradezu prophetisch hält sie fest: »Die Ewigkeit ist noch nicht zu Ende.«[86] In Erinnerung an Derrida, der mal gesagt hat, dass die Signatur eines jeden Gedichts und Textes die Wunde ist, dass sie also anstelle der Verletzung sprechen,[87] plädiert Aaron dafür, dem Unverstehen gerade auch in fiktiven Formen Ausdruck zu verleihen und so dem Vergessen entgegenzuwirken. Entsprechend beendet sie ihre Reflexionen mit dem Satz: »Nicht zu verstehen bleibt eine Frustration, aber es ist auch beruhigend, denn wenn wir tatsächlich verstünden, was dann?«[88] Nicht nur gießt Aaron damit die Differenz der authentischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Wiedergabe, das, worum sich Derridas, Agambens und Lévinas' Reflexionen drehen, in ein literarisches Narrativ. Vor allem verteilt sie die Diskrepanz zwischen dem Wissen einer Person und der Unwissenheit einer anderen, das, was die Situation der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren auszeichnet, auf zwei literarische Figuren.[89]

> »Der Dialog, der sich zwischen den Freundinnen entwickelt, mündet in ein (fiktionales) Zeugnis der Shoah, bei dem Klara und Angelika als literarische Figuren die narrative Dynamik von Wissen und Nicht-Wissen in verteilten Rollen ausagieren.«[90]

Aaron reagiert mit ihrem Roman auf den Umstand, dass es bald keine Zeug_innen der Shoah mehr geben wird. Zeug_innen nämlich, die am eigenen Leib die Erfahrung des Todes in den Nazi-Lagern gemacht haben. In seinem Vorwort zu *Klaras Nein* begründet nun

83 Aaron, Dankesrede, 188.

84 A.a.O., 188f.

85 A.a.O., 189.

86 Ebd.

87 Ohne Quellenangabe im Original. Höchstwahrscheinlich eine Anspielung auf Derrida, Der ununterbrochene Dialog, 34: »Was so offensteht, gehört nicht mehr der Ebene des Sinns an, auch nicht der Ebene der Phänomene oder der Wahrheit, sondern macht jene erst möglich in ihrem Übrigbleiben, es zeichnet in das Gedicht den Hiat einer Wunde ein, deren Lippen sich niemals schließen oder zusammenkommen. Jene Lippen formen sich um einen sprechenden Mund herum, der, selbst wenn er schweigt, noch den anderen ohne Vorbedingung anruft, und dies in der Sprache einer Gastfreundschaft, die nicht einmal mehr zur Entscheidung steht.«

88 Aaron, Dankesrede, 190. Vgl. auch das Motto des Romans von Robert Pinget »Man muß viel gesagt haben[,] um schweigen zu dürfen.« (Aaron, Klaras Nein, 11.) Dazu Binder, Mon ombre, 121.

89 Aaron legt ihrer Figur Klara die Worte in den Mund: Ich habe ein »Wissen ohne Kontinuität, weil es auf der Kippe ist, ein unvermittelbares Wissen, und was ist schon ein Wissen, das man nicht vermitteln kann… nichts… ein Wissen, das niemandem dient, ist nichts. Auch dieses Wissen hat keinen Namen…« (Aaron, Klaras Nein, 85).

90 Bodenstab, Dramen, 42.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Semprún, warum er Aarons Roman als »Rettung«[91] des Zeugnisses von Weiterlebenden versteht.[92] Entgegen den »zahlreiche[n] Kritiker[n], Verleger[n] und Spezialisten […], die glauben, daß nur Zeugen das Recht haben, von der Vernichtung zu sprechen, daß es eine Art Schändung der Erinnerung wäre, wenn […] Dichter und Schriftsteller sie sich zu eigen machen«, ist Semprún davon überzeugt, »daß ein Eingreifen der Fiktion […] in unser Gedächtnis der letzten Zeugen notwendig ist«.[93] Gleichsam in Analogie zu Agamben wehrt sich Semprún gegen den Unsagbarkeitstopos.

Auch er nennt die Agamben'sche Problematik des zu schnellen Verstehens, nämlich die Kapitulation »vor dem biologischen Versiegen des Gedächtnisses«, sowie Agambens Verweigerung des Verstehens und das Betreiben einer wohlfeilen Sakralisierung, nämlich das Einsperren der Zeugnisse »in eine Art Ghetto«, was einer Sterilisierung »durch Heiligung«[94] gleichkäme. Der Weiterlebende nennt in der Folge zwei Bedingungen, die solche fiktiven Zeugnisse allerdings erfüllen müssen: Sie müssen kühn und bescheiden sein. Kühn »in der Erfindung oder der geretteten Rekonstruktion der Wahrheit« und bescheiden »in der peinlichen Beachtung des Wahrscheinlichen«.[95] Dass Semprún gerade die Fiktion als am geeignetsten dafür erachtet, hängt damit zusammen, dass sie den Menschen zu treffen vermag, während »in der objektiven Kälte der Wissenschaft« sich nur »eine historische Gegebenheit« transportieren lässt.[96] Sein kurzes Vorwort ist ein Plädoyer dafür, das Zeugnis nicht als Beweis zu kategorisieren, weil es ein falsches Verhältnis von Sprache und Wissen impliziert.

---

91 Semprún, Vorwort, 7.

92 In seinem Werk *Schreiben oder Leben* beschäftigt sich Semprún ausführlicher damit, inwiefern Shoah-Literatur – und damit auch Berichte von Weiterlebenden selbst – der Fiktion bedarf. Dabei wendet er sich grundsätzlich gegen den Unsagbarkeitstopos – »Das Unsagbare, mit dem man uns ständig in den Ohren liegen wird, ist nur ein Alibi. Oder ein Zeichen von Faulheit.« (A.a.O., 23) –, fragt dann aber, ob es genügt, die Dinge zu sagen, »wie sie sind, ohne Kunstgriffe«, oder ob es wichtiger sei, dass »gut erzählt wird«, und das heißt: »daß man gehört wird«? Das gehe nicht ohne fiktionale Elemente, was dem Text jedoch nicht seinen Wahrheitsgehalt nehme, im Gegenteil: »Wie soll man eine so wenig glaubwürdige Wahrheit erzählen, wie eine Vorstellung von dem Unvorstellbaren wecken, wenn nicht dadurch, daß man an der Wirklichkeit arbeitet, ihr eine Perspektive gibt? Also mit ein paar Kunstgriffen.« (A.a.O., 151.) Vgl. dazu auch Strümpel, Vorstellungen, 23–28. In der Frage zeigt sich denn auch ganz grundsätzlich die *Krise der Zeug_innenschaft*, insofern Weiterlebende nie vom Zeugnis derer abstrahieren können, welche die Shoah nicht »überlebt« haben. Vgl. Welz, Trauma, 106: »Holocaust testimonies show that such proximity made witnessing impossible in the death camps, since those who were closest to the ›facts‹ died first, and those who have survived can witness only vicariously with the help of ›fiction‹.« Semprún entsprechend votiert auch die Weiterlebende Ruth Klüger für fiktive Darstellungen der Shoah (vgl. besonders pointiert dies., Dichten).

93 Semprún, Vorwort, 7.

94 Ebd.

95 A.a.O., 6.

96 Ebd. Vgl. dazu auch Buchwalds Laudatio anlässlich des Geschwister-Scholl-Preises für Aaron, in der er zentrale Punkte der Verbindung von Literatur und ›Wahrheit‹ festhält und zur Einsicht gelangt, »dass die pure Fiktion, die reine Erfindung ›wahrer‹ sein kann als jede auf Fakten basierende Darstellung« (Buchwald, Rückkehr, 23).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Mit diesem Verhältnis haben sich auch Angus Ross und Richard Moran ausführlich beschäftigt.[97] Sie weisen darauf hin, dass Sprechen ein Akt ist, welcher der Willensfreiheit unterliegt. Das bedeutet, dass Zeug_innen entscheiden, *ob* sie etwas bezeugen oder nicht, und in bestimmter Weise auch *wie* etwas bezeugt wird. Diese Freiheit zeigt sich darin, dass Menschen, so Ross, auch die Freiheit haben, eine Unwahrheit zu sagen:

> »The main problem with the idea that the hearer views the speaker's words as evidence arises from the fact that, unlike the examples of natural signs which spring most readily to mind, saying something is a deliberate act under the speaker's conscious control and the hearer is aware that this is the case.«[98]

Das Problem, ein Zeugnis als technisch-mathematischen Beweis zu verstehen, liegt für Ross folglich darin begründet, dass das Zeugnis in dieser Logik als Zeichen fungiert. Falschheit aber bedeutet in beiden Fällen etwas Unterschiedliches. Wenn ein Zeichen falsch gedeutet wird, liegt die Verantwortung bei den Deutenden, sie haben das Zeichen falsch gelesen. Wenn jedoch jemand Zeugnis ablegt und sich dann herausstellt, dass die bezeugende Person gelogen hat, kann diese zur Verantwortung gezogen werden.[99] Im Falle des Zeugnisses wird der sprechenden Person eine Verantwortung für die Wahrhaftigkeit der Aussage zugeschrieben.[100] Ross und Moran geht es letztlich darum, zu zeigen, dass den Sprechakt des Zeugnisses zu verstehen bedeutet, die Intentionalität, die Absicht dahinter zu verstehen. Die Absicht eines Zeugnisses aber ist, wie gezeigt, eine Antwort der Hörer_innen.

Im Unterschied zu anderen Sprechakten habe ich darum im Anschluss an Lévinas vorgeschlagen, das Zeugnis als *intentionalen* Sprech-Akt zu verstehen. Gerade in der Intentionalität unterscheiden sich Wilkomirskis *Bruchstücke* und Aarons *Klaras Nein* maßgeblich:[101] Ersteres behauptet eine Autobiografie, Letzteres ein fiktionaler Roman zu sein. Es ist aber gerade diese Intentionalität, die bei Wilkomirski zum Skandal führte, als sich sein Buch als fiktiv herausstellte. Moran geht denn auch so weit zu sagen, dass eine Aussage an und für sich keinen epistemischen Wert ohne die Intention der Sprecher_innen hat. Es macht also durchaus einen Unterschied, ob ein Zeugnis den

97 Ross, Why do we believe; Moran, Getting told. Vgl. dazu auch McMyler, Testimony. Ross' und Morans Reflexionen sind eine Auseinandersetzung mit dem Zeug_innenschafts-Verständnis David Humes, der das Zeugnis auf prominente Weise als eine Form des Beweises definiert und analysiert hat. Eine ausführliche Besprechung Humes in Auseinandersetzung mit Ross und Moran bietet Schmidt (*EE* 118–139).

98 Ross, Why do we believe, 72.

99 Vgl. ebd.: »Suppose we find a natural sign occurring in the absence of the phenomenon of which it is a sign, say (what looks like) smoke without fire. We may not be pleased to discover we have been misled, if we have been misled, but criticism, at least of the smoke or of what is producing it, will be out of place. […] If someone speaks falsely, however, that is a matter of criticism, and for criticism of the speaker, regardless of whether there was any serious risk of our being misled.«

100 Vgl. *EE* 132.

101 Diese Unterscheidung bezweifelt von Klinggräff, Die Stimme, der Aarons *Klaras Nein* zwar für »artristischer« hält als Wilkomirskis *Bruchstücke*, jedoch letztlich zum Schluss kommt: »Soazig Aaron schreibt die vielfältigen Stimmen der Überlebenden nicht weiter. Sie hebt sie auf. In ihrer endgültigen Kopie.« (A.a.O., o. S.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Anspruch erhebt, »auf den exakten Bildern *meines* fotografischen Gedächtnisses«[102] zu gründen, oder ein fiktiver Roman geschrieben wird, der dem Umstand geschuldet ist, dem Unverstehen in fiktiver Form Ausdruck zu verleihen.[103] Indem das Wissen von Zeug_innen angeeignet wird, wird ihre Intention anerkannt: »[I]t is *because* the speaker's words have not independent status as evidence that their contribution to the audience's belief must proceed through the recognition of the speaker's intention.«[104] Dieses Wissen ist jedoch im Anschluss an Lévinas nicht als Gewissheit, als objektiver Beweis zu verstehen, sondern als eine ethische Geste der Hörer_innen gegenüber den Zeug_innen – eine, die stets die Alterität der Anderen wahrt.[105]

Lévinas Zeug_innenschafts-Verständnis lässt sich als theoretische Grundlage für die praktische Ausführung von Aarons Roman verstehen. Lévinas beharrt darauf, dass das, was den Adressat_innen im Hören des Zeugnisses widerfährt, spurhaft bleibt, dass also die Derrida'sche unersetzbare Einmaligkeit des Zeugnisses dadurch gewahrt wird, dass die Erfahrung damit keine Gewissheit und kein Wissen begründet, die den Adressat_innen dienen würde, sich mit dem, was den Bezeugenden widerfahren ist, zu identifizieren. Nicht nur weist Aaron ihr Zeugnis als fiktiv aus, das Bezeichnende dieses Buches ist gerade, dass sie die fiktive Zeugin der Shoah nur indirekt bezeugt: Das Buch ist aus der Ich-Perspektive Angelikas verfasst. Angelika hat, wie die Autorin selbst, kein Konzentrationslager je von innen gesehen. Gleichwohl kommt in ihrem sekundären Zeugnis – durchaus mit ähnlichen Stilmitteln, deren sich auch Wilkomirski bedient – die ihr fremde Vergangenheit zum Vorschein. Sie ist Angelika im Lévinas'schen Sinne nicht entbehrt noch verborgen, sondern durch Klara – als die Andere – tritt sie ihr als Adressatin – als ein heteronom-autonomes Subjekt – gegenüber, sucht sie heim und zieht sie zur Verantwortung.

Die Heimsuchung der Adressat_innen durch das Zeugnis der Weiterlebenden zeigt sich im Narrativ von *Klaras Nein* in doppelter Hinsicht: *Einerseits* wird sie dadurch deutlich, dass die Weiterlebende »einen Fremdkörper [bildet], dessen unerträgliches Wissen unbequem in die Normalität ihres Umfeldes hereinragt«[106]. Klara ist wiederholt empört über das Versagen der angeblichen Zivilisiertheit der Gesellschaft, die sich »da unten« – so nennt sie Auschwitz[107] – als nutzlos erwiesen hat. Anders als ihre Pariser Freund_in-

102 Wilkomirski, Bruchstücke, 7 (Hervorhebung durch MK).

103 Gerade deswegen ist es bezeichnend, dass, als die ersten Gerüchte über Wilkomirski aufkamen, sich die Aufmerksamkeit sofort vom Text weg und hin zum Autor gewandt hat (vgl. Reiter, Erinnerung, 70).

104 Moran, Getting told, 15.

105 Vgl. dazu auch Kofmans Essay *Erstickte Worte*, in dem sie sich – auch in Auseinandersetzung mit *Klaras Nein* – fragt, ob ein »Sprechen ohne Macht« überhaupt denkbar ist, »ohne daß die zu mächtige, souveräne Sprache die schlechthin aporetische Situation, die absolute Ohnmacht und die Hilflosigkeit selbst beherrschen und sie in die Helligkeit und das Glück des Tages einsperren würde?« (a.a.O., 27f.). Kofman, selbst Weiterlebende der Shoah, hält an der radikalen Alterität der Erfahrungen von Weiterlebenden fest und meldet prinzipielle Zweifel an der Kommunizierbarkeit der Erfahrung der Shoah an – gerade auch in narrativen Formen. Zu ihrer eigenen, später dann doch noch verfassten Biographie s. unten III.5.1.

106 Bodenstab, Dramen, 44f.

107 Nur an einer Stelle nennt sie den polnischen Namen – Oswiecim – und fügt hinzu: »Auf deutsch haben sie sich einen anderen Namen ausgedacht.« (Aaron, Klaras Nein, 29.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen, die ihrem Leben nach dem Zweiten Weltkrieg in wieder einigermaßen geordneten Bahnen nachgehen, traut Klara nicht einmal mehr der Realität auf den Pariser Straßen.[108]

> »Sie [sc. Klara] kann nicht so tun, als wäre Auschwitz ihr nicht passiert. Ihre strikte Ablehnung des Tradierten hält nicht nur an der tiefen Unversöhnlichkeit der Verfolgungserfahrung fest, sondern fordert Veränderung ein, indem sie die fundamentale Erschütterung durch die Shoah weitergibt.«[109]

Diese Einforderung der Veränderung zeigt sich *andererseits* als Heimsuchung der Figur Angelikas: Dass diese überhaupt Tagebuch schreibt, hängt an ihrer Verunsicherung durch das Wiederauftauchen Klaras.[110] In ihrem ersten Tagebucheintrag schreibt sie:

> »Klara ist zurückgekehrt. So, da steht es, geschrieben. Ich muß es schreiben, damit es wirklicher wird und um daran zu glauben. Seit drei Tagen gibt es nichts mehr, dessen ich mir sicher bin. Klara ist zurückgekehrt. Dieses Heft aus schlechtem Papier ist von der Vorsehung geschickt… sonst geht alles unter, gehe ich unter.«[111]

Interessanterweise verändert sich jedoch Angelikas Zwiesprache mit sich selbst. Während sie am Anfang noch versucht, den eigenen Standort zu wahren und Klaras Angst und Ärger etwas entgegenzusetzen, verliert sie diesen Standort zunehmend, bis sie schließlich feststellt:

> »All diese Seiten waren schwer zu schreiben. Aber wie erst zu leben… Weil sie das alles getan, gelebt, erlitten hat, sind wir ihr schuldig, sie anzuhören, wenn nicht zu verstehen. Das ist es, was sie will. Wahrscheinlich weiß sie nicht, welche Gewalt sie uns antut.«[112]

Klaras Zeugnis sucht ihre Adressatin heim und nimmt sie in die Pflicht: Mit engelsgleicher Geduld und Beharrlichkeit, Passivität und empathischer Haltung gibt sich Angelika gleichsam preis. Den anfänglichen Versuch, sich zu schützen, gibt sie auf: Auf »unseren Standpunkt verzichtend« lässt sich Angelika von Klara »in die Schranken [weisen, MK] durch das Auftauchen einer Kraft, eines Wissens, das über unseres hinausgeht«[113]. Diese Heimsuchung, die stets die Alterität wahrt, begegnet noch im letzten Tagebucheintrag: Angelika beschreibt die Fremdheit, die ihr in Klara begegnet, und sagt, dass sie die »Wörter« am liebsten »in einen Schrank sperren, den Schlüssel wegwerfen und vergessen [würde, MK], daß es den Schlüssel und den Schrank gegeben hat«[114]. Und dann der letzte Satz des Tagebuches: »Klara wie eine Baustelle.«[115] Noch im letzten Satz bleibt Kla-

108 Vgl. a.a.O., 100–102. Auch damit behandelt Aaron einen klassischen Topos von Zeugnissen von Weiterlebenden. Vgl. dazu Mavridis, Wer der Folter erlag.
109 Bodenstab, Dramen, 45.
110 Vgl. Binder, Mon ombre, 119.
111 Aaron, Klaras Nein, 13.
112 A.a.O., 71.
113 A.a.O., 162.
114 A.a.O., 184.
115 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ras Zeugnis, dieses von Aaron geschaffene Narrativ, das ihr nie ganz gehört, weil sie es dem Zeugnis *Anderer* verdankt, im Lévinas'schen Sinne spurhaft.

Dass Aaron das Narrativ Anderen verdankt, zeigt sich auch in der erwähnten Dankesrede, die beredt von dieser Heimsuchung Zeugnis gibt, insofern Aaron in ihr die Zeugnisse von zahlreichen Weiterlebenden namentlich erwähnt und diese als »erschütternd und unendlich kostbar«[116] für ihr eigenes Schreiben bestimmt. Die Lévinas'sche Verantwortlichkeit gegenüber den Anderen hat, wie gezeigt, zwei Konsequenzen: *Erstens* erwächst die Verantwortung der Adressat_innen dem Zeugnis gegenüber aus dem Versprechen der Zeug_innen, es handelt sich also gerade nicht um einen Vertrauens*vorschuss* der Adressat_innen, sondern dieser wird ihnen von den Zeug_innen gegeben und dann gleichsam nachträglich antizipiert. Und *zweitens* werden die Adressat_innen erst in dem Moment zu den Adressat_innen als solchen, da sie das Zeugnis hören. Bezüglich des ersten Punktes ist es darum in der Tat bezeichnend, dass Aarons Buch durch das Vorwort eines Weiterlebenden eröffnet wird. Den Vertrauensvorschuss gewährt sodann auch hier der Andere und weist so dem fiktiven Roman sein Gewicht, seinen Glanz – seine ›Herrlichkeit‹ – zu. Auf textlicher Ebene wird hier umgesetzt, was Lévinas als Anspruch an die sekundäre Zeug_innenschaft stellt: Der Prozess dieser Zeug_innenschaft wird von den Zeug_innen selbst, nicht ihrem Auditorium eröffnet. Aarons *Klaras Nein* lässt sich darum als praktische Umsetzung des »Da hast Du mich!« lesen, das in der Weise dem Vergessen entgegenarbeitet, dass es die Alterität des Zeugnisses wahrt – eben weil es sich von vornherein als Fiktion ausgibt. *Klaras Nein* ist im wortwörtlichen Sinne Fiktion: Das Wort »fingiert« stammt vom lateinischen *fingere* ab, welches »formen, bilden, gestalten« bedeutet. Wobei noch die Fiktion eine Gabe der Anderen ist. Aaron schafft und gestaltet aufgrund ihres Hör-Aktes auf die Anderen das Zeugnis der Anderen. Es ist ihre Ver*antwort*ung, die umgesetzte Aufgabe der Gabe.

Die Verantwortung, die bei Lévinas aus dem Angesprochen-Sein durch das Andere resultiert und sich als »Unfähigkeit zu schweigen« (*JS* 314) ausdrückt, nimmt im Sagen die Form der Aufrichtigkeit an. Was Lévinas darum von den Adressat_innen »fordert«, ist eine Aufrichtigkeit den Zeug_innen gegenüber. Diese Aufrichtigkeit zeigt sich bei Aaron darin, dass sie die Intention ihres Zeugnisses klar benennt: Es will sich nicht in die Zeugnisse der Weiterlebenden einreihen, sondern gleichsam davon zeugen, was diese in ihr ausgelöst haben. In der schriftlichen Form geht die Autorin allerdings deutlich – eben kühn – über Lévinas hinaus, wählt sie doch gerade nicht den Konjunktiv und damit auch nicht Lévinas' Modus des Vielleichts. Im fiktiven Roman würde das bedeuten, die Personen zu zensieren, Aaron aber will »den Personen jede Freiheit […] geben, sie in ihrem Ausdruck von Schmerz, Gewalt, bisweilen dreister Anmaßung«[117] nicht zu beschränken. Davon abgesehen trifft sie sich aber auch noch in einer anderen Hinsicht mit Lévinas' Überlegungen: Indem die Adressat_innen mit ihren eigenen Zeugnissen die Zeugnisse derer bezeugen, denen das widerfahren ist, was gemäß Lévinas jenseits des Seins ist, bestätigen sie nicht nur ihr Zeugnis und das Sein der Zeug_innen, sondern auch ihr eigenes. Es ist folglich durchaus bezeichnend, dass Aaron in ihrer Dankesrede ihr Sein

116 Aaron, Dankesrede, 186.

117 A.a.O., 189.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Nachgeborene nennt, das sich durch »ein Vermächtnis von Fragen und Zweifeln«[118] auszeichnet.[119] Ihre Verfassung während des Schreibens von *Klaras Nein* beschreibt sie denn auch als »schwammähnlich«[120]. Schriftsteller_innen seien in ihrer Arbeit wie ein Schwamm: Was sie beschreiben, können sie nie richtig fassen. Aaron nähert sich mit ihrem Zeugnis den Zeug_innen des Schreckens im Wissen, dass sie nie wie diese sein wird, dass es zwischen den beiden immer eine Lücke geben wird – etwas, das Wilkomirski gerade verneint. Anders formuliert: »Aarons Tagebucherzählung ist […] ein Dokument über die Erfahrung einer Überlebenden und die Erfahrung jener, die mit den Überlebenden leben«[121]. Das, was die beiden trennt, wird stets gewahrt.

Doch es ist dieses Zwischen, das die Zeug_innenschaft aufrechterhält, auch wenn die Zeug_innen schweigen werden. Dem ethischen Imperativ Lévinas wird hier Folge geleistet: Das Register der Erkenntnis wird von Aaron vom Register des Ethischen dadurch abgelöst, dass sie einen Roman verfasst. In ihrer literarischen Antwort auf das Hören der Zeugnisse von Weiterlebenden konstituiert sie sich selbst und die Zeug_innen. Zeug_innenschaft ereignet sich hier im Zwischenraum von Wirklichkeit und Fiktion. Könnte das aber nicht bedeuten, dass im Anschluss an Lévinas und aufgrund dieser Anwendung auf *Klaras Nein* die Schriftstellerin damit eine doppelte Subjektivität profiliert, in ihr also immer ihr eigenes Subjekt und das der Weiterlebenden konstituiert wird, wie Agamben für die Weiterlebenden und die lebenden Toten postuliert? Zeichnet sich sekundäre Zeug_innenschaft womöglich gerade durch diese doppelte Subjektivität aus?

5.5. Von der erhofften und erinnerten Sozialität der Zeug_innenschaft

Agambens Reflexionen zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft bewegen sich zwischen den Polen des Seins und der Sprache, wobei er im Verlauf seiner Argumentation letztlich die Sprache durch das Sein, nämlich dasjenige der Zeug_innen ablöst bzw. das Sein stets der Sprache vorordnet. Diese Vorordnung des Seins vor die Sprache führt bei genauerer Betrachtung allerdings zu erheblichen Spannungen. Was auf den ersten Blick als Analogie von Derridas asymmetrischer Reziprozität zwischen dem Sein der Zeug_innen und ihrem Wissen erscheint, erweist sich bei genauerem Hinsehen insofern als problematisch, als dieses Sein ein Sein *von Toten* impliziert.

Einerseits arbeitet Agamben mit dem Begriff der Lücke, andererseits mit dem Subjekt-Begriff. Während er mit dem ersten Begriff im Bereich der Sprache und damit im Bereich des Hermeneutischen ist, wird der Subjekt-Begriff von Agamben stets mit einem entsprechenden Sein verbunden, was die Subjektivität in den Bereich des Ontologischen weist. Agambens Argumentation nun nimmt ihren Ausgang bei Levis Zeugnis, von dem

118 A.a.O., 188.

119 Vgl. Binder, Mon ombre, 329: »Obwohl der Fokus auf der Problematik der Zurückgekehrten, die durch ihre Erfahrungen auch auf ihr Umfeld (Angelikas Familie) Einfluss nimmt, liegt, integriert Aaron in ihr Werk auch einige Problemstellungen der zweiten Generation und deutet die Schwierigkeiten an, die sich für die nachfolgende Generation ergeben.«

120 Aaron, Dankesrede, 189.

121 Binder, Mon ombre, 329.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

er den Begriff der Lücke aufgreift. Dabei geht es Agamben nicht so sehr darum, das Zeugnis als solches zu verstehen, sondern es zu kommentieren, indem er jene Lücke befragt, von der Levi in seinem Zeugnis als Weiterlebender spricht. Diese Lücke ist, wie gezeigt, eine doppelte: Sie entsteht einerseits aus dem Umstand, dass das Zeugnis mit bekannten Wirklichkeitsvorstellungen bricht bzw. sich nicht auf gängige Wirklichkeitselemente stützen kann. Und andererseits, und an dieser Stelle wechselt nun Agamben von der Kategorie der Sprache in diejenige des Seins, liegt in der Lücke die von Agamben postulierte doppelte Subjektivität begründet.[122] In der Folge versteht Agamben das Zeugnis als Produkt zweier Subjekte: Die Weiterlebenden tragen in sich das Subjekt derjenigen, welche die Shoah am eigenen Leib und vollständig erlebt haben: die lebenden Toten. Und sie haben ihr eigenes Subjekt, also dasjenige, welches nach der Shoah *weiter*lebt und anstelle der leiblichen Opfer, der lebenden Toten, nun Zeugnis ablegt. Das Sein der Zeug_innen zeichnet sich darum für Agamben durch ein Paradox[123] aus: »Die Menschen [sc. die Zeug_innen] sind Menschen, insofern sie nicht-menschlich sind«, oder, noch stärker zugespitzt: »Die Menschen sind Menschen, insofern sie Zeugnis ablegen vom Nicht-Menschen.« (*WAb* 105) Zeug_innen sind sodann »Subjekt[e] einer Entsubjektivierung« (*WAb* 132). Die beiden Subjekte sind voneinander unterschieden und doch untrennbar. Im Zeugnis der Weiterlebenden begegnen sich diese und die lebenden Toten, »menschlich und nichtmenschlich sind koextensiv und fallen dennoch nicht zusammen« (*WAb* 132). Es ist eine »unauflösliche Teilung«, die spaltet, aber das Gespaltene nicht trennt, weshalb Agamben von einem »doppelten Überleben« (*WAb* 132) spricht. Menschsein wird folglich bei Agamben durch Subjektivität bestimmt – eine Subjektivität indes, die gleichsam Leben und Tod verbindet. Wie soll das gehen? Dass Subjektivität *per definitionem* mehrdeutig ist, kann mensch Agamben durchaus erst einmal zugutehalten.

Die lateinische Wortwurzel *homo subiectus* verweist auf die Zweideutigkeit von Subjektivität: Ein Mensch ist einerseits Subjekt der Erfahrungen und Handlungen, die er macht. Die Person ist diejenige, die etwas erfährt und etwas tut – sie ist in ihrer Subjektivität aktiv. Andererseits ist der Mensch aber auch *sub-iectus*, das bedeutet, er ist darunter geworfen und unterworfen. Die Person ist die, mit der etwas geschieht – sie ist in ihrer Subjektivität immer auch passiv. Das entscheidende Moment ist nun aber, dass sich diese Zweideutigkeit *theoretisch* nicht voneinander trennen lässt, wenn das Menschsein als Subjektivität verstanden wird. Anders formuliert: Das eine lässt sich nicht ohne das andere verstehen. Wenn Menschen etwas zustößt, ihnen etwas widerfährt, machen sie insofern eine Erfahrung, als sie gleichsam durch diese hindurchgehen.[124] Obwohl sie diese Erfahrung »machen«, unterliegen sie ihr gleichzeitig, sind eben *sub-iectus*, zumal

122 Dieser Wechsel von der Sprache in das Sein ist der Grund, warum in der Diskussion von Agambens *Was von Auschwitz bleibt* wiederholt kritisiert wird, dass er letztlich der Intention Levis nicht gerecht werde. Vgl. besonders prominent Planinc, Drowning; Bachmann, Der abwesende Zeuge, 59–61; sowie Leshem, The Question.

123 Welz, Shame, 87, Anm. 58, weist zu Recht darauf hin, dass an dieser Stelle eigentlich von einer Zweideutigkeit, nicht einem Paradox gesprochen werden müsste: »The paradox disappears […] as soon as one notices that ›human‹ is a biological category referring to human beings belonging to homo sapiens, while ›inhuman‹ is a moral category referring to atrocious acts committed by these human beings.«

124 Vgl. Grøn, Homo subiectus, 26.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

sie die Erfahrung *als Subjekte* machen. Oder mit Arne Grøn gesprochen: »Gerade wenn wir Subjektivität in diesem Sinne (›subject of‹) zu verstehen versuchen, stoßen wir auf Subjektivität als ›subjected[] to[›]: Wenn man etwas tut, tut man auch etwas mit sich. Man ist selbst derjenige, der das tragen soll.«[125]

Grøn schlägt darum vor, »unter Aktivität Subjektivität *als* Aktivität und unter Passivität Subjektivität *als* Passivität«[126] zu verstehen. Damit meint er, dass der Mensch *erstens* etwas mit sich tut, wenn er etwas tut – er entscheidet sich nicht dafür, sondern es geschieht ihm. *Zweitens* liegt die Person als ein Selbst darunter, was bedeutet, dass sie sich, ohne sich dazu zu entschließen, dazu verhält. Kurzum: »In Subjektivität als Aktivität liegt auch Subjektivität in dem Sinne, dass etwas mit einem geschieht. In Passivität steckt auch Subjektivität in dem Sinne, dass es mit einem *selbst* geschieht.«[127] In dieser Hinsicht ist der Mensch, wie auch Agamben festhält, ein »Handelnder und Leidender« (*WAb* 96) zugleich.

Nun gibt es aber in *praktischer* Hinsicht, »traumatic limit situations in which one loses one's sovereignty, and with it the possibility of choosing between different modes of relating to events. One is, for example, stricken by terror, paralyzed by pain, or overwhelmed by something that is no longer in one's own control«[128]. Und genau diesen Aspekt wendet Agamben auf die lebenden Toten an, insofern sie für diese Entsubjektivierung stehen, ihr Subjektsein – im doppelten Sinne – also verloren haben, und das, wie Agamben zeigt, bereits zu Lebzeiten. Als lebende Tote haben sie nichts mehr zu sagen und keine Erinnerung weiterzugeben. Sie haben, wie Levi es formuliert, »bereits die Fähigkeit der Beobachtung, der Erinnerung, des Abwägens und des Ausdrucks verloren«[129]. Anstatt nun aber bei dieser Entsubjektivierung gleichsam stehen zu bleiben und sich zu fragen, wie diese *sprachlich* bezeugt werden kann, postuliert Agamben, dass im Vollzug des Bezeugens diese verlorene Subjektivität wieder konstituiert wird. Provokativ formuliert: Im Zeug_innen-Sein der Weiterlebenden werden auch die Toten wieder lebendig. Das ist es, was dazu führt, dass die Krise der Zeug_innenschaft bei Agamben im sozialen Gefüge, dem Wechselverhältnis von Weiterlebenden und lebenden Toten endet, das sich im besten Falle »in der Paradoxie der Zone der Ununterscheidbarkeit aufhebt«[130]. Doch ist das wirklich ein soziales Gefüge? Die lebenden Toten sind tot. Alles

125 A.a.O., 27.

126 Ebd.

127 A.a.O., 28. Er geht an dieser Stelle noch einen Schritt weiter und vermerkt: »*Subiectus* heißt auch: etwas (z.B. einer Gefahr) ausgesetzt zu sein. Wenn einem etwas geschieht, ist man selbst ausgesetzt. Man ist Erfahrungen ausgesetzt und kann dann Erfahrungen ›machen‹. Wenn man selbst etwas tut, sieht es so aus, als sei man ihm nicht selbst, sondern nur der Reaktion anderer ausgesetzt. Man ist aber auch dem unterworfen (›subjected to‹), dessen Subjekt (›subject of‹) man ist. Das liegt daran, dass man nicht umhin kann, etwas mit sich zu tun, indem man selbst etwas tut.« (Ebd.) Diesem Verständnis folge ich, wie ich gleich zeigen werde, nicht.

128 Welz, Shame, 88. Welz kritisiert in diesem Artikel Agambens Position unter dem Aspekt der Scham, also unter Heranziehung jenes Aspektes, den ich in meiner Darstellung und Interpretation weitestgehend unberücksichtigt lasse. Scham ist die Emotion, anhand derer Agamben in *Was von Auschwitz bleibt* die doppelte Subjektivität *auch* bearbeitet.

129 Levi, Die Untergegangenen, 86.

130 Klünder, Politischer Pessimismus, 347.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

entscheidet sich also daran, ob diese Sozialität ontologisch verstanden wird oder sie in der Sprache bezeugt, also hermeneutisch gedacht wird.

Insofern Agambens Zeug_innenschafts-Verständnis mit der doppelten Subjektivität steht und fällt, ist klar, dass das Primat seiner Argumentation *das Sein* der Zeug_innen ist. Zeug_innenschaft wird hier wesentlich durch die internalisierten, entsubjektivierten Toten mitgetragen, die dennoch als Subjekte klassifiziert werden. Als Weiterlebende Zeugnis zu geben bedeutet bei Agamben, *für* die lebenden Toten zu sprechen, wobei dieses Sprechen ein Nicht-Sprechen und damit ein bezeugendes Schweigen ist. Denn das Sprechen für die lebenden Toten versteht Agamben im Anschluss an Levi nicht etwa so, dass das Zeugnis der lebenden Toten in dem der Weiterlebenden gleichsam aufgehoben und tradiert ist. Genau deswegen ist es aber wenig überzeugend, dass Agamben im Laufe seiner Reflexionen die bereits verlorene Subjektivität, von welcher das Zeugnis abhängig ist, dann doch wieder in jene Stummen hineinlegen will. Zwar liegt die Stärke seines Ansatzes, gerade auch im Unterschied zu Derrida, darin begründet, dass durch *das Zeugnis* der Weiterlebenden denen ein Stück Recht widerfährt, die aufgrund ihres Todes nicht mehr von dem ihnen widerfahrenen Unrecht zeugen können – sie werden nicht in der Derrida'schen Bleibe der Einsamkeit gelassen. Wobei Agamben die ethischen Folgen dieser Sozialität schuldig bleibt, wie ich anhand von Lévinas' Position gezeigt habe. Aber indem Agamben von der Kategorie der Sprache – das Bezeugen des Zeugnisses – in die Kategorie der Subjektivität – das Sein der Zeug_innen – wechselt, wird das Unsagbare als Sagbares letztlich ontologisiert, die Lücke gleichsam geschlossen.[131] Auch Erik M. Vogt kritisiert, dass es bei Agamben zu einer »Ontologisierung« körperlichen Leidens komme, die dieses abstrakt mache und »seinem partikulären historischen Ort und seinem gesellschaftlichen Zusammenhang ent[ziehe]«[132]. Denn wenn das Unsagbare ontologisiert wird, wird es fassbar, was letztlich einem Vergessen anheimfällt – wogegen Agamben eigentlich anschreibt. Die Kategorie der Subjektivität aber macht klar: Noch die bewusste Inanspruchnahme der Lücke ist an die *weiterlebenden* Zeug_innen, nämlich ihre Vorstellungskraft, gebunden.[133] Anders geht es nicht, aus dem schlichten Grund, dass die lebenden Toten *tot* sind. Und auch die Lücke ist eine Beschreibung von außen, keine Bezeugung durch die lebenden Toten selbst.

Anhand des Personalpronomens *Ich*, das Agamben als deiktischen Ausdruck versteht, begründet er, dass Sprechen immer zugleich eine Subjektivierung und eine Entsubjektivierung ist. Ohne Rede existiert kein *Ich*. Nur indem mensch spricht, existiert das Ich. Um sich als dieses Ich zu finden, muss die sprechende Person sich verlieren. Was Agamben jedoch nicht berücksichtigt, ist, wie auch Catherine Mills feststellt, »that the taking place of enunciation can itself be seen as always a matter of ›being-with‹ others, […] in so far as grammatical shifters do not simply indicate the double movement of

131 Dass Menschs*ein* als Zeug_innen immer ontologische *und* hermeneutische Aspekte einschließt, Fragen nach der Wirklichkeit und den Möglichkeiten des Menschen evoziert, und damit das Sein nicht ausschließlich der Ontologie zugewiesen werden kann, ist unstrittig (vgl. dazu die Beiträge im Sammelband Dalferth/Hunziker [Hg.], Seinkönnen). Mir geht es hier darum, dass Agamben in letzter Konsequenz ein Sein *der Toten* gleichsam heraufbeschwört; ein solches aber kann es nur in der Sprache geben.

132 Vogt, Zugänge, 151.

133 Vgl. Bachmann, Der abwesende Zeuge, 60.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

subjectification and desubjectification, but also the position of the subject in relation to others«[134]. Das aber bedeutet, dass gleichsam der Eintritt des Menschen in die Sprache durch das Aussprechen des Ichs nicht nur die Position des Menschen gegenüber der Sprache anzeigt, sondern notwendigerweise auch seine Position in Bezug auf andere sprechende und damit *lebende* Menschen.

> »Pronouns such as ›I‹ – and ›you‹ – necessarily position the speaking subject in relation with those being addressed or identified. Moreover, these enunciative positions can only be acceded to in the presence of others: it is only in the context of being with others that one can appropriate language as speaking subject. The enunciative event of pronouns requires the presence of others as a necessary accompaniment to the accession to speech in becoming a subject.«[135]

Freilich versucht Agamben dieses Problem abzuschwächen, indem er am Schluss seiner Argumentation *weiterlebende* lebende Tote zu Wort kommen lässt. Und wie gezeigt spielt die Sprache als Ausdruck dieser doppelten Subjektivität eine zentrale Rolle. Doch es ist die Abhängigkeit der beiden in ihrer unumkehrbaren Reihenfolge, die kritisch zu bedenken ist, dass nämlich das Sein stets der Sprache vorgeordnet wird. Das zeigt sich gerade auch in seiner Konzeption des Zeugnisses als Rest.

In der Hegel'schen Logik des zugleich Negierens und Bewahrens, das bei Agamben einen Rest zur Folge hat, versteht er die Sprache des Zeugnisses. Der Rest ist damit eigentlich die Sprache des Zeugnisses. Als lebende Sprache wird sie gesprochen, »als sei sie tot« (*WAb* 141). Als tote Sprache wird sie gesprochen, »als sei sie lebendig« (*WAb* 141). Die Abhängigkeit von Sein und Sprache in ihrer unumkehrbaren Reihenfolge zeigt sich aber, wenn Agamben in der Folge postuliert, dass diese nicht nicht-tote und nicht nicht-lebendige Sprache nur insofern *möglich* und damit *wirklich* ist, als sie der Rest zweier verschiedener *Subjekte* ist. Wenn Agamben schreibt, dass sich im Hiat zwischen den Wissenden, den lebenden Toten, und den Sprechenden, den Weiterlebenden, das Zeugnis als Rest ereignet, dann bedeutet das: Der Rest *ist* die_der Zeugin_Zeuge.

Aber müsste die Sozialität, um die es Agamben geht, nicht selbst gebrochen, fragmentarisch, eben lückenhaft sein? Und wäre dann nicht die Sprache die eigentliche Kategorie, die für diese Sozialität bemüht werden kann? Die Sprache wäre dann selbst *auctrix* – eine Autorität indes, die nicht im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Verbes *augere* etwas *zum Sein*, sondern eben *zur Sprache* bringt, nämlich das Zeugnis. Agambens Reflexionen erscheinen in einem ganz anderen Licht, wenn mensch von seiner Vorrangstellung des Seins vor der Sprache absieht. Gleichsam mit und gegen Agamben plädiere ich darum dafür, von einer *sprachlichen* Sozialität zu sprechen. Eine Sozialität, die im Sprechakt der Hoffnung und Erinnerung bezeugt wird. Diese Sozialität ist folglich an die Sprache, die Vorstellungskraft und die Erinnerung der Weiterlebenden, und mit Lévinas an die Hörer_innen, die sekundären Zeug_innen, gebunden. Nur im Sprechakt des Zeugnisses, im Prozess des Bezeugens wird diese Sozialität eine erhoffte und erinnerte Wirklichkeit. Die lebenden Toten werden damit nicht lebendig. Ebenso wenig die Weiterlebenden, wenn sie nicht mehr leben und von der Bestialität der Shoah werden zeu-

134 Mills, The Philosophy, 104.

135 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gen können. Aber es lässt sich fragen, ob die Sprache des Zeugnisses der Modus der Gerechtigkeit ist – über den Tod der Zeug_innen hinaus. Die daran anschließende Frage ist dann: Was für eine Sprache muss das sein, die alle Menschen in der Sprache *sein* lässt – nicht nur für die, die sie sprechen, sondern auch für die, die sie nie gesprochen haben, nicht mehr oder noch nicht sprechen? Oder anders gefragt: Welche Sprache sprechen Zeug_innen und die Hörer_innen ihrer Zeugnisse?

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

III. Zeug_innenschaft und Sprache

Oder: »The Danger of a single story« – multiperspektivisch-polyphone Zeug_innenschaft

»All sorrows can be borne
if you put them in a story or tell a story about them.«
Karen Blixen[1]

»Es kann sehr verführerisch sein,
die Realität zu ignorieren,
wenn sie nervt und hässlich ist
und uns fertigmacht,
aber auf Dauer geht das nicht gut aus.«
Margarete Stokowski[2]

»Es wird immer leichter sein,
in den Leiden anderer Menschen
eher ein Unglück
als eine Ungerechtigkeit zu sehen.
Nur die Opfer teilen gelegentlich nicht diese Neigung.«
Judith N. Shklar[3]

1 Zitiert nach *VA* 213.
2 Stokowski, Untenrum, 189.
3 Shklar, Über Ungerechtigkeit, 31.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Gebrochenes Schweigen: Das Zeugnis von Unrecht und Gewalt als Modus der Gerechtigkeit?

»*Ich hätte nie darüber geredet, es gab für mich gar nicht die Idee darüber zu reden. […] Ich bin in einer Atmosphäre aufgewachsen, Sexualität durfte nicht besprochen werden, extrem sexualfeindlich. […] Ich konnte nicht darüber reden, ich hatte keine Sprache, nein.*«[1] Mit diesen Worten reflektiert Interviewpartner 222 einer von 2012 bis 2013 in Deutschland durchgeführten Interviewstudie mit Opfern sexualisierter Gewalt[2] darauf, warum er für lange Zeit seines Lebens darüber geschwiegen hat, sexuell missbraucht worden zu sein. Dabei ist nicht nur bezeichnend, dass sein Schweigen nicht aus einer bewussten Entscheidung dazu resultiert – er *konnte* nicht darüber sprechen, weil er *keine Sprache* hatte –, sondern dass im Verlauf des Interviews außerdem unklar bleibt, ob der Verbalisierung seiner Erfahrung die grundsätzliche Tabuisierung von Sexualität und Gewalt oder »die Tabuisierung der durchaus bekannten sexuellen Übergriffe«[3] im Wege stand. Noch im gebrochenen Schweigen bleibt die Sprache des Opfers vage: »*Es war ein Nicht-Thema, also das gab es überhaupt nicht als Thema.*«[4]

Interviewpartner 222 ist nur einer von unzähligen Menschen, die nicht nur während der grausamen Tat der sexualisierten Gewalt, sondern für lange Zeit ihres Lebens – und noch immer viel zu oft bis in den Tod – im Schweigen alleine gelassen werden. Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) geht pro Jahr von rund 120 Millionen Mädchen und Frauen unter 20 Jahren aus, die von sexualisierter Gewalt betroffen sind, wobei sie schätzt, dass sich 90 % der Betroffenen nicht gegenüber Behörden oder anderen Hilfs-

1 Kavemann et al., Erinnern, 86.

2 Der Begriff der sexualisierten Gewalt steht als Container-Begriff für jegliche Form körperlicher Beeinträchtigung einer Person durch eine andere mittels Zwangs und bei fehlender Gleichheit und/oder Zustimmung beider Interagierenden. Der Begriff will, in Abgrenzung zu den Begriffen »Sexueller Missbrauch« und »Sexuelle Gewalt«, dafür sensibilisieren, dass nicht ausschließlich sexuelle, sondern auch nichtsexuelle Interessen, wie etwa Machtinteressen, die sexualbezogenen Handlungen motivieren und es gerade nicht um Sexualität im engeren und eigentlichen Sinn geht. Eine Auseinandersetzung mit und kritische Anmerkungen zu dem Begriff bietet Roock, Der Mann.

3 Kavemann et al., Erinnern, 86.

4 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

systemen offenbaren.[5] Zwar hat sich die öffentliche Wahrnehmung in Europa sowie das Klima der Debatte um sexualisierte Gewalt in den letzten Jahren verändert, doch das sogenannte »Dunkelfeld« bleibt nach wie vor bestehen.[6] Das Gleiche gilt auch für alle anderen Formen von Gewalt. Der 2002 erstmals publizierte *World report on violence and health* der WHO macht klar: Gewalt – in all ihren Formen – ist kein Randphänomen:

> »Violence pervades the lives of many people around the world, and touches all of us in some way. To many people, staying out of harm's way is a matter of locking doors and windows and avoiding dangerous places. To others, escape is not possible. The threat of violence is behind those doors – well hidden from public view. And for those living in the midst of war and conflict, violence permeates every aspect of life.«[7]

Gewalt ist omnipräsent und sie betrifft uns alle. Der gemeinsame Lebensraum dieser Erde ist ein Ort des Leid(en)s, des Hasses, des Unrechts und der Diskriminierung, der Gewalt, des Krieges und des Terrors. Warum wird dann noch immer darüber geschwiegen? Und wenn darüber gesprochen, davon erzählt und berichtet wird, diese Ungerechtigkeiten also bezeugt werden, warum bleibt es dabei, dass sie nicht oder nur mit viel Mühe überwunden werden?

In den letzten Jahrzehnten gab es zahlreiche Studien und Untersuchungen, die sich mit der Genese der Aussage von Opfern extremer Formen der Gewalt im forensischen Rahmen beschäftigten.[8] Die Zeugnisse der Betroffenen wurden folglich im Kontext ihrer gerichtlichen Verwertung diskutiert, wobei die größte Sorge der Falschaussage, -beschuldigung und Übertreibung galt.[9] Denn etwa im Kontext sexualisierter Gewalt vor Gericht ist es oft einzig die Sprache, welche die Ungerechtigkeit »justiziabel« macht.[10] So wichtig und richtig diese Untersuchungen sind, die genannte Interviewstudie macht klar: Diese Herangehensweise an Zeugnisse führt nicht nur dazu, dass vieles verborgen bleibt, sondern die Hürden, dass Betroffene ihr Schweigen brechen, sich Anderen anvertrauen, werden damit nicht selten noch größer.[11] Denn: Warum sollten Zeug_innen sprechen, wenn das von ihnen Bezeugte nur unter dem Gesichtspunkt der Verwertbarkeit betrachtet wird und damit nicht eigentlich auf offene Ohren und einen fruchtbaren Boden trifft?

---

5 World Health Organization, Global status report.

6 Zu den vielgestaltigen Ursachen für die große Dunkelziffer vgl. Trube-Becker, 90 % der Fälle, 87–90.

7 World Health Organization, World report, xii. Vgl. dies., Weltbericht, 1.

8 Vgl. etwa Trube-Becker, Gewalt.

9 Vgl. Kavemann et al., Erinnern, VI. Zu sog. Glaubwürdigkeitsbegutachtungen von Zeug_innen vor Gericht, also dem gerichtlichen Prozess, Zeug_innen auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu begutachten, vgl. Volbert, Das Mißtrauen, 448, die das eigentliche Problem dieser Begutachtungen darin erkennt, »daß mit der Frage der Glaubwürdigkeit von seiten [sic!] der Juristen oft implizit die Frage nach der Wahrheit der Aussage gemeint ist. Die Beantwortung dieser Frage ist aber ausschließlich richterliche Aufgabe, und ein Sachverständiger betreibt bereits richterliche Beweisführung, wenn er in diesem Sinne beantwortet«.

10 Vgl. Schiewer, Über Gewalt sprechen, 154: »[E]ines der Hauptprobleme der Repräsentation realer sexueller Gewalt liegt in der Schwierigkeit der Vermittlung des Geschehenen und Erlittenen, das überhaupt erst durch die erzählend-berichtende Versprachlichung justiziabel wird.«

11 Vgl. dazu ausführlicher Kavemann et al., Erinnern, 117–140.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Leid, Hass, Unrecht und Diskriminierung, Gewalt, Krieg und Terror stellen eine Anomalie dar, weil sie jeder unversehrten Welterfahrung widersprechen.[12] Nicht nur begrenzen bestimmte Erlebnisse sowohl die Möglichkeit, sie zu bezeugen, als auch das Vermögen, sie zu erfassen – und machen sie damit zu einem *sprachlichen* Problem –, sondern sie sondert 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,[13] also sowohl die Unfähigkeit, sprechen zu *können,* als auch der möglicherweise berechtigte, gar gebotene Selbstschutz vor einer allfälligen Retraumatisierung durch das erneute Sprechen.[14] Hinzu kommen persönliche Einstellungen, ob das Sprechen überhaupt als hilfreich empfunden wird. Die Interviewstudie zeigt allerdings: Ob Menschen über das ihnen Widerfahrene sprechen, hängt oft auch am Klima einer Gesellschaft. Die Studie ist eine Auseinandersetzung mit dem im englischsprachigen Raum als *Disclosure* bezeichneten Prozess.[15] Das Wort, das in diesem Kontext eigentlich für ein Sich-Anvertrauen, ein Offenbaren von Opfern steht, wurde in den 1980er und 1990er Jahren im deutschsprachigen Bereich oft als *Aufdeckung* übersetzt.

> »Dabei wanderte das Subjekt der Aufdeckung, der aktive Part, quasi unmerklich zu den Professionellen oder Zuhörern und weg von der aktiven Aufdeckung Betroffener, also der Offenbarung, der Offenlegung, des sich Anvertrauens. Aus einem vom [B]etroffenen […] gesteuerten und kontrollierten Prozess wurde in der Sicht mancher Helfer ›Aufdeckungsarbeit‹, eine investigative Aktivität, die durch ihren häufig suggestiven Charakter katastrophale Missverständnisse nach sich ziehen konnte und nicht zuletzt zu zahlreichen frustrierenden Debatten um die Glaubhaftigkeit von so gewonnenen Aussagen geführt hat.«[16]

Zeug_innenschaft ist ein solches Sich-Anvertrauen und damit ein Prozess, in dem nicht nur Erinnerungen an Erlebtes vorausgesetzt werden, sondern in dem Zeug_innen auf das Vertrauen ihrer Hörer_innen bauen, mit dem Bezeugten adäquat umzugehen. Das

12 Vgl. *ZuG* 14.

13 Vgl. Welz, A Voice.

14 Kavemann et al., Erinnern, 75–80, unterscheiden vier Motive des Schweigens: Aufrechterhalten bestehender Lebensverhältnisse (vgl. a.a.O., 80–83), Schutz (vgl. a.a.O., 83–85), fehlende Ressourcen/verhindernde Faktoren (vgl. a.a.O., 85–89) sowie Normalisierung der Gewalt (vgl. a.a.O., 89–92). Vgl. auch Glöer/Schmiedeskamp-Böhler, Verlorene Kindheit, 26f.

15 Vgl. etwa Summit, The child sexual abuse. Staller/Nelson-Gardell, A burden in your heart, haben ein dreistufiges Modell konzipiert, das den zeitlichen Ablauf von *Disclosure* bei Kindern und Jugendlichen beschreibt: 1. »Self«: Die Betroffenen werden sich der Gewalt an ihnen und der damit einhergehenden Gefühle bewusst und treffen die Entscheidung, darüber zu sprechen. 2. »Confidant Selection-Reaction«: Die Kinder und Jugendlichen wählen eine Ansprechperson und lernen mit deren (positiven oder negativen) Reaktionen umzugehen. 3. »Consequences«: Die Betroffenen ziehen Konsequenzen aus der Erfahrung des Sprechens und entscheiden, ob und, wenn ja, mit wem sie weiter über ihre Erfahrungen sprechen. Dabei betonen Staller und Nelson-Gardell, dass es sich bei *Disclosure* um einen Prozess handelt, der maßgeblich vom Gegenüber abhängig ist: »Disclosure is not a one-way process. Children receive, process, evaluate, and react to information based on how adults respond to them.« (A.a.O., 1423.)

16 Kavemann et al., Erinnern, VII.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schweigen im Kontext von Erfahrungen extremen Unrechts und Gewalt ist abhängig von Ressourcen, die eine Gesellschaft und ein soziales Umfeld zur Verfügung stellen. Vor allem aber: Ob das Schweigen gebrochen werden kann und will, hängt von »Begrifflichkeiten […] oder einem Bezugssystem zum Einordnen dessen, was erlebt wurde«[17], ab. Das bedeutet: Das Sprechen bricht sich dort Bahn, wo eine Sprache gefunden bzw. anerkannt wird, die so sein darf, wie es den Widerfahrnissen der Betroffenen entspricht – und erst einmal nicht den Ansprüchen des Verstehens vonseiten der Unbetroffenen genügen muss. Die Studie zeigt nämlich, dass so unterschiedlich die Erlebnisse mit Gewalt und Ungerechtigkeiten sind, so verschieden gestalten sich auch die sprachlichen Formen, in denen sich das eigentlich Unaussprechliche artikuliert.[18] Zeug_innenschaft lässt sich folglich als multiperspektivisch-polyphones Sprechen verstehen. Das ist besonders im öffentlichen Raum eine zentrale Prämisse der Zeug_innenschaft, insofern eine sich diversifizierende[19] Gesellschaft nur dann ihre Ungerechtigkeiten verstehen und an deren Abschaffungen arbeiten kann, wenn sie die individuellen Perspektiven der von ihr Betroffenen in ihrer Komplexität *hört* und erst dann zu *verstehen* gedenkt.

In ihrem TED-Talk *The Danger of a Single Story* zeigt die Schriftstellerin und Feministin Chimamanda Ngozi Adichie auf, was für Konsequenzen es hat, wenn ein gesamter Kontinent auf ein einziges Narrativ reduziert wird. Adichie beginnt ihre Überlegungen mit der Geschichte Fides. Fide ist ein junger Mann, der während Adichies Kindheit als Haushaltshilfe für ihre Familie arbeitete.

> »The only thing my mother told us about him was that his family was very poor. My mother sent yams and rice, and our old clothes, to his family. And when I didn't finish my dinner, my mother would say, ›Finish your food! Don't you know? People like Fide's family have nothing.‹ So I felt enormous pity for Fide's family.«[20]

Poor Fide ist das einzige Bild, das Adichie von diesem jungen Mann hat. Als sie ihn und seine Familie eines Tages besucht, gerät dieses Bild ins Wanken: Sie lernt Fide als einen lebenslustigen, musikalischen und glücklichen Jungen kennen. Fide ist weit mehr als finanziell arm. Jahre später, Adichie hat ihre Heimat Nigeria verlassen und studiert in den USA, wird sie selbst gleichsam zum armen Fide:[21] Ihre Zimmerkameradin im Wohnheim der Universität erkennt in Adichie, Tochter einer Akademiker_innenfamilie, nur die bemitleidenswerte Frau aus dem ›armen‹ Kontinent Afrika: »She had felt sorry for me even before she saw me. Her default position toward me, as an African, was a kind of patronizing, well-meaning pity.«[22] In der Haltung ihrer Zimmerkameradin erkennt Adichie das, was sie als *The Danger of a Single Story* bezeichnet:

---

17 Vgl. a.a.O., 92.

18 Vgl. dafür die Zeugnisse vergewaltigter Frauen in Janshen (Hg.), Sexuelle Gewalt, 189–269, sowie von Opfern sexualisierter Gewalt in Godenzi, Bieder.

19 Im Anschluss an Gammerl, anders fühlen, 24, spreche ich von Diversifizierung statt Pluralisierung, weil so dem kontroversen Charakter des Prozesses Rechnung getragen wird: »Anstatt beim schieren Befund einer Vervielfältigung stehen zu bleiben, richtet sich die Aufmerksamkeit dann auf Konflikte und Ausschlüsse.«

20 Adichie, The Danger.

21 Vgl. *SuS* 151.

22 Adichie, The Danger.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> »My roommate had a single story of Africa: a single story of catastrophe. In this single story, there was no possibility of Africans being similar to her in any way […]. So, after I had spent some years in the U.S. as an African, I began to understand my roommate's response to me. If I had not grown up in Nigeria, […] I too would think that Africa was a place of […] incomprehensible people, fighting senseless wars, dying of poverty and AIDS […]. I would see Africans in the same way that I, as a child, had seen Fide's family.«[23]

Was Adichie kritisiert, ist, dass, wenn *eine* Geschichte das Bild und die Wahrnehmung einer ganzen Gruppe von Menschen dominiert, diese Geschichte zur *einzigen* wird. Denn dann existieren die Menschen nicht mehr als Individuen, sondern haben schlicht einem Kollektiv-Bild zu entsprechen. Dass diese Wahrnehmungen partiell der Wirklichkeit entsprechen können, bestreitet Adichie nicht, aber sie moniert, dass in ihnen die Multiperspektivität eines jeden Menschenlebens verkannt wird: »The single story creates stereotypes, and the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story.«[24] Adichies Rede ist ein Plädoyer für die Polyphonie der Lebensnarrative aller Menschen: »All […] stories make me who I am. But to insist on only […] [some, MK] stories is to flatten my experience and to overlook the many other stories that formed me.«[25]

Dass dies bis heute im öffentlichen Raum immer wieder geschieht, nicht selten gar auf der Tagesordnung steht, hängt maßgeblich damit zusammen, dass Perspektiven, die von der Dominanzgesellschaft abweichen, für Letztere schwer nachvollziehbar sind, insofern sie die Erfahrungen der Minoritäten nicht teilen. Im Kontext der Zeug_innenschaft von Erlebnissen extremeren Unrechts und Gewalt wird dieser Umstand potenziert, weil die Hörer_innen des entsprechenden Zeugnisses nicht nur das Widerfahrnis mit dem Unrecht nicht teilen, sondern das Bezeugte auch und gerade in ihrem unversehrten Weltbild eine Anomalie darstellt. Weil sie das ist, wird das Zeugnis von Hörer_innen oft als geradezu unglaubwürdig wahrgenommen. Oder es wird so lange bearbeitet, bis es keine Anomalie mehr darstellt, sodann aufgrund von Stereotypen oder unbelegten Vermutungen gleichsam gerechtfertigt erscheint.[26] Diese Problematik spitzt sich zu,

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Vgl. Godenzi, Bieder, 112: »Wer die Augen und Ohren nicht verschliesst, wer sich nicht an das verheerende Gebot der Nicht-Einmischung hält, wer nicht unempfindlich und abgebrüht durchs Leben stampft, wird fast zwangsweise mit sexuellen Gewaltverhältnissen konfrontiert. […] *Um mit dieser unleidigen Realität umgehen zu können, wird sie zurechtgebogen, bis sie wieder in gewohnte Denkschemen passt.*« (Hervorhebung MK.) Hinzu kommt, dass etwa im Kontext von Vergewaltigungen an Frauen nach wie vor Deutungsmuster vorherrschen, die stark in der Bevölkerung verankert sind, jedoch nichts anderes als »Mythen« sind, insofern es sich um diskriminierende Vorurteile handelt. »Solche Mythen sorgen dafür, dass das Opfer doppelt bestraft wird: Zum einen durch die Vergewaltigung, zum andern durch die Zuschreibung einer Mit- oder gar Alleinschuld und die gleichzeitige Entlastung der Täter von Verantwortung. Diese Vergewaltigungsmythen senken bei potentiellen Tätern die Hemmschwelle, halten die allermeisten Opfer von der Anzeige ab und machen Vergewaltigungen zum rechtsfreien Delikt.« (A.a.O., 31.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn beispielsweise Zeug_innen das eigentlich gleiche Widerfahrnis völlig unterschiedlich bezeugen. Damit wird aber nicht nur ein Schweigen der Betroffenen evoziert – wozu sprechen, wenn einer_einem ohnehin nicht geglaubt wird? –, sondern Zeug_innen von sexualisierter Gewalt, Krieg und Terror werden auf ihren Opfer-Status reduziert. Opfer zu sein – *one story* – wird zum einzigen Charakteristikum – *the only story* – der betroffenen Person. Vor allem aber: Den Betroffenen wird genau das erneut abgesprochen, was ihnen auch im Vollzug der gewaltvollen Tat verwehrt wurde: ein individueller Mensch mit Anspruch auf Gerechtigkeit zu sein.

Wer darum Zeugnisse an den Grenzen des Unaussprechlichen verstehen will, muss genau hinhören, wie die Zeug_innen sprechen. Denn nur wenn Erfahrungen – 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 es sich fragen, ob das Hör- und Verstehbarmachen der Sprache des Zeugnisses auch als ein Modus der Gerechtigkeit verstanden werden kann. Gleichsam auf diesem Pfad bewegen sich die Reflexionen und Erörterungen Carolin Emckes, Kübra Gümüşays und Hannah Arendts. Denn sie sind davon überzeugt, dass es eine Reziprozität zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit gibt. Dass gerade das Konzept der Zeug_innenschaft hier Auswege bietet, insofern sich Menschen als sprachliche Wesen nur dialogisch, d.h. im Gespräch und in der Verständigung mit und durch andere begreifen und so den gemeinsamen Lebensraum stiften und gestalten können, soll im Folgenden anhand dieser drei Positionen dargestellt und interpretiert werden. Die erkenntnisleitende Frage ist sodann: *Wie* wird (nicht) bezeugt? Oder anders formuliert: Wie wird im Kontext der Zeug_innenschaft von Leid, Hass, Unrecht sowie Diskriminierung, Gewalt, Krieg und Terror aus dem »Ich konnte nicht darüber reden, ich hatte keine Sprache« ein »Ich kann darüber sprechen, ich habe eine Sprache«?

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Carolin Emcke: Zeug_innenschaft als unfertiges, bewegliches und zeitoffenes Narrativ

Am 23. Oktober 2016 wurde in der Frankfurter Paulskirche die Philosophin, Publizistin und Autorin Carolin Emcke mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels geehrt.[1] Der Börsenverein begründete seine Wahl damit, dass Emcke »mit ihren Büchern, Artikeln und Reden einen wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Dialog und zum Frieden leistet«, insofern sie in ihren Werken mit »analytischer Empathie […] an das Vermögen aller Beteiligten [appelliert], zu Verständigung und Austausch zurückzufinden«[2]. Die Begründung leuchtet ein: Emckes Biographie gibt beredt Zeugnis von einer Frau, die sich wort- und tatenreich für Menschen einsetzt, denen Leid, Terror und Unrecht widerfahren. Mit und in ihrer Arbeit und Person überwindet sie Grenzen des Verstehens und überschreitet Schwellen des Unsagbaren. Unermüdlich votiert Emcke für das Ethos der Empathie für die Nächsten und die Anderen, wobei der Nächste nicht selten der Fremde, die Nächste oft die Andere ist. Darüber hinaus scheut die Philosophin nicht davor zurück, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Pathologien beim Namen zu nennen. All das tut sie gleichsam als Ausdruck ihres Verständnisses der Zeug_innenschaft, denn sie ist davon überzeugt, dass die Grenzen des Verstehens durch die Sprache überschreitbar sind – auch wenn und gerade weil diese in sich lückenhaft bleibt. In ihrem Essay *»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit* hält sie darum programmatisch fest:

> »Die Erzählungen aus den Lagern, aus den Gefängnissen, die Geschichten von Folter und Gewalt, von struktureller Entrechtung und Misshandlung, die Berichte von Vergewaltigungen und sexualisierter Gewalt, sie mögen gebrochen sein und unvollständig, sie mögen leise erzählt werden oder gebrüllt, sie mögen poetisch oder nüchtern daherkommen, sie mögen sich aus vielen Stimmen und Perspektiven zusammentragen, jener der Täter und jener der Opfer, der Innenzeugen, der Außenzeugen und ihrer Kinder und Enkel, sie mögen von den Untergegangenen erzählen oder den Überlebenden, von der Schuld oder dem Unglück, aber mit all den Brüchen und Lücken formieren sie das bewegliche, unfertige, zeitoffene Narrativ unserer Gesellschaft.« (*ZuG* 109)

1 Vgl. für das Folgende auch Käser, Gegen den Hass, 490f.

2 Stiftungsrat des Friedenspreises des Deutschen Buchhandel, Der Preisträger.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der 2013 veröffentlichte Essay, in dem Emcke ihr Verständnis der Zeug_innenschaft philosophisch, sozio-, psycho- und politologisch reflektiert und begründet, ist das Ergebnis der eigenen, biographischen Erfahrung mit dem eigentlich Unbezeugbaren: Nachdem Emcke 1993 mit dem Abschluss Magistra Artium bei Jürgen Habermas ihr Studium der Philosophie, Politik und Geschichte abschloss und 1998 bei Axel Honneth promoviert wurde, war sie von 1998 bis 2006 als Auslandsredakteurin für den *Spiegel* tätig und berichtete aus Kriegs- und Krisengebieten. Als sie nach fast zwei Monaten während des Krieges in Albanien und im Kosovo im Sommer 1999 zurück nach Berlin kommt, weiß sie ihren »Freunden nichts zu erzählen« (*VdK* 11) und hält fest: »Am Anfang war nur Sprachlosigkeit.« (*VdK* 11) Die Journalistin fragt sich, wie sie das Erlebte in Worte fassen kann, ohne ihre Freund_innen abzuschrecken. Wie sich die Begegnungen mit der Zerstörung und dem Tod beschreiben lassen. Und wie sie erklären soll, »dass Krieg und Gewalt sich in uns einnisten« (*VdK* 11). Emcke glaubt, dass das zu erzählen, was ihr in ihrer Tätigkeit als Kriegsreporterin widerfahren ist, über die klassische Berichterstattung hinausgeht und darum Formen braucht, die das Erlebte noch einmal anders erzählen, damit den betroffenen Opfern, von denen sie zeugt, eine Art Gerechtigkeit widerfährt – *und* damit sich die davon eigentlich Unbetroffenen treffen lassen, nämlich in der Art, dass sie anfangen zuzuhören und davon zu zeugen. Gerade deshalb dürfe ihre Sprachlosigkeit nicht das letzte Wort haben. »Im Versuch, diese Sprachlosigkeit zu überwinden«, schreibt sie,

> »ist der erste Brief entstanden, den ich per E-Mail an einen Kreis von vielleicht zwanzig Freunden verschickte. Ich wusste damals nicht, dass aus diesem Bedürfnis, meinen Freunden von dem Krieg und seinen Opfern zu erzählen, nach und nach ein Ritual werden würde: nach jeder eindrucksvollen Reise schrieb ich einen Brief. […] Anfangs hatte ich kein klares Konzept vor Augen. Ich erzählte einfach von den Reisen, von dem, was mich umtrieb, was mich nicht losließ, ich versuchte, ihre [sc. der Freund_innen] stummen Fragen zu beantworten […]. Im Lauf der Jahre haben sich […] bestimmte Themen herauskristallisiert: der Krieg, seine Opfer und der Zeuge.« (*VdK* 11f.)

Emcke schreibt Briefe. Denn im Briefe-Schreiben kann sie über die klassische Berichterstattung hinausgehen: Sehr persönliche, biographische Passagen mischen sich mit essayistischen Reflexionen und der politische Kommentar wird durch szenische Reportageelemente durchbrochen. Als sich die Philosophin fünf Jahre nach ihrem ersten Brief dazu entscheidet, die Briefe zu veröffentlichen, überlegt sie, diese gerade auch persönliche Anschauung aus den Briefen zu entfernen, denn: »Die Briefe legen Zeugnis ab auch über mich, die Zeugin selbst.« (*VdK* 13) Sie tut es nicht – und das bewusst. Obwohl all ihre Freund_innen »politisch interessiert und gut informiert [sind], […] schienen ihnen die Briefe einen besonderen Blick auf die kriegsbedingte Zerstörung an den Rändern der Welt zu ermöglichen« (*VdK* 13). An den Reaktionen ihrer Freund_innen erkennt Emcke ein Phänomen, von dem Sontag in ihrem Buch *Das Leiden anderer betrachten* schreibt: Menschen, die Tag für Tag von Bildern und Berichten der Gewalt, des Terrors und der Ungerechtigkeit überflutet werden, *sehen* zwar die Grausamkeiten, aber sie *verstehen* sie nicht, weil sie sie nicht »in einen für sie anschaulichen Zusammenhang bringen können«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(*VdK* 13).[3] Sie sehen gleichsam durch die Bilder hindurch.[4] Das führt letztlich dazu, dass sie den Bildern und Berichten keinen Glauben schenken, sie nicht für *wirklich* halten. Wem die Freund_innen Emckes indes glauben, ist ihr selbst.

> »Briefe von einem Zeugen, den man sich vorstellen kann, der auch von sich erzählt, von dem eigenen Umgang mit der Gewalt, von jemandem, der pendelt zwischen den Welten, jemandem, der auch mitteilt, was beschämend ist, was misslingt, was unerträglich ist, [können] unversehens zu einem glaubwürdigen Dokument von den Kriegen und ihren Opfern werden.« (*VdK* 13)

Im Briefe-Schrieben als einem Überwinden der anfänglichen Sprachlosigkeit erkennt Emcke das glaubwürdige Dokument einer sekundären Zeug_innenschaft, die sexualisierte Gewalt, Krieg und Terror bezeugt. Zeug_innenschaft ist hier nicht nur möglich, sondern auch notwendig: für die Opfer und die Unbetroffenen gleichermaßen. In der Sprache, so ist Emcke überzeugt, lässt sich der eigentliche Hiat zwischen den beiden überwinden. Ihren Essay *Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit* versteht sie denn als »ein Plädoyer für das Erzählen trotz allem« (*ZuG* 21). Was Emcke darin entwickelt, ist letztlich ein Konzept einer Zeug_innenschaft, das einerseits die sekundären Zeug_innen, Menschen also, die *für andere* zeugen, stets miteinschließt. Andererseits zeigt sich diese Zeug_innenschaft maßgeblich in narrativen Formen, was bedeutet, dass die Sprache der Ausdruck dieser Zeug_innenschaft ist. Beide Aspekte verbinden sich bei Emcke mit einem ethischen Anspruch: Ihr Zeug_innenschafts-Verständnis zielt auf die (Wieder-)Herstellung von Gerechtigkeit. Im Zeugnis der sekundären Zeug_innen soll den Opfern von Unrecht und Gewalt Recht widerfahren. Und im Hören auf die Zeug_innen und im sprachlichen Fassbarmachen des zu Bezeugenden konstituiert sich damit eine gerechte Gesellschaft. Wie diese verschiedenen, aber nicht voneinander getrennten Aspekte der Zeug_innenschaft bei Emcke zusammenhängen, wird im Folgenden anhand ausgewählter Ausschnitte ihres Werkes dargestellt und interpretiert.[5]

---

3 Vgl. Sontag, Das Leiden, insbes. 71–86.

4 Vgl. Emcke, Willkommen: »Es gibt verschiedene Arten von Unsichtbarkeit. Manche Menschen werden nicht gesehen, weil sie sich verstecken, manche werden nicht bemerkt, weil sie in Gegenden leben, die man nie besucht, an der Peripherie, und manche Menschen werden nicht gesehen, weil man wegsieht oder durch sie hindurch. Was sichtbar wird, wenn man sich an den Rand begibt und die Umfangslinie abschreitet, sind nicht sie, sondern wir.«

5 Emckes Überlegungen reihen sich ein in die zahlreichen Debatten im Zusammenhang des Zeug_innenschafts-Phänomens, weshalb sie etliche Aspekte beleuchtet, die in dieser Arbeit bereits thematisiert wurden. Die nachfolgende Darstellung und Interpretation ihrer Position erhebt darum keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern wird wiederholt Dinge unberücksichtigt lassen, um Redundanzen zu vermeiden. Die folgende Darstellung und Interpretation setzt also das in dieser Studie bereits Erarbeitete voraus, baut darauf auf und zeigt Emckes spezifischen, die anderen Perspektiven erweiternden Beitrag auf. Dass dabei fast keine Sekundärliteratur *zu Emcke* zu Wort kommt, ist dem Umstand geschuldet, dass Emcke im *schriftlich-wissenschaftlichen* Diskurs, soweit ich sehe, selten rezipiert wird (s. auch oben I.3). Eine Ausnahme stellt ihre Dissertation *Kollektive Identitäten* dar, auf die hier und da in Anerkennungs-Diskursen verwiesen wird (vgl. etwa Balzer, Spuren, 258–263). Emckes Werk wird indes umso stärker in *gesellschaftlich-öffentlichen* Debatten bemüht. Emcke ist zweifelsohne eine der gefragtesten philosophischen Gesprächspartner_innen (Deutschlands), weil ihre zwar stets philosophisch erörterten und begründeten, aber

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.1. Vom gemeinsamen Auffinden und Überschreiten der Schwellen des Sagbaren: das Ethos des Erzählens

Auch Emckes Essay beginnt mit der von Anna Achmatowa beschriebenen Szene des Schlangestehens vor den Gefängnissen von Leningrad:[6] von der Frau mit den blauen Lippen, die Achmatowa fragt, ob sie »dies«[7] beschreiben könne, und Achmatowas anschließendem Versprechen, davon zu zeugen. Dabei interessiert Emcke, was das »dies« zu einem sprachlichen Problem macht, warum es unsäglich ist und darum auch nicht beim Namen genannt, sondern als »dies« in eine sprachliche Hülle gefasst wird. Emcke irritiert, dass die Frau mit den blauen Lippen ihre Erlebnisse nicht selbst in Worte fassen kann: »Ist etwas dem Unrecht oder Leid zu eigen, das sich nicht darstellen lässt? Lähmt Gewalt […] jene, die sie erfahren?« (*ZuG* 14) In der Tat gehen Emckes Überlegungen zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft von vornherein davon aus, dass bestimmte Erlebnisse nicht nur die Möglichkeit begrenzen, sie zu bezeugen, sondern auch das Vermögen, sie überhaupt erfassen zu können. Das hängt für Emcke damit zusammen, dass extremes Unrecht und Gewalt eine »Anomalie« darstellen, insofern sie »jeder unversehrten Welterfahrung« (*ZuG* 14) widersprechen. Ihr Zeug_innenschafts-Verständnis fokussiert denn explizit auf »extreme[] Erfahrungen mit Entrechtung und Gewalt« (*ZuG* 23):

> »Sie [sc. die Erlebnisse von extremem Unrecht und von Gewalt] brechen ein in das Leben von Menschen, die nicht begreifen können, was ihnen da geschieht. Das Erlebnis scheint entkoppelt von allem, was vorher geschah, es reiht sich nicht ein in die eigene Geschichte, in das Verhältnis dessen, was und wer man selbst einmal war und wer die anderen waren. Und das Erlebnis scheint entkoppelt von allem, was geschehen sollte, es passt nicht zu der eigenen moralischen Erwartung, zu dem, was und wer andere sein sollten.« (*ZuG* 14)

Die paradoxe Situation von extremem Unrecht und Gewalt versteht Emcke sodann als eine zweifach gerichtete: Das Paradox zeigt sich im Blick *nach hinten*, das bedeutet im Hinblick auf die *Vergangenheit*, insofern das Widerfahrene mit der gewohnten Kontinuität

---

in einer »allgemeinverständlichen« Sprache formulierten Werke auf zeitgenössische Phänomene in Kultur, Politik und Religion fokussieren. In meiner Darstellung und Interpretation von Emckes Position lasse ich, nicht aus inhaltlichen, sondern pragmatischen Gründen, ihre Beiträge im Rahmen des Streitraumes unberücksichtigt. Der Streitraum ist eine Diskussionsveranstaltung an der Schaubühne Berlin, die seit der Spielzeit 2004/2005 von Emcke kuratiert und moderiert wird. Dabei tritt sie ins Gespräch mit Wissenschaftler_innen, Autor_innen, Künstler_innen, Politiker_innen und anderen Personen des öffentlichen Lebens.

6 S. oben II.1. Vgl. Finkelstein, Global, 326, die Emckes Zentralstellung dieses Zeugnisses damit begründet, dass »unlike Holocausts survivors, who mainly described their own fates, the Russian poet shows how one may speak for others«.

7 Emcke (*ZuG* 209, Anm. 1) verweist auch auf Sarah Kofmans Autobiografie, in der diese gleich zu Beginn über ihre eigene Sprachlosigkeit reflektiert und schreibt: »Vielleicht waren meine zahlreichen Bücher Umwege, die nötig waren, um endlich ›*dies*‹ erzählen zu können.« (Kofmann, Rue Ordener, 9, Hervorhebung MK.) S. dazu unten II.5.4. und III.1.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eigenen Lebens bricht. Und das Paradox weist *nach vorne*, d.h. in die *Zukunft*, wo die geglaubte und erhoffte Kontinuität der Diskontinuität des Widerfahrnisses widerspricht. Dieses zweifach gerichtete Paradox wird außerdem durch einen zweifachen Bruch in der *Gegenwart* potenziert. Emcke versteht die zweifach paradox gerichtete Situation der Zeug_innenschaft als »zivilisatorische[n] Bruch […] durch verschiedene Schichten« (*ZuG* 14f.): Die Diskontinuität der Gegenwart im Hinblick auf Vergangenheit und Zukunft erschüttert nicht nur die Beziehung des Opfers zu sich selbst, also *nach innen*. Sondern sie führt auch zu einem Riss der Beziehung des Opfers zur Welt, d.h. *nach außen*. »Diese normative Störung vertieft den Riss zwischen innerhalb und außerhalb der Zone der Gewalt, zwischen Betroffenen und Außenstehenden.« (*ZuG* 15) Die Situation extremen Unrechts und von Gewalt, die nach hinten, nach vorne, nach innen und nach außen Paradoxien zutage fördert, verweist für Emcke darauf, dass Zeug_innenschaft allem voran ein *sprachliches* Problem ist. Denn die Widerfahrnisse erscheinen Opfern als nicht bezeugbar, weil sie sie selbst nicht verstehen. Und die Widerfahrnisse erscheinen Unbetroffenen nicht vermittelbar, »weil sie die, die sie durchleiden, absondern von denen, die verschont wurden« (*ZuG* 15).

Als Emcke »vor ungefähr zwanzig Jahren« jene genannten Zeilen von Achmatowa las, war es darum immer dieser Zusammenhang von Sprachlosigkeit und Gewalt, der sie umtrieb und nicht losließ. Doch:

> »Zwischen der Leserin von damals und der von heute liegen vierzehn Jahre, die ich reisend und zuhörend als Reporterin in Kriegs- und Krisengebieten verbracht habe. […] Vierzehn Jahre, in denen ich vor Frauen mit blauen Lippen saß und vor erstarrten Männern, in Flüchtlingslagern oder Verstecken, in Gefängnissen oder Wellblechhütten, am Wegesrand oder auf den Ladeflächen von Traktoranhängern, eingesperrt oder ausgesperrt, vertrieben oder verloren, und versuchte zu verstehen, was ihnen widerfahren war.« (*ZuG* 18)

In ihrer Rolle als Kriegsreporterin macht Emcke die Erfahrung, dass Menschen nicht einfach nur »dies« sagen können, weil Emcke die Erlebnisse der Opfer nicht teilt. Sie bleibt, auch nach vielen Jahren der journalistischen Arbeit in Krisengebieten, in denen sie Zeugin von sexualisierter Gewalt, Krieg und Terror wurde, eine Fremde. Dabei blieb ihr die Geschichte von Achmatowa immer in Erinnerung. »Aber erst heute, nach all diesen Reisen, […] fällt mir der Teil der Geschichte auf, dem ich früher keine Aufmerksamkeit geschenkt hatte: das ›*Ja*‹.« (*ZuG* 19) Erst durch die eigene Erfahrung, sekundäre Zeugin des eigentlich Unbezeugbaren zu sein, erkennt Emcke das Gewicht des kleinsten, aber damit größten Wortes dieser von Achmatowa beschriebenen Szene: Ja. Heute, »mit dem Wissen auch um die ethische Last der Zeugenschaft«[8], nämlich die Angst, »dies« nicht angemessen in Worte fassen zu können, erstaunt Emcke »das selbstbewusste ›Ja‹« (*ZuG* 20). Ihr Konzept der Zeug_innenschaft will darum ein Doppeltes: Es will einerseits »die Schwellen des Erzählbaren […] lokalisieren« (*ZuG* 20). Es will gleichsam die Frage der Frau mit den blauen Lippen, die Zweifel also an dem, was sich verstehen und beschreiben

8 Vgl. *VdK* 18: »Das ist die Last des Zeugen, stets mit einem Gefühl des Unangemessenen, der Leere zurückzubleiben, weil selbst der akkurateste Bericht die Trostlosigkeit des Gesehenen nicht einzufangen vermag.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

lässt, ergründen. Und andererseits will Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis »ebendiese Schwellen als – gemeinsam – überschreitbar […] behaupten« (*ZuG* 20), will an der Antwort Achmatowas, dem Versprechen des Ja, festhalten.[9] Kurzum: Zeug_innenschaft ist ein »Ethos des Erzählens füreinander« (*ZuG* 21). Dieses *Füreinander*, das Postulieren, dass die Schwellen nur *gemeinsam* überschreitbar sind, steht für Emckes spezifischen Beitrag zur Debatte im Kontext der Krise der Zeug_innenschaft.[10]

Emcke moniert, dass das Dilemma der Zeug_innenschaft von Weiterlebenden zuweilen ausschließlich als psychisches Problem traumatisierter Personen thematisiert wird. Durch das aufkommende Forschungsinteresse an Traumata verschiebt sich damit »der Fokus von der verstörenden Gewalt hin zu dem traumatisierten Opfer der Gewalt« (*ZuG* 23). Diese Verschiebung führt dazu, dass nicht mehr Strukturen und Praktiken, die Gewalt fördern und zur Entrechtung von Menschen führen, im Fokus stehen, sondern die Menschen, die diesen unterworfen sind. Dass dieser Fokus gerechtfertigt und wichtig ist, weil sie Zeug_innen ihr Weiterleben nach extremen Widerfahrnissen überhaupt ermöglicht, stellt Emcke nicht infrage. Doch sie kritisiert, dass damit letztlich jene aus der Verantwortung gezogen werden, die überhaupt verursacht und/oder zugelassen haben, dass Menschen solches Unrecht widerfährt.[11] Nur eine Zeug_innenschaft, die

---

9 Bei Emcke verbinden sich mit dieser Positionalität – die Schwellen des Erzählbaren zu lokalisieren und sie gleichwohl als überschreitbar zu verstehen – zwei grundsätzliche Kritiken an Zeug_innenschafts-Verständnissen, die bereits thematisch wurden: die Augenzeug_innenschaft (s. oben II.5.1) und der Unsagbarkeits-Topos (s. oben II.3.1.). Die Kritik am Konzept der Augenzeug_innenschaft ist bei Emcke medienkritisch zugespitzt: »In digitalen, bildlastigen Zeiten, in denen es selbstverständlich scheint, das Erlebte festzuhalten und mitzuteilen, noch bevor es eigentlich erfahren ist, ob es sich um den Bürgerkrieg in Syrien, den arabischen Frühling oder den Börsengang von Facebook handelt, droht die selbstkritische Skepsis, ob es auch Erlebnisse gibt, die sich nicht gar so leicht erzählen lassen, zu verschwinden.« (*ZuG* 21.) In der Vorstellung des »Unbeschreiblichen« oder »Unaussprechlichen« erkennt Emcke nicht nur »eine gewisse hermeneutische Faulheit […], die gehörig irritiert«, sondern die Philosophin kritisiert, dass der Unsagbarkeitstopos letztlich dazu führt, »dass Unrecht und Gewalt unfreiwillig sakralisiert werden« (a.a.O., 21). Letzteres verdankt sich Emckes Auseinandersetzung mit LaCapra. Vgl. besonders pointiert ders., Writing History, 93: »A […] consequence of the notion of the unrepresentable excess in traumatic limit events is that it may lead to a construction of these events in terms of an unsufficiantly differentiated, rashly generalized, hyperbolic aesthetic of the sublime or even a (positive or negative) sacralisation of the event.«

10 Damit entscheidet sich Emcke bewusst, Fragen nach der epistemischen Autorität von Zeug_innenschaft ebenso außen vor zu lassen wie die Suche nach einer angemessenen Begrifflichkeit unterschiedlicher Arten von Zeug_innen. Vgl. *ZuG* 22f.: »Mich beschäftigen weniger die religiösen oder juristischen Kontroversen um Zeugenschaft. Die damit verbundenen Fragen nach der epistemischen Autorität der Zeugenschaft, also: ob Zweifel an den Aussagen von Zeuginnen und Zeugen angebracht wären und ob ihnen überhaupt der Anspruch auf Wahrheit innewohnt, werden hier vernachlässigt. […] Die erkenntnistheoretischen Debatten um Zeugenschaft als Wissensvermittlung sind wichtig, und letztlich […] auch nicht von der ethisch-politischen Frage der Zeugenschaft gänzlich zu entkoppeln. […] Gleichwohl treten sie hier zurück. Es ist ein sehr schmaler Ausschnitt aus den möglichen und nötigen Perspektiven auf Zeugenschaft, um den es hier gehen wird: Zeugenschaft von extremen Erfahrungen mit Entrechtung und Gewalt.«

11 Vgl. dazu auch Emcke, Böses, wo sie dieses Problem noch viel stärker auf die Rezipient_innen, die Menschen also, die Zeug_innen davon werden, anwendet und nachweist, dass Vergehen und Verbrechen nicht nur ein moralisches, sondern auch ein kognitives Problem darstellen: »Sie wollen

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesen Aspekt berücksichtigt, trägt gemäß Emcke heute dazu bei, dass solche Ereignisse proaktiv zu verhindern gesucht werden, weil eine so verstandene Zeug_innenschaft an die Sensibilität sowie soziale und gesellschaftliche Verantwortlichkeit der sekundären Zeug_innen appelliert:

> »Mir scheint in der ausschließlichen Betonung des beschädigten Opfers die Gefahr zu liegen, die moralisch-hermeneutische Aufgabe der Zeugenschaft zu ignorieren. Die Erfahrung extremer Entrechtung und Gewalt […] stellt auch eine Vielzahl an normativen Problemen einer sozialen Gemeinschaft dar, die einen solchen zivilisatorischen Bruch zugelassen hat. Wie von diesen Erfahrungen zu erzählen sei, ist – in dieser Perspektive – nicht nur eine subjektive Frage der Überlebenden, sondern eine kollektive Frage aller, die nachfragen und beobachten, aller, die zuhören oder weitererzählen wollen, es ist die kollektive Aufgabe einer Gemeinschaft, die sich an Gerechtigkeit orientiert.« (*ZuG* 23f.)

Dass Emcke diese Aufgabe ins Zentrum ihrer Überlegungen zum Phänomen der Zeug_innenschaft stellt, hängt damit zusammen, dass diese umso mehr wächst, »wenn die Generation der Zeuginnen und Zeugen langsam stirbt« (*ZuG* 24). Emcke setzt mit ihrem Konzept also bereits am Ort der sekundären Zeug_innenschaft an. Diese ist indes, wie bei Lévinas, den Anderen geschuldet: Das *Ethos* des Erzählbaren meint, dass die Frage der Frau mit den blauen Lippen an ein Kollektiv gestellt ist und dieses dadurch zur Rechenschaft gezogen wird, jenes »dies«, wenn auch lücken-, gar fehlerhaft und damit allemal gebrochen, fassbar zu machen. Das Erzählen von »dies« hängt an den von Zuhörenden geschaffenen Bedingungen, die Zeug_innen das Erzählen ermöglichen – oder gegebenenfalls verunmöglichen.[12] Emcke interessiert, wie die Zeug_innen »selbst ›dies‹ beschreiben, wie sie selbst das Verstörende an Grenzsituationen ausloten und ob es wirklich ihre erzählerische Kompetenz versehrt – oder nicht vielmehr deren Voraussetzung: das Vertrauen in einen anderen« (*ZuG* 29).

In ihrem Brief, den Emcke nach ihrer Zeit in Albanien und dem Kosovo im Juli 1999 schreibt, berichtet sie davon, dass sie seit ihrer Rückkehr immer wieder gefragt wird: »Wie verarbeitet man das Erlebte? Wie wird man damit fertig?« Und ihre Antwort lautet: »›Gar nicht.‹ Manche Eindrücke lassen sich nicht ›verarbeiten‹.« (*VdK* 19) Doch der Brief endet nicht an dieser Stelle, sondern er *erzählt* von dem, was sich nicht verarbeiten lässt: Vom siebzehnjährigen Kosovo-albanischen Mädchen, das von einem Heckenschützen angeschossen wurde und in wenigen Stunden sterben wird, weil »die serbischen Truppen […] den einzigen Krankenwagen für ihre Flucht […] gestohlen« (*VdK* 20) hatten. Vom verkohlten Rücken eines toten Kosovo-Albaners, dem Arme und Beine fehlten – »vielleicht hatte man sie ihm abgeschnitten, vielleicht waren sie völlig verbrannt, vielleicht waren auch die Hunde schuld« (*VdK* 20). Von unzähligen kopflosen Leichen, von abgetrennten, verstümmelten Körperteilen und verrenkten Leibern, »die man gefesselt hinter einem Lastwagen hergeschleift hatte« (*VdK* 20). Und von einer männlichen

---

nicht verstanden werden, weil sie sich nicht einreihen lassen in die eingeübte Erwartung an die Welt und an andere Menschen. Sie müssen Unverständnis erzeugen.«

12 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leiche und der »Vielzahl von Parasiten«, die sich »ungestört durch den Rest des Menschen« (*VdK* 21) fressen.

Gleichsam zwischen die Bilder mischen sich die Gespräche, die Emcke und ihr Team mit den Vertriebenen, den (noch) Lebenden führen: In »den behelfsmäßigen Unterständen oder im Freien [hatten wir] auf der Erde gesessen und ihnen zugehört: Wie ihre Ehemänner und Söhne ums Leben gekommen waren, was sie vor Beginn der Krise getan hatten, wo sie gewohnt hatten, wie sie geflohen waren« (*VdK* 22f.). In ihrer Rolle als Reporterin macht Emcke unzählige Erfahrungen mit »Frauen mit blauen Lippen« – im Wissen, dass sich »dies« nicht verarbeiten, jedoch erzählen lässt.

In einem anderen Brief, in dem Emcke von ihren Erfahrungen als Journalistin im Krieg in Afghanistan schreibt, reflektiert sie auf dieses Moment und erzählt von Mariam, die im Flüchtlingslager Cherat zu ihr sagt: »Du hast Sprache, du kannst schreiben« (*VdK* 204). In ihrer Arbeit bittet Emcke nie jemand um praktische Hilfe. »Niemand glaubte, ich als Journalistin könne an ihrer Lage in den Gefängnissen, den Krankenhäusern, den Flüchtlingslagern oder Frontgebieten etwas ändern.« (*VdK* 204) Doch immer wieder fragen sie Menschen: »Werden Sie das aufschreiben?« »Werden Sie der Welt berichten, was hier geschieht?« (*VdK* 204) In Mariams »Du hast Sprache, du kannst schreiben«, ihrem »Erzählt es ihnen« (*VdK* 205), zeigt sich Emckes Ethos des Erzählens, das mitunter imperativisch ist. Denn die privilegierte Situation der Journalistin, nicht nur mit den Opfern zu sprechen, Zeugin zu sein und ihnen zuzuhören, sondern auch Sprache zu haben, holt die Opfer »aus der Zone des Schweigens, der Ignoranz der Brandmarkung« (*VdK* 204). Sprache zu haben, eröffnet die Möglichkeit des Verstehens.[13] Diese Zeug_innenschaft »bestätigt ihnen, dass sie in der gleichen Welt leben wie ›wir‹« (*VdK* 204). Und darum erzählt Emcke von den Opfern in Albanien und dem Kosovo – weil sie ihnen dieses Wenige an »Hilfe« gleichsam schuldig ist, weil sie Teil dieser Welt ist, die diese Menschen zu Opfern gemacht hat.

Als das Friedensabkommen unterzeichnet wurde und anschließend die NATO-Truppen in den Kosovo einrückten, so erzählt Emcke, »wussten wir genau, wohin wir fahren mussten und was uns dort erwartete. Wir hatten eine Landkarte des Tötens im Kopf, bevor wir an die Orte selbst kamen« (*VdK* 23). Doch anders als die Reporter_innen, die erst dann nach Albanien und Mazedonien flogen, standen Emcke und ihr Team nun »nicht einfach beziehungslos vor den Leichen anonymer Menschen […]. […] [W]ir […] kannten bei manchen Toten die zugehörige Geschichte, ihren Namen und ihr Alter, wir wussten, ob Ehefrau oder Tochter in einem Lager jenseits der Grenze überlebt hatten oder verschollen waren. Ich konnte mir die Leichen vor meinen Augen als Väter und Brüder vorstellen, als Bauern auf dem Feld, als Schriftsteller. […] Abstand ließ sich damit nicht gewinnen. Aber es war gleichwohl auch versöhnlich: sich an den wirklichen Menschen zu erinnern, […] jedem dieser stinkenden, gesichtslosen Knochen wieder einen Namen zu geben; sich nicht angewidert abzuwenden« (*VdK* 23).

13 Vgl. Emcke, Journal, 66: »[J]ede Möglichkeit des Verstehens, jede Möglichkeit der Zeugenschaft, jede Möglichkeit der Hinwendung zu anderen zu bestreiten, das wäre eine Absage an die Vorstellungskraft, eine Absage an die Empathie, eine Verweigerung der Universalität. Das wäre nichts als radikale Egozentrik. Es wäre bequem, weil es alle Anstrengung, mit und für andere zu denken, von vornherein für obsolet erklärt.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Doch wie klingt dieses »dies«, das Opfer von extremem Unrecht und Gewalt nicht nur verstört zurücklässt, sondern »das eigene Leben unterbricht, in ein Vorher und Nachher einteilt« (*ZuG* 31)? Wie manifestieren sich solche Erschütterungen in der narrativen Sprache?[14]

2.2. Die »neuen Schuhe« und der »frisch gebrühte Kaffee« – narrative Erschütterungen als Ausdruck der Versehrung des Vertrauens in Andere und in die bekannte Welt

Menschen können Dissens oder Unrecht so lange in ihr Verhältnis zur Welt integrieren, als solche Erfahrungen vereinzelt auftreten. Es ist das nur partielle Auftreten von Verunsicherungen in einer sozialen Welt, das gleichwohl ein Leben in einer gemeinsam geteilten Lebenswelt möglich macht, weil »nicht ununterbrochen alles gleichzeitig problematisiert werden muss« (*ZuG* 36).[15] Anders ist dies in extremen Grenzsituationen: Wie gezeigt, führen solche bei den von ihnen Betroffenen zum Verlust kognitiver Sicherheit. Die Erfahrungen brechen mit den bekannten Wirklichkeitsvorstellungen, lassen die Opfer verstört und ohne Halt zurück – sie fallen regelrecht aus der Welt[16]. Auch Emcke knüpft an die Erkenntnis der Traumaforschungen an, dass der Kern des Traumas darin besteht, das in Extremsituationen Erlebte nicht einordnen zu können. Dass also nicht der Inhalt der Erfahrung für das Trauma verantwortlich ist, sondern die Tatsache, dass es sich von früheren Erlebnissen abkoppelt.[17] Doch Emcke interessiert in der Folge vor allem das *Wie* dieser Entkoppelung, d.h.: *Wie* erzählen Opfer von ihrem Trauma – aber auch: wie *schweigen* sie davon? Zur Ergründung dieses *Wie* zieht Emcke verschiedene Stimmen und unterschiedliche Textgattungen heran. Dabei geht es ihr »nicht um eine Vereinheitlichung des Leids oder eine Relativierung von Gewaltphänomenen, sondern um den Versuch, die Verstörungen, die sie in den Menschen auslösen, zu verstehen« (*ZuG* 31).[18]

Gerade weil durch das Trauma jegliche Kontinuität zerschlagen wird, lässt sich beobachten, dass Opfer von Gewalt und Willkür versuchen, diese auf eine Art und Weise gleichwohl wiederherzustellen. Das Problem der Zeug_innenschaft zeigt sich denn für Emcke nicht nur darin, dass Zeug_innen zu erschüttert sind, das ihnen Widerfahrene zu bezeugen, sondern »am Anfang [steht] gerade die intakte Person dem Verstehen der erschütterten Verhältnisse im Weg« (*ZuG* 37). Zur Begründung dafür zieht Emcke unter an-

14 Vgl. *ZuG* 37.

15 Vgl. Habermas, Handlungen, 88–90.

16 Vgl. Reemtsma, Im Keller, 72. Auch Herta Müller spricht vom »Sturz […] aus der Welt«, der über Oskar Pastior am ersten Tag im sowjetischen Lager hereinbrach (dies., Lebensangst, 17).

17 Vgl. Baer, Traumadeutung, 20.

18 Auch Emcke setzt beim Extremfall Shoah an und beschäftigt sich dabei vor allem mit Zeugnissen von Charlotte Delbo und Primo Levi (vgl. *ZuG* 31–36). Anhand ihrer Zeugnisse erkennt Emcke die Situation der Zeug_innenschaft als eine Situation des Unverstehens, weist also jenen genannten Aspekt der Traumaforschung nach, demzufolge das Trauma dazu führt, die Extremsituation erst gar nicht erfassen zu können.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derem zwei eigene Erfahrungen heran: Sie erzählt von Adem[19], einem Kosovo-Albaner, der in den 1990er Jahren deportiert und gefoltert wurde. Und von Joe, einem Ingenieur, der am 11. September 2001 im *South Tower* des *World Trade Centers* war, als ein terroristischer Anschlag die New Yorker *Twin Towers* zum Einsturz brachte.[20]

Adem beginnt seine Geschichte der Misshandlung, Ausstoßung und Gewalt mit dem Satz »Und ich hatte mir nagelneue Schuhe gekauft« (*ZuG* 37). Und als hätte die Reporterin, Emcke, nicht genau hingehört, wiederholt er: »Ich hatte ganz neue Schuhe. Und sie waren teuer.« (*ZuG* 38) Wie ein loser Faden, der sich nicht in den Rest der Erzählung einzubetten scheint, steht am Anfang von Adems Zeugnis dieser Satz: »Und ich hatte mir nagelneue Schuhe gekauft.« Danach spricht er leise weiter und erzählt, wie er aus der gesamtjugoslawischen Armee desertiert sei, wie er als Soldat hätte Verbrechen begehen müssen, wie er schließlich in Deutschland landete und trotz der Hinweise auf seine Gefährdung im eigenen Land ausgewiesen, von einer Baracke, einem Flüchtlingsheim zum nächsten verfrachtet wurde und letztlich in Jugoslawien landete. Punkt. Dann fährt er fort: »Meine Frau hat meine Reisetasche gepackt.« Und Emcke vermerkt: »Wieder so ein Satz wie halbabgerissener Holzspan, der hervorsticht aus der Oberfläche.« (*ZuG* 39) Adem trinkt einen Schluck aus seiner Mokkatasse und fährt fort, als würde sich der Satz wie alle anderen Sätze in das Erzählte einfügen. Er berichtet, wie die Dokumente seines Asylverfahrens, die ihn in Deutschland eigentlich vor politischer Verfolgung und Folter hätten schützen sollen, zum Anlass für Misshandlung wurden, weil sie ihn als Dissidenten und Deserteur auswiesen. Adem erzählt, wie er in Priština ankommt. Dann stockt Adem. Und er beginnt seine Geschichte wieder von vorne zu erzählen. »Und ich hatte mir nagelneue Schuhe gekauft.« Noch einmal erzählt Adem seine Geschichte, die wieder in Priština endet. Er setzt ein drittes Mal an, indem er die »100 Mark teuren« (*ZuG* 40) Schuhe erwähnt. Wieder die gleiche Geschichte. Und wieder das gleiche Ende in Priština. Am Ort der Misshandlung springt seine Erzählung wie »eine Nadel auf einer verkratzten Vinyl-Schallplatte […] aus der Spur« (*ZuG* 40).[21] Das, was nach der Ankunft geschieht: die Schläge, die Verletzungen und die Schmerzen, scheinen nicht sagbar. Als müsste er Anlauf nehmen, wie Emcke Adems Erzählverhalten deutet, landet Adem erst beim vierten Mal und mit nur einem Satz bei den Misshandlungen:

> »In einem Schnellverfahren habe ihm die serbische Regierung die Staatsangehörigkeit entzogen, erzählte Adem, bevor sie ihn schließlich geschlagen, gedemütigt, malträtiert in eine Maschine zurück nach Deutschland gesetzt hätten. Da landete er […] mit zerrissenem Hemd, blutverschmiert und mit geschwollenem Gesicht und Körper am Düsseldorfer Flughafen – an den Füßen nur mehr Socken. Die Schuhe, so Adem, hatten ihm die Folterknechte in der gerade verlorenen Heimat entwendet. ›Und ich hatte mir

19 Name von Emcke geändert.

20 Zu Emckes Reflexionen ihrer Berichterstattung von 9/11 vgl. ausführlicher *VdK* 161–171.

21 Vgl. Emcke, Willkommen. In dieser Reportage erzählt Emcke von Ghayeb Youssouf, einem aus Syrien nach Deutschland Geflüchteten, der ähnlich wie Adem in seinem Erzählen seiner Geschichte immer wieder von vorne beginnt. »Acht Mal bin ich fast gestorben, aber ich wollte nicht aufgeben, bis ich in Deutschland war«, sagt Ghayeb. Und schließlich: »Jetzt bin ich hier, jetzt kann ich auch sterben.« (A.a.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nagelneue Schuhe gekauft, die waren teuer.‹ Das war er auf einmal wieder, der verlorene Faden, und nun fügte er sich ein in die Schnur einer sinnhaften Geschichte.« (*ZuG* 40f.)

Joe steht mitten im Tumult in Downtown Manhattan. Sein rechtes Ohr blutet. »Ich bin um 8 Uhr 30 ins Büro gekommen. Ich habe mir einen Kaffee geholt […], dann fühlte es sich plötzlich wie ein Erdbeben an […].« (*ZuG* 43) Mit diesen Worten beginnt Joe sein Zeugnis der Terroranschläge 9/11 gegenüber Emcke. In der Folge erzählt er davon, wie er vom Fenster aus Gebäudeteile durch die Luft fliegen sah. Dass er sich im 72. Stock befand und wie er und seine Kolleg_innen das Gebäude so schnell wie möglich räumen wollten. Er berichtet von der Ewigkeit, die es gedauert hätte, bis sie endlich unten waren, und dass es schließlich einen unglaublichen Knall gab, das Gebäude bebte, aber sie immer noch drinnen waren. Joe fährt fort und erzählt, dass er nichts mehr sehen konnte, dass alles in Farbe getaucht wurde, in »dieses klebrige Weiß, wie nach einem Vulkanausbruch« (*ZuG* 44). Irgendwann sei er gestürzt. Daran erinnern kann er sich nicht, er hätte nur das Blut an seinen Knien gesehen. Er erwähnt, dass er dreizehn Jahre schon in dem Gebäude gearbeitet hat. Dann stockt er. Zögert. Und sagt schließlich: »Mein Kaffee, der muss noch auf dem Schreibtisch stehen … doch … mein Kaffee, den ich frisch gebrüht hatte … ich hab ihn vergessen … den gibt es jetzt nicht mehr.« (*ZuG* 44) Der frisch gebrühte Kaffee steht wie ein Fremdkörper im Narrativ von Joes Zeugnis. Das Eintreffen im Büro dient der zeitlichen Orientierung und die nachfolgenden Informationen geben Auskunft über die dramatische Flucht aus dem zuerst noch verschonten südlichen Turm. Doch der frisch gebrühte Kaffee erhält erst mit dem Schluss der Erzählung seine Bedeutung: »Den gibt es jetzt nicht mehr.«[22]

Sowohl Adems neue Schuhe als auch Joes frisch gebrühter Kaffee sind für Emcke »symptomatisch für die Verstörungen traumatischer Erfahrungen« (*ZuG* 41). Im »Erzählen über Umwege«[23] sind sie narrative Formen dafür, wie die eigentliche vertraute Wirklichkeit zerbricht und das Widerfahrene dazu führt, dass jene Wirklichkeit dem Bewusstsein gleichsam hinterherhinkt. »Einmal im Strudel solch dramatischer Prozesse, hält die Sprache fest an der gerade verlorenen Welt.« (*ZuG* 41) Die neuen Schuhe und der frisch gebrühte Kaffee stehen für eine Welt, die es nicht mehr gibt. Und insofern sind es Sätze, »die aus der Zeit gefallen sind« (*ZuG* 41).[24] Aber die Welt, die es nicht mehr gibt, ist die Welt, an der die beiden Zeugen nicht nur trotz, sondern gerade auch wegen des traumatischen Widerfahrnisses festhalten: Die Sätze, Gedanken und Worte, die sich dem Narrativ des Zeugnisses auf den ersten Blick widersetzen, versteht Emcke als »Zeichen für die Verfasstheit einer Person« (*ZuG* 41). Die beiden Zeugen wehren sich – wenn auch unbewusst –[,] in ihren neuen Rollen, in der neuen Welt anzukommen. Und das allem voran auf der Ebene der Sprache. Adem, der verwahrlost und blutüberströmt, ohne Papiere und ohne Schuhe zurück in Düsseldorf, seiner alten Welt, landet, hält

22 Vgl. auch *VdK* 167, wo Emcke erwähnt, dass Joe davon spricht, sein Zeitgefühl verloren zu haben, und schließlich sagt: »[I]rgendwann zwischen heute Morgen und der Ewigkeit ist meine Uhr verschwunden.«

23 Weber-Guskar, Würde, 151.

24 Vgl. David Grossmanns Buch mit dem gleichnamigen Titel *Aus der Zeit fallen*, in dem er den Tod seines Sohnes beim Militär verarbeitet. Das Buch ist gleichsam als antike Tragödie gestaltet.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

am eigenen Bild seiner Person fest: nämlich ein Mensch zu sein, der sich »nagelneue Schuhe für 100 Mark« kaufen konnte. Er hält an seiner »narrativen Identität«, seinem »Geschichten-Ich«[25] fest. »Der an die Schuhe geknüpfte Status wäre für Adem zwei Wochen vorher vermutlich nicht erwähnenswert gewesen. Erst in dem Augenblick, da die Wertgegenstände verloren sind, erhalten sie ihren symbolischen Wert.« (*ZuG* 41) Und auch Joes frisch gebrühter Kaffee steht für die gerade verlorene eigene Vergangenheit, die Sicherheit geben könnte, weil diese durch das traumatische Erlebnis abhandengekommen ist, gleichsam zerstört wurde. An solch winzigen Details lässt »sich die Tiefe eines psychischen Schocks ausloten« (*ZuG* 44).

Für Emcke stehen diese narrativen Erschütterungen, diese narrativen Fetzen, die sich nur angeblich nicht in das große Narrativ des Zeugnisses integrieren lassen, folglich für zweierlei: *Einerseits* zeigt sich darin »die Art, in der Opfer solcher Angriffe auf die eigene Integrität zunächst mit Zweifel reagieren« (*ZuG* 44). Und *andererseits* zeigt sich in den narrativen Erschütterungen der Opfer »die Art, in der sie versuchen, sich an Begriffe oder Bilder zu klammern, die ihnen Sinnbild für ihre eigene Vergangenheit bedeuten« (*ZuG* 44). Das mit dem Trauma verbundene Fallen aus der Welt ist in beiden Fällen ein Fallen aus der *Zeit*:[26] Die Zeug_innen des Widerfahrnisses können (oder wollen) sich nicht mit der Gegenwart in Verbindung bringen. Sie können, wollen oder müssen sich gleichsam davon entkoppeln. Diese Entkoppelung wird dann möglich, wenn die Zeug_innen narrative Brüche herstellen, »die in die eigene noch unbeschädigte Vergangenheit zurückreichen« (*ZuG* 42). Das aber bedeutet, und darauf will Emcke hinaus, dass diese Verwirrung der Zeug_innen, die sich in narrativen Brüchen zeigt, »als Reaktion auf Ausnahmesituationen eher Ausdruck einer *unversehrten* Person« (*ZuG* 45) ist. Pointiert hält Emcke fest:

> »Wer anfangs nichts begreift, wer nicht beschreiben kann, was ihm widerfährt in dieser beschädigten Welt, der ist noch nicht beschädigt. Vorschnell, wer Betroffene in solchen Phasen einfach pathologisieren will. Fahrlässig, wer das Problem am Opfer, nicht an den Umständen festmachen will. Zunächst wird das Verhältnis des Ichs zur Welt zerrüttet. Erst danach kommt jene Verstörung über die Person hinzu, zu der man durch diese Umwelt wird.« (*ZuG* 45)

Das ist der Grund, warum Emcke in ihrem Zeug_innenschafts-Verständnis die Versehrung des Vertrauens in Andere und in die bekannte Welt der Versehrung der erzählenden Person voranstellt. Die Erzählungen von Adem und Joe machen deutlich, dass Zeug_innen das Verstörende an Grenzsituationen durchaus narrativ ausloten. Wer diese Auslotung jedoch nicht hört und zu verstehen versucht, verkennt das *Ethos* des Erzählens und nimmt damit gerade nicht die Rolle der sekundären Zeug_innen ein. Eine sekundäre Zeug_innenschaft, die Menschen, die Zeug_innen von extremem Unrecht und Ge-

25 Lucius-Hoene/Deppermann, Rekonstruktion, 47.52f.

26 Vgl. Helfferich, Qualitative Einzelinterviews, 135f.: »Die Erzählung [von Opfern von Gewalt, MK] kann so sowohl der Verdrängung als auch der Reorganisation der Erfahrung dienen. Sprache strukturiert und linearisiert zudem Erinnerungen und bringt sie so in eine temporale Ordnung. Die selbstreflexive Funktion von Erzählen liegt in der Selbstvergewisserung, die gerade die von Kontingenz- und Überwältigungserfahrungen aufgeworfene Frage nach Sinnhaftigkeit beantworten, Erklärungen finden und Ursachen wissen will.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

walt werden, vorschnell als Opfer wahrnimmt, leistet selbst noch einen Beitrag zur Verstummung der Zeug_innen. Sekundäre Zeug_innen, die einzig das Leid und Unrecht, das Menschen widerfahren ist, und damit das eigentlich Unsagbare bezeugen – so wichtig und unverzichtbar dies ist –, machen die Zeug_innen genau in dem Moment stumm, da sie gleichsam mit letzter Kraft versuchen, sich der stumm machenden Gewalt zu widersetzen.[27] Denn: »Warum sollten Menschen, deren Weltvertrauen zerbrochen wurde, jemals wieder Vertrauen zu anderen fassen können?« (*ZuG* 95)[28] Das ist der Grund, warum in Emckes Verständnis die klassische Berichterstattung der Funktion und dem Sinn des Zeugnisses nicht gerecht wird:[29]

> »In den Nachbetrachtungen der Medien, in den Analysen der Kommentatoren reduzieren sich die Beschreibungen retroaktiv auf die Opfer als Opfer – aber nicht als Individuen, die sich in dieser ungewohnten Extremsituation selber begreifen lernen mussten.« (*ZuG* 211, Anm. 24)[30]

Zwischen dem traumatisierenden Widerfahrnis und der daraus resultierenden Unfähigkeit, darüber zu sprechen, zeigt sich das Moment des Ethos des Erzählens. In diesem Zwischenraum, auf dieser Schwelle wird das Zeugnis hör- und sichtbar. Dass es das allerdings wird, bedingt, dass Menschen aufmerksam zuhören, wenn Zeug_innen über das ihnen Widerfahrene sprechen. Was aber, wenn Menschen nicht mehr »Ich« sagen können? Weil sie sich nicht mehr als Subjekte wahrnehmen, sondern zu Objekten von Willkür und Gewalt gemacht werden?

2.3. Sprachlich gerettete Risse: Wenn die Logik der Vereinzelung narrativ gebrochen wird

In extremeren Ausnahmesituationen, in denen es keine Verbindung zwischen dem früheren und jetzigen »Leben« gibt, verlieren auch die einfachsten Gegenstände – Tische, Stühle, Besen – ihre Bedeutung. Nicht nur das: Werden sie erst einmal zu Instrumenten bestialischer Misshandlung, verlieren sie auch ihre Harmlosigkeit. Die Objekte scheinen »wie verwandelt und ihre Bezeichnungen befremdlich« (*ZuG* 47):

---

27 Vgl. Schmuckli, Raum, 24.

28 Vgl. dazu ausführlicher Reemtsma, Vertrauen.

29 Emcke hatte die Geschichte von Adems Schuhen 1998 versucht aufzuschreiben und der Nachrichtenagentur anschließend vorgelegt. »Der Text kam umgehend als undruckbar zurück. Er tauge in dieser Form nicht. Vermutlich, weil ich es nicht elegant genug aufzuschreiben gewusst hatte. Aber vielleicht auch, weil eine Geschichte in einem Nachrichtenmagazin sich an sogenannten überprüfbaren Fakten orientieren sollte, an körperlichen Spuren der Folter, nicht erzählerischen, vielleicht, weil sie zu kompliziert klang, indem sie sich mit der wirren Rede des Flüchtlings beschäftigte, als ergebe diese einen Sinn.« (*ZuG* 42.)

30 Vgl. dazu Suljagic, Postcards, 12, der diese verkürzte Perspektive auf das Opfer am Beispiel Srebrenica kritisiert: »Everything is known about that death, or at least we now pretend that we want to know everything. We violate their death in newspaper columns, never asking ourselves questions about their life. We do not know anything about all those people who were not any less or more wonderful, good or bad than anyone else.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Kann, was früher dem Fegen diente und später dem Schänden, denselben Namen behalten? Kann, was früher ein Getränk enthielt und dann ein Instrument sexualisierter Gewalt wurde, immer noch ›Colaflasche‹ heißen? Kann eine ›Speisekarte‹ jemals wieder eine Menüfolge aus Gerichten bedeuten, wenn sie einmal eine Auswahl an Foltermethoden bezeichnet hat?« (*ZuG* 47)[31]

In einer Welt der Diskontinuität zu sich selbst und in einer Welt, in der Objekte nicht mehr harmlos sind, gibt es keine Schutzzone mehr. Dass die erzählerische Kompetenz von Zeug_innen extremen Unrechts und von extremer Gewalt darum unterwandert wird, hängt maßgeblich damit zusammen, dass sie im Widerfahrnis selbst zu einer Sache gemacht, d.h. verdinglicht werden. »World, self and voice are lost«[32], schreibt Elaine Scarry über die Wirkmacht der Folter.[33] Ehemalige Häftlinge, Weiterlebende von Folter und Vergewaltigung bezeugen immer wieder, dass der Schmerz vollständig vereinnahmt, »dass zwangsläufig alles in seinen Dienst gestellt wird« (*ZuG* 49). Was den Menschen auch auszeichnet – seine Wünsche, Interessen und Sehnsüchte, seine »Hinwendung zu Themen oder Menschen« (*ZuG* 49) –, verschwindet unter den Umständen extremer Entrechtung und Schutzlosigkeit.[34] »Die individuellen Züge einer Person werden nach und nach unkenntlich.« (*ZuG* 49) Und sie werden es umso stärker, wenn dieser Zustand nicht nur ein Moment ist, sondern jahrelang andauert. Es ist dieser Ort, an dem Menschen von sich selbst und der Welt entfremdet und auf ein Ding reduziert werden, an dem Emcke den Kern der Sprachlosigkeit entdeckt: »Wie sollte jemand unter diesen Umständen […] eine Sprache finden?« (*ZuG* 50)

Davon berichtet auch Robert Antelme, der als Résistance-Kämpfer 1944 verhaftet, im Gestapo-Gefängnis von Fresnes inhaftiert, dann in das KZ Buchenwald und das Außenlager Gandersheim deportiert wurde und gegen Kriegsende auf einen der sogenannten Todesmärsche geriet: »Ich werde mich erinnern, dass man zu Hause mit mir sprach. Es kam tatsächlich vor, dass man an mich allein das Wort richtete.«[35] In extremen Formen der Gefangenschaft gibt es kein Sprechen mehr, welches das Gegenüber wahrnimmt, sich gar in Beziehung zu diesem setzt. Emcke fragt darum:

> »Wer wollte auch sprechen, wenn ein falsches Wort Hiebe und Erniedrigung bedeuten könnte? Wer wollte sprechen, wenn man stattdessen auch schlafen könnte? […] Es scheint eigentlich nur Gründe gegen das Sprechen zu geben: die schiere Erschöpfung, die Kraft, die es kostete, die Überwindung der Angst, aber auch schlicht die verlorene Übung des Sprechens, und, letztlich, das Gefühl der verlorenen Subjektivität.« (*ZuG* 51)

Taylors Diktum »My own identity crucially depends on my dialogical relations to others«[36] erleidet im Umfeld außerordentlicher Ungerechtigkeiten eine Bruchlandung. Das aber bedeutet, dass die Sprachfähigkeit schon im Moment des Widerfahrnisses

---

31 Zur »Speisekarte« vgl. Yiwu, Für ein Lied, 126–128.

32 Scarry, The Body, 35.

33 Zu den psychischen Folgen der Opfer von Folter und den Herausforderungen für die Psychotherapie, auch im Hinblick auf die Sprache, vgl. die Beiträge in Maier/Schnyder (Hg.), Psychotherapie.

34 Vgl. Emcke, Das Leid, 115f.

35 Antelme, Das Menschengeschlecht, 149.

36 Taylor, The Ethics, 48.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beschränkt wird. »Und dieser Bruch stellt auch für nachträgliche Erzählungen ein Hemmnis dar.« (*ZuG* 53) Die Sprachlosigkeit von Zeug_innen in Grenzsituationen hängt nicht nur am traumatischen Widerfahrnis selbst, sondern an den Voraussetzungen, die es zu einem Trauma machen: Wer verdinglicht wird, kann nicht mehr sprechen, weil ihr_ihm die Menschlichkeit und Sozialität gegenüber Anderen durch Misshandlung und Entrechtung abgesprochen wurde. Über die Wandlung eines Menschen unter extremen Bedingungen, nämlich unter der kommunistischen Diktatur in Rumänien, schreibt Herta Müller: »Man hatte seine Person abgegeben […]. [D]a läuft der Riss dann nicht mehr um die Person herum, sondern mitten durch die Person.«[37] Für Emcke folgt nun daraus, dass der Riss zwar einerseits »den Verlust eines Teils des Selbst« (*ZuG* 56) markiert. Aber andererseits verweist das Bild des Risses auch darauf, dass es »eben auch einen anderen Teil einer Person zurück[lässt], einen, der gerettet werden kann« (*ZuG* 56).[38] Das Ethos des Erzählens, das zwischen dem traumatisierenden Widerfahrnis und der daraus resultierenden Unfähigkeit, darüber zu sprechen, entsteht, trägt darum Emcke auch an jene Widerfahrnisse selbst heran. Das Ethos des Erzählens wahrzunehmen, bedeutet für Emcke auch,

> »Zeichen zu folgen, die darauf verweisen, wie Menschen selbst unter extremen Ausnahmesituationen etwas von sich zu schützen wissen, wie sie etwas erhalten von der Person, die sie einmal waren, früher, in einem anderen Leben. Denn es sind diese Momente der Dissidenz, diese Fäden eines früheren Lebens, an die sich später, zuhörend oder erzählend, anknüpfen lässt« (*ZuG* 57).

Emcke nennt in der Folge vier Techniken, die der vollständigen Versehrung des Vertrauens in andere und in die bekannte Welt sowie der Versehrung der erzählenden Person entgegenwirken:[39] ein Rhythmus, der Struktur in die Willkür bringt; Gewohnheiten und Rituale, die aufgrund der Wiederholung Stabilität schenken; Gegenstände, welche an die verlorene Welt erinnern; und schließlich Ausbrüche, »Momente kurz aufflackernder Gewalttätigkeit oder Sexualität, Kraftakte, mit denen der Körper sich wehrt gegen die Wehrlosigkeit und Vereinzelung« (*ZuG* 57).

Als Beispiel eines *Rhythmus* nennt Emcke Ruth Klügers »Appellgedichte«: In ihrem Zeugnis *weiter leben* erzählt Klüger davon, wie ihr in Auschwitz Schiller-Balladen halfen, dem ihr widerfahrenen Wahnsinn standzuhalten.[40] Indem sie die Verse rezipiert, wird sie für eine kurze Zeit von ihrer eigenen Schwäche abgelenkt und vermag so, stundenlang in der Sonne zu stehen, ohne zusammenzubrechen. Dabei ist es nicht so sehr der Inhalt

37 Müller, Lebensangst, 16f.

38 Das Bild des Risses lässt sich in Analogie zur Lücke zwischen dem erzählenden Ich und dem Trauma-Ich (s. oben II.5.2.) verstehen. Das bedeutet, dass diesem zuletzt von Emcke genannten Teil des Risses, wie sie auch selbst vermerkt, eine existentielle Bedeutung für das Weiterleben zukommt. Vgl. dazu auch ausführlicher Matussek, Die Konzentrationslagerhaft; Ornstein, Survival; sowie Jacobsen, Embattled Selves.

39 Emckes Reflexionen darüber, wie sprachliche Techniken das Bewusstsein konditionieren, gründen auf ihren Auseinandersetzungen mit Foucaults Macht- und Diskursanalyse (vgl. insbes. ders., Überwachen). Emcke hat sich in ihrer Dissertation ausführlicher damit beschäftigt: dies., Kollektive Identitäten, 108–141.

40 Für weitere sog. Coping-Strategien von KZ-Häftlingen vgl. Dimsdale, The Coping Behaviour.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Verse, sondern »die gebundene Sprache«[41], die stabilisierend auf sie wirkt. »Denn dem Inhalt nach war nicht viel in den Schillerschen Balladen, das mich den Durst bei den endlosen Appellen in Auschwitz hätte vergessen lassen […].«[42] Verse, so hält Klüger fest, sind, »indem sie die Zeit einteilen, im wörtlichen Sinne ein Zeitvertreib«[43]. Im *sprachlichen* Rhythmus, welcher dem Tag Struktur gibt, wird die Willkür des Lagers durchbrochen.

Eines der Beispiele für *Gewohnheiten und Rituale*, das Emcke nennt, ist die Geschichte von Yvonne Gelnés, einer Haitianerin, die nach dem verheerenden Erdbeben vom 13. Januar 2010, das 230.000 Menschen in den Tod riss und 1,2 Millionen Haitianer_innen obdachlos machte, weiterlebte.[44] Tag für Tag setzt sich Yvonne auf einen rostigen Eisenstuhl inmitten der Überreste ihres Hauses. »Sie trägt einen blauen Pullover, einen halblangen Rock und einen schwarzen Hut. Sie ist alleine.«[45] Während die meisten ihrer Nachbar_innen in die Lager im Zentrum der Stadt geflohen sind, verlässt Yonne ihr Haus nicht, auch wenn es kein Haus mehr ist. Inmitten der Trümmer, zwischen Geröll und Schutt, setzt sich Yvonne Tag für Tag ins Wohnzimmer ihrer Schwägerin. In das Wohnzimmer, das es nicht mehr gibt, zur Schwägerin, die unter den Trümmern tot begraben liegt. Yvonne versichert sich damit »im Radius der Ohnmacht der eigenen Handlungsfähigkeit« (*ZuG* 60). Sie tut, was ihr im Kontext einer extremen Ausnahmesituation »den Eindruck des Normalen« (*ZuG* 61) vermittelt.

Ein Beispiel, das Emcke für *Gegenstände* nennt, ist die Besitzurkunde eines Stücks Land, das Rashid Yasin enteignet wurde.[46] Während all der Jahre des Kriegs im Nordirak trug Yasin »das vergilbte Bündel Papier in einer grauen Schatulle bei sich« (*VdK* 303). Von der Flucht an, weil sein Dorf beschossen wurde, über die Jahre in den Lagern bis hin zu der Zeit in einem unterkühlten Steinhaus am Stadtrand von Erbil, hat Yasin »das fünfzig Jahre alte, dünne Papier mit der Grundbucheintragung beschützt« (*VdK* 303). Dieser kleine Gegenstand, das Stück Papier, ist alles, was ihm von seinem Hof geblieben ist. An ihm hält sich Yasin fest, weil der Gegenstand in der Fremde auf die Heimat verweist. In Situationen der Entrechtung sind Gegenstände nicht selten Objekte, »die die eigene Geschichte in sich zu bergen scheinen in Kontexten, in denen alles Eigene verboten ist« (*ZuG* 63). Denn: »Ohne private Gegenstände […] ist man nicht nur ein Ich-habe-nichts, sondern auch ein Ich-bin-nichts.«[47]

All diese Beispiele von Rhythmen, Gewohnheiten, Ritualen und Gegenständen verweisen »auf unterschiedliche Fähigkeiten und Möglichkeiten der Dissidenz« (*ZuG* 65). Sie verweisen auf die Lücken, die Brechungen, die Risse der Wirkungsmacht der Gewalt,

41 Klüger, weiter leben, 124.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Vgl. ausführlicher Emcke, Yvonne wartet.

45 Ebd.

46 Vgl. ausführlicher *VdK* 303–307.

47 Müller, Lebensangst, 27. Analog wird von Palästinenser_innen in den Flüchtlingscamps berichtet, dass sie immer noch ihre Hausschlüssel aufbewahren, obwohl klar ist, dass ihre Häuser längst von Israelis bewohnt werden oder zerstört wurden. Das Aida-Camp hat als Symbol dafür einen großen Schlüssel über der Eingangspforte angebracht.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Misshandlung und des Terrors. Sie wahrzunehmen, zu entdecken und damit zu bezeugen, entspricht für Emcke dem Ethos des Erzählens. Dieses muss gerade auch das »Leben diesseits und jenseits des ›Risses‹« (*ZuG* 65) bezeugen. Es sind denn für Emcke gerade auch Rhythmen, Gewohnheiten, Rituale und Gegenstände, 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.[48] Sekundäre Zeug_innenschaft hat gerade auch diese Aspekte sprachlich zu bezeugen, eben indem sie sie hört oder davon erzählt. Die eigentlich ausgeschlossenen Schutzräume werden damit sprachlich, d.h. im Zeugnis bewahrt und bewährt. Momente der Dissidenz sind »Fäden eines früheren Lebens« (*ZuG* 57), die sich ins große Narrativ des Zeugnisses einweben. Im narrativen Gewebe des Zeugnisses müssen für Emcke aber auch jene Strategien der Abwehr gehört und erzählt werden, die

> »weniger diskret daherkommen als das Zitieren von Versen, vielleicht weil sie weniger mit Stolz besetzt sind als das Festhalten an einer religiösen oder politischen Überzeugung, vielleicht weil es sich in der eigenen Kultur nicht schickt, darüber zu sprechen. Aber sie gehören dazu, wenn von Mechanismen die Rede ist, die helfen können, sich dem Zugriff von Macht und Gewalt, zumindest punktuell, zu entziehen: Gegen-Gewalt und Sexualität« (*ZuG* 68f.).

Diese Strategien der Abwehr versteht Emcke als *Ausbrüche*. Als Beispiel für einen *Ausbruch der Gegen-Gewalt* nennt Emcke eine Szene aus dem Zeugnis von Murat Kurnaz. Kurnaz hat knapp fünf Jahre als Häftling in Guantánamo, unter anderem im Camp X-Ray[49], verbracht. Obwohl auch in seinem Zeugenbericht, wie in den meisten Erzählungen von entlassenen ehemaligen Häftlingen aus Guantánamo,[50] die Beschreibungen der Freundschaften untereinander dominieren, erzählt auch Kurnaz von den seltenen Gelegenheiten der physischen Ausbrüche. Er bezeugt den Stolz, der darin liegt, wenigstens einmal zurückzuschlagen: »Meine Handgelenke bluteten schon, aber das war mir jetzt egal. Ich wollte ihm zeigen, dass ich ihn fertigmachen konnte, ob mit oder ohne Handschellen.«[51] Und auch Selbsttötungen versteht Emcke »als letzte Akte des Widerstands, als ultimati-

48 Vgl. dazu auch Emcke, Das Leid, 115, wo sie diesen Aspekt unter der Perspektive des Mitleids bedenkt: »Ist es eine Frage der Ähnlichkeit, die mich den Nächsten überhaupt erst als Nächsten erkennen lässt, bevor ich sein Leid als meinem ebenbürtig anerkennen kann? Das würde erklären, warum alle Regime, die Menschen demütigen und misshandeln, sie vorher optisch verwandeln.«

49 Das Camp X-Ray war das erste 2002 errichtete Lager, das wenige Monate später geschlossen und durch das größere Camp Delta ersetzt wurde. Das Camp X-Ray war insofern ein besonders grauenhaftes Gefängnis, als es zum größten Teil aus Käfigen bestand, die von allen Seiten frei einsehbar waren und in der prallen Sonne standen. Die Häftlinge wurden damit jeglicher Privatsphäre beraubt. Vgl. Bauer, Schandfleck.

50 Vgl. etwa die Aussage des ehemaligen Häftlings Abdulsalam Saifs: »Jeder hatte mit jedem eine sehr herzliche Verbindung. Es war wie unter Brüdern, weil ja jeder unterdrückt war.« (Willemsen, Hier spricht Guantánamo, 220f.)

51 Kurnaz, Fünf Jahre, 192.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ver Triumph über das System der Entrechtung: das Einzige einzusetzen, was einem noch nicht genommen ist, das Leben« (*ZuG* 70).[52]

Mit diesem Beispiel wechselt Emcke von einer tendenziell ausschließlichen Opfer- zu einer (zumindest vordergründigen) Täter_innen-Perspektive.[53] In der Tat spielt Letztere in Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis eine wichtige Rolle, wenngleich sie in ihrem Zeug_innenschafts-Essay nur an den Rändern und implizit thematisiert wird.[54] Dass das Ethos des Erzählens auch nach der Perspektive der Täter_innen fragt, zeigt sich insbesondere in Emckes Buch *Stumme Gewalt*.[55] Dieses ist eine Auseinandersetzung mit dem mörderischen Attentat auf ihren Patenonkel und ehemaligen Vorstandssprecher der Deutschen Bank Alfred Herrhausen. Das Attentat am 30. November 1989 wird den Mitgliedern der dritten Generation der Roten Armee Fraktion (RAF) zugeschrieben. In ihrem *Nachdenken über die RAF* – so der Untertitel des Buches – plädiert sie für einen gesellschaftlichen Dialog, in dem ehemaligen Terrorist_innen ein Forum[56] geboten wird, auf dem sie sprechen können – und das ohne Angst, sich noch mehr zu belasten und andere zu verraten: »*Ich möchte, dass sie nach Hause gehen können.* Wo immer das für sie auch sein mag. Aber sie sollen diese Geschichte erzählen. Sie sollen gehen dürfen. Frei sein. So frei, wie man sein kann, wenn man Schuld auf sich geladen hat. Aus dem Gefängnis sollen sie entlassen werden. Aber reden sollen sie vorher. Bitte. Wenn wir das wollen, dann müssen wir die Bedingungen dafür herstellen, dass sie es können.« (*SG* 61) Emcke fordert »*Amnestie für das Ende des Schweigens*.« (*SG* 61)

---

52 Vgl. dazu auch Richter, Tod im Lager, der einen Guantánamo-General zitiert, der auf eine Selbsttötung im Gefängnis wie folgt reagierte: »Sie achten das Leben nicht, weder unseres, noch ihr eigenes. Das war kein Akt der Verzweiflung, sondern asymmetrische Kriegsführung gegen uns.«

53 Die komplizierte Formulierung ist dem Umstand geschuldet, dass die Gefangenen Guantánamos einerseits als sog. *unlawful combatants* interniert werden, was sie zu Opfern in dem Sinne macht, dass diese Einstufung mit Völkerrecht und Menschenrechten weitestgehend als nicht vereinbar angesehen wird (vgl. Leigh et al., Guantánamo leaks). Andererseits wurden Ende April 2011 aufgrund von Dokumenten, die das Enthüllungsportal WikiLeaks veröffentlichte, immer mehr Medienberichte laut, die nachweisen konnten, dass zahlreiche Häftlinge unschuldig festgehalten werden (vgl. o.A., Geheimpapiere).

54 Neben den vereinzelten Beispielen ist auffallend, dass Emcke, wann immer sie das Zeugnis als zeitoffenes Narrativ bestimmt, die Täter_innen als Teil dieses Narrativs erwähnt (vgl. *ZuG* 27.49.76.97f.100.109f.). Die Perspektive der Täter_innen zu missachten, ist ihrer Wahrnehmung nach oft Ausdruck des Misstrauens in die Kraft öffentlicher Diskurse. Diese Position zeigt sich etwa darin, dass Emcke eine kritische Stellung gegenüber sog. Shoah-Leugner_innen einnimmt: »[M]ir […] scheint […] Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Gesetzgebung angebracht, nach der das Leugnen von Auschwitz unter Strafe gestellt wird. Wer behauptet, Auschwitz habe nie existiert, äußert schlicht eine historisch falsche Tatsachen-Behauptung. Ebenso wie der, der behauptet, Hitler sei nicht in Polen eingefallen. Beides falsch. Aber es lassen sich diese Behauptungen doch mit guten Gründen widerlegen. Der Rekurs auf juristische Kategorien der Strafbarkeit scheint mir eher ängstlicher Ausdruck des Misstrauens in die Kraft der öffentlichen Diskussion und eine vorschnelle Form der Tabuisierung zu sein. Die Einwände, die mir dagegen einleuchten, beziehen sich auf den Schmerz, der in denen aufgerufen wird, die als Angehörige der Opfer des Nationalsozialismus von diesem Leugnen besonders betroffen sind.« (*ZuG* 218, Anm. 93.)

55 Vgl. für das Folgende, aus theologischer Perspektive, Frettlöh, Die Gnade im Recht, 228–236.239.

56 Vgl. dazu auch Emcke, Unbesetzte Räume.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Wie die klassische Berichterstattung nicht an die Qualität eines Zeugnisses herankommt, so vermag das strafrechtliche Verfahren das Verbrechen insofern nicht gänzlich aufzuklären, als es nicht nur diejenigen im Unverständnis alleine lässt, die um die Opfer der RAF trauern, sondern auch die Attentäter_innen in ihrer Entfremdung von sich selbst lässt. Nach dem Prinzip »*Freiheit gegen Aufklärung*« (*SG* 61) votiert Emcke dafür, dass das Verstehen eines Zeugnisses bedingt, die Opfer- *und* Täter_innen-Perspektive hörbar zu machen. Als Angehörige eines Opfers bekennt sie darum: »Ich möchte keine Reue. Ich möchte, dass sie mir ihre Geschichte erzählen. Mit allem, was darin für mich schmerzlich sein mag. Das müsste ich aushalten. Aber erst dann wird der Mord an meinem Freund vorstellbar. Erst dann kann die Phantasie aufhören, mich zu quälen. Ich brauche ihre Geschichte. Denn sie ist auch meine.« (*SG* 51) Wird *Stumme Gewalt* als Zeugnis verstanden, wird klar, wie auch hier Emcke am Ort der sekundären Zeug_innenschaft ansetzt. Selbst Angehörige eines Opfers, und damit sozial mitbetroffen von dem Unrecht der Täter_innen, hält Emcke daran fest, dass sich die eigene Erfahrung nicht ohne die der Anderen verstehen lässt:[57] »Das Nachdenken über eine solche Erfahrung, wie besonders und individuell sie immer sein mag, muss sich deswegen irritieren lassen von den Erfahrungen und Erinnerungen anderer. […] Sie muss das Besondere mit und gegen das Allgemeine verrechnen.« (*SG* 16f.) Was Emcke für die Opfer extremen Unrechts postuliert, dass sie nämlich in diesem Status alleine gelassen und darauf reduziert werden, wenn ihre Zuhörer_innen sie nicht in narrativen Formen gleichsam aus dem Schweigen holen, gilt auch für Täter_innen. Denn im Schweigen werden »Täter und Opfer zugleich [eingeschlossen]« (*SG* 49).

Emcke fragt darum: »Wie können sie sein, wer sie sind, wenn sie über ihre eigene Geschichte nicht sprechen können? Wie können sie jemand anders werden, wenn sie über ihre frühere Geschichte nicht sprechen?« (*SG* 49) Gemäß ihrem Ethos des Erzählens weist Emcke auch in *Stumme Gewalt* nach, dass die »enge Koppelung des Leids oder Unrechts in der Welt an die *individuelle* Verantwortlichkeit« (*SG* 112), so richtig und wichtig sie ist, nicht vom kollektiven Standpunkt abstrahiert werden darf: Eine nach Gerechtigkeit strebende Gesellschaft muss sich gerade auch vom Zeugnis der Täter_innen gefangen nehmen lassen, um ihre moralisch-hermeneutische Aufgabe wahrzunehmen. Nämlich danach zu fragen, was sie – trotz ihrer darin nicht zu relativierenden individuellen Schuld – zu Täter_innen gemacht hat, was das Kollektiv dazu beigetragen hat, dass Attentäter_innen Unrecht begehen. Wenn die Würde des Menschen nicht zu einer »selbstverliebte[n] Pose« verkommen soll, sondern sie wirklich respektiert wird, »dann müssen wir sie jedem zubilligen, auch denen, die sie anderen nicht zugestehen« (*SG* 135). Auch die Täter_innen haben in Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis einen narrativen Ort: »Sie müssen reden.« (*SG* 148) Das aber bedeutet: »Wir müssen sie reden lassen.« (*SG* 148)

Dass das Zeugnis lückenhaft ist, hat nicht nur mit der Traumatisierung von Opfern zu tun, »sondern auch mit der Gesellschaft, in die hineingesprochen wird, dem Adressaten ihrer Geschichten: mit uns« (*ZuG* 72). Eine weitere Leerstelle in Zeugnissen von Menschen, denen extremes Unrecht und extreme Gewalt widerfahren ist, sieht Emcke in der Sexualität, der Erotik. Zwar werden sowohl die widerlichsten Techniken der Folter, die entwürdigendste Demütigung des Körpers von Menschen, als auch Gesten der

57 Vgl. Emcke, Dem Attentäter zuzuhören.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Freund_innenschaft und Momente der Zuneigung bezeugt, »aber über Erotik erfahren wir sehr wenig« (*ZuG* 72). Doch für Emcke gehört zum »dies« gerade auch die Sexualität, weil sie auch in ihr eine Form des *Ausbruches* erkennt.[58]

Ein Beispiel, das Emcke für einen *Ausbruch der Sexualität* nennt, sind Liao Yiwus Beschreibungen der Selbstbefriedigung im Gefängnis.[59] Inmitten der zahlreichen groben und furchtbaren Beschreibungen von Sexualität – vom Ekel beim kollektiven Masturbieren und der sexualisierten Gewalt und des Missbrauchs unter den Gefangenen selbst – »tauchen auch, beinahe versteckt, Spuren von überraschender Zartheit und Lust auf« (*ZuG* 73). Liao erzählt von den Misshandlungen eines jüngeren Häftlings und erwähnt in einem Nebensatz den Grund für die Gewalt an ihm: »[W]eil er mir geholfen hatte, die Hose aufzumachen und mein Gerät herauszuholen […].«[60] Ob es eine Geste der Fürsorge oder der Lust ist, bleibt unkommentiert. »Vielleicht weil es ein Eingeständnis homoerotischen Begehrens wäre. Vielleicht weil es in dieser Passage weniger um die Zärtlichkeit als mehr um die Brutalität und das System der Vereinzelung ging […].« (*ZuG* 74) Wenn also die Aussage in sich lückenhaft bleibt und in ihr das Elend der Umstände anklingt, so verweisen sie für Emcke doch auch »auf Berührungen, zärtliche, nicht gewalttätige, intime, nicht ausgestellte Momente der Nähe« (*ZuG* 75). Und sie gehören erwähnt, weil sie, so unwahrscheinlich und selten sie sein mögen, »die vereinzelten Opfer von Willkür und Gewalt« (*ZuG* 75) für einen kurzen Moment verdoppeln, d.h. den Teil des Risses sichtbar machen, den es im Narrativ zu retten gilt. Für die Zeug_innen und für das Zeugnis. Diese Fäden des früheren Lebens gehören zum Zeugnis, weil sich im Akt des Bezeugens daran anknüpfen lässt – »zuhörend oder erzählend« (*ZuG* 57). Doch wie lässt sich zuhören und davon erzählen, wenn die Zeug_innen schweigen, wenn ihr Zeugnis ein stummes Narrativ ist?

2.4. Die Zeit der Stille und die ›Wahrheit‹ in den narrativen Lücken des Schweigens

Zeug_innen von Widerfahrnissen extremen Unrechts und von Gewalt schweigen. Sie können nicht sprechen, weil die Worte fehlen. Sie können und wollen nicht sprechen, weil es niemanden gibt, der sie hören kann und will. Ist es da überhaupt gerechtfertigt, nach den Gründen für das Schweigen zu fragen? »Wer sich nach einer solchen Erfahrung nach Stille sehnt, wer sich als Überlebender scheut, die schmerzhaften Erinnerun-

58 Emcke ist sich der Ambivalenz bewusst, Sexualität »unter die Möglichkeiten der Abwehr und des Widerstands zu kategorisieren«, weil Sexualität am Ort des Schreckens »nicht viel mit der Erotik aus dem früheren Leben zu tun hat« (*ZuG* 72f.). Emcke ist denn in ihren Beschreibungen äußerst vorsichtig und betont, dass sie die narrativen Brüche im Wissen interpretiert, dass sie der *intentio auctoris* möglicherweise widersprechen.

59 Liao Yiwu (chinesisch 廖亦武) ist ein chinesischer Schriftsteller, Dichter und Musiker, dessen Werke aufgrund seiner kritischen Haltung zur chinesischen Regierung in der Volksrepublik China verboten sind. 1990 wurde Liao wegen »Verbreitung konterrevolutionärer Propaganda mit ausländischer Hilfe« zu einer vierjährigen Haftstrafe verurteilt und 1994 auf internationalen Druck hin 50 Tage vor dem Ende der Haftstrafe entlassen (vgl. Yiwu, Der Vierte Juni, 59).

60 Yiwu, Für ein Lied, 191.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gen wieder hervorzuholen, dem gebührt Respekt.« (*ZuG* 76) Doch nach den Gründen des Schweigens zu fragen heißt für Emcke nicht, es nicht zu akzeptieren, sondern vielmehr die Sprachlosigkeit nachzuvollziehen, nämlich zu fragen, »ob das Schweigen auch etwas mit uns, den Verschonten und Nachgeborenen, zu tun haben könnte« (*ZuG* 76). Auch im Hinblick auf das Schweigen von Zeug_innen betont Emcke, dass die ausschließliche Fokussierung auf die traumatisierte Person von der Frage ablenkt, »ob es nicht […] auch soziale, gesellschaftliche Faktoren sind, die das Schweigen befördern und das Erzählen behindern« (*ZuG* 77).

Emckes Auseinandersetzungen mit dem Schweigen von Zeug_innen ist über weite Strecken eine Problematisierung von Felmans und Laubs Vorstellung der Shoah als Ereignis ohne Zeug_innen, in deren Folge Emcke auch die Beiträge Lyotards, Derridas und Agambens kritisch bedenkt (vgl. *ZuG* 77–84). Emcke anerkennt, dass diese Positionen gegen all jene anschreiben, die das Zeugnis »unter dem epistemischen Gesichtspunkt der Beweisbarkeit zu relativieren […] versuchen« (*ZuG* 78). Deswegen aber von der Shoah als einem Ereignis ohne Zeug_innen zu sprechen, hält sie für »verstörend« (*ZuG* 77).[61] Für Emcke sind gerade die nagelneuen Schuhe Adems Ausdruck der *Möglichkeit* von Zeug_innenschaft. Sie votiert dafür, dass die nicht verstehbare Struktur der Zeugnisse, das, was verwirrt klingt und sich nicht in eine Logik des Verstehens einreihen lässt, eine »vernünftige Form [ist, MK], sich dem Gegenüber als mehr als nur als Opfer zu präsentieren« (*ZuG* 78f.). So ist das Schweigen selbst eine »Strategie, die Struktur des Unverständlichen abzubilden« (*ZuG* 79). Emcke anerkennt, dass es etwa gerade bei jugendlichen Missbrauchsopfern einleuchtet, »dass zunächst die inneren Ressourcen fehlen oder es (noch) keinen Zugriff auf das Erlittene gibt« (*ZuG* 82).[62] Diese Versehrung ist unter keinen Umständen zu relativieren. Aber Emcke weist auch darauf hin, dass die Erhöhung des Schweigens vieler Opfer zu einem undurchdringlichen Faktum, gar einer Norm, ignoriert, »was wir über die *Gründe* für das Schweigen wissen können« (*ZuG* 83). Denn die Gründe für das Schweigen liegen nicht selten in den Bedingungen des Erzählens begründet. Und so kann es sein, 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.

Diesen Konnex zwischen den Gründen des Schweigens und den Bedingungen des Erzählens erörtert Emcke ausführlich anhand des Falles Nr. IT-96-23 des sogenannten Foča-Prozesses vor dem Internationalen Strafgerichtshof von Den Haag für das ehemalige Jugoslawien.[63] In den Jahren 1992 und 1993 wurden in der Partizan-Turnhalle und

61 Vgl. *ZuG* 79: »Zeugenschaft scheint für Laub nur dann legitim und wahrhaftig zu sein, wenn sie sowohl über genügend inneres Wissen des Geschehens verfügt, um das Ereignis zutreffend darzustellen, als auch über genügend Distanz zu dem Geschehen, um eine intelligible, unberührte Beschreibung zu geben.« Diese Kritik an Laub irritiert und steht im Widerspruch zum oben (s. II.5.2.) diskutierten Zeugnis der Weiterlebenden, die von angeblich vier explodierten Kaminen spricht. In diesem Fall macht Laub gerade die *nicht* intelligible Beschreibung stark. Emckes Kritik hätte sich darum am ehesten noch an Thomas Trezise und seine Kritik an Laubs Position zu richten. Vgl. dazu Laubs Replik *On Holocaust Testimony*.

62 Vgl. dazu Dehmers, Wie lange.

63 Vgl. dazu die Dokumentation von medica mondiale, Damit die Welt. Eine Zusammenstellung aller Anklagepunkte, die sexualisierte Gewalt betreffen, bietet Möller, Das tatbestandliche Verbot,

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Foča-Oberschule in Bosnien zahllose muslimische Frauen Opfer von Vergewaltigungen und sexualisierter Gewalt. Erst vor dem Internationalen Strafgerichtshof und knapp zehn Jahre nach diesen grauenhaften Taten durch serbische Milizen, Soldaten und Polizisten brachen die Opfer ihr Schweigen und sprachen über ein Verbrechen, »das vorher keinen Namen und keine Zuhörer hatte finden können« (*ZuG* 84). Insgesamt 25 Zeuginnen sagen vor Gericht aus, wie sie wie Tiere in Internierungslagern gehalten, sexuell missbraucht und vergewaltigt wurden.[64] Sie bezeugen, wie sie täglich sexueller Gewalt und brutalen Übergriffen ausgeliefert waren. Und dass die Vergewaltigungen durch einen Mann, zwei, sechs Männer oft begleitet waren von Sätzen wie »*You are going to bear Serb children*.« (*ZuG* 85)[65]. Doch in den Protokollen der Aussagen einiger Zeuginnen aus dem Foča-Prozess lässt sich nicht nur hören, was den Frauen widerfahren ist, sondern diese können auch »sehr präzise erklären, warum sie über ihre Erfahrungen lange geschwiegen haben« (*ZuG* 85). Zeugin 51 und Zeugin 50, Mutter und Tochter, die 1993 gemeinsam verschleppt, interniert und misshandelt wurden, sagen im März 2000 vor der dreiköpfigen Kammer aus. Den Vorsitz hat Richterin Florence Mumba. Zeugin 50, die Tochter, erzählt, wie sie aus Angst vor serbischen Angriffen gemeinsam mit ihrer Mutter in die Wälder um Foča geflüchtet war, schließlich entdeckt, gefangen und eingesperrt wurde. In einem Motel in Buk Bijela wird die damals 17-Jährige zum ersten Mal vom Angeklagten, Zoran Vuković, oral vergewaltigt. Der Dialog zwischen der Vertreterin der Anklage und Zeugin 50 zu diesem Tatbestand beginnt wie folgt:

> »What did Zoran Vukovic do when he took you to that room? A. He raped me. Q. I'm sorry to have to ask you some specifics, but the Court will need to know. Can you describe what he did? A. Yes. He pushed me onto one of the beds. He asked me to put his penis into my mouth. Q. And did he do that? A. He did it himself.« (*ICT* 1243,17-25 – 1244,1)

Nachdem Zeugin 50 auf weitere Fragen der Vertreterin der Anklage zum Tatgeschehen antwortet, berichtet sie davon, wie sie wieder zu den anderen Frauen und ihrer Mutter gebracht und schließlich in einem Bus zur Oberschule von Foča gefahren wurde. Im Anschluss an diesen Bericht findet sich im Transkript folgende Sequenz zwischen ihr und der Vertreterin der Anklage:

> »Q. Did you tell her [sc. your mother] at that time what had happened to you? A. I don't think I told her, but she was smart enough to understand what had happened. Q. Why didn't you say anything to her about what had happened to you? A. I thought that if I had to suffer, they didn't have to know about it. Q. Did you ever tell the details

---

39–41. Zur grundsätzlichen gerichtlichen Situation, ihren Chancen der partiellen Genugtuung und Gefahren der Retraumatisierung von weiblichen Opfern sexualisierter Gewalt vgl. Fastie, Zeuginnen.

64 Die Transkripte wurden auf Englisch, Französisch, Bosnisch, Serbokroatisch, Albanisch und Mazedonisch zugänglich gemacht. Ich zitiere im Folgenden nach der englischen Übersetzung. Die Zeuginnen selbst sprachen in diesem Verfahren bosnisch.

65 Vgl. *ICT* 62442f., 25.1-3: »The victim was then also raped by the other two soldiers. While this happened, the accused Kunarac taunted the witness by telling her that she would have a son not knowing who the father was, but most important, that it would be a Serb child.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

of what happened to you there to anyone in your family? A. Never.« (*ICT* 1245,14-25 – 1246,1)

Das ist die erste Stelle, an der Zeugin 50 von ihrem Schweigen spricht. Die Verteidigung der Anklage, die während des Prozesses wiederholt versucht, Zeugin 50 als unglaubwürdig darzustellen, bietet dem Opfer immer wieder die Möglichkeit, darüber zu sprechen, warum sie über ihre Vergewaltigung in Buk Bijela geschwiegen hat. »Sie wird nicht nur sagen, ich kann oder konnte ›dies‹ nicht beschreiben. Sie wird erklären, warum sie wem gegenüber schwieg und warum sie nun vor Gericht spricht.« (*ZuG* 87)

Hier, am Ort des Geschehens, im Moment des Widerfahrnisses oraler Vergewaltigung, schweigt das Opfer aus zwei Gründen: erstens, weil das Augenscheinliche nicht sagbar gemacht werden muss – ihre Mutter »was smart enough to understand what had happened«. Und zweitens schweigt sie aus Schutz für die anderen. Sie will sie nicht mit dem belasten, was sie schon selbst belastet. Zeugin 50 beschreibt wenig später selbst das, was ihre Mutter und die anderen Frauen in Buk Bijela wahrnehmen konnten. Für den Akt der Vergewaltigung werden in der Oberschule von Foča die Frauen in Klassenzimmer geführt. Auf die Frage, ob sie andere Frauen gesehen habe, die zurückkehrten von den Klassenzimmern, sagt Zeugin 50:

»They looked dreadful. They were all crying. They would all be crying when they came back. Some of them would be bleeding from the nose. They would be screaming, tearing out their hair. Different things.« (*ICT* 1255,7-10)

Die Tochter schweigt über ihre Vergewaltigung, weil das Weinen, die blutenden Nasen, das Schreien und das Ausreißen der Haare Sprache genug für das ist, was den Frauen widerfährt. In der Folge wendet sich die Befragung hin zu den weiteren Vergewaltigungen durch andere Soldaten in der Oberschule. Die Vertreterin der Anklage fragt die Tochter erneut:

»Q. Did you tell anyone at that time what had just happened to you? A. I never described what happened to me in detail to anyone. If I wanted to say what happened, I said the worst had happened, referring to rape, and from then onwards, throughout my stay in this camp, I never talked to anyone about anything from that event onwards; I kept silent. Q. How did you feel? A. Awful. There are no words in this world that could describe my feelings. It is the worst thing that was happening to me.« (*ICT* 1253,12-23)

Am Ort, an dem allen das ›Gleiche‹ widerfährt, braucht es keine Worte für das, was einer widerfährt. »The worst thing« reichte der Tochter als Beschreibung, »weil alle, die mit ihr eingesperrt waren, wussten, was sich hinter dem Begriff verbarg« (*ZuG* 88). Auch auf die erneute Frage, ob sie nach dem Krieg jemals jemandem aus ihrer Familie Details dessen, was ihr geschah, erzählt hätte, antwortet die Tochter mit »Never« (*ICT* 1246,1). 1995 wird Zeugin 50 von »investigators from the Tribunal« (*ICT* 1246,3) befragt und gibt ein Statement ab, was während des Kriegs geschehen ist. Die Vertreterin der Anklage fragt die Tochter fünf Jahre später, ob sie sich daran erinnert und ob sie in diesem Zusammenhang Details ihrer Vergewaltigung *in Buk Bijela* zu Protokoll gegeben habe. Als Zeugin 50 diese Frage verneint, wird sie gefragt, warum sie das nicht getan hätte. Ihre Antwort:

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

»I don't know. Those words could not leave my mouth.« (*ICT* 1246,14f.) Als Ermittler_innen aus Den Haag nach Bosnien reisen, um Beweise und Zeug_innen für die Anklage zu finden, schweigt Zeugin 50. Zwar bezeugt sie, was den anderen Frauen in den Klassenzimmern widerfahren ist, über ihre erste Vergewaltigung in Buk Bijela jedoch schweigt sie.[66] Dabei sagt die Zeugin nicht aus, dass sie das nicht hätte bezeugen können, sondern dass ihr die Worte nicht über die Lippen kamen, »als seien Worte ein eigenes Subjekt, als sprächen sie sich selbst oder verweigerten sich, gesprochen zu werden« (*ZuG* 89). Erst am 26. März 2000 bricht Zeugin 50 ihr Schweigen darüber, was in Buk Bijela geschah.

Auch Jean Améry, ein Weiterlebender der Shoah, hat zwanzig Jahre über die Schrecken der Shoah geschwiegen. Erst als der große Auschwitz-Prozess 1964 in Frankfurt beginnt, beendet er die »Zeit der Stille«[67]. Die Stille wird auch gebrochen, weil ein gesellschaftlich-politisches Kollektiv dem Opfer ein Forum bietet, gehört zu werden. Im Kreuzverhör mit Zeugin 50 wird nun genau diese »Zeit der Stille« zum Anlass genommen, den ›Wahrheitsgehalt‹ der Zeuginaussage zu bezweifeln. Die Verteidigung fragt die Tochter: »When did you decide to tell the truth?« (*ICT* 1291,18) Denn offensichtlich bestünde eine Diskrepanz zwischen ihrer Aussage von 1995 und der jetzigen fünf Jahre später. »Die Zeugin weist die Unterstellung zurück und begründet ihr Schweigen überraschend« (*ZuG* 90):

> »A. […] [T]he things that I added today […] I just couldn't utter those things at that time. They wouldn't pass my lips. Q. Does that mean that, when you made your statements, there was one truth, and there is a different truth today? A. No. Everything I have said is the truth. Q. When? A. What do you mean, when? Q. When you gave your statements and when you talked to us here today, is everything the truth? A. Everything I said today is the truth. I just passed over certain things before, and today I gave an explanation why I did not say them then.« (*ICT* 1292,10-24)

Wo die Verteidigung »ein willkürliches Verhältnis zum Geschehen sehen will, ist für die Zeugin einfach nur eine Lücke im Narrativ« (*ZuG* 90). Für Zeugin 50 gibt es nicht unterschiedliche ›Wahrheiten‹, sondern unterschiedliche Zeiten, an denen die ›Wahrheit‹ sagbar ist bzw. wird. Die Vertreterin der Anklage lässt indes nicht locker und fragt die Tochter erneut, warum sie gerade die Vergewaltigung in Buk Bijela ausgelassen habe, wo sie doch die späteren, ebenso furchtbaren Erfahrungen sexualisierter Gewalt bereits 1995 bezeugt habe:

> »Q. […] Why, then, were you not able to describe this specific event? A. Precisely because it was so specific. Q. And why was that event more specific than all the other events? A. It was my first and most painful experience. All of them are very painful, but that was the first one, the one that made me most frightened. Q. Well, precisely

66 Vgl. Emcke, Willkommen, wo sie die Geschichte des Ehepaars Kheda und Beslan Dovletmurzaevas erzählt, die aus Grosny nach Deutschland geflüchtet sind. Von den Misshandlungen in tschetschenischen Gefängnissen, davon, wie maskierte Männer Beslan wiederholt mit gefüllten Wasserflaschen auf die Nieren geschlagen haben, erzählt Kheda, nicht Beslan. Dieser sitzt still und bleich neben seiner Frau und hört zu. Zu Belans Schweigen vermerkt Emcke: »Vielleicht ist das ein Indiz dafür, dass sie [sc. die Geschichte] wahr ist.«

67 Améry, Jenseits von Schuld, 20.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> because it was the first time that something like that had ever happened to you? A. If you can't understand me, let me put it this way. I was ashamed to say.« (*ICT* 1293,21-25 – 1294,1-7)

Unabhängig davon, wie grauenhaft die folgenden Vergewaltigungen waren, die schmerzlichste Erfahrung sexualisierter Gewalt bleibt für Zeugin 50 diejenige in Buk Bijela. Selbst als sie über die anderen Demütigungen bereits sprechen kann, ist die Scham zu groß, die sich mit der ersten Vergewaltigung verbindet.[68] Die Tochter braucht fünf Jahre, um den Schrecken in den Klassenzimmern der Oberschule von Foča gegenüber Ermittler_innen des Strafgerichtshofs in Den Haag zu bezeugen. Wie sie ebenso weitere fünf Jahre braucht, um auch über die Erfahrung in Buk Bijela zu sprechen.

Im Hinblick auf die Geschehnisse in Foča ist bezeichnend, dass sie »ihr Schweigen nicht damit [begründet], dass sie die Erfahrungen nicht beschreiben *könnte*« (*ZuG* 92), insofern sie ihr Schweigen in allen Aussagen ins Verhältnis zu den Kontexten und Menschen stellt, denen sie das ihr Widerfahrene hätte bezeugen können. Doch die Erfahrung in Buk Bijela bleibt eine Besonderheit, weil sie das Initialmoment des Risses ist, der sie von sich selbst für immer trennt. In diesem Moment zerbricht das Weltvertrauen von Zeugin 50. Auch Améry vergleicht den Bruch des Weltvertrauens beim ersten Schlag mit einem »Sexualakt ohne das Einverständnis eines der Partner«[69], woraus Emcke folgert:

> »Wenn es das Vertrauen ist, das zerbrochen ist mit dem ersten Schlag, der ersten Misshandlung, der ersten Vergewaltigung, dann liegt es auch nicht allein an der verlorenen Würde oder der zu großen Scham, dass Menschen nicht über diese Erlebnisse sprechen. Im Fokus stehen nicht mehr allein die Überlebenden, die (nicht) Zeugnis ablegen können. Sondern im Fokus stehen die, die diese Gewalt zugelassen haben, die verschont wurden von dieser Gewalt.« (*ZuG* 94)[70]

In einem letzten Schritt fragt darum Emcke in ihrem Zeug_innenschafts-Konzept danach, was es von denen braucht, die verschont blieben. Die Frage der Frau mit den blauen Lippen und Mariams »Schreibst Du das auf?« sind für Emcke nicht nur Ausdruck der Hoffnung, sondern auch des Zweifels, »ob die anderen, die Gemeinschaft, als Adressat des Vertrauens auch taugen« (*ZuG* 95). Anders gefragt: Wie lässt sich aus Adems nagelneuen Schuhen und dem Umstand, dass Zeugin 50 erst zehn Jahre nach ihrer ersten Vergewaltigung davon zeugen kann, eine Erzählung machen, die verständlich ist, »ohne die Tiefe der Verstörung zu banalisieren« (*ZuG* 96)? Und: »Wie lässt sich nach dem, was moralisch inakzeptabel war und bleibt, weiterleben, als Geretteter oder als Gesellschaft?« (*ZuG* 97)

68 Eine kurze instruktive Einführung, inwiefern gerade das Gefühl der Scham Opfern von Gewalt das Sprechen über die Tat erschwert, gar verunmöglicht, bietet Kavemann, Erinnerbarkeit.

69 Améry, Jenseits von Schuld, 56.

70 Vgl. Emcke, Der erste Schuss: »Das Erste, was im Krieg stirbt, ist die Gewissheit.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

2.5. Weil es sagbar ist – und bleiben muss: Das individuell-kollektive »Ja« vor der Frau mit den blauen Lippen

So vielfältig die Perspektiven der Zeug_innen sind, so unterschiedlich sind für Emcke die Gründe und Motive für das »Erzählen trotz allem« (*ZuG* 97). Ob aus Zorn und Abscheu bezeugt wird, weil Täter_innen ungestraft bleiben. Ob aus Not erzählt wird, »weil die Last der Erlebnisse allein nicht zu tragen ist« (*ZuG* 97). Ob Menschen aus Achtung ihren Nachgeborenen gegenüber über den Schrecken sprechen, weil sie von ihm mitgezeichnet wurden, obwohl sie ihn selbst nicht erlebt haben. Ob aus Angst ein Zeugnis formuliert wird, damit sich die Geschichte nicht wiederholt. Oder ob aus Hass gesprochen wird, weil sich eine Generation schuldig gemacht hat. All diese Motive und Gründe gehören für Emcke zum Narrativ der Gesellschaft, in der sie den Kern der Zeug_innenschaft erkennt. Während nun den Weiterlebenden eine Rolle, nämlich die des Bezeugens zukommt, so versteht Emcke die Rolle der Verschonten als eine doppelte: die der Zuhörer_innen und die der (Weiter-)Erzählenden.

> »In der Rolle der Zuhörenden müssen wir vor allem den überlebenden Zeugen signalisieren, dass sie uns nicht schonen müssen, dass wir uns vorstellen wollen (und müssen), was unvorstellbar grausam war, dass wir bereit sind, sie in ihrer Dopplung wahrzunehmen: als die Person, die sie früher einmal waren, bevor sie aus der Welt gedrängt wurden, und als die Person, zu der sie gemacht wurden durch die Erfahrung von extremer Entrechtung und Gewalt.« (*ZuG* 98)

Analog den Weiterlebenden, die immer für sich selbst, aber auch für diejenigen zeugen, die den Schrecken extremen Unrechts und von Gewalt bis in den Tod erlitten, so kennt auch das (Weiter-)Erzählen der Verschonten zwei Richtungen und Adressat_innen: »[E]rzählt wird *für diejenigen*, die es selbst nicht (mehr) können […]. Und erzählt wird *denjenigen*, die, ebenso willkürlich, ungeprügelt blieben, den Außenstehenden, Nachgeborenen […] – für die es keine Unschuld des Nicht-Wissens geben kann […].« (*ZuG* 98f.)[71] In der Sprache, so ist Emcke überzeugt, lässt sich eine »Gegen-Strategie« (*ZuG* 99) erkennen, die einerseits Opfer aus ihrer verbaliter stumm gemachten Subjektivität holt. Und andererseits wird darin anerkannt, dass der Bruch des Weltvertrauens durch den ersten Schlag »ein gemeinsames Problem einer moralischen Gemeinschaft« (*ZuG* 99) ist. Das *gemeinsame* Ethos des Erzählens versteht Emcke denn allem voran als ein »*Erzählen der Diskontinuität*« (*ZuG* 99). »Über das Sagbare und die Möglichkeit des Erzählens trotz allem nachzudenken bedeutet demnach nicht, die Tiefe der Verstörung durch Gewalt und Entrechtung zu relativieren […].« (*ZuG* 99f.) Aber es bedeutet, die Tiefe der Verstörung durch Gewalt und Entrechtung sprachlich zu bezeugen und damit fassbar zu machen.[72]

---

71 Hervorhebung MK.

72 Zu den praktischen, gesellschaftlichen Folgen dieses Fassbar- und damit Wahrhaftigmachens vgl. *GdH* 207–218, wo Emcke die Foucault'sche *Parrhesia*, das Wahrsprechen, erörtert und dafür votiert, dass diese Parrhesia immer auch den Glauben an das Ausgesprochene einschließt. Dieser Glaube kann sich für Emcke nur praktisch bewähren und kennt nicht notwendigerweise nur eine Richtung oder eine_n Adressatin_Adressaten (vgl. dazu auch Illouz, Israel, 7f.). Parrhesia ist folglich als Aussage nicht nur wahr, sondern hat auch wahrhaftig zu sein (vgl. a.a.O., 207). Vgl. dazu, aus theologischer Perspektive, auch Frettlöh/Krebs, Rede also.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Denn: »Das Unpräzise schützt jene, die das Schreckliche nicht denken wollen.« (*ZuG* 103) Die Sprache des Zeugnisses trifft die Unbetroffenen erst durch Präzision, weil sie sich andernfalls von den strukturellen Problemen hinter Unrecht und Gewalt lossagen können.[73] Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis vom Ethos des Erzählens als ein Erzählen der Diskontinuität zeigt sich in mindestens drei Aspekten: Solche Erzählungen sind *unfertig*, *beweglich* und *zeitoffen*. Und: Die Sprache des Zeugnisses, die sich an extremen Situationen entzündet, findet sich auch und gerade in den alltäglichen Situationen der nur angeblich Unbetroffenen.[74]

Die Sprache der Zeug_innenschaft ist *unfertig*, weil das Erzählen »die Verstörungen nicht objektivieren oder normalisieren will« (*ZuG* 107). Darüber zu entscheiden, was eine gelungene, angemessene Beschreibung des Schreckens ist, ist nicht Aufgabe der Unverschonten. Als Unbetroffene steht es ihnen nicht zu, darüber zu urteilen, inwiefern ein Zeugnis des Widerfahrnisses extremen Unrechts und von Gewalt sprachlichen Standards zu entsprechen hat. Einen Kriegsbericht darauf zu reduzieren, wie, wo und weshalb ein Opfer gefoltert wurde, dabei aber die spezifisch narrativen Formen zu missachten, die die davon betroffene Person selbst dafür wählt, etwa die nagelneuen Schuhe Adems, verkennt den Sinn und den Wert eines Zeugnisses. Für die Zuhörer_innen mögen viele Zeugnisse erst einmal wirr, sprung- und lückenhaft sein. Und sie werden es in vielen Fällen auch bleiben. Aber das Ethos des Erzählens meint, dass es in der Verantwortung der sekundären Zeug_innen liegt, zum einen diese narrativen Erschütterungen hörbar zu machen, sie also gerade nicht zu üb-*ersetzen*, sondern erst einmal als elementaren, gar konstitutiven Teil der Sprache der Zeug_innen zu verstehen und zu würdigen. Und zum anderen meint das Ethos des Erzählens, diese narrativen Erschütterungen – sofern möglich – in einem zweiten Schritt verstehbar zu machen.[75] Dass Emcke Zeug_innenschaft als moralisch-hermeneutische Aufgabe versteht, zeigt sich in dieser unumkehrbaren Reihenfolge der Wiedergabe des Zeugnisses: Das Zeugnis in der Form wiederzugeben, wie es sich sprachlich und schweigend artikuliert, versteht Emcke als *moralische* Aufgabe an die Hörer_innen.[76] Erst danach tritt die *hermeneutische* hinzu, werden die Hörer_innen zu sekundären Zeug_innen, insofern sie den nagelneuen Schuhen gleichsam auf die Beine helfen, sie nämlich als narrative Erschütterung deuten und so

73 Vgl. Emcke, Journal, 189: »Was stimmt mit denen nicht, die das Leid anderer allein danach taxieren, ob sich daraus eigenes Leid ergibt, als ob es *als* Leid anderer keinerlei, wirklich keinerlei Rolle mehr spielte?«

74 Das ist der Grund, warum ich im Folgenden kleine Miniaturen von drei anderen Werken Emckes biete.

75 Verstehbare Sprache meint bei Emcke in der Regel auch *verständliche* Sprache, weil sie andernfalls zur Exklusion derjenigen führt, welche die bezeugte Erfahrung nicht teilen. Vgl. Emcke, Herausforderung, insbes. 171f. »Es reicht nicht, Mechanismen der Exklusion nur zu markieren, sie müssen ausbuchstabiert werden in konkrete Erfahrungen, sie müssen *übersetzt* werden in Bilder und Worte, die anschlussfähig sind für diejenigen, die diese Erfahrungen nie gemacht haben.« (A.a.O., 176.) Das ist der Grund, warum sich Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis nicht ohne die konkreten Geschichten dahinter verstehen lässt, die Darstellung und Interpretation ihrer Position darum in dieser Studie quantitativ ausführlicher behandelt werden.

76 Vgl. Widmann/Honke, Prosthetic Witnesses, 114f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bezeugen, wofür sie stehen und wovon sie möglicherweise zeugen. Unfertig ist das Zeugnis, weil das Erzählen für Betroffene »notgedrungen subjektiv [ist, MK] […], weil sich nur so eine Erfahrung vermitteln lässt, die von allen anderen Erfahrungen entkoppelt zu sein scheint, die die, die ihr unterworfen waren, aus der Welt fallen ließ« (*ZuG* 107). Unfertige Zeugnisse sind damit gerade detailreiche Zeugnisse. Denn sie eliminieren nicht, was den Adressat_innen zuwiderläuft, was ihrer eigenen sprachlichen und narrativen Logik widersprechen könnte. Zeugnisse sind sogenannte dichte Beschreibungen.[77]

Für dichte Beschreibungen votiert Emcke in ihrem Buch *Ja heißt ja und …* – ihrer monologisch verfassten Reaktion auf die »MeToo«-Debatte: »*Um über sexuelle Belästigung, Missbrauch oder Übergriffe sprechen zu können, braucht es dichte Beschreibungen.*« (*JhJ* 42)[78] Die Begrifflichkeit geht auf Clifford Geertz zurück, der im Rekurs auf Gilbert Ryle dichte Beschreibungen am Beispiel von drei Jungen anschaulich macht, die vordergründig dasselbe tun:[79] Sie bewegen das Lid des rechten Auges schnell auf- und abwärts, d.h., sie blinzeln. Beim ersten Jungen ist das Bewegen des Augenlids ein unfreiwilliges *Zucken*, beim zweiten ein *Zwinkern* gegenüber einer anderen Person und der dritte Junge ahmt die Bewegung des ersten Jungen auf eine ihn lächerlich machende Art und Weise nach. Eine dünne Beschreibung bezieht sich nur auf die Handlung. »Die dichte Beschreibung dagegen bezieht die Absicht, den sozialen Kontext, die kulturellen Codes mit ein und deutet sie in diesem Sinnzusammenhang.« (*JhJ* 42)

Emcke weist nach, dass sich im Kontext der #metoo-Bewegung dünne und dichte Beschreibungen kreuzen. Während nämlich die Opfer dichte Beschreibungen liefern, insofern sie in ihrem Zeugnis von sexueller Belästigung, Missbrauch und Übergriffen eine konkrete Erfahrung teilen, die an einem spezifischen Ort und in einem explizit benannten Kontext stattgefunden hat, reagieren Kritiker_innen oftmals mit dünnen Beschreibungen: »Das sei doch ›lächerlich‹, das ›Grabschen‹ sei harmlos, es sei unmöglich zu ›flirten‹, wenn man nicht mehr ›grapschen‹ dürfe. Die ganze Debatte führe zu einer ›lustfeindlichen‹ Kultur. Dabei wird das neutrale Grabschen (das Zucken des Augenlids) gegen ein ganz bestimmtes übergriffiges Anfassen (das spöttische Blinzeln) angeführt.« (*JhJ* 44) Auch in diesem Kontext schützen sich folglich diejenigen mit dem Unpräzisen, d.h. mit dünnen Beschreibungen, die das Schreckliche nicht denken, nicht wahrhaben wollen.

Dahinter verbirgt sich für Emcke aber noch ein weiteres Problem, das erklärt, warum sie in ihrem Zeug_innenschafts-Verständnis darauf beharrt, dass das Unsagbare nur *gemeinsam* überschritten werden kann. Sie moniert, dass der öffentliche Diskurs immer wieder unterstellt, jemand müsse der betroffenen Gruppe angehören, die Erfahrung der Betroffenen teilen, um sie verstehen und sich dazu äußern zu können. »Ist das so? Kann über soziale Verletzungen, über rassistische Diskriminierung, über sexuellen Missbrauch, über Gewalt nur sprechen, wer es selbst erlebt hat?« (*JhI* 50) Die Position unterstellt, die »Erfahrungen anderer seien nicht nachvollziehbar oder *verstehbar*« (*JhJ* 51). Emcke gesteht ein, dass es natürlich für diejenigen, die unbetroffen sind, leichter

77 Vgl. auch Emcke, Raus bist du.

78 So auch Hackenschmied/Keupp/Straus, Wissenschaftliche Rekonstruktion, 168f.

79 Vgl. Geertz, Dichte Beschreibung, 10–12.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist zu denken, es gebe keine sozialen Verletzungen, keine rassistische Diskriminierung, keinen sexuellen Missbrauch, keine Gewalt, weil sie nicht zum eigenen Alltag gehören. Doch das bedeutet nicht, dass sich die Phänomene deswegen nicht nachvollziehen und verstehen lassen: »Das lässt sich abstrakt verstehen, als Struktur und Mechanik der Exklusion, aber es lässt sich auch konkret verstehen, wenn jemand einem davon erzählt.« (*JhJ* 52) Auch in *Ja heißt ja und …* votiert Emcke dafür, dass sich das Unverständliche im Modus des Erzählens überwinden lässt – auch und gerade, wenn Menschen selbst davon nicht betroffen sind. Das Unfertige, so hält sie auch hier fest, kann »immer auch als Angebot zum gemeinsamen Nachdenken verstanden werden« (*JhJ* 29).

Die Sprache der Zeug_innenschaft ist *beweglich*, weil »die Erzählung an den kleinen widerständigen Momenten anknüpft« (*ZuG* 105). Indem sekundäre Zeug_innen auf die Techniken verweisen, die der vollständigen Versehrung des Vertrauens in Andere und in die bekannte Welt sowie der Versehrung der erzählenden Person entgegenwirken, zeigen sie auf, dass sich im Erzählen der Diskontinuität *trotz allem* »Kontinuität zu dem früheren Leben herstellen lässt« (*ZuG* 105). Die Sprache der Zeug_innenschaft äussert sich in Rhythmen, die Struktur in der Willkür entdecken lassen. Sie macht Gewohnheiten und Rituale hörbar, die aufgrund der Wiederholung Stabilität schenken. Die Sprache verweist auf Gegenstände, welche an die verlorene Welt erinnern. Und die Sprache des Erzählens trotz allem erinnert schließlich auch an Ausbrüche der Gegen-Gewalt und der Sexualität. Diese Sprache funktioniert, indem sie sich der Logik der Kontinuität widersetzt. Sie kann denn auch nur gelingen, wenn sie »mit keinem naiven Anspruch auf Vollständigkeit oder Einstimmigkeit einhergeht« (*ZuG* 105). Ob die Sprache damit letztlich dazu beiträgt, dass erzählte Erfahrungen »sich verdichten und […] stimmiger werden« oder aber sie »sich verzetteln und […] brüchiger werden« (*ZuG* 105), ist für Emcke nicht entscheidend. Mehr noch: Es ist gerade das Signum der beweglichen Sprache der Zeug_innenschaft, dass sie die Diskrepanz als Diskrepanz hör-, sicht- und verstehbar macht. Eine bewegliche Sprache meint, dass die Schwellen des Unsagbaren benannt und gleichzeitig sprachlich überwunden werden, wenngleich die Schwelle als solche unüberwindbar bleibt. Nur in der Sprache, die sich bewegt und die von ihr Betroffenen bewegt, wird das Unsagbare sagbar. Die bewegliche Sprache ist eine suchende Sprache – mit dem Fremden und sich selbst.

Von dieser beweglichen Sprache zeugt das autobiografische Buch Emckes *Wie wir begehren*. In ihm erzählt Emcke von der in ihrer Jugend einsetzenden Suche nach sich selbst, weil sie in einer Welt aufwächst, in der sich ihr Anderssein nicht artikulieren darf und kann. Ihre eigene Biografie versteht sie denn als Versuch, den Bruch im eigenen biografischen Narrativ zu verstehen, weil ihr lesbisches Begehren von der geforderten cisheterosexuellen Norm abweicht: »Das Eigene beginnt mit einem Nein. Mit einer Verweigerung, dem Gefühl, etwas anderes zu wollen als das, was gewollt wird. […] Aber in diesem ersten Nein schält sich das Eigene heraus. […] Das Nein, diese Bruchstelle, ist nur der Beginn hin zu etwas.« (*Wwb* 126f.) In immer wieder neuen Anläufen lotet sie Orte der Diskontinuität in der eigenen Biografie aus, um bezeugen zu können, wie ein Mensch, der gerade nicht in der gesellschaftlichen geforderten Kontinuität lebt, darin das Glück und die eigene Sprache des Begehrens findet. Emcke moniert, dass das Ent-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

decken des eigenen Begehrens ein einziger Vorgang ist. »Es reduziert das Begehren auf so etwas wie die Initiation zur Sexualität – und endet dort. Die so verstandene Sexualität ändert sich nicht, sie bleibt, sie prägt, sie formt vorgeblich klar konturierte Wesen.« (*Wwb* 46) Die Entdeckung der eigenen Lust würde sodann meist in der Pubertät verortet. Und: »[I]mmer sind es lineare Erzählungen, aus denen ein einzelnes Begehren hervorgeht […].« (*Wwb* 46)

Emcke hingegen votiert gerade auch in der Entdeckung des eigenen Begehrens für die Diskontinuität, die Modulation: In der Harmonielehre wird der Übergang von einer Tonart in die andere Modulation genannt. Überleitende Schritte, einzelne Töne oder Akkorde weisen auf einen Wechsel hin. Die eigentliche Modulation aber besteht darin, dass die Bedeutung eines einzelnen Akkordes in der Weise ambivalent ist, als er zu beiden Tonarten gehören kann. »Aus heutiger Sicht muss ich damals [sc. als Jugendliche] wie eine sich lang andeutende Modulation geklungen haben […]. Vielleicht eroberte ich mir so Räume, vielleicht nahm ich mir die Freiheit, abzuweichen von dem Erwarteten, probierte andere Formen, andere Sprachen aus, Varianten von der Norm […].« (*Wwb* 210) Und Emcke fragt sich: »[W]arum sind die Klangfarben, die Tonarten der Lust als so statisch, abgegrenzt, einseitig gedacht, warum sind die Modulationen verschwunden aus dem Denken über das Begehren?« (*Wwb* 211) Emcke widersetzt sich damit dem naiven Anspruch auf Vollständigkeit und Einstimmigkeit – auch im eigenen Lebensnarrativ.

Ihr biografisches Zeugnis ist Zeugnis für eine bewegliche Sprache. Und so erstaunt es kaum, dass auch dieses Zeugnis sich immer wieder mit der Frage auseinandersetzt, was ihre Zeug_innenschaft *für andere* bedeutet: »[E]s gibt […] Menschen, […] für die mein Schweigen oder Reden einen Unterschied ausmachen kann: diejenigen, die ebenso lieben wie ich, diejenigen, die etwas anderes begehren, die, die für ihre Lust keine Sprache finden und oftmals auch kein Leben. Was bedeutet es, […] wenn nun ausgerechnet ich über dieses Begehren und Leben schweige, was bedeutet es für diese Menschen, wenn ich mich den Normen anpasse, die sie unterdrücken.« (*Wwb* 139f.) Auch in diesem Kontext schützen sich folglich diejenigen mit dem Unpräzisen, die das, was von der Norm abweicht, nicht denken, nicht wahrhaben wollen: »Das ist die strukturelle Schwäche eines jeden Tabus, dass es das, was es verbietet, nicht *genau* benennen kann oder darf, denn auch das wäre schon ein Durchbrechen des Tabus.« (*Wwb* 140) Die bewegliche Sprache des Zeugnisses widersetzt sich solchen Tabus, indem sie nach dem Präzisen in dem fragt, was in Diskontinuität zur gesellschaftlich gelebten (und angeblichen) Kontinuität steht.

Und die Sprache des Zeugnisses ist *zeitoffen*, weil »sich erst im Gespräch mit anderen die Kontinuität der eigenen Identität beweisen muss« (*ZuG* 109). Insofern Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis immer schon am Ort der sekundären Zeug_innenschaft ansetzt, sie das Phänomen der Zeug_innenschaft nicht ohne ihre Adressat_innen denken kann und will, ist es auch immer »unsere Identität, die der […] Verschonten, der nächsten Generation, […] die wir die Geschichten der Täter und Opfer, auch die unerzählten, geerbt haben, die sich in einem solchen Gespräch erst beweisen muss« (*ZuG* 110).[80] Das dritte Signum der Zeug_innenschafts-Sprache Emckes zielt auf die kollektiv politische Sprengkraft von Zeugnissen. Denn wer Menschen als Individuelle *und* als Gesellschaft sein wol-

80 Vgl. dazu auch Emcke, Heimat, 165.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

len, »wer wir sein können, zeigt sich auch darin, ob wir eine solche […] zeitoffene Erzählung ermöglichen« (*ZuG* 110).[81] 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.[82] »Darin liegt der Horizont des Versprechens des ›Ja‹.« (*ZuG* 110) Emcke ist davon überzeugt, dass »jede Generation wieder neu vor einer Frau mit blauen Lippen stehen wird, die fragt: ›Und Sie können dies beschreiben?‹« (*ZuG* 110). Es liegt darum in der Verantwortung jeder Generation, eine Sprache zu finden, die diese Frage mit »Ja« beantworten kann.

Als Ausdruck einer zeitoffenen Sprache lässt sich Emckes Buch *Gegen den Hass* verstehen. *Gegen den Hass* ist ein appellatives Plädoyer für ein dialogisches Wir, das nicht nur trotz, sondern gerade auch wegen politischer, religiöser und kultureller Konflikte immer wieder gesucht – und auch gefunden werden soll und kann.[83] Im Buch, das unter dem Derrida'schen Motto »Wenn auch jede Gerechtigkeit mit dem Sprechen beginnt, so ist doch nicht jedes Sprechen gerecht«[84] steht, hält Emcke gleich zu Beginn pointiert fest: »Gehasst wird ungenau. Präzise lässt sich nicht gut hassen. Mit der Präzision käme die Zartheit, das genaue Hinsehen oder Hinhören, mit der Präzision käme jene Differenzierung, die die einzelne Person mit all ihren vielfältigen, widersprüchlichen Eigenschaften und Neigungen als menschliches Wesen erkennt.« (*GdH* 12)

Dass der Hass, der sich über Menschen entlädt, weil sie aus unterschiedlichsten Gründen von der Norm abweichen, in den letzten Jahren wieder zunimmt, führt Emcke auch auf eine »janusköpfige[] Toleranz« (*GdH* 14) zurück:[85] eine Toleranz also, die gleichsam eine Grenze hat und wofür die Tolerierten auch noch dankbar sein sollten. »Es gab in den letzten Jahren auch ein zunehmend artikuliertes Unbehagen, ob es nicht doch langsam etwas zu viel sei mit der Toleranz, ob diejenigen, die anders glauben oder anders aussehen oder anders lieben, nicht langsam auch mal zufrieden sein könnten.« (*GdH* 13) Dem Hass lässt sich denn gemäß Emcke nur begegnen, »indem man seine Einladung, sich ihm anzuverwandeln, ausschlägt« (*GdH* 17). In der Folge geht sie Kleinigkeiten nach, »die den Unterschied ausmachen können und die den sozialen oder diskursiven Raum für diejenigen öffnen, die aus ihm vertrieben werden sollen« (*GdH* 20). In der Tat votiert Emcke auch hier für eine zeitoffene Sprache, insofern sie »eine Kultur des aufgeklärten Zweifels und der Ironie« befürwortet, denn das seien »Genres des Denkens, die den rigoristischen Fanatikern und rassistischen Dogmatikern zuwider sind« (*GdH* 191).

Nun kritisiert Emcke aber nicht nur diejenige, die selbst hassen, sondern die janusköpfige Toleranz führt dazu, dass ein wesentliches Problem des gesellschaftlichen Hassens darin besteht, dass viele Menschen nicht selbst hassen, sondern hassen *lassen*. »Der Hass könnte niemals solche Wirkung entfalten, […] gäbe es nicht die klammheimliche

81 Vgl. Emcke, Journal, 11.

82 Vgl. Emcke, Wir.

83 Vgl. für das Folgende auch Käser, Gegen den Hass, 490f.499.

84 *GdH* 7, ohne Quellenangabe.

85 Vgl. auch Emcke, Liberaler Rassismus, 140f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Duldung derer, die vielleicht nicht die Mittel von Gewalt und Einschüchterung gutheißen, aber doch das Objekt, an dem sich der Hass entlädt, missachten.« (*GdH* 75) Wie in *Ja heißt ja und …* hängt auch hier das Unvermögen, verstehen *zu wollen*, damit zusammen, sich als nicht direkt Betroffene meinen aus der Verantwortung ziehen zu können: »Wer der Norm entspricht, dem oder der fällt oft nicht auf, wie sie andere ausgrenzt oder degradiert. Wer der Norm entspricht, kann sich oft ihre Wirkung nicht vorstellen, weil die eigene Akzeptanz als selbstverständlich angenommen wird.« (*GdH* 97) Auch 2016 – in diesem Jahr erschien *Gegen den Hass* –, siebzehn Jahre also, nachdem sie aus dem Krieg in Albanien und im Kosovo zurückgekehrt ist, hält Emcke daran fest, dass Menschen, obwohl sie möglicherweise täglich Zeug_innen des Hasses werden, diese Erfahrung nicht »in einen für sie anschaulichen Zusammenhang bringen können« (*VdK* 13), weil sie das Phänomen von den real existierenden Menschen dahinter abstrahieren. Und so hält Emcke auch hier daran fest, dass Verstehen nur möglich ist, wo Unbetroffene *zuhören*. Denn in einer Demokratie heißt zuhören »ja nicht: allem zuzustimmen, was da zu hören ist. Es bedeutet lediglich, verstehen zu wollen, woher der oder die andere kommt und welcher Blickwinkel eine andere Perspektive erzeugt. Wer wir als Gesellschaft sein wollen, wird sich auch darin zeigen, ob und wie eine solche *zeitoffene*, vielstimmige Erzählung gelingt« (*GdH* 203f., Hervorhebung MK). Kurzum: Zu den »dissidenten Strategien gegen Exklusion und Hass« (*GdH* 217) zählt eine zeitoffene Sprache.

Nur eine Zeugnis-Sprache, die unfertig, beweglich und zeitoffen ist, vermag Emckes Anspruch zu entsprechen, dass Zeug_innenschaft Gerechtigkeit (wieder-)herstellt. In dieser Sprache der Diskontinuität, die nie zu ihrem Ende kommt, weil sie sich gleichsam immer wieder selbst ins Wort fällt, widerfährt Opfern extremen Unrechts und von Gewalt Recht. In dieser Sprache sind sie mehr als Opfer, weil die narrativen Brüche in Kontinuität zu der Welt stehen, die sie verloren haben, und weil die narrativen Risse auf das Menschsein verweisen, das ihnen genommen wurde. Die Sprache des Zeugnisses beeinflusst damit immer auch die Weltsicht aller Menschen. Wenn aber die Welt noch immer ein Ort ist, an dem Menschen Opfer von sexualisierter Gewalt, Krieg und Terror werden, und die Welt ein Raum ist, in dem Menschen ignoriert, ausgestoßen und missachtet werden, besteht dann nicht eine »Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit«[86]? Kübra Gümüşay würde sagen: Ja, weil nicht alle Menschen in der Sprache, die sie sprechen, sein können. Nicht etwa, weil sie die Sprache nicht ausreichend beherrschen würden, »sondern weil die Sprache nicht ausreicht«[87].

86 Steiner, Sprache, 155.

87 *SuS* 45.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

3. Kübra Gümüşay: Zeug_innenschaft in der Lücke zwischen der Sprache und der Welt

In der Nacht vom 31. Dezember 2015 auf den 1. Januar 2016 kam es in Köln zu zahlreichen sexuellen Übergriffen auf Frauen durch Gruppen junger Männer. Die verübten sexuellen Übergriffe waren gekoppelt mit Eigentums- und Körperverletzungsdelikten. In der Folge wurden ca. 1200 Strafanzeigen erstattet. Obwohl die Übergriffe letztlich eine große nationale und internationale Beachtung fanden, setzte die mediale Berichterstattung erst spät ein und gestaltete sich zunächst äußerst zurückhaltend. Ein Kollektiv von Feminist_innen aus Wissenschaft, Politik und Kultur lancierte in der Folge die Kampagne #ausnahmslos. Unter dem Hashtag, der innerhalb kürzester Zeit die Twitter-Hitliste stürmte, wehrten sich die Aktivist_innen gegen »sexualisierte Gewalt und Rassismus. Immer. Überall. #ausnahmslos«[1]. Sie warnten davor, dass die Gewalt-Debatte von Populist_innen instrumentalisiert würde, »um gegen einzelne Bevölkerungsgruppen zu hetzen«[2]. In 14 Punkten zeigten die Feminist_innen auf, für welche politischen und gesellschaftlichen Lösungen sowie medialen Ansätze sie sich einsetzen. Dabei betonten sie implizit und explizit, dass die Aufklärung über die Bedeutung der Sprache (sexualisierter) Gewalt vorbeugt.

Unter den Mitbegründer_innen der Kampagne, die mit dem Clara-Zetkin-Frauenpreis ausgezeichnet wurde, war auch Kübra Gümüşay. Die 1988 in Hamburg geborene Deutschtürkin und praktizierende, Kopftuch tragende Muslima, wie sie sich selbst be-

1 Gümüşay et al., #ausnahmslos.

2 Ebd. Ein Teil der Täter stammte aus dem nordafrikanischen und arabischen Raum. Dieser Umstand wurde von konservativen und rechtsextremen Populist_innen dafür bemüht, grundsätzlich gegen Menschen, die aufgrund ihrer kulturellen und nationalen Zugehörigkeit von der vermeintlichen Norm Deutschlands abweichen, zu hetzen und sie für sexualisierte Gewalt im Allgemeinen verantwortlich zu machen. Vgl. dazu Messerschmidt, »Nach Köln«, die eine detaillierte Erörterung bietet, wie sich das »mediale Sprechen über diese Wirklichkeiten […] weniger auf die[] konkreten Probleme bezog[], sondern […] sich – zumindest in den massenwirksamen Medien – auf die kulturelle und nationale Zuordnung eines (vermutlich großen) Teils derjenigen, die diese Taten verübt haben (sollen)« (a.a.O., 159), konzentrierte und damit die gesellschaftlich-sozialen Probleme weiter zementierte und beförderte.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zeichnet,[3] hat Politikwissenschaften in Deutschland und Großbritannien studiert und beschäftigt sich als Journalistin, Bloggerin, Autorin und Netz-Aktivistin mit Rassismus, Feminismus, Netzkultur und Fragen gesellschaftlicher Diversität. 2020 veröffentlichte sie ihr erstes Buch *Sprache und Sein*, das innerhalb eines Jahres fünfzehnmal aufgelegt wurde.[4] In ihm beschreibt sie, wie Sprache nicht nur individuelles Denken, sondern auch die Gesellschaft und ihre Politik bestimmt. Gümüşay plädiert darum für eine Sprache, die Menschen nicht auf Kategorien reduziert, sondern diese in ihren Individualitäten existieren lässt und damit dazu beiträgt, dass die Lücken zwischen der Sprache und der Welt geschlossen werden. Gümüşay knüpft dabei an den Essay *Das hohle Wunder* des Shoah-Weiterlebenden Georg Steiner an: »Alles vergißt – nur die Sprache nicht. Ist sie erst einmal infiziert mit Falschheit, Lüge und Unwahrheit, kann sie nur mit Hilfe der kräftigsten und vollsten Wahrheit gereinigt werden.«[5] Sprache, so ist Steiner überzeugt, prägt das Denken und Handeln. Mehr noch: Es gibt eine »Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit«[6]. Es sind die Lücken zwischen der Sprache und der Welt, in denen politische Unmenschlichkeiten geschaffen und weiter tradiert werden, um die es Gümüşay in ihrem Buch zu tun ist:

> »*Die Wechselbeziehungen zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit* – um sie geht es mir in diesem Buch. Und darum, wie wir anders sprechen können, menschlicher. […] Sprache [kann] eine Waffe sei[n] […], und das ist sie viel zu häufig, ohne dass sich die Sprechenden dessen bewusst wären. Aber das muss sie nicht. Sprache kann auch ein Werkzeug sein. […] Sprache kann unsere Welt begrenzen – aber auch unendlich weit öffnen.« (*SuS* 25)

Wodurch sich diese Wechselbeziehung auszeichnet, wie sie zustande kommt und inwiefern die Lücken zu schließen sind, soll im Folgenden anhand ausgewählter Passagen von *Sprache und Sein* dargestellt und interpretiert werden. Dabei verstehe ich Gümüşays Buch als impliziten Beitrag zur Zeug_innenschafts-Debatte. Dieser Beitrag ist implizit, insofern Gümüşay sich in *Sprache und Sein* nicht explizit mit dem Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft beschäftigt. Weil aber Sprache, wie gezeigt, konstitutiv darüber entscheidet, ob und wie ein Zeugnis gehört und verstanden wird, leisten Gümüşays Überlegungen zentrale Einsichten in die Bedingungen und Möglichkeiten der Sprache des Zeugnisses im öffentlichen Raum. Dass dafür gerade Gümüşays Position herangezogen wird, hat einen programmatischen Grund: In *Sprache und Sein* reflektiert eine von anti-muslimischem Rassismus[7] und von Sexismus betroffene Frau über jene Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit. Was Emcke fordert, näm-

3 Gümüşay, Es war schön.

4 Das Buch integriert mehrere Ausschnitte aus Texten, die Gümüşay auf ihrem für den Grimme Online Award nominierten Blog *Ein Fremdwörterbuch* publiziert hatte. Eine instruktive Übersicht der dort behandelten Themen und eine Analyse derselben bietet Winkler, Kübra Gümüşay's Blog.

5 Steiner, Sprache, 175.

6 A.a.O., 155.

7 Anti-muslimischer Rassismus ist ein Gegenbegriff zum nach wie vor öfter benutzten Begriff der Islamophobie. Zur Begründung, diesen nicht weiter zu verwenden, vgl. Wehling, Politisches Framing, 159: »Islam-feindliches Denken ist eine Geisteshaltung, keine klinische Angststörung. Und gegen Muslime gerichtetes Handeln geschieht nicht im Affekt. Und wenn es stimmt, dass

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lich dass Betroffene, also Zeug_innen selbst über die Sprachlogik des Zeugnisses bestimmen, ist hier gleichsam praktisch umgesetzt.[8] Insofern Gümüşay mit ihrem Sachbuch eine autobiografische Herangehensweise wählt, lässt sich *Sprache und Sein* darum selbst als Zeugnis lesen.

3.1. Die Grenzen der Sprache und ihre linguistischen Lücken als Ausdruck von Macht und selbsternannten Privilegien

Bereits Wilhelm von Humboldt sagte, dass in jeder Sprache »eine eigenthümliche Weltsicht«[9] liegt. Dass Sprache die Weltsicht von Menschen und Gesellschaften beeinflusst, gilt denn heute gemeinhin als unstrittig. Schwieriger ist indes die Frage, *wie sehr* Sprache deren Wahrnehmen und Denken beeinflusst.[10] Getreu Wittgensteins Diktum »Die Grenzen der Sprachen bedeuten die Grenzen meiner Welt«[11] geht Gümüşay davon aus, dass, wer eine Realität erfassen will, sich mit der Architektur der Sprache befassen muss. »Damit wir aussprechen können, was ist. Damit wir sein können, wer wir sind. Damit wir sehen können, wer die jeweils anderen sind.« (*SuS* 21) Die Architektur der Sprache verweist denn allem voran auf die Grenzen derjenigen, die sie sprechen.

Laut dem aktuellen Verzeichnis von *Ethnologue* gibt es weltweit mehr als 7000 unterschiedliche Sprachen.[12] Wer darum beispielsweise fünf Sprachen spricht, bewegt sich gerade mal in knapp 0,07 % aller Sprachen. Hinzu kommt, dass jede Sprache für sich in ihrem Lexikon, ihren Wortarten und Zeitformen unglaublich facettenreich ist. Nicht jede Sprache wird gesprochen und nicht jedes Sprechen lässt sich problemlos übersetzen. Sich der Vielfalt und des Facettenreichtums von Sprachen und der damit einhergehenden eigenen Grenzen, sie sprechen, sie teilweise oder gar nicht sprechen zu können, bewusst zu sein bzw. zu werden, ist für Gümüşay die Voraussetzung, sich mit der Architektur der Sprache zu beschäftigen. Um die eigenen Sprach-Grenzen zu wissen, hat für Gümüşay sodann zwei Konsequenzen: Zum einen relativiert dieses Bewusstsein »die Dinge, die wir ignorant voraussetzen. Die Dinge, die wir als universal postulieren – definieren sie doch nichts mehr als die Grenzen unseres Horizontes« (*SuS* 23). Zum anderen ist die Begrenztheit der Wahrnehmung

---

nur gewalttätige Muslime gemeint seien – wie immer wieder bei dem Versuch, die Gefahren des Islam für die christliche Kultur erklären zu wollen, beteuert wird –, warum dann *Islamophobie*?«

8 Bezeichnenderweise ist eine der wiederholt auftauchenden Kritiken an dem Bestseller *Sprache und Sein*, dass Gümüşay ihre eigenen biografischen Erfahrungen, ihr Zeugnis also, als Belege für allgemeine Überlegungen zur Sprache heranzieht. Das nicht-autobiografische Material diene in der Folge nur der Unterstützung ihrer Argumentation. Damit aber könne sich die Kritik am Buch letztlich nur direkt an die Autorin richten, eine solche Kritik an subjektiven Erfahrungen aber sei unmöglich. Vgl. besonders pointiert Engelmeier, Nie mehr intellektuelle Putzfrau, sowie Mayer, Menschen, 10. Ich komme später auf die zwar berechtigte, aber differenzierter zu formulierende Kritik zurück.

9 Humboldt, Schriften, 224.

10 Vgl. Holden, Linguistische Relativität.

11 Wittgenstein, Tractatus, Satz 5.6.

12 Ethnologue, How many languages.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »auch Antrieb – sie veranschaulicht mir, wie viel ich noch lernen, aufsaugen und verstehen kann. Wenn Sprache unsere Betrachtung der Welt so fundamental lenkt – und damit auch beeinträchtigt –, dann ist sie keine Banalität, kein Nebenschauplatz politischer Auseinandersetzungen. Wenn sie der Stoff unseres Denkens und Lebens ist, dann müsste es selbstverständlich sein, dass wir uns immer wieder fragen, ob wir einverstanden sind mit dieser Prägung« (*SuS* 23).

Es ist diese Selbstverständlichkeit, die Gümüşay in der Folge kritisch bedenkt. Denn dass Sprache der Stoff des Denkens und Handelns ist, sehen Menschen nicht, wenn die Sprache für sie funktioniert. Und so erkennen Menschen die Architektur der Sprache oft erst dann, »wenn sie nicht mehr funktioniert, wenn sie […] einengt […] [und, MK] die Luft zum Atmen nimmt« (*SuS* 24).

Gümüşays autobiografischer Zugang zum Phänomen der Sprache ist ein sprachkontrastiver.[13] Sie spricht, schreibt und denkt in drei und fühlt in vier Sprachen: Türkisch, Deutsch, Englisch und Arabisch. Türkisch »ist die Sprache, deren Klang […] [ihr, MK] vertraut war, noch bevor […] [sie, MK] geboren wurde« (*SuS* 27). Arabisch die Sprache, die Gümüşay fühlt, »aber nicht in Gänze begreifen kann« (*SuS* 28). Und Englisch ist die Sprache, mit der die Autorin nicht »im dringlichen Bemühen ringt«, sich »verständlich zu machen« (*SuS* 30). Doch im Deutschen, in der Sprache, in der sie »gelehrt und belehrt wurde« und in der ihr verboten wurde, ihre »Muttersprache zu sprechen, die anderen fremd erschien«, trauert sie »den Facetten nach, die nicht durch ihr Nadelöhr passen« (*SuS* 29).[14] Nach den vielen Kämpfen mit der deutschen Sprache und der Flucht in die anderen drei Sprachen, so erzählt Gümüşay,

> »kehrte ich in die deutsche Sprache zurück. Ich wollte nicht mehr mit ihr kämpfen. Ich wollte in ihr einfach nur *sein*. Und so begann ich […] die deutsche Sprache zu dehnen, ohne um Erlaubnis zu bitten. Wen denn auch? Sie ist keine […] Leihgabe, kein mir vorübergehend anvertrauter Gegenstand, sondern ein Teil von mir. Sie gehört mir, wie sie ihren anderen Sprechenden gehört – aber erst, seitdem ich aufgehört habe, um Erlaubnis zu bitten« (*SuS* 30).

---

13 Vgl. Lippert, Auf der Suche.

14 *Sprache und Sein* ist über weite Strecken eine Kritik an der *deutschen* Sprache. Das zeigt sich etwa darin, dass Gümüşay im ersten Kapitel vor allem am Umstand Kritik übt, dass im Deutschen – im Unterschied etwa zum »Indonesischen, Türkischen, Japanischen, Finnischen und Persischen« (*SuS* 16) – Substantiven grammatische Geschlechter zugeschrieben werden. Sie weist nach, dass Sprache Wahrnehmung beeinflusst: Die Substantive werden von den Sprechenden in der Regel geschlechts(stereo)typisch beschrieben (vgl. Sperling, Geschlechtslose Fräulein). Vgl. dazu grundsätzlich die Arbeiten von Luise F. Pusch, die nachgewiesen hat, dass die deutsche Sprache nach wie vor maßgeblich eine *Männer*sprache ist. So erinnert sie etwa daran, »daß die motivierte Form zur Bezeichnung weiblicher Menschen eine sprachliche Diskriminierung sozusagen ersten Ranges darstellt. Das hochproduktive Suffix *-in* konserviert im Sprachsystem die jahrtausendealte Abhängigkeit der Frau vom Mann, die es endlich zu überwinden gilt. Auch sprachlich« (dies., Das Deutsche, 59). Frettlöh, Gott Gewicht geben, 70, Anm. 34, vermerkt, dass gegenüber »den mit -se suffigierten weiblichen Nomina […] der Gebrauch des Suffixes -in bereits als ein großer Schritt auf dem Weg zu einer frauengerechteren Sprache erscheinen [muss], auch wenn er nur ein *Zwischenschritt* sein kann«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Als eine Person, die mehrere Sprachen spricht, die um die Schönheit eines »linguistischen Exils« (*SuS* 31)[15] weiß, votiert Gümüşay für die »Vieldeutigkeit«, »Uneindeutigkeit« und die »Freiheit, innerhalb der Sprache anders zu sein« (*SuS* 34f.). Doch im gleichen Atemzug anerkennt sie, dass »die Fähigkeit zur Nicht-Abweichung, die Beherrschung der Norm, die Akzentfreiheit symbolisch über die Zugehörigkeit« (*SuS* 35) entscheiden.[16] Was also passiert mit Menschen, »die eine Sprache sprechen, in der sie *als Sprechende* nicht vorgesehen sind« (*SuS* 41)? Oder auf die Thematik der Zeug_innenschaft bezogen: Was passiert mit Zeug_innen, die von etwas zeugen, das zu bezeugen nicht vorgesehen ist, d.h. nicht gehört werden will und kann? Gümüşays Antwort: Sie sind sprachlos in der Sprache, in der sie sprechen. Diese Sprachlosigkeit bezeichnet Gümüşay als »linguistische Lücke« (*SuS* 46) und bestimmt sie als Ausdruck zweier zusammenhängender Problemfelder, die sich darin zeigen, dass die eigentlich konstitutive Reziprozität zwischen Sprache und Erfahrung nicht gewährleistet ist.

Einerseits kann ein Mensch sprachlos sein, weil die Sprache »für seine Erfahrungen keinen Ausdruck kennt« (*SuS* 45f.). Und Erfahrungen, die sich sprachlich nicht artikulieren lassen, sind in der Regel auch für die *Un*betroffenen nicht wahrnehmbar. Wie Emcke geht Gümüşay folglich davon aus, dass Sprache erst einmal zwischen Betroffenen und Unbetroffenen, zwischen Zeug_innen und Hörer_innen scheidet. Zum einen, weil Erstere keine Sprache für das haben, was ihnen widerfahren ist, und zum anderen, weil Letztere davon gar nicht erst Kenntnis nehmen, zumal das Widerfahrnis sie nicht getroffen hat. Schon alleine die Fähigkeit, eine Erfahrung zu bezeugen, wird verunmöglicht durch die Grenzen der Sprache. Nun geht Gümüşay aber gleichsam noch einen Schritt weiter zurück, denn die Sprachlosigkeit zeigt sich *andererseits* auch darin, dass selbst für die Betroffenen eine Erfahrung nicht wahrnehmbar sein kann, weil sie in der Sprache nicht existiert. Dass Menschen also die Rolle der Zeug_innen wahrnehmen, hängt auch davon ab, ob die Sprache ihnen diese Funktion zubilligt. Nicht nur in Situationen extremen Unrechts und Gewalt, worauf Emcke sich fokussiert, fehlt die Sprache, weil die Erfahrung mit der vergangenen und erhofften Wirklichkeit bricht. Sondern auch in alltäglichen Situationen gesellschaftlich-sozialer Ungerechtigkeiten kann Sprache gleichsam inexistent sein.

Um diesen Aspekt zu veranschaulichen, erinnert Gümüşay unter anderem an die Forschungen Miranda Frickers. Am Beispiel sexueller Belästigung hat Fricker aufgezeigt, welche Folgen die Nicht-Benennbarkeit solcher Widerfahrnisse haben kann. Der Begriff *sexual harassment* war in den 1960er Jahren in den USA noch nicht weit verbreitet, »es existierte keine gesellschaftliche Übereinkunft darüber, was er beschreibt« (*SuS* 46). Die fehlende Benennbarkeit führte nicht nur dazu, dass Täter_innen sexueller Belästigung sich

15 Von der Möglichkeit, in unterschiedliche Sprachen zu fliehen und sie einander bereichern zu lassen, berichten viele mehrsprachige Autor_innen. Vgl. etwa Kermani, Ich erlebe Mehrsprachigkeit: »Nur das Deutsche atme ich, nur das Deutsche kann ich formen. Mit dem Persischen ist es anders. Es ist mir vertraut, mir emotional vielleicht sogar näher, aber es liegt mir längst nicht so gut in den Händen. Ich beherrsche es nicht gut genug, um daraus meine eigene Sprache zu schaffen. Aber es hilft mir gelegentlich, so scheint mir hier und dort, die deutsche Sprache zu erweitern, zu formen.«

16 Vgl. Kolly, Weshalb hat man, 46, die nachgewiesen hat, dass sog. *native speakers* »aufgrund eines fremden Akzents unbewusst auch auf Bildungsgrad, sozialen Status, Intelligenz und sogar Persönlichkeitszüge der Sprecherin« schließen. Vgl. dazu auch Hirschfeld/Trouvain, Teaching, 171.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

keiner Schuld bewusst waren und so vom fehlenden Verständnis profitierten, sondern die Betroffenen konnten »weder das Geschehen benennen noch Maßnahmen ergreifen […], um sich künftig zu schützen« (*SuS* 46). Die linguistische Lücke führte in diesem Fall zu einer epistemischen Ungerechtigkeit, die Fricker als *hermeneutische* Ungerechtigkeit (engl. *hermeneutical injustice*) bestimmt.[17] Die hermeneutische Ungerechtigkeit, die Ungerechtigkeit also, die dadurch entsteht, dass sie sprachlich nicht benannt werden kann und so für Unbetroffene unsichtbar bleibt, lässt Betroffene nicht nur sprach-, sondern ebenso machtlos zurück. Denn wer die Welt beschreibt, wer sie erklärt, hat Macht.

Die linguistischen Lücken, die Sprachlosigkeiten sind für Gümüşay ein Ausdruck eines Machtgefälles zwischen Betroffenen und Unbetroffenen. Die Lücken trennen die beiden nicht nur und führen dazu, dass selbst für die Betroffenen Ungerechtigkeiten nicht wahrnehmbar sind, weil sie in der Sprache nicht existieren. Sondern die Macht der Sprache bleibt den Betroffenen weitestgehend vorenthalten. Als 1963 Betty Friedan ihr Buch *The Feminine Mystique* veröffentlichte, um sich gegen vorherrschende Frauenbilder zu wehren, wurden Frauenzeitschriften mehrheitlich von Männern geschrieben.

> »Sie beschrieben und bestimmten, wie Frauen zu leben und wie sie sich zu fühlen hatten. Sie dominierten die akademische Sicht auf ›die Frau‹, entwickelten Theorien über ihre Psyche, ihre ›Hysterie‹, ihr Wesen, ihre Fähigkeiten, ihre Schwächen, ihre Bestimmung.« (*SuS* 46f.)

Friedan interviewte darum zweihundert Frauen und kam zum Schluss, dass »eine merkwürdige Diskrepanz zwischen der erlebten Wirklichkeit und der Vorstellung [bestand], der wir zu genügen versuchten, jener Vorstellung, die ich den *Weiblichkeitswahn* nenne«[18]. In den Interviews macht Friedan immer wieder die Erfahrung, dass die Frauen ähnliche Phänomene und Problembereiche beschreiben, ohne sie allerdings namentlich benennen zu können. Die Frauen leiden gleichsam unter »dem *Problem ohne Namen*«[19]. Dabei wird deutlich, dass nicht nur das herrschende Frauenbild von einer Männerdomäne bestimmt wird, sondern die Abweichungen davon von den Frauen auch nicht sprachlich benannt werden können. Das aber ist ein Hinweis darauf, dass die Macht der Männer noch über die Fähigkeit der Benennbarkeit bestimmt.[20] Was Emcke in Situationen extremen Unrechts und Gewalt erkennt, dass nämlich der Kern der Sprachlosigkeit dort gründet,

---

17 Vgl. *EI* 151: »For something to be an injustice, it must be harmful but also wrongful, whether because discriminatory or because otherwise unfair. In the present example, harasser and harassee alike are cognitively handicapped by the hermeneutical lacuna – neither has a proper understanding of how he is treating her – but the harasser's cognitive disablement is not a significant disadvantage to him. Indeed, there is an obvious sense in which it suits his purpose. […] By contrast, the harassee's cognitive disablement is seriously disadvantageous to her. The cognitive disablement prevents her from understanding a significant patch of her own experience: that is, a patch of experience which it is strongly in her interests to understand, for without that understanding she is left deeply troubled, confused, and isolated, not to mention vulnerable to continued harassment. Her hermeneutical disadvantage renders her unable to make sense of her ongoing mistreatment, and this in turn prevents her from protesting it, let alone securing effective measures to stop it.«

18 Friedan, Der Weiblichkeitswahn, 9.

19 A.a.O., 17.

20 Vgl. Spender, For the record, 10.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wo Menschen von sich selbst und der Welt entfremdet werden, weil sie auf ein Objekt reduziert werden, steht in Analogie zu Gümüşays Überlegungen zur Reduzierung der Frau auf ein von Männern definiertes Bild. Es ist ein von außen *geschaffenes* und damit fremdes Bild, das gesellschaftlich so stark tradiert und zementiert ist, dass die Frauen unwillentlich von sich selbst und ihrer erfahrenen Lebenswelt entfremdet werden. Was sich in gesellschaftlichen Strukturen zeigt, bildet sich für Gümüşay denn auch in der Architektur der Sprache ab: Der in diesem Fall privilegierte *alte weiße (cis heterosexuelle) Mann*[21] bestimmt und beharrt auf seiner Perspektive auf die Welt und *benennt* von dort aus »Erfahrungen, Situationen, Ereignisse, Personen und Personengruppen« (*SuS* 53).[22] Hierin zeigt sich die sprachliche Ungerechtigkeit, denn:

> »Wenn […] bestimmte Perspektiven […] privilegiert werden über andere, wenn ihre eingeschränkte Perspektive hegemonialen Anspruch gewinnt, dann verlieren andere Perspektiven und Erfahrungen ihren Geltungsanspruch. Es ist, als würden sie nicht existieren.« (*SuS* 49)[23]

Woran liegt es sodann, dass die Perspektiven und Erfahrungen von Betroffenen unbenannt bleiben? Dass in einer Gesellschaft nicht privilegierte Personen nicht oder »erst nach langen Kämpfen« (*SuS* 53) sich die Sprache, die sie längst sprechen, zu eigen machen können bzw. dürfen? Dass dies nicht oder nur mit viel Mühe geschieht, liegt für Gümüşay in der Dualität zwischen den sogenannten ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ begründet.[24] Im Zentrum der Überlegungen Gümüşays zur Reziprozität zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit steht das Bild, wonach die Sprache einem Museum vergleichbar ist. In diesem Museum der Sprache gibt es ausschließlich zwei Kategorien von Menschen, die Gümüşay klar voneinander zu unterscheiden weiß: die ›Unbenannten‹ und die ›Benannten‹. Es ist dieses Bild, in dem die aktivistische Position Gümüşays am stärksten greifbar wird und bezüglich deren Ausführungen Gümüşay sich darum die Frage gefallen lassen muss, ob sie zu Übertreibungen neigt, vor allem aber, ob sie nicht selbst sprachlich reproduziert, was sie eigentlich abzuschaffen versucht.

---

21 Anhand des Begriffs *alter weißer Mann* erläutert Gümüşay, wie privilegierte Menschen in der Regel darauf reagieren, wenn ihnen ihre Individualität aberkannt wird, indem sie zu einer Kategorie zusammengefasst werden: Es bebt und die Benennung erfährt Widerstand, denn die »Beherrschten bezeichnen die Herrschenden und offenbaren damit nicht nur, wie spezifisch und unterdrückend Sichtweisen sein können, die sich als neutral verstehen, sondern verdeutlichen das Prinzip der Zuschreibung selbst« (*SuS* 49). Zu den Stärken und Schwächen des Begriffs vgl. Passmann, Alte weiße Männer.

22 Vgl. Spender, Man made language, 4: »For centuries men […] have been checking with each other and confirming the accuracy and adequacy of their descriptions and explanations of the world – and woman – and without any consultation with women. So they […] have agreed on the soundness and suitability of describing and explaining women as innately passive and polite, despite the protests of individual woman that they did not feel innately passive and polite […].«

23 Vgl. Spender, For the record, 10f.

24 Die sog. Benannten und Unbenannten stehen hier und im Folgenden in einfachen Anführungszeichen, weil ich diese sprachliche Kategorisierung später kritisieren werde. Damit ist bereits im Schriftbild angezeigt bzw. vorweggenommen, dass der postulierte Dualismus nicht unproblematisch ist.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

3.2. Denn sie wissen (nicht), dass sie über sie statt mit ihnen sprechen – oder: Die ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ im Museum der Sprache

Das Gümüşay'sche Museum der Sprache ist ein Ort, an und in dem die Welt erklärt wird. Hier lässt sich in Welten eintauchen, die einer_einem unvertraut sind, die mensch nie selbst erlebt hat. Im Museum der Sprache sind »Objekte, Lebewesen und Pflanzen aus allen Kontinenten, aber auch Ideen und Theorien, Gedanken und Gefühle, Fantasien und Träume […] [,] [l]ängst Vergangenes, aber auch Hochaktuelles« (*SuS* 53) aufbereitet, geordnet und kategorisiert. An diesem Ort gilt: »Je mehr Zeit Sie dort verbringen, desto mehr Dinge begreifen Sie.« (*SuS* 53) Innerhalb dieses Museums gibt es für Gümüşay ausschließlich zwei Kategorien Menschen: die ›*Benannten*‹ und die ›*Unbenannten*‹. Die ›*Unbenannten*‹ fühlen sich an diesem Ort zuhause, sie können unbeschwert und frei durch die verschiedenen Ausstellungen schlendern, denn »es ist für Menschen wie sie gemacht« (*SuS* 53). Mehr noch: Die ›Unbenannten‹ sind selbst die Kurator_innen des Museums, welches die Welt aus ihrer Perspektive zeigt. »Sie entscheiden darüber, was gezeigt wird und was nicht, sie geben den Dingen Namen, ordnen ihnen Definitionen zu.« (*SuS* 53) Obwohl sie selbst ›Unbenannte‹ sind, machen sie von der »Macht der Namensgebung« Gebrauch, sie sind folglich auch »*Benennende*« (*SuS* 54). Als solche sind sie davon überzeugt, dass das Museum der Sprache die Welt zur Gänze darstellt und ihnen eröffnet wird. Das ist indes ein Trugschluss, denn was hier erfasst wird, ist lediglich das, »was die Benennenden selbst erfassen – so weit, wie deren Sinne und Erfahrungen reichen. Nicht weiter« (*SuS* 54). Auch diejenigen, die ›Unbenannte‹ sind, von der Funktion als Benennende aber keinen Gebrauch machen, merken in der Regel nicht, »dass ihr Blick auf die Welt durch den anderer Menschen gelenkt wird« (*SuS* 54). Dass die Benennenden so frei und unbeschwert durch die Ausstellungen gehen, zeigt sich gemäß Gümüşay nur dann, wenn die andere Kategorie von Menschen in diesem Museum in den Blick kommt: die ›*Benannten*‹.

> »Sie sind zuerst einfach nur Menschen, die auf irgendeine Weise von der Norm der Unbenannten abweichen. Anomalien im Weltbild der Unbenannten. Nicht vorhergesehen. Fremd. Anders. Manchmal auch einfach nur ungewohnt. Unvertraut. Sie erzeugen Irritationen. Sie sind nicht *selbstverständlich*.« (*SuS* 54)

Bevor Menschen zu ›Benannten‹ werden, sind sie Menschen. Doch als solche sind sie verbaliter nicht *selbst-verständlich*. Weil darum die ›Unbenannten‹ diese nicht selbstverständlichen Menschen verstehen wollen, benennen sie sie, d.h., sie machen sie zu ›Benannten‹. Der Moment des Benennens ist allerdings verkürzt: Die ›Unbenannten‹ wollen, so Gümüşay, an den ›Benannten‹ nur verstehen, was sie von ihnen selbst unterscheidet. Sie wollen die ›Benannten‹ darum »nicht als Einzelne, sondern im Kollektiv« (*SuS* 54) verstehen. Sobald die ›Unbenannten‹ im Zuge ihrer Analyse und Inspizierung die Merkmale und Eigenschaften der ›Benannten‹ gefunden haben, »die den Unbenannten an ihnen bemerkenswert erscheinen«, werden die ›Benannten‹ von den ›Unbenannten‹ »mit einem Kollektivnamen und einer Definition« (*SuS* 54) versehen. Für Gümüşay, und spätestens hier tritt die aktivistisch geprägte Position unmissverständlich zutage, ist das der Moment, in dem aus Menschen ›Benannte‹ werden, sie gar als »Menschen entmenschlicht werden« (*SuS* 54). Denn Gümüşay postuliert, dass die ›Benannten‹ fortan »sorgfäl-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tig kategorisiert in Glaskäfigen, beschriftet mit ihrem Kollektivnamen« (*SuS* 54), leben.[25] Kurzum: Die Dehumanisierung geschieht durch sprachliche Rubrizierung.[26]

Lässt sich das wirklich so behaupten oder unterläuft Gümüşay hier ein Kategorienfehler? Ist es nicht viel eher die *Anerkennung* der Menschlichkeit, nicht die Menschlichkeit selbst, die durch die Benennung verloren geht? Oder anders gefragt: Ist es nicht die soziale Bestätigung als Individuum, die hinter der Kollektivbezeichnung zurücktritt? Denn das, was für die ›Unbenannten‹ selbst »die Grundlage ihres Seins ist« (*SuS* 55), ihre Individualität, wird den ›Benannten‹ nicht *zugestanden*, zumal das, was sie von nun an sagen oder tun, nicht auf sie selbst, sondern »auf das Kollektiv zurückgeführt« (*SuS* 54f.) wird. Wenn darum Gümüşay, »eine sichtbare Muslimin«, bei Rot über die Straße geht – so veranschaulicht sie die Problematik –, »gehen mit mir 1,9 Milliarden Muslim*innen bei Rot über die Straße. Eine ganze Weltreligion missachtet gemeinsam mit mir die Verkehrsregeln« (*SuS* 65). Wenn aber Individualität Menschen nicht zugestanden wird, die von der Norm abweichen, wird sie zu einem Privileg.

> »Für diejenigen, die inspiziert werden, die benannt werden, die eingesperrt sind in den Definitionen der Benennenden: *Die* jüdische Frau. *Der* Schwarze Mann. *Die* Frau mit Behinderung. *Der* Mann mit Migrationshintergrund. *Die* muslimische Frau. *Der* Geflüchtete. *Die* Homosexuelle. *Die* Transfrau. *Der* Gastarbeiter.« (*SuS* 63)

Mit dem Dasein in den Glaskäfigen lässt sich als ›Benannte_r‹ in zweifacher Weise umgehen: Zum einen können die ›Benannten‹ versuchen, daraus auszubrechen. Zum anderen können sie darum bemüht sein, innerhalb der Grenzen des Käfigs den Kollektivnamen und die Definitionen durch andere Aspekte wenigstens zu erweitern oder abzuschwächen. Der Ausbruch kann gemäß Gümüşay in zwei Richtungen verlaufen. *Entweder* ver-

---

25 Vgl. Gouma, Ich bin die Flüchtlinge, die als aus Syrien Geflüchtete in Deutschland nur noch als Kollektiv, nämlich als »die Flüchtlinge« wahrgenommen wird: »Ich habe durch den Krieg Freunde und Verwandte verloren, Wohnung, Job, Auto, meine Vergangenheit und meine Heimat. Aber ein Verlust, den ich erst später gespürt habe, ist meine Individualität, die ich am Schlauchboot an den Grenzen Europas zurückgelassen habe.«

26 Worauf Gümüşay nicht reflektiert, ist, dass das Empfinden, in einem Glaskäfig zu sein, für Menschen, die einer Minderheit angehören, auch daraus resultiert, dass sie Angst haben, mit ihrem Verhalten von der Dominanzgesellschaft abzuweichen. Sie versuchen gerade aufgrund vorgängiger sprachlicher Kategorisierungen diesen nicht zu entsprechen, um sich nicht als solche gleichsam zu entlarven. Vgl. dazu etwa Eribon, Rückkehr, 47: »Wenn ich mich im öffentlichen Raum befinde, überwache ich meine Redeweise und meine Gestik (in der U-Bahn, wenn ich abends auf die Straße gehe, auf Reisen…). Schwul zu sein (und das Gleiche gilt für andere inferiorisierte ›Kategorien‹: Lesben, Transgender, Schwarze, Juden usw.) bedeutet, jederzeit verwundbar, jederzeit Beleidigungen oder Aggressionen ausgesetzt zu sein. Mehr noch, es heißt, in seinem tiefsten Inneren von einer geradezu ontologischen Verletzbarkeit bestimmt zu sein […].« Eribon geht in seinen Reflexionen indes noch einen Schritt weiter zurück, insofern er zu bedenken gibt, dass etwa homophobe Schimpfworte Schwule treffen und unterbewusst einen Einfluss auf ihre eigene Entwicklung haben, ehe die Betroffenen wissen, dass die Kategorien sie selbst gleichsam existentiell angehen: »Schwul zu werden heißt, sich ins Feuer von Vokabeln zu stellen, die man tausendmal gehört hat und deren verletzende Kraft man schon lange kennt, weil man ihnen, noch bevor sie einen bewusst und tatsächlich treffen, potenziell längst ausgesetzt ist. Eine stigmatisierte Identität geht einem voraus. […] Es ist ein Begehren, das von einer Zerbrechlichkeit und einer bewussten, immer und überall verspürten Verletzlichkeit gekennzeichnet ist […].« (A.a.O., 192.197.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ursacht er »so viel Empörung, Aggression und Gewalt«, »dass die Benannten meist zurückschrecken« (*SuS* 56). Die Reaktionen des Ausbruchs weisen die ›Benannten‹ gleichsam in die Schranken und drängen sie so zurück in den Käfig. Dort orientieren sie sich nun noch viel strikter an den Kollektivnamen und Definitionen, die ihnen zugewiesen wurden. »Bis sie schließlich zu Karikaturen ihrer selbst werden. Zu Stereotypen.« (*SuS* 56) *Oder* der Ausbruch führt dazu, dass die ›Benannten‹ – nachdem sie »die Freiheit für einen kurzen Moment einatmen« (*SuS* 57) –, einer erneuten Inspektion der Benennenden ausgesetzt sind: Die ›Benannten‹ werden durchlöchert mit

> »Fragen: zu der Farbe ihrer Haut, der Beschaffenheit ihrer Haare, den Fähigkeiten ihres Körpers, zu ihrer Kleidung, ihrer Kopfbedeckung, ihren Sexualorganen, ihren sexuellen Präferenzen. Mit Fragen, die ihren Verstand, ihre Vernunftbegabung, ihr Menschsein in Frage stellen« (*SuS* 57).

Der Schlüssel in die Freiheit ist die Sprache, denn im Sprechen, so die Hoffnung der ›Benannten‹, können die Kollektivnamen und Definitionen infrage gestellt, erweitert, gar aufgehoben werden. Die Problematik ist allerdings, dass gemäß Gümüşay die Fragen so gestellt sind, »dass jede Antwort die Kategorie bestätigen muss« (*SuS* 57). Das bedeutet, dass beispielsweise die Fragen an *eine* muslimische Frau dazu dienen zu verstehen, »wie *alle anderen* funktionieren« (*SuS* 67).[27] Der Käfig wird damit nicht aufgelöst, sondern bestenfalls ein wenig größer gemacht.[28] Gümüşay erzählt davon, wie sie jahrelang aufgefordert wurde, »Bücher und Texte über *die* muslimische Frau zu schreiben« (*SuS* 68), und wie sie erst spät realisierte, dass, so gut ihre Absicht auch gewesen wäre, ein solches Buch »keine Aufklärung und keine Freiheit gebracht, sondern nur die Gefangenschaft der darin Beschriebenen weiter manifestiert« (*SuS* 69) hätte. Denn solange ›Benannte‹ nur sprechen, wenn sie von den ›Unbenannten‹ nicht nur dazu aufgefordert werden, sondern ihnen auch klar gesagt wird, *worüber* sie zu sprechen haben, »so lange werden [sie, MK] […]

---

27 Die Fragen der ›Unbenannten‹ sind oft Ausdruck einer Neugier. Gümüşay veranschaulicht diese Wahrnehmung anhand *der* muslimischen Frau, die »eines der beliebtesten Objekte der westlichen Neugier« (*SuS* 67) ist. So beschreibt die US-amerikanische Sara Yasin, dass sie erst im Moment, in dem sie nach Jahren ihr Kopftuch in der Öffentlichkeit nicht mehr trug, nicht mehr beweisen musste, Amerikanerin zu sein (dies., Muslims Shouldn't). Wenn sich muslimische Frauen durch ihre Kleidung dem Blick der Neugier verwehren, führt dies bei den ›Unbenannten‹ zu Irritation und Aggression. Vgl. dazu Fanon, Aspekte, 28: »Eine Frau, die sieht, ohne selbst gesehen zu werden, erzeugt im Kolonisator ein Gefühl der Ohnmacht. Es gibt keine Wechselbeziehungen. Sie gibt sich nicht hin, verschenkt sich nicht, bietet sich nicht dar. Der Algerier hat zu der algerischen Frau eine insgesamt klare Einstellung. Er sieht sie nicht; ja, er versucht, die Frau nicht zu beachten. Es gibt bei ihm weder auf der Straße noch im Freien dieses der zwischengeschlechtlichen Begegnung entsprechende Betragen, das sich im Auftreten, in der Körperhaltung, in den verschiedenen Verhaltensweisen, an die uns die Phänomenologie der Geschlechter gewöhnt hat, beschreiben läßt. Der der Algerierin gegenübertretende Europäer dagegen will sehen. Er reagiert aggressiv vor dieser Einschränkung seiner Wahrnehmung. Die Aggressivität tritt in den strukturell ambivalenten Verhaltensweisen und im Traummaterial zutage, das man gleicherweise beim normalen wie bei dem an neurotischen Störungen leidenden Europäer beobachtet.«

28 Vgl. Weber, Muslim, die unter diesem Gesichtspunkt Gümüşays digitalen Aktivismus analysiert, allerdings zum Schluss kommt, dass sie damit die Kollektivnamen und Definitionen durchaus aufzusprengen vermag. Webers Aufsatz erschien vier Jahre bevor *Sprache und Sein* veröffentlicht wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht wirklich gehört werden« (*SuS* 71).[29] Sie bleiben Inspizierte, die den Panzer des Stereotyps zu tragen haben.[30] Noch an der Stelle, an der die Sprache in die Freiheit aus dem Käfig führen könnte, vollzieht sich ein Sprechen *über* statt *mit* den ›Benannten‹. Wo ein Zeugnis Menschen zu Recht und Gerechtigkeit verhelfen könnte, wird von den Hörenden des Zeugnisses nur das wahrgenommen, was ihre Vorurteile oder ihre angebliche Toleranz den ›Benannten‹ gegenüber bestätigt. Anders formuliert: Die genannten linguistischen Lücken sind ein Ausdruck des Machtgefälles zwischen ›Unbenannten‹ und ›Benannten‹, denn Letztere haben gemäß Gümüşay nicht für sich selbst, sondern für ein Kollektiv zu sprechen.

Von der angeblichen Freiheit der Sprache, d.h. der Annahme, dass Sprache in die Freiheit führt, ist an dieser Stelle von Gümüşays Ausführungen nichts zu hören. Im Museum der Sprache gibt es für Gümüşay erst einmal nur eine Dichotomie, die sich nicht aufzulösen scheint, sondern sich immer wieder selbst bestätigt. Das Sprechen für ein Kollektiv macht darum gemäß Gümüşay Subjekte zu Objekten. Diese Wahrnehmung steht allerdings durchaus in Analogie zu Emcke. Denn diese moniert, dass, wer Menschen, die Zeug_innen von extremem Unrecht und Gewalt werden, vorschnell als Opfer und damit einem Kollektiv zugehörig wahrnimmt, selbst noch einen Beitrag zur Verstummung der Zeug_innen leistet. Dem entsprechend kritisiert Gümüşay, dass, wenn ausschließlich die Majorität einer Gesellschaft über die Architektur der Sprache bestimmt, Minoritäten nicht nur ihrer Individualität beraubt, sondern letztlich sprachlos gemacht werden. Diese Stummmachung der ›Benannten‹ durch die ›Unbenannten‹ trägt denn für Gümüşay »den mächtigsten Namen überhaupt: Wissen« (*SuS* 58). Das Wissen, so die wissenschaftstheoretisch freilich nicht haltbare These Gümüşays, »ist die Norm, die sich nicht erklären muss und zugleich alles, was davon abweicht, zur Erklärung zwingt – ein Mechanismus, der sich durch so viele gesellschaftliche Konstellationen zieht« (*SuS* 58).[31] Demgegenüber versteht Gümüşay das Wissen der ›Benannten‹ als ein »Wissen ohne Wert« (*SuS* 79).

29 Vgl. *SuS* 57: » Ich bin eine Benannte. Eine, die untersucht, analysiert, inspiziert wird. Die im Alltag, aber auch auf Konferenzen, in Panels oder Interviews verwundert gefragt wird, wie das denn gehe: Islam und Feminismus, Kopftuch und Emanzipation, Religiosität und Bildung. Weil die bestehenden Kategorien einfach nicht passen. Ich bin eine von denen, die diese Inspektionen jahrelang über sich ergehen ließen.«

30 Vgl. *SuS* 69: »Ein Stereotyp ist wie ein Panzer. Doch er schützt nicht diejenigen, die ihn tragen, sondern die Ignoranz der Außenstehenden. Stereotype sind Panzer der Ignoranz, die die Ignorierten zu tragen haben. Sie wiegen schwer, sie belasten ihre Träger*innen und zwingen sie in schwachen, menschlichen Momenten in die Knie.«

31 Vgl. Criado-Perez, Invisible Women, 23, die diesen Zusammenhang anhand der angeblichen Norm des Weiß- und Männlich-Seins gezeigt hat: »Whiteness and maleness are implicit. They are unquestioned. They are the default. And this reality is inescapable for anyone whose identity does not go without saying, for anyone whose needs and perspective are routinely forgotten. For anyone who is used to jarring up against a world that has not been designed around them and their needs.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In seinem Buch *Vor dem Denken* erörtert der Psychologe John Bargh, inwiefern das Denken und Handeln von Menschen durch soziale Kategorisierungen beeinflusst wird.[32] Dabei weist er nach, dass von Stereotypen betroffene Kinder diese schon im Vorschulalter internalisieren und in der Folge ihr Denken und Handeln davon beeinflusst ist.[33]

> »Die Bilder, die sie prägen, sind in Menschen also schon verankert, bevor sie sich überhaupt bewusst mit ihnen auseinandersetzen können. Verzerrte Fremdbilder werden zu Selbstbildern und definieren den Horizont ihrer Möglichkeiten.« (*SuS* 80)[34]

Kinder, die selbst oder deren Eltern und soziales Umfeld aufgrund ihres Aussehens, ihres Denkens und Handelns von der herrschenden Norm einer Gesellschaft abweichen, lernen darum schon von klein auf, die Fragen der ›Unbenannten‹ zu beantworten. Ihr »Erfolg in dieser Gesellschaft ist daran gekoppelt, wie gut und befriedigend sie das tun. Also eignen sie sich Wissen an, perfektionieren ihre Antworten, die mit der Zeit immer eloquenter werden« (*SuS* 81). Das aber bedeutet, dass das Wissen, das sie sich aneignen, nicht nur ihre Sprache, sondern auch ihr Sein beeinflusst, es »formt sie zu anderen Menschen, als sie ohne die Fragen geworden wären« (*SuS* 81). Davon abgesehen zeigt sich für Gümüşay die Problematik dieses Wissens aber nun auch darin, dass es nicht eigentlich

---

32 Vgl. die Untersuchungen Steeles und Aronsons, die nachgewiesen haben, wie sich soziale Diskriminierungen und Stereotype auf Leistungen im akademischen Bereich meist in negativer Weise auswirken (dies., Stereotype). Vgl. dazu auch Meisner, A meta-analysis.

33 Vgl. Bargh, Vor dem Denken, 78–86. Bargh stützt sich dabei auf eine amerikanische Studie (Ambady/Shih/Kim/Pittinsky, Stereotype susceptibility), welche die Auswirkungen von zwei in den USA weit verbreiteten Stereotypen untersucht hat, nämlich dass Mädchen schlecht und Asiaten gut in Mathematik seien. Die Forscher_innen der Studie untersuchten, was die Stereotype für Auswirkungen auf US-amerikanische Mädchen mit asiatischer Herkunft haben. Die 81 asiatisch-amerikanischen Mädchen wurden in drei Gruppen aufgeteilt, bevor sie einen altersgemäßen Mathematik-Test absolvierten. Der ersten Gruppe wurde vor dem Test ein Bild zweier asiatischer Kinder beim Reis-Essen mit Stäbchen zum Ausmalen gegeben. Die zweite Gruppe erhielt zum Ausmalen ein Bild mit einem Mädchen und einer Puppe. Und die dritte Gruppe bekam ein Landschaftsbild. Die erste Gruppe schloss überdurchschnittlich, die zweite unterdurchschnittlich und die dritte durchschnittlich gut ab. Die Ergebnisse zeigen, dass die aktivierten Stereotype nicht nur die Leistung beeinflussten, sondern gleichsam bereits Teil des Selbstverständnisses der Kinder waren, bevor sie sich überhaupt bewusst mit den Stereotypen auseinandersetzen konnten: »When asked whether boys or girls were better at math or if they were all the same, the majority of children (75 %), regardless of their age, responded that boys and girls were the same. There were also no significant differences in opinions about whether Asians were better at math, Caucasians were better at math, or the two groups were the same. Thus […] implicit stereotypes affected behavior even when the stereotypes were not explicitly endorsed […].« (A.a.O., 387f.) Vgl. auch Bargh/Chen/Burrows, Automaticity.

34 Dabei reflektiert Gümüşay nicht nur darauf, wie negative Stereotype, sondern auch vermeintlich positive Bilder von sozialen Gruppen negative Folgen für die Betroffenen haben. Am Beispiel des Stereotyps der starken Schwarzen Frau (engl. *strong black woman*) in den USA, »das Schwarze Frauen als von Natur aus stark, aufopfernd, resilient und selbstständig fasst« (*SuS* 89), zeigt Gümüşay, dass das vermeintliche positive Bild einerseits den Umgang mit Stress verhindern und Depressionen verschlimmern kann (vgl. Donovan/West, Stress). Andererseits führt das Bild im medizinischen Bereich dazu, dass Schwarze Frauen anders behandelt werden, weil eine beachtliche Zahl des medizinischen Personals glaubt, jene hätten ein geringeres Schmerzempfinden (vgl. Hoffman/Trawalter/Axt/Norman, Racial bias).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als Wissen zählt. Denn: »Es ist der Preis, den sie für ihre Andersartigkeit zahlen müssen.« (*SuS* 81) Die Inspektion der ›Benannten‹ durch die ›Unbenannten‹ bringt Ersteren sodann »keine gesonderte Anerkennung«, ihr Wissen ist, wie vorweggenommen, ein »Wissen ohne Wert« (*SuS* 81). Die ›Unbenannten‹ schreiben den ›Benannten‹ vor, was sie zu wissen haben. Es zeigt sich darin gleichsam das, was Emcke als die »Unschuld des Nicht-Wissens« (*ZuG* 99) bestimmt, die es in einer gerechten Gesellschaft eigentlich nicht geben darf. Das Wissen der ›Benannten‹ ist folglich nicht primär Ausdruck des Suchens und Findens von Antworten auf *eigene* Fragen, sondern es dient gleichsam einer Apologetik des Überlebens. Die Problematik der Apologetik aber ist, dass sie reaktionär ist, d.h., sie reagiert immer nur auf das, was den Betroffenen aufgrund von Stereotypen – also Kollektivnamen und Definitionen der ›Unbenannten‹ – zur Last gelegt wird. Damit wird die Logik der ›Unbenannten‹ letztlich von den ›Benannten‹ mitaufrechterhalten[35] – ganz im Sinne von Nietzsches Diktum »Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran, daß er am Leben bleibt«[36].

Das grundsätzliche Dilemma im Kontext der Zeug_innenschaft, dass Zeug_innen über ein bestimmtes Wissen verfügen, dieses aber nur in eigener Person und damit subjektiv wiedergeben können, taucht hier wieder auf. Gümüşays Überlegungen stehen einerseits in Analogie zu Derridas asymmetrischer Reziprozität des Seins und Wissens der Zeug_innen,[37] andererseits wird diese von Gümüşay im Kontext gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten noch verschärft. Anstatt das Sein der ›Benannten‹ als gesetzt vorauszusetzen, setzen die ›Unbenannten‹ ihr eigenes Wissen an den Anfang ihrer Bewertung dessen, was die ›Benannten‹ bezeugen. Allerdings: Was Gümüşay an dieser Stelle unter Wissen versteht, ist bestenfalls Pseudo-Wissen, denn bei genauerem Hinsehen entlarvt es sich als unbegründete Vorurteile.[38] Trotzdem zeigen Gümüşays Überlegungen, dass auch bei ihr Unbetroffene mit ihren Fragen einer Verwertbarkeit von dem, was die Betroffenen bezeugen, anheimfallen. Die Verschärfung der Position Derridas durch Gümüşays Reflexionen zeigt sich darin, dass die bezeugte Erfahrung der ›Benannten‹ bei den ›Unbenannten‹ in der Tat eine Gewissheit und ein *falsches* Wissen begründet. Jedoch nicht in der Weise, dass die ›Unbenannten‹ durch die ›Benannten‹ hindurch auf die Tatsachen sehen, sondern die Fragen der ›Unbenannten‹ zielen ausschließlich darauf, bereits vorhandenes, jedoch falsches Wissen, d.h. Vorurteile zu bestätigen. Das Zeugnis hat in der Gümüşay'schen Logik keinen eigentlichen Mehrwert, womit sie sich gleichsam selbst ins Wort fällt, soll Sprache doch in die Freiheit führen. Hinzu kommt, dass

35 Vgl. *SuS* 86: »So sind es nicht nur Unbenannte, die die Käfige der Benannten aufrechterhalten. Auch die Benannten selber erhalten ihre Käfige. Indem sie den Bildern entgegentreten, die sich die Benennenden von ihnen machen, zeichnen sie selbst kollektive Bilder von sich, die weniger dämonisierend sind, positiver – aber auch in diesen Bildern kommen sie in ihrer Individualität und Menschlichkeit nicht vor. Das Kollektiv wird anders benannt, aber es befreit sich nicht von der Benennung als solcher.« Ob Stereotype für richtig gehalten werden, ist darum nicht ausschließlich entscheidend. Alleine ihr *Bewusstsein* hat bereits Einfluss und Auswirkungen auf die Menschen, die sie angeblich betreffen. Vgl. dazu ausführlicher Steele, Whistling Vivaldi.

36 Nietzsche, Menschliches, 531.

37 S. oben II.5.2.

38 Vgl. zur sozialpsychologischen Vorurteilsforschung allgemein Allport, The nature.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das Zeugnis der ›Benannten‹ sich bei den ›Unbenannten‹ nicht als Lévinas'sche Heimsuchung ereignet, als würde das Wissen der ›Benannten‹ unbequem in die angebliche Normalität der ›Unbenannten‹ hereinragen. Das angebliche Wissen, das die ›Unbenannten‹ aufgrund ihrer Befragung der ›Benannten‹ gewinnen, mag neue Aspekte zutage fördern. Aber die Aspekte gelten ausschließlich der Perspektivierung bereits vorhandener Vorurteile – und entlarven sich damit als Unwissen. Was, wie gezeigt, Lévinas fordert, dass nämlich die Zeug_innen und nicht ihr Auditorium den Prozess der Zeug_innenschaft eröffnen,[39] ist in gesellschaftlichen Strukturen, in denen zwischen ›Unbenannten‹ und ›Benannten‹ unterschieden wird, nicht gewährleistet, weil das Sprechen der ›Benannten‹ oft ein reaktionäres, apologetisches ist. Es ist die »Verteidigungshaltung, die uns [sc. die Benannten] zwanghaft homogenisiert« (*SuS* 130). »Was also tun?« (*SuS* 130), fragt Gümüşay und antwortet:

> »Wir müssen aufhören zu reagieren. Und stattdessen die Themen und Fragestellungen auf die Tagesordnung setzen, die uns als Gesellschaft voranbringen. Denn die reaktive Haltung überlässt das politische Spielfeld den Agierenden. Und wir verkommen zu den ewig Getriebenen.« (*SuS* 131)

Doch ist es nicht auch und gerade ein solches Sprechen der ›Benannten‹, vor allem aber Gümüşays starker Dualismus zwischen den Benannten und Unbenannten – in Gümüşays Schriftbild stets ohne Anführungszeichen –, der die genannten gesellschaftlichen Strukturen unterstützt? Wie viel Verantwortung für ein gerechte(re)s Sprechen übernimmt Gümüşay selbst, wenn sie diese Dichotomie mit ihrer Begrifflichkeit von Benannten und Unbenannten gleichsam fortschreibt?

In der Unterscheidung von ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ zeigt sich zugleich die Stärke als auch die Schwäche von Gümüşays Position, insofern ihre Ausführungen eine Gemengelage emotionaler und intellektueller Aspekte sind. Indem Gümüşay diese beiden nämlich nicht voneinander unterscheidet – von Trennung ist nicht die Rede – bzw. konstruktiv aufeinander bezieht und kritisch reflektiert, kommt es zu problematischen Spannungen in ihrer Argumentation. Die Stärke des Gümüşay'schen Ansatzes liegt darin begründet, dass sie anschaulich darzustellen vermag, inwiefern Kategorisierungen dazu führen, dass Menschen ihrer Individualität beraubt werden. Wenn Menschen nicht zuerkannt wird, ein Individuum zu sein, können sie ihre Funktion als Zeug_innen immer nur kollektiv wahrnehmen. Insofern Gümüşay sich selbst als Benannte versteht und als solche spricht, ist ihr Zeugnis erst einmal ernst- und wahrzunehmen, d.h. aufmerksam zu *hören*. *Sprache und Sein* ist ein Zeugnis einer Betroffenen, der jedes Recht zusteht, sich derjenigen Emotionen zu bedienen, welche das Überhören ihrer Zeug_innenschaft bei ihr auslösen. Gegenüber diesem Zeugnis ist kein *tone policing*[40] zu betreiben. Was ist damit gemeint?

---

39 S. oben II.4.6.

40 Vgl. Oluo, So You Want, 205f.: »Tone policing is when someone (usually a privileged person) in a conversation or situation about oppression shifts the focus of the conversation from the oppression being discussed to the *way* it is being discussed. Tone policing prioritizes the comfort of the privileged person in the situation over the oppression of the disadvantaged person.« Der Begriff, der sich in den 2010er Jahren etabliert hat und vor allem in feministischen und anti-rassistischen Bewegungen zur Kritik an Diskursmentalitäten herangezogen wird, wird zuweilen dafür kritisiert,

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Marginalisierte Menschen, die beispielsweise in Gesprächen auf diskriminierende Sprache hinweisen oder über unterdrückende Systeme informieren, hören als Reaktion auf ihr Zeugnis immer wieder den Satz: »Das kann man aber auch netter sagen!«[41] Der Diskurs wird damit vom eigentlichen Thema zu einem ganz anderen verschoben. Statt den Inhalt der geäußerten Kritik zu kommentieren oder Kritik an der Kritik zu äußern, stürzen sich Menschen auf den emotionalen Tonfall und werten damit nicht nur das Zeugnis der marginalisierten Person ab, sondern stellen diese auch aktiv stumm, zumal der anschließende Diskurs sich nicht mehr um die Sache, sondern um die Emotionalität des Zeugnisses dreht. Die Kritik am Tonfall aber zeigt, dass Menschen anscheinend nur unter bestimmten Bedingungen bereit sind, den Zeug_innen zuzuhören und ihr Zeugnis zu hören. An den Grenzen des Verstehbaren aber gilt: »It is one thing to know [something, MK] intellectually, and quite another to feel it emotionally.«[42] Das bedeutet: Auf der Ebene der Emotionalität, in der Gümüşay gerade auch in *Sprache und Sein* und insbesondere in ihren Ausführungen zum Bild der Sprache als Museum spricht, ist eine Kritik an ihrer Position unangebracht. Dass die dichotome Gegenüberstellung von Benannten und Unbenannten eine für Gümüşay als Betroffene täglich empfundene Realität ist, muss von Unbetroffenen gehört werden, damit sie sich ihrer eigenen, strukturellen Verstrickung in diese Ungleichbehandlung erst einmal bewusstwerden. Als Betroffene und allemal als Aktivistin wählt Gümüşay dafür eine stark dualistische Sprache. Doch kein *tone policing* zu betreiben heißt nun keinesfalls, dass auf *intellektueller*, d.h. inhaltlicher Ebene nicht Kritik an einem Zeugnis geäußert werden kann, zuweilen gar muss. Und in dieser Hinsicht muss sich Gümüşay durchaus Kritik gefallen lassen, weil sie diese paradoxe Situation zu wenig reflektiert, nämlich dass sie mit Kategorisierungen arbeitet, die zwar durch die Ausgrenzung überhaupt entstanden sind, durch Gümüşays Sprachgebrauch aber weiter zementiert werden. Anders formuliert: Das Problem ihrer Argumentation ist, dass Gümüşays dualistische Sprache auch zu *inhaltlichen* Dualismen führt, die nicht nur problematisch, sondern letztlich selbstwidersprüchlich sind.

Zwar ist auch auf dieser Ebene Gümüşay zugutezuhalten, dass ihre Unterscheidung von ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ allem voran zeigt und durchaus begründet nachzuweisen vermag, dass es innerhalb einer Gesellschaft ein Machtgefälle gibt. Es besteht darin, dass es eine Norm gibt, die sich diversen Benennungen gegenüber behaupten und an ihrer Selbstdeutung festhalten kann, wohingegen andere Menschen, die von der Norm abweichen, nicht selten eine Fremdzuschreibung so sehr internalisieren, dass ihnen die Möglichkeit geraubt wird, sich selbst überhaupt noch anders sehen zu können. Doch bereits diese Formulierungen machen klar, und darin zeigt sich die Schwäche von Gümüşays Position, dass das genannte Machtgefälle inhaltlich betrachtet

---

gleichsam selbst *tone policing* zu betreiben, nämlich indem er vorschreibt, wie die Unbetroffenen *nicht* zu reagieren haben (vgl. etwa Vipond Brink, Calling Out).

41 In den Diskursen um soziale Gerechtigkeit werden darum die Betroffenen nicht selten als Störende wahrgenommen. »Wenn beispielsweise Roma-Personen Antiziganismus thematisieren, dann werden sie dafür angegriffen, überhaupt aus ihrer Betroffenen-Perspektive heraus zu argumentieren.« (*SuS* 175) Paradoxerweise bleibt ihnen oft keine andere Möglichkeit. Vgl. dazu Emcke, Raus bist du: »Wer sich wehrt gegen Ungleichbehandlung oder Ausgrenzung, muss notgedrungen oft in Kategorien argumentieren, die selbst erst durch die Ausgrenzung entstanden sind […].«

42 Adichie, We should.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

nicht vom sprachlich behaupteten Dualismus ausgehen kann: Kein einziger Mensch ist ausschließlich unbenannt oder benannt. Vor allem aber: Es gibt keine per se Unbenannten. Es ist etwas genuin Menschliches und gehört zur Sprache an sich, dass wir andere Menschen – und uns selbst – benennen. Wenn Menschen von anderen Menschen in der Perspektive der dritten Person sprechen, benennen sie einander – die Grammatik der Sprache lässt ihnen gleichsam keine andere Wahl. Indem Gümüşay über ihr Dasein als Benannte und damit aus der Perspektive der dritten Person schreibt, begibt sie sich darum *auf intellektueller Ebene* in einen performativen Selbstwiderspruch: Die passiv ›Benannte‹ benennt sich selbst und schreibt damit genau das fort, was sie eigentlich kritisiert. Wider Willen nimmt sie die Rolle derjenigen ein, gegen die sie anzugehen versucht. In dieser Hinsicht ist die Einteilung in Benannte und Unbenannte ebenfalls als Stereotyp auszuweisen, zumal sie die Sozialität der Zeug_innenschaft verkennt, nämlich gegenseitig voneinander abhängig zu sein, und das in *beide* Richtungen. Wie aber kann das Machtgefälle sichtbar gemacht und kritisiert werden, ohne selbst Stereotype zu produzieren oder sie fortzuschreiben, weil an einer dualistischen Sprache festgehalten wird?

Eine mögliche Antwort: indem gleichsam mit und gegen Gümüşay von einer Doppelrolle aller Menschen als Benannte *und* Benennende ausgegangen wird. Damit allerdings gesellschaftliche Ungerechtigkeiten auch sprachlich sichtbar bleiben, sollte der Begriff der ›Unbenannten‹ nicht vorschnell und vollständig aufgegeben werden. Ich votiere darum dafür, den Begriff der Benannten durch denjenigen der *›unbenannt‹ Benannten*, den der Unbenannten durch denjenigen der *benannt ›Unbenannten‹* zu ersetzen. Mit dieser Terminologie wird einerseits die empfundene Realität von Betroffenen ernst genommen, andererseits aber anerkennt sie, dass der empfundene Dualismus nur dort überwunden werden kann, wo er nicht reproduziert wird oder ein neuer an seine Stelle tritt. Interessanterweise wendet sich auch bei Gümüşay im Fortgang ihrer Argumentation gleichsam das Blatt: Nachdem sie ihr Bild der Sprache als Museum ausführlich erörtert hat, gibt sie schließlich doch zu, dass Kategorien für Menschen durchaus notwendig sind, »um uns durch diese komplexe, widersprüchliche Welt zu navigieren« (*SuS* 133).[43] Doch Gümüşay kritisiert, und das eben durchaus zu Recht, dass Kategorien zu Käfigen werden, die eigene Freiheit zur Unfreiheit anderer wird, wenn Menschen glauben, »einen anderen Menschen in seiner ganzen Komplexität abschließend verstehen zu können. Oder gar eine ganze konstruierte *Kategorie* von Menschen abschließend verstanden zu haben« (*SuS* 134). Kurzum: Was Kategorien zu Käfigen macht, ist für Gümüşay ein »*Ab-*

43 Vgl. auch Gümüşay, Die Sprachkäfige.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

solutheitsglaube« (*SuS* 134).[44] Dieser Absolutheitsglaube lässt sich überwinden bzw. durchbrechen durch ein *gegenseitiges Hören* einerseits und ein *freies Sprechen* andererseits.

> »Wenn es […] schon kein altruistisches Interesse […] mit den weniger Privilegierten gibt, so lohnt sich zumindest ein Blick auf ihr Erleben, um darin Vorzeichen für die eigene Zukunft zu entdecken. Wer wissen möchte, welche Herausforderungen auf uns alle warten, der sollte jenen genau zuhören, die in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Architektur schon jetzt die Leidtragenden sind. Die Armen der Welt, die Ausgegrenzten der Welt, sie kennen die hässlichsten Fratzen der Klimakrise, des Kapitalismus, des Konsumwahns, der sozialen Medien. Es ist manchmal tragikomisch, den Privilegierten dabei zuzuschauen, wie sie über die Herausforderungen der Zukunft grübeln und zugleich all jene ignorieren, die diese Herausforderungen längst erleben, die längst darüber reden und schreiben.« (*SuS* 107f.)

Mit und über Gümüşay hinaus formuliert: Ein Absolutheitsglaube kann Menschen daran hindern, ein Zeugnis zu hören. Die Zeug_innenschaft von Minderheiten, mag sie auch in seltenen Fällen bereits geschehen – sie reden und schreiben längst darüber –, bleibt ungehört von der herrschenden Norm, die die Macht hätte, die in den Zeugnissen hörbare Ungerechtigkeit abzuschaffen. Doch noch in ihrem Reden und Schreiben, ihrem Zeugnis gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten, bleibt die Frage: Wie kann ein Mensch, der als ›unbenannt‹ Benannter gelernt hat, sich (fast) nur durch die Perspektive der benannt ›Unbenannten‹ wahrzunehmen, »nicht nur seine eigene Perspektive finden, sondern diese auch zur Sprache bringen? Wie soll das gehen: *frei* sprechen?« (*SuS* 146).

3.3. Für die Freiheit und Emanzipation der Sprache: die Gerechtigkeit in der dialogischen Sprache des Zeugnisses

In *Sprache und Sein* erzählt Gümüşay davon, wie sie mit Anfang zwanzig zum ersten Mal eine Morddrohung erhielt. Sie war damals Kolumnistin bei der *taz* und aufgrund des Kommentarbereichs ihrer Kolumnen war sie es gewohnt, mit Hassnachrichten konfrontiert zu werden. Den Drohbrief, den sie per Mail erhielt, fand sie demgegenüber »ziemlich spannend« (*SuS* 147). Auf zwei Seiten erklärte der Verfasser der »Deutschtürkin«, weshalb er als »Russlanddeutscher« deutscher sei als sie.

---

44 Ein Ort, an dem die Mechanismen des Absolutheitsglauben besonders wirksam sind, sind für Gümüşay Fernseh-Talkshows, die sie auch aus eigener Erfahrung kennt (vgl. *SuS* 71–74, sowie insbes. 95–116). In Talkshows ist der Absolutheitsglaube gleichsam Teil des Geschäftsmodells. Wer darum darin als Betroffene_r spricht, findet sich in der Rolle einer »intellektuellen Putzfrau wieder, die den anderen vergeblich ihren Bullshit hinterherräumt, die mit Zahlen, Daten, Fakten und gesundem Menschenverstand dagegenhält« (a.a.O., 98). Zur Figur der intellektuellen Putzfrau vgl. auch Gümüşays Vortrag *Organisierte Liebe*. Auf die Zeuginnen-Rolle muslimischer Sprecherinnen in aktuellen Islam-Debatten reflektiert Shooman, Kronzeuginnen, und votiert dafür, sie als »Erfahrungsexpertinnen« (vgl. a.a.O., 344–346) zu verstehen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Sein Großvater habe für Deutschland gedient und gekämpft und überhaupt, seine Familie sei schon viel länger hier als meine. Dann folgte eine liebevoll detaillierte Beschreibung, wie er plane, meinem Leben ein Ende zu setzen. Interessant.« (*SuS* 147)

Ein halbes Jahr später, Gümüşay hatte gerade geheiratet, schreibt sie eine Kolumne über die Liebe. In ihr erzählt Gümüşay von der türkischen Tradition, dass beim Um-die-Hand-Anhalten einer Frau alle dabei Anwesenden Kaffee mit Zucker trinken, der künftige Bräutigam aber einen salzigen Kaffee erhält.[45] Im Nachgang zur Publikation dieser Kolumne meldete sich der Autor der Morddrohung bei Gümüşay. Er schrieb ihr, dass sein erster Brief ihr möglicherweise Angst gemacht habe. Dafür wolle er sich entschuldigen. »Durch meinen Text habe er begriffen, schrieb er, dass auch ich nur ein Mensch sei.« (*SuS* 148) Warum erkannte der Mann, der sie wenige Monate zuvor mit Gewaltfantasien misshandelte, plötzlich einen Menschen in der Kolumnistin? Gümüşay glaubt, dass es die Liebesgeschichte war, in der kein »Gut und Böse« thematisiert wird und die »ohne Anklage und Verteidigung« (*SuS* 148) geschrieben ist.

> »Es war […] eine *menschliche* Geschichte. Eine, in der ich mich nicht inspizieren ließ, in der ich mich nicht erklärte – die ich so schrieb, wie ich sie einer Freundin erzählen würde. Es war kein Text, in dem ich um das Verständnis der Unbenannten warb. Ich schrieb einfach als eine junge Frau über die Liebe.« (*SuS* 148)

Durch eine Sprache, die sich nicht selbst verteidigt, sich nicht erklärt, um den Erwartungen der benannt ›Unbenannten‹ zu entsprechen, kommt es zu einem reziproken Verhältnis zwischen der ›unbenannt‹ Benannten und dem benannt ›Unbenannten‹:

> »Die Geschichte schuf einen anderen Raum, indem sie der Gehassten ein menschliches Gesicht verlieh. So erkannte sich der Hassende im Gesicht der Gehassten. Er sah ein Stück von sich, das er dort nicht erwartet hatte. Dann blickte er durch meine Augen auf sich selbst und erkannte sich als Hassenden.« (*SuS* 148)

Freies Sprechen ist ein Reden, das sich nicht verteidigen muss, das nicht erklären will und erst einmal auf die Perspektive anderer verzichtet. Diese Sprache spricht allem voran für sich selbst. Wer in einer Sprache lebt, in der sie_er nicht vorgesehen ist und die nicht für sie_ihn gedacht und gemacht ist, für die_den ist freies Sprechen eine Herausforderung. Gümüşay plädiert darum implizit dafür, das Erlernen eines freien Sprechens als zweistufigen Prozess zu verstehen: Bevor ›unbenannt‹ Benannte als gleichberechtigte Menschen und damit als nicht mehr ›unbenannt‹ Benannte mit den benannt ›Unbenannten‹ sprechen, kann es hilfreich sein, mit anderen ›unbenannt‹ Benannten zu sprechen. Ein erster Schritt aus der Sprachlosigkeit ist folglich nicht nur das Sprechen *über* Vertrautes, sondern *mit* Vertrauten.[46] Damit Betroffene die linguistischen Lücken füllen können, bedür-

45 Vgl. Gümüşay, Salz.

46 Demgegenüber äußert sich in den inspizierenden Fragen der benannt ›Unbenannten‹ ein Misstrauen bzw. treten sie mit einer Hermeneutik des Verdachts an die ›unbenannt‹ Benannten heran. In der Tat haben positive Gefühle großen Einfluss auf die Vermittelbarkeit zwischen zwei gegensätzlichen Parteien. So haben etwa Collins/Lincoln/Frank, The effect, nachgewiesen, dass im Kontext von Ermittlungen und Vernehmungen Verdächtige eher kooperieren, wenn zwischen ihnen und denen, die sie verhören, positive Gefühle den Dialog bestimmen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

fen sie sowohl der Anerkennung durch sich selbst als auch jener, die die Erfahrung teilen, in der Sprache nicht sein zu können und zu dürfen, d.h. selbst Betroffene von politischen Unmenschlichkeiten sind.

Gümüşay erzählt von einem Abend unter vier muslimischen Freundinnen. Die vier Frauen diskutierten über ihren Glauben und ihre Spiritualität. In diesem Gespräch erkannte Gümüşay eine »Vertraulichkeit, die selten ist, wenn es irgendwo um die Themen Islam und Kopftuch« (*SuS* 157) geht. Das lag daran, dass keine der Frauen sich von den anderen inspizieren lassen musste, weil ihr gemeinsamer Glaube die Basis gründete, »auf der wir auch unsere Differenzen ausdrücken konnten« (*SuS* 157). Zwar verbanden sie ähnliche Erfahrungen, ihr Alter und ihr Frausein mit der Außenwelt, aber hier sprachen Gümüşay, »eine Unternehmerin, eine Dichterin und eine Juristin« (*SuS* 157) und nicht »*die* Muslimin, *die* Kopftuchtragende oder *der* Mensch mit Migrationshintergrund« (*SuS* 158). Das gemeinsam Verbindende – bei allen auch hier gewahrten Differenzen – ermöglichte ein freies Sprechen. Am Ende des Abends, als die Freundinnen nachhause gehen wollten, schlug Gümüşay vor, ihre Unterhaltung vor einem digitalen Publikum fortzuführen. Sie schalteten also die Live-Funktion auf Instagram an und diskutierten weiter – nun aber mit Zuhörer_innen. »Mit jeder Minute erhöhte sich die Zuschauerzahl, bis um ein Uhr morgens über 600 Menschen zuhörten […].« (*SuS* 158) Mit der Zeit stellten die Hörer_innen Fragen. Doch diese Fragen dienten nun nicht mehr der Kategorisierung. Vielmehr verbarg sich hinter ihnen eine »respektvolle Neugier«, weil kein Absolutheitsglaube vorherrschte, »der das Objekt der Neugier seiner Menschlichkeit« (*SuS* 140) beraubt hätte. Die Frauen konnten frei sprechen, weil sie sich selbst das Mitspracherecht erteilt hatten. Anders formuliert: »Freies Sprechen bedeutet die Emanzipation von einer Sprache, die uns nicht vorsieht – indem wir sie verändern, anstatt uns zu erklären, indem wir sie anders nutzen, um in ihr zu *sein*.« (*SuS* 159) Weil die vier Frauen einander nicht drängten, sich verständlich zu machen, wurden die je eigenen Gedanken durch die Perspektiven der anderen ergänzt und so für die Hörer_innen verständlich. Dieses Sprechen setzte nicht nur das eigene Sein, sondern auch das Verstehen der Unbetroffenen voraus, weil es überzeugt ist, dass es die Polyphonie der unterschiedlichen Perspektiven ist, die das Gesagte verständlich macht:

> »Freies Sprechen setzt voraus, dass die eigene Existenz, die eigene Menschlichkeit und Existenzberechtigung nicht zur Disposition steht, dass nichts zu verteidigen oder zu beweisen ist. Freies Sprechen heißt auch, so zu sprechen, als sei die eigene Perspektive jeder [sic!] Zuhörer*in zugänglich.« (*SuS* 158)

Übertragen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass eine grundlegende Bedingung für die Zeugnisfähigkeit die Anwesenheit anderer Zeug_innen sein kann. Wo Sprachlosigkeiten aufgrund des Widerfahrenen und struktureller Ungerechtigkeiten vorherrschen, kann ein erster Schritt des Bezeugens darin liegen, dass das Zeugnis sich im vertrauten Rahmen ereignet. Dieser Austausch dient nicht dazu, dass die Zeug_innen sich in der Folge auf ein Zeugnis verständigen – dass dies das Ziel sein sollte, wird dann suggeriert, wenn etwa vor Gericht unterschiedliche Aussagen von verschiedenen Zeug_innen gegeneinander ausgespielt werden, um damit den Wahrhaftigkeitsgehalt einzelner Zeug_innen-Aussagen infrage zu stellen. Vielmehr stiftet der Austausch Vertrauen in die eigene Sprach- und damit Zeugnisfähigkeit. Die ihr folgen-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

den Zeugnisse bewahren darum die Alterität der Zeug_innen und ihrer Erfahrungen, sie reihen sich ein in die Mehrstimmigkeit der Zeug_innenschaft. Für Gümüşay ist es denn gerade diese Vielseitigkeit, die bei den Hörer_innen etwas bewirken kann. Zur »Abwechslung mal eine Geschichte aus der Perspektive anderer« (*SuS* 161) zu erzählen reicht darum nicht, weil die Einmaligkeit suggeriert, dass sie die Ausnahme der Regel ist und damit Letztere bestätigt. Es ist »die beständige Vielzahl der Perspektiven, die den Unterschied ausmacht« (*SuS* 161). Das freie Sprechen ist sich sodann auch und gerade seiner eigenen Grenzen bewusst. Es spricht folglich mit den Privilegien der Unbetroffenen, aber in der Demut von Betroffenen.[47]

Gümüşay erzählt davon, wie sie, selbst ›unbenannt‹ Benannte, 2006 den Film *Moonlight* sah, der von einem Schwarzen Schwulen in den USA handelt und in dem sie viele Szenen nicht verstand: »Mir fehlten Wissen, Referenzen und Kontext – ich bin weder Schwarz noch homosexuell noch ein Mann, und ich lebe nicht in den USA.« (*SuS* 160) Gleichwohl imponierte Gümüşay dieser Film, weil er ihr vor Augen führte, was sie nicht wusste. Er vermittelte ihr ihre eigene Begrenztheit, »indem er voraussetzungsreich erzählte – mir also zumutete, dass ich bestimmte Dinge nicht verstehe« (*SuS* 161). Freies Sprechen ist darum immer auch *voraussetzungsreiches* Sprechen. Oder anders formuliert: Die Sprache des Zeugnisses lässt sich vom allfälligen Unverstehen seiner Hörer_innen erst einmal nicht irritieren. Dabei ist sich Gümüşay bewusst, dass das Profilieren eines voraussetzungsreichen Sprechens unweigerlich den Einwand provoziert, wie Menschen einander überhaupt noch verstehen sollen, wenn jede Person den Anspruch auf eine eigene Perspektive erhebt. »Der Einwand wird vonseiten derjenigen kommen, die es nie gewohnt waren, andere nicht zu ›verstehen‹ – weil es ihre Perspektive war, aus der die Welt betrachtet wurde.« (*SuS* 163) Von politischen Unmenschlichkeiten Betroffene sind damit vertraut, dass die Welt komplex ist, sie in unterschiedlichen Sprachen spricht und (zu) viele Geschichten in ihr zu hören sind, in denen die sie selbst nicht oder nur marginal vorkommen. Sie *können* in

> »einer Welt leben, in der sich ihnen nicht alles erklärt. In der nicht alles auf ihren Blick genormt ist. Eine Welt, in der ihnen bewusst wird, dass ihre Perspektive auch nur eine von sehr vielen ist« (*SuS* 163).[48]

---

47 Vgl. Nguyen, 27.02.2019: »Writers from a minority, write as if you are the majority. Do not explain. Do not cater. Do not translate. Do not apologize. Assume everyone knows what you are talking about, as the majority does. Write with all the privileges of the majority, but with the humility of a minority. Why write with the humility of a minority? Because humiliated people often do not learn the lesson of humility. That's why the powerless, when they become powerful, often abuse power. Don't become just like the majority. Be better. Wiser. Humble. Yet still confident.«

48 Das ist der Grund, warum Gümüşay in *Sprache und Sein* auch die Frage aufwirft, »auf welche Weise der Standard auch jene einsperrt, die von ihm profitieren« (*SuS* 165). Stoop, Von den Stereotypen, übersieht diesen Aspekt, wenn er kritisch anmerkt, Gümüşay würde beispielsweise nicht anerkennen, dass auch »Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft […] mit dem Benennungswahn der Inspizienten zu kämpfen« hätten. Es erscheint mir darum auch unangemessen bzw. verkürzt, wie Mayer, Menschen im Museum, die ›unbenannt‹ Benannten und benannt ›Unbenannten‹ als Ausdruck eines Opfer-Täter_innen-Schemas zu verstehen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Von den ›unbenannt‹ Benannten – den Zeug_innen – können benannt ›Unbenannte‹ – Hörer_innen – darum »ein Bewusstsein für Differenz und die Begrenztheit individueller Perspektiven, ein Wissen um unterschiedliche Lebenswelten« (*SuS* 163) lernen.[49] Ein solches Lernen ist dort möglich, wo die privilegierten Unbetroffenen partout darauf verzichten, *über* Betroffene zu sprechen, ohne dass diese am Gespräch beteiligt sind.

Der zweite Schritt aus der Sprachlosigkeit der ›unbenannt‹ Benannten, der auf die (Wieder-)Herstellung von Gleichberechtigung und damit Gerechtigkeit zielt, ist ein Reden, »bei dem wir die Perspektiven der Menschen, *mit* denen und *über* die wir sprechen, einbeziehen, so dass diese während des Sprechens selbstbestimmt bleiben« (*SuS* 145). Auf das Phänomen der Zeug_innenschaft angewandt: Wer strukturelle Ungerechtigkeiten einer Gesellschaft verstehen will, wer nachvollziehen will, wie Menschen in einer aufgeklärten und angeblich zivilisierten Gesellschaft noch immer zu Opfern von sexualisierter Gewalt und Diskriminierung werden, ist angewiesen auf das Zeugnis der davon Betroffenen. Und die ungerechten Strukturen lassen sich nur dann überwinden, wenn die Zeug_innen konstitutiver Bestandteil dieser Verständigung sind. Gesellschaftliche Gerechtigkeit lässt sich nicht ohne das Zeugnis der von ihren Ungerechtigkeiten Betroffenen verwirklichen. Die Sprache, für die Gümüşay darum letztlich plädiert, ist eine *dialogische*.[50] Im Dialog gewinnt das freie Sprechen seinen angemessensten Ausdruck, weil der Dialog nicht zwischen Gewinner_innen und Verlierer_innen unterscheidet, die Dualität von benannt ›Unbenannten‹ und ›unbenannt‹ Benannten gleichsam von vornherein missachtet und also nicht weiter tradiert:

> »In einem Dialog wird nicht versucht, Punkte zu machen oder den eigenen Standpunkt durchzusetzen. Vielmehr gewinnen alle, wenn sich herausstellt, daß irgendeiner der Teilnehmer einen Fehler gemacht hat. Es gibt nur Gewinner, während das andere Spiel Gewinnen-Verlieren heißt – wenn ich gewinne, verlierst du. Aber ein Dialog hat eher etwas von gemeinschaftlichem Teilhaben, bei dem wir nicht gegeneinander spielen, sondern miteinander. In einem Dialog gewinnen alle.«[51]

Im Dialog lässt sich die Freiheit des Sprechens als »geistige Spielfreude« erproben, die den »unbekümmerte[n] Mut« an den Tag legt, »groß, radikal und laut zu denken und dabei auch nicht zu Ende Gedachtes zu teilen« (*SuS* 177). Nur der unbekümmerte Mut erlaubt es nämlich, die Meinung auch zu ändern, sich die sprachlichen Grenzen einzugestehen und in der Folge anders zu denken, zu sprechen und zu handeln.[52] Es ist

---

49 Vgl. *SuS* 163: »Wenn eine weiße Freundin ein türkisches Familienfest in Deutschland besucht, eine nigerianische Hochzeit, einen afghanischen Henna-Abend oder eine andere Feier oder Veranstaltung, bei der eine weiße Person hervorsticht, dann bemühen sich die anderen Menschen um sie. Erklären ihr die ungeschriebenen Regeln, führen sie ein, stellen sicher, dass sie sich wohlfühlt und Fettnäpfchen ausweichen kann. Das ist nicht einfach nur Gastfreundlichkeit […].«

50 Vgl. Stoop, Von den Stereotypen, der *Sprache und Sein* als »eine zum Dialog einladende Geste« deutet.

51 Bohm, Der Dialog, 34. Vgl. auch ders., Die verborgene Ordnung, 199.

52 Dieser Prozess des Umdenkens führt bei den benannt ›Unbenannten‹ zu einer sprachlichen Unsicherheit, die allerdings das zukünftige, gerechtere Sprechen umso stärker macht. Tupoka Ogette geht in ihrem Buch *Exit Racism* ausführlich auf diesen Prozess im Kontext von Rassismus ein. Den Zustand, in dem weiße Menschen leben, bevor sie sich bewusst mit Rassismus auseinandersetzen,

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

diese Stelle in *Sprache und Sein*, an der sich Gümüşays eigener Dualismus von »Benannten und Unbenannten« gleichsam lichtet und an dem klar wird, dass zuweilen nicht so sehr das Benennen, sondern die mangelnde Bereitschaft, Korrekturen am eigenen Sprachgebrauch vorzunehmen, das eigentliche Problem ist. Zur dialogischen Sprache gehört darum für Gümüşay notwendigerweise das Moment des Zögerns und Zweifelns (vgl. *SuS* 176). In dieser Sprache können Menschen denken, »nicht um zu demonstrieren, wie toll wir sind und wie viel wir wissen, sondern wie viel wir *nicht* wissen, aber erörtern möchten« (*SuS* 176).

Als Gümüşay einmal bei einer Paneldiskussion über Feminismus auf zahlreiche gesellschaftliche Missstände und unterschiedliche Arten der Diskriminierung hinwies, wurde sie von der Moderatorin mit dem Satz unterbrochen »So, und jetzt bitte ein paar positive Sachen. Was läuft denn gut?« (*SuS* 175). Gümüşay irritierte diese Aussage, denn sie impliziert einerseits, dass es per se negativ ist, auf Ungerechtigkeiten hinzuweisen. Um aber strukturelle Ungleichbehandlungen erkennen zu können, muss das Benennen von Missständen ausgehalten werden. Auch diesbezüglich gilt darum, dass auf ein Zeugnis nicht mit *tone policing* reagiert werden darf. Und andererseits wird mit einer solchen Aussage verkannt, dass gesellschaftliche Ungerechtigkeiten sich selten isoliert betrachten lassen.[53] Dies ist denn auch der Anspruch des Konzepts der Intersektionalität.[54] Kimberlé Williams Crenshaw, die den Begriff der Intersektionalität Ende der 1980er Jahre prägte, wies nach, dass Diskriminierungen aufgrund von sozialen Kategorisierungen selten eindimensional auftreten, sondern sich wechselseitig bedingen und aufeinander aufbauen. Diskriminierung lässt sich darum nur bekämpfen, wenn ihre verschiedenen Ausdrucksformen gleichzeitig ge- und bedacht werden. Ein erster Schritt in diese Richtung ist auch für Crenshaw eine Sprache, die der vorherrschenden Sichtweise kritisch gegenübersteht und sie perspektivenreich zu irritieren versucht:

> »It is not necessary to believe that a political consensus to focus on the lives of the most disadvantaged will happen tomorrow in order to recenter discrimination discourse at the intersection. It is enough, for now, that such an effort would encourage us to look beneath the prevailing conceptions of discrimination and to challenge the complacency that accompanies belief in the effectiveness of this framework. By so

bezeichnet sie als »Happyland« (a.a.O., 21). Der Weg aus diesem Happyland, der sich insbesondere in einem anderen, nämlich rassismusfreien Sprechen äussert, führt bei von Rassismus Unbetroffenen zu einer starken Unsicherheit. Doch Ogette hält fest: »*Unsicherheit ist gut*. Sie bedeutet, dass Veränderung in der Luft liegt. Und Veränderung braucht den Zweifel, das Nachdenken, das neu Justieren und die damit einhergehende Unsicherheit. Und Dinge zu verändern, die viele Jahrhunderte so oder so waren, dauert. […] Selbstbezeichnungen entstehen […] nicht dadurch, dass alle betroffenen Menschen sich treffen, einmal abstimmen und fertig ist es. Nein, es sind Aushandlungsprozesse […].« (A.a.O., 66f.)

53 Vgl. dazu auch Gümüşay, Neue Medien, 145–151, wo sie auf die Wichtigkeit der Berücksichtigung von Mehrfachdiskriminierungen innerhalb feministischer Ansätze und inner-feministischer Auseinandersetzungen reflektiert.

54 Die Ursprünge dieses Konzepts liegen im *Black Feminism* und der *Critical Race Theory* (vgl. Crenshaw, Demarginalizing, sowie die Beiträge in Smykalla/Vinz [Hg.], Intersektionalität).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> doing, we may develop language which is critical of the dominant view and which provides some basis for unifying activity.«[55]

Die dialogische Sprache ist ein *gemeinsames* Sprechen. Darum ist diese Sprache für Gümüşay, wie bei Emcke, *offen*. »Denn wir bewegen uns erst noch *hin* zu einer tatsächlich gerechten, inklusiven Gesellschaft frei von Diskriminierung und Extremismus.« (*SuS* 181) Bezugnehmend auf die Frage Giridharadas »Is there space among the woke for the still-waking?«[56] versteht Gümüşay politisches Erwachen, *wokeness* – »das Bewusstsein für Ungerechtigkeiten und Unterdrückung sowie der Willen [sic!], sich für Pluralität einzusetzen« (*SuS* 182) – nicht als eine Position, sondern als einen Prozess.[57] Dieser wird möglich, wenn Menschen aus ihrer Sprachlosigkeit ausbrechen, indem sie von ihr zeugen. Dann sprechen sie. Dann sind sie. Und wenn in der Folge »Einzelne die Erfahrung anderer Einzelner bestätigen« – und sei es in unterschiedlichen und auch widersprüchlichen sprachlichen Narrativen und Formen –, »verändert sich die Wahrnehmung in der Gesellschaft« (*SuS* 52).[58] Was Minderheiten und marginalisierte Gruppen, Opfer von sexualisierter Gewalt, Krieg und Terror bezeugen, sind »nicht *ihre*, nicht *fremde*, nicht *externe* Probleme […], sondern *unsere* Probleme« (*SuS* 169).[59]

> »Selbstverständlich spielen die jeweils spezifischen Umstände eine elementare Rolle. Doch diese Anderen, sie sind weder allein für das Problem verantwortlich, noch können sie es alleine lösen. Ja, sie sind in der Verantwortung. Und ja, die Gesamtgesellschaft ist es auch. Es geht nur gemeinsam.« (*SuS* 169)

Als sprachliche Wesen können Menschen sich folglich nur dialogisch, d.h. im Gespräch und in der Verständigung *mit* und *durch* andere begreifen. Das Zeugnis ist dafür entscheidend, weil in ihm die Individualität aller Menschen sprachlich fassbar wird und die sprachliche Polyphonie der Erfahrungen Unbetroffenen hilft, das Bezeugte (stückweise) zu verstehen. Denn nur im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (*VA* 222), wie Hannah Arendt das nennt, lässt sich der gemeinsame Lebensraum stiften und gestalten, auf dass die Mauern des Museums der Sprache *endlich* einstürzen.

---

55 Crenshaw, Demarginalizing, 167.

56 Giridharadas, Democracy.

57 Im letzten Kapitel von *Sprache und Sein* beschäftigt sich Gümüşay ausführlich mit dem Paradox, dass gelungene Integration in der Regel das Konfliktpotenzial innerhalb einer sich diversifizierenden Gesellschaft erhöht. Das hängt damit zusammen, dass »Inklusion, Gleichberechtigung oder eine Verbesserung der Teilhabechancen nicht zu einer Homogenisierung der Lebensweisen, sondern zu einer Heterogenisierung, nicht zu mehr Harmonie und Konsens in der Gesellschaft, sondern zu mehr Dissonanz und Neuaushandlungen führt« (El-Mafaalani, Das Integrationsparadox, 79). Gümüşay votiert darum für eine Gesellschaft der Ambiguität. Ich komme später (s. unten IV.4.) auf diese Vorstellung zurück.

58 Vgl. Gümüşay, Was der Dreijährige weiß.

59 Vgl. Wright, Reale Utopien, 492.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Hannah Arendt: Zeug_innenschaft im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten

Im Zentrum der politischen Theorie Hannah Arendts steht die Verquickung zwischen der Tat und der Sprache, dem Handeln und dem Sprechen. Dabei ist entscheidend, dass die beiden durch das »Faktum menschlicher Pluralität« (*VA* 213) bedingt sind, das sich »auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit« (*VA* 213), manifestiert. Einerseits wären die Sprache und das Handeln zur Verständigung der Menschen hinfällig ohne Verschiedenheit – »eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander […] die allen gleichen […] Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen« (*VA* 213). Andererseits würde ohne Gleichartigkeit die Verständigung durch das Handeln und das Sprechen gar nicht erst möglich sein. Sprechen und Handeln sind denn für Arendt die Modi des »In-Erscheinung-Tretens« (*VA* 214) der Menschen überhaupt. Diese Tätigkeiten unterscheiden sich maßgeblich von allen anderen Modi des tätigen Lebens, der *vita activa*, weil im Sprechen und Handeln der Mensch die »Initiative […] selbst ergreift« (*VA* 214), während etwa das Arbeiten und Herstellen auch andere für ihn tun können. Dabei gründet das In-Erscheinung-Treten nicht auf einem »besonderen Entschluss« – »kein Mensch kann des Sprechens und des Handelns ganz und gar entraten« (*VA* 214) –, weshalb Arendt auch von einer *zweiten* Geburt spricht, »in der wir [sc. die Menschen] die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen« (*VA* 215). Zwar mag die Anwesenheit Anderer »als ein Stimulans wirken«, der Antrieb der genannten Initiative aber liegt »in dem Anfang selbst […], der mit unserer Geburt in die Welt kam« (*VA* 215), in der »Gebürtlichkeit«, der sogenannten »Natalität« (*VA* 18 u.a.)[1]. Handeln ist darum für Arendt allem voran Anfangen. Mehr noch: Der Mensch *ist* Anfang,

1 Der Begriff der Natalität zieht sich, vor allem in *Vita activa*, wie ein roter Faden durch Arendts Werk und steht für eine Kategorie, die keine Vor- und keine Nachgeschichte hat. In ihr zeigt sich sowohl Arendts Ernstnehmen als auch Differenz gegenüber der Heidegger'schen Geworfenheit und seiner Bestimmung des eigentlichen Daseins als eines Vorlaufens zum Tode (vgl. Szankay, Arendtsche Denkungsart; zu Arendts Verhältnis zu Heidegger vgl. Mehring, Zwischen Philosophie). Zwar definiert auch Heidegger das Dasein des Menschen als »gebürtig« (Heidegger, Sein und Zeit, 374), doch sieht er »die Lebensvollzüge des Daseins als gelenkt von dessen Vergänglichkeit, während Arendt das politische Leben durch die Konzentration auf die Natalität als hoffnungsvolle Aktivität beschreiben kann« (Welz, »Reiner Raptus«, 104). Zur Natalität vgl. grundsätzlich Bowen-Moore,

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weil das Handeln als Anfangen »der Geburt des Jemand [entspricht], es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenseins« (*VA* 217). Demgegenüber entspricht das Sprechen

> »der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden« (*VA* 217).

Handeln und Sprechen sind bei Arendt folglich deshalb miteinander verquickt, weil das Handeln der Situation des Anfangens, die sich stets mit Pluralität konfrontiert sieht, nur dann entsprechen kann, »wenn es eine Antwort auf die Frage bereit hält […]: Wer bist Du?« (*VA* 217).[2] Obwohl auch Taten darüber Aufschluss geben, wer jemand ist, »so sind Worte […] besser geeignet« dafür, weil erst »durch das gesprochene Wort […] sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang« (*VA* 218) fügt. Dabei hat das Sprechen für Arendt nicht so sehr die Funktion »zu erklären, was getan wurde«, sondern es »identifiziert [den Täter] und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen [kann, MK], was er weiterhin zu tun beabsichtigt« (*VA* 218). Im Handeln und Sprechen treten die Menschen »auf die Bühne der Welt« (*VA* 219), machen sie ihr *Wer* hörbar. Nur ein komplettes Schweigen und eine vollständige Passivität »können dieses Wer vielleicht zudecken« (*VA* 219). Doch das Wer, das im Sprechen und Handeln hörbar wird, d.h. der Mensch, zeigt sich für Arendt streng genommen nur dort, »wo Menschen miteinander, und weder für- noch gegeneinander, sprechen und agieren« (*VA* 220).

Auch Arendts Sprachverständnis, das sich nicht isoliert vom handelnden Subjekt betrachten lässt, ist wie bei Gümüşay ein dialogisches. Menschen werden dort sichtbar, wo sie nicht für oder gegen einander, sondern miteinander sprechen. Wo aber Menschen zusammenkommen, um zu sprechen, »schiebt sich die Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, dass alle menschlichen Angelegenheiten sich abspielen«[3]. Dieser Zwischen-Raum ist die *Polis*, die Politik, der öffentliche Raum. Das aber bedeutet, dass die Öffentlichkeit im Verständnis Arendts durch die Pluralität der Menschen, ihren Diskurs verschiedener Interessen, Erfahrungen und Meinungen konstituiert wird. Die Interessen der Menschen sind im ursprünglichen Wortsinn *inter-est*: Sie sind das, »was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden« (*VA* 224). Anders formuliert: Es ist die Sprache bzw. das Sprechen, das bei Arendt darüber entscheidet, ob und, wenn ja, wie eine Gesellschaft ihren gemeinsamen Lebensraum stiftet und gestaltet.[4] Und so taucht denn auch bei Arendt, wenn auch explizit eher marginal,[5] die Rolle der Zeug_innen auf.

Hannah Arendt's Philosophy, sowie die Beiträge in Saner, Die politische Bedeutung. Moltmann-Wendel, Natalität, erörtert den Begriff in seiner religiösen Dimension.

2 Vgl. Benhabib, Die melancholische Denkerin, 178f.

3 Arendt, Was ist Politik, 25.

4 Vgl. Arendt, Ich will verstehen, 95, sowie Meints-Stender, Politik, 25 (ausführlicher dazu auch dies., Partei).

5 Arendt hat kein Konzept der Zeug_innenschaft erarbeitet oder sich konzentriert und explizit mit dem Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft auseinandergesetzt. Gleichwohl werden

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Sie nehmen bei Arendt eine sowohl konstitutive als auch prekäre Stellung im öffentlichen Raum ein: Zwar besitzen die Zeug_innen die Fähigkeit, »Tatsachenwahrheiten« auszusprechen, welche »die eigentliche Beschaffenheit des Politischen ausmachen« (*WP* 49), sie sind aber darin »notorisch unzuverlässig« (*WP* 65). Wie sich dieses konstitutiv und prekär handelnde Sprechen und sprechende Handeln der Zeug_innen im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (*VA* 222) gestaltet, wodurch es ermöglicht, aber auch verhindert wird, wird im Folgenden anhand ausgewählter Aspekte aus Arendts Werk dargestellt und interpretiert.

4.1. Die Sprache als *conditio humana* und die Herausforderung der Pluralität im politischen Weben

Das 1958 erschienene Buch *The Human Condition*, das in der deutschen Ausgabe den Titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben* trägt, gilt gemeinhin als Hauptwerk Arendts. In ihm geht sie der Frage nach, »was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind« (*VA* 14). Gleichsam in »rhetorischer Bescheidenheit«[6] hält sie gleich zu Beginn fest, dass das, was sie im Folgenden vorschlägt,

> »eine Art Besinnung auf die Bedingungen [ist], unter denen, soviel wir wissen, Menschen bisher gelebt haben, und diese Besinnung ist geleitet, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation« (*VA* 13).

---

ihre Überlegungen in den Zeug_innenschafts-Debatten gerne bemüht (vgl. besonders prominent Schmidt, Zeugenschaft, 73–91), was, verkürzt betrachtet, meines Erachtens einen biografisch-historischen und einen sachlichen Grund hat, wobei sich die beiden Gründe nicht eigentlich voneinander trennen lassen: Selbst Jüdin und darum von der Entrechtung und Verfolgung der Jüdinnen_Juden während des nationalsozialistischen Regimes betroffen, emigrierte Arendt, nach einer kurzen Inhaftierung durch die Gestapo, 1933 aus Deutschland nach Paris. Nachdem sie 1937 ausgebürgert wurde, war sie staatenlos, bis sie 1951 die US-amerikanische Staatsbürger_innenschaft erhielt. Ihre frühen Arbeiten beschäftigen sich mit dem System der Konzentrationslager, dem Auschwitz-Prozess und dem Weiterleben des Faschismus in Europa nach 1945. Damit leistet sie wichtige Einsichten für die Diskussion der *Krise der Zeug_innenschaft* aufgrund der Shoah. Außerdem war Arendt 1960–1961 im Rahmen des Prozesses gegen den SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann in Jerusalem als Journalistin für den *New Yorker* tätig und thematisierte in diesem Kontext die Rolle der Zeug_innen vor Gericht. Hinzu kommt, und hier wechselt der autobiografisch-historische Grund gleichsam zu einem sachlichen, dass sich Arendt im Laufe ihrer Tätigkeit als politische Theoretikerin und Publizistin immer stärker mit der Frage nach persönlicher Verantwortung und dem Handeln im politischen Raum auseinandersetzt (vgl. als Beitrag gleichsam an der Schnittstelle zwischen den zwei Gründen Arendt, Was heißt). Ihr Konzept der Pluralität im öffentlichen Raum beschäftigt sich sodann implizit mit Fragen des Phänomens der Zeug_innenschaft, insofern das Sprechen von Individuen, ihr Zeugnis also, politische Entscheidungen und Handlungen beeinflusst. Die nachfolgende Darstellung und Interpretation fokussiert auf eine kleine Auswahl aus Arendts Schriften und erhebt darum keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit, sondern ist maßgeblich von den Erkenntnissen der beiden vorausgehenden Kapitel geleitet, insofern hier dargelegt werden soll, was Arendt im Unterschied und als Ergänzung zu Emcke und Gümüşay für den Diskurs beizutragen hat.

6 Gerhardt, Mensch, 219.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die anthropologische Grundbedingung des Lebens, die *conditio humana*, ist für Arendt die Möglichkeit der Sprache, denn »was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maße, in dem darüber gesprochen werden kann« (*VA* 12). Kurzum: Arendt entwirft »eine Anthropologie des sprachlichen Handelns«[7]. Wo es aber um die »Relevanz der Sprache« geht, muss immer auch nach der Politik gefragt werden, zumal Menschen »nur darum zu Politik begabte Wesen [sind], weil sie mit Sprache begabte Wesen sind« (*VA* 11). Die Gümüşay'schen Grenzen der Sprache sind bei Arendt darum stets politische Grenzen. Zwar gesteht Arendt ein, dass es »Wahrheiten« gibt, »die jenseits des Sprechenden liegen«, und diese mögen für den Menschen, »sofern er auch im Singular […] existiert« (*VA* 12), von Bedeutung sein. Doch bei Arendt ist das Primat des Menschseins die Pluralität, die ihrerseits Bedingung für die Politik ist.[8] Anders formuliert: »Für die Politik ist Pluralität nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern sogar die *conditio per quam*, sofern Leben für Menschen *inter homines esse* heißt: unter Menschen weilen […].«[9] Entsprechend hält Arendt an anderer Stelle fest: »Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen« (*DT* 15). In der Politik aber hat nur das »Sinn, worüber wir miteinander […] sprechen können« (*VA* 12). Politik als das »Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*«[10] lässt sich sodann nicht auf die Verfassung und die Gesetze eines Staates oder auf das Handeln der Verfassungsgeber_innen reduzieren.[11] Was Politik zu Politik macht, ist die Interaktion der frei Handelnden und Sprechenden in ihrer Pluralität. »Für Arendt ist Politik definiert durch Phänomenalität, im Sinne der Selbstenthüllung in einem Erscheinungsraum […].«[12] Dabei stellt die Pluralität zwar eine Herausforderung dar, sie soll aber nicht überwunden werden, weil sie den politischen Raum überhaupt erst eröffnet und damit gleichsam am Leben erhält. Über die amerikanischen Gründerväter schreibt Arendt darum:

---

7 Habermas, Hannah Arendts Begriff, 290.

8 Dabei lokalisiert Arendt die Pluralität nicht nur im Gegenüber, sondern auch im Individuum selbst: »Die Menschen existieren nicht nur in der Mehrzahl wie alle irdischen Dinge, sondern tragen auch ein Anzeichen für diese Pluralität in sich selber.« (Arendt, Philosophie und Politik, 390.) Die »anthropologische Kategorie der Pluralität« ist denn auch »keine Naturkonstante […], sondern selbst Ausdruck eines Weltverhältnisses […], das nicht nur der Mensch für sich ausprägt, sondern in dem er sich selbst überhaupt erst bildet« (Gerhardt, Mensch, 222). Dass Pluralität die Grundvoraussetzung von Politik ist, ist eine in der Tradition weitestgehend nicht bestrittene Tatsache. Doch Arendt moniert einen »fehlende[n] Tiefsinn«, den »fehlenden Sinn für die Tiefe, in der Politik verankert ist« bei den »großen Denkern« (*DT* 15), nämlich dass sie sich im Bereich zwischen den Menschen abspielt, die einzeln Handelnden darum sekundär sind. Vgl. dazu ausführlicher Ahrens, Überlegungen.

9 Welz, »Reiner Raptus«, 102.

10 Arendt, Was ist Politik, 9.

11 Gesetzgeber_innen und Städtebauer_innen – die zentralen Figuren in der politischen Philosophie Platons und Aristoteles' – schaffen den Raum, in dem sich die Politik vollzieht, weshalb Arendt ihre Tätigkeiten als »präpolitische« (*VA* 37) versteht. Die genannten Figuren handeln nicht, sondern stellen her: Ihre Tätigkeit zielt auf ein bestimmtes Ende ab und hinterlässt ein Produkt. Dass Platon und Aristoteles diese zwei Figuren ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen, zeige, so Arendt, ihre Vorliebe für das Demiurgische, weil sie sich »der Vergeblichkeit, der Schrankenlosigkeit und der Unabsehbarkeit der Folgen, die allem Handeln anhaften, so außerordentlich bewußt geworden« (*VA* 245) waren.

12 Beiner, Hannah Arendt über das Urteilen, 141.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »[D]as Wort ›Volk‹ wurde für die Gründer niemals ein Singular, sie verstanden es vielmehr als eine Vielheit und stellten sich darunter die unendlichen Verschiedenheiten und Unterschiede einer Menge vor, die gerade in ihrer Pluralität ehrfurchtgebietend war.«[13]

»In der deutschen und französischen Geschichte war das Verständnis von Pluralität eher auf Toleranz beziehungsweise auf dem Gebot zum Ertragen der Differenz um der Idee der Menschheit willen gegründet.«[14] Demgegenüber will Arendt mit dem Hinweis auf die amerikanischen Gründerväter darauf verweisen, dass eine Gesellschaft abweichende Vorstellungen, Ideen und Interessen nicht nur zu tolerieren hat, sondern sie geradezu benötigt: »Die Gesellschaft braucht die Anders-Meinenden, weil in ihren abweichenden Aktivitäten und Meinungen ein Teil des gedanklichen Reichtums der Gesellschaft aufscheint.«[15] So verstanden ist Pluralität nicht nur die Bedingung der Politik, sondern auch ihr Auftrag[16], insofern sie jene nicht zugunsten der Vereinheitlichung aufgeben darf. Der Arendt'sche Politik-Begriff hat denn auch »eher einen agonalen als einen konsensualen Charakter«[17]. Der öffentliche Raum ermöglicht die Vielfalt der Meinungsäußerungen, welche die Politik nicht zu überwinden gedenkt, sondern als Bestandteil ihrer selbst zu verstehen sucht. Wie bei Gümüşay zeichnet sich folglich die Sprache des öffentlichen Raumes durch Polyphonie aus.

Dass die Pluralität eine Herausforderung für die Politik darstellt, hängt für Arendt damit zusammen, dass das, was sich im politischen Raum vollzieht, »ungreifbar« ist, »da es nicht aus dem Dinghaften besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt« (*VA* 225). Einerseits, weil die Akteur_innen der Politik keine Objekte, sondern Subjekte sind. Anderseits, weil ihr Handeln und Sprechen »Vorgänge« sind, »die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen« (*VA* 225).

---

13 Arendt, Über die Revolution, 118.

14 Grunenberg, Hannah Arendt und Martin Heidegger, 361.

15 Ebd.

16 Dieser Auftrag ist im Politik-Verständnis Arendts zentral, insofern sich in ihm ihre kritische Auseinandersetzung mit der »Aristotelische[n] Subjektivierung« (*DT* 26) zeigt, nämlich der Vorstellung, wonach der Mensch selbst schon politisch sei: Aristoteles bestimmt den Menschen als ζῷον πολιτικόν/*zoon politikon* und als ζῷον λόγον ἔχον/*zoon logon echon* (vgl. Pol. I 2, 1253a1-18). Arendt kritisiert nur die erste Bestimmung und knüpft an die zweite kritisch an (vgl. Meints-Stender, Politik, 26f.). Menschen sind für Arendt »bedingte Wesen« (*VA* 18). Es »berechtigt uns nichts zu der Annahme, dass der Mensch überhaupt ein Wesen oder eine Natur im gleichen Sinne besitzt wie alle anderen Dinge« (*VA* 20). Arendt wendet sich folglich gegen eine »essentialisierende Darstellung des Menschen als eines ›zoon politikon‹« (Jaeggi, Welt, 29). »Als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies stimmt gerade nicht; der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz […].« (Arendt, Was ist Politik, 11.) Diese Argumentation steht allerdings in Spannung dazu, dass Arendt die Pluralität auch im Individuum selbst, nicht nur im Gegenüber lokalisiert. Wenn Pluralität auch den einzelnen Menschen auszeichnet, warum kann er dann nicht auch von Haus aus ein politisches Wesen sein, und nicht erst im mitmenschlichen Beziehungsgefüge? Diese Spannung müsste an anderer Stelle weiter diskutiert werden.

17 Ahrens, Überlegungen, 264.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Der Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen […], liegt darin, daß der allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person enthüllende Faktor einfach übersehen wird, nämlich die einfache Tatsache, daß Menschen, auch wenn sie nur ihre Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, gar nicht anders können, als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen.« (*VA* 225f.)

Der politische Raum ist darum – im Gegenüber zur »Dingwelt« – für Arendt nicht weniger wirklich: »Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.« (*VA* 225) In ihm finden sich die »Geschichten, in die die Handelnden sich in Tun und Leiden verstricken«[18]. Den »subjektiven Faktor« des Politischen zu eliminieren, würde sodann bedeuten, »die Menschen in etwas zu verwandeln, was sie nicht sind« (*VA* 226). Gleichwohl ist dieser Faktor immer schon in einen größeren Kontext gestellt, er lässt sich nicht isoliert betrachten. Das ist der Grund, warum Arendt das Bild des Gewebes bemüht: Das subjektive Handeln und Sprechen versteht sie als Fäden, »die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden« (*VA* 226). Während die Geburt des Menschen sein Geworfensein in die Welt und damit »in eine schon bestehende Menschenwelt« (*VA* 226), das Bezugsgewebe eben, meint, so steht die zweite Geburt für den anthropologisch-politischen Faden, d.h. dafür, wie Menschen in dieses Bezugsgewebe ihre eigenen Fäden weben. »Die darin implizierte Bewegung ist raumeröffnend, sofern wir unseren Handlungsradius erweitern.«[19] Im politischen Weben nun zeigt sich die Herausforderung der Pluralität in zweifacher Weise. *Zum einen* können Handelnde und Sprechende »so gut wie niemals die Ziele«, die ihnen »vorschwebten, in Reinheit verwirklichen« (*VA* 226), weil das Bezugsgewebe *vor* ihnen da war. Das Gewebe ist gleichsam zu voraussetzungsreich, als dass es von Einzelnen in seiner Gesamtheit identifizierbar wäre. Das Gewebe steht damit in Analogie zu Gümüşays Architektur der Sprache, die aufgrund ihrer Grenzen bei den Sprechenden das Bewusstsein schärft, Dinge nicht ignorant vorauszusetzen, weil sie nichts mehr als die Grenzen des eigenen Horizontes definieren. *Zum anderen* sind die Fäden, die von Menschen in dieses Gewebe gewoben werden, erst am Ende als »wieder klar erkennbare Muster bzw. […] als Lebens*geschichten*« (*VA* 226) wahrnehmbar und erzählbar. Das Muster und die Geschichten können erst

> »am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden« (*VA* 227).

Arendts Verständnis von Politik ist nicht nur nach vorne gerichtet offen und damit stets ergebnisoffen, sondern auch bezüglich ihres Anfangs, ihrer Konstitution. Anders formu-

---

18 Habermas, Hannah Arendts Begriff, 291. Vgl. auch Vowinckel, Geschichtsbegriff, 146: »Geschichte entsteht aus Handlungen, aber nicht aus allen Handlungen entsteht Geschichte […]. Damit aus der Handlung Geschichte werden kann, müssen mindestens zwei Faktoren zusammenwirken: Erstens muß die Geschichte als solche erkennbar sein, […] und zweitens müssen Zeugen vorhanden sein, die sie entweder aufschreiben oder weitererzählen.«

19 Welz, »Reiner Raptus«, 103.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liert: Nicht nur die Ergebnisse und Folgen politischen Handelns und Sprechens sind kontingent,[20] sondern auch ihre Prämissen.

Was aber passiert, wenn ein Staat diese Pluralität missachtet, sie gar mit allen Mitteln – ob bewusst oder unbewusst – zerstört? Dass Arendt in *Vita activa* zu Protokoll gibt, ihre Reflexionen seien »von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation« (*VA* 13) geleitet, ist Ausdruck ihrer lebenslänglichen Auseinandersetzung mit dem totalitären System des Dritten Reiches und der stalinistischen Herrschaft. Arendt bewegt die Frage, inwiefern deren antipolitische Ideologien auch über ihre Schreckensherrschaften hinaus wirksam waren. Denn sie waren gerade darauf bedacht, den Raum zwischen den Menschen so lange zu verringern, bis er schließlich (beinahe) inexistent war.[21] Im Arendt'schen Sinne verschwand damit aber auch die Politik als solche. »Die Sehnsucht nach einer unpolitischen Politik schien plötzlich ihre Erfüllung zu finden. […] Der antipolitische Affekt will sich nicht abfinden mit der Tatsache der Pluralität der Menschen, sondern sucht nach dem großen Singular: der Deutsche, das Volk, der Arbeiter, der Geist.«[22] Was Gümüşay gegenwärtigen westlichen Gesellschaften zur Last legt, nämlich Pluralität zugunsten stereotypischer Kategorisierungen in der Sprache zu eliminieren, erachtet Arendt für symptomatisch in totalitären Gesellschaftssystemen. Diese Problematik behandelt Arendt *in nuce* auch in ihrem 1967 im *New Yorker* veröffentlichten Essay *Truth and Politics*.

4.2. Von gesicherten Vernunftwahrheiten und von Lügen bedrohten Tatsachenwahrheiten

Der genannte Essay erschien 1969 unter dem Titel *Wahrheit und Politik* erstmals auf Deutsch, wobei diese Fassung eine Fußnote unterschlägt, die im englischen Original Auskunft über den zeitgeschichtlichen Kontext und Arendts Motivation gibt, sich mit der Thematik zu beschäftigen:

> »This essay was caused by the so-called controversy after the publication of Eichmann in Jerusalem. Its aim is to clarify two different, though interconnected, issues […]. The first concerns the questions of whether it is always legitimate to tell the truth […]? The second arose through the amazing amount of lies used in the ›controversy‹ – lies

20 Vgl. Oeftering, Hannah Arendts »Wahrheit und Politik«, 30.

21 Im Rekurs auf Arendt fordert darum Bauman, Dialektik, 165, auch in heutigen Diskursen ein Gegenbild zum effizienzorientierten Politikmodell des Dritten Reiches: »Aus der Sicht der Opfer hält der Holocaust viele Lehren bereit – die wichtigste […]: Rationalität ist als einziger Wertmaßstab für die Leistungsfähigkeit von Organisationen völlig unzureichend. In dieser Hinsicht besteht wissenschaftlicher Nachholbedarf, damit die Überbetonung der zunehmenden Effizienz menschlichen Handelns, die zu Lasten qualitativer Kriterien, wie etwa moralischer Normen, geht, nicht dazu führen soll, dass die möglichen negativen Konsequenzen nicht zu Ende gedacht werden.« Ahrens, Überlegungen, 265, hält indes zu Recht fest, dass Arendts Lehre »nicht, wie die von Bauman gezogene, in Richtung Moral [geht], sondern Freiheit in den Vordergrund [stellt]«.

22 Safranski, Eine deutsche Affäre, 363.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

about what I had written, on one hand, and about the facts I had reported, on the other.«[23]

Als Folge ihrer Berichterstattung vom Prozess gegen den SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann für den *New Yorker* prägte Arendt die Formel von der »Banalität des Bösen« (*EJ* 56).[24] Damit drückte Arendt aus, dass Eichmann kein unmenschliches Monstrum war, sondern einen geradezu gewöhnlichen Charakter hatte. Arendt beschrieb Eichmann als einen »typischen Kleinbürger« (*EJ* 106), der »weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal« (*EJ* 400) war. Er stand gleichsam für einen besonderen Typ des modernen Menschen, nämlich »einer, der jeglichen Weltbezug verloren hat«[25]. Eichmann war insofern »normal« und »keine Ausnahme«, als »unter den Umständen des Dritten Reiches« sich nur »›Ausnahmen‹ […] so etwas wie ein ›normales Empfinden‹ bewahrt hatten« (*EJ* 100).[26] Um im totalitären System zu überleben und die durch Ungerechtigkeiten geschaffene Welt aufrechtzuerhalten, ignorierte

23 Arendt, Truth and Politics.

24 Die Formel kommt, wie Arendt selbst in der Vorrede der deutschen Ausgabe vermerkt, im Bericht selbst »nur auf der Ebene des Tatsächlichen zur Sprache« (*EJ* 56), d.h. nicht auf der Ebene des Textes, also nicht begrifflich. Die im *New Yorker* veröffentlichten Artikel bescherten Arendt eine Flut harscher Kritik und bitterer Polemik. Im Wesentlichen wurde Arendt für zwei Punkte gerügt. Zum einen wurde ihr vorgeworfen, die von Beginn an deutlich zutage tretende antisemitische Einstellung Eichmanns nicht genügend ernst genommen zu haben. Zum anderen wurde kritisiert, in ihrer Darstellung entstehe der Eindruck, die jüdischen Führungsgruppen, insbesondere die Judenräte, hätten mit ihrem Versuch, die Verfolgung zu unterlaufen, einen Beitrag zur Durchführbarkeit und tatsächlichen Durchsetzung des Massenmordes geleistet. Eine Einführung in die Kontroverse bietet Mommsen, Hannah Arendt und der Prozess. Die Beiträge in Smith (Hg.), Hannah Arendt Revisited, beleuchten die Kontroverse aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven. Arendt selbst nimmt in der genannten Vorrede dazu Stellung (*EJ* 49–68). Für eine Sammlung der zeitgenössischen Kritiken selbst vgl. Krummacher (Hg.), Die Kontroverse. Vgl. auch den kurzen Briefwechsel zwischen Arendt und Gershom Scholem, der ihr einen Mangel »der Liebe zum jüdischen Volk« und eine »Akzentsetzung« vorwirft, die »völlig einseitig« und »dadurch bitterböse« wirke (Scholem/Arendt, Ein Briefwechsel, 65). Auf den Vorwurf der mangelnden Liebe reagierte Arendt wie folgt: »Erstens habe ich nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv ›geliebt‹ […] Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. Ich liebe nicht mich selbst und dasjenige, wovon ich weiß, daß es irgendwie zu meiner Substanz gehört.« (A.a.O., 73.) Zur Kontroverse zwischen Scholem und Arendt vgl. ausführlicher Mosès, Das Recht. In einer Art »Selbstverständigung« (Ludz, Zur deutschen Übersetzung, 175) hält Arendt 1965 an der New School for Social Research in New York eine Vorlesung *Über das Böse*, in der sie ausführlich auf ihren Begriff der Banalität des Bösen reflektiert. Hier weist sie nach, warum sie – im Unterschied zu ihren Ausführungen in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – nicht mehr vom radikal Bösen (vgl. auch *DT* 181), sondern der Banalität des Bösen spricht. (Vgl. dazu Elon, Hannah Arendts Exkommunizierung, 21–23.) Entsprechend hält sie bereits im genannten Brief gegenüber Scholem fest: »Sie haben vollkommen recht, I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösen. […] Ich bin in der Tat heute der Meinung, daß das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. […] Tief aber und radikal ist immer nur das Gute.« (Scholem/Arendt, Ein Briefwechsel, 78.)

25 Nanz, Die Gefahr ist, 66.

26 Vgl. Arendt, Das Bild, 52: »Lügen allein, das reichte nicht aus. Damit man ihnen glaubte, mußten die Nazis die Wirklichkeit selbst umlügen und die Juden wie Untermenschen *aussehen* lassen.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Eichmann die Tatsachen und bediente sich der Lüge und des Selbstbetrugs. Das systematische Lügen der Nazis führte dazu, dass »die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Recht und Unrecht aus dem Bewusstsein der Menschen«[27] verschwand. Die Grundlagen für politisches Handeln wurden damit zerstört, zumal dieses die Urteils- und Handlungsfähigkeit der Bürger_innen voraussetzt. In *Wahrheit und Politik* zeigt nun Arendt auf, dass diese Zerstörung, obwohl sie paradigmatisch für totalitäre Systeme ist, nicht auf solche begrenzt ist: Auch Demokratien, Arendt nennt die moderne Massendemokratie der USA,[28] sind dafür anfällig. Das hat gemäß Arendt mit einem grundsätzlichen »Konflikt zwischen Wahrheit und Politik« (*WP* 49f.) und mit ihren »einander entgegengesetzten Lebensweisen« zu tun, nämlich »der Lebensweise des Philosophen, wie sie erst von Parmenides und dann von Plato beschrieben und verstanden wurde, und der Lebensweise des Staatsbürgers« (*WP* 50). Während sich traditionell die Philosophie um die ›Wahrheit‹ bemüht, so zählen in der Politik Meinungen und Interessen – »mehr noch, Lüge und Täuschung gehören oft zum politischen Kalkül«[29]. Diesen Umstand, dass Politik strategisches Handeln bedeutet und darum auch die Lüge miteinschließen kann, stellt Arendt nicht infrage. Doch sie kritisiert, dass, wenn die Lüge systematisch wird, die Politik und damit der Wirklichkeitsbezug des öffentlichen Lebens auf dem Spiel steht. »In der totalen Herrschaft – aber auch überall dort, wo die Lüge die Führung in der Auslegung der Welt übernommen hat – tritt an die Stelle der Beurteilung von Meinungen und Handlungen die Eiseskälte der Logik, die aus verlogenen Prinzipien erbarmungslos die Konsequenz zieht.«[30] ›Wahrheit‹ muss darum auch und gerade eine *politische* Kategorie sein, weil nur im Austausch der Pluralitäten »die ›Richtigkeit‹ unseres Denkens« (*WP* 53)[31] überprüft werden kann. Damit Menschen politisch urteilen können, bedürfen sie des Austausches von Meinungen innerhalb einer Gesellschaft:

> »Die Wahrheit selbst ist kommuniziert, sie verschwindet und kann außerhalb der Kommunikation nicht konzipiert werden […]. Nur in der Kommunikation zwischen Zeitgenossen oder zwischen Lebenden und Toten enthüllt sich die Wahrheit.«[32]

Im Anschluss an Gümüşay ließe sich folglich sagen, dass im politischen Raum Lügen zu linguistischen Lücken führen, zumal diese Ausdruck eines Machtgefälles sind. Soll ›Wahrheit‹ politisch wirksam sein, bedarf sie darum gemäß Arendt der Sprecher_innen, die sie nicht nur etablieren, sondern auch verbürgen. Es braucht Menschen, die die ›Wahrheit‹ sagen. Das ist besonders dann vonnöten, »wenn es sich, wie bei historischen

27 Nanz, Die Gefahr ist, 67.

28 Vgl. *WP* 81f.

29 Schmidt, Zeugenschaft, 74.

30 Vollrath, Hannah Arendt über Meinung, 88.

31 Der Gedanke ist in Anlehnung an Kants Idee vom öffentlichen Gebrauch der Vernunft formuliert. Vgl. dazu auch Arendts Vorlesung über das Urteilen und über Kants politische Philosophie, in der Arendt vermerkt, dass Kant »glaubt, dass das Denkvermögen selbst von seinem öffentlichen Gebrauche abhängig ist. Ohne die ›Überprüfung durch die freie und öffentliche Untersuchung‹ sind kein Denken und keine Meinungsbildung möglich« (Arendt, Das Urteilen, 56). Zu Arendts Auseinandersetzung mit Kant in *Wahrheit und Politik* vgl. Vollrath, Hannah Arendt über Meinung, 100f.

32 Arendt, Menschen in finsteren Zeiten, 104.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Tatbeständen, um kontingente und nicht logisch evidente Wahrheiten handelt«[33]. Diese Sprecher_innen bestimmt Arendt, wenn auch marginal, so doch explizit, als Zeug_innen. Denn im politischen Raum braucht ›Wahrheit‹ »Menschen, die Zeugnis ablegen für das, was ist und für sie in Erscheinung tritt, weil es ist« (*WP* 46). Doch was versteht Arendt in *Wahrheit und Politik* überhaupt unter ›Wahrheit‹?

»Arendt meidet in ihrem Aufsatz bewusst eine metaphysische Erörterung dessen, was Wahrheit ist […].«[34] ›Wahrheit‹ wird hier ausschließlich unter politischen Gesichtspunkten erörtert, d.h., Arendt fragt danach, »welchen Gefahren jede Art von Wahrheit im politischen Bereich ausgesetzt ist« (*WP* 48). Dabei unterscheidet sie jedoch in Leibniz'scher Manier zwei Arten von ›Wahrheiten‹: Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten.[35] Während Arendt unter Vernunftwahrheiten »mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten« (*WP* 48) versteht, kennzeichnet sie demgegenüber Tatsachenwahrheiten als »die unweigerlichen Ergebnisse menschlichen Zusammenlebens und -handelns, [welche, MK] die eigentliche Beschaffenheit des Politischen ausmachen« (*WP* 49). Anders formuliert: Tatsachenwahrheiten sind das, was Einzelnen widerfährt, das also, was sich nur individuell *bezeugen* lässt. Vernunftwahrheiten hält Arendt nicht für bedroht, zumal beispielsweise mathematische Gesetze noch dann wahr sind, wenn die Bücher, in denen sie beschrieben werden, verbrannt würden: Die Schwerkraft bleibt wahr, auch wenn sie schriftlich und mündlich nicht mehr tradiert wird. In der Politik sind darum gerade ›Wahrheiten‹ in jenem zweiten Sinne, Tatsachen, gefährdet, denn sie »stehen immer in der Gefahr, nicht nur auf Zeit, sondern möglicherweise für immer aus der Welt zu verschwinden« (*WP* 49). Das hängt damit zusammen, dass Tatsachenwahrheiten im politischen Raum durch Lügen gleichsam eliminiert werden können:

> »[S]ie tauchen auf und verschwinden im Fluß der ewig wechselnden menschlichen Angelegenheiten, in einem Bereich, in dem nichts permanenter ist als die vielleicht auch nur relative Permanenz der menschlichen Geistesstruktur. Sind sie erst einmal verloren, so wird keine Anstrengung des Verstandes oder der Vernunft sie wieder zurückbringen können.« (*WP* 49)

Wenngleich beide ›Wahrheiten‹ Subjekte voraussetzen, die sie begründen, so hält Arendt die Chance, dass beispielsweise Einsteins Relativitätstheorie, auch wenn er sie nicht überliefert hätte, irgendwann wieder aufgetreten wäre, für »erheblich besser«, als dass »eine einzige Tatsache, ist sie erst einmal vergessen oder […] fortgelogen, eines Tages wieder entdeckt werden wird« (*WA* 49). Was die Tatsachenwahrheit im politischen Raum so prekär macht, ist nämlich nicht nur die Gefahr ihrer Eliminierung durch die Lüge, sondern dass ihre Wirklichkeit von der Kommunikation eines handelnden Subjekts abhängt. Kurzum: Eine Tatsache ist nur dann wahr, wenn sie von Menschen *bezeugt* wird.[36]

---

33 Schmidt, Zeugenschaft, 74.

34 *EE* 100. Vgl. *WP* 48: »Die Frage, was Wahrheit eigentlich sei und ob sie sich dem Menschen offenbart oder ob sie, wie die Neuzeit meint, vom menschlichen Geist produziert wird, können wir hier getrost beiseite lassen […].«

35 Vgl. Schepers, Art. Vernunftwahrheiten.

36 Vgl. Villa, Politics, 96.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Sie handelt ihrem Wesen nach von rein menschlichen Dingen, betrifft Ereignisse und Umstände, in die viele Menschen verwickelt sind, und ist abhängig davon, *daß Menschen Zeugnis ablegen*; selbst wenn es sich um rein ›private‹ Tatbestände handelt, macht sich ihre Wirklichkeit erst geltend, wenn sie *bezeugt* und Gegenstand einer Kundgebung geworden sind.« (*WA* 57, Hervorhebung MK)

Wenn aber Tatsachen davon abhängig sind, dass sie von Zeug_innen verbürgt werden, inwiefern unterscheiden sie sich dann von Meinungen? Obwohl sie »streng voneinander unterschieden werden müssen«, stehen sie sich für Arendt erst einmal nicht »antagonistisch gegenüber« (*WA* 57):

> »Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.« (*WA* 57f.)

Das bedeutet: Arendt ignoriert den Umstand nicht, dass auch Tatsachen immer wieder neu interpretiert werden und damit Neuauslegungen unterliegen.[37] Gleichwohl besteht sie auf einer »Integrität der Tatbestände«: Arendt geht von einem nicht anzutastenden Bestand »elementare[r] Daten« aus, zu deren Beseitigung ein »Machtmonopol […] über die gesamte zivilisierte Welt« (*WA* 59) vonnöten wäre. Dafür erinnert Arendt an eine Anekdote Georges Clemenceaus, der auf die Frage eines Vertreters der Weimarer Republik, was in 100 Jahren über den Ersten Weltkrieg gesagt werden würde, antwortete: »Das weiß ich nicht […], aber eine Sache ist sicher, sie werden nicht sagen: Belgien fiel in Deutschland ein.« (*WA* 58) Das Beispiel macht klar, inwiefern Arendt einerseits von einer Gefährdung der ›Wahrheit‹ in der Politik ausgeht, andererseits darauf pocht, solche grundlegenden Daten vor Lügen zu schützen. Dass Tatsachenwahrheiten nicht nur in totalitären Systemen, sondern auch in Demokratien gefährdet sind, hängt denn für Arendt mit der Betonung der Freiheit der Meinungsäußerung in demokratischen Gesellschaften zusammen.

4.3. Sagen, was wa(h)r (ist): Das Zeugnis im angeblichen Spannungsverhältnis von ›Wahrheit‹ und Demokratie

Im öffentlichen Raum gibt es für Arendt zwei Arten des Sprechens: das Äußern von Meinungen und das Aussprechen von ›Wahrheit‹. In einer Demokratie nun steht nichts außer Frage. Sie ist der Ort, der sich durch freie Meinungsäußerung auszeichnet und an dem sich eine Überzeugung im Diskurs beweisen muss: Zwischen verschiedenen Meinungen werden Urteile gefällt und aufgrund Letzterer politische Gruppen gebildet. Und so hält auch Arendt fest, dass »die Diskussion, der Austausch und Streit der Meinungen, […] das eigentliche Wesen allen politischen Lebens aus[macht]« (*WP* 61). Wer im öffentlichen Raum urteilen will, braucht darum entweder »Augenzeugen […] oder Dokumente, Aufzeichnungen, Denkmäler aller Art« (*WP* 65). Die Problematik dabei ist, dass

37 Vgl. Oeftering, Hannah Arendts »Wahrheit und Politik«, 32.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erstere »notorisch unzuverlässig sind« und Letztere »insgesamt eines gemeinsam haben, nämlich daß sie gefälscht werden können« (*WP* 65). Vor allem aber schließt eine Tatsachenwahrheit – und hierin zeigt sich nun doch der Unterschied zu Meinungen – die politische Debatte aus, weil sie »einen Gültigkeitsanspruch stellt« (*WP* 61). Kurzum: »Alle Wahrheiten […] unterscheiden sich von Meinungen und Ansichten durch den Wahrheitsanspruch, das heißt durch die Art und Weise, wie sie Gültigkeit beanspruchen.« (*WP* 59) Aus der Perspektive der Politik ist darum »Wahrheit despotisch« (*WP* 61), ›Wahrheit‹ und Demokratie stehen gleichsam in einem Spannungsverhältnis.[38] Zwischen der Pluralität einer Gesellschaft und der einzelnen Person, welche die ›Wahrheit‹ sagt, d.h. bezeugt, kommt es zu einem Konflikt, weil Letztere aufgrund des Geltungsanspruches gemäß Arendt mit unhinterfragbarer Autorität auftritt.[39] Entsprechend hält auch Renaud Dulong im Anschluss an Arendt fest:

> »[L]e vrai est problématique pour l'ordre social non parce qu'il troublerait le régime des mœurs (Socrate), ni parce qu'il menacerait une domination idéologique (Galilée), mais parce qu'il introduit un élément de coercition dans un champ dont le fonctionnement suppose une totale liberté d'opinier.«[40]

Die Politik steht auf »Kriegsfuß mit Wahrheit in allen ihren Formen« (*WP* 44). Das »unbekümmerte Aussprechen von Faktizitäten« wird sodann erst einmal als »eine antipolitische Haltung empfunden« (*WP* 59). Gegen Tatsachenwahrheiten lässt sich politisch darum nicht nur mit der Lüge vorgehen, sondern auch, indem mensch sie in Meinungen verwandelt:

> »Unbequeme geschichtliche Tatbestände, wie daß die Hitlerherrschaft von einer Mehrheit des deutschen Volkes unterstützt oder daß Frankreich im Jahre 1940 von Deutschland entscheidend besiegt wurde oder auch die profaschistische Politik des Vatikans im letzten Krieg, werden behandelt, als seien sie keine Tatsachen, sondern Dinge, über die man dieser oder jener Meinung sein könne.« (*WP* 55)

Anders formuliert: Die unbegrenzte Meinungsfreiheit einer Demokratie birgt immer auch eine Gefahr. »Was hier auf dem Spiele steht, ist die faktische Wirklichkeit selbst, und dies ist in der Tat ein politisches Problem allererster Ordnung.« (*WP* 55) Die Freiheit der Meinungsäußerung entwertet gleichsam das simple Aussprechen von ›Wahrheit‹, jener anderen Art des Sprechens im öffentlichen Raum. »Wer einfach eine Tatsache ausspricht, der bringt keine Meinung vor und argumentiert auch nicht.«[41] Wo also kommen die Menschen zu stehen, die von den Tatsachen zeugen? Oder anders gefragt: Welche Position nehmen die Zeug_innen in diesem postulierten Spannungsverhältnis von ›Wahrheit‹ und Demokratie ein?

---

38 Vgl. *EE* 101f.

39 Vgl. Villa, Politics, 96: Arendt »argue[s] that the public realm is the realm of opinion; that truth in this realm is never univocal, but rather perspectival; that the process of opinion formation and judgment are among the most woefully neglected rational activities of man as a thinking, public being«.

40 Dulong, Le témoin, 129.

41 *EE* 101.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wie gezeigt, sind Tatsachen im politischen Raum für Arendt im Zeugnis einzelner Menschen verbürgt. Damit das Zeugnis Gegenstand des politischen Diskurses und sodann des gesellschaftlichen Wissens wird, bedarf es innerhalb der Pluralität einzelner Subjekte, die Tatsachen aussprechen. Wie bei Gümüşay entscheidet auch bei Arendt die Sprache bzw. das Sprechen über die Wirklichkeiten einer Gesellschaft. Aufgrund des Spannungsverhältnisses zwischen ›Wahrheit‹ und Demokratie funktioniert das gemäß Arendt aber nur, wenn die Zeug_innen *außerhalb* des politischen Raumes stehen:

> »Wer nichts will als die Wahrheit sagen, steht außerhalb des politischen Kampfes, und er verwirkt diese Position und die eigene Glaubwürdigkeit, sobald er versucht, diesen Standpunkt zu benutzen, um in die Politik selbst einzugreifen.« (*WP* 86)

Anders formuliert: Die Vertrauenswürdigkeit der Zeug_innen liegt nicht nur in ihrem Stehen außerhalb des politischen Raumes begründet, sondern sie zeigt sich gemäß Arendt gerade in ihrer *apolitischen* Haltung. Zeug_innen müssen politisch neutral bleiben. Im Aussprechen der ›Wahrheit‹, im Zeugnis, wird eine Distanz gegenüber der Politik gewahrt. Nur so kann sich das Zeugnis der der Politik innewohnenden Tendenz, sich über Tatsachen hinwegzusetzen, widersetzen. Denn:

> »[D]ie bewußte Leugnung der Tatsachen – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein derselben Quelle: der Einbildungskraft.«[42]

Der springende Punkt ist für Arendt sodann der, dass sich gerade in der *apolitischen Haltung* der Zeug_innen ihre besondere *politische Rolle* zeigt. »Die Integrität einer Demokratie fußt Arendt zufolge in beträchtlichem Maße darauf, dass die Wahrheit historischer Fakten weder mit politischen Mitteln manipuliert und unterdrückt wird, noch mit dem Verweis auf die freie Meinungsäußerung relativiert wird.«[43] Wo Zeug_innen mehr als die ›Wahrheit‹ sagen, diese nämlich deuten bzw. über sie urteilen, verkennen sie gemäß Arendt ihre Funktion und werden so selbst politisch. Diese angebliche Problematik hat Arendt vor allem im Rahmen ihrer Berichterstattung vom Eichmann-Prozess thematisiert.[44]

Neben Eichmann, der sich 33,5 Sitzungen im Zeug_innenstand befand, wurden, so berichtet Arendt, in »fast doppelt so vielen Sitzungen« (*EJ* 335) rund einhundert Belastungszeug_innen angehört.[45] Diese hätten aber zu einem großen Teil keine prozessrelevanten Informationen geliefert,[46] sondern berichteten »für ein Land Europas nach dem

---

42 Arendt, Die Lüge in der Politik, 8f.

43 *EE* 102.

44 Vgl. dazu Mosès, Das Recht, 87f., der bemängelt, dass in Arendts Eichmann-Bericht unterschiedliche Kategorien des Urteils durcheinandergeraten, »und zwar das juristische Urteil, das historische Urteil und das moralische Urteil« (a.a.O., 87). Die Unterscheidung ist wichtig, müsste aber an anderer Stelle ausführlicher bedacht werden.

45 Eine detaillierte Schilderung der Vorgänge bei der Zeug_innen-Auswahl für den Eichmann-Prozess bietet Engelke, Geschichte, 182–188.

46 Diese Unfähigkeit attestiert Arendt auch Eichmann (vgl. Elon, Hannah Arendts Exkommunizierung, 21). Obwohl der Oberstaatsanwalt Gideon Hausner den Wert von Informationen dieser Art schätzte, war er gerade um »ein lebendes und lebendiges Protokoll einer gigantischen menschli-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

anderen über das Grauen der ›Endlösung‹« (*EJ* 335). In ihrem Bericht bemängelt Arendt, dass die meisten Zeug_innen nicht über »die Gabe, Geschehenes einfach wiederzugeben«, verfügten – »ganz zu schweigen von der seltenen Fähigkeit, Ereignisse, die 16 oder gar 20 Jahre zurückliegen, von dem zu trennen, was man in der Zwischenzeit gelesen, gehört und sich vorgestellt hat« (*EJ* 336). Viele der Zeug_innen waren Autor_innen, die ihr Zeugnis bereits schriftlich veröffentlicht hatten. Sie »›bezeugten‹, was gedruckt vorlag, oder wiederholten, was sie unzählige Male öffentlich vorgetragen hatten« (*EJ* 336).[47] Dieser harschen Kritik fällt auch die Zeugenaussage des Schriftstellers »K-Zetnik«[48] zum Opfer: Nachdem er in einer unverständlichen Sprache und mit unnötigen Metaphern seine Aussage gemacht habe, so Arendt, und schließlich »sehr behutsam und sehr höflich« unterbrochen wurde mit der Bitte, doch auf die gestellten Fragen zu antworten, sei er, »offenbar tief beleidigt, in Ohnmacht […] [gefallen, MK], so daß weitere Fragen sich erübrigten« (*EJ* 336)[49]. Dass sich die Shoah möglicherweise überhaupt nicht sinnhaft bezeugen lässt aufgrund der Traumatisierung ihrer Opfer, stellt Arendt nicht infrage.[50] Mehr noch: Es erscheint ihr geradezu absurd, dass Opfer das ihnen Widerfahrene in seiner Totalität erfassen und bezeugen können.[51] Vor allem aber kritisiert sie, dass der Prozess in Jerusalem den Eindruck erweckte, die Zeug_innen hätten die Aufgabe, das Gewesene in einen größeren Kontext zu integrieren und damit zu deuten. Was Arendt sich

chen und nationalen Katastrophe, obwohl es nie mehr sein konnte als nur ein schwaches Echo der tatsächlichen Ereignisse« (Hausner, Gerechtigkeit, 444), bemüht. Denn ein kleiner Teil aus dem Archiv wäre Hausner gemäß hinreichend gewesen, »Eichmann zehnmal zu verurteilen« (ebd.). Vgl. dazu ausführlicher Wieviorka, Die Entstehung.

47 Die Recherchen David Cesaranis ergaben, dass Hausner und sein Team die Zeug_innen-Aussagen im Vorhinein einem Prozess der Filtration unterzogen. Sie hatten klare Vorstellungen davon, was die Weiterlebenden zu bezeugen hatten und was nicht: »[T]he prosecution eliminated those [testimonies, MK] who were not relevant to the case, articulate, consistent, and willing to edit their memoires on demand.« (Cesarani, Trial, 47.) Vgl. dazu Michaelis, Die Autorität, 270–273.

48 Gemeint ist Yehiel De-Nur, der unter dem Pseudonym K. Tzetnik bzw. Ka-Tzetnik 135633, seiner Häftlingsnummer in Auschwitz, mehrere Bücher veröffentlichte. Die Werke werden auch als *Holocaust-Pulp-Fiction* bezeichnet, weil sie sich »with grotesque scenes of torture, perverse sexuality, and cannibalism« (Mikics, Holocaust) gleichsam zwischen Fiktion und Zeugnis bewegen.

49 Arendt unterschlägt, dass K-Zetnik ins Krankenhaus gebracht werden musste und dort für zwei Wochen blieb (Felman, The Juridical Unconscious, 137, sowie Yablonka, The State, 110, und Douglas, The Memory, 147f.). Vgl. zur Zeugenaussage K-Zetniks auch Bachmann, Der abwesende Zeuge, 112–119, der den Ohnmachtsanfall selbst als Zeug_innenschaft deutet, nämlich als körperliche Zeug_innenschaft. Der Ohnmachtsausfall ist in dieser Deutung nicht, wie Arendt suggeriert, theatralische Inszenierung, sondern Ausdruck »der Sprachlosigkeit des Körpers« (a.a.O., 116). Ich komme später (s. unten III.5.2.) ausführlicher darauf zurück.

50 Vgl. Arendt, Die vollendete Sinnlosigkeit, 7f., sowie meine Bezugnahme weiter oben (s. II.1.). Vgl. auch Arendt, Das Bild, 51: »Die Menschheitsgeschichte kennt keine Geschichte, die zu berichten schwieriger wäre. Die ungeheuerliche Gleichheit in der Unschuld, die das unausweichliche Leitmotiv darin bildet, zerstört die eigentliche Grundlage, auf der Geschichte gemacht wird – und damit insbesondere unsere Fähigkeit, ein noch so weit von uns entferntes Ereignis zu begreifen.«

51 Vgl. a.a.O., 52: »Keiner denkbaren Chronik gelänge es, sechs Millionen tote Menschen in ein politisches Argument zu verwandeln.« In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* spricht Arendt vom »Odium der Unglaubwürdigkeit« (Arendt, Elemente, 646).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stattdessen von den Zeug_innen erhoffte, formuliert sie in einem Brief an Heinrich Blücher: »[W]enn es auch nur darum ginge, dass ein einfacher Mensch, der sonst nie eine solche Gelegenheit hätte, die Möglichkeit hat, in 10 Sätzen laut und öffentlich und ohne Pathos zu sagen, was war, hat sich alles gelohnt.«[52] Was Arendt fordert, ist also genau das, was sie später in *Wahrheit und Politik* als Signum der Sprecher_innen der Tatsachen bestimmt: keine Meinungen, keine Argumente, keine Urteile, sondern schlicht das Aussprechen der ›Wahrheit‹. Kürzer: Zeug_innen sollen sagen, was war.[53] Der einzige Zeuge, der dies im Eichmann-Prozess gemäß Arendt vermochte und damit als Ausnahme die Regel bestätigte, war Zindel Grynszpan. Der polnische Jude war seit 1913 Inhaber eines Lebensmittelgeschäfts, bis er 1937 innerhalb von 24 Stunden enteignet und samt seiner Familie über die Grenze Polens deportiert wurde.

> »Nun stand er hier als Zeuge und erzählte seine Geschichte, sorgfältig auf die Fragen, die ihm der Staatsanwalt stellte, antwortend; er sprach klar und fest, ohne Ausschmückung, nicht ein Wort zuviel […].« (*EJ* 341)

Arendt gibt in der Folge Grynszpans Zeugnis wieder und kommentiert dieses geradezu euphorisch mit den Worten »Jeder, jeder soll seinen Tag vor Gericht haben«, um jedoch noch im gleichen Satz anzufügen: »ein törichter Gedanke« (*JE* 343). Denn in der Folge macht Arendt die Erfahrung, dass kein anderes Zeugnis der Wahrhaftigkeit dieses Zeugen gerecht werden würde:[54]

> »In den endlosen Sitzungen, die dann folgten, stellte sich heraus, wie schwer es ist, eine Geschichte zu erzählen, daß es hierzu […] einer Reinheit der Seele, einer ungespiegelten und unreflektierten Unschuld des Herzens und Geistes bedarf, die nur die Gerechten besitzen. Nicht einer, weder vorher noch nachher, konnte es mit der unantastbaren schmucklosen Wahrhaftigkeit des alten Mannes aufnehmen.« (*EJ* 343)

Die spezifisch politische Funktion des Zeugnisses im öffentlichen Raum besteht darin, »in 10 Sätzen laut und öffentlich und ohne Pathos zu sagen, was war«. Das apolitische Zeugnis ist dann politisch, wenn es sich genau darauf beschränkt. Der Grund dafür liegt, wie ich im Folgenden zu begründen versuche, in der Bestimmung der_des Einzelnen in der Pluralität, d.h. dem Faden im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten begründet. Auf einen Satz gebracht: Die Arendt'sche Sprache des Zeugnisses hat zwar einen epistemischen Wert, aber keine hermeneutische Funktion. Jedenfalls nicht während des Prozesses des Bezeugens selbst. Denn die Bedeutung des Zeugnisses als Faden lässt sich erst im größeren Gewebe, und das bedeutet im Nachhinein, erkennen. Zeug_innen sind ›Wahrheits‹-Sprecher_innen, aber keine Hermeneut_innen dieser ›Wahrheit‹. In *Vita activa* betont Arendt nämlich, dass die

52 Arendt/Blücher, 25.4.1961.

53 In dieser Hinsicht erinnert Arendts Zeug_innenschafts-Verständnis an den griechischen Begriff des *histor* (s. oben II.5.1.).

54 Interessanterweise wird in den unterschiedlichsten Zeug_innenschafts-Debatten gerade der Eichmann-Prozess aus der Retroperspektive als Wendepunkt im Umgang mit Zeug_innen-Aussagen von Weiterlebenden der Shoah interpretiert. Vgl. etwa Wieviorka, Die Entstehung, sowie Zangl, Poetik, 74.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »volle Bedeutung dessen, was sich handelnd jeweils ereignete, nicht diejenigen [kennen], die in das Handeln verstrickt waren und direkt von ihm betroffen, sondern derjenige, der schließlich die Geschichte überblickt und sie erzählt […], weil die eigentliche Signifikanz dieser Absichten, Ziele und Motive ja erst erscheint, wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist« (VA 240).

4.4. Zeug_innenschaft als rückwärtsgewandte Prophetie durch die ›apolitischen‹ Politiker_innen

Arendt fordert, dass im Aussprechen der ›Wahrheit‹, im Zeugnis, eine Distanz gegenüber der Politik gewahrt wird, damit die ›Wahrheit‹ nicht von dieser korrumpiert wird. Und ganz grundsätzlich geht Arendt davon aus, dass »Überredungskünste oder auch Gewalt« die ›Wahrheit‹ zwar »vernichten« können, es aber nichts gibt, »was sie ersetzen könnte« (*WP* 86).[55] Insofern die Position der Zeug_innen eine außerhalb des politischen Bereichs ist, zeigt sich in ihr indes »eine der mannigfachen Weisen des Alleinseins« (*WP* 86). Die postulierte Unabhängigkeit der Zeug_innen ist eine einsame:[56]

> »Unter den existentiellen Modi des Alleinseins sind hervorzuheben die Einsamkeit des Philosophen, die Isolierung des Wissenschaftlers und Künstlers, die Unparteilichkeit des Historikers und des Richters und die Unabhängigkeit dessen, der Fakten aufdeckt, also des Zeugen und des Berichterstatters.« (*WP* 86)

Arendt bedenkt in der Folge nicht, wie sich die unterschiedlichen Sprecher_innen von ›Wahrheiten‹ – Zeug_innen, Berichterstatter_innen, Richter_innen und Historiker_innen – voneinander unterscheiden, sondern hält fest, dass »es sich hier um keine im Vorhinein geprägten Typen [handelt], sondern eher schon um Berufe« (*WP* 86). Dulong hat im Anschluss daran durchaus zu Recht darauf hingewiesen, dass den Zeug_innen eine gesonderte Stellung zukommen muss, insofern sie ihre Rolle nicht freiwillig ausgewählt haben und auch nicht berufsmäßig ausführen:

> »[À] la différence des autres diseurs de vérité factuelle, du juge, de l'historien ou du reporter, le témoin […] ne choisit pas sa fonction, aucun cadre professionnel n'est là pour le former, l'assister, stabiliser sa position, l'aider à réfléchir son engagement.«[57]

Hinzu kommt, dass Arendts radikale Trennung zwischen ›Wahrheit‹ und Politik nicht unproblematisch ist und darum nachvollziehbarerweise wiederholt kritisiert wurde. So hat etwa Patrizia Nanz Arendts an einigen Stellen recht positivistischen Begriff von ›Wahrheit‹ infrage gestellt, insofern ›Wahrheit‹ bei Arendt schlicht mit der empirischen Übereinstimmung mit den Tatsachen zu korrespondieren hat.[58] Und es war insbesonde-

55 Vgl. Arendt, Philosophie und Politik, 384f.

56 In dieser Hinsicht trifft sich Arendt in ihren Überlegungen mit denjenigen Derridas (s. oben II.2.5.).

57 Dulong, Le témoin, 134. Sowohl Dulong als auch Schmidt (*EE* 100–107) bemühen darum in der Folge an Arendts Reflexionen die Rolle der Zuhörer_innen von Zeugnissen, um damit das sog. Dilemma der Augenzeug_innenschaft zu überwinden (s. dazu meine Ausführungen weiter oben II.5.1.).

58 Nanz, Die Gefahr ist, 69.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

re Jürgen Habermas, der Arendt einen blinden Fleck bezüglich diskursiver ›Wahrheiten‹ attestierte, also des Umstandes, dass sich ›Wahrheiten‹ auch erst im politischen Diskurs formieren können. Habermas bescheinigt Arendt denn einen »überholten Begriff von theoretischer Erkenntnis«, welcher »auf letzte Evidenzen baut«: Arendt »sieht zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen, der durch Argumente nicht geschlossen werden kann«[59]. Anders formuliert: Die Spannung entsteht dadurch, dass Arendt ›Wahrheit‹ als empirische Fakten, die Demokratie als Diskussion und Deutung des faktisch Gegebenen versteht.

Aber besteht die Spannung nicht viel eher zwischen parteipolitischer Voreingenommenheit bzw. Interessenkonflikten und der ›Wahrheit‹? Neutralität ist nicht notwendigerweise apolitisch, insofern Politik das ist, was alle angeht, und Neutralität sich darum lediglich auf Parteien bezieht.[60] Und Dulong weist darauf hin, dass auch Wissenschaft durch Kontroverse funktioniert, beispielsweise Philosoph_innen und Historiker_innen in ihrer Tätigkeit gerade nicht einsam sind.[61] Sowohl die Kritik an der fehlenden Unterscheidung als auch die Problematik der radikalen bzw. angeblichen Trennung zwischen ›Wahrheit‹ und Politik ist richtig und wichtig. Die Unterscheidung, dass Zeug_innen eine gesonderte Stellung zukommt, setze ich im Folgenden voraus, schlage aber einen anderen Weg der Deutung ein, insofern ich Arendts Zeug_innenschafts-Verständnis im Kontext ihrer Vorstellung der Menschheit als Bezugsgewebe erörtere und sich damit durchaus zeigen lässt, inwiefern die nicht unproblematische Trennung zumindest darauf angelegt ist, überwunden zu werden. Im letzten Abschnitt ihres Essays *Wahrheit und Politik* geht Arendt nämlich auf Institutionen ein,

> »die im öffentlichen Bereich etabliert und von den herrschenden Mächten gestützt und unterhalten werden, obwohl seit eh und je Wahrheit und Wahrhaftigkeit die ausschlaggebenden Kriterien sind, nach denen sich alles, was in ihnen vorgeht, zu richten hat« (*WP* 87).

In der Polis selbst scheint es Orte zu geben, die sich durch ihren apolitischen Charakter auszeichnen, damit aber gerade sicherstellen, dass die ›Wahrheit‹ die Politik gleichsam immer wieder irritiert und damit konstruktiv am Leben erhält. Zu diesen Institutionen zählt Arendt »die Rechtsprechung« sowie »die Erziehungs- und Bildungsanstalten« (*WP* 87). »Das mag in diesen Jahren [sc. 1967] der schwersten Erschütterungen, welche die Universitäten je betroffen haben, einigermaßen unglaubwürdig klingen.« (*WP* 88) Und insofern sie *staatliche* Institute sind, sind sie auch finanziell von den Regierungen abhängig. Doch Arendt ist davon überzeugt, dass die Politik »von den Universitäten in jeder Hinsicht noch abhängiger [ist] als diese von ihnen« (*WP* 88). Unter allen Institutionen hebt Arendt außerdem eine besonders hervor: »die philosophischen Fakultäten mit ihren geschichts- und sprachwissenschaftlichen Abteilungen« (*WP* 89). Denn ihnen kommt nicht nur die Aufgabe zu, »die Zeugnisse der Vergangenheit zu ermitteln, zu bewahren, zu tradieren«, sondern vor allem auch, sie »zu interpretieren« (*WP* 89). Das

59 Habermas, Hannah Arendts Begriff, 302.

60 Diese Einsichten der Differenzierung verdanke ich Claudia Welz.

61 Dulong, Le témoin, 134.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

bedeutet, dass die genannten Institutionen bzw. ihre Vertreter_innen gleichsam Mittler_innenfiguren sind.[62] Zwar stehen sie gemäß Arendt außerhalb des politischen Diskurses – sie sprechen Tatsachen aus und sind damit apolitisch –, doch genau damit leisten sie letztlich doch ihren Beitrag zur Politik. Sie tun es aber in Bezug auf die Zeugnisse gleichsam immer erst im Nachhinein. Anders formuliert: Die Zeug_innen sprechen nur, handeln aber nicht.[63] Handeln aber lässt sich bei Arendt, wie gezeigt, nicht ohne Sprechen, Sprechen lässt sich nicht ohne Handeln. Auch Zeug_innen sind Grenzfiguren. Sie sind notwendig, aber gleichsam nicht komplett, sie bedürfen der Deutung anderer – derer aber bedürfen im Arendt'schen Verständnis alle Menschen. Den angeblichen Widerspruch zwischen ›Wahrheit‹ und Politik und dessen notwendige Dialektik löst Arendt zwar partout nicht auf. Aber ihre Ausführungen zur Beschaffenheit bzw. zu den Aporien des Handelns und Sprechens zeigen, inwiefern eine Gesellschaft konstitutiv auf das Zeugnis angewiesen ist.

Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, das sich durch die Handlungen einzelner Menschen konstituiert, ist mit seinen »zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen« (*VA* 226), außerordentlich komplex. Diese Komplexität gibt Auskunft über die Beschaffenheit des Handelns, und das in dreifacher Weise: Sie zeigt sich erstens in einer Schrankenlosigkeit des Handelns. Zweitens wird die Komplexität in der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns und drittens in seiner Unwiderruflichkeit sichtbar. Zu Ersterem vermerkt Arendt:

> »Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten.« (*VA* 238)[64]

Im Handeln geht es darum, Anfänge zu machen und Bezüge zu stiften. Damit aber hat das Handeln nicht die Funktion der Stabilisierung und Begrenzung, was im politischen Raum zur Folge hat, dass den Schranken und Gesetzen, die diesen Raum eigentlich stabilisieren und begrenzen sollen, eine Fragilität innewohnt.[65] Bezüglich des zweiten Aspektes gilt:

> »Die Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns hängt aufs engste damit zusammen, daß alles Handeln und Sprechen unwillkürlich den Handelnden und Sprechenden mit ins Spiel bringt, ohne daß doch derjenige, der sich so exponiert, je wissen oder berechnen kann, wen er eigentlich als sich selbst zur Schau stellt.« (*VA* 241)

62 Vgl. Schmidt, Zeugenschaft, 82.

63 Diese Position Arendts ist auch in der Hinsicht selbstwidersprüchlich, wenn davon ausgegangen wird, dass alles Sprechen auch Handeln, eben *speech acts*, ist.

64 Vgl. *VA* 461, Anm. 17: »So definiert noch Montesquieu, dessen zentrales Anliegen nicht so sehr die Gesetze als die Handlungen waren, die von ihnen inspiriert werden, das Wesen der Gesetze als ›rapports‹ oder Bezüge (vgl. Esprit des Lois, I, 1 u. XXVI, 1). Diese Definition ist überraschend, weil Gesetze gemeinhin als Grenzen und Schranken bestimmt werden. Montesquieus Definition erklärt sich daraus, daß er primär nicht an dem interessiert war, was er ›la nature du gouvernement‹ nannte, also an der Staatsform als solcher, sondern an dem ›principe‹, das das Handeln in ihr bestimmt und sie in Bewegung bringt (ib. III, 1).«

65 Vgl. Vollrath, Politik, 36.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dass die Folgen des Handelns unabsehbar sind, hängt einerseits an der sich im öffentlichen Raum zeigenden Pluralität. Um sich selbst zu verstehen, bedarf der Mensch der Anderen. Andererseits lässt sich das Lebensnarrativ in seiner Ganzheit erst in der Retrospektive verstehen: Die »Bedeutung einer jeden Geschichte [enthüllt] sich voll erst dann […], wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist« (*VA* 239). Seyla Benhabib deutet dies als »fragmentarische[] Geschichtsschreibung«[66].

Die dritte Eigenschaft des Handelns, die »innerhalb der Neuzeit alle anderen dem Handeln zukommenden Eigentümlichkeiten gleichsam aus dem Felde geschlagen« (*VA* 295) hat, ist der Umstand, dass sich das Handeln nicht widerrufen lässt. Auch diese Beschaffenheit resultiert daraus, dass das Handeln eines Individuums aufgrund des Handelns der Pluralität unabsehbar und damit potentiell endlos ist.[67]

Allen drei Beschaffenheiten des Handelns ist eines gemeinsam: Sie resultieren daraus, dass die politische Person sich stets im Gegenüber zu anderen politischen Personen vorfindet. Politisches Handeln gleicht darum Emckes zeitoffenem und Gümüşsays freiem Sprechen, ist dieses doch von den jeweils Anderen abhängig. Die Aporie, in der sich der Mensch von Geburt an befindet, dass sein Handeln schrankenlos, unabsehbar und unwiderruflich ist, lässt sich denn bei Arendt nur *zusammen* überwinden. »Im Sinne Kants beantwortet Arendt die ›quaestio juris‹ – Warum und weshalb sollte ich den anderen als mir gleichgestellt respektieren? – mit einer ›quaestio facti‹, eine[r] […] faktischen Darstellung der *Conditio humana*.«[68] Das genannte Alleinsein wird dort überwunden, wo es *sprachlich* fassbar und einer gleichsam unabhängigen Instanz zur Prüfung vorgelegt wird. Entsprechend hält Arendt in ihrer Vorlesung zu Kants politischer Philosophie fest:

> »Wenn Sie nicht auf irgendeine Weise kommunizieren und das, was Sie herausgefunden haben, als Sie allein waren, entweder mündlich oder schriftlich der Prüfung durch andere aussetzen können, wird die in Einsamkeit ausgeübte Fähigkeit verschwinden.«[69]

66 Benhabib, Die melancholische Denkerin, 149.

67 Das Handeln selbst birgt für Arendt indes zwei Möglichkeiten, diesen Aporien zu begegnen: die Fähigkeit, zu *verzeihen* (vgl. *VA* 300–311), und die Fähigkeit, *Versprechen* zu geben (vgl. *VA* 311–317). Das Verzeihen ist ein Handeln, das »sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen ›Sünde‹ sonst […] über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte« (*VA* 302). Demgegenüber ist das Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten, auf die »chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen« gerichtet, ohne das »noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen« (*VA* 302). »Die Fähigkeit zu versprechen ist laut Arendt konstitutiv für Identität, welche in der Beziehung zu Anderen, die Versprechen einfordern und die eigene Identität auf diese Versprechen hin festlegen, generiert wird. Zugleich entlastet die Möglichkeit des Verzeihens Identität, indem sie verhindert, dass diese für immer auf eine bestimmte bereits vergangene Handlung festgelegt wird.« (Rauen, Die Zeitlichkeit, 25.) Zum Motiv des Verzeihens bei Arendt vgl. ausführlich Dürr, Hannah Arendts Begriff. Eine instruktive Einführung und theologische Interpretation sowie Kritik von Arendts Verzeihungs-Verständnis bietet Frettlöh, Der Mensch, 191–199. Die beiden Motive erörtern vergleichend Hetzel/Hetzel, Damit ein Anfang.

68 Benhabib, Identität, 115.

69 Arendt, Das Urteilen, 57.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Während eine Vernunftwahrheit »das Denken des Verstandes« »inspiriert und lenkt«, gibt die Tatsachenwahrheit »der Meinungsbildung den Gegenstand vor« (*WP* 63). Wenn aber, wie gezeigt, Zeugnisse als Tatsachenwahrheiten verstanden werden können, bedeutet dies, dass Zeugnisse im Verständnis Arendts durchaus Gegenstände politischer Meinungsbildung sind. Sie sind es aber nur, insofern *andere* sie als solche lesen und interpretieren. Die Zeug_innen sind gleichsam zu nahe an dem ihnen Widerfahrenen dran, sie sehen nur ihren Faden, nicht aber das ganze Gewebe.

> »Denn was wir unter Wirklichkeit verstehen, ist niemals mit der Summe aller uns zugänglichen Fakten und Ereignisse identisch und wäre es auch nicht, wenn es uns je gelänge, aller objektiven Daten habhaft zu werden. Wer es unternimmt zu sagen, was ist – *legei ta eonta* –, kann nicht umhin, eine *Geschichte* zu erzählen, und in dieser Geschichte verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist.« (*WP* 89)

Die jeweils Anderen, Vertreter_innen unpolitischer Institutionen, vermögen in ihrer Deutung, d.h. im Einbetten des Zeugnisses in eine Geschichte, eine »Versöhnung mit der Wirklichkeit« (*WP* 89) zu leisten. Was darum auch bei Arendt aufscheint, ist der Hiatus zwischen Sprache und Erfahrung, von dem auch Gümüşay spricht. Anders als bei ihr wird dieser Hiatus bei Arendt aber aufrechterhalten bzw. lässt er sich nur von den Unbetroffenen überwinden: Nicht die Zeug_innen, die selbst vom Ereignis unmittelbar betroffen sind und als Weiterlebende davon sprechen, vermögen das Widerfahrene in eine sinnhafte und für das gemeinschaftliche Leben entscheidende Erzählung zu betten, sondern die vom Widerfahrnis Unbetroffenen. Sie stehen in einer gewissen Distanz zum Objekt der Erzählung.

Kathrin Morgenstern hat vorgeschlagen, zwei narrative Dimensionen in Arendts Vorstellung des Handelns zu unterscheiden: »das Erzählen der *eigenen* Geschichte, um mit anderen im öffentlichen Raum interagieren zu können ([…] *die agonale Dimension*), und das Erzählen von *fremden* Geschichten, um eine bestimmte politische Erfahrung für künftig Handelnde zu bewahren ([…] *die historiographische Dimension*)«[70]. In Morgensterns Deutung lässt sich das Zeugnis als Ausdruck der agonalen, seine Deutung als historiographische Dimension verstehen. Denn Morgenstern weist nach, dass die Unberechenbarkeiten des Handelns durch die agonale Dimension – individuelles Sprechen ist schrankenlos, unabsehbar und unwiderruflich – »zumindest im Nachhinein durch die historiographische Dimension entschärft […] [wird, MK]: […] Um eine echte Kontinuität des Handelns bzw. der damit verbundenen Erfahrung zu gewährleisten, muss er [sc. der Unbetroffene, MK] die Geschichte (*story*) aufnehmen und der Nachwelt überliefern«[71]. Anders formuliert: Die Zeug_innen bieten den Stoff des Gewebes, d.h. die *story* für die *his(s)tory_herstory*. Auch Morgenstern votiert darum dafür, dass bei Arendt letztlich diejenigen die Geschichte bewahren, die sie deuten. Dabei betone, so Morgenstern, Arendt die Kontingenz zwischen den beiden: »Erst wenn der Kontingenz

70 Morgenstern, All sorrows, 194. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Weißpflug, Erzählen, die das Narrative in Arendts politischem Denken nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Methode versteht und deutet.

71 Morgenstern, All sorrows, 196.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Geschehenen ein Sinn zugeschrieben wird […] kann das *agonal-narrative Handeln* in der Erinnerung überleben und in seiner *historiographisch-narrativen Überlieferung* als Vorbild für neues Handeln dienen.«[72]

Am Ende der Reflexionen Arendts auf den Frankfurter Auschwitz-Prozess findet sich ein Beispiel, das den Hiatus zwischen Sprache und Erfahrung bzw. zwischen der Deutung des Zeugnisses und dem Akt des Bezeugens darzustellen vermag. Sie erzählt von einer Zeugin aus Miami, die in der Zeitung den Namen eines Angeklagten – Dr. Lucas – las und darum nach Frankfurt reiste. Sie will den Mörder ihrer Mutter und Geschwister von Angesicht zu Angesicht sehen. Im Zeug_innenstand schildert die Frau, wie sie 1944 aus Ungarn in Auschwitz ankam und dabei ein Kind auf dem Arm trug, weil ihre Mutter ihr gesagt habe, Mütter könnten bei ihren Kindern bleiben. Als Dr. Lucas sie sah, so die Zeugin, nahm er ihr das Kind ab und gab es ihrer Mutter. Und Arendt kommentiert:

> »Das Gericht weiß sofort die Wahrheit. […] Die Frau, die anscheinend die Regeln von Auschwitz immer noch nicht kennt – wo alle Mütter mit Kindern unmittelbar nach der Ankunft vergast wurden –, verläßt den Gerichtssaal, ohne zu begreifen, daß sie, die auf der Suche nach dem Mörder ihrer Familie war, dem Retter ihres eigenen Lebens gegenübergetreten war.«[73]

Während folglich die Zeug_innen zwar etwas erfahren haben, aber deshalb gerade nicht objektiv davon zeugen können, vermögen die Unbetroffenen das Bezeugte zu deuten, *weil* sie es nicht selbst erfahren haben. Die Zeug_innen büßen gleichsam ihre Glaubwürdigkeit ein, umso weiter sie vom zu Bezeugenden entfernt sind – das ist Arendts Kritik an den Belastungszeugnissen des Eichmann-Prozesses. Die apolitischen Figuren, allem voran die Wissenschaftler_innen der philosophischen Fakultäten mit ihren geschichts- und sprachwissenschaftlichen Abteilungen – die Expert_innen der Geschichte und der Sprache also –, qualifizieren sich gerade durch ihre zeitliche und unbetroffene Distanz zum bezeugenden Ereignis. Indem der Unbetroffene in der Retrospektive den Faden des Zeugnisses im Bezugsgewebe der Geschichte erklärt und deutet, erscheint er als »rückwärts gewandte[r] Prophet« (*VA* 240).[74] Das aber bedeutet, dass nicht »das Zeugnis selbst, sondern das, was jeweils daraus ›gemacht‹ wird, […] politische Schlagkraft [sic!]«[75] hat. Zeug_innenschaft ereignet sich als rückwärtsgewandte Prophetie der apolitischen Unbetroffenen, die diese sodann zu Politiker_innen macht. Was sowohl bei

72 A.a.O., 203.

73 Arendt, Der Auschwitz-Prozeß, 136.

74 Die Figur der_des rückwärtsgewandten Prophetin_Propheten gleicht, worauf auch Schmidt, Zeugenschaft, 85f., Anm. 224, hinweist, Benjamins Engel der Geschichte. Dieser erkennt als Einziger die Ereignisse der Geschichte in ihrem Zusammenhang, nämlich als »eine einzige Katastrophe« (Benjamin, Über den Begriff, 697). Vom Sturm der Ereignisse rückwärts in die Zukunft getrieben, vermag er jedoch nie einzugreifen. Die Figur in seiner theologisch-politischen Funktion erörtert Greiert, Geschichte. Zu Arendts eigener Auseinandersetzung mit Benjamin vgl. dies., Menschen in finsteren Zeiten, 195–258. Benjamins Engel der Geschichte geht auf Paul Klees *Angelus Novus* zurück. Die allegorischen und exegetischen Bezüge zu Klees Bild in Benjamins Engel hat als Erster Scholem, Walter Benjamin, herausgearbeitet. Eine aktuelle Perspektivierung bietet Di Blasi, Die Überzeichnung.

75 Schmidt, Zeugenschaft, 86.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Emcke als auch bei Gümüşay zusammengehalten wird, nämlich der Konnex zwischen Zeug_innen und Hörer_innen bzw. Interpret_innen, fällt bei Arendt auseinander. In der Vorstellung des Zeugnisses als Teil des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten zeigt sich denn sowohl die Stärke als auch die Schwäche des impliziten Zeug_innenschafts-Verständnisses Arendts.

Die Stärke des Arendt'schen Ansatzes liegt darin begründet, dass sie – wie Emcke und Gümüşay – Zeug_innenschaft im politischen Raum als sprachliches Ereignis versteht. 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. dem, was individuell bezeugt wird. Innerhalb des diskursiven Raums der Politik kommt damit Zeug_innen eine zentrale Funktion zu, insofern sie in ihrem Sprechen nicht nur etwas wiedergeben, sondern eine ›Wahrheit‹ zum Ausdruck bringen. 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.[76] In Arendts Forderung, die Zeug_innen mögen nicht mehr als in 10 Sätzen laut und öffentlich und ohne Pathos sagen, was war, zeigt sich außerdem eine besondere ethische Herausforderung, aber auch ein Schutz der Zeug_innen: Zeug_innenschaft soll im öffentlichen Raum nicht für politische Interessen oder zur Selbstinszenierung missbraucht werden.[77] In einer von der Freiheit der nahezu uneinge-

76 Die politische Verantwortung resultiert bei Arendt aus ihrem Freiheitsbegriff. Vgl. dazu ihren programmatischen Essay *Die Freiheit, frei zu sein*. Ich habe mich an anderer Stelle ausführlicher mit diesem Essay und Arendts Freiheitsverständnis beschäftigt: Käser, Die Verpflichtung, insbes. 198–204. Arendt versteht Freiheit stets politisch. Im Anschluss an Isaiah Berlin (vgl. ders., Freiheit) unterscheidet Arendt zwischen positiver und negativer Freiheit. Während die negative Freiheit als »Freiheit *von*« das Frei- bzw. *Befreit*werden und -sein von äußeren und inneren Zwängen meint, wird die positive Freiheit als »Freiheit *zu*« und damit als Zustand gefasst, in welchem die durch die Befreiung erlangte Freiheit auch tatsächlich genutzt werden kann. Für Arendt entscheidet sich alles daran, ob dieser Zustand dazu führt, dass die Möglichkeit einer »Freiheit *zu*« auch *tat*sächlich genutzt *wird*. Das ist der Grund, warum für Arendt Freiheit immer politisch ist bzw. sein muss, um wirkliche Freiheit zu sein. Zwar setzt diese Freiheit sowohl die Befreiung der Individuen und Kollektive von Zwängen als auch die damit geschaffene Tatsache, nicht mehr unfrei zu *sein*, voraus. Aber solange die Befreiten nicht *aktiv und öffentlich* an der Freiheit partizipieren, sie sich also innerhalb eines öffentlichen Raumes an einem politischen Diskurs beteiligen, ist Freiheit gemäß Arendt nicht eigentlich verwirklicht. Kurzum: In der Arendt'schen Freiheitskonzeption geht es um das »Wir können«, nicht um das »Ich kann«. Solange dieses »Wir können« indes nicht verwirklicht ist, finden sich politisch Handelnde in einer Unruhe wieder: der Unruhe, sich mit unfreien politischen Begebenheiten, Systemen und Strukturen nicht länger zufriedenzugeben, sondern Neues zu schaffen, einen Anfang zu machen. Kurzum: Die Natalität wendet sich hier zur politischen Verantwortung.

77 Vgl. *EE* 107. In dieser Hinsicht ist Arendts Öffentlichkeits-Verständnis indes wiederholt kritisiert worden, weil es missachtet, dass die Politik selbst Menschen zur Selbstinszenierung nötigt, wenn staatliche Gesetze zur Diskriminierung im Privaten beitragen (vgl. Benhabib, Urteilskraft, sowie Marti, Öffentliches Handeln, 520–523). So stellt etwa Benhabib, Hannah Arendt and the Redemptive Power, 190–196, fest, dass es in Arendts Denken eine Spannung zwischen einer agonistischen

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schränkten Meinungsäußerung geprägten Demokratie ist »Arendts Lob des einfachen, ja einfältigen Zeugen«[78] eine mahnende Erinnerung daran, dass Sprache Macht hat und bis heute von einer Majorität dafür immer wieder instrumentalisiert und gegen Minoritäten ausgespielt wird. Doch insofern dem Zeugnis nur in seiner Deutung durch Unbetroffene politische Wirksamkeit zukommt, lässt es sich fragen, ob es damit letztlich nicht doch wieder zu einem Reden *über* statt *mit* den Zeug_innen kommt, folglich das aufgehoben wird, was Gümüşay als konstitutiv für gerechtes Sprechen bestimmt.

In dieser Hinsicht hat Arendts Zeug_innenschafts-Verständnis etwas Mater- und Paternalistisches, weil es, wie sich insbesondere in ihren Ausführungen zum Eichmann-Prozess zeigt, den Zeug_innen nicht nur vorschreibt, wie sie zu bezeugen haben, sondern sie auch vom Diskurs der Deutung ihres Zeugnisses gleichsam ausschließt. Dass Letzteres in einigen Fällen unvermeidbar ist, weil psychische und sprachliche Barrieren die eigene Interpretation verunmöglichen, ist unstrittig. Aber bei Emcke und Gümüşay kommt die Funktion der Unbetroffenen immer erst an zweiter und damit sekundärer Stelle zum Zug. Auch Arendt würdigt die unersetzbare sprachliche Form des Zeugnisses, wenn sie sie als Tatsachenwahrheiten versteht. Doch der von ihr 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 10 Sätze sagt und an der Emcke so viel liegt, weil sie Opfer zu individuellen Menschen macht, wird bei Arendt zugunsten des Verstehens der Unbetroffenen eliminiert. Erst im »narrativen Verdinglichungsprozess« der Unbetroffenen »verwandeln sich das nicht-greifbare Handeln, Sprechen und Denken in handgreifliche Taten, Worte und Gedanken«[79] des öffentlichen Raumes. Die Arendt'sche Zeug_innenschaft kommt für die Betroffenen gleichsam zu spät, oft sogar erst, wenn diese bereits tot sind:

> »Im Gegensatz zu allen Herstellungsprozessen, deren Gang vorgezeichnet ist durch die Vorstellung oder das Modell, in deren Besitz der Herstellende sein muß, bevor er sein Werk beginnt, erhellen sich Handlungsprozesse […] erst dann, wenn das Handeln selbst an seinen Abschluß gekommen ist, *oft wenn alle Beteiligten tot sind*.« (*VA* 240, Hervorhebung MK.)

Das aber bedeutet, dass sich mit Arendt gerade nicht sagen lässt, dass das Zeugnis 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 sein könnte, hat Arendt nicht im Blick. Zwar bewahrt der Arendt'sche Zeugnisbegriff aufgrund seiner politischen Sprengkraft auch zukünftig Menschen davor, überhaupt von Ungerechtigkeiten zeugen

---

und einer diskursiven Öffentlichkeit gibt. Während es in Ersterer den Handelnden darum geht, mit Anderen zu konkurrieren und sich durchzusetzen, d.h. der Wettbewerb zählt, hat Letztere ein klar definiertes Ziel, nämlich Freiheit durch *gemeinsames* Handeln herzustellen. Vgl. dazu auch Welz, Freedom, 441–443.

78 *EE* 106.

79 Gebhardt, Politische Pluralität, 231.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu müssen. Zeug_innenschaft impliziert hier, dass Unbetroffene gerade auch nach Abschluss eines politischen Diskurses zur Rechenschaft gezogen werden. Doch in der politischen Diskursivierung des Zeugnisses löst sich dieses gleichsam von den Zeug_innen. Ist das legitim? Und überhaupt: Gilt nur dann ein Zeugnis als Zeugnis, wenn es sprachlich versteh-, d.h. deutbar ist? Impliziert Sprache immer eine Deutung? Oder gibt es auch Zeugnisse, die sich nicht deuten lassen – und auch nicht gedeutet werden müssen, gar wollen?

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Geblieben ist (nicht nur) die Sprache: Zeug_innenschaft der tröstlich-trotzigen Diskontinuität

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 die Primatin der Zeug_innenschaft die Sprache. Insofern alle drei ihre Überlegungen in den Kontext einer öffentlichen Gesellschaft stellen, lassen sich die Positionen Emckes, Gümüşays und Arendts als implizite Beiträge zur *Oral History* verstehen. Im Zuge der Etablierung der Oral-History-Forschung wurde Zeug_innen im Kontext der Zeitgeschichte neu Gehör verschafft, insofern sie Zeugnisse nicht nur als historische Quelle, sondern auch als eine spezifische Resonanz subjektiver Erfahrung und Erinnerung betrachtet.[1] Die Oral-History-Forschung trägt dazu bei, Zeug_innenschaft nicht ausschließlich im juridischen Kontext zu verhandeln. Sie zeigt, dass Zeugnissen, jenseits ihrer Verwertung in Rechtsprechung und Geschichtsschreibung, Aufmerksamkeit und Anerkennung gebührt, weil sie einen wichtigen Beitrag zum Selbstverständnis einer Gesellschaft leisten:[2] In Zeugnissen wird nicht nur die Vergangenheit reflektiert und tradiert, sondern sie fordern eine Gesellschaft auch dazu auf, darüber nachzudenken, welche Art der Zukunft sie gemeinsam gestalten wollen.[3] Denn die Zeugnisse, mit

1 Vgl. exemplarisch Niethammer, Einführung, 10: Die Oral History beschäftigt sich mit einer »Geschichte von unten«, die »nach der Subjektivität derer [fragt], die wir als Objekte der Geschichte zu sehen gelernt haben, nach ihren Erfahrungen, ihren Wünschen, ihrer Widerstandskraft, ihrem schöpferischen Vermögen, ihren Leiden«. Im Zuge der Oral History hat etwa Garbe, Das KZ, 35, in den Zeugnissen Weiterlebender der Shoah versucht, »den vielschichtigen ›Alltag‹ der Gefangenen, die inneren Strukturen der Lagergesellschaft, Überlebensbedingungen und die Perspektiven der unterschiedlichen Häftlingsgruppen zu ergründen«.

2 Vgl. De Jong, Bewegte Objekte, 250–256.

3 Vgl. von Plato, Geschichte, 142f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

denen sich etwa Emcke auseinandersetzt, zeugen von den Ungerechtigkeiten dieser Erde und davon, wie alle Menschen darin strukturell verflochten sind.

In der Tat vermögen die Ansätze Emckes und Gümüşays überzeugend nachzuweisen, inwiefern es eine »Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit«[4] gibt und Sprache darüber entscheidet, ob Ungerechtigkeiten beim Namen genannt werden. Ihre Reflexionen zeigen, dass Zeug_innenschaft in dieser Hinsicht ein Modus der Gerechtigkeit ist, insofern 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. Indem Arendt schließlich das Zeugnis als Tatsachenwahrheit und damit als konstitutiven Bestandteil für die Stiftung und Aufrechterhaltung einer pluralen und gerechten Politik bestimmt, steht sie an der Schnittstelle zwischen der Sprache und den Orten der Zeug_innenschaft. Bevor indes die Bedingungen für Letztere im nächsten Kapitel bedacht werden, soll hier gleichsam noch einmal ein Schritt zurück gemacht werden – und das in dreifacher Hinsicht.

Erstens wird noch einmal nach den psychologischen Sprechhindernissen in der Folge von Widerfahrnissen extremen Unrechts und Gewalt gefragt werden sowie danach, inwiefern die in diesem Kapitel dargestellten und interpretierten Positionen Auswege daraus aufzeigen. *Zweitens* wird die nahezu ausschließliche Fokussierung auf die Sprache kritisch bedacht. Allen drei Positionen dieses Kapitels ist gemeinsam, dass die Sprache des Zeugnisses eine dialogische ist, d.h., Zeug_innenschaft wird von Emcke, Gümüşay und Arendt als sprachlich gefasste zwischenmenschliche Interaktion verstanden.[5] Damit aber begegnen sich Zeug_innen und Hörer_innen mitunter als körperliche und leibliche[6] Wesen.[7] Wenn Menschen miteinander sprechen, nehmen sie – sofern sie mit der

4 Steiner, Sprache, 155.

5 Auch Austin, Zur Theorie, 37, vermerkt, dass die Grundvoraussetzung performativer Sprechakte, zu denen Zeug_innenschaft, wie gezeigt, zählt, die körperliche Anwesenheit Anderer ist.

6 Im Anschluss an Plessner, Ein Mensch, 43, gehe ich von der Unterscheidung, jedoch nicht Trennung zwischen Körper-Haben und Leib-Sein aus. Zur Komplexität körperlicher und leiblicher Dimensionen im Kontext von Traumata vgl. Langewitz, Leib und Körper. Die genannte Unterscheidung ist bei Widerfahrnissen extremen Unrechts und Gewalt deshalb äußerst komplex, weil sich das leibliche Trauma in körperlichen Symptomen zeigt, das betreffende Subjekt jedoch Mühe hat, gar unfähig ist, beide Dimensionen in Einklang zu bringen. In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* vergleicht denn Merleau-Ponty das von Traumatisierten unbewusst Verdrängte auch mit dem Phantomglied bei Amputierten (vgl. a.a.O., 100). Vgl. dazu Kliemann, Der »stumme Weise«, 48–55.

7 Der Aspekt, den ich in dieser Hinsicht im Folgenden nur marginal berücksichtige, ist, inwiefern der Leib als Erfahrungs*subjekt* auch dazu beitragen kann, dass die Trennung zwischen Betroffenen und Unbetroffenen im Kontext der Zeug_innenschaft überwunden werden kann. Dulong, Le corps, bietet im Anschluss an Merleau-Pontys Essay *Die Wahrnehmungen des Anderen und der Dialog* diesbezüglich zentrale Einsichten. Dulong zeigt, dass der Leib zwischen Zeug_innen und Hörer_innen vermitteln kann, insofern er die physische Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist und damit ausdrückt, dass der Leib der Zeug_innen der gleichen Welt wie der der Hörer_innen angehört. Schmidt (*EE* 151) nennt im Anschluss daran außerdem einen zweiten Grund: »[D]ie leibliche Nähe [bringt] den Zuhörern und Zuhörerinnen auch das bezeugte Ereignis in besonderer

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Fähigkeit zu sehen und zu fühlen ausgestattet sind – nicht nur die gesprochenen Worte, sondern auch das Aussehen, die Gesten, die körperliche Präsenz und die Emotionen der jeweils anderen Person wahr. Damit verbindet sich *drittens* die Frage, warum in den Überlegungen Emckes, Gümüşays und Arendts das *komplette* Schweigen keine Option ist und darum möglicherweise zwischen diversen Arten des Schweigens unterschieden werden muss. Daran knüpft letztlich die Frage an, wie individuelles Bezeugen zum politischen Akt wird und so Bedeutung für ein kollektives *Wir* gewinnt.

5.1. Posttraumatisches Sprechen: Belastende Zeug_innenschaft mit tödlichen Folgen?

Traumatische Ereignisse – Widerfahrnisse extremer Diskontinuität – sind in Form von Gewalt, Unrecht, Verlust und schweren Erschütterungen seit jeher Grunderfahrungen[8] der Menschheit.[9] Je nach kulturellem Kontext wurde unterschiedlich mit ihnen umgegangen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung begann erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei sie einen ersten Höhepunkt in der Auseinandersetzung mit den Opfern des Vietnamkrieges und der Shoah erreichte.[10] Auf dem Hintergrund dieser Forschungen wurde das Konzept der *Posttraumatic Stress Disorder (PTSD)* (deutsch *Posttraumatische Belastungsstörung [PTBS]*) entwickelt. Seit 1982 kann dieses im Rahmen des *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)*[11] klassifiziert werden. Darüber hinaus ist die Klassifikation dieses Syndroms seit 1992 Bestandteil klinisch-diagnostischer Leitlinien der von der WHO herausgegebenen Internationalen Klassifikation psychischer Störungen (ICD-10).[12] Die PTBS ist allem voran Ausdruck für eine Erschütterung des Selbst durch traumatische Ereignisse: Das Ich kann sich nicht oder nur schwer selbst wahrnehmen, vor allem aber hat es Mühe, das Trauma sprachlich zu fassen.[13]

Weise nahe […]: Es bedeutet direkten Kontakt mit der Vergangenheit.« Vgl. dazu ausführlicher *EE* 146–153.

8 Der Begriff der Erfahrung ist im Kontext von Traumata nicht unproblematisch, insofern er in der Regel für eine auf Kontinuität ausgerichtete Kategorie steht (vgl. Kavemann et al., Erinnern, 21, Anm. 31). Welz, Trauma, 118–122, hat darum vorgeschlagen, im Kontext von Traumata zwischen *Erlebnis* und *Erfahrung* zu unterscheiden: »[M]y suggestion is that traumatic experience remains un-integrated as long as it persists as an ›undigested‹ *Erlebnis*. As soon as it has become an intentional object of reflection and interpretation, the *Erlebnis* can be turned into an *Erfahrung*.« (A.a.O., 119.) So auch Endreß/Pabst, Violence, 96f., die Erlebnis und Erfahrung mit der Opposition von »traumatizing« und »traumatic« verbinden.

9 Vgl. Janoff-Bulmann, Shattered Assumptions, 49.

10 Vgl. die Beiträge in Danieli (Hg.), International Handbook.

11 Die fünfte und aktuellste Auflage des DSM wurde 2013 veröffentlicht.

12 Die Klassifikation psychischer Störungen ist Teil des Gesamtwerkes der *Internationalen Klassifikation der Krankheiten (ICD)* der WHO und findet sich in Kapitel V. Die zehnte und aktuellste Auflage wurde 2015 veröffentlicht. Mit den Argumenten für und wider die kategoriale Klassifikation psychischer Störungen beschäftigen sich Margraf/Milenkovic, Klassifikation.

13 Vgl. Hinckeldey/Fischer, Psychotraumatologie, 9, die Trauma definieren als »vitales Diskrepanzerleben zwischen bedrohlichen Situationsfaktoren und den individuellen Bewältigungsmöglichkeiten, das mit Gefühlen von Hilflosigkeit und schutzloser Preisgabe einhergeht und so eine dauerhafte Erschütterung von Selbst- und Weltverständnis bewirkt«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Diagnostik unterscheidet bei Personen, die älter als sechs Jahre sind, folgende acht Kriterien: A) »Konfrontation mit tatsächlichem oder drohendem Tod, ernsthafter Verletzung oder sexueller Gewalt«[14] – dabei kann sich die Konfrontation auf ein eigenes Widerfahrnis, das Miterleben oder auf die Erfahrung eines nahen Familienmitglieds oder einer_eines engen Freundin_Freundes beziehen. B) »Vorhandensein eines (oder mehrerer) […] Symptome des Wiedererlebens (Intrusionen), die auf das oder die traumatischen Ereignisse bezogen sind und die nach dem oder den traumatischen Ereignissen aufgetreten sind«[15], wie etwa wiederkehrende, unwillkürliche und belastende Erinnerungen und Träume sowie dissoziative Reaktionen (z.B. Flashbacks). C) »Anhaltende Vermeidung von Reizen, die mit dem oder den traumatischen Ereignissen verbunden sind, und die nach dem oder den traumatischen Ereignissen begannen«[16], beispielsweise Orte, Personen, Gedanken und Situationen. D) »Negative Veränderungen von Kognitionen und der Stimmung im Zusammenhang mit dem oder den traumatischen Ereignissen.«[17] Die Betroffenen sind (nahezu) unfähig, sich an wichtige Aspekte des Widerfahrnisses zu erinnern sowie glücklich zu sein. Sie fühlen sich von anderen Menschen getrennt und empfinden Angst, Wut, Schuld und Scham. E) »Deutliche Veränderungen des Erregungsniveaus und der Reaktivität im Zusammenhang mit dem oder den traumatischen Ereignissen«[18], wie etwa Konzentrationsprobleme und Schlafstörungen. F) »Das Störungsbild (Kriterien B, C, D und E) dauert länger als 1 Monat« und G) »verursacht in klinisch bedeutsamer Weise Leiden oder Beeinträchtigungen in sozialen, beruflichen oder anderen wichtigen Funktionsbereichen« und ist außerdem H) »nicht Folge der physiologischen Wirkung einer Substanz […] oder eines medizinischen Krankheitsfaktors«[19].

Das Widerfahren eines Traumas führt zu einer Intrusion, die sich in schwer fassbaren, weiter belastenden und fragmentierten Erinnerungen ausdrückt. Oder sie führt gar zu einer nicht artikulierbaren Leerstelle im Gedächtnis. Von PTBS Betroffene haben Mühe, sich auf einen »narrativen Prozess einzulassen«, weil die Erinnerungen ihnen »nicht als Geschichten zugänglich sind«[20]. Aus der Intrusion entsteht nicht selten ein Vermeidungsverhalten, »bei dem die bedrängenden Erinnerungen abgeschaltet werden und Teilamnesien entstehen, die das Erinnerte unscharf rekonstruieren«[21]. PTBS-Patient_innen werden gleichsam in die *Vergangenheit* katapultiert, die sich ihnen aller-

14 American Psychiatric Association, Diagnostisches, 369.
15 Ebd.
16 A.a.O., 370.
17 Ebd.
18 Ebd.
19 A.a.O., 371.
20 Maercker, Posttraumatische Belastungsstörungen, 8f.
21 Gansel, Zur »Kategorie Störung«, 39.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dings in der *Gegenwart* stellt.[22] Nicht nur trotz, sondern wegen dieser Diagnostik votieren, wie oben ausführlicher gezeigt, zahlreiche Psychoanalytiker_innen und Traumaforscher_innen im Umgang mit Traumata dafür, das Widerfahrene insofern zu bearbeiten, als Wege gesucht werden, darüber zu *sprechen*.[23] Sie zeigen, dass das sprachliche Loslösen des Traumas von seinem Entstehungskontext die Möglichkeit bietet, dass traumatisierte Menschen aus der Isolierung aus-, die Intrusion durchbrechen. Anders formuliert: Zeug_innenschaft lässt sich als eine therapeutische Methode zur Bearbeitung von Traumata verstehen.

Diesen Umstand nimmt Emcke ernst und fragt danach, wie sich der Ausbruch und die Durchbrechung sprachlich zeigen und in welchen narrativen Formen sich die Betroffenen dadurch aus ihrer einseitigen, teils (nicht nur) von außen pathologisierenden Rolle als ausschließliche Opfer befreien. Durch Zeugnisse aus unterschiedlichen Kontexten von Widerfahrnissen extremer Ungerechtigkeiten bestimmt sie eine unfertige, bewegliche und zeitoffene Sprache der Zeug_innenschaft. Sprache, so ist Emcke überzeugt, schafft eigentlich ausgeschlossene Schutzräume der Bewahrung und Bewährung dessen, was durch das traumatische Widerfahrnis verloren ging. Indem sie auf Rhythmen, Gewohnheiten, Rituale und Gegenstände – aber auch Ausbrüche der Gegengewalt und der Sexualität – in den Zeugnissen verweist, macht sie die Fähigkeiten und Möglichkeiten der Dissidenz narrativ fassbar. Das bedeutet: Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis zielt darauf, die genannte Intrusion, die sich in schwer fassbaren und fragmentierten Erinnerungen ausdrückt, im Zeugnis hörbar zu machen. Dass von PTBS Betroffene Mühe haben, sich auf narrative Prozesse einzulassen, lässt sich darum im Anschluss an Emcke einerseits nicht als Schwäche bzw. Hindernis der Zeug_innenschaft verstehen. Ihre zahlreichen Beispiele vermögen darzustellen, dass die Erinnerungen den Traumatisierten sehr wohl in Geschichten zugänglich sind, sich aber in ungewohnten Narrativen zeigen. Andererseits lässt sich die nicht artikulierbare Leerstelle im Gedächtnis von Opfern von Unrecht und Gewalt als ethische Herausforderung an die Unbetroffenen, die Hörer_innen des Zeugnisses, deuten. Denn die Aufgabe der Zuhörer_innen, der sekundären Zeug_innen, bringt Emcke auf den Imperativ »Erzählt es ihnen« (*VdK* 205). Im Zwischenraum des traumatisierenden Widerfahrnisses und der daraus resultierenden Unfähigkeit, darüber zu sprechen, lokalisiert Emcke das Ethos des Erzählens.

Karen Blixen wird der Satz zugeschrieben »All sorrows can be borne if you put them in a story or tell a story about them«[24]. In dieser Tradition steht das Zeug_innenschafts-Verständnis Emckes, wenngleich sie nicht den Automatismus postuliert, den diese Aussage Blixens impliziert. Trotzdem muss kritisch nachgefragt werden: zu welchem Preis? Evoziert das Ethos des Erzählens nicht auch die Gefahr der Retraumatisierung? In der

22 Vgl. Merleau-Ponty, Phänomenologie, 108: »Diese Fixierung [des Traumas, MK] hat nicht etwa nur die Bedeutung einer Erinnerung, sie schließt im Gegenteil die Erinnerung aus, insofern […] die Vergangenheit [des Traumas, MK] sich ständig gleichsam hinter unserem Blick verbirgt, anstatt sich vor ihm zu entfalten. Die Traumaerfahrung wahrt ihren Bestand nicht in Gestalt einer Vorstellung des objektiven Bewusstseins und als datierbares Vorkommnis, vielmehr ist es ihr wesentlich, nur fortzuleben in einem Stil des Seins und in einem gewissen Grade von Allgemeinheit […].«

23 S. oben II.5. Vgl. dazu auch insgesamt Benjamin, Anerkennung.

24 Zitiert nach *VA* 213.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folge der Etablierung der PTBS-Diagnostik gab es eben durchaus auch Psychoanalytiker_innen und Traumaforscher_innen, die auf die Gefahren der Zeug_innenschaft von Schwersttraumatisierten hingewiesen haben. Eine von ihnen ist die Psychoanalytikerin Rachel Rosenblum, die als Therapeutin mit Weiterlebenden der Shoah gearbeitet hat. In ihrem Essay *Distancing Emotion* fragt sie, warum sich Menschen wie Primo Levi und Sarah Kofman, nachdem sie öffentlich und in der ersten Person Singular ihre Traumatisierung durch die Shoah bezeugt haben, selbst töten.[25]

> »Can one die from speaking about the catastrophe? Is the choice of disclosure, with all it brings in the way of return of affect, necessarily to be seen as a fatal turning point? […] It [seems, MK] […] that […] certain survivors […] have been carried off, swept away, destroyed by the violence of the narrative they bore within them.«[26]

Rosenblum gelangt durch die Analyse der Werke Levis und Kofmans[27] in der Tat zur Einsicht, dass Zeug_innenschaft vom eigentlich Unbezeugbaren tödlich sein kann, weil es die Zeug_innen einer zweifachen Gefahr aussetzt: »the return of guilt, and the reactivation of a persistent, piercing, in-tractable shame«[28]. Wie können sich folglich Zeug_innen von den Gefahren solcher Emotionen schützen? Rosenblums Antwort: durch eine die Betroffenen von sich selbst distanzierende Sprache und durch empathische Zuhörer_innen. Rosenblum hält an der Sprache bzw. dem Sprechen der Traumatisierten fest, sucht aber nach Alternativen der indirekten Bezeugung, die auf Kommentaren oder Zitaten beruhen und mit sogenannten »screen texts«[29] arbeiten. Und der_die Zuhörer_in

---

25 Der Artikel erschien, in kürzerer Fassung allerdings, erstmals 2000 auf Französisch und wurde in dieser Form 2004 auf Deutsch unter dem Titel *Am Sprechen sterben?* veröffentlicht. Ich zitiere im Folgenden aus der englischen Langfassung.

26 Rosenblum, Distancing, 121f.

27 Kofman hat sich *explizit*, nämlich in der Ich-Form, nur in ihrem letzten Werk, ihrer Autobiografie mit dem Titel *Rue Ordener, Rue Labat*, mit ihrem eigenen Trauma der Shoah auseinandergesetzt. Im Vorwort dieses Buches gibt sie zu Protokoll, dass alle anderen Texte gleichsam Umwege zu ihrer Autobiografie gewesen seien (s. oben II.5.4., Anm. 105). Rosenblum, Distancing, 130–141, weist in ihrer Analyse des Gesamtwerkes Kofmans überzeugend nach, inwiefern Kofman während der dreißig Jahre ihrer Tätigkeit als Schriftstellerin durchaus wiederholt von ihren Erlebnissen gesprochen hat, dabei jedoch direkte Formulierungen vermied. Bevor sich Kofman 1994 dazu entschließt, ihre Autobiografie zu schreiben, hatte sie in ihrem Essay *Paroles suffoquées* auf die Schwierigkeit, sprechen *zu müssen*, aber nicht sprechen *zu können*, reflektiert. Sie nimmt sich vor zu vermeiden, dass »die zu mächtige, souveräne Sprache die schlechthin aporetische Situation, die absolute Ohnmacht und die Hilflosigkeit selbst zu beherrschen« (Kofman, Erstickte Worte, 27). *Rue Ordener, Rue Labat* erschien wenige Tage vor Kofmans Selbsttötung. In einer kurzen Notiz am Ende ihres Essays vermerkt Rosenblum, Distancing, 146, bezüglich ihrer brisanten Interpretation: »This article was written in response to the shock I felt when I read Sarah Kofman's *Rue Ordener, Rue Labat*. I had a personal relation to the philosopher and when she took her life, I heard myself asking during a conference about the connection between her suicide and the memoir she had just published. I devoted many years to exploring this connection. My exploration did not happen in a void.«

28 Rosenblum, Distancing, 142.

29 A.a.O., 143: »These texts were generally relevant because of their subject matter. But they were also ambiguous in the way they addressed horror or guilt. Coleridge's ancient mariner, or Kafka's Joseph K., became Primo Levi's guideposts toward his recognition of a guilt without origin.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

muss eine Person sein, »who helps the survivor regain composure; someone in the face of whom one can re-establish dignity«[30].

Auch Michal Shamai und Orna Levin-Megged haben sich mit den Gefahren der Retraumatisierung durch die Zeug_innenschaft von der Shoah beschäftigt. Dabei gelangen sie zur Einsicht, dass

> »survivors experience themselves as a pendulum: fighting to know, to remember, and to be in touch with the story of the trauma to integrate it into their life story, while, on the other side, trying to create some distance from the trauma story so as to avoid feeling the enormous amount of pain associated with it«[31].

Auch wenn es in Bezug auf die Traumata erhebliche Unterschiede zwischen Opfern der Shoah und anderen Formen extremen Unrechts und der Gewalt gibt, so scheint unstrittig, dass der Konnex zwischen Sprechen und Schweigen für alle Menschen relevant ist, die nach einem Trauma weiterleben.[32] Zeug_innen davon sind gefangen zwischen dem Bemühen, das Trauma des früheren Lebens in das jetzige zu integrieren, und der Notwendigkeit, eine Distanz gegenüber dem Trauma zu wahren, um ihm nicht erneut zum Opfer zu fallen – im Extremfall mit tödlichen Folgen.[33] Anhand von Interviews mit Weiterlebenden der Shoah zeigen Shamai und Levin-Megged darum vier Arten des Bezeugens auf, wie Traumatisierte mit dieser Spannung umgehen. Sie erzählen a) die Geschichte des traumatisierenden Widerfahrnisses, als würden sie für jemand anderen sprechen. Das Zeugnis gestaltet sich b) als rationales Ereignis, d.h., Emotionen werden teils oder komplett ausgeschaltet.[34] Die Zeug_innen konstruieren c) eine alternative

30 A.a.O., 144.

31 Shamai/Levin-Megged, The myth, 698.

32 Vgl. Welz, A Voice, 421, sowie Janoff-Bulmann, Shattered Assumptions, 50f.

33 Weine, Narrating, 117, votiert denn auch dafür, dass vor dem Akt des Bezeugens von Traumatisierten es einer professionellen psychologischen Einschätzung bedarf, ob sie dazu im Stande sind. Ausserdem müssen Zeug_innen darauf vorbereitet werden und bezüglich PTBS-Patient_innen ist Weine grundsätzlich zurückhaltend: »If we want to think about polyphonic and dialogic testimony as a psychosocial intervention for trauma survivors, then it is helpful to think of indicators and contraindicators for testimony's usage. Testimony probably works best when people are prepared to tell their stories. People are more prepared to do so when their degree of suffering is less than severe. Stated in clinical terms, persons with severe depression or PTSD should probably not do testimony before getting appropriate clinical psychiatric treatment. […] Those professional or lay persons who receive testimony should be attentive to the psychiatric needs of the survivors giving testimony.« Die Zurückhaltung ist berechtigt: Nicht wenige Weiterlebende der Shoah haben den Rest ihres Lebens in psychiatrischen Institutionen verbracht (vgl. Laub/Greenwald/Ben-Ari/Strous, Psychiatry, sowie Laub/Kaplan, Affect regulation).

34 Gleichsam als eine Verquickung von a) und b) lässt sich Borowskis *Bei uns in Auschwitz* deuten. Das Buch des Weiterlebenden der Shoah beschreibt den widerfahrenen Schrecken in einer geradezu skandalösen Selbstverständlichkeit. »Er könnte etwas mehr Vernunft zeigen, finden Sie nicht?«, fragt der Ich-Erzähler im Hinblick auf einen Mithäftling, der mit einem Päckchen auf der Hand auf seinen Abtransport in die Gaskammer wartet. »Als erfahrener Lagerinsasse weiß er doch genau, daß er in ein bis zwei Stunden nackt, ohne Hemd und ohne Päckchen, ins Gas gehen wird. So eine ungeheure Anhänglichkeit an die letzten Habseligkeiten. Er hätte sie doch einem anderen schenken können.« (A.a.O., 334.) Borowski tötete sich fünf Jahre nach Veröffentlichung dieses Erzählbandes selbst.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Geschichte zur Trauma-Erzählung, die nicht nur auf den Tod und die Grausamkeiten fokussiert. Und d) wird das Trauma gleichsam durch psychosomatische Symptome wie Angstzustände, übermäßigen Stress und Nervosität erzählt, weil das Widerfahrnis selbst eine nonverbale Erzählung erzeugt.[35] Mit dem Trauma weiterleben zu können, bedingt für viele Menschen die Schaffung einer alternativen Erzählung, die »exists next to the story of the trauma and helps to keep it in the capsule – separated but not integrated«[36]. Der Abstand zwischen dem Trauma und anderen Erfahrungen wird damit nicht nur schützend gewahrt, sondern trägt zuweilen dazu bei, dass er verringert wird.[37]

Emckes Ethos des Erzählens kommt gleichsam im Zwischenraum dieses Abstandes zu stehen, insofern auch in den von ihr herangezogenen bzw. erzählten Zeugnissen die ersten drei Arten des distanzierenden und die Traumatisierenden schützenden Erzählens gewahrt wird. In ihren Gesprächen mit den Opfern des Krieges in Albanien und dem Kosovo lässt sich die erste von Shamai und Levin-Megged beschriebene Art des Bezeugens erkennen: Die Opfer erzählen von den Menschen, die der Krieg ihnen geraubt hat. Jedem »stinkenden, gesichtslosen Knochen« (*VDK* 23) kann Emcke aufgrund des Zeugnisses Weiterlebender Namen geben. Wegen ihrer Zeugnisse steht Emcke nicht »beziehungslos vor den Leichen anonymer Menschen«, sondern kann sie sich »als Väter und Brüder […], als Bauern auf dem Feld, als Schriftsteller« (*VdK* 23) vorstellen. Auch die Menschen, die in Flüchtlingslagern sind, haben ihr Dasein als Bäuerinnen_Bauern, als Schriftsteller_innen verloren, sind gerade nur im physischen Sinn mit dem Leben davongekommen, während das einstige gefühlte und gelebte Leben, ihre frühere Existenz, in Schutt und Asche liegt. Doch einige von ihnen erzählen nicht von diesen eigenen Verlusten, sondern denjenigen anderer.

Die zweite Art des Gefahr-reduzierenden Bezeugens lässt sich bei Emcke dort feststellen, wo sie von narrativen Erschütterungen spricht: Am Ort der eigentlichen Emotionen stehen in den von Emcke bezeugten Erzählungen die narrativen Brüche. Adems Zeugnis springt immer dort aus der Spur, wo die Schläge, die Verletzungen und die Schmerzen seiner Misshandlung, d.h. das Trauma, ihren Ort hätten. Auch Adem bzw. sein Unterbewusstsein rationalisiert seine Emotionen, jedoch durch eine narrative Verschiebung: An die Stelle seiner Emotionen treten die neuen Schuhe. Das aber bedeutet, und das lässt sich von Emcke lernen, dass das Zeugnis, auch wenn die Zeug_innen ihr Widerfahrnis rationalisieren, nicht frei von Emotionen ist: Die neuen Schuhe stehen ja gerade für eine abhandengekommene Emotion, nämlich die Freude und der Stolz, ein Mensch zu sein, der sich nagelneue Schuhe für 100 Mark kaufen kann.

Für die dritte Art des von Shamai und Levin-Megged eruierten Bezeugens von Traumatisierten stehen in Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis die sprachlich geretteten Risse, in denen die Logik der Vereinzelung gebrochen wird: Rhythmen, Gewohnheiten, Rituale, Gegenstände und Ausbrüche der Gegengewalt und der Sexualität. Diese narrativen Formen fokussieren, wenn auch innerhalb eines Zeugnisses oft nur marginal, nicht nur auf den Tod und die Grausamkeiten, sondern diejenigen Aspekte, welche die Traumatisierten nicht auf ihren Status als Opfer reduzieren. Klügers Appellgedichte, Yvonnes

35 Shamai/Levin-Megged, The myth, 698–700.

36 A.a.O., 707.

37 Vgl. a.a.O., 708.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sitzen im Wohnzimmer ihrer toten Schwägerin, Yasins Besitzurkunde, Kurnaz' Schlagen eines Wärters und Liaos Zartheit und Lust im Gefängnis sind Alternativ-Zeugnisse zu den Erzählungen des Traumas.

Doch wie steht es um die vierte Art des Zeugnisses, in der das Trauma durch psychosomatische Symptome wie Angstzustände, übermäßigen Stress und Nervosität erzählt wird, weil das Widerfahrnis selbst eine nonverbale Erzählung erzeugt? Anders gefragt: Wo zeugt der Körper? Insofern Emcke, aber auch Gümüşay und Arendt auf die Sprache des Zeugnisses fokussieren, geraten emotionale wie körperliche und leibliche Aspekte der Zeug_innenschaft in den Hintergrund. Arendt tut sie gar als unsachgemäß ab, wenn sie den Ohnmachtsanfall K-Zetniks während des Eichmann-Prozesses als theatralische Inszenierung bewertet. Gibt es im Kontext des Gerichts partout keine körperliche Zeug_innenschaft, lässt sich vor Gericht nur mit Sprache bezeugen?

5.2. Zwischen der Abwesenheit der Sprache und der Anwesenheit des Körpers: Aspekte leiblicher Zeug_innenschaft

In der ersten großen Hollywood-Produktion, die sich mit der AIDS-Pandemie auseinandersetzte,[38] wird die Bedeutung von körperlicher Zeug_innenschaft im juridischen Kontext eindrücklich ins Bild gesetzt und auf die Leinwand projiziert:[39] In einer der Gerichtsszenen des Films *Philadelphia* (1993)[40] macht der Anwalt – Joe Miller – den Körper

38 Der erste Spielfilm überhaupt, der sich mit der AIDS-Pandemie und ihren Folgen auseinandersetzte, war *An Early Frost*, der Ende 1985 bei NBC ausgestrahlt wurde. *Parting Glances*, der sich auch dieser Thematik widmet, wurde zwar 1984 gedreht, jedoch erst 1986 veröffentlicht. Beide Filme erlangten nicht diese große Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit wie 1993 *Philadelphia* (vgl. Lee, There was).

39 Zum Konnex von Zeug_innenschaft und Film vgl. vor allem Michael Elms ausführliche Studie *Zeugenschaft im Film*, die sich zwar explizit auf filmische Erzählungen der Shoah (Spiel-, Dokumentarfilm und Film-Interviews) beschränkt, darin aber implizit den genannten Konnex erörtert. Auch Krämer beschäftigt sich mit der Frage, ob Filme selbst Zeugnisse sein können. Anhand einer Analyse des Filmes *Svjedok – Der Zeuge* stellt sie die These auf, wonach das, »wovon der Film ein Zeugnis ist, […] sich […] gar nicht auf das im Film bezeugte und dokumentierte Geschehen [bezieht]. Vielmehr ist das, was der Film vordergründig als Zeugenbericht über [beispielsweise, MK] ein Kriegsverbrechen zeigt, ›hintergründig‹ das Zeugnis nicht einer Katastrophe, sondern einer *Freundschaft* und einer persönlichen Verbundenheit zwischen Zeuge und Filmemacher, eine in der Machart des Films selbst verkörperte Sozialität, welche dann […] auch die Zuschauer zum Teil dieser im Medium des Films gestifteten Gemeinschaft machen kann, deren Band kraft der zentrierenden Kraft des Überlebenszeugnisses im Film eine politisch-ethnische Solidarität ist« (Krämer, Svjedok, 155f.).

40 Ob der Film bezüglich des Hauptdarstellers auf wahren Begebenheiten, nämlich den Biographien Geoffrey Bowers' und Clarence B. Cains, basiert, ist bis heute strittig. Sowohl Bowers als auch Cain waren Schwul, arbeiteten als Anwälte und starben an AIDS. Bowers verklagte seine Kanzlei wegen Diskriminierung aufgrund von AIDS (vgl. o.A., Philadelphia‹) und Cain wurde entlassen, als bekannt wurde, dass er an AIDS litt. Auch er verklagte seine Kanzlei und gewann den Prozess kurz vor seinem Tod (vgl. Margolick, A Lawyer). Bowers' Familie und seine Freund_innen verklagten nach Bowers' Tod die Produzent_innen von *Philadelphia*, weil sie nicht kenntlich gemacht hätten, dass der Film auf dem Leben Bowers' basiere – anscheinend wurde Bowers vor der Produktion des Filmes interviewt. Die Produzent_innen veröffentlichten in der Folge einer Verständigung ohne

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Klägers – Andrew Beckett – zum Zeugnis. Beckett, gespielt von Tom Hanks, ist ein junger, erfolgreicher Anwalt, der aufgrund eines konstruierten geschäftlichen Vergehens entlassen wird, als sich bei ihm erste Spuren seiner AIDS-Erkrankung sichtbar machen. Beckett erhebt gegen seine Arbeitgeberin, die Kanzlei, Klage wegen Diskriminierung. Die genannte Gerichtsszene nun gestaltet sich wie folgt: Beckett sitzt im Zeugenstand und wird von seinem Anwalt Miller befragt. »Andrew, do you have any lesions on any part of your body at this time that resemble the lesions you had on your face at the time you were fired?« Der Zeuge antwortet: »Yes, on my tor-torso«, und Miller fährt fort: »If it pleases the court, I would like to ask Andrew to remove his shirt so that everyone here can, you know, get a look at what we're talking about.« Die Verteidigung erhebt Einspruch, weil die Entblößung die Jury unfairerweise beeinflussen würde, woraufhin der Anwalt des Klägers erwidert: »Your Honor, if Andrew was forced to use a wheelchair due to his illness, would the defense ask him to park it outside because it would unfairly influence the jury?« Der Richter lehnt den Einspruch ab, woraufhin Beckett seinen Oberkörper entblößt. Noch bevor dieser allerdings zu sehen ist, sagt einer der Angeklagten »Oh my God, what a nightmare!«, das von einem anderen mit »He asked for it« erwidert wird. Was die Anwesenden in der Folge zu sehen bekommen, ist das körperliche Zeugnis von Becketts Erkrankung: Sein Oberkörper ist gezeichnet von Wundmalen und dunklen Flecken, die zeigen, wie weit seine AIDS-Erkrankung fortgeschritten ist. »Als Kläger und Zeuge in einer Person zeigt er seinen vom Virus gezeichneten Körper, der damit zum Beweismittel für die Streitfrage wird, ob er als Opfer einer Diskriminierung […] zu gelten hat.«[41] Die zwei Angeklagten, die sich noch vor der Entblößung über diese beklagt hatten, halten ihre Hände vors Gesicht, um sich gleichsam vor dem Anblick zu schützen – psychisch *und*, wie sie meinen, physisch. Weder Becketts Anwalt noch die Verteidigung stellen im Anschluss an diese Szene weitere Fragen an den Zeugen. Sein entblößter Oberkörper ist Zeugnis genug, es bedarf keiner weiteren Worte. In einer weiteren Gerichtsszene fällt Beckett zusammen und wird ins Krankenhaus eingeliefert. Er wird den Prozess gewinnen, doch wenige Stunden nach dem Urteil des Gerichts stirbt er an den Folgen der Pandemie. Das erfochtene Recht kommt nicht mehr Beckett selbst, sondern denen zugute, die auch in Zukunft Opfer von Diskriminierung aufgrund ihrer sexuellen Orientierung werden.

Dass körperliche Aspekte vor Gericht als Beweise zugelassen werden, ist seit der Etablierung der Rechtsmedizin nicht ungewöhnlich. Rechtsmediziner_innen treten vor Gericht als Sachverständige auf und liefern damit körperliche Beweise für die Rechtsprechung. Einzigartig ist, dass in Jonathan Demmes Filmerzählung *Philadelphia* ein noch lebender Zeuge mit seinem Körper zur »emphatischen Inszenierung eines Gerechtigkeitsdiskurses«[42] wird.[43] Die körperlichen Wunden der AIDS-Pandemie werden als Zeugnis

gerichtlichen Entscheid eine Stellungnahme, in der sie anerkannten, der Film sei »in part« von Bowers' Biographie inspiriert (vgl. o.A., Philadelphia‹). Dass der Film indes insgesamt Zeugnis für die Diskriminierung von an AIDS Erkrankten in den USA der 1980er und 1990er Jahre gibt und damit auf wahren Begebenheiten beruht, sollte klar sein.

41 Weigel, Zeugnis, 111.

42 Ebd.

43 Ein sprechendes Beispiel dafür, wie körperliche Indizien des Widerfahrenen Menschen posthum Recht widerfahren lassen, ist Hans-Joachim Langs Studie *Die Namen der Nummern*. In ihr identi-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die gesellschaftliche Diskriminierung von vornehmlich Homosexuellen und Trans Personen in den USA der 1980er und 1990er Jahre filmisch bezeugt. Was aber, wenn die körperlichen Wunden aufgrund des Widerfahrnisses nicht sichtbar sind? »Was […] jenseits unserer üblichen Erfahrung liegt, steht auch an der Grenze des verbal Bezeugbaren«[44], schreibt Sibylle Schmidt und weist damit darauf hin, dass das Bedürfnis, das Bezeugte durch sich selbst zu verbürgen, umso stärker ist, je unwahrscheinlicher das Zeugnis Unbetroffenen erscheint. Die Versicherung durch die Zeug_innen scheint gleichsam mangelhaft:

> »Der Zeuge bürgt für den Wahrheitsgehalt seiner Sätze durch die *Wahrhaftigkeit* seiner Person. Die Wahrhaftigkeit allerdings ist unaussprechlich: die Aussage ›ich bin wahrhaftig‹ bezeugt keineswegs die Wahrhaftigkeit der Sprecherin; denn diese kann sich überhaupt nur *zeigen*.«[45]

Die Wahrhaftigkeit liegt darum, wie Untersuchungen mit Schwersttraumatisierten zeigen, gerade auch im Körper und seinem Schmerz verbürgt. »Pain«, so hält Peters fest, ist »supposed to be the midwife of authenticity«[46]. Folter spielt denn seit der Antike nicht nur als Methode der Bestrafung eine Rolle, sondern sie gilt auch als Verfahren der Wahrheitsfindung, »a fact signaled in the French term *la question*, which means both torture and interrogation, or the English phrase, ›put to the question‹«[47]. Religiöse Zeug_innen, Märtyrer_innen, widersetzen sich diesem Schmerz gar selbst nicht, um die Wahrhaftigkeit ihres Glaubenszeugnisses zu unterstreichen. »Wenn durch Worte nicht zu zeugen ist, so muss durch den Körper, das Leiden und das Leben gezeugt werden.«[48] Nun wird aber der Körper nicht nur dort zum Medium der Zeug_innenschaft, wo die Worte fehlen, sondern er ist bei jedem Zeugnisakt ko-präsent und das konstitutiv, insofern er für die Verbindung zwischen dem Widerfahrnis und dem Moment von dessen Bezeugung steht. Der Körper verbindet gleichsam Vergangenheit und Gegenwart. Der Körper aber ist derjenige, der das Trauma nie vergisst, weil sich in ihn der Schmerz unwiderruflich einschreibt. Daran erinnerte bereits Nietzsche: »›Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis‹ – das ist der Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.«[49] Die Verfügungsgewalt über diesen körperlichen und leiblichen Schmerz bleibt Traumatisierten jedoch oft verwehrt, sie spüren ihn zwar, vermögen ihn aber nicht in Worte zu fassen.

In seiner autobiografisch motivierten Studie *The Longest Shadow* reflektiert Geoffrey Hartman auf die Folgen der Shoah und kommt zum Schluss, dass es gerade während des Eichmann-Prozesses gewesen sei, »that I first understood the power of personal

---

fiziert er anhand der tätowierten Häftlingsnummern – in die Haut eingebrannte *Wunden* – 86 in Auschwitz ermordete Menschen und gibt ihnen so ein menschliches Antlitz zurück.

44 *EE* 142.

45 Krämer, Zum Paradoxon, 22.

46 Peters, Witnessing, 712.

47 Ebd.

48 Krämer, Medium, 243. Vgl. auch dies., Zum Paradoxon, 19.

49 Nietzsche, Zur Genealogie, 50.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

witnessing«[50]. Die in Jerusalem vorgetragenen Zeugnisse würden nicht nur eine »poetry of realism« besitzen, sondern sie stünden für die authentischste Repräsentationsmöglichkeit des audiovisuellen Zeitalters.[51] Dass sich die Zeug_innen zuweilen in poetischer Form äußerten, sei eine »natural reaction to unbearable and meaningless suffering«[52]. Arendt kritisiert diese poetische Form, wie erwähnt, vor allem im Zusammenhang des Zeugnisses K-Zetniks und seines Ohnmachtsanfalls. Und ganz grundsätzlich hält sie das, was in Jerusalem geschah, für einen »Schauprozeß«, der geradezu »Schauspielcharakter« (*EJ* 76) hatte.[53] Was aber sagt K-Zetnik überhaupt? »This is a chronicle from the planet of Auschwitz«, lauten die Worte des Zeugnisses in englischer Übersetzung,

> »I was there for a about two years. Time there was different from what it is here on earth. Every split second ran on a different cycle of time. And the inhabitants of that planet had no names. They had neither parents nor children. […] They did not live, nor did they die, in accordance with the laws of this world«[54].

Schon die wenigen Worte machen klar: K-Zetnicks Zeugnis widerspricht dem, was Arendt von ihm verlangt, nämlich in zehn Sätzen und ohne Pathos zu sagen, was war. Die Vermutung liegt darum nahe, dass die poetische Sprache, die Arendt pathetisch anmutet, sie dazu verleitet, »noch einen körperlichen Schwächeanfall dem Verdacht der Selbstinszenierung«[55] auszusetzen. Auch Felman schreibt in ihrer Analyse des Arendt'schen Berichts vom Eichmann-Prozess: »K-Zetnik's breakdown is an accidental yet consistent illustration of this logic that transforms testimony into a theatrical

50 Hartman, The Longest Shadow, 22. An die Beobachtungen Hartmans schließt sich eine wissenschaftlich breit geführte Diskussion über die Emotionalität der Zeugnisse des Eichmann-Prozesses an. Das hängt damit zusammen, dass sich mit dem Entscheid des Staatsanwaltes Hausners, so viele Zeug_innen zu Wort kommen zu lassen, eine pädagogische Mission an der Jugend verband: »Es war für die Festigung unserer Jugend unbedingt erforderlich, daß sie die volle Wahrheit dessen, was geschehen war, erfuhr, denn nur durch solche Kenntnis waren Verständnis und Aussöhnung mit der Vergangenheit zu erreichen. Unsere jüngere Generation, die so völlig im Aufbau und Schutz des neuen Staates aufging, besaß viel zuwenig [sic!] Einblick in Ereignisse, die von Rechts wegen ein entscheidender Punkt ihrer Bildung und Erziehung sein sollten.« (Hausner, Gerechtigkeit, 444.) Das, so Hausners Überzeugung, gelinge nur, wenn die Zeug_innen mit ihren Emotionen vor Gericht auftreten würden, schließlich sei es dem Nürnberger Prozess »nicht gelungen, das Herz der Menschen zu berühren« (ebd.). Hausner war darum in seiner Suche nach geeigneten Zeug_innen gerade darum bemüht, Opfer sprechen zu lassen, die sprachlich keine oder nur eine geringe Distanz zum Widerfahrenen einnahmen. Diese Herangehensweise als eine verkürzte, aber auch problematische Sicht kritisiert Wieviorka, Die Entstehung, 153: »Das Bewahren von Abstand hindert weder daran, Mitgefühl für die Opfer zu empfinden, noch Entsetzen gegenüber einem komplexen System, das Massenmord ermöglichte. Es stellt die Würde des denkenden Menschen wieder her, eine Würde, die der Nazismus mit Füßen getreten hatte, indem er mit den Emotionen spielte, die insbesondere in Massenkundgebungen erzeugt wurden, oder auf Gefühle wie Haß setzte.«

51 Vgl. Hartman, The Longest Shadow, 23.

52 Ebd.

53 Vgl. dazu ausführlicher Bachmann, Der abwesende Zeuge, 112–114.

54 Zitiert nach Felman, The Juridical, 136.

55 Bachmann, Der abwesende Zeuge, 115.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

event that parasitizes the trial.«[56] Es ist bei Arendt eben gerade nicht nur der juridische Kontext, der in Zeugnissen nach dokumentarischem Beweismaterial sucht, sondern es sind auch und gerade Arendts Anforderungen an die Sprache des Zeugnisses, die dazu führen, dass Arendt jegliche körperlichen Aspekte von Zeug_innenschaft missachtet bzw. als Theatralik abtut. Wer ohne Pathos zu sprechen hat, spricht nicht nur ohne Gefühle und damit ohne den Container dieser Gefühle: den Leib. Vielmehr müssen die Zeug_innen ihn gleichsam unter Kontrolle haben, ihn zügeln, damit er die Sprache nicht behindert. Michael Bachmann geht in seiner Analyse des Berichts vom Eichmann-Prozess sogar noch einen Schritt weiter und postuliert, dass Arendt K-Zetnicks Zeugnis so darstelle, »als ob der literarische Aspekt die körperliche Dimension der Zeugenschaft destabilisiere, wenn sie seinen Ohnmachtsanfall als theatralisch beschreibt«[57]. Bachmann votiert demgegenüber gerade für das Gegenteil: »Im Gegensatz zu der Auffassung Arendts scheint die testimoniale Verkörperung der künstlerischen Sprache Stabilität zu verleihen«[58]. Denn bezeichnenderweise fällt K-Zetnick in dem Moment in Ohnmacht, als ihm diese Sprache gleichsam verweigert wird: Ihm wird implizit vorgeworfen, er würde nicht auf die gestellten Fragen antworten. Die Sprache gibt dem Zeugen verbaliter Halt, weil sie den traumatisierten Leib schützt. Dieser Schutz weicht von ihm in dem Moment, als seine gewählte Sprache als dem Kontext unangemessen bestimmt wird. Die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses scheint darum gerade auch in der Wort-, aber eben nicht Sprachlosigkeit des Körpers begründet:[59]

> »On this legal site the witness testifies through this unconscious body. Suddenly, the testimony is invaded by the body. The speaking body has become a dying body. The dying body testifies dramatically and wordlessly beyond the cognitive and the discursive limits of the witness's speech.«[60]

Es lässt sich sodann fragen, ob K-Zetnicks Ohnmachtsanfall mehr ist als das von Emcke im Kontext von Zeugnissen extremen Unrechts und von Gewalt thematisierte Schweigen. Zwar zeugt auch in K-Zetnicks Zeugnis seine sprachliche Stummheit aufgrund des Ohnmachtsanfalls, aber diese ist körperlich verbürgt, es zeugt folglich der Körper selbst. Wie gezeigt fragt Emcke, wie sich das Schweigen gestaltet und inwiefern Unbetroffene dafür verantwortlich sind und einen Beitrag leisten können, dass es möglicherweise gebrochen werden kann bzw. wird. Es entsteht damit der Eindruck, sie würde das Schweigen ausschließlich als ein Nicht-Sprechen, eine *Abwesenheit* von Sprache deuten, wenngleich diese doch auch als *Anwesenheit* des Körpers gedeutet werden könnte – und auch müsste. Interessanterweise taucht die Frage des Schweigens von Zeug_innen auch bei Emcke im Kontext des Gerichts auf, nämlich im Zusammenhang des Falles Nr. IT-96-23 des Foča-Prozesses vor dem Internationalen Strafgerichtshof von Den Haag für das ehemalige Jugoslawien. Im Kreuzverhör mit Zeugin 50 dieses Prozesses wird ihr Schweigen von der Verteidigung zum Anlass genommen, die Wahrhaftigkeit der Zeuginaussage zu

56 Felman, The Juridical, 141.
57 Bachmann, Der abwesende Zeuge, 116.
58 Ebd.
59 Vgl. ebd.
60 Felman, The Juridical, 163.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bezweifeln. Und in der Folge weist Emcke in den Aussagen von Zeugin 50 die Gründe für dieses Schweigen nach. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass auch die Zeugin 50 – bzw. Emcke in der Interpretation ihres Zeugnisses – den Körper für das Schweigen verantwortlich macht, jedoch nur implizit. Dass die Verteidigung überhaupt das Schweigen von Zeugin 50 zum Anlass nimmt, ihre Wahrhaftigkeit in Zweifel zu ziehen, hängt damit zusammen, dass die Zeugin zuvor nie über die Vergewaltigung in Buk Bijela gesprochen hat. Zeugin 50 kann ihr Schweigen in allen Aussagen ins Verhältnis zu den Kontexten und Menschen stellen, denen sie das ihr Widerfahrene hätte bezeugen können. Doch das Widerfahrnis in Buk Bijela, wo sie zum ersten Mal vergewaltigt wurde, bleibt eine Besonderheit, weil es das Initialmoment des Risses ist, der sie von ihr selbst für immer trennt. Dieser Riss aber ist auch und gerade ein körperlicher, weil sich die Vergewaltigung am Körper der Zeugin vollzieht. Wenn aber der Körper der Tatort des Widerfahrenen ist, dann ist er zugleich das Gedächtnis der Zeug_innen.[61] Denn wenn das konstitutive Element der Zeug_innenschaft von Extremsituationen darin besteht, dass ihre Zeug_innen in Personalunion Opfer und Zeugin_Zeuge sind, dann wird im Falle einer Vergewaltigung nicht nur der Körper aufs Massivste beschädigt, sondern auch das Gedächtnis daran. Anders formuliert: In Situationen extremer Traumatisierung liegen die psychologischen Sprechhindernisse auch in der körperlichen Versehrung begründet.

Der Begriff des Traumas kommt ursprünglich aus dem Griechischen (τραύμα/*trauma*) und heißt wörtlich übersetzt »Wunde«. In der Medizin hat sich der Begriff im Sinne einer allgemeinen »Verletzung« etabliert. Psychische Traumata sind sodann Verletzungen der Psyche. Die lebensbedrohlichen und die Psyche tief verwundenden Widerfahrnisse führen bei den von ihnen Betroffenen zu einem Abwehrmechanismus: Diese versuchen sich vor der Verletzung zu schützen. Aufgrund der Wucht gelingt es ihnen aber nicht vollständig, es kommt zu einer Dissoziation. Diese unbewusste Abspaltung der Person ist insofern nicht vollständig, als zwar das Widerfahrene vom Bewusstsein abgespalten wird, sich aber umso stärker gleichsam in den Körper – bzw. den Leib als Unterbewusstsein – einschreibt. Kurzum: Der Körper vergisst nie. Wie grundsätzlich Traumatisierte – auch trotz Zeug_innenschaft – (fast) nie vergessen können und werden.[62] Davon, dass der Körper nie vergisst, berichtet auch Aharon Appelfeld, der im Alter von acht Jahren in ein Zwangsarbeitslager in Transnistrien verschleppt wurde:[63]

---

61 Vgl. *LS* 90.

62 Es gibt auch Ausnahmen, sie sind aber eher selten, etwa das Zeugnis Ana Novacs: Als 14-Jährige nach Auschwitz und von dort aus in weitere KZs deportiert, schreibt sie Tagebuch, was ihr, wie sie selbst bezeugt, ermöglichte, das Widerfahrene letztlich zu vergessen. Das Trauma existierte gleichsam nur noch in ihrem Tagebuch: »It was the best thing that could have happened to me: total apathy about my life and death. […] Stricken by a benign amnesia. […] I no longer have any idea about the railroad cars, our trip, or our arrival at Auschwitz. My first memory is of a pencil stub that I found in the sand. […] From that moment on, my story was the story of my journal.« (Novac, The Beautiful, 7.) Vgl. dazu die Analyse bei Welz, The Future, und ihre grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Wunsch des Vergessens von Traumatisierten.

63 Auch Appelfeld, der 46 Romane veröffentlicht hat, gehört zu denjenigen Weiterlebenden der Shoah, die erst nach einer langen Zeit der Stille begannen, darüber zu sprechen. In einem dreiteiligen Vorlesungszyklus 1991 an der Columbia University hat er auf diese Zeit der Stille reflektiert: »For many years the members of my generation were concerned with the concealment and repression, or, to use a harsher word, the suppression of memory. It was impossible to live after the

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> »Alles, was damals passierte, hat sich den Zellen meines Körpers eingeprägt. Nicht meinem Gedächtnis. Die Zellen des Körpers erinnern sich anscheinend besser als das Gedächtnis, das doch dafür bestimmt ist. Noch Jahre nach dem Krieg ging ich nicht in der Mitte eines Gehsteigs oder Wegs, sondern immer dicht an der Mauer, immer im Schatten, immer eilig, wie einer, der flieht. […] Manchmal reicht der Geruch eines Essens, Feuchtigkeit in den Schuhen oder ein plötzliches Geräusch, um mich mitten in den Krieg zurückzuversetzen. […] Der Krieg sitzt mir in allen Gliedern […].«[64]

Der Körper zwingt die Betroffenen aufgrund des Traumas dazu, die Wunde oft nur physisch wahrnehmen zu können. Die Abwesenheit der Sprache, das Schweigen, die Stummheit einerseits, die psychosomatischen Folgen wie beispielsweise Angstzustände, übermäßiger Stress und Nervosität, die sich am Körper der Zeug_innen äußern, andererseits müssen darum im Kontext von Zeug_innenschaft von Schwersttraumatisierten gleichermaßen als Zeugnis verstanden werden.[65] Denn: »Whether one speaks about a traumatic past or remains silent about it, the ›voice‹ of the wound cries out.«[66] Bei Arendt sind es der juridische Kontext und die von ihr postulierte Spannung von ›Wahrheit‹ und Politik, die dazu führen, dass körperliche Aspekte der Zeug_innenschaft nicht in den Blick geraten. Dass sie bei Emcke nur implizit thematisch werden, hängt an ihrer Konzeption der Zeug_innenschaft als interpersonales Ethos des Erzählens, nämlich zwischen den Zeug_innen und ihren Hörer_innen. Emcke wählt damit einen gleichsam therapeutischen Zugriff auf das Zeugnis. Wie die Traumatherapie setzt Emcke darauf, das, was sich im Trauma von den Betroffenen abspaltet, wiederzugewinnen – wenn auch in fragmentarisch narrativen Formen. Dafür hält sie indes implizit

---

Holocaust except by silencing memory. Memory became your enemy. You worked constantly to blunt it, to divert it, and to numb it as one numbs pain. This battle lasted for years. People learned how to live without memory the way one learns to live without a limb of one's body.« (Appelfeld, Beyond Despair, ix.) Vgl. dazu Welz, A Voice, 417f.

64 Appelfeld, Geschichte, 95f. Vgl. auch a.a.O., 57: »Seit Ende des Zweiten Weltkriegs sind bereits über fünfzig Jahre vergangen. Vieles habe ich vergessen, vor allem Orte, Daten und die Namen von Menschen, und dennoch spüre ich diese Zeit mit meinem ganzen Körper. Immer wenn es regnet, wenn es kalt wird oder stürmt, kehre ich ins Ghetto zurück, ins Lager oder in die Wälder, in denen ich so lange Zeit verbracht habe. Die Erinnerung hat im Körper anscheinend lange Wurzeln […].« An die Erfahrung Traumatisierter, aufgrund äußerer Reize in der Gegenwart mit der verdrängten und/oder unbewussten Vergangenheit konfrontiert zu werden, knüpft das psychoanalytische Konzept des *Wiederholungszwangs* an: »Ihm liegt die klinische Erfahrung zugrunde, dass Patienten immer wieder in das gleiche, meist schädliche Verhaltens- oder Beziehungsmuster hineingezogen werden, auch wenn sie dies auf bewusster Ebene zu verhindern versuchen. Wir können das so ausdrücken, dass der gelebte Raum um diese Regionen gewissermaßen ›positiv gekrümmt‹ ist und sie eine unbemerkte *Attraktion* ausüben.« (Fuchs, Leibgedächtnis, 46.) In entsprechenden Therapien wird daran positiv angeknüpft, weil sich anhand solcher Symptome das Unbewusste gleichsam entbergen lässt: »Das Symptom ist insofern weder sinnlos, […] noch ist sein Sinn jenseits seiner selbst, im unbewussten Inneren zu suchen. Er liegt vielmehr im zwischenleiblichen Ausdruck, das heißt er ergibt sich aus den Bedeutungen des Symptoms im interaktiven Feld, auch wenn sie nicht offen zutage liegen, sondern verstanden und gedeutet werden müssen.« (A.a.O., 47.)

65 Janoff-Bulmann, Shattered Assumptions, 172, nennt drei Gründe, die für den therapeutischen Prozess des Umgangs mit Traumata signifikant sind, und spricht dabei an erster Stelle von »the victim's ability to tolerate arousal and distressing emotions«.

66 Welz, A Voice, 424.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die individuelle Therapiesituation nicht für hinreichend, sondern votiert explizit für ein gesellschaftliches und politisches Umfeld, in dem diese traumatischen Narrative gehört und – sofern möglich – gedeutet werden. Emcke trifft sich in der Hinsicht mit den Positionen Gümüşay und Arendts, insofern sich bei allen drei Zeug_innenschaft gerade im öffentlichen Raum zu behaupten hat. Aus dieser Perspektive erklärt sich denn auch, warum für alle drei ein *komplettes* Schweigen gleichsam keine Option ist: Emckes Kritik am Unsagbarkeitstopos, Gümüşays Beharren auf dem freien Sprechen und Arendts Festhalten am Aussprechen der ›Wahrheit‹ im politischen Raum wollen einem allfälligen *Be*schweigen entgegenwirken.

5.3. Die politische (Be-)Deutung kommt aus dem Hören: Für das Recht des individuellen Schweigens und gegen die Macht des kollektiven Beschweigens

Bevor Emcke nach den Gründen des Schweigens fragt, macht sie unmissverständlich klar: »Wer sich nach einer solchen Erfahrung nach Stille sehnt, wer sich als Überlebender scheut, die schmerzhaften Erinnerungen wieder hervorzuholen, dem gebührt Respekt.« (*ZuG* 76) Und auch Gümüşay anerkennt, dass das Ausbrechen von den ›unbenannt‹ Benannten aus den Käfigen mit den Kollektivnamen aufgrund der dadurch verursachten »Empörung, Aggression und Gewalt« (*SuS* 56) dazu führt, dass ›unbenannt‹ Benannte verständlicherweise danach erst recht schweigen. Bei Arendt schließlich ist der Sprache des Zeugnisses als Form des Handelns *per definitionem* eine Unabgeschlossenheit und damit schweigende Leerstelle eingeschrieben, insofern es sich wegen der Verstrickung in das Bezugsgewebe nie vollständig erfassen lässt. Kurzum: Für die Zeug_innen sind Schweigen und der Wunsch des Vergessens legitime, in einigen Fällen aufgrund der Gefahren psychologisch gebotene Optionen.[67] Wen Emcke, Gümüşay und Arendt indes nicht aus der Verantwortung lassen, sind die Unbetroffenen, die Hörer_innen eines Zeugnisses. Sie dürfen partout nicht schweigen. Denn dass die Sprache der Zeug_innenschaft dialogisch ist, setzt voraus, dass die Hörer_innen des Zeugnisses antworten.

Nach all den Widerfahrnissen und Erfahrungen autokratischer und genozidaler Gewalt auf der ganzen Welt – der Shoah, den lateinamerikanischen Militärdiktaturen, der Apartheid und den Balkankriegen – sowie den anhaltenden Ungerechtigkeiten und den Langzeitfolgen von Verbrechen gegen die Menschlichkeit könnte mensch denken, dass es heute eigentlich unstrittig ist, den stetigen Austausch zwischen Betroffenen und Unbetroffenen zu suchen. Es scheint eine gesamtgesellschaftliche Überzeugung zu sein, dass sich traumatisierende Gewalt nur überwinden lässt, wenn sie bezeugt und wenn gemeinsam nach Lösungen für die Zukunft gesucht wird. Diese Annahme stellt Aleida Assmann in ihrem Essay *Dialogic Memory* kritisch infrage: »What has made us so optimistic? What is our hope grounded on, or are we driven by an illusion?«[68] Die kritischen Rückfragen sind nicht unberechtigt. Christian Meier etwa argumentiert in seinem Buch

67 Für die unterschiedlichen Formen des Schweigens von Weiterlebenden der Shoah vgl. auch a.a.O., 418–424.

68 Assmann, Dialogic Memory, 199.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns dafür, dass nicht das Erinnern, sondern das Vergessen transformative Kraft habe, die schreckliche Vergangenheit zu bewältigen und hoffnungsvoll eine neue Zukunft zu gestalten.[69] Und auch Winston Churchill forderte in einer Rede 1946 in Zürich ein Ende des »process of reckoning«:

> »We must all turn our backs upon the horrors of the past. We must look to the future. We cannot afford to drag forward across the years that are to come the hatreds and revenges that have sprung from the injuries of the past. If Europe is to be saved from infinite misery, and indeed from final doom, there must be an act of faith in the European family and an act of oblivion against all the crimes and follies of the past.«[70]

Assmann weist nach, wie seit Jahrhunderten eine Politik des Vergessens als Strategie zur Eindämmung widersprüchlicher Zeugnisse dient und beispielsweise die Öffentlichkeit im Nachkriegsdeutschland von einem »pact of silence«[71] geprägt war.[72] Diese Haltung stehe im Widerspruch zum therapeutischen Anliegen, die Vergangenheit in der Weise zu bewältigen, dass die bleibenden Auswirkungen gewalttätiger und traumatisierender Widerfahrnisse ins Selbstbewusstsein integriert werden. Vom monologischen Zeugnis, dem Selbstbewusstsein, zu einer dialogischen Erinnerungspolitik, dem kollektiven Bewusstsein, gelangen Gesellschaften darum gemäß Assmann nur, wenn sie die

---

69 Meier, Das Gebot, 97, ist sich der Brisanz seiner These durchaus bewusst und anerkennt, dass sie von Fall zu Fall geprüft werden muss: »Es ist und bleibt […] eine höchste schwierige Frage der Güterabwägung, wie man nach Kriegen, Bürgerkriegen, Revolutionen und Umstürzen mit der schlimmen Vergangenheit (oder den schlimmen Teilen der Vergangenheit) umgehen soll. Es gibt keinen abstrakten Maßstab dafür. Jeder Fall ist anders. Daher ist es keineswegs ausgemacht, daß sich seit der unabweisbaren deutschen Erinnerung an Auschwitz alles anders verhält als früher. Die uralte Erfahrung, wonach man nach solchen Ereignissen besser vergißt und verdrängt als tätige Erinnerung walten zu lassen, ist noch keineswegs überholt. Und es ist keineswegs ausgemacht, daß tätige Erinnerung Wiederholung ausschließt.« Meiers letzter Satz ist ein Antidot zum in diesem Kontext (zu) oft zitierten und George Santayana zugeschriebenen Satz »Diejenigen, die die Vergangenheit vergessen, sind dazu verdammt, sie zu wiederholen«. Im Kontext der Zeug_innenschaft ist Meiers Position auch insofern problematisch, als sie das Phänomen transgenerationaler Traumata missachtet: Werden Traumata, sofern möglich und gewollt, nicht bearbeitet, können sie von einer Generation auf die nachfolgende Generation übertragen werden. Eine instruktive Einführung zur sog. *Transgenerational Transmission of Trauma (TTT)* bietet Moré, Die unbewusste Weitergabe. Vgl. dazu auch Welz, A Voice, 418f.; Fridman et al., Coping, sowie Kellermann, Holocaust, welche die TTT im Kontext der Zeug_innenschaft von der Shoah bedenken.

70 Churchill, A Speech, 200.

71 Assmann, Dialogic Memory, 200 u.a. Der Begriff geht auf Lübbe, Der Nationalsozialismus, 594, zurück, der von einem »kommunikativen Beschweigen« spricht. Er hält dieses indes für den notwendigen Modus der Vergangenheitsbewältigung im Nachkriegsdeutschland. Nur durch das Beschweigen sei eine Distanzierung gegenüber der Täter_innengesellschaft und ein Trauerprozess gegenüber den Opfern möglich gewesen. Vgl. dazu Assmann/Frevert, Geschichtsvergessenheit, 76–78.

72 Das Schweigen des Nachkriegsdeutschlands hängt gerade auch mit seiner bzw. der Zuschreibung seiner Kollektivschuld zusammen, also der Vorstellung, wonach alle Deutschen an den Verbrechen des Nationalsozialismus mitschuldig sind. Eine Einführung in die Vielschichtigkeit des Begriffs, seiner Legitimation und Problematik bietet Ströh, Art. Kollektivschuldthese. Assmann, Ein deutsches Trauma, bedenkt den Begriff und die Vorstellung kritisch. Ihrer Wahrnehmung nach liegt das Schweigen nicht in einem Trauma der Schuld, sondern der Scham begründet.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zeugnisse der Opfer anerkennen sowie »two or more perspectives on a common legacy of traumatic violence«[73] integrieren. Im Anschluss an das vielfältige Zeugnis Semprúns zeigt Assmann auf, dass nur eine *geteilte* Vergangenheit eine *gemeinsame* Zukunft ermöglicht.[74] Warum funktioniert das aber nicht immer? Oft deshalb, weil sich Zeug_innen von Ungerechtigkeiten mit einer »doppelten Mauer des Schweigens«[75] konfrontiert sehen: Wenn Menschen es schaffen, ihr Schweigen zu brechen, stoßen sie 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 versteht Assmann als ein *Beschweigen* der nur vordergründig Unbetroffenen.[76]

Gesellschaftliches Beschweigen zeigt sich allerdings nicht nur, worauf Assmann und Emcke fokussieren, im Gefolge traumatischer Widerfahrnisse. Wie die Reflexionen Gümüşays zeigen, sehen sich Minderheiten einer sich diversifizierenden Gesellschaft bis heute oft vor diese Herausforderung gestellt. Im Gümüşay'schen Museum der Sprache wird die doppelte Mauer des Schweigens nicht durch Traumata, sondern durch Diskriminierungen, Stereotype und sprachlichen Machtmissbrauch errichtet. Die erste Mauer des Schweigens entsteht durch die Trennung zwischen Betroffenen und Unbetroffenen, zwischen Zeug_innen und Hörer_innen. Zum einen, weil Erstere keine Sprache für das haben, was sie erleben und erfahren – sie können nicht anders, als darüber zu schweigen – und zum anderen, weil Letztere davon gar nicht erst Kenntnis nehmen, zumal sie das Erlebnis und die Erfahrung nicht teilen. Schon allein die Fähigkeit, eine Erfahrung oder ein Erlebnis zu bezeugen, wird verunmöglicht durch die Grenzen der Sprache. Diese Grenze errichtet eine erste Mauer des Schweigens. Diese erkennen bei Gümüşay außerdem die Zeug_innen oft selbst nicht, weil sich das Schweigen auch darin zeigt, dass für die Betroffenen ein Widerfahrnis nicht wahrnehmbar sein kann, weil es in der Sprache nicht existiert. Die erste Mauer des Schweigens führt in Gümüşays Verständnis zu hermeneutischen Ungerechtigkeiten: Weil gesellschaftliche Ungerechtigkeiten nicht beim Namen genannt werden können, lassen sie die von ihnen Betroffenen nicht nur sprach-, sondern ebenso machtlos zurück. Denn nur wer spricht, hat Macht.

Im öffentlichen Raum aber spricht vor allem die Dominanzgesellschaft, es sprechen die sogenannten benannt ›Unbenannten‹ bzw. die Unbetroffenen. Sie sind für die Errichtung der zweiten Mauer des Schweigens verantwortlich, die bei genauerem Hinsehen in der Tat einem Beschweigen gleichkommt. Im öffentlichen Raum gibt es Menschen, die nicht selbst-verständlich sind. Weil die benannt ›Unbenannten‹ diese nicht selbstverständlichen Menschen verstehen wollen, benennen sie sie und machen sie damit zu ›unbenannt‹ Benannten. Im Benennen der Betroffenen durch die Unbetroffenen errichten Letztere insofern eine Mauer des Schweigens, als sie an den ›unbenannt‹ Benannten nur verstehen wollen, was diese von ihnen selbst unterscheidet. Sie wollen sie »nicht als

73 Assmann, Dialogic Memory, 208.

74 Vgl. a.a.O., 209.

75 Bar-On, Wie lassen sich, 10. Vgl. ausführlicher ders., Die Last, sowie die Beiträge in ders./Brendler/Hare (Hg.), Da ist etwas. Auch Bar-On entwickelt den Begriff im Kontext Nachkriegsdeutschlands, gleichwohl scheint er mir auf andere Zeug_innenschafts-Situationen anwendbar.

76 Vgl. ausführlicher *LS* 98–103.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einzelne, sondern im Kollektiv« (*SuS* 54) verstehen. »[S]orgfältig kategorisiert in Glaskäfigen, beschriftet mit ihrem Kollektivnamen« (*SuS* 54) finden sich ›unbenannt‹ Benannte hinter der zweiten Mauer des Schweigens wieder. Denn was sie von nun an sagen, dient nahezu einzig dazu, die Kollektivnamen zu bestätigen. Was davon abweicht – und die unterschiedlichen, auch widersprüchlichen Individuen des Kollektivs sicht- und hörbar machen würde –, *beschweigen* die benannt ›Unbenannten‹; es verschafft sich gleichsam keinen Weg über die Mauer. Die Betroffenen reden gegen eine Mauer.

Das Beschweigen der Unbetroffenen, so lässt sich im Anschluss an Gümüşay sagen, zeigt sich in zweifacher Hinsicht: *zum einen* in einem Sprechen *über* statt *mit* den Betroffenen. Wo ein Zeugnis Menschen zu Recht und Gerechtigkeit verhelfen könnte, wird von den Hörenden des Zeugnisses nur das wahrgenommen, was ihre Vorurteile oder angebliche Toleranz den Betroffenen gegenüber bestätigt. Was Betroffenen aufgrund dieser Benennung widerfährt, nämlich dass die Benennung sie zu Objekten statt Subjekten macht, wird verschwiegen. Indem die Unbetroffenen das benennen, was die Betroffenen von ihnen unterscheidet, meinen sie deren Andersartigkeit genügend Rechnung getragen und ihr Schweigen gebrochen zu haben.

Damit aber beschweigen sie die Konsequenzen, die sich daraus ergeben: den Hass, die Diskriminierung, die Gewalt.[77] Die zweite Mauer des Schweigens ist die Mauer der Macht, die Maurer des falschen Wissens.

Das Beschweigen zeigt sich darum *zum anderen* im Absolutheitsglauben der Unbetroffenen. Die zweite Mauer des Schweigens besteht auch im Glauben, »einen anderen Menschen in seiner ganzen Komplexität abschließend verstehen zu können. Oder gar eine ganze konstruierte *Kategorie* von Menschen abschließend verstanden zu haben« (*SuS* 134). Der Absolutheitsglaube der Unbetroffenen macht Kategorien zu Käfigen, zementiert gleichsam die zweite Mauer des Schweigens. Nun lässt sich dieser Absolutheitsglaube in der Überzeugung Gümüşays durch ein *Hören* der Unbetroffenen einerseits und ein *freies Sprechen* der Betroffenen andererseits überwinden, nämlich indem Betroffene und Unbetroffene *gemeinsam* sprechen. Ob die erste Mauer des Schweigens gebrochen wird, liegt auch bei Gümüşay in der Verantwortung der Betroffenen, wenngleich sie überzeugend nachzuweisen vermag, dass diese aufgrund der Grenzen der Sprache zuweilen überhaupt nicht in der Lage dazu sind. Die Grenzen der Sprache stehen folglich in Analogie zu psychologischen Sprechhindernissen – die zwei Mauern lassen sich darum nicht eigentlich voneinander trennen. Was jedoch die zweite Mauer des Schweigens betrifft, ist Gümüşays Votum unmissverständlich: Diese lässt sich – wie bei Assmann – nur im Dialog überwinden. Die (Wieder-)Herstellung von Gleichberechtigung und damit Gerechtigkeit bedingt ein Reden, »bei dem wir die Perspektiven der Menschen, *mit* denen und *über* die wir sprechen, einbeziehen, so dass diese während des Sprechens selbstbestimmt bleiben« (*SuS* 145). Wie gezeigt, votiert für eine solche dialogische Sprache auch Emcke. Und auch Arendts Plädoyer für das Aussprechen von Tatsachenwahrheiten ist ein Zertrümmern der zweiten Mauer des Schweigens. Jedoch schließt Arendt die Zeug_innen selbst vom Diskurs der Interpretation ihrer Zeugnisse aus. Bei ihr bleibt

77 Das ist der Grund, warum Hass immer ein Subjekt, nicht ein Objekt angeht. Redeweisen, wonach mensch »etwas« hassen kann, sind denn als uneigentliche Redeweisen anzusehen (vgl. Kolnai, Ekel, 101).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es dabei, dass Zeugnisse verständlich sein müssen, um politische Wirksamkeit zu haben. Emcke hingegen hält noch das unverständliche Zeugnis, das sich in einer unfertigen, beweglichen und zeitoffenen Sprache artikuliert, für eine Gesellschaft konstitutiv, die gerecht sein will. Weil sich gesellschaftliche Gerechtigkeit nicht ohne das Zeugnis der von ihren Ungerechtigkeiten Betroffenen verwirklichen lässt, zeigt sich für Emcke das Widerfahren von Recht auch darin, dass Zeugnisse gehört werden, die *unverständlich* sind.

Hinter Emckes Festhalten am unverständlichen Zeugnis als einem ebenso authentischen und für die Konstitution einer gerechten Gesellschaft entscheidenden Zeugnis zeigt sich sodann ihr spezifisches Verständnis einer sekundären Zeug_innenschaft. In der Zeug_innenschaft von Traumatisierten kommt den Hörer_innen des Zeugnisses eine gleichsam unersetzbare Rolle zu. Die Wucht des Widerfahrnisses, die Zeug_innen verstummen lässt, wird oft erst dort gebrochen, wo ein aktives, empathisches Zuhören stattfindet.[78] Die Hörer_innen sind darum sekundäre Zeug_innen. Vertreter_innen dieser Art der sekundären Zeug_innenschaft neigen dazu, zu postulieren, dass das Zeugnis erst »im Zuhören und Gehörtwerden [entsteht]«[79]. Stevan Weine, der sich mit Zeugnissen von Traumata politischer Gewalt – namentlich Folter-, Shoah- und Kriegs-Zeugnissen – auseinandergesetzt hat, definiert sekundäre Zeug_innenschaft darum wie folgt: Das Zeugnis »must be co-created by a survivor and an authoritative listener«[80]. Und: Die Hörer_innen wissen »more than the survivor«[81]. Zwar hätten die Zeug_innen die Erinnerungen, doch diese seien fragmentarisch, »until the listener [is, MK] […] able to make a unity of them«[82].

Obwohl die Empirie auf der Seite von Weines Position ist – die Erfahrung zeigt, dass Traumatisierte der Anderen bedürfen, um zeugen zu können –, so ist diese Position nicht unproblematisch: Sie führt dazu, Traumatisierte »als mehr oder weniger gehandicapte, eingeschränkte Zeugen, deren Leerstellen durch die Teilnahme der Zuhörenden aufzufüllen«[83] sind, zu verstehen.[84] Auch Emcke deutet die »neuen Schuhe« und den »frisch gebrühten Kaffee« und macht so das Zeugnis Adems und Joes verstehbar. Das bedeutet: Auch Emcke hält daran fest, dass Zeug_innenschaft nicht ohne ein Gegenüber funktioniert. Doch indem sie die *Sprache* der Zeug_innenschaft als unfertig, beweglich und zeitoffen bestimmt, beharrt sie 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. Allerdings nicht nur für die Zeug_innen, sondern auch für ein kollektives Wir, weil aus dem Hören die Deutung resultieren

78 Vgl. Bernard-Donals, Beyond, 214.
79 Laub, Zeugnis ablegen, 68.
80 Weine, Testimony, 33.
81 A.a.O., 34.
82 Ebd.
83 Krämer, Svjedok, 154.
84 Vgl. auch Schneider, Trauma, 164, der eine solche Vorstellung für eine »seltsame *Unio mystica* des Erzählers und des Zuhörers« hält.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

kann, die das Zeugnis dann zum politischen Akt *machen kann*.[85] Denn ein Zeugnis wird dort zum politischen Akt, wo es dementsprechend gedeutet wird. Aber: Es ist auch bereits dort ein Zeugnis und wertvoll, 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*,[86] die es zum politischen Akt macht, keinen qualitativen Unterschied. Dieser ist gleichsam nur quantitativer bzw. topologischer Art: Bezeugen und Hören hat Konsequenzen für das Individuum und seinen Lebensraum. Bezeugen, Hören *und Deuten* hat Konsequenzen für das kollektive Wir, d.h. für den politischen Raum. Bei Arendt hingegen ist ein Zeugnis erst dort ein Zeugnis, wo es gedeutet wird. Freilich bleibt auch diese Deutung bei Arendt streng genommen mangelhaft, weil niemand der Interpret_innen jemals das ganze Gewebe überblickt – in dieser Hinsicht fällt sich Arendt 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.

Emckes Zeug_innenschafts-Verständnis 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, das im zu bezeugenden Widerfahrnis zerbricht, ist »ein gemeinsames Problem einer moralischen Gemeinschaft« (*ZuG* 99). 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 folglich durch den Vertrauens*vorschuss* der Hörer_innen eines Zeugnisses brüchig, in der Deutung und ihren politischen Folgen wird die Mauer zerstört. Diese Prämisse des Vertrauens für Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum verbindet die Konzeptionen Emckes, Gümüşays und Arendts miteinander. Die Frage bleibt indes, wie und wo sich jene verwirklichen lässt.

Als Andrew Beckett in *Philadelphia* das erste Mal an Joe Miller herantritt mit der Bitte, ihn vor Gericht zu vertreten, lehnt Miller ab. Wie sich in einem anschließenden Gespräch mit seiner Frau herausstellt, will er nichts mit Schwulen zu tun haben, er steht gleichsam offen zu seiner Homophobie. Als Miller einige Wochen später Zeuge davon wird, wie Beckett im öffentlichen Raum aufgrund der sichtbaren Erkrankung an AIDS geächtet wird, entschließt sich Miller, ihn doch zu vertreten. Er tut es, wie er *expressis verbis* sagt, der juristischen Herausforderung wegen, weil es bisher nur einen einzigen Präzedenzfall in dieser Sache gibt. In den anfänglichen Gerichtssitzungen und den Gesprächen unter Freund_innen können die Zuschauer_innen von *Philadelphia* beobachten, wie Millers internalisierte Homophobie noch immer sein Denken bestimmt. Erst mit der Zeit fällt dieses Denken allmählich von ihm ab, wobei sich der entscheidende Umschwung in einem

85 Die Möglichkeitsform ist absichtlich gewählt, um wenigstens anzudeuten, dass es den Zeug_innen überlassen bleiben muss, ob sie ihr Zeugnis öffentlich machen wollen.

86 Insofern Menschen alle Geräusche »als etwas« hören, ist ein »reines« Hören ohne Deutung jenseits des hermeneutischen Zirkels eigentlich nicht denkbar. Die Betonung liegt darum ganz auf dem Aspekt der Deutung *für ein Kollektiv*.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gespräch zwischen ihm und Beckett vollzieht, in dem es gerade nicht um den gerichtlichen Fall und Becketts Diskriminierung als Schwuler geht: Beckett erzählt Miller von seiner Faszination für die Oper. Leidenschaftlich und letztlich zu Tränen gerührt erklärt Beckett seinem Anwalt eine Szene aus Andrea Cheniers *La mamma morta*. In diesem Gespräch, in dem Becket frei, mit Pathos und mit mehr als zehn Sätzen spricht, erkennt der benannt ›unbenannte‹ Miller[87] im ›unbenannt‹ benannten Beckett einen Menschen wie sich selbst. Als Miller am nächsten Tag vor Gericht erscheint, kämpft er nicht mehr für einen ›unbenannt‹ Benannten, sondern erkennt, dass es in diesem Prozess gerade nicht um ein Sonderrecht, sondern die Anerkennung gleicher Rechte für alle geht. Denn in einer anderen Gerichtsszene bedrängt Miller schließlich einen Zeugen verbal, weil er die Ungleichbehandlung von Hetero- und Homosexuellen noch vor Gericht nicht mehr aushält. Miller wird vom Richter mit den Worten in die Schranken gewiesen: »Please have a seat, Mr. Miller. […] In this courtroom, Mr. Miller, justice is blind to matters of race, creed, color, religion and sexual orientation.« Miller sitzt ab, rückt ganz nahe an Beckett heran und erwidert dann: »With all due respect, your Honor, we don't live in this courtroom, though, do we?«

Wo aber, so lässt sich im Anschluss daran fragen, können Menschen dann leben, ohne aufgrund von Benennungen gehasst, ausgestoßen und diskriminiert zu werden? An welchen Orten trägt Zeug_innenschaft dazu bei, dass Menschen nicht länger Opfer des Leid(en)s, des Hasses, des Unrechts und der Diskriminierung – der Gewalt, des Krieges und des Terrors werden? Wo Gerechtigkeit konstituiert, wiederhergestellt und bewahrt wird? Und: Wie lässt sich das von Emcke, Gümüşay und Arendt geforderte Vertrauen im öffentlichen Raum denken, setzt Vertrauen doch in der Regel eine *vertraute*, d.h. persönlich gestiftete und gewollte Beziehung voraus? Wie wird an diesen Orten, wenn es sie denn gibt, kollektiv über die Folgen von Zeugnissen gestritten, ihr bezeugtes Wissen, ihr Erkenntnisgewinn ausgehandelt, sodass eine Gesellschaft sich darauf in Zukunft beziehen kann und will? Und schließlich: Wie bewahrt (sich) dieser Aushandlungsprozess die Multiperspektivität und Polyphonie der Zeug_innenschaft und ihrer Zeugnisse?

87 Interessanterweise wird Joe Miller von Denzel Washington gespielt. Miller ist folglich als Schwarzer in anderen Kontexten selbst ein ›unbenannt‹ Benannter. Ausserdem liegt die Vermutung nahe, dass Jonathan Demme bewusst mit Stereotypen spielt und zeigt, wie sie von benannt ›Unbenannten‹ für eigene Zwecke in den Dienst genommen werden: *First Chair* der Verteidigung hat eine Frau, der ein Schwarzer Mann an die Seite gestellt wird. Sie beide vertreten fünf alte, weiße, cis, heterosexuelle Männer.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

IV. Zeug_innenschaft und Orte

Oder: »Ich komme aus einer Welt, die mir nicht von mir erzählt« – Zeug_innenschaft als Seismografen für (die Gefährdung) eine(r) gerechte(n) Demokratie

»No amount of remembering
the better things
Will make the bad ones go away.«
Sara Bareilles[1]

»Der dem Wort des anderen
eingeräumte Kredit
macht die soziale Welt zu einer
intersubjektiv geteilten.«
Paul Ricœur[2]

»The archives is a fiction.
Nobody knows that better than queers –
people who have had to cope with the fiction
of a socially prescribed straightness.
Queers make up genealogies and worlds.«
José Esteban Muñoz[3]

1 Bareilles, Little Voice.
2 Ricœur, Gedächtnis, 253.
3 Muñoz, Cruising, 121.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. »Wir sind schon da«: Das Zeugnis von LGBTQIA⁺-Personen im gesellschaftlichen Raum der Be- und Entgrenzung?

Am 5. Februar 2021 bebte nicht nur das mediale Deutschland, sondern wie ein Lauffeuer verbreitete sich international das Zeugnis von 185 Schauspieler_innen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz und blieb für mehrere Wochen zentrales Gesprächsthema sozialer Medien:[1] Unter dem Titel »Wir sind schon da« outeten sich im Magazin der Süddeutschen Zeitung 185 Menschen als Lesbisch, Schwul, Bisexuell, Queer, Nicht-Binär und Trans. Mit dem Hashtag #actout und in einem gemeinsam verfassten Manifest fordern die Schauspieler_innen mehr Anerkennung und Diversität in Theater, Film und Fernsehen. Zwar gestehen sie ein, dass »Diversität […] in Deutschland längst gesellschaftlich gelebte Realität« ist, sich dieser Fakt aber noch immer »zu wenig in unseren kulturellen Narrativen wider[spiegelt]«[2]. Vor allem aber bezeugen die Schauspieler_innen einen Missstand:

> »Bisher konnten wir in unserem Beruf mit unserem Privatleben nicht offen umgehen, ohne dabei berufliche Konsequenzen zu fürchten. Noch zu oft haben viele von uns die Erfahrung gemacht, dass ihnen geraten wurde – sei es von Agent*innen, Caster*innen, Kolleg*innen, Produzent*innen, Redakteur*innen, Regisseur*innen usw. –, die eigene sexuelle Orientierung, Identität sowie Gender geheim zu halten, um unsere Karrieren nicht zu gefährden.«[3]

1 Exemplarisch seien etwa die US-amerikanische Fachzeitschrift Hollywood Reporter, der italienische *Corriere della Sera*, das griechische Magazin *Lifo* und die kroatische Tageszeitung *Jutarnji list* genannt. Vgl. für eine Replik auf die nationalen und internationalen Resonanzen auch Britzelmeier, Wir alle.

2 Emcke et al., Ich komme, 13.

3 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sechs der 185 Schauspieler_innen – Jonathan Berlin, Godehard Giese, Mehmet Ateşçi, Tucké Royale, Karin Hanczewski und Eva Meckbach –[4] erklären im großen Interview mit Carolin Emcke und Lara Fritzsche, was sich in der Kunst ändern muss, damit sich eine Gesellschaft und ihre Politik maßgeblich verändern können. Nicht nur antworten alle sechs Schauspieler_innen auf die Frage, ob dieses Interview für sie eine Lebensentscheidung ist, unisono mit »Ja!«, sondern wie ein roter Faden zieht sich ein Gedanke durch das Gespräch, den Tucké Royale auf den Satz bringt: »Ich komme aus einer Welt […], die mir nicht von mir erzählt […].«[5]

Die sechs Schauspieler_innen erzählen davon, dass sie in einer Welt aufgewachsen sind und noch immer leben, in der ihr Zeugnis nicht oder zu wenig gehört wird. Ihre Zeug_innenschaft spielt sich an den Rändern der Gesellschaft ab. Und wenn sie mitten in ihr geschieht, dann oft, ohne dass die Dominanzgesellschaft Notiz davon nimmt. Bis heute führt die Zeug_innenschaft von LGBTQIA^{+}-Personen zuweilen ins Leere: Sie bleibt marginal für das Selbstverständnis einer Gesellschaft, müssen Queere Menschen doch bis heute um kulturelle Akzeptanz, Anerkennung und gesetzliche Gleichberechtigung kämpfen. Unbetroffene mag diese Wahrnehmung von Betroffenen erst einmal irritieren, möglicherweise klingt sie in den Ohren Unbetroffener gar befremdlich, doch für Betroffene ist diese Wahrnehmung eine alltäglich empfundene und widerfahrende Realität. Als Minorität innerhalb einer cis-heteronormativen[6] Welt zu leben bedeutet nicht selten, unsichtbar und ungehört zu sein. Müsste dann aber für Cis-Heterosexuelle nicht gelten, dass die Zeug_innenschaft von Queeren Menschen ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren ist? Denn wie es sich anfühlt und wie es ist, als nichtheterosexuelle oder Trans Person in einer Welt zu leben, die zu wenig von ihr erzählt, *wissen* Cis-Heterosexuelle nicht. Doch können sie es auch nicht *verstehen*? Und vor allem: auch im Jahr 2021, in dem sich westliche Gesellschaften gerne als besonders plural und aufgeklärt präsentieren?

Es ist 43 Jahre her, seit es im deutschen Magazin *stern* eine ähnliche Outing-Aktion gab: 682 Männer bezeugten öffentlich ihr Schwul-Sein und bekannten, sich nicht länger verstecken zu wollen.[7] »Das war damals ein journalistischer Coup und ein kollektiver Ausdruck von verzweifeltem Mut.«[8] Wie aber kommt es, dass auch heute noch öffentliche Coming-outs diese Schlagkraft haben? Und das Bezeugen und Bekennen, nicht he-

4 Neben diesen sechs begründen fünf weitere Schauspieler_innen – Erwin Aljukic, Emma Bading, Oskar Melina Borcherding, Ulrike Folkerts, Lamin Leroy Gibba – in einem Kurzstatement, warum sie sich für dieses Gruppen-Outing entschieden haben und was sie sich davon erhoffen.

5 A.a.O., 10.

6 Der Begriff und die Konzeption der Heteronormativität ist ein Dispositiv, das im 19. Jahrhundert im Westen entstanden ist und auf andere Kulturen oft erst durch die Kolonialisierung übertragen wurde (vgl. Tietz, Homosexualität, 462–502). Heteronormativität steht für eine Ideologie normativer Zweigeschlechtlichkeit und normativer Cis-Heterosexualität mit ausgrenzenden und diskriminierenden Praxen gegenüber Menschen, die entweder ein nicht-cis Geschlecht oder eine nichtheteronormative Sexualität haben und leben (vgl. ausführlicher Wagenknecht, Was ist, sowie Haller, Die Entdeckung). Zur Komplexität und den Grenzen dieser Kategorie vgl. Hark, Heteronormativität.

7 Die Ausgabe erschien als Heft Nr. 41 am 5. Oktober 1978 mit dem Titel »Wir sind schwul«. Vgl. dazu Feddersen, Der Kampf.

8 Nicodemus/Kümmel, Endlich.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

terosexuell oder nicht cis zu sein, noch immer so viel Mut erfordert? Wie kann es sein, dass es im Jahr 2021 für nichtheterosexuelle und Trans Menschen gerade in dem Bereich, der menschliches und kulturelles Dasein kritisch und frei erforscht – die Kunst –, keine Selbstverständlichkeit ist, unverstellt und offen zu leben? Warum ist der Raum, an und in dem nichts außer Frage stehen sollte, für LGBTQIA⁺-Menschen ein Ort der Tabus, des Versteckens und der Unsichtbarkeit? Ein Grund könnte in der räumlichen Segregation von auch und gerade aufgeklärten, liberalen und sich diversifizierenden Gesellschaften und Demokratien liegen.

Missstände, wie sie im genannten Interview bezeugt werden, entstehen nicht plötzlich, unvermittelt und unvorhersehbar. Sie schlummern und bahnen sich an – und das nicht selten über Jahre. Die Grenzen und Gräben, die sich durch eine Gesellschaft und ihre Politik ziehen, sehen nicht alle, zumal sich Hass, Unrecht und Diskriminierung oft an Orten und in Räumen vollziehen, die Privilegierte nicht erleben. Und so kommt es, dass Letztere die Probleme zuweilen erst dann wahrnehmen und erkennen, wenn sie selbst oder ihre Nächsten davon betroffen sind. Oder die Ungerechtigkeiten werden für Unbetroffene dann real, wenn jene eskalieren: wenn eine Volksmenge andere Menschen jagt, Gebäude in Brand setzt oder Personen ermordet. Doch für die Betroffenen fangen Missstände viel früher an: auf der Straße oder im Netz, in Schulen und am Arbeitsplatz, abends oder am helllichten Tag, unter Fremden, aber auch unter angeblichen Freund_innen, in der Sprache, im Denken und im Fühlen. Was im Jahr 2021 anders ist als noch vor 43 Jahren, ist möglicherweise das, was Emcke eine »janusköpfige Toleranz« nennt:

> »Es gab in den letzten Jahren […] ein zunehmend artikuliertes Unbehagen, ob es nicht doch langsam etwas zu viel sei mit der Toleranz, ob diejenigen, die […] anders lieben, nicht langsam auch mal zufrieden sein könnten. Es gab diesen […] Vorwurf, nun sei doch seitens […] der Homosexuellen […] auch mal etwas stille Zufriedenheit angebracht, schließlich würde ihnen so viel gestattet. […] Dieser eigentümliche Vorwurf der mangelnden Demut paarte sich klammheimlich mit Eigenlob für die bereits erbrachte Toleranz. […] Als sei es doch lobenswert, dass Homosexuelle nicht mehr kriminalisiert und eingesperrt werden. Dafür sei doch jetzt mal etwas Dankbarkeit angebracht. Dass sich Homosexuelle privat lieben, das sei ja in Ordnung, aber warum auch noch öffentlich heiraten?« (*GdH* 13f.)[9]

Das aber bedeutet: Sexuelle und geschlechtliche Differenzen spielen bis heute eine Rolle, weil ihre Akzeptanz und Gleichberechtigung nach wie vor nicht vollumfänglich auf den Weg gebracht und erreicht ist. Allerdings gilt auch, was Benno Gammerl in seiner »Emotionsgeschichte« Schwulen und Lesbischen Begehrens in der Bundesrepublik festhält:

> »Auch wenn rechtliche Gleichheit irgendwann errungen sein sollte, bleiben die Unterschiede bedeutsam. Nicht als Hierarchien, eher als Variationen. In diesem Sinne

9 Die Widersprüchlichkeit wird mensch schnell bewusst, wird die Argumentation, gleichsam als Gedankenexperiment, in ihr Gegenteil verkehrt: Heterosexualität ist durchaus akzeptabel, aber warum muss diese so offen gelebt werden? Reicht es nicht, wenn sich Heterosexuelle privat lieben, anstatt nun auch noch heiraten zu wollen?

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> kann man Diskriminierung bekämpfen, ohne auf Alterität zu verzichten, Gleichberechtigung fordern und Verschiedenheit leben.«[10]

Zeug_innenschaft nun lässt sich als Phänomen beschreiben und als eine ethisch-politische Praxis verstehen, die genau das leistet. Im öffentlichen Raum tut sie dies gleichsam am doppelten Ort der Be- und Entgrenzung.[11] Damit Minoritäten einer Gesellschaft leben und sich entfalten können, bedürfen sie *einerseits* der Schutzräume.[12] Marion Brown und Marc Colbourne haben in einem Projekt die Resilienz Queerer Jugendlicher in Nova Scotia untersucht. In der Auswertung ihrer Studie betonen sie nachdrücklich die Wichtigkeit von *gay and ally communities*:

> »Locating and securing the means to break social isolation, accessing the gay and ally community, and sharing identity are cornerstones in naming protective features that contribute to resilience […].«[13]

Diese Communities verstehen Brown und Colbourne als »safe spaces«, weshalb sie dafür plädieren, Orte zu schaffen, an denen LGBTQIA$^+$-Personen »explore one's identity and its meanings«[14]. Auch Michael Sadowski stellt in seiner Studie zur Resilienz von jungen Queers in den USA fest, dass

> »[f]inding spaces such as school- or community-based LGBTQ youth groups *that felt genuinely safe* and relationships in which they could *communicate openly, be themselves, and have their identities affirmed* was associated for many with the cessation of risk behaviours and a greater sense of self-acceptance«[15].

Gleichsam gestärkt durch den Ort der Begrenzung, in dem Menschen des LGBTQIA$^+$-Spektrums sich gegenseitig bezeugen und so ihr Selbstverständnis stiften, bedürfen Minderheiten *andererseits* der Orte der Entgrenzung. Damit Zeug_innenschaft ihr ethisch-politisches Potenzial entfalten kann, braucht es innerhalb einer Gesellschaft Orte, welche die Möglichkeit bergen, das für Unbetroffene Unverständliche verstehbar zu machen. Damit die Grenzen und Gräben einer Gesellschaft auch gesehen werden, bevor die damit einhergehenden Missstände eskalieren, sind Räume vonnöten, an denen ein hörbares Kollektiv sich zusammentut und Zeugnis gibt von den aus- und begrenzenden

---

10 Gammerl, anders fühlen, 7.

11 Dieser doppelte Ort lässt sich auch mit dem zweifach gerichteten Handeln von LGBTQIA$^+$-Communities begründen. Diese sind in der Regel sowohl um ein Gemeinschaftsgefühl *nach innen* als auch eine Artikulation von gesellschaftlichen und politischen Forderungen *nach außen* bemüht (vgl. Roth, Art. Soziale, 786f.). Vgl. dazu auch Lembke-Peters, Die LSBTIQ*, der diese Netzwerkarbeit auf ihre politisch-gesellschaftliche Anerkennung hin befragt.

12 Einen Aspekt, den ich erst im letzten Unterkapitel (s. IV.5.2. und IV.5.3.) berücksichtigen werde, ist, inwiefern architektonische und raumplanerische Parameter Einfluss auf Zeug_innenschafts-Orte als Schutzräume haben, sie gar eine Schlüsselfunktion für Fragen sozialer Nachhaltigkeit haben. Vgl. dazu Brandes, Gender, insbes. 67–119.

13 Brown/Colbourne, Bent, 274.

14 Ebd.

15 Sadowski, In a Queer, 10.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erfahrungen. Bezeichnenderweise stammt das #actout-Manifest nämlich gerade nicht von einer einzelnen Person, aber auch nicht von einer homogenen Gruppe:[16]

> »Wir sind Nachwuchs, in der Branche Etablierte und nicht Etablierte. Wir sind in einer Zeit aufgewachsen, in der Homosexualität noch unter Strafe stand, und wir sind jünger als Elliot Page. Wir kommen vom Dorf, aus der Großstadt, wir sind People of Color, Menschen mit Migrationserfahrung und Menschen mit Behinderung […].«[17]

Das Zeugnis der 185 Schauspieler_innen ist multiperspektivisch und polyphon. Und doch verbindet sie, dass Hass, Unrecht und Diskriminierung zu ihrem Alltag gehören. Ihr Zeugnis ist ein Vorzeichen dafür, was geschieht, wenn ihre Ängste und Sorgen nicht gesamtgesellschaftlich ernst genommen werden. Und das sowohl auf der Ebene der Kultur als auch der Politik. Oder im Anschluss an Gümüşay formuliert: Die öffentlichen Zeugnisse von LGBTQIA⁺-Personen sind »Seismografen für die Gefährdungen unserer Demokratie« (*SuS* 108). Wenn Zeug_innenschaft ein sprachliches Phänomen ist, insofern sich Menschen als sprachliche Wesen nur dialogisch, d.h. im Gespräch und in der Verständigung mit und durch andere begreifen und so den gemeinsamen Lebensraum stiften und gestalten können, braucht es in diesem Lebensraum Orte, die Zeug_innenschaft ermöglichen, wie es ebenso gilt, Räume zu benennen, in denen die Anerkennung von Zeug_innenschaft nicht möglich ist oder gar verunmöglicht wird. Denn genauso, wie Räume erst dadurch entstehen, dass Grenzen gezogen werden, so eröffnen sich neue Räume, wenn ihre Grenzen durchlässig werden oder Räume mit anderen Räumen verbunden werden. Welche Konsequenzen hat Zeug_innenschaft sodann in und für kulturelle und politische Räume? Welche Rolle nehmen Institutionen dabei ein? Wie müssen Orte beschaffen sein, damit in ihnen nicht nur Zeugnis gegeben werden kann, sondern sie auch die Möglichkeit bergen, ein Zeugnis anzunehmen? Was bedeutet es, Zeug_innenschaft als eine für die Zukunft gesicherte sowie Zeugnisse sichernde Form des Erinnerns zu verstehen? Und was macht Zeug_innen zu politisch und moralisch Handelnden? Diese Fragen werden im folgenden Kapitel anhand der Positionen Sibylle Schmidts, Aleida Assmanns und Thomas Bauers erörtert.[18]

---

16 Das Akronym LGBTQIA⁺ (*L*esbian, *G*ay, *B*isexual, *T*ranssexual, *Q*ueer, *I*ntersexual, *A*sexual u.a.) ist ein sprechender Beweis dafür. Zur internationalen Verwendung des Akronyms vgl. O'Flaherty, Sexual. Der Begriff *Queer* wird als Sammelbezeichnung für das Akronym verwendet (zur Begriffsgeschichte vgl. Genschel et al., Anschlüsse).

17 Emcke et al., Ich komme, 13.

18 Dabei ist *einerseits* zu beachten, dass die nachfolgenden Darstellungen und Interpretationen keine trennscharfe Unterscheidung zwischen Orten und Räumen machen, insofern davon ausgegangen wird, dass »sie sich gegenseitig ergänzen und bedingen« (Escher/Petermann, Raum, 7). Das hängt auch damit zusammen, dass im Folgenden sowohl metaphorische als auch real existierende Räume bzw. Orte angesprochen werden. Wo die genannten drei Positionen eine Unterscheidung indes selbst explizit gebieten, wird diese in der Argumentation berücksichtigt. Nicht nur sind in jeder Gesellschaft die beiden Begriffe von Vorstellungen und durch vielfältige Bedeutungszuschreibungen geprägt, sondern sie unterscheiden sich in ihrer Abhängigkeit von fachdisziplinären Perspektiven und ihrer Forschungsthematik (vgl. bspw. Günzel, Raum) sowie der Konstitution der Gesellschaft (vgl. Herlyn, Zur Aneignung). Definitionsversuche sind sodann immer auch Veränderungen unterworfen, weshalb sich eine allgemeingültige Beschreibung der Begriffe bisher nicht durchsetzen konnte. Eine Besprechung unterschiedlicher Positionen und kurze instruktive Einfüh-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit Schmidt wird gefragt, wie sich Vertrauen im öffentlichen Raum denken lässt, setzt Vertrauen doch in der Regel eine *vertraute*, d.h. persönlich gestiftete und gewollte Beziehung voraus. Damit verbunden ist die grundsätzliche Frage, wie Zeug_innenschaft als soziale und damit stets fehlbare Praxis überhaupt zuverlässiges *Wissen* generieren kann, Zeug_innenschaft folglich auch und gerade eine epistemische Praxis ist. Die Erörterung der Arbeiten Assmanns knüpft daran an und diskutiert, wie an Zeug_innenschafts-Orten kollektiv über die Folgen von Zeugnissen gestritten, ihr bezeugtes Wissen, ihr Erkenntnisgewinn ausgehandelt wird, sodass eine Gesellschaft sich darauf auch in Zukunft beziehen kann und will. Und mit Bauer wird schließlich eruiert, ob und, wenn ja, wie (sich) dieser Aushandlungsprozess die Multiperspektivität und Polyphonie der Zeug_innenschaft und ihrer Zeugnisse bewahren kann. »Wir sind schon da« ist ein politischer Zeug_innenschafts-Imperativ an eine Kultur und Politik, die gerecht sein will – *wo* findet eine solche statt?

rung in die Raum- und Ort-Debatte bietet Bingel, Dritte, 25–51. Auf den Ort als Utopie komme ich später (s. unten IV.5.) zurück. *Andererseits* sei erwähnt, dass der phänomenologische Bezugspunkt dieses Kapitels – die Zeug_innenschaft von LGBTQIA⁺-Personen –, abgesehen von Bauer, der sich mit der Thematik aber ausschließlich aus historischer und religiöser Perspektive beschäftigt hat, von den drei behandelten Positionen nicht intendiert ist und von Schmidt und Assmann auch nicht wissenschaftlich bearbeitet wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Sibylle Schmidt: Vertrauen als epistemisches Prinzip

Sibylle Schmidt kann mit Fug und Recht als eine der ersten Philosoph_innen bezeichnet werden, welche die wissenschaftlich breit geführten, jedoch in einer spezifischen Hinsicht sich oft scheidenden Zeug_innenschafts-Diskurse *ausführlich* synthetisiert hat: In ihrer Monografie *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* weist sie überzeugend nach, dass die disparaten Diskurse der *Testimony Debate* einerseits und der Debatten, die sich vornehmlich mit Weiterlebenden- und Traumazeugnissen auseinandersetzen, andererseits nicht voneinander getrennt werden dürfen.[1] Sie attestiert den beiden Diskursen gleichsam ein jeweiliges Fallen in ein Extrem, nämlich die »Epistemologisierung der Zeugenfigur« auf der einen und die Aporetisierung, aber auch […] Moralisierung von Zeugenschaft«[2] auf der anderen Seite. Mehr noch: »Beide Ansätze […] führen letztlich zu einer Auflösung des Begriffs des Zeugnisses.« (*EE* 203) Während nämlich gemäß Schmidt die *Testimony Debate* das bezeugende Subjekt aus dem Blick verliert, so wird im anderen Diskurs das Bezeugen auf eine ethische Geste reduziert, was zur Folge hat, dass sich Zeugnisse nicht mehr von Nichtzeugnissen unterscheiden lassen.

Die Erkenntnistheorie der Zeug_innenschaft versteht das Zeugnis als eine epistemische Quelle und dehnt so den Begriff des Zeugnisses und das Phänomen der Zeug_innenschaft »auf alle möglichen Arten der Information durch Worte anderer aus und verliert so aus dem Blick, was das Zeugnis von anderen Formen der Evidenz unterscheidet« (*EE* 203). Demgegenüber rückt gemäß Schmidt im Diskurs über Zeugnisse von Weiterlebenden und Traumatisierten der Erkenntniswert von Zeugnissen in den Hintergrund. Diesen Diskurs interessiert die bezeugende Person, die »intersubjektive[n] Aspekte des Bezeugens« und die »heilende[], ja kathartische[] Wirkung des Zeugnisablegens« (*EE* 203). Was folglich in der *Testimony Debate* in die Ununterscheidbarkeit *ausgedehnt* wird, wird hier *aufgegeben*: der »Anspruch der historischen Wahrheit des Gesagten« (*EE* 203). Ausgehend von dieser stark dualistischen Wahrnehmung[3] zwischen den zwei Diskursen stellt

1 Vgl. dazu auch die Beiträge in dem von Schmidt mitherausgegebenen Sammelband *Politik der Zeugenschaft*, in dem diese (un)mögliche Synthese aus unterschiedlichen Wissenschafts-Perspektiven beleuchtet wird.

2 Krämer/Schmidt/Schülein, Zeugenschaft, 16.

3 Wie in der Einführung (s. oben I.2.) erwähnt, steht Schmidts These in *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* Patin für diese Studie, insofern ich ebenso davon ausgehe, dass Zeug_innenschaft ein

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schmidt die These auf, »dass eine adäquate Beschreibung von Zeugenschaft epistemische *und* ethische Aspekte berücksichtigen muss« (*EE* 203). Diese These erörtert Schmidt im genannten Werk in vier Schritten.

In einem *ersten* Schritt fragt Schmidt nach der Situation der Zeug_innenschaft (*EE* 53–79). Dabei weist sie nach, dass Zeug_innenschaft insbesondere in Situationen des Nichtwissens von Relevanz ist. Diesbezüglich geht Schmidt sowohl auf die Krise der Zeug_innenschaft als auch auf das Dilemma der Augenzeug_innenschaft vor Gericht ein. Mit Aristoteles gelangt die Philosophin zur Einsicht, dass Zeugnisse zum »Bereich praktischer Vernunfttätigkeit« (*EE* 204) gehören: Sie liefern zwar keine Erkenntnis im theoretischen Sinne, gleichwohl haben sie epistemischen Wert, weil sie Menschen helfen, Entscheidungen zu treffen. Zeugnisse sind in dieser Lesart »kein Beweismittel, sondern ein Überzeugungsmittel« (*EE* 79). Daran anschließend erörtert Schmidt *zweitens* die ambivalente Figur der Zeug_innen (*EE* 81–115), nämlich zwischen »ihrer Funktion als Wissensmedium und ihrer Rolle als ethisches und politisches Subjekt« (*EE* 204). Gegen Peters, der Zeug_innen als Verlängerung *unserer* Sinnesorgane versteht,[4] votiert Schmidt im Anschluss an Derrida, Agamben, Arendt und insbesondere Avishai Margalit dafür, dass Hörer_innen eines Zeugnisses die Wahrnehmungen und Erinnerungen *anderer* annehmen. Die Position des Opfers versteht Schmidt denn nicht als einen Faktor, »der den Wissenswert der Zeugenaussage schmälert, im Gegenteil: Aus der Position des Opfers erwächst den Zeugen und Zeuginnen eine besondere epistemische Autorität« (*EE* 115). In einem *dritten* Schritt fokussiert Schmidt auf den Akt des Bezeugens (*EE* 117–153). Hier geht es ihr darum zu zeigen, dass ein Zeugnis »nicht nur [informiert], sondern berührt« (*EE* 153). Dafür setzt Zeug_innenschaft indes eine »ethische[] Verbindlichkeit« (*EE* 206) zwischen Zeug_innen und Hörer_innen voraus, weshalb Schmidt in einem *vierten* und letzten Schritt die Seite der Hörer_innenschaft untersucht (*EE* 155–202). In diesem Kapitel, um das es im Folgenden gehen soll, entwickelt Schmidt ihr Konzept des Vertrauens als epistemisches Prinzip im Kontext der Zeug_innenschaft. Denn damit Zeugnisse innerhalb eines öffentlichen Raums epistemischen Wert haben, bedarf es des Vertrauens in die Zeug_innen.[5] Wie Schmidt dieses näher bestimmt, wodurch es konstituiert wird und durch welche Grenzen es sich auszeichnet, soll nachfolgend anhand ausgewählter Aspekte dargestellt und interpretiert werden.

Schlüsselphänomen ist, um den Zusammenhang zwischen Ethik und Epistemologie, zwischen Anerkennung und Erkenntnis aufzeigen zu können. Die hier dargelegte Studie unterscheidet sich indes in der Hinsicht von den Untersuchungen Schmidts, als dass der genannte Dualismus kritisch infrage gestellt bzw. auf seine Brüche innerhalb des Weiterlebenden- und Traumatisierten-Zeug_innenschafts-Diskurses hingewiesen wird: Wenngleich die in dieser Studie herangezogenen Positionen auf die bezeugenden Personen und die intersubjektiven Aspekte des Bezeugens fokussieren, so absolviert keine von ihnen erkenntnistheoretische Fragen komplett.

4 S. oben II.5.1.

5 Zum Aspekt des Vertrauens in der Situation des Bezeugens vgl. auch Hartmann, Die Praxis, insbes. 119–137.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.1. Glaub mir! Aber wie? Die normativen Qualitäten objektiven und personalen Zeugnisglaubens

Zeug_innenschaft ist für Schmidt »zunächst nichts anderes als eine soziale Praxis«, d.h., sie ist »kein philosophischer Begriff, keine Idee wie ›Wahrheit‹, ›Gerechtigkeit‹ oder das ›Gute‹«[6]. Wenn aber Zeug_innenschaft eine soziale Praxis ist, kann sie nicht monologisch verstanden werden, sondern sie impliziert stets ein Gegenüber. Erst durch den Austausch mit diesem Gegenüber kann dann über das, was das Zeugnis transportiert, seine (Un-)›Wahrheit‹, seine (Un-)Gerechtigkeit und sein (Un-)Gutes, gestritten werden. Weil das Zeugnis stets adressiert ist, verbindet es sich mit einer bestimmten Intention:

> »Sie besteht darin, die Hörer und Hörerinnen durch die eigenen Worte *etwas wissen zu lassen*. Der Zeuge […] erwartet damit auch eine bestimmte Reaktion auf seine Aussage. Es kann […] ihr [sc. der Zeugin] nicht vollkommen gleichgültig sein, ob und wie das Zeugnis von der Hörerschaft angenommen wird – vielmehr ist mit dem Sprechakt des Zeugnisgebens stets die Erwartung, der Wunsch, ja der Appell verbunden, man möge […] ihr *Glauben* schenken.« (*EE* 155)

Das Hören eines Zeugnisses ist denn für Schmidt keine passive Tätigkeit. Die »Anerkennung und *Akkreditierung* durch eine Hörerschaft« bestimmt Schmidt als eine »konstitutive Bedingung von Zeugenschaft« (*EE* 155). Die Intention der Zeug_innen zielt einerseits darauf, dass die Hörer_innen die Autorität der Zeug_innen anerkennen. Andererseits sind sie für die Entscheidung der Akkreditierung des Bezeugten selbst verantwortlich. Diese Verantwortung hat für Schmidt »nicht nur eine epistemische, sondern auch eine ethische Seite« (*EE* 156). Kürzer: Hören heißt glauben.[7] Was aber versteht Schmidt überhaupt unter Zeugnisglaube?

Schmidt unterscheidet grundsätzlich zwischen drei Arten des Glaubens. Menschen können *erstens* »glauben, *dass* etwas der Fall ist« (*EE* 157). Diesen Glauben versteht Schmidt als *objektiven* Glauben, wobei die Objektivität meint, dass nicht einem Subjekt geglaubt wird. Gleichwohl steht der objektive Glaube nicht für ein »sicheres Wissen über eine Tatsache«, sondern für »eine Meinung, ein ›Führwahrhalten‹ […] aus welchen Gründen auch immer« (*EE* 157). *Zweitens* können Personen »*an etwas oder jemanden* glauben« (*EE* 157), etwa an sich selbst oder an eine Gottheit*. Dieser Glaube steht für eine »innere Einstellung« (*EE* 157) und impliziert in der Regel ethische und/oder religiöse Aspekte. Diese Form des Glaubens lässt sich nicht »leicht ablegen«, weil sie »einer tiefen inneren Überzeugung und Haltung« (*EE* 157) entspringt. An der Schnittstelle zu dieser Art des Glaubens und doch von ihr unterschieden versteht Schmidt *drittens* »das schlichte ›Jemandem glauben‹« (*EE* 157). Zwar bezieht sich auch dieser Glaube auf ein Subjekt, ist aber im Unterschied zur zweiten Art »alltäglich und unspektakulär« (*EE* 157). Diese Art des Glaubens bestimmt Schmidt im Anschluss an Krämer als *personalen* Glauben.[8] In der Folge unterscheidet Schmidt nur noch zwischen objektivem und personalem Glauben und lässt die als zweite Art bestimmte Form des Glaubens unberücksichtigt. Die

6 Schmidt, Zeugenschaft, 7.

7 Vgl. Schmidt, Sein Wort, 76.

8 Vgl. Krämer, Über Zeugnisgeben.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Unterscheidung zwischen objektivem und personalem Glauben untermauert Schmidt begriffsgeschichtlich mit den zwei griechischen Wörtern für Wahrheit: δόξα/*doxa* und πίστις/*pistis*, wobei sie die *doxa* dem objektiven, die *pistis* dem personalen Glauben zuweist.[9]

In der Philosophie hatte der Begriff der *doxa* zunächst eine tendenziell negative Bedeutung, insofern er für Meinungen, Erwartungen und Vermutungen und damit im Gegensatz zu ›Wahrheit‹ und begründeter Erkenntnis stand.[10] *Pistis* wurde demgegenüber als feste Überzeugung verstanden, als »die Verlässlichkeit von oder das Vertrauen in etwas oder jemand, ferner auch dasjenige, was Vertrauen stiftet«[11]. Die *pistis* gründet folglich auch in einer inneren »Überzeugung und Gewissheit, die wir aus *intersubjektiven* Verhältnissen schöpfen« (*EE* 159). Dieser personale Glaube steht für Treue, Vertrauen, Beglaubigung und Bürgschaft.[12] In den zwei unterschiedlichen Bestimmungen von *pistis* und *doxa* zeigt sich für Schmidt eine grundsätzliche Spaltung des Glaubensbegriffs, die sich auch im Lateinischen wiederfindet, wo die *opinio* für die *doxa*, die *fides* für die *pistis* steht. Und auch in modernen Sprachen setzt sich der doppelte Glaubensbegriff fort: Im Englischen wird unterschieden zwischen *belief* und *faith*, im Französischen zwischen *croyance* und *foi*. Dieser Unterscheidung bzw. Spaltung ist indes eine Problematik eingeschrieben, denn sie geht mit einer *normativen* Unterscheidung einher:

> »Hatte der Glaube im Sinne der Meinung in der Philosophie vorwiegend negative Bedeutung und galt als ›unsicheres Wissen‹, so wird die Rolle, die personaler Glaube in sozialen Zusammenhängen, in Ethik und Politik spielt, durchaus als etwas Positives gesehen, eben weil er in diesem Kontext Gewissheit und Stabilität suggeriert.« (*EE* 160)[13]

Ist es dann überhaupt sinnvoll, in Bezug auf Zeugnisglauben zwischen objektivem und personalem Glauben zu unterscheiden? Schließlich könnte mensch auch die These vertreten, dass jemandem zu glauben gleichbedeutend damit ist, »zu *glauben, dass das, was jemand sagt, wahr ist*« (*EE* 158). Die Unterscheidung ist im Kontext der Zeug_innenschaft nach Schmidt wichtig und richtig, allerdings plädiert sie im Anschluss an Elizabeth Anscombes Essay *What is it to believe someone*[14] dafür, dass der Glaube, der Zeugnissen und

---

9 Spätestens hier zeigt sich, dass Schmidt die Unterscheidung in drei Arten des Glaubens nicht aufrechterhalten kann, insofern *doxa* und *pistis* nicht nur philosophische, sondern auch theologische Begriffe sind. Dass im Hellenismus eine neue Bedeutung für *doxa* aufkommt, nämlich als Übersetzung des hebräischen כָּבוֹד/*kavod*, hat Schmidt hier nicht im Blick. Es lässt sich darum fragen, ob die von Schmidt als zweite Art definierte Form des Glaubens demnach gleichsam in der ersten und dritten Form zum Tragen käme.

10 Vgl. Stückelberger, Art. Doxa.

11 Kemmann, Art. Pistis, 351.

12 Vgl. Kranz, Art. Pistis.

13 Vgl. auch den philosophiegeschichtlichen Überblick bei Shapin, A social History, 1–17. Auch Krämer, Über Zeugnisgeben, 86, attestiert der Doppelheit des Glaubensbegriffs eine normative Unterscheidung: »Eine augenfällige Divergenz tut sich […] auf zwischen ›wahrheitstheoretischem‹ und ›personalem‹ Glauben: Einerseits wird der Glaube – epistemisch gesehen – mit Unwissenheit verbunden; andererseits tritt er – ethisch betrachtet – mit Überzeugung und Sicherheit auf.«

14 Dass sich Schmidt dabei auf Anscombe bezieht, ist dem Umstand geschuldet, dass, wie diese selbst vermerkt, der personale Glaube innerhalb philosophischer Beschäftigungen mit dem Phänomen des Glaubens unterrepräsentiert ist und von ihr explizit bearbeitet wird: »Believing so-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Zeug_innen entgegengebracht werden muss, »eine eigentümliche Verquickung objektiven und *personalen* Glaubens« (*EE* 157) ist. Aus zwei Gründen ist die Unterscheidung nicht aufzugeben: *Erstens* können Menschen etwas glauben, ohne der Person, die etwas sagt, zu glauben, »for one may already believe the thing he says«[15]. In diesem Fall wurde der Glaube bereits gestiftet, sodass das, was gesagt wird, schon geglaubt wird, der Person zu glauben, die es sagt, darum gleichsam keinen Mehrwert bietet. *Zweitens* können Personen zwar etwas aufgrund einer Äußerung einer Person glauben, sich dabei aber nicht auf diese Person verlassen. »[W]hat someone's saying a thing may bring about, is that one forms one's *own* judgment that the thing is true.«[16] In diesem Fall entscheidet entweder das Subjekt autonom darüber, wann und wie der Glaube in die Aussage gestiftet wird – dieser Glaube mag von außen angeregt sein, zu einer inneren Überzeugung wird er jedoch erst durch die glaubende Person selbst. Oder die Aussage ist selbst so intendiert, dass sie nicht zu einem Glauben an die sprechende Person motiviert, sondern eigenständig zu einem Glauben führen soll in Bezug auf das Gesprochene – etwa im Philosophieunterricht: »In teaching philosophy we do not hope that our pupils will believe us, but rather, that they will come to see that what we say is true – if it is.«[17]

Im personalen Glauben ist eine solche Unterscheidung allerdings nicht möglich, denn sie impliziert eine »spezifische Abhängigkeit« (*EE* 158), eben zu glauben, dass das, was eine Person sagt, wahrhaftig ist: »[B]elieving x that p involves relying on x for it that p.«[18] Dieses Verständnis personalen Glaubens nun hält Schmidt im Kontext der Zeug_innenschaft für problematisch. Denn die »Rechtfertigung, die Zeugen und Zeuginnen uns anbieten, um ihnen zu glauben, ist […] *persönliche* Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit« (*EE* 160). Es entsteht damit gerade kein eigenes Wissen im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Glauben an ein Wissen anderer, nämlich der Zeug_innen. Wer ausschließlich personalen Glauben im Kontext der Zeug_innenschaft am Werk sieht, geht davon aus, dass Hörer_innen auf das Zeugnis nur antworten können, indem sie der bezeugenden Person glauben. Auch wenn das Bezeugte als objektiver Glaube verstanden wird, so handelt es sich um den objektiven Glauben der Bezeugenden, nicht der Hörer_innen. Diese Ansicht hält Schmidt für verkürzt, weshalb sie dafür votiert, Zeugnisglauben nicht auf personalen Glauben zu reduzieren:

> »Zeugnisglauben […] hat auch eine wahrheitstheoretische Dimension: Denn indem wir einer Zeugin glauben, glauben wir, dass das, was sie sagt, *wahr* ist. Wenn für die Praxis der Zeugenschaft personale[r] [Glaube, MK] […] auch eine wichtige Rolle spielt, so darf die objektive, wahrheitstheoretische Dimension doch nicht vergessen werden. Das *Vertrauen* in Bezug auf die bezeugende Person begründet den *objektiven Glauben*, dass etwas tatsächlich der Fall ist oder war.« (*EE* 160f.)

meone is not merely a neglected topic in philosophical discussion; it seems to be unknown.« (Anscombe, What is it, 141.)

15 A.a.O., 144.

16 A.a.O., 145.

17 Ebd.

18 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie also lässt sich Vertrauen im politischen Raum denken, sodass Vertrauen nicht nur als soziales Fundament zwischen Zeug_innen und Hörer_innen, sondern auch als epistemisches Prinzip Bedeutung hat?

2.2. Von der bleibend ambivalenten Haltung gegenüber Zeugnissen: die wahrheitstheoretische Dimension des Vertrauens

In Anlehnung an Niklas Luhmann versteht Schmidt Vertrauen allem voran als »Grundlage des praktischen Lebens« (*EE* 161), insofern Menschen aufgrund der Bandbreite der Möglichkeiten ohne Vertrauen eine lähmende Angst überfiele.[19] Sobald Menschen zueinander in Kontakt treten, vertrauen sie darauf, dass diese sie »nicht anlügen, dass sie ihr Wort halten und sich an Abmachungen halten« (*EE* 161). Und Menschen »kommen nicht umhin, anderen Menschen *anzuvertrauen*« (*EE* 161), was ihnen wichtig ist.[20] In modernen Gesellschaften lässt sich außerdem ein Vertrauen in Institutionen und Technik feststellen – »zum Beispiel wenn wir in einen Aufzug steigen, in einer Kantine essen oder Tabletten schlucken, bei denen wir davon ausgehen, dass sie zuvor auf Nebenwirkungen getestet worden sind« (*EE* 161).[21] Kurzum: Gesellschaften funktionieren nicht ohne ihre »mannigfaltigen Formen des Vertrauens« (*EE* 161).[22] In einem Schnellritt durch die männliche Philosophiegeschichte – von Marcus Tullius Cicero über Sir Thomas Elyot, Michel de Montaigne, Francis Hutcheson, Adam Smith bis hin zu Immanuel Kant – weist Schmidt nach, dass bis »in die Neuzeit hinein […] die philosophischen Reflexionen über Vertrauen als soziales Bindemittel weiter vertieft«, »Glaube und Glaubwürdigkeit […] als Fundamente der Gesellschaft angesehen, Vertrauensmissbrauch hingegen vehement verurteilt« (*EE* 163) wurde:

> »Innerhalb der praktischen Philosophie erscheint Glaube durchaus als etwas Positives, ja Unverzichtbares – gegenseitiges Vertrauen in das, was andere uns mitteilen, gilt als die Basis und Voraussetzung der Kommunikation, Gerechtigkeit und verschiedensten sozialen Praktiken.« (*EE* 166)

19 Vgl. Luhmann, Vertrauen, 1: »Der Mensch hat zwar in vielen Situationen die Wahl, ob er in bestimmten Hinsichten Vertrauen schenken will oder nicht. Ohne jegliches Vertrauen aber könnte er morgens sein Bett nicht verlassen. Unbestimmte Angst, lähmendes Entsetzen befielen ihn. Nicht einmal ein bestimmtes Misstrauen könnte er formulieren und zur Grundlage defensiver Vorkehrungen machen; denn das würde voraussetzen, dass er in anderen Hinsichten vertraut. Alles wäre möglich. Solche eine unvermittelte Konfrontierung mit der äußersten Komplexität der Welt hält kein Mensch aus.«

20 Vgl. dazu Baier, Vertrauen, 51: »Meiner Analyse nach heißt Vertrauen, anderen Personen (natürlich oder juristischen, also etwa Firmen, Nationen etc.) die Sorge um eine Sache zu überlassen […].«

21 Diese Art des Vertrauens wird auch als Systemvertrauen verstanden, vgl. dazu Giddens, Konsequenzen, 107–127. Bei Giddens kommt dieses indes gerade nicht ohne *personales Vertrauen* aus.

22 Diesbezüglich bezieht sich Schmidt vor allem auf Simmel, Zur Psychologie, 411, der das Leben des modernen Menschen wesentlich darin begründet sieht, dass dieser »Unzähliges, das ihm ganz fernliegt, das er gar nicht prüfen kann und das ihm doch von vitaler Bedeutung ist, auf Treu und Glauben hinnehmen muss«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Umso mehr müsse es erstaunen, so Schmidt, was die genannten Autoren »über den Glauben in einem *erkenntnistheoretischen* Kontext schreiben« (*EE* 166f.): Wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen gelangen sie alle zur Einsicht, »dass das, was wir durch die Worte anderer wissen, im Grunde wertlose Kenntnisse sind« (*EE* 167).[23] Sobald es um *Wissen* geht, darum, wie Menschen *denken* und *erkennen*, ist »die einzige Quelle und Garantie […] das Selbst« (*EE* 167).[24] Hier wiederholt sich gleichsam die normative Trennung zwischen objektivem und personalem Glauben, insofern Vertrauen zwar als ethisch relevant, epistemisch aber als mangelhaft erachtet wird.[25] Weil sich im Prozess des Bezeugens die Zeug_innen gleichsam zwischen ein Wissen und seinen Wert und seine Funktion schieben, trägt das Wissen, das Hörer_innen dadurch gewinnen, in traditionell erkenntnisphilosophischer Perspektive »den Makel […] des Glaubens«[26]. Als Gewährsmann gegen »eine solche rigide Trennung« (*EE* 167) bemüht Schmidt in der Folge darum den schottischen Aufklärer und Common-Sense-Theoretiker Thomas Reid:[27] Für ihn ist der

23 Zum gleichen Urteil kommt Scholz, Autonomie, 829. Zu den damit einhergehenden historischen Gründen der Zeug_innenvergessenheit und dem Vorrang des Wissens aus erster Hand vgl. Alloa, The »Do It Yourself«, sowie ders., Ex propria.

24 Als »radikalsten« Vertreter dieses »epistemischen Individualismus« nennt Schmidt, Zeugenschaft, 17, René Descartes, der »konstatierte, dass nur das als Gewißheit anzuerkennen sei, was das Ich selbst durch vernünftige Überlegungen prüfen könne«.

25 Vgl. Schmidt, Wissensquelle, 52: »Paradigmatisch für diese Abwertung des Wissens durch die Worte anderer ist […] Platons Theaitetos, in der den Augenzeugen einer Sache Wissen (*episteme*) zugesprochen wird, den Richtern aber, die nur durch ihr Zeugnis Kenntnis davon erhalten, allenfalls wahre Meinung (*doxa*) […].« Schmidt bezieht sich auf Platon, Theaitetos, 201b. Vgl. dazu auch Schmidt, Sein Wort, 71f.

26 Schmidt, Können Täter, 202.

27 Schmidt reiht sich damit in eine hochkomplexe und verzweigte Debatte zum epistemischen Status von Zeugnissen ein. Einen Überblick über den erkenntnistheoretischen Diskussionsstand bietet Scholz, Sozialer Akt, 31–36. Er unterscheidet dabei zwischen vier Positionen. 1. »*Zeugnis-Skeptizismus*« (a.a.O., 31): Dieser lehnt positive epistemische Folgen der Zeug_innenschaft grundsätzlich ab. Die Auffassung wird zwar selten so offen vertreten, »aber aus vielen traditionellen Erkenntnistheorien ergibt sie sich als Folge« (ebd.). 2. »*Globaler Reduktionismus bezüglich des Zeugnisses anderer*« (a.a.O., 32): Die Vertreter_innen dieser Position anerkennen den epistemischen Wert von Zeugnissen nur unter der Bedingung, »dass es sich auf (mutmaßlich) basalere individuelle Quellen wie Wahrnehmung, Erinnerung, deduktives und induktives Schließen zurückführen lässt« (ebd.). Diese Haltung vertritt etwa David Hume (vgl. ders., An Inquiry, insbes. 111.113; dazu auch Adler, Belief). 3. »*Anti-Reduktionismus bezüglich des Zeugnisses anderer*« (Scholz, Sozialer Akt, 32): Hierzu rechnet Scholz die Überlegungen Reids, an die dann – in Auseinandersetzung mit John L. Austin und Donald Davidson – Coady, der prominenteste Vertreter der *Testimony Debate*, anknüpft. Coady geht davon aus, »dass das Zeugnis anderer eine genuine Erkenntnisquelle ist, die einer Rückführung auf vermeintlich basalere Quellen weder fähig noch bedürftig ist« (a.a.O., 33). 4. »*Lokaler Reduktionismus bezüglich des Zeugnisses anderer*« (ebd.): Diese Position geht auf Elizabeth Fricker zurück (vgl. dies., Against, sowie dies., Critical). Sie geht davon aus, dass es »im Einzelfall durchaus möglich [sei], dass ein Zeugnisempfänger H unabhängige Belege besitzt oder erwerben kann, die ihn berechtigen, S bezüglich U für glaubwürdig zu halten« (Scholz, Sozialer Akt, 34). Schmidt geht ausführlich auf diese Vorstellung ein (*EE* 182–189), bezweifelt aber, dass E. Frickers lokaler Reduktionismus wirklich eine Position zwischen globalem Reduktionismus und globalem Anti-Reduktionismus ist.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mensch nicht nur als Handelnder ein soziales Wesen, »sondern auch als denkendes, erkennendes Subjekt« (*EE* 168). Erkenntnis und Wissen – Episteme – gibt es bei ihm ausschließlich sozial vermittelt. Reid geht von sogenannten *social operations of the mind* aus. Diese sozialen mentalen Operationen zeichnen sich wesentlich dadurch aus, dass sie andere Personen involvieren:

> »A man may understand and will; he may apprehend, and judge, and reason, though he should know of no intelligent being in the universe besides himself. But, when he asks information, or receives it; when he bears testimony, or receives testimony of another; when he asks a favour, or accepts one; when he gives a command to his servant, or receives one from a superior; when he plights his faith in a promise or contract; these are acts of social intercourse between intelligent beings, and can have no place in solitude.«[28]

Zeugnisse, die Reid als Teil der *social operations of the mind* versteht, lassen sich »nicht auf individuelle Erkenntnisakte wie Urteile und inferenzielle Schlussfolgerungen« (*EE* 169) reduzieren: »Testimony is neither simple apprehension, nor judgment, nor reasoning.«[29] Anstatt das Zeugnis als epistemisch mangelhaft zu verstehen und damit von anderen Wissensquellen zu unterscheiden, kommt es für Schmidt darum im Anschluss an Reid auf derselben Ebene zu stehen. Denn für Reid besteht eine Analogie der Wissensquelle durch *eigene* Wahrnehmungen und durch Wahrnehmungen *anderer* anhand von Zeugnissen. Diese werden nicht getrennt, sondern zusammen gedacht und als voneinander abhängig verstanden:

> »Wahrnehmungen sind nichts anderes als das Zeugnis der Natur […], das uns durch unsere Sinne vermittelt wird. Der Unterschied zum menschlichen Zeugnis besteht im Wesentlichen darin, dass das Zeugnis der Natur aus natürlichen Zeichen besteht, während menschliche Zeugnisse auf künstlichen Zeichen, nämlich Worten, basieren.« (*EE* 171)

Dabei unterscheidet Reid zwischen ursprünglichen und erworbenen Wahrnehmungsfähigkeiten. Während die ursprünglichen Wahrnehmungsfähigkeiten den Menschen von Geburt an gegeben sind – »einfache Sinnesempfindungen[,] […] etwa solche, durch die wir die Form, Farbe und andere Qualitäten von physischen Körpern erfassen« (*EE* 171)[30] –, so muss die andere Fähigkeit, wie ihr Name es schon sagt, erworben, d.h. gelernt werden – »etwa wenn ein Maler sieht, dass es sich bei einem Bild um ein Gemälde Raphaels oder Tizians handelt« (*EE* 172).

Den Unterschied zwischen den zwei Wahrnehmungsfähigkeiten bezieht Reid darum auch auf die Sprache, die Grundlage des Bezeugens also. Er geht davon aus, dass es einen Unterschied zwischen dem Wahrnehmen der Zeichen der »natürlichen Sprache« (engl.

28 Reid, Essays, 68.

29 Ebd. Vgl. Reid, An Inquiry, 190: »The objects of human knowledge are innumerable, but the channels by which it is conveyed to the mind are few. Among these, the perception of external things by our senses, and the informations which we receive upon human testimony, are not least considerable […].«

30 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

natural language) und dem Erwerb und dem Verstehen einer Sprache gibt. Unter den Zeichen der natürlichen Sprache versteht Reid die Mimik, den Ausdruck des Gesichts, die Gesten und die Modulation der Stimmen beim Sprechen – »sie zeigen Gedanken und geistige Dispositionen des Sprechers oder der Sprecherin an« (*EE* 172). Die Verknüpfung zwischen Zeichen und Bezeichnetem muss nicht erlernt werden, sie ist Menschen per se in die Wiege gelegt.[31] Das gilt indes nicht für die Verknüpfung zwischen den Zeichen und den artikulierten Lauten einer Sprache. Die Bedeutung dieser basiert auf Konventionen, die erst allmählich gelernt werden – im Verlauf des Lebens also. Dieser Lernprozess wird dadurch erleichtert, dass Menschen bereits die Fähigkeit haben, die Zeichen der natürlichen Sprache zu deuten.[32] Dieser Lernprozess bedingt jedoch, dass »die Bedeutung der sprachlichen Zeichen sich nicht fortwährend *verändert*« (*EE* 173). Um Zeugnisse als epistemisch wertvoll zu erachten, bedarf es folglich einer Kontinuität des Bezeugens. Wie aber können Menschen sich darauf verlassen, dass ihre Mitmenschen die Bedeutung der Worte nicht ändern, die sprachlichen Zeichen sich nicht fortwährend verändern? Was im Kontext der Zeug_innenschaft heißt: dass sie nicht lügen und sich täuschen? Dafür gibt es mindestens zwei naheliegende Erklärungsversuche – Reid, und mit ihm Schmidt, lehnt jedoch beide ab. *Erstens* könnten Menschen aufgrund ihrer bisherigen Erfahrung darauf schließen, dass sich ihre Mitmenschen auch zukünftig darauf beziehen.

> »We know by experience, that men *have* used words to express such things. But all experience is of the *past*, and can, of itself, give no notion or belief of what is *future*. How come we then to believe, and to relay upon it with assurance, that men who have it in their power to do otherwise, will continue to use the same words when they think of the same things?«[33]

Weil auch Schmidt von der grundsätzlichen Autonomie der Subjekte ausgeht – und diese unter keinen Umständen aufgeben will –, lässt sich das »Vertrauen, dass andere Menschen auch in Zukunft dieselben Worte für dieselben Dinge benutzen […] [,] nicht aus der Erfahrung heraus begründen« (*EE* 174). Vertrauen als Grundlage der Zeug_innenschaft erscheint in dieser Perspektive geradezu als fortschrittskritisch. *Zweitens* könnten Menschen aufgrund des Versprechens und der Versicherung ihrer Mitmenschen darauf schließen, dass jene sie nicht täuschen. Etwa, wenn Zeug_innen vor Gericht schwören, »to tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth«[34]. Auch diese Erklärung

---

31 Vgl. a.a.O., 190f.: »A man in company, without doing good or evil, without uttering an articulate sound, may behave himself gracefully, civilly, politely; or, on the contrary, meanly, rudely, and impertinently. We see the dispositions of his mind, by their natural signs in his countenance and behaviour, in the same manner as we perceive the figure and other qualities of bodies by the sensations which nature hath connected with them.«

32 Vgl. a.a.O., 192: »When we begin to learn our mother-tongue, we perceive by the help of natural language, that they who speak to us, use certain sounds to express certain things: we imitate the same sounds when we would express the same things, and find that we are understood.«

33 Ebd.

34 Vgl. in diesem Zusammenhang Christoph Wulfs Überlegungen zur Eidesformel als institutionalisierte Autorisierung von Zeug_innen: ders., Ritual.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lehnt Schmidt mit Reid ab, weil Versprechen selbst sprachliche Ausdrücke sind und damit »die Worte anderer *voraussetzen*, aber gerade nicht begründen können« (*EE* 174):[35]

> »Have they promised that they will never impose upon us by equivocation or falsehood? No, they have not. And, if they had, this would not solve the difficulty: for such promise must be expressed by words, or by other signs; and, before we can rely upon it, we must be assured, that they put the usual meaning upon the signs which express that promise.«[36]

Worauf Schmidt mit Reid hinauswill, ist, dass im Kontext der Zeug_innenschaft »Vertrauen […] nicht das Resultat sprachlicher Kommunikation oder gar eines komplexen Sprechaktes wie dem Versprechen [ist], sondern dessen *Voraussetzung*« (*EE* 174). Mit Reid findet Schmidt einen Philosophen, bei dem der Vertrauens*vorschuss* epistemische Kraft hat, Vertrauen gleichsam der Katalysator für Wissen ist. Denn wenn sich das Vertrauen in das Zeugnis anderer weder durch eigene Erfahrung noch »durch gleichsam vertragstheoretische Überlegungen« begründen lässt, scheint Vertrauen ein »eigenständiges, grundlegendes Prinzip des menschlichen Geistes« (*EE* 174) zu sein: »[I]t seems to me to be an original principle of the human constitution without which we should be incapable of language, and consequently incapable of instruction.«[37] Allerdings gründet diese Voraussetzung bei Reid auf zwei Prinzipien, die Schmidt als »Zwillingsprinzipien« deutet, insofern das eine den Zeug_innen, das andere den Hörer_innen zugutekommt. Außerdem sind die beiden Prinzipien – im Idealfall – jeweils voneinander abhängig: das *principle of veracity* und das *principle of credulity*.

Das *principle of veracity* bezeichnet Reid als »a propensity to speak truth, and to use the signs of language, so as to convey our real sentiments«[38]. *Veracity* übersetzt Schmidt darum akkurat nicht mit Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit. Zwar geht Reid von einer grundsätzlichen Neigung des Menschen aus, die ›Wahrheit‹ zu sagen,[39] aber das Prinzip besagt nicht, »dass Menschen stets oder meistens die Wahrheit sagen, sondern vielmehr, dass sie wahrhaftig sind, also gemäß ihren Kenntnissen, Empfindungen und Überzeugungen sprechen« (*EE* 175). Schmidt schlägt darum vor, das *principle of veracity* als ein »Prinzip der *Ehrlichkeit*« zu verstehen, nämlich als »die Übereinstimmung zwischen Worten und unseren Gedanken und Überzeugungen« (*EE* 175). Damit Vertrauen als Voraussetzung und Bedingung der Zeug_innenschaft gelten kann, muss davon ausgegangen werden, dass Zeug_innen-Aussagen auf dem Prinzip der Ehrlichkeit beruhen. Zeug_innen sind *wahrhaftige* Menschen, weil die sprachliche Form ihrer Zeugnisse in Übereinstimmung zu ihren Gedanken und Überzeugungen steht.

---

35 Zum Versprechen im Kontext der Zeug_innenschaft vgl. auch Derridas Ausführungen (s. oben II.2.2.).

36 Reid, An Inquiry, 192.

37 A.a.O., 193.

38 Ebd.

39 Vgl. ebd.: »Truth is always uppermost, and is the natural issue of the mind. It requires no art or training, no inducement or temptation, but only that we yield to a natural impulse. Lying, on the contrary, is doing violence to our nature; and is never practiced, even by the worst men, without some temptation.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Demgegenüber meint das *principle of credulity* bei Reid »a disposition to confide in the veracity of others, and to believe what they tell us«[40]. Der menschlichen Neigung der Zeug_innen, wahrhaftig zu sein, entspricht auf der Seite der Hörer_innen die menschliche Veranlagung, dieser Wahrhaftigkeit erst einmal zu glauben.[41] Denn »Misstrauen macht nur Sinn vor dem Hintergrund unserer grundsätzlichen Neigung, das, was andere uns mitteilen, zu glauben« (*EE* 176).[42] Für Reid sind sodann beide Prinzipien genau aufeinander abgestimmt. Zeug_innen sprechen ehrlich, weil sie davon ausgehen, dass ihnen geglaubt wird, wie ebenso Hörer_innen glauben, dass die Bezeugenden ehrlich sind.[43]

Schmidt zieht aus diesen Überlegungen Reids drei Konsequenzen für das Vertrauen im Kontext der Zeug_innenschaft. *Erstens »bedarf* unser Vertrauen in die Worte anderer keiner epistemischen Rechtfertigung« (*EE* 178). Die lebensweltlichen Erfahrungen mit unterschiedlichen Phänomenen der Zeug_innenschaft zeigen, dass Menschen durch Zeugnisse zu Erkenntnissen gelangen, die ihnen anders gar nicht zugänglich wären. Lebensweltliche Realitäten fallen hier traditionell erkenntnistheoretischen Erörterungen gleichsam ins Wort. In Bezug auf Zeugnisse von Weiterlebenden ist dies besonders evident, zumal sie bezeugen, was andere aufgrund der Einmaligkeit des Widerfahrnisses nicht erlebt haben und damit nicht wissen können. Ohne das Vertrauen in ihre Erfahrung kann es kein Wissen geben. Diese etablierte »Vertrauenspraxis« (*EE* 178) zu bezweifeln, hält Schmidt darum geradezu für unsinnig, »weil ohne sie keine Sprache, keine Kommunikation, mithin kein Lernen möglich wäre« (*EE* 178). Damit verbindet sich *zweitens* ein Ernstnehmen der Zeug_innenschaft als *soziale* Praxis. Wenn eine der zentralen Prämissen von Zeug_innenschaft ist, dass sie nur zwischen Zeug_innen und Hörer_innen sich vollzieht, sie also immer ein Gegenüber voraussetzt, muss dies auch für den epistemischen Wert von Zeugnissen gelten: Es gibt ihn immer nur sozial vermittelt.[44] Zeug_in-

40 A.a.O., 194.

41 Vgl. ebd.: »It is evident, that, in the matter of testimony, the balance of human judgment is by nature inclined to the side of belief; and turns to that side of itself, when there is nothing put into the opposite scale.«

42 Vertrauen von seinem Bruch her zu denken, ist ein Kierkegaard'scher Zug. Vgl. für diesen Zugang Welz, Vertrauen, 70, welche die Grundsituation des Menschen als »durch den Konflikt von Grundvertrauen versus Grundmisstrauen bestimmt« sieht.

43 Diese angebliche Abgestimmtheit der beiden Prinzipien wurde wiederholt kritisiert, besonders prominent etwa von van Cleve, Reid on the Credit. Dieser kritisiert, dass erstens auch Ehrlichkeit nicht notwendigerweise ›Wahrheit‹ verbürgt – die Zeug_innen können das Bezeugte schlicht für eine ›Wahrheit‹ *halten*. Zweitens würden Menschen das, was bezeugt wird, nicht nur tendenziell für *wahrhaftig* halten, sondern daraus Schlüsse für Tatsachen ziehen. Zur Deckung kämen die beiden Prinzipien darum nur, wenn nicht nur wahrhaftig, sondern die ›Wahrheit‹ selbst kommuniziert würde. Anhand dieser Kritik zeigt sich indes, dass erneut ein normatives Wahrheitsverständnis an die Zeug_innenschaft herangetragen wird, ein solches aber kann es gemäß Schmidt im Kontext der Zeug_innenschaft immer nur sozial vermittelt geben. Zu Schmidts Würdigung und Kritik von Cleves Ansicht vgl. *EE* 177–179.

44 Sozial vermitteltes Wissen lässt sich als sog. *situated knowledge* (vgl. Haraway, Situated Knowledge) verstehen: Haraways Konzept der sozialen Situiertheit von Wissen geht im Gegensatz zur klassischen Annahme, wonach Wissen neutral von seinen Betrachter_innen antizipiert werden kann, davon aus, dass Wissen immer partikular, dabei aber nicht ethisch neutral ist (vgl. Schicktanz, Epistemische Gerechtigkeit, 274f.).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nenschaft »ist eine epistemische *Kooperation* zwischen Zeuge und Zuhörer«[45]. Das Risiko, dass Zeug_innen auch lügen und sich täuschen, haben Hörer_innen gleichsam einzugehen. Gegen die »zutiefst individualistische« Perspektive der Erkenntnisphilosophie hilft »Reids Philosophie des *Common Sense*«, weil sie den Menschen als ein Wesen versteht, »das von Beginn an auf andere Menschen bezogen ist und von ihnen abhängig ist« (*EE* 180).[46] Vertrauen versteht Schmidt darum insofern selbst als epistemisches Prinzip, als es »*erklärt* […], wie Wissenstransfer durch Sprache möglich ist« (*EE* 179).

Damit schlägt Schmidt die Brücke zu ihren Überlegungen zum Glaubensbegriff: Der »Disposition, den Worten anderer zu glauben, liegt unsere Fähigkeit zugrunde, von anderen zu *lernen*« (*EE* 181). Objektiver Glaube seitens der Hörer_innen wird dort möglich, wo von diesem Vertrauen ausgegangen wird. Der springende Punkt im Kontext der Zeug_innenschaft ist für Schmidt der, dass sich das epistemische Prinzip nicht statisch, sondern nur prozessual denken – und auch umsetzen – lässt, weshalb es *drittens* paradigmatisch ist, dass Reid »*zwei* Prinzipien nennt, die zusammen unsere Zeugnispraxis fundieren« (*EE* 179). Allerdings versteht Schmidt das *principle of veracity* und das *principle of credulity* – und hierin hebt sie sich von Reid ab – nicht als »*logische* Gegenstücke, die zusammen einen lückenlosen Begründungszusammenhang bilden, sondern als zwei Aspekte einer sozialen Praxis« (*EE* 179). Die Aspekte können in Einklang miteinander stehen oder aber das epistemische Prinzip der Zeug_innenschaft verhindern. Die Vertrauenspraxis der Zeug_innenschaft ist ein Lernprozess, in dem beiden Parteien – den Zeug_innen und den Hörer_innen – Rechte und Pflichten zukommen.[47]

Den Zeug_innen steht das Recht zur eigenen Wahrnehmung und einer entsprechenden Wiedergabe zu. Sie verpflichten sich dabei aber, wahrhaftig zu sein, also nach bestem *Wissen* und *Gewissen* das Widerfahrene zu bezeugen, d.h. ehrlich zu sein. Die Pflicht der Hörer_innen knüpft daran an, nämlich Vertrauen in die Wahrhaftigkeit anderer zu setzen. Allerdings haben Hörer_innen auch das Recht, Misstrauen zu äußern, Zeugnisse »aufgrund der Fallibilität aller Wissensquellen […] *gegeneinander* abzugleichen« (*EE* 190).[48] Das bedeutet: Schmidt kritisiert einerseits, Zeug_innenschaft als eine

45 Schmidt, Sein Wort, 70.

46 Das Phänomen der Zeug_innenschaft wird denn auch gerne als Lackmustest zwischen einer individualistischen oder sozialen Epistemologie betrachtet: »If individualism concerning testimony is defensible, then epistemology will remain in an important sense individualistic. And if it is not defensible, epistemology will have to be profoundly social, whatever may happen on other topics.« (Schmitt, Socializing, 4.) Gleichwohl scheint heute eine Mehrzahl an Forscher_innen davon auszugehen, dass die zweite Option gleichsam die Oberhand hat (vgl. Alloa, The »Do-it-Yourself«, 336, sowie Gelfert, A Critical, 175).

47 Damit hat Schmidts Position große Ähnlichkeiten mit den Überlegungen Jennifer Lackeys. Diese fordert, dass in erkenntnistheoretischer Hinsicht zwischen den Beiträgen der Zeug_innen und der Hörer_innen unterschieden werden müsse. Die Anforderung an die Zeug_innen ist objektive Verlässlichkeit, diejenige an die Hörer_innen epistemische Verantwortlichkeit. Vgl. Lackey, It takes Two; sowie dies., Learning.

48 Dazu, gerade die Fallibilität aller Wissensquellen als Ausdruck der Sozialität von Zeug_innenschaft zu verstehen, vgl. auch Krämer/Schmidt/Schülein, Zeugenschaft, 18–20.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»weniger basale[] Erkenntnisquelle als Wahrnehmung, Erinnerung und Schlussfolgerung« (*EE* 190) zu verstehen:[49]

> »Es kommt gelegentlich vor, dass wir falsche Wahrnehmungsurteile fällen oder falsche Schlussfolgerungen ziehen, doch wir würden deshalb keineswegs fordern, diese Erkenntnisquellen deshalb in Zweifel zu ziehen.« (*EE* 190)

Andererseits – und deswegen – bleibt es aber dabei, dass »*einzelne* Zeugnisse falsch sein können«, es im Umgang mit Zeugnissen darum »keine universale Regel, keinen epistemischen ›Freibrief‹« (*EE* 190) geben kann. Diese Aporie löst Schmidt nicht auf, zeigt aber, dass eine Zeug_innenschaft, die Wissen hervorruft, von einem grundsätzlichen Vertrauensvorschuss ausgeht. Weil sie eine soziale Praxis und damit abhängig von mindestens zwei Personen ist, muss letztlich zwischen dem Einzelfall und dem Allgemeinen unterschieden werden. Die beiden sind jedoch nicht voneinander zu trennen, weil sie sich gegenseitig bedingen:

> »Auch wenn unser Vertrauen *im Einzelfall* enttäuscht wird, können wir uns trotzdem *im Allgemeinen* auf die Zeugnisse anderer verlassen. Falschzeugnisse kann es gerade nur in einer Welt geben, in der die Institution der Zeugenschaft überhaupt existiert, d.h. wo Zeugnisse in der Regel verlässliche Wissensquellen sind. […] [Dieser, MK] scheinbare[] Gegensatz zeigt […], dass unsere Haltung gegenüber Zeugnissen ambivalent ist und bleiben muss.« (*EE* 190)

Insofern aber eine »intersubjektive Verbindlichkeit« zwischen Zeug_innen und Hörer_innen »das Zeugnis überhaupt erst zu einer potentiellen Wissensquelle macht«, füllt eine »*ethische* Verbindlichkeit eine *epistemische* Leerstelle«[50]. Müsste dann aber nicht gesagt werden, dass sich Zeug_innenschaft durch eine asymmetrische Reziprozität zwischen Ethik und Episteme, zwischen Anerkennung und Erkenntnis – eben in dieser unumkehrbaren Reihenfolge – auszeichnet? Wenn die Ambivalenz zwischen den beiden sich darin zeigt, dass die Anerkennung Erkenntnis bringen *kann*, diese aber nicht garantiert, müsste dann die Ethik *im Zweifelsfall* nicht an erster Stelle stehen? Eine solche Deutung lehnt Schmidt ab. Aufgrund der Sozialität des Phänomens der Zeug_innenschaft und der Autonomie der darin verwickelten Subjekte hält Schmidt es für notwendig, diese Ambivalenzen nicht zu nivellieren, sondern als jeweilige epistemische und ethische Verantwortung der Zeug_innen und Hörer_innen ernst zu nehmen. Nun scheint es aber im öffentlichen Raum soziale Disproportionen zwischen den beiden zu geben: Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Zeugnis als epistemisch wertvoll erscheint, hängt oft davon ab, welche soziale Anerkennung die Zeug_innen genießen – oder nicht.

---

49 Diesbezüglich argumentiert Schmidt ganz auf der Linie der *Testimony Debate*, insofern ihre Vertreter_innen das Zeugnis als Medium von Tatsachenwahrheiten verstehen. So hält etwa Chakrabarti, Telling, 99, fest: »We often find out facts about distant times and places from the words of unexamined authorities. […] Thus parents, books, teachers, newspapers, the radio, historians, eyewitnesses, laboratory-technicians and specialists *tell* us that *p*, and as a result, on many occasions – though not on all – we come to *know* that *p*.«

50 Schmidt, Können Täter, 202.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch Schmidt kommt auf diesen Umstand zu sprechen und hält fest, dass Epistemologie nicht selten »sozial blind« (*EE* 195) ist. Dass etwas bzw. jemandem geglaubt wird, ist darum immer »auch eine Frage von sozialer und ethischer Tragweite« (*EE* 190). Es ist eben gerade nicht verwunderlich, sondern symptomatisch für die genannten Disproportionen, wenn auch und gerade im Jahr 2021 185 Lesbische, Schwule, Bisexuelle, Queere, Nicht-Binäre und Trans Schauspieler_innen in der zweitauflagenstärksten Zeitung Deutschlands mehr Sichtbarkeit, Anerkennung und Diversität fordern. Ihr Zeugnis ist gleichsam die Folge dessen, was Schmidt im Anschluss an Miranda Fricker als epistemische Ungerechtigkeit bezeichnet.

2.3. Epistemische Ungerechtigkeiten – oder: Die sozialen (Un-)Gebundenheiten des Bezeugens

Insofern der Glaube im Kontext der Zeug_innenschaft eine Verquickung von objektivem und personalem Glauben ist, sind seine ethischen Implikationen umso virulenter: Wenn Zeug_innen »die Wahrheit ihrer Aussage« verbürgen »und sie an ihre persönliche Glaubwürdigkeit« knüpfen, kommt »eine Ablehnung des Gesagten […] einer persönlichen Zurückweisung gleich« (*EE* 191). Wird ein Zeugnis nicht geglaubt, kann es für die bezeugende Person verletzend sein, weil die genannte Verquickung impliziert, dass damit *ihr* nicht geglaubt wird.[51] »Wem nicht geglaubt wird, der bzw. die wird nicht nur nicht anerkannt, respektiert, geachtet – schlimmer noch, er bzw. sie wird […] ›entehrt‹.« (*EE* 191)[52]

> »Doch Achtung und Anerkennung *resultieren* nicht nur aus dem Glauben, der jemandem entgegengebracht wird, sie sind auch oft *Bedingungen* für personalen Glauben. Ob wir jemandem Glauben schenken oder nicht, hängt auch von der sozialen Anerkennung ab, die jemand bereits genießt.« (*EE* 191)

In seiner Studie über die wissenschaftlichen Zeugen [sic!] der *Royal Scientific Society* des 17. Jahrhunderts kommt Steven Shapin zum Schluss, dass epistemische Autorität auf Moral und moralischen Beziehungen beruht. Ob Zeug_innen geglaubt wird, hängt an *moralischen* Kriterien wie Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Gerechtigkeit und Tugendhaftigkeit:

> »Knowledge is a collective good. In securing our knowledge we rely upon others, and we cannot dispense with that reliance. That means that the relations in which we have and hold our knowledge have a moral character, and the word I use to indicate that moral relation is *trust*.«[53]

---

51 Vgl. Anscombe, What is it, 150: »It is an insult and may be an injury not to be believed. At least it is an insult if one is oneself made aware of the refusal, and it may be an injury if others are.«

52 Die Formulierung der Entehrung ist eine Bezugnahme auf Hobbes, Leviathan, I X, 74, der schreibt: »Einem anderen glauben, vertrauen, sich auf ihn verlassen heißt ihn ehren; denn es ist ein Zeichen, dass man von seiner Tugend und Macht überzeugt ist. Misstrauen oder nicht glauben heißt entehren.« (Zitiert nach *EE* 190f.)

53 Shapin, A Social History, xxv.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dass Vertrauen eine *moralische* Beziehung ist, bezweifelt Schmidt und plädiert im Anschluss an Luhmann dafür, »dass Vertrauen weniger auf moralischen Maßstäben, denn auf *Vertrautheit* basiert« (*EE* 193).[54] Zeug_innen wird eher Vertrauen gewährt, wenn sie den Hörer_innen vertraut sind, sie die Zeug_innen gut kennen und regelmäßigen persönlichen Kontakt mit ihnen haben: »Ob wir jemandem Glauben schenken, hängt […] nicht so sehr davon ab, für wie moralisch wir diese Person halten, sondern wie *vertraut* sie uns ist.« (*EE* 193) Schmidt schließt sich darum Peter Lipton an, der in der Behauptung, Vertrauen sei eine moralische Beziehung, den Trugschluss in Shapins Argumentation erkennt:

> »Crudely put, we are especially inclined to trust people we know, because we sometimes have especially good reasons to trust them and because sometimes we have no choice. Faced then with the question of why gentlemen [sc. die Idealfigur epistemischer Autorität im 17. Jahrhundert] trusted each other, the obvious answer is simply that they all belonged to the same club.«[55]

Schmidt fragt sich darum, ob es sinnvoll ist, »nur denen zu vertrauen, die uns vertraut sind oder von vornherein hohe soziale Anerkennung genießen« (*EE* 194), oder ob damit weiter epistemische Ungerechtigkeiten tradiert werden. Wie Gümüşay bezieht sich Schmidt in ihren Überlegungen zu den sozialen Bedingungen des Bezeugens im öffentlichen Raum in der Folge auf die Untersuchungen Miranda Frickers.[56] Dabei legt Schmidt den Fokus auf die *epistemischen* Ungerechtigkeiten und nicht wie Gümüşay auf deren hermeneutische Folgen.[57] Frickers These: Damit Zeugnisse und Zeug_innen überhaupt auf ihre Glaubwürdigkeit kritisch befragt werden können, müssen Hörer_innen soziale Vorurteile, d.h. Stereotype überwinden. Auch Fricker geht davon aus, dass die klassische Epistemologie insofern problematisch ist, als ihr individualistisch verstandenes Wissenssubjekt die sozialen Bedingungen der Zeug_innenschaft ausblendet, »as if a concern with truth and rationality were wholly disconnected from any concern with power and the social identities«[58]. Mehr noch: »Epistemology will not be truly socialized until it has been appropriately politicized.«[59] Wie also entsteht epistemische Ungerechtigkeit?

---

54 Vgl. Luhmann, Vertrauen, 20f.

55 Lipton, Epistemology, 12. Lipton geht es in seinem Aufsatz darum, zu zeigen, dass die reine Tatsache, dass Zeug_innenschaft Vertrauen impliziert, sie noch nicht zu einem moralischen Problem macht. Ein Zeugnis kann nicht nur deshalb falsch sein, weil die bezeugende Person lügt, sondern auch schlicht, weil sie sich irrt. Vgl. dazu Schmidt, Zeugenschaft, 25.

56 Fricker versteht epistemische Ungerechtigkeiten als Formen von *testimonial* und *hermeneutical injustices*. Während Erstere dadurch entstehen, dass eine Person aufgrund von Stereotypen oder sozialer Stellung nicht als verlässliche Zeugin wahrgenommen wird, resultiert Letztere aus einer Lücke in den kollektiven hermeneutischen Ressourcen (s. oben III.3.1.). Dotson, Tracking, unterscheidet darum bezüglich der Folgen epistemischer Ungerechtigkeiten zwischen »testimonial quieting« (a.a.O., 242f.) und »testimonial smothering« (a.a.O., 244f.). Für Fricker sind die beiden Formen oft nicht voneinander getrennt, die epistemische Ungerechtigkeit ist darum gleichsam ein Hybrid beider. Vgl. auch die Beiträge in Kidd/Medina/Pohlhaus (Hg.), The Routledge handbook.

57 S. oben III.3.1.

58 Fricker, Rational, 160. Vgl. dazu auch Fricker, Scepticism.

59 Fricker, Rational, 174.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemäß Fricker können Zeug_innen ihre Funktion nur dann wahrnehmen, wenn sie einerseits vertrauenswürdig und kompetent *sind*, andererseits ihnen diese Vertrauenswürdigkeit und Kompetenz von Hörer_innen *anerkannt wird*.[60] Das Problem ist, dass es zwischen den beiden Aspekten zu einem »mismatch« kommen kann: »There is the possibility of someone's being rationally authoritative without being recognized as such; and there is the possibility of someone's seeming to be rationally authoritative when she is not.«[61] Für Schmidt folgt daraus, dass es eine Korrelation zwischen *epistemischer* und *sozialer Autorität* gibt:

> »Eine Person kann über eine Kenntnis verfügen und diese nicht weitergeben können, weil sie nicht als glaubwürdig anerkannt wird und ihr gleichsam der ›Kredit‹ fehlt. Andererseits werden Personen aufgrund ihrer sozialen Stellung für kompetent und glaubwürdig gehalten, obwohl sie es nicht sind.« (*EE* 195)

Wenn (Vor-)Urteile darüber entscheiden, ob Zeug_innen kompetent sind oder nicht, kann das in ethischer Hinsicht »verhängnisvoll [sein, MK], weil es für eine Person verletzend sein kann, wenn ihr […] kein Glaube geschenkt wird« (*EE* 196). Aber mit dieser ethischen Verletzung geht ebenso ein epistemischer Verlust einher, weil sich die spezifische Verletzung auch und gerade darin zeigt, dass Aussagen von Zeug_innen »nicht epistemisch ernstgenommen werden« (*EE* 197). Davon zeugt eine Aussage Karin Hanczewskis im besagten Interview des SZ-Magazins:[62]

> »Es wird einem als Frau in der Branche oft das Gefühl gegeben, dass es vor allem darum geht, ›fuckable‹ sein zu müssen. Also sexy für die Redakteure, Produzenten und Regisseure. Ich stand mal in einer großen Runde auf einem Agenturempfang, da war ein Regisseur, der mich kennt, und der posaunte auf einmal herum und winkte mich so ab, als würde ich nicht dazugehören: ›Ja, aber du bist ja auch Lesbe!‹ Ich bin also aus dem Pool der für Männer begehrenswerten Frauen […] raus.«[63]

In diesem Kontext führt das Stereotyp der misandrischen Lesbe dazu, dass Hanczewskis Wissen darüber, wie es sich als Frau anfühlt, in einer cis-heteronormativen Welt das Objekt des Begehrens von cis-heterosexuellen Männern zu sein, missachtet wird. Der Regisseur spricht ihr ab, eine von Männern begehrenswerte Frau zu sein, was er damit gleichsetzt, dass sie kein Wissen darüber hat.[64] Davon abgesehen, dass das Stereo-

60 Vgl. Schmidt, Sein Wort, 79: »Das erste lässt sich als epistemische Autorität beschreiben, das zweite als soziale Autorität.«

61 Fricker, Rational, 167.

62 Vgl. dazu auch das Interview im *mdr Kultur-Café*, in dem Hanczewski auf ihre Rolle als Kommissarin des Dresden-Tatorts reflektiert und im Zuge dessen kritisiert, dass die Serie stereotype weibliche Rollenmuster tradiere.

63 Emcke et al., Ich komme, 15.

64 Die Situation kann allerdings auch angeblich positive Konsequenzen bezüglich des sozialen Status der homosexuellen Frau nach sich ziehen: Emcke bezeichnet das als »das traurig-vorteilhafte Missverständnis, von männlichen Kollegen als gleichwertig, aber eben als männlich wahrgenommen zu werden« (*Jh*] 21). In dem Falle übertrumpft der Machismo die Homophobie: Weil Emcke »gar nicht erst als ›richtige‹ Frau« wahrgenommen wird, steigt ihr »Status in der Wertegemeinschaft« – das eine ist »so falsch wie das andere« (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

typ diskriminierend ist, sich darin folglich eine *ethische* Ungerechtigkeit im Sinne der Ungleichbehandlung zeigt, führt das Urteil zu einer *epistemischen* Ungerechtigkeit: Die Zeugin, Hanczewski, hat aus der Perspektive des Hörers, des Regisseurs, kein Wissen beizutragen, was es für eine Frau bedeutet, »fuckable« sein zu müssen. Im Falle von Stereotypen wird die Reziprozität zwischen Ethik und Episteme letztlich aufgelöst. Damit geht nicht nur Wissen verloren, sondern, was schwerer wiegt, falsches Wissen, präziser: Unwissenheit wird weiter tradiert. Wie also damit umgehen, d.h. gegen epistemische Ungerechtigkeiten im Kontext des Phänomens der Zeug_innenschaft vorgehen?

Gemäß Schmidt liefert Fricker »keine Idealtheorie von epistemischer Gerechtigkeit, sondern geht von den Dysfunktionen im Alltag aus« (*EE* 197), wenn sie schreibt:

> »I believe that the only way to fully understand the normative demands made on us in epistemic life is by changing the philosophical gaze so that we see through to the negative space that is epistemic injustice.« (*EI* 177)

Epistemische Ungerechtigkeiten sind die Norm des Alltags. Weil Menschen »schlicht selektieren, ignorieren und vergessen [*müssen*], um überhaupt *etwas* wissen zu können« (*EE* 197), lassen sie sich dabei unweigerlich auch von Stereotypen leiten. Anstatt Regeln des Umgangs damit zu definieren, votiere Fricker, so Schmidt, darum dafür, eine *rationale Sensibilität* gegenüber Zeug_innen und Zeugnissen einzunehmen:

> »We are looking for a rational sensitivity such that the hearer may critically filter what she is told without active reflection or inference of any kind.« (*EI* 69) Und: »The virtuous hearer […] ›just sees‹ her interlocutor in a certain light, and responds to his word accordingly. We can, of course, in the testimony case as in the moral case, benefit by making explicit certain general principles that should govern our judgements. The point is that such general principles are after the fact of virtuous judgement; they cannot substitute for virtue.« (*EI* 76f.)

Weil Fricker letztlich etliche Parameter zur Beurteilung von Zeugnissen ablehne, attestiert ihr Schmidt die »Vorstellung einer idealen, epistemisch gerechten Gemeinschaft, die so beschrieben werden könnte, dass jedem Informanten, jeder Zeugin genau die Glaubwürdigkeit zugemessen wird, die er oder sie objektiv verdient« (*EE* 198). Indem Fricker fordere, sich »an der rationalen Kompetenz der sprechenden Person« (*EE* 198) zu orientieren, werde Glaubwürdigkeit zu einer »objektiv festzustellende[n] Sache« (*EE* 199). Damit werde die Ambivalenz zwischen personalem und objektivem Glauben letztlich gerade nicht gewahrt. Vor allem aber unterwandere Frickers Sicht die Sozialität von Zeug_innenschaft:

> »Personaler Glaube als solcher emergiert *wesentlich* aus einer sozialen Beziehung, die uns mit dem Sprecher bzw. der Sprecherin des Zeugnisses verbindet, und kann nie ganz von ihr abstrahiert werden. […] [D]ie Frage, wie mit einem Zeugnis umzugehen ist, [kann] schlechthin nicht nur mit Blick auf die rationale Kompetenz des Sprechers […] beantwortet werden […].« (*EE* 199)

Schmidt hält daran fest, dass ethische und epistemische Aspekte der Zeug_innenschaft nicht immer zur Deckung kommen – trotz des Vertrauensvorschusses. Schmidt verdeut-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

licht das an zwei Beispielen. Das erste Beispiel zielt darauf zu zeigen, dass *epistemische Gerechtigkeit* auch *ethisch ungerecht* sein kann:

> »Ich erzähle einem guten Freund von einem Unfall, den ich gesehen habe. Der Freund glaubt, was ich erzähle, aber erst, nachdem er von diesem Ereignis auch andere hat berichten hören und in der Zeitung ein Foto davon gesehen hat.« (*EE* 200)

Aus einer epistemologischen Perspektive ist das Verhalten des Freundes gerechtfertigt: »Statt mir ›blind‹ zu vertrauen, zieht er weitere Belege hinzu, um seinen Glauben in meine Worte zu begründen.« (*EE* 200) Demgegenüber gestaltet sich die Situation in ethischer Hinsicht weit komplexer: Das Verhalten des Freundes kann auf die Zeugin irritierend, gar verletzend wirken, weil es impliziert, dass der Freund der Zeugin nicht glaubt. »Dass es epistemologisch betrachtet gerechtfertigt, ja rational ist, weitere Belege hinzuziehen, wäre mir in dieser Situation kaum ein Trost.« (*EE* 200) An diesem Beispiel zeigt sich, dass objektiver und personaler Glaube jeweils andere Bezugspunkte haben: Während sich Ersterer »an der Wahrscheinlichkeit der fraglichen Tatsache orientiert«, hängt Letzterer »von der *konkreten interpersonalen, ethischen Relation* ab« (*EE* 201), welche die Zeug_innen mit den Hörer_innen verbindet. Umgekehrt muss aber auch *epistemische Ungerechtigkeit* nicht automatisch *ethisch ungerecht* sein, was Schmidt anhand eines zweiten Beispiels illustriert:

> »Ich stoße in einer Zeitung auf einen Reportagebericht über den Gaza-Streifen – breche aber bald die Lektüre ab, weil ich die Reporterin aufgrund ihrer offenkundigen politischen Haltung für unglaubwürdig halte, und ignoriere den Artikel. Tatsächlich aber enthält der Artikel viele gute recherchierte Details, die mein Wissen über die Situation in Gaza wertvoll bereichern würden.« (*EE* 201)

In diesem zweiten Beispiel ist das Verhalten der Hörerin des Zeugnisses epistemisch betrachtet ungerecht, denn die Zeugin »verfügt ja in der Tat über Wissen und eine epistemische Kompetenz, die ich aufgrund gewisser Vorurteile nicht (an-)erkenne« (*EE* 201). Andererseits ist es aber nicht ethisch ungerecht, das Zeugnis der Reporterin nicht anzunehmen. »Denn wir sind der Journalistin in keinster Weise ethisch verpflichtet, ihr den Bericht ›abzukaufen‹.« (*EE* 201) Schmidt will mit diesem Beispiel veranschaulichen, dass epistemische Ungerechtigkeiten – »nämlich relevante Informationen aufgrund von Vorurteilen zu ignorieren« (*EE* 201) – nicht zwangsläufig mit ethischen Ungerechtigkeiten gleichzusetzen sind.

Bezeichnend an den zwei Beispielen ist, dass beiden Situationen ein Vertrauensvorschuss zugrunde liegt, jedoch gleichsam die Qualität der intersubjektiven Beziehung darüber entscheidet, ob und wie schnell das Zeugnis Misstrauen bei den Hörer_innen erweckt. Der Vertrauensvorschuss zeigt sich in der grundsätzlichen Bereitschaft, auf das Zeugnis zu hören. Bevor der Freund das Zeugnis anhand anderer Berichte und eines Photos überprüft, hört er sich das Zeugnis der Freundin an. Er anerkennt damit grundsätzlich den personalen Glauben, nämlich die persönliche Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit der Zeugin. Um jedoch *seinen* Glauben in die Worte der Zeugin zu begründen, zieht er weitere Belege hinzu. Er fragt nach den Gründen für *seinen* objektiven Glauben, weil sich dieser an der Wahrscheinlichkeit der zur Frage stehenden Tatsache orientiert. Auch der Reporterin wird der Vertrauensvorschuss des Zuhörens bzw. in diesem Fall des

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Lesens gewährt, jedoch wird die Lektüre sehr viel schneller abgebrochen, weil zwischen der Zeugin und der Hörerin keine konkrete interpersonale Beziehung besteht. Die Hörerin fühlt sich der Zeugin ethisch gerade nicht verpflichtet und verkennt damit den epistemischen Wert, den ihr Zeugnis hätte.

Die zwei Beispiele veranschaulichen, dass ein Widerspruch zwischen epistemischen und ethischen Aspekten des Zeugnisglaubens bestehen bleibt, und Schmidt votiert partout dafür, diesen nicht aufzugeben:

> »Was epistemisch sinnvoll ist, kann ethisch verletzend sein – und was ethisch sinnvoll ist, kann epistemisch zumindest waghalsig sein. Es wäre verkehrt und auch naiv, die Diskrepanzen zwischen beidem vollkommen zu nivellieren.« (*EE* 201)

Das Problem ist nur: Wer genau hinschaut, wird feststellen, dass Schmidt selbst dazu neigt zu nivellieren. Die von ihr herangezogenen Beispiele entstammen nämlich dezidiert dem Kontext einer *sekundären* Zeug_innenschaft: Weder ist die Zeugin im ersten Beispiel selbst Opfer des Unfalls, den sie bezeugt, noch ist die Reporterin vom Nahostkonflikt selber betroffen, dem gegenüber sie eine offenkundig politische Haltung einnimmt. Vor allem aber: Ihr jeweiliges Sein, ihre Existenz, ihr Recht auf ein Widerfahren persönlicher Gerechtigkeit hängt nicht von der Glaubwürdigkeit ihres Bezeugens ab. Im Falle epistemischer Ungerechtigkeiten ist das gerade nicht der Fall. Für Hanczewski steht eben weit mehr auf dem Spiel, als dass der Regisseur sich vor ihrem Wissen verschließt: Das Stereotyp der misandrischen Lesbe führt dazu, dass der Regisseur Hanczewski letztlich abspricht, eine Frau zu sein, weil er Frau-Sein mit Heterosexuell-Sein gleichsetzt. In einer Gesellschaft, die alle ihre Subjekte gleichberechtigt behandeln will, sind Menschen eben sehr wohl denjenigen verpflichtet, die ihnen zwar nicht vertraut sind, aber denen soziale Akkreditierung aberkannt wird. Hier kommt die genannte Vertrautheit an ihre Grenzen. In Schmidts Kritik an Frickers Position zeigen sich denn sowohl die Stärken als auch die Schwächen ihrer eigenen Position. Was der Position Schmidts meines Erachtens neben dem Einzelfall und dem Allgemeinen fehlt, ist der *Zweifelsfall* bzw. das Postulieren einer *asymmetrischen* Reziprozität von Anerkennung und Erkenntnis im Kontext von Zeug_innenschaft *an den Grenzen des Verstehbaren*. Dieser Zweifelsfall klingt zumindest an, wenn Schmidt am Ende ihrer Reflexionen zu Frickers Position eingesteht, dass es aufgrund augenscheinlicher epistemischer Ungerechtigkeiten in Gesellschaften »in vielen Fällen einer stärkeren Sensibilität dafür bedarf« (*EE* 201).

2.4. Die asymmetrische Reziprozität von Ethik und Episteme: für die Tugend der Gerechtigkeit an den Grenzen des Verstehbaren

Die Stärke von Schmidts Ansatz ist, dass sie mit Reid aufzeigen kann, inwiefern Zeug_innenschaft ein Phänomen ist, welches nur dann eine epistemische Funktion haben kann, wenn Vertrauen in die Zeug_innen als eine konstitutive Bedingung des Bezeugens bestimmt wird. Mehr noch: Schmidt zeigt, dass es nachvollziehbare Gründe gibt, dieses Vertrauen als gegeben vorauszusetzen, es folglich nicht erst etablieren zu müssen. Vertrauen als Voraussetzung der Zeug_innenschaft kann *erklärt* werden, es bedarf nicht der epistemischen Rechtfertigung. Denn gleichsam kontrastlogisch weist

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schmidt nach, dass Misstrauen im Kontext der Zeug_innenschaft nur dann plausibel ist, wenn von einer grundsätzlichen Neigung der Menschen ausgegangen wird, das, was andere bezeugen, zu glauben bzw. vorsichtiger formuliert: anzuerkennen. Hinzu kommt, dass Schmidts Beharren darauf, Zeug_innenschaft als eine *soziale* Praxis zu verstehen, verdeutlicht, dass es Zeugnis-Wissen und -Erkenntnis immer nur vermittelt durch andere Menschen geben kann. Dabei bleibt Schmidt jedoch nicht bei einem Verständnis personalen Glaubens an dieses Wissen stehen, sondern fragt, wie es zu einer Verquickung mit objektivem Glauben kommt, damit nicht ausschließlich die Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit *der Zeug_innen* für das Wissen des Zeugnisses bürgen.

Indem Schmidt das *principle of veracity* und das *principle of credulity* nicht als logische Gegenstücke, die automatisch zur Deckung kommen, sondern als *zwei* Aspekte *einer* sozialen Praxis versteht, verweist sie darauf, dass den Zeug_innen und Hörer_innen Rechte und Pflichten zukommen. Das Recht der Hörer_innen, aufgrund der Fallibilität des Zeugnisses als Wissensquelle Misstrauen zu äußern, ist gemäß Schmidt produktiv: Es verstrickt die Hörer_innen in einen Lernprozess, an dessen Ende im besten Falle objektiver Glaube steht. Der Vertrauensvorschuss, der Misstrauen legitimiert, hat »einen *produktiven, potenzierenden* Effekt für die Beteiligten, indem es ihnen neue Handlungs- und Wissensräume erschließt« (*EE* 201). Das »sozial vermittelte und von anderen übernommene Wissen« vervielfältigt darum in Schmidts Verständnis »die Lernfähigkeit« (*EE* 202).[65] Im Kontext der Zeug_innenschaft *an den Grenzen des Verstehbaren* müsste allerdings zur Begünstigung dieses Lernprozesses aufseiten der Hörer_innen im Zweifelsfall der Ethik der Vorrang vor der Episteme eingeräumt werden. Oder anders formuliert: Schmidts Vertrauensvorschuss neigt im genannten Kontext zu einer problematischen Passivität seitens der Hörer_innen. Warum?

Es ist Schmidt beizupflichten, dass es keinen Automatismus gibt, der garantiert, dass auf Anerkennung stets Erkenntnis und umgekehrt folgt. Die epistemische Kompetenz von Zeug_innen nicht anzuerkennen, ist nicht notwendigerweise ethisch ungerecht. Hörer_innen können Zeug_innen epistemisch Unrecht tun, ohne sie dabei zu verletzten – oder sie verletzen sie, ohne sie epistemisch ungerecht zu behandeln. Aber an den Grenzen des Verstehbaren kann Wissen oft nicht generiert und Erkenntnis zuweilen nicht hergestellt werden, wenn nicht ethischen Aspekten der Vorrang gegeben wird. Der heterosexuelle, männliche Regisseur *weiß* nicht, was es bedeutet, homosexuell und eine Frau zu sein. Das ist keine Frage der Glaubwürdigkeit, sondern schlicht eine Tatsache. Ihm gegenüber hat Hanczewski gleichsam einen *Wissens*vorsprung bzw. -überschuss. Doch der Regisseur anerkennt ihn aufgrund von Hanczewskis Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlich unterrepräsentierten Gruppe nicht. Das bedeutet, dass im Falle eines Mangels an Wissen – und das ist *an den Grenzen des Verstehbaren* per se die Situation der

65 So auch Scholz, Prolegomena, 373: »Der Effekt davon […], von anderen lernen zu können, ist nicht einfach ein additiver. Was wir dem Zeugnis anderer entnehmen, vermehrt unseren Schatz gerechtfertigter Meinungen nicht nur in quantitativer Hinsicht, es beeinflusst und bereichert auch die anderen Quellen. Der deutliche qualitative Sprung zwischen den kognitiven und epistemischen Fähigkeiten von Tieren […] und uns Menschen erklärt sich wesentlich daraus, dass wir über die sozialen Institutionen der Sprache und des Zeugnisgebens und -annehmens verfügen.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hörer_innen – epistemische Ansprüche erst einmal zurückgestellt werden sollten. Die Schwäche der Position Schmidts liegt darum vor allem darin begründet, dass sie zu wenig berücksichtigt, dass im Zweifelsfall der *ethische* Vertrauensvorschuss aufseiten der Hörer_innen eine *epistemische* Präsumtion sein muss, weil andernfalls das Wissen der Zeug_innen nicht nur untergraben wird, sondern es auch dazu führt, dass Zeug_innen einmal mehr alleine gelassen werden – eben nicht nur in ihrem Empfinden, sondern auch in ihrem Wissen. Und dann ist Zeug_innenschaft gerade keine soziale Praxis mit epistemischem Wert. Fricker formuliert diesen Umstand wie folgt:

> »When you find yourself in a situation in which you seem to be the only one to feel the dissonance between received understanding and your own intimated sense of a given experience, it tends to knock your faith in your own ability to make sense of the world, or at least the relevant region of the world. We can see, then, that […] injustice […] brings […] epistemic disadvantages.« (*EI* 163)

Wer sich in der Situation wiederfindet, von etwas zu zeugen, das aufgrund fehlender Erfahrungen oder nicht vorhandenen Wissen seitens der Hörer_innen auf Unverständnis stößt bzw. wegen Stereotypen[66] gar nicht erst gehört werden will, die_der verliert das Vertrauen in das eigene Wissen und damit in die Wahrhaftigkeit des Widerfahrenen.[67] Für Fricker hat dies aber nicht nur persönliche Verletzung, Kränkung und eigene Infragestellung der Betroffenen zur Folge, sondern die Konsequenzen zeigen sich auch für den Wissenszustand einer Gesellschaft. Die Zeug_innen werden von einem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen, der über die Bedingungen einer gerechten Gesellschaft bestimmt:

> »[T]he fact that prejudice can prevent speakers from successfully putting knowledge into the public domain reveals testimonial injustice as a serious form of unfreedom in our collective speech situation – and […] the freedom of our speech situation is fundamental to the authority of the polity, even to the authority of reason itself.« (*EI* 43)

Fricker erläutert diesen Zusammenhang anhand des literarischen Zeugnisses Edmund Whites. Die autobiografische Novelle *A Boy's Own Story* ist eine sog. Coming-of-age-Geschichte eines jungen Schwulen in den USA der 1950er Jahre. Der namenlose Erzähler beschreibt und reflektiert in diesem Buch sowohl seine Entdeckung als auch seinen Kampf mit der eigenen Homosexualität. Dabei zeigt er auf, wie drei Institutionen ihn im Zuge dessen nicht nur ethisch, sondern auch epistemisch ungerecht behandeln: die Religion, die Psychologie und die Bildung. Zwar bieten diese ihm »a series of contemporary constructions of homosexuality that partly condition, yet remain crucially dissonant with, the boy's actual experience of his own desire and sexual identity« (*EI* 163).[68] Die Kirche

66 Stereotype definiert Fricker als »a widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment« (*EI* 35).

67 Vgl. Boncompagni, Hinges, 167.

68 Boncompagni (a.a.O., 168) votiert dafür, bereits in dieser Ausgangssituation eine Form epistemischer Ungerechtigkeit zu situieren: Sie entsteht dadurch, dass die *(be)zweifelnden* Fragen gängiger Vorstellungen durch die Betroffenen von Unbetroffenen nicht vollständig anerkannt werden

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

dämonisiert die sexuelle Orientierung des Erzählers als Sünde. Sein Psychologe versteht sie als einen Konflikt in der Identitätsfindung und die Bildungsanstalt hält sein Begehren von Männern für eine vorübergehende Phase. Das offensichtliche Falschwissen der Institutionen ist indes verhängnisvoll für das Selbstverständnis des Erzählers:

> »[T]he narrator's younger self is being formed through the lens of all these constructions, so that his longed-for experience of simple reciprocated desire for men is not an option when it comes to subject positions available for him to occupy. As he grows up, he has to contend with various powerful bogeymen constructions of The Homosexual. None of them fits, but these collective understandings are so powerful, and the personal experiential promise of an alternative understanding so lonely and inarticulate, that they have some significant power to construct not only the subject's experience (his desire becomes shameful and so on) but also his very self.« (*EI* 164)

Der namenlose Erzähler tritt mit eigenem Wissen um sein Schwules Begehren an drei gesellschaftliche Institutionen heran, doch aufgrund ihrer Vorurteile – Homosexualität ist eine Sünde, eine Identitätsstörung, eine Phase – wird der Junge weiter diskriminiert.[69] Diese Diskriminierung ist zwar auch von ethischer Qualität, sie resultiert aber maßgeblich aus einer epistemischen Ungerechtigkeit: Die Institutionen versperren sich nicht nur Zugang zu einer Wissensquelle, sondern die Diskriminierung entsteht überhaupt erst dadurch, dass das Zeugnis des Erzählers nicht epistemisch ernst genommen wird.[70] Nun bemerkt Fricker, dass heutige Formen der Diskriminierung von Personengruppen nicht mehr zwangsläufig so offen zutage treten[71] und epistemische Ungerechtigkeit »is inflicted individual to individual, so that there are immediate questions to

---

und damit Einfluss auf die epistemische Praxis des (Be-)Zweifelns haben, die gerade produktiv sein könnte: »[T]he wrong of having one's questions not fully acknowledged […] affects the agent engaged in the epistemic practice of doubting. The doubter is acknowledged as such when her substantive questions are heard not only as requests for information but as contributions or challenges to the existing epistemic practice. The acceptability of doubts therefore becomes a sign of the openness and inclusiveness of these epistemic practices. The more a group or a society understands and accepts questions, the more it avoids epistemic wrongs against doubters, and the more it demonstrates that it is capable of openness, growth, self-reflection and self transformation.« Auch Hookway, Some Varieties, 155, und Medina, The Epistemology, 94, machen das bei Fricker nur marginale Moment des (Be-)Zweifelns stark.

69 Medina, The Epistemology, 74f., spricht in diesen Zusammenhang von einer *epistemic friction*, die durch die epistemische Differenz zwischen Zeug_innen und Hörer_innen entsteht und dazu führt, dass Zeug_innen selbst unempfindlich gegenüber ihrer eigenen Unempfindlichkeit werden. Sie leiden an »a special difficulty in realizing and appreciating the limitations of their horizon of understanding«.

70 Vgl. Heesen/Reinhardt/Schelenz, Diskriminierung, 138.

71 Es handelt sich dabei um eine westliche Sicht und noch diese ist, zumindest in religiöser und rechtlicher Hinsicht in Bezug auf Homosexualität, stark verkürzt. Bis heute wird gleichgeschlechtliche Sexualität in 69 Staaten strafrechtlich verfolgt und in sechs Ländern steht sie komplett, in fünf unter bestimmten Bedingungen unter Todesstrafe. Einen vollumfänglichen Schutz durch die Verfassung vor Diskriminierung bieten gerade mal elf Länder (vgl. ILGA World, Maps). Ausserdem stehen die vor allem von religiösen Institutionen angebotenen und durchgeführten Konversionstherapien, welche homosexuelle Neigungen verringern und heterosexuelle Potenziale befördern sollen, nach wie vor in nur drei Ländern unter Strafe (vgl. dies., Curbing). Der Schweizer National-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

be answered concerning the hearer's culpability or non-culpability« (*EI* 169). Trotzdem fordern die auch heute noch zahlreichen Zeugnisse von diskriminierten Menschen dazu auf, »to ask what sorts of hearers we should try to be in a society in which there are likely to be speakers whose attempts to make communicative sense of their experiences are unjustly hindered« (*EI* 169). Fricker fragt sich darum im Anschluss an Louise Antony, ob es auf Seiten der Hörer_innen von Zeugnissen eine »epistemic affirmative action« geben müsste: »[W]hen a woman, or any member of a stereotyped group, says something anomalous, they should assume that it's *they* who don't understand, not that it is the woman who is nuts […].«[72] Auch wenn Fricker große Sympathien für eine solche Herangehensweise hat, lehnt sie sie als eine *allgemeingültige* Regel letztlich ab:

> »A policy of affirmative action across all subject matters would not be justified, because […] the complexity of social identity means that […] marginalization affects individual speakers in a differentiated manner: a white middle-class woman might, as a woman, be unable to frame certain meanings in a given context, while as white and middle-class she is not remotely disadvantaged in her capacity to frame meanings required in other contexts.« (*EI* 171)

Schmidts Interpretation der Position Frickers ist folglich in der Hinsicht akkurat, als sie sich gegen eine klar definierte Regel des Umgangs mit Zeugnissen wehrt und stattdessen für eine entsprechende Sensibilität votiert. Dass sie dabei aber etliche Parameter ablehnt, einer gesellschaftlich nicht zu realisierenden Objektivität verfällt und auf die Rationalität der Zeug_innen rekurriert, ist meines Erachtens verkürzt. Fricker plädiert nämlich für einen Dialog zwischen Zeug_innen und Hörer_innen, der »involves a more pro-active and more socially aware kind of listening than is usually required in more straightforward communicative exchanges. This sort of listening involves listening as much to what is *not* said as to what is said« (*EI* 171f.). Außerdem: Wo die Zeit aus pragmatischen Gründen fehlt, ein Zeugnis ganz zu hören, »justice may simply be a matter of *reserving* judgement, so that the hearer keeps an open mind as to credibility« (*EI* 172). Und Fricker anerkennt, dass die Hörer_innen »may seek out extra corroborating evidence; for instance, by consulting other relevantly placed people – people with a similar social identity and experience to the speaker« (*EI* 172). Damit nennt Fricker drei Arten, wie im Zweifelsfall seitens der Hörer_innen mit Zeugnissen umgegangen werden sollte – und wie dadurch Wissen generiert werden kann.

Erstens fordert sie ein stärker proaktives Zuhören, das sich sozialer Bedingungen und intersubjektiver Relationen bewusst ist. Wenn mit Schmidt vom grundsätzlichen Vertrauensvorschuss im Kontext der Zeug_innenschaft ausgegangen wird, geht dieses Zuhören über jenen Vorschuss hinaus: Es verzichtet in einem ersten Schritt auf eine Hermeneutik des Verdachts[73]. Zuhörer_innen halten sich beim Akt des Bezeugens inner-

---

rat hat im Juni 2021 eine Motion zum Verbot von Konversionstherapien für Minderjährige erneut abgeschrieben.

72 Antony, Sisters, 89,

73 Der Ausdruck stammt von Paul Ricœur, der von einer »herméneutique du soupçon« spricht und sie als notwendige Bedingung zur Selbstkritik einer hermeneutischen »appropriation du sens« versteht (vgl. ders., Herméneutique, 132).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lich vor Augen, dass sich das Bild des Zeugnisses, wenn überhaupt, erst durch eine Distanz, möglicherweise aus einer Retrospektive ergibt. Damit anerkennen die Hörer_innen, dass ihnen die Zeug_innen im Akt des Bezeugens epistemisch voraus sind: Gegenüber dem Wissen der Zeug_innen haben Hörer_innen das Nachsehen und darum die Nachsicht. *Zweitens* ist das Hören auf Zeugnisse zeitsensitiv. Weil Zeug_innenschaft eine soziale Praxis ist, bedingt sie Geduld: Im Unterschied zu technischen Wissensquellen, die *on demand* verfügbar sind, bedarf das Hören auf Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren der Zurückhaltung gegenüber Schlussfolgerungen, es gebietet gleichsam ethische Vorsicht vor Kurzschlüssen. Wenn Hörer_innen diese beiden Arten des Zuhörens berücksichtigt haben, ist es ihnen indes *drittens* durchaus erlaubt, nach zusätzlichen Beweisen für das Bezeugte zu fragen. Dabei ist bezeichnend, dass Fricker »corroborating evidence«, d.h. *bestätigende* Beweise fordert. Auch diese Art des Zuhörens verzichtet folglich auf eine Hermeneutik des Verdachts, fragt sie doch nicht nach *widerlegenden* Beweisen. Dass sich das Bezeugte im Zuge dessen möglicherweise als falsch oder mangelhaft erweist, ist damit nicht ausgeschlossen. Aber epistemische Ungerechtigkeiten erfordern im Verständnis Frickers ein besonderes Maß an ethischer Verpflichtung – den Zeug_innen *und* dem Zeugnis gegenüber. Das Suchen nach bestätigenden – und damit gegebenenfalls widerlegenden – Beweisen dient, und das ist der springende Punkt bei Fricker, der Bestimmung des Maßes an Glaubwürdigkeit, das der bezeugenden Person zukommen soll: Die Überwindung eines Vorurteils beruht nämlich darauf,

> »dass es jemandem gelingt, ihre oder seine Wahrnehmung der oder des Sprechenden so zu korrigieren, dass ihr oder ihm ein gebührendes Maß an Glaubwürdigkeit zuteil wird. Dort, wo dieses angemessene Maß unklar ist, können wir nach weiterer Evidenz suchen oder unser Urteil einfach zunächst einmal zurückhalten«[74].

Diese Arten des Zuhörens versteht Fricker denn als *Tugenden der Gerechtigkeit*, die »corrective in structure« (*EI* 169) sind,

> »weil wir vernünftigerweise nicht darauf hoffen können, unsere Urteile vollständig von Vorurteilen zu befreien. Dies liegt daran, […] dass vorurteilsförmige Stereotypen in der sozialen Luft liegen, die wir atmen […] und wir deshalb, selbst dann, wenn wir [beispielsweise, MK] keine sexistischen oder rassistischen *Überzeugungen* vertreten, nicht davor gefeit sind, dass vorurteilsförmige Stereotypen unsere Glaubwürdigkeitsurteile beeinträchtigen, sodass wir auf von uns selbst unbemerkte Weise eine Abwertung der Glaubwürdigkeit zulassen, die wir bestimmten Sprecherinnen und Sprechern aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit zuweisen«[75].

Über einen zweifach vermittelten Umweg, nämlich über Simone Weil und Iris Murdoch, versteht Fricker die Tugend der Gerechtigkeit sodann als eine »besondere Art der *Aufmerksamkeit* für andere«[76]. Bezugnehmend auf Weils Konzept der Aufmerksamkeit, das

74 Fricker, Schweigen, 74.

75 A.a.O., 72. Bezeichnenderweise schließt Fricker Betroffene davon nicht aus: Einer diskriminierten Gruppe zuzugehören, befreit eine_einem nicht automatisch von der Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeitsurteile durch Stereotype.

76 A.a.O., 73.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese anhand des Gebets als unfokussierte Betrachtungsform entwickelt,[77] hat Murdoch ein ethisches Konzept der *liebevollen* Aufmerksamkeit vorgelegt:[78] Sie geht davon aus, dass nicht der *Wille* zu moralischer Verbesserung zu Veränderung führt, sondern die Aufmerksamkeit für die Welt, weil daraus eine Minderung des Egoismus resultiert. Indem Menschen sich aufmerksam ihrem Gegenüber zuwenden, nehmen sie Abstand von sich selbst und damit auch von ihren Vorurteilen.[79] Hörer_innen stellen gleichsam ihr Wissen zurück, weil sie anerkennen, dass es sich möglicherweise aus Vorurteilen speist und damit nicht nur ungerecht, sondern in vielen Fällen auch schlicht falsch und sodann kein Wissen ist. Die von Fricker genannten drei Arten des Zuhörens tun genau dies: Die Hörer_innen sind aufmerksam für ihre eigene Anfälligkeit gegenüber Stereotypen und sind bemüht, diese mit der Zeit zu überwinden. Anders formuliert: Die Aufmerksamkeit ist eine Bewusstmachung von Stereotypen.[80] Die Tugend der Gerechtigkeit als Fähigkeit zur Aufmerksamkeit zeigt sich folglich im Vermögen, »die echten menschlichen Individuen hinter den Vorurteilen zu sehen«[81]. Wer nach Orten der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum fragt, muss darum garantieren, dass diese Arten des Zuhörens gewährleistet sind.

Frickers Tugend der Gerechtigkeit lässt sich im Anschluss an Onora O'Neill auch als *trustworthiness* verstehen:[82] Dass Zeug_innen das Vertrauen der Hörer_innen missbrauchen, lässt sich schlicht nicht verhindern, wohl aber, dass Hörer_innen das Vertrauen der Zeug_innen missbrauchen. An den Grenzen des Verstehbaren reicht es nicht aus, einen Vertrauensvorschuss zu postulieren, weil er zu einer Passivität seitens der Hörer_innen

77 Vgl. Weil, Waiting, 108: »[A]ttention […] is the substance of prayer.« Eine instruktive Einführung in Weils Konzept bietet Cameron, The Practice. Heinsohn, Simone Weils Konzept, hat in ihrer ausführlichen Studie nachgewiesen, dass der Leitbegriff der *attention* nicht nur zu Weils Spätwerk und damit ihrer spirituellen Phase nach einer längeren Zeit des Agnostizismus gehört, sondern schon früher von Weil in philosophischer Hinsicht bearbeitet wurde.

78 Murdoch, The Idea, 33: »I have used the word ›attention‹, which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the moral agent.« Eine instruktive Einführung in Murdochs Konzept der liebevollen Aufmerksamkeit in Auseinandersetzung mit Weil bietet Meszaros, Selfless, 151–156.

79 Vgl. Boncompagni, Hinges, 178.

80 Vgl. Schicktanz, Epistemische Gerechtigkeit, 279.

81 Fricker, Schweigen, 74.

82 Vgl. O'Neill, Autonomy, insbes. 118–140. O'Neills Ansatz ist im Kontext der Zeug_innenschaft auch deswegen aufschlussreich, weil sie zwischen Täuschung (*deception*), Lüge (*lie*) und Geheimnis (*secrecy*) unterscheidet. Während O'Neill die beiden Ersten als hinderlich für die Etablierung von Vertrauenswürdigkeit erachtet, votiert sie dafür, Geheimnisse zuzulassen: »Transparency certainly destroys secrecy: but it may not limit the deception and deliberate misinformation that undermine relations of trust. If we want to restore trust we need to reduce deception and lies rather than secrecy.« (O'Neill, A question, 70.) Die Bedingungen an die Sprache der Zeug_innenschaft (s. oben III.) werden damit gerade gewahrt. Auf der gleichen Linie argumentiert auch Karen Jones dafür, Vertrauen im Kontext der Zeug_innenschaft stärker auszuloten, weil dieses moralisches Handeln in einer Gesellschaft erst möglich macht: »Is it not part of living a morally serious life that we keep pushing at the boundaries of that which we must take on trust until the place for testimony shrinks to near vanishing?« (Dies., Second-Hand, 77; vgl. auch dies., Counting.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

neigt bzw. als solcher missinterpretiert und sodann missbraucht werden kann. Mal davon abgesehen, dass es dabei bleibt, dass Vertrauen auch blind und naiv und darin höchst problematisch sein kann. Doch Vertrauenswürdigkeit im Kontext von Zeug_innenschaft appelliert an die Ver*antwort*ung der Hörer_innen, an das, was sie denken, erkennen und tun können. »Denn Vertrauen lässt sich nicht auf Selbstvertrauen reduzieren, sondern impliziert ein Sich-Verlassen-auf-einen-anderen. Wo man nicht wagt, sich zu verlassen, bleibt man bei sich […].«[83] Es könnte nämlich sein, dass die Hörer_innen sich selbst dadurch anders erkennen und ihre individuelle Rolle innerhalb eines Kollektivs wahrzunehmen und zu gebrauchen beginnen.[84] Das Vermögen, den Menschen hinter den Vorurteilen zu sehen, hält Fricker darum nicht nur in Bezug auf die Beziehung zwischen Zeug_innen und Hörer_innen für unabdingbar, sondern es ist ebenfalls »unentbehrlich als Teil des sozialen, institutionellen Lebens«[85].

Fricker ist davon überzeugt, dass die Diskriminierung einer Institution, einer sozialen Gesellschaft, aufgrund ihrer oft ungerechten Strukturen diskriminierender ist als die Summe ihrer diskriminierenden Individuen.[86] Fricker kommt darum zum Schluss, dass »marginalization is first and foremost the product of unequal relations of social power more generally, and as such is not the sort of thing that could itself be eradicated by what we do as virtuous hearers alone« (*EI* 174).[87] Wenn epistemische Ungerechtigkeiten aber allem voran das Ergebnis ungleicher Verhältnisse sozialer Macht[88] sind, dann bedingt ihre Überwindung eine asymmetrische Reziprozität von Ethik und Episteme: Im Falle von Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren hängt die Erkenntnis von Zeugnissen maßgeblich davon ab, sie als Wissensquellen ernst zu nehmen – und das nicht nur individuell, sondern gesamtgesellschaftlich. Im Falle alltäglicher Phänomene der Zeug_innenschaft und in Bezug auf Formen der sekundären Zeug_innenschaft ist Schmidt Recht zu geben, dass die Diskrepanzen zwischen epistemischen und ethischen Aspekten des Zeugnisglaubens nicht zu nivellieren sind.

---

83 Welz, Selbstbejahung, 88. Dabei betont sie, dass dies nicht gleichbedeutend damit sei, sich selbst vertrauen zu können. Vgl. dazu dies., Vertrauen, 11.34f.40.62.71.85.91.109.149.248.

84 Zum Aspekt des selbstverwandelnden Vertrauens vgl. ausführlicher Welz, Trust, sowie dies., Selbstwerdung.

85 Fricker, Schweigen, 74.

86 Vgl. ebd.

87 An anderer Stelle votiert Fricker darum für eine *epistemische Interdependenz* zwischen gesellschaftlichen Individuen: »The interest in epistemic interdependence brings divisions of epistemic labour centre-stage (as the explosion in the literature on testimony in recent years bears witness) and further establishes a recognized theoretical space for insights about how justification (for instance, justification for a scientific theory) might be dispersed across a whole epistemic community, with the consequence that it makes sense sometimes to regard that whole community as the subject of the knowledge, and perhaps no individual at all.« (Fricker, Scepticism, 52.)

88 Soziale Macht definiert Fricker als »a practically socially situated capacity to control others' actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular agents, or alternatively it may operate purely structurally« (*EI* 13).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch im Kontext von Zeugnissen an den Grenzen des Verstehbaren – worum es in dieser Studie geht – ist an einer asymmetrischen Reziprozität von Ethik und Episteme festzuhalten.[89] Diese Asymmetrie ist keine Nivellierung, aber sie trägt der gesellschaftlichen Situation Rechnung, dass nach wie vor zu stark epistemische Ungerechtigkeiten über ethische Gerechtigkeit entscheiden. Denn der von Schmidt genannte produktive, potenzierende Effekt der Zeug_innenschaft, der Lernprozess, der neue Handlungs- und Wissensräume erschließt, wird hier oft nur dann ermöglicht, wenn Hörer_innen, Institutionen und Gesellschaften von sich selbst und ihrem (falschen oder mangelhaften) Wissen in einem ersten Schritt absehen.[90] Das genannte Ernstnehmen der *epistemischen* Quelle ist dann Ausdruck der *ethischen* Verpflichtung einer öffentlichen Gesellschaft gegenüber den Zeug_innen.[91]

> »[T]he epistemic wrong bears a social *meaning* to the effect that the subject is less than fully human. When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded *qua* knower, and they are symbolically degraded *qua* human. In all cases of testimonial injustice, what the person suffers from is not simply the epistemic wrong in itself, but also the meaning of being treated like that. Such a dehumanizing meaning, especially if it is expressed before others, may make for a profound humiliation […]. But in those cases of testimonial injustice where the driving prejudicial stereotype explicitly involves the idea that the social type in question is humanly lesser […], the dimension of degradation *qua* human being is not simply symbolic; rather, it is a literal part of the core epistemic insult.« (*EI* 44f.)

Soll Zeug_innenschaft zu mehr Gerechtigkeit in Gesellschaften führen, bedürfen diese darum kollektiver Gedächtnisse, denn in ihnen werden individuelle Zeugnisse epistemischer Ungerechtigkeiten auch zukünftig erinnert und diesen wird so entgegengewirkt. Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses, der auf den Soziologen Maurice Halbwachs zurückgeht, steht im Zentrum der Arbeiten Aleida Assmanns. Von einem solchen kollektiven Gedächtnis hängt für Assmann einerseits ab, »ob sich die Menschheit durch die

89 Es sei an dieser Stelle zumindest darauf hingewiesen, dass Schmidt in anderen Kontexten auch von einer solchen Asymmetrie ausgeht. In ihrem Aufsatz *Wissensquelle oder ethisch-politische Figur?* votiert sie – im Anschluss an Lévinas – für die »Fundierung der Erkenntnis durch das Ethische« (a.a.O., 66). Und im Kontext der Krise der Zeug_innenschaft hält Schmidt fest, dass »die Anerkennung der Zeugnisse der Überlebenden impliziert […], sie als Wissensquellen ernstzunehmen« (*EE* 78), hätten doch viele Weiterlebende aufgrund der Zurückweisung ihrer Zeugnisse als Wissensquelle »eine erneute Demütigung« (*EE* 79) erfahren. Wie erwähnt weist Schmidt im Hinblick auf die Shoah überzeugend nach, inwiefern Zeugnisse keine Beweis-, sondern Überzeugungsmittel sind und darum zur Entfaltung ihrer spezifisch epistemischen Geltung »auf die Anerkennung und den Glauben […] [ihrer, MK] Rezipienten angewiesen« (*EE* 79) sind (vgl. dazu auch Schmidt, Für den Zeugen). Die Vermutung liegt darum nahe, dass Schmidt im vierten Kapitel von *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* implizit stärker alltägliche Formen der (sekundären) Zeug_innenschaft bedenkt, was sich an den von ihr herangezogenen zwei Beispielen zeigt.

90 Vgl. Fricker, Group Testimony, wo sie im Anschluss an Margaret Gilberts Konzept des *Joint Commitment* dafür plädiert, eine kollektive Zeug_innenschaft zu etablieren, um Diskriminierungen entgegenzuwirken. Vgl. dazu, aus erkenntnistheoretischer Sicht, Townsend, Epistemology, 17–23.

91 Vgl. Herzog, Epistemic, 31.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wucht der niedergelegten Zeugnisse auf Dauer als eine moralische Gemeinschaft konstituieren wird« (*VG* 49) – oder nicht. Und andererseits ist das kollektive Gedächtnis damit die Form, in die sich »individuelle Erinnerung […] übersetzen lässt« (*LS 16*). Damit erörtert Assmann die Frage, wie sich der Aushandlungsprozess des aus Zeugnissen gewonnenen Wissens innerhalb einer Gesellschaft gestaltet bzw. zu gestalten hat.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Aleida Assmann: Ausgedehnte Besinnungsräume – Zeug_innenschaft am Ort der Gedächtnisse

»Dialogfähigkeit steht und fällt mit dem Wissen um den eigenen Anteil an den Traumata der Anderen« (*NU* 198), schreibt Aleida Assmann und bringt damit einen zentralen Aspekt ihres Denkens im Kontext des Phänomens der (sekundären) Zeug_innenschaft auf den Punkt. Wer nämlich »im politischen und sozialen Rahmen von Vergessen auf Erinnern« (*NU* 201) umstellen will, müsse verstehen, dass individuelle Zeugnisse nur dann ihren kollektiven Wert haben und ihre gesellschaftlich-politische Funktion erfüllen können, wenn die Abhängigkeit des bezeugenden Ichs zum hörenden Wir – und umgekehrt – anerkannt wird. Diese Abhängigkeit versteht Assmann denn auch als anthropologische Grundkonstante: »Jedes ›Ich‹ ist verknüpft mit einem ›Wir‹, von dem es wichtige Grundlagen seiner eigenen Identität bezieht.« (*LS* 21) Sich mit der Vorstellung eines kollektiven Gedächtnisses auseinanderzusetzen, sich also zu fragen, wie das durch Zeugnisse gewonnene Wissen Bedeutung für ein Kollektiv hat bzw. erlangt, heißt, sich der Durchquerung, Vermischung und Überlagerung unterschiedlicher Ebenen und Dimensionen des Erinnerns und ihrer Funktionen und Dynamiken bewusst zu werden. »Das Gedächtnis des Individuums umfasst […] weit mehr als den Fundus unverwechselbar eigener Erfahrungen; in ihm verschränken sich immer schon individuelles und kollektives Gedächtnis.« (*LS* 23)[1] Zeug_innenschaft versteht Assmann sodann als eine gerade

1 Über wissenschaftlich-disziplinäre Grenzen hinweg und im gesellschaftlichen Reden über die sog. Erinnerungskultur haben sich in den vergangenen Jahren vor allem die Begriffe von kollektivem, kulturellem und kommunikativem Gedächtnis etabliert (zur Einführung und für einen Überblick vgl. Erll, Kollektives Gedächtnis). Wenngleich die in diesen Termini angelegten Wissenschaftskonzepte unterschiedliche theoretische Zugänge wählen und darstellen, so nehmen sie alle explizit oder implizit ihren Ausgang bei den Überlegungen des Soziologen Maurice Halbwachs. Dieser wurde kurz nach seiner Berufung als Professor für Sozialpsychologie ans Collège du France deportiert und 1945 in Auschwitz ermordet. Sein Buch *Das kollektive Gedächtnis*, das eine Fortführung seines anderen Buches *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* ist, wurde denn erst posthum veröffentlicht. Im Geleitwort dieses Buches gibt Heinz Maus zu bedenken, dass Halbwachs mit dieser Arbeit den Begriff des Kollektivbewusstseins seines Lehrers Emile Durkheim präzisiert habe (vgl. Maus, Geleitwort, VI). Durkheim kritisierte mit diesem Begriff die Vorstellung, wonach der gesellschaftliche Zusammenhalt von Gruppen und Individuen ausschließlich auf Verträge zwi-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in dieser Hinsicht zugespitzte Form des Erinnerns. Einerseits, weil Erinnern »keineswegs eine rein subjektive und innerliche Angelegenheit« (*VG* 34) ist. Andererseits, weil es im Falle des Bezeugens »überhaupt erst der Adressat [ist], der die Erinnerung zu einem Zeugnis macht« (*VG* 34). Was Erinnern und Bezeugen bei Assmann verbindet, sind die Rahmenbedingungen, die darüber entscheiden, welche Erfahrungen der Vergangenheit zur Sprache gebracht werden. Das *Wo* dieses Erinnerns nimmt darum im Kontext der Zeug_innenschaft »institutionelle Formen« an:

> »Weit mehr noch als beim Erinnern handelt es sich beim Zeugen um einen *performativen Akt*, der eingebunden ist in spezifische kulturelle Rahmenbedingungen, die im Vorhinein bestimmte ›scripts‹ festlegen für die Rollen dieser Interaktion sowie die Auswahl dessen, was zur Sprache gebracht wird, und die Art und Weise, wie dies zu geschehen hat und zu deuten ist.« (*VG* 34)

Wenngleich Erinnern und Bezeugen Zeug_innen voraussetzen, so kann sich das Erinnern in seinem Vollzug letztlich von den Zeug_innen lösen, weil es einerseits innerhalb eines öffentlichen Raumes allem voran darum bemüht ist, die Unbetroffenen zur Rechenschaft zu ziehen. Und andererseits, weil es die Form ist, in der ein Zeugnis auch über den Tod der Zeug_innen hinaus bewahrt wird. Erinnern lässt sich denn als eine Form sekundärer Zeug_innenschaft verstehen. Mehr noch: Der politische Ort der Zeug_innenschaft ist das Gedächtnis. Wer darum nach jenen genannten Rahmenbedingungen fragt, sieht sich sodann vor die gleiche Herausforderung gestellt wie im Falle des Erinnerns: Durchquerungen, Vermischungen und Überlagerungen sind nicht auszuschließen. Trotzdem hält Assmann es nicht für müßig, diese Aspekte erst einmal nach »Kriterien von Raum- und Zeitradius, Gruppengröße sowie nach Flüchtigkeit und Stabilität« (*LS* 23) voneinander abzugrenzen. Denn die alltagssprachlich eingebürgerte Gegenüberstellung von individuellem und kollektivem Gedächtnis greift gemäß Assmann zu kurz.

---

schen ihnen zurückzuführen sei. Der Begriff des Kollektivbewusstseins steht demgegenüber für eine »überindividuell moralisch-normative Größe« (Elm, Zeugenschaft, 24), die es für den sozialen Zusammenhalt braucht (vgl. Ritsert, Gesellschaft, 52f.). Diese Vorstellung hat Halbwachs auf den Aspekt des Erinnerns angewandt und damit wichtige Grundlagen für gegenwärtige Gedächtnistheorien geschaffen. Zu ihren prominentesten Vertreter_innen gehören Aleida und Jan Assmann. Dass in den Zeug_innenschafts-Debatten stärker auf Aleida denn auf Jan Assmann rekurriert wird, hat meines Erachtens mindestens zwei Gründe. Zum einen geht auf Aleida Assmann die Systematisierung, die in den genannten Debatten Karriere gemacht hat, zurück, nämlich zwischen vier Grundtypen der Zeug_innenschaft zu unterscheiden. Und zum anderen greift Aleida Assmann, im Unterschied zu Jan Assmanns (freilich nicht ausschließlicher) Konzentration auf Ägypten und dessen Sinngeschichte, immer wieder sehr unterschiedliche Formen des Erinnerns nicht nur in der Antike und der frühen Neuzeit, sondern auch in der Moderne auf (vgl. Langenohl, Aleida und Jan, 547). Ihre Überlegungen sind damit stärker anschlussfähig für die vielfältigen Formen der (sekundären) Zeug_innenschaft. Die interdisziplinäre Rezeption von Aleida Assmanns Werk ist kaum überschaubar. Assmann hat neben der genannten vierfachen Typologisierung der Zeug_innenschaft kein eigenständiges Konzept der Zeug_innenschaft erarbeitet. Die Rolle und Funktion von Zeug_innen tauchen in ihrem Werk aber immer wieder implizit und explizit auf. Assmanns Beitrag zur Zeug_innenschafts-Debatte lässt sich darum an der Schnittstelle zwischen explizitem und implizitem Bezug situieren.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sie votiert darum dafür, zwischen dem individuellen, sozialen, politischen und kulturellen Gedächtnis zu unterscheiden. Diese vier Gedächtnisformationen, die im Verständnis Assmanns immer zugleich Orte sind, und die Rahmenbedingungen des Bezeugens sowie der sich darin zeigende Aushandlungsprozess des aus Zeugnissen gewonnenen Wissens werden im Folgenden anhand ausgewählter Aspekte in Assmanns Werk dargestellt und interpretiert.

3.1. Moralische Zeug_innenschaft als retrospektive Erinnerung der Vergangenheit und prospektive Sicherung für die Zukunft

In ihrem interdisziplinär breit rezipierten Essay *Vier Grundtypen von Zeugenschaft* hat Assmann eine Systematisierung unterschiedlicher Arten von Zeug_innen vorgelegt.[2] Sie unterscheidet zwischen juridischen, religiösen, historischen und moralischen Zeug_innen. Diese vier Grundformen versteht sie im Max Weber'schen Sinne als Idealtypen:[3] Es sind »abstrakte Generalisierungen von historischen Fällen, die in der Realität meist nicht in dieser Trennschärfe vorzufinden sind« (*VG* 35). Die Typologisierung dient nach Assmann der Rekonstruktion von Rahmenbedingungen, unter denen Zeug_innenschaft institutionell stattfinden kann. Wenngleich Assmann alle vier Formen ausführlich behandelt, so wird den moralischen Zeug_innen eine besondere Aufmerksamkeit zuteil. Das hat programmatische Gründe, erkennt Assmann in deren Bezeugen doch den »obligatorischen Charakter« des Erinnerns, weil bei diesen »Erinnern als ›moralisch‹ und Vergessen als ›unmoralisch‹« (*VG* 47) gilt. Worin unterscheiden sich die moralischen Zeug_innen aber von den juridischen, religiösen und historischen Zeug_innen?

Die *juridischen Zeug_innen* sind Assmanns Variante der Augen- und Ohren-Zeug_innen. Wie ihr Name sagt, haben sie ihren Ort vor Gericht. Dabei unterscheidet Assmann zwischen dem *testis*, der im *Strafprozess* als Opfer selbst vor Gericht auftritt, und dem *terstis*, der im *Zivilprozess* »als ein Dritter zwischen den Urheber des Schadens und den Geschädigten tritt« (*VG* 35). Weil juridische Zeug_innen vor Gericht auftreten, ist ihr Bezeugen »Teil eines hoch formalisierten Verfahrens« (*VG* 36). Sie sprechen denn auch nicht im eigentlichen Sinne für sich selbst, sondern sie sollen unparteiisch, unmittelbar, zuverlässig und glaubwürdig bezeugen, was sie gehört oder gesehen haben. »Im Zentrum steht immer das Verfahren selbst, nicht das Individuum.« (*VG* 36) Dabei ist das Format des Bezeugens für Assmann zwar interaktiv, aber nicht dialogisch, es gleiche in seiner »asymmetrischen Verteilung von Fragen und Antworten« (*VG* 36) darum eher der Inquisition oder dem Examen.

2 Ausführlich kritisiert wird die Typologisierung von Kalisky, Jenseits, 193–200.

3 Vgl. Weber, Die Objektivität, 65: »Er [sc. der Idealtypus] wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelerscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht […].«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die *religiösen Zeug_innen* sind die traditionellen Märtyrer_innen. Ihr Ort ist die Religion bzw. sind ihre Institutionen. Zwar sind auch diese Zeug_innen wie die *testes* Opfer, sie sind aber »von der Möglichkeit abgeschnitten«, mit ihrem Zeugnis »vor einem irdischen Gericht Gehör zu finden« (*VG* 37).

> »Das liegt daran, dass in diesem Fall die Gewalt nicht von einem einzelnen Menschen ausgeht und der Staat sich zum Anwalt der Wiederherstellung von Ordnung macht, sondern der Staat selbst die Quelle dieser Gewalt ist, was irdische Appellationsinstanzen ausschließt.« (*VG* 37)

Indem Märtyrer_innen an eine religiöse Instanz appellieren, kodieren sie »den physischen Tod in einen symbolischen Akt« (*VG* 37) um. Aus der *victima* wird ein *sacrificium*, aus dem passiven Opfer eine aktive Opferhandlung, weshalb Assmann diese Art des Bezeugens als Performativ versteht.[4] Der Ort dieser Zeug_innenschaft oszilliert gleichsam zwischen Immanenz und Transzendenz. Diese radikale Inversion ist nur möglich aufgrund des »kulturellen Rahmens, in dem dieses Geschehen erlebt, erzählt, interpretiert, bewertet wird« (*VG* 37). Wie dem juridischen Bezeugen eignet dem religiösen Zeugnis darum eine Nachträglichkeit, insofern das Martyrium sich »nicht allein im gewaltsamen Tod, sondern erst im Bericht über diesen Tod« (*VG* 37) konstituiert.

Die *historischen Zeug_innen* versteht Assmann als die Nachfolger_innen der klassischen Bot_innen. Auch sie sind wie die juridischen Zeug_innen Weiterlebende und »Noch-Lebende« (*VG* 40). Was sie von jenen unterscheidet, ist, dass ihr Zeugnis »immer schon eine beglaubigte, autorisierte Aussage« (*VG* 39) ist, insofern ihre Funktion nicht ausschließlich aus der Augenzeug_innenschaft resultiert, sondern aus der »zuverlässige[n] Memorierfähigkeit« (*VG* 39). Bot_innen traten klassisch mit der Formel auf: »Ich habe nichts hinzugefügt, nichts weggenommen und nichts umgestellt.« (*VG* 39)[5] Historische Zeug_innen sind nicht im Sinne Schmidts auf die Verquickung objektiven und personalen Glaubens aus, setzen sie Ersteren doch voraus. Das Zeugnis der historischen Zeug_innen dient sodann nicht der »Beweisführung des Richters«, sondern »der Rekonstruktion des Geschichtsschreibers« (*VG* 40). Der Ort dieser Zeug_innenschaft sind die Geschichtsschreibung und ihre entsprechenden Institutionen wie Universitäten, Nachrichtendienste und andere Bildungsanstalten. Der Status von historischen Zeug_innen bleibt jedoch, obwohl und weil sie für die Gerichtsschreibung unverzichtbar sind, »für die professionelle Historiografie kontrovers« (*VG* 40).[6] Das hängt für Assmann damit zusammen, dass historische Zeug_innen »von Schauplätzen der Ungerechtigkeit und Gewalt nicht nur Informationen, sondern auch Botschaften mit einer besonderen Appellfunktion zurücksenden« (*VG* 40). Allerdings: Bei den historischen Zeug_innen handelt es sich um eine »aussterbende Spezies«:

> »Dass das Ableben der älteren Generation, an sich das Natürlichste auf der Welt, heute überhaupt zum Thema geworden ist, hängt mit dem epochalen Ereignis des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust und ihrer besonderen Zeugenrolle zusammen.« (*VG* 41)

4 Vgl. Galle, Vom Zeugnis, 186.

5 Zu dieser Formel vgl. ausführlicher Quecke, Ich habe. Die Formel taucht später bei den Kopist_innen wieder auf, vgl. dazu Assmann, Fiktion.

6 Vgl. ausführlicher Kraushaar, Der Zeitzeuge.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insofern die Shoah ein »historisches Novum« (*VG* 41) darstellte, hätte sie, so Assmann, auch die Einführung eines neuen Typus von Zeug_innen hervorgerufen: die moralischen Zeug_innen. Obwohl diese Zeug_innen »Züge von allen anderen Zeugen in sich aufgenommen« haben, so unterscheiden sie »sich gleichzeitig von ihnen allen grundlegend« (*VG* 41).

Assmanns Bestimmung der *moralischen Zeug_innen* geht sowohl begrifflich als auch inhaltlich auf Avishai Margalit zurück.[7] Für ihn spielt der *moral witness* eine Schlüsselrolle für das, was er *The Ethics of Memory* nennt. Mit den religiösen Zeug_innen haben die moralischen Zeug_innen für Assmann gemeinsam, dass sie die Rollen der Opfers und der Zeug_innen vereinen. Was den moralischen Zeugen allerdings von den Märtyrer_innen unterscheidet, ist erstens, »dass er nicht durch sein *Sterben*, sondern durch sein *Überleben* zum Zeugen wird« (*VG* 42). Und zweitens bezeugen moralische Zeug_innen »nicht eine positive Botschaft […], wie die Macht eines überlegenen Gottes, für die es sich zu sterben lohnt«, sondern:

> »Im strikten Gegensatz zu solcher sakrifiziellen Semantik offenbaren er und sie ein kolossales Verbrechen, künden sie von dem Bösen schlechthin, das sie in Form einer organisierten verbrecherischen Gewalt unmittelbar am eigenen Leibe erfahren haben.« (*VG* 42)[8]

Was moralische Zeug_innen sodann partiell mit religiösen Zeug_innen verbindet und sie von historischen Zeug_innen maßgeblich unterscheidet, ist, dass sie »auf einen sekundären Zeugen angewiesen« (*VG* 42) sind: »Ohne Aufnahme der Botschaft des moralischen Zeugen wäre sein Überleben, das ihm die zwingende Verpflichtung zur Zeugenschaft auferlegte, sinnlos geworden.« (*VG* 42) Das verbindet moralische Zeug_innen mit juridischen, aber was bei Letzteren gleichsam im Gerichtssaal beginnt, setzt sich im Falle Ersterer außerhalb dieser Institution fort:

---

7 Vgl. Margalit, The Ethics, 147–182. Sowohl in *VG* als auch in *LS*, wo Assmann ihre vierfache Typologisierung von Zeug_innen ausführlich begründet, verweist sie auf Margalit und paraphrasiert sein Werk *The Ethics of Memory* implizit, gibt aber abgesehen von einer anfänglichen Fussnote keine Zitate wieder und belegt auch ihre Paraphrasen nicht. Wenngleich ich Assmanns Systematisierung von Margalits Konzept teile, so sei dies erwähnt, weil damit gesagt ist, dass es sich einerseits um eine Interpretation handelt, andererseits die deutschen Begrifflichkeiten Assmanns keine Übersetzung aus dem englischen Original sind, sondern ihre eigenen Schöpfungen. Letzteres trifft insbesondere auf die Begriffe »öffentliche Arena einer moralischen Gemeinschaft« und »Wahrheitsmission« zu.

8 Vgl. a.a.O., 170: »What we expect from a moral witness is an elucidation of the dark and sinister character of human sacrifice and of the torture and humiliation inflicted by evil regimes.« Der Unterschied zwischen moralischen Zeug_innen und Märtyrer_innen liegt meines Erachtens bei Margalit allerdings noch stärker in der eschatischen Dimension des Martyriums begründet, die dem moralischen Zeugnis fehlt: »The religious witness, through his suffering and ultimate sacrifice, expresses in times of trial his confidence in a world that against all appearances is still governed by a moral authority and a supreme and just judge, that is, by God. The hope is that at the end of days an everlasting perfect moral universe will be installed on earth.« (A.a.O., 152.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> »Auf Urteil und Schuldspruch folgt die sekundäre Zeugenschaft der Gesellschaft in Form einer Erinnerungskultur, die von der Empathie und Solidarität mit den Opfern getragen ist und historische Verantwortung übernimmt.« (*LS* 90)

Der Ort der moralischen Zeug_innenschaft ist darum die Kultur bzw. das kulturelle Gedächtnis. Margalits Typus der_des moralischen Zeugin_Zeugen zeichnet sich denn gemäß Assmann wesentlich durch drei Aspekte aus: »die Verkörperung des Zeugnisses, die Konstruktion einer moralischen Instanz und die Wahrheitsmission« (*LS* 90).

Moralische Zeug_innen sind insofern eine *Verkörperung ihres Zeugnisses*, als sie eine »Personalunion von Opfer und Zeuge« (*VG* 44) darstellen. Anders als die juridische Zeugin, die ihr Zeugnis durch den Eid verbürgt, und der historische Zeuge, der sein Zeugnis durch eine Beteuerungsformel bekräftigt, liegt die »Wahrheit und Autorität« der moralischen Zeug_innen »allein in der Teilhabe am Trauma […] durch eine unmittelbare und unveräußerliche […] Erfahrung« (*VG* 44).

Der zweite Aspekt, der moralische Zeug_innen insbesondere auszeichnet, ist, dass sie – im Unterschied zu juridischen Zeug_innen – ihr Zeugnis »in der viel allgemeineren *öffentlichen Arena einer moralischen Gemeinschaft*« (*VG* 44) ablegen. Dabei betont Assmann, dass Moral kein Ersatz, wohl aber »eine Ergänzung des Rechts« (*VG* 45) sei. Indem nämlich Zeug_innen außerhalb des Gerichts bezeugen, »bringen sie performativ und interaktiv eine moralische Gemeinschaft hervor, die selbst keine feste Gestalt oder Institution hat« (*VG* 45).[9]

Das dritte Merkmal moralischer Zeug_innen liegt in dem von Assmann als *Wahrheitsmission* bezeichneten Umstand begründet:

> »Die Wahrheitsmission setzt eine Welt voraus, in der das Zeugnis des […] Opfers ignoriert, verleugnet, verdrängt, vergessen, verfälscht oder sonst irgendwie beschönigt wird. Die Wahrheitsmission des moralischen Zeugen steht in unmittelbarem Gegensatz zum Verschleierungsbedürfnis des transkriminellen Täters.« (*VG* 45)

Während die Täter_innen, aber auch unbeteiligte Dritte einen Wunsch nach Vergessen haben – aus je unterschiedlichen Gründen, bei Ersteren ist der Wunsch in der Regel bewusst, bei Letzteren unbewusst –, so haben Opfer und Zeug_innen für Assmann einen »Wunsch […] nach moralischer Zeugenschaft« (*VG* 46). Warum aber spricht Assmann von einer *moralischen*, nicht einer *ethischen* Gemeinschaft? Das hängt mit dem Werk zusammen, auf das sich Assmann hier bezieht: Margalits *Ethics of Memory*.

Margalits Theorie speist sich maßgeblich aus der jüdisch religiösen und kulturellen Vorstellung, wonach Erinnerung (hebr. זָכוֹר/*zakhor*)[10] Bedeutung für das eigene Selbstverständnis und die Integrität hat: Ob jemand oder etwas erinnert wird, zeigt an, wel-

---

9 Assmann anerkennt an dieser Stelle, dass das Rechtssystem durchaus bemüht ist, »moralischen Fragen eine Rechtsform zu geben« (*VG* 45). So weist Assmann etwa auf sog. Erinnerungsgesetze hin, die die Leugnung der Shoah sowie anderer historischer Traumata wie beispielsweise die Leugnung der Verschleppung und Ausbeutung von Schwarzen als Sklav_innen und des Genozids an den Armenier_innen unter Strafe stellen. Im Anschluss an Henne, Zeugenschaft, misst Assmann diesen Gesetzen aber »einen eher symbolischen Status« (*VG* 45) zu.

10 Mit diesem Erinnerungs*gebot* (*zachor!*) beschäftigt sich, auch im Kontext der Frage nach einer entsprechenden Erinnerungsgemeinschaft, Yerushalmi, Zachor.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

chen Stellenwert diese Person oder Sache für die Erinnernden hat – ganz im Sinne von Schmidts Vorstellung der Vertrautheit. Erinnern ist für Margalit eine besondere Form des Sorgens (engl. *caring*) mit *ethischem* Wert:

> »Memory is the cement that holds thick relations together, and communities of memory are the obvious habitat for thick relations and thus for ethics.«[11] Und: »When we care about another, we find it natural to expect the other to be one with whom we share a common past and common memories.«[12]

Das aber bedeutet, dass Sorge einerseits stets eine gemeinsame Vergangenheit impliziert und die Sorge andererseits zur Ethik gehört. *Moral* hingegen kommt für Margalit dort zum Tragen, wo Menschen sich gerade nicht aus *ethischen* Gründen um andere sorgen: »[W]e need morality precisely because we do *not* care.«[13] Im Verständnis Margalits ergänzen sich sodann Ethik und Moral. Während die Ethik den Umgang mit einander vertrauten Menschen betrifft, weil eine gemeinsame Vergangenheit sie verbindet, so bedarf es dort der Moral, wo das einzige verbindende Element die jeweilige Menschlichkeit ist. Moral ist folglich nötig, wenn Menschen anderen Menschen indifferent gegenüberstehen:

> »We need morality to overcome our natural indifference to others. Indeed, we need morality not so much to counter evil as to counter indifference. Evil, like caring, is a scarce commodity. There is not so much banality of evil as banality of indifference.«[14]

Wenn aber Erinnern eine zentrale Bedingung ethischer Gemeinschaften ist, gibt es dann auch eine *moralische* Gemeinschaft? Hat eine ethische Gemeinschaft eine moralische Pflicht, Menschen und Ereignisse zu erinnern? Margalit bejaht diese Frage und nennt in der Folge vor allem das Erinnern von »radical evil« wie Versklavung, Deportation und Genozid, weil diese »undermine the very foundation of morality itself«[15]. Diese Verbrechen zielen darauf, Menschen ihr Menschsein abzusprechen, weshalb es umso nötiger ist, die Opfer dieser Verbrechen *als Menschen* zu erinnern, ihr individuelles Zeugnis folglich hörbar zu machen:

> »Collective memory has agents and agencies entrusted with preserving and diffusing it. One sort of agent should be of particular concern for those who are interested in the questions of what we should remember and what, if anything, we should forget – that is, for those who are interested in the ethics of memory. The agent I have in mind is the moral witness.«[16]

---

11 Margalit, The Ethics, 8.

12 A.a.O., 35. Margalits Verständnis von Sorge ist eine explizite Absage an den Heidegger'schen Sorge-Begriff (vgl. Heidegger, Sein, Teil 1.2.): Während bei Heidegger sich die Sorge auf die ungewisse Zukunft richtet, betont Margalit die Bedeutung der Vergangenheit für die Sorge.

13 Margalit, The Ethics, 32. Damit dreht Margalit die traditionelle Vorstellung, wonach Sorge zur Moral gehört, gar ihren Kern darstellt, in ihr Gegenteil.

14 A.a.O., 33f.

15 A.a.O., 79.

16 A.a.O., 147.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das ist der Grund, warum die Gedächtnis-Theoretikerin Assmann den moralischen Zeug_innen so viel Raum in ihrer Typologisierung zuweist, weil diese mit ihrem Zeugnis nicht nur in die Vergangenheit, sondern insbesondere in die Zukunft weisen und dafür ein Kollektiv verantwortlich machen:[17]

> »Beim moralischen Zeugen geht es […] nicht nur um *retrospektive* Erinnerung einer traumatischen Erfahrung, sondern ganz wesentlich auch um die andere Dimension der *prospektiven* Sicherung dieses Zeugnisses für die Zukunft: um das Etablieren einer Wahrheit, an der festgehalten werden muss, um eine Erinnerung zu bewahren, die obligatorischen Charakter hat, weil in ihrem Lichte Erinnern als ›moralisch‹ und Vergessen als ›unmoralisch‹ erscheinen.« (*VG* 47)

Die moralischen Zeug_innen verweisen auf das *Wer* der Voraussetzung für ein kollektives Gedächtnis, insofern ihr Zeugnis einen entscheidenden Beitrag dazu leistet. Doch *wie* kommt es von ihrem individuellen Zeugnis zu einem kollektiven Erinnern? Oder anders gefragt: Wie konstituiert sich das kollektive Gedächtnis als Ort der sekundären Zeug_innenschaft und wodurch zeichnet sich dieser Ort aus?

3.2. Individuell und sozial: Zeug_innenschaft im Gedächtnis der Generationen

Um zu verstehen, wie individuelles Bezeugen zu kollektivem Erinnern führt, schlägt Assmann vor, die weitläufige Gegenüberstellung von individuellem und kollektivem Gedächtnis durch vier Gedächtnisformationen zu ersetzen, nämlich »das Gedächtnis des Individuums, der sozialen Gruppe, des politischen Kollektivs der Nation und der Kultur« (*LS* 23).

Für das *individuelle Gedächtnis* gilt, dass es sich in Freud'scher Manier grundsätzlich aus verfügbar und unverfügbar vorbewussten Erinnerungen und unzugänglich unbewussten Erinnerungen zusammensetzt. Das Vorbewusste umfasst die Erinnerungen, die entweder durch aktive Aufmerksamkeit in das Bewusstsein gebracht werden. In dem Falle handelt es sich um *verfügbare* vorbewusste Erinnerungen. Diesen Modus individuellen Erinnerns nennt Assmann auch das »Ich-Gedächtnis«, insofern es »verbal und deklarativ ist« (*LS* 120): Aus dem »unsortierten Vorrat« (*LS* 120) autobiografischer Erinnerungen wird eine Erzählung konstruiert.[18] Oder die vorbewussten Erinnerungen werden »durch einen äußeren Anlass ›geweckt‹« (*LS* 24). In diesem Falle ist die Erinnerung insofern *unverfügbar*, als sie sich stärker passivisch ins Bewusstsein drängt.[19] Diesen Modus versteht Assmann auch als »Mich-Gedächtnis«, das »flüchtig und diffus, dabei jedoch

17 Vgl. Widmann/Honke, Prosthetic Witnesses, 114.

18 Das Ich-Gedächtnis weist Assmann dem psychotherapeutischen Konzept *story* zu, wonach das Selbstverständnis sich dadurch konstituiert, dass bewusste und vorbewusste Erfahrungen in eine sinnstiftende Erzählung gefasst werden. Vgl. dazu Randall, The Stories, 180–207.

19 Vgl. *LS* 123: »Wir dürfen also zwei verschiedene Systeme innerhalb des autobiographischen Gedächtnisses unterscheiden: das auf bewusster Re-Konstruktionsarbeit beruhende Ich-Gedächtnis und das nicht organisierte und nicht organisierbare vorbewusste Mich-Gedächtnis.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht ohne Prägnanz« (*LS* 120) ist. Dieses wird gleichsam durch »Erinnerungstrigger«[20] wie Orte, Düfte, Geschmäcker und Gegenstände aktiviert. Dem Ich- und Mich-Gedächtnis gegenüber heißen die »Torwächter« der unzugänglich unbewussten Erinnerungen »Verdrängung oder Trauma« (*LS* 24). Alle drei Formen zeichnen sich dabei durch vier Merkmale aus: Sie sind perspektivisch, vernetzt, fragmentarisch und flüchtig.

Die *Perspektivität* meint, dass die Erinnerungen eines Individuums sich einem »eigenen Platz mit einer je spezifischen Wahrnehmungsposition« (*LS* 24) verdanken. Wenngleich individuelle Erinnerungen sich immer mit denen anderer überschneiden und sich darin ihre *Vernetzung* zeigt, so sind sie doch »unaustauschbar und unübertragbar« (*LS* 24). Die Vernetzung mit den Erinnerungen anderer ist außerdem produktiv, weil das perspektivische Erinnern dadurch nicht nur an »Kohärenz und Glaubwürdigkeit« gewinnt, sondern auch »verbindend und gemeinschaftsbildend« (*LS* 24) wirkt. Diese gedächtnistheoretische Vorstellung steht gleichsam in Analogie zu Schmidts Verständnis, wonach sozial vermitteltes und von anderen übernommenes Wissen die Lernfähigkeit vervielfältigt. Die Erinnerungen sind sodann *fragmentarisch*, insofern sie in der Regel keine »Form und Struktur« (*LS* 25) haben. Und die Erinnerungen sind letztlich *flüchtig*, weil sich viele von ihnen »im Lauf der Zeit mit der Veränderung der Person und ihrer Lebensumstände« ändern, »verblassen« oder gar »ganz verloren« (*LS* 25) gehen. Diese vier Merkmale bestimmt Assmann als »das dynamische Medium subjektiver Erfahrungsverarbeitung« (*LS* 25). Dabei betont Assmann insbesondere den Aspekt der Vernetzung, zumal Menschen überhaupt keine Erinnerungen bilden könnten, wenn sie nicht »im sprachlichen Austausch mit Mitmenschen […] aufgebaut und verfestigt« (*LS* 25) würden. Assmann hält darum die Sprache für die »wichtigste Stütze« des individuellen Gedächtnisses. Die sprachliche und damit kommunikative Situation weist zudem darauf hin, dass persönliche Erinnerungen »in einem spezifischen Zeithorizont« (*LS* 25) existieren. Dieser ist abhängig vom Wechsel der Generationen, wobei Assmann von einem »Drei-Generationen-Gedächtnis« (*LS* 26) ausgeht, d.h., nach achtzig bis hundert Jahren kommt es zu einem Einschnitt des gemeinsam durch Kommunikation der Generationen Geteilten. Das individuelle Gedächtnis lässt sich sodann auch als »*Kurzzeitgedächtnis* einer Gesellschaft« (*LS* 26) verstehen.

Für das Phänomen der Zeug_innenschaft am Ort des individuellen Gedächtnisses bedeutet dies: Hier »überleben« Zeugnisse für maximal drei Generationen. Außerdem setzt die Tradierung von Zeugnissen den Schmidt'schen Vertrauensvorschuss im Sinne einer gegenseitigen Vertrautheit voraus, weil das individuelle Gedächtnis durch die Kommunikation von »Familiengenerationen« (*LS* 26), also Eltern, Kindern, Enkel_innen, konstituiert wird.[21] Davon abgesehen, dass dieses tendenziell biologistische Verständnis Assmanns nicht unkritisch zu übernehmen ist – Familie ist keine ausschließlich biologische Kategorie –,[22] so zeigt sich hier erneut das Problem epistemischer Ungerechtigkei-

20 Ullmann, Generationscapes, 105.

21 Dass Assmann'sche soziale Gedächtnis wird denn auch als *Familiengedächtnis* verstanden. Vgl. dazu Welzer et al., Opa, sowie Reiter, Die Generation, 18, welche das Familiengedächtnis als ein Gedächtnis versteht, das »durch Kommunikation und Interaktion der einzelnen Familienmitglieder entsteht und somit eine Erinnerungsgemeinschaft verschiedener Generationen ist«.

22 Im Zusammenhang mit dem Altern von Weiterlebenden der Shoah prägte Hirsch, The Generation, 115, den Begriff »post-memory«, der für das Weitergeben von Erinnerungen und Traumata an die

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

ten: Das individuelle Gedächtnis integriert erst einmal tendenziell nur, wovon es selbst (existentiell) betroffen ist.

Während sich das individuelle Gedächtnis durch die Kommunikation von Familiengenerationen konstituiert, spielen im *sozialen Gedächtnis* »soziale und historische Generationen, die die Zeiterfahrung einer Gesellschaft rhythmisieren« (*LS* 26), eine Rolle.[23] Dieses Gedächtnis ist von »bestimmten historischen Schlüsselerfahrungen« und »Überzeugungen, Haltungen, Weltbilder[n], gesellschaftliche[n] Wertemaßstäbe[n] und kulturelle[n] Deutungsmuster[n]« (*LS* 26) geprägt.[24] Der Zeithorizont des sozialen Gedächtnisses ist damit wesentlich kürzer und beschränkt sich auf ca. dreißig Jahre. Das hängt damit zusammen, dass auch für diese Art des Gedächtnisses die Kommunikation der Individuen entscheidend ist, sie aber gerade nur zwischen denen stattfindet, welche die gleiche historische Situation und Erfahrung teilen.[25] Zwar anerkennt Assmann, dass Medien wie Bücher, Photoalben und Tagebuchaufzeichnungen dieses Gedächtnis gleichsam verlängern können, doch wenn das »Netz [der] […] lebendigen Kommunikation zerreißt«, haben die Erinnerungen nur noch den »Charakter eines Schattens« (*LS* 28), der mit der Gegenwart mitläuft.[26] Auch das soziale Gedächtnis versteht Assmann darum als ein »›Kurzzeitgedächtnis‹ einer Gesellschaft« (*LS* 28). Entsprechend unterschiedlich kann sich denn auch die Zeug_innenschaft einer sozialen Gruppe gestalten, was sich beispielsweise anhand politischer Zeugnisse von Bi- und Homosexuellen in Bezug auf die Institution Ehe in der Schweiz zeigen lässt.

1983 hatte die LGBTQIA^{+}-Community am Christopher Street Day in Luzern provokativ und symbolträchtig die »Institution Ehe« in einem schwarzen Sarg in den Vierwaldstättersee versenkt.[27] Das aktivistische Zeugnis stand ganz im Zeichen der 1968er-Bewegung: Die Queere Community forderte nicht die Ehe für alle, sondern die rechtliche Anerkennung anderer, von der Ehe abweichender Beziehungsformen. Als Ergebnis dieser Forderung lässt sich die 2007 in der Schweiz eingeführte »eingetragene Partnerschaft« verstehen. Eine Generation später – genau dreißig Jahre nach der Aktion am Vierwaldstättersee, nämlich 2013 – bemühten sich Homo- und Bisexuelle nicht mehr um die Anerkennung alternativer, sondern gleicher Rechte – ein politischer Kampf, der bis heute

---

Kinder der Opfer steht. Hirsch löste den Begriff in der Folge aus dem familiären Kontext heraus und wandte ihn auch auf Nachgeborene an, die im persönlichen Kontakt zu Weiterlebenden stehen und damit zu »witness by adoption« werden und eine »affiliative post-memory« ausbilden. Zur Kritik dieser Weitergabe vgl. van Alphen, Second-Generation, 482.

23 Das soziale Gedächtnis ist weitgehend identisch mit dem, was Assmann an anderen Stellen als *kommunikatives* Gedächtnis bezeichnet (vgl. zur Einführung Erll, Kollektives Gedächtnis, 27–29).

24 Vgl. Schelsky, Generationen, 178, der schreibt, dass Generationen »eine Gemeinsamkeit der Weltauffassung und Weltbemächtigung« teilen.

25 Vgl. dazu auch Bude, Generationen, 65, der betont, dass »sich die Kommunikation zwischen den Generationen immer neu um eine Grenze des Verstehens [dreht], die mit der Zeitlichkeit des Erlebens zu tun hat. Das Alter trennt auf eine ganz existentielle Weise, weil man seiner Zeit nicht entgehen kann«.

26 Im Gegensatz zu Welzer, Das soziale Gedächtnis, 15–18, der das soziale Gedächtnis auf unbewusste und damit nicht intentional kommunizierte Vermittlung und Tradierung von Erinnerungen ausdehnt.

27 Vgl. Trechsel/Müller, Ehe, 8f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andauert. Entsprechend bezeugt Jan Müller, Jahrgang 1998 und Vorstandsmitglied von Pink Cross, der Dachorganisation der Schwulen und Bisexuellen Männer in der Schweiz:

> »Die eingetragene Partnerschaft bietet deutlich weniger Rechte und zwingt dazu, sich ständig zu outen. Damit werden Hunderttausende Lesben, Schwule und Bisexuelle weiterhin diskriminiert.«[28]

Wenngleich beide Generationen für politische Rechte kämpf(t)en, so ist ihre Zeug_innenschaft aufgrund des sozialen Gedächtnisses eine je unterschiedliche. Sie ist geprägt von der historischen Situation, den gesellschaftlichen Wertemaßstäben und ihren Deutungsmustern. Die Queere Community, verstanden als Familie, verbindet sich auf der Ebene des individuellen, unterscheidet sich aber auf der Ebene des sozialen Gedächtnisses. Am Ort dieser beiden Gedächtnisse verschränkt sich damit primäre und sekundäre Zeug_innenschaft. Vor allem aber: Orte der Zeug_innenschaft sind damit stets zeitabhängig. Wer nach ihnen fragt, muss darum das, was sich alltagssprachlich als individuelles Gedächtnis eingebürgert hat, in ein individuelles *und soziales* Gedächtnis unterteilen. Dass diese Unterteilung für Assmann zentral ist, zeigt sich spätestens dann, wenn sie in der Folge zu bedenken gibt: So »einfach und unvermeidlich der Übergang vom individuellen zum sozialen Gedächtnis ist, so problematisch, ja kontrovers […] der vom sozialen zum kollektiven Gedächtnis« (*LS* 29) sei. Darum schlägt sie vor, das kollektive Gedächtnis in ein politisches und kulturelles Gedächtnis zu unterteilen.[29]

> »Denn kollektive Anteile sind sowohl im sozialen Gedächtnis enthalten, das als Nahgruppen- und Familiengedächtnis ja notwendig über das Individuum hinausgeht, als auch im kulturellen Gedächtnis, das eine Vergemeinschaftung ermöglicht, die nicht nur über das Individuum, sondern auch über Generationen und Epochen hinausgreift.« (*LS* 35f.)

An der Schwelle, an der sich entscheidet, ob und, wenn ja, wie individuelle und soziale Erinnerungen – kurz: Zeugnisse – Teil einer kollektiv sekundären Zeug_innenschaft werden, schlägt Assmann darum vor, zwischen neuronalen, sozialen und kulturellen Dimensionen des Gedächtnisses zu unterscheiden. Alle drei Dimensionen sind voneinander abhängig. Die neuronale Dimension trägt dem Umstand Rechnung, dass die Grundvoraussetzung von Gedächtnis und Erinnerung »der Organismus mit dem Gehirn und zentralem Nervensystem« (*LS* 32) ist. Diese *neuronale* Basis funktioniert indes nicht autonom, sondern aufgrund eines *sozialen* und *kulturellen* Interaktionsfeldes.

---

28 A.a.O., 10.

29 Damit reagiert Assmann auf die bis heute verbreitete Skepsis gegenüber dem Begriff des kollektiven Gedächtnisses. Vgl. etwa besonders prominent Koselleck, Gebrochene Erinnerungen, 20: »Es gibt keine kollektive Erinnerung, wohl aber kollektive Bedingungen möglicher Erinnerungen.« Kritiker_innen des Begriffs wollen mit solchen Aussagen darauf hinweisen, dass das, was in den 1960er und 1970er Jahren unter den Begriffen »Mythen« und »Ideologie« verhandelt wurde, in den 1990er Jahren mit dem Begriff des kollektiven Gedächtnisses getauft wurde: Kollektives Glauben, Fühlen und Meinen seien von Menschen *gemacht* und hätten damit stets das Verdachts-Etikett der Manipulation.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Das *neuronale* Netzwerk verknüpft sich ständig mit diesen beiden Dimensionen: dem *sozialen* Netz und dem *kulturellen* Feld. […] So wie sich das biologische Gedächtnis in Wechselwirkung mit anderen Menschen formt und erweitert, so formt und erweitert es sich auch in Wechselwirkung mit kulturellen Artefakten und Handlungen.« (*LS* 32)

Auch wenn die drei Dimensionen[30] zusammenspielen, so haben sie im Verständnis Assmanns doch jeweils unterschiedliche Träger_innen, Milieus und Stützen:

	Neuronale Dimension	*Soziale Dimension*	*Kulturelle Dimension*
Träger_in	Individuelles Gehirn	Soziale Kommunikation	Symbolische Medien
Milieu	Soziale Kommunikation	Individuelles Gehirn	Soziale Kommunikation
Stütze	Symbolische Medien	Symbolische Medien	Individuelles Gedächtnis

Der Träger der neuronalen Dimension ist das individuelle Gehirn, das jedoch im Milieu der sozialen Kommunikation zur Anwendung kommt und durch »Strategien der Memorierung wie Wiederholung, ›Anekdotalisierung‹ und medialen Aufzeichnungen« (*LS* 33) gestützt wird. In Bezug auf die soziale Dimension des Gedächtnisses ist die Trägerin die soziale Gruppe, »die sich durch einen gemeinsamen, regelmäßig reaktualisierten Erinnerungsfundus stabilisiert« (*LS* 33). Das Milieu dieser Dimension sind die einzelnen Individuen und damit ihr individuelles Gehirn, das durch symbolische Medien gestützt wird. Im Falle der kulturellen Dimension »kehrt sich das Verhältnis zwischen den drei Komponenten noch radikaler um« (*LS* 33): Trägerinnen dieser Dimension sind Symbole, Artefakte, Medien und Praktiken »sowie deren Institutionen« (*LS* 33). Auf der Ebene des Milieus kommen zwar Menschen ins Spiel, jedoch als »Gruppe, die sich über diese Symbole identifiziert, indem sie diesen Fundus immer wieder verändert, erneuert und belebt« (*LS* 33). Erst auf der Ebene der Stütze bedarf es bezüglich der kulturellen Dimension einzelner Individuen. Mit dieser Unterscheidung zwischen neuronalen, sozialen und kulturellen Dimensionen des Gedächtnisses zeigt sich nun aber, warum für Assmann der Übergang vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis in der Wissenschaft so kontrovers diskutiert wird: Der Übergang von der neuronalen zur sozialen Dimension ist gleichsam fließend, weil sie beide durch symbolische Medien gestützt werden und sich Trägerin und Milieu jeweils spiegelverkehrt entsprechen. Der Übergang von der sozialen zur kulturellen Dimension führt hingegen »über einen Bruch und Abgrund« (*LS* 34).

30 Obwohl Assmann die neuronalen, sozialen und kulturellen Aspekte anfänglich als *Dimensionen* des Gedächtnisses einführt, ist sie im Fortgang ihrer Argumentation begrifflich unscharf, insofern sie letztlich vom neuronalen, sozialen und kulturellen *Gedächtnis* spricht. Sachlich ist das unproblematisch, es führt aber begrifflich zu Verwirrung, weil Assmann später das kollektive Gedächtnis in ein kulturelles *und politisches* Gedächtnis unterteilt. Ich halte darum an der anfänglichen Begrifflichkeit von *Dimensionen* fest.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zwischen ihnen »klafft […] eine Lücke, ein mitwanderndes *floating gap*«[31], was nun für das Phänomen der Zeug_innenschaft besonders aufschlussreich ist. Denn diesen Bruch versteht Assmann als »enorme Horizonterweiterung« (*LS* 34), und das aus drei Gründen.

Erstens sind die Trägerinnen der kulturellen Dimension des Gedächtnisses »externalisiert und objektiviert« (*LS* 34). Bezogen auf Zeugnisse, die im kulturellen Erinnern gleichsam als Symbole gelten, heißt das: »Sie repräsentieren eine ›entkörperte‹ Erfahrung, die von anderen wahrgenommen und angeeignet werden kann, die diese Erfahrung nicht selbst gemacht haben.« (*LS* 34) Dass sich die heutige Schweizer LGBTQIA^{+}-Community für eine Ehe für alle einsetzt, geschieht trotz ihres anderen sozialen Gedächtnisses nicht isoliert von demjenigen der Community der früheren Generation: »Die im Vierwaldstättersee versenkte Ehe ist aus den Fluten auferstanden. Aber mit einem neuen Gesicht.«[32] *Zweitens* kann damit die zeitliche Reichweite – im Unterschied zur achtzig bis hundertjährigen Familiengeneration und dreißigjährigen sozialen Generation – »potentiell unendlich gestreckt werden« (*LS* 34). Allerdings müssen diese *drittens* »immer wieder neu mit lebendigen Gedächtnissen verkoppelt und von diesen angeeignet werden« (*LS* 34). »Mit der Übernahme dieser Inhalte, die in einer freien Identifikation mit ihnen geschieht, gewinnt das Individuum neben personaler und sozialer seine kulturelle Identität.« (*LS* 34) Das bedeutet: Sekundäre Zeug_innenschaft wird dort möglich, wo der Bruch zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis überwunden wird, die Verarbeitung symbolischer Medien gelingt.

Diese Brücke versucht beispielsweise die im April 2021 im Naturhistorischen Museum Bern (CH) eröffnete Sonderausstellung »Queer – Vielfalt ist unsere Natur« zu schlagen und damit eine größere Öffentlichkeit für Queeres Denken und Leben zu sensibilisieren. Die Ausstellung spannt einen Bogen zwischen biologischen Erkenntnissen und aktuellen gesellschaftlichen Debatten. Sie tut es mit einer Vielzahl von Medien: mit Photografien, Filmen, Musik, Kunst-Installationen und Zeugnissen – sowohl aus der Vergangenheit als auch aus der Gegenwart. In diesem Falle geschieht die Verarbeitung symbolischer Medien kollektiv, die Aneignung hingegen individuell: Eine Institution – das Museum – erinnert bzw. bezeugt sekundär anhand von Medien, die das Denken von Individuen verändern können.

Ob die Aneignung stärker kollektiv oder individuell geschieht, entscheidet für Assmann darüber, ob es sich dabei um ein politisches oder ein kulturelles Gedächtnis handelt.[33] Während nämlich im kulturellen Gedächtnis »die Vergangenheit primär ›aufbewahrt‹« wird, so wird im politischen Gedächtnis »Vergangenheit ›instrumentalisiert‹ […], um eine klar definierte Wir-Identität herauszubilden«[34]. Denn: »Erinnern ist […] nicht nur eine Funktion der Gesellschaft, sondern Gesellschaft auch eine Funktion des Erinnerns.«[35]

---

31 Erll, Kollektives Gedächtnis, 28.

32 Trechsel/Müller, Ehe, 9.

33 Vgl. *LS* 58: »Die Formen der Aneignung werden beim politischen Gedächtnis mit Vorliebe kollektiv zelebriert, während bei der Aneignung des kulturellen Gedächtnisses die individuelle Auseinandersetzung im Mittelpunkt steht.«

34 Klein, Schülerinnen, 65.

35 Kibel, Hoffnung, 52.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

3.3. Gesicherte Gedächtnisorte in Raum und Zeit: das politische und kulturelle Gedächtnis

Das politische Gedächtnis[36] ist für Assmann ein Gedächtnis »von oben« (*LS* 37). Während sich das individuelle und soziale Gedächtnis im Wechsel der Generationen »von unten« immer wieder auflösen und sich durch eine starke Vielstimmigkeit auszeichnen, »ist das auf überlebenszeitliche Dauer angelegte« politische Gedächtnis eine stärker vereinheitlichte Konstruktion,[37] weil es »in politischen Institutionen verankert ist« (*LS* 37). Assmann nennt das politische Gedächtnis denn alternativ auch »nationale[s] Gedächtnis« (*LS* 37). Nationen werden, verallgemeinernd betrachtet, nach Assmann durch zwei Arten gebildet: durch »*Modernisierung*« und »*Mythisierung*« (*LS* 41). Modernisierungen meinen »evolutionäre[] Errungenschaften« (*LS* 41) wie etwa Buchdruck und Alphabetisierung. Über die »Dimension der Nation als Identitätskonstrukt« sagen diese Errungenschaften aber »nur wenig aus« (*LS* 41), weshalb sich Assmann ganz auf den Aspekt der Mythisierung konzentriert. Mythos versteht sie dabei nicht im ideologiekritischen Sinne als eine Verfälschung von historischen Tatsachen, sondern als eine »*affektive Aneignung* der eigenen Geschichte«:

> »Mythos in diesem Sinne ist eine fundierende Geschichte, die nicht durch Historisierung vergeht, sondern mit einer andauernden Bedeutung ausgestattet wird, die die Vergangenheit in der Gegenwart einer Gesellschaft präsent hält und ihr eine Orientierungskraft für die Zukunft abgewinnt.« (*LS* 40)

Assmann plädiert darum für eine gedächtnisperspektivierte Geschichtsschreibung: Entgegen dem sich vor allem im 19. Jahrhundert durchsetzenden Antagonismus zwischen Geschichte, mit dem Etikett der Objektivität, und Gedächtnis, mit dem Etikett der Subjektivität, versteht Assmann das politische Gedächtnis als Wechselbeziehung zwischen

36 Das politische Gedächtnis ist über weite Strecken Assmanns Fassung des von ihr und Jan Assmann ursprünglich als »kollektives Bindungsgedächtnis« bezeichneten Gedächtnisses. Dieser Terminus taucht erstmals explizit in J. Assmann, Religion, 15f., auf. Der Begriff stützt sich auf Nietzsches »Gedächtnis des Willens« (ders., Zur Genealogie, 800), in welches sich eine Gesellschaft mit Normen und Werten einschreibt. Im Gegensatz zu »naturwüchsigen« Formen des Gedächtnisses hat der Mensch sich dieses »›angezüchtet‹, um im kulturellen Konstrukt der Gesellschaft leben zu können« (J. Assmann, Das kulturelle [2002], 201).

37 Vgl. Novick, Nach dem Holocaust, 14: »[E]s [sc. das politische Gedächtnis] sieht die Ereignisse aus einer einzigen, interessierten Perspektive; duldet keine Mehrdeutigkeit; reduziert die Ereignisse auf mythische Archetypen.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Historisierung und Erinnern.[38] Im Anschluss an Ernest Renan[39] weist Assmann darauf hin, dass eine Nation »einen in die Zukunft gerichteten gemeinsamen Willen« haben muss, um wirksam zu werden, jedoch muss dieser »durch die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit untermauert werden« (*LS* 42).[40] Diese Vergangenheit speist sich aus dem individuellen und sozialen Gedächtnis, in dem Subjektivität das maßgebliche Movens ist. Denn sowohl individuelle als auch kollektive Erinnerungen sind »auf ein bestimmtes Handlungssubjekt bezogen und stärken dessen Selbstverständnis« (*LS* 45). Das aber bedeutet, dass die Zeugnisse von Individuen der Auslöser für Geschichtsschreibung sind.[41] Drei Dinge ergänzen darum im Sinne Assmanns die klassische Geschichtsschreibung und konstituieren das politische Gedächtnis: »die Betonung der Dimension der Emotionalität und des individuellen Erlebens, […] der memorialen Funktion von Geschichte als Gedächtnis« und »die Betonung einer ethischen Orientierung« (*LS* 50). Hier kehrt wieder, was Assmann im Anschluss an Margalit als Wahrheitsmission bezeichnet. Außerdem wird klar, warum der öffentliche Raum nicht nur historischer und juridischer, sondern insbesondere moralischer Zeug_innen bedarf. Ergänzend zur »heroischen […] und kritisch aufklärenden […] Funktion« der Geschichtsschreibung gibt es für Assmann nämlich »noch eine dritte Funktion […], die wir die ›moralische‹ nennen können« (*LS* 50). Moralisch ist diese Funktion insofern, als in ihr eine Gesellschaft Rechenschaft ablegt von ihrer Vergangenheit. Für die Konstituierung des politischen Gedächtnisses braucht es denn für Assmann im Anschluss an Peter Burke den »Remembrancer«[42]: *Remembrancer* waren im spätmittelalterlichen England Schuldeintreiber, welche die Bürger_innen einer Stadt an das erinnerten, »was sie am liebsten vergaßen« (*LS* 50): ihre Schuld. Wird Assmanns Wahrheitsmission mit diesem Aspekt verbunden, zeigt sich, dass heutige *Remembrancer_innen* moralische Zeug_innen sind. Das Konkurrenzverhältnis von Geschichte und Gedächtnis wird dort überwunden, wo moralischen Zeug_in-

38 Dieser historische Antagonismus lässt sich bezweifeln. Koselleck, Vergangene Zukunft, 204f., hat darauf hingewiesen, dass eine Geschichtsschreibung mit hermeneutischem Interesse nie von objektiven Quellen ausgehen kann, sondern erst die Interpretation sie zu Quellen macht: »Es geht in der geschichtlichen Erkenntnis immer um mehr als um das, was in den Quellen steht. Eine Quelle kann vorliegen oder gefunden werden, aber sie kann auch fehlen. Und doch bin ich genötigt, Aussagen zu riskieren. […] Jede Quelle, genauer jeder Überrest, den wir erst durch unsere Fragen in eine Quelle verwandeln, verweist uns auf eine Geschichte, die mehr ist oder weniger, jedenfalls etwas anderes als der Überrest selber. Eine Geschichte ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt.«

39 Vgl. Renan, What is.

40 Historische Quellen werden damit gleichsam zu Versprechen. Vgl. dazu auch Derrida, Dem Archiv, 57.60.65, der das Archiv mit dem Versprechen und der Zukunft in Verbindung bringt.

41 Assmann bezieht diesen Konnex von Zeug_innenschaft und Geschichtsschreibung expressis verbis nur auf die Shoah (vgl. *LS* 47–51); er scheint mir aber auf andere Phänomene der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren anwendbar.

42 Burke, History, 110.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

nen eine konstitutive Rolle für den Vergangenheitsbezug zugewiesen wird.[43] Denn: »Die historische Forschung ist angewiesen auf das Gedächtnis für Bedeutung und Wertorientierung, das Gedächtnis ist angewiesen auf historische Forschung für Verifikation und Korrektur.« (*LS* 51) Insofern das politische Gedächtnis sich auf *eine* Nation bezieht, legt es allerdings im Verständnis Assmanns immer nur Rechenschaft über seine »*eigene* Vergangenheit, und nicht über jede beliebige andere« (*LS* 50)[44] ab. Im politischen Gedächtnis ist darum erlaubt, was in der Zeug_innenschaft als unmoralisch gilt: Vergessen.

> »Wie im Kopf des Einzelnen muss auch in der Gesellschaft ständig vergessen werden, um sich von schmerzhaften Erfahrungen zu lösen, um Konflikte zu überwinden, um Neuem Platz zu machen und sich den Aufgaben der Gegenwart stellen zu können.« (*LS* 51)

Vergessen ist für Assmann jedoch nicht gleichbedeutend mit verlorengehen. Dem wirkt das andere kollektive Gedächtnis entgegen: das kulturelle.

Im *kulturellen Gedächtnis* findet die symbolische Vermittlung eher individuell statt, d.h., hier sind die Loyalitätsbindungen weniger stark und die Vereinheitlichung einer Wir-Identität ist nicht das oberste Ziel. Wie für das politische Gedächtnis gilt für das kulturelle, dass sein Träger materiell und entfristet ist. Es will ebenso »Erfahrungen und Wissen über die Generationenschwelle […] transportieren und damit ein soziales Langzeitgedächtnis« (*LS* 57) ausbilden. Damit das Wissen aus Zeugnissen im kulturellen Gedächtnis angeeignet werden kann, müssen die Zeugnisse als solche aufbewahrt werden. Es braucht »kulturelle Orte, an denen eine Gesellschaft die Überreste und Spuren der Vergangenheit aufbewahrt, nachdem diese ihre lebendigen Bezüge und Kontexte verloren haben« (*LS* 54). Kurzum: Der Stoff des kulturellen Gedächtnisses ist an Orten verbürgt. Dabei unterscheidet Assmann zwischen einem Speicher- und einem Funktionsgedächtnis, weil das kulturelle Gedächtnis nicht nur dadurch entsteht, dass im Nachhinein Erinnerungen gesammelt und konserviert werden, sondern es konstituiert sich auch »zielstrebig als Auswahl einer Botschaft und Sammlung eines Erbes für die Nachwelt ei-

43 Das ist der Grund, warum zunehmend mehr Stimmen laut werden, die den inflationär gebrauchten Begriff der Erinnerungskultur zu revidieren vorschlagen. Vgl. besonders pointiert Knigge, Zur Zukunft, 10, der festhält, dass nur mithilfe der Zeug_innenschaft von Opfern »empfindliche Lücken der Überlieferung geschlossen werden« können und die »zu Opfern gemachte[n] Menschen […] zugleich ihren Subjektstatus zurückerobern und festigen«.

44 Mit einem Gedächtnis, in das mehrere Nationen verstrickt sind, beschäftigt sich Assmann in *NU* 195–203. Dabei schlägt sie ein Modell des *dialogischen Erinnerns* vor, welches »das den Nachbarn zugefügte Leid ins eigene Gedächtnis« (*NU* 199) mit aufnimmt. Dieses Modell zeichnet sich Assmanns Einschätzung nach erst ab und ist »noch keine zuverlässig praktizierte Form der Erinnerungspolitik« (*NU* 202). Vgl. dazu auch Ullmann, Generationscapes, die mit ihrem mehrdimensionalen Modell von Generationscapes aufzeigt, inwiefern sowohl zeitliche als auch räumliche Dimensionen zu einer Globalisierung von Gedächtnissen führen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ner unbestimmten Zukunft« (*LS* 55).[45] Die sekundäre Zeug_innenschaft hat darum im kulturellen Gedächtnis gleichsam einen doppelten Ort.

Im *Speichergedächtnis* werden alle Erinnerungen gesammelt, »die ihre Stunde hinter sich oder noch vor sich haben« (*LS* 55). Es sind materielle Rückstände aus früheren Epochen, die nicht mehr gebraucht und integriert, zuweilen unbewusst vergessen werden, aber doch noch vorhanden sind. Kürzer: »Das Speichermagazin ist das kulturelle Archiv […].« (*LS* 57)[46] Es ist ein Erinnerungsort für das Vergangene und deswegen »bis zum Bersten angefüllt« (*LS* 57).

Demgegenüber herrscht im *Funktionsgedächtnis* »notorischer Platzmangel« (*LS* 56). Was sich hier findet, verdankt sich einem »Verfahren der ›Kanonisierung‹« (*LS* 56), d.h., die Erinnerungen wurden ausgewählt und aufbereitet, um einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu sein.[47] Während die Medien im Speichergedächtnis nur einen passiven Platz im kulturellen Gedächtnis haben, sichern sich die Medien des Funktionsgedächtnisses aufgrund der Kanonisierung »einen Platz im aktiven […] kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft« (*LS* 56).[48] Gehören Erinnerungen zum Funktionsgedächtnis, haben sie eine Aufgabe:

> »Was einen Platz im Funktionsgedächtnis einer Gesellschaft hat, hat Anspruch auf immer neue Aufführung, Ausstellung, Lektüre, Deutung, Auseinandersetzung. Solche beständige Pflege und Auseinandersetzung führt dazu, dass bestimmte kulturelle Artefakte nicht fremd werden und gänzlich verstummen, sondern über Generationen hinweg revitalisiert werden durch die Vermittlung mit einer immer anderen Gegenwart.« (*LS* 56)

Bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft trägt Assmanns Unterscheidung des kulturellen Gedächtnisses in ein Speicher- und Funktionsgedächtnis mindestens ein Zweifaches aus, nämlich im Hinblick auf die zeitliche und örtliche Bedeutung von Zeug_innenschaft. Diese vollzieht sich im Speichergedächtnis als »materiale Repräsentation«, im Funktionsgedächtnis durch »symbolische Praktiken« (*LS* 58). Werden Zeugnisse im Speichergedächtnis bewahrt, kann nicht nur das, was im individuellen und sozialen Gedächtnis ins Vergessen geraten ist, noch einmal an die Oberfläche einer Gesellschaft treten, sondern das politische Gedächtnis kann sich wandeln, wenn Zeugnisse aus dem Speicher- ins Funktionsgedächtnis transferiert werden und dort aufgrund ihrer individuellen Aneignung ins Bewusstsein der politischen Akteur_innen geraten. Denn: »So wie das Speichergedächtnis verifiziert, kann erst das Funktionsge-

---

45 Der Unterscheidung von Speicher- und Funktionsgedächtnis korrespondiert Assmanns Unterscheidung des Gedächtnisses als *ars* bzw. *vis* (vgl. *ER* 27–32). Das Gedächtnis als *ars* geht auf das Modell der antiken Mnemotechnik zurück und versteht das Gedächtnis als ein »*Verfahren des Speicherns*« (*ER* 29). Demgegenüber meint das Gedächtnis als *vis* gleichsam eine anthropologische Kraft, nämlich den »*Prozeß des Erinnerns*« (ebd.).

46 Zu Assmanns Verständnis des Archivs vgl. ausführlicher *ER* 343–347, sowie dies., Archive.

47 Vgl. Rothstein, The Last, 210.

48 Vgl. Schneider, Das ist sehr schwer, 277: »Das im Speichermedium Geborgene spricht nicht für sich selbst und aus sich selbst. Man muss ihm […] Bedingungen schaffen, in denen es für sich selbst sprechen kann.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

dächtnis normative Orientierung stiften.«[49] Die politische Bedeutsamkeit von Zeugnissen hängt dann nicht nur von dem von Schmidt konstatierten Vertrauensvorschuss und der ethischen Verpflichtung gegenüber Zeug_innen *in der Gegenwart* ab. Sondern: Zeug_innenschaft wird durch das kulturelle Gedächtnis zu einem transgenerationellen Phänomen. Diese Transgenerationalität ist allerdings von der Intergenerationalität des individuellen und sozialen Gedächtnisses abhängig. Nur wer Zeug_innen im Hier und Heute Gehör schenkt, leistet einen Beitrag, dass ihre Zeugnisse auch zukünftig, eben sekundär, gehört werden können. Im Anschluss an Assmann lässt sich darum sagen: Die »besondere Aufgabe« sekundärer Zeug_innenschaft ist, »eine bestimmte Vergangenheit in die Gegenwart hereinzuholen« (*LS* 217). Diese Aufgabe vollzieht sich im Verständnis Assmanns an »Gedächtnisorten im Raum und Zeit« (*LS* 217). Dabei spielen auf der Ebene der Politik, der Nation und der Gesellschaft für Assmann insbesondere Institutionen eine wichtige Rolle, weil sie »soziale Einrichtungen in Gestalt von Gebäuden, Organisationen, Hierarchien, Bürokratien und besoldetem Personal [sind], mit deren Hilfe kulturelle Entscheidungen auf Dauer gestellt werden« (*LS* 238). Institutionen sind der prädestinierte Ort sekundärer Zeug_innenschaft.

Die Vergegenwärtigung von Zeugnissen der Vergangenheit in der Gegenwart, also in der Zeit, geschieht durch »Sicherungsformen der Wiederholung« (*LS* 217)[50]. Es ist ein im wortwörtlichen Sinne Wieder-Holen. Beispiele für Institutionen, die auf die Sicherung der Wiederholung ausgerichtet sind, »sind lebendiges Brauchtum, verkörperte Traditionen, Riten, Zeremonien und ihre Anlässe in Jahrestagen und Gedenkjahren« (*LS* 238f.). Jahrestage hält Assmann dabei wegen ihrer drei Funktionen für besonders effektiv für das Erinnern. Die *erste Funktion* von Jahrestagen liegt in ihrer »Interaktion und Partizipation« (*LS* 233) begründet. An Jahrestagen vollzieht sich das Wieder-Holen performativ: »Erinnern ist Wieder-Holen mittels Wiederholung, so dass das, was wiederholt wird, letztlich die Wiederholung selbst ist.« (*LS* 233) Durch Reaktivierung einer Erinnerung wird die Möglichkeit geschaffen, dass neue und gemeinsame Erfahrungen gemacht werden können. Einen Jahrestag versteht Assmann denn als »Zeit-Raum der organisierten Wiederkehr von Vergangenheit« (*LS* 233). Dieser Raum bietet die »Gelegenheit für Wir-Inszenierung« (*LS* 233), was Assmann als die *zweite Funktion* von Jahrestagen versteht:

> »Gemeinschaften wie Nationen, corporate identities wie Universitäten, Firmen und Städte, Interessengruppen wie Atomkriegsgegner oder Heimatvertriebene brauchen eine Bühne und ein Zeitfenster, in dem sie sich von Zeit zu Zeit als das darstellen und wahrnehmen können, was sie zu sein beanspruchen: eine kollektive Identität mit einem wahrnehmbaren Profil in der Anonymität der individualisierten demokratischen Gesellschaft.« (*LS* 233)

49 Kibel, Hoffnung, 96.

50 Die Terminologie »Sicherungsform der Wiederholung« geht auf Luhmann, Gleichzeitigkeit, 104, zurück und taucht im Kontext seiner Überlegungen zur Zeitmessung auf. Vgl. auch J. Assmann, Das kulturelle (2018), 16f., der davon ausgeht, dass die Konstituierung des kulturellen Gedächtnisses in Form »kultureller Kontinuierung« geschieht, nämlich indem Vergangenheitsbezüge in doppeltem Sinn »konnektiv« wirken: Einerseits verbinden sich durch Wiederholung die drei Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Andererseits werden auch Personen untereinander zu einer Gruppe verbunden.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Als *dritte Funktion* von Jahrestagen nennt Assmann den »Anstoß zur Reflexion« (*LS* 234). Insofern auch für Jahrestage gilt, dass sie trotz ihrer Wiederkehr und Ritualisierung durch Individuen vollzogen werden, erfordern sie immer wieder neue Pflege und Auseinandersetzung.

Als ein solcher Zeit-Raum der organisierten Wiederkehr von Vergangenheit und damit als (sekundärer) Zeug_innenschafts-Ort lässt sich der internationale *Pride Month* der Queeren Community verstehen.[51] Jedes Jahr im Monat Juni wird der LGBTQIA$^+$ Pride Month in Erinnerung an den Stonewall-Aufstand von 1969 in Manhattan begangen.[52] Am 28. Juni 1969 führte die Polizei im New Yorker Schwulenclub Stonewall Inn eine Razzia durch. Nicht nur widersetzte sich bei dieser Razzia erstmals eine signifikant große Gruppe an »drag queens, butch lesbian, and queers of all varieties«[53] einer Verhaftung, sondern die Razzia führte zu großen Protesten: Unter der Führung der Schwarzen, Trans und Bisexuellen Marsha P. Johnson protestierte die LGBTQIA$^+$-Community während sechs Tagen gegen die ihnen widerfahrende und anhaltende Diskriminierung. Ein Jahr später marschierten im Gedenken an diesen Aufstand zwischen fünf- und zehntausend Menschen vom Greenwich Village zum Central Park und begründeten damit die Tradition des Christopher Street Day. Aus diesem entwickelte sich in den folgenden Jahren der internationale Pride Month: Mit diversen Veranstaltungen wie Umzügen, Workshops, Symposien, Partys und Konzerten feiert die Community für jeweils einen Monat ihr Selbstverständnis – und lädt die Gesellschaft ein, daran teilzunehmen. Es ist die jährliche und öffentlich wirksame Gelegenheit der Wir-Inszenierung von Queers. Für einen Monat sind sie, entsprechend Assmanns zweitem Aspekt, »eine kollektive Identität mit einem wahrnehmbaren Profil in der Anonymität der individualisierten demokratischen Gesellschaft« (*LS* 233). Während dieses Monats finden auch Gedenkfeiern statt, die nicht nur an den Stonewall-Aufstand erinnern, sondern auch derjenigen gedenken, die den zahlreichen anderen Hassverbrechen gegen LGBTQIA$^+$-Menschen zum Opfer fielen oder an AIDS starben.[54] Darin zeigt sich die erste Funktion von Jahrestagen, insofern die Anlässe zu Interaktion und Partizipation einladen, sich als Teil einer internationalen und historisch weit in die Vergangenheit reichenden Community zu verstehen. Dass der Pride Month auch die dritte von Assmann genannte Funktion hat und damit gleichsam in die Zukunft weist, zeigt sich darin, dass die Demonstrationsumzüge in der Regel politisch motiviert sind und zum Dialog innerhalb einer Gesellschaft anregen wollen.

---

51 Vgl. auch Damiens, LGBT Film, 158–183, der nachweist, inwiefern Queere Filmfestivals »exemplify some of the modalities through which we access, visually, gay and lesbian *cultural memory*« (a.a.O., 158, Hervorhebung MK). Damiens orientiert sich dafür an Sturken, Tangled, 3, die das kulturelle Gedächtnis als »shared outside of the avenues of formal historical discourses yet […] entangled with cultural products and imbedded with cultural meaning« versteht. Sturken entwickelt ihr Konzept einer Erinnerungspolitik anhand des Vietnam-Krieges und der AIDS-Pandemie.

52 Vgl. auch D'Emilio, The World, 146–153, welcher »Myth and Meaning« des Stonewall-Aufstandes im Hinblick auf das kulturelle Gedächtnis untersucht.

53 Smith, Introduction, xiii.

54 Vgl. Dronsch, Das medikalisierte Aids-Gedächtnis, die im Anschluss an Assmann und Margalit für ein ethisch motiviertes Gedächtnis der an AIDS Erkrankten plädiert, das sich auch in einer sekundären Zeug_innenschaft konkretisiert.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

So steht etwa die Zurich Pride 2021 unter dem Motto »Trau Dich! Ehe für alle jetzt!«[55]. Obwohl das Schweizerische Parlament Ende 2020 »Ja« zur Ehe für alle gesagt hat, haben konservative und evangelikale Kreise das Referendum ergriffen, sodass das Geschäft nun vor das Schweizer Stimmvolk kommt. Die Zurich Pride soll Anstoß zur Reflexion für die Bürger_innen der Schweiz sein, die darüber abstimmen werden, ob zukünftig auch Homosexuelle heiraten dürfen. Insofern der Pride Month immer auch mit Zeugnissen Betroffener früherer Generationen arbeitet, treten sie aus dem Speichergedächtnis an die Oberfläche einer Gesellschaft, werden also aus dem Speicher- ins Funktionsgedächtnis transferiert. Dort geraten sie aufgrund ihrer individuellen Aneignung ins Bewusstsein der politischen Akteur_innen.

Dieser Transfer ist nur möglich, weil im Speichergedächtnis die Vergegenwärtigung von Vergangenheit durch »Sicherungsformen der Dauer« (*LS* 217) geschieht, nämlich an Orten. Institutionen, die auf diese Sicherungsform ausgerichtet sind, »sind Denkmäler, Museen, Bibliotheken, Archive, Gedächtnisorte und Gedenkstätten« (*LS* 238). In Museen, Bibliotheken und Archiven werden Zeugnisse durch Bücher, Bilder, Filme und zahlreiche andere Medien aufbewahrt. Das ist *ein* Ort der Zeug_innenschaft. Doch das kulturelle Gedächtnis ruht für Assmann nicht nur in Museen, Bibliotheken und Archiven, sondern es ist auch an konkreten Orten selbst verankert. Letztere nennt Assmann Erinnerungs*orte*, die zu Erinnerungs*räumen* werden können.[56] Die Unterscheidung zwischen Räumen und Orten ist für Assmann zentral.[57] Während nämlich in ihrem Verständnis *Räume* »erforscht, durchmessen, kolonisiert, annektiert, vernetzt« sind, »bewahren [*Orte*] noch ein Geheimnis« (*ER* 300). Anders formuliert: Räume sind von Menschen geschaffen, Orte finden Menschen vor. Das zeigt sich bei Assmann etwa auch, wenn sie zwischen einem »Gedächtnis der Orte« und dem »Gedächtnis der Monumente« unterscheidet: »Während sich im ersten Falle die Aussagekraft des Monuments auf das deiktische ›Hier‹ konzentriert, wird im zweiten Falle der Gedenkinhalt mit den Mitteln künstlerischer Repräsentation gestaltet.« (*ER* 326)[58] Das bedeutet: In der Assmann'schen Logik ist das Denkmal,

55 Vgl. Verein Zurich Pride Festival, Medienmitteilung.

56 Auch diesbezüglich ist Assmanns Terminologie nicht einheitlich. Im gleichnamigen Werk (*ER*) taucht der Begriff des Erinnerungsraumes bzw. der Erinnerungsräume gut zwanzigmal explizit auf, ansonsten spricht Assmann vor allem von »Örtern des Gedächtnisses« (*ER* 298 u.a.), die zu Erinnerungsorten werden (Letztere müssten konsequenterweise als Räume bezeichnet werden).

57 Assmann versteht sich dabei explizit nicht in der Tradition des sog. *spatial turn* stehend. Mit diesem wird die wissenschaftliche Einsicht verbunden, dass historische Geschehnisse sich nicht nur im Räumen vollziehen, sondern massgeblich von diesen mitbestimmt sind (vgl. für einen Überblick über die unterschiedlichen Entwicklungen Bachmann-Medick, Cultural, 284–328). Weil dieser Diskurs in der Wahrnehmung Assmanns »zur Grundlage der stark politisch orientierten kolonialen und postkolonialen Studien« (Assmann, Geschichte, 15) wurde, orientiert sie sich am Raumdiskurs im Anschluss an Pierre Nora und seiner *lieux de mémoire,* weil sich dieser stärker »auf den inneren Zusammenhang von Geschichte und Nation« (ebd.) konzentriere (vgl. zur Einführung Erll, Kollektives Gedächtnis, 23–26).

58 Vgl. auch Assmann, Das Gedächtnis, 73. Kibel, Hoffnung, 106, schlägt darum vor, Assmanns »Gedächtnis der Orte« als *genitivus objectivus* zu verstehen: »Gedächtnisorte [bestehen] immer als Erinnerungen *an die* Orte im Sinne eines genitivus objectivus, da ein Gedächtnis der Orte nicht unabhängig von menschlichen Riten, Interessen und Deutungen bestehen kann […]. Es ist genau dieses Erinnern an die Orte und an den Orten, welches verschiedene Räume entstehen lässt.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aber auch die Gedenkstätte ein Raum. Damit Orte zu Medien des kulturellen Gedächtnisses werden, müssen sie gleichsam konserviert, d.h. als Räume gestaltet werden. Sekundäre Zeug_innenschafts-Räume entstehen dadurch, dass Kunst, Kultur und Religion durch ihre vielfältigen Möglichkeiten der Repräsentation die Zeugnisse pflegen und neu zur Aufführung bringen und sie so darstellen. Das hält Assmann insofern für notwendig, als an Orten *vor Ort* »menschliche Schicksale, Erfahrungen, Erinnerungen« (*LS* 218) haften. Denkmäler können diese transportieren, sind dafür aber, wie auch Museen und Archive, orts*un*abhängig – das *Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen* steht eben beispielsweise nicht am Ort des Konzentrationslagers Auschwitz, wo viele von ihnen ermordet wurden, sondern im Großen Tiergarten in Berlin. Auch Gedenkstätten werden nicht notwendigerweise am Ort des Geschehens errichtet, auf das sich die Stätte bezieht.[59] Anders als Denkmäler und Gedenkstätten versperren sich Erinnerungsorte nämlich »einer affirmativen Sinnbildung« (*LS* 220). »Als historische Schauplätze mit ihren kärglichen materiellen Überresten sind sie bei aller symbolischen Ausdeutung und Ausbeutung immer noch etwas anderes als ein Symbol, nämlich sie selbst.« (*ER* 337) Das gilt insbesondere für die Erinnerungsorte, welche Assmann als traumatische Orte bezeichnet:

> »Anders als Denkmäler auf neutralem Boden und errichtete Orte des Gedenkens sind diese traumatischen Orte vielschichtig, uneindeutig, von unterschiedlichen Erinnerungen und Deutungen besetzt. Die diskursiven Strategien der Sinnstiftung, der Historisierung, der Relativierung stoßen hier an ihre Grenzen. Sie sorgen deshalb für Verlegenheit, Konflikte und Irritationen.« (*LS* 221)

Traumatische Orte sind gleichsam das räumliche Pendant zum sprachlichen Unsagbarkeits-topos. Während nämlich für Assmann Gedenkorte solche sind, »an denen Vorbildliches geleistet oder exemplarisch gelitten wurde« (*ER* 328), der Gedenkort darum »durch die Geschichte, die von ihm erzählt wird, [stabilisiert wird]« (*ER* 329), so »kennzeichnet den traumatischen Ort, daß seine Geschichte nicht erzählbar ist«: »Der traumatische Ort hält die Virulenz eines Ereignisses als Vergangenheit fest, die nicht vergeht, die nicht in die Distanz zurückzutreten vermag.« (*ER* 329) Dabei zeichnen sich für Assmann traumatische Orte, die zu Erinnerungsräumen werden, vor allem dadurch aus, dass sie »in einem Zwischenraum zwischen Authentizität und Inszenierung, zwischen Retention und Rekonstruktion« (*LS* 224) existieren.[60] Sie unterliegen folglich einem Paradox:

> »Die Konservierung dieser Orte im Interesse der Authentizität bedeutet unweigerlich einen Verlust an Authentizität. Indem der Ort bewahrt wird, wird er bereits verdeckt und ersetzt. Das geht gar nicht anders. […] Die Authentizität wird sich mit der Zeit immer mehr von den Relikten auf das schiere ›Hier‹ der Örtlichkeit zurückziehen.« (*ER* 333)

---

59 Ein prominentes Beispiel dafür ist der »Ehrenhain Buchenwald«. Diese Gedenkstätte wurde ca. fünf Kilometer entfernt vom Konzentrationslager auf dem Ettersberg bei Weimar errichtet.

60 Daran schließt sich ein breiter Fachdiskurs an, der nach »Authentisierungsstrategien« (Hattendorf, Dokumentarfilm, 19) fragt. Bezeichnenderweise besteht die Besonderheit zahlreicher Gedenkstätten und Denkmäler jedoch darin, dass sie gerade nicht um eine »ästhetische[] Angleichung von Medium und (vergangener) Realität« (Klein, Schülerinnen, 117) bemüht sind.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Hinzu kommt, dass traumatische Orte sich nicht nur auf »*erlittene*«, sondern *auch* »auf *begangene* und *zu verantwortende* Gewaltakte« (*LS* 220) beziehen. Diese Orte appellieren wie die moralischen Zeug_innen an die Verantwortung einer Gesellschaft, fordern geradezu dazu auf, sie zu Erinnerungsräumen zu machen. Weil aber Erinnerungsräume – anders als Sicherungsformen der Wiederholung – »nicht aufgebaut und wieder abgetragen werden, verpflichtet die Persistenz von Orten auf ein Langzeitgedächtnis« (*LS* 226). Gilt das für alle traumatischen Orte? Assmann bedenkt in ihren Überlegungen insbesondere Orte des Schreckens der Shoah. Doch was ist mit anderen Opfergruppen, für die es ebenso traumatische Orte gibt, eben weil dort durch eine Nation Gewaltakte an jenen begangen wurden? Ein Beispiel für einen solchen traumatischen Ort, der zwar ebenso auf ein Langzeitgedächtnis setzt, dieses aber gleichsam immer wieder erneuert, auch und weil die Anerkennung der traumatischen Bedeutung erst später zum bereits errichteten Gedenkort hinzutrat, ist die *Harvey Milk Plaza* in San Francisco, die sich explizit nicht als *monument*, sondern als *memorial* versteht.

Harvey Milk war der erste öffentlich geoutete Schwule Politiker der USA.[61] Es ist unter anderem seinem politischen Engagement für die Rechte von Homosexuellen und Trans Menschen zu verdanken, dass der Castro District San Franciscos bis heute als LGBTQIA$^+$-Viertel der Stadt gilt. Nach mehreren Anläufen errang Milk 1977 ein Mandat als Stadtrat. Er hatte das Amt allerdings nicht lange inne: Neun Monate nach seiner Wahl, im Jahr 1978, wurde er durch ein Attentat auf ihn und den damaligen Bürgermeister George Moscone vom ehemaligen Stadtrat Dan White ermordet. White wurde zu gerade mal sieben Jahren Gefängnis wegen fahrlässiger Tötung verurteilt, obwohl er das willentliche Attentat ursprünglich gestanden hatte. Im Mai 1979 kam es deshalb vor der City Hall San Franciscos zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der LGBTQIA$^+$-Community und der Polizei: den *White Night Riots*.[62] Die Polizei stürmte als Folge davon das Castro-Viertel und zerstörte zahlreiche Queere Einrichtungen. Die geschaffene Oase einer einigermaßen ungestörten Subkultur wurde zum Ort des Traumas, den sich die Community erst über die Jahre wieder zurückeroberte.[63] Zum Gedenken Milks wurde – gut zwei Kilometer von der City Hall entfernt und im Castro-Viertel selbst – sechs Jahre nach dem Attentat, 1985, die Harvey Milk Plaza errichtet: ein in den Hang hineingebauter Eingang zur U-Bahn-Station Castro Street. Bis 1997 erinnerte indes nur vermittelt über Milks Namen der Gedenkort an die genannten Ereignisse. 1997 wurde dieser um

61 Eine instruktive Einführung in das Leben und Wirken Milks bietet Fadermann, Harvey Milk. Vgl. auch den achtfach nominierten und mit zwei Oscars ausgezeichneten Film »Milk« von D. Lance Black. Milks erste Kundgebung wird im Film an der Harvey Milk Plaza inszeniert.

62 Vgl. Martinez, The San Francisco.

63 Die ganze Angelegenheit gestaltet sich freilich äußerst komplex, weil es eine Spannung zwischen den Ausschreitungen vor der City Hall und dem Polizei-Einsatz im Castro-Viertel gibt. Martinez, The San Francisco, 39f., argumentiert, dass die Zerstörungen im Castro-Viertel durch die Polizei gleichsam ein Racheakt waren, insofern die Queere Community vor der City Hall die Überhand hatte und dort selbst erheblichen Schaden anrichtete. Inwiefern die Riots und ihre Folgen darum traumatisch auf die Betroffenen wirkten, wird unterschiedlich beurteilt, zumal die Ausschreitungen vor der City Hall auch gemeinschaftsbildend auf die Community wirkten, da sie sich zum ersten Mal durch Gewalt zur Wehr setzte. Charles, A Jury, 262, hält den »social change« aber für durchaus beachtlich in Bezug auf »the collective memory«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Regenbogen-Flagge, das Wahrzeichen der Queeren Community, und 2006 mit einer permanenten Photoausstellung ergänzt. Doch erst 2017 wurde von der Gruppierung *The Friends of Harvey Milk Plaza* die Umgestaltung des Gedenkortes lanciert, und zwar mit folgendem Ziel:

> »While the architecture itself is not considered historically significant, the planned renovation will be sensitive to the history of gathering at the site and the neighborhood context« – namentlich »the candlelight vigil from the Castro to Civic Center that took place on November 27, 1978, the night that Harvey Milk and George Moscone were assassinated, and the White Night Riot that took place on May 21, 1979«[64].

Die *Harvey Milk Plaza* ist nicht nur ein Beispiel für den sich wandelnden Erinnerungsraum traumatischer Orte, sondern sie lässt sich auch als eine räumliche Manifestation und Überwindung epistemischer Ungerechtigkeit verstehen.[65] Die räumliche sekundäre Zeug_innenschaft wurde erst knapp vierzig Jahre nach dem zu bezeugenden Widerfahrnis möglich. Durch die *Institution* der *Friends of Harvey Milk Plaza* verschaffte sich das Zeugnis eines individuellen und sozialen Gedächtnisses den Weg ins kulturelle Gedächtnis. Das ist durchaus im Assmann'schen Sinne, entscheidet sich bei ihr doch alles daran, ob die Zeugnisse des Speichergedächtnisses »immer wieder neu vermittelt werden« (*LS* 58). Das bedeutet, dass die »beständige Pflege und Auseinandersetzung« (*LS* 56) mit Zeugnissen immer wieder jener Orte im öffentlichen Raum bedarf, die in der Zeit das politische und kulturelle Gedächtnis konstituieren und damit sekundäre Zeug_innenschaft praktizieren. Dieser Institutionalisierung »geht ein Deutungsprozess und Deutungskampf voraus, denn es bedarf zunächst einer Entscheidung, welche Erinnerung auf die Stufe der Institutionalisierung zu heben ist« (*LS* 240). Wie werden solche Entscheidungen getroffen bzw. anhand welcher Regeln wird entschieden, dass Zeugnisse erneut gehört werden?

3.4. Das (be)streitbare Zeugnis: zu den Regeln, Gefahren und Räumen sekundärer Zeug_innenschaft

Den »kleinen, zeitlich begrenzten Erinnerungsraum [des Individuums, MK] […] gegen den großen, der Intention nach zeitlich unbegrenzten Erinnerungsraum eines Kollektivs einzutauschen« (*ER* 43), ist sowohl eine Frage des Individuums als auch des Kollektivs. Für das kulturelle Gedächtnis, in dem die Aneignung von aus Zeugnissen gewonnenem Wissen stärker individuell geschieht, bestimmt Assmann keine expliziten Regeln, die darüber bestimmen, welche Zeugnisse gleichsam das Licht der Öffentlichkeit erblicken. Anders gestaltet es sich hinsichtlich des politischen Gedächtnisses. Weil dieses »in

64 The Friends of Harvey Milk Plaza, The Memorial.

65 Vgl. Jung, Bouncing, 167: »[E]ven forty years after Milk's death, hope still emanates from these queer urban spaces and propels forward the communities who constantly remake them.« Jung versteht das Castro-Viertel grundsätzlich als einen kulturellen Gedächtnisort, insofern »Milk could only achieve what he did achieve by being part of and operating from an emerging queer space like the Castro; at the same time he was an instrumental figure in the shaping of the Castro as a queer space« (a.a.O., 166).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einem Zwischenbereich zwischen dem Politischen und dem Psychischen« (*LS* 266) entsteht, nennt Assmann sieben Regeln »für einen verträglichen Umgang mit nationalen Erinnerungen« (*LS* 264). Alle sieben Regeln laufen darauf hinaus, dass die multiperspektivischen und polyphonen Zeugnisse hinsichtlich ihres nationalen Wertes und ihrer politischen Funktion hierarchisiert werden: Für Assmann liegt die »Lösung des Problems der Heterogenität der Erinnerungen […] in ihrer *Hierarchisierung*« (*LS* 202). Denn auf der Ebene der Politik sind für Assmann »normative Festlegung und Entscheidungen« (*LS* 202) nötig, wohingegen es auf der individuellen und sozialen Ebene keiner Homogenisierungen von Zeugnissen bedarf:

> »Es gibt eine *nationale* Ebene, auf der die Koordinaten des Gedächtnisrahmens normativ abgesteckt sind, und eine *soziale* Ebene, auf der heterogene Erinnerungen von Leid, Schuld und Widerstand nebeneinander bestehen können, ohne das gesamte Gefüge zu verschieben.« (*LS* 203)

Wenngleich am Ende dieses Aushandlungsprozesses auf der Ebene der Politik die Repräsentationen von Zeugnissen zu »Vereinnahmung tendieren«, so markieren diese für Assmann »auch Differenzen und machen sichtbar, wo die Grenzen zwischen Erfahrungen, Loyalitäten, Solidaritäten und Zuschreibungen verlaufen« (*LS* 202). Während einige Regeln auf die Gefahren des Erinnerns verweisen, versuchen andere, ihnen entgegenzuwirken. Für Assmann besteht die grundsätzliche Gefahr der Zukunft des Erinnerns nämlich »nicht im Vergessen, sondern in der Verflachung und Verengung der Erinnerung« (*LS* 246). Dem kulturellen Gedächtnis – und seinen Institutionen – kommt darum die Aufgabe zu, dem politischen Gedächtnis gleichsam immer wieder ins Wort zu fallen, nicht nur trotz, sondern wegen dieser Regeln. Denn die »Fähigkeit zur Erneuerung« (*LS* 249) von Erinnerungen ist Aufgabe der Kultur. Sie hat darum, wie sich im Anschluss an Assmann und über sie hinaus argumentieren lässt, Räume sekundärer Zeug_innenschaft bereitzustellen. Welche sieben Regeln also nennt Assmann, welche Gefahren sind damit verbunden und wie können Zeug_innenschafts-Räume dagegen angehen?

Die erste Regel lautet: »*Unterscheidung von Erinnerung und Argument:* Es besteht ein Unterschied zwischen einer Erinnerung und dem Argument, das man mit dieser Erinnerung verbindet.« (LS 266) Teil des politischen Gedächtnisses können nur »Deutung, Bewertung, Ansprüche[] oder Konsequenzen« (*LS* 267) aus dem Erlebten sein, nicht aber die individuelle und soziale Erinnerung selbst. Das begründet Assmann vor allem mit dem malignen Potential von Erinnerungen – etwa Rache, Hass und Ressentiment –, da dieses den politischen Zusammenhalt gefährden würde. Für das Phänomen der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass die Emotionalität, der ethische Anspruch und moralische Appell eines Zeugnisses zwar gehört und für die Geschichtsschreibung berücksichtigt, für das politische Gedächtnis aber gleichsam exkarniert werden. Die Gefahr dieser Regel liegt in der »*Trivialisierung*« (*LS* 247) von Zeugnissen: Werden Erinnerungen zu stark entemotionalisiert, kommt es zu einem Bruch zwischen dem kulturellen und dem politischen Gedächtnis.[66] Der nicht selten emotional transportierte moralische Appell von

66 Trivialisierung kann allerdings auch das Gegenteil des hier Beschriebenen meinen, nämlich wenn traumatische Zeugnisse durch Kommerzialisierung und Verkitschung trivialisiert werden. Das beanstandet etwa Novick, Nach dem Holocaust, für die Erinnerung an die Shoah in den USA.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Zeugnissen muss darum immer wieder hörbar gemacht werden. Die Kultur muss dafür *Räume der Ent-Trivialisierung* schaffen, in denen das Zeugnis und sein Argument, seine Bewertung, Ansprüche und Konsequenzen nicht voneinander getrennt sind.

»*Verbot der Schuldaufrechnung*« nennt Assmann die zweite Regel: »Eine verbreitete und gänzlich unhaltbare Logik im Kampf der Erinnerungen ist die Aufrechnung.« (*LS* 267) Während bei einer fehlenden Unterscheidung von Erinnerung und Argument das Zeugnis tendenziell instrumentalisiert wird, »führt die Aufrechnung zu einer Relativierung der eigenen Schuld« (*LS* 267). Zeugnisse, die von Ungerechtigkeiten der *eigenen* Geschichte und Politik erzählen, dürfen nicht durch einen Nachweis der Schuld *anderer* gemindert oder getilgt werden.

Im Falle der dritten Regel »*Verbot der Opferkonkurrenz*« (*LS* 267)[67] dreht sich die zweite Regel gleichsam in ihr Gegenteil um: Indem unterschiedliche Opfergruppen hierarchisiert werden, rivalisieren sie miteinander. Zwar anerkennt Assmann, dass Hierarchisierungen von Opfer »eine wichtige Übergangsstufe in der historischen Aufarbeitung von historischen Traumata und deren Anerkennung« (*LS* 268) sein können, aber politisch ist ein Gedächtnis nur dann, wenn es *alle* seine Bürger_innen und ihr Unrecht berücksichtigt: »[J]eder Einzelne [hat] ein Menschenrecht auf Erinnerung und […] auch auf die Anerkennung erlittenen Leids […].« (*LS* 268) Für Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren bedeutet dies, dass sie sich bezüglich ihres Wertes und ihrer Funktion für das politische Gedächtnis nicht qualitativ unterscheiden dürfen. Diese Regel versucht der Gefahr der »*Verengung*« (*LS* 248) entgegenzuwirken. So bemerkt Assmann etwa, dass die Shoah heute zwar »das am besten dokumentierte Menschheitsverbrechen« (*LS* 246) sei, es zukünftig aber darauf ankäme, »auch anderen Opfergruppen im öffentlichen Bewusstsein zur Anerkennung zu verhelfen wie den Sinti und Roma, den Homosexuellen, den religiös und politisch Verfolgten« (*LS* 248). Diesbezüglich braucht es immer wieder *Räume der* »*Multimedialität*« (*LS* 249):

> »Die vielen Sprachen der Erinnerung und ihre unterschiedlichen Medien […] entwickeln je eigene Perspektiven und zeigen eine je andere Ansicht auf die traumatischen Ereignisse. Das führt zu Ergänzungen und Überschneidungen, aber auch zu Konkurrenzen und Reibungen, die ein erstarrtes und vereinheitlichtes Bild von dieser Vergangenheit verhindern.« (*LS* 249)

Mit der vierten Regel »*Von der Exklusivität zur Inklusivität von Erinnerungen*« wird festgehalten, dass »Erinnerungen, die eine kollektive Identität stützen, nicht nur selektiv [sind], sondern auch als Schutzschild gegen andere Erinnerungen [wirken]« (*LS* 268). Das Problem solcher Erinnerungen ist, dass sie dazu tendieren, andere gleichsam aus dem politischen Gedächtnis zu katapultieren, bzw. dass sich eine Gesellschaft vor anderen Erinnerungen immunisiert. In dieser Hinsicht verdienen darum gerade die Zeugnisse von Personen und Gruppen, die nicht zur Dominanzgesellschaft gehören, besondere Aufmerksamkeit, weil ihre Vertreter_innen auch quantitativ am Ort der Politik unterrepräsentiert sind. Dafür braucht es, gleichsam im Anschluss an Fricker, Räume *der asymmetrischen Reziprozität von Ethik und Episteme*.

---

67 Vgl. für das Folgende ausführlicher *NU* 142–180.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch Assmanns fünfte Regel »*Von der trennenden zur gemeinsamen Erinnerung*« (*LS* 268) zielt darauf, Erinnerungen zum Bestandteil des politischen Gedächtnisses zu machen, die aufgrund ihrer Fremdheit dazu neigen, Gesellschaften zu trennen. Damit das, was Zeugnisse transportieren, erinnert wird, braucht es darum »der einfühlenden Übernahme einer fremden Opfererinnerung« (*LS* 269). Diese Regel versucht die Gefahr der »*Delegierung*« (*LS* 247) zu unterlaufen: Insofern Erinnern im kulturellen und politischen Gedächtnis institutionalisiert ist, läuft die Erinnerung von Zeugnissen Gefahr, an Spezialist_innen delegiert zu werden: »Erinnern wird dann zu einer Aufgabe, die in guten und kompetenten Händen ist, aber an der Bevölkerung weitgehend vorbeigeht, womit sich die Individuen entlastet fühlen können.« (*LS* 247) Dafür, dass dies nicht eintritt, können *Räume der »Rückkoppelungen«* (*LS* 248) helfen. Sind Zeugnisse des Speichergedächtnisses durch den Transfer ins Funktionsgedächtnis zu anonym und abstrakt, vermögen sie keine Koppelung mit den Hörer_innen und Betrachter_innen im Hier und Heute herzustellen. »Die entkontextualisierte Erinnerung bedarf des Kontakts zu individuellen Lebensgeschichten, des Bezugs zur eigenen Existenz, der Brücke zur Gegenwart, der konkreten Lebenswelt in Raum und Zeit.« (*LS* 248)[68]

Die sechste Regel trägt den Titel »*Kontextualisierung*: Eine weitere Entschärfung der malignen Energien von Erinnerung besteht in der Fähigkeit, das Erlebte und Erinnerte in größere Zusammenhänge einzuordnen.« (*LS* 269) Erinnerungen zu kontextualisieren ist für Assmann eine »kognitive Leistung der historischen Bildung« (*LS* 269). Indem individuelle und soziale Erinnerungen nachträglich in einen historischen Zusammenhang gesetzt werden, zeigen sie ihre Stellung innerhalb einer Nation. Mit dieser Regel werden folglich Räume der Rückkoppelung gleich wieder kritisch infrage gestellt. Für Zeugnisse sei das insofern wichtig, als sie damit ihren »unversöhnlichen Solipsismus« verlieren und »auf diese Weise mit anderen Erinnerungen kompatibel gemacht werden; das hat nichts mit nachträglicher Umfälschung zu tun« (*LS* 269). Zeugnisse verlieren damit zwar ihren individuellen Wert, erhalten aber ihre kollektive Funktion. Diese Regel versucht darüber hinaus, die Gefahr des »*Leerlauf[s]*« (*LS* 247) nicht aus den Augen zu verlieren:[69] Werden Zeugnisse nicht immer wieder neu kontextualisiert, wird Erinnerung routinisiert, was zu einer »Entleerung durch Überangebot« (*LS* 247) führt. Damit es im Erinnern nicht zu Leerläufen kommt, braucht es *Räume der »Skandale«*: »Nichts belebt den Erinnerungsdiskurs so nachhaltig wie Skandale.« (*LS* 248) Das Potenzial von Skandalen liegt darin begründet, dass es durch Berührung von Tabus »immer wieder zu Eruptionen« (*LS* 248)

68 Als Beispiel nennt Assmann die Aktion »Stolpersteine« von Gunter Demnig, jene Messingtafeln mit den eingravierten Daten von Opfern der Shoah, die ins Trottoir der Wohnorte eingelassen werden, welche die Opfer vor ihrem Tod gewählt hatten.

69 In Assmanns Thematisierung der Gefahr vor Leerläufen ist ihre sonst tendenziell pessimistische Einschätzung von Massenmedien positiv gewendet, sei doch die Entleerung durch Überangebot »keinesfalls als ein pauschales Argument gegen die Aushöhlung der Erinnerung durch Massenmedien« (*LS* 247) zu verstehen. An anderer Stelle (*LS* 241–243) äußert sich Assmann kritisch zu Massenmedien und bestimmt sie tendenziell nicht als Medien des kulturellen Gedächtnisses, was sie vor allem damit begründet, dass ihnen keine Sicherung auf Dauer zukommt: »Die Massenmedien verbünden sich mit der Aufmerksamkeit, die flüchtig ist, nicht mit dem Gedächtnis, das nachschmeckt und wiederkäut.« (*LS* 242) Diese verkürzte Sicht auf und Beurteilung von Massenmedien müsste anderorts ausführlicher diskutiert und kritisiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kommt. Sie können insofern »eine wichtige Ressource für die Stabilisierung der Werte einer Gesellschaft und der öffentlichen Meinung sein« (*NU* 91), als Skandale sich im Zwischenraum von Tabus und Normen bewegen.

Die siebte und letzte Regel lautet »*Rahmung*: […] Der gemeinsame Rahmen steht für die Bereitschaft, sich auf einen Kanon von Werten und Zielen zu verständigen.« (*LS* 269f.) Indem Erinnerungen gerahmt werden, verlieren sie das Trennende. Denn sie werden damit innerhalb des Wertehorizontes »nicht nur eingeordnet« (*LS* 270). Für ein politisches Gedächtnis ist das insofern wichtig, als sich auf diese Weise »Vergangenheitsbewahrung und Vergangenheitsbewältigung« (*LS* 270) berühren. Weil im politischen Gedächtnis die symbolische Vermittlung *kollektiv* geschieht, liegt der Fokus auf den Aspekten einer Erinnerung, die eine Gesellschaft verbindet, nicht trennt. Zeugnisse werden darum »in ihrer Tendenz zur Ausuferung und malignen Steigerung heilsam eingeschränkt« (*LS* 270). Die Gefahr dieser Regel liegt in der »*Verfestigung*« (*LS* 247) begründet. Rahmungen sind von den jeweils aktuellen Wertmaßstäben abhängig. Werden darum Zeugnisse als gespeichertes Wissen nicht »in lebendiger Auseinandersetzung mit den jeweiligen Gegenwartsproblemen« (*LS* 247) erneuert, drohen sie sich zu verfestigen. Erneuerungen finden vor allem in *Räumen der »Kontroversen«* statt: »Erinnerung wird in der demokratischen Streitkultur gerade auch durch Konflikte und Debatten erneuert.« (*LS* 248)[70] Indem Deutung, Bewertung, Ansprüche und Konsequenzen von Zeugnissen immer wieder kontrovers diskutiert werden, wirken sie ihrer Verfestigung entgegen.

Im »politischen und sozialen Rahmen von Vergessen auf Erinnern« (*NU* 201) umzustellen bedeutet folglich, kulturelle Räume zu schaffen, die den sieben Regeln der Hierarchisierung und Homogenisierung entgegenwirken. Im besten Falle sind diese kulturellen Räume darum Kooperationen von Historiker_innen und Künstler_innen, deren Stoff die Zeugnisse in Raum und Zeit sind:

> »Wir brauchen die Historiker, die uns diese Vergangenheit *rekonstruieren*, und wir brauchen die Künstler, die sie uns *re-konkretisieren*. Vor allem bedarf es einer Rückbindung an konkrete Lebensgeschichten und authentische Orte, um diese Erinnerung vor Verallgemeinerung, Delegation an Spezialisten und fortschreitender Entwirklichung zu schützen.« (*LS* 249)

Soll sich sekundäre Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum vollziehen, sind Räume vonnöten, welche »die historische Imagination erweitern« und »Formen der Vergegenwärtigung von Vergangenheit erfinden« (*LS* 249). Sekundäre Zeug_innenschaft wird so zu einem »weit in die Vergangenheit ausgedehnten *Besinnungsraum*«[71]. Denn für Assmann gilt: »[E]ine traumatische Vergangenheit, die nicht erinnert wird, fängt an zu spuken.« (*LS* 249) Was Assmann damit letztlich fordert, sind Räume der Ambiguität. Das Problem ist nur, dass Menschen, wie Thomas Bauer festhält, »von Natur aus mehrdeutige, unklare, vage, widersprüchliche Situationen tendenziell meiden. Menschen sind

70 Vgl. dazu Paris, Vergangenheit, die den Konnex von Vergangenheitsbewahrung und Vergangenheitsbewältigung anhand der Trias von ›Wahrheit‹, Lügen und Erinnerungen erörtert und dabei Kontroversen besondere Aufmerksamkeit schenkt.

71 Assmann/J. Assmann, Schrift, 267.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

[…] tendenziell ambiguitätsintolerant«[72]. Was aber bedeutet das, nicht nur für Räume sekundärer Zeug_innenschaft, sondern per se für die Orte der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum?

72 *VW* 15.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Thomas Bauer: Auf der Suche nach Orten kultureller Ambiguität

Ambiguität meint, dass etwas als uneindeutig, gar widersprüchlich empfunden wird, weil es zur gleichen Zeit unterschiedliche Bedeutungen aufweist, die sich gegenseitig ausschließen.[1] Ambiguität wirkt in dieser Hinsicht erst einmal irritierend und kann zu Spannungen und Zwiespalt führen. Wenn das Narrativ eines kulturellen Gedächtnisses sagt, dass Menschen sich früher geschämt hätten und heute stolz sind, Inter- und Asexuell, Queer, Trans, Bisexuell, Lesbisch oder Schwul zu sein, dann wird dieses Narrativ gehörig irritiert, wenn im Jahr 2021 185 Schauspieler_innen in einem Gruppen-Outing bezeugen, dass ihnen aus beruflicher Perspektive noch immer nahegelegt wird, sich *nicht* zu outen, und sie es auch heute noch (zu) viel Überwindung – auch und gerade der Scham – kostet, es trotzdem zu tun. Und wenn im Narrativ eines politischen Gedächtnisses verankert ist, dass in einem aufgeklärten Rechtsstaat allen Bürger_innen gleiche Rechte, Chancengleichheit, Teilhabe und gesellschaftliche Anerkennung zukommen, dann ist die augenscheinlich soziale, kulturelle und strukturelle Ungleichheit zwischen der cis-heteronormativen Dominanzgesellschaft und der Minorität von LGBTQIA$^+$-Personen zumindest ambig. Solche Ambiguitäten können nicht nur soziale Spannungen innerhalb einer Gesellschaft erhöhen, sondern auch zu einer Infragestellung der entsprechenden Staatsform führen.[2]

Im Zentrum einer Demokratie steht die Vorstellung der Freiheit und Gleichheit aller Bürger_innen. Dabei betonen Demokratien in der Regel, dass ihre Staatsform auf der Herrschaft einer Mehrheit mit starken Rechten für Minderheiten beruht.[3] Diese

1 Ob und, wenn ja, inwiefern der Begriff der Ambiguität sich von dem der Ambivalenz unterscheidet, ist in der Forschung umstritten. Ich schließe mich Foroutan, Die postmigrantische, 120, an, die festhält, dass im »Gegensatz zur Ambivalenz, die sich auf das bezieht, was eine Person an mehrdeutigen Informationen, Signalen, Rollen etc. sendet, […] Ambiguität eher auf das Empfangen von Signalen und die Wahrnehmung ausgerichtet« ist. Bezeichnenderweise fokussieren sozial- und kulturwissenschaftliche Ambiguitätsforschungen auf die Emotionen, die Ambiguitäten auslösen (vgl. Bernecker/Steinfeld, Art. Amphibolie).

2 Vgl. Foroutan, Die postmigrantische, 111.

3 Vgl. Dahrendorf, Toward.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Minderheitenrechte werden damit begründet, dass Minoritäten quantitativ keine *critical mass* bilden können, um so genügend Einfluss auf ihre Positionierung innerhalb der Gesellschaft und Politik zu nehmen.[4] Minderheiten bedürfen darum entweder politischer Allianzen oder ihnen wird aufgrund ihres Minderheitenstatus rechtliche Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhabe zugestanden.[5] Trotzdem müssen Minderheiten bis heute immer wieder politisch darum kämpfen, dass ihnen genau diese Rechte anerkannt werden. Darin zeigt sich eine »normative[] Paradoxie«, nämlich die »kognitive Dissonanz zwischen einer weithin geltenden Normenbasis, die Pluralität und Anerkennung auf der einen Seite betont und auf der anderen Seite mit einer systematischen empirischen Missachtung dieser Norm für bestimmte soziale Gruppen«[6] einhergeht. Wie gehen heutige demokratische Gesellschaften mit dieser Ambiguität um? Schenkt mensch der Diagnose Thomas Bauers Glaube, ist die Antwort: tendenziell unbefriedigend. Bauer attestiert modernen Gesellschaften eine Ambiguitäts*intoleranz*:

> »[A]lle Begeisterung für Ambiguität bei Künstlern, Philosophen und Literaturwissenschaftlern kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Moderne als Prozeß der Rationalisierung wesenhaft ambiguitätsfeindlich ist. Der Prozeß der Bürokratisierung und Technisierung verlangt nach vereinheitlichten Standards und betrachtet jede Ambiguität als Störung, und der Erkenntnis der Unvermeidlichkeit von Ambiguität stehen die Anstrengungen der Computerlinguistik gegenüber, ihre Strategien der Disambiguierung so weit wie möglich zu verfeinern.« (*KA* 35)

Das ursprünglich aus der Psychologie stammende und damit eigentlich auf das individuelle Selbstverständnis und auf intersubjektive Beziehungen rekurrierende Konzept der Ambiguitätstoleranz transferiert der Arabist und Islamwissenschaftler Bauer in die Kulturwissenschaft.[7] Er ist davon überzeugt, dass sich Kulturen und Epochen maßgeblich dadurch unterscheiden, wie in ihnen Menschen und Kollektive mit Mehrdeutigkeiten umgehen. Ob Gesellschaften dazu tendieren, Ambiguitäten so weit wie möglich zu eliminieren oder nicht, hat darum einschneidende Konsequenzen:

> »Religion, Recht und Politik, Literatur und Kunst, der Umgang mit Sex, mit Freunden, Fremden und Minderheiten: Kaum ein Bereich der Gesellschaft wird nicht wesentlich geformt durch das jeweils in ihr herrschende Maß an Ambiguitätstoleranz.« (*KA* 13)

4 Vgl. Oliver et al., A theory.

5 Vgl. Habermas, Faktizität.

6 Foroutan, Die postmigrantische, 112.

7 Die erste Psychologin, die sich mit dem Phänomen der Ambiguitätstoleranz auseinandersetzte, war Else Frenkel-Brunswik. Sie beobachtete, dass Menschen, die sich weigern, emotionale Ambivalenzen einzugestehen, bzw. nicht die Fähigkeit dazu haben, auf kognitiver Ebene ein hohes Maß an Ambiguitätsintoleranz aufweisen. Solche Menschen hätten eine »tendency to resort to black-white solutions, to arrive at premature closure as to valuative aspects, often at the neglect of reality, and to seek for unqualified and unambiguous overall acceptance and rejection of other people« (Frenkel-Brunswik, Intolerance, 115). Daraus leitete Frenkel-Brunswik zwei Aspekte einer Persönlichkeitsvariable im Hinblick auf Emotionen und Kognitionen ab, nämlich die »tolerance« bzw. »intolerance of ambiguity« (a.a.O., 113). Vgl. dazu auch Reis, Ambiguitätstoleranz.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auf das Phänomen der Zeug_innenschaft angewandt: Ob die Multiperspektivität und Polyphonie *individueller* Zeugnisse nicht nur Eingang ins politische und kulturelle Gedächtnis erlangen, sondern überhaupt erst von einem *Kollektiv* gehört werden, hängt für Bauer davon ab, wie ambiguitätstolerant eine Gesellschaft ist. Wodurch sich diese kulturelle Ambiguitäts(in)toleranz auszeichnet und welche Konsequenzen sich daraus für die Orte der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum ergeben, wird im Folgenden anhand der Grundzüge von Bauers Konzept dargestellt und interpretiert. Dabei ist zu beachten, dass Bauers Beitrag zur Zeug_innenschafts-Debatte kein expliziter ist: Bauer hat weder ein Konzept der Zeug_innenschaft vorgelegt noch sich mit dem Phänomen und dem Begriff der Zeug_innenschaft beschäftigt. Dass seine Überlegungen zur Ambiguitäts(in)toleranz an dieser Stelle für die Thematik dieser Studie gleichwohl ausgewertet werden, hängt damit zusammen, dass für Bauer die Anerkennung von Multiperspektivität und Polyphonie *kulturell* bedingt ist. Damit fragt er nach dem kollektiven *Umgang* mit sprachlicher Ambiguität, also danach, wie die sprachlich multiperspektivischen und polyphonen Zeugnisse innerhalb der Kultur und Politik einer Gesellschaft dargestellt und bewertet werden.

4.1. Von nachträglichen Mir-doch-egal-Reaktionen und vorauseilender Toleranz

In seiner Studie *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* untersucht Bauer islamische Kulturen auf ihren Zusammenhang mit Ambiguität hin. Dabei weist Bauer nach, dass sich in ihnen »eine Veränderung von einer relativ hohen Toleranz hin zu einer bisweilen extremen Intoleranz gegenüber allen Phänomenen von Vieldeutigkeit und Pluralität beobachten läßt« (*KA* 15). Was Bauer mit seiner Studie leisten will, steht in Analogie dazu, was Gümüşay auf der Ebene der Sprache fordert: Während Gümüşay dafür plädiert, sprachlich von Kategorisierungen Abstand zu nehmen, weil sie ein Individuum zu einem Kollektiv machen, beispielsweise zu *der* muslimischen Frau, so will Bauer innerhalb der Kultur ein »geschärftes Bewußtsein« dafür schaffen, dass es »›*den*‹ Islam nicht gibt« (*KA* 14).[8] In mehreren Anläufen weist Bauer nach, dass über tausend Jahre lang arabisch-islamische Gesellschaften eine Kultur der Ambiguität pflegten: Unterschiedliche und sich widersprechende Wahrheitsansprüche wurden nebeneinander stehen gelassen und mensch gab sich mit der Suche nach dem Wahrscheinlichen ab. Erst der westliche Kolonialismus des 19. Jahrhunderts zwang, so die durchaus steile These Bauers, den Nahen Osten zu einer eigenen Wahrheitsobsession.[9] Aus dieser Perspektive ergibt sich, dass Bauer Ambiguität vornehmlich als *kulturelles* Phänomen versteht und deutet.[10] Zwar

8 Zu Gümüşays Auseinandersetzung mit Bauers Konzept vgl. *SuS* 140–145.

9 Diese These hat Bauer, was im Hinblick auf den phänomenologischen Bezugspunkt dieses Kapitels interessant ist, jedoch aufgrund der ausschließlich historischen und religiösen Perspektive an dieser Stelle nicht weiter verfolgt wird, auch auf das Verhältnis von Islam und Homosexualität angewandt: Der Westen habe den Nahen Osten gleichsam heterosexualisiert. Vgl. Bauer, Islam; ders., Male-Male, sowie *KA* 268–311.

10 Bauers Ambiguitäts-Konzept ist dabei wesentlich von Erkenntnissen aus der Philosophie, Sprach- und Literaturwissenschaft sowie der Psychologie geprägt. Zur philosophischen Perspektive vgl.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gesteht er zu, dass Ambiguität zunächst ein sprachliches Phänomen ist. Sie zeigt sich darin, dass sprachlichen Ausdrücken zwei oder mehrere voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet werden können. Doch sprachliches Handeln versteht Bauer nur als »*eine* Form kulturellen Handelns und keineswegs [als, MK] die einzige, die von Ambiguität betroffen sein oder durch sie bereichert werden kann« (*KA* 17). Damit eine Kultur funktioniert, muss sie ständig Sprache, Gesten und Zeichen – und damit auch Zeugnisse – auslegen und interpretieren. In dieser Auslegungs- und Interpretations-Leistung sieht sich die Kultur notgedrungen mit Phänomenen der Ambiguität konfrontiert, denn: »[D]a Kultur die Summe des kulturellen Handelns ihrer Angehörigen ist, ist sie zwangsläufig ein höchst ambiguitätsträchtiges Phänomen.« (*KA* 17) Mehr noch: »Kulturelle Ambiguität ist […] Teil der *conditio humana*.« (*KA* 17) Indem *kulturelle* Ambiguität nicht nur die Sprache umfasst, sondern ebenso nichtsprachliches Handeln, zeigt sich, dass Mehrdeutigkeit auch dann entsteht, »wenn eine Handlung […] sich verschiedenen kulturellen Deutungsmustern, etwa unterschiedlichen gesellschaftlichen Normen, zurechnen läßt« (*KA* 27). Kulturelle Ambiguität definiert Bauer darum wie folgt:

> »*Ein Phänomen kultureller Ambiguität liegt vor, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder*

Bernecker/Steinfeld, Art. Amphibolie, 438, die nachweisen, dass bereits bei Aristoteles Ambiguität als Mangel, gar Verstoß gegen sprachliche Klarheit erachtet wird und sich diese Position, mit wenigen Unterbrüchen, bis in die Moderne durchgehalten hat. Allerdings zeigt Ullrich, Grundrisse, 125, auf, dass diese Position auch bei den Griechen nicht ursprünglich war: Bei Heraklit dient Zweideutigkeit »als Mittel, Komplexität wiederzugeben, in einem Wort mehrere (gegensätzliche) Aspekte zu verbinden. So wird das Wort zur Einheit einer Zweiheit und entspricht damit der aus Gegensätzen einheitlichen Welt im Ganzen«. Am philosophischen Ambiguitäts-Diskurs kritisiert Bauer, dass er »stillschweigend davon aus[geht], daß die Welt an den Grenzen Europas zu Ende ist. Denn gerade während dieser tausend Jahre denken arabisch schreibende Sprachwissenschaftler und Juristen intensiv über Homonymie und über Stilmittel der Ambiguität nach« (*KA* 32) (vgl. dazu auch Bauer, Ambiguität, sowie ders., Normative). In der Sprachwissenschaft wird Ambiguität gemeinhin als eine »Eigenschaft von Ausdrücken natürlicher Sprachen [verstanden, MK], denen mehrere Interpretationen zugeordnet werden können, beziehungsweise die unter lexikalischem, semantischem, syntaktischem usw. Aspekt in der linguistischen Beschreibung mehrfach zu spezifizieren sind. Damit unterscheidet sich A[mbiguität] von dem komplementären Begriff der Vagheit als Bezeichnung für pragmatische Mehrdeutigkeit, beziehungsweise Unbestimmtheit, die nicht systematisch beschreibbar ist« (Bußmann, Lexikon, 75). In der Literaturwissenschaft war es vor allem William Empson mit seinem Werk *Seven Types of Ambiguity*, welches die Kategorie der Ambiguität ins Zentrum literaturwissenschaftlicher Forschung brachte und in der Kunsttheorie weiterwirkte (vgl. dazu die Beiträge in de Paulo et al., Ambiguity). Bei Empson wird Ambiguität gar zum Kriterium für literarische Qualität (vgl. *KA* 34f.). Eine Verknüpfung rhetorischer, linguistischer und literaturwissenschaftlicher Überlegungen bieten Bauer et al., Dimensionen. In der Psychologie wurde Frenkel-Brunswiks Beschreibung ambiguitätsintoleranter Persönlichkeiten (s. Anm. 7) weiterentwickelt. So gehen etwa Budner, Intolerance, 49, und Norton, Measurement, 608, davon aus, dass ambiguitätsintolerante Menschen ambige Situationen nicht nur als unangenehm empfinden, sondern sie gar als Gefahr wahrnehmen (so auch MacDonald, Revised, 791).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> *wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann.*« (*KA* 27, Hervorhebung im Original)

Der Unterschied zwischen konkurrierenden Normen und kultureller Ambiguität liegt in der Gleichzeitigkeit ihrer unterschiedlichen Bedeutungszuweisungen begründet: Kulturelle Ambiguität liegt dann vor, »wenn ein genügend großes Segment der Bevölkerung« (*KA* 27) die unterschiedlichen Normen *gleichzeitig* akzeptiert. Wenngleich der »Übergang vom Nebeneinander zur akzeptierten Ambiguität« (*KA* 27) fließend ist, so entscheidet letztlich das Maß an Toleranz über das (Nicht-)Vorhandensein von Ambiguitäten. Entscheidendes Unterscheidungsmerkmal von Kulturen ist folglich, wie sie mit jenen umgehen:

> »Ambiguität kann toleriert werden, sie kann etwa durch Konventionen der Höflichkeit und der Diplomatie, durch Riten und Kunstwerke bewußt erzeugt werden und wichtige kulturelle Funktionen einnehmen; sie kann aber auch vermieden und bekämpft werden. Kulturen unterscheiden sich also durch ihre unterschiedliche *Ambiguitätstoleranz*.« (*KA* 18)

Dabei versteht Bauer kulturelle Ambiguität explizit nicht als »*Norm und Abweichung*«, weshalb Ambiguitätstoleranz nicht »mit *Toleranz* im ethisch-sozialen Sinn« (*KA* 29) zu verwechseln sei. Toleranz setzt »eine Situation der Eindeutigkeit« (*KA* 29) voraus: Tolerant ist, wer Formen *anderen* Seins und Handelns – andere Ansichten, Herkunft, Sexualität, Moral, Religion etc. – unangetastet akzeptiert und stehen lässt. Toleranz ist folglich dort gefordert, wo etwas oder jemand von bereits vorhandenen Deutungen, Wertungen und Normen abweicht. Sie ist damit gleichsam ein nachträgliches Phänomen bzw. eine Tätigkeit und eine Haltung, die sich im Nachhinein zur eigenen und eindeutigen Positionierung ergibt und von dieser abhängig bleibt. Damit aber wird an einer unumkehrbaren Reihenfolge von Norm, erstens, und Abweichung, zweitens, festgehalten. Bauers Verständnis ethisch-sozialer Toleranz hat damit, bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft, große Ähnlichkeiten mit Schmidts Verhältnisbestimmung von objektivem und personalem Glauben. Denn der Anerkennung und Akkreditierung des Zeugnisses durch eine Hörer_innenschaft ist bei Schmidt stets eine Nachträglichkeit eingezeichnet, streben jene doch danach, *eigenen* objektiven Glauben zu begründen. Tolerantes Verhalten nun kann sich gemäß Bauer unterschiedlich gestalten: »Man kann die fremden Deutungen tolerant neben den eigenen stehenlassen oder ablehnen oder gar bekämpfen.« (*KA* 29) Zwar hängt die entsprechende Reaktionsweise der Menschen vom jeweiligen Grad ihrer individuellen Ambiguitätstoleranz ab, trotzdem votiert Bauer dafür, »soziale Toleranz und Ambiguitätstoleranz klar zu trennen« (*KA* 29).

Bauers Unterscheidung von ethisch-sozialer Toleranz und Ambiguitätstoleranz lässt sich an der heute in weitestgehend aufgeklärten Gesellschaften weit verbreiteten Reaktion auf das Zeugnis eines Coming-outs von Menschen zeigen, die nicht heterosexuell oder cis sind. Im Anschluss an das Coming-out-Manifest der 185 Schauspieler_innen im Magazin der Süddeutschen Zeitung hieß es in zahlreichen Einträgen in den Kommentarspalten von Onlineportalen, diese Aktion sei doch gar nicht notwendig, womöglich

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gar kontraproduktiv:[11] Indem das Magazin aus dem Coming-out eine große Sache mache, trage es letztlich dazu bei, dass Queere Lebensformen außergewöhnlich bleiben und sich darum keine Normalität einstellen könne.[12] Darin zeigt sich eine eigentlich »wohlmeinende Mir-doch-egal-Reaktion«[13], stammt sie doch nicht selten von Cis-Heterosexuellen, die damit ihre Unterstützung ausdrücken wollen, dass sie nämlich kein Problem damit haben, dass andere anders lieben und begehren als sie selbst.[14] Die Haltung ist allerdings in zweifacher Hinsicht problematisch.

Zum einen lässt sich fragen, ob diese Haltung überhaupt Toleranz zum Ausdruck bringt. Zwar scheint sie dem zu entsprechen, was Bauer als ethisch-soziale Toleranz bezeichnet, insofern die Haltung von bereits vorhandenen Deutungen, Wertungen und Normen ausgeht, von dem die Person durch das Coming-out öffentlich abweicht. Doch bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass die Mir-doch-egal-Reaktion auch ein Genervt-Sein zum Ausdruck bringt. Johannes Kram nennt dieses Genervt-Sein die »schrecklich nette Homophobie in der Mitte der Gesellschaft«, die sich auf den Satz bringen lässt »Ich hab ja nichts gegen Schwule, aber …«[15]. Diese neue Homophobie ist insofern schrecklich nett, als sie Homosexuelle nicht offensiv angreift, sondern ihnen eine gemeinsame Agenda, gleichsam eine Homolobby unterstellt, die Sonderrechte durchsetzen möchte. Die angeblich tolerante Haltung – »Ich habe ja nichts gegen Schwule« – soll von dem ablenken, was nach dem »aber« kommt. Im Falle von Coming-outs wird damit verkannt, dass nicht Homosexualität, sondern der Umgang mit ihr in der Gesellschaft nach wie

11 Vgl. Kram, Schauspieler*innen-Coming-out: »Auf welt.de gibt es unter dem entsprechenden dpa-Artikel über die Aktion #Actout mittlerweile über 600 Kommentare. Doch eigentlich gibt es nur einen. Und der geht ungefähr so: ›Warum werden wir mit so einer unwichtigen Information belästigt? Die spielen sich doch nur unnötig auf.‹ […] Es ist bezeichnend, dass dieses Massen-Coming-out ausgerechnet in der Branche notwendig scheint, deren Personal sich in ganz besonderem Maße als aufgeklärt und liberal verortet, was offensichtlich die Schwierigkeit des Coming-outs nicht vermindert hat: Sich liberal fühlende Heteros sind ganz oft der Meinung, dass es schon eine Großtat von ihnen ist, mit queeren Menschen befreundet oder kollegial verbunden zu sein, ohne ›damit‹ ein Problem zu haben. Im Umkehrschluss erwarten sie dann oft, dass ›das‹ kein Thema sei. Queer sein ist supi, aber bitte privat und nicht in der Öffentlichkeit. Dass eine solche Erwartung besonders problematisch in einer Branche ist, der es um das Gestalten von Öffentlichkeit geht, liegt auf der Hand.«

12 Vgl. Canonica, Editorial, 2.

13 Gertsch/Kaeslin, Ich fand Frauen, 13.

14 Diese Position findet sich nicht nur in den Kommentarspalten, sondern auch Zeitungen und Magazine vertreten diese Ansicht. Besonders zu reden gab ein Beitrag von Sandra Kegel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung mit dem Titel »Selbstbewusstsein und Kalkül«, der unterdessen erfolgreich aus dem Verkehr gezogen wurde. Kegel unterstellt den Schauspieler_innen, sie würden nicht Ungerechtigkeiten überwinden wollen, sondern mit Kalkül ihre sexuelle Identität dafür nutzen, berufliche Vorteile zu erreichen. Würden Schauspieler_innen aufgrund ihrer sexuellen Identität übergangen, möge das »ärgerlich sein und sicherlich auch kränkend, aber lebensgefährlich ist das nicht« (zitiert nach Ippolito, Es geht). Eine ausführliche Besprechung und Kritik von Kegels Artikel bietet Kram, Coming-out-Verriss.

15 Vgl. Kram, Ich hab.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vor ein Problem ist. Auch wird der Person, die sich outet, unterstellt, sie wolle sich daraus einen Vorteil verschaffen.[16]

Zum anderen, und das wiegt in der Regel schwerer, ist die Mir-doch-egal-Reaktion insofern problematisch, als sie die Haltung derer untergräbt, für die es gerade nicht egal ist: die, die sich outen. Anna Rosenwasser, die bis Ende Mai 2021 Kommunikationsverantwortliche der Lesbenorganisation der Schweiz war, bringt diesen Aspekt wie folgt auf den Punkt:

> »Es ist eben nicht egal, auf wen wir stehen, solange wir Angst davor haben müssen, dass uns jemand ›Drecksles*be‹ hinterherruft, wenn wir Händchen haltend durch die Stadt gehen. […] Wir erreichen niemals Gleichberechtigung und Sichtbarkeit, wenn es den Leuten egal ist, wen wir lieben.«[17]

Die Mir-doch-egal-Reaktion kann die von der Ambiguitätstoleranz geforderte Gleichzeitigkeit gerade nicht leisten, weshalb sich die Haltung als Bauer'sche Ambiguitätsintoleranz verstehen lässt, insofern sie zwei widersprüchliche Aspekte nicht zusammendenken kann, nämlich dass LGBTQIA^{+}-Personen zwar als *gleich*wertig wahrgenommen werden wollen, sie dafür aber ihre *Andersartigkeit* sichtbar machen müssen – und auch wollen.[18] Eine Gesellschaft, die sich dieser Gleichzeitigkeit widersetzt, ist ambiguitätsintolerant. Ambiguitäts*in*toleranz zeichnet sich für Bauer denn insbesondere durch drei »Wesenszüge bzw. Grundbegriffe« aus: »*Wahrheitsobsession, Geschichtsverneinung* und *Reinheitsstreben*« (*VW* 29).

4.2. Im Zwischenraum von Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeiten: Ambiguitäts(in)toleranz als kulturelle Praxis

Wer nach dem Phänomen der Ambiguität fragt, fragt immer auch nach ›Wahrheit‹. Das Problem mit dem Wahrheitsbegriff liegt für Bauer indes in seiner singulär *normativen* Implikation begründet, die Mehr- und Vieldeutigkeiten gerade ausschließt: »Wer Eindeutigkeit erstrebt, wird darauf beharren, dass es stets nur eine einzige Wahrheit geben kann und dass diese Wahrheit auch eindeutig erkennbar ist.« (*VW* 27) Insofern Wahrheit – eben ohne einfache Anführungszeichen – gleichsam nur im Singular existiert, werden

16 Die Haltung lässt sich in dieser Hinsicht auch als Ausdruck des Phänomens des *victim blaming* (Täter_innen-Opfer-Umkehr) verstehen. Der Begriff wurde vor allem in den USA ab den 1970er Jahren eingeführt, um die Strategie zu beschreiben, wie in Vergewaltigungsprozessen die Verteidigung versuchte, die Schuld an der Tat dem Opfer zuzuschreiben (vgl. McCaul et al., Understanding). Insofern die Homosexualität anstelle des gesellschaftlichen Umgangs mit ihr kritisiert wird, werden im Falle der genannten Haltung die eigentlichen Opfer zu Täter_innen.

17 Gertsch/Kaeslin, Ich fand Frauen, 13.

18 Diese Ambiguität, einerseits Akzeptanz und Gleichberechtigung zu erkämpfen, andererseits aber nicht auf die Alterität zu verzichten, erörtert ausführlich Gammerl, anders fühlen. In seiner »Emotionsgeschichte« Lesbischen und Schwulen Lebens in der Bundesrepublik zeigt er anhand von Zeugnissen von Homosexuellen, dass ihre Gefühlslage in einer »Gleichzeitigkeit von Stigmatisierung, Emanzipation und Normalisierung« (a.a.O., 28) besteht. Dabei setzt er sich auch mit Schwul-Lesbischen Räumen auseinander und weist nach, wie diese sowohl stützend als auch herausfordernd auf die Betroffenen wirken (vgl. a.a.O., insbes. 282–305).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

perspektivische und nicht-eindeutige Sichtweisen auf die Welt abgelehnt. Obsessiv ist der Wahrheitsbegriff vor allem in der Hinsicht, dass er »ohne jeden Spielraum für Interpretation« (*VW* 27) ist. Wird von einer *einzigen* Wahrheit – im Unterschied zum »Komplementärbegriff« Wahrscheinlichkeit[19] – ausgegangen, muss diese außerdem »überzeitlich gültig sein« (*VW* 28). Die implizierte Singularität bzw. Exklusivität des Wahrheitsbegriffs im Sinne einer Wahrheitsobsession führt darum gemäß Bauer notgedrungen zu einer Geschichtsverneinung: Wurden nämlich

> »zu bestimmten Zeiten bestimmte Dinge anders gesehen und anders interpretiert, können diese Sichtweisen und Interpretationen nur falsch sein, weil es andernfalls ja mehrere Wahrheiten geben müsste« (*VW* 28).

Assmann'sche kulturelle und politische Gedächtnisse werden folglich verhindert, wenn eine Gesellschaft ambiguitätsintolerant ist. Denn Erinnerung ist keine kollektive Option, wenn sie innerhalb der Gegenwart den gültigen Normen, Werten und Vorstellungen widerspricht. Dabei zeigt sich die »Ablehnung der Geschichte« für Bauer ebenso in der fehlenden Möglichkeit, die »vielfältigen Auslegungstraditionen« (*VW* 28) vergangener Kulturen und Epochen gleichwertig anzuerkennen, was »zum dritten prägenden Wesenszug [führt], dem der Reinheit, der sich vielfältig mit dem der Eindeutigkeit überschneidet« (*VW* 29). Eindeutigkeit ist nur dann gegeben, wenn etwas rein ist. Tritt etwas Fremdartiges dem Reinen hinzu, löst dies Fragen aus:

> »Ist jenes unreine Etwas noch dasselbe Etwas, das es als Reines sein würde? Wie verhält sich das Reine zu jenem, das hinzutritt? Hat jenes Hinzutretende eine eigene Bedeutung oder modifiziert es die Bedeutung des ursprünglich Reinen?« (*VW* 29)

Vor allem aber: Noch dann, wenn Letzteres nicht der Fall sein sollte, und darauf will Bauer hinaus, müsste das Hinzutretende *interpretiert* werden. Eine Interpretation aber impliziert zwangsläufig, dass etwas nicht mehr eindeutig ist. »Alles, was interpretiert und gedeutet werden muss, ist nicht mehr rein.« (*VW* 29) Allen drei Wesenszügen der – freilich *absoluten* – Ambiguitätsintoleranz ist darum gemeinsam, dass sie sich einer Interpretation widersetzen. Ambiguitätsintoleranzen setzen weder den Schmidt'schen Vertrauensvorschuss voraus, noch ermöglichen sie ein Reid'sches *principle of veracity* und/oder ein *principle of credulity*. Der Ambiguität lässt sich darum in dieser Hinsicht gemäß Bauer prinzipiell nur auf zwei Arten entgehen: »Entweder existiert Ambiguität dann nicht, wenn etwas (1) nur genau eine einzige Bedeutung hat, oder dann, wenn es (2) gar keine Bedeutung hat.« (*VW* 29) Den zweiten Aspekt versteht Bauer als »Gleichgültigkeit«, und das in einem zweifachen Sinne: Hat etwas keine Bedeutung, im Sinne des englischen *meaning*, werden einerseits alle Interpretationen gleich gültig, d.h., sie haben die gleiche Gültigkeit. Andererseits verliert eine Sache insgesamt an Bedeutung, im Sinne des englischen *importance*, wenn alle Bedeutungen gleich gültig sind, und kann dann »*gleichgül-*

19 Vgl. *VW* 28: »Der Komplementärbegriff zu ›Wahrheit‹ ist […] der der Wahrscheinlichkeit. Ein klassischer islamischer Jurist beanspruchte nicht, in seinem Gutachten die Wahrheit, sondern nur eine mit guten Gründen fundierte wahrscheinlich richtige Lösung gefunden zu haben. Auch Parlamente demokratisch verfasster Staaten verkünden keine Wahrheit, sondern suchen lediglich die aller Wahrscheinlichkeit nach angemessenste Lösung.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tigen Herzens oder allenfalls mit oberflächlicher Schaulust betrachtet werden« (*VW* 30, Hervorhebung MK), d.h., Menschen sind den Bedeutungen gegenüber indifferent.[20] Im Anschluss an John D. Caputo votiert Bauer darum dafür, Ambiguität von Unklarheit zu unterscheiden, weil Erstere ansonsten zur Gleichgültigkeit im genannten zweiten Sinne verkommt und damit einer Beliebigkeit gleichkomme.[21] Entsprechend heißt es bei Caputo:

> »Ambiguity is an excess of meaning, a multiplication of too many meanings, so that we find ourselves drawn in several directions at once. Imprecision is not an excess but a lack, viz., a lack of precision where precision is required. Let me be clear that I am unambiguously opposed to imprecision.«[22]

Indem Ambiguität Eindeutigkeit untergräbt, ermöglicht sie folglich »ein adäquateres Verständnis der Komplexität der Welt« (*KA* 34):

> »Ambiguity is for me the condition that makes meaning possible by making pure and unambiguous meaning impossible. In such a view pure and perfect clarity is an auto-deconstructing event. For if you are completely clear and certain about what you think of what you feel you must do, that is because the life of meaning has gone dead for you, because meaning has stagnated into the settled, dull affair.«[23]

Kulturelle Ambiguitätstoleranz – anders als ethisch-soziale Toleranz – erfordert darum gemäß Bauer ein Bemühen, »Ambiguität zu *bändigen*, nicht aber zu *beseitigen*« (*KA* 31). Eine Kultur, die »Ambiguität als unvermeidlicher [sic!] Bestandteil des Daseins akzeptiert«, ihre »gute[n] und schlechte[n] Seiten […] beobachtet und […] bändigt« (*KA* 35), erweist sich dann als ambiguitätstolerant.[24] Das bedeutet: Ambiguitätstoleranz situiert sich gleichsam im Zwischenraum von Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeiten:

> »Endlos viel Bedeutung führt zu Bedeutungslosigkeit. Bedeutungslosigkeit ist ebenso wenig vieldeutig wie nur eine einzige Bedeutung. Ambiguität, die bereichert, findet nur zwischen den Polen Eindeutigkeit und unendlich vielen Bedeutungen statt. Es kommt auf das rechte Maß an.« (*VW* 50)

Bauers These nun ist, »dass unsere Zeit eine Zeit geringer Ambiguitätstoleranz ist« (*VW* 30).[25] In einer vielfältigen, komplexen und pluralen Gesellschaft erscheinen deshalb insbesondere Angebote als attraktiv, »die Erlösung von der unhintergehbaren Ambiguität

---

20 Vgl. Pähler, Kulturpolitik, 179f.

21 Vgl. Toral-Niehoff, Book, 191: »If […] ambiguity goes too far and produces misunderstandings, it loses efficacy. But ambiguity is also a necessary quality of language, since it provides the appropriate flexibility for its social use. Ambiguity can also be a quality of social acts, insofar as they might be socially interpreted […] and valued in multiple and conflicting ways.«

22 Caputo, In Praise, 23.

23 A.a.O., 20.

24 Vgl. Bauer, Normative, 168, wo er von einer »*Ambiguitätszähmung*« spricht.

25 So auch Reckwitz, Das Ende, 16: »Wer Ambivalenzen aushalten und produktiv mit ihnen umgehen kann, ist in der Spätmoderne klar im Vorteil. Allerdings hat die elementare psychologische Fähigkeit der Ambiguitätstoleranz im gegenwärtigen Debattenklima mit seinen klaren Freund-Feind-Unterscheidungen einen schweren Stand.« Vgl. auch Pähler, Kulturpolitik, 161f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Welt versprechen« (*VW* 30). Während Bauer in seinem Werk *Die Kultur der Ambiguität* die genannte Spannung zwischen Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeit ausschließlich auf die Entwicklung islamischer Strömungen des Nahen Ostens unter dem Einfluss des Westens erörtert, untersucht er diese Spannung in seinem ausführlichen Essay *Die Vereindeutigung der Welt* auch in anderen Formen der Religiosität sowie der Kunst, Musik und Politik. Die Künste hält Bauer dabei nicht nur für »Rückzugsgebiete für Ambiguität«, sondern er attestiert ihnen auch »das größte Ambiguitätspotential« (*VW* 61). Allerdings hält er sogleich fest, dass eine Gesellschaft von diesem Potential nur profitieren könne, »wenn der Ambiguitätsvernichtung durch ihre Trivialisierung im marktradikalen Kapitalismus Einhalt geboten wird« (*VW* 61).[26] Die »bunte Welt des Konsums« hält Bauer denn für eine »Fassade der Vielfalt«, insofern sich hinter ihr »ein ewiggleiches Einerlei an billigen Sinnesreizen für raschen Augen-, Ohren- und Gaumenkonsum verbirgt« (*VW* 87). Das Problem an der Konsumwelt ist ihre Kurzfristigkeit.[27] Denn insofern Ambiguitätsintoleranz »Teil einer Mentalität« ist, lässt sie sich »nicht durch einfache Maßnahmen und schon gar nicht kurzfristig ändern« (*VW* 95). Bauer plädiert darum dafür, den Prozess der Intoleranz gegenüber Ambiguitäten durch Vereindeutigung einerseits und durch Bedeutungslosigkeiten andererseits »zu bremsen« (*VW* 95). Dafür schlägt er »Trainingsfelder« vor, die sich durch große Ambiguität auszeichnen: »Kunst, Musik, Literatur und Verwandtes« (*VW* 95f.).[28] Diesen Feldern ist gemeinsam, dass sie

> »im menschlichen Schaffensprozess einen Selbstwert sehen und bestrebt sind, die Grenzen der Gestaltungsfähigkeit des Menschen, auch seiner handwerklichen und ästhetischen, zu erweitern. Nur so ließe sich eine Rezeptionshaltung fördern, die über eine Aufmerksamkeitsspanne von mehr als elf Sekunden verfügt« (*VW* 96).

Konkret sind das »[b]edeutungsvolle Kunst im öffentlichen Raum […], die Schaffung von schönen Plätzen für geselligen Austausch in unseren Städten, Kunst-, Musik- und Instrumentalunterricht durch alle Klassen […], die Auseinandersetzung mit assoziationsoffener Literatur, eine naturkundliche Bildung, die die Schönheit, Vielfalt und Verletzlichkeit unserer Natur vermittelt« (*VW* 96f.).

Was folgt aus diesen Erörterungen Bauers zur kulturellen Ambiguität für die Orte der Zeug_innenschaft? Dafür muss mit Bauer über Bauer hinausgegangen werden, bleibt dieser in seinen Überlegungen letztlich selbst ambig: Bauer nennt zwar Orte, an denen Ambiguitätstoleranz geübt werden kann, gleichwohl bleibt er in seiner tendenziell dualistischen und unverkennbar pessimistischen Kulturkritik die Antwort auf die Frage

---

26 Eine klare Tendenz zu Ambiguitätsvernichtung im Sinne der Bedeutungslosigkeit attestiert Bauer vor allem der Gegenwartskunst. Als Beispiel nennt er ein als Mahnmal gedachtes Kunstwerk Bernhard Heiligers, das dieser 1989 im Auftrag von Daimler-Benz geschaffen hat. Die Skulptur sollte der Zwangsarbeiter_innen gedenken, die im Dritten Reich von Daimler ausgebeutet wurden. Der Verweis auf diese war aber nicht erkennbar, weshalb erst eine nachträglich angebrachte Gedenkplatte den Betrachter_innen ermöglichte, eine Verbindung zu den Zwangsarbeiter_innen herzustellen (vgl. *VW* 51f.)

27 Vgl. Offermanns, Vereindeutigen, 191.

28 Mit der Ambiguität der Kunst beschäftigt sich ausführlich Baumann, Liquid, 207, der von Künstler_innen sowohl eine Annahme als auch eine Schaffung von Ambiguität fordert.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schuldig, wie sich diese Orte gestalten lassen und wie sich an ihnen Ambiguität konkret bändigen und bewahren lässt.[29]

4.3. Ambiguitätstolerante Orte der Gleichzeitigkeit, der Wahrscheinlichkeit und der kontextuellen Interpretation

Will die Multiperspektivität und Polyphonie von Zeugnissen kulturell gewahrt werden, braucht es, so lässt sich im Anschluss an Bauer formulieren, Orte der Ambiguitätstoleranz. Diese können dreifach unterteilt und voneinander unterschieden werden: Es sind Orte der Gleichzeitigkeit, der Wahrscheinlichkeit und der kontextuellen Interpretation.[30] Weil Bauer nach kultureller Ambiguität fragt, ist für diese Orte immer schon vorausgesetzt, dass sie ein Forum für Zeugnisse von sozialen Gruppen oder anderen gesellschaftlichen, kulturellen oder religiösen Zusammenschlüssen darstellen. Wenngleich darin individuelle und damit stets auch ambige Zeugnisse laut werden, so zieht kulturelle Ambiguität stärker die Frage nach sich, wie das Bezeugen unterschiedlicher Gruppen nebeneinander koexistieren kann.[31]

Zeug_innenschafts-Orte der Gleichzeitigkeit tragen dem Umstand Rechnung, dass Ambiguitätstoleranz bedingt, unterschiedliche Zeugnisse *gleichzeitig* zu akzeptieren. Gesellschaften, deren kollektives Gedächtnis ambige Zeugnisse integriert, widersetzen sich einem *tertium-non-datur*-Prinzip. Damit wird ernst genommen, dass Zeug_innenschaft gerade kein *logisches* Phänomen ist, sondern als *soziale* Praxis eine eindeutige Widerspruchsfreiheit suspendiert. Orte der Gleichzeitigkeit schaffen darum Raum für das, was Margalit – im Unterschied zu *shared memories* – als *common memories* bezeichnet:

> »A common memory […] is an aggregate notion. It aggregates the memories of all those people who remember a certain episode which each of them experienced individually. If the rate of those who remember the episode in a given society is above a

29 Die zu Recht wiederholt kritisierte Schwäche von Bauers *Kultur der Ambiguität* liegt darin begründet, dass er sie auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen Ambiguitäts*in*toleranz entwickelt und es sich darum fragen lässt, inwiefern er seine Theorie selbst unterläuft, was sich vor allem anhand seiner Verhältnisbestimmung zwischen christlicher und islamischer Welt zeigt: »Problematisch erscheint […], dass er [sc. Bauer] […] negativ auf die Konstruktion einer christlichen Welt zurückgegriffen hat, die sich grundsätzlich durch Ambiguitätsintoleranz ausgezeichnet habe. Mit diesem Hintergrundargument hat er freilich den kritischen Impetus seiner eigenen Theorie unterlaufen, indem er das andere dessen, was er aufwerten wollte, abgewertet hat.« (Münkler, Narrative, 119.) Vgl. auch Toral-Niehoff, Book, 192f.

30 Diese Orte lassen sich nicht nur als Räume der Ambiguitätstoleranz-Förderung verstehen, sondern sie stärken auch die Resilienz der darin Agierenden. Interessanterweise operieren nämlich Resilienz-Übungsstrategien mit der Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz (vgl. Sautermeister, Mit Mehrdeutigkeit, 132).

31 Mohr, Die Produktion, 80f., plädiert darum dafür, dass »[k]ulturelle Ambiguität […] dem Sozialen nicht im Wege [steht]. Sie fragmentiert aber. […] Eine Gruppe von Menschen kann sich völlig einig darin sein, welche Merkmale in einen Merkmalsraum gehören und welche nicht. Zugleich können sie sich darüber uneinig sein, wie die Merkmals*ausprägungen* zu interpretieren sind«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

> certain threshold […], then we call the memory of the episode a common memory – all of course relative to the society at hand.«[32]

Mit dem Begriff der *common memories* anerkennt Margalit einerseits die Individualität und Singularität von Zeugnissen, fragt aber, inwiefern sie zum Zeugnis einer Gruppe werden.[33] Dieser Prozess gestaltet sich gemäß Margalit aggregierend.[34] Übertragen auf die Frage nach einem entsprechenden Ort heißt das: Der Ort aggregierender Zeugnisse ist dem Assmann'schen Speichergedächtnis vergleichbar, insofern er gerade nicht impliziert, dass die *gemeinsamen* Zeugnisse notwendigerweise vollumfänglich kollektiv *geteilt* werden müssen. Bauers Forderung nach Gleichzeitigkeit geht jedoch in der Hinsicht über Assmann hinaus, als damit begründet werden kann, wie nun auch am Ort des politischen und nicht nur des kulturellen Gedächtnisses sich widersprechende Zeugnisse ihre Existenzberechtigung haben bzw. haben sollten, wollen eine Gesellschaft und ihre Politik nicht ambiguitätsintolerant sein.[35] Denn:

> »Jede Demokratie ist auf ein relativ hohes Maß an Ambiguitätstoleranz angewiesen. Demokratisch getroffene Entscheidungen beanspruchen nicht, die alleinige Wahrheit, sondern lediglich die wahrscheinlich bessere Lösung zu sein, und dies auch nicht in alle Ewigkeit, sondern so lange, bis eine andere Entscheidung getroffen wird […].« (*VW* 84)

Wenn darum Lesben und Schwule bezeugen, dass ihr Familienkonzept aus zwei Frauen oder aus zwei Männern und ihren Kindern besteht, steht das zwar im Widerspruch zum heterosexuellen Familienkonzept von Frau, Mann und Nachwuchs, aber die jeweils anderen Konzeptionen können innerhalb des politischen Gedächtnisses gleichzeitig koexistieren. Diese Koexistenz ist deshalb innerhalb des *politischen* Gedächtnisses notwendig, weil dieses Einfluss auf entsprechende Gesetzgebungen hat, die das Zeugnis von Minderheiten rechtlich verankern. Damit werden keine Sonderrechte etabliert, was im Sinne Bauers stärker Ausdruck einer ethisch-sozialen Toleranz denn einer Ambiguitätstoleranz wäre. Die ambiguitätstolerante Anerkennung der Koexistenz unterschiedlicher Lebensentwürfe und ihrer dahinterstehenden Normen leistet damit dem Assmann'schen Anspruch moralischer Zeug_innenschaft gerade auch auf der Ebene der Politik Folge. Denn die Bändigung der Ambiguität zeigt sich in politischen Verhandlungen, die über die entsprechende gesetzliche Verankerung befinden.

Zeug_innenschafts-Orte der Wahrscheinlichkeit wirken der von Bauer attestierten Wahrheitsobsession entgegen, indem die jeweils geltenden Deutungen, Bewertungen, Ansprüche und Konsequenzen von Zeugnissen nicht als die einzigen anerkannt werden.

---

32 Margalit, The Ethics, 51.

33 Vgl. Frenkel, Eine Art, 122f.

34 Der Prozess zur Etablierung von *shared memories* ist demgegenüber *integrativ*: »A shared memory […] is not a simple aggregate of individual memories. It requires communication. A shared memory integrates and calibrates the different perspectives of those who remember the episode […] into one version.« (Margalit, The Ethics, 51f.)

35 Vgl. Pähler, Kulturpolitik, 53.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Den Aspekt der Wahrscheinlichkeit im Hinblick auf Ambiguität erörtert Bauer auch im Kontext verschiedener Koranlesarten.[36] Dabei beschäftigt er sich ausführlich mit Ibn al-Djazarī (751–833/1350-1429), der die Koranüberlieferungen in vier Grade der Zuverlässigkeit einteilte, nämlich »von *ṣaḥīḥ* (›einwandfrei‹) über *ḍaʿīf* (›schwach‹) und *shādhdh* (›isoliert‹) zu *bāṭil* (›nichtig‹)« (*KA* 84). An dieser Einteilung hält Bauer nicht nur für bemerkenswert, dass die Lesarten nicht in Kategorien wie »richtig« und »falsch« eingeteilt werden, »sondern lediglich in unterschiedliche Grade der Wahrscheinlichkeit ihrer Richtigkeit« (*KA* 84). Die vier Lesarten sind denn auch nicht klar voneinander getrennte Kategorien.

> »Vielmehr sind die vier Begriffe lediglich Markierungen auf einer kontinuierlichen Wahrscheinlichkeitsskala, die von ›zweifellos einwandfrei‹ bis hin zu ›zweifellos nichtig‹ reicht und auf der jede Lesart […] an einer genauen Stelle bei oder zwischen den Markierungen eingeordnet werden kann.« (*KB* 84)

Zwar kann eine Lesart *mutawātir* überliefert sein, d.h. »von so vielen Personen in allen Generationen, daß ein Irrtum als […] ausgeschlossen gilt«, doch die anderen Lesarten, die auf der genannten Skala »bei weitem nicht 100 Prozent erreichen« (*KB* 85), gelten ebenso als akzeptabel. Daraus folgt für Bauer: »Der Mensch kennt also zwar, horizontal gedacht, den ganzen Koran, aber keineswegs, vertikal gedacht, alle Lesarten, die Teil der koranischen Offenbarung sind.« (*KB* 85) Für die Frage nach einem entsprechenden Ort ist nun allerdings die Konsequenz interessant, die Bauer daraus zieht. Weil ein Mensch diese Fülle und Vielfalt nicht bewältigen kann, entscheidet die religiöse Gruppe sich für einen Kompromiss: Jene »Lesarten, deren Überlieferung nach menschlichem Ermessen als weitgehend einwandfrei gelten« kann, werden »der rituellen Koranrezitation zugrunde[gelegt]« (*KA* 85f.). Demgegenüber werden jene anderen Lesarten, »die nicht mit gleicher Zuverlässigkeit verbürgt sind, in denen aber trotzdem echte Lesarten enthalten sind, im wissenschaftlichen Diskurs« (*KB* 86) gepflegt. Innerhalb von Institutionen, so kann mensch – auch im Anschluss an Assmann – folgern, wird die Ambiguität gebändigt, indem sich ein Kollektiv auf das jeweils wahrscheinlichste Zeugnis verständigt. Demgegenüber lassen sich die anderen Orte der Wahrscheinlichkeit vor allem als Bildungsanstalten verstehen, kommt ihnen doch die Aufgabe zu, die anderen, gleichsam nicht rezipierten Zeugnisse zu pflegen. In diesem Sinne sind gerade

36 *KA* 59f.: »Die koranwissenschaftliche Disziplin der Lesartenlehre […] beschäftigt sich mit den überlieferten Varianten des Korantextes. Sie tritt als wissenschaftliche Disziplin neben die Praxis der Koranrezitation, also den lauten, ästhetisch gestalteten Vortrag. Der Koran ist als mündlich vorzutragender Text offenbart und in der muslimischen Geschichte immer als Rezitationstext behandelt worden. […] Unter einer ›Lesart‹ […] versteht man […] eine einzelne Version des gesamten Korantextes in der Überlieferung eines der frühen Koranleser. Da auch diese Überlieferungen der ersten Leser wiederum in mehreren, leicht unterschiedlichen Versionen ihrer Schüler überliefert werden, ist noch die nächste Generation in Betracht zu ziehen. Man spricht also etwa von der Lesart ›ʿĀṣim in der Überlieferung (*riwāya*) von Ḥafṣ‹ […].« Zu den Stilphänomenen der arabischen Rhetoriktheorie, in denen Ambiguität zentral ist, vgl. Bauer, Ambiguität.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Universitäten, Hochschulen und andere Bildungseinrichtungen Orte der Ambiguität.[37] Eine besondere Aufgabe dieser besteht dann darin, Öffentlichkeitsarbeit zu leisten, d.h. ihre Erkenntnisse in die Öffentlichkeit zu transferieren, weil die Ambiguität nur dadurch sichtbar wird, dass sie nicht im Elfenbeinturm der Wissenschaften verkommt. Hinsichtlich des Aspektes der Wahrscheinlichkeit entsteht Ambiguität gleichsam durch einen doppelten Ort, indem Zeugnisse an unterschiedlichen Orten Gegenstand der Beschäftigung sind.

Zeug_innenschafts-Orte der kontextuellen Interpretation schließlich wirken dem Umstand entgegen, dass Ambiguitätsintoleranz vor allem dadurch entsteht, dass Zeugnisse nicht interpretiert werden. Dabei wird die Ambiguität dadurch gewahrt, dass unterschiedliche Kontexte unterschiedliche Interpretationen hervorbringen. Diese Orte nehmen darum, vermittelt über Bauer, einen Umweg über das Ambiguitätsverständnis Caputos. Denn auch für Ambiguität gilt, dass »nothing happens outside a context, so that the sense and value of our beliefs and practices are ultimately a function to the context in which they are found«[38]. Orte kontextueller Interpretation folgen zwar der Assmann'schen Regel der Kontextualisierung und Rahmung, aber sie fühlen sich dabei nicht so sehr dem Ergebnis, sondern dem Prozess selbst verpflichtet. Bei Caputo ist Ambiguität nämlich ein Phänomen, das sich aufgrund einer ungewissen Zukunft stellt:

> »The things that have a future are ambiguous just because we haven't figured them out yet, and their competing possibilities keep the future open. They are ambiguous because they are replete with possibility, tossed and turned about by multiple potentialities capable of going in many directions at once.«[39]

An Orten der kontextuellen Interpretation wird folglich Ambiguität erst zukünftig gebändigt, zumal Caputo Klarheit und Ambiguität nicht als logische Oppositionen »on a timeless spectrum« versteht, sondern als »different stages in the process of making meaning«[40]. Die von Bauer beschriebenen Extreme der Ambiguitätsintoleranz, der Eindeutigkeit auf der einen, der Bedeutungslosigkeit auf der anderen Seite, versuchen Orte der kontextuellen Interpretation in der Weise zu irritieren, dass sie Zeugnisse des Assmann'schen Speichergedächtnisses nicht nur in unterschiedlichen Kontexten des Funktionsgedächtnisses zur Aufführung bringen, sondern dabei die Aufführung als stets unabgeschlossen verstehen.

Als Beispiel eines Ortes kontextueller Interpretation lässt sich *einerseits* die von September bis November 2019 von Eva Birkenstock, Michelle Cotton und Nikola Dietrich kuratierte Ausstellung »Maskulinitäten« verstehen:[41] An drei unterschiedlichen Orten, und damit in je unterschiedlichen Kontexten, nämlich in Bonn, Düsseldorf und Köln, präsentierten drei Kunstvereine eine *feministische* Ausstellung über *Männlichkeit*. Die drei-eine

37 Daraus ergeben sich offensichtliche Parallelen zu Derridas Vorstellung einer unbedingten Universität, zeichnet sich diese doch dadurch aus, dass sie der Ort ist, »an dem nichts außer Frage steht« (ders., Die unbedingte, 14). Ich komme später (s. unten V.1.) darauf zurück.

38 Caputo, In Praise, 23.

39 A.a.O., 24f.

40 A.a.O., 25.

41 Vgl. Pohlen, Maskulinitäten.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Ausstellung fand zeitgleich an den drei genannten Orten statt und versammelte eine Vielfalt an Perspektiven unterschiedlicher Generationen und kultureller Kontexte. Der Plural des Titels war Programm: Die Vielfalt wurde bewusst ambig inszeniert, insofern sie widersprüchliche Männlichkeitsvorstellungen – verbürgt auch in Zeugnissen – aufeinanderprallen ließ.

Andererseits können aber auch Kunstwerke selbst Orte kontextueller Interpretationen sein. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist die Reihe *Distortions* (1996)[42] des Trans Menschen Loren Cameron: Die Reihe besteht aus drei Schwarzweiß-Photografien, die den Künstler im Brustporträt zeigen und jeweils von einer schwarzen, fettgedruckten Schrift umrahmt sind. Der tätowierte, muskulöse und unbekleidete Oberkörper, der klassische Cis-Männlichkeitsvorstellungen evozieren will, provoziert Ambiguität durch die Sätze, die ihn umrahmen, etwa »You're just a Dyke with a beard«, »You're not a man: you'll never shoot sperm«, oder »My attraction to you doesn't mean I'm gay: You're really a woman«[43]. Bild und Text sind ein »widersprüchliches, sich wechselseitig formierendes Gefüge«[44]. Die stereotype Selbstverständlichkeit, dass Männlichkeit etwa an den Besitz eines Penis geknüpft ist, wird durch *Distortions* in Zweifel gezogen, indem die Reihe ambige Artikulationen von Männlichkeiten miteinander verbindet: Während nämlich die Bilder »Männlichkeit […] durch den Einsatz von Signifikanten geschlechtlicher Identität, die den Genitalbereich unsichtbar halten«[45], konstruieren, stellt der Text Männlichkeit durch den Verweis auf primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale (*sex*) infrage. Anders formuliert: Das Bild bejaht, der Text verneint die klassische Cis-Männlichkeit. Für Josch Hoenes folgt daraus:

> »[D]ie Arbeit *Distortions* […] fordert […] dazu auf, zu reflektieren, was wir sehend wissen (aus dem Bild ziehen wir das Wissen, das ist ein Mann) und wissend sehen (aufgrund des Wissens das ist ein Mann, sehen wir die Genitalien) bzw. zu sehen und zu wissen glauben. Damit produziert Camerons künstlerische Argumentation eine kritische Distanz zu Annahmen von Objektivität und gesichertem Wissen. Zugleich widersetzt sie

42 Cameron, Body, 28–30.

43 Der komplette Text lautet: »Men are jerks, why would you want to be one? You're just a Dyke with a beard. Are you misogynist? I just can't get used to calling you ›he.‹ You want to cut off your tits? Maybe you're just homophobic. Your voice doesn't sound very masculine. Why can't you just be a butch dyke? Does this mean you're heterosexual? You still look female to me.« (Bild 1) »You're so exotic! May I take your photograph? I've always been attracted to hairy women. You're the third sex! You intrigue me. My attraction to you doesn't mean I'm gay: You're really a woman. I think transsexuals are sexy. I like very butch women. You're the best of both worlds. Do you have a penis?« (Bild 2) »This is womynonly space. Where's your dick? Sorry, but I don't like men. You're not a man: you'll never shoot sperm. You must be some kind of freak. I can't be with you: I'm not a lesbian. Do you have what it takes to be a real man? You're kind of short, aren't you? You piss like a woman. You don't belong here.« (Bild 3) (Zitiert nach Hoenes, Du bist, 54f.)

44 A.a.O., 47.

45 Ebd. Vgl. dazu auch ausführlicher Hoenes, Nicht Frosch, wo er aus transdisziplinärer Perspektive cis-heteronormative Zweigeschlechtlichkeit und ihre hegemoniale Wissensformationen anhand Queerer/Trans Fotografien von Del LaGrace Volcano und Loren Cameron sowie den Film »Boys Don't Cry« diskutiert.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> sich Phantasien eines *anything goes*, indem sie die Diskussion um Männlichkeit durch den Bezug auf spezifische Darstellungstraditionen kulturell verortet.«[46]

Das bedeutet: Die Ambiguität von *Distortions* wird zwar durch die kulturelle Verortung gebändigt, bleibt aber als kontextuelle Interpretation zeitoffen. Außerdem unterstützt die künstlerische Darstellung *als Reihe* den prozessualen Charakter der Ambiguität.

Diese drei Orte bewahren (sich) damit die Multiperspektivität und Polyphonie der Zeug_innenschaft und ihrer Zeugnisse. Die Frage ist indes, ob diese Orte der Ambiguität damit sowohl in sozial-kultureller als auch ethisch-politischer Hinsicht die Bedeutsamkeit der Zeug_innenschaft fördern? Zwar ermöglichen sie – im besten Falle – in sozial-kultureller Hinsicht, »dem destruktiven Potenzial der Vernichtung, Abwertung oder Verdrängung von Fremdheit und Differenz entgegenzutreten«[47]. Und auf politischer Ebene haben ambiguitätstolerante Zeug_innenschafts-Orte der Wahrscheinlichkeit zumindest das Potential, dass sich nicht nur das kulturelle, sondern auch das politische Gedächtnis einer Gesellschaft verändert. Aber ob Ambiguitätstoleranz wirklich *verbindende* Orte schafft, an denen Menschen nicht länger Opfer des Leid(en)s, des Hasses, des Unrechts und der Diskriminierung sowie der Gewalt, des Krieges und des Terrors werden, lässt sich zumindest bezweifeln.

Die Stärke von Bauers Konzept der kulturellen Ambiguität liegt darin begründet, dass es auch und gerade im öffentlichen Raum dabei bleibt, dass nicht alle Zeugnisse, und diese vor allem nicht für alle verständlich sind und sein müssen. Auch in einer Gesellschaft gibt es Grenzen des Verstehbaren. Insofern Bauer aber für eine stärkere kulturelle Ambiguitätstoleranz plädiert, begünstigt er die Koexistenz sich widersprechender Zeugnisse. Durch diese Orte wird die *Hörbarkeit* von Zeugnissen auch im öffentlichen Raum gewährleistet. Das, was an dem einen Ort unverständlich bleibt, kann darum seine Bedeutung gegebenenfalls an einem anderen Ort umso mehr entfalten. Damit stehen Bauers Überlegungen denen Gümüşays nahe: Im Anschluss an ihre Position wurde argumentiert, dass eine grundlegende Bedingung der Zeugnisfähigkeit die Anwesenheit anderer Zeug_innen sein kann. Wo Sprachlosigkeit aufgrund des Widerfahrenen und struktureller Ungerechtigkeiten vorherrscht, kann ein erster Schritt des Bezeugens darin liegen, dass das Zeugnis sich im vertrauten Rahmen ereignet. Dieser Aspekt wird mit den Überlegungen Bauers noch potenziert, insofern Ambiguitätstoleranz bedingt, dass diese Orte innerhalb einer Gesellschaft *von anderen* akzeptiert werden. In dieser Hinsicht sind Ambiguitätsorte auch und insbesondere Schutzorte, die das Kollektiv einer Gesellschaft bereitzustellen hat.

Allerdings, und darin liegt die Schwäche von Bauers Konzept, lässt diese Koexistenz eine Kooperation vermissen. Wenngleich Ambiguität Akzeptanz und damit Anerkennung ermöglicht, so garantiert sie nicht zwingend Erkenntnis, d.h., sie generiert nicht automatisch orteüberschreitendes Wissen. Dass Zeug_innenschaft eine kollektiv epistemische Praxis ist, wie sich mit Schmidt argumentieren lässt, ist bei Bauer nicht notwendigerweise gegeben, denn dafür bedürfte es des Austausches zwischen den Orten. Die Ambiguität von Zeug_innenschafts-Orten der kontextuellen Interpretation und der

46 Hoenes, Du bist, 48.

47 Sautermeister, Mit Mehrdeutigkeit, 131.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wahrscheinlichkeit entsteht eben tendenziell durch jeweils andere Orte. Wie sich eine Vermittlung zwischen ihnen einstellt, lässt sich mit Bauer nicht eigentlich klären. Der Ambiguitätstoleranz fehlt gleichsam eine vermittelnde Instanz. Gleichwie an Schmidts Position kritisiert wurde, dass es an den Grenzen des Verstehbaren nicht ausreicht, einen Vertrauensvorschuss zu postulieren, weil er zu einer Passivität seitens der Hörer_innen neigt bzw. als solcher missinterpretiert und sodann missbraucht werden kann, tendiert unvermittelte Ambiguität zu dem, was Bauer gerade verhindern will: Bedeutungslosigkeit. Zwar mag etwas an einem Ort Bedeutung haben und von anderen Orten darin akzeptiert werden, doch wenn diese Bedeutung relevant gerade für andere Orte wäre, lässt sich fragen, wie sich diese Vermittlung vollzieht. Denn: Wissen an den Grenzen des Verstehbaren und im öffentlichen Raum muss vermittelt werden, soll es seine politische Bedeutung entfalten können. Zwar klingt die Vermittlungsinstanz durch die Forderung der Bändigung von Ambiguität an, doch noch diese bleibt bei Bauer tendenziell auf eine in sich geschlossene Gruppe beschränkt. Die genannten Orte erzeugen durch ihr Zusammenspiel durchaus Ambiguität; inwiefern diese aber zur von Margalit von moralischen Gesellschaften geforderten Überwindung von Indifferenz führt, bleibt bei Bauer – bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft – offen. Allerdings bleibt sie darum im Anschluss an Bauer und über ihn hinaus eine soziale und damit von ihren Sprecher_innen und Hörer_innen abhängige Praxis. Ist dann ethisch-*politische* Zeug_innenschaft schlicht ein U-Topos, ein Ort, den es nicht gibt?

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Für die Heterotopie(n) einer versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft

Seine Augen sind weit geöffnet – die Stirn in tiefe Falten gelegt. Während er sich nach vorne beugt und die Seite mit seiner linken Hand stützt, scheint es, als würde er langsam und geradezu behutsam den Zeigefinger seiner rechten Hand in die Wunde einführen. Oder tastet er sie ab? Es fließt kein Blut aus der Wunde und kein Sekret tritt aus, das offene Fleisch ist totenblass. Ob er das Geschehen beobachtet, ist unklar. Ist sein Blick erstarrt? Möglicherweise ob des bohrenden Fingers? Vom Gesicht ist nur das linke Auge zu sehen und ob dieses zur Wunde schaut, lässt sich nicht richtig erkennen. Vertraut er möglicherweise ganz auf seinen Tastsinn? Das alles tut er nicht alleine: Seine Hand wird von der Hand eines anderen berührt. Versucht der andere, ihn aufzuhalten? Hilft er ihm, den Zeigefinger in die Wunde zu führen? Oder versucht er den Zeigefinger bereits wieder aus der Seitenwunde zu ziehen? Es ist die linke Hand des Verwundeten, welche die seinige berührt. Zwei weitere Menschen bestaunen das Ereignis. Auch ihre Stirnen sind in tiefe Falten gelegt. Sie schauen nicht weg – ihr Blick ist fixiert auf die Wunde und den Finger, der diese berührt. Mit hellwachem Blick beobachten sie das Geschehen: Die beiden Personen sind ebenso nach vorne gebeugt, als möchten sie vermeiden, dass ihnen etwas entgeht. Der Körper des Verwundeten ist ins Licht gerückt, nur ein leichter Schatten überzieht sein Gesicht, wohingegen das helle Gewand, drapiert wie ein antiker Philosophenmantel, und sein entblößter Körper die Reflexionsfläche des Lichteinfalls sind. Sein Mund allein steht offen. Sagt er etwas? Und, wenn ja, was?

In deren kulturellem Gedächtnis verankert ist, welche biblische Szene in diesem beschriebenen Gemälde ins Bild gesetzt ist, die werden sich denken können, was der Mann im hellen Gewand sagt: »Lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände an und nimm deine Hand und greife in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!« (Joh 20,27) Es ist der johanneische Christus, der zu Thomas spricht. »Der ungläubige Thomas« ist eines der wohl berühmtesten Gemälde Michelangelo Merisi da Caravaggios.[1]

1 Vgl. die Besprechung und Interpretation des Gemäldes im Kontext der biblischen und apokryphen Schriften sowie der europäischen Kunst- und Kulturgeschichte bei Most, Der Finger, insbes. 206–212, sowie insgesamt aus ikonografischer Perspektive Hurttig, Caravaggios Ungläubiger Thomas.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Das fast eineinhalb Meter breite Gemälde, das Caravaggio zwischen 1601 und 1603 gemalt haben dürfte, hängt heute in der Bildergalerie im Park des Schlosses Sanssouci in Potsdam.[2] Caravaggio hat mit seinem Gemälde vom ungläubigen Thomas eine Urszene des Bezeugens bildlich dargestellt. Was er *malerisch* bezeugt, ist eine *narrativ* bezeugte Szene aus dem Johannesevangelium des Neuen Testaments. Sowohl ins biblische Narrativ als auch ins Gemälde haben sich wesentliche Aspekte, Grenzen und Probleme des Zeug_innenschafts-Phänomens eingeschrieben: Nach dem Bericht des Johannesevangeliums zeugt vom leeren Grab Maria aus Magdala und damit eine Frau, die nach damals geltendem Recht nur in begründeten Ausnahmefällen als Zeugin vor Gericht zugelassen war.[3] Für Maria muss gelten, dass sie von einer epistemischen Ungerechtigkeit betroffen ist, scheint ihr Zeugnis doch aufgrund ihrer sozialen Stellung innerhalb der damaligen Gesellschaft weniger wert zu sein. Trotzdem – oder gerade deswegen?! – erscheint der Auferstandene dieser Maria. Doch sie *erkennt* ihn zuerst nicht und hält ihn für den Gärtner (Joh 20,15).[4] Als sie schließlich doch feststellt, dass der Auferstandene ihr begegnet ist, zeugt sie in der Folge den Jünger_innen davon. Doch noch nachdem sich der Auferstandene im Anschluss daran auch den Jünger_innen selbst zeigt und diese Thomas davon berichten, setzt er, so bezeugt es der biblische Bericht, weder *objektiven* noch *personalen Glauben* in dieses Zeugnis: »Wenn ich nicht die Wunden der Nägel in seinen Händen sehe und meine Finger in die Nägelwunden lege und mit meiner Hand in seine Seite greife, dann werde ich nicht glauben.« (Joh 20,25b) Der Wahrheitsgehalt eines Zeugnisses qualifiziert sich für Thomas folglich durch *Wissen* aus buchstäblich eigener Hand einerseits und andererseits dadurch, dass der Körper Jesu als Spur des Geschehens und damit als Beweis seines Zeugnisses dient.[5] Auf die *hörbare* Zeug_innenschaft der Jünger_innen *vertraut* Thomas nicht. Der johanneische Jesus bietet Thomas darum an, die Wunde zu *sehen* und zu berühren – indem Jesus sein Gewand wegzieht und mit seiner linken Hand die Hand des Thomas führt, eröffnet und ermöglicht er gleichsam die Zeug_innenschaft des Thomas.

Allerdings: Exakt an dieser Stelle füllt Caravaggio eine biblische Leerstelle.[6] Johannes, der als einziger der vier Evangelisten vom zweifelnden Thomas erzählt, bezeugt nämlich nicht, dass dieser das Angebot Jesu auch wirklich annimmt. Zwar soll Thomas auf dieses mit den Worten »Ich verehre dich und will dir gehorchen, du bist der Lebendige, mein Gott!« (Joh 20.28b) geantwortet haben, doch der Evangelist überspringt genau das, was Caravaggio ins Bild setzt: den Akt der Erkenntnis durch die Berührung der

2 Vgl. akg images, Der ungläubige Thomas.

3 Vgl. von Campenhausen, Der Ablauf, sowie Pannenberg, Die Auferstehung.

4 Vgl. dazu Frettlöh, Christus als Gärtner.

5 Schmidt/Voges, Einleitung, 7f.

6 Es ist nicht die einzige Leerstelle im biblischen Bericht zum *leeren* Grab. Auch in der Erzählung von *Marias* Akt der Erkenntnis hat es eine Leerstelle: Gemäß biblischem Bericht wendet sich Maria um, als der Auferstandene sie beim Namen nennt (Joh 20,16). Das ist das zweite Mal, dass sie sich umdreht, denn zwei Verse zuvor (Joh 20,14) hatte sie sich bereits Jesus zugewandt. Für Roth, Magdalena, 48, besteht die Leerstelle des Textes darin, dass er verschweige, dass Maria während ihrer Antwort auf die Frage des Gärtners, warum sie weine, an ihm vorübergegangen sei. Erst bei der Namensnennung ist es das »entscheidende Mal, daß sie sich wendet und in diesem Sich-Wenden: verwandelt wird […] in eine, die ihn [sc. Jesus] erkennt«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wunde. Der Prozess, der dazu führt, dass Thomas das Zeugnis annimmt, seine Wahrhaftigkeit anerkennt, liegt zwar im Bild, steht aber nicht auf dem Papier. Johannes will stattdessen die bezeugte Wahrhaftigkeit des Zeugnisses und die Autorität des Thomas als Augenzeuge damit besiegeln, dass er den biblischen Jesus folgende Worte an Thomas richten lässt: »Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Glücklich sind, die nicht sehen und trotzdem glauben.« (Joh 20,29) Sowohl im Text als auch im Bild wird damit die eigentlich paradoxe Zeug_innenschafts-Situation, wenngleich jene die Grenzen und Probleme anschaulich darzustellen vermögen, aufgelöst: Die textliche und bildliche Szene ist im Anschluss an Schmidt, Assmann und Bauer eine Utopie, denn in ihr ist Zeug_innenschaft nicht nur am gleichen Ort versteh-, sicht- und hörbar, sondern sie hat maßgebliche politische Konsequenzen. Wird nämlich das Bekenntnis zum Auferstandenen als das Moment verstanden, mit dem das Christ_innentum steht und fällt, lässt es sich als eine Urszene der Sinnstiftung christlichen Hoffens deuten – das ist gleichsam ihre politische, d.h. kollektiv und öffentlich wirksame Konsequenz. Denn indem Jesus nach dem Zeugnis des Johannes den Tod eines Sklaven stirbt und nach drei Tagen auferweckt wird, macht er das religiöse Zeugnis zu einem politischen, scheinen die weltlichen Herrscher doch keine Macht über ihn zu haben.[7] Die textlich und bildlich dargestellte Szene nun kommt deswegen einer Utopie gleich, weil das, was die drei genannten Positionen verbindet, die Tatsache ist, dass sich mit ihnen Zeug_innenschaft nicht vollumfänglich gleichzeitig als versteh-, sicht- und hörbar an einem Ort und mit politischen Folgen denken lässt.

Bauers Ambiguitäts-Konzept garantiert die Hörbarkeit der Zeug_innenschaft, insofern es die Koexistenz sich widersprechender Zeugnisse begünstigt und so entsprechende Orte im öffentlichen Raum schafft. Auch die Sichtbarkeit ist damit gewährleistet, aber ein kollektives und damit politisches Verstehen wird zurückgestellt, zumal eine Kooperation der Orte, die Wissen generieren und eine Erkenntnis von Unbetroffenen stiften könnte, nicht vordergründig intendiert ist. Auch Assmann lenkt ihren Blick auf Orte hör- und sichtbarer Zeug_innenschaft, zumal in ihrer Fokussierung auf die Konservierung von vergangenen Zeugnissen im Speichergedächtnis und die Wiederaufführung im Funktionsgedächtnis den Künsten eine besondere Funktion zukommt. Damit Zeug_innenschaft am Ort der Gedächtnisse hör- und sichtbar bleibt, müssen Zeugnisse durch Orte in Raum und Zeit erinnert werden. Doch auch Assmann verteilt das Wissen gleichsam auf verschiedene Orte: Zwar überschneiden sich individuelles, soziales, kulturelles und politisches Gedächtnis, doch gerade für Letzteres werden Zeugnisse vereinheitlicht und so tendenziell ihrer Wissens- und Erkenntnis-Multiperspektivität und -Polyphonie beraubt. Und am Ort des kulturellen Gedächtnisses geschieht die Aneignung von Wissen und der Akt der Erkenntnis stärker individuell, sodass politische Bürger_innen Zeugnisse auch bewusst überhören und sie nicht sehen können. Schmidt schließlich, die nicht explizit nach den Orten der Zeug_innenschaft, sondern nach den Bedingungen für diese fragt, versteht Zeug_innenschaft als epistemische Praxis. Damit Zeug_innenschaft Wissen generieren kann, etabliert Schmidt Vertrauen als *conditio sine qua non* des Bezeugens. Allerdings neigt bei ihrer Position die postulierte symmetrische Reziprozität zwischen Ethik und Episteme dazu, dass Zeug_innenschaft im politischen Kollektiv unhör- und

7 Vgl. Schmidt/Voges, Einleitung, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

unsichtbar wird: An den Grenzen des Verstehbaren führen nicht selten epistemische Ungerechtigkeiten dazu, dass marginalisierte Gruppen nicht wahrgenommen werden, d.h. nicht politisch hör- und sichtbar sind. Nicht nur geht damit Wissen verloren, sondern falsches Wissen – vor allem in Form von Stereotypen – wird weiter tradiert.

Nicht nur trotz, sondern auch wegen dieser drei Positionen wird im Folgenden der Versuch unternommen, einen politisch öffentlichen Ort der gleichzeitig versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft zu entwerfen. Denn gleichwie für den Konnex von Zeug_innenschaft und Sein gilt, dass in der unmöglichen Möglichkeit die Möglichkeit liegt, könnte für den Ort der Zeug_innenschaft gelten, dass der Nicht-Ort den Ort, der U-Topos den Topos birgt. Unter den zahlreichen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Utopie-Diskursen gibt es eine Stimme, die nicht nur für das Phänomen der Zeug_innenschaft, sondern auch für den phänomenologischen Bezugspunkt von diesem Kapitel besonders anschlussfähig und aufschlussreich ist:[8] Michel Foucault und seine Vorstellung von *Hetereotopien*.[9] Ob Heterotopien darum als Ort einer versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft von LGBTQIA$^+$-Menschen verstanden werden können, soll im Folgenden in drei Schritten ergründet werden. Zuerst wird Foucaults Position dargestellt und interpretiert sowie Bezüge zur Thematik der Zeug_innenschaft und den drei in diesem Kapitel bearbeiteten Positionen hergestellt. Ein zweiter Schritt fragt danach, wodurch sich Queere Orte überhaupt auszeichnen und was ihre Funktion innerhalb des öffentlichen Raumes ist. Und letztlich sollen die Erkenntnisse dieser zwei Zugänge auf einen im Entstehen begriffenen, aber noch nicht vollumfänglich realisierten Ort angewandt werden: das Regenbogenhaus in Zürich. Dieser lokal-physische Ort in der Schweiz, der nach fast siebenjähriger Konzeptions- und Umsetzungsphase im Mai 2021 eröffnet wurde, soll nicht nur das Angebot für Lesbische, Schwule, Bisexuelle, Trans, Queere, Inter- und Asexuelle Menschen verbessern, sondern ausdrücklich als Schnittstelle zwischen der LGBTQIA$^+$-Community und der kollektiven Öffentlichkeit fungieren.[10]

8 Den Versuch, gerade *Queere* Orte als Heterotopien zu verstehen und zu deuten, haben bereits mehrere Autor_innen unternommen, in monografischer Form besonders prominent von Delany, Times (vgl. Chisholm, Queer, 27).

9 Ich bin mir der gegenwärtigen Kontroverse um das Werk Foucaults bewusst – Guy Sorman hat an verschiedenen Stellen den Vorwurf gegen Foucault erhoben, dass er tunesischen Jungen Geld für Sex angeboten und sie vergewaltigt habe –, schließe mich aber Mäder, Vergewaltigung, an, dass der Vorwurf zuerst auf seine Beweisbarkeit und/oder Wahrscheinlichkeit hin überprüft werden muss, ehe die Interpretation seines Werks in der Hinsicht revidiert wird, was im Falle einer Bestätigung des Vorwurfes in der Tat geboten wäre. Freilich birgt der Aspekt von *in dubio pro reo* in mehrfach hierarchischen Verbindungen (erwachsen/Kind; berühmt/unbekannt) besondere Gefahren, die umso sensibler bedacht werden müssen.

10 Vgl. Verein Regenbogenhaus, Konzept.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.1. Das »Imaginationsarsenal« von Heterotopien – oder: Die heterotope Destabilisierung zwischen Abweichung und Illusion

Als Thomas Morus 1516 seinen philosophischen Dialog *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*[11] veröffentlichte, konnte er nicht wissen, dass der Name der von ihm erfundenen Insel – Utopia – Wissenschafts- und Kulturkarriere machen würde.[12] Bis heute ist die Utopie eine über wissenschaftliche Grenzen hinweg und in gesellschaftlichen Debatten bemühte Kategorie, um sowohl Kritik am gesellschaftlichen und politischen Ist-Zustand zu üben als auch eine Hoffnung für seine gerechtere Veränderung zu formulieren. Morus' fiktive Erzählung über eine Idealgesellschaft auf der fernen Insel Utopia spielt denn bereits auf der Ebene des Begriffs mit dem »Verhältnis von phantasievoller Imagination und sozialer Wirklichkeit«[13]: Der aus dem Griechischen abgeleitete Begriff οὐ τόπος/*ou-topos* bedeutet wörtlich übersetzt nicht nur Nicht-Ort, sondern hat in der Schreibform *U-topia* im Englischen denselben Klang wie *Eu-topia*, was *guter* Ort bedeutet. Obwohl die Utopie an erster Stelle für einen Ort steht, der in der Wirklichkeit nicht existiert, so korrespondiert mit diesem doch auch immer ein *guter* Ort. Gerade in der Spannung des Nicht-Ortes und des guten Ortes stellt sich darum die Frage, wie sich letzterer verwirklichen lässt. Allerdings verbindet sich mit diesen beiden Füllungen des Begriffs seit jeher eine dritte Bedeutung, nämlich die unmögliche Verwirklichung der Utopie als Niemalsort, als *Oude-topia*. Jede Utopie müsste demnach »zwangsläufig scheitern […], weil ein realitätsblinder Urheber die Voraussetzungen für eine Verwirklichung verkennt«[14]. Vor allem im 19. Jahrhundert wurde in diesem Sinne »utopisch« zu einem politischen Kampfbegriff, um Gegner_innen und ihre Vorstellungen abzuwerten.[15] Wenngleich am Begriff und an der Kategorie der Utopie dieser dritte Aspekt haften blieb und sie so gleichsam zu fortwährenden Revisionen zwang und zwingt, so verbinden sich mit der Vorstellung einer Utopie bis heute die Spannungen zwischen dem Ort, den es nicht gibt, und dem guten Ort, den es ebenfalls nicht gibt, aber geben sollte.[16] Foucault knüpft mit seiner Konzeption von Heterotopien an diese Vorstellungen von Utopien an und grenzt sich produktiv von ihnen ab.[17]

---

11 Vgl. Morus, Utopia.

12 Vgl. zur Begriffsgeschichte auch Schölderle, Geschichte, insbes. 10f. Dass sich der Begriff bei Morus selbst aus historischen Quellen, namentlich Platons *Politeia* sowie den eschatischen Visionen des Johannesevangeliums, speist, weist Saage, Auf den Spuren, 7–11, nach. Besonders prominent wurde die Utopie-Vorstellung innerhalb der Theologie von Friedrich-Wilhelm Marquardt rezipiert (vgl. ders., Eia, wärn wir da). Seine Neuinterpretation der Trinitätslehre ist als theologische Utopie verfasst. Vgl. dazu Frettlöh, Gotteslehre; dies., Der trinitarische Gott, sowie dies., Trinitarische Wohngemeinschaft, wo sie selbst Grundzüge einer utopischen Gotteslehre entwirft, sich dabei aber stärker an der rabbinischen Gottesbenennung מָקוֹם/*maqom* orientiert.

13 Wendt, Utopien, 158.

14 Schölderle, Geschichte, 11.

15 Vgl. Wendt, Utopien, 158.

16 Eine kurze und instruktive Einführung in die Utopieforschung bietet Wendt (a.a.O., 157–162). Er unterscheidet dabei zwischen vier Forschungsparadigmen: »der klassische, sozialpsychologische, totalitarismustheoretische und realistische Utopiebegriff« (a.a.O., 158f.). Vgl. auch ders., Theorie.

17 Auch für Foucaults Begriff der Heterotopie gilt, dass es ein kaum überschaubares Feld der Bezugnahme unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen gibt. Innerhalb des Foucault'schen Werkes

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Wenngleich Foucault keine eigene Ort- bzw. Raumtheorie[18] entwickelt hat, so tauchen in seinem Werk immer wieder Erörterungen auf, die Aufschluss darüber geben, wie Foucault Orte versteht. Sie sind allem voran ein Beziehungsgeflecht, insofern dem Ort »ein Wechselverhältnis sozialer und physisch-materieller Aspekte […] zugrunde liegt«[19]:

> »Wir leben nicht in einer Leere, innerhalb derer man Individuen und Gruppen einfach situieren kann. Wir leben nicht in einer Leere, die nachträglich mit bunten Farben eingefärbt wird. Wir leben in einer Gemengelage von Beziehungen, die Platzierungen definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind.« (*AR* 38)

Bezeichnend für Foucaults Ortsverständnis ist, dass Orte eine »Dimension der Machtverhältnisse«[20] sind: Insofern Macht eine »komplexe strategische Situation in einer Gesellschaft«[21] ist, vollziehen sich diese maßgeblich an Orten, die selbst heterogen sind. Oder anders formuliert: Macht zeigt sich in ungleichen und beweglichen Beziehungen an ungleichen und beweglichen Orten. Denn: »Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.«[22] Macht versteht Foucault sodann nicht als repressiv, sondern produktiv, was er – und das macht seine Position besonders anschlussfähig für den phänomenologischen Bezugspunkt dieses Kapitels – insbesondere am Beispiel westlicher Diskurse zur Sexualität zeigt. Die Vervielfältigung der Diskurse zur Sexualität verdanke sich nämlich nicht einer Repression von Macht, sondern:

> »›Sexualität‹ ist der Name, den man einem geschichtlichen Dispositiv geben kann. Die Sexualität ist keine zugrunde liegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten.«[23]

Insofern Macht gerade nicht hierarchisch von oben auf Individuen einwirkt, sondern sich unter ihnen dynamisch verbreitet, fragt Foucault nach den »polymorphen Techniken der Macht«[24], die sich an konkreten Orten zeigt. Den Heterotopien kommt dabei eine besondere Rolle zu.

---

selbst ist der Begriff ausführlich von Chlada, Heterotopie, aufgearbeitet. Dabei ist grundsätzlich strittig, ob bezüglich der Heterotopie überhaupt von einem Foucault'schen Konzept gesprochen werden kann. Tafazoli/Gray, Außenraum, 7, etwa vermerken, »dass die Konzeptualisierung der Heterotopie-Idee bei einem sonst so systematischen und schulbildenden Denker wie Michel Foucault bemerkenswert assoziativ geschieht«. In diesem Falle wäre gerade die assoziative Form dafür verantwortlich, dass der Begriff der Heterotopie so vielfältig bemüht wird (vgl. Elia-Borer et al., Einleitung, 11f.)

18 Im Kontext seiner Überlegungen zu Heterotopien nimmt Foucault keine Differenzierung zwischen den Begriffen Ort und Raum vor.

19 Schuster, Heterotopien, 209.

20 Ebd.

21 Foucault, Der Wille, 114.

22 Ebd.

23 A.a.O., 128.

24 A.a.O., 22.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Begriff der Heterotopie taucht bei Foucault erstmals im Vorwort seines 1966 veröffentlichten Werkes *Les mots et les Choses* auf, bevor er ihn ausführlich im gleichen Jahr im Radiovortrag *Les utopies réelles ou »Lieux et autres lieux«* anlässlich einer Reihe zu Fragen der Utopie in der französischen Kultur auf France Culture erörtert. Eine überarbeitete Version dieses Vortrags erscheint 1984, kurz vor Foucaults Tod, schließlich unter dem Titel *Des escapes autres*. Dabei transformiert Foucault den Begriff:[25] Die Heterotopie wendet sich von Fragen der Sprache hin zu Fragen des Ortes.[26] Entsprechend hält Foucault in *Die Ordnung der Dinge* noch fest:

> »Die *Heterotopien* beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, daß dies *und* das benannt wird, weil sie gemeinsame Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die ›Syntax‹ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) ›zusammenhalten‹ läßt.« (*DO* 20)

Was Heterotopien hier für Foucault auszeichnet, ist ihre destabilisierende Wirksamkeit durch die Sprache. Das Moment der Destabilisierung richtet sich dabei auf eingeführte Ordnungen. Heterotopien stellen im Modus der Sprache gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten und etablierte Normen infrage. Auch für Foucault lässt sich darum sagen, dass Zeugnisse im öffentlichen Raum aufgrund ihrer Sprache das Potenzial bergen, etablierte Vorstellungen, gängiges Handeln und Denken zu irritieren. Entsprechend grenzt Foucault Heterotopien von Utopien ab: Während Erstere »beunruhigen«, weil sie »das Sprechen aus[trocknen]«, insofern sie »bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik [bestreiten]«, so »trösten« Letztere, weil sie »Fabeln und Diskurse« (*DO* 20) gestatten. Von Ortlosigkeit spricht Foucault nur im Sinne einer grundsätzlichen »Ortlosigkeit der Sprache« (*DO* 19).

Die genannte destabilisierende Wirksamkeit ist die Konstante, die sich schließlich auch im Radiovortrag zeigt, in dem Foucault dazu übergeht, den Begriff der Heterotopie auf konkrete Orte zu übertragen, nämlich »wirkliche Orte, wirksame Orte, die in der [sic!] Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind« (*AR* 39). Hatte Foucault die Heterotopien in *Die Ordnung der Dinge* noch als eine »Unordnung« verstanden, »die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen […] aufleuchten lässt« (*DO* 20), so bezieht er nun den Begriff der Heterotopie auf »Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können« (*AR* 39). Heterotopien sind insofern Orte, »welche die Gesellschaft an ihren Rändern unterhält«, als sich an ihnen Menschen versammeln, die sich »im Hinblick auf den Durchschnitt oder die geforderte Norm abweichend verhalten« (*DH* 12). Anders formuliert: Heterotopien »sind […] Ausnahmen im buchstäblichen Sinn; sie nehmen sich aus den Räumen aus«[27]. Wegen der in ihnen handelnden Menschen, ihres Seins und nicht nur ihrer Sprache, sind denn diese Orte auch »tatsächlich realisierte Utopien« (*AR* 38). Aspekte des Seins und der Sprache

25 Defert, Foucault, 274, der sich mit der Genese des Begriffs bei Foucault beschäftigt hat, spricht von einer Autorisierung »in letzter Minute«: Nur durch sie habe sich der Begriff »eine legitime Existenz« innerhalb der Foucault-Rezeption gesichert.

26 Vgl. ausführlich a.a.O.

27 Tafazoli/Gray, Außenraum, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Zeug_innenschaft verwirklichen sich gleichsam am Ort der Heterotopie. Heterotopien lassen sich sodann als Orte sozialer Gedächtnisse *von Minderheiten* verstehen. Was die Menschen, die sich an diesem Ort wiederfinden, nämlich verbindet, ist zwar einerseits ihre historische Situation, andererseits aber gerade auch die Abweichung von gesellschaftlichen Wertmaßstäben und ihren Deutungsmustern, eben weil ihre Zeug_innenschaft dem sozialen Gedächtnis der Norm widerspricht. Wertmaßstäbe und ihre Deutungsmuster schaffen Menschen in heterotopen Räumen gleichsam selbst – als soziale Gruppe. Als solche sind sie sich der Missstände bewusst, die wie gezeigt nicht plötzlich, unvermittelt und unvorhersehbar entstehen, sondern nicht selten über Jahre schlummern und sich anbahnen. Heterotopien sind darum Alteritäts-Orte, weil an ihnen Utopien gelebt, Krisen gebändigt und Ambiguitäten domestiziert werden.[28] Die Heterotopie zeichnet sich dabei durch sechs[29] Grundsätze aus.

Heterotopien sind *erstens* kulturelle Konstanten, weil sie sich historisch wandeln können. Dabei lässt sich unterscheiden zwischen »Krisenheterotopien« (*DH* 12) wie Räume »der Adoleszenz, der Menopause, der Geburt, des Alterns und Sterbens« und »Abweichungsheterotopien« (*DH* 12) wie »psychiatrische Kliniken, Gefängnisse, Altenheime«[30]. In dieser Hinsicht sind Heterotopien im Bauer'schen Sinne kulturell ambiguitätstolerant, insofern in ihnen Geschichte nicht verneint wird. Die Zeugnisse, die sich hier hören lassen, fühlen sich dem moralischen Anspruch der Erinnerung verpflichtet. Aufgrund dieser kulturellen Rahmung können Heterotopien allerdings *zweitens* umfunktioniert werden, d.h., ihre Funktion ist veränderlich, sodass beispielsweise im 19. Jahrhundert Friedhöfe vom Ortszentrum an die Peripherie ausgelagert wurden, weil der Tod fortan als Krankheit stigmatisiert wurde.[31] Zeug_innenschafts-Orte sind folglich nicht statisch, sondern dynamisch. Der Ort der Zeug_innenschaft sagt damit immer auch etwas über ihre gesellschaftliche Stellung und seine historische Bedingtheit aus. Heterotopien können *drittens* ein Zusammenschluss mehrerer in sich widersprüchlicher Orte sein, denn Heterotopien bringen »an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen, die eigentlich unvereinbar sind« (*DH* 14) – »so das Theater oder das Kino, aber auch botanische und zoologische Gärten oder öffentliche Parks, die in der europäischen wie außereuropäischen Geschichte als Mikrokosmos angelegt sein können, der einen Makrokosmos spiegelt«[32]. Auch in dieser Hinsicht sind Heterotopien gleichsam Bauer'sche Orte der Ambiguität bzw. ist die Heterotopie *ein* Ort der Ambiguität *am gleichen Ort*. Was folglich Bauer tendenziell auf verschiedene Orte verteilt, findet sich in der Heterotopie an einem Ort versammelt – hier findet gleichsam eine Zeug_innenschaft der örtlichen Gleichzeitigkeit statt. *Viertens* sind Heterotopien »an scharfe Diskontinuitätserfahrun-

28 Vgl. Marquardt/Schreiber, Wenn Raumproduktionen, 196.

29 Vgl. Warning, Heterotopien, 13. Foucault selbst nummeriert nur fünf Grundsätze, allerdings ist die fehlende Nummer sechs das einzige Argument, nicht von sechs Aspekten zu sprechen (vgl. Mümken, Die Ordnung, 26f.).

30 Warning, Utopie, 181f. Foucault anerkennt, dass die Unterscheidung zwischen Krise und Abweichung nicht trennscharf ist, wenn er die Altersheime thematisiert: »Alter ist eine Krise, aber auch eine Abweichung, da in unserer Gesellschaft […] der Müßiggang eine Art Abweichung ist.« (*AR* 40f.)

31 Vgl. Warning, Utopie, 182.

32 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gen«[33] gebunden, weshalb Foucault von »Heterochronien« (*DH* 16) spricht, zumal diese Orte mit traditionellen Zeitverständnissen brechen. Diesbezüglich ähneln die Foucault'schen Heterotopien dem Speicher- und Funktionsgedächtnis Assmanns: Während nämlich Museen und Bibliotheken Zeiten in der Weise akkumulieren, dass sie sie gleichsam einsperren, so versuchen Jahrestage eine längere Zeitspanne auf einen einzigen Tag anzuwenden.

> »Die Idee, alles zu sammeln und damit gleichsam die Zeit anzuhalten oder sie vielmehr bis ins Unendliche in einem besonderen Raum zu deponieren; die Idee, das allgemeine Archiv einer Kultur zu schaffen; der Wunsch, alle Zeiten, alle Epochen, alle Formen und Geschmacksrichtungen an einem Ort einzuschließen; die Idee, einen Raum aller Zeiten zu schaffen, als könnte dieser Raum selbst endgültig außerhalb der Zeit stehen, diese Idee ist ein ganz und gar moderner Gedanke. Museum und Bibliothek sind eigentümliche Heterotopien unserer Kultur.« (*DH* 16)

Die Zeug_innen am Ort der Heterotopie haben folglich ein heterochronisches Zeitverständnis, was herausfordernd auf den Lauf der Zeit außerhalb der Heterotopie wirkt. Was im Kontext der Sprache von Zeug_innen eruiert wurde, nämlich dass das mit dem Trauma verbundene Fallen aus der Welt ein Fallen aus der Zeit ist, gilt darum auch für Heterotopien der Zeug_innenschaft: Um das Widerfahrene bezeugen zu können, entkoppeln sich heterotope Zeug_innen von der Zeit. Außerdem weisen Heterotopien *fünftens* »komplexe Formen der Öffnung und Schließung«[34] auf. Im Sinne der Öffnung ermöglichen sie zwar Schwellenerfahrungen, bleiben darin aber gerade »illusionär«, weil sie oft geschützt und verborgen, damit möglicherweise aber auch für viele unzugänglich bleiben:

> »Die Heterotopien setzen immer ein System von Öffnungen und Schließungen voraus, das sie gleichzeitig isoliert und durchdringlich macht. Im Allgemeinen ist ein heterotoper Raum nicht ohne weiteres zugänglich. Entweder wird man zum Eintritt gezwungen, das ist der Fall der Kaserne, der Fall des Gefängnisses, oder man muss sich Riten und Reinigungen unterziehen.« (*AR* 44)

Als ein modernes Relikt nennt Rainer Warning das Motel »als Ort absolut geschützter wie verborgener illegaler Sexualität«[35]. Bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft lassen sich darum Heterotopien als besondere Orte an den Grenzen des Verstehbaren deuten: Was an und in ihnen bezeugt wird, mutet Unbetroffenen gleichsam utopisch an. Für Unbetroffene gilt am Ort der Heterotopie erst einmal: »Die Heterotopie ist ein offener Ort, der uns jedoch immer nur draußen lässt.« (*DH* 18) Heterotopien changieren denn *sechstens* auch zwischen Illusion und Kompensation. An diesen Orten lässt sich und muss sich träumen, denken und fühlen lassen, was an anderen Orten nicht möglich oder unerlaubt ist.

Allen sechs Bestimmungen ist letztlich gemeinsam, dass sich Heterotopien durch eine Spannung zwischen ihrer Unsichtbarmachung und einer sich dieser gerade wider-

33 Warning, Heterotopien, 13.

34 Warning, Utopie, 182.

35 Warning, Heterotopien, 13.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

setzenden (Wieder-)Sichtbarmachung auszeichnen: Einerseits versuchen Abweichungs-Heterotopien Ambiguitäten gesellschaftlicher Probleme auf einen Ort zu beschränken und damit gleichsam aus dem öffentlichen Blickfeld oder, mit Assmann gesprochen: aus dem kulturellen und politischen Gedächtnis zu katapultieren. Andererseits gehen Illusions-Heterotopien insofern dagegen an, als sich in ihnen das Unsichtbargemachte umso mehr entfalten kann. In ihrem Zusammenspiel überführen sie so »Hoffnungen und Sehnsüchte ebenso wie Konflikte und Krisen in den Bereich des Sichtbaren und damit Bearbeitbaren«[36]. Durch ihr »Imaginationsarsenal« (*AR* 38) haben Heterotopien nämlich »gegenüber dem verbleibenden Raum eine Funktion« (*AR* 36). Sie besteht darin, andere Orte zu destabilisieren. Oder anders formuliert: Die eigentlich begrenzten Heterotopien entgrenzen alle anderen Orte und sind damit »das räumliche Produkt politischen Handelns«[37].

> »Hier stoßen wir zweifellos auf das eigentliche Wesen der Heterotopien. Sie stellen alle anderen Räume in Frage und zwar auf zweierlei Weise: entweder […] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist.« (*DH* 19f.)

Bezogen auf die Zeug_innenschafts-Thematik bedeutet das: Das Zeugnis an den Grenzen des Verstehbaren drängt sich gerade auch aufgrund von Orten auf, verstanden zu werden. Die destabilisierende Wirkung ist denn auch der Grund, warum Foucault sich vom Utopie-Begriff absetzt, um unterstreichen zu können, dass Heterotopien nicht aus lebensweltlichen Realitäten vollständig verbannt sind und als solche auch nicht daraus verbannt werden können. Viel eher sichern die »Masken ihrer Äußerlichkeit«[38] und ihr physischer Ort innerhalb einer Gesellschaft, »dass eine Problematisierung ihrer exkludierenden und illusorischen Vorgehensweise ausbleibt«[39]. Kurzum: Das Zeugnis ist da, auch und gerade wenn und weil es nicht gehört wird. Jürgen Hasse hat jene genannte Spannung am Ort des Friedhofs nachgewiesen, zumal der Friedhof

> »die Endlichkeit des Lebens [bestreitet], indem der reale Raum des Friedhofs vom übrigen Raum der Stadt durch eine Mauer abgetrennt ist. Es gibt ein Drinnen und ein Draußen. Drinnen ist *tatsächlich* alles anders als draußen. Der Friedhof ist ein Garten mit einem eigenen Naturzyklus, weil Menschen exotische Bäume und Sträucher auf ihn eingepflanzt haben. Draußen bahnt sich das (biologisch) endliche Leben seinen Weg. Draußen ist der Lärm der Stadt, der Raum, in dem man das Leben verlieren kann«[40].

Wer darum Heterotopien betritt, gleichsam nach *drinnen* kommt, muss sich notgedrungen mit dem Ort außerhalb von ihr, mit dem *Draußen* beschäftigen. Die Spannung zwischen dem *Drinnen* und *Draußen* wirkt dabei stabilisierend auf Ersteres, destabilisierend auf Letzteres. Wer folglich die Zeugnisse an diesem Ort hört und ihre Zeug_innen sieht,

36 Marquardt/Schreiber, Wenn Raumproduktionen, 197.
37 Göler, Das Lager, 293.
38 Hasse, Übersehene, 76.
39 Marquardt/Schreiber, Wenn Raumproduktionen, 197.
40 Hasse, Übersehene, 77.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

muss sich mit der Frage konfrontieren lassen, warum das Zeugnis und seine Zeug_innen außerhalb jenes Ortes nicht oder zu wenig zu hören und zu sehen sind. Was Menschen hier bezeugen, destabilisiert das, was in Nicht-Heterotopien Menschen nicht zu hören bekommen, d.h. das Zeugnis der gleichsam unheterotopen Menschen. Das Problem ist nur: Psychisch Kranke, Menschen in Altersheimen und Gefangene werden nicht nur selten besucht, sondern viele Menschen sehen sie nicht jeden Tag, möglicherweise nie. Menschen können ihr Leben damit verbringen, ohne je die Schwelle einer solchen Abweichungs-Heterotopie übertreten und die Zeug_innen in ihr gesehen und ihre Zeugnisse gehört und verstanden zu haben. Und das Gleiche gilt für Illusions-Heterotopien: Viele Cis-Heterosexuelle betreten nie den Raum einer Drag-Show, wo herrschende Normen wie Zweigeschlechtlichkeit, Monogamie und Heterosexualität mit Queerer Kleidung und schrillen Accessoires, einem Licht- und Musik-Spektakel und in kritischer und uneingeschränkt freier künstlerischer Darstellung gleichsam gegen den Strich, sprich die vermeintliche Norm gelesen bzw. inszeniert und interpretiert werden.[41] Sind Queere Orte sodann Heterotopien? Und ganz grundsätzlich: Wodurch zeichnen sich öffentliche Orte von LGBTQIA$^+$-Personen, an denen ihr Zeugnis versteh-, sicht- und hörbar wird, überhaupt aus?

5.2. »Das Private ist politisch!« – Queere Orte und ihre Zeugnisse als verbindende Gegenöffentlichkeiten

Für Martina Löw, die ihre Raumsoziologie ausdrücklich im Anschluss an Foucault entwickelt hat, besteht die politische Funktion von Orten in einer Relationalität von sozialen und physisch-materiellen Aspekten. Raum ist für Löw eine »relationale (An)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind, wodurch die (An)Ordnung sich selbst ständig verändert«[42]. Die Raumkonstitution ist dabei von zwei Prozessen geprägt: dem *Spacing* und der *Syntheseleistung*.[43] Unter *Spacing* versteht Löw die Konstituierung von Räumen durch einen Akt, in dem Güter und Menschen platziert werden bzw. ihr Platzieren markiert und kenntlich gemacht wird. »Spacing bezeichnet also das Errichten, Bauen oder Positionieren.«[44] Demgegenüber besteht die *Syntheseleistung* darin, dass durch »Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse […] Güter und Menschen«[45] zu Räumen zusammengefasst werden, wodurch sich der Raum ebenso konstituiert.

> »Im alltäglichen Handeln der Konstitution von Raum existiert eine Gleichzeitigkeit der Syntheseleistung und des Spacing, da Handeln immer prozeßhaft ist. Tatsächlich ist das Bauen, Errichten oder Platzieren, also das Spacing, ohne Syntheseleistung, das

41 Vgl. dazu Schuster, Andere, die in ihrer ethnographischen Studie zur Raumproduktion durch soziale Praktiken die Szene von DragKings und Transgender untersucht und aufzeigt, inwiefern diese als Heterotopie zu verstehen bzw. zu deuten ist.

42 Löw, Raumsoziologie, 131.

43 Vgl. a.a.O., 158–161.

44 A.a.O., 158.

45 A.a.O., 159.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> heißt ohne die gleichzeitige Verknüpfung der umgebenden […] Güter und Menschen zu Räumen, nicht möglich.«[46]

Die Foucault'schen Heterotopien nun versteht Löw als »*gegenkulturelle Räume*«[47], die dadurch entstehen, dass das Zusammenspiel von Spacing und Syntheseleistung gesellschaftlichen Normen widerspricht. »Das heißt, es können institutionalisierte Räume geschaffen werden, die nicht (oder noch nicht) im Einklang mit gesellschaftlichen Strukturen stehen.«[48] Was bedeutet das für Queere Orte, müssten sich diese doch gerade dadurch auszeichnen, dass sie gesellschaftlichen Strukturen zuwiderlaufen? Oder anders gefragt: Wie gestaltet sich an diesen Orten das Wechselspiel von sozialen und materiell-physischen Aspekten?

Die Geographin Gill Valentine war eine der ersten in ihrer Disziplin, die sich damit beschäftigt hat, wie Ort, Geschlecht und Sexualität zusammenhängen. In ihren Arbeiten weist sie nach, inwiefern gerade auf Menschen, die aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Sexualität von der herrschenden cis-heteronormativen Dominanzgesellschaft abweichen, ein besonderer Zwang lastet, sich in öffentliche Räume einzupassen – oder mit den unangenehmen Konsequenzen zu leben, wenn ihr Aussehen und Handeln, ihr Zeugnis und Bezeugen gleichsam als Fremdkörper an diesen Orten wahrgenommen wird.[49] Nicht-cis-heterosexuelle Menschen werden denn gemäß Valentine nicht nur durch Formen der offensichtlichen Diskriminierung oder handgreiflichen Gewalt aus dem öffentlichen Raum verbannt, sondern auch durch ein »heterosexing of space«[50]. Damit meint Valentine einen »performative act naturalized through repetition and regulation«[51]. Gleichsam analog zu Assmanns Vorstellung, wonach sich das kulturelle Gedächtnis durch Sicherungsformen der Wiederholung und Sicherungsformen der Dauer konstituiert, entsteht der öffentliche Raum für Valentine durch die Wiederholung des auf Dauer gestellten performativen Aktes der Heterosexualisierung. Diese Heterosexualisierung von Orten im Alltag geschieht dadurch, dass etwa ein heterosexuelles Paar küssend und händehaltend durch die Straßen geht, in Werbungen und Schaufenstern ständig die glückliche Kleinfamilie aus Vater, Mutter, Junge und Mädchen abgebildet wird, in angeblich unverfänglichen Gesprächen eine Frau gefragt wird, ob sie einen Partner habe, obwohl es auch eine Partnerin oder mehrere sein könnten, oder im Ausgang zu Musik getanzt wird, die cis-heterosexuelles Begehren besingt – ein Lärm, »that fill shops, bars and restaurants«[52]. Dieses *heterosexing of space* führt dazu, dass »the production of ›authentic‹ lesbian and gay space is relegated to the margins of the ›ghetto‹

46 Ebd.

47 A.a.O., 185.

48 Ebd.

49 Vgl. ausführlich Valentine, (Hetero)sexing. Sie orientiert sich dabei an Butler, Gender, 33, der zufolge Geschlecht (*gender*) »the repeated stylization of the body« ist, »a set of repeated acts within a highly rigid regulatory framework that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being«.

50 Valentine, (Re)negotiating, 146. Vgl. dazu auch Myslik, Renegotiation, der das Phänomen von Heterosexismus in seinen Auswirkungen auf öffentliche Orte untersucht.

51 Valentine, (Re)negotiating, 146.

52 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

and the back street bar and preferably, the closeted or private space of the ›home‹«[53]. Auch weil Queere Menschen sich jahrtausendelang verstecken mussten, haben sie sich darum eigene Räume geschaffen. Ihr Leben vollzieht sich trotz des *heterosexing of space* nicht nur an privaten Orten. Um der Diskriminierung, Gewalt und dem Hass der Dominanzgesellschaft nicht ausgesetzt zu sein, gibt es LGBTQIA$^+$-Bars, -Saunen und -Hotels. Oder aber Queers nutzen öffentliche, eigentliche heterosexualisierte Orte für sich selbst:[54] Wo beispielsweise in einem Park tagsüber Kinder spielen, treffen sich in der Nacht Schwule oder Bisexuelle Männer beim Cruisen für Sex.[55] Der Umstand des *heterosexing of space* kann darum nicht leugnen, dass »there are usually ›others‹ present who are producing their own relational spaces, or who are reading ›heterosexual‹ space against the grain«[56]. Laurent Berlant und Michael Warner schlagen darum vor, Queere Orte als »Gegenöffentlichkeiten«[57] zu verstehen.[58]

Gegenöffentlichkeiten sind öffentliche Orte, die sich einerseits von der cis-heteronormativen Öffentlichkeit unterscheiden und sich andererseits gemäß Berlant und Warner durch ihre besondere Gestaltungskraft für gesellschaftliche und politische Veränderungen auszeichnen. Berlant und Warner gehen davon aus, dass in diesen Gegenöffentlichkeiten das kultiviert wird, was die Norm als »kriminelle Intimitäten« versteht:

> »Wir [sc. Queers] haben Beziehungen und Narrative entwickelt, die nur in einer queeren Kultur als intim gelten: *girlfriends, gal pals, fuckbuddies, tricks*. […] Queere Kultur hat nicht nur gelernt, diese und andere Beziehungen zu sexualisieren, sondern auch sie als einen Kontext zu nutzen, in welchem sich eine intensive und persönliche Gefühlswelt erleben lässt, während gleichzeitig eine öffentliche Welt der Zugehörigkeit und der Transformation entworfen wird.«[59]

Kriminelle Intimitäten stiften Beziehungen und Narrative, die einzig innerhalb der Queeren Kultur als intim wahrgenommen und gedeutet werden. Die Intimitäten bezeugen, was für die Mitglieder der Community verständlich, für alle anderen erst einmal

---

53 A.a.O., 146f.

54 Damit werden heterosexualisierte Orte gleichsam gequeert – etwas, das gerade auch in der neueren Kunst versucht wird. So hat etwa die Gruppe *Unravelled Arts* den Versuch des Queering visueller Narrationen mehrerer historischer Gebäude des National Trust im Südosten Englands unternommen: Durch Queere Artefakte wird visuell ein Möglichkeitsraum geschaffen, der zeigt, dass an diesen Orten in der Geschichte auch Queeres Leben stattfand. Vgl. Smith, Historische Häuser.

55 Vgl. Febel et al., Un-sichtbare Städte, 28.

56 Valentine, (Re)negotiating, 150.

57 Berlant/Warner, Sex, 92 u.a.

58 Der hier eigentlich zu erwartende Terminus *Queer Space* ist in der wissenschaftlichen Diskussion theoretisch von Betsky, Queer, besetzt. Dieser versteht »queer space as a kind of third scene, a third place for the third sex, that functions as a counterarchitecture, appropriating, subverting, mirroring, and choreographing the orders of everyday life in new and liberating ways« (a.a.O., 26). Sein Konzept fokussiert, weshalb es zur Begründung im Folgenden nicht herangezogen wird, nahezu ausschließlich auf *Schwule* Subkulturen.

59 Berlant/Warner, Sex, 93. Als *girlfriends*, oft auch *bitches*, werden in Schwulen Kontexten enge männliche Freunde bezeichnet; *fuckbuddy* meint im Schwulenjargon einen regelmäßigen Sexkontakt und *gal pal* ist das Lesbische Pendant; *trick* steht im Allgemeinen für einen Freier, unter Schwulen aber auch für eine flüchtige Sexbekanntschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

unverständlich ist. Indem beispielsweise andere intime und freund_innenschaftliche Beziehungsformen als die monogame cis-heterosexuelle Ehe und Familie gelebt und gepflegt werden, eröffnen Gegenöffentlichkeiten Räume, die für das Alltagsleben von LGBTQIA$^+$-Personen von zentraler Bedeutung sind. Was hier folglich bezeugt wird, steht im Widerspruch zu den Zeugnissen außerhalb dieses Ortes. In dieser Hinsicht sind Gegenöffentlichkeiten erstmal abgrenzende Orte, zumal das Selbstverständnis der in ihr Agierenden dadurch gestiftet wird, dass etwa die cis-heterosexuelle Idealvorstellung einer monogamen und lebenslangen Beziehungsform unterwandert wird. Die Grenzen des Verstehbaren eröffnen gleichsam einen Raum, in dem diese Grenzen überwunden werden, damit aber selbst Grenzen setzen, nämlich gegen außen.

Dabei verstehen Berlant und Wander sexuelle Praxen nur als eine Form von Gegenintimitäten. Als weit zentraler erachten sie die »gemeinsame Sprache der Selbst-Kultivierung«, das »gemeinsame Wissen« und den »Austausch von Innerlichkeit«[60]. Dass sich diese drei Aspekte *öffentlich* und nicht privat vollziehen, halten Berlant und Wander für besonders wichtig. Öffentlichkeit verstehen sie dabei als ein Zusammenspiel von Zugänglichkeit und kollektiver Erinnerbarkeit, d.h. kollektiver Zeug_innenschaft: Indem die Orte allen zugänglich sind und die Aktivitäten an und in ihnen kollektiv getragen werden, bergen sie mit ihren Zeugnissen das Potenzial, »einen Spalt für die Transformation«[61] gesellschaftlicher Strukturen zu eröffnen. Allerdings: Diese Transformation vollzieht sich bei genauerem Hinsehen nur an diesen Orten und für diese Orte, ist Berlants und Wanders Öffentlichkeitskonzept doch einerseits stark idealisiert, und bedingen die Vorstellungen von kriminellen Intimitäten andererseits gerade, dass sie *außerhalb* (nahezu) unverständlich bleiben:[62]

> »Für die Schaffung einer queeren Welt war es erforderlich, Formen der Intimität zu entwickeln, die nicht notwendigerweise auf den privaten Bereich, auf Verwandtschaft, Paarform, Besitz oder Nation Bezug nehmen. Queere Intimität nimmt vielmehr Bezug auf eine Gegenöffentlichkeit – eine unbegrenzt zugängliche Welt, die sich ihrer untergeordneten Stellung bewusst ist. Sie ist sowohl für den Einfallsreichtum, den das Schaffen einer queeren Welt erfordert, als auch für die Fragilität dieser Welt typisch.«[63]

Was der Vorstellung dieser Gegenöffentlichkeit fehlt, um sie gleichsam als Foucault'sche Heterotopie verstehen und deuten zu können, ist ein sie mit der anderen Öffentlichkeit verbindendes Moment, eine Zeug_innenschaft also, welche die Schwelle des Unverstehbaren überschreitet. Oder anders formuliert: Ihr fehlt gleichsam eine feministische Perspektive.

Unter dem Slogan »Das Private ist politisch!«[64] kritisieren feministische Auseinandersetzungen immer wieder die Polarisierung von öffentlich und privat. Indem an ei-

60 A.a.O., 96.

61 A.a.O., 102.

62 Zum gleichen Urteil gelangt Schuster, Heterotopien, 213f.

63 Berlant/Warner, Sex, 93.

64 Die Formulierung »The personal is political« geht auf einen gleichnamigen Aufsatz der Feministin Carol Hanisch zurück (vgl. Hanisch, The personal) und wurde gleichsam zum Slogan der frühen Frauenforschung (vgl. dazu Kahlert, Das Private, sowie Sichtermann, Weiblichkeit).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nem strikt dichotomen Denken von »öffentlich – privat«, »männlich – weiblich«, »außen – innen« oder eben »cis-heterosexuell – Queer« festgehalten wird, werden hierarchische Herrschafts- und Machtverhältnisse nicht nur widergespiegelt, sondern aufrechterhalten und befördert.[65] In feministischer Hinsicht wird damit das Weibliche ab-, das Männliche aufgewertet, gar privilegiert und läuft damit der eigentlichen Intention feministischer Bemühungen zuwider. Feministische Konzepte von Öffentlichkeiten plädieren darum stattdessen dafür, nach verbindenden Aspekten der beiden Sphären zu fragen. Vor allem aber machen sie deutlich, dass im Falle von unterrepräsentierten Gruppen innerhalb einer Gesellschaft das Private stets politisch ist.[66] Das hat mindestens zwei Gründe: Einerseits machen Dominanzgesellschaften ausgewählte private Aspekte von Minderheiten öffentlich und damit zu einem Politikum – lebensweltlich etwa, indem Erstere Letzteren Fragen stellen, die ihnen selbst nicht oder höchst selten gestellt werden. So werden beispielsweise Cis-Heterosexuelle kaum gefragt, wann sie bemerkt hätten, dass sie auf das »andere« Geschlecht stehen, wohingegen für Homosexuelle diese eigentlich intime Frage zu ihrem *öffentlichen* Alltagsleben zählt. Andererseits sind es gerade diese Privatheiten, die ihnen auf der Ebene der Politik Rechte verwehren, weshalb Betroffene sie selbst zu einem Politikum machen müssen, um an ihrer Abschaffung zu arbeiten. Für die Thematik der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren einerseits und im öffentlichen Raum andererseits bedeutet das, dass ihre Orte immer auch politisch sind – ganz egal, wie privat sie sich gestalten mögen. Queere Orte sind heterochron, weil sie zeitgleich be- und entgrenzend sind.[67] Die Zeug_innenschaft von Menschen des LGBTQIA^{+}-Spektrums hat darum insofern stets eine politische Konnotation, als diese privat verbürgt ist und darum öffentlich gemacht werden muss, um überhaupt politische Veränderungen bewirken zu können. Anders formuliert: Während das eigentlich private Zeugnis von Queers stärker politisiert ist, ist dasjenige der Norm privatisiert, weil es insofern nicht öffentlich gemacht werden muss, als es sich für sie, die Dominanzgesellschaft, nicht an den Grenzen des Verstehbaren abspielt. Eine der Grundkonstanten von Zeug_innenschaft, dass Zeug_innen das Bezeugte durch ihr Sein und ihre Sprache verbürgen, zeigt sich darum auch und gerade im Hinblick auf die Zeugnisse von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans Menschen, Queers, Inter- und Asexuellen. Für die Frage nach den Orten dieser Zeug_innenschaft und inwiefern diese politisch imprägniert sind bzw. politisch wirksam sein wollen, spielen neben sozialen aber auch physisch-materielle Aspekte eine Rolle, also die architektonische und gestalterische Form von Orten.[68] So

65 Vgl. Schuster, Heterotopien, 213.

66 Vgl. Hanisch, The personal, 76: »One of the first things we discover in these groups [sc. Treffen von Frauen in den 1970er Jahren in New York] is that personal problems are political problems. There are no personal solutions at this time. There is only collective action for a collective solution. I went, and I continue to go to these meetings because I have gotten a political understanding which all my reading, all my ›political discussions,‹ all my ›political action,‹ all my […] years in the movement never gave me.«

67 Vgl. Muñoz, Crusing, 118: »[Q]ueer cultural production is both an acknowledgement of the lack that is endemic to any heteronormative rendering of the world and a building, a world making, in the face of that lack […].«

68 Zur Einführung in die sog. Architektursoziologie, die Disziplin, die nach sozialen, technischen, ökonomischen und rechtlichen Dimensionen des Bauens fragt, vgl. Schäfers, Architektursoziologie.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beschreibt Ece Canlı in *Queerying Design*, wie gesellschaftliche Geschlechter- und Körpernormen durch entsprechendes Design nicht nur konstituiert und konstruiert, sondern auch ständig reproduziert werden. Dabei zeigt Canlı auf, wie diese Normen durch Queeres Design »can be debunked«[69].

Canlı versteht Queeres Design als materielle »[re]configuration of/by possibilities«[70], insofern es die Möglichkeit birgt, mit binären Konventionen zu brechen. Canlı kritisiert die seit der Moderne vorherrschende dichotome Gegenüberstellung »FORM/female follows FUNCTION/male«[71]: In der Gestaltung des Alltäglichen werden mit Konstruktionen wie »blau – pink«, »hart – weich« oder »rational – emotional« (Geschlechts-)Binaritäten reproduziert, die all jene ausschließen, die davon abweichen oder sich darin nicht wiederfinden. Die soziale Dichotomie, welche von Feminist_innen kritisiert wird, findet sich darum auch auf der Ebene physisch-materieller Dinge wieder. Allerdings vermerkt Canlı, dass der theoretische »*feminist-turn in design*«[72] diese Designpraxis ab den 1970er Jahren bereits kritisiert habe, die praktische Umsetzung aber dahinter zurückgeblieben sei.[73] Canlı plädiert darum für einen »Queer Turn« im Design, der Geschlechternormen sehr viel grundlegender infrage stellt und dekonstruiert, damit die materiellen Strukturen des Alltags Räume schaffen, in denen herrschende Normen destabilisiert werden. Dabei geht es Canlı allerdings nicht darum, im Design Menschen zu berücksichtigen, die von der cis-heterosexuellen Norm abweichen, oder Queere Gestalter_innen in den Vordergrund zu rücken:

> »[A] queer turn in design does not mean ›design for queer people‹ as a new marketplace for production or to make an inventory of ›queer designers‹. Nor does it deem queerness in design to be a stylistic umbrella for all marginalised identities or merely being genderless or ›unisex‹. […] It is a project of excavating, unfolding and unravelling the hegemonies of a material practice so deeply entrenched in our cultural, social, and daily contexts.«[74]

Zwar gesteht Canlı ein, dass einerseits LGBTQIA^{+}-Menschen sich in solchen Designs besonders wiederfinden und dass andererseits insbesondere Queere Künstler_innen eine Affinität dafür haben werden, solche zu entwerfen, doch Queeres Design dürfe nicht »as another subcategory to be added to the design discipline«[75] verstanden werden, weil es andernfalls seine politische, d.h. öffentlich-kollektive Funktion verkenne: Indem der Queer Turn »everchanging, never fully conceded and ever-problematised«[76] ist, vermag er Öffentlichkeiten zu irritieren bzw. im Foucault'schen Sinne zu destabilisieren: Eine »possibility of queering design as a dynamic act« gibt es nur als »form of undoing, unmaking and *destabilising* the representation of normative identities, authorship and be-

69 Canlı, Queerying, 2. Es handelt sich dabei um ihre bisher unveröffentlichte Dissertation. Ich danke Ece Canlı, mir die Arbeit in der jetzigen Form zur Verfügung gestellt zu haben.

70 A.a.O., 10.

71 Canlı bezieht sich auf Attfield, FORM/female.

72 Canlı, Queerying, 85

73 Vgl. ausführlich Canlı, Design.

74 Canlı, Queerying, 95.

75 A.a.O., 96.

76 A.a.O., 97.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

haviour«[77]. »Design queeren ist somit ein niemals still zu stellender Akt der Selbsthinterfragung, der Geschlechterkonstruktionen im Design destabilisiert.«[78] Auch materiell-physische Aspekte von LGBTQIA⁺-Orten sind in dieser Lesart damit heterotop: Sie verbinden, indem sie andere Designs destabilisieren. Freilich: »[T]he works related to visual and material culture cannot provide direct solutions to social injustice«[79], aber sie sind Mittel, um in der Öffentlichkeit gestalterische Kritik an Normen zu üben, weil sie die Politik dazu zwingt, »to confront such socio-sexual and cultural mediators and shapers«[80]. Mit Canlı lässt sich folglich begründen, inwiefern gerade auch materiell-physische Aspekte von Orten epistemischen Ungerechtigkeiten entgegenwirken. Eine destabilisierende Gestaltung von Orten bleibt sodann weder bei sich noch ihrer Kritik stehen, sondern wirkt gleichsam kritisch-affirmativ: Das Design ist politisch, indem es mit dem Gegebenen arbeitet und dieses in der Weise kritisiert, dass es offen für Veränderung ist, diese gar ermöglicht und Wirklichkeit werden lässt.[81] Entsprechend hält auch Felix Kosok in seiner Untersuchung zur ästhetisch-politischen Dimension Queeren Designs, das er als *demokratisches* Design versteht, fest:

> »Demokratisches Design ist eine Aufteilung des Sinnlichen, die in dieser Aufteilung Identität stiften kann und teilhaben lässt, die zugleich als Design aber auch die Möglichkeit der Konfrontation der eigenen, ordnenden Logik mit einer Logik der Gleichheit, die sie infrage stellt, in sich aufgenommen hat. Somit bleibt es stets auf die eigene Veränderbarkeit sowie auf die streitende Kultur der Designkritik bezogen. Gutes Design ist wesentlicher Teil einer demokratischen Kultur der Freiheit. […] Demokratisches Design macht […] ästhetisch aus den gestalteten Dingen der Welt uns angehende Sachen.«[82]

Queere Orte, so lassen sich die verschiedenen Stimmen zusammenfassen, sind verbindende Gegenöffentlichkeiten, die sich sowohl durch soziale als auch materiell-physische Aspekte auszeichnen, Zeug_innenschaft sich folglich gerade auch anhand solcher Aspekte zeigt. Während der soziale Aspekt und die Bestimmung dieser Orte als Gegenöffentlichkeit stärker darauf zielen, LGBTQIA⁺-Menschen überhaupt einen Ort innerhalb des öffentlichen Raumes zu schaffen, an dem sie ihre Zeug_innenschaft gleichsam kultivieren können, so verweisen materiell-physische Aspekte und das verbindende Moment dieser Orte darauf, dass ihre Funktion eine politische ist, ihre Zeug_innenschaft etwas verändern will: Queere Heterotopien wollen nicht nur ein *safe space* für Menschen sein, die von der Norm der Dominanzgesellschaft abweichen, sondern LGBTQIA⁺-Heterotopien drängen aufgrund ihrer destabilisierenden Wirkung für die »Außen«-Welt zu Revisionen etablierter und von der Norm getragener Räume. Kurzum: Heterotopien sind Orte, an denen die Zeug_innenschaft von Queers versteh-, sicht- und hörbar wird. Ein

77 A.a.O., 96f., Hervorhebung MK.
78 Kosok, Form, 351.
79 Canlı, Queerying, 102.
80 Ebd.
81 Vgl. Kosok, Form, 355.
82 A.a.O., 363f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

real existierender Ort, der sich dies zum Ziel gesetzt hat, ist das Regenbogenhaus in Zürich. Nicht an der Peripherie, sondern an prominenter Stelle inmitten der Stadt, unweit vom Hauptbahnhof, wurde baulich umgesetzt, was die 185 Schauspieler_innen im Gruppen-Outing des Magazins der Süddeutschen Zeitung bezeugen: Wir sind schon da!

5.3. Das offene und öffentliche Regenbogenhaus – Ort einer multiperspektivisch-polyphonen Zeug_innenschaft mit politischen Implikationen

Wer mit dem Zug nach Zürich reist, kann sich zumindest *einem* Queeren Zeug_innenschafts-Ort nicht entziehen: Direkt an den Bahngleisen und an einer der lebendigsten Straßen Zürichs eröffnete im Mai 2021 das Regenbogenhaus.[83] Mit seinen weit über hundert Quadratmetern und einer großen Außenterrasse sowie der prominenten Platzierung innerhalb des Stadtbildes lässt sich das Regenbogenhaus als Ort verbindender Gegenöffentlichkeit verstehen. Bereits der Slogan des Ortes – »Sichtbar, offen und barrierearm – für alle, die sich mit unseren Anliegen verbunden fühlen.«[84] – weist das Regenbogenhaus als Heterotopie aus. Als solche ist sie einerseits ein Ort für Inter- und Asexuelle, Queers, Trans Menschen, Bisexuelle, Schwule und Lesben und beherbergt zahlreiche ihrer Dachorganisationen, Vereine und Verbünde.[85] Andererseits hat sich das Regenbogenhaus zum Ziel gesetzt, sowohl all jene bei sich willkommen zu heißen, die sich zwar bezüglich ihres Selbstverständnisses nicht zum LGBTQIA$^+$-Spektrum zählen, sich aber mit deren Anliegen verbunden fühlen, als auch als Schnittstelle zwischen der Community und der politischen Öffentlichkeit zu operieren. Dass das Zürcher Haus eine Heterotopie ist, zeigt sich insbesondere in der Vision und den Zielen des Regenbogenhauses, sind diese doch maßgeblich drei Herausforderungen geschuldet, mit denen sich die Schweizer LGBTQIA$^+$-Community aufgrund ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft konfrontiert sieht:

Erstens machen rechtliche und gesellschaftliche Benachteiligungen gegenüber ihren Mitgliedern »Aufklärung und Sensibilisierung der Öffentlichkeit nach wie vor nötig«[86]. Der Verein des Regenbogenhauses[87] gibt zu bedenken, dass in Schulen und vielen anderen Betrieben LGBTQIA$^+$-Personen nach wie vor »kein Thema«[88] sind. *Zweitens* bekundet

83 Gegenüber der ursprünglich geplanten Form gibt es zum Zeitpunkt dieser Publikation geringfügige raumtechnische Anpassungen, die allerdings auf die nachfolgende inhaltliche Interpretation keinen Einfluss haben.

84 Verein Regenbogenhaus, Das Projekt.

85 Vgl. Rudolph, Trau dich, 87f.

86 Verein Regenbogenhaus, Konzept, 1.

87 Der Verein Regenbogenhaus ist ein Trägerverein. Das Projekt selbst vereint über 30 Organisationen: Aids-Hilfe Schweiz (AHS), Boyahkasha, Checkin, Checkpoint Zürich, Chor Rosa, CooL, Du bist du, fels, entreNous, Gay Sport Zürich, GLL – das andere Schulprojekt, HAZ, hiv-aidsseelsorge, L-Punkt, LOS, Milchjugend – falschsexuelle Welten, offstream, outdoor sports for gays, Pink Apple, Pink Cross, PinkLine VBZ, queerAltern, Queeramnesty, Queerspace, Regenbogenfamilien, Sappho-Verein, schmaz – schwuler männerchor zürich, Schwulenarchiv Schweiz, SoMo Yoga, Transgender Network Switzerland, untamed.love, WyberNet, z&h (vgl. Verein Regenbogenhaus, Konzept, 5).

88 Verein Regenbogenhaus, Konzept, 1.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Community – trotz neuer Medien und der Perspektiven, die ihre Kommunikationsmöglichkeiten eröffnen – immer wieder »ein starkes Bedürfnis nach Treffpunkten und Vor-Ort-Angeboten«[89]. Und *drittens* sind Queers für »die Öffentlichkeit […] praktisch unsichtbar«[90]. Im Unterschied zu zahlreichen anderen Großstädten rund um den Globus gibt es in der gesamten Schweiz »keinen bekannten Ort, der als Begegnungs- und Informationszentrum wahrgenommen wird«[91]. Diesen drei Herausforderungen kritisch-produktiv zu begegnen, hat sich das Regenbogenhaus zum Ziel gesetzt:

> »Um LGBTQ-Menschen in der Bewältigung dieser Herausforderungen zu unterstützen und einen Raum zu bieten, in dem sie willkommen und akzeptiert sind, aber auch, um den Austausch zwischen der Community und der Öffentlichkeit zu verbessern, möchten wir in Zürich ein offenes und öffentliches Regenbogenhaus erschaffen.«[92]

Im Regenbogenhaus sind auch die HAZ, die Homosexuellen Arbeitsgruppen Zürich, zuhause. Foucaults erster Grundsatz von Heterotopien, dass sie kulturelle Konstanten sind, weil sie sich historisch wandeln können, zeigt sich am Ortswechsel der HAZ: Hatten diese vorher ihren Platz »gut versteckt im dritten Stock am Sihlquai«[93], sind sie nun am Ort des Regenbogenhauses weitaus öffentlicher und damit sichtbarer. Das offene und öffentliche Ziel des Regenbogenhauses zeigt sich außerdem in einer multiperspektivischen und polyphonen Zeug_innenschaft, nämlich in seinen Angeboten in Bildung, Beratung, Kultur und Politik unter einem Dach und als Treffpunkt.[94]

Der Queere Ort ist eine Anlaufstelle für Fragen rund um LGBTQIA^{+}-Themen für Behörden, Unternehmen, Vereine und Bildungseinrichtungen und leistet mit Workshops, Vorträgen und Kursen Aufklärungs- und Bildungsarbeit. Im Regenbogenhaus findet sich denn auch ein Queeres Speichergedächtnis: das *House of Books*, eine Queere Bibliothek. Die rund 4000 Bücher beschäftigen sich mit Fragen nach geschlechtlichen und sexuellen Selbstverständnissen und bergen Zeugnisse aus früheren Zeiten. Hannes Rudolph, Vorstandsmitglied vom Verein Regenbogenhaus, hält denn gerade die Bibliothek für einen wichtigen Bestandteil dieses Ortes: »Gerade trans Kinder brauchen Literatur, die ihnen hilft, dies [sc. ihr Denken, Fühlen und Empfinden] in Worte zu fassen und zu verstehen. Bücher können ihnen Hoffnung geben, dass sie so leben können, wie sie sind.«[95] Geholfen wird auch in anderer Hinsicht: Im Regenbogenhaus können Queere Menschen nicht nur psychologische Beratungsangebote in Anspruch nehmen, sondern werden auch in rechtlichen Fragen beraten oder an spezialisierte Fachpersonen weitervermittelt. Insofern das Regenbogenhaus verschiedenen Organisationen einen Ort gibt, lässt es sich als Bauer'scher Ambiguitätsort verstehen: Die Räume innerhalb des Regenbogenhauses können gleichzeitig von Vereinen genutzt werden, die auch ambige Ziele verfolgen, was

89 Ebd.
90 Ebd.
91 Ebd.
92 Ebd.
93 Kasperski, Zürichs.
94 Vgl. Zwygart, Ein Haus.
95 Blatter, Das Regenbogenhaus.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beispielsweise der Fall ist, wenn sich im einen Raum, etwa im *House of Love*, die Mitglieder des Zwischenraums – eine Organisation für nicht-heterosexuelle, bekennende und evangelikal geprägte Christ_innen – treffen, um gemeinsam in einem Moment der Stille für Veränderung innerhalb der Gesellschaft zu beten, und in einem anderen Raum, etwa im *House of Color*, währenddessen Boyahkasha die nächste große Gay-Party plant, für die vor allem gilt: viel Lärm und wenig bedeckte Haut. Mit der Organisation von kleinen und größeren Anlässen will das Regenbogenhaus zudem das kulturelle Angebot für die Community erweitern und die Öffentlichkeit einladen, daran teilzunehmen. Hierin zeigt sich gleichsam die Funktion des Regenbogenhauses als Funktionsgedächtnis, insofern es die Zeug_innenschaft von Queers für die Öffentlichkeit versteh-, hör- und sichtbar macht. Als Treffpunkt ohne Konsumzwang ist der Zürcher Ort außerdem ein Raum des Austausches, der zum »Abbau von Berührungsängsten zwischen LGBTQ-Community und Bevölkerung«[96] beitragen will – bezeichnenderweise trägt der Eingangsbereich den Titel *House of Fluid*. Und schließlich wird vor und am Ort des Regenbogenhauses Kampagnenarbeit geleistet: Durch die Zusammenarbeit und Vernetzung mit politischen Instanzen und LGBTQIA^{+}-Organisationen ist das Regenbogenhaus ein Ort, der sich für gleiche Rechte und Pflichten von Queers einsetzt. Alle diese Angebote in Bildung, Beratung, Kultur und Politik bewegen sich letztlich in einer Spannung zwischen dem, was Foucault komplexe Formen der Öffnung und Schließung nennt. Zwar gibt Rudolph zu Protokoll, dass »Synergien […] […] explizit gewünscht« sind, es aber auch Angebote gibt, die »auf Diskretion angewiesen«[97] sind. Diese Spannung zwischen Sichtbarkeit und Diskretion zeigt sich denn auch in materiell-physischen Aspekten des Regenbogenhauses, nämlich in der Architektur des Hauses und im Design, der Gestaltung seiner Räume.[98]

Das Regenbogenhaus ist nicht nur aufgrund seines Standortes für die Öffentlichkeit gut sichtbar, sondern es ist auch ebenerdig und mit einer Glasfront gebaut. Was im Inneren dieser Heterotopie geschieht, ist gleichsam durchlässig für die, die (noch) draußen bleiben. Der Blick wird außerdem geradezu angezogen, zumal die Glasfront deckende, aber auch durchlässige Formen in den auffälligen Regenbogenfarben zieren. Einige Wände des Innenraums sind Spiegel, sodass sie das Außen gleichsam nach innen transportieren: Wer noch draußen steht, steht im Spiegel schon drinnen. Die selbstbewusste Sichtbarkeit wird indes gebrochen, um denen Schutz zu gewähren, die ihn (noch) brauchen: Menschen, die vor ihrem Coming-out stehen, Beratung und Unterstützung suchen, dabei aber unerkannt bleiben wollen, können das Regenbogenhaus über einen zweiten, unauffälligen Eingang betreten. »Nicht unter der grossen Beschriftung hindurch, aber auch nicht durch die Hintertür.«[99] Außerdem lassen sich die Glasfronten mit Vorhängen schließen, sodass mensch von außen nicht sieht, was drinnen geschieht. Und die großen Räume lassen sich des Weiteren durch bewegliche Trennwände jederzeit verkleinern und schaffen so einen eigenen Schutzraum im offenen und öffentlichen Schutzraum. Das Design der Innenausstattung ist in der Hinsicht Queer, dass viele der Möbel mobil sind. Hierin zeigt sich, dass Heterotopien umfunktioniert werden

96 Verein Regenbogenhaus, Konzept, 2.

97 A.a.O., 4.

98 Vgl. Zwygart, Ein Haus.

99 Hohmann/Marti/Zibell, In einer Wohnung, 14.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

können, insofern die Möblierung nicht statisch, sondern dynamisch ist. In seiner materiell-physischen Art ist das Regenbogenhaus auch heterochron: Die Architekt_innen, Marianne Baumgartner und Luca Camponovo, haben in ihrem Design der Innenausstattung Epochen und Bauweisen vermischt, was sich etwa darin zeigt, dass Materialien wie Beton, Holz und Stahl aufeinandertreffen und sowohl mit neuen als auch recycelten Stoffen gearbeitet wurde. Außerdem gibt es am Ort des Regenbogenhauses einen All Gender Restroom. Die nicht-binäre Toilettenanlage wirkt damit destabilisierend auf die nach wie vor an öffentlichen Orten in der Schweiz verbreitete Aufteilung von ›Herren‹- und ›Damen‹-Toiletten. Es könnte nämlich sein, dass ungegenderte WCs nicht nur für nicht-binäre Menschen Vorteile haben, sondern dass der cis-heterosexuelle Vater seine kleine Tochter auf die Toilette begleiten oder die ältere Frau ihrem kranken Mann beim Toilettengang helfen kann.[100] Nicht zuletzt haben die Räume des Regenbogenhauses unterschiedliche Namen und betreiben damit gleichsam auf terminologischer Ebene Zeug_innenschaft: Die Räume mit *House of Books, House of Color, House of Fluid* und *House of Love* zu bezeichnen, ist eine Anspielung auf die *Ball Culture*.[101] Mit der Ballroom-Szene ist eine Bewegung gemeint, die ursprünglich aus der US-amerikanischen LGBTQIA$^+$-Community stammt. Während Veranstaltungen mit dem Namen »Ball« laufen Menschen auf einem Catwalk gegeneinander an, um in verschiedenen Kategorien Trophäen zu gewinnen. Die meisten Teilnehmer_innen dieses Wettbewerbs sind Mitglieder eines Hauses (engl. *house*), womit die *chosen family* gemeint ist, nämlich ein familiäres Netzwerk außerhalb der biologischen Ursprungsfamilie. In real existierenden Häusern bzw. Wohnungen nahmen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ältere und respektierte Mitglieder der Ballroom-Szene, sogenannte *Mothers** und *Fathers**, meist Schwarze und POC-LGBTQIA$^+$-Personen bei sich auf, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder ihrer geschlechtlichen Identität von ihren biologischen Familien verstoßen wurden, und gaben ihnen so ein Zuhause.[102] Die Bezeichnung der Räume des Regenbogenhauses lässt sich darum als sekundäre Zeug_innenschaft und damit als Assmann'sches Erinnern geschichtlicher Orte der LGBTQIA$^+$-Community innerhalb der Zeit und an einem real-physischen Ort verstehen.

Auf die Frage, wie es sich anfühlt, diesen Queeren Ort mitten in der Stadt Zürich zu haben, antwortet Rudolph: »Am Anfang war es eine absurde Utopie, nun wird es Realität.«[103] Mensch muss nicht nach Potsdam reisen, um dort in der Bildergalerie im Park des Schlosses Sanssouci Caravaggios »Ungläubigen Thomas« zu bestaunen und darin einen Ort der gleichzeitigen versteh-, sicht- und hörbaren Zeug_innenschaft zu erkennen. Solche Orte gibt es auch real-physisch und inmitten einer Gesellschaft – etwa in Zürich am Ort des Regenbogenhauses. An den Grenzen des Verstehbaren bleiben solche Orte Heterotopien, weil sie allem voran Menschen beherbergen, deren Zeugnis im öffentlichen Raum noch immer zu wenig gehört wird und nur marginal sichtbar ist. Doch insofern sie Foucault'sche Heterotopien und nicht Utopien sind, schaffen sie gleichsam an ihrer ei-

100 Vgl. ebd.

101 Eine instruktive Einführung bietet Bailey, Gender.

102 Vgl. Pearlman et al., Arts, 545.

103 Blatter, Das Regenbogenhaus.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

genen Abschaffung, weil sie mit ihrer destabilisierenden Funktion politisch imprägniert sind und wirken wollen und sollen. Oder anders formuliert:

> »Heterotopien, das sind […] Räume, in denen die strukturellen Probleme, die erlebten Ungerechtigkeiten dargestellt werden können und in denen die Ablehnung von Stigmatisierung und Privilegierung gleichermaßen dazu führt, dass sich andere Verhaltensweisen ausbilden können als diejenigen, die entstehen, wenn mensch mit dem Rücken zur Wand steht […].«[104]

Heterotopien sind damit Seismografen sowohl für die Gefährdungen als auch die Sicherung und Schaffung einer gerechten Demokratie, weil sie zwar einerseits Zeug_innenschaft ermöglichen, andererseits aber darauf hinweisen, dass es noch immer zu viele Orte gibt, an denen die Anerkennung von Zeug_innenschaft nicht möglich ist oder gar verunmöglicht wird. Heterotopien wie das Zürcher Regenbogenhaus gehen indes über Foucaults Vorstellung derselben hinaus, insofern durch ihr politisches Imprägniert-Sein Übergänge zwischen ›hier‹ und ›dort‹, zwischen ›privat‹ und ›öffentlich‹ geschaffen werden: Solche Heterotopien wollen für alle zugänglich sein und schließen sich auch nicht selbst nach außen hin ab. Kurzum: An solchen Orten der Heterotopie kann Zeug_innenschaft ihr ethisch-politisches Potenzial entfalten, weil sie die Möglichkeit bergen, das für Unbetroffene Unverständliche verstehbar zu machen. In der Heterotopie tut sich ein hörbares Kollektiv zusammen und gibt Zeugnis von den aus- und begrenzenden Erfahrungen und macht so die Grenzen und Gräben einer Gesellschaft sichtbar, bevor die damit einhergehenden Missstände eskalieren. Das bedeutet: Durch Heterotopien werden die Grenzen des Verstehbaren durchlässiger – und im Falle der Zeug_innenschaft von LGBTQIA^{+}-Personen allemal farbiger.

104 Helfritzsch, Gefragt, 190f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

V. Für das Sagbare!

Oder: Prolegomena zu einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft

»Zeugenschaft geschieht
›im Vorübergehen‹.«
Eugen Fink[1]

»die menschen nehmen einander
wegen der stille
man hört sie nur zu zweit anders nicht
und anders erdrückt sie anders bricht
der mensch zusammen unter der stille.«
Jan Skácel[2]

»Die Existenz der Mutualität
zwischen Gott und Mensch
ist unbeweisbar, wie die Existenz Gottes
unbeweisbar ist.
Wer dennoch von ihr zu reden wagt,
legt Zeugnis ab
und ruft das Zeugnis dessen an,
zu dem er redet,
gegenwärtiges oder künftiges Zeugnis.«
Martin Buber[3]

1 Fink, Grundphänomene, 390.
2 Skácel, Wundklee, 27.
3 Buber, Ich und Du, 160.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Gottheit* 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-*wissen*schaftlich, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Wissenschaft[5] »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-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Verehrer 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *vor*gegeben, 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 Canterburry, Proslogion. Zur theologiehermeneutischen Auslegung des Proslogions vgl. Dalferth, Fides.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 *Mit*fragende. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 juridischen 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 ver*antworten*. 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*.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Theologisches Sein als bewahrend bewährende Zeug_innenschaft

Seit den »letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts« erlebt die Thematik der Zeug_innenschaft »eine anhaltende Konjunktur«[1] – sowohl in wissenschaftlicher Theorie als auch in kultureller Praxis. Das hängt, wie gezeigt, maßgeblich mit der Aufarbeitung und Erinnerungskultur der Shoah zusammen. Im Zuge der ethisch und politisch imprägnierten und motivierten Erinnerung der Shoah und der Zeitgeschichtsforschung sind Zeug_innen zu öffentlichkeits-relevanten und konstitutiven Figuren geworden. Und obwohl das gesamtgesellschaftliche Interesse an Zeug_innenschaft und ihren Begriffen, Vorstellungen und Ideen im gegenwärtigen Diskurs entscheidend durch diese Assoziation von Zeugnis und Shoah geprägt ist, wird die Aktualität von Zeug_innenschaft heute nicht mehr ausschließlich auf diesen historischen Zusammenhang eingeschränkt. Interessant ist dabei: Werden die Begriffe »Zeugin_Zeuge«, »Zeugnis« und »Zeug_innenschaft« heute vornehmlich interdisziplinär und stärker aus einer nicht theologischen oder nur dezidiert theologischen Perspektive erörtert, so verdankt sich das Phänomen der Zeug_innenschaft – neben seinem juridischen Setting – eigentlich einem religiösen Kontext: Historisch betrachtet spielt sowohl im Selbstverständnis des Jüdinnen_Judentums als auch im frühen Christ_innentum Zeug_innenschaft eine entscheidende Rolle.[2] Während indes im frühen Jüdinnen_Judentum der gerichtliche Kontext für das religiöse Verständnis von Zeug_innenschaft noch konstitutiv ist, löst sich dieser Konnex durch die Institution des Martyriums, das insbesondere durch das frühe Christ_innentum zum eigentlichen religiösen Phänomen der Zeug_innenschaft wird, tendenziell auf bzw. wird die juridische Bedeutung christlicherseits eschatologisiert.[3] Bevor darum die

1 *VG* 33.

2 Dabei wird nicht selten auch der Konnex zwischen historischen jüdischen Zeugnissen und Zeugnissen von Weiterlebenden der Shoah hergestellt. Vgl. etwa Schubert, Notwendige Umwege, 81, welche die *Klagelieder Jeremias* als das erste kollektive Zeugnis einer Vernichtung im Jüdinnen_Judentum bezeichnet, das im 6. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist.

3 Ein weiterer Grund der Zurückhaltung, das religiöse Phänomen der Zeug_innenschaft in die Diskurse einzubringen, könnte in der Umkodierung des religiösen Martyriums als eines von politischen Zeug_innen liegen, nämlich den Selbstmordattentäter_innen, die in islamistischer Vorstellung den Märtyrer_innentod sterben (vgl. Maier, Politische Märtyrer). Für einen Beitrag gegen die-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wichtigsten Erkenntnisse der Positionen Derridas, Agambens und Lévinas' gesichert und anschließend auf ihre Relevanz für die Theologie befragt werden, soll im Folgenden in großzügigen Streiflichtern die Entstehung und Tradierung des religiösen Phänomens der Zeug_innenschaft bzw. des Martyriums kurz nachgezeichnet werden.

2.1. Vom Zeugnis über das Bekenntnis hin zum nachträglich bezeugten Martyrium: Zeug_innenschaft als ursprünglich religiöses Phänomen

Die Begriffe »Zeugin_Zeuge«, »Zeugnis« und »Zeug_innenschaft« entstammen, bezogen auf die abrahamitischen Religionen, ursprünglich der jüdischen Jurisdiktion und waren dabei von jeher mit dem entsprechenden religiösen Schrifttum verbunden. Folgt mensch den Angaben der *Encyclopaedia Judaica*, kann dabei zwischen »attesting« und »testifying witnesses«[4] unterschieden werden. Während Ersteres eine vorwiegend notarielle Tätigkeit meint, nämlich vor Ort Dokumente und Transaktionen zu beglaubigen, kommt den *testifying witnesses* die Aufgabe zu, vor Gericht Sachverhalte zu bezeugen, die jene im Voraus selbst beobachtet oder beglaubigt haben. Das nach der Zählung des *Sefer HaChinuch* 122. Gebot der 613 Gebote und Verbote der Tora verpflichtet denn Jüdinnen_Juden grundsätzlich dazu, Zeugnis abzulegen (מִצְוַת עֵדוּת/*mizwat edut*) und die ›Wahrheit‹ zu sagen (הַגָּדָה/*haggada*).[5] Die biblische Quelle dafür ist Lev 5,1: »Eine Person, die sich verfehlt: Wenn sie einen Fluch hört und selbst Zeugin geworden ist, entweder, dass sie es gesehen oder erfahren hat, wenn sie es dann nicht öffentlich macht, lädt sie Schuld auf sich.« Nach jüdischem Selbstverständnis gehört es zur grundsätzlichen moralischen Pflicht eines jeden Menschen,[6] andere durch ihr Zeugnis zur Rechenschaft zu ziehen, um sich

se problematische und den Martyrium-Gedanken in sein Gegenteil verkehrende Selbsteinschätzung islamistischer Jihadist_innen vgl. Mohagheghi, Martyrium. Die Verknüpfung von Zeugnis und *Mord* (nicht Tod eben) begegnet indes auch bei Kulturtheoretikern wie etwa Sloterdijk (vgl. ders., Gottes Eifer, 15f.26f.40-62) und J. Assmann (ders., Monotheismus, 32.34). Diese wollen dafür sensibilisieren, dass es in den monotheistischen Religionen eine Verbindungslinie gibt zwischen der »Bereitschaft, für den eigenen Glauben eher zu sterben, als sich zu Handlungen oder Überzeugungen bereit zu finden, die mit der wahren Religion unvereinbar sind«, und der »Bereitschaft, in bestimmten Konstellationen […] andere für die eigenen Überzeugungen sterben zu lassen« (a.a.O., 34). Für theologischen Zu- und Widerspruch, in Auseinandersetzung mit der Selbstmordattentats-Thematik, vgl. Tück, Mord.

4 Cohn/Sinai, Art. Witness, 115.

5 Vgl. Krochmalnik, Pflicht, 19.

6 Cohn/Sinai, Art. Witness, 115f., weisen im Rückgriff auf Maimonides indes darauf hin, dass zehn Personen-Gruppen traditionell im hebräischen Recht nicht als Zeug_innen vor Gericht zugelassen waren: »women, slaves, minors, lunatics, the deaf, the blind, the wicked, the contemptible, relatives, and the interested parties«. Allerdings gab es schon damals Ausnahmen. Frauen beispielsweise galten als zuverlässige Zeuginnen »in matters within their particular knowledge, for example, on customs or events in places frequented only by women […]; in matters of their own and other women's purity […]; for purposes of identification, especially of other women […]; or in matters outside the realm of strict law« (a.a.O., 116). Die Disqualifizierung von Frauen wurde in Israel 1951 im Zuge der Verabschiedung des Gesetzes zur Gleichstellung der Rechte der Frauen abgeschafft (vgl. ebd.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht selbst zu belasten. Dass sich dieses Zeug_innenschafts-Verständnis einem juridischen Kontext verdankt, zeigt sich bereits auf etymologischer Ebene des hebräischen Wortes für Zeugin_Zeuge bzw. Zeugnis.

Das hebräische Wort עֵד/*ed* steht für Zeuge. Davon abgeleitet meint עֵדָה/*edah* die Zeugin und עֵדוּת/*edut* das Zeugnis. *Edut* kann aber auch »das feierlich bezeugte Gesetz oder das göttliche Gesetz bezeichnen«[7]. עֵדוֹת/*edot* schließlich sind eine spezielle Kategorie von Geboten JHWHs, wie sie vor allem in Dtn 4,45 sowie Dtn 6,17-20 begegnen. Von diesen beiden Bedeutungen von *Edut* und *Edot* leiten sich Ausdrücke wie לֻחוֹת הָעֵדוּת/*luchot haedut* (Gesetzestafeln), אֲרוֹן הָעֵדוּת/*aron haedut* (Gesetzeslade), פָּרֹכֶת הָעֵדוּת/*parochet haedut* (Gesetzesladenvorhang) sowie אֹהֶל הָעֵדוּת/*ohel haedut* und מִשְׁכַּן הָעֵדוּת/*mischkan haedut* (Zelt oder Wohnung der Gesetzesoffenbarung und -aufbewahrung) ab. *Edut* und *Edot* sind damit stets doppeldeutlich, insofern damit immer auch die *Zeugnis*tafeln, die *Zeugnis*lade oder die *Zeugnis*offenbarung und -aufbewahrung gemeint sein können. Ausgehend von diesen etymologischen Beobachtungen sowie dem Zeugnisgebot – *mizwat edut* – weist Daniel Krochmalnik nach, dass Zeug_innenschaft konstitutiv zur jüdischen Kulturtradition gehört, gar das Jüdinnen_Judentum als Religion konstituiert:

> »Besonders die […] Bezeichnungen des *Stiftzelts* und der *Stiftshütte* legen eine Verbindung von ›Edah‹ II, ›Zeugin‹, zu ›Edah‹ I, ›Bestimmung (eines Zeitpunktes)‹, ›Zusammenkunft‹, ›Volksversammlung‹, nahe. Von dieser zweiten Bedeutung stammt der Ausdruck ›Adat Jisrael‹, ›Gemeinde Israel‹, ab, die durch die Assimilierung beider Bedeutungen der Wurzel zur ›Zeugnisgemeinschaft‹ wird. Die rabbinische Auslegung bedient sich […] dieses breiten Bedeutungsspektrums des Wortes für ihre Schlussfolgerungen.«[8]

Indem das Jüdinnen_Judentum die Tora achtet, also die Gesetze befolgt, gibt es Zeugnis. Sein Bezeugen ist damit aber stets auch ein *Bekennen*, glaubt es doch, dass ihm die Gesetze von JHWH gegeben sind. Diese Verknüpfung von Zeugnis und Bekenntnis, so Krochmalnik, mache klar, »dass es sich beim Monotheismus nicht um einen trockenen philosophischen Lehrsatz oder dogmatischen Glaubenssatz, sondern um ein *Märtyrer*bekenntnis handeln kann, im griechischen und christlichen Sinn des Wortes ›martyr‹, ›Zeuge‹, nämlich ›Blutzeuge‹«[9]. Hans Jonas hält denn »die Idee der Zeugenschaft«[10] für eine Schöpfung der Makkabäerzeit. Ähnlich wie Yosef Hayim Yerushalmi in seinem Werk *Zachor – Erinnere Dich!* erinnert Jonas daran, dass gerade im Mittelalter Zeug_innenschaft immer stärker mit dem Bekenntnis zum jüdischen Gott verbunden wurde, sie damit aber auch ausschließlich zu einer Zeug_innenschaft des Leidens bzw. durch den Tod, eben: des Martyriums wurde:[11]

> »So gingen im Mittelalter ganze Gemeinden mit dem Sch'ma Jisrael, dem Bekenntnis der Einheit Gottes auf den Lippen, in den Schwert- und Flammentod. Der hebräische

7 Krochmalnik, Pflicht, 22.

8 A.a.O., 22f.

9 A.a.O., 24.

10 Jonas, Gottesbegriff, 11.

11 Vgl. ausführlich Mentgen, Kiddusch ha-Schem.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> Name dafür ist Kiddush-haschem, ›Heiligung des Namens‹, und die Gemordeten hießen ›Heilige‹. Durch ihr Opfer leuchtet das Licht der Verheißung, der endlichen Erlösung durch den kommenden Messias.«[12]

Auch im frühen Christ_innentum, das zuerst noch an den ursprünglichen jüdischen Konnex von Zeug_innenschaft und Bekenntnis anknüpft, verschieben sich im Laufe der Zeit die vielfältigen Bedeutungen von Zeug_innenschaft hin zu ihrer nahezu ausschließlichen Funktion als Martyrium und damit zu einer Zeug_innenschaft *durch den Tod*. Kürzer: Der Zeug_innen-Begriff wird vom Märtyrer_innen-Begriff gleichsam abgelöst.[13] Die einschlägigen Quellen hierfür sind die neutestamentlichen Texte und die frühchristlichen Märtyrer_innenakten.[14]

Im Neuen Testament gibt es vor allem einen »treuen und zuverlässigen Zeugen«, der ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός (Offb 3,14; vgl. Offb 1,5): Jesus von Nazareth, dem alle anderen Zeug_innen gleichsam nachgeordnet werden. Von Jesus Christus sagt das Neue Testament, er habe vor Pontius Pilatus *das gute Bekenntnis bezeugt* (Χριστοῦ Ἰησοῦ *τοῦ μαρτυρήσαντος* ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου *τὴν καλὴν ὁμολογίαν*) (1Tim 6,13b). Markus Barth hat vorgeschlagen, drei Typen frühchristlicher Zeug_innenschaft zu unterscheiden, die alleine in Gestalt der zwölf Apostel eine Vereinigung fanden: Leidenszeuge, Bekenntniszeuge und Augenzeuge.[15] Die zwölf Jünger sind Augenzeugen, weil sie als Jesu Anhänger diesen gesehen haben und ihn so aufgrund einer äußeren Wahrnehmung bezeugen können. Entsprechend bekennt das Johannesevangelium zum Schluss: »Das ist der Jünger, der dieses bezeugt und dies geschrieben hat. Wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.« (Joh 21,24) Und bei der Kreuzigung heißt es vom Jünger Johannes: »Der Augenzeuge hat es bestätigt und sein Zeugnis ist wahr.« (Joh 19,35a)[16] Die zwölf Jünger sind aber auch Bekenntniszeugen, weil sie aus einer inneren Überzeugung, nämlich ihrem Glauben an und damit für Jesus zeugen. Und sie sind Leidenszeugen, weil sie aufgrund ihres Bekenntnisses verfolgt werden. Der spätere Märtyrer_innenbegriff, der bis heute als der christliche Zeug_innen-Begriff verstanden und tradiert wird, verliert diese Dreiheit, weil fortan die christlichen Zeug_innen keine Augenzeug_innen mehr sind. Zeug_innen

12 Jonas, Gottesbegriff, 11. Jonas verweist damit auf die lange jüdische Tradition, das Leiden des jüdischen Volkes als Ausdruck seiner Erwählung zu deuten. Vgl. zu den verschiedenen Deutungen innerhalb des Jüdinnen_Judentums Brocke/Jochum, Der Holocaust, insbes. 255–257.

13 Die tendenzielle Generalisierung, Märtyrer_innen als Paradigma der religiösen Zeug_innen zu verstehen, kritisiert Thomas, Vier Typen (vgl. auch ders., Witness).

14 Die nachfolgende Darstellung ist massiv verkürzt und behandelt ausschließlich das Martyrium-Verständnis des frühen Christ_innentums, d.h., sie beschränkt sich auf die Zeitspanne der Entstehung der Texte des Neuen Testaments sowie der ersten beiden Jahrhunderte. Zur grundsätzlichen und ausführlichen Auseinandersetzung mit dem christlichen Martyrium in Antike *und* Spätantike sowie für einen Überblick der Forschungslage vgl. Gemeinhardt, Die Heiligen, sowie ders., Die Kirche. Mit Schwemer, Prophet, 322, gehe ich davon aus, dass die semantische Entwicklung des Zeug_innen-Begriffs im Martyrium des Polykarp ihren Abschluss fand. Für den neutestamentlichen Diskurs vgl. insbesondere Michel, Zeuge.

15 Barth, Der Augenzeuge.

16 In der christlichen Ikonografie wird denn Johannes *der Täufer* als Zeuge insbesondere durch den Akt des *Zeigens* hervorgehoben. Das zweifelsohne berühmteste Beispiel dafür ist Matthias Grünewalds Isenheimer Altarbild der Kreuzigung Jesu, auf dem Johannes mit einem überlangen Zeigefinger dargestellt wird. Vgl. dazu Frettlöh, Rechts und links.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bzw. Märtyrer_innen sind fortan gleichsam ausschließlich Opfer, vor allem aber: Märtyrer_innen zeugen nicht mehr durch Worte, sondern ihren Tod, sie werden gleichsam erst nachträglich zu Zeug_innen.

Diese Entwicklung setzt bereits auf der Ebene der Texte des Neuen Testaments ein. Dass nämlich nach biblischem Verständnis dem einen Zeugen, Jesus Christus, alle anderen nachgeordnet werden, zeigt sich etwa am lukanischen Doppelwerk: In der Apostelgeschichte wird der »Protomärtyrer« Stephanus nach der Figur Christi, wie er im Lukasevangelium dargestellt wird, beschrieben (Apg 7,54-60).[17] Und die Verteidigungsrede des Stephanus vor dem Hohen Rat der Juden, in der er sich zu Jesus Christus *bekennt* (Apg 7,1-53), ähnelt in vielerlei Hinsicht der Rede Jesu vor Pilatus (Lk 23,1-5.13-25; vgl. Mt 27,1f.11-26; Mk 15,1-15; Joh 18,28-40; 19,9-12). Diese Rede als auch Jesu Zeugnis vor dem Hohen Rat wurden denn bezeichnenderweise früh mit dem profangriechischen μαρτυρεῖν für »vor Gericht Zeugnis ablegen« identifiziert.[18]

> »Sich diesem Zeugnis lebensdramatisch anzugleichen, als Knecht Christi nichts anderes zu tun als der Meister (vgl. Mt 10, 24f.; Joh 15, 20), ist der Kern dessen, was die frühchristliche Tradition ›Martyrium‹ nennt: gewaltlose Standhaftigkeit des christlichen Bekenners, wenn es sein muss bis in den Tod: das sog. ›Blutzeugnis‹.«[19]

Während folglich in den Texten des Neuen Testaments der Begriff des μάρτυς *auch* für Zeug_innen steht, die schlicht ihren Glauben an den auferstandenen Christus bekennen und dafür durchaus *auch* Leid und Verfolgung auf sich nehmen, so wird durch die Christ_innenverfolgung das Martyrium zum *terminus technicus* für das »Blutzeugnis«, das letztlich als »Höchstform der Christusnachfolge«[20] gilt. Mit den *Acta Martyrii Polycarpi*, dem Bericht über die Zeugenschaft des Bischofs Polykarp von Smyrna, der ca. 160 n. Chr. hingerichtet wurde, hat das Christ_innentum schließlich nicht nur eine neue Textgattung erfunden, sondern festgelegt, was bis heute im christlichen Sinne weitestgehend unter Martyrium verstanden wird.[21]

Anna Maria Schwemer zufolge zeichnet sich dieses im Wesentlichen durch vier Kriterien aus: »Öffentlichkeit des Zeugnisses, Zeugentod als Beweis der Wahrheit des Glaubens an das Zeugnis des Kreuzes, Nachahmung des Zeugnisses Christi und zugleich geistgewirkte prophetische Vollmacht«[22]. Märtyrer_innen zeichnen sich *erstens* dadurch aus, dass sie öffentlich aufgrund ihres Glaubens verhört werden. Die *juridische* Öffentlichkeit des Zeugnisses hat dabei noch den Aspekt des Bekennens, was sich etwa an der stereotypen Antwort der Angeklagten auf Fragen nach ihrer Herkunft und ihrer Religion zeigt, nämlich: »Christianus sum«[23]. Weil Märtyrer_innen, so die christliche Vorstel-

17 Vgl. Negel, Martyrium, 75, sowie ausführlicher Schwemer, Prophet, 329–336. Neben dem lukanischen Doppelwerk spielt für die Institutionalisierung des frühchristlichen Martyriums der neutestamentliche Text der Offenbarung des Johannes eine zentrale Rolle (vgl. dazu a.a.O., 336–345).

18 Vgl. Brox, Zeuge, 17f.

19 Negel, Martyrium, 75.

20 Angenendt, Heilige, 36.

21 Vgl. Kriegbaum, Märtyrer.

22 Schwemer, Prophet, 348.

23 Mart. Polyc. 10,1; Mart. Just. 4; Mart. Carp. 1; 3; Mart. Scil. 9; 10; 13; Mart. Apoll. 1f.; Act. Perp. 3,2; 6,6; Act. Pion. 7; 8; 9; 16; 18; Act. Procons. Cypr. 1.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lung, außerdem im Moment des Todes mit himmlischem Ruhm belohnt werden, gelten sie *zweitens* als in besonderem Maß dafür geeignet, Fürsprecher_innen Gottes* zu sein.[24] Das christliche Martyrium steht *drittens* für eine Leidensgemeinschaft mit dem geglaubten und bekannten Jesus, »weshalb die frühchristlichen Märtyrerakten […] die grundsätzliche Gewaltlosigkeit christlicher Zeugenschaft herausstreichen (vgl. Mt 26, 51–54; Mk 14, 47; Joh 18, 10f.)«[25]. Und *viertens* wird den Märtyrer_innen eine prophetische Vollmacht zugeschrieben, weil sie, so die Überzeugung der Glaubenden des frühen Christ_innentums, nicht wie die Propheten Israels »das Kommen Christi vorherverkündigten«, sondern »die christlichen Märtyrer erleiden die Verfolgung durch Juden und Heiden, weil sie den Gekommenen bezeugen«[26].

Zwar hat damit auch das christliche Martyrium, wie die vier Punkte zeigen, einen juridischen Aspekt und das Zeugnis ist an ein Bekenntnis gebunden, doch der springende Punkt ist nun der, dass erst der Tod *und* der Bericht über diesen Tod das Martyrium zum Zeugnis machen. Denn es ist gerade erst die religiöse Institution oder ihre Geschichtsschreibung in entsprechenden Viten, welche die Opfer zu Märtyrer_innen macht, sie folglich als Heilige kanonisiert. Das aber bedeutet, dass im christlichen, aber auch im jüdischen *Martyrium*-Begriff Zeugnis und Bekenntnis voneinander getrennt bzw. gleichsam auf zwei Gruppen verteilt werden: Zwar *bekennen* Märtyrer_innen mit ihrem Tod Gott* – und christlicherseits hoffen sie dabei auf eine eschatische Ins-Recht-Setzung –, *zum Zeugnis* wird ihr Tod aber einzig durch die religiöse Tradierung. Anders formuliert: Märtyrer_innen werden deshalb zu Zeug_innen, weil und insofern sie getötet werden. »Die Tötung ist nicht Folge, sondern Voraussetzung jener Art von Blutzeugenschaft, die der Märtyrer verkörpert.«[27] Das aber macht klar, dass der *Martyrium*-Begriff nicht anwendbar ist auf die Phänomene, die nach der Shoah zum Gegenstand der Diskurse zur Thematik der Zeug_innenschaft wurden.

Davon abgesehen, dass es obszön wäre, aus einer *Außenperspektive* die Shoah als ein Martyrium zu verstehen, dem sich die von ihm Betroffenen auch hätten widersetzen können, bezeugen die Opfer der Shoah *einerseits* gerade nicht durch ihren Tod, sondern ihr Weiterleben. Die Zeug_innenschafts-Diskurse wären folglich zwar anschlussfähig für das ursprüngliche religiöse Phänomen der Zeug_innenschaft, jedoch nicht für den Begriff und die Vorstellung des Martyriums. *Andererseits* gerät die Zeug_innenschaft durch die Shoah grundsätzlich in eine Krise, weil die Vollstrecker_innen dieser Bestialität mit allen möglichen Mitteln versuchten, eine *Tradierung* dieser Zeug_innenschaft im Keim zu ersticken.[28] Vor allem auf die zuletzt genannte Problematik hinsichtlich des Begriffs und des Phänomens der Zeug_innenschaft fokussierte das zweite Kapitel »Zeug_innenschaft und Sein« der vorliegenden Studie.

---

24 Vgl. Prautzsch, Heilige, 87. Diese Vorstellung hat zum heidnischen Vorwurf einer christlichen Todessehnsucht, einer Martyriumssucht geführt (vgl. dazu Butterweck, Martryriumssucht, 90–111).

25 Negel, Martyrium, 76.

26 Schwemer, Prophet, 350.

27 Krämer, Vertrauen schenken, 134.

28 Hinzu kommt, dass die Nationalsozialist_innen den Begriff des Märtyrers mit Blutzeugen übersetzten und die sogenannten »Helden der Bewegung«, die zusammen mit Hitler 1923 auf die Feldherrnhalle in München marschierten und dabei ums Leben kamen, als Blutzeugen kommemoriert wurden (vgl. ausführlich Behrenbeck, Der Kult).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.2. Derrida, Agamben und Lévinas: Für die Frag-Würdigkeit der epistemischen Kompetenz, Autorität und Glaubwürdigkeit von Zeug_innen

Die Shoah stellt ein Widerfahrnis dar, das mit den Menschen eigentlich vertrauten Wirklichkeitsverständnissen brach und Phänomene zutage förderte, die das bisher Geglaubte und Bezeugte überstiegen, weil sie sich jenseits dieser Vorstellungen ereigneten. Die Shoah war ein Ereignis, das nicht nur die Ermordung zahlloser Menschen bedeutete, sondern ihre Vollstrecker_innen waren zugleich darauf bedacht, alle Zeugnisse dieser Bestialität auszulöschen. Die Shoah gilt darum einem von Laub und Felman geprägten Schlagwort nach auch als *Ereignis ohne Zeugen*. Ist das akkurat? Weiterlebende haben trotz allem versucht, das ihnen und den Nicht-Weiterlebenden Widerfahrene in Worte zu fassen, versucht, davon Zeugnis zu geben. Ist es da legitim, diese Versuche immer nur als Ausdruck einer Unmöglichkeit zu verstehen? Wie gezeigt, sehen Laub und Felman nur da eine Unmöglichkeit, wo es um die Bezeugung der *eigenen* Vernichtung geht. Trotzdem ist das Schlagwort, wie die daran anschließenden Forschungen zeigen, anfällig für problematische Deutungen desselben, weil es dazu neigt, aus der nahezu ausschließlichen Perspektive der Objektivität des Beweises zu argumentieren.[29] Der Beweisbarkeit gegenüber muss im Falle der Shoah indes jedes Zeugnis tendenziell defizitär bleiben. Allerdings greift auch diese Argumentation zu kurz, zumal mittlerweile so viel historisches Material aufgetaucht ist, dass es keinen Zweifel mehr an der Faktizität der Vernichtung gibt. Das Defizit der Beweisbarkeit erwächst denn viel eher aus dem Sein der Zeug_innen selbst, denn diese wollen gerade nicht beweisen, sondern eben bezeugen. In der vorliegenden Studie wurde darum dafür argumentiert, die Shoah *sowohl* als ein Ereignis ohne Zeug_innen *als auch* als ein *Ereignis ohne beweisende, aber mit bezeugenden Zeug_innen* zu verstehen. Zwar bleibt es dabei, dass die Shoah in letzter Konsequenz nicht »von innen« bezeugt werden kann, weil dies den Tod der_des Zeugin_Zeugen impliziert, gleichwohl machen die zahlreichen Zeugnisse klar, dass sich der Vernichtungsversuch bzw. dessen Resultat bezeugen lässt – Letzteres allerdings nur aus der Perspektive der dritten Person. Die Shoah in jenem Sowohl-als-auch zu deuten heißt darum, gegen eine Relativierung, gar Leugnung von Zeugnissen *von Weiterlebenden* der Shoah unter dem ausschließlich epistemischen Gesichtspunkt der Beweisbarkeit anzureden. Das tun in

29 Für eine Diskussion einschlägiger Stimmen zum Schlagwort von Laub und Felman und inwiefern es das Zeugnis von Weiterlebenden zu verdecken droht, vgl. *EE* 39–51. Die an das Schlagwort anschließenden Forschungen werden Laub und Felman insofern nicht gerecht, als sie verkennen, dass beispielsweise Laub mit dem riesigen Testimony-Projekt an der Yale University Weiterlebenden gerade eine Stimme und ihren Zeugnissen einen Ort gab und gibt. Dass ich in der vorliegenden Studie darum dem genannten Schlagwort ein zweites an die Seite stelle – die Shoah als *Ereignis ohne beweisende, aber mit bezeugenden Zeug_innen* –, ist folglich nicht als Kritik an Laub und Felman zu verstehen. Sondern es ist einerseits der Versuch, auf die Forschungssituation zu reagieren. Und andererseits drückt es aus, dass die vorliegende Studie auf die Zeugnisse *Weiterlebender* fokussiert und damit nur am Rande thematisiert, inwiefern die Shoah in ihrem Vollzug selbst Zeug_innenschaft verunmöglichte, weil die Zeug_innenschaft der eigenen Vernichtung den Tod der_des Zeugin_Zeugen impliziert.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihren Überlegungen teils explizit, teils implizit auch die Philosophen Derrida, Agamben und Lévinas.

Ihre Gedanken und Reflexionen zum Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft fokussieren auf das Sein der Zeug_innen. Vor die Herausforderung der Krise der Zeug_innenschaft gestellt, fragen die Philosophen: *Wer* kann zeugen, *wer* nicht? Wovon können Zeug_innen zeugen und wozu sind sie gerade nicht in der Lage? Was zeichnet Zeug_innen, d.h. ihr Sein aus? Und was nicht? Kurzum: Inwiefern zeigt sich die Krise der Zeug_innenschaft gerade in den Zeug_innen als Personen? Indes zieht die Frage nach dem *Wer* des Zeugnisses immer auch die Frage nach sich: Wer *wird bezeugt*? Zeug_innenschaft ist gleichsam doppeldeutlich, insofern Zeug_innen nicht nur das Leid(en) und Unrecht, das ihnen und denen, die »nur« mit dem Tod bezeugen, widerfuhr, anerkannt und bezeugt wissen wollen, sondern ebenso, sofern sie weiterleben, als die Person, die sie trotz allem sind und bleiben, bestätigt werden wollen.[30] Beides aber setzt Adressat_innen voraus.[31] Gleichwie Zeug_innen nicht nur über Wissen verfügen, sondern dieses gleichsam verkörpern, lässt sich das Zeugnis nicht auf einen assertorischen Sprechakt reduzieren, sondern hat auch immer performativen Charakter. Die Krise der Zeug_innenschaft liegt denn gerade auch in einer bestimmten Unfähigkeit der Zuhörer_innen, einer Unmöglichkeit des angemessenen Hörens begründet.

Im Anschluss an Derrida, Agamben und Lévinas lässt sich zeigen, dass ein Zeugnis zu glauben bedeutet, der bezeugenden Person zu glauben. Was Zeug_innenschaft auszeichnet, was ihr Sinn und ihre Funktion ist, zeigt sich an den Menschen, die bezeugen, d.h. an und in ihrem Sein als Zeug_innen. Das bedeutet: Die Fragwürdigkeit der epistemischen Kompetenz, Autorität und Glaubwürdigkeit wird bei allen drei Philosophen gerade nicht als Schwäche, sondern als konstitutives Element und spezifisches Potential der Zeug_innenschaft verstanden. Damit reagieren sie alle auf ihre je eigene Art und Weise auf das sogenannte Dilemma der Augenzeug_innenschaft. In ihrer Perspektive

30 Das gilt, wie oben gezeigt (s. II.3.2. und II.5.5.), nicht für die lebenden Toten, die das ihnen Widerfahrene mit ins Grab nahmen, weil sie letztlich, noch am Leben, nichts mehr erfahren haben und darum auch nichts bezeugen konnten. »In other words: the camp inmates did not just lose others who would respond to their basic needs, but they also lost themselves as their very last companions and interlocutors in interiority.« (Welz, Trauma, 109.)

31 Es sei noch einmal daran erinnert (s. oben II.5.), das dies nicht für jene schwersttraumatisierten Menschen gilt, denen im Vernichtungslager sowohl das innere als auch äußere Du abhandengekommen ist, es folglich niemanden mehr gab, die_der ihr Zeugnis hätte entgegennehmen können, bevor sie starben: »There was no longer an other to which one could say ›Thou‹ in the hope of being heard, of being recognized as a subject, of being answered. The historical reality of the Holocaust became, thus, a reality which extinguished philosophically the very possibility of address, the possibility of appealing, or of turning to another. But when one cannot turn to a ›you‹ one cannot say ›thou‹ even to oneself. The Holocaust created in this way a world in which one could not bear witness to oneself. The Nazi system turned out therefore to be fool-proof, not only in the sense that it convinced its victims, the potential witnesses from the inside, that what was affirmed about their ›otherness‹ and their inhumanity was correct and that their experiences were no longer communicable even to themselves, and therefore perhaps never took place. This loss of the capacity to be witness to oneself and thus to witness from the inside is perhaps the true meaning of annihilation, for when one's history is abolished, one's identity ceases to exist as well.« (Laub, An event, 82.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

will das Zeugnis nicht beweisen oder überzeugen, sondern die_der Zeugin_Zeuge ist, so bei Derrida im Anschluss an Augustin, *veritatem factum*, was letztlich bedeutet, dass das Zeugnis durch das Bezeugen wahr wird. Trotzdem anerkennen die drei Philosophen, dass sich das Zeugnis als potentielle Lüge stets in der Spannung zwischen der authentischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Wiedergabe bewegt, das Zeugnis das zu Bezeugende zuweilen üb-*ersetzt*.

Bei Derrida verharren die Zeug_innen allerdings letztlich in einer einsamen Bleibe: Weil sie nicht über das Geheimnis verfügen, das sie bezeugen, zeugen Zeug_innen, indem sie bezeugen, dass sie nicht bezeugen können. Zwar zeigt sich darin die Akkuratheit von Derridas Zeug_innenschafts-Verständnis im Kontext von Zeugnissen der Shoah: Sein Beharren auf dem Zeugnis als potentielle Lüge bei gleichzeitiger Konstituierung des bezeugenden Subjekts im Vollzug des Bezeugens mahnt zu Zurückhaltung gegenüber allzu apodiktisch verfassten Zeugnissen. Doch die genannte Zurückhaltung, die den Hörer_innen zukäme, lässt sich mit Derrida nicht denken, weil sich die Erfahrungs-Differenz zwischen denen, die bezeugen, und denen, die hören, nicht überwinden lässt. Lévinas hingegen versteht das Zeugnis als einen Verweis auf eine Alterität, die jedoch nie vollständig repräsentiert wird bzw. werden kann. Die Selbst-Bezeugung ist hier dem Zeugnis für die Anderen untergeordnet, weshalb es zu einer starken Fokussierung auf das Ethische der *sekundären* Zeug_innenschaft kommt, also gerade die Adressat_innen, d.h. die sekundären Zeug_innen ins Blickfeld geraten. Das Lévinas'sche »Da hast Du mich!« lässt sich im Kontext der Zeug_innenschaft als ein »Hier, ich höre und sehe Dich!« verstehen. Oder anders formuliert: Die Lévinas'sche Zeug_innenschaft ist eine ethische Geste: Sie sieht und hört auf das Zeugnis der jeweils anderen und nimmt es ernst und ruft es gleichsam ins Dasein. Bei Agamben schließlich kommt es aufgrund seiner Vorordnung des Seins vor die Sprache zu einer Ontologisierung des Unsagbaren als Sagbares. Das liegt in der von Agamben postulierten doppelten Subjektivität der Zeug_innen begründet: Die Weiterlebenden tragen in sich das Subjekt derjenigen, welche die Shoah am eigenen Leib und vollständig erlebt haben: die lebenden Toten. Und sie haben ihr eigenes Subjekt, also dasjenige, welches nach der Shoah *weiter*lebt und anstelle der leiblichen Opfer, der lebenden Toten, nun Zeugnis ablegt. Zeug_innenschaft wird hier wesentlich durch die internalisierten, entsubjektivierten Toten mitgetragen, die dennoch, was problematisch und letztlich widersprüchlich ist, als Subjekte klassifiziert werden.

Was also kann die Theologie aus dem phänomenologischen Konnex von Zeug_innenschaft und Sein sowie den damit einhergehenden Reflexionen Derridas, Agambens und Lévinas' lernen? Mindestens ein Zweifaches, nämlich im Hinblick auf die theologische Existenz sowie den Wahrheits- bzw. Wahrhaftigkeitsgehalt theologischer Aussagen und Inhalte. Denn wenn im Anschluss an Derrida, Agamben und Lévinas gilt, dass einem Zeugnis zu glauben bedeutet, der bezeugenden Person zu glauben, lässt sich fragen, ob theologische Aussagen für glaubhaft zu erachten bedeutet, den Theolog_innen – oder Gott*? – zu glauben. Wie sich ebenso fragen lässt, ob, wenn der Wahrheitsgehalt von Zeugnissen an den Hörer_innen bzw. ihrem Umgang damit hängt, theologische Aussa-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen dadurch wahr werden, dass sie durch andere bewährt – oder von der Gottheit*[32] bewahrheitet? – werden.

2.3. Vom theologischen Umgang mit den Differenzen zwischen Geschichte und Normativität – oder: Zur theologischen Existenz und zum Wahrhaftigkeitsgehalt theologischer Aussagen

Wenn für die Derrida'schen Zeug_innen gilt: Keine Biografie ohne *Auto*biografie, bedeutet dies für eine entsprechende phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft, dass sie mit der erkenntnistheoretischen Wende der 1920er Jahre ernst zu machen hat, als das erkennende Subjekt in die Wissenschaft eingeführt wurde.[33] Mit der »Einführung des Subjekts in die Wissenschaft«[34] ist die Vorstellung gemeint, wonach es kein von Beobachter_innen unabhängiges Dasein eines wissenschaftlichen Gegenstandes geben kann. Wer in dieser Hinsicht von Theolog_innen spricht, anerkennt, dass sie als erkennende Subjekte immer mit hineingenommen sind in die Erkenntnisbewegungen wissenschaftlich-theologischen Denkens und Arbeitens, also gerade nicht außen vor bleiben, als gäbe es eine neutrale wissenschaftliche Position, von der aus sich Theolog_innen mit ihren Gegenständen beschäftigen könnten. Anders formuliert: »Wir können Objektives nur im Subjekt, wir können Subjektives nur am Objekt haben.«[35] Indem Derrida und Agamben betonen, dass sich Zeug_innenschaft nicht unabhängig vom Sein der Zeug_innen denken lässt, gehen sie von einer Unmöglichkeit der Trennung zwischen dem Subjekt und dem zu bezeugenden Widerfahrnis aus. An den Grenzen des Verstehbaren zeichnen sich die Phänomene der Zeug_innenschaft insbesondere dadurch aus, dass Zeug_innen eine Personalunion von Opfer und Zeugin_Zeuge sind, ihr Zeug_innenstand ist gleichsam einem *externum* geschuldet.

Für eine entsprechende Theologie, die sich selbst als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren versteht, bedeutet das, dass sich die theologische Existenz durch eine unauflösbare Verschränkung des Wissenschaft betreibenden Subjekts und dessen, womit es sich beschäftigt, was ihm gleichsam aufgetragen ist, auszeichnet. Theologische Erkenntnis vollzieht sich damit einerseits auf dem Grund von Bedingungen, die sie erst einmal nicht selbst gewählt hat; auf diese kann sie sich gleichsam nur ver- und einlassen. Andererseits finden Theolog_innen das, womit sie sich beschäftigen, nicht »an sich« vor, sondern es resultiert aus einem Zusammenspiel ihrer selbst und anderen, nämlich indem sie sich auf die Differenz zwischen Geschichte und Normativität, Genese und Geltung verständigen. Das bedeutet: Die je eigene Sicht, die eigenen Prägungen

32 Zur Begründung, warum ich abwechselnd von der Gottheit* und Gott* spreche und diese sowie die entsprechenden Pronomen mit einem Asterisk versehe, um die Geschlechter-Binarität aufzubrechen, s. oben I.1., Anm. 5.

33 Vgl. ausführlich Link, Die Einführung.

34 Sowohl die Formulierung als auch die dahinterstehende wissenschaftstheoretische Vorstellung geht zurück auf von Weizsäcker, Der Gestaltkreis, 168.

35 A.a.O., 113.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Vor-Urteile konstituieren das, was Theolog_innen beschäftigt, mit – auch und gerade, wenn sie sich mit der Vergangenheit beschäftigen.[36] Allerdings, um es bereits vorwegzunehmen, gestaltet sich die ganze Angelegenheit im Hinblick auf »die Anderen« besonders kompliziert, insofern Theologie nicht nur nach den anderen Menschen, den Mitmenschen, fragt, sondern auch und in besonderer Weise, um mit Lévinas zu sprechen, nach dem Unendlichen: Religiöse und theologische Texte, Artefakte und Traditionen sind nicht selten menschliche Zeugnisse transzendenter Erfahrungen, d.h., sie beanspruchen, den Einbruch *göttlicher* Transzendenz in die *menschliche* Wirklichkeit auszudrücken. Wird davon erst einmal abgesehen und das Zeug_innenschafts-Phänomen auf die theologische Existenz übertragen, so kommt Theolog_innen eine doppelte Rolle zu: Sie sind sowohl Hörer_innen,[37] d.h. Adressat_innen von Zeugnissen als auch selbst Zeug_innen.

Theolog_innen sind einerseits – und allem voran – Adressat_innen von Zeugnissen: Im Ausüben historischer Disziplinen – im klassischen Fächerkanon christlicher Theologie sind das die Fächer Altes und Neues Testament sowie die Historische Theologie – hören Theolog_innen die Texte der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments sowie andere, nicht kanonisierte, aber zum Verstehen der Schrift und der eigenen Tradition notwendige Texte und Artefakte sowie vielfältige andere Arten von Medien. Zeug_innenschafts-Theolog_innen hören auf die Religionsgeschichte Israels und des frühen Jüdinnen_Judentums, auf die Sozialgeschichte der Kirchen sowie die Dogmen- und Theologiegeschichte. Ihre Medien, Traditionen und Vorstellungen machen Theolog_innen insofern zu Adressat_innen, als das, was sie bedenken und bearbeiten, Zeugnisse früherer Generationen sind. Diese bezeugen die geschichtlichen Grundlagen von Religion, ihre Entstehung und Entwicklung in unterschiedlichen kulturellen, sozialen und politischen Kontexten. Kurzum: Zeug_innenschafts-Theolog_innen hören auf die Zeugnisse der Vergangenheit.

Aber Theolog_innen hören auch (auf) die Zeugnisse des Hier und Heute: Im Nachgehen gegenwartsbezogener Disziplinen – in den klassischen Fächern Systematischer und Praktischer Theologie – hören Theolog_innen auf die Phänomene der Zeit, was ihre Menschen und ihre Kontexte bezeugen, was sie umtreibt und ausmacht. Dabei hören sie insbesondere darauf, wie gegenwärtige Zeugnisse frühere Zeugnisse bestätigen, diesen zuwiderlaufen oder ihnen sogar widersprechen. Das Hören der Theolog_innen zielt insbesondere auf das theologische Handwerk, d.h. den Erwerb von Sachkompetenz und Fachwissen. In dieser Hinsicht kommt zum Tragen, dass Zeugnisse – vermittelt durch Menschen, die beispielsweise jene genannten Texte aufgeschrieben, tradiert und überliefert haben – Wissensmedien sind. Weil aber auch für die Hörer_innen eines Zeugnisses gilt, dass diese nicht unabhängig von ihrem Person-Sein gedacht werden kön-

36 Vgl. Danz, Systematische Theologie, 8: »Wer heute über die Identität des Christlichen nachdenkt, der nimmt Denkweisen, Begriffe und Modelle in Anspruch, die selbst geschichtlich geworden sind. Schon die Sprache, in der das wesentlich Christliche formuliert wird, verdankt sich einer bereits vorgegebenen Kultur.«

37 Das Hören als entscheidendes Signum theologischer Epistemologie, d.h. Prolegomena zu verstehen, hat beispielsweise Rahner, Hörer, gezeigt. Für eine Einführung und Interpretation vgl. Lincoln, Die Theologie, 113–124.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen, sind Zeug_innenschafts-Theolog_innen im Wort- und Agamben'schen Sinne *subjectum* ihrer Artefakte, Vorstellungen und Traditionen. Sie sind *subject of* und *subjected to*. Weil die Gegenstände, mit denen sich Theolog_innen beschäftigen, vor-gegeben sind, ist das Wissenschaft treibende Subjekt darunter geworfen und ihnen unterworfen. Müsste dann aber mit Agamben nicht gelten, dass Theolog_innen sich durch eine doppelte Subjektivität auszeichnen?

Wie gezeigt, ist das nur sinnig, wenn mit und gegen Agamben dafür optiert wird, die Kategorie der Sprache derjenigen des Seins vorzuordnen. Auf einer hermeneutischen Ebene ist die Vorstellung einer doppelten Subjektivität denn durchaus anschlussfähig für die theologische Existenz, zumal das Material der Theologie menschengemacht ist: Religiöse und theologische Artefakte hängen verbaliter an ihren Subjekten. Mögen sie von sich selbst beanspruchen, gleichsam eine *cooperatio* mit dem Göttlichen zu sein, weil sie Erfahrungen mit und Eindrücke von Gott* und die daraus resultierenden Selbstverständnisse zu transportieren versuchen, so können sie dies immer nur in menschlich-allzumenschlicher Weise und ihren Formen tun. Die Agamben'sche Sozialität der Zeug_innenschaft – hermeneutisch, nicht ontologisch gedacht – lässt sich als theologische *communio sanctorum* verstehen: Die theologische Existenz ist an die ihr vorausgegangenen theologischen Existenzen anderer, früherer Subjekte gebunden. Des Wissens, das diese in Form von Zeugnissen transportieren, bedürfen Theolog_innen, um selbst *Wissen*schaft betreiben zu können, mit jenen gehen sie gleichsam eine *coniuratio testium*, ein Bündnis der Zeug_innenschaft, ein.[38] Diejenigen, die dieses Wissen hören, so muss im Anschluss an Derrida gefolgert werden, werden damit allerdings nicht automatisch zu sekundären Zeug_innen, möglicherweise gar nicht zu Theolog_innen. Denn dieses Hören erschöpft sich nicht ausschließlich im Aneignen von Fachwissen und Sachkompetenz.

Das besondere Sein der Zeug_innen wird von Derrida dadurch gekennzeichnet, dass sie eine besondere Erfahrung gemacht haben, nämlich *anwesend* gewesen zu sein, als andere *abwesend* waren – und das auch noch als einzige. Damit wird die Singularität des Zeugnisses und die Subjektivität der Zeug_innen von Derrida unglaublich hoch gehängt. In dieser Hinsicht bleiben Theolog_innen gleichsam ausschließlich Fachwissen- und Sachkompetenz-Hörer_innen, zumal sie die historischen Zeugnisse, die sie in ihrem wissenschaftlichen Tun beschäftigen, immer nur vermittelt durch andere haben. Als es darauf ankam, waren heutige Theolog_innen gerade nicht dabei. Das Dilemma der Augenzeug_innenschaft trifft die Theolog_innen in besonderer Weise, weil sie das, was sie möglicherweise vor dem inneren Auge sehen, nur vermittelt über das Hörensagen haben.[39] Nun postuliert aber Derrida zugleich, dass jene singulär subjektive Erfahrung

38 Vgl. Barth, Einführung, 84f., der die christliche Gemeinde als *coniuratio testium* bestimmt, »welche, weil und indem sie glauben, auch reden dürfen und müssen«. Vgl. dazu Felder, Nichts als die Wahrheit.

39 Zur Schwierigkeit des Sehens im Kontext der Theologie vgl. Ebach, Die Einheit, 86: »Nicht das Sehen schlechthin ist in Bezug auf Gott ausgeschlossen, wohl aber das Sehen einer Gestalt. Sehen kann man die Wirkungen der Taten Gottes, sehen kann man die Lehre der Gebote und sehen kann man die Stimme Gottes. […] Die Gestaltlosigkeit Gottes […] wird zum Grund des Verbots, sich ein Bild Gottes zu machen. Der Schöpfer geht in keinem Geschöpf auf. Rabbinisch formuliert: ›Die Welt ist nicht der Ort Gottes. Gott ist der Ort der Welt‹.« Frettlöh, Gott Gewicht geben, insbes.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

universalisierbar sein muss. Bei Derrida ist es zwar das *Ich*, das klarstellt, dass die *Einmaligkeit* nicht *ersetzt* und damit *universalisiert* werden kann, aber ebenso ist es die Anwesenheit dieses Ichs, die darauf verweist, dass die *Einzigartigkeit* universalisierbar ist, gar sein muss. Dieser Konnex, den Derrida selbst freilich als Aporie versteht und der dazu führt, dass bei ihm die Zeug_innen in der einsamen Bleibe verharren, liegt in der »Notwendigkeit des Augenblicks« (*Bl* 42) jedes Zeugnisses begründet.

Augenblicklichkeit ist bei Derrida doppeldeutlich. Sie steht einerseits für den Augenblick des Zu-Bezeugenden-Werden, d.h. für den Moment des Widerfahrnisses, das später anderen bezeugt wird. In dieser Hinsicht bleibt es dabei, dass Theolog_innen das Nachsehen haben. Andererseits meint Augenblicklichkeit aber auch Wiederholbarkeit, weil nämlich im Augenblick (frz. *instant*) stets die Beispielhaftigkeit (frz. *instance*) begründet liegt. Zeugnis abzulegen bedeutet darum, eine »quasi technische Reproduzierbarkeit« (*Bl* 33) zu *versprechen*. Es ist dieser Aspekt des Versprechens, der es ermöglicht, Theolog_innen auch und gerade als sekundäre Zeug_innen verstehen zu können. Eine sekundäre Zeug_innenschaft, die indes aufgrund ihrer Bindung an das bezeugende Subjekt immer auch, jedoch gleichsam an zweiter Stelle eine primäre Zeug_innenschaft ist. Das sekundäre Zeugnis gibt immer auch Zeugnis vom bezeugenden Subjekt. Weil Derrida als Grundaxiom des Zeugnisses den Tatbestand, dass Bezeugen nicht Beweisen ist, versteht, verpflichtet er die Zeug_innen selbst für das, was sie bezeugen. Wer bezeugt, gibt ihr_sein Wort, für das Bezeugte und seine Wahrhaftigkeit einzustehen. Bezogen auf die theologische Existenz bedeutet das: Das theologische Sein ist mehr als ein kompetentes Expert_innentum, es erschöpft sich gerade nicht in Fachwissen und Sachkompetenz.

Über die bloße Wissensaneignung und -vermittlung hinaus versprechen sich Zeug_innenschafts-Theolog_innen ihr Hören der Zeugnisse zu bewähren.[40] Was Derrida für Zeug_innen beansprucht, gilt darum auch und gerade für Theolog_innen, die in der Tradition der erkenntnistheoretischen Wende der 1920er Jahren stehen: »Jedesmal, wenn ich den Mund öffne, jedesmal wenn ich spreche oder schreibe, *verspreche* ich.« (*EdA* 130)[41] Wie die Zeug_innenschaft erschöpft sich die Theologie nicht in konstativen Sprechakten, sondern lässt sich selbst als Performativ verstehen. Kürzer: Theologie ist ein Ereignis. Im Derrida'schen Verständnis wird im Zeugnisgeben und Zeugnisannehmen, d.h. im Hören und vermittelten Sehen, etwas *getan*. Dieses Tun versteht Derrida im Anschluss an Augustin als ein *veritatem facere*, als ein Tun der Wahrheit. Mehr noch: Das *veritatem facere* ist als ein *Be*zeugen ein *Er*zeugen von Wahrheit. Das Zeugnis wird

153–243, deutet das Bilderverbot, das insbesondere in der reformierten Tradition als *das* Kriterium theologischen Redens von Gott* gilt, so, dass die Forderung, sich *kein* Bild von Gott* zu machen, bedeute, dass nicht *ein einziges* Bild Gott* gerecht werden könne. »[D]ie Wahrung des Bilderverbots [bedeutet] keineswegs den Verzicht auf jedes Bild […]. Vielmehr lässt sich das Bilderverbot ins Bild setzen: in Hörbilder […], aber auch in gemalte Bilder.« (A.a.O., 329.)

40 Vgl. Welz, Vertrauen, 42, die die spezifische Funktion des Versprechens gerade darin sieht, dass es »nicht unbedingt in seinem Was, aber auf jeden Fall in seinem Wie von allem anderen, was wir sagen, unterschieden [ist]. Es zeichnet sich dadurch aus, dass wir uns selbst nicht aus unserer Aussage ›heraushalten‹ können«.

41 Auf den Aspekt, dass diesem Versprechen freilich ein diskursiv-hermeneutisches, nämlich methodisches Verfahren vorausgeht, das überhaupt den theologischen Gehalt bestimmt, komme ich im folgenden Kapitel zurück (s. unten V.3.).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gleichsam zum *veritatem factum*. Entsprechend zielen bei Derrida Zeugnis, Geständnis und Bekenntnis auf mehr als eine Referenz des Vergangenen. Dieser Aspekt ist zwar anschlussfähig für das, was Theolog_innen im Hören auf frühere Zeugnisse tun – ihr theologisches Schaffen hat gegenüber ihrer Tradition (immer) einen Mehrwert –, doch können Theolog_innen von sich beanspruchen, das, was sie hören und dann mit ihrem Zeugnis lehren und lernen, wahr zu machen? Können Theolog_innen das *Wissen*, das sie aus den Zeugnissen ihrer Tradition und Gegenwart gewinnen, mit absoluter *Gewissheit* lehren und lernen? Und ganz grundsätzlich: Können Menschen überhaupt Wahrheit intellektuell erfassen und ein für alle Mal bestimmen?

An dieser Stelle verquickt sich folglich im Anschluss an die Zeug_innenschafts-Diskurse die Frage nach der theologischen Existenz mit derjenigen, inwiefern theologische Aussagen wahr sind. Damit wird nun aber auch die Frage lauter, inwiefern Theolog_innen sich immer auch dem stellen, was sich kategorial von ihnen unterscheidet: Gott*. Bezeichnenderweise kann bei Derrida ja gerade nur vom *Un*glaublichen Zeugnis abgelegt werden, weil dem Versprechen immer die Möglichkeit des Verrats anhaftet, das Versprechen nicht selten ein Ver-sprechen, gar ein Versprecher ist. Und auch das Lévinas'sche Zeugnis ist ein Sagen ohne Gesagtes, weil es nur damit vom Unendlichen Zeugnis zu geben vermag. Lässt sich Lévinas' Vorstellung des Unendlichen in Analogie zum vornehmlichen Gegenstand der Theologie, der Gottheit*, denken?

Wahrheit an ein Subjekt und damit an das Sein eines Menschen zu binden, lässt sich erst einmal durchaus als ein theologisches, nämlich biblisch vermitteltes, d.h. gedeutetes Wahrheitsverständnis verstehen. Auf die kritische Frage des Pilatus »*Was* ist Wahrheit?« (Joh 18,38) antwortet das johanneische Zeugnis mit einem Subjekt, nämlich demjenigen Christi: »*Ich* bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6).[42] Theologische Wahrheit scheint in dieser Hinsicht gerade nicht nach einem *Was*, sondern nach einem *Wer* zu fragen. Zwischen Wahrheit und Person gibt es folglich einen unabdingbaren Zusammenhang.[43] Das Problem ist indes, dass das auf der Ebene des biblischen Textes antwortende Subjekt nicht eines unter vielen ist, sondern dasjenige, zu dem sich christliches Hoffen einerseits bekennt und das andererseits trotz seiner Menschlichkeit zugleich als göttlich verstanden wird – Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Allerdings sagt derselbe Christus auch zur biblischen Gestalt des Nikodemus, einem Menschen: »Alle aber, die die Wahrheit tun, kommen zum Licht, damit sichtbar wird, dass ihre Handlungen in Gott getan sind.« (Joh 3,21)[44] Wie hat eine moderne, nachmetaphy-

42 Diese Aussage steht selbst freilich in Spannung zu Joh 5,33f., wo der johanneische Jesus von sich sagt: »Wenn ich für mich selbst als Zeuge auftrete, ist mein Zeugnis nicht wahr. Andere sind es, die für mich zeugen, und ich weiß, dass das Zeugnis, das sie für mich ablegen, wahr ist.« Diese Stelle müsste im Hinblick auf die jüdische Vorstellung einer Zeug_innenbedürftigkeit der Gottheit* näher untersucht werden, bindet doch der johanneische Jesus hier seine Wahrhaftigkeit an das Zeugnis anderer.

43 So bestimmt etwa Dietrich Bonhoeffer das Moment der »lebendigen Wahrheit« (ders., Was heißt Wahrheit, 388), nämlich die Begegnung Gottes* mit den Menschen, als das spezifische Proprium theologischer Ethik (vgl. Käser, Christus im Kosmos, 170f.).

44 Grundsätzlich gilt für den Wahrheitsbegriff des Johannesevangeliums, dass er stets relational gedacht wird: Wahrheit wird nicht nur getan (Joh 3,21) und bezeugt (5,33), sondern mensch bleibt in ihr (8,44) und sie befreit (8,32). Außerdem appelliert die Wahrheit an das Vertrauen, wenn der

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sische Theologie, die anders als Thomas von Aquin Gott* nicht als die reine Wahrheit postuliert,[45] dieses Tun der Wahrheit zu verstehen? Hat sie gegenüber den Zeugnissen ihrer Tradition schlicht »Ja und Amen« zu sagen? Im Anschluss an Derrida ist die Antwort auf diese Frage in der Tat: »Ja«. Doch dieses Amen ist nicht ein – im Sinne des Heidelberger Katechismus verstandenes – »Das ist wahr und gewiss!« (FA 129), sondern es geht zurück auf das hebräische אָמֵן/*amen*, das die Verbalform des Substantivs אֱמוּנָה/*ämuna* ist.

Ämuna ist das hebräische Äquivalent für den Begriff Wahrheit und meint seiner Grundbedeutung nach das Feste, das Sichere, wird aber hauptsächlich auf Personen angewandt und bedeutet damit Treue und Zuverlässigkeit.[46] Die Festigkeit bezieht sich folglich sowohl auf das Versprechen, das Zeugnis eben, das damit gegeben wird, als auch auf die Bewährung desselben, das *amen*, das Tun dieses Versprechens. Anders formuliert: Das hebräische *amen* ist ein »Es werde wahr!«[47] und zielt auf den prozessualen Aspekt von Wahrheit, die indes *subjekt*iv verbürgt ist.[48] Das bedeutet: Wahrheit *ist* nicht, sondern Wahrheit *wird*,[49] nämlich indem sie bewahrt und bewährt wird – durch Menschen. Auf den Konnex von Zeug_innenschaft und Theologie angewandt: Zeug_innenschafts-Wahrheit ist menschliche Bewährung. Theologische Aussagen sind dann nur insofern wahr, als sie auch bewährt werden. Doch noch diese Bewährung steht im *theo*logischen Sinne unter Vorbehalt, wie sich eben auch bei Derrida die Aporie zurück an ihren Anfang schwingt, dass nämlich das Zeugnis unter allen Umständen ein Geheimnis ist und bleiben muss: Was die Theologie zu einem Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren macht, ist, dass sie sich ständig vor eine Differenz von Geschichte und Normativität, von Genese und Geltung gestellt sieht. Indem beispielsweise biblische Texte der Versuch sind, transzendente Erfahrungen zu verschriftlichen, haben sie stets auch einen *theo*logischen Anspruch und sind nicht nur religionsgeschichtliche Doku-

---

Jesus des Johannesevangeliums im Voraus zur Aussage, wonach er der Weg, die Wahrheit und das Leben sei, sagt: »Glaubt mir, dass ich in Gott bin und Gott in mir; und wenn nicht, dann glaubt wegen der Taten.« (Joh 14,11) Selbst die Beanspruchung, die Wahrheit zu *sein*, wird damit gebrochen, dass mensch sich auch auf das Tun der Wahrheit, die Taten beziehen kann im Glauben.

45 Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I, cap 61.

46 Menschen suchen auch nach (Gottes*) Wahrheit (Ps 25,5; 51,6; 86,11), und sie werden ermahnt, Urteile zu fällen, die der ›Wahrheit‹ entsprechen, wie ebenso beklagt wird, dass die Wahrheit abhandengekommen ist (Sach 8,16; Jes 59,14f.). Allen Stellen ist gemeinsam, dass auch hier Wahrheit bzw. ›Wahrheit‹ relational gedacht wird (vgl. Dewey, Truth).

47 Vgl. dazu Luthers Auslegung des »Amen« in seinem Kleinen Katechismus: »Amen, Amen, das heißt: Ja, ja, es soll also geschehen.« (BSLK 515, 17f.)

48 Die subjektive Verbürgung kann sich auch kollektiv zeigen: Nach Verständnis der Hebräischen Bibel gehört zum Amen konstitutionell und wesenhaft das כָּל־הָעָם/*kol ha'am*, das ganze Volk (vgl. ausführlich Marquardt, Amen).

49 Ein solches theologisches Wahrheitsverständnis findet sich prominent in der Prozesstheologie Catherine Kellers, die dabei auch wiederholt auf den Aspekt der Zeug_innenschaft zu sprechen kommt, die sie im Anschluss an das Johannesevangelium als pneumatologisch vermittelt versteht (vgl. dies., On the Mystery, 27–44).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

mente: Sie wollen von der sprechen, die gerade kein Phänomen ist: der Gottheit*.[50] Wie ist dieser Anspruch im Anschluss an Zeug_innenschafts-Phänomene zu begründen?

Nach dem Verständnis der altprotestantischen Orthodoxie sprechen sowohl äußere als auch innere Gründe für die Autorität der Bibel. Die äußeren Gründe zielen auf historische Aspekte wie das Alter der biblischen Texte, ihre Verfasser(_innen) und deren Kontexte. Es handelt sich beim äußeren Grund folglich um eine *fides humana*, zumal die Glaubwürdigkeit der Schrift nach menschlichen Maßstäben begründet wird. Dem gegenüber begründet die *fides divina* die Autorität der Schrift als inneren Grund, insofern sie von einer Selbstbeglaubigungsmacht biblischer Texte durch das Wirken Gottes* ausgeht. Durch die Aufklärung und das Aufkommen der historisch-kritischen Methode gelangte dieses Verständnis bzw. der unauflösliche Konnex der beiden Aspekte indes in eine Krise, die bis heute andauert, weil sie klar mach(t)en, dass biblische Texte einerseits keine absolut gesicherten historischen Tatsachen, d.h. normative Wahrheiten abbilden und andererseits in vielerlei Hinsicht im Widerspruch zu heutigen Welt- und Wirklichkeitsverständnissen stehen.[51] Damit ist die wiederholt genannte Differenz von Geschichte und Normativität, von Genese und Geltung gemeint.[52] Und sie zeigt, warum im Kontext von Zeug_innenschaft viel stärker von Wahrhaftigkeit denn von Wahrheit gesprochen werden müsste.

Das Bemühen, diesen genannten Konnex nicht aufzugeben, aber zu revidieren, hat zahlreiche Theologie-Verständnisse zutage gefördert. Gemeinsam ist ihnen, dass sie sich, dogmatisch gesprochen, um die Beziehung zwischen *fides qua* und *fides quae creditur* drehen. Um die Inhalte des christlichen Glaubens (als *fides quae*) gleichsam in Geltung setzen zu können, bedarf es des Vollzugs des Glaubens (*fides qua*), wie es aber umgekehrt auch keinen Vollzug des Glaubens ohne Inhalte gibt. Oder eben: Der Inhalt des Zeugnisses zielt auf seine Bewährung und diese muss dem Inhalt entsprechen. Die Frage, die sich daraus für die Frage nach der Gottheit* ergibt, ist, wie das Subjekt in diesen hermeneutischen Zirkel eintritt, in dem sich dann eben *fides qua* und *fides quae* gegenseitig erschließen – wenn denn die *fides*, der Glaube von der Gottheit* gewirkt

50 Zur Begründung, Gott* nicht als Phänomen zu verstehen, die Auswirkungen indirekter Gottes*begegnungen, die durch Andere und anders vermittelt sind, menschlich aber nur phänomenal fassen zu können, vgl. Welz, God – A phenomenon. Wie Welz gehe ich davon aus, dass zwar zum einen Gottes* »phenomenalization takes place in and through our lives, [but, MK] we cannot make ourselves recipients of the gift of his presence« (a.a.O., 18). Und dass zum anderen diese Gabe »immeasurable, inexhaustible and limitless« ist und als solche »it can not be perceived but remains hidden from our eyes« (a.a.O., 19).

51 Vgl. zur theologiegeschichtlichen Einordnung Pannenberg, Die Krise. Für die neuere Diskussion sei exemplarisch auf zwei unterschiedliche Ansätze verwiesen: Lauster, Zwischen Entzauberung, und Körtner, Der inspirierte Leser. Mit Lausters Ansatz habe ich mich in Käser, »… dass es so nicht geht«, insbes. 107–115, beschäftigt.

52 Diese Differenz ist produktiv und lässt sich darum als Movens der Theologie verstehen, nämlich Aspekte zu *unterscheiden*, nicht zu *trennen*. Vgl. dafür Dalferth, Orientieren, für den es im theologischen Denken maßgeblich darum geht, Unterscheidungen auf ihre Grenzen und ihre Orientierungsleistung hin zu befragen. Damit ist Theologie wesentlich eine hermeneutische Disziplin, insofern sie einerseits anhand von Zeugnissen »ein Verständnis des Evangeliums« versucht zu erarbeiten und andererseits menschliches Leben und Welt »im Lichte des Evangeliums« interpretiert (Dalferth, Evangelische Theologie, 145).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist.[53] In der protestantischen Tradition wurde und wird – wenn auch in je unterschiedlichen Formen – an dieser Stelle in der Regel die Vorstellung des Wirkens der Heiligen Geistkraft thematisiert, insofern sie das Eintreten in den hermeneutischen Zirkel des Glaubens wirken soll, der dem Menschen darum letztlich unverfügbar bleibt. Es ist diese Unverfügbarkeit, die, jedoch nicht in theologischer, sondern (religions)philosophischer Manier, das Zeug_innenschafts-Verständnis Lévinas' prägt und ebenso darauf zielt, Menschen in die Pflicht zu nehmen, also zu bewähren, was sich ihnen als Zeugnis gibt.

»Zeugnis gibt es nur vom Unendlichen« (*JS* 321), schreibt Lévinas in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, und dass das Zeugnis »das, was es bezeugt, nicht thematisiert und dessen Wahrheit nicht Wahrheit der Vorstellung, nicht Evidenz ist« (*JS* 321). Nur insofern das Zeugnis keine Repräsentation ist, zumal es von etwas zeugt, das nie *präsent* ist und sich dem menschlichen Zugriff verweigert, hat das Zeugnis für Lévinas eine Bedeutung. Vom Unendlichen lässt sich darum für Lévinas nur im Konjunktiv, im Futur II und im Modus des Vielleicht zeugen. Doch was oder wer ist bei Lévinas das Unendliche? Die »Aussage des Jenseits-des-Seins – des Namens Gott«, schreibt Lévinas, »lässt sich nicht einschließen in die Bedingungen ihres Aussagevorgangs«, sondern es offenbart sich in einer »Doppeldeutigkeit«, »Ambivalenz«, gar einem »Rätsel«, das aus der »Nähe des Nächsten, in der das Unendliche sich vollzieht, welches nicht als Sein in ein Thema eintritt« (*JdS* 341), resultiert. Das »Wort Gott« ist denn für Lévinas ein »Hapaxlegomenon der Sprache« (*JdS* 341). Damit scheint Lévinas nicht so sehr das einmalige Auftreten des Wortes, sondern seine Inkommensurabilität zu meinen, ist es doch ein »Eingeständnis eines ›stärker als ich‹ in mir und eines ›weniger als nichts‹, eines ›nichts als ein nichtssagendes Wort‹, ein Jenseits-des-Themas in einem Denken, das noch nicht denkt oder das mehr denkt, als es denkt« (*JdS* 341).[54] Die Frage nach dem Sein des Unendlichen, was in sich eigentlich bereits widersprüchlich ist, weil es Jenseits des Seins »ist«, stellt sich bzw. lässt sich mit Lévinas nicht stellen. Allerdings: Was das Unendliche sagt, das Zeugnis des Unendlichen, die »Offenbarung« des Unendlichen, »geschieht durch diejenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt« (*JdS* 341). Das Zeugnis ist damit Verweis und Hinweis – Zeichen – auf das Unendliche, vor allem aber Reaktion. Kürzer: Zeugnis ist Responsorium des Unendlichen. Schematisch gedacht, vollzieht sich der Zeug_innenschafts-Prozess dabei dreistufig, zumal sich das Unendliche der Anderen gibt, welche ihrerseits die Hörer_innen in die Pflicht nimmt, vom Unendlichen zu zeugen. Das ist der Grund, warum theologisch gedacht sich die sekundäre Zeug_innenschaft mit einer primären Zeug_innenschaft, eben nur als Mensch und damit subjektiv Zeugnis geben zu können, verbindet. Indes handelt es sich bei der genannten Lévinas'schen Reaktion auf das Unendliche um einen Akt, dem keine fassbare Aktion vorausgegangen ist.

53 Vgl. dazu auch Munz, »… patrem omnipotentem«, 46–48, die dafür plädiert, dass im Bekenntnis, dem Sprechakt also, der religiöserseits mit dem Zeugnis verknüpft ist, die *fides qua* gegen die *fides quae* revoltiert: »Im Sprechen des Bekenntnisses, in dem der Glaubensinhalt zum Ausdruck gebracht wird, ist es der Glaube, der sich als Akt im Inhalt ausspricht, der immer wieder gegen den Glaubensinhalt revoltiert und das, was bejaht wird, zugleich neu formt und verspricht.« (A.a.O., 46.)

54 Vgl. Welz, Gewissenserfahrung, 216.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Reaktion vollzieht sich nicht bewusst, sondern ist die »Art und Weise, in der das Unendliche in seiner Herrlichkeit das Endliche übersteigt [passe] oder die Art und Weise, in der es *sich* vollzieht [*se* passe]« (*JS* 323). Folglich ist das Unendliche nichts oder niemand, was oder die_der sich unabhängig vom Zeugnis beschreiben ließe, weil das bedeuten würde, das Unendliche ins Gesagte einzufangen. Das von Lévinas Jes 6,8 entlehnte »Da hast Du mich!« bestimmt darum das heteronom-autonom bezeugende Subjekt als ein Ich im Anklagefall: Es kann sich immer nur als ein *Für*-die-Anderen artikulieren.[55] Eine davon lernende Theologie tut darum gut daran, nicht so sehr nach dem Gegenstand ihrer Wissenschaft, sondern den Konsequenzen dessen zu fragen, was im Lévinas'schen Sinne bedeutet: nach der Ethik. Denn in der Lévinas'schen Spur als Verweis auf das unmögliche Zeugnis *versprechen* sich die Zeug_innen den Anderen – theologisch gedacht damit aber auch dem Unendlichen. In Lévinas' Logik steht dieses Versprechen immer schon in einem ethischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Wie gezeigt, tritt in der Spur dem heteronom-autonomen Subjekt das Andere gegenüber und nimmt es so in die Pflicht. Das Unendliche, das sich in der Spur zeigt, zeigt sich ja gerade nicht als solches, sondern in der Verpflichtung, dem Versprechen der Zeug_innen. Übertragen auf ein entsprechendes Theologie-Verständnis lässt sich darum sagen, dass im Zeugnis die früheren Zeug_innen der eigenen Tradition und vermittelt über sie möglicherweise auch Gott* den Theolog_innen gegenübertreten und sie zur Verantwortung ziehen. Der springende Punkt ist nun der, dass in Lévinas' Verständnis es nicht das heteronom-autonome Subjekt ist, welches das Andere angeht und sich so verantwortlich zeigt, sondern es verhält sich gerade umgekehrt. Das aber zieht mindestens zwei Konsequenzen für ein entsprechendes Theologie-Verständnis nach sich.

Erstens erwächst die Verantwortung der Theolog_innen dem Zeugnis gegenüber aus dem Versprechen der früheren Zeug_innen und dem von ihnen bezeugten Versprechen Gottes*. Was Theolog_innen zur Ver*antwortung* zieht, ist ihr immer schon vorausgegangenes Angesprochensein. *Zweitens* werden die Theolog_innen erst in dem Moment zu Theolog_innen als solche, da sie das Zeugnis in der Weise hören, als sie das Hör-Ereignis als Versprechen begreifen. Im Unterschied zum Hören, das Fachwissen und Sachkompetenz befördert, ist das Hören, das Theolog_innen nicht nur zu Adressat_innen, sondern selbst zu Zeug_innen macht, ein *versprechendes Hören*. Denn nicht eine allfällig gönner_innenhafte Stellung, sondern ihr Angesprochen-*Sein* durch das Zeugnis Anderer macht Theolog_innen zu Adressat_innen und sekundären Zeug_innen. Den Prozess dieser Zeug_innenschaft eröffnen folglich die Zeug_innen und die Gottheit* selbst, nicht ihr Auditorium, die Theologie. Die Theolog_innen gibt es sodann nie »für sich«.[56] Das

55 Allerdings hat Frettlöh, (Un-)Gehörige Gotteszugänglichkeit, 32, zu Recht darauf verwiesen, dass der biblische Moses, der in Ex 3,6 ebenso mit »Da hast Du mich!« auf den Ruf der Gottheit* reagiert, »seine Berufung keineswegs unhinterfragt hin[nimmt]«. Das Angesprochen-Sein schließt darum »die *Mündigkeit der Hörenden* ein«. (Vgl. dazu ausführlicher Frettlöh, Ganz Ohr.) Gerade deswegen ist es unverzichtbar, dass Theolog_innen allem voran Adressat_innen von Zeugnissen sind, weil sie sich darin ihre Fachkompetenz, gleichsam die theologische Mündigkeit, erarbeiten.

56 Was das für einen theologischen Identitäts-Begriff austrägt, müsste andernorts weiter erörtert werden. Hess, männlich und weiblich, 180, hat angemerkt, dass »[t]heologisch betrachtet […] Identität nichts [ist], was wir abstrakt besitzen, sondern […] allein *extern* von Gott garantiert [wird], der Menschen besser kennt als diese sich selbst. Entsprechend korrumpiert eine […] Verwandlung

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Da hast Du mich!« der Theolog_innen arbeitet damit dem Vergessen früherer Zeugnisse ihrer Tradition und einem Vergessen des Unendlichen entgegen, jedoch in der Weise, dass es die Alterität der Zeugnisse und des Unendlichen wahrt. Die genannte Differenz von Geschichte und Normativität, von Genese und Geltung nivelliert eine entsprechende Theologie nicht, sondern sie hält sie aus. In ihr hat auch das Undarstellbare und Unsagbare seinen berechtigten, gar konstitutiven Ort. Als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren ist eine solche Theologie im Lévinas'schen Sinne spurhaft: Die Spur hält das Undarstellbare, das Unsagbare, kurz: die Alterität aufrecht, sie schützt sie gar. Zwischen Skylla und Charybdis einer apophatischen oder kataphatischen Theologie wählt sie gleichsam den ethischen Mittelweg: Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft hält an der Fremdheit ihrer biblischen Texte fest, fragt aber nach ihren ethischen Bedeutungen und knüpft ihre Wahrhaftigkeit an die entsprechende Umsetzung, eben an das *amen*.

Um es anhand eines biblischen Zeugnisses zu illustrieren: Dass es wahrhaftig ist, dass 5000 Personen durch die Vermehrung von fünf Broten und zwei Fischen gesättigt werden (Mt 14,13-21; Mk 6,30-42, Lk 9,10-17; Joh 6,1-15), hinge dann davon ab, ob Theolog_innen sich für eine weltweit gerechte Güterverteilung einsetzen, eine Verteilung, die gerade nicht nur den fünf Mächtigsten und zwei Reichsten unserer Welt zugutekommt. Der biblischen Wahrhaftigkeit wird, sprichwörtlich gesprochen, auf die Beine geholfen, Wahrhaftigkeit darum von Bewahrheitung im Sinne einer Bewährung abhängig gemacht. Und indem die Theologie noch im Bemühen, theologische Aussagen praktisch zu bewähren, spurhaft bleibt, weiß sie, dass in ihrem Sagen immer noch ein Ungesagtes ist, es in ihrem Tun immer noch ein Ungetanes gibt. Zeugnisse mögen wahrhaftig werden, ob sie damit wahr sind, lässt sich letztlich nicht entscheiden. Wahrheit – eben ohne einfache Anführungszeichen – bleibt eine erhoffte und damit gleichsam ausschließlich *theo*logische Kategorie. Kurzum: Eine solche Theologie ist ein »halbes Sagen«[57] und ein halbes Tun. In ihm bleibt ein Agamben'scher Rest – eine Vorstellung, die der Philosoph bezeichnenderweise aus neutestamentlichen Briefen gewinnt.

Agambens im Rekurs auf Ingeborg Bachmanns Diktum »Ich ohne Gewähr!«[58] formulierte Vorstellung, wonach Zeug_innenschaft ein Hören und Interpretieren der Lücke des Zeugnisses ist, gilt auch für eine Theologie, die das ihr aufgetragene Unsagbare – und das (nahezu) Unverstehbare der Traditionen und Vorstellungen einerseits und das Unendliche andererseits – sowohl bewahren als auch bewähren will. Die Theologie bewahrt, weil sie in ihren historischen und gegenwartsbezogenen Disziplinen Hörerin

---

nicht unseren Selbstbezug, sondern bringt vielmehr seine vormals fragmentarische Gestalt allererst recht zur Geltung.« Vgl. dazu auch dies., darin ist nicht männlich. Zu den eschatologischen Konsequenzen dieser Sichtweise vgl. Frettlöh, Namhafte Auferweckung, die das biblische Bild des Namensrufs als eschatische Konstituierung von Identität deutet.

57 Krebs, Halbes Sagen. Diese Einstellung, wonach das eigene theologische Bemühen transparent bleiben muss für das, was gleichsam über dieses Bemühen hinausgeht, leiht sich Krebs insbesondere von Wittgenstein, demgemäss diese Einstellung den religiösen Menschen per se kennzeichnet: »Es ist die Einstellung, die eine bestimmte Sache ernst nimmt, sie aber dann an einem bestimmten Punkt doch nicht ernst nimmt, und erklärt, etwas anderes sei noch ernster.« (Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, 571.)

58 Bachmann, Frankfurter Vorlesungen, 218.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Zeugnissen ist, sich entsprechendes Fachwissen und Sachkompetenz aneignet. Und die Theologie bewährt, indem sie sich in beiden Disziplinen den Zeugnissen verspricht, d.h. selbst als primäre Zeugin zur sekundären Zeugin wird. Damit ist sie gleichsam eine Theologie ohne Gewähr, aber mit dem Anspruch auf Bewährung. Wenn es Theolog_innen gelingt, »die Unmöglichkeit zu sprechen zum Sprechen zu bringen« (*WAb* 143), ereignet sich der Rest als Zeugnis. Es ist damit auch ein nicht intendierter Versuch, Zeugnis vom Unendlichen zu geben, das sich indes immer wieder entzieht, weil es im Derrida'schen Sinn Ereignis ist und damit letztlich unverfügbar bleibt. Aber mit Lévinas lässt sich Theologie als ein Phänomen verstehen, das seine Subjekte wegen ihrer Grenzen des Verstehbaren zutiefst be*ansprucht*. Ein solches Theologie-Verständnis, das Wahrhaftigkeit folglich als Inanspruchnahme, als Gabe versteht, geht davon aus, dass es innerhalb der Wahrheitsfindungen keinen neutralen Standort gibt, darum auch keine Zuschauer_innenhaltung in Anspruch genommen werden kann. Das ist der Grund, warum eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft im Anschluss an Derrida, Agamben und Lévinas mit der erkenntnistheoretischen Wende der 1920er Jahre, als das erkennende Subjekt in die Wissenschaft eingeführt wurde, ernst macht.

Ein solches Verständnis zielt auf Bewahrung und Bewährung, nämlich als Bezeugen. Weil sie aber das Moment des Außerordentlichen, des Unendlichen in sich trägt, ist das Bezeugte immer mehr als das, was vor den Augen und in den Ohren der Theolog_innen liegt. Lebensweltlich hängt das schon alleine damit zusammen, dass wir in einer Welt leben, die nie eindeutig und endgültig sein kann, insofern sie ein Zusammenspiel zahlreicher Ereignisse und Zeugnisse ist, die wir gerade nicht alle wahrnehmen *können*. Die Texte, Artefakte, Vorstellungen und Traditionen der Theologie bezeugen darum keineswegs immer das Gleiche. Und ob sie versteh-, sicht- und hörbar bleiben, ist an ihre Adressat_innen, die Theolog_innen gebunden. Zeug_innenschaft ist darum immer Bewahren und Bewähren zugleich, d.h. eine Verquickung von Erinnerung und Zeugin_Zeuge-Sein zugleich. Dieser doppelte Aspekt kann im Hebräischen durch dasselbe Wort bzw. durch denselben Konsonantentext mit unterschiedlicher Vokalisierung ausgedrückt werden. In der Hebräischen Bibel gibt es zwei Stellen, welche diese Doppelheit implizieren: Dtn 6,4 und Hi 19,23f.

2.4. Zu Besuch bei Hiob an den Grenzen des Verstehbaren – die bezeugende Theologie des Hiobbuches

In Dtn 6,4-9 findet sich das שְׁמַע יִשְׂרָאֵל/*schema jisrael*, einer der ältesten schriftlichen Ausdrücke jüdischen Selbstverständnisses.[59] In ihm bekennt sich das Jüdinnen_Judentum zu JHWH. Das Bekenntnis ist als Anrede formuliert: »Höre, Israel! JHWH ist für uns Gott, einzig und allein JHWH ist Gott.« (Dtn 6,4) Bereits die Redeform ist im Kontext der Zeug_innenschafts-Thematik bemerkenswert, kommen doch die Bekennenden als *Adressat_innen* vor. In den meisten Manuskripten und gedruckten Ausgaben der Hebräischen Bibel nun sind die jeweils letzten Buchstaben des ersten und des letzten Wortes

59 Zu den historischen und philologischen Aspekten des für die biblische Religionsgeschichte und das Jüdinnen_Judentum zentralen Textes des Schma Jisrael vgl. Loretz, Des Gottes Einzigkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dieses Satzes in Dtn 6,4 durch größere Lettern hervorgehoben: das ע/*ajin* von שְׁמַע/*schema* und das ד/*dalet* von אֶחָד/*ächad*. Damit wird nicht nur der Vers optisch aus dem übrigen Text herausgehoben, sondern die beiden Buchstaben zusammen ergeben je nach Vokalisierung ein anderes Wort. Was sie *sichtbar* machen, sind zwei unterschiedliche Wörter: Es kann nämlich einerseits עֵד/*ed* und damit Zeuge bedeuten. Oder aber mensch liest die beiden Buchstaben als עַד/*ad*, was so viel wie ewig, auf Dauer heißt. Der biblische Text gibt damit zugleich die Art und Dauer des Bekenntnisses an, nämlich *auf Dauer zum Zeugnis* zu *werden*.[60] »Höre!« ist ein Imperativ, der die Glaubenden sowohl als Zeug_innen in die Pflicht nimmt als auch es immer wieder, eben auf Dauer zu tun.[61]

Im weiteren Kontext von Dtn 6 heißt auf Dauer zum Zeugnis werden, die Worte, die Israel von JHWH erhält, an der Tür des Hauses anzubringen (Dtn 6,9) und als Schmuck am Körper zu tragen (Dtn 6,8). Das Bekenntnis kommt hautnah, es rückt dem Menschen gleichsam auf die Pelle und seine Worte werden zum Zuhause der Zeug_innen, d.h., es wird konserviert und damit *bewahrt*.[62] In dieser Hinsicht spricht der Imperativ die Bekennenden als Hörer_innen an. Doch der Imperativ zielt ebenso auf den Modus der Erinnerung, also selbst Zeug_innen zu werden, nämlich indem die Bekennenden JHWH »mit Herz und Verstand, mit jedem Atemzug, mit aller Kraft« (Dtn 6,5) lieben.[63] Indem die Adressat_innen das Gehörte in die Tat umsetzen, *bewähren* sie das Bekenntnis. Durch die jeweils unterschiedliche Vokalisierung reichen sich Bewahren und Bewähren gleichsam die Hand. Und insofern das Herz in der biblischen Anthropologie für den Sitz des Denkens steht,[64] verpflichten sich die Bekennenden, so lässt sich folgern, zu einer vernunftgeleiteten Zeug_innenschaft.[65]

Dieser in der Vokalisierung steckende und damit im Wort stehende Konnex, dass Menschen auf Dauer zum Zeugnis werden, begegnet in der Hebräischen Bibel noch an einer anderen Stelle: im Hiobbuch. In Hi 19,23f. äußert die biblische Hiobfigur den Wunsch, dass ihre Klage und Anklage vor und an Gott* aufbewahrt werden »in der Schrift« (בַּסֵּפֶר/*bassefär*), und zwar לָעַד/*la'ad* – auf Dauer. Und die LXX übersetzt: εἰς τὸν αἰῶνα, also in Ewigkeit. Bei dieser Stelle ist es erst die Tradition, gleichsam die sekundäre Zeug_innenschaft, welche die zweite Bedeutung des Konsonantentextes hinzufügt: Theodotion und die syrohexaplarische Übersetzung fügen die Variante εἰς μαρτύριον, d.h. zum Zeugnis, hinzu und übersetzen damit das hebräische Wort bzw.

60 Vgl. Ebach, »Schrift«, 103.

61 Vgl. Lincoln, Die Theologie, 67, der das Schma Jisrael als »akroamatische[n] Imperativ« versteht: »Gott spricht – und die geschaffene Welt hört das Wort und findet damit ins Leben.«

62 Vgl. Kraus, Hören, 211: »Hören – erkennen – im Inneren bewahren. Auf diesen drei Akten steht jede Tradition.«

63 Vgl. Taubes, Abendländische Eschatologie, 27: »In der Offenbarung hört Israel die Stimme Gottes. Mit ›höre Israel‹ wendet sich Mose an die Stämme. In der keriath schma [sc. dem Rezitieren des Schma Jisrael beim Morgen- und Abendgebet], im ›Rufen des Höre‹, nimmt der Jude täglich das ›Joch des Königtums des Himmels‹ auf sich. Die Wirklichkeit Israels schwingt zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegen Gott.«

64 Vgl. Schüngel-Straumann, Gott, 128; sowie Zenger, Gib deinem Knecht, 41.

65 Zur Begründung, dass das Bekenntnis, das allem voran an Israel adressiert ist, nur vermittelt über dieses christliche Theolog_innen zu *Mit*hörenden macht, vgl. Ebach, Hören auf das, sowie Frettlöh, Das am Herzen liegende.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

seine Konsonanten doppelt.[66] In ihren Fassungen wünscht sich Hiob, dass seine Klagen und Anklagen *zum Zeugnis auf Dauer* aufgehoben seien. Bezeichnenderweise ist der Ort der Aufbewahrung »in der Schrift«, das bedeutet: Ob Hiobs Zeugnis auf Dauer aufgehoben ist, hängt davon ab, ob die Adressat_innen des Hiobbuches sein Zeugnis hörend wieder-holen. Insofern die Theologie Adressatin biblischer Texte ist, käme es darauf an, ob Theolog_innen diesem Wunsch Folge leisten.

Dass gerade im Hiobbuch Zeug_innenschaft als Verquickung von Bewahren und Bewähren begegnet, ist für die Frage nach Prolegomena einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft aufschlussreich, ist doch dieses Buch selbst als theo-logia, als Rede von bzw. zur Gottheit* formuliert. Vor allem aber beschäftigt sich das Buch auf literarischer Ebene mit einem Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren:[67] Ein unschuldig Leidender verliert seine Kinder, seinen Besitz und seine Gesundheit, und sein Gott*, so die Rahmenerzählung der Geschichte, lässt sich auf einen Pakt mit dem Satan ein und ist damit mitverantwortlich dafür, dass Hiob geknechtet, bedrängt und verfolgt wird. Indem das Hiobbuch nicht nur die Lebensgeschichte eines Menschen zum Gegenstand hat, sondern sich mit der Frage aller theologischen Fragen, der Theodizeefrage beschäftigt, verknüpft es Leben *und* Lehre[68] bzw. Zeug_innenschaft *und* Theologie. Die Frage, wie eine allmächtige, gütige und verstehbare Gottheit* all das Leid in unserer Welt zulässt, warum Gott* nicht eingreift, wenn Menschen nicht mehr mit ihrem Leben zurande kommen und Flora und Fauna gnadenlos ausgebeutet werden, wird hier nicht abstrakt, sondern anhand der Zeug_innenschaft Hiobs bearbeitet.

»Auch jetzt noch hältst du fest an deiner Frömmigkeit. Gib Gott den Abschiedssegen und stirb!« (Hi 2,9), sagt Hiobs Frau zu Hiob. Doch am Grund der totalen Hoffnungslosigkeit – wir könnten auch sagen: an der Grenze des Verstehbaren –, gleichsam am Ort, wo der Gegenstand der Theologie bildlich gesprochen in Trümmern liegt, entfacht sich gerade darin wenige Kapitel später innerhalb dieser biblischen Erzählung die Zeug_innenschaft Hiobs und damit eine neue Theologie: Hiob klagt.[69] Und er tut es ohne die Gewissheit der Erhörung seiner Anklagen. Ob sich sein Festhalten an seiner bezeugenden Theologie auszahlen wird, weiß er nicht – die Bewahrheitung dieser Zeug_innenschaft steht aus. Es sind denn vor allem die Reden, der zweite Teil des Hiobbuches in Abgrenzung zur Rahmenerzählung, die darüber Auskunft geben, wie Hiob mit seinem Leid umgeht und welche Konsequenzen er daraus für seine Theologie zieht.[70] Nachdem die biblische Hiobgestalt sieben Tage und sieben Nächte stumm auf der Erde saß, bricht sie ihr Schweigen. Hiob klagt nicht nur, sondern er verflucht den Tag seiner Geburt und

66 Vgl. Ebach, »Schrift«, 103.

67 Das gilt gleichsam auch für den Text selbst: Die Verse in Hi 19,23-27 gehören zu den bis heute in der Hiobbuch-Exegese am virulentesten diskutierten: »Verses 23–27 are notoriously difficult. The Hebrew text itself makes it very unclear what Job is actually saying – particularly to what extent he is speaking confidently and to what extent he is merely expressing a forlorn wish.« (Whybray, Job, 94.)

68 Vgl. Ebach, Der doppelte Hiob, 122.

69 Zur Katalysierung der Klage Hiobs durch den Satz von Hiobs Frau vgl. Frettlöh, Noch nicht, insbes. 17–21, sowie insgesamt zur Bedeutung der Figur von Hiobs Frau dies., Eine Klage.

70 Vgl. Loichinger/Kreiner, Theodizee, 161f. Dass der Dialogteil des Hiobbuches in erster Linie von dem Vorgang der Klage her zu verstehen ist, hat bereits Westermann, Der Aufbau, gezeigt.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

wünscht sich, niemals geboren zu sein: »Hiobs erste Worte sind ein Aufschrei, in dem tiefste Verzweiflung herausbricht.«[71]

Während die Hiob zu Beginn der Erzählung in den Mund gelegten Worte – »Niemand als der Ewige ist's, der gegeben hat, niemand als der Ewige ist's, der genommen hat, gesegnet sei der Name: der Ewige!« (Hi 1,21b) – noch eine »fromme Dulderhaltung«[72] erahnen lassen, so zeigt sich in Hiobs Klage das, was Odo Marquard als die eigentliche Artikulation der Theodizeefrage bestimmt: die Schwierigkeiten beim Ja-Sagen.[73] Doch die Hiobgestalt hat nicht nur Schwierigkeiten beim Ja-Sagen zu Gott* und zur Welt, darüber hinaus verneint sie gar ihr eigenes Leben. Als daraufhin Hiobs Freunde versuchen, seine Leiderfahrungen als Ausdruck göttlicher Strafe für begangene Sünden zu deuten, trotzt Hiob den drei Männern, als seien sie frei von menschlicher Fehlerhaftigkeit und Irrtumsfähigkeit, und verabschiedet sich so, in der zweiten Antwort an seinen Freund Bildad (Hi 19,1-29), vom Tun-Ergehen-Zusammenhang als mögliche Antwort auf die Theodizeefrage: »Hatte Bildad (18,4) die Auffassung [vertreten, MK], daß Hiob für sein Ergehen selbst verantwortlich sei, […] so bekräftigt Hiob in 19,6 ähnlich prinzipiell seine Gegenerfahrung.«[74] In der Rede also, in der die genannte Verquickung von Bewahren und Bewähren auftaucht, in der von Hiobs Wunsch, auf Dauer zum Zeugnis zu werden, die Rede ist, sieht sich Hiob im Fangnetz der Gottheit* selbst umschlossen und bezeugt so ihre* Feindschaft ihm gegenüber. Diese Zeug_innenschafts-Theologie ist folglich frei von jedweder Apologetik.

Das feindliche Handeln Gottes*, das sich für Hiob etwa in seiner von Gott* entzogenen Ehre zeigt, entfaltet Hiob in der Folge und beklagt dieses in mannigfaltigen Bildern (vgl. Hi 19,7-12), das »soziale, gesellschaftliche, familiäre, emotionale und körperliche Isolationserfahrungen«[75] zur Folge hat. Anders ausgedrückt: Es ist die Begründung der Anklage Hiobs, die Widerfahrnisse, die als Belege für das Handeln der Gottheit* dargestellt werden, welche er hier entfaltet.[76] Im Anschluss an den Wunsch, zum Zeugnis auf Dauer zu werden, sagt darum der biblische Hiob: »Ich weiß es: Es lebt, wer mich auslöst [גֹּאֲלִי/*go'ali*] und erhebt sich zuletzt auf dem Staub.« (Hi 19,25) Hiob wünscht sich folglich eine Lösung seines Zustandes und ruft dafür den גֹּאֵל/*go'el* an. Die »Lösung« könnte darum durchaus als Wunsch um die Beantwortung der Theodizeefrage verstanden werden. Doch will »die Rede vom go'el in Hi 19,25 nicht gänzlich vom Kontext der Hebräischen Bibel gelöst«[77] werden, wird die Hiobfigur Erlösung nur dann erfahren, wenn ihr gegenwärtig erfahrbares Leben sich wendet, wenn sie, *nicht durch den Tod,* zum Leben »erlöst« wird.[78] Doch wer oder was ist dieser *go'el*, den Hiob gegen Gott* anruft?

---

71 Ruprecht, Leiden, 434.

72 Vgl. a.a.O., 429.

73 Vgl. Marquard, Schwierigkeiten, insbes. 89.

74 Ebach, Streiten I, 154.

75 A.a.O., 156f.

76 Dass ein solches Verhalten nicht »unbiblisch« ist, zeigt Ebach an mehreren Intertexten, vor allem aber an Klgl 3 (vgl. a.a.O., 155f.).

77 A.a.O., 166.

78 Ebach plädiert darum dafür, im Umgang mit dem Hiobbuch zwischen dem »Hiobproblem« (Theodizee) und dem »Fall Hiob« (die Geschichte des Mannes Hiobs innerhalb der Hebräischen Bibel) zu unterscheiden. Ähnliches stellt auch Ruprecht, Leiden, 444, Anm. 14, fest, insofern er zu beden-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Für Jürgen Ebach spricht alles dafür, dass auf der Ebene des Textes nur die Gottheit* selbst diese Löserin* sein kann,[79] was bedeutet, dass Hiob »Gott gegen Gott«[80] anruft. Die Gottheit* soll Hiob von der Gottheit* befreien, die* feindlich an ihm handelt.[81] »Gott gegen Gott« wird so für Ebach zur hermeneutischen Formel der Theodizee, insofern Hiob mit dieser an der *Theodizee als Frage* festhält und so »angesichts der Not und des Leides in der Hoffnung auf die Wendung von Leid und Not«[82] bittet. Es ist für den Theologen die einzig angemessene Form des Umgangs mit der Theodizee, denn der Mensch habe nicht – wie das sowohl von philosophischer als auch theologischer Seite mehrheitlich versucht wurde – eine Lösung darauf zu suchen, sondern müsse sich vielmehr darüber im Klaren sein, *wie* die Frage richtig gestellt werde, »und zwar als Frage *an* Gott, nicht als Aussage *über* Gott«[83]. Die Fraglichkeit zeigt sich denn in Hiobs Zeug_innenschaft. Übertragen auf das Verständnis einer entsprechenden Theologie der Zeug_innenschaft und ihre Bedingungen für die theologische Existenz und die Frage, inwiefern theologische Aussagen wahr sind, zieht dies mindestens zwei Konsequenzen nach sich, will denn die

---

ken gibt, dass Aussagen wie »Auf das Problem des Leidens antwortet das Hiobbuch …« problematisch seien, weil die Form des Hiobbuches »nicht etwas Akzidentelles und Austauschbares« sei. Ebach erörtert diese »Problematik« m.E. jedoch differenzierter, wofür er vor allem zwei Punkte, die innerhalb der Auslegungsgeschichte zu Kontroversen geführt haben, thematisiert: einerseits die Figur des go'el, des Lösers bzw. des Erlösers, und andererseits die Lesart, bei der die Erlösung als eine Auferweckung verstanden wird. Beide Punkte wurden im Wesentlichen durch die christliche Tradition geprägt. So wurde die Figur des go'el meist christologisch gedeutet, insofern diese Figur den Messias meine, was sich wiederum mit der Auferweckungshoffnung decke, worauf das christliche Bekenntnis gründet. Beide Aspekte nun sind auslegungsgeschichtlich insofern problematisch, als sie sich auf die Vulgata und die LXX beziehen. So ist beispielsweise die Zeitangabe »in novissimo« eine Eintragung aus christlicher Perspektive. Der Urtext bzw. der Codex Leningradensis ist diesbezüglich hebräisch mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit erklärt Ebach in der Folge und kommt zum Schluss, dass es »nicht um subjektive Verfälschung geht, wohl aber objektiv um Enteignung« (Ebach, Streiten I, 162). Ausgehend vom Leitsatz »Novum Testamentum in vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet« (Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum 2, 73) gibt Ebach zu bedenken, dass eine solche hermeneutische Regel im Gesamtzusammenhang der christlichen Bibel zwar legitim sei, wenn damit das jüdische, dem christlichen immer vorausgehende Selbstzeugnis gewahrt wird und nicht, wie das bis heute immer wieder getan wird, christliche Theolog_innen meinen, alttestamentliche Texte ließen sich ausschließlich christologisch begründen und erklären. Den gesamten Dialogteil als »ein[en] weisheitliche[n] Diskurs« zu verstehen, »in dem verschiedene weltanschauliche Positionen ins Kreuzfeuer geraten, inklusive der Gottesreden, die abschließend eine konsensfähige neue Position ins Spiel bringen« (Maier/Schroer, Das Buch Ijob, 193), bedingt darum, christlicherseits stets das jüdische Selbstverständnis dieser Texte zu wahren. Zu meiner eigenen Verhältnisbestimmung von Jüdinnen_Judentum und Christ_innentum – in kritischer Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths – und den Konsequenzen für eine christliche Schriftthermeneutik vgl. Käser, »… dass es so nicht geht«, insbes. 78–83.97f., sowie ders., Judas, 169–174.

79 Vgl. Ebach, Streiten I, 166.

80 Vgl. a.a.O., 166–168.

81 Auch dafür verweist Ebach (a.a.O., 164f.) auf einige Intertexte, insbesondere auf Deuterojesaja und damit auf die Thematik des erhofften Exodus aus dem babylonischen Exil.

82 A.a.O., 167.

83 Ebd. (Hervorhebungen durch MK).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zeug_innenschaft der biblischen Hiobgestalt nicht nur auf der Ebene des Textes, sondern auch in seiner Rezeption als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren verstanden und gedeutet werden.

Erstens erwächst auch im Hiobbuch die Verantwortung des Theologen Hiob aus dem Versprechen gegenüber früheren Zeug_innen und dem von ihnen bezeugten und ihm selbst zu Ohren gekommenen Versprechen Gottes*. Indem die biblische Hiobfigur sich einerseits am klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhang abarbeitet und andererseits nicht vom Bild lässt, das sie selbst von der Gottheit* hat, sind es auch hier die Anderen und die kategorial Andere*, welche* die Zeug_innenschaft der Hiobfigur evozieren. Auch Hiobs Reaktion auf das ihm widerfahrende Leid lässt sich als ein »Da hast Du mich!« deuten, weil gemäß Prolog des Hiobbuches der biblische Gott* Hiob überhaupt in diese Lage versetzt hat. Hiob kann zur Bearbeitung der *theo*logischen Herausforderung gerade nicht von seinem eigenen Sein absehen. Er steht also – völlig anachronistisch gesprochen – in der erkenntnistheoretischen Wende der 1920er Jahre.

Zweitens ist es Hiob zwar erst nach der Konfrontation, und nachdem seine Gottheit* Stellung bezogen hat, möglich aufzuatmen. Doch die Rede Gottes* am Ende des Hiobbuchs besteht mehrheitlich aus rhetorischen Fragen, weshalb sie nicht eigentlich als eine Rechtfertigung der Gottheit*, als *Theo*dizee verstanden werden muss. Und auch Hiobs Wiederherstellung am Ende des Buches ist nicht vollständig: Hiob wird nicht von seiner Krankheit erlöst.[84] Der Epilog bezieht sich explizit darauf, was Hiob im Prolog genommen wurde, nämlich auf seinen Besitz und seine Kinder, verschweigt aber den anderen Verlust, den seiner Gesundheit. Diese Nichterwähnung muss zumindest irritieren, zumal Hiobs Krankheit eine zentrale Rolle im gesamten Buch spielt.[85] Etliche Übersetzungen sehen in Hiobs Reaktion auf die Gottes*-»Erfahrung« die Widerrufung seiner Klage und eine entsprechende Buße. So etwa die Einheitsübersetzung: »Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche.« (Hi 42,6) »Staub und Asche« fungieren in dieser »Logik« als Bußzeichen. Aber es lässt sich fragen, ob mit »Staub und Asche« nicht viel eher die Nichtigkeit des Menschen im Angesicht der Gottheit* gemeint ist, zumal die biblische Figur selbst in 30,19 die Wendung dafür braucht, um sich als Lappalie in Gottes* Augen darzustellen. Dann aber brächte Hiobs Verhalten die Legitimität der vorausgehenden Klage zum Ausdruck.[86] Hiob ginge es, so gedeutet, keineswegs um eine Widerrufung seiner Klage. Zwar lässt die Größe der Gottheit* Hiob seine Frage gleichsam infrage stellen, doch die Frag*würdigkeit* legitimiert immerhin die Klage Hiobs als solche, nämlich als »Vertrauen in die richtige Instanz«[87]. Schließlich sagt auch Gott* im Hiobbuch von Hiob, er habe – im Gegensatz zu den Freunden – recht von ihm* geredet (Hi 42,7). Anders formuliert: Hiobs Irritation, das Hiobproblem, die Theodizeeklage wendet sich zu einer Derrida'schen Iteration, eben zu dem, was die Reproduzierbarkeit

84 Zur exegetischen Begründung dieser Deutung vgl. Schellenberg, Warum Hiob.

85 Vgl. dazu ausführlich Schellenberg, Mein Fleisch. Unstrittig scheint zu sein, dass der biblische Hiob trotz Krankheit am Schluss getröstet ist (vgl. Krüger, Did Job Repent).

86 Zum selben Ergebnis kommt, vor allem im Anschluss an Kierkegaards Hiob-Deutung, auch Welz, Klage, insbes. 238–241.

87 Dohmen, Wozu, 118.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Zeugnisses garantiert:[88] Indem das Hiobbuch und seine Figur keine abschließende Lösung für das Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren präsentieren, fordern sie gleichsam zu Neukontextualisierungen und Neuinterpretationen auf. In der Iteration als sekundäre Zeug_innenschaft bleibt eine Aussage stets unvollständig und wahrt so zugleich die Unmöglichkeit ihrer Abschließung. Oder im Anschluss an Lévinas formuliert: Sie anerkennt, dass mehr gesagt werden müsste, als gesagt werden kann.

Das aber bedeutet, dass die primäre (Hiob) und sekundäre (Theolog_innen) Zeug_innenschaft konstitutiv für das Phänomen der Sprache sind, insofern jene ermöglicht, etwas zu wiederholen und neu zu kontextualisieren, ohne zu beanspruchen, dieses Etwas zu besitzen, gar gänzlich zu erfassen. Diese Sprache ist im Falle der biblischen Hiobgestalt dialogisch, denn ihre Reden sind an die Gottheit* adressiert und auf der Ebene des Textes antwortet diese* auch. Dass die Sprache der Zeug_innenschaft insbesondere, wie oben dargelegt, dialogisch ist, ist auch das verbindende Merkmal der Zeug_innenschafts-Verständnisse Carolin Emckes, Kübra Gümüşays und Hannah Arendts. Was also kann eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft von ihnen lernen?

88 Vgl. dazu ausführlicher Käser, Vor verschlossenen Türen.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 berechtigte, 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 doppeldeutlich: 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 *Un*betroffenen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 *vor*gegebenen 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-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 Fremden[5], 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 ent-decken, sondern diese darin besteht, gehört zu werden, indem Zeugnisse *wiedergegeben*, also bezeugt werden.

Zweitens können Menschen *sich* aber auch *verständigen*, 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 der 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Literaturwissenschaft[13] ausgearbeiteten und von dort in die Theologie[14] 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 Adems 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 zurückzubesinnen. 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 Huizing, Wächserne Nase.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 […].«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 *Un*betroffene. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-patriarchalen[27] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *Für*sprache 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 aufoktroyierte.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

weise Einbrüche des Weiblichen haben, beispielsweise von einer Mutterschößigkeit[32] 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 leisten[35], und wie Schwarze in die Theologie einbrachen[36]. 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 »Mutterschößigkeit Gottes« geht darauf zurück, dass Mitgefühl, רַחֲמִים/*rachamim*, im Hebräischen ein Affekt ist, der in einem weiblichen Organ, nämlich dem Uterus, רֶחֶם/*rächäm*, 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 »Mutterschößigkeit«.

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 Gutiérrez' Aufsatz *Die Armen brechen in die Geschichte ein*, der damit in Befreiungstheologien einführt.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 Unsagbarkeitstopos, Gümüşsays Beharren auf dem freien Sprechen und Arendts Festhalten am Aussprechen der ›Wahrheit‹ bzw. jetzt eben: der Wahrhaftigkeit im politischen Raum davor hüten, Ungerechtigkeiten zu *be*schweigen. 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 Vertrauens*vorschuss* 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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/›ich‹) 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.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»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 Erhörung 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.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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 קַל/*qal* (leicht [sein]). Während der erste Versteil von dem spricht, was leicht (*qal*) 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 (תְּקֻלָּל/*tequllal*), 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«.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, trotzt 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.«

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Theologische Orte als entgrenzende Zeug_innenschaft

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

1 Vgl. Danz, Systematische Theologie, 240f.

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

Die Lehrenden tun dies allerdings auch und gerade auf dem Hintergrund ihres individuellen und sozialen Gedächtnisses. Welche Zeugnisse der theologischen Tradition Theolog_innen aus dem Speichergedächtnis für das Funktionsgedächtnis auswählen, hängt von ihrer Sozialisierung und ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation ab. Damit aber kann es zu Brüchen zwischen Lehrenden und Lernenden der Theologie kommen, wenn sie sich in ihren Gedächtnissen zu stark voneinander unterscheiden. Und ganz grundsätzlich ist dies bei einer Theologie, die sich als Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren versteht, aufgrund der genannten Differenz zwischen Geschichte und Normativität die Ausgangslage theologischen Handelns. Im Hinblick auf das Verhältnis von Lehrenden und Lernenden der Theologie tragen nun Erstere zwar damit dazu bei, dass das Gedächtnis der Lernenden sich weitet, aber insofern im kulturellen Gedächtnis – und diesem ist die Theologie zuzurechnen[4] – gemäß Assmann die Aneignung von Zeugnissen stärker individuell stattfindet, hat sie dieser Aneignung möglicherweise

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

4 Vgl. Valentin, Wir sind.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

7 Vgl. Wildermann, Art. Pilgerwesen.

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

14 Vgl. Korsch, Mit der Theologie, 40.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Indem die Zeug_innenschafts-Theologie zurück an die Orte geht, von denen sie gelernt hat, sucht sie nicht nur das Gespräch mit diesen, sondern sie kommt ihrer Aufgabe nach, wissenschaftliche Erkenntnisse zu kommunizieren. Für das Christ_innentum mag die Kirche ein Ort[21] – und historisch betrachtet nach wie vor einer der zentralsten Orte – dafür sein, aber sie ist keineswegs der einzige.[22] Insofern Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren auf die Schaffung und Sicherung einer gerechten *Demokratie* und damit auf den Dialog zwischen *allen* Menschen und eben nicht nur Kirchen-Zugehörigen abzielt, gehören zu den Orten der Zeug_innenschafts-Theologie noch viele weitere: beispielsweise das Interview in Tageszeitungen, im Radio oder Fernsehen, das Podium eines politischen Diskurses und der Kreis eines öffentlichen philosophischen Gesprächs, die Ringvorlesung, in der sich geladene Expert_innen auf Neues und Altbekanntes einlassen, Lernvideos auf YouTube und Podcasts auf Spotify sowie Studientage. Vor allem aber: die Straße und das Netz, die Schulen und die Arbeitsplätze, abends und am helllichten Tag, unter Fremden und Freund_innen, in der Sprache, im Denken und im Fühlen.

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

24 Vgl. Korsch, Mit der Theologie, 41.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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

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

Die Gottheit* des Hiobbuches begibt sich nicht an den Ort, von dem aus die Hiobgestalt spricht, was indes nicht heißt, dass sie* sich nicht auf den Boden der Tatsachen, nämlich Hiobs Leid herunterließe. Hatte nämlich die Figur Elihu am Ende ihrer Reden noch einmal die Ferne Gottes* betont – »Gott schaut nicht einmal die Verständigen des Herzens an.« (Hi 37,24) –, so widerspricht das Hiobbuch mit seiner Gottesrede dieser Behauptung: »Da reagierte der Ewige auf Hiob aus dem Wettersturm und sprach« (Hi 38,1). Dabei antwortet die Gottheit* Hiob nicht nur, lässt Hiob ihr* Zeugnis *hören*, sondern sie* antwortet aus dem Wettersturm, erscheint ihm also und lässt Hiob ihren* Ort *sehen*.[28] Ob es sich damit gleichsam um eine optisch-akustische Theophanie handelt, bleibt auf der Ebene des Textes zumindest fragwürdig, klar ist aber: Der Wettersturm ist die hör- und sichtbare Zeug_innenschaft Gottes* gegenüber Hiob. Anders als im Prolog, wo Gott* am Ort einer himmlischen Versammlung lokalisiert wird (vgl. Hi 1,6), er* scheint also auch einen doppelten Ort zu haben[29], erweist der Ort Gottes* seine* Rede als eine Erschei-

---

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

27 Metz, Memoria, 158.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

30 Vgl. Ebach, Beredtes Schweigen.
31 Ebach, Streiten II, 123.
32 A.a.O., 139.
33 A.a.O., 140.
34 A.a.O., 155.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

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

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

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

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

35 Vgl. Fohrer, Das Buch, 534.

36 Gschwind, Kontingenzbewältigung, 149.

37 Fohrer, Das Buch, 535.

38 Hartenstein, Vom Sehen, 19.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Zeug_innen und ihre Sympathisant_innen – für eine theologisch motivierte *cooperatio* und *coniuratio testium*

Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft verlangt viel von ihren Subjekten und Objekten, von den Theolog_innen und den Gegenständen ihrer Wissenschaft. Verlangt sie zu viel? Der im Anschluss an die interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse formulierte Entwurf theologischer Existenz zerschlägt geradezu die Autonomie, den Individualismus und das Alleinstellungsmerkmal von Theolog_innen, indem sich diese nie isoliert betrachtet denken lassen.[1] In ihrer Bestimmung als Hörer_innen der Zeugnisse ihrer eigenen theologischen Geschichte und Traditionen sind Theolog_innen im Wortsinne *sub-jectum*, sie sind ihren Artefakten, Vorstellungen und Gegenständen unterworfen. Ein alleiniges Sein kommt für Zeug_innenschafts-Theolog_innen nicht infrage – immer schon sind sie an die ihr vorausgegangenen theologischen Existenzen anderer, früherer Subjekte gebunden. Und wenn Theolog_innen es trotzdem wagen zu sprechen, nicht nur Hörer_innen von Zeugnissen, sondern selbst sekundäre und primäre Zeug_innen zu sein, so sind sie dazu verpflichtet, sich mit ihrem Bezeugen zu versprechen. Wann immer Theolog_innen ihren Mund öffnen, wann immer sie sprechen und schreiben, denken und handeln, verlangt eine Zeug_innenschafts-Theologie von ihnen, dass sie sich mit ihrem Gesagten und Geschriebenen, mit ihrem Gedachten und Handeln versprechen. Dass sie dafür einstehen, was sie denken und wie sie handeln. Indem zwar nicht die Wahrheit, wohl aber die Wahrhaftigkeit theologischer Aussagen an das Sein der Theolog_innen gebunden wird, sind Theolog_innen nicht nur immer schon mit hineingenommen in die Erkenntnisbewegungen wissenschaftlich-theologischen Denkens und Arbeitens, sondern die Wahrhaftigkeit von Letzteren ist daran gebunden, dass sie verwirklicht wird. Diese Zeug_innenschafts-Theologie ist ein hebräisches *amen:* Die

1 Vgl. dazu auch Sölle, Stellvertretung, insbes. 44–61. Zwischen der idealistischen These »Der Mensch ist unersetzlich« und der positivistischen Antithese »Jede_r ist ersetzbar« votiert Sölle für die Synthese »Der Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar« (a.a.O., 44) und begründet damit ihr theologisches Stellvertretungsverständnis (s. dazu oben II.4.1.).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

theologische Existenz der Theolog_innen hängt davon ab, dass theologische Inhalte *getan* werden, *auf dass sie sich bewahrheiten*.

Und als wäre dieser Anspruch nicht schon unglaublich – und damit zuweilen unglaubwürdig – hoch gehängt, so wissen Zeug_innenschafts-Theolog_innen, dass sie diesem Anspruch nie komplett nachkommen, ihm nie vollständig entsprechen können: Weil die Theologie ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren ist, sehen sich Theolog_innen ständig vor eine Differenz von Geschichte und Normativität, von Genese und Geltung gestellt. Denn indem zahlreiche theologische Traditionen der Versuch sind, transzendente Erfahrungen zu tradieren, haben sie stets auch einen theologischen Anspruch und sind nicht nur religionsgeschichtliche Artefakte: Sie wollen von derjenigen* sprechen, die* gerade kein Phänomen ist: der Gottheit*. Weil auch Theolog_innen das versuchen, bleibt ihre sekundäre Zeug_innenschaft immer spurhaft: Indem die Theologie noch im Bemühen, theologische Aussagen praktisch zu bewähren, spurhaft bleibt, weiß sie, dass in ihrem Sagen immer noch ein Ungesagtes ist, es in ihrem Tun immer noch ein Ungetanes hat. Theolog_innen, die mit ihrem Sein an die Gegenstände ihrer Wissenschaft gebunden werden, scheinen darum alles Recht zu haben, in ihrer wissenschaftlichen Existenz auch mal frustriert und von ihren Gegenständen allemal genervt zu sein, weil sie wissen, dass ihre menschlich-allzumenschliche Theologie immer nur ein halbes Sagen und ein halbes Tun ist.[2] Weil sie das Moment des Außerordentlichen, des Unendlichen in sich trägt, ist das, was Theolog_innen bezeugen, immer mehr als das, was vor ihren Augen und in ihren Ohren liegt. Das mag Theolog_innen zwar auch gelassen und insbesondere selbstkritisch machen, insofern sie damit stets daran erinnert werden, dass ihr Denken und Handeln nicht der Weisheit letzter Schluss ist. Aber eine solche Zeug_innenschafts-Theologie verlangt viel von ihren Subjekten, insofern sie nicht so sehr nach dem Gegenstand ihrer Wissenschaft, sondern den Konsequenzen dessen zu fragen hat, nämlich der Ethik, und diese dann auch noch selbst zu bewahren *und bewähren* hat. Haben Zeug_innenschafts-Theolog_innen sich darauf eingelassen, stürzt die theologische Sprache sie gleichsam in eine weitere Krise.

Auch diese verlangt viel von den Theolog_innen, nämlich dass ihre Inhalte und Vollzüge einen Wert und eine Funktion für den öffentlichen Raum haben. Das, was die Theologie zu einem Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren macht, soll in der Sprache verständlich gemacht werden. Die Methode der Zeug_innenschafts-Theologie zielt darauf, das, was ihr immer wieder ins Wort fällt – das Zwischen, die Lebenswirklichkeiten ihrer Zeit –, in ein Gespräch mit ihren eigenen Gegenständen zu verwickeln. Zwar ist

2 In dieser Hinsicht kann eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft von Fulbert Steffenskys Lob des halben Herzens, der Halbheit überhaupt lernen: Gegen Ganzheits- und Vollkommenheitszwänge begegnet bei ihm, vor allem in Texten zum Gebet, immer wieder das Plädoyer für Halbheiten: »Ich möchte das halbe Herz loben, wenn das ganze noch nicht zu erreichen ist. Es gibt so etwas wie die Süße der Halbheit, wenn die Ganzheit noch nicht möglich ist.« (Ders., Die Schwachheit, 22.) Vgl. auch ders., Das Leben, 49: »Es ist ein falscher Begriff von Redlichkeit, für alle Worte und Gesten sich immer das ganze Herz abverlangen zu wollen und diese zu unterlassen, wenn die Ganzheit nicht möglich ist und wenn man nichts von ihr spürt.« Indes kann für Theolog_innen auch mal das maßvolle Übermaß geboten sein, wenn der Gegenstand, der darzustellen ist, selbst jedes Maß überschreitet. Vgl. dazu Käser, Ich übertreibe, wo ich eine Miniatur auf eine kleine biblische Theologie der Übertreibung entwickle.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihr erster Methodenschritt, jener der Wiedergabe des Fremden und des Unverstehbaren, auf den ersten Blick betrachtet nicht besonders herausfordernd, will er doch weder erklären noch rekonstruieren, doch bei genauerem Hinsehen verlangt auch dieser viel: ein hohes Maß an Geduld und ein noch größeres Vertrauen, sich auf Zeugnisse überhaupt einzulassen, weil jene den Theolog_innen erst einmal fremd erscheinen – und es zuweilen auch bleiben.[3] Das gilt auch für den Methodenschritt der Kritik, der Theolog_innen noch stärker in die Pflicht nimmt, weil sie damit ihr Fachwissen und ihre Sachkompetenz unter Beweis zu stellen haben. Und der Methodenschritt des Dialogs, der beide anderen Methodenschritte miteinander verquickt, zielt schließlich aufs Ganze der Theologie, insofern sie sich nicht ohne ihre jeweiligen Fächer und Disziplinen sowie deren Erkenntnisse betreiben lässt.

Vor allem aber: Insofern Theologie eine unfertige und bewegliche und damit zeitoffene Sprache spricht, kommt ihr methodisches Bemühen nie zu einem Schluss. Zeug_innenschafts-Theologie ist eine Theologie, die stets im Dialog bleibt bzw. zu bleiben hat, weil zwischenmenschliche Phänomene und ihre Kontexte abhängig von ihrer Zeit sind und sie die Theologie darum jeden Tag wieder vor neue Herausforderungen stellen.[4] Weil sich eine phänomenologische Zeug_innenschafts-Theologie einer hellwachen Zeitgenoss_innenschaft bei gleichzeitiger historischer Sensibilität gegenüber ihren eigenen geschichtlich gewordenen Gegenständen verdankt, kommt sie nie zu einem Ende. Die Kennzeichen dieser Theologie – Phänomenorientierung und eine enge Verbindung von Praxis und Theorie, von Gesellschaft und Wissenschaft – machen sie auch in ihrer Sprache zu einer vornehmlich ethischen Wissenschaft, insofern das, was Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren auszeichnet, der Umstand ist, dass sie soziale, gesellschaftliche und politische Ungerechtigkeiten bezeugen.

Eine Zeug_innenschafts-Theologie verlangt darum in und vor ihrer Sprache nicht nur, dass sie eigene Schuld und Verantwortung bekennt. Will Theologie Fürsprache für die Marginalisierten sein, muss diese nicht nur hinter das Hören von deren Stimmen zurücktreten und bezeugen, dass sie strukturell den Ungerechtigkeiten verhaftet ist. Sondern die dialogische Sprache verlangt von der Theologie im Anschluss daran ebenso, Midrasch zu sein, also erzählende und bezeugende Bibelexegese, Christ_innentums- und Theologiegeschichte, indem sie Lücken in Texten und in der Geschichte schließt und Wertungen und Umwertungen von Erzählungen vornimmt. Auch im Hinblick auf

3 Vgl. dafür exemplarisch Doris Strahms einleitende Reflexionen ihrer Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika: »Als weisse Frau, die in der reichen Schweiz lebt und zur Mittelklasse gehört, eine Arbeit über die christologischen Ansätze von Befreiungstheologinnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika zu schreiben, ist kein einfaches oder unproblematisches Unterfangen. Nicht nur, weil zwischen mir und den Frauen, mit deren Situation ich mich in dieser Arbeit beschäftigte, ein Machtgefälle und der geschichtliche Graben einer kolonialen Herrschaftsgeschichte steht, der ich als weisse, westliche Frau angehöre, sondern weil mein Verstehen auch durch das ›Fremde‹ der anderen kulturellen und sozio-politischen Kontexte Grenzen gesetzt sind. […] Um die Unterschiede zwischen Frauen aus verschiedenen […] Kontexten wirklich ernstzunehmen [sic!] und zu achten, müssen wir versuchen, ihr Werk von innen her zu verstehen, es von seinen eigenen Voraussetzungen und Methoden her beurteilen; uns in unserer eigenen Sichtweise herausfordern lassen, anstatt es auf unsere eigene Sicht zu reduzieren.« (Strahm, Vom Rand, 34f.)

4 Vgl. Fabella, Beyond Bonding, 3f.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die theologische Sprache mag einer Zeug_innenschafts-Theologie das Moment der Gelassenheit eingeschrieben sein, insofern sie von Zeit zu Zeit schweigt und »nur« hört. Aber indem ihre Sprache darauf zielt, Ungerechtigkeiten unter keinen Umständen zu *be*schweigen, wird das Schweigen immer nur eine Verschnaufpause auf dem Weg der Theologie sein, die selbst endlos zu sein scheint. Und als ob das theologische Sein und die theologische Sprache Theolog_innen auf ihrem Weg nicht schon genug beanspruchen würde, hat eine Zeug_innenschafts-Theologie schließlich und drittens auch noch Orte zu begehen und Räume zu schaffen, an und in denen Zeug_innenschaft zu einer ethisch-politischen Praxis wird.

Als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren sieht sich eine Zeug_innenschafts-Theologie am Ort ihrer wissenschaftlichen Institution, der theologischen Fakultät, stets vor die Herausforderung gestellt, die Zeugnisse der Geschichte und Tradition der Theologie einerseits als Speichergedächtnis aufzubewahren. Und sie andererseits als Funktionsgedächtnis immer wieder neu zur Aufführung zu bringen, sie in ein Gespräch zu verwickeln. Weil die Auswahl der Zeugnisse aus dem Speichergedächtnis für das Funktionsgedächtnis am individuellen und sozialen Gedächtnis der Forschenden hängt, wird es damit notwendigerweise zu Brüchen gegenüber denen kommen, welche die Zeugnisse auch zu verstehen suchen: die Lernenden. Und so verlangt eine Zeug_innenschafts-Theologie gerade auch im Hinblick auf ihre Orte viel von ihren Wissenschaftler_innen, weil diese immer wieder nach Räumen in der Zeit und an Orten zu suchen haben, die das Unverständliche nicht nur hör- und sichtbarer, sondern auch verstehbarer machen.

Um ihre eigenen Zeugnisse zu entgrenzen, verlangt eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft indes nicht nur eigene Räume zu schaffen und eigene Orte aufzusuchen, sondern sich gleichsam auch topologisch ins Wort fallen zu lassen. Zeug_innenschafts-Theologie braucht Orte mitten unter den Menschen, um erkennen zu können, warum ihre eigenen Institutionen möglicherweise nicht nur ethisch, sondern auch epistemisch ungerecht sind. Um fremde Orte überhaupt betreten und andere Räume besuchen zu können, fordert eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft erneut viel, nämlich nicht nur ein proaktives Zuhören und den anfänglichen Verzicht auf eine Hermeneutik des Verdachts, sondern das Einüben von Ambiguitätstoleranz. Die damit zugleich geforderte Gleichzeitigkeit üben Zeug_innenschafts-Theolog_innen ein, indem sie einerseits Institutionen anderer Religionen und anderer christlicher Konfessionen besuchen und andererseits Heterotopien der Abweichung, der Krise und der Illusion betreten.

Auch im Hinblick auf die Orte ist der ethische Anspruch das leitende Motiv, geht es doch darum, dass eine Zeug_innenschafts-Theologie Orte und Räume sucht, an denen soziale, gesellschaftliche und politische Ungerechtigkeiten mit Händen greifbar werden. Und zurück am eigenen Ort wird die Theologie auch diese Erfahrungen zu bewahren und zu bewähren haben, indem sie praktische Konsequenzen für ihr Handeln – ihr Forschen und Lehren – zieht, um dann erst zurück in die Öffentlichkeit zu gehen und ihren Beitrag dazu zu leisten, durch Zeug_innenschaft Ungerechtigkeiten zu überwinden und

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eine gerechte(re) Gesellschaft und Demokratie zu schaffen und zu bewahren.[5] Mag die Theologie manchmal nicht(s) Neues sehen, so wird sie zumindest »Vertrautes *neu* sehen lernen, den blinden Fleck des gewohnten Blicks aufspüren, die *ein(seitig)e* Blickrichtung entlarven« und »die *eine* Sehordnung, in der man(n) sich eingerichtet hat, stören«[6].

Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft verlangt viel von und in ihrem Sein, ihrer Sprache und an ihren Orten. Verlangt sie zu viel? Ist das, was die Theologie aus den interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskursen lernen kann, nicht völlig vermessen, anmaßend und überfordernd? Was das Sein, die Sprache und die Orte einer Zeug_innenschafts-Theologie verbindet, ist ihr ethischer Anspruch.[7] Das an den Grenzen des Verstehbaren Bezeugte soll nicht nur gehört, gesehen und verstanden, sondern überwunden werden. In dieser Hinsicht verlangt eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft in der Tat zu viel, möglicherweise viel zu viel, denn sie wird dies ebenso wenig wie die interdisziplinären Zeug_innenschafts-Diskurse vollumfänglich leisten

5 Dass Theologie nicht nur *interpretierend*, sondern gerade auch *schöpferisch* sein muss, indem sie politisch handelt, forderte Kurt Marti bereits 1970: »Die Theologie interpretiert das biblische Zeugnis und seine Auswirkungen in kirchlicher Lehre und Geschichte. Ihre Gefahr ist es, auf die Rolle der Interpretin fixiert zu bleiben, sich deshalb auch zur Gegenwart nur interpretierend und nicht kreativ zu verhalten. Das führt zu der bekannten Erscheinung, dass Theologie und Kirche immer *hinter* den Entwicklungen der Zeit hergehen und -laufen, eifrig alles interpretierend, was geschieht oder gestern geschehen und schon ein bisschen vorbei ist. Das ist gewiss auch eine legitime Funktion der Theologie, und zu rühmen ist, dass die Kunst der Interpretation, eingeübt an den biblischen Texten, auch in bezug auf das Geschehen der Gegenwart hier hoch entwickelt ist. Dennoch fürchte ich, dass der Creator Spiritus allzusehr [sic!] zum Interpretator Spiritus geworden ist. Diesen Eindruck gewann ich durch die Beobachtung heutiger Kunst und Literatur. Gerade in diesem Bereich ist die Kirche – man denke an viele ausgezeichnete Literatur und an Akademie-Gespräche noch und noch! – vorab Lieferantin von Kommentaren und Interpretationen, also von Sekundärliteratur. Sobald es jedoch nur schon um die Gestaltung ihrer Liturgien und Gesangbücher geht, also um die Kreation eigener Primärliteratur, ist eine beängstigende Lähmung der kreativen Kraft in der Kirche festzustellen.« (Marti, Notizen, 347.)

6 Frettlöh, Rechts und links, 107.

7 Ob darum eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft Trutz Rendtorffs Position vertritt, nach der Ethik die »Steigerungsform von Theologie« (Rendtorff, Ethik 1980/81, 14) ist, müsste andernorts diskutiert werden. Rendtorff hat keine theologische oder christliche Ethik, sondern bewusst, und in Abgrenzung gegenüber Karl Barth, eine »ethische Theologie« – so die Formulierung im Untertitel seiner Ethik – entworfen. Die provokative Formulierung »Ethik als Steigerungsform von Theologie« ist zwar in der zweiten Auflage von Rendtorffs Ethik getilgt, trotzdem hält er inhaltlich weitgehend daran fest (vgl. dazu Atze, Ethik, insbes. 265–499). Der wichtigste Gegenstand dieser ethischen Theologie ist denn für Rendtorff die »ethische Lebenswirklichkeit« (Rendtorff, Ethik 1990/91, 7 u.a.) des Menschen. In der Tat könnte einer phänomenologischen Theologie der Zeug_innenschaft eine »Anthropologisierung der Theologie« (Atze, Ethik, 2) vorgeworfen werden, allerdings halte ich, wie oben angemerkt, an der Unterscheidung, jedoch nicht Trennung von Dogmatik und Ethik fest. Zwischen Barth, der die »Dogmatik als Ethik« versteht und damit die »Ethik in Dogmatik« integriert weiß (vgl. den programmatischen Abschnitt in Barth, KD I/2, 875–890), und Rendtorff, der diese Korrelation gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt, hält eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft sodann an der konstitutiven gegenseitigen Abhängigkeit fest. Sie will gerade vermeiden, dass »Dogmatik und Ethik als theologische Disziplinen […] in einem Konkurrenzverhältnis« stehen und »die betonte Entfaltung und Anerkennung der einen […] jeweils zur Schmälerung der anderen [führt]« (Tödt, Zum Verhältnis, 29).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

können. In und auf der Welt, zwischen Mensch und Mensch, bleibt es dabei, dass Leid zwar tendenziell hör- und sichtbar, in vielen Fällen aber nur fragmentarisch verstehbar gemacht und überwunden werden kann. Keine Theologie wird es vermögen, alle Ungerechtigkeiten zu bezeugen oder die Zeug_innenschaft aller Menschen zur Sprache und damit zum Sein zu bringen. Ebenso wenig wird Theologie Gerechtigkeit herstellen können, als wäre sie ein frei verfügbares Gut.

Aber die in dieser Studie dargestellten und interpretierten Phänomene und Diskurse verbindet die Einsicht, dass Leiden zumindest brüchig wird und Gerechtigkeit aufflackert, wo und indem Menschen sich vom Leid anderer (be)treffen lassen. Indem Menschen auf die Zeug_innenschaft von Weiterlebenden der Shoah, ihr Sprechen ebenso wie ihr Schweigen hören und damit den Vollstrecker_innen der größten Bestialität der Menschheitsgeschichte nicht das letzte Wort lassen. Indem Menschen sich verstören lassen von der Zeug_innenschaft von Opfern von Vergewaltigung, sexualisierter Gewalt, Krieg und Terror, von ihrem Bezeugen von Hass und extremen Formen des Unrechts. Indem Menschen anerkennen, dass sie, wenn nicht mitschuldig, so doch mitverantwortlich dafür sind, dass andere aufgrund ihrer Hautfarbe, ihrer Religion, ihrer nationalen Zugehörigkeit diskriminiert und mundtot gemacht werden. Indem Menschen anfangen zu verstehen, dass andere Menschen (fast) keinen Platz in der Sprache und damit auch nicht in deren Wirklichkeiten haben. Indem Menschen begreifen, dass Missstände nicht plötzlich, unvermittelt und unvorhersehbar entstehen, sondern schlummern und sich anbahnen und darum gehört und gesehen werden können, wenn die Zeug_innenschaft vor marginalisierten Gruppen wahrgenommen wird. Indem Menschen sich eingestehen, dass sexuelle und geschlechtliche Differenzen bis heute eine Rolle spielen, insofern die Akzeptanz und Gleichberechtigung von LGBTQIA^{+}-Personen und ihr Zeugnis bewusst und unbewusst an den Rand einer Gesellschaft gedrängt wird.

Alle diese Phänomene und all das, was sie uns über Zeug_innen und Hörer_innen, über Folter und Gewalt, über Vergewaltigungen und sexualisierte Gewalt, über Hass und Diskriminierung, über Entmenschlichung und Unsichtbarmachung lehren, zeigen: Gerechtigkeit wird konstituiert, wiederhergestellt und bewahrt, wo und indem Menschen sich vom Leid anderer (be)treffen lassen, ihre Zeug_innenschaft sehen, hören und vor allem: verstehen wollen und zu verstehen suchen. »Für das Sagbare!« ist in dieser Lesart keine bloße Interjektion, sondern ein an nur angeblich Unbetroffene gerichteter Imperativ. Er sucht Hörer_innen heim, überfällt sie und nimmt sie in die Pflicht. Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren zielt damit gleichsam auf ein Mit-Leiden der Hörer_innen, auf ihr συμ-παθεῖν/*sym-pathein*, ihre Sympathie. Hörer_innen und Zeug_innenschafts-Theolog_innen sind darum sympathische Menschen – sie sind Sympathisant_innen.[8]

8 Dass Erkenntnis von Menschlichkeit oft heißt, buchstäblich aufs Wort zu achten, lässt sich von Dorothee Sölle und ihrem Gedicht »frei nach Brecht« lernen: »meine junge tochter fragt mich/griechisch lernen wozu/sym-pathein sage ich/eine menschliche fähigkeit/die tieren abgeht/lerne konjugieren/noch ist griechisch nicht verboten« (dies., Sympathie, Umschlag Rückseite). Vgl. dazu auch Frettlöh, Passion, 180: »[D]ieses Gedicht Dorothee Sölles ist eine beispielhafte Ermahnung, den Worten, die wir gebrauchen, wieder auf den Grund zu gehen, sie beim Wort zu nehmen und dem, was sie sagen und uns be-deuten, Folge zu leisten. Und es ist ein Hinweis auf das Fremde im

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In so manchen Situationen kann Mitleiden das Einzige sein, was eine Person für eine andere tun kann, wenn es nicht in der Macht Ersterer steht, die Situation zu verändern, oder Letzterer alle anderen Formen der Hilfe verwehrt bleiben. An den Grenzen des Verstehbaren kann Mitleid der einzige kleine Rest an Menschlichkeit zwischen Zeug_innen und Hörer_innen sein, das, was ihre Mitmenschlichkeit überhaupt noch auszeichnet. Wo Sprache fehlt und kein Raum ist, kann Sympathie zumindest noch vermitteln, was Orte nicht mehr schaffen und Sprache nicht mehr ausdrücken kann: dass Adressat_innen von Zeugnissen die Zeug_innen sehen und hören. Gegenüber anderen sympathisch zu sein bedeutet, sich von anderen angehen, sich von ihnen treffen zu lassen. Wer sympathisch gegenüber anderen ist, verschließt sich nicht vor dem Leid, den Ungerechtigkeiten und den Bedürfnissen von Zeug_innen an den Grenzen des Verstehbaren. Vielmehr nehmen sympathische Menschen teil an dem, was anderen widerfahren ist, nehmen sich ihre Not gleichsam zu Herzen und fragen nach einem Mit-Sein an jenen Grenzen.[9] Kurzum: Sympathische Menschen – Sympathisant_innen – lassen sich in Mitleidenschaft ziehen – auch und gerade von all dem, was ihnen fremd ist und irritierend, gar verstörend auf sie wirkt.[10]

Doch Mitleidenschaft hat im öffentlichen Raum keine gute Presse.[11] Wir mögen ungehemmt hassen, diskriminieren und ausstoßen, aber öffentlich mitzuleiden ist uns tendenziell fremd geworden. Mitleiden wird im öffentlichen Raum als geradezu anzüglich empfunden – zu pathetisch und allemal unnütz scheint es, wenn es darum geht, anderen Menschen zu helfen.[12] Mitleidenschaften scheinen in den Bereich des Privaten,

---

Eigenen – das Fremde, dessen Bedeutung wir nicht verblassen lassen, dessen Gewicht wir nicht schmälern sollen.«

9 Vgl. Kasan, Mit-Leiden, 110: »Wenn Mit-Leiden eine spezifische Weise des Mit-Seins ist, so folgt daraus, daß es eben vom Sein dessen, der mit-leidet, bestimmt ist.«

10 Vgl. dazu auch Keller, On the mystery, 96: »The gospel invites us to risk our best possible response to the irritating neighbor, the scary stranger, the random fellow creature, the immoral society – regardless of whether or when those others will give back.«

11 Metz, Zum Begriff, 166, stellt die Diagnose, dass das Nachdenken über Mitleiden insofern erschwert ist, als Selbstbehauptung und Autonomie diesem zuwiderzulaufen scheinen (vgl. auch ders., Für eine Ökumene, 246). Anstelle des deutschen Wortes »Mitleid« votiert Metz darum für das spanische Wort »Compassion«, »welches den solidarischen Blickwechsel vom eigenen auf das fremde Leiden und damit den moralisch-politischen Charakter des Mitleidens deutlicher markieren soll« (Klein, Von der Intimität, 308, Anm. 4). Anders Dalferth, Selbstlose Leidenschaften, 234.244, der die antiken Begriffe *sympatheia* und *compassio* in deutschen Bibelübersetzungen des 17. Jahrhunderts mit dem deutschen Begriff des Mitleidens verbunden sieht: Die Verbindung mache klar, dass Mitleiden sowohl für das Mitfühlen als auch die tätige Hilfe für die anderen steht. Für die Thematik des Mitleidens innerhalb der Theologie vgl. die Beiträge in Dalferth/Hunziker (Hg.), Mitleid, sowie im JBTh 30 (2015), Mitleid und Mitleiden. Zum theologischen Reden von einer mitleidenden Gottheit* vgl. den einführenden und den damit einhergehenden virulenten Diskurs zusammenfassenden Beitrag von Tück, Passionen Gottes.

12 Was Fuchs, Ich liebe, 15, vor knapp zwanzig Jahren modernen westlichen Gesellschaften unter dem Titel »Passion ist verdächtig, Leidenschaft unmodern« attestierte, scheint darum auch heute noch seine Berechtigung zu haben: »Leidenschaften sind komisch geworden, sie werden, wenn man sie mitteilt, formuliert als gedämpfter Enthusiasmus. In Leidenschaft entbrennen, vor Leidenschaft vergehen, alles Sehen, Zittern, Klagen und Schreien, das Heulen […], kurz: das Frenetisch-Panische in all seinen Erscheinungsformen … Wir haben für dergleichen (leicht amüsiert) eine limited

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Geschützten und Verborgenen zu gehören. Im öffentlichen Raum versuchen wir denn Mitleiden bewusst zu unterlassen oder im Kontext professioneller Hilfeleistung sogar zu unterdrücken. Sympathie, die Passion also, sich von anderen treffen zu lassen, Mitleiden in den Bereich des Privaten zu verschieben, hat mindestens drei Gründe, die sowohl primäre als auch sekundäre Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum wenn nicht verunmöglichen, so doch hindern.[13]

Erstens scheint im Mitleiden immer eine Form mater_paternalistischen und herablassenden Verhaltens gegenüber anderen mitzuschwingen, was damit zusammenhängt, dass Mitleiden mit »Mitleid haben« gleichgesetzt wird.[14] Doch Mitleid *haben* setzt eine Erkenntnis, ein Wissen voraus, demgegenüber sich Menschen dann entsprechend verhalten. An den Grenzen des Verstehbaren ist dieser Aspekt gerade nicht gegeben, sondern Mitleid muss in diesem Kontext als spontane Affektion verstanden werden, denn was wir zu hören und sehen bekommen, ist uns erst einmal fremd und damit unverständlich, darauf können wir nur bedingt intentional reagieren.[15] Zweitens hat Mitleiden insofern einen schlechten Ruf, als die eigenen Gefühle als nicht hilfreich für die von Leid Betroffenen erachtet werden – sie scheinen geradezu vom Leid abzulenken oder haben bestenfalls Selbsthilfegruppe-Charakter.[16] Nun ist es zwar, sprichwörtlich gesprochen, durchaus akkurat, dass geteiltes Leid immer noch Leid *ist*, aber immerhin ist es wenn nicht halbes, so zumindest durch die Teilung aufgebrochenes Leid. Ein Leid also, das brüchig wird, eine Lücke entstehen lässt – den Raum also sehen und hören lässt, in dem Zeug_innenschaft möglich wird. Die in dieser Studie bedachten Phänomene mögen genau diesen Aspekt eindrücklich unter Beweis zu stellen, weil Zeug_innen mit diesem Anspruch – ob bewusst oder unbewusst ist dabei nicht entscheidend – an Menschen herantreten. Und drittens wird zuweilen beanstandet, Mitleiden nehme den Leidenden die Möglichkeit, selbst über ihren Umgang mit dem Leiden bestimmen zu können. Zwar ist zutreffend, dass Mitleiden in dieser Hinsicht pervertiert werden kann,[17] aber auch dieser Aspekt lässt sich im Kontext der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren abschwächen, zumal das Hören von Zeugnissen in dieser Studie einerseits stets

---

generosity […]. Im Alltag würde es uns ganz einfach mächtig erschrecken und an der civilité dessen zweifeln lassen, der uns dergleichen anbietet.« Anders de Waal, Das Prinzip, 9: »Gier ist out, Empathie ist in.«

13 Vgl. für das Folgende ausführlicher Klein, Von der Intimität, 309–312.

14 Besonders prominent vertreten von Muschg, Mitleid.

15 Eben deswegen ist das Subjekt-Verständnis Lévinas' auch im Kontext der Vorstellung eines Mitleidens anschlussfähig, insofern das »Hier hast Du mich!« des heteronom-autonomen Subjekts sich nicht seiner selbst, sondern dem Angesprochensein durch die anderen verdankt. Vgl. dazu auch Welz, Love, 254, die Lévinas' Subjekt-Verständnis als *donation* interpretiert: »For Levinas, it is donation not only on the strength of its giving-itself, on the strength of acts that would first turn it into what it is to become. No, it is donation already on the strength of its being what it is. Thus, self-giving is not necessarily dependent on an ego turning to another, intending to give itself in a way that would be non-egotistic. It is dependent only on a bodily self that is placed vis-à-vis another and is to stand in for the other.«

16 So hat etwa Nonner-Winkler, Empathie, aufgrund empirischer Untersuchungen nachgewiesen, dass bei Kindern Mitleid nicht in jedem Fall zur Hilfeleistung für andere motiviert.

17 Vgl. Dalferth, Selbstlose Leidenschaften, 245.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

responsiv gedacht und andererseits die Alterität der Zeugnisse als unbedingt zu bewahren bestimmt wurde. Mitleiden heißt nicht, dass es zu einer Identifikation mit den Leidenden kommt, wie ebenso sekundäre Zeug_innenschaft dem ethischen Anspruch der Zeugnisse nie ganz entsprechen kann, sie die Schwelle des Unsagbaren zwar sprachlich überschreitet, diese aber ebenso als solche sprachlich aufrechterhält. Alle drei Gründe der Zurückhaltung gegenüber Mitleiden im öffentlichen Raum sind darum zwar auch zukünftig kritisch zu bedenken,[18] sie sind im Kontext der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum aber als unsachgemäß zurückzuweisen.

Eine Zeug_innenschafts-Theologie wird darum als kontextuelle, dialogische und öffentliche Theologie versuchen, Mitleiden gerade auch im öffentlichen Raum praktisch zu vollziehen. Denn nur wenn Menschen zu Sympathisant_innen gegenüber Menschen und ihren Zeugnissen an den Grenzen des Verstehbaren werden, lässt sich erkennen, inwiefern »Für das Sagbare!« ein Imperativ ist. Dann kann gelten, dass Zeug_innen und ihre Sympathisant_innen eine *cooperatio* und *coniuratio testium* eingehen – sich damit und darin annähern und trotzdem ihre gegenseitige Alterität wahren.[19] Eine phänomenologische Theologie der Zeug_innenschaft wird diesen Imperativ darum immer doppeldeutlich verstehen, nämlich, um in Abwandlung eines Buchtitels Eberhard Jüngels zu sprechen, als Indikativ der Gnade und als Imperativ der Freiheit.[20] Wie Sympathisant_innen gegenüber Zeug_innen immer das Nachsehen haben, so bleibt es auch für die Theologie als ein Phänomen an den Grenzen des Verstehbaren dabei, dass sie ihren Gegenständen gegenüber die Nachsicht hat. Die Theologie wird auch in Zukunft immer zu spät kommen, fragmentarisch und lückenhaft bleiben.

Aber weil andere vor ihr gesprochen haben und in ihrem Sein, in ihrer Sprache und an ihren Orten bezeugt haben und immer noch bezeugen, dass der vornehmliche Gegenstand der Theologie gesprochen und bezeugt hat, wird die Theologie diesem letzten

---

18 Vgl. Mieth, Das Mitleid, 398, der postuliert, dass eine »Mitleidsethik […] einer fortschreitenden reflexiven Kontrolle und Reinigung [bedarf], damit die in ihr enthaltenen Kräfte nicht eine blinde Energie entfalten, sondern allererst ihre moralische Taufe erfahren, d.h. durch die Krisis und Kritik des scheinbar Spontanen und ›Natürlichen‹ hindurchgedrungen sind«.

19 Ein anderes griechisches Wort, das dem *sympathein* verwandt ist, jedoch die Distanz gegenüber den primär Betroffenen besonders betont, ist das in der Bibel nur an einer einzigen Stelle auftauchende μετριοπαθεῖν/*metriopathein*: Die Metriopathie steht für ein maßvolles Mitleiden, das gemäß Hebr 5,2 den Hohepriester auszeichnet, der gerade im Wissen um die eigene Schwäche und Verletzlichkeit zu mitleidender Empathie fähig wird, sich dabei aber das Leid nicht aneignet und so die Distanz wahrt. Vgl. dazu ausführlicher Ebach, Metriopathie.

20 Der Buchtitel ist im Plural formuliert: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*. Der Terminus des Indikativs der Gnade steht bei Jüngel für die Vorstellung der göttlichen Heilszuwendung, nämlich der Gewissheit von Christ_innen, unabhängig von ihren Taten von der Gottheit* angenommen zu sein. Es ist ein »Gnade ausströmende[r] Indikativ des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen«, der Christ_innen aus der »Tyrannei der Imperative« (Jüngel, Indikative, VIII) befreit. Aus diesem Indikativ erwächst die Verantwortung gegenüber anderen, die Jüngel als Imperativ der Freiheit versteht: »Ethische *Imperative* sind für den christlichen Glauben im *Indikativ* der menschlichen Existenz begründet. Erst aus dem *Indikativ* des in seiner Menschwerdung definitiv offenbar gewordenen Für-uns-Seins des einen und einzigen Gottes ergibt sich für den christlichen Glauben der an die Christen gerichtete *Imperativ*, nun auch ihrerseits für andere Menschen dazusein.« (A.a.O., 218.)

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Indikativ Folge leisten, ihn als an sie adressierten Imperativ verstehen – *für* die anderen. Denn Zeug_innenschafts-Theologie ist nur Theologie, wenn sie Theologie für andere ist.[21] Sie wird sich darum den Indikativ zu Herzen nehmen, sympathisch mit den sozialen, gesellschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten sein und sodann gerade auch Zeugnisse vom dissidenten Lieben und Leben zur Sprache bringen – sie wird auch das bezeugen, was in der Lücke, in der Leid brüchig wird und Gerechtigkeit aufflackert, sicht-, hör- und verstehbar wird:[22] Zeugnisse von Menschen, die trotz vermeintlich ›falscher‹ Papiere eine Heimat finden, Zeugnisse von Menschen, die trotz ihres vermeintlich ›falschen‹ Glaubens Orte und Zeiten gewinnen, diesen zu leben, Zeugnisse von Menschen, die trotz ihres vermeintlich ›falschen‹ Geschlechts wirtschaftliche Ungerechtigkeit und strukturelle Ungleichbehandlung überwinden, Zeugnisse von Menschen, die, obwohl sie anders essen und feiern, Mitglieder eines universalen Wir sind, Zeugnisse von Menschen, die trotz Konventionen und Gesetzen so lieben können und dürfen, wie sie begehren, und Zeugnisse von Menschen, die sich trotz des ihnen bei der Geburt medizinisch falsch zugewiesenen Geschlechts im richtigen endlich zurechtfinden und in ihm leben dürfen. In allen Fällen wird die Theologie dies nur aufgrund des Vorausgesagten, der Prolegomena also, tun. Sie nimmt damit ernst, dass es um das Sagbare des Unsagbaren geht. Oder anders formuliert: »Für das Sagbare!« ist ein Indikativ der Gnade, indem und weil das Sagen über das Gesagte hinausgeht. *Und* »Für das Sagbare!« ist ein Imperativ der Freiheit, diesem Indikativ zu ent-*sprechen* – ihn *endlich* im Sein, in der Sprache und an Orten zu bezeugen.

21 In Anlehnung an Bonhoeffer, Widerstand, 560, formuliert, für den Kirche nur dann Kirche ist, wenn sie »Kirche für andere« ist. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Rezeption dieser Formel (vor allem in der Kirche der ehemaligen DDR) vgl. Beintker, Wort, 158f., sowie für eine aktuelle Perspektivierung Wüthrich, Prolegomena. Zur Verknüpfung von Bonhoeffers Formel mit dem Aspekt des Mitleidens vgl. Tietz, Mensch, 440–443.

22 Vgl. dazu auch Käser, Gegen den Hass, wo ich in Auseinandersetzung mit Emckes *Gegen den Hass* das lukanische Gebot der *Feindes*liebe als eine Aufforderung, Geschichten vom dissidenten Lieben und Leben zu erzählen, interpretiere.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) Online, De Gruyter.

Aaron, Soazig: Dankesrede von Soazig Aaron anläßlich der Verleihung des 25. Geschwister-Scholl-Preises, aus dem Französischen von Grete Osterwald, in: dies.: Klaras Nein, a.a.O., 185–191.

Aaron, Soazig: Klaras Nein. Tagebuch-Erzählung, aus dem Französischen von Grete Osterwald, München 2005.

Abbt, Christine: Sprachlos in der Zeit, in: Pfleiderer, Georg/Rehmann-Sutter, Christoph (Hg.): Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik, Stuttgart 2006, 133–148.

Achmatowa, Anna: Requiem, aus dem Russischen von Rosemarie Düring, Berlin 1987.

Adichie, Chimamanda Ngozi: The Danger of a Single Story, TED Global 2009: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story (02.11.19).

Adichie, Chimamanda Ngozi: We Should All be Feminists, TEDxEuston 2012: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_we_should_all_be_feminists/transcript (04.05.21).

Adler, Jonathan: Art. Epistemological Problems of Testimony, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/#Rel (03.04.20).

Adler, Jonathan: Belief's Own Ethics, Cambridge 2002.

Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft I (Gesammelte Schriften, Bd. 10.1), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1977.

Agamben, Giorgio: Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Interview mit Hanna Leitgeb und Cornelia Vismann, in: Literaturen 1 (2001), 16–22.

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. ^{4}2012.

Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a.M. 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Agamben, Giorgio: Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2004.
Agamben, Giorgio: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, aus dem Italienischen von Sabine Schulz, Zürich/Berlin 2006.
Agamben, Giorgio: Sovereignty and Life, hg. von Matthew Calarco und Steven DeCaroli, Stanford 2007.
Agamben, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, aus dem Italienischen von Stefan Mondhardt, Frankfurt a.M. 2003.
Ahearn, Laura M.: Agency and language, in: Jaspers, Jürgen/Östman, Jan-Ola/Verschueren, Jef (Hg.): Society and Language Use, Amsterdam 2010, 28–48.
Ahrens, Stefan: Überlegungen zu Pluralität und Politik nach Hannah Arendt, in: Meints, Waltraud/Daxner, Michael/Kraiker, Gerhard (Hg.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Festschrift für Antonia Grunenberg, Bielefeld 2009, 263–273.
akg: Der ungläubige Thomas: https://www.akg-images.de/archive/Der-unglaubige-Thomas-2UMDHUFRBWRU.html (30.03.21).
Alloa, Emmanuel: Ex propria industria. Zu einer Archäologie der Zeugenvergessenheit, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 67–90.
Alloa, Emmanuel: The »Do It Yourself« Paradigm. An Inquiry into the Historical Roots of the Neglect of Testimony, in: Early Science and Medicine 22/4 (2017), 333–360.
Allport, Gordon W.: The nature of prejudice, Cambridge 1954.
Ambady, Nalini/Shih, Margaret/Kim, Amy/Pittinsky, Todd L.: Stereotype susceptibility in children. Effects of identity activation on quantitative performance, in: Psychological Science 12 (2001), 385–390.
American Psychiatric Association: Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-5®, Deutsche Ausgabe herausgegeben von Peter Falkai und Hans-Ulrich Wittchen, mitherausgegeben von Manfred Döpfner, Wolfgang Gaebel, Wolfgang Maier, Winfried Rief, Henning Saß und Michael Zaudig, Göttingen et al. 2015.
Améry, Jean: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten [1966], Neuausgabe, Stuttgart 1977.
Amthor, David: Angemessenheit und Anmaßung der Philosophie. Levinas' frühe Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger, in: Phänomenologische Forschungen (2012), 87–126.
Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München ^{2}1997.
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret: What is it to Believe Someone?, in: Delaney, Cornelius F. (Hg.): Rationality and Religious Belief, Notre Dame 1979, 141–168.
Anselm von Canterbury: Proslogion. Untersuchungen, Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt ^{3}1995.
Antelme, Robert: Das Menschengeschlecht, Frankfurt a.M. 2001.
Antony, Louise: Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself. A Defense of Individualism in Feminist Epistemology, in: Philosophical Topics 23/2 (1995), 59–94.
Appelfeld, Aharon: Beyond Despair. Three Lectures and a Conversation with Philip Roth, translated by Jeffrey M. Green, New York 1994.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Appelfeld, Aharon: Geschichte eines Lebens, aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer, Berlin 2005.
Arendt, Hannah: Das Bild der Hölle, in: dies.: Nach Auschwitz, a.a.O., 49–62.
Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu »Vom Leben des Geistes«. Aus dem Nachlass hg. und mit einem Essay von Ronald Beiner, aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz, München [6]2012.
Arendt, Hannah: Denktagebuch, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann (2 Bände), München/Zürich [2]2003.
Arendt, Hannah: Der Auschwitz-Prozeß, in: dies.: Nach Auschwitz, a.a.O., 99–136.
Arendt, Hannah: Die Freiheit, frei zu sein. Aus dem amerikanischen Englisch von Andreas Wirthensohn. Mit einem Nachwort von Thomas Meyer, München [6]2018.
Arendt, Hannah: Die Lüge in der Politik, in: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik, a.a.O., 7–43.
Arendt, Hannah: Die vollendete Sinnlosigkeit, in: dies.: Nach Auschwitz, a.a.O., 7–30.
Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, mit einem einleitenden Essay und einem Nachwort zur aktuellen Ausgabe von Hans Mommsen, München [15]2018.
Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München [22]1991.
Arendt, Hannah: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. von Ursula Ludz, München [8]2005.
Arendt, Hannah: Menschen in finsteren Zeiten, hg. von Ursula Ludz, München [5]2012.
Arendt, Hannah: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare, hg. von Eike Geisel und Klaus Bittermann, aus dem Amerikanischen übersetzt von Eike Geisel, Berlin [2]2014.
Arendt, Hannah: Philosophie und Politik, in: DZPh 41 (1993), 381–400.
Arendt, Hannah: Truth and Politics, in: The New Yorker, 25. Februar 1967: https://www.newyorker.com/magazine/1967/02/25/truth-and-politics (05.03.21).
Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, aus dem Nachlaß hg. von Jerome Kohn, aus dem Englischen von Ursula Ludz, Nachwort von Franziska Augstein, München [12]2017.
Arendt, Hannah: Über die Revolution, München [7]2011.
Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben, München [13]2013.
Arendt, Hannah: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München [6]2021.
Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik, in: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik, a.a.O., 44–92.
Arendt, Hannah: Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?, in: dies.: Nach Auschwitz, a.a.O., 81–97.
Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ursula Ludz, Vorwort von Kurt Sontheimer, München [7]2020.
Arendt, Hannah /Blücher, Heinrich: 25.4.1961, zitiert nach: Vowinckel, Geschichtsbegriff, a.a.O., 230.
Arendt, Hannah /Scholem, Gershom: Ein Briefwechsel, in: dies.: Nach Auschwitz, a.a.O., 63–79.
Ariantzi, Despoina: Römische Aristokratinnen als Pilgerinnen und Stifterinnen im Heiligen Land (4.–5. Jahrhundert), in: dies./Eichner, Ina (Hg.): Für Seelenheil und Lebens-

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

glück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln (Byzanz zwischen Orient und Okzident 10), Mainz 2018, 231–242.

Arntzen, Friedrich: Psychologie der Zeugenaussage. System der Glaubwürdigkeitsmerkmale, München 1993.

Assmann, Aleida: Archive im Wandel der Mediengeschichte, in: Ebeling, Knut/Günzel, Stephan (Hg.): Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten, Berlin 2009, 165–175.

Assmann, Aleida: Das Gedächtnis der Orte, in: Borsdorf, Ulrich/Grütter, Heinrich Theodor (Hg.): Orte der Erinnerung. Denkmal – Gedenkstätte – Museum, Frankfurt a.M./New York 1999, 59–78.

Assmann, Aleida: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München ^{3}2020.

Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München ^{3}2018.

Assmann, Aleida: Dialogic memory, in: Mendes-Flohr, Paul (Hg.): Dialogue as a Transdisciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception, Berlin/Munich/Boston 2015, 199–214.

Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München ^{5}2010.

Assmann, Aleida: Fiktion als Differenz, in: Poetica 21 (1989), 239–260.

Assmann, Aleida: Geschichte findet Stadt, in: Csáky, Moritz/Leitgeb, Christoph (Hg.): Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem »Spatial Turn«, Bielefeld 2009, 13–27.

Assmann, Aleida: Vier Grundtypen von Zeugenschaft, in: Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft, a.a.O., 33–51.

Assmann, Aleida/Assmann, Jan: Schrift und Gedächtnis, in: dies./Hardmeier, Christof (Hg.): Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, 265–284.

Assmann, Aleida/Frevert, Ute: Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart 1999.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{8}2018.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, in: Erwägen, Wissen, Ethik, 13/2 (2002), 239–247.

Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Walter, Peter (Hg.): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i.Br. 2005, 18–38.

Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München ^{5}2018.

Attfield, Judith: FORM/female FOLLOWS FUNCTION/male. Feminist Critiques of Design, in: dies./Walker, John (Hg.): Design History and the History of Design, London 1989, 199–221.

Attia, Iman: Kulturrassismus und Gesellschaftskritik, in: dies. (Hg.): Orient- und Islam-Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster 2007, 5–28.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Atze, Stefan: Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus, Berlin 2008.

Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hg.): Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption, Berlin/Boston 2016.

Augustinus, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntinsse, aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Alfred Hofmann. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 18; Augustinus Band VII) München 1914.

Austin, John L.: How to Do Things with Words, Oxford 1969.

Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte, Leipzig 2002.

Bachmann, Ingeborg: Bilder aus ihrem Leben. Mit Texten aus ihrem Werk, hg. von Andreas Hapkemeyer, München et al. ^{2}1987.

Bachmann, Ingeborg: Frankfurter Vorlesungen, in: dies.: Ingeborg Bachmann Werke (Bd. 4: Essays, Reden, Vermischte Schriften, Anhang), hg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum, Clemens Münster, München ^{4}1993, 182–274.

Bachmann, Michael: Der abwesende Zeuge. Autorisierungsstrategien in Darstellungen der Shoa, Tübingen 2010.

Bachmann, Michael: Life, Writing, and Problems of Genre in Elie Wiesel and Imre Kertész, in: Rocky Mountain Review 63/1 (2009), 79–88.

Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek 2006.

Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus, aus dem Französischen von Heinz Jatho, Zürich/Berlin 2009.

Baer, Ulrich: Traumadeutung. Die Erfahrung der Moderne bei Charles Baudelaire und Paul Celan, Frankfurt a.M. 2002.

Baer, Ulrich (Hg.): »Niemand zeugt für den Zeugen«. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah, Frankfurt a.M. 2000.

Baier, Annette: Vertrauen und seine Grenzen, in: Hartmann, Martin/Offe, Claus. (Hg.): Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt a.M. 2001, 37–84.

Bailey, Marlon M.: Gender/Racial Realness. Theorizing the Gender System in Ballroom Culture, in: Feminist Studies 37/2 (2011), 365–386.

Balzer, Nicole: Spuren der Anerkennung. Studien zu einer sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kategorie, Wiesbaden 2014.

Bar-On, Dan: Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von NS-Tätern, Hamburg 2003.

Baranowski, Daniel: Simon Srebnik kehrt nach Chełmno zurück. Zur Lektüre der Shoah, Würzburg 2009.

Baranowski, Daniel: Wie lassen sich deutsche und israelische Jugendliche zum Thema Holocaust ansprechen?, in: ders./Brendler, Konrad/Hare, A. Paul (Hg .): Da ist etwas kaputtgegangen an den Wurzeln … Identitätsformation deutscher und israelischer Jugendlicher im Schatten des Holocaust, Frankfurt a.M. 1997, 9–18.

Baranowski, Daniel /Brendler, Konrad/Hare, A. Paul (Hg.): »Da ist etwas kaputtgegangen an den Wurzeln…« Identitätsformation deutscher und israelischer Jugendlicher im Schatten des Holocaust, Frankfurt 1997.

Bargh, John A.: Vor dem Denken. Wie das Unbewusste uns steuert, übersetzt von Gabriele Gockel, Bernhard Jendricke und Peter Robert, München 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bargh, John A./Chen, Mark/Burrows, Lara: Automaticity of social behavior. Direct effects of trait construct and stereotype activation on action, in: Journal of Personality and Social Psychology 71 (1996), 230–244.

Bareilles, Sara: Little Voice, auf: Little Voice Cast: Little Voice. Season 1. Apple TV+ Orginial Series Soundtrack, 2020 bei Loud Robot.

Barth, Karl: 13. März: 1. Mose 15,6 »Das Eine Notwendige«, in: ders.: Predigten 1916 (GA I.29), hg. von Hermann Schmidt, Zürich 1998, 109–124.

Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 1922, in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 (GA III.19), hg. von Holger Finze, Zürich 1990, 144–175.

Barth, Karl: Der Christ als Zeuge (Theologische Existenz heute 12), München 1934.

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik I/2 (KD I/2). Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon-Zürich ^{5}1960.

Barth, Karl: Einführung in die evangelische Theologie. Text und Anmerkungen, hg. von Matthias Käser, Magdalene L. Frettlöh und Dominik von Allmen-Mäder, Zürich 2021.

Barth, Markus: Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel, Zollikon-Zürich 1946.

Barthes, Roland: Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie, übersetzt von Dietrich Leube, Frankfurt a.M. ^{2}2017.

Barton, Stephan: Redlich aber falsch. Die Fragwürdigkeit des Zeugenbeweises, Baden-Baden 1995.

Barton, Stephan (Hg.): Verfahrensgerechtigkeit und Zeugenbeweis: Fairness für Opfer und Beschuldigte, Baden-Baden 2002.

Basterra, Gabriela: Seductions of Fate. Tragic Subjectivity, Ethics, Politics, New York 2004.

Baudelaire, Charles: Der Maler des modernen Lebens (1863), in: ders.: Sämtliche Werke und Briefe (Bd. 5), hg. von Friedhelm Kemp, Claude Pichois und Wolfgang Drost, München/Wien 1989, 213–258.368-383 (Anmerkungen).

Bauer, Karin: Schandfleck Guantanamo – Besuch im Foltergefängnis, in: SRF DOK, 15. März 2016: https://www.srf.ch/sendungen/dok/schandfleck-guantanamo-besuch-im-foltergefaengnis (10.12.20).

Bauer, Matthias/Knape, Joachim/Koch, Peter/Winkler, Susanne: Dimensionen der Ambiguität, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 158/40 (2010), 7–75.

Bauer, Thomas: Ambiguität in der klassischen arabischen Rhetoriktheorie, in: Auge/Witthöft (Hg.): Ambiguität im Mittelalter, a.a.O., 21–47.

Bauer, Thomas: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen ^{12}2018.

Bauer, Thomas: Islam und »Homosexualität«, in: ders./Höcker, Bertold/Homolka, Walter/Mertes, Klaus (Hg.): Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen (Hirschfeld-Lectures, Bd. 3), Wallstein 2013, 71–89.

Bauer, Thomas: Kultur der Ambiguität- Eine andere Geschichte des Islams, Berlin ^{6}2019.

Bauer, Thomas: Male-Male Love in Classical Arabic Poetry, in: McCallum, E.L./Tuhkanen, Mikko: The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature, Cambridge 2014, 107–124.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bauer, Thomas: Normative Ambiguitätstoleranz im Islam, in: Jansen, Nils/Oestmann, Peter (Hg.): Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung, Tübingen 2011, 155–180.

Baum, Wolfgang: Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas (Paderborner Theologische Studien 38), Paderborn 2003.

Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Frankfurt a.M. et al. 1992.

Bauman, Zygmunt: Liquid Modernity, Cambridge 2000.

Becker, Michael/Bock, Dennis: »Muselmänner« und Häftlingsgesellschaften. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager, in: Archiv für Sozialgeschichte 55 (2015), 133–175.

Bedford-Strohm, Heinrich: Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: EvIh 69/5 (2009), 329–341.

Bedford-Strohm, Heinrich: Sozialethik als öffentliche Theologie. Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit?, in: ders. et al. (Hg.): Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell, Gütersloh 2007, 329–347.

Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft, in: Nüssel, Friederike (Hg.): Theologische Ethik und Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 167–182.

Begrich, Joachim: Das priesterliche Heilsorakel, in: ders. (Hg.): Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21), München 1964, 217–231.

Behrenbeck, Sabine: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole, 1923 bis 1945, Greifswald 1996.

Beiner, Ronald: Hannah Arendt über das Urteilen, in: Arendt: Das Urteilen, a.a.O., 115–197.

Beintker, Michael: Das Wort vom Kreuz und die Gestalt der Kirche, in: KuD 39 (1993), 149–163.

Benediktsson, Karl/Lund, Katrín Anna: Conversations with Landscape, Farnham 2010.

Benhabib, Seyla: Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger, aus dem Englischen von Frank Jakubzik, Frankfurt a.M. 2008.

Benhabib, Seyla: Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative, in: Social Research 57/1 (1990), 167–196.

Benhabib, Seyla: Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne, aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann, mit einen Nachwort von Otto Kallscheuer, Hamburg 1998.

Benhabib, Seyla: Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*, aus dem Englischen von Hans Günter Holl, in: Smith (Hg.): Hannah Arendt Revisited, a.a.O., 95–119.

Benhabib, Seyla: Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts, in: ZPhF 41/4 (1987), 521–547.

Benjamin, Jessica: Anerkennung, Zeugenschaft und Moral. Soziale Traumata in psychoanalytischer Perspektive, übersetzt von Christoph Trunk und Elisabeth Vorspohl, Gießen 2019.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: ders.: Gesammelte Schriften (Bd. 1), hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1980, 471–508.

Benjamin, Walter: Kleine Geschichte der Photographie, in: ders.: Gesammelte Schriften (Bd. 2), hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1991, 368–385.

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften (Bd. 1), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972, 692–704.

Benveniste, Émile: Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen, aus dem Französischen von Wolfram Bayer, Dieter Hornig und Kathrina Menke, hg. und mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe versehen von Stefan Zimmer, Frankfurt/New York/Paris 1993.

Benveniste, Émile: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft [1966], aus dem Französischen von Wilhelm Bolle, München 1974.

Berlant, Lauren/Warner, Michael: Sex in der Öffentlichkeit, in: Haase, Matthias/Siegel, Marc/Wünsch, Michaela (Hg.): Outside. Die Politik queerer Räume, Berlin 2005, 77–103.

Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M. 2006.

Bernard-Donals, Michael: Beyond the question of authenticity, in: ders./Glejzer, Richard (Hg.): Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust, Madison 2003, 196–217.

Bernasconi, Robert: Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas, in: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik (Übergänge 32), München 1998, 87–110.

Bernasconi, Robert: What is the question to which »substitution« is the answer, in: ders./Critchley, Simon (Hg.): The Cambridge Companion to Levinas, Cambridge 2002, 234–251.

Bernasconi, Robert: Who is my Neighbor? Who is the Other? Questioning »the generosity of Western thought«, in: Katz, Claire Elise (Hg.): Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers (Bd. IV), London/New York 2005, 5 –30.

Bernecker, Roland/Steinfeld, Thomas: Art. Amphibolie, Ambiguität, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik (1992), 436–444.

Betsky, Aaron: Queer Space. Architecture and Same-Sex Desire, New York 1997.

Bettelheim, Bruno: Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft [1960], aus dem Amerikanischen von Herman Schroeder und Paul Horstrup, München ^{2}1965.

Billman, Kathleen D./Migliore, Daniel L. (Hg.): Rachel's Cry. Prayer of Lament and Rebirth of Hope, Cleveland 1999.

Binder, Anne-Berenike: Mon ombre est restée là-bas. Literarische und Mediale Formen des Erinnerns in Raum und Zeit, Tübingen 2008.

Bingel, Katharina: Dritte Orte kreativ-urbaner Milieus. Eine gendersensible Betrachtung am Beispiel Braunschweig, Bielefeld 2019.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bingemer, Maria Clara/Casarella, Peter (Hg.): Witnessing. Prophecy, politics, and wisdom, Maryknoll NY 2014.

Blatter, Lara: Das Regenbogenhaus im Zollhaus: Eine »absurde Utopie« wird Realität, in: tsüri, 25. September 2020: https://tsri.ch/zh/zollhaus-regenbogenhaus-genossenschaft-kalkbreite-lgbtq-zurich-hannes-rudoplh/ (25.04.21).

Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M. [4]2009.

Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster 2007.

Bodenstab, Johanna: Dramen der Verlorenheit. Mutter-Tochter-Beziehungen in der Shoah. Zur Rezeption und zur narrativen Gestalt traumatischer Erfahrungen in Videozeugnissen, Göttingen 2015.

Bohleber, Werner: Erinnerung, Trauma und kollektives Gedächtnis – Der Kampf um die Erinnerung in der Psychoanalyse, in: Psyche 61/4 (2007), 293–321.

Bohm, David: Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussion, übersetzt von Anke Grube, Stuttgart 2008.

Bohm, David: Die verborgene Ordnung des Lebens, Grafing 1988.

Boncompagni, Anna: Hinges, Prejudices, and Radical Doubters, in: Wittgenstein-Studien 10/1 (2019), 165–181.

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), hg. von Christian Gremmels et al., Gütersloh 1998.

Boothe, Brigitte: Den Terror nationalsozialistischer Lagerhaft bezeugen. Zwei narrative Porträts, in: Scheidt/Lucius-Hoene/Stukenbrock/Waller (Hg.): Narrative Bewältigung von Trauma, a.a.O., 199–211.

Boothe, Brigitte/Thoma, Gisela: Defizitäres Erzählen oder narrative Vermittlung grausamer Präsenz?, in: Journal of Literary Theory 6/1 (2012), 25–39.

Boothe, Brigitte/Grimm, Geneviève/Hermann, Marie-Luise/Luder, Marc: JAKOB narrative analysis. The psychodynamic conflict as a narrative model, in: Psychotherapy Research 20/5 (2010), 511–525.

Borowski, Tadeusz: Bei uns in Auschwitz. Erzählungen, aus dem Polnischen von Friedrich Griese, Frankfurt a.M. [2]2006.

Boschki, Reinhold: Erinnerung und Identität. Die Botschaft eines Überlebenden als Initial für religiöses und ethisches Lernen nach Auschwitz, in: von Kellenbach et al. (Hg.), Von Gott reden, a.a.O., 211–226.

Bowen-Moore, Patricia: Hannah Arendt's Philosophy of Natality, London 1989.

Boysen, Knud Henrik: Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens (TBTö 183), Berlin/Boston 2019.

Brandes, Uta: Gender Design. Streifzüge zwischen Theorie und Empirie, Basel 2017.

Britzelmeier, Elisa: »Wir alle haben Nachrichten bekommen, die uns zu Tränen rühren«. Reaktionen auf #actout, in: Süddeutsche Zeitung, 7. Februar 2021: https://www.sueddeutsche.de/medien/coming-out-schauspieler-actout-reaktionen-1.5198771 (22.04.21).

Brocke, Michael/Herbert Jochum: Der Holocaust und die Theologie – »Theologie des Holocaust«, in: dies. (Hg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 238–270.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Brod, Anna: Opfer – TäterInnen – Theaterpublikum. Szenarien von Zeugenschaft in Theaterstücken zum NSU, Berlin 2020.

Brown, Marion/Colbourne, Marc: Bent But Not Broken. Exploring Queer Youth Resilience, in: Ungar, Michael (Hg.): Handbook for Working With Children and Youth. Pathways to Resilience Across Cultures and Contexts, Thousand Oaks 2005, 263–277.

Brox, Norbert: Zeuge und Märtyer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (SANT 5), München 1961.

Brunner, Maria E.: Geschichte und Zeugenschaft. Literatur als Seismograph von Kulturen und Gesellschaftsformen der Gegenwart, Würzburg 2016.

Buber, Martin: Das Wort, das gesprochen wird (1960), in: Martin Buber Werkausgabe (Bd. 6: Sprachphilosophische Schriften), bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Asher Biemann, Gütersloh 2003, 125–137.

Buber, Martin: Ich und Du, Stuttgart [12]1994.

Buchwald, Christoph: Rückkehr aus der Hölle. Laudatio anlässlich des Geschwister-Scholl-Preises für Soazig Aaron, in: FAZ 9.9.2004, 23.

Bude, Heinz: Generationen im sozialen Wandel, in: Lepenies, Annette (Hg.): Alt und Jung. Das Abenteuer der Generationen, Frankfurt a.M./Basel 1997, 63–68.

Budner, Stanley: Intolerance of ambiguity as a personality variable, in: Journal of Personality, 30/1 (1962), 29–50.

Bunke, Klaus: Testimonio-Literatur in Kuba. Ein neues literarisches Genre zur Wirklichkeitsbeschreibung, Pfaffenweiler 1988.

Burke, Peter: History as Social Memory, in: Butler, Thomas (Hg.): Memory, History, Culture and the Mind, Oxford 1989, 97–113.

Busch, Kathrin: Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida (Phänomenologische Untersuchungen 18), München 2004.

Bußmann, Hadumod: Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart [2]1990.

Butler, Judith: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, London 1990.

Butterweck, Christel: »Martyriumssucht« in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995.

Calle-Gruber, Mireille: Die Gabe des Sehens. »Geben, sagt er«, in: Wetzel/Rabaté (Hg.): Ethik der Gabe, a.a.O., 211–222.

Cameron, Loren: Body Alchemy. Transsexual Portraits, San Francisco 1996.

Cameron, Sharon: The Practice of Attention: Simone Weil's Performance of Impersonality, in: Critical Inquiry 29 (2003), 216–252.

Canlı, Ece: Design History Interrupted. A Queer-Feminist Perspective, in: Van Helvert, Marjanne (Hg.): The Responsible Object. A History of Design Ideology for the Future, Amsterdam 2017, 187–207.

Canlı, Ece: Queerying Design. Material Re-Configuration of Body Politics, unv. Diss., Universität Porto 2017.

Canonica, Finn: Editorial/»Ich finde«, in: Das Magazin 14 (2021), 2.

Caputo, John D.: In Praise of Ambiguity, in: de Paulo et al. (Hg.): Ambiguity in the Western mind, a.a.O., 15–34.

Carr, Gwen: This Stops Today. Eric Garner's Mother Seeks Justice after Losing Her Son, with Dave Switherman, Lanham 2018.

Carter Florence, Anna: Preaching as testimony, Louisville 2007.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Caruth, Cathy (Hg.): Trauma als historische Erfahrung: Die Vergangenheit einholen, in: Baer (Hg.): »Niemand zeugt für den Zeugen«, a.a.O., 84–98.
Caruth, Cathy: Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History, Baltimore 1996.
Casper, Bernhard: Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, um einen Exkurs zu Emmanuel Levinas erweiterte Neuausgabe, Freiburg i.Br. ^{3}2017.
Casper, Bernhard: Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988), 268–277.
Casper, Bernhard: »Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe«. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg i.Br./München 2020.
Casper, Bernhard: Illéité. Zu einem Schlüssel»begriff« im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJ 91 (1984), 273–288.
Celan, Paul: Atemwende, Frankfurt a.M. 1967.
Celan, Paul: Gesammelte Werke in sieben Bänden. Zweiter Band. Gedichte II, Frankfurt a.M. 2000.
Cesarani, David: Trial and Testimony. Survivors, Witnesses, and the Eichmann Trial in Perspective, in: Steinert, Johannes-Dieter/Weber-Newth, Inge (Hg.): Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution, Osnabrück 2005, 43–52.
Chakrabarti, Arindam: Telling as Letting Know, in: ders./Matilal (Hg.): Knowing from words, a.a.O., 99–124.
Chalier, Catherine: What ought I to do? Morality in Kant and Levinas, translated by Jane Marie Todd, Ithaca 2002.
Charles, Casey: A Jury of One's Queers. Revisiting the Dan White Trial, in: Barclay, Scott/Bernstein, Mary/Marshall, Anna-Maria (Hg.): Queer Mobilizations. LGBT Activists Confront the Law, New York/London 2009, 257–280.
Chisholm, Dianne: Queer Constellations. Subcultural Space in the Wake of the City, Minneapolis 2005.
Chlada, Marvin: Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault, Aschaffenburg 2005.
Churchill, Winston S.: A Speech at Zurich University. 19 September 1946, in: Churchill, Randolph S. (Hg.): The Sinews of Peace. Post-War Speeches by Winston S. Churchill, London 1948, 197–202.
Coady, Cecil Anthony John: Art. Testimony, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy 9 (1998), 309–314.
Coady, Cecil Anthony John: Testimony. A Philosophical Study, Oxford/New York 1992.
Cohen, Betsy: The Trace of the Face of God. Emmanuel Levinas and Depth Psychology, in: Jung Journal: Culture & Psyche 2/2 (2008), 30–45.
Cohn, Haim Hermann/Sinai, Yuval: Art. Witness, in: Encyclopaedia Judaica 21 (2007), 115–125.
Colangelo, James: The Recovered Memory Controversy. A Representative Case Study, in: Journal of child sexual abuse 18 (2009), 103–121.
Collins, Roger/Lincoln, Robyn/Frank, Mark G.: The effect of rapport in forensic interviewing. Psychiatry, Psychology, and Law 9 (2002), 69–78.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Conley, Garrard: Boy Erased. A Memoir of Identity, Faith and Family, London 2016.
Coquio, Catherine: À propos d'un nihilisme contemporain. Negation, deni, témoignage, in: dies. (Hg.): L'Histoire trouée, négation et témoignage, Nantes 2004, 23–95.
Costazza, Alessandro: Der »Fall Wilkomirski«: Shoah-Kitsch als Ergebnis von Lesermanipulation, in: Kofler, Peter/Stadler, Ulrich (Hg.): Lesen Schreiben Edieren. Über den Umgang mit Literatur, Festschrift für Elmar Locher aus Anlass seines 65. Geburtstags am 14. Februar 2016, Frankfurt a.M./Basel 2016, 212–239.
Crenshaw, Kimberle: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum 1 (1989), 139–167.
Criado-Perez, Caroline: Invisible women. Exposing data bias in a world designed for men, London 2019.
Critchley, Simon: The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas, Edinburgh 2014.
Critchley, Simon/Bernasconi, Robert (Hg.): The Cambridge Companion to Levinas, Cambridge 2002.
Cullison, Andrew: On the Nature of Testimony, in: Episteme 7 (2010), 114–127.
Däumer, Matthias/Kalisky, Aurélia/Schlie, Heike (Hg.): Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure, Paderborn 2017.
Däumer, Matthias/Kalisky, Aurélia/Schlie, Heike: Zur Einführung: Über Zeugen. Testimoniale Konstellationen und Szenarien, in: dies. (Hg.): Über Zeugen, a.a.O., 7–28.
Dahrendorf, Ralf: Toward a Theory of Social Conf lict, in: Journal of Conflict Resolution 2/2 (1958), 170–183.
Dalferth, Ingolf U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004.
Dalferth, Ingolf U.: Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, in: ZThK 81 (1984), 54–105.
Dalferth, Ingolf U.: Orientieren durch Unterscheiden. Zur Denkform evangelischer Theologie, in: ThLZ 144 (2019), 692–705.
Dalferth, Ingolf U.: Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013.
Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hg): Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007.
Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hg.): Seinkönnen: Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Tübingen 2011.
Damiens, Antoine: LGBTQ Film Festivals. Curating Queerness, Amsterdam 2020.
Danieli, Yael (Hg.): International handbook of multigenerational legacies of trauma, New York 1998.
Danz, Christian: Systematische Theologie, Tübingen 2016.
D'Emilio, John: The World Turned. Essays on Gay History, Politics, and Culture, Durham/London 2002.
Defert, Daniel: Foucault, der Raum und die Architekten, in: Politics-Poetics. Das Buch zur documenta X, Ostfildern-Ruit 1997, 274–283.
Dehmers, Jürgen: Wie lange soll ich denn noch schreien? Die Odenwaldschule und der sexuelle Missbrauch, Reinbek 2011.
de Jong, Steffi: Bewegte Objekte. Zur Musealisierung des Zeitzeugen, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 243–264.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de la Durantaye, Leland: Giorgio Agamben. A Critical Introduction, Stanford 2009.
Delany, Samuel R.: Times Square red, Times Square blue, New York 1999.
Delbo, Charlotte: Days and Memory, Marlboro 1990.
de Oliveira, Lucas Amaral: The limits of literary testimony. Understanding Levi's paradox, in: Arquivo Maaravi 11/21 (2017), 127–150.
de Paulo, Craig J.N./Messina, Patrick/Stier, Marc (Hg.): Ambiguity in the Western mind, New York 2005.
Derrida, Jacques: »A Self-Unsealing Poetic Text«. Zur Poetik und Politik des Zeugnisses, übersetzt von K.Hvidtfelt Nielsen, in: Buhrmann, Peter (Hg.): Zur Lyrik Paul Celans (Text & Kontext 44), Kopenhagen/München 2000, 147–182.
Derrida, Jacques: Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen, hg. und mit einem Nachwort versehen von Michael Wetzel, aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzel, München 1997.
Derrida, Jacques: Außer dem Namen (Post-Scriptum), in: ders.: Über den Namen. Drei Essays, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczel und hg. von Peter Engelmann, Wien 2000, 63–121.
Derrida, Jacques: Béliers. Le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème, Paris 2003.
Derrida, Jacques: Bleibe. Maurice Blanchot, Wien 2003.
Derrida, Jacques: Dem Archiv verschrieben, Deutsch von Hans D. Gondek und Hans Naumann, Berlin 1997.
Derrida, Jacques: Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese, übersetzt von Michael Wetzel, Leiden et al. 2003.
Derrida, Jacques: Die unbedingte Universität, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. [4]2012.
Derrida, Jacques: Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich, in: Mayer, Michael/Hentschel, Markus (Hg.): Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie (Parabel 12), Gießen 1990, 42–83.
Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, aus dem Französischen von Susanne Lüdemann, Berlin 2003.
Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I, aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzel, München 1993.
Derrida, Jacques: Passionen. »Die indirekte Opfergabe«, in: ders.: Über den Namen, a.a.O., 15–62.
Derrida, Jacques: Poéthique et politique du témoignage, Paris 2005.
Derrida, Jacques: Schibboleth. Für Paul Celan, aus dem Französischen von Wolfgang Sebastian Baur und hg. von Peter Engelmann, Wien [5]2012.
Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in: ders.: Randgänge der Philosophie, aus dem Französischen von Gerhard Ahrens et al. und hg. von Peter Engelmann, Wien 1988, 291–314.
Derrida, Jacques /Gadamer, Hans Georg: Der ununterbrochene Dialog, hg. und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessmann, Frankfurt a.M. 2004.
des Pres, Terrence: The Survivor. The Anatomy of Life in the Death Camps, New York 1976.
Deuring, Dagmar: »... was dazu gehört, ein Mensch zu sein«. Wiederholung und Zeugenschaft. Zu einem Theater-Denken »nach Auschwitz«, München 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de Waal, Frans: Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können, aus dem Amerikanischen von Hainer Kober, München 2011.

Dewey, Joanna: Art. Truth, in: The Harper Collins Bible Dictionary (1985/1996), 1179f.

Di Blasi, Luca: Die Überzeichnung. Wie Paul Klee Martin Luther zum Verschwinden brachte und Walter Benjamin den Engel der Geschichte erfand, in: NZZ, 01. Mai 2021: https://www.nzz.ch/feuilleton/ueberzeichnung-walter-benjamins-geschichtsphilosophie-und-luther-ld.1612566?reduced=true (01.05.21).

Dickmann, Ulrich: Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 16), Tübingen/Basel 1999.

Dickmann, Ulrich: »Wo warst du, als ich die Welt schuf?« Emmanuel Levinas' Deutung der primordialen Erfahrung von Gebürtigkeit, in: ders./Bocken, Inigo (Hg.): Geburt (Felderkundungen Laienspiritualität 2), Schwerte 2010, 63–85.

Diekmann, Irene/Schoeps, Julius H. (Hg.): Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein, Zürich 2002.

Didi-Huberman, Georges: Bilder trotz allem, München 2007.

Dimsdale, Joel E.: The Coping behaviour of Nazi Concentration Camp Survivors, in: ders. (Hg.): Survivors, Victims and Perpetrators. Essays on the Nazi Holocaust, Washington 1980, 163–174.

Dirscherl, Erwin: Identität jenseits der Totalität oder: Die Passivität des inkarnierten Bewußtseins und die Rekurrenz des Sich bei Emmanuel Levinas, in: Freyer, Thomas/Schenk, Richard (Hg.): Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne, Wien 1996, 145–160.

Dohmen, Christoph: Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid, in: Steins, Georg (Hg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 113–125.

Domanska, Ewa: The Material Presence of the Past, in: History and Theory 45/3 (2006), 337–348.

Donahue, William Collins: Holocaust Lite. Bernhard Schlinks »NS-Romane« und ihre Verfilmungen, Bielefeld 2011.

Donatsch, Andreas: Die Anonymität des Tatzeugen und der Zeuge vom Hörensagen, in: ZStrR 104 (1987), 397–415.

Donovan, Roxanne A./West, Lindsey Michelle: Stress and mental health. Moderating role of the strong black woman stereotype, in: Journal of Black Psychology 41/4 (2015), 384–396.

Dotson, Kristie: Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing, in: Hypatia 26/2 (2011), 236–257.

Douglas, Lawrence: The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust, New Haven 2001.

Drews, Wolfram/Schlie, Heike (Hg.): Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne, Paderborn 2011.

Dronsch, Kristina: Das medikalisierte Aids-Gedächtnis. Wege zu einer Ethik der Erinnerung, in: dies./Alkier, Stefan (Hg.): HIV/Aids – Ethische Perspektiven, Berlin/New York 2009, 277–297.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Duden online: Art. Gretchenfrage: http://www.duden.de/rechtschreibung/Gretchenfrage (11.05.21).

Dulong, Renaud : Le corps du témoin oculaire, in: Conein, Bernard/de Fornel, Michel/Quéré, Louis (Hg.): Les formes de la conversation. Colloque »Analyse de l'action et analyse de la conversation« (Bd. 2), Issy-les-Moulineaux 1991, 77–87.

Dulong, Renaud: Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle, Paris 1998.

Duncan, Nancy (Hg.): Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality, London 1996.

Dürr, Thomas: Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, Freiburg, München 2009.

Dussel, Enrique: Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie, in: Concilium 49/2 (2013), 142–152.

Düttmann, Alexander García: Never Before, Always Already. Notes on Agamben and the Category of Relation, in: Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities 6/2 (2001), 3–6.

Düwell, Susanne: Inszenierung »authentischer« Erinnerung. Die fiktionale Holocaust-Autobiographie von Binjamin Wilkomirski, in: dies./Schmidt, Matthias (Hg.): Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik, Paderborn et al. 2002, 77–90.

Ebach, Jürgen: Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten, Gütersloh 2014.

Ebach, Jürgen: »Da hast Du mich!« Zu einem merkwürdigen »Akkusativ« im biblischen Hebräisch, in: Redder, Angelika (Hg.): Diskurse und Texte. Festschrift für Konrad Ehlich zum 65. Geburtstag, Tübingen 2007, 237–249.

Ebach, Jürgen: Der doppelte Hiob – Joseph Roth und die Bibel, in: ders.: Wie liest du? Theologische Reden 11 (Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundungen 16), Uelzen 2016, 119–133.

Ebach, Jürgen: Die Einheit von Sehen und Hören. Beobachtungen und Überlegungen zu Bilderverbot und Sprachbildern im Alten Testament, in: Jacobi, Rainer M./Marx, Bernhard/Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde (Hg.): Im Zwischenreich der Bilder, Leipzig 2004, 77–104.

Ebach, Jürgen: Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist. Perspektiven einer »Theologie des Alten Testaments« im Angesicht Israels, in: EvTh 62/1 (2014), 37–53.

Ebach, Jürgen: Metriopathie, in: ders.: Neue SchriftStücke. Biblische Passagen, Gütersloh 2012, 95–101.

Ebach, Jürgen: »Name ist Schall und Rauch«. Beobachtungen und Erwägungen zum Namen Gottes, in: ders. et al. (Hg.): Gretchenfrage II, a.a.O., 17–82.

Ebach, Jürgen: »Schrift« und Gedächtnis, in: Loewy, Hanno/Moltmann, Bernhard (Hg.): Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung, Frankfurt a.M./New York 1996, 101–121.

Ebach, Jürgen: Streiten mit Gott – Hiob. Teil 1: Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn [5]2014.

Ebach, Jürgen: Streiten mit Gott – Hiob. Teil 2: Hiob 21–42, Neukirchen-Vluyn [4]2014.

Ebach, Jürgen /Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hg.): Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band I (Jabboq 2), Gütersloh 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ebach, Jürgen /Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hg.): Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band II (Jabboq 3), Gütersloh 2002.

Ebeling, Gerhard: Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: ders.: Glaube und Verstehen, Tübingen [3]1967, 349–371.

Eberwein, Bernd: UEFA erlaubt Kapitänsbinde in Regenbogenfarben. Ermittlungen gegen DFB eingestellt, in: sportschau.de, 20. Juni 2021: https://www.sportschau.de/fussball/uefaeuro2020/deutschesteam/ermittlungen-gegen-dfb-eingestellt-auch-die-uefa-mag-nun-regenbogenfarben-100.html (24.06.21).

Ebner, Martin: Das Markusevangelium, in: ders./Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart [2]2013, 155–184.

Eco, Umberto: Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation, München [2]2004.

Edkins, Jenny: Whatever Politics, in: Agamben: Sovereignty, a.a.O., 70–91.

Elia-Borer, Nadja/Schellow, Constanze/Schimmel, Nina/Wodianka, Bettina: Einleitung, in: dies. (Hg.): Heterotopien. Perspektiven der intermedialen Ästhetik, Bielefeld 2013, 15–35.

Ellis, John: Seeing Things. Television in the Age of Uncertainty, London 2000.

El-Mafaalani, Aladin: Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt, Köln 2018.

Elm, Michael: Zeugenschaft im Film. Eine erinnerungskulturelle Analyse filmischer Erzählungen des Holocaust, Berlin 2008.

Elon, Amos: Hannah Arendts Exkommunizierung, aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, in: Smith (Hg.): Hannah Arendt Revisited, a.a.O., 17–32.

Emcke, Carolin: Böses, in: Süddeutsche Zeitung, 10. Juni 2016: https://www.sueddeutsche.de/politik/kolumne-boeses-1.3028440 (24.03.20).

Emcke, Carolin: Das Leid der Anderen, in: dies.: Weil es sagbar ist, a.a.O., 111–118.

Emcke, Carolin: Dem Attentäter zuhören, ist eine notwendige Zumutung, in: Süddeutsche Zeitung, 31. Juli 2020: https://www.sueddeutsche.de/politik/halle-dem-attentaeter-zuzuhoeren-ist-eine-notwendige-zumutung-1.4983720?reduced=true (01.08.20).

Emcke, Carolin: Der erste Schuss, in: DIE ZEIT, 7. Januar 2010: http://www.zeit.de/2010/02/Irak-Emcke (10.12.20).

Emcke, Carolin: Für den Zweifel. Gespräche mit Thomas Strässle, Zürich 2022.

Emcke, Carolin: Gegen den Hass, Frankfurt a.M. [6]2016.

Emcke, Carolin: Heimat – Das Heimatland der Phantasie, in: dies.: Weil es sagbar ist, a.a.O., 157–166.

Emcke, Carolin: Herausforderung Demokratie, in: dies.: Weil es sagbar ist, a.a.O., 167–178.

Emcke, Carolin: Ja heißt ja und … Ein Monolog, Frankfurt a.M. 2019.

Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt a.M. 2018 [Neuauflage 2000].

Emcke, Carolin: Liberaler Rassismus, in: dies.: Weil es sagbar ist, a.a.O., 133–142.

Emcke, Carolin: Raus bist du, in: Süddeutsche Zeitung, 13. Mai 2019: https://www.sueddeutsche.de/politik/carolin-emcke-kolumne-rassismus-1.4439103 (24.03.2020).

Emcke, Carolin: Stumme Gewalt. Nachdenken über die RAF, Frankfurt a.M. [3]2016.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Emcke, Carolin: Unbesetzte Räume, in: Jung, Simone/Mader, Jana Marlene (Hg.): Denkräume. Von Orten und Ideen, Hamburg 2020, 17–25.
Emcke, Carolin: Von den Kriegen. Briefe an Freunde, Frankfurt a.M. [4]2016.
Emcke, Carolin: »Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit, in: dies.: Weil es sagbar ist, a.a.O., 13–110.
Emcke, Carolin: Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays, Frankfurt a.M. 2013.
Emcke, Carolin: Wie wir begehren, Frankfurt a.M. [6]2016.
Emcke, Carolin: Willkommen in Deutschland, in: ZEITmagazin, 17. Februar 2014: https://www.zeit.de/zeit-magazin/fluechtlinge-in-deutschland (02.02.21).
Emcke, Carolin: Wir, in: Süddeutsche Zeitung, 16. Juni 2017: https://www.sueddeutsche.de/politik/kolumne-wir-1.3547382 (20.02.21).
Emcke, Carolin: Yvonne wartet auf ein Dach, in: DIE ZEIT, 13. Januar 2011: https://www.zeit.de/2011/03/DOS-Haiti (19.02.21).
Emcke, Carolin /Fritzsche, Lara/Berlin, Jonathan/Giese, Godehard/Ateşçi, Mehmet/Royale, Tucké/Hanczewski, Karin/Meckbach, Eva: Ich komme aus einer Welt, die mir nicht von mir erzählt hat, in: Süddeutsche Zeitung Magazin 5 (2021), 8–21.
Empson, William: Seven types of ambiguity, London [3]2004.
Endreß, Martin/Pabst, Andrea: Violence and shattered trust. Sociological Considerations, in: Human Studies 36/1 (2013), 89–106.
Engelke, Heike: Geschichte wiederholen. Strategien des Reenactment in der Gegenwartskunst – Omer Fast, Andrea Geyer und Rod Dickinson, Bielefeld 2017.
Engelmann, Peter: Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie, Wien 2013.
Engelmeier, Hanna: Nie mehr intellektuelle Putzfrau, in: DIE ZEIT, 29. Januar 2020: https://www.zeit.de/kultur/literatur/2020-01/kuebra-guemuesay-sprache-und-sein-rassismus-kritik (27.02.21).
Eribon, Didier: Rückkehr nach Reims, Berlin 2016.
Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart 2005.
Escher, Anton/Petermann, Sandra (Hg.): Raum und Ort. Basistexte, Stuttgart 2016.
Esterbauer, Reinhold: Appell und Zeugnis. Bemerkungen zu einer religiösen Sprachform, in: ders. et al. (Hg.): Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform, Stuttgart 2008, 99–110.
Ethnologue: How many languages are there in the world?: https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages (01.03.21).
Fabella, Virginia: Beyond Bonding. A Third World Woman's Theological Journey, EATWOT and the Institute of Women's Studies, Manila 1993.
Faderman, Lillian: Harvey Milk. His Lives and Death, Yale 2018.
Fanon, Frantz: Aspekte der Algerischen Revolution, übersetzt von Peter-Anton von Arnim, Frankfurt a.M. 1969.
Fastie, Friesa: Zeuginnen der Anklage. Die Situation sexuell missbrauchter Mädchen und junger Frauen vor Gericht, Berlin 1994.
Faulkner, Paul: The Social Character of Testimonial Knowledge, in: The Journal of Philosophy 97 (2000), 581–601.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Febel, Gisela/Harbrecht, Katia/Struve, Karen/Tüting, Elena: Un-sichtbare Städte. Einführende Überlegungen, in: dies. (Hg.): Die un-sichtbare Stadt. Urbane Perspektiven, alternative Räume und Randfiguren in Literatur und Film, Bielefeld 2020, 7–50.

Feddersen, Jan: Der Kampf gegen Heteronormativität fühlt sich gut an, in: Mannschaft Magazin, 13. Februar 2021: https://mannschaft.com/der-kampf-gegen-die-heteronormativitaet-fuehlt-sich-gut-an/ (22.04.21).

Felder, Matthias: Nichts als die Wahrheit: Theologie ist kein Hobby. Kommentar zur 4. Vorlesung: Die Gemeinde, in: Käser et al. (Hg.): … wie ein Vogel im Fluge, a.a.O., 119–139.

Felman, Shoshana: Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching, in: dies./Laub (Hg.): Testimony, a.a.O., 1–56.

Felman, Shoshana: Im Zeitalter der Zeugenschaft. Claude Lanzmanns Shoah, in: Baer (Hg.): »Niemand zeugt für den Zeugen«, a.a.O., 173–193.

Felman, Shoshana: The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century, Cambridge 2002.

Felman, Shoshana: The Return of the Voice. Claude Lanzmann's *Shoah*, in: dies./Dori: Testimony, a.a.O., 204–283.

Felman, Shoshana /Laub, Dori: Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History, New York/London 1992.

Fink, Eugen: Grundphänomene des menschlichen Daseins, hg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Freiburg i. Br./München 1979.

Finkelde, Dominik: Streit um Paulus. Annäherungen an die Lektüren von Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Zižek, in: PhR 53 (4/2006), 303–331.

Finkelstein, Miriam: Global transnational Russian culture. Non-Russians writing Russian literature, in: Platt, Kevin M. F. (Hg.): Global Russian cultures, Madison WI 2019, 312–330.

Flatscher, Matthias: Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 3/1 (2016), 125–164.

Flett, John G.: The witness of God. The Trinity, missio Dei, Karl Barth, and the nature of Christian community, Grand Rapids 2010.

Fohrer, Georg: Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh 1963.

Foroutan, Naika: Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie, Bielefeld 2019.

Foucault, Michel: Andere Räume, in: Barck, Karlheinz/Gente, Peter/Paris, Heidi et al. (Hg.): Aisthesis – Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1992, 34–46.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. ^{8}1997.

Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit, Bd. 1), aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1983.

Foucault, Michel: Die Heterotopien, in: ders.: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff, mit einem Nachwort von Daniel Defert, Frankfurt a.M. 2005, 7–22.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1971.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970, hg. und übersetzt von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M. [12]2012.

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, aus dem Französischen übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1976.

Foucault, Michel: Schriften in vier Bände. Dits et Ecrits, Bd. 1, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Michael Bischoff et al., Frankfurt a.M. 2001.

Frankemölle, Hubert: Aspekte der Zeit im Römerbrief des Paulus. Eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens »Die Zeit, die bleibt«, in: BZ 54 (2/2010), 179–200.

Franklin, Ruth: A thousand darknesses. Lies and truth in Holocaust fiction, Oxford/New York 2011.

Frenkel, Vera: Eine Art zuzuhören. Notizen aus einer interdisziplinären Praxis, in: Adorf, Sigrid/Heinz, Kathrin (Hg.): Zeichen/Momente. Vergegenwärtigungen in Kunst und Kulturanalyse, Bielefeld 2019, 113–129.

Frenkel-Brunswik, Else: Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable, in: Journal of Personality 18/1 (1949), 108–143.

Frettlöh, Magdalene L.: »Am Anfang war Sahadutha«. Vom bleibend Fremden im Eigenen beim Zitieren und Bezeugen, in: dies./Käser (Hg.): Zitat und Zeugenschaft, a.a.O., 53–60.

Frettlöh, Magdalene L.: Aufrecht knien, in: Publik-Forum 11 (2020), 38.

Frettlöh, Magdalene L.: Christus als Gärtner. Biblisch- und systematisch-theologische, ikonographische und literarische Notizen zu einer messianischen Aufgabe, in: dies./Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Weinricht, Michael (Hg.): »Schau der schönen Gärten Zier …« Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens (Jabboq, Bd. 7), Gütersloh 2007, 161–203.

Frettlöh, Magdalene L.: Das am Herzen liegende Gotteswort. Predigt zu 5Mose 6,4-9, in: dies.: »Mutuum colloquium …«, a.a.O., 131–138.

Frettlöh, Magdalene L.: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: dies./Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Weinrich, Michael (Hg.): »Leget Anmut in das Geben«. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabboq 1), Gütersloh 2001, 105–161.

Frettlöh, Magdalene L.: »Der Mensch heißt Mensch, weil er … vergibt?« Philosophischpolitische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: dies./Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Weinrich, Michael: »Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?« Mit Schuld leben (Jabboq 5), Gütersloh 2005, 179–215.

Frettlöh, Magdalene L.: Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *maqom* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Weth, Rudolf (Hg.): Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–232.

Frettlöh, Magdalene L.: Die Gnade im Recht – ein Weg zur Versöhnung? Beobachtungen und Reflexionen zu den Confessiones in Nina Grosses Film Das Wochenende im

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Anschluss an die Debatte um das Gnadengesuch Christian Klars 2007, in: Enxing, Julia/Koslowski, Jutta (Hg.): Confessio. Schuld bekennen in Kirche und Öffentlichkeit (Beiheft ÖR 116), Leipzig 2018, 169–189.

Frettlöh, Magdalene L.: Ein Wort gibt das andere. Predigten und andere WortGaben aus dem Kirchlichen Fernunterricht (Erev-Raf-Hefte, Biblische Erkunden 12), Uelzen 2010.

Frettlöh, Magdalene L.: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis der Begegnung zu sprechen. Auch eine Einladung, (Karl Barth mit) Jacques Derrida zu lesen, in: Haarmann, Michael/von Lüpke, Johannes/Menn, Antje (Hg.): Momente der Begegnung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch. Bertold Klappert zum 65. Geburtstag, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 2004, 221–228.

Frettlöh, Magdalene L.: Eine Klage, einen Namen, einen Segen für Hiobs Frau, in: Butting, Klara/Minnaard, Gerard (Hg.): Hiob (Die Bibel erzählt). Mit Beiträgen aus Judentum, Christentum, Islam, Literatur und Kunst, Bonn 2003, 65–79.

Frettlöh, Magdalene L.: Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2006.

Frettlöh, Magdalene L.: Gott, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost. Bd. 2, Wittingen 2009.

Frettlöh, Magdalene L.: »Gottes Auge ist ganz Ohr«. Beobachtungen und Reflexionen zur namenstheologischen Synästhesie in der Hagar-Erzählung von Gen 16,1-16, in: Duncker, Christina/Keita, Katrin (Hg.): Lieblingsfrauen der Bibel und der Welt. Ausgewählt für Luise Metzler zum 60. Geburtstag, Norderstedt 2009, 36–65.

Frettlöh, Magdalene L.: Gottes doppelter Ort. Gott denken jenseits der Alternative von Immanenz oder Transzendenz, in: FAMA. Feministisch-theologische Zeitschrift 30/4 (2014), 3–5.

Frettlöh, Magdalene L.: Gottes »Mutterschößigkeit« – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechterspezifischer Rede von Gott, in: Ebach et al. (Hg.): Gretchenfrage II, a.a.O., 135–217.

Frettlöh, Magdalene L.: Gottes nackter Hintern und das nackte Antlitz des anderen Menschen. Beobachtungen und Reflexionen zu einem tabuisierten göttlichen Körperteil, in: konstruktiv 39 (2012), 15–17.

Frettlöh, Magdalene L.: Gotteslehre als Utopie – oder: eine Einladung in die Lobe-Räume Gottes, in: EvTh 59 (1999), 220–226.

Frettlöh, Magdalene L.: »Heute nun wieder ein Ästchen aus meinem Lebensbaum …«. Erinnerungs- und Trauerarbeit begleiten. Ein Nachwort-Essay, in: Michaelsen, Hannah: Adieu, Raphael! Erinnerungen einer Weiterlebenden, hg. von Magdalene L. Frettlöh, Uelzen 2014, 241–297.

Frettlöh, Magdalene L.: »*hinnéni*« – oder: In Hörsicht auf Gott zu sich selber finden. Predigt zu 2 Mose 3,1-12(13f.), in: dies.: »Mutuum colloquium …«, a.a.O., 156–164.

Frettlöh, Magdalene L.: Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller. Notizen zu Schuld und Vergebung, Sühne und Strafvollzug in eschatologischer Perspektive, in: EvTh 74/5 (2014), 364–379.

Frettlöh, Magdalene L.: »Mutuum colloquium …« Gehörige Wechsel- und Widerworte Gottes und der Menschen. Und eine Dialogvorlesung mit Andreas Krebs (Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundungen 17), Uelzen 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frettlöh, Magdalene L.: Namhafte Auferweckung. Tastende Annäherungen an die eschatologische Funktion des Eigennamens, in: dies./Krebs/Meireis (Hg.): Tastend von Gott reden, a.a.O., 73–127.

Frettlöh, Magdalene L.: Namhafte Nähe *und* gehörige Distanz. Predigtmeditation zu 2 Mose 3,1-10(11-14), in: dies.: »Mutuum colloquium …«, a.a.O., 148–155.

Frettlöh, Magdalene L.: Noch nicht »aller Tage Abend« – oder: Leben aus der Hoffnung auf »aller Tage Morgen«, in: Schroer, Silvia (Hg.): Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen, Zürich 2014, 13–25.

Frettlöh, Magdalene L.: Passion lernen. Predigt zu Hebr 5,7-9, in: dies.: GOTT, wo bist Du?, a.a.O., 180–184.

Frettlöh, Magdalene L.: Predigt als Gabe-Ereignis – oder: wenn Jesaja 7,14 sich Matthias Grünewalds Maria zu lesen gibt, in: dies.: Ein Wort gibt das andere, a.a.O., 289–304.

Frettlöh, Magdalene L.: Rechts und links vom Kreuz stehen. Die Kreuzestafel des Isenheimer Altars feministisch-theologisch wahrgenommen, in: Janssen, Claudia/Joswig, Benita (Hg.): Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien, Mainz 2000, 107–127.

Frettlöh, Magdalene L.: Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh ^{4}2002.

Frettlöh, Magdalene L.: Trinitarische Wohngemeinschaft. *Ha-maqom* – die geräumige Gottheit, in: dies.: GOTT, wo bist Du?, a.a.O., 79–97.

Frettlöh, Magdalene L.: (Un-)Gehörige Gotteszugänglichkeit. Die theologische Provokation der ersten Barmer These, in: dies. (Hg.): »Gottes kräftiger Anspruch«. Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext (reformiert! 3), Zürich 2017, 17–49.

Frettlöh, Magdalene L.: Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind … Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot, Wuppertal 2002.

Frettlöh, Magdalene L./Käser, Matthias (Hg.): Zitat und Zeugenschaft. Eine Spurensuche im Werk von Elazar Benyoetz (Israelitisch denken lernen, Bd. 9), Uelzen 2017.

Frettlöh, Magdalene L./Krebs, Andreas: »Rede also, was dir lieb ist«. Zur Praxis der Parrhesia. Dialogvorlesung mit Andreas Krebs, in: dies.: »Mutuum colloquium …«, a.a.O., 35–60.

Frettlöh, Magdalene L./Krebs, Andreas/Meireis, Torsten (Hg.): Tastend von Gott reden. Drei systematisch-theologische Antrittsvorlesungen aus Bern, Zürich 2013.

Fricker, Elizabeth: Against Gullibility, in: Matilal/Chakrabarti (Hg.): Knowing from Words, a.a.O., 125–161

Fricker, Elizabeth: Critical Notice. Telling and Trusting. Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony, in: Mind 104 (1995), 392–411.

Fricker, Elizabeth: Testimony. Knowing trough Being Told, in: Niiniluoto, Ilkka/Sintonen, Matti/Woleński, Jan (Hg.): Handbook of Epistemology, Dordrecht 2004, 109–130.

Fricker, Miranda: Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing, Oxford/New York 2007.

Fricker, Miranda: Group Testimony? The Making of a Collective Good Informant, in: Philosophy and Phenomenological Research 84/2 (2012), 249–276.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fricker, Miranda: Scepticism and the Genealogy of Knowledge. Situating Epistemology in Time, in: Haddock, Adrian/Millar, Alan/Pritchard, Duncan (Hg.): Social Epistemology, Oxford 2010, 52–69.

Fricker, Miranda: Schweigen und institutionelle Vorurteile, übersetzt von Francesca Bunkenborg und Simone Miller, in: Landweer, Hilge/Newmark, Catherine/Kley, Christine/Miller, Simone (Hg.): Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie, Bielefeld 2012, 63–86.

Fricker, Miranda: Rational Authority and Social Power. Towards a Truly Social Epistemology, in: Proceedings of the Aristotelian Society 98 (1998), 159–177.

Fridman, Ayala/Bakermans-Kranenburg, Marian J./Sagi-Schwartz, Abraham/van Jzendoorn Marinus H.: Coping in old age with extreme childhood trauma. Aging Holocaust survivors and their offspring facing new challenges, in: Aging & Mental Health 15/2 (2011), 232–242.

Friedan, Betty: Der Weiblichkeitswahn, oder die Selbstbefreiung der Frau. Ein Emanzipationskonzept, übersetzt von Margaret Carroux, Hamburg 1970.

Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung (Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), hg. von Michael Elm und Gottfried Kößler, Frankfurt a.M./New York 2007.

Frosh, Paul/Pinchevski, Amit (Hg.): Media Witnessing. Testimony in the Age of Mass Communication, London et al. 2009.

Fuchs, Ottmar: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

Fuchs, Ottmar: Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage, in: JBTh 16 (2001), 347–379

Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg ^{2}2009.

Fuchs, Ottmar: Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern ^{2}2014.

Fuchs, Peter: Ich liebe dich! – Nein. Passion ist verdächtig, Leidenschaft unmodern, in: Frankfurter Rundschau, Dienstag, 12. April 2005, 15.

Fuchs, Thomas: Leibgedächtnis und Unbewusstes. Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts, in: Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur 3 (2008), 33–50.

Gadamer, Hans-Georg: Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{5}1986.

Gagnebin, Marie Jeanne: Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin, übersetzt von Judith Klein, Würzburg 2001.

Galle, Helmut P. E.: Vom Zeugnis zur Fiktion. Zur Holocaustliteratur in deutscher Sprache seit 1990, in: Fulda, Daniel/Jaeger, Stephan (Hg.): Romanhaftes Erzählen von Geschichte. Vergegenwärtigte Vergangenheiten im beginnenden 21. Jahrhundert (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 148), Berlin/Boston 2019, 181–204.

Gammerl, Benno: anders fühlen. Schwules und lesbisches Leben in der Bundesrepublik. Eine Emotionsgeschichte, München 2021.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gansel, Carsten: Zur »Kategorie Störung« – Theorie und Praxis, in: ders. (Hg.): Trauma-Erfahrungen und Störungen des »Selbst«. Mediale und literarische Konfigurationen lebensweltlicher Krisen, Berlin/Boston 2020, 29–47.

Ganzfried, Daniel: Die Holocaust Travestie, in: Hefti (Hg.): … alias Wilkomirski, a.a.O., 17–154.

Garbe, Detlef: Das KZ-Neuengamme, in: Jureit, Ulrike/Orth, Karin (Hg.): Überlebensgeschichten. Gespräche mit Überlebenden des KZ-Neuengamme, Hamburg 1994, 16–43.

García-Baró, Miguel: Emmanuel Levinas und die (an-)archäologischen Verstrickungen der Intentionalität, in: Phänomenologische Forschungen 2/2 (1997), 259–276.

Garfinkel, Harold: Bedingungen für den Erfolg von Degradierungszeremonien, in: Herrmann/Krämer/Kuch (Hg.): Verletzende Worte, a.a.O., 49–57.

Gärtner, Eva-Maria: Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert (Jerusalemer Theologisches Forum 34), Münster 2019.

Gause, Ute: Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in Protestantischer Perspektive, Tübingen 2006.

Gebhardt, Mareike: Politische Pluralität und philosophischer Wahrheitsanspruch. Hannah Arendt, Jürgen Habermas und Richard Rorty zwischen Kommunikation und Narrativität, in: Hofmann et al. (Hg.), Narrative Formen der Politik, a.a.O., 227–244.

Gebser, Jean: Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, Stuttgart 1949.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt a.M. [14]2019.

Gelfert, Alex: A Critical Introduction to Testimony, London/New York 2014.

Gelhard, Dorothee: Die Adäquatheit des Zeugens. Über Agamben und Lévinas, in: Naharaim 3/1 (2007), 54–64.

Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München 2010.

Gemeinhardt, Peter: Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike (STAC 90), Tübingen 2014.

Genschel, Corinna/Lay, Caren/Wagenknecht, Nancy/Woltersdorff, Volker: Anschlüsse, in: Jagose, Annamarie: Queer Theory. Eine Einführung, hg. von Genschel, Corinna/Lay, Caren/Wagenknecht, Nancy/Woltersdorff, Volker, Berlin [2]2005, 167–194.

Geppert, Klaus: Der Grundsatz der Unmittelbarkeit im deutschen Strafverfahren, Freiburg i.Br./Berlin/New York 1979.

Geppert, Klaus: Der Zeuge vom Hörensagen, in: Jura 1991, 538–545.

Gerhardt, Volker: Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16 (2007), 215–228.

Gertsch, Christof/Kaeslin, Ariella: »Ich fand Frauen schon immer attraktiv«, in: Das Magazin 14 (2021), 12–15.

Gibbs, Robert: Zeugnis, Prophetie, Spuren. Lévinas und die Verwundbarkeit im geschichtlichen Erinnern, in: Zeugnis und Zeugenschaft. Jahrbuch des Einstein-Forums 1999, Berlin 2000, 137–156.

Giddens, Anthony: Konsequenzen der Moderne, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gilman, Sander L.: Das Phänomen der eingebildeten Erinnerung. Zum Fall Wilkomirski, in: Diekmann/Schoeps, Das Wilkomirski-Syndrom, a.a.O., 13–25.

Giridharadas, Anand: Democracy is Not a Supermarket. Why Real Change Escapes Many Change-makers — and Why It Doesn't Have To, in: medium.com, 1. November 2017: https://medium.com/@AnandWrites/why-real-change-escapes-many-change-makers-and-why-it-doesnt-have-to-8e48332042a8 (04.03.21).

Glöer, Nele/Schmiedeskamp-Bähler, Irmgard: Verlorene Kindheit. Jungen als Opfer sexueller Gewalt, München ^{2}1990.

Godenzi, Alberto: Bieder, brutal. Frauen und Männer sprechen über sexuelle Gewalt, Zürich ^{2}1991.

Goebel, Hans Theodor: Das politische Zeugnis der christlichen Gemeinde, in: Geyer, Hans-Georg (Hg.): Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65sten Geburtstag, München 1973, 125–147.

Göler, Daniel: Das Lager als Nicht-Ort. Anmerkungen zum Bamberger Ankerzentrum, in: Devlin, Julia/Evers, Tanja/Goebel, Simon (Hg.): Praktiken der (Im-)Mobilisierung. Lager, Sammelunterkünfte und Ankerzentren im Kontext von Asylregimen, Bielefeld 2021, 281–300.

Gooskens, Geert: Das Jahrhundert des Zeugen? Über Fernsehen und Zeugenschaft, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 141–155.

Görner, Rüdiger: Wortglauben. Hölderlins Suche nach poetischer Zeugenschaft, in: ZRG 61/1 (2009), 74–80.

Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Eine Tragödie (Erstveröffentlichung: Tübingen 1808).

Gouma, Vinda; Ich bin die Flüchtlinge!, in: Der Tagesspiegel, 28. Januar 2019: https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/lesermeinung-ich-bin-die-fluechtlinge/23917406.html (04.03.21).

Gourevitch, Philip: The Memory Thief, in: The New Yorker 14 (1999), 48–68.

Graham, Peter J.: Conveying Information, in: Synthese 123 (2000), 365–392.

Graham, Peter J.: The Reliability of Testimony, in: Philosophy and Phenomenological Research 61 (2000), 695–709.

Greiert, Andreas: Geschichte als Katastrophe. Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin, in: ZRGG 64/4 (2012), 359–376.

Greuel, Luise: Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage. Die Praxis der forensisch-psychologischen Begutachtung, Weinheim 1998.

Grossman, David: Aus der Zeit fallen, aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer, München 2013.

Grøn, Arne: Homo subiectus. Zur zweideutigen Subjektivität des Menschen, in: Dalferth/Hunziker (Hg.): Seinkönnen, a.a.O., 19–33.

Grund, Alexandra et al. (Hg.): Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen Gebetsliteratur (Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag), Gütersloh 2013.

Grunenberg, Antonia: Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe, München 2008.

Gschwind, Nina: Kontingenzbewältigung, Sinnstiftung und Lebenssinn durch die JHWH-Relation am Beispiel von Hiob 38,1-42,6, in: Distant Worlds Journal 1 (2016), 143–158.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Gümüşay, Kübra: Die Sprachkäfige öffnen. Gedanken zur Bedeutung von »freier Rede« – Essay, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 12/13 (2020): https://www.bpb.de/apuz/306438/die-sprachkaefige-oeffnen-gedanken-zur-bedeutung-von-freier-rede (01.03.21).

Gümüşay, Kübra: Es war schön mit dir, liebe Kolumne, in: taz, 5. Januar 2011: https://taz.de/KOLUMNE-DAS-TUCH/!5129324/ (03.03.21).

Gümüşay, Kübra: Organisierte Liebe, in: re:publica 2016: https://www.youtube.com/watch?v=BNLhT5hZaV8 (04.03.21).

Gümüşay, Kübra: Salz im Kaffee, in: taz, 24. Juni 2013: https://taz.de/Kolumne-Das-Tuch/!5064710/ (27.02.21).

Gümüşay, Kübra: Sprache und Sein, Berlin ^{3}2020.

Gümüşay, Kübra: Was der Dreijähige weiß, in: taz, 11. September 2018: https://taz.de/Aus-taz-FUTURZWEI/!5534039/ (04.03.21).

Gümüşay, Kübra et al.: #ausnahmslos: https://ausnahmslos.org (27.02.21).

Gümüşay, Kübra/Shehadeh, Nadia: Neue Medien — neuer Zugang zu Feminismen, in: Franke, Yvonne/Mozygemba, Kati/Pöge, Kathleen/Ritter, Bettina/Venohr, Dagmar (Hg.): Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis, Bielefeld 2014, 145–154.

Günzel, Stephan: Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010.

Gürtler, Sabine: »Hommage à ELLE«. Die Kritik Jacques Derridas an den geschlechtertheoretischen Vorannahmen in der Elementarethik von Emmanuel Lévinas, in: Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 5 (2000), 181–215.

Gutiérrez, Gustavo: Die Armen brechen in die Geschichte ein, in: Castillo, Fernando (Hg.): Die Kirche der Armen in Lateinamerika, Freiburg 1987, 93–121.

Habbel, Torsten: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungstheologie, Mainz 1994.

Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt a.M. 1992.

Habermas, Jürgen: Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 63–104.

Habermas, Jürgen: Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Reif (Hg.): Hannah Arendt, a.a.O., 287–305.

Hackenschmied, Gerhard/Keupp, Heiner/Straus, Florian: Wissenschaftliche Rekonstruktion sexualisierter Gewalt als Aufgabe reflexiver Sozialpsychologie. Am Beispiel zweier Benediktiner-Internate, in: Helfferich/Kavemann (Hg.): Forschungsmanual Gewalt, a.a.O., 161–175.

Hahn, Hans Peter: Antinomien kultureller Aneignung. Eine Einführung, in: Zeitschrift für Ethnologie 136 (2011), 11–26.

Hainz, Martin A.: Intervention – Interpretation. Zu Jacques Derridas Dekonstruktion, in: Thuswaldner, Gregor (Hg.): Derrida und danach? Literaturtheoretische Diskurse der Gegenwart, Wiesbaden 2008, 33–52.

Hanisch, Carol: The Personal is Political: http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html (28.04.21).

Hardwig, John: Epistemic Dependence, in: The Journal of Philosophy 82/7 (1985), 335–349.

Hardwig, John: The Role of Trust in Knowledge, in: The Journal of Philosophy 88/12 (1991), 693–708.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Härtl, Holden: Linguistische Relativität und die »Sprache-und-Denken-Debatte«. Implikationen, Probleme und mögliche Lösungen aus Sicht der kongnitionswissenschaftlichen Linguistik, in: Zeitschrift für Angewandte Sprachwissenschaft 51 (2009), 45–81.

Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a.M. 1985.

Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis, mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Heinz Maus, aus dem Französischen von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt a.M. 1985.

Hållander, Marie: The Pedagogical Possibilities of Witnessing and Testimonies. Through the Lens of Agamben, Heidelberg 2020.

Haller, Dieter: Die »Entdeckung des Selbstverständlichen«. Heteronormativität im Blick, in: Sonderband der Zeitschrift für Kulturwissenschaften 14 (2001), 1–28.

Harasta, Eva (Hg.): Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008.

Haraway, Donna: Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: Feminist Studies 14/3 (1988), 575–599.

Hark, Sabine: Heteronormativität revisited. Komplexität und Grenzen einer Kategorie, in: Paul, Barbara/Tietz, Lüder (Hg.): Queer as … – Kritische Heteronormativitätsforschung aus interdisziplinärer Perspektive, Bielefeld 2016, 53–72.

Hart, Trevor: The Word, The Words And The Witness. Proclamation As Divine And Human Reality In The Theology Of Karl Barth, in: Tyndale Bulletin 46/1 (1995), 81–102.

Hartenstein, Friedhelm: Vom Sehen und Schauen Gottes. Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik aus der Sicht des Alten Testaments, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.): Ästhetik (MJTh 22), Leipzig 2010, 15–37.

Hartman, Geoffrey: A Note on the Testimony Event, in: Goodmanm Nancy R./Meyers, Marilyn B. (Hg.): The Power of Witnessing: Reflections, Reverberations, and Traces of the Holocaust. Trauma, Psychoanalysis, and the Living Mind, New York 2012, 81–86.

Hartman, Geoffrey: »Die Wunde lesen«. Holocaust, Zeugenschaft, Kunst und Trauma, in: Smith, Gary/Zill, Rüdiger (Hg.): Zeugnis und Zeugenschaft, Potsdam 2000, 83–110.

Hartman, Geoffrey: The longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust, Bloomington 1996.

Hartman, Geoffrey/Assmann, Aleida: Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust, Konstanz 2012.

Hartmann, Martin: Die Praxis des Vertrauens, Berlin 2011.

Hasse, Jürgen: Übersehene Räume – Zur Kulturgeschichte und Heterotopologie des Parkhauses, Bielefeld 2007.

Hattendorf, Manfred: Dokumentarfilm und Authentizität. Ästhetik und Pragmatik einer Gattung, Konstanz 1994.

Hauser, Robert: Der Zeugenbeweis im Strafprozess mit Berücksichtigung des Zivilprozesses, Zürich 1974.

Hausner, Gideon: Gerechtigkeit in Jerusalem, aus dem Amerikanischen übersetzt von Peter de Mendelssohn, München 1967.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hefti, Sebastian (Hg.): … alias Wilkomirski. Die Holocaust-Travestie. Enthüllung und Dokumentation eines literarischen Skandals, Berlin 2002.
Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt a.M. 1950.
Heidegger, Martin: Idenität und Differenz, Pfullingen 1957.
Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen [17]1993.
Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.
Heimbach-Steins, Marianne: Christliches Zeugnis und die Rechte der Anderen, in: ZM 96/1 (2012), 34–43.
Heinsohn, Nina: Simone Weils Konzept der attention. Religionsphilosophische und systematisch-theologische Studien (Religion in Philosophy and Theology 97), Tübingen 2018.
Helfferich, Cornelia: Qualitative Einzelinterviews zu Gewalt. Die Gestaltung der Erhebungssituation und Auswertungsmöglichkeiten, in: dies./Kavemann (Hg.): Forschungsmanual Gewalt, a.a.O., 121–142.
Helfferich, Cornelia/Kavemann, Barbara (Hg.): Forschungsmanual Gewalt. Grundlagen der empirischen Erhebung von Gewalt in Paarbeziehungen und sexualisierter Gewalt, Wiesbaden 2016.
Helfritzsch, Paul: Darstellende Praxis in Theorie und Alltag. Ein Kommentar zu Peggy H. Breitensteins »Sagen oder zeigen? Zur Dramaturgie der Verfremdung bei Marx«, in: ders./Müller Hipper, Jörg (Hg.): Die Emotionalisierung des Politischen, Bielefeld 2021, 231–234.
Helfritzsch, Paul: Gefragt durch Andere. Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität, Bielefeld 2021.
Heller, Agnes: Der Tod des Subjekts. Ein philosophischer Essay, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41/4 (1993), 623–638.
Henne, Thomas: Zeugenschaft vor Gericht, in: Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft, a.a.O., 79–91.
Hennig, John: Zur geschichtswissenschaftlichen Kategorie »Zeugnis«, in: ZRGG 30/2 (1978), 97–106.
Herlyn, Ulfert: Zur Aneignung von Raum im Lebenslauf, in: Bertels, Lothar/Herlyn, Ulfert (Hg.): Lebenslauf und Raumerfahrung, Opladen 1990, 7–35.
Hermes, Christian: Vor dem anderen denken: Emmanuel Levinas, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 110 (1998), 76–97.
Herrmann, Steffen Kitty: Performing the Gap – Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung, in: Arranca! 28 (2003), 22–26.
Herrmann, Steffen Kitty /Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, Bielefeld 2007.
Herzog, Lisa: Basic Income and the Ideal of Epistemic Equality, in: Basic Income Studies 11/1 (2016), 29–38.
Heß, Ruth: »… darin ist nicht *männlich und weiblich*«. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper, in: Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hg.): »Dies ist mein Leib«. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006, 144–185.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heß, Ruth: »…männlich und weiblich schuf ER sie«!? IdentitätEn im Gender Trouble, in: Deeg, Alexander/Heuser, Stefan/Manzeschke, Arne (Hg.): Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2007, 164–188.

Hetzel, Andreas/Hetzel, Mechthild: »Damit ein Anfang sei…«. Hannah Arendt über Verzeihen und Versprechen, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 4/2 (2010), 79–93.

Hetzel, Mechthild: Jenseits von Mehrheit und Minderheit. Zur politischen Konzeption des Restes, in: Böckelmann/Meier (Hg.): Die gouvernementale Maschine, a.a.O., 107–113.

Heyden, Katharina: Hain der Religionen. Das Abrahamsheiligtum von Mamre als Begegnungsort und locus theologicus, in: dies.: Fremdenliebe Fremdenangst. Zwei akademische Reden zur interreligiösen Begegnung in Spätantike und Gegenwart, Zürich 2016, 17–69.

Heyden, Katharina: Verdichtete Zeugenschaft. Zitieren als Prinzip im Werk von Elazar Benyoëtz, in: Frettlöh/Käser (Hg.): Zitat und Zeugenschaft, a.a.O., 37–50.

Hirsch, Marianne: The Generation of Postmemory, in: Poetics Today 29/1 (2008), 103–128.

Hirschfeld, Ulla/Trouvain, Jürgen: Teaching Prosody in German as a Foreign Language, in: ders./Gut, Ulrike (Hg.): Non-Native Prosody. Phonetic Description and Teaching Practice, Berlin/New York 2007, 171–187.

Höhn, Hans-Joachim: Messianische Zeit und messianische Vernunft. Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens, in: Appel, Kurt et al. (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 4), Göttingen 2012, 303–319.

Hoenes, Josch: »Du bist das Beste von beiden Welten« – »Du gehörst hier nicht hin«. Loren Camerons Zerrbilder gegen heteronormative Zweigeschlechtlichkeit, in: Paul, Barbara/Schaffer, Johanna (Hg.): Mehr(wert) queer. Visuelle Kultur, Kunst und Gender-Politiken, Bielefeld 2009, 43–58.

Hoenes, Josch: Nicht Frosch – nicht Laborratte. Eine kunst- und kulturwissenschaftliche Analyse visueller Politiken, Bielefeld 2014.

Hoffmann, Daniel: Bemerkungen zum Begriff des Nächsten und des Feindes im Anschluß an Cohen und Lévinas, in: ZThK 86/2 (1989), 236–260.

Hoffman, Kelly M./Trawalter, Sophie/Axt, Jordan R./Norman, Oliver M.: Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites, in: PNAS 113/16 (2016), 4296–4301.

Hofmann, Wilhelm/Renner, Judith/Teich, Katja (Hg.): Narrative Formen der Politik, Wiesbaden 2014.

Hohmann, Henry/Marti, Rahel/Zibell, Barbara: »In einer Wohnung wird nicht nur gegessen und geschlafen«, in: Hochparterre 4 (2021), 12–15.

Holte, Stine: Meaning and Melancholy in the Thought of Emmanuel Levinas, Göttingen 2015.

Hookway, Christopher: Some Varieties of Epistemic Injustice, in: Episteme 7/2 (2010), 151–163.

Hornscheidt, A. Lann: Sprachliche Kategorisierung als Grundlage und Problem des Redens über Interdependenzen. Aspekte sprachlicher Normalisierung und Privilegierung, in: Walgenbach, Dietze/Hornscheidt, Palm (Hg.): Gender als interdependente Kategorie, Opladen 2007, 65–106.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Horowitz, Sara R.: Review Essay: Rethinking Holocaust Testimony. The Making and Unmaking of the Witness, in: Cardozo Studies in Law and Literature 4/1 (1992), 45–68.

Hlukhovych, Adrianna: »wie ein dunkler sprung durch eine helle tasse«. Rainer Maria Rilkes Poetik des Blinden. Eine ukrainische Spur, Würzburg 2007.

Huber, Jörg: Das Medienporträt und seine Bilder, in: Stoellger, Philipp/Klie, Thomas (Hg.): Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes (HUTh 58), Tübingen 2011, 101–127.

Hughes, Richard A.: Lament, death, and destiny, New York 2004.

Huizing, Klaas: Wächserne Nase. Kleine Apologie einer Theologie des Lesens, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 34 (1992), 200–218.

Hume, David: An Enquiry Concerning Human Understanding, hg. von Tom L. Beauchamp, Oxford 2010.

Hurttig, Marcus Andrew: Caravaggios Ungläubiger Thomas. Eine ikonographische Untersuchung, Baden-Baden 2014.

Husserl, Edmund: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in: ders.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage hg. von Walter Biemel, Den Haag 1950.

Husserl, Edmund: Phantasie, Bildbewusstsein und Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925), hg. von Eduard Marbach, The Hague/Boston/London 1980.

ILGA World: Curbing Deception. A world survey on legal regulation of so-called »conversion therapies«, hg. von Lucas Ramón Mendos, unter Mitarbeit von Enrique López de la Peña und Lucía Belén Araque: https://ilga.org/downloads/ILGA_World_Curbing_Deception_world_survey_legal_restrictions_conversion_therapy.pdf (02.04.21).

ILGA World: Maps. Sexual Orientation Laws, December 2020: https://ilga.org/maps-sexual-orientation-laws (02.04.21).

Illouz, Eva: Israel. Soziologische Essays, aus dem Englischen von Michael Adrian, Berlin 2015.

International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia: Kunarac et al. (IT-96-23 & 23/1): https://www.icty.org/en/case/kunarac/#trans (13.02.21).

Ippolito, Enrico: Es geht um Respekt. Und ja, auch um Jobs, in: Spiegel Psychologie, 11.02.2021: https://www.spiegel.de/psychologie/actout-es-geht-um-respekt-und-ja-auch-um-geld-a-aacc7ec3-1343-45cd-97e0-b10d3ed85d95 (20.02.21).

Iser, Wolfgang: Der implizite Leser. Kommunikationsformen der Romans von Bunyan bis Beckett, München 1972.

Jacobson, Kenneth: Embattled Selves. An Investigation into the Nature of Identity Through Oral Histories of Holocaust Survivors, New York 1994.

Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftstheorie Hannah Arendts, Berlin 1997.

Janoff-Bulmann, Ronnie: Shattered Assumptions. Toward a New Psychology of Trauma, New York ^{2}1992.

Janoff-Bulmann, Ronnie: The aftermath of vicitimization. Rebuilding shattered assumptions, in: Figley, Charles (Hg.): Trauma and its wake. The study and treatment of posttraumatic stress disorder, New York 1985, 15–35.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Janshen, Doris (Hg.): Sexuelle Gewalt. Die allgegenwärtige Menschenrechtsverletzung. Ergebnisse einer Initiative des Arbeitskreises »Sexuelle Gewalt« beim Komitee für Grundrechte und Demokratie, Frankfurt a.M. 1991.

Janowski, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn [4]2013.

Janowski, J. Christine: Beten ohne bitten? Zum Problem der Aufzehrung des Gebets und des Betens in I. Kants Religionsphilosophie, in: Grund et al. (Hg.): Ich will dir danken, a.a.O., 671–708.

Jasper, Willi: »Holocaust-Travestie«, falsche Identitäten und Grenzen der Zeugenschaften. Zur libidinösen Besetzung »des Juden« nach 1945, in: Bogdal, Klaus-Michael/Holz, Klaus/Lorenz, Matthias N. (Hg.): Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, Stuttgart/Weimar 2007, 205–220.

Jauß, Hans Robert: Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1991.

Jennings, Willie James: After Whiteness. An Education in Belonging, Grand Rapids Michigan 2020.

Jennings, Willie James: Race and the Educated Imagination. Outlining a Pedagogy of Belonging, in: Religious Education 112/1 (2017), 58–65.

Jennings, Willie James: To Be a Thinking Margin. Reframing Christian Intellectual Life, in: Rivera, Robert J./Saracino, Michelle (Hg.): Enfleshing Theology. Embodiment, Discipleship, and Politics in the Work of M. Shawn Copeland, Lanham 2018, 153–164.

Jetter, Werner: Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1979

Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt a.M. 1987.

Jones, Karen: Counting On One Another, in: Welz/Grøn (Hg.): Trust, Sociality, Selfhood, a.a.O., 67–82.

Jones, Karen: Second-Hand Moral Knowledge, in: The Journal of Philosophy 96/2 (1999), 55–78.

Jones, Karen: Trust as an Affective Attitude, in: Ethics 107 (1996), 4–25.

Jütte, Stephan R.: Wert-lose UEFA, in: RefLab, 23. Juni 2021: https://www.reflab.ch/wert-lose-uefa/ (24.06.21).

Jung, Susanne: Bouncing Back. Queer Resilience in Twentieth and Twenty-First Century English Literature and Culture (Queer Studies 24), Bielefeld 2020.

Jüngel, Eberhard: Indikative der Gnade, Imperative der Freiheit (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000.

Kafka, Franz: Der Proceß [1925], in: ders.: Gesammelte Werke in zwölf Bände (Bd. 3), nach der Kritischen Ausgabe hg. von Hans-Gerd Koch, Frankfurt a.M. 1994.

Kahlert, Heike: »Das Private ist politisch!« Die Entgrenzung des Politischen im Kontext von Anthony Giddens' Strukturierungstheorie, in: dies./Harders, Cilja/Schindler, Delia (Hg.): Forschungsfeld Politik. Geschlechtskategoriale Einführung in die Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005, 147–173.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kalisky, Aurélia: Die Szenographie der Zeugenschaft zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive, in: Däumer/dies./Schlie (Hg.): Über Zeugen, a.a.O., 29–48.

Kalisky, Aurélia: Jenseits der Typologien. Die Vielschichtigkeit der Zeugenschaft, in: Nickel/Ortiz Wallner (Hg.): Zeugenschaft, a.a.O., 193–212.

Kambartel, Walter: Art. Aperspektivisch, in: HWPh Online: DOI: 10.24894/HWPh.221.

Kant, Immanuel: Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II, berabeitet von Tillmann Pinder, Hamburg 1999.

Kappel, Ivonn: »In fremden Spiegeln sehen wir das eigene Bild«. Jean Amérys Lefeu oder der Abbruch, Würzburg 2009.

Kapust, Antje: Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas, München 1999.

Kapust, Antje: Phänomenologische Bildpositionen, in: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): Bildtheorie. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a.M. 2008, 255–283.

Kasan, Helga: Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes: Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihr entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses, Frankfurt a.M. 2010.

Käser, Matthias: Christus im Kosmos – die Kirche in der Welt. Exegetisch- und systematisch theologische Notizen zu einer vermeintlichen Alternative, in: Frettlöh, Magdalene L./Mathwig, Frank (Hg.): Kirche als Passion. Festschrift für Matthias Zeindler zum 60. Geburtstag (reformiert! 6), Zürich, 171–194.

Käser, Matthias: »… dass es so nicht geht«! Aber was, wenn die Bibel Barth läse? Kommentar zur 3. Vorlesung: Die Zeugen, in: ders. et al. (Hg.): … wie ein Vogel im Fluge, a.a.O., 65–119.

Käser, Matthias: Der adventliche Vorbehalt. Oder: Warum die Adventszeit uns (polyphon) beten lehrt, in: Plüss, David/Zeindler, Matthias (Hg.): »In Deiner Hand meine Zeiten …«. Das Kirchenjahr in reformierter Perspektive mit ökumenischen Akzenten (reformiert! Bd. 4), Zürich 2018, 33–56.

Käser, Matthias: Die Verpflichtung, verpflichtet zu sein. Kommentar zur 8. Vorlesung: Verpflichtung, in: ders. et al. (Hg.): … wie ein Vogel im Fluge, a.a.O., 185–208.

Käser, Matthias: Für offene Beziehungen! Kommentar zur 14. Vorlesung: Gebet, in: ders. et al. (Hg.): … wie ein Vogel im Fluge, a.a.O., 291–317.

Käser, Matthias: Gegen den Hass! Für die Liebe? Im Zwischenraum poetisch imaginierter und real verwirklichter Feindesliebe, in: GPM 73 (2019), 490–499.

Käser, Matthias: Ich übertreibe, hilf meiner Untertreibung! Biblische Akrobatik zwischen Sorglosigkeit und Surrealität, in: GPM 75 (2021), 475–482.

Käser, Matthias: Judas Ischarioth: »Überlieferer« des Evangeliums. Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt (reformiert! 5), Zürich 2018.

Käser, Matthias: Vor verschlossenen Türen? Oder: Hiobs Irritation und unsere Iteration, in: Frettlöh/ders. (Hg.): Zitat und Zeugenschaft, a.a.O., 81–85.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Käser, Matthias/Dominik von Allmen-Mäder (Hg.): … wie ein Vogel im Fluge, Ein Kommentar zu Karl Barths »Einführung in die evangelische Theologie«, Zürich, erscheint 2023.

Kasperski, Franz: Zürichs neuer Ort für die queere Community. Neues Regenbogenhaus: https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/wochenende-gesellschaft/neues-regenbogenhaus-zuerichs-neuer-ort-fuer-die-queere-community (28.04.21).

Kaufmann, Ariane: Das Unmittelbarkeitsprinzip und die Folgen seiner Einschränkung in der Schweizerischen Strafprozessordnung, Zürich 2013.

Kavemann, Barbara: Erinnerbarkeit, Angst, Scham und Schuld als Grenzen der Forschung zu Gewalt, in: dies./Helfferich (Hg.): Forschungsmanual Gewalt, a.a.O., 51–67.

Kavemann, Barbara/Graf-van Kesteren, Annemarie/Rothkegel, Sibylle/Nagel, Bianca: Erinnern, Schweigen und Sprechen nach sexueller Gewalt in der Kindheit. Ergebnisse einer Interviewstudie mit Frauen und Männern, die als Kind sexuelle Gewalt erlebt haben, Wiesbaden 2016.

Kawashima, Kentaro: »im Grunde nichts anderes als die Materialisierung gespenstischer Erscheinungen« – Über die Fotografie in »Die Ausgewanderten« von W.G. Sebald, in: Wolting, Monika (Hg.): Identitätskonstruktionen in der deutschen Gegenwartsliteratur, Göttingen 2017, 229–240.

Keel, Othmar/Küchler, Max: Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heilige Land (Band 2: Der Süden), Zürich et al. 1982.

Keller, Catherine: On the mystery. Discerning divinity in process, Minneapolis 2008.

Keller, Reiner: Diskursanalyse, in: Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen 1997, 309–334.

Keller, Reiner: Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden ^{2}2008.

Kellermann, Natan P.F.: Holocaust Trauma. Psychological Effects and Treatment, New York 2009.

Kelly, Natasha A.: Weil wir weitaus mehr als nur ›Frauen‹ sind! Eine Einleitung, in: dies. (Hg.): Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte, Münster 2019, 7–14.

Kemmann, Ansgar: Art. pistis, in: Wörterbuch der antiken Philosophie (2002), 351–353.

Kermani, Navid: Ich erlebe Mehrsprachigkeit als großen Reichtum. Gespräch mit Klaus Hübner, in: Goethe-Institut, Juni 2007: http://www.goethe.de/lhr/prj/mac/msp/de2391179.html (29.01.18).

Kertész, Imre: Wem gehört Auschwitz? (1998), übersetzt von Christian Polzin, in: ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. Essays, aus dem Ungarischen, Reinbek beim Hamburg 22002, 145–154.

Keul, Hildegund: Heterotopien schwuler Existenz – Orte prekärer Vulnerabilität, in: Feinschwarz.net, Theologisches Feuilleton, 25. Juni 2021: https://www.feinschwarz.net/heterotopien-schwuler-existenz-orte-prekaerer-vulnerabilitaet/#_ftn3 (25.06.21).

Keul, Hildegund: Schöpfung durch Verlust. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille, Würzburg 2021.Kibel, Jochen: Hoffnung auf eine bessere Vergangenheit. Kollektivierungsdiskurse und ihre Codes der Verräumlichung, Bielefeld 2021.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile (Hg.): The Routledge handbook of epistemic injustice, London 2017.

Kilby, Janes/Rowland, Antony: Introduction, in: dies. (Hg.): The Future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives on Witnessing, New York/London 2014, 1–13.

Kitzmann, Andreas: Frames of Memory. WWII German Expellees in Canada, in: ders./Creet, Julia (Hg.): Memory and Migration. Multidisciplinary Approaches to Memory Studies, Toronto et al. 2011, 93–119.

Klein, Marion: Schülerinnen und Schüler am Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Eine empirisch-rekonstruktive Studie, Wiesbaden 2012.

Klein, Rebekka A.: Von der Intimität unter Fremden zur Solidarität mit der Schöpfung. Befreiung des Mitleidens aus der Spannung von sozialer Nähe und Distanz, in: JBTh 30 (2015), 305–322.

Kliemann, Ole: Der »stumme Weise«. Existentielles Denken bei Nietzsche und Merleau-Ponty, Kiel 2016: https://macau.uni-kiel.de/receive/diss_mods_00022287 (22.03.21).

Kłodziński, Stanisław/Ryn, Zdzisław: An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des »Muselmanns« im Konzentrationslager, in: Die Auschwitz-Hefte. Bd. 1: Texte der polnischen Zeitschrift »Przegląd Lekarski« über historische, psychische und medizinische Aspekte des Lebens und Sterbens in Auschwitz, hg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung, aus dem Polnischen übersetzt von Jochen August, Basel/Weinheim 1987, 89–155.

Klüger, Ruth: Dichten über die Shoah. Zum Problem des literarischen Umgangs mit dem Massenmord, in: Hartmann, Gertrud (Hg.): Spuren der Verfolgung. Seelische Auswirkungen des Holocaust auf die Opfer und ihre Kinder, Gerlingen 1992, 203–221.

Klüger, Ruth: Kitsch ist immer plausibel. Was man aus den erfundenen Erinnerungen des Binjamin Wilkomirski lernen kann, in: Hefti (Hg.): … alias Wilkomirski, a.a.O., 225–228.

Klüger, Ruth: weiter leben. Eine Jugend, Göttingen [24]2019.

Klünder, Jan-Paul: Politischer Pessimismus. Negative Weltkonstruktion und politische Handlungs(un)möglichkeit bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben, Bielefeld 2017.

Klun, Branko: Andersheit und Verstehen. Eine hermeneutische Annäherung an Levinas, in: Synthesis Philosophica 34/1 (2019), 141–156.

Knigge, Volkhard: Zur Zukunft der Erinnerung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 25–26 (2010), 10–16.

Koelle, Lydia: Verjuden. Paul Celans Konzeption und Anspruch Zweiter Zeugenschaft, in: Karr, Ruven (Hg.): Paul Celan und der Holocaust. Neue Beiträge zur Forschung, Hannover 2015, 55–86.

Kofman, Sarah: Erstickte Worte, hg. von Peter Engelmann, aus dem Französischen von Birgit Wagner, Wien 1988.

Kofman, Sarah: Rue Ordener, Rue Labat. Autobiographisches Fragment, aus dem Französischen von Ursula Beitz, Tübingen 1995.

Körte, Mona: Stummer Zeuge. Der »Muselmann« in Erinnerung und Erzählung, in: Segler-Messner, Silke/Neuhofer, Monika/Kuon, Peter (Hg.): Vom Zeugnis zur Fiktion. Repräsentation von Lagerwirklichkeit und Shoah in der französischen Literatur nach 1945, Frankfurt a.M./Berlin 2006, 97–110.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Körtner, Ulrich H. J.: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

Korsch, Dietrich: Mit der Theologie anfangen. Orientierungen für das Studium, Tübingen 2020.

Kolly, Marie-José: Weshalb hat man (noch) einen Akzent? Eine Untersuchung im Schnittfeld von Akzent und Einstellung bei Schweizer Dialektsprechern, in: Linguistik Online 50/6 (2011), 43–77: https://doi.org/10.13092/lo.50.319 (25.02.21).

Kolnai, Aurel: Ekel Hochmut Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Frankfurt a.M. 2007.

Koselleck, Reinhart: Gebrochene Erinnerungen? Deutsche und polnische Vergangenheiten, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (2000), 19–32.

Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1989.

Kosok, Felix: Form, Funktion und Freiheit. Über die ästhetisch-politische Dimension des Designs, Bielefeld 2021.

Kozol, Wendy: Distant wars visible. The ambivalence of witnessing, Minneapolis 2014.

Kurnaz, Murat: Fünf Jahre meines Lebens. Ein Bericht aus Guantanamo, Berlin 2007.

Kram, Johannes: Coming-out-Verriss in der »FAZ«: Gegenrede auf Sandra Kegel, in: Ich hab ja nichts gegen Schwule, aber, 9. Februar 2021: https://www.nollendorfblog.de/?p=12535 (04.03.21).

Kram, Johannes: Ich hab ja nichts gegen Schwule, aber … Die schrecklich nette Homophobie in der Mitte der Gesellschaft, Berlin 2018.

Kram, Johannes: Schauspieler*innen-Coming-out: Der Kampf beginnt erst jetzt!, in: Ich hab ja nichts gegen Schwule, aber, 6. Februar 2021: https://www.nollendorfblog.de/?p=12429 (04.03.21).

Krämer, Sybille: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität, Frankfurt a.M. 2008.

Krämer, Sybille: »Svjedok – Der Zeuge« (2012) oder: Kann ein Film ein Zeugnis sein?, in: dies./Schmidt (Hg.): Zeugen in der Kunst, a.a.O., 141–161.

Krämer, Sybille: Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft, in: Schmidt/dies./Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 117–139.

Krämer, Sybille: Über Zeugnisgeben und Zeugenschaft. Wie der Glaube und das Erkennen zusammenhängen, in: fundiert. Das Wissenschaftsmagazin der Freien Universität Berlin 02 (2009), 84–92.

Krämer, Sybille: Was haben Performativität und Medialität miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der »Aisthetisierung« gründende Konzeption des Performativen, in: Dies. (Hg.), Performativität und Medialität, München 2004, 13–33.

Krämer, Sybille: Zum Paradoxon von Zeugenschaft im Spannungsfeld von Personalität und Depersonalisierung. Ein Kommentar über Authentizität in fünf Thesen, in: Rössner, Michael/Uhl, Heidemarie (Hg.): Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen, Bielefeld 2012, 15–26.

Krämer, Sybille: Zuschauer zu Zeugen machen. Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Performanz, Medien und Performance Künsten/Turning viewers into witnesses. Reflection on the context of the performative, the media, and performance-arts,

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in: E.P.I Zentrum Berlin – Europäisches Performance Institut (Hg.), 13. Performance Art Konferenz. Die Kunst der Handlung 3, Berlin 2005, 16–19.
Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle (Hg.): Zeugen in der Kunst, Paderborn 2016.
Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schülein, Johannes-Georg: Zeugenschaft als philosophisches Problem. Zur Einleitung in den Band, in: dies. (Hg.): Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie, Münster 2017, 7–23.
Kranz, Margarita: Art. Pistis, in: HWPh Online: DOI: 10.24894/HWPh.3151.
Kraus, Hans-Joachim: Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, in: ders.: Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 84–101.
Kraus, Wolfgang: Arbeit am Unerzählbaren. Narrative Identität und die Nachtseite der Erzählbarkeit, in: in: Scheidt/Lucius-Hoene/Stukenbrock/Waller (Hg.): Narrative Bewältigung von Trauma, a.a.O., 109–120.
Kraushaar, Wolfgang: Der Zeitzeuge als Feind des Historikers? Neuerscheinungen zur 68er-Bewegung, in: Mittelweg 36 (8/1999), 49–72.
Krebs, Andreas: Halbes Sagen, halbes Verstehen. Zum Sinnverlust religiöser Rede, in: Frettlöh/ders./Meireis (Hg.): Tastend von Gott reden, a.a.O., 45–72.
Krewani, Wolfgang Nikolaus: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg i.Br. 1992.
Kriegbaum, Bernhard: Märtyrer – das christliche Heiligkeitsideal der frühen Kirche, in: Niewiadomski/Siebenrock (Hg.): Opfer – Helden – Märtyrer, a.a.O., 35–49.
Krochmalnik, Daniel: Pflicht Nr. 122. Das Zeugnisgebot (Mizwat Edut) in Geschichte und Gegenwart, in: Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft, a.a.O., 19–32.
Krüger, Thomas: Did Job Repent?, in: ders. et al. (Hg.): Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (AThANT 88), Zürich 2007, 217–229.
Krummacher, Friedrich Arnold (Hg.): Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden, München 1964.
Krystal, Henry: Oral History and Echoes of Cataclysms Past, Paper read to the Social Science History Association, Nov. 17 (1998) Chicago (modified Sept. 9, 2000), 4–5, zitiert nach Assmann: Der lange Schatten, a.a.O.
Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen Kitty: Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt, in: dies./Krämer (Hg.): Verletzende Worte, a.a.O., 179–210.
Kulka, Otto Dov: Landschaften der Metropole des Todes. Auschwitz und die Grenzen der Erinnerung und der Vorstellungskraft, München ^{2}2013.
Kurt, Şeyda: Radikale Zärtlichkeit. Warum Liebe politisch ist, Hamburg ^{6}2021.
LaCapra, Dominick: Approaching Limit Events. Siting Agamben, in: Agamben: Sovereignty, a.a.O., 126–162.
LaCapra, Dominick: Writing History, Writing Trauma, Baltimore 2001.
Lackey, Jennifer: It Takes Two to Tango. Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony, in: dies./Sosa (Hg.): The Epistemology of Testimony, a.a.O., 161–183.
Lackey, Jennifer: Learning From Words, in: Philosophy and Phenomenological Research 73 (2006), 77–101.
Lackey, Jennifer/Sosa, Ernest (Hg.): The Epistemology of Testimony, Oxford 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ladin, Joy: The soul of the stranger. Reading God and Torah from a transgender perspective, Waltham Massachusetts 2019.

Lang, Hans-Joachim: Die Namen der Nummern. Wie es gelang, die 86 Opfer eines NS-Verbrechens zu identifizieren, Hamburg 2004.

Langenohl, Andreas: Aleida und Jan Assmann: Kultur als Schrift und Gedächtnis, in: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden ^{2}2011, 541–556.

Langer, Lawrence L.: Holocaust Testimonys. The Ruins of Memory, New York 1991.

Langewitz, Wolf: Leib und Körper als Orte von Traumatisierungen, in: Künzler, Alfred/Böttcher, Claudia/Hartmann, Romana/Nussbaum, Marie-Helen (Hg.): Körperzentrierte Psychotherapie im Dialog. Grundlagen, Anwendungen, Integration. Der IKP-Ansatz von Yvonne Maurer, Heidelberg 2010, 151–160.

Lanzmann, Claude: Der Ort und das Wort, in: Baer (Hg.): Niemand zeugt für den Zeugen, a.a.O., 101–118.

Laub, Dori: An Event without a Witness. Truth, Testimony and Survival, in: ders./Felman (Hg.): Testimony, a.a.O., 75–93.

Laub, Dori: Das Erzählbarwerden traumatischer Erfahrungen im Prozess des Zeugnisablegens: Strategien der Bewältigung von »Krisen der Zeugenschaft«, in: Bee, Julia/Görling, Reinhold/Kruse, Johannes/Mühlleitner, Elke (Hg.): Folterbilder und -narrationen. Verhältnisse zwischen Fiktion und Wirklichkeit, Göttingen 2013, 23–42.

Laub, Dori: On Holocaust Testimony and Its »Reception« within Its Own Frame, as a Process in Its Own Right. A Response to »Between History and Psychoanalysis« by Thomas Trezise, in: History and Memory 21/1 (2009), 127–150.

Laub, Dori: Reestablishing the internal »Thou« in testimony of trauma, in: Psychoanalysis, Culture & Society 18/2 (2013), 184–198.

Laub, Dori: Truth and Testimony. The Process in the Struggle, in: Caruth, Cathy (Hg.): Trauma. Explorations in Memory, Baltimore/London 1996, 61–75.

Laub, Dori: Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens, in: Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«, a.a.O., 68–84.

Laub, Dori/Auerhahn, Nanette C.: Failed empathy. A central theme in the survivor's holocaust experience, in: Psychoanalytic Psychology 6/4 (1989), 377–400.

Laub, Dori/Felman, Shoshana (Hg.): Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History, New York/London 1992.

Laub, Dori/Greenwald, Baruch/Ben-Ari, Oshrit/Strous, Rael D.: Psychiatry, Testimony, and Shoah. Reconstructing the Narratives of the Muted, in: Social Work in Mental Health 7/1-3 (2008), 241–254.

Laub, Dori/Hamburger, Andreas (Hg.): Psychoanalysis and Holocaust Testimony. Unwanted Memories of Social Trauma, London/New York 2017.

Laub, Dori/Kaplan, Suzanne: Affect regulation in extreme traumatization – fragmented narratives of Holocaust survivors hospitalized in psychiatric institutions, in: The Scandinavian Psychoanalytic Review 32/2 (2009), 93–104.

Lauer, Gerhard: Tod und Überleben des Jossel Rakover. Zu Funktion und Bild des Autors in Texten über den Holocaust, in: Schmitz (Hg.): Erinnerte Shoah, a.a.O., 74–90.

Lauster, Jörg: Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, Leipzig 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lappin, Elena: Der Mann mit zwei Köpfen, aus dem Englischen von Maria Buchwald und Monika Bucheli, Zürich 2000.

Lee, Benjamin: »There was a lot of panic« – behind the first movies to tackle the Aids crisis, in: The Guardian, 21. Juni 2018: https://www.theguardian.com/film/2018/jun/21/there-was-a-lot-of-panic-behind-the-first-movies-to-tackle-the-aids-crisis (25.03.21).

Leigh, David/Ball, James/Cobain, Ian/Burke, Jason: Guantánamo leaks lift lid on world's most controversial prison, in: The Guardian, 25. April 2011: https://www.theguardian.com/world/2011/apr/25/guantanamo-files-lift-lid-prison (20.02.21).

Lejeune, Philipp: Der autobiographische Pakt, aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig, Frankfurt a.M. [2]2005.

Lembke-Peters, Daniel: Die LSBTIQ*-Bewegung und geschlechtliche Vielfalt – Anerkennung und komplexe Netzwerkarbeit, in: Groß, Melanie/Niedenthal, Katrin (Hg.): Geschlecht: divers. Die »Dritte Option« im Personenstandsgesetz – Perspektiven für die Soziale Arbeit, Bielefeld 2021, 225–242.

Lenzen, Verena: Spinne im Schäde, in: dies./Hessing, Jakob: Sebalds Blick, Göttingen 2015, 101–263.

Lesch, Walter: Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis der Ethik bei Emmanuel Lévinas und Hans Jonas, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 38 (1991), 443–469.

Leshem, Dan: The Question of Ethical Discourse. Emmanuel Lévinas, Primo Levi and Giorgo Agamben, in: Pugliese, Stanislao G. (Hg.): The Legacy of Primo Levi, New York 2005, 153–160.

Levi, Primo: Anderer Leute Berufe. Glossen und Miniaturen, aus dem Italienischen von Barbara Kleiner, München/Wien 2004.

Levi, Primo: Die Untergegangenen und die Geretteten, aus dem Italienischen von Moshe Kahn, München 2015.

Levi, Primo: Gespräche und Interviews, hg. von Marco Belpoliti, aus dem Italienischen von Joachim Meinerst, München/Wien 1999.

Levi, Primo: Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht [1947/1958], deutsch von Heinz Reidt, München [11]2002.

Levinas, Emmanuel: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, herausgegeben und übersetzt von Franz Miething, München/Wien 1991.

Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Dordrecht et al. [5]1991.

Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br./München [5]2007.

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Freiburg i.Br./München 2003.

Levinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, Wien [4]2008.

Levinas, Emmanuel: Gott, der Tod und die Zeit, aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Wien 1996.

Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg i.Br./München [4]2011.

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br./München [5]2014.

Levinas, Emmanuel: Vérité du dévoilement et vérite du témoignage, in: Castelli, Enrico (Hg.): Le témongnage. Actes du colloque, Rome 5–11 janvier 1972, Paris 1972, 101–110.

Levinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übersetzt von Thomas Wiemer, mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg i.Br./München [2]1988.

Levinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, übersetzt von Frank Miething, München/Wien 1995.

Lezzi, Eva: Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah, Köln/Wien 2001.

Lichtenberger, Hans-Peter: Der Andere als Fremder. Zur Sozialontologie kultureller Differenz, in: Düßel, Reinhard/Edel, Geert/Schödlbauer, Ulrich/Solbach, Renate (Hg.): Die Macht der Differenzen. Beiträge zur Hermeneutik der Kultur, Heidelberg 2001, 275–288.

Lichtenberger, Hans-Peter: Stellvertretung und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer und Emmanuel Levinas, in: ders./Janowski, Christine/Janowski, Bernd (Hg.): Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte (Bd. 1: Interdisziplinäres Symposion Tübingen 2004), Neukirchen-Vluyn 2006, 287–312.

Liebsch, Burkhard: Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft: Zur »Kritik einer Wissenspraxis« und zum »Recht der Literatur« jenseits von Wissen und Recht, in: PhR 59/3 (2012), 217–235

Liebsch, Burkhard: Bezeugung und Selbstheit *Soi-même comme un autre* als Antwort auf *Sein und Zeit*, in: Breitling, Andris et al. (Hg.): Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik, Würzburg 1999, 163–183.

Liebsch, Burkhard: Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne, Göttingen 2012.

Liebsch, Burkhard (Hg.): Hermeneutik des Selbst. lm Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricoeurs, Freiburg i.Br./München 1999.

Lienemann, Wolfgang: Bekenntnis, Bekenntnisfreiheit, Bekenntnisbindung, in: Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie (2011), 9–33.

Lienemann, Wolfgang: Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths, in: EvTh 40 (1980), 537–558.

Lienemann, Wolfgang: Staatliche Legitimität, Bekenntnis und Widerstand, in: ders./Lienemann-Perrin, Christine (Hg.): Politische Legitimität in Südafrika. Freiheits-Charta gegen Minderheitsherrschaft, Heidelberg 1988, 23–68.

Lincoln, Ulrich: Die Theologie und das Hören (HUTh 65), Tübingen 2014.

Link, Christian: Die Gestaltwerdung der Wahrheit. Christlicher Glaube im Horizont der Religion, in: ders.: In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, a.a.O., 225–237.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Link, Christian: Die »Einführung des Subjekts« in die Wissenschaft. Ein methodischer Umbruch in Medizin und Theologie, in: ders.: In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, a.a.O., 183–197.

Link, Christian: In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glauben und Wissen. Theologische Studien II, Neukirchen-Vluyn 2003.

Lippert, Maximilian: Auf der Suche nach dem freien Sprechen, in: literaturkritik.de, 6. Juni 2020: https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=26820 (01.03.21).

Lipton, Peter: The Epistemology of Testimony, in: Studies in History and Philosophy of Science 29 (1998), 1–31.

Liska, Vivian: Emmanuel Levinas als Leser Paul Celans, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3 (2020), 177–185.

Lissek, Maria: Sich selbst durch andere verstehen. Die Kontroversdialoge von Gilbert Crispin und Petrus Alfonsi (Encounters between Judaism and Christianity 1), Paderborn 2022.

Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern (Band 2: Buch III und IV), hg. von Reinhard Brandt, Hamburg 2006.

Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001.

Löffler, Sigrid: Der Wandel der deutschen Holocaust-Literatur. Beitrag für die Deutsche Welle, Sendung »Kultur und Panorama« vom 26.01.2005: https://www.dw.com/de/der-wandel-der-deutschen-holocaust-literatur/a-1468594 (10.02.21).

Löhr, Hermut: Hier geistert Paulus im Ausnahmezustand von 1957 herum. Ein Philosoph liest die Bibel, und es raunt doch arg: Giorgio Agamben baut in den Römerbrief lustvoll ein paar messianische Schnitzer ein, in: Feuilleton der Frankfurter Allgemeine Zeitung, Rezension vom 05.05.2006: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/hier-geistert-paulus-im-ausnahmezustand-von-1957-herum-1332528-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (22.01.21).

Loichinger, Alexander/Kreiner, Armin: Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010.

Loretz, Oswald: Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum »Schma Jisrael«, Darmstadt 1997.

Lörincz, Csongor: Zeugnisgaben der Literatur. Zeugenschaft und Fiktion als sprachliche Ereignisse, Bielefeld 2016.

Lübbe, Hermann: Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart, in: Historische Zeitschrift 236 (1983), 579–599.

Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf: Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Opladen 2002.

Ludz, Ursula: Zur deutschen Übersetzung, in: Arendt: Über das Böse, a.a.O., 173–176.

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Wiesbaden ^{3}2005.

Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart ^{4}2000.

Lummerding, Susanne: Mehr-Genießen: Von nichts kommt etwas. Das Reale, das Politische und die Produktionsbedingungen – Zur Produktivität einer Unmöglichkeit, in: Paul, Barbara/Schaffer, Johanna (Hg.): Mehr[wert] queer. Visuelle Kultur, Kunst und Gender-Politiken, Bielefeld 2009, 199–210.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lundemo, Trond: Montage and the Dark Margin of the Archive, in: Gustafsson, Henrik/Grønstad, Asbjørn (Hg.): Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image, New York 2014, 191–205.

Luther, Susanne/Röder, Jörg/Schmidt, Eckart D. (Hg.): Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität (WUNT II 395), Tübingen 2015.

Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit, übersetzt von Joseph Vogl, Mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens (Supplemente, Bd. 6), München 1987.

Lyotard, Jean-François: Heidegger und »die Juden«, hg. von Peter Engelmann und übersetzt von Clemens-Carl Härle, Wien 22005.

Lyotard, Jean-François: Kindheitslektüren, aus dem Französischen von Ronald Voullié und hg. von Peter Engelmann, Wien 1995.

MacDonald, A. P.: Revised scale for ambiguity tolerance. Reliability and validity, in: Psychological Reports 26/3 (1970), 791–798.

Mächler, Stefan: Das Opfer Wilkomirski. Individuelles Erinnern als soziale Praxis und öffentliches Ereignis, in: Diekmann/Schoeps, Das Wilkomirski-Syndrom, a.a.O., 28–85.

Mächler, Stefan: Der Fall Wilkomirski. Über die Wahrheit einer Biographie, Zürich/München 2000.

Mäder, Claudia: Vergewaltigung auf dem Friedhof: Pädophilievorwürfe gegen Michel Foucault, in: NZZ, 11. April 2021: https://www.nzz.ch/feuilleton/michel-foucault-dem-philosophen-wird-paedophilie-vorgeworfen-ld.1611320 (13.04.21).

Maercker, Andreas (Hg.): Posttraumatische Belastungsstörungen. 4., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage, Heidelberg 2013.

Maier, Christl/Schroer, Silvia: Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ^{3}2007, 192–207.

Maier, Hans: Politische Märtyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart, in: Niewiadomski/Siebenrock (Hg.): Opfer – Helden – Märtyrer, a.a.O., 15–34.

Maier, Thomas/Schnyder, Ulrich (Hg.): Psychotherapie mit Folter- und Kriegsopfern. Ein praktisches Handbuch, mit einem Vorwort von Norman Sartorius, Bern 2007.

Margalit, Avishai: The Ethics of Memory, Cambridge 2002.

Margolick, David: A Lawyer With AIDS Wins a Legal Victory, and Gives His Employer Some Unwelcome Publicity, in: The New York Times, 13. April 1990: https://www.nytimes.com/1990/04/13/us/law-bar-lawyer-with-aids-wins-legal-victory-gives-his-employer-some-unwelcome.html (25.03.21).

Margraf, Jürgen/Milenkovic, Natasa: Klassifikation psychischer Störungen, in: ders./Schneider, Silvia (Hg.): Lehrbuch der Verhaltenstherapie. Band 1: Grundlagen, Diagnostik, Verfahren, Rahmenbedingungen, Heidelberg 2009, 181–200.

Markschies, Christoph: Göttes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016.

Marquard, Odo: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen, in: Oelmüller, Willi (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 87–102.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Amen – ein einzig wahres Wort des Christentums, in: Denker, Jochen et al. (Hg.): Hören und Lernen in der Schule des NAMENS. Mit der Tradition zum Aufbruch. Festschrift für Bertold Klappert zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1999, 146–159.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.

Marquardt, Nadine/Schreiber, Verena: Wenn Raumproduktionen zu Regierungspraktiken werden – Michel Foucaults Angebote an die Geographie, in: Glasze, Georg/Mattissek, Annika (Hg.): Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung, Bielfeld [3]2021, 195–205.

Marti, Kurt: Notizen und Details 1964–2007. Beiträge aus der Zeitschrift *Reformatio*, mit dem Verein *Reformatio*, hg. von Hektor Leibundgut, Klaus Bäumlin und Bernhard Schlup, Göttingen 2021.

Marti, Urs: Öffentliches Handeln – Aufstand gegen die Diktatur des Sozialen. Überlegungen zu Hannah Arendts Politik-Begriff, in: DZPh 40/5 (1992), 513–525.

Martinez, Bruce: The San Francisco »White Night« Riots of 1979, in: Historical Perspectives: Santa Clara University Undergraduate Journal of History 9 (2004), 31–41.

Matilal, Bimal Krishna/Chakrabarti, Arindam (Hg.): Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony, Dordrecht 1994.

Matsuda, Mari J./Lawrence, Charles R./Delgado, Richard/Williams Crenshaw, Kimberlé (Hg.): Words that Wound. Criticial Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment, Boulder/Colorado 1993.

Matussek, Paul: Die Konzentrationslagerhaft und ihre Folgen, Berlin/Heidelberg/New York 1971.

Maus, Heinz: Geleitwort, in: Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis, a.a.O., V–VII.

Mavridis, Thomas: »Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt.« Vom verlorenen Weltvertrauen Jean Amérys, in: Fußnoten zur Literatur 38 (1996), 70–79.

Mayer, Helmut: Menschen im Museum. Kübra Gümüsay zelebriert Sprachkritik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 118, 22. Mai 2020, 10.

McCaul, Kevin D./Veltum, Lois G./Boyechko, Vivian/Crawford, Jacqueline J.: Understanding Attributions of Victim Blame for Rape. Sex, Violence, and Foreseeability, in: Journal of Applied Social Psychology 20/1 (1990), 1–26.

McMyler, Benjamin: Testimony, Trust, and Authority, Oxford 2011.

mdr Kultur-Café: Schauspielerin Karin Hanczewski kritisiert stereotype Frauenrollen im »Tatort«, 3. Januar 2021: https://www.mdr.de/kultur/kino-und-film/karin-hanczewski-kritisiert-stereotype-frauenrollen-im-tatort-100.html (01.04.21).

medica mondiale: »Damit die Welt es erfährt«. Sexualisierte Gewalt im Krieg vor Gericht. Der Foca Prozess vor dem Internationalen Kriegsverbrechertribunal zum ehemaligen Jugoslawien: https://www.medicamondiale.org/fileadmin/redaktion/5_Service/Mediathek/Dokumente/Deutsch/Dokumentationen_Studien/medica_mondiale_Damit_die_Welt_es_erfaehrt-2002.pdf (19.02.21).

Medina, José: The Epistemology of Resistance, Oxford 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mehring, Reinhard: Zwischen Philosophie und Politik. Hannah Arendts Verhältnis zu Heidegger, in: ZRGG 53/3 (2001), 256–273.

Mein, Georg: Narrative der Zeugenschaft, in: ders./Geulen, Eva/Kauffmann, Kai (Hg.): Hannah Arendt und Giogrio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München 2008, 223–239.

Meints-Stender, Waltraud: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld 2011.

Meints-Stender, Waltraud: Politik und Sprache – Anmerkungen zum Verständnis von Handeln und Sprechen bei Hannah Arendt, in: Juchler, Ingo (Hg.): Politik und Sprache. Handlungsfelder politischer Bildung, Wiesbaden 2020, 23–30.

Meir, Ephraim: Becoming Interreligious. Towards a Dialogical Theology from a Jewish Vantage Point, Münster/New York 2017.

Meir, Ephraim: Judaism and Philosophy. Each Other's Other in Levinas, in: Modern Judaism 30/3 (2010), 348–362.

Meireis, Torsten: Theologiestudium im Kontext (APrTH 11), Berlin/New York 1997.

Meisner, Brad A.: A meta-analysis of positive and negative age stereotype priming effects on behavior among older adults, in: Journals of Gerontology (Series B: Psychological Sciences and Social Sciences) 67 (2012), 13–17.

Mensink, Dagmar: Das Rätsel des Vertrauensverhältnisses. Über die Autorität von Holocaust-Zeugnissen für die Nachgeborenen, in: von Kellenbach et al. (Hg.), Von Gott reden, a.a.O., 179–195.

Mentgen, Gerd: *Kiddusch ha-Schem* – Selbstopferung als Glaubenszeugnis der Juden im Mittelalter, in: Drews/Schlie (Hg.): Zeugnis und Zeugenschaft, a.a.O., 151–165.

Meyer-Goßner, Lutz: Strafprozessordnung (Beck'sche Kurzkommentare, Bd. 6), München 2004.

Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986.

Merleau-Ponty, Maurice: Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog, in: Ders.: Die Prosa der Welt, hg. von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani, mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Bernhard Waldenfels, München 1993, 147–162.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, übersetzt von Rudolf Boehm, Berlin 1966.

Mersmann, Jasmin: Astronom, Märtyrer und Esel. Zeugen des Unsichtbaren um 1600, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 183–204.

Messerschmidt, Astrid: »Nach Köln« – Zusammenhänge von Sexismus und Rassismus thematisieren, in: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld 2016, 159–171.

Meszaros, Julia T.: Selfless Love and Human Flourishing in Paul Tillich and Iris Murdoch, Oxford 2016.

Metz, Johann Baptist: Für eine Ökumene der Compassion. Christentum im Zeitalter der Globalisierung, in: Gremmels, Christian/Huber, Wolfgang (Hg.): Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, 242–252.

Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gespräch im pluralistischer Zeit, Freiburg i. Br. ^{3}2006.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997.

Michaelis, Andree: Die Autorität und Authentizität der Zeugnisse von Überlebenden der Shoah. Ein Beitrag zur Diskursgeschichte der Figur des Zeugen, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 265–284.

Michel, Otto: Zeuge und Zeugnis. Zur neutestamentlichen Traditionsgeschichte, in: Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo (Hg.): Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich/Tübingen 1972, 15–31.

Michelangelo, Buonarotti: Die Erschaffung der Pflanzen, in: Chastel, André et al. (Hg.): Die Sixtinische Kapelle, mit einem Vorwort von Carlo Pietrangeli, Zürich 1993.

Mieth, Dietmar: Das Mitleid in der christlichen Ethik, in: Reformatio 43 (1994), 395–398.

Mikics, David: Holocaust Pulp Fiction, in: tablet, 19. April 2012: https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/ka-tzetnik (16.03.21).

Mills, Catherine: Linguistic Survival and Ethicality. Biopolitics, Subjectivation, and Testimony in Remnants of Auschwitz, in: Norris, Andrew (Hg.): Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer, Durham/London 2005, 198–221.

Mills, Catherine: The Philosophy of Agamben, Stocksfield 2008.

Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33/2002), Wiesbaden 2003.

Möller, Christina: Das tatbestandliche Verbot sexueller Gewalt in bewaffneten Konflikten. Von den »Lieber Instructions« zum Vertragsstatut von Rom, in: Sicherheit und Frieden 18/1 (2000), 36–42.

Mohagheghi, Hamideh: Martyrium aus islamisch-šīʿitischer Perspektive, in: Niewiadomski/Siebenrock (Hg.): Opfer – Helden – Märtyrer, a.a.O., 181–193.

Mohr, Ernst: Die Produktion der Konsumgesellschaft. Eine kulturökonomische Grundlegung der feinen Unterschiede, Bielefeld 2020.

Mole, Gary D.: Folie d'Auschwitz qui n'arrive pas à passer. Texture lévinassienne ou récit blanchotien?, in: Levinas, Emmanuel/Blanchot, Maurice: Penser la différence, hg. von Eric Hoppenot und Alain Milon, Paris 2008: https://books.openedition.org/pup/917?lang=en (29.01.21).

Moltmann-Wendel, Elisabeth: Natalität und die Liebe zur Welt. Hannah Arendts Beitrag zu einer immanenten Transzendenz, in: EvTh 58/4 (1998), 283–295.

Mommsen, Hans: Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann, in: Arendt: Eichmann in Jerusalem, a.a.O., 9–48.

Moran, Richard: Getting told and being believed, in: Philosopher's Imprint 5/5 (2005), 1–29.

Moré, Angela: Die unbewusste Weitergabe von Traumata und Schuldverstrickungen an nachfolgende Generationen, in: Journal für Psychologie 21/2 (2013): https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/268/310#fn_N1002A (21.03.21).

Morgenstern, Kathrin: »All sorrows can be borne if you put them in a story«. Funktionen der Narrativität für das politische Denken bei Hannah Arendt, in: Hofmann et al. (Hg.): Narrative Formen der Politik, a.a.O., 191–207.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Morus, Thomas: Utopia, übersetzt von Gerhard Ritter, mit einer Einleitung von Hermann Oncken, Darmstadt 1979.

Mosès, Stéphane: Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß, in: Smith (Hg.): Hannah Arendt Revisited, a.a.O., 78–92.

Mosser, Peter: Wege aus dem Dunkelfeld. Aufdeckung und Hilfesuche bei sexuellem Missbrauch an Jungen, Wiesbaden 2009.

Most, Glenn W.: Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas, ins Deutsche übertragen von Kurt Neff, München 2007.

Müller, Herta: Lebensangst und Worthunger. Leipziger Poetikvorlesung 2009, München 2010.

Mümken, Jürgen: Die Ordnung des Raumes. Foucault, Bio-Macht, Kontrollgesellschaft und die Transformation des Raumes, Lich ²2012.

Münkler, Marina: Narrative Ambiguität. Semantische Transformationen, die Stimme des Erzählers und die Perspektiven der Figuren. Mit einigen Erläuterungen am Beispiel der Historia von D. Johann Fausten, in: Auge/Witthöft (Hg.): Ambiguität im Mittelalter, a.a.O., 113–156.

Muñoz, José Esteban: Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity, New York 2009.

Munz, Regine: »… patrem omnipotentem«. Der allmächtige Vater und der ohnmächtige Gott. Der ohnmächtige Vater und der allmächtige Gott, in: Felder, Matthias/Mathwig, Frank (Hg.): Credo! Das Apostolikum. Reformiert gelesen – ökumenisch akzentuiert (reformiert! Bd. 9), Zürich 2020, 33–52.

Murdoch, Iris: The Idea of Perfection, in: dies.: The sovereignty of Good, London 1970, 1–45.

Muschg, Adolf: Mitleid – muß das sein?, in: Berliner Debatte Initial 17 (2006), 5–13.

Myslik, Wayne D.: Renegotiating the Social/Sexual Identities of Places, in: in: Duncan (Hg.): Bodyspace, a.a.O., 156–169.

Nack, Armin: Der Zeugenbeweus aus aussagepsychologischer und juristischer Sicht, in: Strafvertediger Forum 2001, 1–8.

Nagl-Docekal, Herta: Tod des Subjekts?, in: dies./Vetter, Helmuth (Hg.): Tod des Subjekts? Wien 1987, 7–21.

Nanni, Matteo: Auschwitz – Adorno und Nono. Philosophische und musikanalytische Untersuchungen, Freiburg i.Br. 2004.

Nanz, Patrizia: »Die Gefahr ist, dass das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet«. Public Relations und Experten in der Mediengesellschaft, in: Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik, hg. von Patrizia Nanz, Berlin 2006, 63–89.

Negel, Joachim: Martyrium als Zeugnis. Zur Frage nach der theologischen und politischen Valenz religiöser Zeugenschaft, dargelegt am Beispiel des Martyriums der Trappistenmönche von Tibhirine/Algerien, in: Dehghani, Sasha/Horsch, Silvia (Hg.): Martyrdom in the Modern Middle East, Würzburg 2014, 73–89.

Neitzke, Gerald: Handeln und Unterlassen: Überlegungen zur Anwendung der Ethik von Emmanuel Levinas, in: Kick, Hermes Andreas/Taupitz, Jochen (Hg.): Handeln und Unterlassen: Ethik und Recht in den Grenzbereichen von Medizin und Psychologie, Berlin 2003, 49–66.

Ngien, Dennis: Fruit for the Soul. Luther on the Lament Psalms, Minneapolis 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Nguyen, Thanh: 27.02.2019: https://twitter.com/viet_t_nguyen/status/1100788236824109056 (01.03.21).

Nichanian, Marc: The Historiographic Perversion, translated, with an afterword, by Gil Anidjar, New York 2006.

Nickel, Claudia/Ortiz Wallner, Alexandra (Hg.): Zeugenschaft. Perspektiven auf ein kulturelles Phänomen (Studia romanica 181), Heidelberg 2014.

Nicodemus, Katja/Kümmel, Peter: Endlich! Outing im Schauspiel, in: DIE ZEIT, 10. Februar 2021: https://www.zeit.de/2021/07/outing-schauspiel-actout-sueddeutsche-homosexualitaet-lgbtq?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com (22.03.21).

Niethammer, Lutz: Einführung, in: ders. (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«, Frankfurt a.M. 1985, 7–33.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Leipzig 1886.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: ders.: Werke in drei Bänden, herausgegeben von Karl Schlechta, München 1966, 761–900.

Niewiadomski, Józef/Siebenrock, Roman A. (Hg.): Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung, Innsbruck 2011.

Nonner-Winkler, Gertrud: Empathie, Scham und Schuld. Zur moralischen Bedeutung von Emotionen, in: Grundmann, Matthias (Hg.): Konstruktivistische Sozialisationsforschung, Frankfurt a.M. 1999, 149–179.

Norton, Robert W.: Measurement of Ambiguity Tolerance, in: Journal of Personality Assessment Volume 39/6 (1975), 607–619.

Novac, Ana: The Beautiful Days of My Youth. My Six Months in Auschwitz and Plaszow, translated by George L. Newman, New York 1997.

Novick, Peter: Nach dem Holocaust, Frankfurt a.M. 2003.

O. A.: Geheimpapiere zu Guantanamo enthüllt, in: Süddeutsche Zeitung, 26. April 2011: https://www.sueddeutsche.de/politik/neue-dokumente-wikileaks-enthuellt-geheimpapiere-zu-guanatamo-1.1088795 (22.02.21)

O. A.: Philadelphia‹ Makers Settle Suit, in: The New York Times, 20. März 1996: https://www.nytimes.com/1996/03/20/nyregion/philadelphia-makers-settle-suit.html (25.03.21).

O. A.: Rückkehr von »da unten«, in: Cicero. Magazin für Politische Kultur: https://www.cicero.de/kultur/rueckkehr-von-da-unten/46777 (12.02.21).

Oeftering, Tonio: Hannah Arendts »Wahrheit und Politik« – eine fachdidaktische Lektüre vor dem Hintergrund des aufziehenden Zeitalters der »postfaktischen Politik«, in: Deichmann, Carl/May, Michael (Hg.): Orientierungen politischer Bildung im »postfaktischen Zeitalter«, Wiesbaden 2019, 29–38.

Offermanns, Ingo: Vereindeutigen vs. Übersetzen. Gestaltung trotz Komplexität, in: Rodatz, Christoph/Smolarski, Pierre (Hg.): Wie können wir den Schaden maximieren? Gestaltung trotz Komplexität. Beiträge zu einem Public Interest Design, Bielefeld 2021, 187–200.

Office of United States Chief of Counsel For Prosecution of Axis Criminality (Hg.): Nazi Conspiracy & Aggression, Washington 1946, online via https://heinonline.org (10.11.20).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

O'Flaherty, Michael: Sexual Orientation and Gender Identity, in: Moeckli, Daniel/Shah, Sangeeta/Sivakumaran, Sandesh (Hg.): International Human Rights Law, Oxford [2]2014, 331–344.

Ogette, Tupoka: Exit Racism. Rassismuskritisch denken lernen, Münster [9]2020.

Oliver, Pamela/Marwell, Gerald/Teixeira, Ruy: A theory of the critical mass. I. Interdependence, group heterogeneity, and the production of collective action, in: American Journal of Sociology 91/3 (1985), 522–556.

Oluo, Ijeoma: So you want to talk about race, Berkeley 2018.

O'Neill, Onora: Autonomy and trust in bioethics, Cambridge/New York 2002.

O'Neill, Onora: A question of trust, Cambridge 2003.

Ornstein, Anna: Survival and Recovery. Psychoanalytic Reflections, in: Psychoanalytical Inquiry 5 (1985), 99–130.

Ortner, Jessica: Poetologie »nach Auschwitz«. Narratologie, Semantik und sekundäre Zeugenschaft in Elfriede Jelinkes Roman *Die Kinder der Toten* (Forum Österreich, Bd. 4), Berlin 2016.

Otoo, Sharon Dodua: Dürfen Schwarze Blumen Malen? Klagenfurter Rede zur Literatur 2020, Klagenfurt/Celovec 2020.

Pähler, Alexander: Kulturpolitik für eine pluralistische Gesellschaft. Überlegungen zu kulturellen Grenzen und Zwischenräumen, Bielefeld 2021.

Panhuysen, Ursula: Die Untersuchung des Zeugen auf seine Glaubwürdigkeit. Ein Beitrag zur Stellung des Zeugen und Sachverständigen im Strafprozeß, Berlin 1964.

Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu. Historie und Theologie, in: ZThK 91/3 (1994), 318–328.

Pannenberg, Wolfhart: Die Krise des Schriftprinzips, in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen [3]1979, 11–21.

Paris, Erna: Vergangenheit verstehen. Wahrheit, Lügen und Erinnerung, aus dem Amerikanischen von Maurus Pacher, Berlin 2000.

Passmann, Sophie: Alte weiße Männer. Ein Schlichtungsversuch, Köln [10]2019.

Pearlman, Lazlo/Szeszycki-Truesdell, Jae DK/Lowrey, Kestryl Cael: Arts and Culture, in: Erickson-Schroth, Laura (Hg.): Trans Bodies, Trans Selve. A Ressource for the Transgender Community, Oxford/New York 2014, 537–566.

Peperzak, Adriaan: Daß ein Gespräch wir sind, in: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 17–34.

Pesikta des Rab Kahana. Das ist die Älteste in Palästina redigierte Haggada, nach der Buberschen Textausgabe zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Einleitungen und Noten versehen von August Wünsche, Leipzig 1885 (Reprint London 2018).

Peters, John Durham: Witnessing, in: Media, Culture & Society 23 (2001), 707–723.

Planinc, Zdravko: Drowning Ulysses. Saving Levi from Agamben's Remnant, in: Shofar 33/2 (2015), 53–86.

Plasger, Georg: Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000.

Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen, in: Ders.: Philosophische Anthropologie, Frankfurt a.M. 1970, 11–171.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Plinius Secundus: Naturgeschichte (Naturalis Historiae), Bd. XXXV: Farben, Malerei, Plastik, hg. und übersetzt von Roderich König et al., Düsseldorf/Zürich ²1997.

Pohlen, Annelie: Maskulinitäten. Eine Kooperation von Bonner Kunstverein, Kölnischem Kunstverein und Kunstverein für die Rheinlande und Westfalen, Düsseldorf, in: KUNSTFORUM International 264 (2019), 244–246.

Posch, Claudia: Mitgefangen – Mitgehangen? Generisches Maskulinum und Normen geschlechtergerechten Sprachgebrauchs, in: Antenhofer, Christina/Schnegg, Cordula/Oberprantacher, Andreas (Hg.): Kommunikation – Kunst – Politik. Perspektiven Geisteswissenschaftlicher Forschung, Innsbruck 2011, 207–227.

Prautzsch, Felix: Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum, Berlin/Boston 2021.

Pusch, Luise F.: Das Deutsche als Männersprache. Diagnose und Therapievorschläge, in: dies.: Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik, Frankfurt a.M. ²1991, 46–68.

Quecke, Hans: Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien, in: Assmann, Jan et al. (Hg.): Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zu Gedenken an Eberhard Otto, Wiesbaden 1977, 399–416.

Quindeau, Ilka: Trauma und Geschichte. Interpretationen autobiographischer Erzählungen des Holocaust, Frankfurt a.M. 1995.

Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963.

Randall, William Lowell: The Stories We Are. An Essay on Self-Creation, Toronto 1995.

Rauen, Verena: Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung (Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 31), Paderborn 2015.

Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.

Reemtsma, Jan Philipp: Im Keller, Hamburg 1997.

Reemtsma, Jan Philipp: Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg 2008.

Reif, Adelbert (Hg.): Hanna Arendt. Materialien zu ihrem Werk, englische Beiträge übersetzt von Heinrich Jelinek, Wien 1979.

Reid, Thomas: An Inquiry into the Human Mind on the Princples of Common Sense, hg. von Derek R. Brookes, Edinburgh 1997.

Reid, Thomas: Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition, hg. von Derek R. Brookes, annotiert von dems. und Knud Haakonssen, eingeführt von dems., Pennsylvania 2002.

Reis, Jack: Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes, Heidelberg 1997.

Reiter, Andrea: Erinnerung und Authentizität. Der Fall Binjamin Wilkomirski, in: Schmitz (Hg.): Erinnerte Shoah, a.a.O., 61–73.

Reiter, Margit: Die Generation danach. Der Nationalsozialismus im Familiengedächtnis, Innsbruck et al. 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Renan, Ernest: Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne, mit einem Essay von Walter Euchner, Hamburg 1996.

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 2 Bde. (ThW XIII/1 und 2), Stuttgart 1980/81, [2]1990/91.

Richter, Nicolas: Tod im Lager der Schande, in: Süddeutsche Zeitung, 11. Mai 2010: https://www.sueddeutsche.de/politik/selbstmorde-in-guantanamo-tod-im-lager-der-schande-1.642979 (23.02.21).

Ricœur, Paul: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004.

Ricœur, Paul: Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, in: ders.: Du texte à l'action, Paris 1996, 119–133.

Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München [2]1988.

Ritsert, Jürgen: Gesellschaft. Ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie, Frankfurt a.M./New York 2000.

Römer, Inga: Scham. Phänomenologische Überlegungen zu einem sozialtheoretischen Begriff, in: Gestalt Theory. A Multidisciplinary Journal 39/2-3 (2017), 313–329.

Roggenkamp, Antje: Art. Orte, historische, in: WiReLex Online: https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/orte-historische/ch/dacb3b1f2c5c34ad250b6866dee507fe/ (28.05.21).

Roock, Marco: »Der Mann, der immer kann?« Kritische Anmerkungen zum Begriff der sexualisierten Gewalt aus politisch-psychologischer Perspektive, in: GENDER 2 (2012), 116–128.

Rosenblum, Rachel: Am Sprechen sterben? – Sarah Kofman, Primo Levi, in: Jahrbuch der Psychoanalyse 48 (2004), 153–186.

Rosenblum, Rachel: Distancing Emotion Surviving the Account of Catastrophe, in: Rachel Rosenblum, Passions in Context (2011), 119–150.

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, mit einer Einleitung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt a.M. 1988.

Ross, Angus: Why Do We Believe What We Are Told?, in: Ratio 28/1 (1986), 69–88.

Ross, David F./Read, J. Don/Toglia, Michael P. (Hg.): Adult Eyewitness Testimony. Current Trends and Developments, Cambridge 1994.

Roth, Patrick: Magdalene am Grab, Frankfurt a.M. 2002.

Roth, Roland: Art. Soziale Bewegungen, in: Fachlexikon der sozialen Arbeit (2011), 786–788.

Rothstein, Anne-Berenike: »The Last Goodbye«, The First Encounter. Begegnung mit Erinnerungen im virtuellen Raum, in: dies./Pilzweger-Steiner, Stefanie (Hg.): Entgrenzte Erinnerung. Erinnerungskultur der Postmemory-Generation im medialen Wandel, Oldenbourg 2020, 193–222.

Rowland, Antony: Poetry as Testimony. Witnessing and Memory in Twentieth-century Poems, London/New York 2014.

Rudolph, Hannes: Trau Dich – in die Community. Willkommen im Regenbogenhaus!, in: Zurich Pride Magazin 2021, 87–89.

Ruffing, Rainer: Michel Foucault, Paderborn 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rupnow, Dirk: Jenseits der Grenzen. Die Geschichtswissenschaft, der Holocaust und die Literatur, in: ders./Roebling-Grau, Iris (Hg.): »Holocaust«-Fiktion: Kunst jenseits der Authentizität, Paderborn 2015, 85–102.

Ruprecht, Eberhard: Leiden und Gerechtigkeit bei Hiob, in: ZThK 73 (1976), 424–445.

Saage, Richard: Auf den Spuren Utopias. Stationen des utopischen Denkens von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Berlin 2015.

Sadowski, Michael: In a Queer Voice. Journeys of Resilience from Adolescence to Adulthood, Philadelphia 2013.

Safranski, Rüdiger: Romantik. Eine deutsche Affäre, Frankfurt a.M. et al. 2007.

Sandherr, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas' (Praktische Theologie heute 34), Stuttgart et al. 1998.

Sanders, Mark: Ambiguities of witnessing. Law and literature in the time of a truth commission, Johannesburg 2007.

Saner, Hans: Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt, in: Ganzfried, Daniel/Hefti, Sebastian (Hg.): Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, Hamburg 1997, 103–119.

Sauter, Gerhard: Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998.

Sautermeister, Jochen: Mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit leben können, in: Spiritual Care 10/2 (2021), 128–134.

Saxton, Libby: Haunted Images. Film, Ethics, Testimony and the Holocaust, London/New York 2008.

Scarry, Elaine: Das schwierige Bild der Anderen, in: Balke, Friedrich/Habermas, Rebekka/Nanz, Patrizia/Sillem, Peter (Hg.): Schwierige Fremdheit, Frankfurt a.M. 1993, 229–263.

Scarry, Elaine: The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, Oxford 1985.

Schäfer-Bossert, Stefanie/Hartlieb, Elisabeth: Einleitendes, in: dies. (Hg.): Feministische Theologie, politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus 2012, 9–13.

Schäfers, Bernhard: Architektursoziologie, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): Handbuch Spezielle Soziologien, Wiesbaden 2010, 37–50.

Schardien, Stefanie: Kirche in der Gesellschaft: Medizinethik, in: Wrogemann (Hg): Die Sichtbarkeit, a.a.O., 43–59.

Scheidt, Carl Eduard/Lucius-Hoene, Gabriele/Stukenbrock, Anja/Waller, Elisabeth (Hg.): Narrative Bewältigung von Trauma und Verlust, Stuttgart 2015.

Schellenberg, Annette: »Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf« (Hi 7,5). Zur Bedeutung des Körpers im Hiobbuch, in: Etzelmüller, Gregor/Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (TBTö 172), Berlin/New York 2016, 95–126.

Schellenberg, Annette: Warum Hiob trotz Krankheit getröstet sein kann. Beobachtungen zum Thema Ehre und Würde im Hiobbuch, in: ThZ 74 (2018), 48–68.

Schelsky, Helmut: Die Generationen der Bundesrepublik, in: Scheel, Walter (Hg.): Die andere deutsche Frage, Stuttgart 1981, 178–198.

Schicktanz, Silke: Epistemische Gerechtigkeit. Sozialempirie und Perspektivenpluralismus in der Angewandten Ethik, in: DZPhil 60/2 (2012), 269–283.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schieder, Thomas: Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas, Paderborn [2]1998.

Schiewer, Gesine: Über Gewalt sprechen. Darstellungsperspektiven sexuellen Missbrauchs in Literatur und Justiz, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur IASL 1 (2007), 153–168.

Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.

Schlachter, Birgit: Schreibweisen der Abwesenheit. Jüdisch-französische Literatur nach der Shoah, Köln 2006.

Schmuckli, Lisa: Raum für Phantasie und Widerspruch. Eine Annäherung an das Denken von Carolin Emcke, in: Neue Wege 111/3 (2017), 23–26.

Schneider, Christian: Trauma und Zeugenschaft. Probleme der erinnernden Umgangs mit Gewaltgeschichte, in: Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft, a.a.O., 157–175.

Schneider, Christoph: »Das ist schwer zu beantworten und entschuldigen Sie, wenn mir jetzt die Tränen kommen«. Medialität und Zeugenschaft, in: Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft, a.a.O., 260–279.

Schmidt, Jochen: Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens (Religion in Philosophy and Theology 58), Tübingen 2011.

Schmidt, Sibylle: Ethik und Episteme der Zeugenschaft, Konstanz 2015.

Schmidt, Sibylle: Für den Zeugen zeugen. Versuch über Agambens »Was von Auschwitz bleibt«, in: Böckelmann/Meier (Hg.): Die gouvernementale Maschine, a.a.O., 90–106.

Schmidt, Sibylle: Sein Wort geben. Zeugenschaft als Wissenspraxis zwischen Epistemologie und Ethik, in: Däumer/Kalisky/Schlie (Hg.): Über Zeugen, a.a.O., 69–80.

Schmidt, Sibylle: Wissensquelle oder ethisch-politische Figur? Zur Synthese zweier Forschungsdiskurse über Zeugenschaft, in: dies./Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 47–66.

Schmidt, Sibylle: Zeugenschaft. Ethische und politische Dimensionen (Europäische Hochschulschriften 732), Frankfurt a.M. et al. 2009.

Schmidt, Sibylle/Krämer, Sybille/Voges, Ramon (Hg.): Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis, Bielefeld 2011.

Schmidt, Sibylle/Voges, Ramon: Einleitung, in: dies./Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 7–20.

Schmitt, Frederick F.: Socializing Epistemology. An Introduction through Two Sample Issues, in: ders. (Hg.): Socializing Epistemology. The Social Dimension of Knowledge, Lanham 1994, 1–28.

Schmitt, Hans-Christoph: Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften, Stuttgart [3]2005.

Schmitz, Walter (Hg.): Erinnerte Shoah. Die Literatur der Überlebenden. The Shoah Remembered. Literature of the Survivors, Dresden 2003.

Schneider, Laurel C./Ray, Stephen G. Jr. (Hg.): Awake to the moment. An introduction to theology, Louisville Kentucky 2016.

Schoberth, Ingrid: Religiöses Lernen mit dem Frühmittelalter. Zum Umgang mit Geschichte am Beispiel von Kloster Lorsch, Göttingen 2013.

Schölderle, Thomas: Geschichte der Utopie. Eine Einführung, Köln/Weimar/Wien 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel, in: ders.: Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge, Frankfurt a.M., 35–72.

Scholz, Oliver R.: Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeit – Kant über das Zeugnis anderer, in: Gerhardt, Volker/Horstmann, Rolf-Peter/Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses (Bd. 2), Berlin 829–839.

Scholz, Oliver R.: Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie, in: Grundmann, Thomas (Hg.): Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart, Paderborn 2003, 354–375.

Scholz, Oliver R.: Das Zeugnis anderer – Sozialer Akt und Erkenntnisquelle, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 23–45.

Scholz, Oliver R./von Lüpke, Johannes: Art. Zeuge; Zeugnis, in: HWPh Online: DOI: 10.24894/HWPh.5770.

Schepers, Heinrich: Art. Vernunftwahrheiten/Tatsachenwahrheiten, in: HWPh Online: DOI: 10.24894/HWPh.4607.

Schreiber, Daniel: Zuhause. Die Suche nach dem Ort, an dem wir leben wollen, München ^{3}2021.

Schriever, Carla: Der Andere als Herausforderung. Konzeptionen einer neuen Verantwortungsethik bei Lévinas und Butler, Bielefeld 2018.

Schroer, Silvia: Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung, in: Jakoby, Nina/Liebig, Brigitte/Peitz, Martina/Schmid, Tina/Zinn, Isabelle (Hg.): Männer und Männlichkeiten. Disziplinäre Perspektiven, Zürich 2014, 117–134.

Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ^{2}2005.

Schubert, Katja: Notwendige Umwege. Gedächtnis und Zeugenschaft in Texten jüdischer Autorinnen in Deutschland und Frankreich nach Auschwitz, Hildesheim 2001.

Schubert, Katja: Vom Zeugnis nach der Zeugenschaft. Die Klagelieder und Ruth Klügers »weiter leben«, in: von Kellenbach et al. (Hg.), Von Gott reden, a.a.O., 227–241.

Schülein, Johannes-Georg: Der Zeugenfall. Über das ethische Profil notwendiger indirekter Kenntnisnahme am Beispiel Kants, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 91–115.

Schüngel-Straumann, Helen: Gott als Mutter in Hosea 11, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986), 119–134.

Schüppli, Susan: Impure Matter. A Forensics of WTC Dust, in: Pereira, Godofredo (Hg.): Savage Objects, Lissabon 2012, 121–140.

Schuster, Nina: Andere Räume. Soziale Praktiken der Raumproduktion von Drag Kings und Transgender (Queer Studies, Bd. 1), Bielefeld 2010.

Schuster, Nina: Heterotopien der Aushandlung geschlechtlicher und sexueller Normen, in: Füller, Henning/Michel, Boris (Hg.): Die Ordnung der Räume. Geographische Forschung im Anschluss an Michel Foucault, Münster 2012, 206–224.

Schwemer, Anna Maria: Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: ZThK 96/3 (1999), 320–350.

Semprún, Jorge: Der Tote mit meinem Namen, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Semprún, Jorge: Schreiben oder Leben, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1995.
Semprún, Jorge: Vorwort, in: Aaron: Klaras Nein, a.a.O., 5–8.
Senn, Felix: Verantwortet glauben, Zürich 2016.
Shamai, Michal/Levin-Megged, Orna: The myth of creating an integrative story. The therapeutic experience of Holocaust survivors, in: Qualitative Research 16/5 (2006), 692–712, here 698.
Shapin, Steven: A social history of truth. Civility and science in seventeenth-century England, Chicago/London 1994.
Shklar, Judith N.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Hamburg 1992.
Shooman, Yasemin: Kronzeuginnen der Anklage? Zur Rolle muslimischer Sprecherinnen in aktuellen Isalm-Debatten, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): Politik der Zeugenschaft, a.a.O., 331–352.
Sichtermann, Barbara: Weiblichkeit. Zur Politik des Privaten, Berlin 1983.
Siller, Annelore: Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne, Zürich 2009.
Simmel, Georg: Zur Psychologie und Soziologie der Lüge, in: ders.: Gesamtausgabe (Bd. 5), hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 1992, 406–419.
Simon, Marie: Das Wort Muselmann in der Sprache der deutschen Konzentrationslager, in: Schoeps, Julius H. (Hg.): Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Pnina Navè Levinson und Nathan Peter Levinson, Gerlingen 1992, 202–211.
Simonis, Annette: »Das Undurchsichtige begreifen«. Geschichte und gender, in: Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hg. von Daniel Fulda und Silvia Serena Tschopp, Berlin 2002, 221–244.
Sirovátka, Jakub: Levinas und die Aufklärung, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3 (2020), 186–191.
Skácel, Jan: wundklee. gedichte, ins deutsche übertragen und mit einem nachwort versehen von Reiner Kunze, Frankfurt a.M. 1982.
Sloterdijk, Peter: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt et al. 2007.
Smith, Gary (Hg.): Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen, Frankfurt a.M. 2000.
Smith, Matt: Historische Häuser (ver-)queeren: Destabilisierungen der Heteronormativität im National Trust, in: Eck, Katharina/Hartmann, Johanna/Heinz, Kathrin/Keim, Christiane (Hg.): Wohn/Raum/Denken, Bielefeld 2021, 45–65.
Smith, Patricia Juliana: Introduction: Icons and Iconoclasts. Figments of Sixties Queer Culture, in: dies. (Hg.): The Queer Sixties, New York 1999, xi-xxvi.
Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.): Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit, Münster 2011.
Snell, Bruno: Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Berlin 1924.
Sofsky, Wolfgang: Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager [1993], durchgesehene Ausgabe, Frankfurt a.M. 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Sölle, Dorothee: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart 1982.
Sölle, Dorothee: Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978.
Sontag, Susan: Das Leiden anderer betrachten, aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, München/Wien 2003.
Sontag, Susan: Über Fotografie, aus dem Amerikanischen von Mark W. Rien und Gertrud Baruch, München 2002.
Spender, Dale: For the Record. Making and Meaning of Feminist Knowledge, Toronto 1985.
Spender, Dale: Man made language, London ²1985.
Spiegel, Yorick (Hg.): Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte, München 1978.
Springhart, Heike: Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie, Tübingen 2016.
Staller, Karen M./Nelson-Gardell, Debra: »A burden in your heart«. Lessons of disclosure from female preadolescent and adolescent survivors of sexual abuse, in: Child Abuse & Neglect 29 (2005), 1415–1432.
Standhartinger, Angela: Paulus als politischer Denker der Gegenwart. Die Pauluslektüre von Jacob Taubes, Alain Badiou und Giorgio Agamben aus neutestamentlicher Sicht, in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Politische Horizonte des Neuen Testaments, Darmstadt 2010, 68–91.
Steck, Odil Hannes: Die getöteten »Zeugen« und die verfolgten »Tora-Sucher« in Jub 1,12. Ein Beitrag zur Zeugnis-Terminologie des Jubiläenbuches (II), in: ZAW 108/1 (1996), 79–86.
Steele, Claude M.: Whistling Vivaldi. How Stereotypes Affect Us and What We Can Do, New York 2011.
Steele, Claude M./Aronson, Joshua: Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans, in: Journal of Personality and Social Psychology 69 (1995), 797–811.
Steffensky, Fulbert: Die Schwachheit und die Kraft des Betens, in: Dennerlein, Nobert/Hahn, Udo (Hg.): Das Beten – Herzstück der Spiritualität, Hannover 2005, 9–32.
Steffensky, Fulbert: Das Leben in die Sprache retten – Gebet, in: ders.: Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg ⁷2002, 42–50.
Steffensky, Fulbert: Mut zur Endlichkeit. Sterben in einer Gesellschaft der Sieger, Stuttgart 2007.
Stegmaier, Werner: Levinas, Freiburg i.Br. 2002.
Steiner, George: Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche, Berlin 2014.
Stiegler, Bernd: Theoriegeschichte der Photographie, Paderborn ²2010.
Stiftungsrat des Friedenspreises des Deutschen Buchhandel: Der Preisträger 2016: http://www.boersenverein.de/445722/?aid=1171676 (08.03.19).
Stokowski, Margarete: Untenrum frei, Reinbek bei Hamburg 2016.
Stoller, Silvia: Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler, München 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Strahm, Doris: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997.

Stroh, Kassian: Uefa lehnt Regenbogen-Beleuchtung ab, in: Süddeutsche Zeitung, 22. Juni 2021: https://www.sueddeutsche.de/muenchen/muenchen-em-allianz-arena-regenbogen-uefa-absage-1.5329349 (24.06.21).

Ströh, Miriam: Art. Kollektivschuldthese, in: Lexikon der »Vergangenheitsbewältigung« in Deutschland 3 (2015), 45–48.

Strümpel, Jan: Vorstellungen vom Holocaust. George Taboris Erinnerungs-Spiele, Göttingen 2000.

Sturken, Marita: Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering, Berkeley, CA 1997.

Stückelberger, Alfred: Art. Doxa, in: HWPh Online: DOI: 10.24894/HWPh.738.

Sulk, Kay: »Not grace, then, but at least the body«. J.M. Coetzees Schriften 1990–1999, Bielefeld 2015.

Summit, Roland: The child sexual abuse accommodation syndrome, in: Child Abuse & Neglect 7 (1983), 177–193.

Svinth-Værge Põder, Christine: Doxologische Entzogenheit. Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth (Theologische Bibliothek Töpelmann 147), Berlin/New York 2009.

Szankay, Zoltán: Arendtsche Denkungsart und Öffnungsweisen der »Demokratischen Frage«: http://polylogos.org/philosophers/arendt/arendt-democratie.html#1 (05.03.21).

Tafazoli, Hamid/Gray, Richard T. (Hg.): Außenraum – Mitraum – Innenraum. Heterotopien in Kultur und Gesellschaft, Bielefeld 2012.

Taubald, Benjamin: Auschwitz und die Politik der Erinnerung. Gschichtlich-gesellschaftliche Konstellationen aus der Sicht theologischer Ethik, in: von Kellenbach et al. (Hg.), Von Gott reden, a.a.O., 196–210.

Taubes, Jakob: Abendländische Eschatologie. Mit einem Nachwort von Martin Tremel, Berlin 2007.

Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. Wissenschaftliche Sonderausgabe der 1. Auflage von 2009, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2012.

Taylor, Charles: The Ethics of Authenticity, o.O. 1991.

Terr, Lenore Cagen: Remembered Images and Trauma. A Psychology of the Supernatural, in: The Psychoanalytic Study of the Child 40/1 (1985), 493–533.

The Friends of Harvey Milk Plaza: The Memorial at Harvey Milk Plaza: https://www.harveymilkplaza.org (11.04.21).

Theißen, Hennig: Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie, Leipzig 2015.

Theißen, Hennig: Zeugnis. Hermeneutische Überlegungen zu einer ekklesiologischen Grundlagenkategorie, in: EvTh 71/6 (2011), 444–460.

Thomas, Günter: Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problemskizze, in: Grund et al. (Hg.): Ich will dir danken, a.a.O., 709–731.

Thomas, Günter: Vier Typen der religiösen Zeugenschaft. Gewissheitsmodi, Medien der Kommunikation, Techniken der Sicherung und soziale Konstellation, in: Däumer/Kalisky/Schlie (Hg.): Über Zeugen, a.a.O., 227–253.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Thomas, Günter: Witness as a Cultural Form of Communication, in: Frosh/Pinchevski (Hg.): Media Witnessing, a.a.O., 89–111.
Tietz, Christiane: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018.
Tietz, Christiane: Mensch, Welt und Gott. Die Bonhoeffer-Rezeption in neueren dogmatischen Entwürfen, in: EvTh 67/6 (2014), 433–443.
Tietz, Lüder: Homosexualität, Cross-Dressing, Transgender. Heteronormativitätskritische kulturhistorische und ethnographische Analysen, Oldenburg 2015.
Tödt, Heinz Eduard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26/1 (1982), 29–39.
Toral-Niehoff, Isabel: Book Review, in: Al-ʿUṣūr al-Wusṭā 24 (2016), 187–193.
Townsend, Leo: The Epistemology of Collective Testimony, in: Journal of Social Ontology (2020), 1–24.
Tracy, David: Dialogue With the Other. The Inter-Religious Dialogue, Louvain 1990.
Tracy, David: The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism, New York 1998.
Tracy, David: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond, Main 1993.
Trechsel, Rolf/Müller, Jan: Ehe für alle: Was in 40 Jahren passiert ist, in: Pink Mail 1 (2021), 8–14.
Trube-Becker, Elisabeth: 90 % der Fälle bleiben unentdeckt. Sexuelle Gewalt gegenüber Kindern, in: Janshen (Hg.): Sexuelle Gewalt, a.a.O., 86–100.
Trube-Becker, Elisabeth: Gewalt gegen das Kind. Vernachlässigung, Misshandlung, sexueller Missbrauch und Tötung von Kindern (Kriminalistik: Wissenschaft & Praxis 14), Heidelberg 1982.
Tück, Jan-Heiner: Mord im Namen Gottes? Warum Selbstmordattentäter keine Märtyrer sind – eine Klarstellung, in: ders. (Hg.): Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg i. Br. 2015, 99–120.
Tück, Jan-Heiner: Passionen Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott, in: JBTh 30 (2015), 3–28.
Ullmann, Katrin: Generationscapes. Empirie und Theorie einer globalen Generation, Bielefeld 2017.
Ulmer, Rivka: Postmoderne Talmudische Hermeneutik, in: ZRGG 46/4 (1994), 352–365.
Ullrich, Wolfgang: Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität, in: Archiv für Begriffsgeschichte 32 (1989), 121–169.
Ulrich, Hans Günter: Ethos als Zeugnis. Konturen christlichen Lebens mit Gott in der »Welt« bei Stanley Hauerwas und Karl Barth: ZDTh 29/2 (2013), 50–73.
Utzschneider, Helmut: Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion, in: BN 56 (1991), 60–97.
Valdes, Francisco: Unpacking Hetero-Patriarchy: Tracing the Conflation of Sex, Gender & Sexual Orientation to Its Origins, in: Yale Journal of Law & the Humanities 8/1 (1996), 161–211.
Valentin, Joachim: Wir sind nichts ohne unsere Erinnerung: Der Friedenspreis geht an ein Paar, in: Feinschwarz.net, Theologisches Feuilleton, 12. Oktober 2018: https://www.feinschwarz.net/wir-sind-nichts-ohne-unsere-erinnerung/ (27.05.21).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Valentine, Gill: (Hetero)Sexing Space. Lesbian Perceptions and Experiences of Everyday Spaces, in: McDowell, Linda/Sharp, Joanne (Hg.): Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings, London et al. 1997, 284–300.

Valentine, Gill: (Re)Negotiating the »Heterosexual Street«. Lesbian Production of Space, in: Duncan (Hg.): Bodyspace, a.a.O., 146–155.

van Alphen, Ernst: Second-Generation Testimony, Transmission of Trauma, and Postmemory, in: Poetics Today 27/2 (2006), 473–488.

van Cleve, James: Reid on the Credit of Human Testimony, in: Lackey/Sosa (Hg.): The Epistemology of Testimony, a.a.O., 50–76.

van Oorschot, Frederike: Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse, Leipzig 2014.

Vattimo, Gianni: »Verwindung«: Nihilism and the Postmodern in Philosophy, in: SubStance 16/2 (1987), 7–17.

Verbin, Nehama: Divinely Abused. A Philosophical Perspective on Job and His Kin, London/New York 2010.

Verein Regenbogenhaus Zürich: Das Projekt: https://www.dasregenbogenhaus.ch/dasprojekt (03.05.21).

Verein Regenbogenhaus Zürich: Konzept Regenbogenhaus Zürich: https://8359e397-62b0-475c-9394-a11155df9f0b.filesusr.com/ugd/4da178_15fece45b39d42bcacc66206beb592ce.pdf (03.05.21).

Verein Zurich Pride Festival: Medienmitteilung. Zürich, 20. Dezember 2020: https://zurichpridefestival.ch/wp-content/uploads/2020/12/201220_MM_ZHPF_Motto_Trau-Dich.pdf (12.04.21).

Villa, Dana R.: Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton 1999.

Vipond Brink, Rebecca: Calling Out Tone-Policing Has Become Tone-Policing, in: the frisky, 10. September 2018: https://thefrisky.com/calling-out-tone-policing-has-become-tone-policing/ (04.05.21).

Vogt, Erik M.: Zugänge zur politischen Ästhetik, Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Žižek, Sartre, Agamben, Wien 2003.

Volbert, Renate: Das Mißtrauen gegen weibliche Zeugen. Zur Glaubwürdigkeitsbegutachtung, in: Janshen (Hg.): Sexuelle Gewalt, a.a.O., 444–451.

Vollrath, Ernst: Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft, in: Adelbert (Hg.): Hanna Arendt, a.a.O., 85–107.

Vollrath, Ernst: Politik und Metaphysik – Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Reif (Hg.): Hannah Arendt, a.a.O., 19–57.

von Campenhausen, Hans: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, in: ders.: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 48–113.

von Hinckeldey, Sabine/Fischer, Gottfried: Psychotraumatologie der Gedächtnisleistung. Diagnostik, Begutachtung und Therapie traumatischer Erinnerungen, München 2002.

von Humboldt, Wilhelm: Schriften zur Sprachphilosophie (Werke in fünf Bänden, Bd. 3), Stuttgart 1963.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Kellenbach, Katharina/Krondorfer, Björn/Reck, Norbert (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa, Darmstadt 2001.

von Klinggräff, Fritz: Die Stimme der Zeugen, in: taz, 29. November 2003.

von Plato, Alexander: Geschichte ohne Zeitzeugen? Einige Fragen zur »Erfahrung« im Übergang von Zeitgeschichte zur Geschichte, in: Fritz Bauer Institut: Zeugenschaft, a.a.O., 141–156.

von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZKTh 130 (2008), 401–422.

von Weizsäcker, Viktor: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (1940), Stuttgart [4]1950.

Vowinckel, Annette: Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt, Köln et al. 2001.

Wagenknecht, Peter: Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs, in: ders./Hartmann, Jutta/Klesse, Christian/Fritzsche, Bettina/Hackmann, Kristina (Hg.): Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht, Wiesbaden 2007, 17–34.

Wagner, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt [2]1996.

Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, Berlin [2]2016.

Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. 2006.

Waldhoff, Christian (Hg.): Gnade vor Recht – Gnade durch Recht?, Berlin 2014.

Warmbold, Nicole: Lagersprache. Zur Sprache der Opfer in den Konzentrationslagern Sachsenhausen, Dachau, Buchenwald, Bremen 2008.

Warning, Rainer: Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung, Paderborn 2009.

Warning, Rainer: Utopie und Heterotopie, in: Dünne, Jörg/Mahler, Andreas (Hg.): Handbuch Literatur & Raum, Berlin/Boston 2015, 178–187.

Weber, Beverly M.: Kübra Gümüşay, Muslim digital feminism and the politics of visuality in Germany, in: Feminist Media Studies 16/1,2 (2016), 101–116.

Weber, Elisabeth: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«, Wien 1990.

Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19 (1904), 22–87.

Weber-Guskar, Eva: Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde, Münster 2016.

Wehling, Elisabeth: Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht, Köln 2016.

Weidner, Daniel: Sagen, Glauben, Zeigen. Politik der Repräsentation in Martyrologien der Reformation, in: Drews/Schlie (Hg.): Zeugnis und Zeugenschaft, a.a.O., 167–194.

Weigel, Sigrid: Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von »identity politics«, juristischem und historiographischem Diskurs, in: Zill, Rüdiger (Hg.): Zeugnis und Zeugenschaft. Jahrbuch des Einstein Forums 1999, Berlin 2000, 111–135.

Weine, Stevan: Testimony after Catastrophe. Narrating the Traumas of Political Violence, Evanston 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Weinrich, Michael: Wir sind aber Menschen. Von der möglichen Unmöglichkeit, von Gott zu reden, in: Ebach et al. (Hg.): Gretchenfrage I, a.a.O., 36–99.

Weissberg, Liliane: Vor Gericht. Perspektiven der Zeugenschaft, in: Hahn, Hans-Joachim (Hg.): Studien zur deutschsprachig-jüdischen Literatur und Kultur. Standortbestimmungen eines transdisziplinären Forschungsfeldes, Göttingen 2020, 41–59.

Weißpflug, Maike: Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt, in: Hofmann et al. (Hg.), Narrative Formen der Politik, a.a.O., 209–225.

Weitin, Thomas: Testimony and the Rhetoric of Persuasion, in: MLN 1933/3 (2004), 525–540.

Weitin, Thomas: Zeugenschaft. Das Recht der Literatur, München 2009.

Welbourne, Michael: Is Hume really a reductivist?, in: Studies in History and Philosophy of Science 33/2 (2002), 407–423.

Wells, Gary L./Loftus, Elizabeth F. (Hg.): Eyewitness Testimony. Psychological perspectives, Cambridge 1984.

Welz, Claudia: A Theological Phenomenology of Listening. God's »Voice« and »Silence« after Auschwitz, in: Religions 139/10 (2019), 1–17: https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/139/pdf (10.02.21).

Welz, Claudia: A Voice Crying out from the Wound – with or without Words: On Trauma, Speech, and Silence, in: Dialog 56/4 (2017), 412–427.

Welz, Claudia: A wandering dog as the »Last Kantian in Nazi Germany«. Revisiting the debate on Levinas's supposed antinaturalistic humanism, in: Bloechl, Jeffrey (Hg.): Levinas studies. An annual review (Bd. 6), Pittsburgh 2011, 65–88.

Welz, Claudia: Difficulties in Defining the Concept of God – Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig, in: International Journal for Philosophy of Religion 80/1 (2016), 61–83.

Welz, Claudia: Gewissenserfahrung, Gotteswort und Sprachskepsis bei Emmanuel Levinas, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3 (2020), 210–220.

Welz, Claudia: God – A Phenomenon? Theology as Semiotic Phenomenology of the Invisible, in: Studia Theologica – Nordic Journal of Theology 62/1 (2008), 4–24.

Welz, Claudia: Klage und Vertrauen. Sich verlassen auf Gott in Gottverlassenheit?, in: Harasta (Hg.): Mit Gott klagen, a.a.O., 121–140.

Welz, Claudia: Love as Gift and Self-Sacrifice, in: NZSTh 50 (2008), 238–266.

Welz, Claudia: Preface/Keeping the Secret of Subjectivity: Kierkegaard and Levinas on Conscience, Love, and the Limits of Self-Understanding, in: dies./Verstrynge, Karl (Hg.): Despite Oneself. Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas, London 2008, V–X.153-225.

Welz, Claudia: »Reiner Raptus« (Levinas), »Natalität« (Arendt) und »Décréation« (Weil): Gegenbegriffe zu Heideggers »Vorlaufen zum Tode«, in: Berlis, Angela/Frettlöh, Magdalene L./Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hg.): Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod & Gender, Göttingen, Göttingen 2022, 91–114.

Welz, Claudia: Shame and the Hiding Self, in: Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions 2 (2011), 67–92.

Welz, Claudia: Selbstbejahung und Selbstverneinung. Der Mut des Vertrauens und der Mut der Verzweiflung, in: Hermeneutische Blätter 1/2 (2010), 87–108.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Welz, Claudia: Selbstwerdung im Angesicht des Anderen. Vertrauen und Selbstverwandlung bei Kierkegaard und Rosenzweig, in: Brasser, Martin/Dober, Hans Martin (Hg.): Wir und die Anderen/We and the Others (Rosenzweig-Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook, Bd. 5), Freiburg i. Br. 2010, 68–83.

Welz, Claudia: The future of the past. Memory, forgetting, and personal edentity, in: Timmann Mjaaland, Marius/Rasmussen, Ulrik Houlind/Stoellger, Philipp (Hg.): Impossible Time. Past and Future in the Philosophy of Religion, Tübingen 2013, 191–212.

Welz, Claudia: Trauma, memory, testimony. Phenomenological, psychological, and ethical perspectives, in: Scripta Instituti Donneriani Aboensis 27 (2016), 104–133.

Welz, Claudia: Trust as Basic Openness and Self-Transcendence, in: dies./Grøn (Hg.): Trust, Sociality, Selfhood, a.a.O., 45–64.

Welz, Claudia: Vertrauen und Versuchung (Religion in Philosophy and Theology 51), Tübingen 2010.

Welz, Claudia: Wahrhaftigkeit zwischen aletheia und emet. Kierkegaards Existenzdenken, Heideggers Ontologie und Bubers Dialogphilosophie, in: Hermeneutische Blätter 24/1 (2018), 200–215.

Welz, Claudia: Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht? Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht, in: Stoellger, Philipp (Hg.): Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation, Würzburg 2008, 165–185.

Welz, Claudia: Wo Gott Gesicht und Stimme wird. Zum Offenbarungsbegriff in der jüdischen Tradition, in: Bruckmann, Florian/Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag), Paderborn et al. 2013, 91–122.

Welz, Claudia: Zeit geben – geben, was man nicht hat, in: Hermeneutische Blätter 1/2 (2006), 64–74.

Welz, Claudia/Grøn, Arne (Hg.): Trust, Sociality, Selfhood (Religion in Philosophy and Theology, Bd. 52), Tübingen 2010.

Welz, Claudia/Moller, Sabine/Tschuggnall, Karoline: »Opa war kein Nazi« – Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a.M. 2003.

Welzer, Harald: Das soziale Gedächtnis, in: ders. (Hg.): Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung, Hamburg 2001, 9–21.

Wendt, Björn: Theorie der Utopie: »Utopie in Bewegung«. Plädoyer für einen dynamischen und Mehrdimensionalen Utopiebegriff, in: Samland, Ute/Henkel, Anna (Hg.): 10 Minuten Soziologie. Bewegung, Bielefeld 2019, 103–114.

Wendt, Björn: Utopien, Dystopien und Soziologien der Nachhaltigkeit. Grundrisse eines Forschungsprogramms und Mehrebenenmodells, in: SONA – Netzwerk Soziologie der Nachhaltigkeit (Hg.): Soziologie der Nachhaltigkeit, 155–183.

Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. et al. ^{4}2010.

Wermke, Michael: Ihr sollt meine Zeugen sein … Biblische Impulse für eine Pädagogik der Erinnerung, in: ders. (Hg.): Die Gegenwart des Holocaust. »Erinnerung« als religionspädagogische Herausforderung (Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum 1), Münster 1997, 187–219.

Westermann, Claus: Der Aufbau des Buches Hiob (BHTh 23), Tübingen 1956.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Westphal, Merold: Thinking about God and God-talk with Levinas, in: Hart, Kevin/Signer, Michael Alan (Hg.): The exorbitant. Emmanuel Levinas between Jews and Christians, New York 2010, 216–229.

Wettig, Sabine: Imagination im Erkenntnisprozess. Chancen und Herausforderungen im Zeitalter der Bildmedien. Eine anthropologische Perspektive, Bielefeld 2009.

Wetzel, Michael: »Ein Auge zu viel«. Derridas Urszenen des Ästhetischen, in: Derrida: Aufzeichnungen eines Blinden, a.a.O., 129–155.

Wetzel, Michael/Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin ^{2}2014.

Weyel, Birgit: Gibt es eine Wiederkehr der Religion? Überlegungen zur Kirche als Kommunikationsraum, in: Unger, Tim (Hg.): Zum Glauben reizen. Mission und Glaubensvermittlung in der postsäkularen Gesellschaft, Hannover 2011, 11–26.

Wharton, James A.: Job (Westminster Bible Companion), Louisville Kentucky 1999.

Whybray, Norman: Job (Readings: A New Biblical Commentary), Bath 1998.

Widmann, Tabea/Honke, Josefine: Prosthetic Witnesses. Eine neue Form von Zeugenschaft in medialisierten Erinnerungskulturen, in: Rothstein, Anne-Berenike/Pilzweger-Steiner, Stefanie (Hg.): Entgrenzte Erinnerung. Erinnerungskultur der Postmemory-Generation im medialen Wandel, Berlin/Boston 2020, 93–134.

Wiese, Christian: Hans Jonas – »Zusammen Philosoph und Jude«. Essay, Frankfurt a.M. 2003.

Wiesel, Elie: The Holocaust as Literary Inspiration, in: ders. et al. (Hg.): Dimensions of the Holocaust. Lectures at Northwestern University, Evanston 1977, 5–19.

Wiesenthal, Simon: Doch die Mörder leben, hg. und eingeleitet von Joseph Wechsberg, München/Zürich 1967.

Wiesing, Lambert: Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie. Frankfurt a.M. 2009.

Wiesing, Lambert: Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre, in: Phänomenologische Forschungen 30 (1996), 255–281.

Wieviorka, Annette: Die Entstehung des Zeugen, aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky, in: Smith (Hg.): Hannah Arendt Revisited, a.a.O., 136–159.

Wildermann, Ansgar: Art. Pilgerwesen, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS) online: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011512/2010-02-02/ (26.05.21).

Wilkomirski, Binjamin: Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948, Frankfurt a.M. ^{5}1997.

Willemsen, Roger: Hier spricht Guantánamo. Interviews mit Ex-Häftlingen, unter Mitarbeit von Nina Tesenfitz, übersetzt von Lucine Tamenian et al., Frankfurt a.M. ^{4}2006.

Winkler, Claudia: Kübra Gümüşay's Blog *ein fremdwoerterbuch*. Re-Presenting the »Silent Muslima« in the Public Sphere, in: Women in German Yearbook. Feminist Studies in German Literature and Culture 29 (2013), 1–20.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus Logico-Philosophicus, London 1922.

Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen, zitiert nach: Krebs: Halbes Sagen, a.a.O., 51.

Wittler, Kathrin: »Muselmann«. Anmerkungen zur Geschichte einer Bezeichnung, in: ZfG 61 (2012), 1045–1056.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn et al. 2002.

World Health Organization WHO: Global status report on preventing violence against children 2020: https://www.who.int/publications/i/item/9789240004191 (16.03.21).

World Health Organization WHO: Weltbericht Gewalt und Gesundheit. Zusammenfassung: https://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_ge.pdf (15.03.21).

World Health Organization WHO: World report on violence and health, hg. von Etienne G. Krug, Linda L. Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi und Rafael Lozano, Genf 2002.

Wright, Erik Olin: Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus, übersetzt von Max Henninger, Berlin 2017.

Wrightsman, Lawrence S./Willis, Cynthia E./Kassin, Saul M. (Hg.): On the witness stand. Controversies in the courtroom, Beverly Hills 1987.

Wrogemann, Henning (Hg.): Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens. Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit, Neukirchen-Vluyn 2010.

Wüthrich, Matthias D.: Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2016.

Wüthrich, Matthias D.: Klage und Ehre. Zur Verdrängung der Klage und ihrer Bedeutung für spätmoderne Formen der Ehre, in: JBTh 32 (2017), 221–249.

Wüthrich, Matthias D.: Prolegomena zu einer Ekklesiologie der Volkskirche, in: Plüss, David et al. (Hg.): Ekklesiologie der Volkskirche, Zürich 2016, 312–322.

Wulf, Christoph: Ritual und Recht. Performatives Handeln und mimetisches Wissen, in: ders./Schwarte, Ludger (Hg.): Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie, München 2003, 29–45.

Yablonka, Hanna (Hg.): The State of Israel vs. Adolf Eichmann, translated from the Hebrew by Ora Cummings with David Herman, New York 2004.

Yad Vashem: Art. The Holocaust. Definition and Preliminary Discussion, in: Encyclopedia of the Holocaust Online, 2000/2019: https://www.yadvashem.org/yv/en/holocaust/resource_center/the_holocaust.asp (03.06.21).

Yasin, Sara: Muslims Shouldn't Have To Be »Good« To Be Granted Human Rights, in: Buzz Feed News, 21. Februar 2017: https://www.buzzfeed.com/sarayasin/muslims-shouldnt-have-to-be-good-to-be-granted-human-rights?utm_term=.yjWBJXDVlM#.nsMGR1v90z (02.03.21).

Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss, Berlin 1988.

Yiwu, Liao: Der vierte Juni, in: Lettre International 81 (2008), 59.

Yiwu, Liao: Für ein Lied und hundert Lieder. Ein Zeugenbericht aus chinesischen Gefängnissen, aus dem Chinesischen von Hans Peter Hoffmann, mit dem Gedichtzyklus »Liebeslieder aus dem Gulag« und einem Brief von Liu Xiaobo an Liao Yiwu, Frankfurt a.M. 2011.

Young, James Edward: Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation, aus dem Amerikanischen von Christa Schuenke, Frankfurt a.M. 1997.

Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie, übersetzt von Bernhard Obsieger, Tübingen 2009.

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zangl, Veronika: Poetik nach dem Holocaust. Erinnerungen – Tatsachen – Geschichten, München 2009.

Zeillinger, Peter: »eins, zwei, viele … » – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas, in: Flatscher, Matthias/Loidolt, Sophie (Hg.): Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Würzburg 2010, 225–247.

Zeillinger, Peter: Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas, in: Blamauer, Michael/Fasching, Wolfgang/Flatscher, Matthias (Hg.): Phänomenologische Aufbrüche, Frankfurt a.M. 2005, 161–179.

Zenger, Erich: »Gib deinem Knecht ein hörendes Herz!« Von der messianischen Kraft des rechten Hörens, in: Vogel, Thomas (Hg.): Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur, Tübingen 1996, 27–43.

Zimmermann, Mayte: Von der Darstellbarkeit des Anderen. Szenen eines Theaters der Spur, Bielefeld 2017.

Zimmermann, Tanja: Der Balkan zwischen Ost und West. Mediale Bilder und kulturpolitische Prägungen, Köln et al. 2014.

Zwygart, Greg: Ein Haus für die Community, in: Mannschaft Magazin, 17. April 2018: https://mannschaft.com/ein-haus-fuer-die-community/ (26.04.21).

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

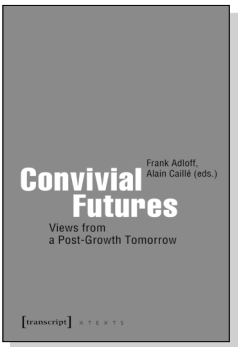
Philosophie

Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest

Für eine post-neoliberale Welt

2020, 144 S., Klappbroschur
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0
ISBN 978-3-7328-5365-6

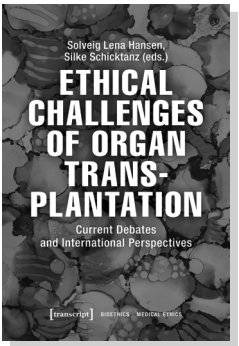


Frank Adloff, Alain Caillé (eds.)

Convivial Futures

Views from a Post-Growth Tomorrow

April 2022, 212 p., pb.
25,00 € (DE), 978-3-8376-5664-0
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5664-4
ISBN 978-3-7328-5664-0



Pierfrancesco Basile

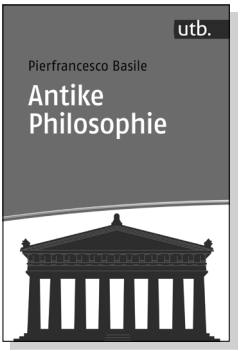
Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

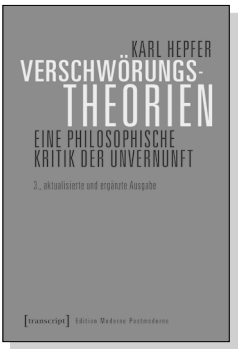
https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie



Pierfrancesco Basile
Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7

Helen Akin, Cindy Salzwedel, Paul Helfritzsch (Hg.)
Außeruniversitäre Aktion.
Wissenschaft und Gesellschaft im Gespräch
Jg. 1, Heft 1/2022: kritisch leben

April 2022, 194 S., kart., 6 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-6042-5
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6042-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839468333 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY