

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 juristischen 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 juristische 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-

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.)

nicht selbst zu belasten. Dass sich dieses Zeug_innenschafts-Verständnis einem juristischen 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. עֵדוּת/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 לְחוֹת הָעֵדוּת/luchot haedut (Gesetzestafeln), אֲרוֹן הָעֵדוּת/aron haedut (Gesetzeslade), פָּרֹכֶת הָעֵדוּת/parochet haedut (Gesetzesladenvorhang) sowie אוֹהֶל הָעֵדוּת/ohel haedut und מִשְׁכַּן הָעֵדוּת/mischkan haedut (Zelt oder Wohnung der Gesetzesoffenbarung und -aufbewahrung) ab. *Edut* und *Edot* sind damit stets doppeldeutig, insofern damit immer auch die *Zeugnistafeln*, die *Zeugnislade* oder die *Zeugnisoffenbarung* 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 *Märtyrerbekenntnis* 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.

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: Leidenszeugen, Bekenntniszeugen und Augenzeugen.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 Jüdischen 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.

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 Bekenntners, wenn es sein muss bis in den Tod: das sog. »Blutzeugnis«.¹⁹

Während folglich in den Texten des Neuen Testaments der Begriff des μαρτυς *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 Polykarpi*, 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 Bekenntens, 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.

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 juristischen 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, Martyriumssucht, 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).

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.

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 doppeldeutig, 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.)

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 *weiterlebt* 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-

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 *Autobiografie*, 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 versee, 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.

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 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.

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 Wissenschaft 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.

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 doppeldeutig. Sie steht einerseits für den Augenblick des Zu-Bezeugenden-Werdens, 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 Bezeugen ein Erzeugen 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.).

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 Unglaublichen 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

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/*āmuna* ist.

Āmuna 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 *subjektiv* 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 *theologischen* 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 *theologischen* 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 אָמֵן/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).

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).

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.

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 gegenüberreten 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 *Verantwortung* 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

»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 *theologische* 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.

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 *beansprucht*. 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 *שמע ישראל*/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.

dieses Satzes in Dtn 6,4 durch größere Lettern hervorgehoben: das *ʿajin* von *ʿajin* von *ʿajin*/sche-*ma* und das *dalet* von *dalet*/āchad. 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 *ʿad* und damit Zeuge bedeuten. Oder aber mensch liest die beiden Buchstaben als *ʿad*, 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 Bekenntenden als Hörer_innen an. Doch der Imperativ zielt ebenso auf den Modus der Erinnerung, also selbst Zeug_innen zu werden, nämlich indem die Bekenntenden 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, *bewahren* 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 Bekenntenden, 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*/bassefār), und zwar *ʿad*/laʿad – 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 keriat 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 Mithörenden macht, vgl. Ebach, Hören auf das, sowie Frettlöh, Das am Herzen liegende.

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 theologia, 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 Lehre⁶⁸ 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 Abschiedssegens und stirb!« (Hi 2,9), sagt Hiobs Frau zu Hiob. Doch am Grund der totalen Hoffungslosigkeit – 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, gezeitigt.

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, trotz 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 [לְחַיֶּה/ɡo'ali] und erhebt sich zuletzt auf dem Staub.« (Hi 19,25) Hiob wünscht sich folglich eine Lösung seines Zustandes und ruft dafür den לְחַיֶּה/ɡo'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 Kgl 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-

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 Löserers 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 Entgegnung« (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 Schrifthermeneutik 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 Deuterijosaja und damit auf die Thematik des erhofften Exodus aus dem babylonischen Exil.

82 A.a.O., 167.

83 Ebd. (Hervorhebungen durch MK).

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 theologischen 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 Theodizee 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 *Fragwürdigkeit* 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.

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 wahr 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.