

Zeugnis

Hermeneutische Überlegungen zu einer ekklesiologischen Grundlagenkategorie

Henning Theißen

Abstract

Das theologische Interesse am Zeugnisthema ist etwa seit dem Ende des 20. Jahrhunderts gestiegen (I). Der Aufsatz vertritt die These, dass die Zwiespältigkeit dogmatischer und ethischer Aspekte des Themas (Mission, Martyrium) am besten durch einen hermeneutischen Zugriff wie in der mittleren Werkphase von P. Ricœur bearbeitet wird. Im Ansatz wird eine Theorie des Zeugnisses als Korrelation zwischen einem ursprünglichen Zeugnis und seiner geschichtlichen Repräsentation im Wechselspiel und Widerstreit seiner Deutungen skizziert (II). Als wesentlicher Anwendungsbereich werden die Theorie der Kirche und die gegenwärtige Kirchenreform ins Auge gefasst (III).

I. Gegenwärtige Fragestellung

Das Thema Zeugnis steht in der Kirche gegenwärtig in einem gewissen Zwielicht aufgrund zweier Aspekte, die mit ihm verbunden sind, nämlich Mission und Martyrium. Beide erfahren etwa seit der Jahrtausendwende erneute Aufmerksamkeit. So ist die Mission jedenfalls im deutschen Protestantismus seit der entsprechenden Schwerpunktsynode der EKD in Leipzig 1999¹ ein prominentes Thema besonders in der gegenwärtigen Kirchenreformdiskussion. Und der Abschied vom 20. Jahrhundert, das nach dem Diktum von Kurt Dietrich Schmidt ein Jahrhundert der Christenverfolgungen war, hat sowohl im evangelischen als auch im katholischen Bereich das Interesse am MärtyrertHEMA neu belebt², vielleicht begünstigt durch apokalyptische Obertöne beim Jahrtausendwechsel. Andererseits steht der Märtyrergedanke nicht erst seit den islamistischen Selbstmordanschlägen vom 11. September 2001 im Verdacht, den Himmel im Sturm erobern zu wollen, und auch die Befürchtung, dass das missionarische Zeugnis den interreligiösen Dialog durch ein kirchliches Diktat ersetzen könnte, verstummt nicht. Es gäbe also genug Anlässe, das Zeugnisthema in der Ekklesiologie zurückzustellen. Dass das Thema aber von grundlegender ekklesiologischer Bedeutung ist, zeigt folgende Beobachtung: Die Kirche, die ohne die urchristliche Erwartung der Wiederkunft des am Kreuz gestorbenen und vom Tode auf-

1. V.a. durch das Hauptreferat von E. Jüngel, Mission und Evangelisation [1999], in: ders., Ganz werden (Theologische Erörterungen V), Tübingen 2003, 115–136 (Vortragsversion online: http://www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html [18.08.2011]).
2. Vgl. H. Schultze/A. Kurschat (Hg.), »Ihr Ende schaut an ...« Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig ²2008; H. Moll (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Paderborn ²2006. Vgl. dazu K. D. Schmidt, Grundriss der Kirchengeschichte, Göttingen ⁹1990, 553.

erweckten Jesus von Nazareth gar nicht entstanden wäre, hätte die Zeiten kaum überdauert, wenn diese Erwartung Christen nicht auch immer wieder befähigt hätte, über ihren eigenen Tod hinaus und sogar im Angesicht des Todes in der Hoffnung auf die Auferweckung ihre Erwartung weiterzugeben an kommende Generationen. Einfacher gesagt: Ohne eine Geschichte des christlichen Zeugnisses gibt es keine Kirche Jesu Christi. Ich spreche hier aber nicht in erster Linie vom Zeugnis im dogmatischen oder ethischen Sinne als Mission bzw. Martyrium, sondern vorrangig von einem hermeneutischen Sachverhalt, der immer da zu beobachten ist, wo die Kirche als ein Phänomen verstanden wird, das in der Weitergabe des Wortes vom Kreuz lebendig ist. Aus diesem Grund gehe ich das Zeugnisthema in den folgenden Überlegungen vorrangig hermeneutisch und erst darin dogmatisch an, indem ich nach dieser ersten Skizze der gegenwärtig gegebenen Fragestellung (I.) das Thema zunächst im systematischen Zusammenhang erörtere (II.) und dann zur praktischen Anwendung bringe (III.).

II. Systematische Erörterung

Das Charakterbild des Zeugnisbegriffs schwankt in der Kirchengeschichte. Gegenwärtig gewinnt er vor allem in der ökumenischen Kirchenreformproblematik an Bedeutung, wenn die Ekklesiologiestudie *Die Kirche Jesu Christi* der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa die in der Leuenberger Konkordie (Ziff. 29; 35) prominente Bezeichnung der Kirche als Gemeinschaft in »Zeugnis und Dienst« zum Schlüssel des evangelischen Kirchenverständnisses erhebt, besonders in der Frage der *notae ecclesiae*, die die Erkennbarkeit der Kirche in der Welt und damit die Frage der Kirchenreform betreffen.³ Zeugnis und Dienst sind dabei innerhalb der vierfachen Unterscheidung von *leiturgia*, *martyria*, *diakonia* und *koinonia*⁴ Beschreibungen des Außenverhältnisses der Kirche, während *leiturgia* und *koinonia* sozusagen das Innenverhältnis im Gottesdienst sowie aufgrund der daraus resultierenden innerkirchlichen Beziehungen (»Kirchengemeinschaft«) beschreiben. Zeugnis ist hier also (gemeinsam mit »Dienst«) eine Kategorie nicht nur eines einzelnen kirchlichen Handelns, sondern eines Grundlagenverhältnisses der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber einer nichtkirchlichen Gemeinschaft. Das erklärt die Bedeutung, aber auch die Problematik, die dem Zeugnisbegriff gerade im Dialog der Religionen zukommt, wo die genannten Phänomene von Mission und Martyrium (als Zeugnis für eine bzw. gegenüber einer jedenfalls nicht kirchlichen Öffentlichkeit) anzusiedeln sind. Konkret schwankt der Zeugnisbegriff zwischen *Subjektivität* und *Objektivität*, *Aktivität* und *Passivität*, *Person* und *Sache*, *Vorgabe* und *Aufgabe*, *praktischem* Lebensthema und *theoretischer* Reflexion. Ich möchte darstellen, dass

3. W. Hüffmeier (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberger Texte 1), Frankfurt 1995, v. a. 30–36.
4. Dieses sehr gängig gewordene Viererschema stammt selbst aus der ökumenischen Kirchenreform, und zwar ist seine dreiteilige Grundform (*leiturgia*, *martyria*, *diakonia*) auf die ökumenisch gesonnene Evangelische Michaelsbruderschaft zurückzuführen, während die Hinzufügung des vierten Elements (*koinonia*) auf die Reformekklesiologie des II. Vaticanums zurückgeht (ich folge H.-Ch. Schmidt-Lauber, *Martyria – Leiturgia – Diakonia*, in: Quat. 35 [1981] 160–172, vgl. H. Janßen, *Über die Herkunft der Trias Martyria-Leiturgia-Diakonia*, in: ThPh 85 [2010] 407–413).

keines dieser Begriffspaare, sondern das Gegenüber von Mündlichkeit und Schriftlichkeit die Problematik des Zeugnisbegriffs adäquat erfasst.

1. Das Problem von Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Setzt man bei der schon klassisch zu nennenden These von Karl Holl an, so findet der »Name Märtyrer«, wie Holl es formuliert, seinen ursprünglichen Sinn im Augenzeugen der Auferweckung Jesu Christi.⁵ Wie aber konnte es dann zu der Verschiebung auf den heute etablierten Sinn von Blutzeugen kommen? Bereits in diesem einen Kapitel Begriffsgeschichte kommt der schillernde Charakter des Zeugenbegriffs gut zum Ausdruck. Der ursprüngliche Sinn als Osterzeugen lässt den juristischen Begriff des Zeugen als eines unbeteiligten Beobachters anklingen, der gerade wegen der Unbefangenheit seiner Nichtbeteiligung Glaubwürdigkeit genießt. Der theologische Zeugenbegriff entwickelt sich jedoch in eine andere Richtung. Hier ist die Vorstellung dominant, dass der unbeteiligte Beobachter, der eher zufällig zum Zeugen des Osterereignisses wird, von diesem so sehr in Beschlag genommen wird, dass er fortan mit seiner ganzen Existenz für die Wahrheit des von ihm zu Bezeugenden einsteht und deshalb auch mindestens der Bereitschaft nach zum Blutzeugen wird. In genauer Entgegensetzung zum juristischen Zeugenbegriff soll im theologischen Verständnis also gerade das persönliche Beteiligtsein maßgeblich für die Glaubwürdigkeit des Zeugen sein. Man sieht an diesem juristisch-theologischen Gegenüber, dass von einem *objektiv* oder *subjektiv* wahren Zeugnis kaum so gesprochen werden kann, dass der damit erhobene Aussageanspruch eindeutig ist. Die Komplexität des Sachverhaltes steigert sich, wenn man berücksichtigt, dass auch im juristischen Zusammenhang eine derart persönlich involvierte Glaubwürdigkeit durchaus bekannt ist, und zwar in der Institution des Eides, der vom Zeugen verlangt, für die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses mit seiner eigenen Person geradezustehen – das verdeutlicht *ex negativo* der Straftatbestand des Meineides. Zwar kann man hieraus entnehmen, dass die Vorstellung eines persönlichen Zeugnisses, also die personale Gebundenheit des Zeugnisbegriffs, seinen verschiedenen Verwendungen im juristischen bzw. theologischen Diskurszusammenhang gleichermaßen eigen ist. Doch auch das ist keinesfalls eine präzise Beschreibung. Zumindest in der christlichen Traditionsliteratur wie z. B. den Gesangbuchliedern scheint der Begriff Zeugnis ursprünglich oder vorrangig nicht auf ein *personales* Geschehen oder Handeln, sondern auf eine *sächliche* Größe bezogen worden zu sein. Als Zeugnis gilt hier insbesondere die Bibel, also ein gegenständlich vorliegender Text, der von bestimmten Geschehnissen Zeugnis ablegt. Natürlich kann man einwenden, dass in diesem Fall das von der Bibel bezeugte Geschehen dieser gegenüber Ursprungsrang besitze und sich das Zeugnis insofern doch vorrangig auf *vorgegebene* personale Geschehnisse und erst in zweiter Linie auf die *Aufgabe* deren materialer Dokumentierung in einem Text oder Buch richten müsse. Dennoch ist der personale Geschehenssinn, der dann mit dem Zeugnisbegriff verbunden wird, von ganz anderer Art, als wenn Zeugnis das persönliche Bekenntnis z. B. eines Jüngers oder Märtyrers meint. Denn im Falle der Bibel wird das Zeugnis

5. K. Holl, Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer, in: ders., Der Osten (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II), Tübingen 1928, 103–109.

von Gott an die Menschen ausgerichtet, im anderen Fall aber von Menschen vor Gott dargebracht. Diese Gegenüberstellung verdeutlicht, dass eine eindeutige Bestimmung des Zeugnisbegriffs auch mit den Kategorien von Person und Sache oder auch von Vorgabe und Aufgabe kaum möglich ist.

Man kann schließlich versuchen, sich in dieser Gemengelage Klarheit zu verschaffen, indem man logische Ebenenunterscheidungen einzieht, wonach der Zeugnisbegriff im ursprünglichen Sinne einen christlichen Lebensvollzug und im abgeleiteten Sinne die reflektierende Auseinandersetzung mit dieser ersten Art von Zeugnis bezeichnet; Zeugnis ist dann einerseits »*Thema*«- und andererseits »*Reflexionsbegriff*«. Doch ist mit dieser Unterscheidung das Problem weniger gelöst als vielmehr präzise beschrieben.⁶ Ich verdeutliche das an einem Beispiel: Als Zeugnis wird nicht nur die *Bibel* bezeichnet, weil sie Gottes Wort bezeugt, sondern auch die *kirchliche Verkündigung*, die dieses biblische Zeugnis auslegt. Nur scheinbar sind in dieser Verhältnisbestimmung von Bibel und Kirche die Rangfolgen klar definiert, insofern die kirchliche Verkündigung sich nur dann als Zeugnis für Gottes Wort verstehen darf, wenn sie das biblische Gotteswort verkündigt. Doch rührt die Zeugenautorität der Verkündigung nicht von der Bibel als solcher, sondern von ihrem Charakter als Wort Gottes her; und eben dass sie Gottes Wort ist, kann die Bibel nicht bezeugen, wenn sie nicht in der kirchlichen Verkündigung ausgelegt wird. Die Wechselseitigkeit aller genannten Begriffspaare, die aufgeboten werden können, um die Funktionsweise des Begriffs Zeugnis zu erklären, scheint also allumfassend und eine eindeutige Bestimmung des Zeugnisbegriffs mithin nicht möglich.

In dieser aporetischen Lage hat die vielleicht folgenreichste theologische Beschäftigung mit dem Zeugnisthema, die das 20. Jahrhundert gesehen hat, einen ebenso grundsätzlichen wie durchgreifenden Ausweg eingeschlagen. Das theologische Patt zwischen Bibel und kirchlicher Verkündigung als Zeuginnen des göttlichen Wortes wird in Karl Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (§ 4 KD I/1, 1932) so aufgelöst, dass beide sich zurückführen lassen müssen auf eine dritte, die in Jesus Christus geoffenbarte Gestalt des göttlichen Wortes. Nur als Zeugnis von Jesus Christus, in dem Gottes Wort offenbar geworden ist, kann die Bibel und kann auch die kirchliche Verkündigung das Wort Gottes sein.⁷ Dieser christologische Kunstgriff soll das Dilemma von Bibel und kirchlicher Verkündigung durch Einführung einer dritten Größe lösen, er vermag das zugrunde liegende Problem aber nicht aufzulösen, denn dieselbe dritte Größe führt sozusagen auf ihrer Rückseite eine neue Zweideutigkeit mit sich, da Barth die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes abschließend als die »*eine Analogie*« der Trinitätslehre bezeichnet. Auffälligerweise geschieht das in einem über den Aufriss jener dreifachen Lehre hinausschießenden vierten Abschnitt (§ 4,4 KD I/1, 124) – mit der Folge, dass dieselbe Lehre den Zwiespalt von Bibel und kirchlicher Verkündigung auf andere Weise fortsetzt: je nachdem, ob man eher die dreifache Gestalt des göttlichen Wortes oder ihre Analogie zur Trinität betont. Der Unterschied macht sich gerade am Zeugnisthema bemerkbar,

6. Die Unterscheidung zwischen dem Thema- und dem Reflexionsbegriff bildet den Ausgangspunkt der Darstellung in: H. Assel, Art. Zeugnis, in: RGG⁴ VIII, 1852–1854. Ich baue darauf im Folgenden auf.

7. K. Barth, § 4,3 KD I/1, München 1932, 114: »Die Bibel ist also nicht selbst und an sich Gottes geschene Offenbarung, wie ja auch die kirchliche Verkündigung nicht selbst und an sich die erwartete künftige Offenbarung ist. Sondern die als Gottes Wort zu uns redende und von uns gehörte Bibel *bezeugt* die geschene Offenbarung.«

wenn man beobachtet, wie Barth es im weiteren Aufriss seiner *Kirchlichen Dogmatik* für die Bibel bzw. die kirchliche Verkündigung entfaltet. Barth charakterisiert in seiner ausdrücklichen Thematisierung der Schriftlehre (§ 19 KD I/2, 1938) die Bibel als Zeugnis des göttlichen Wortes, das jedoch, um diesen Anspruch bewahrheiten zu können, darauf angewiesen sei, von Gott selbst in seinem Zeugnis beglaubigt zu werden. Barth unterscheidet hier, um einem bloßen Buchstabenglauben zu wehren, das biblische Zeugnis und seine göttliche Beglaubigung als zwei getrennte Akte voneinander.⁸ Anders verhält es sich in Barths sehr viel später entstandener ausdrücklicher Zeugnislehre (§ 69 KD IV/3, 1959), die den Rahmen für die fast überbordenden Ausführungen der Ekklesiologie zum Thema der kirchlichen Verkündigung an die Welt bildet. Hier wird anstelle der Unterteilung von Zeugnis und Beglaubigung mit der Vorstellung von einem Selbstzeugnis Jesu Christi operiert.⁹ Demnach ist es durchaus die kirchliche Verkündigung, die Gottes Wort wirksam bezeugt, sofern sich nämlich in ihr Christus selbst bezeugt. Das so umschriebene Stichwort einer »Geschichte der Prophetie Jesu Christi«, unter das Barth die Lehre vom kirchlichen Zeugnis stellt,¹⁰ lässt erkennen, dass hier das Interesse vorherrscht, ein Wirksamwerden der göttlichen Offenbarung über das Zeitalter der Bibel hinaus aussagen zu können. Dieses Interesse verhält sich komplementär zu dem vorhin genannten, das dem Buchstabenglauben entgegentrat. Auch jetzt geht es darum, Wahrheit nicht auf die Bibel als kodifizierten Wortlaut einzuschränken, doch ist dabei nun ein zeitlicher Erstreckungsfaktor im Blick, während es vorhin um das Verhältnis von Buchstabe und Geist ging.

Nimmt man die beiden hier betrachteten, in ihrer Entstehung durch fast genau zwanzig Jahre getrennten Textkomplexe bei Barth einmal zusammen als Entfaltungen der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes in den Blick, wie es Barth selbst durch ausdrückliche Rückverweise nahe legt¹¹, dann fällt ihr antagonistischer Zusammenhang ins Auge: In der Schriftlehre wird das Zeugnis von seiner göttlichen Bewahrheitung abgetrennt, während die ekklesiologische Zeugnislehre dieselbe Bewahrheitung als integriert in das kirchliche Zeugnishandeln begreift. Offensichtlich bilden beide Optionen einen kaum zu befriedenden Gegensatz. Man erkennt an dieser Opposition sehr gut, welche Problematik dem Zeugnisbegriff eigentlich zugrunde liegt. Es ist die Problematik von *Schriftlichkeit* und *Mündlichkeit*, also eine grundlegend hermeneutische Fragestellung, weil das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Wortgestalt das hermeneutische Grundproblem des Textverstehens betrifft. Wenn Barth etwa in der durchgeführten Skriptologie seiner *Kirchlichen Dogmatik* das Zeugnis der Bibel noch von einem eigenen Akt göttlicher Beglaubigung abhängig macht, dann soll damit offensichtlich einem literalistischen Missverständnis des sog. Schriftprinzips entgegengetreten werden, das sich zum will-

8. So muss man jedenfalls die folgenden Äußerungen verstehen: »Es bedarf das biblische Zeugnis, um überhaupt Zeugnis zu sein und um als Zeugnis vernommen zu werden, der Bezeugung durch das von ihm Bezeugte. Wir werden auf diese Eigenart des biblischen Zeugnisses [...] ausführlich zurückkommen.« In der Ausführung liest man dann von der Bibel, es bedürfe »der Akt ihrer Einsetzung zum Worte Gottes der Wiederholung und Bestätigung« (Barth, § 19,1 bzw. § 19,2 KD I/2, Zürich 1938, 519f. bzw. 570).

9. Z. B. Barth, § 69,2 KD IV/3, Zürich 1959, 49 betont, »daß Jesus Christus, indem er lebt, für sich selber *spricht*, sein eigener authentischer *Zeuge* ist«.

10. Barth, § 72,1 KD IV/3, 817.

11. Barth, § 69,2 KD IV/3, 127.

fähigen Schüler für den Wahrheitsanspruch der biblischen Texte machen lässt, um diesen *schriftlich* »schwarz auf weiß« »getrost nach Hause tragen« zu können. Umgekehrt muss sich Barths späte Lehre vom Zeugnis als Geschichte der Prophetie Jesu Christi die Anfrage gefallen lassen, ob sie es nun statt des Schülers mit dessen Meister halten will, der das Wort der Bibel nur als »Tat« übersetzen und so die Tat der Übersetzung selbst, also die Verflüssigung des Buchstaben zu neuer *Mündlichkeit*, als das wahre Wort Gottes anerkennen kann.¹²

2. Ursprüngliches Zeugnis und Zeugnisgeschichte

Blickt man nun über Barths spezielles Konzept hinaus in die allgemein hermeneutische Fragestellung, dann stellt sich die Problematik des Zeugnisses im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in etwa dar wie folgt. Dieses Spannungsfeld ist dabei deshalb so grundlegend für das Zeugnisthema, weil sich alle im vorigen Abschnitt genannten Polaritäten, in die der Zeugnisbegriff eingespannt ist, in es einzeichnen lassen. In der Polarität von Bibel und kirchlicher Verkündigung z. B., um mit dieser für Barths Überlegungen grundlegenden Zweiheit zu beginnen, findet die Kirche eine textliche Äußerung in zumeist schriftlicher Form vor, die ihr zur Verkündigung aufgegeben ist. Das Vorgegebensein dieses Wortes, wie man diese Äußerung im allgemeinsten hermeneutischen Sinne nennen müsste (bzw. der Bibel, wie sie im spezifisch dogmatischen Sinne zu bezeichnen wäre), bewirkt für die kirchliche Verkündigung, dass in ihr die Alternative von Redner und Hörschaft oder von aktiv gebendem und passiv nehmendem Part – dogmatisch gesprochen: von Amt und Gemeinde – aufgehoben wird und die verkündigende Kirche als ganze, also in Rednern *und* Hörern, gegenüber dem ihr vorausgehenden Wort in der Rolle der Rezeptivität erscheint. Indem die Kirche das Wort aber rezipiert, ist sie in dieser Rezeption auch aktiv. Wiederum dogmatisch gesprochen besagt diese hermeneutische Gemengelage: Die Kirche ist als (passives) Geschöpf des Wortes zugleich dessen (aktive) Verkündigerin, und beides zusammen drückt der Zeugnisbegriff aus, denn als Zeugin ist die Kirche sowohl *Subjekt*, das einen Zeugnisakt vollzieht, als auch *Objekt*, das von dem darin Bezeugten abhängig ist. Die hier ins Auge gefasste Dialektik vollzieht sich geschichtlich dadurch, dass die Kirche das ihr vorgegebene Wort in einer bestimmten Gestalt (dogmatisch: als biblisches Wort) empfängt und in dieser empfangenen Gestalt auslegen muss, wodurch sich die *Empfänglichkeit* der Kirche mit eigener *Tätigkeit* verbindet.

Der Zeugnisprozess beschreibt also eine mindestens vierfache Wellenbewegung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, in der (1.) das vorgegebene Wort aus der Textgestalt, zu deren schriftlicher Form es in der *Bibel* geronnen ist, in die neue, sekundäre Mündlichkeit (2.) der verkündigenden Anrede bei der *Predigt* überführt wird. Zugleich leistet die kirchliche Verkündigung mit dieser neuen Mündlichkeit auch einen Beitrag zur kirchlichen Traditionsbildung, also, dogmatisch gesprochen, (3.) zur *Fixierung theologischer Lehre*, und entwickelt mit dieser Fixierung eine neue, sekundäre Schriftlichkeit, dergegenüber freilich im evangelischen Verständnis das biblische Wort, aus dem diese Traditionsbildung hervorgeht, (4.) als einzig maßgeb-

12. J. W. Goethe, *Faust*. Der Tragödie erster Teil, v. 1966 (Studierzimmer II) bzw. vv. 1224–1237 (Studierzimmer I).

liche »Regel und Richtschnur«¹³ die *kritische Funktion des Einspruchs* wahrnimmt, die generell die Mündlichkeit gegenüber der Schriftlichkeit innehat. Es ist also zu beobachten, dass Mündlichkeit und Schriftlichkeit keineswegs monofunktional mit Bibel und kirchlicher Verkündigung verknüpft werden können, so dass die Bibel das Dokument der Schriftlichkeit und die Verkündigung die Urkunde der Mündlichkeit wäre. Vielmehr kann die Bibel ebenso gut als mündliches, d. h. anredendes Wort, und die kirchliche Verkündigung problemlos als ein der Schriftlichkeit zustrebender Prozess der Lehrfixierung verstanden werden. *Hermeneutisch* ist also von einer regelrechten *Wechselwirkung zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit* auszugehen, die keiner von beiden einen sachlichen Vorrang einzuräumen erlaubt.¹⁴

Ein entscheidender Faktor bleibt davon allerdings unberührt, und das ist die Tatsache, dass dem Prozess dieser ganzen Wechselwirkung ein Wort (im allgemeinsten hermeneutischen Sinne) vorausgeht, das überhaupt erst dazu führt, dass Bibel und kirchliche Verkündigung sich im Wechselspiel von Subjektivität und Objektivität darstellen. Gegenüber dem so verstandenen, quasi fundamentalhermeneutischen Wort kann die Kirche niemals produktiv sein, sondern bleibt immer rezeptiv, auch dann, wenn sie sich im Vollzug dieser Rezeption des vorausgehenden Wortes – also als verkündigende Kirche – durchaus produktiv tätig zeigt. Der Zeugnisgedanke bringt beides zum Ausdruck, nämlich sowohl die unaufhebbare Rezeptivität der Kirche gegenüber diesem Wort im fundamentalhermeneutischen Sinne als auch die Wechselwirkung von Aktivität und Passivität, in der sich die Kirche darstellt, wenn sie das Wort, das sie selbst empfangen hat, weitergibt. Wo es um die unaufhebbare Rezeptivität der Kirche gegenüber dem Wort im o. g. *ursprungshermeneutischen* Sinne geht, ist geltend zu machen, dass die Kirche Zeugin des *Wortes Gottes* ist. Dass die Kirche in dieser Rezeptivität gleichwohl auch tätig werden kann, kommt dadurch zum Ausdruck, dass die Kirche als Zeugin des Wortes zugleich den Auftrag hat, dieses Wort mit ihrem *geschichtlichen* Zeugnis auch tatkräftig zu *bezeugen*. Man mag es für missverständlich oder gar äquivok halten, wenn beide Aspekte (der ursprungshermeneutische und der geschichtliche) durch denselben Zeugnisbegriff zum Ausdruck gebracht werden. Tatsächlich ist es jedoch sachgemäß. Denn das Wort, demgegenüber die Kirche in der unaufhebbar rezeptiven Rolle der Zeugin bleibt, zeigt seinen *Ursprungscharakter* gerade darin, dass es dieser Kirche in ihrem geschichtlichen Lebensvollzug *nie anders als in der Gestalt der Wechselseitigkeit gegeben ist*, die zwischen dem Empfangen des Bibelwortes, seiner verkündigenden Auslegung, der darin geschehenden Fixierung dogmatischer Lehrtradition und deren kritischer Prüfung wiederum am Bibelwort besteht. Im Begriff Zeugnis sind also zwei Aspekte zusammengeschlossen, die gemeinsam eine komplexe hermeneutische Dialektik beschreiben. Demnach ist unter dem Zeugnis grundsätzlich ein Vorgang der Interpretation, Deutung oder Auslegung zu verstehen dergestalt, dass das Zeugnis die Geschichte seiner eigenen Auslegung in Gang setzt und als Ausgelegtes auch in diese eingeht, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Das gewissermaßen ursprüngliche Zeugnis – also das Wort, demgegenüber die Kirche immer rezeptiv bleibt¹⁵ – eröffnet

13. So die Konkordienformel von 1577 (BSLK 767,15).

14. Dies betont auch P. Ricœur, Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs [1992], in: ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg., übers. u. mit einem Nachwort v. V. Hoffmann, Freiburg 2008, 95–115: 97.

15. Paulus nennt in seinen Korintherbriefen das Wort in diesem Sinne das »Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18–23) oder sinngleich das »Wort von der Versöhnung« (2 Kor 5,19).

eine Auslegungstradition, die zwar in ihrem weiteren Verlauf dieses Ursprungsdatum in seiner jeweiligen Auslegung gegenwärtig hat, den Faden der Tradition aber nie auf den Ort, wo er ursprünglich angeknüpft wurde, zurückverfolgen kann. Vielmehr ist das Ursprungszeugnis in aller späteren Zeugnisgeschichte¹⁶ nur dadurch präsent, dass diese es beständig umkreist im Wechselspiel von Bibelwort und kirchlicher Verkündigung, von dogmatischer Lehrfixierung und biblischer Kritik daran, kurzum: im Antagonismus von Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

Mit diesen Überlegungen ist der Zeugnisbegriff in der *hermeneutischen* Gegenüberstellung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit entfaltet. Da dies aber immer schon mit einem Seitenblick auf Parallelen in einer dogmatischen Bestimmung des Zeugnisthemas geschah, liegt die Frage nahe, ob es nicht einfacher und theologisch letztlich durchschlagender wäre, anstelle jener Gegenüberstellung für die Entfaltung des Zeugnisthemas auf eingebürgerte *dogmatische* Terminologien zurückzugreifen. Zu denken ist an das herkömmlich sog. Schriftprinzip des *sola scriptura* sowie an das aus der paulinischen Korintherkorrespondenz bekannte Begriffspaar von *Buchstabe und Geist*. Auf den ersten Blick scheint es, dass diese beiden Theologumena den hermeneutisch unaufhebbaren Vorrang des Wortes vor der Kirche einerseits (*sola scriptura*) und die Dialektik von Schriftlichkeit und Mündlichkeit andererseits (Buchstabe und Geist) sehr viel griffiger, weil dogmatisch prägnanter, wiedergeben. Doch dieser Eindruck dogmatischer Prägnanz täuscht. Das Ungenügen dieser beiden dogmatischen Figuren besteht darin, dass jede von ihnen für sich genommen eine eindeutige Entscheidung der Polarität von Mündlichkeit und Schriftlichkeit erzwingt und die produktive Spannung beider erst aus ihrer Zusammenstellung entsteht. So weist die Formel *sola scriptura* offensichtlich der Schriftlichkeit des biblischen Textes als solcher den Vorrang vor der mündlichen Gestalt zu, während das Begriffspaar von Buchstabe und Geist deutlich asymmetrisch gebaut ist und selbst dann auf den Geist als Vollendung und Überwindung des Buchstabens zielt, wenn man voraussetzt (was für Paulus in 2 Kor 3 auf jeden Fall vorauszusetzen ist), dass der Geist natürlich der Geist des Buchstabens ist und darum nie losgelöst von diesem auftreten kann. Doch das Phänomen einer sekundären Schriftlichkeit, wie wir es am Beispiel der als Lehrfixierung verstandenen kirchlichen Verkündigung beobachten konnten, kann es im Schema von Buchstabe und Geist kaum geben und ebenso wenig eine daran wiederum kritisch ansetzende sekundäre Mündlichkeit des Bibelwortes. Deswegen kann auch die Dialektik, die sich aus der Zusammenstellung von *sola scriptura* einerseits sowie Buchstabe und Geist andererseits ergibt, immer nur die eine unilineare Tendenz dazu haben, dass das zur toten schriftlichen Form geronnene Wort im mündlichen Zeugnis neu belebt und verflüssigt wird.¹⁷ In der Theologiegeschichte sind die Zeugen dieser Auffassung Legion. Angefangen von den Johannesbriefen, die (2 Joh 12 f.; 3 Joh 13 f.) wie ein Echo auf die hellenistische Definition

16. Hierfür gebraucht Paulus den Ausdruck »Dienst der Versöhnung« (2 Kor 5,18). Dass zwischen Wort der Versöhnung und Dienst der Versöhnung der Unterschied von Evangelium und Verkündigung des Evangeliums zu machen ist, hat aus exegetischer Perspektive v. a. O. Hofius in mehreren Veröffentlichungen herausgearbeitet, z. B.: ders., Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens [1980], in: ders., Paulusstudien [I] (WUNT 51), Tübingen 1994, 3–20: 6 f.

17. Unübertrefflich ist das zum Ausdruck gebracht bei H. Heine in seinem Gedicht »Mit Rosen, Zypressen und Flittergold« im Rahmen seines Zyklus »Junge Leiden« (1817–1821) im *Buch der Lieder*.

des Briefes als »halbierter Dialog« klingen¹⁸, wird man vor allem an Martin Luthers Diktum in der Einleitung zur Kirchenpostille (1522) erinnern dürfen, dass das Wort im christlichen Verstande eine »Redewort« sei.¹⁹ In der deutschsprachigen Theologie der Gegenwart hat insbesondere die narrative Theologie etwa bei Harald Weinrich den Gegensatz des Mythos zum Logos in dem Sinne hervorgehoben, dass in der Theologie die Erzählung den Vorzug vor der wissenschaftlichen Darlegung verdiene.²⁰ All diese und noch manch andere wohlfeilen Zitate können aber kaum darüber hinwegtäuschen, dass diese dogmatische Fassung des Zeugnisthemas das komplexe Thema von Mündlichkeit und Schriftlichkeit des Wortes unterkomplex und einseitig wiedergibt – am einfachsten daran erkennbar, dass sie an ihrem Ursprung einem *proton pseudos* aufsitzt: Wäre es so, wie in den genannten Beispielen behauptet, dann bliebe völlig unerklärlich, wieso die Bibel, die ja nach dem *sola scriptura* offensichtlich als schriftlicher Text aufzufassen ist, die »Regel und Richtschnur« sein kann, wenn sie selbst doch nicht das Vorzugsmerkmal der Mündlichkeit besitzt. Hier rächt sich, dass die rein dogmatische Fassung des Zeugnisbegriffs diesen nur in der Zusammenstellung von *sola scriptura* und dem Antagonismus von Buchstabe und Geist dialektisch zu denken vermag, aber nicht auch für jeden der beiden zusammengestellten Gedanken als solchen. Genau das ist anders, wenn man das Zeugnisthema hermeneutisch angeht. Hier erweist sich nicht nur das Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit als wechselseitig im strikten Sinne des Wortes, sondern auch der unaufhebbare Vorrang des ursprünglichen Zeugnisses vor allen geschichtlichen Zeugnissen ist als solcher ein dialektisches Phänomen, weil dieses ursprüngliche Zeugnis ja nur in der es fortwährend umkreisenden Zeugnisgeschichte präsent ist. Aus diesem Grund ist der rein dogmatischen Behandlung des Zeugnisthemas die hier befolgte hermeneutische Herangehensweise vorzuziehen, die dann von sich aus Parallelen zum dogmatischen Problem des Zeugnisses zu schlagen erlaubt. Ehe ich mich im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes dem dogmatischen Zeugnisthema als der praktischen Anwendung meiner hermeneutischen Überlegungen zuwende, sei noch entfaltet, auf welche Theorietraditionen und -begriffe die vorstehenden Ausführungen zurückgreifen können, wenn denn eine direkt dogmatische Bestimmung des Zeugnisthemas unbefriedigend erscheint.

3. Theoriegeschichtliche Hintergründe

Als hermeneutischer Theoretiker des Zeugnisses ist insbesondere Paul Ricœur zu nennen, der »Die Hermeneutik des Zeugnisses« in Auseinandersetzung mit dem Problem der Narrative behandelt hat, die als ein wichtiger Hintergrund des direkt dogmatischen Zugriffs auf das Zeugnisthema erschien. Beachtung verdient außerdem der amerikanische Kulturtheologe James William McClendon, da er mit dem Martyrium ein anderes unmittelbar dogmatisch relevantes Thema zum Rahmen seiner »Theology of Witness« gemacht hat. In streng hermeneutischer Theoriebildung werden die verschiedenen Ansätze schließlich von Philipp Stoellger als systematischem

18. So in der Briefdefinition beim Rhetor Demetrios, *Peri Hermeneias* 223; ähnlich M. Tullius Cicero, *Ad Familiares* 12,30,1, der den Brief als Ersatz für einen realen Dialog bestimmt.

19. M. Luther, WA 10/I,1, 17,7f.

20. H. Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Conc(D)* 9, 1973, 329–334: 331.

Theologen entwickelt. Auf diese drei Autoren möchte ich im Folgenden im Sinne einer forschungsgeschichtlichen Standortbestimmung kurz eingehen.

Dass das Zeugnis eine ursprüngliche Deutung von Glaubenswahrheiten – im Falle des Christentums: der Passion Jesu – bezeichnet, die eine ganze Deutungsgeschichte von Zeugnissen in Gang setzt, die das Ursprungszeugnis nur im Widerstreit seiner unterschiedlichen Deutungen präsent haben, wird gegenwärtig insbesondere von Stoellger entfaltet, der dieses Verhältnis von ursprünglichem und geschichtlichem Zeugnis auf die prägnante Formel gebracht hat: »Deutung der Passion als Passion der Deutung«.²¹ An anderer Stelle²² betont Stoellger, dass der Wahrheitswert dieser Deutungen sich der binären Alternative von richtig und falsch entzieht und vielmehr als »nicht unpassende« Eingliederung in einen Traditionsstrom von Deutungen aufzufassen ist, der gleichwohl vom ursprünglichen Zeugnis weder ungebrochen herkommt noch in es mündet. Dabei steht die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung um den Wahrheitswert des Zeugnisses im Zentrum von Stoellgers Überlegungen.

Ein vergleichbares Interesse weist Ricœurs Beschäftigung mit dem Zeugnisthema auf. Ricœur versteht das Zeugnis als eine philosophische Form, die sich noch durchgreifender von der Tradition der *Bewusstseinstheorien* löst, als dies der in dieser Hinsicht bahnbrechende M. Heidegger vermochte. Der Wahrheitsanspruch einer Philosophie des Zeugnisses kommt demnach nicht aus dem Selbst des philosophischen Subjekts, sondern tritt ihm aus einer Sphäre entgegen, die Ricœur als Höhe (frz. »hauteur«) bezeichnet. Dabei ist Ricœur zufolge der Grad der Unabhängigkeit vom Bewusstseinsthema und, korreliert damit, der Affinität zur Philosophie des Zeugnisses, umso höher, je mehr jene Höhe des Wahrheitsanspruchs mit seiner Exteriorität zusammentrifft (frz. »extériorité«). Bei Heidegger, dessen *Gewissenslehre* Ricœur am Anfang jeder Geschichte einer Zeugnissphilosophie erblickt, spreche der Wahrheitsanspruch zwar aus unüberbietbarer Höhe, da das Gewissen dem Selbst als Ruf ohne benennbares Woher gleichwohl absolut gebieterisch gegenübertrete, doch entspreche der Höhe des Gewissens kein vergleichbarer Grad an Exteriorität, da es sich um den Ruf an das Selbst zu sich selbst handle. Das andere Extrem auf Ricœurs Skala der Höhe-Exteriorität-Koppelung bildet der jüdische Religionsphilosoph E. Lévinas, da die Höhe der absoluten Verpflichtung bei ihm von dem gegenüber dem Selbst externen Anderen ausgehe, der im Zeugnis seines bloßen Antlitzes dem Selbst das gerechte Handeln gebiete. Der durch den Appellcharakter der Handlungsverpflichtung hier noch gegebene Anklang an den Gewissensgedanken eines Heidegger werde von Lévinas im Spätwerk fallen gelassen, wo die Wahrheit des Zeugnisses dem Selbst nicht als Verpflichtung auf das Antlitz des Anderen, sondern direkter und radikaler als Selbstpreisgabe begegne, so dass die Wahrheit des Zeugnisses geradezu die »Umkehrung der Gewissheit« bezeichne.²³ Als solche ist die Philosophie des

21. P. Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (UTB 2953), Tübingen 2007, 577–607: 600f. unterscheidet zwischen Gottes Deutung der Passion (in der Auferweckung) und den damit herausgeforderten nachfolgenden Deutungen in der Geschichte der Christenheit.

22. P. Stoellger, *Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis*, in: I. U. Dalfert/P. Stoellger (Hg.), *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation* (RPT 14), Tübingen 2004, 333–382, v. a. Abschn. 9 zur »Passung«.

23. Vgl. zum voranstehenden Absatz P. Ricœur, Emmanuel Lévinas, *penseur du témoignage* [1989], in: ders., *Aux frontières de la philosophie, Lectures III*, Paris 1994, 83–105: 83 zu Hauteur und

Zeugnisses von aller Bewusstseinsphilosophie geschieden und hat auch deren letzte Eierschalen in Gestalt des Gewissensbegriffs abgestreift; Zeugnis wird jetzt vielmehr zu einem *ethischen* Begriff.²⁴

Wie die Linie vom Bewusstsein über das Gewissen zur Ethik zeigt, steht hinter Ricœurs Problemmatrix eine Voraussetzung, die man nicht zwingend teilen muss. Dass nämlich der *Gewissensbegriff*, dem vor Heidegger kaum solche philosophische Dignität zuerkannt wird, den kritischen Punkt in einer Geschichte der Zeugnisphilosophie markiert, insofern er von der Tradition der *Bewusstseinstheorie* wegstrebt (kraft seiner Höhe) und doch in ihr verhaftet bleibt (mangels Exteriorität), liegt besonders dann nahe, wenn man sich vor Augen führt, dass im Französischen beide Größen mit demselben Wort als *conscience* bezeichnet werden können (und bei Ricœur auch werden). Geht man jedoch z. B. von der deutschsprachigen theologischen Theorie des Gewissens aus, die mit wenigen prägnanten Ausnahmen²⁵ dem Begriff Gewissen im Gefolge Luthers²⁶ eine solche Schlüsselstellung nie zugetraut hat²⁷, dann büßt Ricœurs gediegene Analyse in diesem Kontext ein wenig an Stimmigkeit ein. Statt dessen rückt dann in den Vordergrund, dass Ricœur selbst zwischen den beiden Extrempunkten der noch jungen Geschichte der Zeugnisphilosophie, Heidegger und Lévinas, eine weitere Theorie des Zeugnisses darstellt, die mit Heidegger die Bewusstseinsphilosophie verlassen, aber noch nicht mit Lévinas in das Gebiet der Ethik eintreten will – und auf genau dieser Grenze siedelt Ricœur den hermeneutischen Zeugnisbegriff an, für den er sich auf den Religionsphilosophen Jean Nabert bezieht.²⁸ Als Einsatzpunkt der Zeugnistheorie in Naberts Werk macht Ricœur das Problem des Nicht-zu-Rechtfertigenden (frz. *l'injustifiable*) namhaft, das im moralischen Bewusstsein den Gedanken der »absoluten Handlung« hervorbringe, die eine Rechtfertigung für das Nicht-zu-Rechtfertigende zu bewirken hätte. Da dieses per Definition die Maßstäbe des moralischen Selbst sprengt, könne auch die absolute Handlung nur von jenseits des Bewusstseins des Selbst hervorgehen und müsse dieses in Mitleidenschaft ziehen oder sogar zerstören.²⁹

Anders als bei Lévinas, wo Ricœur eine schrittweise und daher wohl bewusste Loslösung vom Gewissensthema beobachtet, erkennt man hinter dem Referat Naberts unschwer Figuren des deutschsprachigen Gewissensdiskurses wieder, so vor allem Dietrich Bonhoeffers Konzeption einer verantwortlichen, d. h. nur im Gewis-

Extériorité; 86 zu Heideggers mangelnder Extériorité; 101 zum früheren und zum späteren Lévinas, dessen Position als »Umkehrung der Gewissheit« erscheint (meine Übers.).

24. In dieser Richtung arbeitet z. B. Sibylle Schmidt am Zeugnisbegriff weiter: S. Schmidt, *Zeugenschaft. Ethische und politische Dimensionen* (EHS 20/732), Frankfurt 2009; S. Schmidt/S. Krämer/R. Voges (Hg.), *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis* (Edition moderne Postmoderne), Bielefeld 2011.

25. G. Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders., WuG I, 1960, 429–446. Ihm folgt T. Koch, *Autonomie des Gewissens als Prinzip der evangelischen Ethik*, in: ZEE 29, 1985, 306–332.

26. Zur theoriegeschichtlichen Sonderstellung Luthers vgl. H. Reiner, *Art. Gewissen*, in: HWP 3, 1974, 574–592.

27. Vgl. insbesondere K. Barth, GA II/10, 384–422 (§ 16 der Ethik-Vorlesung von 1928/29), wo das Gewissen als Mit-Wissen mit Gott zum »eschatologischen Begriff« erklärt wird.

28. Der hermeneutische Zeugnisbegriff gewinnt zusätzlich an Interesse, wenn man bedenkt, dass Ricœur seine Zeugnislehre 1972, im Jahr eines für ihn hier offensichtlich besonders inspirierenden Zusammentreffens mit Lévinas, noch ganz auf Nabert zuschneidet: P. Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses* [1972], in: ders., *Grenzen der Hermeneutik* (s. Anm. 14), 7–40.

29. Ricœur, *Penseur* (s. Anm. 23), 91 f. zur »Idee absoluter Handlungen« (meine Übers.).

sen vor Gott zu verantwortenden, weil sozusagen die moralischen Zuständigkeiten des Einzelnen überschreitenden Tat.³⁰ Auch auf Paul Tillichs Konzept des »trans-moralischen Gewissens«, das im Annehmen des notwendig schlechten moralischen Gewissens besteht³¹, kann man hier verweisen – es geht, kurzum, um all jene Gewissensdiskurse, die die Quintessenz der mittelalterlichen Gewissenslehre, nämlich das auch bei objektivem Irrtum über Gut und Böse verpflichtende Gewissen³², hinter sich lassen und statt dessen die produktive Auseinandersetzung mit der vor allem von Max Weber³³ populär gemachten Kritik dieses Gewissens im Namen der Verantwortungsethik suchen.³⁴

Die Pointe bei Naberts Konzept der absoluten Handlung, das, wie die hier genannten Parallelen zeigen, sogleich in die Nähe bestimmter Diskurse über Zeugnis und Martyrium führt, liegt nach Ricoeur nun aber nicht auf dem Gebiet der Ethik, wo diese Diskurse zu führen wären, sondern der *Hermeneutik*: Die absolute Handlung gibt ihre Höhe, also ihre Verwurzelung jenseits des Bewusstseins des Selbst gerade darin zu erkennen, dass sie ihrem Täter gar nicht als Zeugnis klar vor Augen steht, sondern hierzu der Deutung durch einen Anderen bedarf:

»Hier zeichnet sich eine dialogische Struktur zwischen dem Zeugnis als Handlung [témoignage-acte] und dem Zeugnis als Erzählung [témoignage-récit] ab. Jemand gibt ein Zeichen des Absoluten, ohne es zu wollen oder zu wissen; ein anderer interpretiert es als Zeichen.«³⁵

Die mit dieser Struktur gegebene Hermeneutik entspricht recht genau dem theologischen Verhältnis zwischen dem ursprünglichen Zeugnis, das der Kirche unaufhebbar vorgeordnet ist, und dem geschichtlichen Zeugnis als Auslegung des absoluten, das darin im Widerstreit seiner Deutungen präsent ist. Wenn ich daher für mein hier skizziertes Zeugnisverständnis auf Ricoeurs *hermeneutischen* Zeugnisbegriff zurückgreife und *nicht* auf den *ethisierenden* Begriff eines Lévinas, dann soll damit zum Ausdruck kommen, dass das Zeugnis die zwei Aspekte von Zeichen und Deutung umfasst, die weder voneinander zu trennen sind wie in Heideggers bewusstseinstheoretischem Gewissenskonzept, das den Zeichenaspekt ganz von sich schiebt, noch auch einfach in eine und dieselbe Person zu verlegen sind wie im ethisierenden Konzept der Selbsthingabe. In der Zwischenstellung des hermeneutischen Konzepts

30. D. Bonhoeffer, Die Geschichte und das Gute [Zweite Fassung], in: ders., Ethik, hg. v. I. und H. E. Tödt/E. Feil/C. Green (DBW 6), Gütersloh 1992, 245–299, hier 296, nennt als verpasstes Beispiel den Fall Scottsboro von 1931, wo ein deutscher Kirchenführer sich unter Berufung auf den »lutherischen Berufsgedanken« dem ihm wie einer breiten europäischen Prominenz abverlangten Protest gegen ein unrechtmäßiges Todesurteil gegen neun Schwarze in den USA verweigerte.

31. P. Tillich, Das transmoralische Gewissen [amerik. 1945], in: ders., Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, 181–195.

32. Die sog. conscientia erronea als Pointe scholastischer Gewissenslehre macht gegenwärtig stark E. Schockenhoff, Testimonium conscientiae. Was ist norma proxima des sittlichen Urteils?, in: G. Höver/L. Honnefelder (Hg.), Der Streit um das Gewissen, Paderborn 1993, 73–81.

33. M. Weber, Politik als Beruf [1919], in: ders., Gesammelte Politische Schriften, hg. v. J. Winkelmann, Tübingen 1988, 505–560.

34. Im frankophonen Diskurs kann man auf Albert Camus' Konzept des »Menschen in der Revolte« (ausgeführt z. B. im Drama *Les Justes*) hinweisen, der die absolute Handlung im Sinne Naberts wagt und zugleich sein Selbst opfert.

35. Ricoeur, Penseur (s. Anm. 23), 94 (meine Übers.). Ähnlich spricht schon Ricoeur, Hermeneutik (s. Anm. 28), 31, von »einem doppelten Sinn« des biblisch bestimmten Zeugnisbegriffs: »Zunächst in dem Sinn, dass es der Interpretation einen zu interpretierenden Inhalt *gibt*. Sodann in dem Sinn, dass es eine Interpretation *fordert*.«

hingegen kommt sehr gut zum Ausdruck, was der Altmeister der deutschsprachigen Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer, den *fragmentarischen Charakter des Zeugnisses* genannt hat.³⁶

Vor ganz anderem Theoriehintergrund scheint auch die Zeugnistheorie von James William McClendon auf diesen fragmentarischen Charakter zu zielen. McClendons Globalthese ist die einer Theologie der Kultur, wonach das Zeugnis das Bekenntnis zu einem kulturell geprägten Lebensentwurf darstellt, der immer in Gestalt einer größeren Narrative (McClendon spricht von master stories) vorliegt und damit eine Zuordnung zu der Erzählgemeinschaft erlaubt, mit der diese Narrative verbunden ist. McClendon spricht daher von »Storied Witness« und beobachtet im Neben-, Mit- und Gegeneinander verschiedener Glaubenstraditionen – konkret ist an das Gegenüber von »African American« und »European American« Christenheiten gedacht – »A Contest of Stories«.³⁷ Die Pointe seines Zeugnisbegriffs sehe ich nun darin, dass er die Entscheidung zwischen den konkurrierenden Metaerzählungen oder Masterstories nicht bloß auf inhaltlicher Ebene sucht, was naturgemäß wieder dem Streit und Wettstreit unterliegen müsste, sondern zugleich eine hermeneutische Lösung beschreibt, für die er in biblischer Zeit auf das Beispiel der Pharisäer, für die Reformationszeit (teils auch die Gegenwart) aber auf täuferische Gruppen und die jeweiligen Metaerzählungen beider zurückgreift. So wie demnach die Pharisäer von der Masterstory getragen werden, das vom Sinaibund herrührende Ideal des Priestertums für das ganze Volk und nicht bloß in der Tempelpriesterschaft (zu der die Pharisäer ja nicht gehören) zu bezeugen³⁸, so hat das Zeugnis der Täufergruppen, das in der Reformationszeit nicht selten das Martyrium einschließt, die Eigenschaft, konkurrierende Gruppen und deren jeweilige Metaerzählungen miteinander zu verbinden. McClendon erinnert dazu an die Berichte, wonach das Zeugnis der Märtyrer Eindruck auf ihre Peiniger macht und so Christen mit Christenverfolgern zusammenschließt.³⁹ Anhand von Peter Weirs Erfolgsfilm »Der einzige Zeuge« (der im Original schlicht »Witness« heißt) verdeutlicht McClendon, dass die Kopräsenz divergenter oder sogar ausschließlicher Metaerzählungen auch die Antwort des Zeugnisbegriffs auf die Frage nach dem Wettstreit konkurrierender Lebensentwürfe des Christentums bildet.⁴⁰

Das Zeugnis schafft gemäß dieser Konzeption eine Öffentlichkeit, wie sie der in Deutschland und Amerika gleichermaßen wirksame Michael Welker bestimmt hat. Welker hat diese als pluralistisch, weil in mehreren Kontexten polyvalent bestimmbar eingestufte Öffentlichkeit ausdrücklich mit dem Zeugnisthema zusammengebracht und daran erinnert, dass in den biblischen Traditionen die Richter der Frühzeit sowie die Rechtsversammlungen »im Tor« die Funktion von Meta-Öffentlichkeiten erfüllt haben, von denen her konkurrierende Öffentlichkeiten einem nach-

36. Den Hinweis auf einen einschlägigen ungedruckten Vortrag Gadamers verdanke ich Michael Welker. Herr stud. theol. Knud-Henrik Boysen wies mich dankenswerterweise darauf hin, dass der Fragmentbegriff Assoziationen an einen postmodernen Verstehenskontext wecken könnte. Tatsächlich setzt der hermeneutische Bezugsrahmen des Zeugnisses jedoch den juridischen Kontext voraus, worauf der III. Teil meiner Überlegungen näher eingeht.

37. Ich zitiere die Zwischenüberschriften im Kapitel »A Theology of Witness« in J. W. McClendon, *Systematic Theology III: Witness*, Abingdon 2000, 345–383.

38. A. a. O., 360 f.

39. A. a. O., 348.

40. A. a. O., 371 (dort geht es um die Gewaltfreiheit der Amish People einerseits und die Gewaltbereitschaft des Filmprotagonisten andererseits).

vollziehbaren Verfahren der Urteilsbildung und Beurteilung zugeführt werden konnten.⁴¹ Zeugnis heißt hier also, bestimmte Öffentlichkeiten, die an sie tragende Erzählgemeinschaften oder Interessengruppen gebunden sind, in einem metakritischen Zugriff aufeinander beziehen und so beurteilen zu können, ohne damit einem Kategorienfehler zu verfallen, der nun für das Zeugnis eine Super-Öffentlichkeit reklamieren zu können glaubt, von der aus sich endgültige Urteile über diese oder jene Öffentlichkeit fällen ließen. Gerade die multikontextuelle Anschlussfähigkeit dieses Öffentlichkeitsbegriffs bei gleichzeitigem Verzicht auf eine Super-Öffentlichkeit macht den fragmentarischen Charakter des Zeugnisses auch in McClendons Konzeption aus, und das verbindet ihn mit Ricœurs komplexen Überlegungen.

III. Praktische Anwendung

Wenn man nun den hermeneutischen Zeugnisbegriff, wie er hier dargestellt wurde, dogmatisch fruchtbar machen will, so bilden die Phänomene von Mission und Martyrium, da sie gegenwärtig am stärksten am Zwielficht stehen, so etwas wie den Prüfstein dafür. Wo nun das missionarische Zeugnis Dialog durch Diktat zu ersetzen und das Martyrium den Himmel – also die Super-Öffentlichkeit par excellence – zu erstürmen droht, dürfte in beiden Fällen ein bestimmtes Verständnis der Bibel (oder in nichtchristlichen Religionen der entsprechenden Glaubensurkunden) zugrunde liegen, dem die Berechtigung für solch ein missionarisches Auftreten oder die Überhöhung des Martyriums entnommen wird. Die praktische Frage an den dogmatischen Zeugnisbegriff lautet also: Wie lässt sich die Fragmentarität gerade des sog. Schriftprinzips gewährleisten?⁴²

Bei der Beantwortung dieser Frage wird alles darauf ankommen, dogmatisch wiederum in hermeneutischer Aufgeklärtheit vorzugehen. In instruktiver Weise führt dies Gerhard Sauter vor, wenn er das biblische Wort gerade zur Abwehr eines falsch verstandenen Schriftprinzips als »Letztberufungsinstanz der Christen auf Erden« charakterisiert.⁴³ Die Rede von der Letztberufungsinstanz scheint auf den ersten Blick einer Fragmentarität des Zeugnisses im Sinne Gadamers zu widersprechen. Horcht man jedoch der juristischen Metaphorik, die hier am Zeugnisbegriff zum Klingen gebracht wird, nach, so erweist sich das Gegenteil als zutreffend. Offensichtlich ist an das Forum einer gerichtlichen Öffentlichkeit gedacht, bei der Christen in der Situation konkurrierender Wahrheitsansprüche Berufung einlegen können

41. Vgl. hierzu M. Welker, Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht, in: G. Rau/H.-R. Reuter/K. Schlaich (Hg.), Das Recht der Kirche I (FBESG 49), Gütersloh 1997, 390–414, hier 404 zur »Metaöffentlichkeit«. Zu Welkers Öffentlichkeitsbegriff vgl. am Beispiel des Richters Simson: M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 71–78 sowie in pluralismustheoretischem Zusammenhang: M. Welker, Kirche im Pluralismus (KT 136), Gütersloh 1995, 11–36.

42. Eine theologiegeschichtliche Diagnose von J. Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46), Tübingen 2004, 467 u. ö. lautet, dass das Schriftprinzip keine methodische Verfügbarmachung kenne, was man als Hinweis auf seine Fragmentarität lesen kann. Lauster selbst ist freilich an einer methodisch abgesicherten Erschließung der in der Begegnung mit der Bibel möglichen Transzendenzerfahrung interessiert.

43. G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (UTB 2064), Göttingen 1998, 286.

– ein Gedanke, der auch in McClendons kulturtheologischem Zeugniskonzept anzutreffen ist. Zugleich fällt auf, was besonders für Ricœurs ethisierenden Zeugnisbegriff von Gewicht ist, dass der christliche Zeuge selbst in eine akkusative (Anklage-) Situation gerät⁴⁴, wenn er zu solcher Berufung veranlasst wird. Entscheidend ist nun jedoch (McClendons Gedanken gewissermaßen mit denen Ricœurs verbindend), dass diese Berufung an die höhere, *letzte Instanz* ihrerseits noch in der *Situation des Vorletzten* geschieht, nämlich genau da, wo die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugen auf dem Spiel steht. Das wird bei Sauter dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die Bibel als Letztberufungsinstanz der Christen »auf Erden« bezeichnet wird. Gemeint ist also nicht, dass die Christen bei einer Revisionsverhandlung ihres irdischen Zeugnisses »im Himmel« die Bibel auf ihrer Seite haben werden, sondern dass sie darauf vertrauen, für und in diesem Zeugnishandeln selbst die Bibel hinter sich zu wissen.

Es verhält sich mit der Berufung auf die Bibel also in etwa wie mit der Anrufung Gottes im Eid: Der vereidigte Zeuge rechnet nicht damit, dass Gott, den er zum Zeugen für die Wahrheit seines Zeugnisses anruft, in einer höherinstanzlichen Verhandlung nur seinerseits in den Zeugenstand gerufen werden könnte, um ihm, dem Zeugen, Wahrhaftigkeit zu bescheinigen, denn dadurch würde Gott und nicht der Zeuge akkusativisch behandelt. Vielmehr hat der Eid als Anrufung Gottes die Funktion, so eine regressive Verlagerung der Wahrheitsfrage abzuschneiden und geltend zu machen, dass Gott in und für dem, was der Zeuge jetzt und hier sagt, als Bürge auftreten kann. Gerade damit kommt ja zum Ausdruck, dass sich der Zeuge der Rechenschaft für sein Zeugnis stellt. Zur Verdeutlichung dessen kann man an den römischen Bürger Paulus denken, der bei seiner Jerusalemer Verhaftung an den Kaiser in Rom appelliert (Apg 25,10). Es zeugt von einem grundlegenden Missverständnis des paulinischen Zeugnisses, wenn man diese Berufung mit dem lukanischen Agrippa II. (Apg 26,32) als die entscheidende Freiheitseinbuße für Paulus versteht. Dass man bei Lukas von der Revisionsverhandlung des Paulus vor dem Kaiser nichts hört, sondern Paulus nach allem, was man wissen kann, unter diesem Kaiser in Rom den Tod fand, will Lukas, nach dem Schluss der Apostelgeschichte zu urteilen, doch wohl so verstanden wissen, dass das Zeugnis, welches Paulus am Ort des Kaisers in Rom zwei Jahre lang »frei und ungehindert« (Apg 28,31) geben kann, selbst den Wahrheitserweis seiner Berufung nach Rom bildet. Paulus wäre so das biblische Paradigma dafür, dass das *Zeugnis nicht auf zwei Instanzen verteilt* werden kann: einen menschlichen Anspruch und eine nachfolgende göttliche Bestätigung. So sehr diese Aufteilung der dogmatischen Intuition entspricht, da sie entlang der reformatorischen Grundunterscheidung von Gott und Mensch vorgenommen ist, so sehr widerspricht sie der hermeneutischen Grundeinsicht, dass das absolute Zeugnis nur im Widerstreit seiner Auslegungen in geschichtlichen Zeugnissen zugänglich ist und darum beide Aspekte des Zeugnisbegriffs einen einzigen dialektischen Zusammenhang bilden, der nicht in zwei Instanzen aufgespalten werden kann. Tatsächlich würde die Aufteilung auf zwei Instanzen das menschliche Zeugnis auch eher vom göttlichen abkoppeln und so ihm gegenüber verselbständigen, anstatt seine Fragmentarität zu unterstreichen.⁴⁵ Wenn hingegen das christliche Zeugnis mit dem An-

44. Vgl. dazu Ricœur, *Penseur* (s. Anm. 23), 104 mit Bezug auf den späten Lévinas.

45. Dass gerade der so aufs rein Menschliche depotenzierte Zeugnisbegriff die Fragmentarität des Zeugnisses verletzt, ließe sich für die Vorgänge um K. Barths Treueidprozess an den dort begeg-

spruch auftritt, Gottes Wort selbst zu bezeugen und für diesen Anspruch die geschilderte Rechenschaft ablegt, dann heißt das, dass es sich zugleich voll und ganz Gottes Urteil unterstellt. Man kann sagen, dass diese Rechenschaft das mit dem ethischen Martyriumsbegriff gegebene hermeneutische Thema darstellt – in etwa so, wie der hermeneutische Zeugnisbegriff das Missionsthema fruchtbar macht.

Welche praktischen Konsequenzen ergeben sich nun aus alldem für die Kirche in ihrer eingangs geschilderten gegenwärtigen Situation ökumenischer Reformbestrebungen? Es heißt vor allem, dass die Kirche ihren eigenen Zeugnisauftrag ernsthaft vertreten, also beanspruchen sollte, mit ihrem Zeugnis tatsächlich Gottes Wort zu bezeugen. Ihre konkrete Tätigkeit wird dann freilich darin bestehen, sich nach innen wie nach außen über diesen Anspruch beständig zu erklären. Doch steht diese Selbsterklärung dem verkündigenden Zeugnisauftrag der Kirche keinesfalls im Wege, wie man zunächst annehmen könnte, wenn man einer Kirche in Reformzeiten von der Beschäftigung mit sich selbst ab- und zu einer missionarischen Außenorientierung zuraten möchte. Vielmehr drückt sich darin präzise unsere hermeneutische Einsicht aus, dass das der Kirche unaufhebbar vor- und aufgegebene Zeugnis in ihr nicht anders präsent sein kann als im Widerstreit seiner Auslegungen. Es gehört also zum kirchlichen Zeugnis unaufgebbar dazu, ja es macht dieses Zeugnis aus, dass die Kirche in seinem Vollzug beständig sich selbst und Anderen Rechenschaft von diesem Zeugnis gibt. Der Ort des kirchlichen Lebens, an dem das geschieht, ist vor allem anderen der Gottesdienst, denn hier unterbricht die Kirche mitten in einem kirchlichen Handlungsvollzug ihr eigenes Handeln, um eben dieses darzustellen – und genau darin Gottes Gegenwart zur Darstellung kommen zu lassen, die sie in diesem Handeln nicht direkt darzustellen vermag. Kurzum, das gottesdienstliche Zeugnis ist im Entscheidenden nicht von reflexiver, sondern von *rekursiver* Handlungsstruktur, insofern hier der innerste Kern des kirchlichen Lebens *zugleich* die denkbar weiteste Öffnung der Kirche zur umgebenden Welt vollzieht und diese weder in eine eigene Apologetik oder Katechetik auslagert noch auf das missionarische Zeugnis beschränkt.

Dieser rekursive Charakter verleiht dem Zeugnis in mindestens dreifacher Hinsicht Bedeutung für die Kirche in ihrer gegenwärtigen Situation ökumenischer Reformbestrebungen. Der rekursive Zeugnisbegriff besagt erstens, dass *jede Kirchenreform in ihrem Kern Gottesdienstreform* sein wird. Im Gottesdienst gibt die christliche Gemeinde das ihr anvertraute Geheimnis in einer Weise weiter, die bei den mit diesem Geheimnis Vertrauten wie bei den ihm Fernstehenden als Zeugnis wirksam werden kann. Gegenwärtige Reformprogramme unterscheiden hier meist kirchensoziologisch zwischen Kerngemeinde und Distanzierten, doch im ökumenischen Horizont ist umfassender an christlich Getaufte (unabhängig von ihrer kirchlichen Positionierung) einerseits und Angehörige anderer Religionen zu denken. Bei den Christen vermag das Zeugnis in hervorrunder oder bestärkender Weise Glauben zu finden, während dasselbe Zeugnis die in einer anderen Religion verwurzelten Gottesdienstbesucher (hier ist dieser fragwürdige kirchensoziologische Terminus einmal angebracht!) zu Zeugen für das Christentum im Sinne unbeteiligter Beobachter machen kann. Sieht man es unter diesem, vom missionarischen Zeug-

nisbegriff scharf zu unterscheidenden, Aspekt, dann ist dasselbe Zeugnis, hermeneutisch gesehen, so etwas wie das »Aushängeschild« oder die »Visitenkarte«, die die Kirche anderen Glaubensgemeinschaften, die ihre Überzeugungen nicht teilen, präsentiert, und dadurch kann es auf diese Gemeinschaften überzeugend oder glaubwürdig wirken. Hier hat die zunächst für den christlich-jüdischen Dialog aufgestellte Forderung ihr Recht, dass alle christliche Predigt angesichts oder eingedenk der anderen Religionen geschehen sollte – auch da, wo deren Vertreter nicht gegenwärtig sind.⁴⁶ Entsprechendes gilt für den Dialog mit den anderen Religionen. Hierbei ist freilich vorausgesetzt, dass die unterschiedlichen ökumenischen Partner dieses interreligiösen Dialogs keine gemeinsamen Gottesdienste feiern. Wo ökumenische Kirchenreform auf die Institutionalisierung interreligiöser Gottesdienste zielt, ist zu fragen, ob dieses Reformziel nicht besser durch die Institution von Gottesdienstbeobachtern aus anderen Religionen zu ersetzen ist. Das schließt freilich als einen zweiten wichtigen Gesichtspunkt ein, *dass Gottesdienste und die Praxis ihrer Feier Gegenstand öffentlichen Gesprächs und auch öffentlicher Auseinandersetzung werden*, was in sich schon ein lohnendes Reformziel wäre. Es schließt außerdem ein, und das ist ein m. E. wichtiger dritter Gesichtspunkt, dass Reform und Mission weder miteinander kurzgeschlossen noch voneinander entkoppelt werden dürfen. Beim Blick auf den EKD-Reformprozess *Kirche im Aufbruch* kann der Eindruck entstehen, dass die Mission bzw. die missionarische Außenorientierung selbst als Reforminstrument dienstbar gemacht werden kann.⁴⁷ Hermeneutisch muss man aber präzisieren, dass das Zeugnis der Kirche einen missionarischen und einen reformerischen Aspekt hat, die beide im gottesdienstlichen Zeugnis wurzeln. Der erste beansprucht, im kirchlichen Zeugnis Gottes Wort zu verkündigen, und weckt dadurch Glauben; der zweite expliziert diesen Anspruch im Widerstreit seiner Auslegungen, der sich insbesondere im Dialog mit den anderen Religionen vollziehen sollte. Zeugnis bezeichnet in diesem reformerischen Sinn den Auftrag der Kirche, das ihr unaufhebbar vorgegebene Wort, dessen Geschöpf sie ist, so auszulegen, dass über diese Auslegung eine öffentliche Auseinandersetzung im Wechselspiel der Argumente möglich ist, kurzum: den *Auftrag der Kirche zur Theologie als Wissenschaft*. Der sowohl missionarische als auch reformerische Sinn des Zeugnisses macht so den Zusammenhang von Verkündigung und Theologie deutlich, da beide Aspekte vornehmlich in der Rekursivität des gottesdienstlichen Zeugnisses zum Tragen kommen. Die Rekursivität des Zeugnisses sichert so gleichermaßen den kirchlichen wie den wissenschaftlichen Charakter der Theologie.

46. Christen und Juden II. Eine Denkschrift des Rates der EKD [1991], in: Christen und Juden I-III, hg. v. Rat der EKD, Gütersloh 2002, 105.

47. Vgl. insbesondere die Dokumentation der diesbezüglichen EKD-Partnerkonferenz vom Reformationstag 2008: epd-Dokumentation 9/2009, 4 u. ö.