

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.).

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.

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.

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 beschweigen, 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 sichtbar, 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

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* Seherordnung, 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).

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 Mitleiden 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/nach 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

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

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 Angesprochenen 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.

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« hindurchgedungen 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 μετριότητα/*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 Heilswendung, 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.)

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 lukianische Gebot der *Feindesliebe* als eine Aufforderung, Geschichten vom dissidenten Lieben und Leben zu erzählen, interpretiere.