

Däumer · Kalisky · Schlie (Hg.)  
Über Zeugen

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Matthias Däumer · Aurélia Kalisky  
Heike Schlie (Hg.)

# Über Zeugen

Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure

Wilhelm Fink

Das dieser Publikation zugrundeliegende Forschungsprojekt und die Drucklegung wurden mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter dem Förderkennzeichen WE 1001/9-1 gefördert.

Umschlagabbildung:  
Sachsenspiegel, Lehenrecht Lnr 5 §1, 14 Jh., cod. Pal. germ. 164,  
fol. 2v., Universitätsbibliothek Heidelberg

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2017 Wilhelm Fink, Paderborn  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5732-5

## Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung: Über Zeugen. Testimoniale Konstellationen und Szenarien . . . . .	7
AURÉLIA KALISKY Die Szenographie der Zeugenschaft zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive . . . . .	29
MATTHIAS DÄUMER „[Er] bezeugte gegen sie alle [...] – und schrieb das Ganze.“ Mediale Implikationen visionärer Zeugenschaft am Beispiel des <i>Wächterbuchs</i> . . . . .	49
SIBYLLE SCHMIDT Sein Wort geben. Zeugenschaft als Wissenspraxis zwischen Epistemologie und Ethik . . . . .	69
MICHAEL BACHMANN Objekte der Zeugenschaft: Recht und Versöhnung im Figurentheater . . . . .	81
STEPHAN BARTON „ÜBER ZEUGEN“ im Strafverfahren . . . . .	93
BENOÎT GARNOT Die Entwicklung der Zeugenaussage in Frankreich vom Mittelalter bis zur Gegenwart . . . . .	111
BURKHARD LIEBSCH Der Komplex der Zeugenschaft und der Begriff der politischen Welt. Eine Revision in historischer Perspektive . . . . .	125
SYBILLE KRÄMER Spur, Zeuge, Wahrheit. Zeugenschaft im Spannungsfeld zwischen diskursiver und existenzialer Wahrheit? . . . . .	147
CLAUDIA BLÜMLE Hier – Schau hin. Überzeugungsfiguren im Bild . . . . .	167
AXEL GELFERT „Keine gewöhnlichere, nützlichere und selbst für das menschliche Leben notwendige Schlussart“: Ein neues Bild von David Hume als Theoretiker menschlichen Zeugnisses . . . . .	195

HENNING THEISSEN	
Angenommene Gewissheit. Zur religiösen Grammatik des Zeugnisses . . . . .	213
GÜNTER THOMAS	
Vier Typen der religiösen Zeugenschaft. Gewissheitsmodi, Medien der Kommunikation, Techniken der Sicherung und soziale Konstellationen . . . . .	227
ANDREA FRISCH	
Das Dilemma der Zeugenschaft und die Französischen Religionskriege: Der Fall der <i>Tragiques</i> von Agrippa d'Aubigné . . . . .	255
HEIKE SCHLIE	
„Überzeugen“ im Kontext religiösen Wissens – Testimoniale Vernetzungen im <i>Wittenberger Heiltumsbuch</i> von Lucas Cranach und in Dürers <i>Marter der Zehntausend</i> . . . . .	271
Bildnachweise . . . . .	305

# Zur Einführung: Über Zeugen. Testimoniale Konstellationen und Szenarien

## Die Vielfalt der *Testimony Studies*

Seit bereits dreißig Jahren haben sich das Konzept und das Phänomen der Zeugenschaft als unumgängliche Forschungsobjekte etabliert. Im Jahre 2004 sprachen Anne Cubilié und Carl Good in einem der „Zukunft von Zeugenschaft“ gewidmeten Text von „Testimony Studies“, die damals allerdings noch nicht institutionalisiert waren.<sup>1</sup> Seitdem bezeugt nicht zuletzt die Dynamik der Trauma- und Gedächtnisforschung (*Trauma and Memory Studies*), innerhalb der sich mittlerweile die *Testimony* oder *Testimonial Studies* etabliert zu haben scheinen,<sup>2</sup> dass das Phänomen der Zeugenschaft einen zentralen Stellenwert in der westlichen Kultur eingenommen hat.

Die Kategorie des ‚Zeugnisses‘ hat im Zuge des wissenschaftlichen Diskurses zu Texten von Überlebenden nationalsozialistischer Verbrechen und den sie auswertenden Strafprozessen eine massive Entwicklung erlebt. Auch wenn die Erinnerung an den Holocaust zweifelsohne eine große Rolle als ‚Modell‘ innerhalb des kulturellen Gedächtnisses spielt, hat sich ‚Zeugenschaft‘ als epochenübergreifende Kategorie zur Annäherung an andere Formen der politischen, gar kriegerischen Gewalt und deren Verarbeitung durch die Justiz fest verankert. Im Zusammenhang mit dem Begriff vom ‚Trauma‘ und meistens innerhalb des methodologischen Rahmens der mittlerweile institutionalisierten Memory Studies gehört ‚Zeugenschaft‘ sogar zu den am häufigsten untersuchten Gegenständen, wobei Literatur als Medium des kulturellen Gedächtnisses einen zentralen Stellenwert beibehält. Dabei etablierte sich die Vorstellung vom Zeugen als einem Menschen, der eine direkte Erfahrung von extremer politischer Gewalt durchlebt hat und sie in einer medialen Form weitergibt (das sogenannte ‚Überlebens-‘ oder ‚Opferzeugnis‘) und damit das Unrecht, das ihm und dem Kollektiv, dem er angehört, bekannt macht und reflektiert.

Heute erscheinen ‚Zeugnis‘ und ‚Zeugenschaft‘ als zentrale Begriffe innerhalb eines politisch geprägten Diskurses kollektiver Erfahrungen und Identitäten im Zusammenhang mit der Kategorie des ‚Opfers‘<sup>3</sup> und der internationalen Justiz.<sup>4</sup>

---

1 Anne Cubilié/Carl Good: „Introduction: The Future of Testimony“, in: *Discourse* 25 (2003) 1–2, S. 4–18, hier S. 5.

2 Eine solche Institutionalisierung bezeugt das *Center for Memory and Testimony Studies*, das sich dem Feld der „memory representation and testimonial studies“ widmet: <http://cmtstudies.org/>.

3 Didier Fassin/Richard Rechtman: *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de la victime*, Paris: Flammarion 2007; Michal Givoni: „Beyond the Humanitarian/Political Divide: Witnessing and the Making of Humanitarian Ethics“, in: *Journal of Human Rights* 10 (2011) 1, S. 55–75.

4 Eric Stover: *The Witnesses: War Crimes and The Promise of Justice in the Hague*, Philadelphia, PA: University Press of Pennsylvania 2005.

„Zeugenschaft“ wird sogar von einigen Denkern schlicht als „Begegnungspunkt zwischen Kultur und Gewalt“<sup>5</sup> aufgefasst. Viele dieser Studien erscheinen zwar interdisziplinär, weil sie Zeugenschaft als Schnittpunkt zwischen unterschiedlichen Wissensfeldern und -praktiken definieren; häufig nehmen sie ihren Ausgangspunkt bei der juridischen Dimension, die zwangsläufig jegliche kulturelle Erscheinungsform des Zeugnisses beeinflusst.<sup>6</sup> Der Akzent aber, der auf die Erfahrung von Gewalt und Ungerechtigkeit gesetzt wird, prägt nach wie vor das expandierende Feld der *Testimony Studies*. Im Fokus der meisten Studien bleibt so das Phänomen der Zeugenschaft untrennbar verbunden mit historischen Katastrophen und Gewalt, insbesondere in Bezug auf Genozide. In den Kommunikations- und Medientheorien und in den Visual Studies,<sup>7</sup> der Psychoanalyse und Traumaforschung,<sup>8</sup> in der Filmwissenschaft,<sup>9</sup> der Literaturwissenschaft<sup>10</sup> und in der Theaterwissenschaft,<sup>11</sup>

5 Im ersten Satz ihrer Einleitung zum Sammelband *The Future of Testimony* definieren Jane Kilby und Antony Rowland ‚Zeugenschaft‘ als „a meeting point between violence and culture“. Jane Kilby/Antony Rowland: „Introduction“, in: dies. (Hg.): *The Future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives on Witnessing*, New York/London: Routledge 2014, S. 1–13, hier S. 1.

6 ‚Zeugnis‘ und ‚Zeugenschaft‘ sind in dieser Hinsicht auch als wichtige Kategorien der Rechtswissenschaft, Rechtstheorie und -geschichte anerkannt worden, wie etwa bei Benoît Garnot (Hg.): *Les Témoins devant la justice. Une histoire des statuts et des comportements*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2003; Stephan Barton (Hg.): *Verfahrensgerechtigkeit und Zeugenbeweis. Fairness für Opfer und Beschuldigte*, Baden-Baden: Nomos Verlag 2002.

7 Vgl. Ulrik Ekman/Frederik Tygstrup (Hg.): *Witness. Memory, Representation, and the Media in Question*, Copenhagen/Lancaster: Museum Tusulanum 2008; Paul Frosh/Amit Pinchevski (Hg.): *Media Witnessing: Testimony in the Age of Mass Communication*, Houndmills (UK): Palgrave Macmillan 2009; Sam Gregory: „Transnational Storytelling. Human Rights, WITNESS, and Video Advocacy“, in: *American Anthropologist* 108 (2006) 1, S. 195–204; Wendy Kozol: *Distant Wars Visible. The Ambivalence of Witnessing*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2014; Sara Jones: *The Media of Testimony. Remembering the East German Stasi in the Berlin Republic*, Houndmills, UK: Palgrave Macmillan 2014.

8 Etwa in der Psychoanalyse wie bei Jean-François Chiantaretto (Hg.): *Témoignage et trauma. Implications psychanalytiques*, Paris: Dunod 2004, aber auch im kulturwissenschaftlichen, erweiterten Sinn von ‚Trauma‘: vgl. Cathy Caruth: „History as False Witness: Trauma, Politics, and Wars“, in: Ekman/Tygstrup: *Witness* (Anm. 7), S. 150–173.

9 Michael Elm: *Die Zeugenschaft im Film: eine erinnerungskulturelle Analyse filmischer Erzählungen des Holocaust*, Berlin: Metropol 2008; Libby Saxton: *Haunted Images. Film, Ethics, Testimony and the Holocaust*, London/New York: Wallflower Press 2008.

10 An dieser Stelle sei nur auf ein paar wichtige Publikationen der letzten 15 Jahre zum Thema verwiesen: Luba Jurgenson: *L'Expérience concentrationnaire est-elle indicible?* Monaco: Éditions du Rocher 2003; John Beverley: *Testimonio – On the Politics of Truth*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2004; Mona Körte: „Zeugnisliteratur. Autobiographische Berichte aus den Konzentrationslagern“, in: Wolfgang Benz/Barbara Distel (Hg.): *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, Bd. 1, München: Beck 2005, S. 329–345; Silke Messner: *Archiv der Erinnerung. Literarische Zeugnisse des Überlebens nach der Shoah in Frankreich*, Wien/Köln: Böhlau 2005; Marc Nichanian: *Entre l'art et le témoignage: Littératures arméniennes au XXème siècle*, Bd. 1: *La Révolution nationale*, Genf: Metispresses 2006; Dorothee Gelhard/Irmela von der Lüh: *Wer zeugt für den Zeugen? Positionen jüdischen Erinnerens im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a.: Peter Lang 2012; Catherine Coqui: *La Littérature en suspens. Ecritures de la Shoah: le témoignage et les œuvres*, Paris: L'Arachnéen 2015.

11 Mirjam Wenzel: *Gericht und Gedächtnis. Der deutschsprachige Holocaust-Diskurs der sechziger Jahre*, Göttingen: Wallstein 2009; Michael Bachmann: *Der abwesende Zeuge. Autorisierungsstrategien in*



der Ethnologie, der Soziologie sowie der Ästhetik<sup>12</sup> steht nach wie vor das Zeugnis als Ausdrucksform der Erfahrung von extremer Gewalt im Mittelpunkt der Reflexionen.

Zugleich nimmt aber die Figur des Zeugen auch im Bereich der Massenmedien eine sehr wichtige Rolle ein, auch unabhängig von dem spezifischen Fall, der an kriegsgerichtliche Gewalt oder Politik gebunden ist: der Zeuge unterschiedlicher Formen von Katastrophen, einschließlich natürlicher, ökologischer, ökonomischer, ‚humanitärer‘ Katastrophen, der Zeuge einer bestimmten Epoche, eines bestimmten Milieus, einer geistigen Strömung oder eines Kollektivs (sei dies ein ‚minoritäres‘, ein ‚subalternes‘, ein ‚nationales‘, ein ‚ethnisches‘ oder auch nur ein berufliches). Doch auch auf einer viel banaleren Ebene existiert die Figur des ‚gewöhnlichen‘ Zeugen, der als Passant einem Ereignis beiwohnt. All diese Zeugentypen sind zugleich im kulturellen und politischen Leben sowie in der Produktion und im Transfer von Informationen heute zu unumgänglichen Figuren der medialen Welt geworden. So kann angesichts der Ausbreitung der massenmedialen Techniken das vergangene Jahrhundert, das bereits hinsichtlich der politischen Gewalt als „Ära des Zeugen“ identifiziert worden ist (A. Wieviorka),<sup>13</sup> auch als „Jahrhundert des Zeugen“ betrachtet werden, das durch das „Zeitalter des Fernsehens“ zugleich ermöglicht worden war und bald von diesem nicht mehr zu trennen sein wird: einem Medium, das selbst zu einer Zeit der allgemeinen „Ungewissheit“ eine „neue Art der Weltwahrnehmung“ und der Realitätsbezeugung bedeutet.<sup>14</sup>

Zwei weitere bedeutende Untersuchungsfelder haben sich zudem in den letzten fünfzehn Jahren eröffnet: zum einen die Untersuchung des Phänomens der Zeugenschaft aus systematischer Perspektive in der Philosophie, insbesondere der Erkenntnistheorie und im Bereich der analytischen Philosophie, sowie zum anderen aus geschichtlicher Perspektive. Parallel zu den Entwicklungen von Zeugenschaft im Zuge des Holocaust und der Konstatierung einer ‚Krise der Zeugenschaft‘ im 20. Jahrhundert in der Philosophie<sup>15</sup> sind die epistemologischen Aspekte des Zeug-

---

*Darstellungen der Shoah*, Tübingen: Francke 2010.

12 Fassin/Rechtmann: *L'Empire du traumatisme* (Anm. 3); Nathalie Heinich/Jean-Marie Schaeffer: *Art, création, fiction: entre sociologie et philosophie*, Nîmes: Jacqueline Chambon 2004.

13 Annette Wieviorka: *L'Ère du témoin*, Paris: Plon 1998.

14 In *Seeing Things. Television in the Age of Uncertainty* analysiert der Medien- und Kommunikationstheoretiker John Ellis Fotografie, Kino und vor allem Fernsehen als diejenigen Medien, die das 20. Jahrhundert zum „Jahrhundert des Zeugen“ werden ließen: „Separated in space yet united in time, the co-presence of the television image was developing a distinct form of witness. Witnessing became a domestic act [...]. Television sealed the twentieth century's fate as the century of witness“. John Ellis: *Seeing Things. Television in the Age of Uncertainty*, London: I. B. Tauris 2000, S. 33 f. Zur Diskussion über den Status des TV-Zuschauers als Zeuge im Zeitalter der Massen- und digitalen Medien vgl. die Beiträge von Paul Frosh und John Durham Peters in Frosh/Pinchevski: *Media Witnessing* (Anm. 7).

15 Die wichtigsten Texte, die hier zu nennen wären, sind Jean-François Lyotard: *Le Différend* (1983), dt.: *Der Widerstreit*, übers. von Joseph Vogel, München: Fink 1989; Jacques Derrida: *Demeure: Maurice Blanchot* (1998), dt.: *Bleibe: Maurice Blanchot*, übers. von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen Verlag 2003 sowie ders.: dt. „A Self-Unsealing Poetic Text“ – Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“, übers. von K. Hvidtfeldt Nielsen in: Peter Buhmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*,

nisbegriffs in der sogenannten *Testimony Debatte* erneut anhand eines viel breiteren Konzepts diskutiert worden, das Zeugenschaft eher als ein „Allerweltsphänomen“,<sup>16</sup> als „Wissenspraxis“ im Rahmen einer sozialen Epistemologie untersucht.<sup>17</sup> Parallel dazu, aber auch teilweise im Dialog mit diesen Entwicklungen in der Philosophie, interessieren sich jüngste philosophiegeschichtliche, literatur-, bildwissenschaftliche und kunstgeschichtliche Arbeiten für viel frühere Epochen im 16., 17.<sup>18</sup> und 18. Jahrhundert.<sup>19</sup> Dabei rücken sowohl andere Zeugenschaftskonstellationen und -thematiken in den Blick (z. B. Zeugnisse von Naturkatastrophen und Epidemien, von kollektiven historischen Erfahrungen wie Revolutionen, Reiseberichte), wie auch andere ‚Zeugnis‘-Begriffe ins Spiel kommen, unter anderem religiöse Formen der Zeugenschaft. Diese neuen Perspektiven lassen einen interdisziplinären Ansatz unverzichtbar erscheinen und waren ein zentrales Anliegen der Sammelbände, die unter der Beteiligung von Wissenschaftlerinnen im DFG-geförderten Projekt *Zeugenschaft. Ein umstrittenes Konzept, untersucht im Austausch zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive (2012–2016)* entstanden sind, ein Projekt, aus dem auch das vorliegende Buch entstammt.<sup>20</sup>

Was eine Gesamtschau dieser Publikationen zweifelsohne zeigt, ist, dass ‚Zeugenschaft‘ nach und nach zu einem wesentlichen kulturellen Muster und der ‚Zeuge‘ zu einer zentralen Figur geworden sind, die eine gesamte Gesellschaft prägen. Die interdisziplinären und epochenübergreifenden Ansätze in Monographien

---

Kopenhagen/München: Fink 2000, S. 147–182; Avishai Margalit: *The Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press 2002; Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, übers. von Stefan Monhardt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. In der deutschen Diskussion bildet der von Ulrich Baer herausgegebene Sammelband einen Meilenstein: Ulrich Baer (Hg.): *„Niemand zeugt für den Zeugen“. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.

- 16 Sybille Krämer zufolge ist das Zeugnis als „ein Wissen durch das, was andere uns sagen oder zeigen, [...] ein ‚Allerweltsphänomen‘“, in: Sybille Krämer: „Vertrauenschenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: Sibylle Schmidt/Sybille Krämer/Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: transcript 2011, S. 117–139, hier S. 117.
- 17 Eine gute Zusammenfassung der unterschiedlichen Ansätze ist zu finden in Axel Gelfert: *A Critical Introduction to Testimony*, London: Bloomsbury 2014.
- 18 Andrea Frisch: *The Invention of the Eyewitness. Witnessing & Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 2004; Françoise Lavocat (Hg.): *Pestes, incendies, naufrages. Ecritures du désastre au XVIIe siècle*, Turnhout: Brepols 2011; Carole Dornier: „Témoignages protestants sur la Révocation de l’édit de Nantes“, in: *Religion et nation, parcours identitaires, discours des témoins*, Cahiers MRS de Caen 43/Mai 2005, S. 35–43; Claudia Blümlé: *Der Zeuge im Bild: Dieric Bouts und die Konstitution des modernen Rechtsraumes*, München: Fink 2011; Carolin Behrman/Elisabeth Priedl (Hg.): *Autopsia: Blut- und Augenzeugen: Extreme Repräsentationsformen des christlichen Martyriums*, Paderborn: Fink 2014.
- 19 Thomas Weitin: *Zeugenschaft. Das Recht der Literatur. 1700–1900*, München: Fink 2009; Carole Dornier (Hg.): *Le témoignage et sa critique au XVIIIe siècle [= Dix-huitième siècle 39 (2007) 1]*, Paris: La Découverte 2007; Michèle Bokobza Kahan: *Témoigner des miracles au siècle des Lumières. Récits et discours de Saint-Médard*, Paris: Classiques Garnier 2016.
- 20 Vgl. Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 16); Wolfgang Drews/Heike Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Fink 2011; Sibylle Schmidt/Sybille Krämer (Hg.): *Zeugen in der Kunst*, Paderborn: Fink 2016.

oder in Sammelbänden<sup>21</sup> – einschließlich des vorliegenden Bandes – lassen Zeugenschaft aber gleichzeitig als zutiefst kontrovers erscheinen, gerade weil sie aufgrund ihres interdisziplinären Charakters eigentlich nur umstritten sein kann. Schaut man sich die wissenschaftlichen Publikationen der letzten fünfzehn Jahre an, mag in der Tat die Variationsbreite der Begriffe ‚Zeugnis‘ und ‚Zeugenschaft‘ verunsichern. Einer derartigen Reichweite droht nämlich eine gewisse Unschärfe oder gar eine Art von Eklektizismus. In manchen jüngeren kulturwissenschaftlichen Studien scheint sogar lediglich eine indirekte, minimal konzipierte Zeugenschaftskonstellation in den untersuchten Objekten vorhanden zu sein, sodass die Begriffe des Zeugen und des Zeugnisses sich nahezu aufzulösen drohen.<sup>22</sup> Die zentrale Rolle des Zeugen und der Status von Zeugenschaft in einem kulturellen und politischen Leben, in dem Wissen und Information stets als „ungewiss“ (John Ellis) beschrieben werden, lassen die Klärung des Begriffs ‚Zeugenschaft‘ und besonders die Frage nach ihrem ‚Wert‘ als Instrument des Wissens und dessen Vermittlung umso dringender erscheinen. Diese Frage jedoch ist es, an der alle Missverständnisse offenbar werden müssen.

21 Vgl. Catherine Coquio (Hg.): *L'Histoire trôuée. Négation et témoignage*, Nantes: L'Atalante 2004; Carole Dornier/Renaud Dulong (Hg.): *Esthétique du témoignage*, Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme 2005; Emmanuel Housset/Pascal Engel (Hg.): *Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques* [= *Philosophie* 88 (2005)], Paris: Les Éditions de Minuit; Carole Dornier: „Le témoignage et sa critique au XVIIIe siècle“ (Anm. 19); Ekman/Tygstrup: *Witness* (Anm. 7); Amelie Rösinger/Gabriela Signori (Hg.): *Die Figur des Augenzeugen. Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich*, Konstanz/München: UVK 2014; Kilby/Rowland: *The Future of Testimony* (Anm. 5); Claudia Nickel/Alexandra Ortiz Wallner (Hg.): *Zeugenschaft. Perspektiven auf ein kulturelles Phänomen*, Heidelberg: Winterverlag 2014; Sarah Cordonnier (Hg.): *Trajectoire et témoignage. Pour une réflexion pluridisciplinaire*, Paris: Vrin 2015; Aurélie Kalisky: *Du témoignage à la création testimoniale. Pour une histoire culturelle du testimonial*, Paris: Classiques Garnier (erscheint Ende 2016).

22 Als jüngstes Beispiel für die Erweiterung des Zeugenschaftsbegriffs, der mitunter nur noch metaphorisch oder als eine die untersuchten Texte und Werke durchlaufende Thematik verstanden wird (z. B. als Fiktionsfigur oder als auf Zeugenschaft rekurrerendes Dispositiv), kann die literaturwissenschaftliche Studie von Stef Craps erwähnt werden: *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2013, in der Zeugenschaft in einem sehr weiten Sinn fast zum Äquivalent der historischen Erfahrung von Ungerechtigkeit und politischen Gewalt wird – was unweigerlich an die in den 1990er Jahren von Cathy Caruth unternommene Gleichstellung von historischer Erfahrung und Trauma erinnert (C. Caruth: *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1996). Vor allem sollte aber auf den von Ulrik Ekman und Frederik Tygstrup herausgegebenen Sammelband *Witness* (Anm. 7) verwiesen werden, in dem die Figur des Zeugen und die Frage nach der Zeugenschaft in unterschiedlichen Konstellationen untersucht werden (Zeugenschaft in der modernen Literatur, Zeugenschaft und (kollektives) Gedächtnis, Zeugenschaft und traumatische Erfahrungen, in den Massenmedien, in den Bühnenkünsten, in der sogenannten ‚Visual Culture‘, in der Architektur, ...). Eine präzise Definition dessen, was Zeugenschaft und Zeuge eigentlich sind, wird jedoch nicht wirklich fassbar, da Zeugenschaft sich viel eher zu einer Denkfigur entwickelt hat. Laut den Herausgebern geht es darum, Analysen und Interpretationen von Zeugnissen „in einem weiteren Kontext der Kultur“ anzuwenden (ebd., S. 9).

## Ambivalenzen und Unverzichtbarkeit der Zeugenschaft

Im Mittelpunkt der Untersuchungen und Überlegungen, die in der Holocaust-Forschung dem Zeugen gewidmet worden sind und die sich nun allgemeiner auf historische Ereignisse wie Bürgerkrieg, Diktatur oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit beziehen, erscheint das Zeugnis als problematische Schnittstelle zwischen Wissensfeldern und Disziplinen: In ihm begegnen und scheiden sich unterschiedliche Auffassungen von Wissen und von Wahrheit. Diese Diversität wird am Beispiel des Wissens um erlittene Gewalt besonders virulent. Das prekäre Wissen, das der Überlebende einer historischen Katastrophe als durchlebte Erfahrung in sich trägt und in Form des ‚Überlebenszeugnisses‘ wieder- und weiterzugeben strebt, wird in seiner Inanspruchnahme als zuverlässige Wissensquelle durch die Historiographie und das Recht, also durch eine seiner *Be-*wertung inhärente *Ent-*wertung, bedroht. Es ist bedroht, obwohl die Figur des Zeugen und das Zeugnis in der Historiographie und im Recht in der Generierung von historiographischem Wissen und in der rechtlichen Praxis von großer Bedeutung sind. Die Entwertung, die mit einer Reduzierung der subjektiven und oft existentiellen sowie ethischen Dimensionen des Zeugnisses auf seine epistemische Bewertbarkeit zu tun hat, ist problematisch, da der Überlebenszeuge als Träger eines subjektiven Opfer-Wissens erscheint, dessen Auslöschung gerade von der politischen Macht bezweckt wurde. Dieser Sonderfall, den die Zeugenschaft von extremer politischer Gewalt darstellt, ist somit zum Auslöser einer ‚Krise der Zeugenschaft‘<sup>23</sup> bzw. vielmehr zum *Indikator* einer bereits existierenden Krise geworden, die mit Überlebenszeugen ihren Höhepunkt erlangt hat. An ihm wird schließlich deutlich, inwiefern das *Phänomen* der Zeugenschaft einen Schnittpunkt unterschiedlicher Auffassungen von Wissen und Wahrheit bildet, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass es sehr unterschiedliche und oft auch entgegengesetzte *Konzepte* von Zeugnis und Zeugenschaft gibt, je nachdem, wo, wie, durch wen, das heißt letztendlich *in welchem Kontext*, das Zeugnis produziert und rezipiert wird.

Trotz einer gewissen konzeptuellen Unschärfe, die mit den unterschiedlichen Ausprägungen disziplinärer Konzepte zusammenhängt, ist Zeugenschaft als grundlegende Kategorie für die Vermittlung und das Generieren von Wissen innerhalb zahlreicher Forschungsdisziplinen anerkannt und untersucht worden. Einerseits

23 Grundlegend hierfür bleibt das Buch von Dori Laub und Shoshana Felman: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York/London: Routledge 1992. Die wichtigsten Texte, die hier noch zu nennen wären, sind Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Fink 1989, Jacques Derrida: *Bleibe: Maurice Blanchot*, Wien: Passagen Verlag 2003; sowie ders.: „A Self-Unsealing Poetic Text – Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“, in: Peter Buhmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*, Kopenhagen/München: Fink 2000, S. 147–182; Sigrid Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von ‚identity politics‘, juristischem und historiographischem Diskurs“, in: *Einstein Forum Jahrbuch*, Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 111–135; Catherine Coquio: „Génocide: une vérité sans autorité. La négation, la preuve, le témoignage“, in: *PTAH* 11/12 (1999), S. 163–182; Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

steht die epistemologische Dimension des Zeugnisses als solche nicht mehr grundsätzlich in Frage, andererseits wird dessen Wert und Verlässlichkeit immer wieder hinsichtlich einer Findung und Rekonstruktion von ‚Wahrheit‘ relativiert. So bleibt das Zeugnis sowohl gegenwärtig als auch historisch eine umstrittene Wissens- bzw. Erkenntnisquelle. Vonseiten der Philosophie wurde dem Zeugnis sein epistemologischer Wert spätestens seit der Aufklärung streitig gemacht. Die „Marginalisierung des Zeugenwissens“<sup>24</sup> ist die Folge einer Subjektphilosophie, in der als Wissen nur gilt, was aus dem denkenden, vernunftfähigen Subjekt selbst hervorgebracht wird.<sup>25</sup> Aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive kann für die westliche Welt über diesen erkenntnistheoretischen ‚Bruch‘ der Aufklärung hinaus von einem langwierigen Übergang ab der Frühen Neuzeit bis zum 19. Jahrhundert gesprochen werden, der von einer rhetorischen Auffassung des Zeugnisses als Überzeugungsmittel, über eine wissenschaftliche Evaluierung seines epistemischen Wertes, bis hin zu einem Kriterium des einer Gewissheit unterliegendem Wissens führt.<sup>26</sup> Dieser Übergang muss vor dem Hintergrund einer europaweiten Debatte über den Status des religiösen Glaubens situiert werden, im Rahmen dessen eine Auseinandersetzung zwischen religiösen Formen der Zeugenschaft u. a. über Wunder und wissenschaftliche Verifizierungsprozesse stattfindet, die zwei radikal unterschiedliche Formen von Wahrheit bzw. Wahrheitsfindung zusammenstoßen lässt.<sup>27</sup> Das Zeugnis der religiösen Wahrheit des Wunders wird zum Zweck seiner Verifizierbarkeit auf die Form eines juristischen Zeugnisses zurückgeführt. Aber der Wert und die Verlässlichkeit des Zeugnisses kann auch *innerhalb* eines Wissensfeldes oder einer Wissenspraxis infrage gestellt werden, wie es die allmähliche Abwertung des juristischen Zeugnisses im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt.<sup>28</sup> So gilt

- 
- 24 Emmanuel Alloa: „Ex propria industria. Zu einer Archäologie der Zeugenvergessenheit“, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 16), S. 67–90, hier S. 83. Alloa verfolgt in diesem Beitrag die Diskreditierung des „Wissens aus zweiter Hand“ in frühere Zeiten zurück und analysiert die Wurzeln für das Primat des ‚Wissens aus eigener Anschauung‘, das nicht erst mit dem Subjektivismus der Frühen Neuzeit entstehe.
- 25 Zu den unterschiedlichen Formen des Zeugnisreduktionismus vgl. Oliver Scholz: „Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in: Thomas Grundmann (Hg.): *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn: Mentis Verlag 2001, S. 354–375.
- 26 Vgl. den Sammelband von Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild (Hg.): *Unsicheres Wissen in der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York: De Gruyter 2009, insb. ebd.: „Unsicheres Wissen. Zur Einführung“, S. 1–13; sowie die grundlegenden wissenschaftsgeschichtlichen Studien von Christian Licoppe: *La Formation de la pratique scientifique: le discours de l'expérience en France et en Angleterre, 1630–1820*, Paris: La Découverte 1996; Mario Biagioli: *Galileo Courtier, the practice of science in the culture of absolutism*, Chicago: Chicago University Press 1993; Steven Shapin/Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press 1989; Steven Shapin: *A Social History of Truth*, Chicago: Chicago University Press 1994.
- 27 Lorraine Daston: *Wunder, Beweise und Tatsachen: zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt a. M.: Fischer 2001. Über die Argumente, die während der Wunderdebatte verwendet worden sind, vgl. die Website <<http://plato.stanford.edu/entries/miracles/>> (letzter Zugriff am 8.3.2016).
- 28 Dies bezeugt u. a. das feste Regelwerk, welchem Zeugenschaft im Laufe des 17. Jahrhunderts unterworfen wurde, v. a. aber im 19. Jahrhundert mit der grundlegenden Studie von Jeremy Bentham *The Rationale on Judicial Evidence* (1827).

die Relativierung von Wert und Verlässlichkeit des Zeugnisses auch innerhalb der Rechtspraxis, im Rahmen welcher die Aussagen des Gerichtszeugen und damit seine Wahrnehmung, seine Erinnerung und seine Wahrheitstreue in Hinblick auf ihren defizitären Charakter durch die Forensik und die Rechtspsychologie evaluiert werden sollen.

Der diskreditierenden Rede über das Zeugnis entspricht jedoch nicht die Rolle, die es nach wie vor innehat: Trotz einer immensen Entwicklung der Forensik (beispielsweise bei den zunehmenden Möglichkeiten technischer Beweise) verzichtet man vor Gericht nicht auf Zeugen. Es lässt sich ganz im Gegenteil nach dem sogenannten *forensic turn* die Tendenz beobachten, dass forensische Objekte und Befunde bezüglich ihres Potenzials Ereignisse und Erfahrungen zu *bezeugen* analysiert werden, bezüglich eines Potenzials also, das über die Dimension reiner Wissensobjekte weit hinausgeht.<sup>29</sup> Dies scheint die These des Soziologen Renaud Dulong zu bestätigen, laut welcher ‚Zeugenschaft‘ als „natürliche Institution“ zu betrachten sei.<sup>30</sup> Aus der tatsächlichen Wissenspraxis ist das, was wir aus anderen Zeiten und von anderen Orten wissen, nicht ohne eine direktsprachliche oder mediale Übertragung von Erfahrungen Anderer denkbar. Verschiedene Formen und Ausprägungen von Zeugenschaft sind grundlegend konstitutiv für heutige und vergangene Wissensgesellschaften, innerhalb derer es immer eine epistemische Angewiesenheit auf das Zeugnis Anderer gibt und geben wird.

Der unersetzliche Charakter von Zeugenschaft als Form der Wissenszirkulation innerhalb von Gesellschaft und das damit verbundene grundlegende Vertrauen, das die menschlichen Beziehungen auszeichnet, hat auch stets im Zentrum philosophischer Überlegungen gestanden, die, angefangen mit David Hume als Vertreter des Empirismus, zu Unrecht ausschließlich auf einen Zeugniskeptizismus reduziert worden sind.

Am Anfang der Wertschätzung des Zeugnisses steht die Erkenntnis, dass wir nicht alles aus eigener Erfahrung wissen können, sondern auf die Zeugnisse Ande-

29 Vgl. beispielsweise die „post-humane“ Geschichtswissenschaft der Historikerin Ewa Domanska, die, inspiriert von pragmatischen und konstruktivistischen Perspektiven und im Zuge des sogenannten *ontological turn*, für eine Form der *Subjektivierung* plädiert, die es erlauben kann, aus den Objekten im Kontext einer nicht nur sozialen, sondern auch ‚beziehungs-zentrierten Epistemologie‘ (*relational epistemology*) selbst ‚Zeugen‘ zu machen; Ewa Domanska: „The Material Presence of the Past“, in: *History and Theory* 45 (2006), S. 337–348. Vgl. auch das Projekt *Forensis. The Architecture of Public Truth*, London: Sternberg Press, 2013, das die forensische Technik keinesfalls als Verifizierung oder als Widersacherin von Zeugnissen sieht, sondern als deren Fortführung und Untermauerung interpretiert. So hat z. B. die Anthropologin Susan Schüppli das Konzept vom *material witness* entwickelt, das Objekte bezeichnet, die zugleich als Beweisstücke von einem Ereignis zeugen, aber auch von den Umständen, unter welchen sie produziert und überhaupt zum Bezeugen vom Ereignis fähig werden: Diese Objekte müssen von der Öffentlichkeit in den Status der Zeugenschaft versetzt, als bezeugende Objekte übersetzt und transformiert werden. Susan Schüppli: *Material Witness. Forensic Media and the Production of Evidence*, London: MIT Press 2015.

30 Renaud Dulong: *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l’attestation oculaire*, Paris: EHESS 1998.

rer angewiesen sind, um uns ein breites Wissen zu erschließen.<sup>31</sup> Zeugenschaft ist so notwendig wie sie prekär ist und ihre Akzeptanz als Wissensquelle ist von jeher kontrovers, aber auch produktiv in den Wissensgesellschaften ausgehandelt worden. Es gehört geradezu zum Wesen des Zeugnisses, dass es umstritten ist, dass es beispielsweise ganz grundsätzlich in einer Spannung zwischen epistemischen und ethischen Ansprüchen steht. Aber gerade in dieser Spannung steckt auch sein wesentliches und besonderes Potenzial einer Wissensvermittlung, die anders gar nicht möglich wäre und in ihren Aushandlungen eine starke gemeinschaftsbildende Wirkung auslöst. Wenn wir auf die Vermittlung der Erfahrung Anderer angewiesen sind, ist Zeugenschaft nicht einfach nur defizitär, sondern sogar ein entscheidender Faktor der Vergesellschaftung selbst. Dies belegen zahlreiche Studien, welche die hintergründige Mehrdeutigkeit sowohl des Akts wie auch des Konzepts der Zeugenschaft aufzeigen, wobei ‚Ambivalenz‘ und ‚Mehrdeutigkeit‘ durchaus als produktive Denkkategorien betrachtet werden und einen neuen theoretischen Rahmen zur Untersuchung von Zeugenschaftsphänomenen bilden können.<sup>32</sup>

### Zeugenschaft als Szenarium

Zunächst ist Zeugenschaft ohne ein Szenarium nicht denkbar: Zum Zeugnis gehören derjenige, der bezeugt, und derjenige, an den das Zeugnis gerichtet ist. Ohne diese minimale dialogische Wechselbeziehung zwischen dem Zeugen und dessen Adressat kann das Zeugnis nicht existieren. Jede Bezeugung impliziert die grundsätzliche Kommunikationstria zwischen Zeugen, Zeugnis und Adressat. Dass ein Zeugnis aber überhaupt als ein glaubwürdiges wahrgenommen werden kann, setzt

31 Hier wird gerne immer wieder auf Kant verwiesen, laut dem wir „nicht alles selbst erfahren können“ (Immanuel Kant: *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II*, bearb. von Tillmann Pinder, Hamburg: Meiner 1999, S. 601); vgl. z. B. Scholz: „Das Zeugnis anderer“ (Anm. 25), S. 39.

32 Exemplarisch hierfür seien an dieser Stelle zwei wichtige Studien zitiert: zum ersten das Buch von Mark Sanders: *Ambiguities of Witnessing: Law and Literature in the Time of a Truth Commission*, Stanford: Stanford University Press 2007. Wie es bereits Shoshana Felman am Beispiel des Eichmann-Prozesses gezeigt hat (*The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2002), geht es Mark Sanders darum, am Beispiel der südafrikanischen Wahrheitskommission, die Schnittstellen zwischen juridischer und literarischer Zeugenschaft als Orte einer produktiven Doppelzüngigkeit zwischen ‚forensischer‘ und ‚narrativer‘ Wahrheit, also zwischen ‚objektiver‘ und ‚subjektiver‘ Wahrheitsfindung, herauszustellen. Die jüngste Studie von Wendy Kozol: *Distant Wars visible. The Ambivalence of Witnessing*, London/Minneapolis: University of Minnesota Press 2014, zum Thema der Bezeugung von Kriegserfahrungen in den Massenmedien bietet auch ein gutes Beispiel für einen produktiven Umgang mit der Kategorie der Ambivalenz. Kozol analysiert „Akte der visuellen Zeugenschaft“ (*acts of visual witnessing*), womit eine komplexe Reihe von Praktiken und Wechselwirkungen zwischen Kriegszeugen, technologisch-medialen Verfahren und Zuschauern gemeint sind, die sich durch eine grundsätzliche Ambivalenz auszeichnen. Sie sind zum einen inhärent ambivalent, da unterschiedliche Formen von Zeugenschaft und deren eigene Repräsentationsmodi im Spiel sind, und zum anderen, da sie sich in einem produktiven Sinn als wesentlich dialogisches Verfahren zwischen allen Protagonisten der testimonialen Vermittlung bewegen (ebd., S. 11 f.).

weitere Bedingungen voraus. Beim juristischen Zeugnis sind das die Regeln, die an das Zeugnisgeben geknüpft sind, sowie eine Konstellation von verschiedenen zusammgeführten Beweismitteln, auf deren Grundlage der Richter zu seinem Urteil kommt. Das Gelingen des Zeugnisses ist von einer inhärenten Überzeugungskraft abhängig.

Daher verweist der Titel des vorliegenden Bandes sowohl auf die Akteure in diesen Szenarien als auch auf die Notwendigkeit eines Überzeugens in Zeugnenschaftspraktiken hin. In den Beiträgen geht es zwar immer auch um einen epistemologischen Status, im Zentrum steht aber durchweg die Frage, in welchen Konstellationen und in welchen Szenarien Zeugnenschaft überhaupt faktisch wirksam wird. Zeugnenschaft wird hier als (im weitesten Sinne) *soziale Praxis* unter den Bedingungen ihrer epistemischen und ethischen Notwendigkeit untersucht.

Es geht also nicht so sehr darum, verschiedene Formen der Zeugnenschaft zu unterscheiden – wie dies in den letzten Jahren oft vollzogen wurde, zum Beispiel zwischen juristischer und religiöser Bezeugung oder zwischen Überlebenszeugnis und epistemischem Zeugnis.<sup>33</sup> Genauso wenig geht es darum, die kulturgeschichtlichen Wurzeln bestimmter Formen von Zeugnenschaft zurückzuerfolgen.<sup>34</sup> Vielmehr liegt die Konzentration auf dem Zeugnis als Ereignis bzw. den Szenarien der Zeugnenschaft einerseits und auf den Aushandlungen und Bedingungen, unter denen sie gelingen soll, andererseits. Es werden die verschiedensten (auch historischen) Konstellationen in den Blick genommen, nicht um zu klassifizieren, sondern um zu zeigen, dass Zeugnenschaft ganz grundsätzlich als ein performativer Vorgang zu verstehen ist, in dem nicht nur der Zeuge selbst agiert, sondern das Zeugnis als solches von anderen Akteuren (und v. a. vom Rezipienten) mit konstituiert wird. Gerade in dieser Eigenschaft unterscheidet sich Zeugnenschaft von anderen Formen der Wissensvermittlung. Das Ereignis der Bezeugung hat neben den Akteuren komplexe Konstituenten: die Artikulation bzw. Medialität des Zeugnisses, seinen Inhalt, den Ort, die Situation bzw. den Kontext, seine Funktion, seine ‚Dauer‘, seine Integration in größere Ereigniszusammenhänge etc.

Einerseits ist der Zeuge ein Medium des Zeugnisinhaltes,<sup>35</sup> da das Erfahrene ein Teil seiner Erinnerung ist oder sich gar in seinen Körper eingeschrieben hat.<sup>36</sup> In

33 Unter den prägendsten kulturgeschichtlichen und -wissenschaftlichen Annäherungen, die solche Unterscheidungen auch in systematischer Perspektive vornehmen, wäre die von Aleida Assmann zu nennen: „Vier Grundtypen von Zeugnenschaft“, in: Michael Elm/Gottfried Kössler (Hg.): *Zeugnenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2007, S. 33–51.

34 Wie es z. B. John Durham Peters vorschlägt, indem er drei grundsätzliche kulturelle „Quellen“ der Zeugnenschaftsphänomene in der westlichen Kultur identifiziert: Recht, Theologie und die mit politischer Gewalt verbundenen Gräueltaten; vgl. John Durham Peters: „Witnessing“, in: Frosh/Pinchevski: *Media Witnessing* (Anm. 7), S. 23–41.

35 Siehe beispielsweise Sibylle Schmidt/Ramon Voges: „Einleitung“, in: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): *Politik der Zeugnenschaft*. (Anm. 16), S. 7–20, hier S. 11.

36 Dies gilt laut jüngster Denkansätze nach dem sogenannten *forensic turn* für Zeugen, die materielle Indizien eines Ereignisses in ihrem Körper tragen, das heißt praktisch einverleibt haben. So analysiert z. B. Susan Schüppli den Status der Zeugen der Zerstörung des World Trade Center,



den Ereignissen figuriert der Zeuge aber nicht als passive Matrize, in die sich ein voranliegendes Geschehnis eingetragen hat, in ihr gespeichert und wieder abrufbar ist, sondern als ein Akteur mit ‚Zeugnisswillen‘ oder zumindest ‚Zeugnisbereitschaft‘, die je nach Situation variieren mag, aber stets vorhanden sein muss.<sup>37</sup> Zeugenschaft hat eine starke interpersonale Struktur. Der Zeuge hat eine Erfahrung gemacht oder auf andere Weise ein Wissen erlangt, das durch das Zeugnis für einen Rezipienten, der die Erfahrung nicht gemacht hat oder noch keinen Zugriff auf den entsprechenden Wissensbestand hatte, verfügbar gemacht wird. Gerade weil das Zeugnis prekär ist und beständig evaluiert werden muss, sind die Szenarien komplex strukturiert, egal ob es sich um juristische, historiographische, religiöse oder andere Formen der Zeugenschaft handelt. Fokussiert man stärker diese komplexen Szenarien statt der aus ihnen isolierten Zeugen oder des Zeugnisses, tritt auch der Rezipient als konstituierender Akteur in den Blick, da der Inhalt – oder besser: Gehalt – des Zeugnisses erst durch seine Anerkennung zu einem wirklichen Zeugnis wird. Oder anders formuliert: Da der Rezipient für ein Szenarium gelungener Zeugenschaft das Zeugnis akkreditieren muss, reicht die reine Wahrnehmung des Zeugnisgehaltes nicht aus. Diese Akkreditierung hat Derrida „counter-signature“ („Gegenunterzeichnung“) genannt.<sup>38</sup> Für jedes Bezeugen ist die ‚signierende‘ Anerkennung durch den Adressaten konstitutiv: Nur so entsteht testimoniale Gewissheit. Zeugenschaft ist interaktiv und interpersonal, in den Szenarien des Bezeugens ist ihr Gelingen abhängig von der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und dem Vertrauen, das dem Zeugen oder einer bezeugenden medialen Form entgegengebracht wird. Wir können zwar nicht alles selbst erfahren, aber wir können die Aussagen über die Erfahrungen Anderer evaluieren und gegebenenfalls akkreditieren oder verwerfen.

## Zeugen und Überzeugen

Die Notwendigkeit der Evaluation und Akkreditierung bedeutet, dass die Interaktion zwischen dem Zeugen und dem Rezipienten nicht als einfache Kommunikationsstruktur zu beschreiben ist. Der Rezipient muss innerhalb dieser Interaktion auch vom Wahrheitsgehalt der Aussage überzeugt werden. Ein zentraler Begriff dieses Bandes ist daher der Begriff des ‚Überzeugens‘, dessen etymologisch bedingte

---

die diese nicht nur perzeptiv miterlebt haben, sondern den Staub der einstürzenden Bauten eingeatmet und sich so gesundheitliche Schäden an der Lunge zugezogen haben. Susan Schüppli: „Impure Matter: A Forensics of WTC Dust“, in: Godofredo Pereira (Hg.): *Savage Objects*, Lissabon: Imprensa Nacional Casa da Moeda 2012, S. 121–140.

37 Vgl. Renaud Dulong's hilfreiche Typologie, die je nach sozialem Kontext zwischen unterschiedlichen Formen der Intention und der Zeugnisbereitschaft unterscheidet: „Qu'est-ce qu'un témoin historique“, [www.vox-poetica.org/t/articles/dulong.html](http://www.vox-poetica.org/t/articles/dulong.html) (letzter Zugriff am 8.3.2016).

38 Jacques Derrida: „The Spatial Arts. An Interview with Jacques Derrida“, in: Peter Brunette/David Wills (Hg.): *Deconstruction and the Visual Arts*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 1994, S. 16–19.

semantische Vielfalt und Ambivalenz schon deshalb systematisch und historisch zu untersuchen ist, weil er im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit ein mit juridischer Zeugenschaft verbundener Begriff war. Heute werden mit dem Begriff des ‚Überzeugens‘ eher rhetorische Techniken als juridisches Bezeugen oder Übertragungen von Erfahrungswissen assoziiert, während in der klassischen Rhetorik das Zeugnis selbst zu den außerhalb der *ars* angesiedelten Überzeugungsmitteln (*pisteis atechnoi*) gehörte. Im modernen Sinn konnotiert ‚Überzeugung‘ eine subjektive, oft mit einer metaphorischen Innerlichkeit und Tiefe verbundene Gewissheit (‚tief überzeugt sein‘). Jedoch macht eine begriffsgeschichtliche Perspektive deutlich, dass gerade der Begriff des ‚Überzeugens‘ zwischen Bereichen des Wissens und des Glaubens oszilliert. Seit dem 13. Jahrhundert ist er im Mittelhochdeutschen als Rechtsausdruck nachweisbar und bedeutet zunächst, jemanden mit einer größeren Zahl von Zeugnissen oder Zeugen einer Tat zu überführen.<sup>39</sup> Erst seit dem 18. Jahrhundert erhält ‚überzeugen‘ die Bedeutung, jemanden durch verschiedene, eher rhetorische als juristische Strategien ‚zur Anerkennung einer Tatsache zu bringen‘ oder ‚jemanden etwas glauben zu machen‘. In den Szenarien der Zeugenschaft spielt das ‚Überzeugen‘ daher auch eine Rolle als sprachhistorisches Substrat. Spricht man von dem Hintergrundwissen eines Individuums als ‚Hintergrundüberzeugungen‘,<sup>40</sup> so meint man damit nicht eine rhetorische Kategorie, sondern Gewissheiten, Einstellungen und Grundannahmen, die durch vorherige Erkenntnisakte entstanden sind. Das ‚Überzeugende‘ des Zeugnisses muss sich auch an den Hintergrundüberzeugungen messen lassen, um zu gelingen.<sup>41</sup>

Hieran anschließend stellt sich ganz grundsätzlich die Frage, wie sich testimoniale Figuren in verschiedenen historischen Konstellationen (und jenseits der Rhetorik) zwischen Wissen, Gewissheit und Glauben positionieren. Entlang etymologischer Verschiebungen und mit Blick auf die in der jüngeren Forschung dominierende Ethik der Zeugenschaft will dieser Band ausgehend von der Problematik des ‚Überzeugens‘ eine Diskussion ‚über Zeugen‘ führen.

Auch die ‚klassischen‘ Fragen zur Epistemologie der Zeugenschaft werden in diesem Band schwerpunktmäßig hinsichtlich der Praktiken und Akteure und somit im Sinne der interpersonalen Struktur des Zeugnisses behandelt: Wie sind die Unterschiede zwischen direkter und indirekter Zeugenschaft zu definieren und welche Funktion hat dabei die mediale Autorisierung? In welchem Verhältnis steht die

39 Vgl. die Einträge zu „Zeuge“ und „Zeugnis“ in: *Grimm Wörterbuch*, Leipzig: S. Hirzel 1956, S. 839–846 und S. 860–866. Die Praxis des Überzeugens wird besonders deutlich am Beispiel des sogenannten ‚Reinigungseides‘, im Lateinischen *se purgare sacramento*. Mit diesem beschwört der Angeklagte zusammen mit weiteren schwörenden Zeugen – und eventuell unter Anrufung von Heiligen – seine Unschuld. Der Eid wird vom Gericht als Beweis anerkannt. Seine Valenz hängt auch ab von der Zahl der Mitschwörenden, außerdem gilt er insofern als überzeugend, als dass für einen Meineid die Sanktionen einer göttlichen Bestrafung angenommen werden.

40 Vgl. z. B. (zum Begriff der Hintergrundüberzeugungen im Kontext des kommunikativen Handelns bei Habermas) Georg Kneer: *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ bei Jürgen Habermas*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990, hier S. 61f.

41 Vgl. Scholz: „Das Zeugnis anderer“ (Anm. 25), S. 35f.

testimoniale ‚Gewissheit‘ zu den Forderungen der Beweisbarkeit und Evidenz? Welchen Stellenwert hat das Zeugniswissen unter diesen Bedingungen in den historischen Wissensordnungen und wie lässt es sich systematisch als eine Wissensskategorie beschreiben?

### Das Problem der Klassifizierung und der Modellhaftigkeit des juristischen Zeugen

Betrachtet man die Bedeutung der Zeugenschaft für die Wissensgesellschaften aus der Perspektive ihrer komplexen Szenarien und vielfältigen Praktiken, so bekommt das oft evozierte Postulat der Modellhaftigkeit der juristischen Zeugenschaft Risse. Zum einen kann nämlich in kultur- und rechtsgeschichtlicher Perspektive keinesfalls von einem ‚Modell‘ des juristischen Zeugnisses die Rede sein, da gerade die Rechtsgeschichte in dieser Hinsicht eine große Variationsbreite aufzeigen kann, sowohl in diachroner Perspektive zwischen unterschiedlichen Epochen<sup>42</sup> als auch in synchroner Hinsicht zwischen verschiedenen Rechtssystemen, angefangen bei den grundlegenden Differenzen zwischen akkusatorischem und inquisitorischem Verfahren.<sup>43</sup> Das Paradigma des juristischen Zeugnisses, wie es in systematischer Hinsicht in Reflexionen über Zeugenschaft eingesetzt wird, entspricht also einer modernen sowie ausschließlich westlichen Perspektive und bezieht sich vorwiegend auf einen strafrechtlichen Kontext. Des Weiteren ist dieser moderne Begriff des Zeugnisses vor Gericht als einem festen Regelwerk unterworfenen Form beschrieben, die durch den rituellen Akt des Eides gleichsam besiegelt werden kann. Der moderne juristische Zeuge ist eher von Zeugniserbittlung denn einem eigenen Zeugnisswillen geprägt: Selbst wenn er sich als Zeuge selbst identifiziert und gewissermaßen instituiert (indem er behauptet, „Ich habe es gesehen“, „Ich bin da gewesen“) wird er zur Zeugenaussage geladen und ist laut Gesetz sogar zur Bezeugung

42 Angefangen etwa bei dem von Michel Foucault etwas pauschal, aber doch einschlägig beschriebenen Übergang von der Praxis des Gottesurteils in das Ermittlungsverfahren; oder die von Andrea Frisch am Beispiel Frankreichs identifizierte Schwelle im 16. Jahrhundert zwischen der Vorherrschaft der Eidespraxis durch so viel wie mögliche ‚ethische‘ Leumundszeugen (im Reinigungseid) und der später dominierenden Praxis der ‚epistemischen‘ Augenzeugenschaft. Vgl. Michel Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003; Andrea Frisch: *The Invention of the Eyewitness. Witnessing & Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 2004. Für eine präzisere Beschreibung der mit Gottesurteilen verbundenen Praxis vgl. Robert Jacob: „Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l’histoire européenne“, in: *Archives de philosophie du droit* 39 (1995), S. 88–104; ders.: „Anthropologie et histoire du serment judiciaire“, in: R. Verdier (Hg.): *Le serment. Signes et fonctions* (I), Paris: CNRS 1991, S. 244–269; Stefan Esders/Thomas Scharff (Hg.): *Eid und Wahrheitsuche. Studien zu rechtlichen Befragungspraktiken in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1999.

43 Vgl. Kai Ambos: „Zum heutigen Verständnis von Akkusationsprinzip und -verfahren aus historischer Sicht“, in: *Jura* 30 (2008) 8, S. 586–594.

verpflichtet.<sup>44</sup> Hier kann man noch am ehesten davon sprechen, dass sich in den Zeugen Erfahrungen eingeschrieben haben, die eine andere Instanz abrufen möchte. Auch wenn der juristische Zeuge durch ein ganzes Regelwerk auf die Wahrheit seiner Aussage verpflichtet wird, ist er selbst nicht darauf angewiesen, im Ergebnis überzeugend zu wirken. Die Relevanz des Zeugnisses ist hier nicht für ihn selbst entscheidend, sondern lediglich für die zum Zeugnis auffordernde Instanz.

Es gibt mehrere Gründe, weshalb die moderne Gerichtszeugenschaft bzw. das juristische Zeugnis oft als Modellfall von Zeugenschaft postuliert wird.<sup>45</sup> Zwei unmittelbar miteinander verbundene Gründe sind hier im Besonderen zu nennen. Das Zeugnis vor Gericht unterliegt nicht nur dem angesprochenen strengen Regelwerk, sondern wird in seiner juristischen Valenz beständig diskursiviert. Sein prekärer Status wird nämlich gerade deshalb verhandelt, weil hier die ‚Wahrheit‘ des Zeugnisses über eine absolute Dichotomie von Schuld und Unschuld entscheidet und gerade hier die Annahme von Neutralität oder Relativität einer konstruierten Wahrheit oder Wirklichkeit nicht denkbar ist. Der zweite Grund für die scheinbar naheliegende Modellhaftigkeit ist der, dass aus dem genannten ersten Grund die historische Begrifflichkeit des Zeugnisses und seine historische Diskursivierung vor allem im Kontext der Rechtsprechung greifbar wird. Da wir für Definitionen vorgeprägte Begriffe brauchen, liegt der juristische Fall immer am nächsten. Doch wenn gilt, dass die Zeugenschaft ganz generell eine Kategorie unserer Wissenspraxis ist, weil wir nicht alles, was wir wissen müssen oder wollen, am eigenen Leibe erfahren und mit eigenen Augen sehen können, und wenn das durch Zeugnisse erworbene Wissen gar den weitaus größeren Anteil jeglichen Wissens eines jeden Individuums ausmacht, dann ist die Gerichtszeugenschaft als Modellfall durchaus problematisch. Zunächst einmal macht sie einen nur geringen Anteil an allen denkbaren erkenntnistiftenden Zeugenschaftsszenarien aus, in denen es viel weniger um die Frage geht: „Was sollten wir am besten glauben?“; als vielmehr: „Was oder wem glauben wir tatsächlich und was hat das für soziale/politische/kulturelle/

<sup>44</sup> Hier wird zudem von Renaud Dulong zwischen dem Begriff „Augenzeugen“ und der von Henri Lévy-Brühl beschriebenen juristischen Institution des vom Gericht bestellten „instrumentellen Zeugen“ unterschieden (wie etwa der Experte); vgl. „Qu'est-ce qu'un témoin historique“ (Anm. 37); vgl. Henri Lévy-Brühl: *Le témoignage instrumentaire à Rome*, Paris: Rousseau 1910.

<sup>45</sup> So erkennt etwa Renaud Dulong in der juristischen Zeugaussage das „Muster“ von Zeugenschaft; vgl. Dulong: *Le Témoin oculaire* (Anm. 30), S. 41. Demgegenüber entwickelt Sybille Krämer ihre „Grammatik der Zeugenschaft“ anhand eines „geglättetem“ und „vereinfachten“ Modells der juristischen Zeugenschaft; vgl. Krämer: „Vertrauenschenken“ (Anm. 16), insb. S. 121 f. In seinem grundlegenden Text scheint zuerst Paul Ricœur ähnlich zu argumentieren, wenn er zunächst sämtliche Zeugenschaftsformen – verstanden als Beweisverfahren – als „Umsetzungen“ („transpositions“) vom juristischen Zeugnis interpretiert. Er unterscheidet aber dann zwischen dem ‚Zeugnis‘ als Beweis und dem ‚Akt‘ der Zeugenschaft, der eine zusätzliche Dimension eröffnet und durch welchen sich der Zeuge mit seiner ganzen Person – samt seines Körpers und manchmal bis zum Tode – für eine von ihm vertretene Wahrheit einsetzt. Ähnlich, wie es später bei Aleida Assmann oder John Durham Peters der Fall sein wird, wird hier von einer grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen den Formen oder Typen von Zeugenschaft ausgegangen; vgl. Paul Ricœur: „L'herméneutique du témoignage“ (1972), in: ders.: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil 1994, S. 107–139, hier S. 110f.

persönliche Konsequenzen?“. Die Frage ist nicht: „Ist das, was da überzeugt, wirklich die eine Wahrheit?“, sondern: „Was überzeugt tatsächlich in den Szenarien?“. Der kulturwissenschaftliche Ansatz bezüglich gelingender Zeugenschaft wäre nicht zu fragen, welche Wahrheit bezeugt wird, sondern wie Erkenntnis gestiftet wird, die als solche Anerkennung finden kann bzw. welches Wissen von Zeugenschaft und Überzeugung produziert wird und so eine gesellschaftliche Wirklichkeit stiftet bzw. konstituiert.

Dies gilt zum Beispiel für jegliche Form religiöser Zeugenschaft. Die objektive Wahrheit des Bezeugten kann hier nicht ins Spiel kommen, vielmehr ist relevant, ob der Inhalt des Zeugnisses als ‚wahr‘ angenommen wird und dass die Gesellschaft oder Gemeinschaft so funktioniert, als ob der Inhalt ‚wahr‘ wäre. Erst die Berücksichtigung der Dynamik und Konsequenzen der Rezeptions- und Verhandlungssituationen des Zeugnisses kann sowohl seine epistemische wie seine ethische, politische, soziale Dimension und Valenz verdeutlichen. Beim Opferzeugen oder auch beim Religionszeugen sind die kommunikativen und autoritativen Vernetzungen zwischen den Akteuren des Szenariums der Zeugenschaft anders strukturiert, aber auch innerhalb dieser Kategorien herrscht keine absolute Gleichförmigkeit in ihrer Dynamik. Der Opferstatus des Zeugen verlängert sich in das Szenarium hinein, wenn seinen Ausführungen vor Gericht kein Glaube geschenkt wird, oder anders formuliert: wenn der Richter durch die Aussage nicht zur ‚richterlichen Überzeugung‘ der Schuld des oder der Angeklagten gelangen kann. Außerhalb derjenigen Konstellationen, in denen der Zeuge zur Ablegung des Zeugnisses aufgerufen wird, ist die Notwendigkeit des Überzeugens bereits in der Person des Zeugens selbst und in den Strategien seines Agierens angelegt, wie exemplarisch beim von Avishai Margalit theoretisch umschriebenen ‚moralischen Zeugen‘.<sup>46</sup>

In einigen Beiträgen des vorliegenden Bandes geht es um Kunst, die in eine Praxis der Zeugenschaft eintritt. Auch bei diesem Vorgang geht es um einen stark ausgeprägten Zeugniswillen, da in den wenigsten Fällen davon die Rede sein kann, dass der Künstler oder Dichter zur Bezeugung aufgerufen wurde: Es kann hier von aktiver, ungefragter Zeugenschaft gesprochen werden. Das gilt sowohl für den Fall, dass der Autor sich selbst als Zeuge definiert bzw. inszeniert, als auch für den Fall eines inhaltlichen Zeugenschaftsszenariums im jeweiligen Werk. In beiden Fällen ist der Künstler ein vergleichsweise autonomer Akteur der Zeugenschaft. Im Gegensatz zum Gerichtszeugen verfolgt diejenige Kunst, deren Erkenntnisgewinn durch ein Zeugenschaftskonzept erzielt werden soll, Strategien der Überzeugung für die Generierung von Wissen. Für diese Strategien ist die ‚Szene‘ der entscheidende Faktor. Es geht nicht nur um einen Inhalt oder eine Wahrheit des Zeugnisses, der oder die so puristisch und klar wie möglich vorgeführt werden soll, sondern um ein Beiwerk der Operation des Bezeugens, das den reinen Inhalt ‚überzeugender‘ machen soll. Hier können durchaus rhetorische Kategorien ins Spiel kommen (zumal das *persuadere* zu den traditionellen Zielen der Rhetorik gehört).

<sup>46</sup> Avishai Margalit: *The Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press 2002.

Und auch hier gilt: Innerhalb der Kunst kann es die eine ‚typische‘ Form der Zeugenschaft nicht geben.

Um das Wesen der Zeugenschaft zu erfassen, genügt es weder, sich nur einer Kategorie zu widmen und diese in ihren Grundzügen zu untersuchen, noch ergibt eine Klassifizierung, die verschiedene Formen der Zeugenschaft ganz sauber unterscheiden will und den einzelnen Kategorien Regeln und eindeutige Strukturen zuschreibt, wirklich Sinn. Die eigentliche gesellschaftliche Bedeutung von Zeugenschaft lässt sich nur zwischen den Kategorien und in den gegenseitigen Aushandlungen finden.

### Die Beiträge

Die Mehrzahl der Beiträge geht zurück auf die im Rahmen des DFG Projekts *Zeugenschaft. Ein umstrittenes Konzept* organisierte Tagung „überZEUGEN. Die Produktion von Gewissheit und ihre Akteure“, die am 30. und 31. Mai 2013 am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin stattfand. Im Zentrum stand die Frage, welche Bedingungen in den unterschiedlichen Szenarien der Zeugenschaft gegeben sein müssen, dass das Zeugnis angenommen werden und damit überhaupt erst Glauben, Gewissheit oder Wissen generieren kann. Hierfür orientierte man sich eng am Begriff der ‚Überzeugung‘; zum Einen, weil dieser in seiner Geschichte eine Entwicklung von einem juristischen zu einem rhetorischen Gebrauch vollzieht, zum anderen, weil für die Akkreditierung eines Zeugnisses die Notwendigkeit von ‚Überzeugung‘ (auch im modernen Sinn) nicht von der Hand zu weisen ist.

Darüberhinaus stellt der vorliegende Band Szenarien und Dynamiken der Zeugenschaft in den Fokus, unter Berücksichtigung der Akteure, Orte, Handlungen und medialen Bedingungen. Daneben werden komplexe Geltungsmuster der Produktion von Gewissheit durch die Verfahren der Zeugenschaft analysiert. Bei einer Zusammenschau der Beiträge fällt auf, dass das Zeugnis sehr oft eine doppelte Struktur hat: Es reicht nicht aus, dass das Zeugnis sich ereignet, oft tritt eine Metaebene hinzu, auf der das Zeugnis selbst oder beispielsweise die Glaubwürdigkeit des Zeugen ‚bezeugt‘ wird. Dies gilt nicht nur für sehr unterschiedliche historische Stichproben, sondern auch für unterschiedliche Formen der Zeugenschaft.

Ausgehend von einer kritischen Bilanz der in den mittlerweile etablierten *Testimony Studies* jüngst entstandenen Entwicklungen (insbesondere in der Literatur- und in der Kulturwissenschaft) untersucht Aurélia Kalisky den heuristischen Wert eines Grundmodells von Zeugenschaft, der in der Lage ist, kulturhistorische und systematische Perspektiven zu vereinen. Dabei wird der für den ganzen Band zentrale Begriff des ‚Szenariums‘ durch den der „Szenographie der Zeugenschaft“ untermauert. Dieses Modell der ‚Szenographie‘ geht vom Befund einer Fragmentierung der Zeugnisformen und -konzepte aus, die aus der für jede historische Konstellation charakteristischen Spaltung von unterschiedlichen Wahrheitsformen resul-

tiert. Das Denkbild der ‚Szenographie‘ erlaubt eine Darstellung der Akteure von Zeugenschaft innerhalb einer gegebenen Wissens- und Wahrheitsordnung und verdeutlicht darüber hinaus den Parallelismus zu ähnlichen Konstellationen. Als dynamisches Modell ermöglicht es, eine Entwicklung der Zeugnisformen darzustellen, die zugleich aus Brüchen und Kontinuitätslinien besteht, ohne dabei die kulturgeschichtlichen blinden Flecken sowie die epistemologischen Aporien, die durch die gängigen Typologien und Paradigmen von Zeugenschaft entstehen, zu reproduzieren. Der heuristische Wert der ‚Szenographie‘ wird abschließend am Beispiel eines literarischen Textes deutlich: In *Ein Grabmal für Boris Dawidowitsch* von Danilo Kiš wird der Zeuge und sein Bezeugen als prekäre Verhandlung der Wahrheit dargestellt, wobei das Bekenntnis des verfolgten Gläubigers im Mittelalter und das Bekenntnis des zu Unrecht angeklagten Opfers politischer Gewalt im 20. Jahrhundert verwirrende sowie fruchtbare Parallelismen aufweisen.

In Matthias Däumers Beitrag zum altjüdischen *Wächterbuch* (dem ersten Teil des äthiopischen Henoch-Pentateuchs) werden die Bedingungen untersucht, unter welchen ein Jenseitsreisender zum Zeugen werden kann. In der dargestellten Konstellation wird Henoch Zeuge einer schwer vermittelbaren Erfahrung, der des Sheol, bei der er von einem Engel als Zeugenschaftshelfer geleitet wird. Es erweist sich, dass die Konstellation ‚Jenseitsreise mit begleitendem Zeugenschaftshelfer‘ später zum Modell für weitaus literarischere Jenseitsbegegnungen wird, wie zum Beispiel jener in Dantes *Commedia*. Aus diesem Wandel vom religiösen zum literarischen Text ergibt sich aber auch rückwirkend und damit systematisch, dass die spezifische Zeugenschaftskonstellation der Jenseitsreisen generell als Reflexion (profan-)medialer Bedingungen gesehen werden kann. Der Zeugenschaftshelfer ist nicht nur eine authentifizierende, dem bereisten Ort immanente Figur, sondern Mittlerfigur des mit dem Ort verbundenen Wissens, das in der Jenseitsreise entweder nicht direkt sichtbar oder nicht direkt verstehbar ist. Damit aber wird der Engel zum Kristallisationspunkt der allgemeinen medialen Bedingungen von Zeugenschaft – und Literatur.

Sibylle Schmidt untersucht die Sozialität einer Wissenspraxis, in der der Zeuge deshalb zur zentralen Figur wird, weil wir nicht alles selbst erfahren können. Nach Schmidt ist die interpersonale Struktur der Zeugenschaft und die intentionale Dimension des Bezeugens „das Spezifikum und zugleich die Crux des Zeugnisses“, und in diesem Sinne ist von einer epistemischen Kooperation zwischen Zeuge und Zuhörer zu sprechen. Die interpersonale Struktur der Zeugenschaft unterscheidet das Zeugnis von der Spur oder dem Indiz. Nach Ricœur liegt die Valenz des Zeugnisses im Echo, das es findet – von hier ist es nicht weit zu der Überlegung, dass bei gelingender Zeugenschaft immer Aspekte der Überzeugung eine Rolle spielen müssen. Es reicht nicht, dass der Rezipient das Zeugnis hört und versteht, er muss von der Aufrichtigkeit des Zeugen und der Wahrheit der Aussage überzeugt sein: Ein Zeugnis „ist nie vollständig ohne die Akkreditierung und den Glauben der Rezipienten“. Darüber hinaus wirft diese Dimension die grundlegende Frage auf,

inwiefern die ethischen Gründe, die mit dem Vertrauen in den Zeugen und wiederum dessen Selbstverpflichtung seinem Adressaten gegenüber „auch als Prinzipien von Erkenntnis und Wissenschaft relevant werden können“.

Michael Bachmann untersucht die spezifische Situation von Theater und Performancekunst als „privilegierte Orte der (künstlerischen) Zeugenschaft“. Nachdem er die grundsätzliche Ambivalenz der Beziehung zwischen dem Theatralen und der Rechtspraxis, zwischen Theater und Prozess, herausgestellt hat, analysiert Bachmann das südafrikanische Stück *Ubu and the Truth Commission* (1997), in dem eine Puppe das bezeugende Opfer verkörpert. Die Übertragung des Zeugenstatus auf eine explizit künstliche Figur erlaubt eine Reflexion, die auf „die ethische Frage der Stellvertretung zwischen verschiedenen Akteuren der Zeugenschaft und deren jeweilige Handlungsmacht sowie auf die Frage der Autorisierung“ hinausläuft: „Wer gewinnt in welchem Rahmen auf welche Weise die Autorität, als Zeuge zu fungieren?“ Bachmann zeigt, wie die Puppe als ästhetisches Objekt eine testimoniale Überzeugungskraft gewinnt und das Verhältnis von Handlungsmacht (*agency*) und testimonialer Autorität veranschaulicht. Die ethisch-epistemische Frage der Autorität und Autorisierung des Zeugen wird letztlich auf das ästhetische Verfahren des Puppenspiels zurückgeführt, in dem die Differenz zwischen Bühnenfigur und Opferzeuge „einen Raum eröffnet, durch den das Zeugnis vermeintlich selbst zur Sprache kommt“. Dieses „zur Sprache kommen“ ereignet sich allerdings unterschiedlich, wenn es tatsächlich durch Sprache geschieht (wie etwa in Peter Weiss' *Ermittlung*) oder eher durch einen körperlich-performativen Ausdruck (wie in William Kentridges Inszenierung von *Ubu*).

Stefan Barton behandelt die Bedeutung des Zeugenbeweises im Strafverfahren. Im Zentrum steht die für den juristischen Kontext so wichtige Regelhaftigkeit zur Autorisierung des Zeugnisses, sowohl im Sinne eines Szenariums als auch bezüglich seiner Choreographie. Es gibt nicht nur einen festen Korpus an möglichen Beweisen („Urkunden-, Augenscheins-, Sachverständigen- oder eben Zeugenbeweis“); vielmehr unterliegt jede Beweisart einem Regelwerk, so auch das Zeugnis. Dort, wo an anderen Stellen ein Faktor wie ein ‚Zeughelfer‘ hinzutreten muss, um aus dem Zeugnis Gewissheit entstehen zu lassen, kann es eine Glaubwürdigkeitsprüfung sein, beispielsweise in einer psychologischen Glaubhaftigkeitsbeurteilung: Auch vor Gericht wird das Zeugnis evaluiert. Und auch hier gilt, dass ein schwer fassbarer Überzeugungsfaktor am Ende Ausschlag gibt für die Evaluierung bzw. Relevanz des Zeugnisses: Für das Urteil entscheidend ist die Überzeugung des Richters bezüglich des verhandelten Sachverhalts.

Benoît Garnot beschreibt die Diversität historischer Konzepte der Zeugenschaft und die Veränderung ihrer Szenarien. Während diese in der Vormoderne in ihrer Performativität durch Ritualisierung und Sakralität gekennzeichnet waren, ist für das moderne Szenarium juridischer Zeugenschaft von einer Entsakralisierung zu sprechen, in der die „staatsbürgerliche Tugend“ an die Stelle der „religiösen Pflicht“



zur Verfolgung der Wahrheit trete. Anstelle einer angerufenen und entscheidenden göttlichen Instanz tritt die „freie richterliche Überzeugung“, durch die das Amt wiederum dem Staat verpflichtet ist. Von einem Phänomen der Resakralisierung ist im Kontext der Opferzeugen zu sprechen; die Wahrheit dient hier auch der Memoria der Gemeinschaft.

Burkhard Liebsch geht es um eine sozialphilosophische Thematisierung von Zeugenschaft im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚politischen Welt‘. Dem erkenntnistheoretischen Begriff der ‚Welt‘ in der modernen Philosophie (als von epistemischen Subjekten geteilte und aus vorliegenden oder zu erschließenden Tatsachen konstituierte Welt) wird ein sozialphilosophischer entgegengehalten, in dem es grundsätzlich um die „Lebbarkeit des Lebens in einer mit Anderen geteilten Welt“ geht. Gerade diese Lebbarkeit, die vor allem auf die menschliche Erfahrung abzielt, ist das, was bezeugt wird, sowie das Selbst derer, die diese Erfahrung zum Ausdruck bringen. Die soziale Existenz wird durch Andere bezeugt, die einen Einzelnen im Zuge der Aufnahme in die miteinander geteilte Welt zugleich in die Position möglicher Zeugenschaft versetzen. Die grundsätzliche Form des Bezeugens kann aber nur in der Erfahrung des Gehört- und Beachtetwerdens existieren und auf Vertrauen als Herstellung von Konstanz für diese Weltstruktur basieren, was auch die Wahrhaftigkeit des Zeugen miteinbezieht. Der Zeuge, die performierte Bezeugung und das Bezeugte bilden ein soziales Geschehen, das der kooperativen Evidenzgewinnung dient und zugleich immer ethische Dimensionen impliziert. Sämtliche Voraussetzungen und Dimensionen der Zeugenschaft bilden für Liebsch einen „Komplex der Zeugenschaft“, der sich als hermeneutisch durchaus nützlich erweist, um den Bezug des Zeugnisses auf eine radikal fraglich gewordene Welt „im Zeichen des Desasters“ (Maurice Blanchot) zu beleuchten, das heißt im Zusammenhang mit Formen von extremer politischer Gewalt, die „ihre Opfer dem Anschein nach einer radikalen Weltlosigkeit überantworten sollte“ und somit „die elementarste Voraussetzung der Zeugenschaft“ und die Möglichkeit des Bezeugens selbst in Frage stellen.

Sybille Krämer unterscheidet Formen der Zeugenschaft im Spannungsfeld prozesualer, diskursiver und existentialer Wahrheit. Zunächst ist das Bezeugen ein interpersonaler Sprechakt, dessen Wahrheit in einem argumentativen Diskursgeschehen eingelöst oder abgewiesen wird. Krämer untersucht hier die zentrale Bedeutung des ‚Sprechens‘ oder ‚Sagens‘, welches die gemachte Erfahrung zu einer ‚Aussage‘ transformiert. Der Anspruch einer fast nicht möglichen Entsprechung zwischen ‚Erfahrung‘, und ‚Aussage‘ macht dabei das Prekäre der Zeugenschaft aus. Mit Derrida und Habermas führt Krämer mögliche Modelle an, die aus dem Anspruch dieser absoluten diskursiven Wahrheit herausführen wollen und die mit den dem Zeugnis verbundenen (hier nicht religiös verstandenen) Glaubensgewissheiten produzieren. Krämer stellt dem „diskursiven Wahrheitsanspruch“ das von ihr bei Foucault, Lacan und Kierkegaard auszumachende Modell einer existentialen Wahrheit gegenüber, zum Beispiel im Fall des Glaubenszeugen, den sie mit der von Foucault beschriebe-

nen Parrhesia, dem „Wahrsprechen“, in Verbindung bringt. Im Fall der griechischen Parrhesia und des christlichen Glaubenszeugnisses stehe der Zeuge mit seiner Person und seinem Leben für die Wahrheit seiner Aussage ein; es handelt sich um eine aus einem ethischen Impuls heraus geäußerte Wahrheit, „die mit ihrem subjektiven Ursprung untrennbar verbunden ist“. Am Ende entwickelt Krämer die These, dass es gerade die immer wieder andere Verbindung von existentialer und diskursiver Wahrheit in den Typen der Zeugenschaft ist, die deren Wesen bestimme.

Claudia Blümle behandelt bildliche Szenarien der Zeugenschaft, in denen – wie bei den Inszenierungen im Beitrag von Bachmann – Figuren eingesetzt werden, die das reale, abgebildete Szenarium eines Zeugenschaftsmoments nicht genau abbilden oder eine solche Abbildung stören, sondern im Sinne einer medialen Überzeugungsstrategie erweitern. Im Fall der von Blümle analysierten Bildbeispiele sind dies zusätzliche Akteure, die als „Überzeugungsfiguren“ eine Scharnierstelle zwischen dem innerbildlichen Zeugen und dem Betrachter darstellen. Die Überzeugungsfiguren haben in der interpersonalen Struktur des Zeugenschaftsszenariums eine ähnliche Funktion wie die Zeugenhelfer in den Beiträgen von Däumer und Schlie. Blümle analysiert diese Funktion in Bildern, die ganz unterschiedliche, mit verschiedenen Kategorien der Zeugenschaft verbundene Wissensgehalte oder Wahrheiten vertreten, sowohl aus dem juristischen und religiösen als auch aus den naturwissenschaftlichen Bereichen. Die Produktion von Gewissheit hängt in den von ihr gewählten Beispielen gerade von den eigentlich außerhalb der Zeugensituation situierten „Zeigefiguren“ ab, die einen eigenen Raum ausbilden, in dem das Bezeugte vom Betrachter akkreditiert werden kann.

Axel Gelfert setzt sich mit dem Mythos einer Vernachlässigung des Phänomens von Zeugenschaft in der Philosophiegeschichte auseinander. Er stellt am Beispiel von David Hume heraus, dass in den Ansätzen der analytischen Philosophie und der sozialen Erkenntnistheorie manchen klassischen Autoren, die er als „Vorläufer“ bewertet, zu Unrecht einseitige Grundpositionen zugeschrieben werden, wie etwa Humes angeblicher „Reduktionismus“, der das Zeugnis auf einen empirisch belegbaren Wissensinhalt reduziere. In der von Gelfert unternommenen Neuauslegung von Humes Überlegungen zu Zeugenschaft wird deutlich, dass auch hier der Empfänger als konstituierender Faktor des Zeugnisses im Fokus steht. So wird durch eine erneute Lektüre von Humes Thesen deutlich, wie signifikant diese für jüngste Ansätze wie etwa den der Tugenderkenntnistheorie sein können. Das Zeugnis wird anhand von wiederkehrenden sozialen „Situationen, Interaktionen und Reaktionen“, aber auch aufgrund aller Charaktereigenschaften des Zeugen evaluiert, und für diese Evaluierung werden sowohl die präexistenten gemeinsamen Überzeugungen und Vertrauensbildungen einer epistemischen Gemeinschaft als auch die Erfahrungen des Empfängers über die menschliche Natur entscheidend.

Henning Theißen entwirft das Modell einer religiösen Zeugenschaft, die eine Alternative darstellen soll zu den vorherrschenden Kategorien: der Mission als persua-

asivem Zeugnis und dem Martyrium als einem Zeugnis der existentiellen Involviertheit. Er diskutiert dies zunächst vor der Folie juridischer und epistemischer Zeugenschaft. So thematisiert er die Vereidigung des Zeugen vor Gericht als eine Metastruktur, als Zeugnis für die Glaubwürdigkeit des Zeugen, das die Aussage überzeugend machen soll. Theißen verwendet hier den aus dem Alten Testament (Hebr. 12:2) stammenden Begriff der „Wolke von Zeugen“, in die der beeidigende Zeuge eintritt und in der wiederum Gott zum Zeugen angerufen wird. Wir finden hier eine ähnliche Struktur wie beim Zeugenschaftshelfer und bei den Überzeugungsfiguren. Glaubwürdigkeit muss selbst in irgendeiner Weise bezeugt sein. Das bedeutet, dass Szenarien und Konstellationen von Zeugenschaft notwendigerweise immer eine komplexe Struktur haben; beim religiösen Bekenntniszeugen, der in eine „Wolke von Zeugen“ eintritt, ist dies durch Zeugenketten gewährleistet. Schließlich entwickelt Theißen das Modell einer ‚angenommenen‘ (adoptierten) Gewissheit, der er eine unmittelbar gezeugte Gewissheit gegenüberstellt: Gewissheit entsteht durch einen Vertrauensvorschuss; das Zeugnis muss sich in einem dynamischen Prozess in der Folge (zum Beispiel im Abgleich mit anderen Zeugnissen) bewähren.

Auch nach Günter Thomas, der sich mit verschiedenen Formen religiöser Zeugenschaft befasst und kritisch in Frage stellt, ob es sich ausgerechnet beim Märtyrer um den paradigmatischen religiösen Zeugen handelt, ereignet sich Zeugenschaft in Situationen und Konstellationen. Stärker als um eine Suche nach einem Grundmodell von Zeugenschaft geht es Thomas um eine Untersuchung der „spezifischen Differenzen und Differenzierungen“ in verschiedenen sozialen Sphären. Eine genauere Untersuchung der religiösen Zeugenschaft erlaubt es, unterschiedliche „Modi der Gewissheit“ und „Techniken der Überzeugung“ zu differenzieren und die der religiösen Zeugenschaft eigenen „originären Konstellationen“ herauszustellen. Dabei thematisiert er vier Typen des religiösen Zeugnisprozesses: den Auferstehungszeugen, den Märtyrer, das diakonische Zeugnis und die Zeugniskette. Das Zeugnis des Märtyrers wird als Tatzeugnis dargestellt, das von einem weiteren Zeugen (mündlich oder vor allem schriftlich) beglaubigt werden muss. Ein unsichtbares Martyrium kann nicht Zeugnis sein; „[d]ie Gewissheit der Märtyrer ist so eine diskursive Konstruktion von Beobachtern“. Auch hier findet sich die doppelte Struktur des Zeugnisses. Thomas weist darauf hin, dass es gerade im Bereich der religiösen Zeugenschaft nicht nur natürlich-sprachige Zeugnisse, sondern – wie am Beispiel der Diakonie zu beobachten – Handlungen gibt, die als Tatzeugnisse Ereignisse mit performativer Dimension sind. Da diese Handlungen selbst Medien der Kommunikation sind und im sozialen Kontext Dynamiken entfalten, ist auch hier von einer hohen Komplexität der jeweiligen Konstellationen zu sprechen.

Andrea Frisch untersucht eine Mischform von primär historiographischen (Er-)Zeugnissen, die im Kontext religiöser Zeugenschaft stehen. In den Augenzeugenberichten zu den französischen Religionskriegen des 16. Jahrhunderts steht „der ethische und der epistemische Imperativ in steter Spannung“. Da der Augenzeuge

aufgrund seines Engagements notwendigerweise parteiisch ist, ist ein objektiver Bericht nicht möglich, dennoch ist diese Zeugenschaft in beiderlei Hinsicht eine Notwendigkeit. Frisch untersucht die Techniken des Adressierens von historiographischen Texten wie zum Beispiel von Jean de Léry, die dementsprechend versuchen, die religiöse Zugehörigkeit des bezeugenden Autors herunterzuspielen, und zur Folge haben, dass die Berufung auf das *ethos* allgemein zugunsten eines epistemischen Modells des Augenzeugen infrage gestellt wird. Das lange epische Gedicht *Les Tragiques* des Protestanten Agrippa d'Aubigné reflektiert jedoch das Dilemma, nach welchem der Augenzeuge sich zugleich unparteiisch zeigen und die Ereignisse mit eigenen Augen gesehen haben muss, also gleichzeitig „Zuschauer“ (*spectateur*) und „Akteur“ (*personnage*) zu sein hat. Das Gedicht wendet sich als ethische Anklageschrift an die Täter der anderen Religionsgemeinschaft und gemeinschaftsstiftend an die eigene, beruht aber zugleich auf der epistemischen Distanz des Berichts. Das Zeugnis will durch den Pathos überzeugen und bewegen, was hier durch eine Form von dichterischer Zeugenschaft geschieht, und appelliert zugleich an die transzendente Perspektive des Göttlichen, um die Untaten zu verurteilen. Es oszilliert somit zwischen unterschiedlichen Positionen, die mit verschiedenen Absichten zusammenhängen – ein Oszillieren, das sich schließlich auch auf den Adressaten als sekundären Zeugen überträgt.

Heike Schlie untersucht Formen vormoderner religiöser Zeugenschaft, die sich in komplexen medialen Konstellationen ereignet. Die hagiographische Zeugenschaft, die in einer Reliquiensammlung gespeichert ist und in der rituellen Zeigung der Reliquien aktiviert wird, wird auf weitere Medien übertragen, in sie ausgelagert und in ihnen erweitert, sodass ein ‚Netz aus zeugenden Gesten‘ und ‚Zeugenschaftspraktiken‘ entsteht. Ergänzt bzw. eingeleitet werden diese Beobachtungen durch eine Untersuchung der historischen Zeugenschaftsbegriffe und ihrem Konnex zu religiöser Zeugenschaft. Ein besonderes Augenmerk gilt hier der Analyse einer vormodernen Konstellation, in der Reliquien als ‚Akteure‘ betrachtet werden müssen, was im jüngsten *forensic turn* eine Art Nachfolge kennt. Zum anderen werden im Kontext der Bildmedien die Spezifitäten christlicher Zeugenschaftsformen fassbar, die im Fall der apostolischen ‚Zeugenkette‘ und des ‚Bekenntnisses‘ des Märtyrers oder des Eremiten eine Reihe von epistemischen und medialen Besonderheiten aufweisen und auch in Bildern wie Dürers *Marter der Zehntausend* diskursiviert bzw. reflektiert werden – ein Phänomen, das Schlie anhand der Kategorie des *mé-ta-témoignage* von Derrida analysiert. So wird das Bild selbst zum „Erkenntnismittel“, das heißt ein „Medium zum ‚Über-Zeugen‘ des Unglaubens“.

AURÉLIA KALISKY

## Die Szenographie der Zeugenschaft zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive

### Ein unergründliches Thema und ein expandierender Begriff

Während der 2009 gehaltenen Eröffnungsrede seines Seminars am Collège de France über „Zeugnis und Zeugenschaft“ erklärte der wohlbekannte französische Literaturwissenschaftler Antoine Compagnon:

Das Zeugnis ist eine besondere Form, eine bestimmte Gattung innerhalb des autobiographischen Lebensberichts. [...] Es gibt auch das mündliche Zeugnis. Es ist vorerst juristisch, bevor es literarisch ist. [...] Man muss von dieser Auffassung ausgehen, um dann geschwind zu einer anderen zu gelangen, in der das Zeugnis als Bericht einer Erfahrung angesehen wird. In diesem Sinne bedeutet Zeugnis ablegen, aus seinem Leben einen *locus communis* zu machen. Dabei wird es nicht notwendigerweise zum Beispiel, manchmal wird es einfach nur zum Indiz. Denn es verbleibt immer etwas vom juristischen Aspekt des Zeugnisses.<sup>1</sup>

Was meint Compagnon mit seiner Behauptung, das Zeugnis sei „vorerst *juristisch*, bevor es *literarisch*“ sei (Hvh. A. K.)? Ist mit „vorerst“ eine epistemologische Hierarchie angesprochen oder eine zeitliche Priorität – oder als genealogisches Verhältnis etwa beides? Wird die Zurückführung auf den autobiographischen Lebensbericht denn überhaupt der ‚Gattung‘ Zeugnis gerecht? Kann nicht ein Gedicht auch zum literarischen Zeugnis werden?

Schon allein diese wenigen Sätze von Antoine Compagnon und die Fragen, die sie sofort aufwerfen, zeigen, wie problematisch jeder Definitionsversuch von ‚Zeugnis‘ und ‚Zeugenschaft‘ ist. In den letzten zwanzig Jahren haben sich die Konzepte zu einem nebulösen, konfusen Begriffsapparat gewandelt, der eigentlich viel mehr Fragen aufwirft, als er zu beantworten erlaubt. Von ‚operativen‘ Begriffen aus der Geistes- und Kulturwissenschaft kann hier keinesfalls die Rede sein, nicht mal aus einer begriffsgeschichtlichen und kulturhistorischen Sichtweise. Dies liegt unter anderem an einer *immanenten* Interdisziplinarität sowohl des Zeugnisbegriffs als auch des Phänomens selbst: Nicht nur für die Historiographie, die Philosophie und für das Recht ist das Zeugnis von zentraler Bedeutung; vor allem in der Nachwirkung des Holocaust wurde die Problematik der Zeugenschaft auch in der Literaturwissenschaft, der Kunst- und Medienwissenschaft, der Psychoanalyse, der Soziologie und der Kulturwissenschaft relevant. Als Wissens- und Beweismittel in

---

<sup>1</sup> Die Audiodatei ist abrufbar über: <http://www.college-de-france.fr/documents/audio/compagnon/seminaire09/sem-compagnon-20090106.mp3> (übersetzt von der Autorin; Abruf am 06.02.16).

der Herstellung von Evidenz, als Instrument eines Bekenntnisses oder einer Offenbarung und nicht zuletzt als literarische ‚Gattung‘ – obwohl diese Kategorie als recht umstritten gilt – ist das Phänomen der Zeugenschaft an der Schnittstelle diverser Wissensfelder und -praktiken situiert und zu einem zentralen Untersuchungsobjekt geworden.

Wenn auch nur eines dieser Wissensfelder näher thematisiert wird, vermag schon ein kurzer Blick auf die wissenschaftliche Produktion der letzten Jahre zum Thema Zeugenschaft exemplarisch zu verdeutlichen, wie groß die Produktivität des Begriffs ist und wie er sich dementsprechend in ein theoretisches Instrumentarium gewandelt hat, dem es möglich ist, die Analyse auf immer weitere Phänomene und Gegenstände auszuweiten. In der Literaturwissenschaft beispielsweise ist die Kategorie des ‚Zeugnisses‘ erst im Zuge der Reflexion über die Texte von Überlebenden nationalsozialistischer Verbrechen und über die daraus folgenden Strafprozesse massiv in den kritischen Diskurs eingetreten. Dabei hat sich in begriffsgeschichtlicher Perspektive der Zeuge in Literatur- und Kulturwissenschaft als derjenige etabliert, der eine direkte Erfahrung von extremer politischer Gewalt gemacht hat und diese in einer medialen Form darstellt – vor allem, doch nicht ausschließlich durch die Sprache und in Form eines Textes. Durch den Akt des Bezeugens soll das Unrecht, das ihm und dem Kollektiv, dem er angehört, widerfahren ist, bekannt gemacht und reflektiert werden. Während in Deutschland die Kategorie des ‚Zeugnisses‘ und das Phänomen der ‚Zeugenschaft‘ in der Literaturwissenschaft (vor allem in der Germanistik) bis heute noch vorwiegend in Bezug auf den Holocaust verwendet werden, wird in anderen Ländern mittlerweile häufig über die Figur des Zeugen jenseits des historischen Schauplatzes des Holocaust und der NS-Konzentrationslager in den unterschiedlichsten Zusammenhängen reflektiert.<sup>2</sup> Die Referenz auf den Holocaust

2 Die Verwendung der Kategorie ‚Zeugnis‘ hat sich sehr unterschiedlich in den jeweiligen nationalen literaturwissenschaftlichen Diskursen verankert. Sie hat sich relativ früh in den amerikanischen und französischen Diskursen entwickelt, oft in Anlehnung an die eigenen theoretischen und reflexiven Schriften der Überlebenden der Shoah und der NS-Lager, aber vor allem im Zuge der ästhetisch-philosophischen Diskussionen, die der Film *Shoah* von Claude Lanzmann ausgelöst hat. Das Buch *Testimony* von Shoshana Felman und Dori Laub ist hier ein Meilenstein: Shoshana Felman/Dori Laub: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York/London: Routledge 1992. Vgl. auch Lawrence Langer: *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven/London: Yale University Press 1991. Die grundlegendsten Texte, die zu der Ausarbeitung des Begriffs beigetragen haben, sind in deutscher Sprache im Sammelband von Ulrich Baer zusammengetragen worden: Ulrich Baer (Hg.): „Niemand zeugt für den Zeugen“. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000. In Frankreich haben sich von vornherein die Kategorien von ‚Zeugnis‘ und ‚Zeugenschaft‘ sowohl auf den Holocaust als auch auf die NS-Lager und sogar auf den Gulag bezogen. Die Kategorien sind dabei auch durch die frühe Rezeption von literarischen Zeugnissen von Robert Antelme, Charlotte Delbo, David Rousset, Jean Cayrol (im Film *Nuit et Brouillard* von Alain Resnais), Alexander Solschenizyn und Varlam Schalamov geprägt worden. Bei den deutschen Romanisten – größtenteils wegen der Formenvielfalt von Zeugenschaft in romanischen Literaturen und der frühen Tendenz zu vergleichenden Perspektiven in der französischen Rezeption – gibt es oft komparatistische Ansätze, was zweifelsohne an einer Kenntnis der südamerikanischen und französischen Primär- sowie Sekundärliteratur zum Thema liegt. Vgl. z. B. den jüngsten Sammelband von Claudia Nickel und Alexandra Ortiz Wallner, in dem die thematische Komparatistik (zwi-

dient dabei meistens als Paradigma in der Sekundärliteratur, findet sich aber oft schon als expliziter Bezug in der Primärliteratur, was zweifelsohne die Relevanz von Michael Rothbergs Modell eines „multidirektionalen“ Gedächtnisses bestätigt. Allerdings bleibt dabei das Gedenken an den Holocaust und die Formen, in welcher es sich dem kulturellen Gedächtnis eingepägt hat, um daraus eine mittlerweile internationalisierte Erinnerungskultur zu gestalten, die dominierende ‚Richtung‘ der von Rotheberg meines Erachtens zu optimistisch analysierten „Mehrrichtungs-erinnerung“.<sup>3</sup>

Trotz der Modellhaftigkeit des Holocaust-Zeugnisses innerhalb des kulturellen Gedächtnisses werden mittlerweile auch andere historische Schauplätze des 20. Jahrhunderts erkundet, wobei sich das hauptsächlich auf den Holocaust bezogene Textkorpus der ‚Zeugnisliteratur‘ – das schon aufgrund der Exilsituation von jüdischen Überlebenden inhärent transnationale Züge aufweist – noch klarer als zuvor dem weiteren Horizont einer Weltliteratur öffnet: Zeugnisse des Genozids an den Armeniern,<sup>4</sup> Zeugnisse des Ersten Weltkriegs,<sup>5</sup> Zeugnisse vom Repressionssystem der ehemaligen Sowjetunion,<sup>6</sup> Zeugnisse des Algerischen Unabhängigkeitskriegs,<sup>7</sup>

---

schen unterschiedlichen Nationalliteraturen sowie zwischen diversen historischen Ereignissen) mit kulturwissenschaftlichen, -geschichtlichen und philosophischen Ansätzen kombiniert wird: Claudia Nickel/Alexandra Ortiz Wallner (Hg.): *Zeugenschaft. Perspektiven auf ein kulturelles Phänomen*, Heidelberg: Winter 2015.

- 3 Michael Rothberg: *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford: Stanford University Press 2009. Rothbergs theoretische Absicht ist es, das Modell einer vom Gedächtnis des Holocaust dominierten und von einer Konkurrenz der Opfer geprägten westlichen Erinnerungskultur durch ein dynamisches, komplexeres Modell einer „Mehrrichtungs-“ oder „Mehrwegserinnerung“ („multidirectional memory“) zu ersetzen. Dabei erweist es sich als problematisch, dass die allgemeine Dynamik einer Erinnerungskultur nach wie vor durch ein zum Paradigma gewordenes, mittlerweile globalisiertes Gedenken des Holocaust geprägt bleibt. An dieser Prägung wird vor allem auf politischer und institutioneller Ebene festgehalten, sie stützt sich aber selbstverständlich auch auf wissenschaftliche Merkmale, da der Holocaust das Ereignis gewesen ist, das für die Konzeptualisierung von Begriffen wie ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ und ‚Genozid‘ gedient hat. Vgl. dazu das Beispiel Rwanda, bei dem die Auswirkungen des Gedenkens an den Holocaust in einem postkolonialen Kontext womöglich am stärksten gewesen sind; vgl. Catherine Coquio: *Rwanda. Le Réel et les récits*, Paris: Berlin 2004; Aurélia Kalisky: „Mémoires croisées – Des références à la Shoah dans le travail de deuil et de mémoire du génocide des Tutsi“, in: *Humanitaire* (2004) 10, S. 69–92. Zu Argentinien, wo diese Auswirkungen u. a. aufgrund der jüdischen Emigration in den 1920er und 1950er Jahren ebenfalls besonders stark zu spüren sind, vgl. Liliana Feierstein: „‘A Quilt of Memory’: The Shoah as a Prism in the Testimonies of Survivors of the Dictatorship in Argentina“, in: *European Review* 22 (2014) 4, S. 585–593. Eine interessante Problematisierung von Michael Rothbergs Thesen am Beispiel der Formen der direkten oder indirekten Anspielungen an die Erinnerung an den Holocaust in französischer Gegenwartsliteratur findet sich in Debarati Sanyal: *Memory and Complicity. Migrations of Holocaust Remembrance*, New York: Fordham University Press 2015.
- 4 Marc Nichanian: *Entre l’art et le témoignage: Littératures arméniennes au XX<sup>e</sup> siècle*, Bd. 1: *La Révolution nationale*, Genf: Metispresses 2006.
- 5 Carine Trévisan: *Les Fables du deuil. La Grande Guerre: Mort et écriture*, Paris: PUF 2001.
- 6 Vgl. z. B. Luba Jurgenson: *L’Expérience concentrationnaire est-elle indicible?*, Monaco: Éditions du Rocher 2003.
- 7 Vgl. die Dissertation von Charlotte Lacoste: *Le témoignage comme genre littéraire en France de 1914 à nos jours*, Paris: Université Paris Ouest Nanterre La Défense 2011.

des Genozids der Tutsi in Rwanda,<sup>8</sup> Zeugnisse der südafrikanischen Apartheid,<sup>9</sup> der lateinamerikanischen Diktaturen (Guatemala, Chile, Argentinien u. a.),<sup>10</sup> des Genozids in Kambodscha.<sup>11</sup> Manche von den zentralen Begriffen in diesen Studien müssen auf begriffsgeschichtlicher Ebene *jenseits* der nahezu hegemonialen Prägung der Konzepte durch die aus dem Holocaust hervorgehenden Erinnerungsdiskurse situiert werden. Dafür lässt sich beispielsweise der Begriff vom *testimonio* aufführen, dessen Geschichte sich zwar parallel zum Begriff des ‚Zeugnisses‘ der NS-Lager oder des Holocaust, aber mit ganz anderen Charakteristika entwickelt hat.<sup>12</sup>

Solch parallel laufende Entwicklungen zwingen zwar den literaturtheoretischen Blick, die Überschneidungen und Kontiguitäten des ‚Zeugnisses‘ mit etablierten literarischen Genres zu berücksichtigen, angefangen mit den Memoiren oder der Autobiographie,<sup>13</sup> führen aber viel eher dazu, die Kategorie des ‚Zeugnisses‘ als genreübergreifende Textsorte zu konzipieren.<sup>14</sup> Dabei kann der Begriff von einem an Referenz gebundenen Gestus (es wird die Realität eines mit den Sinnen erfassten Ereignisses bezeugt) zu einer literarischen Figur werden, in der Zeugenschaft eigentlich in einem viel weiteren, nahezu metaphorischen Sinn zu erfassen ist: Es werden eine Zeit, ein Ereignis, eine Erfahrung und deren Wahrheit bezeugt, nicht etwa in der Form einer Attestierung von Tatsachen, sondern als subjektiver Ausdruck des Sinnes (der Zeit, des Ereignisses, der Erfahrung), den es sowohl für das Subjekt als auch für die Menschheit zu erschließen gilt. So können sowohl Ge-

8 Coquio: *Rwanda* (Anm. 3).

9 Mark Sanders: *Ambiguities of Witnessing: Law and Literature in the Time of a Truth Commission*, Stanford: Stanford University Press 2007.

10 U. a. Liria Evangelista: *Voices of the Survivors. Testimony, Mourning and Memory in Post-Dictatorship Argentina*, New York/London: Garland 1998.

11 Vgl. exemplarisch das thematische Heft der Zeitschrift *Europe*, herausgegeben von Frédéric Detue und Charlotte Lacoste, welches Beiträge versammelt, die vom Ersten Weltkrieg und dem Genozid an den Armeniern bis zum algerischen Bürgerkrieg in den 1990er Jahren reichen: Frédéric Detue/Charlotte Lacoste (Hg.): *1914–2014. Témoigner en littérature, Europe* 94 (2016) 1041/1042.

12 Vgl. exemplarisch Georg M. Gugelberger (Hg.): *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Durham: Duke University Press 1996; John Beverley: *Testimonio – On the Politics of Truth*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2004.

13 Vgl. z. B. Leigh Gilmore: *The Limits of Autobiography, Trauma and Testimony*, Ithaca: Cornell University Press 2001; Eva Lezzi: *Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2001; Mona Körte: „Zeugnisliteratur. Autobiographische Berichte aus den Konzentrationslagern“, in: Wolfgang Benz/Barbara Distel (Hg.): *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, Bd. 1, München: Beck 2005, S. 329–345.

14 Catherine Coquio: „*Le récit de rescapé est un genre littéraire*“ ou le témoignage comme ‚genre de travers‘, in: *La Licorne* 82 (2007), S. 103–132; Franziska Louwagie, „‘Une poche interne plus grande que le tour‘. Pour une approche générique du témoignage des camps“, in: *Questions de communication* (2003) 4, S. 365–377; Aurélia Kalisky: „Das literarische Zeugnis zwischen ‚Gestus des Bezeugens‘ und literarischer Gattung“, in: Peter Kuon/Monika Neuhofer/Silke Segler-Messner (Hg.): *Vom Zeugnis zur Fiktion. Repräsentation von Lagerwirklichkeit und Shoah in der französischen Literatur nach 1945*, Wien: Peter Lang 2006, S. 37–55; Sacha Feuchert: „Der ‚ethische Pakt‘ und die ‚Gedächtnisagentur‘ Literaturwissenschaft: Überlegungen zu ethischen Problemfeldern eines literaturwissenschaftlichen Umgangs mit Texten der Holocaustliteratur“, in: Christine Lubkoll/Oda Wischmeyer (Hg.): *‚Ethical Turn‘? Geisteswissenschaften in neuer Verantwortung*, München: Fink 2009, S. 137–156.



dichte wie auch andere literarische Fiktionen ‚Zeugnisse‘ sein.<sup>15</sup> Darüber hinaus überschreiten notwendigerweise die Recherchen über literarische Formen der Zeugenschaft den rein textuellen und literarischen Kontext. Schließlich ist es schon alleine auf den inhärent transdisziplinären Charakter von Zeugenschaft zurückzu-

15 Im deutschsprachigen Raum hat sich die Auffassung vom Lyriker *als* Zeuge hauptsächlich in Bezug auf die Lyrik Paul Celans und Nelly Sachs' entwickelt. Allerdings hat sich oft der literaturwissenschaftliche Kommentar paradoxerweise eher geweigert, den literarischen Text konsequent als Form der Zeugenschaft *per se* anzusehen, und hat eher das Gedicht als metonymisches *Emblem* einer bezeugenden Literatur betrachtet, wie es etwa Jacques Derrida am Beispiel Celans tut in *De-meure: Maurice Blanchot* (1998) (dt.: *Bleibe: Maurice Blanchot*, übers. von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen Verlag 2003. Vgl. auch Jaques Derrida: „A Self-Unsealing Poetic Text“ – Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“, übers. von K. Hvidtfeldt Nielsen, in: Peter Buhrmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*, Kopenhagen/München: Fink 2000, S. 147–182. Eine gegenwärtige Annäherung an die Problematik findet sich in Dorothee Gelhard/Irmela von der Lühe: *Wer zeugt für den Zeugen? Positionen jüdischen Erinnerns im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a.: Peter Lang 2012). Dabei ist aber in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft das Konzept des Zeugnisses bis vor kurzem stark an den Begriff einer direkten Darstellung der Erfahrung in Form eines Berichts oder zumindest einer (autobiographischen) Narration verbunden. Anders operiert etwa Antony Rowland, der in seinem gleichnamigen Buch von „Poetry as Testimony“ spricht und dabei Lyrik, die von den Erfahrungen der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts handelt, als eigene Zeugnisform analysiert (1. Weltkrieg, Holocaust und NS-Lager, 9/11), aber auch die extreme Armut der Working Class thematisiert; vgl. Antony Rowland: *Poetry as Testimony: Witnessing and Memory in Twentieth Century Poems*, New York: Routledge 2014. Claude Mouchard spricht seinerseits von „œuvre-témoignage“, um das Gesamtwerk eines Schriftstellers zu benennen, der sich in die Position eines Zeugen versetzt und über Formen der politischen Gewalt schreibt, die er als direkt Betroffener oder als Beobachter in seinem Werk in unterschiedlichsten Formen bezeugt: Claude Mouchard: *Qui, si je criais... ? Œuvres-témoignages dans les tourmentes du XXe siècle*, Paris: Laurence Teper 2007. Der Versuch von Mouchard erinnert durchaus an die Theoretisierung von Avishai Margalit, der wie Mouchard als eines seiner Hauptbeispiele für den „moral witness“ die russische Dichterin Anna Achmatowa nennt (Avishai Margalit: *The Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press 2002). Catherine Coquio hat ihrerseits den Begriff des ‚literarischen Zeugnisses‘ geprägt, womit ausgedrückt wird, dass ein Überlebender durch eine literarische Form versucht, seine ‚Wahrheit‘ zu vermitteln, die oft nicht mehr unmittelbar eine faktische ist, sondern primär den *Sinn* einer Erfahrung weitergibt (Catherine Coquio: *La Littérature en suspens. Ecritures de la Shoah: le témoignage et les œuvres*, Paris: L'Arachnéen 2015). Ich selbst habe versucht, durch den von Sigrid Weigel geprägten Terminus des ‚Erzeugnisses‘ ein literarisches Werk zu beschreiben, das auf referenzieller Ebene nicht mehr direkt Tatsachen attestiert, sondern versucht, durch Literatur der existentiellen Wahrheit des Zeugen eine Form zu verleihen, die nicht mehr auf einem ‚autobiographischen‘, sehr wohl aber auf einem ‚testimonialen‘ Pakt beruht. Die literarisch *ge-* und manchmal gar fiktional *umformte* Erfahrung garantiert – wenn auch indirekt – das literarische ‚Erzeugnis‘, indem sie den Text an die Realität *empirisch* knüpft: Aurélia Kalisky: „Poétiques de la lisière – Les textes d'enfants rescapés de la Shoah, entre ‚création testimoniale‘ et genre autobiographique“, in: Silke Segler-Messner/Isabella von Treskow (Hg.): *Genocide, enfance et adolescence dans la littérature, le dessin et au cinéma*, Wien u. a.: Peter Lang 2014, S. 151–182; dies.: „Die Erzeugung der Wahrheit zwischen Kunst und Zeugenschaft. Über ein in Auschwitz geschriebenes literarisches Manifest“, in: Sibylle Schmidt/Sybille Krämer (Hg.): *Zeugen in der Kunst*, Paderborn: Fink 2016 (im Druck); dies.: *Du témoignage à la création testimoniale*, Paris: Classiques Garnier, erscheint Ende 2016. Vgl. Sigrid Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von *identity politics*, juristischem und historiographischem Diskurs“, in: *Einstein Forum Jahrbuch*, Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 111–135. In diesem Sinn bezeichnet auch Marie-Laure Basuyaux das Gesamtwerk des Buchenwald-Überlebenden Jean Cayrol als „blinde[n] Passagier“: Marie-Laure Basuyaux: *Témoigner clandestinement. Les récits lazarens de Jean Cayrol*, Paris: Garnier 2009.

führen, dass ihre literarischen Formen oft eng verflochten mit juristischen und dokumentarischen Formen (in Gestalt von Berichten, Dokumenten von Zeitzeugen) oder zumindest von diesen stark geprägt sind. Vor allem hängt aber die notwendige Überschreitung des literarischen Felds mit dem Typus von Zeugenschaft zusammen, der aus den historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist: Die Figur des Zeugen, der extreme politische Gewalt überlebt hat, weist sich insofern als multidimensional aus, als sie sich zugleich teilweise mit dem Zeitzeugen in historiographischer Perspektive und möglicherweise mit dem juristischen Zeugen deckt.<sup>16</sup> Als Rahmenkonzept kann ‚Zeugenschaft‘ in diesem Sinn sowohl auf die mittlerweile langjährigen Reflexion über das Phänomen vor und nach dem Holocaust als auch auf die juristische Form der Aufarbeitung der Vergangenheit, die diese Situationen prägt, zurückgeführt werden. Anders gesagt: Die gegenwärtig kennzeichnende juristische Aufarbeitung der Vergangenheit durch die internationale Justiz oder durch alternative, hybride Gerichtsformen der ‚Transitional Justice‘ wie beispielsweise Wahrheitskommissionen prägen auf bedeutende Weise die politischen, sozialen und kulturellen Formen der Erinnerung und somit auch Kunst und Literatur als privilegierte Formen des kulturellen Gedächtnisses. Sie etablieren Zeugenschaft als zentrales *kulturelles* Phänomen, das neben der literarischen und künstlerischen immer auch andere Formen miteinbezieht. Jüngste Publikationen zeigen, wie sich mittlerweile der theoretische Diskurs mit der grundsätzlichen Polymorphie von Zeugenschaft auseinandersetzt, und immer häufiger wird sie nun in fachübergreifender Perspektive untersucht.<sup>17</sup>

Gleichzeitig wird innerhalb des literaturwissenschaftlichen Forschungsfeldes seit einigen Jahren Zeugenschaft in anderen Zusammenhängen als im Kontext von Diktaturen, historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und mit neuen juridi-

16 Vgl. die einschlägigen Publikationen: Annette Wieviorka: *L'Ère du témoin*, Paris: Plon 1998; Renaud Dulon: *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation oculaire*, Paris: EHESS 1998; Martin Sabrow/Norbert Frei (Hg.): *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*, Göttingen: Wallstein 2012. Studien über die Überkreuzungen und Verflechtungen unterschiedlicher Zeugenschaftsformen, wie die von Shoshana Felman, Mirjam Wenzel oder Michael Bachmann über juristische Zeugenschaft oder die von Andree Michaelis über videographierte Zeugenschaft, welche auch mit der Oral History zu tun hat, zeigen, wie eine theoretische Reflexion über die grundsätzliche *Hybridisierung* jeder Zeugnisform – gerade in Bezug auf die Shoah – unvermeidlich ist. Vgl. Shoshana Felman: *The juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press: 2002; Mirjam Wenzel: *Gericht und Gedächtnis. Der deutschsprachige Holocaust-Diskurs der sechziger Jahre*, Göttingen: Wallstein 2009; Michael Bachmann: *Der abwesende Zeuge. Autorisierungsstrategien in Darstellungen der Shoah*, Tübingen: Francke 2010; Andree Michaelis: *Erzählräume nach Auschwitz. Literarische und videographierte Zeugnisse von Überlebenden der Shoah*, Berlin: Akademie Verlag 2013.

17 Vgl. u. a. Sara Jones: *The Media of Testimony. Remembering the East German Stasi in the Berlin Republic*, London: Palgrave Macmillan 2014; Sibylle Schmidt/Sybill Krämer/Ramon Voges: *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: Transcript 2011; Amelie Rösinger/Gabriela Signori (Hg.): *Die Figur des Augenzeugen. Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich*, Konstanz/München: UVK 2014; Jane Kilby/Antony Rowland (Hg.): *The Future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives on Witnessing*, New York/London: Routledge 2014; Sarah Cordonnier (Hg.): *Trajectoire et témoignage. Pour une réflexion pluridisciplinaire*, Paris: Vrin 2015.

schen Kategorien bezeichneten Gewaltformen (wie ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ und ‚Genozide‘) relevant. So interessieren sich jüngste literaturwissenschaftliche Arbeiten für viel frühere Perioden im 16. und 17. Jahrhundert<sup>18</sup> oder im 18. und 19. Jahrhundert.<sup>19</sup> Hier bewähren sich interdisziplinäre Annäherungen und genreübergreifende Perspektiven möglicherweise umso mehr: Nicht umsonst hat die Vielschichtigkeit des Zeugnisses als kulturgeschichtliche Konstante Heike Schlie und Wolfgang Drews in ihrer Einleitung zum Sammelband *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne* zu der Bemerkung veranlasst, dass die juristischen, religiösen, historiographischen und poetischen Aspekte und Funktionen des Zeugnisses in der Vormoderne einfach nicht klar zu trennen seien.<sup>20</sup> Und gerade in einer Zeit, in der mit Blick auf den Holocaust und die NS-Lager das Ende der Ära der *direkten* Zeugen näher rückt, erweitert sich auch der Begriff des ‚Zeugen‘ nicht nur auf thematischer Ebene und reicht nicht nur weit über die Unterschiede zwischen den Disziplinen hinaus, sondern wird innerhalb der Gedächtnistheorien auch noch auf epistemologischer Ebene in seiner systematischen Dimension als generationsübergreifendes Phänomen analysiert.<sup>21</sup> Das Interessante dabei ist, dass die Analyse solcher Phänomene durchaus zeigt, wie auch religiöse, oft vormoderne Konzepte von Zeugenschaft Szenarien implizieren, die in modernen Phänomenen generationsübergreifender Zeugenschaft eine Art Nachleben erfahren. So können zum Beispiel religiös geprägte Begriffe, wie etwa jener der ‚Zeugenkette‘, in Verbindung gebracht werden mit Phänomenen der indirekten Zeugenschaft – etwa die der „postmemorialen“ Erinnerung (Marianne Hirsch) oder der Situation des Künstlers (am Beispiel Claude Lanzmanns in *Shoah*) oder des Intellektuellen (Geoffrey Hartmann), der versucht, der impliziten Anforderung des Paul Celan-Verses „Niemand zeugt für den Zeugen“ gerecht zu werden.

Die Produktivität solcher Verbindungen und Verknüpfungen zwischen unterschiedlichen historischen Zeugenschaftskonstellationen und -formen ist vielleicht gerade das, was eine globale Annäherung an eine *Kulturgeschichte der Zeugenschaft*

18 Andrea Frisch: *The Invention of the Eyewitness. Witnessing & Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 2004; Françoise Lavocat (Hg.): *Pestes, incendies, naufrages. Écritures du désastre au XVIIe siècle*, Turnhout: Brépols 2011; Carole Dornier: „Témoignages protestants sur la Révocation de l’édit de Nantes“, in: *Religion et nation, parcours identitaires, discours des témoins, Cahiers MRSH de Caen* 43 (2005) Mai, S. 35–43.

19 Thomas Weitin: *Zeugenschaft. Das Recht der Literatur. 1700–1900*, München: Fink 2009; Carole Dornier (Hg.): *Le témoignage et sa critique au XVIIIe siècle*, in: *Dix-huitième siècle* 39 (2007) 1; Michèle Bokobza Kahan: *Témoigner des miracles au siècle des Lumières. Récits et discours de Saint-Médard*, Paris: Classiques Garnier 2016; Shari Goldberg: *Quiet Testimony. A Theory of Witnessing from Nineteenth-Century American Literature*, New York: Fordham University Press 2013.

20 Wolfram Drews/Heike Schlie: „Bemerkungen zur juristischen, epistemologischen und medialen Wertigkeit des Zeugnisses“, in: dies. (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Fink 2011, S. 23–29, hier S. 25.

21 Geoffrey Hartmann und sein Begriff des „intellectual witness“ sowie Marianne Hirsch mit ihrem Begriff der „Postmemory“ haben hier wichtige theoretische Meilensteine gesetzt. Vgl. Aleida Assmann/Geoffrey H. Hartman: *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz: Fink 2012; Marianne Hirsch: *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York: Columbia University Press 2012.

ertragfähig machen könnte. Eine solche Geschichte würde es erlauben, die Widersprüche, die durch die Konfrontation zwischen unterschiedlichen Zeugnis- und Zeugenschaftskonzepten erzeugt werden, wenn auch nicht ganz aufzuheben, so doch wenigstens in ihren aporetischen Aspekten zu mindern. Mehr noch: Will man der drohenden Auflösung von Zeugenschaftsbegriffen eine effiziente theoretische Denkweise entgegensetzen, sollte der jüngst schwindelerregenden Diversität von Zeugnisbegriffen und -konzepten eine kulturgeschichtliche Evolution von Zeugenschaft entgeggehalten werden können.

### Aporetische Typologien und blinde Flecke

Bevor überhaupt versucht werden kann, über ein theoretisches Modell von Zeugenschaft nachzudenken, das sowohl auf systematischer Ebene als auch in kulturgeschichtlicher Perspektive relevant und brauchbar wäre, sollten einige vorangegangene Versuche, das Phänomen systematisch zu theoretisieren, kurz in den Blick genommen werden, um eventuell als einträgliche Grundlage zu dienen. Es kann konstatiert werden, dass es beim Erfassen des Phänomens ‚Zeugenschaft‘ zu einer Art anfänglichen Spaltung kommt, die jeglichen Versuch, eine Definition vorzuschlagen, zu einer methodologischen Kopfnuss werden lässt. Das Denken wird von der unglaublichen begrifflichen Komplexität überfordert, was nicht zuletzt an der außergewöhnlichen historischen Veränderlichkeit der Formen von Zeugenschaft im Laufe der Menschheitsgeschichte liegt. Bei einer ersten Annäherung erscheint ‚Zeugenschaft‘ nicht als ein philosophischer ‚Begriff‘ im reinen Sinne des Wortes. Dies liegt daran, dass ‚Zeugenschaft‘ zuallererst eine soziolinguistische Praxis bezeichnet, die sich dazu eignet, in den unterschiedlichsten Kontexten wahrgenommen zu werden, wie beispielsweise zunächst im alltäglichen Leben. Ein wenig wie in der Eigenart der analytischen Philosophie ließe sich also zunächst von dem modernen und geläufigsten Gebrauch der *ordinary language* ausgehen. In *abstracto* kann man dementsprechend das ‚Zeugnis‘ definieren als eine Erzählung, einen Bericht oder, weiter gefasst, eine Darstellung von Ereignissen, von Tatsachen oder von einer Erfahrung, die von einem Zeugen vermittelt wird, der – sei es auch nur durch seinen Körper – einem Hörer/Zuschauer attestiert, den Ereignissen oder den Tatsachen beigewohnt oder eine Erfahrung durchlebt zu haben.

In seinem grundlegendsten epistemologischen Gerüst würde es sich also, um Sybille Krämer zu zitieren, um einen schlichten Wissenstransfer handeln, der aus dem, „was andere uns sagen und aus dem, was andere uns zeigen“, entsteht und also aus diesem Grunde ein „ganz und gar gewöhnliches“, sogar ein „Allerweltsphänomen“<sup>22</sup> darstellt. Zeugenschaft wäre also die am besten geteilte Sache der Welt und würde unser gesellschaftliches Leben bedingen, was wiederum dazu führen kann, sie

22 Sybille Krämer: „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: Sybille Schmidt/Sybille Krämer/Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: Transcript 2011, S. 117–139, hier S. 117.

aus anthropologischer Sichtweise als „natürliche Institution“<sup>23</sup> zu betrachten. In der Erkenntnistheorie und der analytischen Philosophie als „Allerweltsphänomen“ untersucht, wird das Zeugnis in anderen Disziplinen und Denktraditionen vor allem als Tradierungsmittel des Gedächtnisses, der Identität, der Trauer (was vorwiegend die Bezeugung historischer Katastrophen betrifft), des Glaubens (was insbesondere für religiöse Formen der Zeugenschaft relevant ist), also in erster Linie als Medium einer den erkenntnistheoretischen Sinn von epistemischer Zeugenschaft überschreitenden Erfahrung als von Bedeutung aufgefasst. Dies lässt sich sehr gut zeigen am Beispiel des dominierenden Modells des Überlebenszeugnisses (*survivor testimony*), das auf die Erfahrung von extremer politischer Gewalt verweist. Der Begriff ist im Wesentlichen vom Textkorpus der Shoah-Überlebenden ausgehend entwickelt worden. Wie bereits erwähnt, weisen die Testimony Studies seit Jahrzehnten eine sehr dynamische Entwicklung im Bereich der Human Right Studies, der Media Studies und der Memory und Postcolonial Studies auf. In letzteren wird – oftmals interdisziplinär – an Formen von Zeugenschaft geforscht, die aus anderen historischen Ereignissen hervorgegangen sind, sodass sich der Blickwinkel auf die Fragestellung grundlegend verändert hat.<sup>24</sup> Doch die Überzahl der Theorien, vor allem diejenigen zur ‚Krise der Zeugenschaft‘, fokussieren nach wie vor auf die zum Paradigma erhobene Zeugenschaft der Shoah als ‚Überlebenszeugnis‘.<sup>25</sup> Dabei umgehen zahlreiche Arbeiten zu dem Thema das untrennbar miteinander verbundene epistemische, ethische und ästhetische Wesen der Zeugenschaft. Das Paradigma des ‚Überlebenden‘ gibt sicherlich vor, die epistemischen Aspekte durch den juristischen und historiographischen Gebrauch des Zeugnisses *nach* dem Ereignis zu berücksichtigen. Doch diese Verwendungen, die erst im Nachhinein angelegt sind, werden meistens einer ursprünglichen Intentionalität des Zeugnisses gegenübergestellt, und zwar dem Willen, eine Form der existentiellen Wahrheit und den Sinn der Erfahrung von Gewalt für das Subjekt oder für die Menschheit zu vermitteln. So werden auch unterschiedliche Begriffe als grundsätzlich unversöhnbare Formen der Zeugenschaft in Opposition gesetzt: das Archiv des Historikers, der Bericht des Zeitzeugen, der Beweis des juristischen Verfahrens *versus* das Zeugnis als Ausdruck der subjektiven, gar unbezeugbaren Erfahrung, was Sigrid Weigel (neben Giorgio Agamben, Jacques Derrida oder Marc Nichanian) bekanntlich dazu geführt hat, Zeugenschaft

23 Dulong: *Le Témoin oculaire* (Anm. 16).

24 Für Werke, die einen Überblick der einzelnen Arbeiten auf dem Gebiet aufzeigen, vgl. Anne Cubilié/Carl Good (Hg.): *The Future of Testimony*, in: *Discourse* 25 (2003) 1/2; Carole Dornier/Renaud Dulong (Hg.): *Esthétique du témoignage*, Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l’Homme 2005; Ulrik Ekman/Frederik Tygstrup (Hg.): *Witness. Memory, Representation, and the Media in Question*, Copenhagen/Lancaster: Museum Tusulanum 2008; Antony Rowland/Jane Kilby (Hg.): *The Future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives on Witnessing*, New York/London: Routledge 2014. Vgl. auch Michael Rothberg: „Decolonizing Trauma Studies: A Response“, in: *Postcolonial Trauma Novels*, *Studies in the Novel* 40 (2008) 1/2, S. 224–234.

25 Eines der frappierendsten Beispiele ist Giorgio Agambens Theoretisierung der Zeugenschaft an der Figur des Muselmanns von Auschwitz als eines extremen Modells des ethischen Subjekts. Vgl. Giorgio Agamben: *Remnants of Auschwitz : The Witness and the Archive*, New York: Zone Books 1999.

als grundsätzlich gespaltenes Phänomen zu reflektieren. In ihrem Text „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von *identity politics*, juristischem und historiographischem Diskurs“ plädiert sie für eine Neudefinition der Begriffe, indem sie „Zeugenschaft“ dem „Zeugnis“ gegenüberstellt. Bei „Zeugenschaft“ fügt sich der Diskurs den epistemischen Forderungen der Beweis- und Belegbarkeit. Das aus einer „Geste des Bezeugens“ hervorgehende „Zeugnis“ hingegen ist eine Diskursform, die sich diesen Forderungen entzieht, um sich grundsätzlich dem höheren Anspruch der subjektiven Erfahrung und der Trauer und deren Tradierung zuzuwenden. Die für das Zeugnis von Holocaust-Überlebenden charakteristische „Geste des Bezeugens“ gründet laut Weigel auf einer Konstellation der „Ungleichheit“ sowie der „Ungleichzeitigkeit der Erfahrungen“. Sie scheint eine Situation der Unversöhnlichkeit zwischen unterschiedlichen Formen von Zeugenschaft zugleich zu enthüllen und – zumindest auf theoretischer Ebene – zu erzeugen. Es handelt sich hier um eine Gegenüberstellung, die unweigerlich an Jean-François Lyotards bahnbrechende Theorie des *différend* erinnert.<sup>26</sup>

Doch führt man sich das weite Textkorpus vor Augen, das während der Shoah selbst geschrieben wurde, ist die Suche nach einer künstlerischen oder einfach sprachlichen/medialen Form, die in der Lage ist, eine Wahrheit von existentieller Art zu vermitteln, *untrennbar* mit dem Willen verbunden, die Wahrheit der Verbrechen zu enthüllen und die Schuldigen zu benennen, ja sogar mit der Absicht, Beweise von diesen Tatsachen zu erbringen, die in einem juristischen Verfahren verwendet werden könnten. Zeugenschaft, und zwar nicht nur *nach* sondern *während* und sogar *in* Auschwitz, gründet sich oft grundsätzlich auf der Vorstellung einer Einheit des Wissens und der Wahrheit, und dies jenseits des Versuchs der kriminellen Macht, diese Einheit zu zerstören oder durch eine Fragmentierung der Wahrheit zu manipulieren. Meiner Ansicht nach sollte die Theorie versuchen, die Nachfolge dieser Vorstellung von Einheit anzutreten, die den Zeugen während des Ereignisses so wichtig war. Indem sie durch den Nachweis von Oppositionslinien und Gegenüberstellung von unterschiedlichen Zeugenschaftsgesten und -akten selbst eine Spaltung des Begriffs der ‚Zeugenschaft‘ als absolut setzt, droht nämlich die Theorie, die Fragmentierung der Wahrheit und des Wissens über das Verbrechen und dessen existentielle Erfahrung weiterzuführen. Unbestreitbar liegt ihre grundsätzliche Aufgabe darin, ein Phänomen in seine Bestandteile zu zerlegen, um es dadurch verständlich werden zu lassen und all seine Aspekte zusammen denken

26 Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage“ (Anm. 15); Jean-François Lyotard: *Le Différend*, Paris: Minuit 1986. Im Deutschen als „Widerstreit“ übersetzt, enthält der von Lyotard zum Konzept erhobene Begriff des *différend* im Französischen auch die Idee einer unüberbrückbaren *différence* („Ungleichartigkeit“, „Ungleichheit“, sogar „Andersartigkeit“) zwischen unterschiedlichen Diskursinstanzen. Zwischen dem Diskurs des Überlebenden, der als Zeuge vor Gericht aufgefördert wird, einen Beweis für die Existenz der Gaskammern von Auschwitz hervorzubringen, und dem Diskurs des Holocaust-Leugners, der im Namen der empirischen Unbeweisbarkeit der Erfahrung der Vergasung jedes Zeugnis von Überlebenden verwirft, herrscht ein Verhältnis, das einem *différend* gleichkommt. Auf erkenntnistheoretischer Ebene sind diese beiden Diskurse in unterschiedlichen Sphären situiert, die ungleichartige Wahrheitsformen implizieren.

zu können. Die Ausarbeitungen von Typologien und Unterbegriffen erlaubt es also, das Phänomen ‚Zeugenschaft‘ zu erfassen und die Einzigartigkeit des Wissens des ‚Überlebenszeugens‘ herauszuarbeiten, das sich der dem 20. Jahrhundert geschuldeten Wissensordnung, d. h. der Logik des Archivs und des Beweises, teilweise entzieht. Doch die Theorie muss auch in der Lage sein, wieder zur empirischen Arbeit zurückzukommen und aus der philologischen Analyse der Texte oder der Zeugenschaftssituationen heraus eine begriffskritische Revidierung der eigenen Konzepte durchzuführen, wenn diese aporetisch geworden sind, wie es beispielsweise Shoshana Felman auf beeindruckende Weise in ihrer Lektüre des Eichmann-Prozesses getan hat: Laut Felman überschreitet seit den Nürnberger Prozessen die juristische Form des Prozesses das juristische Verfahren, um sich zu einer neuen kulturellen Ausdrucksform des Traumas zu wandeln, die auch eine neue Sprache des Zeugen beinhaltet und jegliche Gegenüberstellung zwischen juristischer, literarischer und subjektiver Zeugenschaft wesentlich komplexer werden lässt.<sup>27</sup> Dies ist ein Ansatz, der sich in ähnlicher Weise auf die Wahrheits- und Versöhnungskommission (*Truth and Reconciliation Commission*) und andere Formen der restaurativen Justiz übertragen lässt.<sup>28</sup> So zeigt sich, dass jede systematische Annäherung sich ständig dazu bereit zeigen muss, ihre Konzepte aufgrund der kulturgeschichtlichen Veränderungen der Zeugenschaftsformen und -phänomene zu revidieren.

Die kulturgeschichtliche Veränderbarkeit von Zeugenschaft ist wahrscheinlich die größte Herausforderung für jede Systematik. Selbst ohne sich auf die besondere, vorerst für das 20. Jahrhundert charakteristische Form des sogenannten Überlebenszeugen zu beziehen, wird die Spaltung zwischen völlig unterschiedlichen Begriffen und vor allem Phänomenen von Zeugenschaft im Laufe der Geschichte sichtbar. Die Struktur und die Bedeutung von Zeugenschaft, mitunter bereits komplex, wenn man den ‚einfachen‘ Transfer einer Information oder den Transfer von Wissen aus erkenntnistheoretischer Sicht betrachtet – wie es die üppige Forschungsliteratur der analytischen Philosophie und Epistemologie veranschaulicht –, werden in Bezug auf ihren institutionellen und nicht-institutionellen Gebrauch wie auch in Bezug auf die Diversität der Zeugenschaftspraktiken in geschichtlicher Perspektive noch komplexer. In diesem Sinne, um die Worte von Carole Dornier aufzugreifen, ist Zeugenschaft

eine soziolinguistische Praktik, die sich in sehr unterschiedlichen historischen, geographischen und kulturellen und nicht zwangsläufig institutionellen Kontexten bemerkbar macht. Die Tätigkeit des „Bezeugens“ stellt eine anthropologische Tatsache dar, [...] die entsprechend ihrer gewöhnlichen Anwendung im Gespräch erfasst werden kann, ohne auf Autoritäten, die ihren Gebrauch in der Rechtswissenschaft und in der Geschichtswissenschaft festgelegt haben, zu rekurrieren. [...] Doch die Wichtigkeit, der Status und die Bedeutung von Zeugenschaft hängen, zumindest in der europäischen Kultur, streng vom dem Stellenwert ab, die ihr in der Herausbildung

27 Felman: *The juridical Unconscious* (Anm. 16).

28 Vgl. Sanders: *Ambiguities of Witnessing* (Anm. 9) und Bachmann: *Der abwesende Zeuge* (Anm. 16) sowie seinen Text im vorliegenden Band.

des historischen Wissens und in der Herausbildung von Rechtsverfahren, doch auch in der Theologie und in der biblischen Exegese eingeräumt werden.<sup>29</sup>

Deshalb kann das allgemeine Denken es kaum vermeiden, über die Definition von Zeugenschaft *in abstracto* hinauszugehen und eine präzisere einzufordern, nämlich eine, die ihren Kontext, ihren Zeitrahmen und das damit verbundene Wesen aufzuzeigen vermag. Nahezu immer werden zu diesem Zweck unterschiedliche ‚Typen‘ oder ‚Grundformen‘ von Zeugenschaft aufgelistet, die oft zu etymologischen Wurzeln zurückgeführt werden: die juristische Zeugenschaft (*testis, arbiter*), die historische Zeugenschaft (*testis*), die religiöse Zeugenschaft (*martys*) und die Zeugenschaft der Opfer von historischen Katastrophen, die an politische Gewalt geknüpft ist und sich zunächst auf die Erfahrung des Holocaust stützt (*superstes*). Als Beispiel kann hier die oft zitierte Typologie von Aleida Assmann erwähnt werden, die zwischen vier „Grundtypen“ des Zeugen unterscheidet, welche jeweils „Rahmenbedingungen“ der Zeugenschaft definieren, die wiederum aus einer historischen Analyse des Begriffs und den mit ihm assoziierten Institutionen hervorgehen.<sup>30</sup> Die durch die Typologisierung erzeugte Spaltung des Konzepts in mehrere ‚Unterkonzepte‘ bringt den Verdienst mit sich, dass sie dessen unterschiedliche und oft entgegengesetzte Dimensionen zu erhellen vermag. Sie erscheint sogar als ein fast unumgängliches heuristisches Denkmuster, um Zeugenschaft sowohl als zeitübergreifendes Phänomen als auch als interdisziplinäres Konzept zu erfassen. Die Aufschlüsselung der ‚Grundtypen‘ hat aber auch den Nachteil, dass sie notwendigerweise aus einem epistemologisch unreinen Verfahren hervorgeht. Sie bezieht sich nämlich auf historisch datierte Phänomene (bei Assmann etwa das Zeugnis des Holocaust oder des Genozids an den Armeniern) und gleichzeitig auf eher systematisch festgelegte Konzepte (der ‚juridische‘, der ‚ethische‘ Zeuge)<sup>31</sup>. Assmanns Versuch, „Grundtypen“ zu definieren, gerät in eine epistemologische Sackgasse – wie nahezu alle globalisierenden Annäherungsversuche an die Problematik: Oft setzen sie an einem historischen Schauplatz an und überführen eine historische Kategorie in eine systematische, allerdings ohne alle Implikationen dieses bestimmten Schauplatzes auf allen Ebenen

29 Carole Dornier: „Introduction“, in: dies.: *Le témoignage et sa critique au XVIIIe siècle* (Anm. 19), S. 4f. (Passage übersetzt von Marília Déa Jöhnk).

30 Assmann unterscheidet zwischen dem „juridischen“ (*testis*), dem „religiösen“ (*martys*), dem „historischen“ Zeugen (der sowohl mit der kulturhistorischen Figur des Boten als auch mit dem hauptsächlich der Oral History entliehenen Begriff des „Zeitzeugen“ und dem lateinischen Wort *superstes* in Verbindung gebracht wird) und dem „moralischen“ Zeugen (ein von Avishai Margalit theorisiertes Konzept, welches ein modernes Phänomen in der Nachwirkung des Holocaust bezeichnen soll, aber zugleich rückführend auf andere, ältere Zeugenschaftskonstellationen verweisen kann und eine Mischform der zuvor genannten Zeugentypen darstellt; vgl. Avishai Margalit: *The Ethics of Memory* (Anm. 15)). Vgl. Aleida Assmann: „Vier Grundtypen von Zeugenschaft“, in: Michael Elm/Gottfried Kössler (Hg.): *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2007, S. 33–51.

31 Für eine allgemeine Kritik an der Modellhaftigkeit von Zeugenschaftsformen und spezifisch der ‚Grundform‘ des juristischen Zeugnisses: siehe die Einleitung.



zu reflektieren, was nicht selten zu einer Entpolitisierung von einigen Zeugenschaftsformen führt.<sup>32</sup>

Generell scheint es so, als ob sich der kritische Gestus hinsichtlich Zeugenschaft nicht wirklich vom spezifischen Schauplatz der politischen Gewalt, vor allem des Holocaust, distanzieren ließe, was zur Konstatierung von Aporien führt, die man aber meistens selbst nicht zu beheben vermag. Andererseits strebt der kritische Gestus mit einem oft hohen Abstraktionsniveau offensichtlich eine gewisse Systematik an, ohne jedoch die konkreten sowie hochkomplexen Schauplätze anzusprechen, welche für eine genaue Beschreibung anderer Konstellationen als der des Überlebenden-Zeugnisses brisant wären, und versäumt es, sie in den systematischen Gestus miteinzubeziehen. Wie kann also vorgegangen werden, um sich an eine globale Annäherung an das Phänomen der Zeugenschaft zu wagen, welche die kulturgeschichtliche und systematische Perspektive verknüpfen kann, ohne auf der einen oder der anderen Ebene zu kurz zu kommen?

### Die Szenographie der Zeugenschaft

Die negativen Auswirkungen der Fragmentierung des Begriffsapparats ‚Zeugenschaft‘ scheinen in den letzten Jahren nachzulassen, insbesondere im Falle der interdisziplinären und/oder historisierenden Annäherungen, die dazu in der Lage sind, ihre Werkzeuge zu reflektieren und gegebenenfalls zu zeigen, dass die Begriffe selbst in einer Kulturgeschichte der Zeugenschaftsformen und des sie betreffenden Wissens einzuordnen sind.<sup>33</sup> Um so unterschiedliche Formen und Intentionen zu-

32 Für eine genauere Analyse dieser Sackgasse verweise ich hier auf meinen Text „Jenseits der Typologien: die Vielschichtigkeit der Zeugenschaft“, in: Nickel/Ortiz Wallner: *Zeugenschaft* (Anm. 2), S. 193–211. Bezüglich der Gefahr einer Entpolitisierung von einigen testimonialem Situationen zugunsten einer zu hohen Abstrahierung oder Ästhetisierung des Zeugnisses, vgl. den Ansatz von Michal Givoni, die eine Überdeckung der politischen Bedeutung von manchen Zeugenschaftsformen mit ihrer Reduzierung auf ein paar wenige abstrakte und exklusiv vom Zeugnis der Shoah abgeleitete Modelle in Verbindung setzt. Ähnlich beklagten bereits 2003 Anne Cubilié und Carl Good eine solche Reduzierung von Zeugenschaft auf eine „Handvoll Paradigmen“, die sich zwischen einem Pol des politischen Aktivismus und einem Pol der aporetischen Unsagbarkeit verteilen. Michal Givoni: „Witnessing/Testimony“, in: *Mafte'akh 2* (2011), S. 147–169; Cubilié/Good: *The Future of Testimony* (Anm. 24).

33 An dieser Stelle sei auf die beachtliche Arbeit von Andrea Frisch hingewiesen, die ausgehend vom Beispiel Frankreichs im Laufe des 16. Jahrhunderts den Wechsel von einem ethischen Paradigma der Zeugenschaft (im Recht, in der Religion und in der Literatur) hin zu einem epistemischen Paradigma nachvollzieht; Frisch: *The Invention of the Eyewitness* (Anm. 18). Carole Dornier hat dabei eine vergleichbare Arbeit vorgelegt zu den Entwicklungen der Formen und Begriffe, die mit dem Phänomen der Zeugenschaft aus dem 18. Jahrhundert verbunden sind; Dornier: *Le témoignage et sa critique au XVIIIe siècle* (vgl. Anm. 19). Neben der Arbeit von Dornier ist beachtlich, dass viele kürzlich erschienene Arbeiten, die zugleich interdisziplinäre und historisierende Ansätze wählen, in Deutschland entstanden sind: Schmidt/Krämer/Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 22); Drews/Schlie: *Zeugnis und Zeugenschaft* (Anm. 20); Amelie Rösinger/Gabriela Signori (Hg.): *Die Figur des Augenzeugen. Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich*, Konstanz/München: UVK 2014; Nickel/Ortiz Wallner: *Zeugenschaft* (Anm. 2).

sammen denken zu können wie das Zeugnis eines für seinen Glauben ein Martyrium erleidenden Christen, das Zeugnis eines Edelmanns des XII. Jahrhunderts, der als Eidesleister einen purgatorischen Eid ablegt, das Zeugnis eines Entdeckers des 16. Jahrhunderts, der die Neue Welt bereist, dasjenige eines französischen Frontkämpfers des Ersten Weltkrieges, der ein Tagebuch verfasst, dasjenige eines einfachen Passanten, der Zeuge eines Verkehrsunfalls wird, und etwa dasjenige eines Demonstranten, der die Repression bei einem Protestmarsch in Syrien filmt, scheint es unverzichtbar, auf systematischer Ebene einen unveränderlichen Zug der Zeugenschaft herauszuarbeiten. Als entscheidender Zug erweist sich die vom Zeugen erzeugte Beziehung zwischen einer ‚Wahrheit‘ einerseits und einer Tatsache, einem Ereignis oder einer Erfahrung andererseits, die als ‚Realität‘ wahrgenommen wurde (ob nun auf einer sinnlichen Erfahrung oder auf einer anderen Autorität als der körperlichen Beteiligung fußend). Bei der Zeugenschaft handelt es sich also um einen intentionellen Akt oder um eine intendierte Handlung, die einen spezifischen Modus der Sprache, der Schrift oder eines jeglichen anderen Mediums impliziert und ein bestimmtes Verhältnis zwischen diesem Medium und der ‚Wahrheit‘ hervorruft. Die Zeugenschaft definiert folglich einen besonderen Modus der Wahrheitsproduktion, indem sie unmittelbar eine Form von ‚Kommunikation‘ oder ein Medium (Wort, körperliche Geste, Ton, Schrift, Fotografie, Malerei, ...) in Beziehung zur Affirmation einer Wahrheit setzt, deren Status gemäß der Situationen und der mit einbegriffenen Intentionen zu bestimmen ist. Der deklaratorische und performative Aspekt des Zeugenschaftsakts oder der Zeugenschaftsgeste erscheint untrennbar von einer Selbstdesignation der Art ‚Ich habe dieses oder jenes gesehen/erlebt‘ oder ‚Ich glaube/denke, dass dies die Wahrheit ist‘, also von einer Wahrhaftigkeit und inneren Überzeugung des Zeugen selbst. Diese Selbstbezeichnung, die Renaud Dulong als „Gründungsmoment“ definiert, an dem die öffentliche Existenz des Zeugen beginnt und im Laufe dessen dieser in den „öffentlichen Raum eingeführt wird“,<sup>34</sup> setzt im Folgenden eine pragmatische Situation dialogischer Art voraus: Jemand erhält, hört und *glaubt* das Zeugnis, d. h. schenkt dem Zeugen seinen Glauben aufgrund von dessen Autorität, die sich als solche auf der empirischen Erfahrung oder auf der Autorität einer anderen Ordnung gründen kann.<sup>35</sup> Die eigenartige Verbindlichkeit, die dieser Situation zugrunde liegt, kann in Anspielung auf den ‚autobiographischen Pakt‘ von Philippe Lejeune als ‚testimonialer Pakt‘ bezeichnet werden und begründet die *Inkarnation* und die Autorität des Zeugnisses. Im Gegenzug garantiert dieser Pakt dem Zeugen das Vertrauen seines Adressaten. Selbst sobald er vorgibt, sich auf einer gewissenhaften Verifizie-

34 Dulong: *Le Témoin oculaire* (Anm. 16), S. 12.

35 Für Ricoeur impliziert der Augenblick von Autoaffirmation und anfänglicher Autoinstitution, der im weiteren Verlauf von dem Glauben und dem Vertrauen in die Zeugenschaft sanktioniert wurde, ein Engagement des Zeugen, bei dem Dulong des Weiteren daran erinnert, dass es *lebenslang* ist. Dieses „Engagement des Zeugen in der Zeugenschaft“ ist für Ricoeur der „Festpunkt, um den herum sich das Spektrum der Bedeutung entfaltet“ (Paul Ricoeur: „L’herméneutique du témoignage“ (1972), in: ders.: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil 1994, S. 107–139, hier S. 117).

rung zu gründen, indem er das Zeugnis auf seine Übereinstimmung mit anderen Quellen überprüft, bedeutet der testimoniale Pakt immer eine Herausforderung: eine Form des (An-)Vertrauens, zu der sich sowohl der Zeuge als auch sein Adressat trauen müssen.<sup>36</sup>

Gemäß dieser minimalistischen Definition eines gemeinsamen Nenners impliziert die ‚Zeugenschaft‘ also ohne Weiteres eine dialogische Situation – zumindest im Status der Potenzialität –, was in gewisser Art und Weise die ‚Urszene‘ oder das ‚Grundmuster‘ jeder Zeugenschaft darstellt. Diese Urszene gründet in der Gegenüberstellung zwischen einem ‚ersten‘ oder ‚unmittelbaren/direkten Zeugen‘, der ‚Autor‘ oder ‚Erzeuger‘ des Zeugnisses ist und die ‚Wahrheit‘ einer gewissen Sache behauptet, indem er sich auf seine Erfahrung und seine Wahrnehmung oder schlicht seinen Glauben oder seine Überzeugung beruft, und einem Adressaten (der gemäß der ins Auge gefassten Situation als ‚Empfänger‘, als ‚Leser‘, als ‚Hörer‘ oder als ‚Rezipient‘ bezeichnet wird). Letzterer kann in der Folge entweder ein ‚Zweitzeuge‘ oder ein ‚zweitrangiger‘ Zeuge werden, indem er die ‚direkte‘ oder ‚ursprüngliche‘ Zeugenschaft überträgt, oder er kann, ganz im Gegenteil, das Zeugnis infrage stellen und anfechten.

Sobald einmal diese grundlegende Definition von Zeugenschaft aufgestellt ist, sollte es möglich sein, sich ein Modell vorzustellen, das nicht mehr von isolierten historischen Situationen ausgeht, die in ihrer Singularität erstarrt sind (wie etwa in historischer Perspektive das ‚Überlebenszeugnis‘ des Holocaust), oder von Begriffen und Konzepten, die als absolut gesetzte Paradigmen aufgefasst werden (wie in systematischer Perspektive das ‚juridische‘ Zeugnis). Vielmehr sollte es ein Modell sein, das in der Lage ist, die Historizität und die Entwicklung der Zeugenschaftsformen sowie die Verbindungen, die zwischen unterschiedlichen historischen Konstellationen existieren, zu veranschaulichen. So muss ein ‚Grundtyp‘ wie das ‚juridische‘ Zeugnis selbst innerhalb einer Geschichte der Wahrheit und der juristischen Formen historisiert werden.<sup>37</sup> Aber andererseits sollte auch ein historisch deutlich datierbares Phänomen wie das Aufkommen des Überlebenszeugen nach 1945 auf systematischer Ebene nicht nur reflektiert werden, sondern auch hinsichtlich seiner Anwendbarkeit auf andere Situationen konsequent erweitert werden, und dies sogar für Zeiten *vor* 1945, ohne dass dabei der Holocaust oder die NS-Lager mehr oder weniger bewusst ein absolut gesetzter Bezugspunkt bleiben. Eine Darstellung vom Phänomen der Zeugenschaft, die gleichzeitig historisch wie systematisch zu sein bestrebt, um der Singularität der Situation gerecht werden zu können, sollte also ein dynamisches Modell sein, das es erlaubt, eine Entwicklung darzustellen, die *zugleich* aus Brüchen und Kontinuitätslinien, aus Phänomenen der Wiederbelebung und des Nachlebens von Vergangenen und aus ‚Erfindungen‘ (Andrea Frisch) besteht.

Aus dieser Perspektive erscheint ein Ansatz fruchtbar, der eine theoretische Beschreibung der Zeugenschaft *in situ* denkt, also bezüglich ihrer Positionierung ge-

36 Vgl. Krämer: „Vertrauen schenken“ (Anm. 22).

37 Vgl. Michel Foucault: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

genüber anderen Wissensdiskursen innerhalb einer gegebenen Wissensordnung. So definierte zum Beispiel der Literaturwissenschaftler Jean-Louis Jeannelle im Jahr 2004 die „gegenwärtige Szenographie der Zeugnenschaft“ in einem Text, in dem er versuchte, die „Geschichte der testimonialen Gattung“ in der Literatur zu skizzieren. Das Zeugnis sei

in einer Abfolge von antagonistischen Optionen gefangen, die zu Extremen neigen: Systematisch ersucht und gesammelt in unseren auf die Bewahrung der Spuren des Vollendeten bedachten Gesellschaften, erscheint es wie schlechthin *der* Konfrontationspunkt mit dem Unsagbaren und Unergründlichen. Als wesentlicher sozialer Vektor der Überzeugung gilt es [das Zeugnis] als das Objekt, das dem Verdacht am stärksten ausgesetzt ist, einem Verdacht, der im Falle des Negationismus wissentlich radikalisiert wird. Trotz seines Status als faktische Erzählung und trotz der Wichtigkeit, die beim Zeugnis dem Anspruch auf referenzielle Treue zugesprochen wird, wird ihm zugleich großes ästhetisches Potenzial verliehen und es befindet sich in bestimmten Fällen an der Grenze zur Fiktion, die zugleich als Bedrohung und als Quelle der Erneuerungen präsent ist.<sup>38</sup>

Diese Beschreibung erweist sich insofern als nützlich, als sie das Zeugnis innerhalb einer Art von Kraftfeld verortet, in dem die Kräfte grundlegend mit den Bedingungen der Etablierung von ‚Wissen‘ und ‚Wahrheit‘ in einer Gesellschaft bzw. einem Zeitalter verbunden sind. Die Beschreibung ist dabei implizit archäologisch im foucaultschen Sinn: Sie bindet die verschiedenen Formen von Zeugnenschaft an die Wissensordnung, inmitten welcher diese sich entwickeln können, und diese räumliche Perspektive rechtfertigt den Terminus der ‚Szenographie‘ anstatt zum Beispiel dessen der ‚Szene‘. Es geht nämlich darum, erfassen zu können, wie unterschiedliche Diskursinstanzen sich miteinander verhalten und wie sie sich dabei mit- und gegeneinander innerhalb des Produktionsraums von öffentlicher Wahrheit positionieren. Ähnlich wie beim Begriff der ‚Konstellation‘ erlaubt das Denkbild der Szenographie sich vorzustellen, wie sich jeder als Akt erfasste Diskurs, wie sich jede Äußerung der unterschiedlichen Akteure in jede etablierte Wissens- und Wahrheitsordnung dieser Ordnung fügt oder sich dieser entzieht. Jede historische Konstellation entspricht auf systematischer Ebene einem Schema, das ähnlich wie ein Aktantenmodell zeigen könnte, welche Beziehungen zwischen allen Diskursinstanzen existieren. Will man aber ein Modell erstellen, das keine statische Raum- und Ordnungsstruktur impliziert (wie es das Denkbild der ‚Konstellation‘ tut), eignet sich der Begriff ‚Szenographie‘ womöglich besser dazu, auch den konkreten historischen Entwicklungen, deren Kontingenz und deren Widersprüchlichkeit gerecht zu werden.

Wenn man die spezifische Szenographie als Eigenheit einer gegebenen Epoche beschreibt, so würde dies bedeuten, die Konflikte, deren Streitobjekt die öffentliche Wahrheit ist, sowie die unterschiedlichen Formen, zwischen denen sich das Zeugnis bewegt und gewissermaßen hin- und hergerissen wird, zutage zu fördern. Das

38 Jean-Louis Jeannelle: „Pour une histoire du genre testimonial“, in: *Littérature* 135 (2004), S. 87–117, hier: S. 88, dt. übers. von der Autorin und Matthias Däumer.

wiederum impliziert, die bestimmten Konstellationen und Szenarien, die jede Szenographie ausmachen, herauszustellen. Eine Zeugenschaftskonstellation oder -szenarien zu beschreiben, setzt also insbesondere voraus, die Formen der Invarianten ausfindig zu machen, die zugleich kultureller und epistemologischer Natur sind und die sich schließlich als Wiederhalle, Wiederaufnahmen und Neuinterpretationen in ihrem Nachleben manifestieren. Jeglicher Versuch, eine ‚Kulturgeschichte‘ der Zeugenschaft zu schreiben, würde also ebenfalls auf dem Nachweis von ‚Ur-szenen‘, ‚Mustern‘, ‚Grundtypen‘, ‚Figuren‘ und ‚Figurationen‘ der Zeugenschaft gründen, die eine zentrale Rolle in der Kultur spielen und die dazu bestimmt sind, sich in den unterschiedlichen Szenographien wiederzufinden, die im Laufe der Geschichte aufeinanderfolgen. Dabei sollte jede Konfiguration als ‚Kon-Figuration‘ betrachtet werden, in der unterschiedliche Formen von Wahrheit und Zeugenfiguren, die jeweils von unterschiedlichen Arten der Wahrheitsproduktion und Figurationen von Zeugenschaft ausgehen, koexistieren bzw. in Konkurrenz zu treten vermögen.

In jeder Zeugenschafts-Szenographie, die streng nach Epoche und nach soziolinguistischem Gebrauch indexiert ist, können verschiedene ‚Szenarien‘ unterschieden werden, die sich wiederholen oder sich von einer zur anderen Epoche wiederfinden. In jeder Szenographie sind die Formen der Zeugenschaft immer von „intrinsisch verwickeltem“ Charakter, was mit dem „historischen Rüstzeug“<sup>39</sup> zusammenhängt, das die Zeugnis-‚Grundtypen‘ in jeder spezifisch-historischen Konstellation mit sich bringen. Weit davon entfernt, so John Durham Peters, eine Last zu sein, ist dieses historische Rüstzeug vor allem als Reichtum anzusehen, der es erlaubt, an jeder Szenographie die Art und Weisen wahrzunehmen, in der die historischen vergangenen Formen der Zeugenschaft „unter der Oberfläche weiter-sprudeln“,<sup>40</sup> um auf die schöne Formulierung Andrea Frischs zu rekurrieren. So muss in den ‚Grundtypen‘ (wie es Michal Givoni suggeriert) vor allem ein „hermeneutischer Raum“ gesehen werden,<sup>41</sup> im Rahmen dessen jede einzigartige Zeugenschaftsform im viel größeren Raum einer ‚Szenographie der Zeugenschaft‘ situiert werden soll. In dieser Szenographie jedoch ist der Zeuge nur ein Akteur unter vie-

39 John Durham Peters: „Witnessing“, in: Paul Frosh/Amit Pinchevski (Hg.): *Media Witnessing: Testimony in the Age of Mass Communication*, Houndmills, UK: Palgrave Macmillan 2009, S. 23–41, hier S. 26.

40 Andrea Frischs Buch befasst sich mit dem Aufkommen des Augenzeugen-Paradigmas, wofür sie den aus der Rhetorik hergeleiteten Begriff der ‚Erfindung‘ (*inventio*) wählt. Der Begriff bezeichnet nicht eine ‚Erfindung‘ *ex nihilo*, sondern den Einsatz der Figur des Augenzeugen im Rahmen einer rhetorischen Überzeugungsstrategie. Sie analysiert dafür unter anderem Reiseberichte, wie den von Jean de Léry, und vor allem die genaue historische Kontextualisierung dieses Berichts, womit sie die für das 16. Jahrhundert charakteristische Szenographie der Zeugenschaft herausstellt. Zugleich vermag die Analyse die komplexen Wurzeln jedes Zeugenschaftsakts zu erhellen, auch in seinen Kontinuitätszügen bis in die Gegenwart: „[B]y providing Léry’s eyewitness with a rich historical context, one can shed light on the stakes and implications of his act of witnessing – stakes and implications that have heretofore gone unrecognized, and that continue to bubble under the surface of the discourse of testimony in the West.“ Frisch: *The Invention of the Eyewitness* (Anm. 18), S. 19.

41 Givoni: „Witnessing/Testimony“ (Anm. 32), S. 156.

len. Wenn die Zeugenschaft als begriffliche Invariante existiert, so ist sie vor allem durch ihre vielfältigen Deklinationen innerhalb des Kraftfeldes der ‚Szenographie‘ zu erfassen. Sie strukturiert sich grundsätzlich um die ‚Urszene‘ der Zeugenschaft herum, die den Zeugen und seinen Adressaten, welcher das Zeugnis entweder annimmt oder leugnet, im jeweiligen Kontext inszeniert. Jede historische Konstellation der Zeugenschaft setzt immer „Instabilität, Ambiguität und eine wahrhaftige Unbestimmtheit der Realität voraus *und zugleich* den strukturellen Versuch (sei er legaler oder politischer Natur), eine Stabilität und eine Determination dieser Realität zu erreichen.“<sup>42</sup> So handeln auch die meisten Szenarien von Zeugenschaft von einem Kampf für die Durchsetzung, für die Etablierung, aber manchmal auch nur für den schlichten Ausdruck einer ‚Wahrheit‘ und deren Vermittlung an andere.

### Die Machination des Teufels und der göttliche Eingriff des Erzeugens

Um den heuristischen Wert des dynamischen Modells der Szenographie zu verdeutlichen, möchte ich abschließend ein literarisches Beispiel von besonderer Art vorführen. Es handelt sich um zwei Novellen aus *Ein Grabmal für Boris Dawidowitsch. Sieben Kapitel ein- und derselben Geschichte* vom serbischen Schriftsteller Danilo Kiš (1976).<sup>43</sup> Das gesamte Buch versammelt, wie es der Untertitel suggeriert, „sieben Kapitel ein- und derselben Geschichte“, nämlich jener, die aus den bruchstückhaften Biographien sowjetischer Revolutionäre zur Zeit des stalinistischen Terrors besteht. Zum größten Teil von der ‚offiziellen‘ Historiographie verleugnet, sind die Existenzspuren der Terror-Opfer nur lückenhaft in die Geschichte „eingegangen“ (S. 102). Deshalb wird die Literatur zum notwendigen Archiv der Memoria gegen das Vergessen der „Namenlosen“ proklamiert. Das *literarische* Archiv operiert jedoch auf tückische Art und Weise: Um „Erinnerung“ zu „beleben“ (S. 102), werden historische Fakten und Fiktion schlicht und einfach vermischt. Der Erzähler stilisiert sich zwar als Spurensucher und Archivar einer inoffiziellen Geschichte, die vor allem in Zeugenketten zirkuliert, stellt sich aber letztlich auch als demiurgischer Erzeuger einer imaginierten Geschichte heraus. In einer Poetik des Dokuments, welche eine akribische Zitierweise mit einer ständigen Verifizierungs- und Authentisierungsstrategie verknüpft, erweist sich die Erzählung als höchst unzuverlässig, enthüllt sie doch bald einen betrügerischen wie auch spielerischen Umgang mit der Referenz. Aber diese tückische und spielerische Manier dient eigentlich dazu, durch das literarische Erzeugnis eine höhere Wahrheit zu enthüllen, nämlich die Wahrheit der Geschichte der Namenlosen und Vergessenen, wie sie sich *in* und *durch* ihre Zeugnisse und Zeugenschaftsgesten manifestiert. Wo

42 Günter Thomas: „Witness as a Cultural Form of Communication: Historical Roots, Structural Dynamics, and Current Appearances“, in: Frosh/Pinchevski: *Media Witnessing* (Anm. 39), S. 89–111, hier S. 96.

43 Danilo Kiš: *Ein Grabmal für Boris Dawidowitsch. Sieben Kapitel ein- und derselben Geschichte*, München/Zürich: Piper Verlag 1983.

in der vom stalinistischen Terror bedingten Zeugenschafts-Szenographie das Zeugnis der Opfer unweigerlich dazu verurteilt ist, von anderen Versionen der Wahrheit – und oft der Unwahrheit – zum Verschwinden gebracht zu werden, soll sie zwischen den Zeilen der literarischen Erfindungen wieder zum Vorschein gebracht werden.

Aber die Novellen von Kiš bieten nicht nur eine kritische Darstellung und subversive Umgehung der Zeugenschafts-Szenographie unter stalinistischer Herrschaft. Sie veranschaulichen durch literarische Erfindungsgebe, wie fruchtbar das dynamische Modell der Szenographie für eine Annäherung an das Phänomen der Zeugenschaft sein kann, eine Annäherung, die zugleich systematisch und kulturgeschichtlich ist. In der titelgebenden Novelle und der ihr unmittelbar folgenden (*Hunde und Bücher*) gibt der Erzähler vor, in Archiven zwei nahezu parallel verlaufende Biographien entdeckt zu haben: Auf der einen Seite steht so die Geschichte des russischen Revolutionärs Boris Dawidowitsch Nowskij, der 1937, nachdem er verschiedene Prozesse und Deportationen erfahren musste, verstirbt. Auf der anderen Seite wird die Biographie des Baruch David Neumans, eines deutschen Juden, rekonstruiert, der, in die französische Stadt Pamiers verbannt, von einem Inquisitionsgericht mehrfach zum Abschwören seines Glaubens gezwungen und schließlich 1337 exekutiert wird. Vor Gericht hat er für die Register der Inquisition einen getreuen Bericht in grammatikalisch erster Person unterschreiben müssen, den der Erzähler zu zitieren vorgibt. Die beiden Biographien spiegeln in ihren verwirrenden Parallelen die großen Analogien zwischen zwei Zeugenschafts-Szenographien wider und verbinden den mittelalterlichen Juden, der sich weigert, dem Talmud und seinem Gott abzuschwören, mit dem Revolutionär, der (ebenso jüdische Wurzeln aufweisend) sich widersetzt, ein falsches Geständnis und damit also ein falsches Zeugnis zu unterschreiben und so seinem (politischen) Glauben zu entsagen.

In einem Abstand von genau sechs Jahrhunderten durchleben damit zwei nahezu homonyme Figuren eine Gewalterfahrung, die eine wesentliche Dimension des Zeugnisses als Glaubensbekenntnis offenbar werden lässt. B. D. Neuman weigert sich, das Christentum anzunehmen, und erklärt sich mehrmals zum Martyrium bereit. B. D. Nowskijs Kampf vor einem trügerischen, ungerechten menschlichen Gericht ist es aber, in dem der ethische Gehalt von Zeugenschaft verwirklicht wird. Stärker als einen Glauben an die Revolution bezeugt Nowskijs Widerstand seinen Glauben an die Wahrheit, der ihn zum Entschluss führt, „die letzte Seite seiner Biographie mit dem eigenen Willen und bei vollem Bewusstsein niederzuschreiben, wie ein Testament“ (S. 125). Der moralische Akt der Verweigerung des Geständnisses wird für ihn zum „Schlusstein, auf dem alles ruht“ (S. 125).

Beide historischen Konstellationen inszenieren also den Zeugen als eine fragile Figur der Verhandlung über die Wahrheit des Glaubens und der Geschichte. Die Parallelismen sollen zeigen, dass, obwohl sich nichts *stricto sensu* wiederholt, die Orte der juristischen Gewalt, die für jede Zeugenschafts-Szenographie eine gravierende Rolle spielen – Gerichtssäle, Inquisitions- und Folterkammern, Lager und Gefängnisse –, der Wahrheit des Zeugen Unrecht tun. Das religiöse Glaubensbekenntnis und seine säkularisierte Form des Glaubens an die Wahrheit und die Revolution sollen zu juristisch falschen Zeugenaussagen degradiert werden. Gerade

jene Zusammenhänge zwischen der mittelalterlichen und der modernen Szenographie sind die Voraussetzungen literarischer Zeugenschaft in Form einer Erzählung, die zum Ort der Wiederherstellung von Gerechtigkeit wird und das Martyrium der Wahrheitszeugen bezeugt. Das literarische Fingieren der biographischen Erkundung erweist sich als Enthüllung einer politischen Realität, die zum Korrektiv der Verleugnung wird. So ist die Literatur in ihrer schöpferischen Vermengung von falschen Dokumenten und Zeugnissen zugleich Zeugin und Erzeugerin eines literarischen Kenotaphs, indem sie, einen griechischen Brauch der Antike fortführend, ein „Grabmal über einem leeren Grab“ errichtet (S. 103).

Die literarische Erfindung fiktiver Biographien von Wahrheitszeugen wird letztlich spielerisch-ironisch in einer „Anmerkung“ des Erzählers einem göttlichen Erzeugnis gleichgesetzt, das den Leser „als [...] Echo einer fernen Stimme erreicht“: Hinter der Stimme B. D. Neumanns nämlich erklingt der literarische Text selbst als „Widerhall von Jahwes Gedanken“ (S. 164). So wird letztlich die Literatur zum Zeugnis einer zeitlosen und transzendenten Wahrheit, deren Offenbarung der Erzähler nun zu bezeugen hat, wobei der Leser sich seinerseits bereit erklären soll, die Vermittlung dieser Wahrheit in Form einer literarischen Fiktion in Kauf zu nehmen. So bemerkt Kiš' Erzähler:

Die zufällige und unverhoffte Entdeckung des [Geständnisses von B. D. Neuman, A. K.] – eine Entdeckung, die zeitlich mit dem glücklichen Abschluss meiner Arbeit an der Erzählung *Ein Grabmal für Boris Dawidowitsch* zusammenfiel –, gewann für mich die Bedeutung einer Offenbarung und eines Mirakels: die Analogien zur erwähnten Geschichte sind dermaßen offensichtlich, dass ich die Übereinstimmung der Motive, Daten und Namen für einen göttlichen Eingriff halte, *la part de Dieu*, oder für eine Machination des Teufels, *la part du diable* (S. 164 f.).

So wird in der Literatur manifest, inwiefern die in bestimmten historischen Konstellationen gewonnenen Zeugenschaftsstrukturen in ihrem Nachleben durchaus die Grenzen einer aus der Perspektive der Moderne gewonnenen Typologie der Zeugenschaft überspringen können. Literatur lässt den multidimensionalen Charakter von Zeugenschaft zu einem fruchtbaren Moment werden und irritiert klare Gegenüberstellungen (wie z. B. zwischen der juristischen Zeugenaussage und dem Glaubensbekenntnis oder zwischen literarischem Erzeugnis und referenziellem Zeugenbericht), und zugleich zeigt sie, wie der Zeuge als unberechenbarer Akteur auf der Szene der Wahrheit jederzeit die durch die Wissensordnung bestimmte – oft einer „Machination des Teufels“ ähnelnden – Szenographie durch den „Eingriff“ des Be- und Erzeugens zu sprengen vermag.



„[Er] bezeugte gegen sie alle [...] – und schrieb das Ganze.“<sup>1</sup>

## Mediale Implikationen visionärer Zeugenschaft am Beispiel des *Wächterbuchs*

„Wir werden diesen Enoch zum Zaungast dieser Veranstaltung machen“  
Walter Benjamin zu Beginn seines Haschischexperiments am 18. April 1931<sup>2</sup>

### Von visionärer Zeugenschaft

„Zeugenschaft“ scheint seit ihrer kulturwissenschaftlichen Bearbeitung ein Phänomen zu sein, das in besonderem Maße nach Kategorisierungen verlangt, nicht zuletzt deswegen, weil bei einer kulturellen Universalie die metadisziplinäre Fundierung eine nicht nur wissenschaftliche Notwendigkeit darstellt.<sup>3</sup> Der Nachteil von Kategorisierungen ist jedoch, dass sich durch ihr Angebot von Analysefolien schnell Gleichungen verfestigen, die den historischen Gegenständen nur bedingt gerecht werden können. Dies trifft vor allem auf die ‚religiöse Zeugenschaft‘ zu, die häufig recht vorschnell auf die spezielle Kategorie des ‚Martyriums‘ reduziert wird. Aleida Assmanns Vorgehen beispielsweise, vier ‚Grundtypen‘ der Zeugenschaft über ihre „Rahmenbedingungen“ zu definieren, kann nicht überzeugen, wenn der religiöse Zeuge lediglich von griechisch *martyrs* hergeleitet und sodann eng an die Rolle des

---

1 Aus dem Aramäischen übersetzte Formulierung eines Qumran-Fragments der *Pseudo-Jubiläen* über den Jenseitsreisenden Henoch; 4Q227 (= 4Qps-Jubc): „(3) [ -- ]rde in die Mitte der Menschenkinder und bezeugte gegen sie alle (4) [ -- ] und auch gegen die Wächterengel und schrieb das Ganze“, übers. von Johann Maier, in: ders.: *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde., München: Reinhardt 1995 f., hier: Bd. 2, S. 183. Die typographische Wiedergabe der Fragmente richtet sich nach Maiers System. Die Ziffern in runden Klammern geben die Zeile an. Eckige Klammern markieren Textlücken. ‚[ -- ]‘ deutet eine längenmäßig nicht genau bestimmte Textlücke an, ‚[ - ]‘ eine sehr kurze. Punkte in den eckigen Klammern markieren die Anzahl der möglichen Buchstaben oder Leerzeichen. ‚[(leer)]‘ meint leere Flächen, die aber nicht unbedingt einen Textverlust, sondern ebenso Auslassungen aufgrund der Beschaffenheit des Schreibmaterials meinen können. Vgl. ebd. Bd. 1, S. XX.

2 Walter Benjamin: *Über Haschisch. Novellistisches, Berichte, Materialien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 121.

3 Vgl. Sigrid Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von *identity politics*, juristischem und historiographischem Diskurs“, in: *Einstein Forum Jahrbuch*, Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 111–135. Für einen bibliographischen Überblick vgl. die umfangreiche Bibliographie des ZfL-Teilprojekts der Forschergruppe *Zeugenschaft* unter [http://userpage.fu-berlin.de/~zeugenschaft/?page\\_id=386](http://userpage.fu-berlin.de/~zeugenschaft/?page_id=386) (letzter Zugriff 01.05.2016).

Opfers gebunden wird.<sup>4</sup> Sieht man Zeugenschaft als einen aktiven Gestus,<sup>5</sup> mit dem im Falle der religiösen Bezeugung „die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten“ verbunden wird,<sup>6</sup> so muss die Bandbreite dieser Gesten viel größer sein, als dass der Märtyrer,<sup>7</sup> der Prophet oder aber auch der kerygmatische Zeuge<sup>8</sup> paradigmatisch sein könnten. Denn schließlich entfaltet sich das religiöse Narrativ auf vielfältigen Wegen und nur auf wenigen von ihnen wird man zum Augenzeugen – und glücklicherweise auf ebenso wenigen zum Opfer.

Neben Märtyrern, Propheten und Evangelisten gesellen sich viele andere Akteure der religiösen Bezeugung, die in jeweils spezifischen Szenarien Glauben, Gewissheit oder Wissen generieren. Ziel dieses Beitrags ist es, einen speziellen dieser Modi zu verdeutlichen, die ‚visionäre Zeugenschaft‘.

### Eine Vorgeschichte der Hölle

Für die Ausprägung eines jüdisch-christlichen Formats der visionären Bezeugung ist die Textgattung der ‚Jenseitsreisen‘ entscheidend, an deren Anfang das sogenannte *Äthiopische* oder *Erste Henochbuch* steht.<sup>9</sup> Dieses Pseudepigraph nimmt einen Zwischenstatus zwischen Apokryphe und Bibeltext ein, da es von der Östli-

4 Aleida Assmann: „Vier Grundtypen von Zeugenschaft“, in: Michael Elm/Gottfried Kössler (Hg.): *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2007, S. 33–51.

5 Der „Gestus des Bezeugens [gründet] gerade in der Ungleichzeitigkeit zwischen den Erfahrungen von Autor und Hörer und insofern in einer unmöglichen Realität“; Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft“ (Anm. 3), S. 115. Bezogen auf das Thema dieses Beitrags: Der Gestus des Bezeugens versucht, die mythische Sphäre des Jenseits und die Erfahrung seiner Absolutheit mit der jeweils historischen Realität einer Rezipientengruppe zu verbinden. Die Differenz der Ungleichzeitigkeit wird im Fall der Jenseits-Bezeugung um eine wesentliche Andersartigkeit des Erfahrenen erweitert, die sowohl epistemologisch, temporal wie räumlich formuliert sein kann.

6 Paul Ricoeur: „L’herméneutique du témoignage“ (1972), in: ders.: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil 1994, S. 107–139, dt.: „Die Hermeneutik des Zeugnisses“, in: ders.: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, übers. von Veronika Hoffmann, München: Karl Alber 2008, S. 7–40, hier S. 7.

7 Zum ‚paradigmatischen‘ Märtyrer vgl. Sigrid Weigel: „Exemplum und Opfer, Blutzeugnis und Schriftzeugnis. Lucretia und Perpetua als Übergangsfiguren in der Kulturgeschichte der Märtyrer“, in: Sylvia Horsch/Martin Tremel (Hg.): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, München: Fink 2011, S. 25–45.

8 Zum ‚paradigmatischen‘ Propheten und kerygmatischen Zeugen sowie deren Kontrastierung vgl. Ricoeur: „Hermeneutik des Zeugnisses“ (Anm. 6), S. 17–29.

9 Dass ich die Jenseitsreisen hier ohne Weiteres als ‚Gattung‘ bezeichnen kann, ist der 2013 erschienenen Dissertation von Maximilian Benz zu verdanken, der v. a. unter raum- und medientheoretischen Prämissen die Gattungskonstituenten dieser sowohl einen großen Zeitraum als auch (mindestens) zwei Religionen umspannenden ‚Bewegungsnarrative‘ nachweisen konnte (vgl. Maximilian Benz: *Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter*, Berlin/Boston: de Gruyter 2013). Die Gattungsbezeichnung ‚Jenseitsreisen‘ bietet einen großen Gewinn gegenüber dem weiten und unpräzisen Begriff der ‚Visionsliteratur‘, wie ihn Peter Dinzelsbacher verwendet. Vgl. Peter Dinzelsbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart: Hiersemann 1981, und ders. (Hg.): *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.

chen und Westlichen Kirche nicht,<sup>10</sup> von der Orthodoxen Äthiopischen Kirche jedoch als kanonisch anerkannt wird. Die heutige Sprache des vollständig erst ab dem 15. Jahrhundert überlieferten Texts ist das altäthiopische Ge'ez, die ursprüngliche Sprache der älteren Teile Aramäisch, der jüngeren je nach Forschermeinung entweder Aramäisch oder Hebräisch.<sup>11</sup> In seiner gegenwärtigen Form ist das Buch ein Pentateuch mit Teilen von unterschiedlichem Alter.

- 1) *Wächterbuch* (1Hen 1–36)
- 2) *Bilderreden* (1Hen 37–71)
- 3) *Astronomisches Buch* (1Hen 72–82)
- 4) *Buch der Traumvisionen* (1Hen 83–91)
- 5) *Henochs Epistel* (1Hen 92–108)

Auf die älteste aramäische Textstufe lässt sich aufgrund der 1952 entdeckten Qumran-Rollen schließen, deren Sammlung einer jüdischen Sekte zugeschrieben wird,<sup>12</sup> die (bei hoher Produktion eigener Texte) offensichtlich ein großes Interesse am älteren Henoch-Schrifttum hatte.<sup>13</sup> Ausgehend von diesen Funden wird für die ursprüngliche Textgestalt ebenfalls ein Pentateuch-Aufbau angenommen, wobei an der Stelle der weitaus jüngeren *Bilderreden* das sogenannte *Gigantenbuch* stand, welches (abgesehen von manichäischen Überlieferungen) einzig über die Qumran-Funde und dort äußerst bruchstückhaft tradiert ist.

Fokus meiner Betrachtung wird der älteste Teil, das sogenannte *Wächterbuch* sein. Dieses stammt wahrscheinlich vom Ende des 3. Jahrhunderts v. u. Z.<sup>14</sup> Damit nimmt das *Wächterbuch* in der jüdisch-christlichen Gattungsgeschichte der Jenseitsreisen die Funktion einer literarischen<sup>15</sup> ‚Urerzählung‘ ein, nicht im Sinn eines wirk-

10 Die relevanten, u. a. augustinischen Texte, die zu dieser Ablehnung führten, in: Robert Henry Charles: *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford: Clarendon Press 1912, S. LXXXV und XCI f.

11 Es gibt Fragmente einer griechischen Übersetzung. Wahrscheinlich auf deren Basis entstand unter Einfluss der Christianisierung Äthiopiens die Ge'ez-Version im 1. Jahrhundert n. u. Z.; vgl. Siegfbert Uhlig: *Äthiopische Paläographie* (Äthiopische Forschungen 22), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1988, S. 487 f. Für alle Datierungsfragen und Stufen der Textentstehung vgl. Michael A. Knibb: *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 22), Leiden/Boston: Brill 2009, S. 17–55.

12 In dieser Sekte meinte man lange Zeit die in antiken Berichten beschriebenen Essener zu erkennen. Die Zuschreibung ist heute nicht mehr gesichert; vgl. Klaus Berger: *Qumran. Funde – Texte – Geschichte*, Stuttgart: Reclam 1998.

13 1991 wurden die Ergebnisse eines Carbon-14-Tests veröffentlicht, welche die älteren paläographischen Einschätzungen größtenteils bestätigten. So ergab sich, dass der größte Teil der Handschriften in Qumran aus dem 1. Jahrhundert v. u. Z. stammt, geringere Teile aus dem 2. Jahrhundert v. u. Z. Nur in Einzelfällen ergab sich ein älteres Datum, doch zu diesen Einzelfällen zählt gerade das Henoch-Schrifttum; vgl. Maier: „Qumran-Essener“ (Anm. 1), Bd. 1, S. XII.

14 Vgl. Knibb: *Essays on the Book of Enoch* (Anm. 11).

15 Mit dieser Betonung des literarischen Charakters des *Henochbuchs* schließe ich mich der Betrachtungsweise Martha Himmelfarbs an. Diese begründet die spezifische Literarizität des Texts aus seinem pseudepigraphischen Status und stellt die Frage, warum Autoren in der Rolle Henochs geschrieben haben: „The meaning of pseudepigraphy for the authors of the apocalypses and for their audiences remains obscure. What we can know by studying the texts is how these authors worked as authors. Taking account of how they worked argues for reading the apocalypses not as fictional-

lichen ‚Ursprungs‘,<sup>16</sup> sondern als heuristische Konstruktion, die helfen soll (wie es in Thomas Manns treffenderweise „Höllenfahrt“ betitelten Einleitungsteil der *Joseph-Romane* heißt), uns „über den Brunnenrand zu neigen“, um in die „Unterweltschlünde von Vergangenheit“ zu blicken, ohne dabei den Kopf zu verlieren.<sup>17</sup>

Das *Wächterbuch* ist benannt nach den Engeln, die mit Menschenfrauen schliefen und unkontrollierbare Giganten, die Nephilim, zeugten.<sup>18</sup> Gott zerstört die Nephilim durch die Sintflut, vor der bekanntlich Henochs Urenkel Noah, dessen miraculöse Geburt das Ende des *Henochbuchs* beschreibt,<sup>19</sup> den heutigen Schöpfungsanteil von Mensch und Tier retten kann.

Die Wächter werden damit bestraft, dass sie den Tod ihrer Kinder durch die Sintflut miterleben müssen. Des Weiteren wird ihnen ein Strafort für die Wartezeit bis zum Gericht am Ende der Tage eingerichtet; nach dieser Gefangenschaft wartet das ewige Feuer auf sie. Dem Visionär Henoch werden beide Straforte, das Interim (1Hen 18,12–19,3) und der endgültige Strafort (1Hen 21,1–10) vorgeführt, damit er sie den Wächtern beschreibe. Die Sheol-Darstellungen des *Wächterbuchs* können als Vorläufer der christlichen Höllenvorstellung gelten und im Speziellen der finale Wächter-Strafart im Sinne eines Orts der Verdammnis nach dem Letzten Gericht,<sup>20</sup> der Interims-Strafart aber als Vorform des Orts, der erst ab dem Hochmittelalter als ‚Fegefeuer‘ von der katholischen Kirche gewinnbringend funktionalisiert werden konnte.<sup>21</sup>

---

ized accounts of personal experiences but as works of fiction from start to finish, although the authors themselves would never have accepted this anachronistic labeling of the genre in which they wrote“; Martha Himmelfarb: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford: Oxford University Press 1993, S. 113.

16 Für ältere Formen der Jenseitsreisen aus Stammesgesellschaften und der archaischen Zeit der griechischen Antike, die jedoch nur bedingt zur Gattung zu zählen sind, vgl. Marco Frenschkowski: „Vision 1“, in: Horst Balz u. a. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, Berlin/New York: de Gruyter 2003, S. 117–124, hier insb. S. 118 f.

17 Thomas Mann: „Vorspiel: Höllenfahrt“, in: *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 2007, S. 7–40, hier S. 14.

18 Die Erzählung basiert auf Gen 6,1–4: „Als sich die Menschen über die Erde hin zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden, sahen die Gottessöhne, wie schön die Menschentöchter waren, und sie nahmen sich von ihnen Frauen, wie es ihnen gefiel. [...] In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen [=Nephilim], und auch später noch, nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Männer“ (Einheitsübersetzung).

19 Vgl. 1Hen 106 f. Hier und im Folgenden verwendete Ausgabe: *Das äthiopische Henochbuch*, übers. und komm. von Siegbert Uhlig, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, hg. von Werner Georg Kümmel u. a., Bd. 5.6, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984, S. 460–780.

20 Letzteres im Widerspruch zu Benz, der keinen finalen Strafart dargestellt sieht und ihn deshalb nicht zu den plastisch-topographischen Ausgestaltungen des Texts zählt; vgl. Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 38. Zwar stimmt es, dass dieser Ort zuvor meist diffus als ‚Feuer‘ bezeichnet wird (vgl. u. a. 1Hen 10,9), doch scheint mir die Zweiteilung der Strafräume in verschiedene Strafphasen – „bis zu dem Tag des großen Gerichtes“ (1Hen 19,1) vs. „bis in Ewigkeit“ (1Hen 21,10) – recht eindeutig; siehe 4. Unterkapitel dieses Beitrags.

21 Vgl. Jaques Le Goff: *La Naissance du Purgatoire* (1981), dt.: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbilds im Mittelalter*, übers. von Ariane Forkel, München: dtv 1990; zur Rolle der jüdischen Apokalyptik vgl. ebd., S. 44–52.

Die jüdische Strafortdarstellung ist nicht nur prägend für die topographische Ausgestaltung des Jenseits – sie ist auch der Geburtsort der Zentralgestalt der jüdisch-christlichen Spielart visionärer Bezeugung: des sogenannten Angelus Interpres. Dieser ‚erklärende Engel‘ – so vorerst meine Hypothese – entsteht aus einer medialen Notwendigkeit, die spezifisch ist für die Gattung der Jenseitsreisen und ihre Spielart der visionären Zeugenschaft. Deshalb ist es vor der Betrachtung dieser Gestalt auch nötig, einen Blick auf die medialen Bedingungen ihrer literarischen Geburtsstunde zu werfen.

### Von einem, der als Bote ging und als Zeuge zurückkehrte

Das *Wächterbuch* beschäftigt sich schon gleich zu Anfang mit der Frage danach, wie die Grenze zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre zu überwinden sei. Aus keinem anderen Grund als zwecks dieser Transgression wird Henoch ausgewählt. Dabei ist die entscheidende Frage: von wem und mit welchen Folgen für den Text selbst?

Im ersten Teil des *Wächterbuchs* wird nach einer einleitenden eschatologischen Rede<sup>22</sup> neutral fokalisierend von der Verfehlung der Wächter erzählt und die transzendente Grenze (recht zweckfrei) von den Erzengeln überwunden: Diese sehen die Sünde der Wächter und berichten dem (ohnehin allwissenden) Gott. Henoch taucht deshalb erst in grammatikalisch dritter Person auf:

Vor diesem Geschehen war Henoch entrückt worden, und niemand von den Menschenkindern wußte, wohin er entrückt worden war, wo er war und was mit ihm geschehen war.<sup>23</sup>

Mit dieser unbestimmten (hier noch irdisch verstandenen) Entrückung des Protagonisten schließt der Text an die noch viel unbestimmtere Nennung Henochs in der Tora an.<sup>24</sup> Dann jedoch erhält Henoch seine Bestimmung, den Wächtern Gottes Missmut mitzuteilen (erstes Mandat), und von den Wächtern wiederum den Auftrag, bei Gott Fürsprache für sie einzulegen (zweites Mandat). Mit dieser doppelten Beauftragung wandelt sich die Erzählposition endgültig zu einem persönlichen Bericht:

Und sie [die Wächter] baten mich, daß ich für sie eine Bittschrift schreibe, damit ihnen Vergebung zuteil werde, und daß ich die Bittschrift hinaufbringe vor den Herrn des Himmels.<sup>25</sup>

22 Vgl. 1Hen 1–5.

23 1Hen 12,1.

24 „Henoch war fünfundsechzig Jahre alt, da zeugte er Metuschelach. Nach der Geburt Metuschelachs ging Henoch seinen Weg mit Gott noch dreihundert Jahre lang und zeugte Söhne und Töchter. Die gesamte Lebenszeit Henochs betrug dreihundertfünfundsechzig Jahre. Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen“ (Gen 5,21–24; Einheitsübersetzung). Mehr hat die Tora von Henoch nicht zu berichten.

25 1Hen 13,4.

Das erste Mandat spricht Henoch lediglich die Rolle eines Boten zu; das zweite ist von einer anderen (medialen) Qualität: Henoch wird – ganz im Gegenteil zu anderen Erzähltraditionen<sup>26</sup> – als *vir sanctus*, als Verteidiger und auserwählter Stellvertreter der Wächter-Gemeinschaft auf seine Jenseitsreise geschickt. Die Begründung dafür, ausgerechnet Henoch als herkömmlichen (erstes Mandat) und schreibenden Boten (zweites Mandat) zu erwählen, kombiniert die transzendente Medialität mit der profanen:

Und siehe, die Wächter nannten mich Henoch den Schreiber. Dann sagten sie [Bote-nengel?] zu mir: „Henoeh, Schreiber der Gerechtigkeit, gehe und verkünde den Wächtern des Himmels, die den hohen Himmel, die ewige Stätte, verlassen haben und sich mit Frauen vergangen und getan haben, wie es die Menschenkinder tun [...]: Sie werden weder Frieden noch Vergebung der Sünden erlangen.“<sup>27</sup>

Henoehs Schreibfähigkeit, sein Zugriffsfähigkeit auf ein profanes Medium, scheint das Auswahlkriterium dafür zu sein, dass er die göttliche Verdammung verkünden, d. h. als transzendentes Medium tätig sein darf. Es ist auch die Schrift, die ihm das erste Mal die Tore zum Himmel öffnet: Henoch schreibt die Vergebungsbitten der Wächter auf, liest das Niedergeschriebene laut am Flusse Dan vor und fällt sodann in einen Schlaf, in dem ihm die Vision von der himmlischen Sphäre gewährt wird.<sup>28</sup> Zwar ist es unklar, ob Henoch die Vergebungsbitten selbstständig verfasst oder von den Wächterengeln diktiert bekommt. Jedoch spricht einiges dafür, dass er als selbstständiger Verteidigungszeuge bzw. *vir sanctus* der Wächter-Gemeinschaft agiert: die Individualisierung, die der Vorgang dadurch erfährt, dass die Schrift von

26 In den Midraschim um Henoch-Metatron (Metatron ist sein Name als „Fürst der Welt“ nach der Entzerrung) wird Henoch gerade nicht als Verteidiger funktionalisiert, sondern ganz im Gegenteil: „Als nämlich das Geschlecht der Sintflut sich vor dem Herrn versündigte, [...] da nahm der Herr mich, Henoch, den Sohn Jareds, hinweg; ich sollte *wider sie Zeuge sein* im Himmel“ (Micha Josef Bin Gorion: *Die Sagen der Juden*, neu hg. von Emanuel bin Gorion, Frankfurt a. M.: Insel 1962, S. 125; Hvh. M. D.). Diese Deutung von Henochs Mandat könnte auf dem *Buch der Jubiläen* gründen: „Und *seinetwegen* [Henochs wegen] führt er [Gott] von allem Wasser die Sintflut über das ganze Land Edom. Denn dort war er gegeben zum Zeichen *und damit er zeuge über alle Menschenkinder*, damit er sage alles Tun der Generationen bis zum Tage des Gerichtes“ (Jub IV, 24; Hvh. M. D.). Hier und im Folgenden verwendete Ausgabe: *Das Buch der Jubiläen*, übers. und komm. von Klaus Berger, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1981.

27 1Hen 13,3–5. Die Pronominalfügung von 12,3 ist unklar. Siegbert Uhlig (Anm. 19) übersetzt: „Die Wächter riefen mich, Henoch den Schreiber, und sie sprachen zu mir.“ In dieser Form ist die pronominale Fügung jedoch nicht schlüssig, denn die Rede, die nun folgt, ist die himmlische Verdammung der Wächter. Diese werden jedoch kaum die Wächter Henoch mitgeteilt haben. Deshalb muss zwischen der Ernennung Henochs zum Schreiber (durch die Wächter) und der Nachricht an die Wächter ein pronominaler Wechsel stattfinden. Aus diesem Grund wähle ich hier als Grundlage: *Das Buch Henoch in vollständiger Übersetzung mit fortlaufendem Kommentar, historisch kritischer Einleitung und Exkursen*, hg. und übers. von Andreas Gottlieb Hoffmann, Jena: Croecker'sche Buchhandlung 1833; und *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, hg. und übers. von Michael A. Knibb, in Zusammenarbeit mit Edward Ullendorff, Oxford: Oxford University Press 1978.

28 Vgl. 1Hen 13,7 f.

Henoch verbalisiert werden muss, damit die transzendente Grenze überwunden werden kann.<sup>29</sup>

Dabei ist Henoch durch seine Schreibfähigkeit gleich doppelt an die Wächter geknüpft – nämlich auch über deren Verfehlung. Denn nach der Handlungslogik des *Henochbuchs* brachten erst die Wächter die Schrift auf Erden, äquivalent dem prometheischen Feuer. Expliziert findet sich diese ‚mediale Sünde‘, die Henoch zum (chronologisch, nicht hierarchisch) ‚Ersten Schreibenden‘ macht, im max. 150 Jahre nach dem *Wächterbuch* entstandenen *Buch der Jubiläen*.<sup>30</sup> Ebenfalls verbildlichen sie – in einem allusiven ‚Retelling‘<sup>31</sup> des *Wächterbuchs* – die *Bilderreden*.<sup>32</sup> Der skripturale Prometheus unter den Wächterengeln bekommt dort sogar einen Namen:

Und der Name des vierten [gefallenen Engels] (ist) Pēnēmu‘e: [...] Er lehrte die Menschen das Schreiben mit Tusche und (Leder)Blatt, und dadurch versündigen sich viele von Ewigkeit und bis auf diesen Tag. Denn die Menschen sind nicht dazu geschaffen, daß sie mit Feder und Tusche ihren Glauben bekräftigen.<sup>33</sup>

In den *Bilderreden*, dem jüngsten Teil des *Henochbuchs*, entstanden im 1. Jahrhundert n. u. Z.,<sup>34</sup> scheint überhaupt keine Frage zu bestehen, dass die Schrift von den Engeln gebracht wurde, dass dieser Vorgang sündig war und die Schrift deshalb nicht religiös zu bezeugen vermag. Im *Wächterbuch* ist diese Aussage unauffälliger (und unsicherer). Hier wird darauf angespielt, dass ‚Zeichen‘, die meines Erachtens die Schriftsprache meinen,<sup>35</sup> mitsamt der Astronomie von den sündigen Engeln

29 Diese Szene führt dazu, dass noch im 16./17. Jahrhundert Henoch in alchemistischen Kreisen (John Dee, Edward Kelley) als eine Symbolgestalt der ‚magischen Invokation‘ gilt bzw. die sogenannte ‚henochische Sprache‘ als Grundlage der Kristallomanie; vgl. Michael Eschner, *Die Henochische Magie nach Dr. John Dee*, Bergen: Kersken-Canbaz-Verlag 2000.

30 Vgl. Jub IV,16–18: „Und er [Jared] nannte seinen Namen Henoch. Dieser nun *lernte als erster Schreiben* und Wissenschaft und Weisheit von den Menschen, von denen, die geboren werden auf Erden. Und er schrieb die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate in ein Buch [...]. *Er schrieb als erster ein Zeugnis auf* und bezeugte für die Menschenkinder im Geschlecht der Erde“ (Hvh. M. D.). Die Datierung des *Buchs der Jubiläen* ist ungewiss; das älteste Manuskript des hebräischen Originals stammt abermals aus Qumran und wird paläographisch auf 125–100 v. u. Z. datiert.

31 So charakterisiert von Martha Himmelfarb: *Ascent to Heaven* (Anm. 15), S. 59.

32 1Hen 69,2.

33 1Hen 69,8–11.

34 Mit der Zitierung der *Bilderreden* strebe ich keine jüdisch/christliche Kontrastierung an: Die These, dass es sich bei den *Bilderreden* um eine christliche Beifügung handele, wurde vor allem aufgrund des Fehlens jedweder Spur in den Qumran-Höhlen aufgestellt; vgl. Józef T. Milik: *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4*, Oxford: Oxford University Press 1976, S. 275. Die These Miliks wird jedoch aufgrund der Abwesenheit expliziter christologischer Verweise angezweifelt; vgl. Knibb: *Essays on the Book of Enoch* (Anm. 11), S. 70. Auch Miliks Datierung der *Bilderreden* auf das 3. Jahrhundert n. u. Z. konnte sich dementsprechend nicht halten; vgl. George W. E. Nicklburg: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis: Fortress Press 2005, S. 254–256; vgl. auch Michael A. Knibb: „The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review“, in: *New Testament Studies* 25 (1978/79), S. 345–359.

35 Ob in 1Hen 8,3 unter den ‚Zeichen‘ (Uhlrig und Hoffmann) ‚Schriftzeichen‘ oder aber z. B. ‚Tierkreiszeichen‘ zu verstehen sind, muss unklar bleiben. Knibb (Anm. 27) interpretiert sie als ‚por-

auf Erden gebracht wurde. Weist sich der ursprüngliche Text somit als Schriftkonstrukt (wie als astronomisches Werk)<sup>36</sup> als Produkt einer prometheischen Verfehlung und entsprechend als ‚sündig‘ aus?<sup>37</sup>

Eventuell ist es nicht nötig (wenn auch reizvoll), so weit zu gehen; jedoch wird allein an der *Möglichkeit* dieser Lesart deutlich, dass das *Wächterbuch* seine eigene Textualität gezielt problematisiert. Und das nicht nur über den Status der Schrift, sondern ebenfalls über den Status des Schreibenden: Henoch ist nach der Handlungslogik (und eventuell auch nach den Glaubensgrundsätzen der Qumran-Sekte) der erste Mensch, der die Schreibfähigkeit besitzt, ein skripturaler Adamit und somit anfangs als ‚Lehrer‘ (*chanoch*)<sup>38</sup> der Menschen gezwungenermaßen ein Komplize der Wächter, von denen er seine Lehre bezog. Seine neue Fähigkeit ist aber mit seinem Lehrerstatus ebenso eng verknüpft wie mit dem Zeugenschaftsstatus. Erst durch die Verfehlung der Wächter, die ihn zum Schreiber ernannten (oder aber: die ihm die Schrift lehrten), damit er sie vor Gott verteidige, ist Henochs Status als Zeuge der göttlichen Anklage möglich. Und erst in Folge seines Mandats zum ‚schreibenden Boten‘ kann er zum visionären Zeugen des Jenseits werden. Dafür muss Henoch aber die Seiten wechseln, seinen eigentlichen Auftrag als Verteidiger der Wächter hinter sich lassen. Damit wandelt sich auch sein testimonialer Status: Als der Schüler sich gegen seine lehrenden Kulturstifter wendet und als deren Ankläger fungiert, wird aus dem Schrift-Boten der schreibende Zeuge.

Nach den Gesetzen einer kohärenten Text-Logik wäre es eine nachträgliche Legitimierung, wenn Gott Henoch in seinem Thronsaal mehrmals als „gerechter

---

*tents*‘, also ‚böse Omen‘. Die älteste Textform der Qumran-Rollen lässt leider keinen genauen Schluss zu. 4Q202, Kol III hat just an der Stelle eine Lücke, an der die ‚Zeichen‘ stehen müssten: Auf „Braq’el lehrte [ - ]“ folgt „Kokab’el lehrte Wahrsagen (nach) Sternen“. Jedoch lassen auch die Qumran-Fragmente des ehemals an das *Wächterbuch* anschließenden *Gigantenbuchs* erahnen, dass es sich bei der Wächtersünde primär um ‚skripturales Vergehen‘ handelte. In 2Q26 wird ein Teil der Bestrafung der Wächterengel und ihrer Nachkommen als ein Tilgen von Schrift beschrieben, also als eine Auslöschung der unerlaubt auf Erden gebrachten skripturalen Kultur: „(1) wascht ab die Tafeln, zu til[gen die Schrift - ] (2) [ -- ] steigen die Wasser über die [ -- ] (3) [ -- ].. nahmen die Tafel aus dem Wasser, die Tafel“; Maier: *Qumran-Essener* (Anm. 1), Bd. 1, S. 280. Dieses Auslöschen von sündiger Schrift durch die Sintflut findet sich ebenfalls in den Midraschim (u. a. *Jalkut Schimoni* zu Gen 44), dort in Form eines Traums des Giganten Hija (Chiwa) von der nahenden Vernichtung: „[Er] sah einen großen Stein liegen, der da lag ausgebreitet wie ein Tisch, und darauf war das Bild der Erde eingegraben und in Schriftreihen aufgezeichnet; da kam ein Engel vom Himmel, der hielt in der Hand gleichsam ein Messer, mit dem kratzte und schabte er an den Reihem und ließ nichts übrig als nur vier Zeichen“; Bin Gorion: *Sagen der Juden* (Anm. 26), S. 130. Reinigt die Sintflut die Welt also nicht nur von sündigen Wesen, sondern auch von einem sündigen Schriftverständnis?

36 Gerade die Astronomie ist von besonderer Bedeutung, da das *Erste Henochbuch* nicht zuletzt auch ein astronomisches Werk ist und Henoch, der (laut Gen 5,23) 365 Jahre alt wurde, ein Inbegriff des Kalendarischen.

37 An dieser ‚Sollbruchstelle‘ meines Beitrags möchte ich Anna Mühlherr und Justin Vollmann danken, die dazu bereit waren, diese heikle Frage samt aller aus ihr resultierenden paradoxen Implikationen mit mir durchzuspielen: Über Spätzle und Bier lassen sich die Wächter noch dreimal so gut erlösen und verdammen.

38 Vgl. Robert von Ranke Graves/Raphael Patai: *Hebrew Myth. The Book of Genesis* (1964), dt.: *Hebräische Mythologie*, übers. von Sylvia Höfer, Reinbek: Rowohlt 1986, S. 132.



Mann und Schreiber der Gerechtigkeit<sup>39</sup> tituiert: Gott verleiht aufgrund von Henochs ethischer Perfektion die prometheische Sünde der Schriftverbreitung dem göttlichen Plan ein. Doch da die Passage gleichfalls im mythischen Sinne (also nach einem zirkulären Zeitkonzept) zu verstehen ist, steht neben der (proto-heils-)geschichtlichen Assimilation gleichwertig die mythische Überlagerung, der Überbau einer allumfassenden und damit immerwährenden Gerechtigkeit Gottes, nach der sowohl die Verfehlungen der Wächter, die Einführung der Schrift als auch die Ernennung Henochs zum Schreiber und *vir sanctus* schon Teil dieser Gerechtigkeit war, ist und sein wird.<sup>40</sup>

Ob aber aufgrund der mythischen Gerechtigkeit oder einer kohärenten Notwendigkeit – Henochs anfängliche Funktion eines *vir sanctus* hat sich in beiden Fällen relativ schnell erledigt: Die Botschaft wird überbracht, die Bitten der Wächter abgelehnt und – so kann man sagen – der minimal-juridische Anteil des zweiten Mandats abgewiegelt. Als *vir sanctus*, also als erwählter Vertreter und Verteidiger der Wächter-Gemeinschaft, ist Henoch an dieser Stelle gescheitert. Zumal er scheitern *musste*, da Gott den Auftrag der Wächter als Pervertierung der Bezeugung kennzeichnet: „Ihr solltet für Menschen bitten, und nicht Menschen für euch“,<sup>41</sup> lässt er den Abtrünnigen ausrichten. Der Visionär hat im Folgenden also nicht mehr als erwählter Verteidigungszeuge der Wächter-Gemeinschaft zu fungieren; sein Akt der Bezeugung wird ein anderer sein – und die von ihm vertretene Gemeinschaft eine größere als die der sündigen Engel. Dies ist ein Wechsel, wie ihn schon die einleitenden Worte der Apokalypse ankündigten:

Und es redete und sprach Henoch, ein gerechter Mann, dessen Augen von Gott geöffnet worden waren, und er sah eine Vision des Heiligen im Himmel, die mir Engel zeigten. Und von ihnen hörte ich alles, und ich verstand, was ich sah. Aber nicht für dieses Geschlecht (war sie bestimmt), sondern für das ferne, das kommen wird.<sup>42</sup>

Unter diesem Vorzeichen einer universellen Entgrenzung der Bezugsgemeinschaft beginnt der eigentliche Jenseitsbericht. Obwohl der Anschein eines Berichts in erster Person beibehalten wird, vermittelt sich das Erfahrene anfangs jedoch nicht ausschließlich über Henoch. Wie in der einleitenden eschatologischen Rede zwischen der grammatikalisch dritten und ersten Person gewechselt wird, drückt auch der Jenseitsbericht vor den Wächtern seinen besonderen Status durch eine Vermischung medialer Marker aus, die einem modernen Leser fehlerhaft erscheinen muss:

39 Vgl. u. a. 1 Hen XV,1.

40 Hierzu passt auch, dass in einem *Gigantenbuch*-Bruchstück die Neuentstehung menschlicher Zivilisation nach der Sintflut mit dem kulturstiftenden Akt der Wächter verglichen wird: „(14) Wasser werden sie zugrunde gehen [...] von den Höhen werden verwüstet sein, alle diese geh[en -] (15) ... [-] (16) [...]...[.....] und s[i]e werden aufgebaut, als sein Werk wie von Wächterengeln. (17) statt seiner Stimme[.....] sein Fundament werden sie auf ihn gründen“; 4Q534 Fig. 1, Kol ii; Maier: *Qumran-Essener* (Anm. 1), Bd. 2, S. 705.

41 1Hen 15,5.

42 1Hen 1,2.

Und ich berichtete alle Visionen vor ihnen, die ich im Schlaf gesehen hatte, und ich begann die Worte der Gerechtigkeit zu reden und die Wächter des Himmels zu tadeln. Das ist das Buch der Gerechtigkeit und des Tadels der Wächter, die von Ewigkeit sind, wie (es) der Heilige und Große befohlen hat in jener Vision. Ich sah in meinem Schlaf, was ich jetzt mit meiner Fleischeszunge verkündige und mit meinem Odem [...]. Und von nun an werdet ihr nicht (mehr) in den Himmel hinaufsteigen bis in alle Ewigkeit, und es ist geboten worden, euch auf Erden zu binden für alle Ewigkeit. Zuvor sollt ihr aber die Vertilgung eurer geliebten Söhne gesehen haben [...]. Und eure Bitte für sie wird nicht erfüllt werden, ebenso (wenig) die für euch, wie ihr auch dabei weint und fleht, und ihr werdet nicht ein Wort aus der Schrift sprechen, die ich geschrieben habe.<sup>43</sup>

In dieser Passage überlagern sich mehrere Kommunikations- bzw. mediale Ebenen, die sich ohne subjektive Setzungen nicht hierarchisieren lassen. Die inhaltliche Ebene ist die Wahrnehmung des Jenseits durch Henoch und der Urteilsspruch Gottes. Die erste Vermittlungsebene ist die Kommunikation zwischen dem gerade erwachten Henoch und den Wächtern, wesentlich also ein oraler Bericht („Und ich berichtete alle Visionen vor ihnen“). Zusätzlich gibt es aber auch eine Kommunikation zwischen dem *Schriftsteller* Henoch und den Wächtern, bei der das Gesagte als bereits geschrieben präsentiert wird, also ein oraler Bericht auf skripturaler Basis („und ihr werdet nicht ein Wort aus der Schrift sprechen, die ich geschrieben habe“). Die letzte Vermittlungsstufe ist dann die rein skripturale Kommunikation zwischen dem Buch und seinem Rezipienten („Das ist das Buch der Gerechtigkeit und des Tadels der Wächter“).<sup>44</sup>

Die Einebnung dieser Medien-Hierarchie ist paradox: Der Text ist gleichzeitig ‚re-präsentiertes‘ (das heißt ‚neu vergegenwärtigtes‘) Jenseits, Bericht vom gesprochenen Wort, Referenz auf das bereits geschriebene Wort und reines Schriftkonstrukt. All diese Ebenen müssten nach einer kohärenten Handlungs- und Tradierungslogik zeitlich voneinander getrennt sein. Schließlich gibt das (wenn überhaupt) nur wenig jüngere *Astronomische Buch* recht eindeutig zu verstehen, dass Henoch seine Bücher in dem einen Jahr schreibt, das ihm die Himmlischen noch auf Erden lassen, bevor er endgültig entrückt wird<sup>45</sup> – also erst im Jahr *nach* dem Gespräch

43 1Hen 13,10–14,7.

44 Es ist lediglich Interpretation, diesen Vers als ‚Überschrift‘ oder ‚Einleitung des Kompilators‘ zu werten und in Editionen einen Kapitelumbruch zu setzen, eine Interpretation, so mag mir scheinen, die viel zu stark unserem ‚buchkulturellen Blick‘ verpflichtet ist, als dass sie für die historische Medialität des 3. Jahrhunderts v. u. Z. Aussagekraft haben könnte.

45 „Ein Jahr werden wir dich bei deinem Sohn lassen, denn (es wird) ein zweites Gebot (ergehen), daß du deine Kinder lehrest und (es) ihnen niederschreiben und ihnen, all deinen Kindern, Zeugnis ablegst“ (1Hen 81,6). Das *Astronomische Buch* findet auch eine Legitimation dafür, dass bei Henochs Rückkehr auf Erden schon Schriftliches vorliegt: Der Visionär habe sich angesichts der Bewegungen der Himmelskörper Notizen gemacht, die von Uriel um genaue astronomische Bezeichnungen erweitert wurden. Damit stützt es sich auf eine Stelle des *Wächterbuchs*, an der beide Aussagen, dass Henoch oder aber dass Uriel den Lauf der Gestirne aufgeschrieben habe, unverbunden nebeneinander gestellt werden: „Und ich sah, wie die Sterne des Himmels hervorkamen, und ich zählte die Tore aus denen sie herausgingen, und schrieb alle ihre Ausgänge auf [...] wie (es) mir der heilige Engel Uriel, der bei mir (war), zeigte. Alles zeigte er und schrieb es mir auf“ (vgl.

mit den Wächtern. In der hier zitierten Rede, die Henoch direkt nach der Beendigung seiner Jenseitsreise hält, kann also unter Annahme einer zeitlichen Kohärenz noch gar keine Schrift mit im Spiel sein.<sup>46</sup> Der Text selbst scheint freilich mit dieser medialen Paradoxie leben zu können und stellt auch bezüglich der profanen Verschriftung sein Zeitverständnis als das eines mythischen ‚Immerdars‘ aus.

Die mediale Heterogenität dieser Passage kann nicht als Tradierungs- oder sonstige Art von Fehler gewertet werden, da sie sich mit ziemlich identischem Wortlaut in der ältesten Textstufe nachweisen lässt.<sup>47</sup> Des Weiteren wird die Vermischung der Kommunikationsebenen in den jüngeren *Bilderreden* nicht nur übernommen, sondern sogar gesteigert.<sup>48</sup> Anscheinend ist die Paradoxie also programmatisch und verfolgt einen Zweck. Eine Möglichkeit, diesen zu beschreiben, bietet der Fokus auf den angestrebten Bezeugungsmodus: Das Ineinander der (‚chrono-logisch‘ zu trennenden) kommunikativen Ebenen vermag es, dem Rezipienten ein Substitut zu erschaffen – sowohl für die Abwesenheit des zu Bezeugenden (das Jenseits) wie für die Abwesenheit des Zeugen (Henoch). Denn das mythische ‚Immerdar‘ schert

---

1Hen 33,3 f.). Beide Stellen erklären aber nur die astronomischen Lehren als schon im Jenseits verschriftlicht – der Urteilspruch über die Wächter und die Beschreibung ihres Straferts sind damit nicht gemeint (siehe folgende Anm.).

- 46 Das früheste Rezeptionsdokument des *Wächterbuchs*, das *Buch der Jubiläen* (siehe Anm. 26 und 30) löst die Paradoxie der ‚ungeschriebenen Buchverweise‘, indem es die Bezeugung von der Verschriftlichung trennt und letztere in die himmlische Sphäre entrückt, also nicht nur die Niederschrift der astronomischen Lehren, sondern der ganzen Apokalypse inklusive der Wächterverdammung als ein ‚jenseitiges Schreiben‘ charakterisiert: „Und er bezeugt den Wächtern, welche sündigten mit den Töchtern der Menschen. Denn jene fingen an, sich zu vereinigen, so daß sie sich verunreinigten mit den Töchtern der Menschen. Und es bezeugte Henoch in betreff ihrer aller. Und er wurde genommen aus der Mitte der Menschenkinder. Und wir führten ihn in den Garten Eden zu Größe und Ehre. Und siehe, er schreibt dort das Gericht und das Urteil der Welt und alle Bosheit der Menschenkinder“ (Jub IV,22 f.). Ähnlich verfährt auch im späten 1. Jahrhundert n. u. Z. das *Slawische (zweite) Henochbuch*. Dort wird die Situation sogar ausführlich beschrieben, in der Henoch (vorübergehend in Engelsgestalt) die Bücher im Himmel schreibt, jedoch nicht als ‚Schriftsteller‘, sondern als Ausführender eines himmlischen Diktats (vgl. 2Hen 22,11–23,6). Die Rezeption tilgt also die Paradoxie, büßt damit jedoch auch die Eigenständigkeit des auf Erden und aus eigener schriftstellerischer Fähigkeit heraus schreibenden Visionärs ein; vgl. *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slawische Henochbuch*, hg. und übers. von Natanael Bonwetsch, Leipzig: J.C. Hinrichs 1922.
- 47 Maiers Transkription und Übersetzung von 4Q204, Kol. VI lautet: „(7) [(leer)] Und ich berichtete vor ihnen die ganze [Vision, die ich im Traum geschaut hatte und begann zu sagen] (8) die Worte der Wahrheit und Vision und wies die Wächterengel des Him[mels] zurecht. (9) [(leer)] Buch der Worte der Wahrhei[t und Zurechtweisungen -- gemäß dem, was befohlen] (10) der [Große Heilige] im Traum, den ich [geträumt -- mit dem Atem meines Mundes]“. Darauf folgt wie auch im obigen Zitat die Verkündung der Verdammung. Selbst die am ehesten als Fehler zu verstehende Formulierung vom oralen Bericht auf skripturaler Basis findet sich in einer fast identischen Formulierung „(18) ihr bittet und fleht[t -- ] (19) aus der Schrift, die ich geschrieben habe“; Maier: *Qumran-Essener* (Anm. 1), Bd. 2, S. 149 f.
- 48 In den *Bilderreden* wird z. B. die zweistufige Kommunikation ‚Gott/Henoch, Henoch/Wächter‘ eingebettet zu einer direkten Wiedergabe von Gottes Worten, ohne Markierung des Sprechers durch Inquits o. ä; vgl. 1Hen 45,3; 47,9 und (mit Inquit) 50,5. Man achte auch auf den narrativen Wechsel in 1Hen 37,1–3 oder das Nebeneinander von Henochs Büchern und gesprochenem Wort in 1Hen 39,2 f.

sich nicht um ‚Chrono-Logik‘ und überspringt demnach die zeitlichen Klüfte, die ein Zeuge gestisch zu überbrücken hätte. So bildet die Ebenenmischung ein mytho-narratives Substitut für die von Henoch geäußerte Zeugenschafts-Formel „mit meiner Fleischeszunge [...] und mit meinem Odem [verkündigen]“: Die Unmittelbarkeit der Bezeugungs-Geste, das Entstehen mit dem eigenen Körper zu einem bestimmten Zeitpunkt für das über Vergangenes Gesagte, wird ersetzt durch eine Strategie, welche zum einen die Möglichkeit von konkreten Zeitpunkten auflöst in ein diffuses Immerdar und zum anderen den Körper substituiert durch den materiellen Text, den ‚Fleisch- und Odemersatz‘ für den nachgeborenen Rezipienten.

Dieser Text ist somit gleichzeitig Gottes WORT,<sup>49</sup> das gesprochene Wort Henochs, die profane Schrift Henochs und in Überblendung all dieser Stufen heilige SCHRIFT. Mit dieser Sakralisierung des Texts sinkt jedoch die Bedeutung des Visionärs: Im Zusammenfallen der Ebenen fungiert dieser lediglich als Sprachrohr, als Beschreibungsapparat des Jenseits. Er ist der Inbegriff eines ‚Kanalmediums‘, das in seiner Idealform unsichtbar ist. Der Henoch dieser Passage unterscheidet sich wesentlich also nicht vom prophetischen Glossolalisten, da seinem Wahrnehmungs-, Bezeugungs- und Verschriftlichungsvorgang der konkrete Zeitpunkt genommen ist, es dem vermittelnden Text an historischer Dichte fehlt bzw. der Sinn des Bezeugten wichtiger ist als die Historizität der bezeugenden Geste. Somit ist Henoch zwar prophetischer Verkündungs-Apparat, aber kein Zeuge, zumindest, wenn man davon ausgeht, dass erst das individuelle und konkret historische Erfahrungswissen<sup>50</sup> und die eine temporäre wie räumliche Kluft überbrückende Geste,<sup>51</sup> welche ausschließlich auf Basis der personalen Glaubwürdigkeit belastbar ist,<sup>52</sup> den Zeugen wirklich zu einem solchen macht. Generell, so ließe sich sagen, ist Zeugenschaft als historische Geste einer temporalen Überbrückung von ihrem Wesen her stets anti-mythisch. Das historische Subjekt Henoch verschwindet deshalb an dieser Stelle noch in ‚mythischer Allgültigkeit‘.

49 „Es schien mir tatsächlich, dass ein unüberwindlicher Abstand sich auftut zwischen der Verwendung der Begriffe ‚Wort‘ und ‚Schrift‘ im profanen Sinn der Alltagssprache einerseits und der Verwendung derselben Begriffe [...] wie man sie in den dogmatischen Äußerungen auf höchstem theologischen Niveau antrifft, die über das Verhältnis zwischen WORT Gottes und Heiligen SCHRIFTEN entscheiden“; Paul Ricœur: „Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs“ (1992), in: ders.: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflektionen über die Religion*, hg. und übers. von Veronika Hoffmann, Freiburg i. Br. u. a.: Karl Alber 2008, S. 95–115, hier S. 95.

50 „Es gibt [...] überhaupt keinen Zeugen des Absoluten, der nicht Zeuge historischer Zeichen wäre“; Ricœur: „Hermeneutik des Zeugnisses“ (Anm. 6), S. 21.

51 Vgl. Weigel: „Zeugnis und Zeugenschaft“ (Anm. 3), S. 115.

52 Vgl. zum sogenannten *Assurance View* Richard Moran: „Getting told and being believed“, in: *Philosophers' Imprint* 5/5 (2005), S. 2–29, und den Beitrag von Sibylle Schmidt im vorliegenden Band.

## Von der höllischen Geburt des Zeugenschafthelfers

Diese mythische Strategie der SCHRIFT ist tendenziell das unproblematische Vermittlungsformat des *Wächterbuchs*. Sie kommt so lange zur Anwendung, wie Henoch sich durch die leicht verdaulichen paradiesischen oder irdischen Gefilde bis hin zu den Enden der Welt bewegt<sup>53</sup> und sein Bewegungsmuster eher dem der zielgerichteten ‚Jenseitsfahrt‘ denn dem der eigentlichen ‚Jenseitsreise‘ entspricht.<sup>54</sup> Schon während der Fahrt wandelt Henoch durch die Bilder und über das narrative Aufrollen einer Topographie dominiert die sukzessive Raum- und Zeitstruktur graduell die mythische Homogenität. Dieser Bewegungsmechanismus ändert sich (anfangs) auch im Jenseits nicht: „Der Raumeindruck wird linearisiert, indem der Jenseitsraum sukzessive in Bewegung erfahren wird.“ „[D]iese narrative Strategie [löst], systematisch gesprochen, [...] das Problem der Verfügbarmachung des Jenseits.“<sup>55</sup>

So weit, so fassbar. Ab einem gewissen Punkt werden die himmlischen Erscheinungen jedoch bedrohlicher – Henoch betritt den Sheol. Dieser hat im *Wächterbuch* kaum etwas mit dem traditionell uniformen Schattenreich zu tun:<sup>56</sup> Henoch sieht flammende Seelen, einen Ort des Sturms und einen Berg, der mit seiner Spitze bis an den Himmel ragt – all dies Bilder, die im gesamten Gattungsverlauf der Jenseitsreisen immer wieder auftauchen werden. Angesichts dieser Bedrohung kommt es das erste Mal zur Sprache, dass Engel den Visionär begleiten.<sup>57</sup> Doch erst, als Henoch des ersten Wächter-Straforts ansichtig wird, endet die ‚ Fassbarkeit‘ und die leitenden Engel treten vollends in Aktion:

Und ich sah einen tiefen Abgrund mit Säulen des himmlischen Feuers, und ich sah unter ihnen Feuersäulen, die man weder in der Höhe noch in der Tiefe messen konnte. Und jenseits jenes Abgrundes sah ich einen Ort, der weder das Firmament des Himmels über sich noch das Fundament der Erde unter sich (hatte), und es war kein Wasser darauf und keine Vögel, sondern es war ein wüster und schrecklicher Ort. Ich sah dort sieben Sterne wie große brennende Berge. [Und wie ein Geist, der mich fragte]<sup>58</sup> sprach der Engel: „Das ist der Ort, wo Himmel und Erde zu Ende sind; ein Gefängnis wird er für die Sterne und das Heer des Himmels sein. Und die Sterne, die über dem Feuer rollen, sind es, die das Gebot Gottes übertreten haben vom Anfang

53 Vgl. 1Hen 14,8–16,4.

54 Für die Unterscheidung von Jenseitsfahrt und -reise anhand des *Wächterbuchs* vgl. Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 42–44.

55 Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 5 und S. 38 f., in beiden Fällen zur Etablierung der gattungsspezifischen Bewegungserfahrung im *Wächterbuch*.

56 Zu den uniformen Sheol-Vorstellungen vgl. Cornelis Houtmann, „Hölle II“, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2000, Sp. 1846 f.

57 Vgl. 1Hen 17,1 f.

58 Ich nehme hier unter Abgleich mit der englischen Übersetzung von Knibb (Anm. 27) die von Uhlig vorgenommene Emendation zurück; vgl. Uhlig (Anm. 19), S. 550, Anm. zu 13, b). Die Interpretation, dass es sich bei der Formulierung vom fragenden Geist um eine Fehlleistung handle, übersieht die Möglichkeit, dass diese ungewöhnliche Einführung des Engels programmatisch sein könnte (siehe folgende Anm.).

ihres Aufgehens an [...].“ Und Uriel [fragte]<sup>59</sup>: „Hier werden die Engel stehen, die sich mit Frauen vermischt haben, und ihre Geister die – viele Gestalten annehmend – die Menschen verunreinigten und verführten, daß sie den Dämonen wie Göttern opferten bis zu dem Tag des großen Gerichtes, an dem sie gerichtet werden, so daß es mit ihnen ein Ende hat. [...]“ Und ich, Henoch, ich allein, habe die Erscheinungen gesehen, die Enden aller Dinge; und niemand von den Menschen wird das sehen, was ich gesehen habe.<sup>60</sup>

Henoch sieht abermals die gebundenen Sterne und wandelt dann, geführt vom Engel Uriel, weiter zu einem zweiten Raum, den der endgültigen Strafe nach dem Gericht:

Und von dort ging ich zu einem anderen Ort, der war schrecklicher als jener, und ich sah schreckliche Dinge: Ein großes Feuer (war) da, das loderte und flammte, und der Ort hatte eine Kluft bis zum Abgrund, voll großer Feuersäulen, die man hinabfallen ließ, und ich konnte weder seine Ausdehnung noch seine Größe sehen, noch konnte ich ihren Ursprung erblicken. Da sprach ich: „Wie schrecklich ist dieser Ort und (was für) eine Pein, ihn anzusehen!“ Da antwortete Uriel, einer von den heiligen Engeln, der bei mir war – er antwortete mir und sprach zu mir: „Henoch, warum hast du solche Furcht und Schrecken [...]“<sup>61</sup> [w]egen dieses schrecklichen Ortes und vor dem Anblick dieser Pein [?]“ Und er sprach zu mir: „Dieser Ort (ist) das Gefängnis der Engel, und hier werden sie bis in Ewigkeit gefangen gehalten werden.“<sup>62</sup>

Der Anblick der Straforte lässt es für Henoch zum Problem werden, ‚WAHRzunehmen‘, also im wörtlichen Sinne das Gesehene ‚aufzunehmen‘ und vor den Irdischen als ‚wahr‘ zu bezeugen. Die sensuelle Aufnahme ist dafür zu schmerzhaft: „Wie schrecklich ist dieser Ort und was für eine Pein, ihn anzusehen!“ Dem Rezipienten vermitteln sich die Affekte des Visionärs bzw. die Effekte dieses Schmerzes über die Unfassbarkeit des ‚Ou-Topos‘:<sup>63</sup> Die Beschreibung bestimmt, was *nicht* ist oder zumindest, wie das Feuer, nicht stet und fassbar. Die Entsprechung von Sternen und Engeln bleibt ebenfalls im Unklaren: Soll man von einem allegorischen Verhältnis ausgehen, einem metaphorischen oder metonymischen Verweis? Oder sind die Sterne eigenständige Sünder? Obwohl die Raumtrennung zwischen Interrims- und finalem Strafort recht eindeutig markiert ist,<sup>64</sup> ergeben sich aus der Un-

59 Spätestens bei dieser Emendation, die Uhlig nicht anzeigt, die sich aber aus dem Textvergleich mit Hoffmann und Knibb (beide Anm. 27) ergibt, sollte es klar sein, dass es sich bei der Einführung des Engels als Fragenden nicht um einen zu verbessernden Fehler handelt. Deshalb nehme ich diesen glättenden Eingriff Uhligs ebenfalls zurück.

60 1Hen 18,12–19,3.

61 Der Sprecherwechsel, den Uhlig an dieser Stelle durch das Einfügen einer Inquit-Formel impliziert, scheint mir nicht notwendig, weswegen ich mich an die Dialogführung von Hoffmann und Knibb halte (beide Anm. 27); vgl. Uhlig (Anm. 19), S. 554 f., Anm. zu 9, c).

62 1Hen 21,7–10.

63 Vgl. zum Wächterstrafort als ‚Ou-Topos‘ (‚Utopie‘) und der Qualität der *ex negativo*-Beschreibungen Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 44.

64 Auch andere Räume des *Wächterbuchs* sind gedoppelt. Es gibt z. B. zwei Irdische Paradiese, beide mit Baum (1Hen 23,1–25,7), wobei nur bei einem explizit der ‚Baum der Erkenntnis‘ genannt wird (1Hen 32). Die ‚moralischen‘ Kategorien jedoch bleiben meist unklar; so sind Straforte und

beständigkeit der Beschreibung ‚wabernde‘ Räume – deren Erfahrung Henoch wahrlich zum besten aller möglichen Zaungäste für ein Haschischexperiment macht.<sup>65</sup> Auch die Strafen bleiben obskur und erzeugen keine Strafologik, wie man sie aus späteren Jenseitsberichten kennt.<sup>66</sup> Das Wabern der (moralischen) Topographie kulminiert symbolisch im wiederkehrenden Bild der fallenden „Feuersäulen, die man weder in der Höhe noch in der Tiefe messen konnte“. Feurig fallend tobt ein rauschhafter Unort, wo sich im Gattungsverlauf der Jenseitsreisen später eine logische Raumsemantik bzw. -moral festigen wird.

Die WAHRnehmung des Visionärs, die dem Rezipienten erst ein Bild vom Jenseits ermöglicht, scheint angesichts dieser Unfassbarkeiten auf Messers Schneide zu stehen. „So ist nichts Genaues über diesen chaotischen Ort zu erfahren, als dass er, der jenseits jeder räumlichen Ordnung steht, eben nicht gedacht und eben auch nicht konkret räumlich imaginiert werden kann, sondern in seiner Ungeheuerlichkeit *gefühlt* werden muss.“<sup>67</sup> Dieser ‚Zwang‘ zur Emotion, zu einem rein affektiven Zugang zum Jenseits steht aber im direkten Kontrast zur bis hierhin im Text aktiven mythischen Vermittlungsstrategie der SCHRIFT. Die vehemente Betonung der Subjektivität („Und ich, Henoch, ich allein, habe die Erscheinungen gesehen, die Enden aller Dinge; und niemand von den Menschen wird das sehen, was ich gesehen habe“) erzeugt gleichzeitig eine Glorifizierung des fühlenden ‚Schriftstellers‘ als auch einen Zweifel an der Vermittelbarkeit des Jenseits durch diese subjektiv verzerrende Regung hindurch. Eine schriftstellerische Eigenverantwortung wird fassbar, ein erhöhtes Bewusstsein dafür, dass die bezeugende Schrift (wie das promethische Feuer) seine eigenen, schwer kontrollierbaren, und das heißt auch nie vollständig verifizierbaren, sondern eben *affektiven* Wege gehen wird. Oder, in Hinsicht auf die Zeugenschaftskonstellation formuliert: Was sich hier in einer ungewöhnlichen Deutlichkeit zeigt, ist die problematische gestische Verbindung von

---

paradiesische Gefilde nicht streng voneinander getrennt: Abel, den man in einem Paradies erwarten dürfte, muss z. B. als ‚Zeuge der Anklage‘ am Rande eines Straforts ausharren; vgl. 1Hen 22,5–8. Laut Dinzlbacher stellt diese moral-räumliche Uneindeutigkeit ein Spezifikum der vor-christlichen, vor allem der jüdischen und (später) keltisch geprägten Jenseitsreisen dar; vgl. Dinzlbacher: *Vision und Visionsliteratur* (Anm. 9), S. 110 und 112 f. Vgl. zum Motiv der zwei Bäume: Veronika Bachmann: „Rooted in Paradise: The Meaning of the ‚Tree of Life‘ in 1 Enoch 24–25 Reconsidered“, in: *Journal for the Study of the Pseudepigraphia* 19 (2009), S. 83–107.

65 Siehe das Motto dieses Beitrags.

66 Interessanterweise nutzt Dante, der wie kein anderer Jenseitsreisender um eine Eindeutigkeit der Straf-Allegorien bemüht ist, das Bild der wandelnden Flammensäulen für einen Sünder, der sich über den Grund seiner Strafe gerade *nicht* im Klaren ist. Odysseus wird bestraft für seine Listigkeit (vgl. XXVI, 55–62), doch erkennt man an seiner Erzählung (vgl. XXVI, 91–149, v. a. 132), dass er davon ausgeht, für seinen Forscherdrang bestraft zu werden, der ihn zu einer zweiten, freiwilligen Reise trieb. Sollte es sich hier um einen motivischen Verweis auf den Wächter-Strafort handeln, so muss Dante dieser als Inbegriff der moralisch-topographischen Verwirrung gegolten haben, der er mit seiner diffizilen Strukturierung entgegenarbeitet.

67 Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 45.

Erfahrenem, dessen Erinnerung und zeitliche Verortung, der Verschriftung und letztendlich der ‚Gegenzeichnung‘ durch den Rezipienten.<sup>68</sup>

Mit diesem Ausstellen der Bruchstellen der Bezeugungskette nimmt die Geschichte Einzug in den Mythos: Die zuvor in der heiligen SCHRIFT ineinander verwobenen Medialitäten trennen sich abrupt, reißen Klüfte, ein Vorgang, der das visionär Erfahrene in ferne Zeiten rückt und die Rezipienten zweifeln lässt: ‚*Damals* hat Henoch gesehen, doch ohne vollends zu verstehen. Wie soll er das Erfahrene *später* beschreiben, uns gar *heute noch* vermitteln? Ist er überhaupt zur Zeugenschaft fähig?‘ Um diesen Zweifel zum Verstummen zu bringen und die affektive ‚Gegenzeichnung‘ durch den Rezipienten doch noch zu garantieren, müssen die begleitenden Engel in den Wahrnehmungs- und Vermittlungsvorgang eingreifen.

In den späteren Jenseitsreisen wird der jeweilige Angelus Interpres dem fragenden Visionär wie selbstverständlich Antworten geben. Das Frage-Antwort-Spiel wird zum rituellen Strukturelement der Texte; als ‚demonstrativer Dialog‘ ist es eine entscheidende Konstituente der Gattung.<sup>69</sup> Sei es im Dialog zwischen der cumäischen Sibylle und Aeneas bei Vergil, in den invarianten Frageformeln der *Paulusapokalypse* aus dem 4. Jahrhundert, beim persönlichen Schutzengel, der im 12. Jahrhundert in der *Visio Tnugdali* einen Sünder durch das Jenseits leitet, oder schließlich in Dantes *Commedia*, in der Vergil selbst als ‚rationaler‘<sup>70</sup> Engel das Spiel (teils) traditionsgemäß mitspielt<sup>71</sup> – all diese demonstrativen Dialoge funktionieren aufgrund des verfestigten und verfestigenden Charakters des Rituals.

Nicht so im Dialog an den Wächterstraforten, der diese Tradition erst begründet und so vor der Ausprägung ritueller Stabilisierung erzählt.<sup>72</sup> Der Engel wird hier nicht als erklärender, sondern als fragender eingeführt („Und wie ein Geist, der mich fragte, sprach der Engel“) und selbst Aussagesätze werden mit einem interrogativen Inquit bedacht („Und Uriel fragte: ‚Hier werden die Engel stehen [...]‘“).

68 Zur ‚*countersignature*‘ vgl. Jacques Derrida: „The Spatial Arts. An Interview with Jacques Derrida“, in: Peter Brunette/David Wills (Hg.): *Deconstruction and the Visual Arts*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 1994, S. 16–19, hier S. 19. Dazu: Michael Wetzel: „Der Denker als Zeit-Zeuge. Derrida über Zeugnis und Beweis“, in: Hans-Joachim Lenger/Christoph Tholen (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*, Bielefeld: transcript 2007, S. 209–220, hier S. 216 f.

69 Zur Etablierung der gattungskonstituierenden ‚demonstrativen Dialoge‘ im *Wächterbuch* vgl. Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 52–58.

70 Mit Vergil besetzt Dante die Funktionsstelle des Angelus Interpres (zuvor noch ein Sinnbild der göttlichen Inspiration, des *intellectus*) durch eine mittelalterliche Symbolgestalt der menschlichen *ratio*; zur Sinnbildlichkeit Vergils vgl. Hermann Gmelin, *Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie. Kommentar. I. Teil: Die Hölle*, Stuttgart: Klett 1954, S. 36 f.

71 Diese Entwicklung zieht sich hin bis zu modernsten Anspielungen auf die visionäre Zeugenschaftskonstellation, die ihre Intertextualität häufig über ein Zitieren der Dialog-Formel ausstellen. Ein Beispiel hierfür ist der Auftritt des Angelus Interpres ‚Mozart/Pablo‘ in der finalen ‚Magische Theater‘-Passage von Hermann Hesses *Steppenwolf*; vgl. Matthias Däumer: „Vision“, in: Daniel Weidner u. a. (Hg.): *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart: Metzler [ersch. 2016].

72 Es handelt sich hier also um den ersten demonstrativen Dialog überhaupt. Es ist der einzige in Henochs erster Reise (1Hen 17–19). In der zweiten Reise (1Hen 21–36) zählt Maximilian Benz insgesamt neun Dialoge, die (bis auf eine Ausnahme: 1Hen 24,6–8, s. o.) schon dem rituellen Muster entsprechen; vgl. Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 54.



Der Engel fragt den Visionär dann auch gleich zweimal zurück, anstatt zu antworten: „Henoch, weswegen fragst du, und weswegen forschst und verlangst du?“, und hinsichtlich des WAHRnehmungsschmerzes: „Henoch, warum hast du solche Furcht und Schrecken wegen dieses schrecklichen Ortes und vor dem Anblick dieser Pein?“ Es wirkt so, als sei Uriel irritiert, dass Henoch (und mit ihm der Text) Schwierigkeiten habe, das mythische In-Eins der Vermittlungs- und Zeitebenen aufrechtzuerhalten. Was den Engel gegenfragen lässt, ist aber vor allem eines: eine Verwunderung über Henochs Menschlichkeit, die den Visionär mitleiden lässt (erste Frage) und einen Schmerz verursacht (zweite Frage), der dem Engel nicht nachvollziehbar ist. An späterer Stelle wird ein leitender Engel noch eine dritte Gegenfrage stellen, die sich angesichts eines<sup>73</sup> Baumes der Erkenntnis auf Henochs Wissensbegier bezieht:

Da antwortete mir Michael, einer von den heiligen und geehrten Engeln, der bei mir war, der über sie [die anderen Engel] gesetzt war, und er sprach zu mir: „Henoch, was fragst du mich nach dem Geruch des Baumes und suchst [es] zu erfahren?“ Da antwortete ich, Henoch, ihm, indem ich sprach: „Über alle Dinge möchte ich Einsicht haben, besonders über diesen Baum.“<sup>74</sup>

Es ist diese Menschlichkeit, bestehend aus Mitleidsfähigkeit, Schmerzbereitschaft und einem Wissensdurst (welcher mit der stolzen Selbstbehauptung des Visionärs an die sündige *curiositas* des Sündenfalls und – da es sich hier ja auch um den ‚Schriftsteller‘ Henoch handelt – an den problematischen Status der Schrift gemahnt),<sup>75</sup> die das zweite Vermittlungsformat des Texts ausmacht: Nicht das Aufgehen im mythisch Zeit- und Fraglosen erzeugt Gewissheit, sondern die Geschichtlichkeit eines Schmerzes, (Mit-)Leidens und Wissensdefizits, eines von Rezipient und Visionär geteilten Unvermögens, das Jenseits und seine Strafmechanismen zu (in beiden Wortbedeutungen) ‚begreifen‘. Dieses geteilte Unvermögen lässt uns als (im Sinne der *compassio*) Teilhabende erkennen: ‚Schau, *damals* hat Henoch am Jenseits gelitten, *dann* half ihm der Engel, sodass er es *dann* den Wächtern mittei-

73 Das ‚Baum der Erkenntnis‘-Motiv ist im *Wächterbuch* gedoppelt (siehe Anm. 64).

74 1Hen 24,6–25,2.

75 Mit dieser dritten Kategorie der Menschlichkeit hadern die *Bilderreden*. So kommt es in 1Hen 60,9–11 zu der Situation, dass eine Wissensfrage des Visionärs vom Engel mit dem Satz „Du Menschenkind, willst hier wissen was verborgen ist“ zurückgewiesen wird, nur damit ein anderer Engel sich einschaltet, um dann doch eine (wenn auch recht kryptische) Erläuterung zu geben. Wo selbst die Engel sich nicht einig sind, muss am göttlichen Plan der Jenseitsvermittlung ein Haken sein. Dieser Haken ist im Gattungsverlauf kein singulärer: Man denke nur an den Widerspruch, in den sich später die *Paulusapokalypse* bezüglich der paulinischen Verweigerung einer Jenseitsdarstellung im *Zweiten Korintherbrief* begeben wird. Das Wechselspiel zwischen Tabuisierung und Tabubruch gehört ebenfalls zu den Gattungskonstituenten der Jenseitsreisen; vgl. Matthias Däumer: „*arcana verba quae non licet homini loqui*. Tabuisierung und visionäre Bezeugung in der *Paulusapokalypse*“, in: Alexander Dingeldein/Matthias Emrich (Hg.): *Texte und Tabu. Zur Kultur von Verbot und Übertretung von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Bielefeld: transcript 2015, S. 159–186.

len, *später* aufschreiben konnte und so einen uns *bis heute* nachvollziehbaren Schmerz tradiert hat.<sup>76</sup>

Der durch den historisch verankerten Schmerz menschlich gewordene Gestus unterwandert einerseits die mythische Vermittlung, schafft damit aber andererseits die Möglichkeit, dass das Erfahrene gerade in seinen eschatologischen Zügen wieder mythischer werden kann: So ist es sehr auffällig, dass die an die Besichtigung des Wächterstraforts anschließende zweite Jenseitsreise viel stärker durch ein nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich entferntes Jenseits führt.<sup>77</sup> Die Darstellung des mythischen ‚Immerdars‘ des Jenseits, das sowohl die Gegenwart als auch die eschatologische Endzeit umfasst, scheint erst auf Basis dieser Erschütterung des Visionärs und der visionären Bezeugung darstellbar. So wird durch einen Bruch mit dem mythischen Charakter *der Vermittlung* der mythische Charakter *des Dargestellten* erfahrbar.

Die Nachbeben der Erschütterung am finalen Wächterstrafort betreffen nicht nur das *Henochbuch*. Henochs Bezeugung ermöglicht es, dass auch folgende Texte der Gattung über äquivalente Strategien Gewissheit erzeugen können: über Schmerzensäußerungen, Sprachlosigkeit,<sup>78</sup> ein Hadern mit dem Gesehenen bis hin zum Zweifel an der Gerechtigkeit der Strafflogik, wie man sie dann implizit in der *Paulusapokalypse* oder explizit bei Dante finden kann. Der Einbezug der Affekte offeriert im Gegensatz zum mythischen ‚Es-ist-wie-es-ist‘ sogar die Möglichkeit, widersprechende Gesten einer subjektiven Erfahrungswahrheit, also eben das mit ins Spiel zu bringen, was im Englischen als ‚*wit*‘ bezeichnet etymologisch erst auf ‚*witness*‘ führt.<sup>79</sup> Dieser Widerstand des Subjektiven entwickelt sich letztlich so weit, dass Jenseitsreisen sich auch als *conversio*-Erzählung gestalten lassen, in der Form, dass ein sündiger Visionär in die Strafen involviert und als Geläuterter ins Leben zurückgeschickt wird.<sup>80</sup>

All dies wird – um wieder zur medialen Konstellation an den Wächterstraforten zurückzukehren – nur dadurch möglich, dass der Engel an der Bruchstelle der Jenseitswahrnehmung Hilfe leistet und so den perzeptiven Schmerz und das prometheische Feuer der Schrift zu bändigen hilft, das gefährdete *wit* des *witness* mit

76 Wie wichtig dieses ‚Schau!‘ als deiktischer Imperativ für den Akt der visionären Bezeugung ist, zeigt der Beitrag von Heike Schlie in diesem Band, in dem die Konstellation ‚Visionär/Angelus Interpretres‘ auf die innerbildlichen Zeugen ‚Dürer/Celtis‘ in Dürers *Marter der Zehntausend* übertragen wird.

77 Vgl. Benz: *Gesicht und Schrift* (Anm. 9), S. 56.

78 Eine theatrale Variante dieser Sprach- und Bildlosigkeit habe ich am Beispiel einer Höllenreise auf den Brettern des Jesuitentheaters darzustellen versucht; vgl. Matthias Däumer: „*All Hell’s a Stage*. Über die de-sakralisierenden Tendenzen einer theatralen Hölle am Beispiel der *Visio Thurkilli* (1206) und des *Tundalus Hiberniae Miles Redivivus* (1622)“, in: *Archiv für Mediengeschichte* 15 (2015: Medien des Heiligen), München 2015, S. 101–112.

79 Vgl. Paul Frosh: „Telling Presences“, in: ders./Amit Pinchevsky (Hg.): *Media Witnessing. Testimony in the age of mass communication*, London: Palgrave Macmillan 2009, S. 49–72, hier S. 57.

80 Zu ‚Jenseitsreise‘ als *conversio*-Erzählung vgl. Julia Weitbrecht, *Aus der Welt. Reise und Heilung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*, Heidelberg: Winter 2011.

der *writtenness* der Vermittlung harmonisiert.<sup>81</sup> Zu diesem Zweck erst wird er zum Angelus Interpres, zum *erklärenden* Engel, der als personifizierte Allegorese und jenseitiger Bodyguard die ‚Fehlkonstruktion‘ des menschlichen Zeugen und die Unkontrollierbarkeit der schriftstellerischen *descriptio* ausgleicht. So wird der Engel zum Weinstock, an dem die Gattung ranken kann.

### Fazit: von der heiligen Notwendigkeit medialer Profanation

Die Frage, die Paul Ricœur in seiner Beschäftigung mit dem prophetischen Zeugen (und in Bezugnahme auf Jean Naberts *Essai sur le Mal*) umtreibt, ist: „Haben wir das Recht, einen Moment der Geschichte mit dem Merkmal des Absoluten auszustatten?“<sup>82</sup> Hinsichtlich des *Wächterbuchs* und des visionären Zeugnisses scheint es, dass man diese Frage mit anderer Betonung stellen muss: Ist es nicht vielmehr *unumgänglich*, die Bezeugung des Absoluten mit einem historischen Moment zu versehen, damit das Jenseits Gewissheit werden kann? Denn nur über die historisch gerissenen Klüfte hinweg und nur angesichts einer problematischen WAHRnehmungssituation vermag der Visionär es, uns ein Zeuge zu sein, nicht im Sinne eines Privilegs (wie beim Propheten), sondern in dem einer Pflicht.<sup>83</sup> Diese Pflicht ist die beschreibende Annäherung an das Absolute, ihre Erfüllung erst möglich durch die vom Angelus Interpres abgesicherte Inklusion des subjektiven und historischen Erfahrungswissens, welches (gegenläufig zum Ideal) die Vermittlung eines letztgültig Absoluten verhindert – doch dadurch die Gewissheit der antimythischen Bezeugung generiert.

Auf den Text bezogen muss diese dialektische ‚Vermenschlichung‘ freilich als Profanation begriffen werden: War die SCHRIFT noch Träger aller Zeit- und Vermittlungsebenen, stellt sie nun als Schrift ihre historische Gemachtheit (‚Erzeugung‘) und Abhängigkeit von einem sensuellen und subjektiv fehlbaren Wahrnehmungsvorgang aus. Der Effekt visionärer Gewissheit basiert also auf dem paradoxen Vorgang einer ‚Auto-Immunsierung‘:<sup>84</sup> Durch einen Akt der Profanation, welcher

81 Vgl. Himmelfarb: *Ascent to Heaven* (Anm. 15), S. 101: „The ‚writtenness‘ of the apocalypse breaks with classical prophecy. The classical prophets spoke their oracles. Writing them down and editing them were usually the work of others.“ ‚writtenness‘ und ‚witness‘: eine Erkenntnis im Gleichklang?

82 Ricœur: „Hermeneutik des Zeugnisses“ (Anm. 6), S. 10; Ricœur zitiert aus Jean Nabert: *Essai sur le mal*, [orig. 1955], 2. Aufl. mit einem Vorwort von Paule Levert, Paris: Édition Aubier-Montaigne 1970, S. 148.

83 Für diese Pflicht der Bezeugung findet das *Wächterbuch* neben Henochs Krise noch eine andere Bildlichkeit. Abel findet seinen jenseitigen Platz nicht (wie zu erwarten gewesen wäre) in einem Paradies, sondern am Rande eines Straforts, dem er als immerwährender Kläger gilt (vgl. 1Hen 22,5–8). Über dieses Bild wird (ebenso wie später in der Gerichtsszene der *Paulusapokalypse*) verdeutlicht, wie stark die jenseitige Zeugenschaft eine Pflicht darstellt, was für Abel als ‚Zeuge der Anklage‘ ebenso gilt wie für den Visionär (siehe Anm. 64).

84 Jaques Derrida, „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, übers. von Alexander García Düttmann, in: ders./Gianni Vattimo: *Die Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 9–106, hier S. 76: „[Die Religion] führt einen furchtbaren

die *wesentliche* Heiligkeit der SCHRIFT eliminiert, wird die heilige Absolutheit gewiss. Denn erst unter Einbezug der bis zur Sündhaftigkeit reichenden Menschlichkeit des Visionärs (und seiner Schrift) generiert das Jenseits sich als Schaumraum (*theatrum*), dessen Virtualitätskontrakt der Engel absichert. Nur so kann der Jenseitsreisende zum ‚Schriftsteller‘ werden und nur so der ‚compassional‘ verbundene Rezipient zum Teil eines innerlich bewegten Publikums. Einerseits wird damit der Zeuge erst zum Zeugen, andererseits die Heiligkeit der SCHRIFT zur ‚Literatur‘.

---

Krieg gegen das, was sie nur in dem Maße beschützt, in dem sie es bedroht – im Sinne der doppelten widersprüchlichen Struktur des Immunitären und Auto-Immunitären. [...] Ohne das Risiko der Auto-Immunität gibt es nichts Gemeinschaftliches, nichts Immunes, nichts Geborgenes, nichts Gesundes, nichts Heiliges, nichts, was *boly* ist, nichts Heiles, das sich in der selbständigsten aller lebendigen Gegenwart hält.“

SIBYLLE SCHMIDT

Sein Wort geben.

## Zeugenschaft als Wissenspraxis zwischen Epistemologie und Ethik

Wer Zeugnis ablegt, der bringt eine Wahrheit zur Sprache – wengleich diese Wahrheit von höchst unterschiedlicher Art sein kann. Da sind zum einen Augenzeugen, die mitteilen, was sie gesehen haben: Sie sind Tatsachensprecher, die im Idealfall ohne Umschweife und möglichst schlicht wiedergeben sollen, *was* geschehen ist. Da sind zum anderen Überlebenszeugen von Katastrophen und Kriegen: Von ihnen können wir mehr als nur die Fakten erfahren – sie vermitteln, oft aus der Opferperspektive, *wie* es ist, solche Ereignisse zu erfahren und zu erleiden. Und da sind jene Zeugen, die eine religiöse oder ethische Glaubensgewissheit bezeugen. Im Gegensatz zu den beiden genannten Zeugentypen bezieht sich ihr Zeugnis nicht (nur) auf einen empirischen, historischen Sachverhalt, sondern bringt eine innere, ethische Wahrheit und Haltung zum Ausdruck. Womöglich handelt es sich bei dieser Form der Zeugenschaft sogar um eine Urform des Phänomens: Schließlich geht das englische Wort *witness*, das heute vor allem den Augenzeugen meint, etymologisch auf den Begriff der ‚Weisheit‘ zurück.<sup>1</sup>

Dies sind nur drei von vielen möglichen Formen der Zeugenschaft. Angesichts der Mannigfaltigkeit verschiedener Zeugnistypen und der verschiedenen Arten von Wahrheit, die diese vermitteln, scheint der Versuch einer Definition aussichtslos. Und doch haben die vielen verschiedenen Zeugen eine Gemeinsamkeit: Sie sind Wissensträger. Zum potenziellen Zeugen wird eine Person zunächst durch das Wissen, das gleichsam ‚in ihr steckt‘ und das sie in irgendeiner Form äußert – ob sie dieses Wissen nun in einem Faktenbericht wiederzugeben vermag oder ob es sich durch ihren Körper, ihre Körpersprache zeigt. Dies gilt auch und in besonderer Weise für Traumazeugen, denen ihr Wissen unter Umständen gar nicht bewusst und verfügbar ist, bevor sie Zeugnis davon ablegen: Sie sind die Ausnahme, die die Regel bestätigt.<sup>2</sup>

---

1 Paul Frosh betont diese Spur des Zeugenbegriffs, die nicht auf empirisches Faktenwissen, sondern auf Weisheit zurückführt: „Linked etymologically to ‚wit‘ and ‚wisdom‘, witnessing concerns both the *condition* and the *quality* of knowing.“ Paul Frosh: „Telling Presences“, in: ders./Amit Pinchevsky (Hg.): *Media Witnessing. Testimony in the age of mass communication*, London: Palgrave Macmillan 2009, S. 49–72, hier S. 57.

2 Zu dieser Konzeption des Traumazeugen vgl. v. a. Dori Laubs Beiträge in: Dori Laub/Shoshana Felman (Hg.): *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York/London: Taylor & Francis 1992; sowie Dori Laub: „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, in: Ulrich Baer (Hg.): „Niemand zeugt für den Zeugen“. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 68–84.

Zeugen bringen ein Wissen dar. Tatsächlich ist der Anteil unserer Kenntnisse, die wir durch Zeugnisse anderer erworben haben, um ein Vielfaches größer als derjenige, den wir aus eigenen Erfahrungen und Überlegungen gewonnen haben. Die Philosophie aber, die sich dezidiert mit Quellen des Wissens befasst, hat das Zeugnis weitgehend aus ihrem Themenbereich ausgeklammert. Im Alltag, im Kontext ethisch-politischer Entscheidungsfragen und natürlich für die Geschichtsschreibung wurde der Nutzen von Zeugnissen zwar schon in der Antike anerkannt – nicht aber als Erkenntnisquelle im philosophischen Sinn.<sup>3</sup> Diese Sicht hat sich in den letzten Jahrzehnten teilweise grundlegend geändert: In der *Testimony*-Debatte, die vor allem von analytisch geprägten Autoren ausgefochten wird, wird das Zeugnis philosophisch als Wissensquelle rehabilitiert.<sup>4</sup> Viele Autoren vertreten mittlerweile die Ansicht, dass Zeugenschaft eine ebenso basale Wissensquelle darstellt wie unsere Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen, und dass der Glaube, den wir Worten anderer schenken, ein grundlegendes Element unserer Erkenntnisfähigkeit ist. Zeugenschaft wird zum Paradigma einer ‚Sozialen Epistemologie‘. Aber wie funktioniert das Zeugnis als Wissensquelle eigentlich? Worin zeigt sich die Sozialität dieser Wissenspraxis, und was folgt aus ihr? Um diese Fragen soll es in diesem Beitrag gehen. Ich möchte hier drei Thesen plausibel machen: Erstens: ‚Zeugen‘ sind *Personen*; ‚Bezeugen‘ ist ein interpersonaler Akt. Zweitens: Zeugenschaft ist eine epistemische *Kooperation* zwischen Zeuge und Zuhörer. Beide Seiten sind konstitutiv – und das macht die wesentliche Sozialität dieser Wissenspraxis aus. Drittens: In dieser irreduzibel sozialen Struktur der Zeugenschaft liegt der Grund dafür, dass Zeugenschaft immer auch ethische Implikationen hat. Mehr noch: Im Fall von Zeugenschaft sind Ethik und Episteme untrennbar verwoben.<sup>5</sup>

3 Vgl. dazu den philosophiehistorischen Abriss von Oliver R. Scholz: Art. „Zeuge, Zeugnis I“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel: Schwabe 2004, S. 1317–1330, sowie den Überblick von C. Anthony J. Coady: Art. „Testimony“, in: Edward Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 9, London: Routledge 1998, S. 309–314. Zur positiven Reflexion des Zeugnisses im Zeichen praktischer Vernunft und als Medium historischen Wissens vgl. Arno Seifert: *Cognitio historica: die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin: Duncker & Humblot 1976, sowie Rick Kennedy: *A history of reasonableness. Testimony and authority in the art of thinking*, Rochester: University of Rochester Press 2004.

4 Vgl. C. Anthony J. Coady: *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press 1992; Bimal K. Matilal/Arindam Chakrabarti (Hg.): *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht/Boston: Kluwer 1994; Jennifer Lackey/Ernest Sosa (Hg.): *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford UP 2006. Einen systematischen Überblick über die Debatte bietet Nicola Mößner: „Das Zeugnis anderer als Untersuchungsgegenstand der sozialen Erkenntnistheorie. Ein Literaturbericht“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63 (2009) 3, S. 466–485.

5 Die vorgestellten Überlegungen entstanden im Kontext des DFG-Projekts „Zeugenschaft“.

## Zeugenschaft als Wissensquelle?

Zeugnisse sind als Wissensquellen aus unserem Leben nicht wegzudenken. Durch sie erfahren wir nicht nur, was vor Hunderten von Jahren in Rom oder was gestern in unserer Nachbarschaft geschehen ist. Wir rekurrieren laufend auf Zeugnisse, um uns im Alltag zu informieren und zu orientieren – sei es, indem wir auf der Straße nach Auskunft fragen, sei es, indem wir Nutzerberichte im Internet studieren oder schlicht die Zeitung lesen. Doch die Philosophie hat das Zeugnis als epistemische Quelle weitgehend ignoriert. Während es eine Vielzahl philosophischer Theorien und Reflexionen über Wahrnehmung, Erinnerung und die Fähigkeit logischer Schlussfolgerungen gibt, spielt das Zeugnis als Erkenntnisquelle traditionell kaum eine Rolle – ja, als bloßes Wissen durch ‚Hörensagen‘ wurde Testimonialerkenntnis der philosophisch und wissenschaftlich wertvollen Erkenntnis kontrastierend entgegengestellt. Für Platon ist Wissen, griechisch *episteme*, bekanntlich an eine autonome, authentische Erkenntniserfahrung des Subjekts geknüpft. Es setzt voraus, dass wir unsere Kenntnisse eigenständig begründen können: „Wenn nun jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinde,“ so führt Sokrates aus, „so sei zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und Erklärungen geben könne, der sei ohne Erkenntnis über diesen Gegenstand.“<sup>6</sup> Erkenntnis bedeutet, eine Meinung eigenständig und autonom rechtfertigen zu können. Der Hinweis auf die Autorität eines anderen reicht dafür nicht aus: Erkenntnis lässt sich nicht von anderen ‚erben‘ – jeder muss je für sich die Wahrheit einsehen und begründen können. Besonders deutlich hat John Locke diesen „epistemischen Individualismus“<sup>7</sup> auf den Punkt gebracht: Zwar würdigt Locke das Zeugnis als Beleg historischer Kenntnisse und gibt sogar Regeln für einen klugen Umgang mit Zeugen an; aber er zählt es dem Bereich der Wahrscheinlichkeit und des unsicheren Wissens zu.<sup>8</sup> *Erkenntnisphilosophisch* ist Zeugniswissen für Locke völlig irrelevant, denn „wir könnten ebenso gut hoffen, mit den Augen anderer zu sehen, wie wir erwarten können, mit ihrem Verstande zu erkennen.“<sup>9</sup> Die Implikation: Zwischen den durch Zeugnis vermittelbaren Kenntnissen, Meinungen und Überzeugungen und Erkenntnis im philosophischen Sinn lässt sich eine klare Grenze ziehen – die Grenze zwischen Glauben und Wissen.

Lässt sich diese Trennlinie zwischen autonomer Erkenntnis und Zeugniswissen wirklich so sauber ziehen? In der gegenwärtigen Erkenntnistheorie wird das durch-

6 Platon: *Theaitetos*, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, in: Platon: *Werke in acht Bänden*, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, Bd. 6, S. 189 (202c).

7 Zur Kritik am epistemischen Individualismus bzw. dem Ideal des autonomen Wissenssubjekts vgl. Coady: „Testimony“ (Anm. 3), S. 310.

8 Über Zeugnisse als Quelle bloß wahrscheinlicher Kenntnisse und als Gegenstand von Logik und Dialektik vgl. Oliver Scholz: „Von Rom, den Antipoden und von Wundern. Das Zeugnis anderer in Logiken der Neuzeit“, in: Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild (Hg.): *Unsicheres Wissen: Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

9 John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand* (1. Buch, III, 24), zit. nach der Übersetzung von Carl Winckler (Leipzig 1913), Hamburg: Meiner 2006, hier S. 103.

aus infrage gestellt. Vor allem seit Anthony Coadys Studie *Testimony* hat sich eine Debatte entzündet, die unser weitreichendes Vertrauen in das Zeugnis anderer reflektiert und zu begründen versucht – und seine grundlegende Bedeutung für unser Denken herausstellt. Das Innovative an dieser Debatte ist nicht, dass Zeugnisse als Quellen historischen Wissens philosophisch rehabilitiert werden. Es geht den Autoren vielmehr darum, die fundamentale Verflechtung von Wissen und Glauben, von individueller Erkenntnis und Zeugniswissen aufzuzeigen. Denn Wahrnehmung, Erinnerung, Schlußfolgerung und Zeugniswissen können als Wissensquellen gar nicht sauber getrennt werden, sondern sind immer schon miteinander verwoben.<sup>10</sup>

Zeugniswissen fließt ein in unsere Wahrnehmung der Welt – durch die Worte anderer lernen wir, bestimmte Dinge so oder anders zu sehen. Zeugenschaft spielt auch eine fundamentale Rolle für den Spracherwerb und prägt so die Begriffe mit, mit denen wir sprachlich und mental operieren. Wenn wir also die fundamentale Bedeutung von Sprache für unser Denken und Erkennen anerkennen, dann heißt das auch, die fundamentale Bedeutung von Zeugenschaft anzuerkennen. Oliver R. Scholz hebt die potenzierende Funktion von Zeugniswissen hervor:

Der Effekt davon – neben den Fähigkeiten zum Wahrnehmen, Erinnern und Schließen –, von anderen Personen lernen zu können, ist nicht einfach additiver Art. Was wir dem Zeugnis anderer entnehmen, vermehrt unseren Schatz gerechtfertigter Meinungen nicht nur in qualitativer Hinsicht, es beeinflusst, bereichert und differenziert auch die anderen Quellen.<sup>11</sup>

Zeugenschaft unterscheidet sich indessen wesentlich von den anderen genannten Wissensquellen: Es setzt nämlich eine soziale Interaktion voraus.

## Zeugnis ablegen

Zeugen sind Personen. Zwar kennen wir auch im alltäglichen Sprachgebrauch die Redeweise, dass Dinge von Sachverhalten oder Ereignissen ‚zeugen‘ können; die Tatsache, dass jemand Fieber hat, zeugt von Krankheit. Spuren der Verwüstung zeugen von einer Naturkatastrophe. Ernest Sosa scheint dies aufzugreifen, wenn er dafür plädiert, auch technische Medien wie Taschenrechner oder Thermometer als Produzenten von Zeugniswissen, von *testimony*, zu betrachten.<sup>12</sup> Und doch würde eine derartige Ausweitung auf die Dingwelt zu einer Inflation des Begriffs des Zeu-

10 Diese Verwobenheit der epistemischen Quellen unterstreichen z. B. Coady: „Testimony“ (Anm. 3), S. 168–176, und Peter Strawson: „Knowing from Words“, in: Matilal/Chakrabarti: *Knowing from Words* (Anm. 4), S. 25–27.

11 Oliver R. Scholz: „Das Zeugnis anderer. Sozialer Akt und Erkenntnisquelle“, in: Sibylle Schmidt/Sybille Krämer/Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: transcript 2011, S. 23–45, hier S. 45.

12 Ernest Sosa: „Knowledge: Instrumental and Testimonial“, in: Lackey/Sosa (Hg.): *The Epistemology of Testimony* (Anm. 4), S. 116–137, hier S. 120, zit. nach Mößner: „Das Zeugnis anderer“ (Anm. 4), S. 470.



gen führen. ‚Zeugenschaft‘ würde dann zur Sammelkategorie für alle möglichen Arten von Informationen, Spuren, Zeichen und Indizien.<sup>13</sup> Doch schon Aristoteles unterscheidet in seiner Rhetorik das Zeugnis vom Indizienbeweis. Das Indiz oder die Spur, griechisch *tekmerion*, ist ein natürliches Zeichen, durch das wir induktiv und mit Notwendigkeit auf einen Sachverhalt schließen können: „Wenn [...] jemand als Indiz dafür, dass jemand krank sei, behauptete, er habe Fieber, oder sie hat geboren, weil sie Milch hat, so ist dies ein zwingend notwendiges Indiz.“<sup>14</sup> Das Zeugnis hingegen rechnet Aristoteles den Überzeugungsmitteln zu.<sup>15</sup> Es ist gerade nicht so etwas wie ein ‚Abdruck‘ des Geschehens, auf das es verweist. Hier soll die These vertreten werden, dass das Spezifikum von Zeugenschaft gerade in seiner personalen und interpersonalen Dimension besteht: Zeugen sind Personen, und Bezeugen ist eine Handlung, die mit einer Absicht verbunden ist, nämlich mit der, die Zuhörer *etwas wissen zu lassen*. Diese Intentionalität ist das Spezifikum und zugleich die Crux des Zeugnisses. Denn im Gegensatz zum Indizienbeweis lässt das Zeugnis immer Raum für Zweifel, für eine alternative Sicht, für Misstrauen – eben weil Zeugen Personen sind, die sich irren und die täuschen können.

Vor allem in der Rechtswissenschaft und -psychologie erscheint die Personalität des Zeugen als ein Faktor, der das Zeugnis zu einem besonders unsicheren Beweismittel macht.<sup>16</sup> All das, was sein Person-Sein ausmacht – seine Subjektivität, seine Intentionalität und seine Freiheit, zu sprechen oder es sein zu lassen – sind potenzielle Störfaktoren des Zeugnisses. Im Idealfall, so die These von John Durham Peters, verhalte sich der Zeuge also nicht wie eine Person, deren Wahrnehmungen stets überformt sind von individuellen Erinnerungen, Meinungen, Urteilen, sondern schlicht wie ein technisches Aufzeichnungsgerat: „The ideal human witness

13 Eine ganz andere Schwierigkeit stellt die Frage dar, ob Texte oder Kunstwerke als Zeugen gelten können, indem sie für uns eine vergangene Situation, ein Ereignis mittelbar erfahrbar machen. Ein solches Beispiel für einen bezeugenden Text (*witnessing text*) sieht Paul Frosh etwa im Text der jüdischen Haggadah: Durch das ritualisierte Lesen dieses Textes wird der Leser selbst zu einem Zeugen des Exodus, das Geschehen wird ihm vergegenwärtigt, als ob er selbst daran teilgenommen habe. So ermöglicht der Text allen nachgeborenen Generationen, jeweils selbst wieder an das vergangene identitätsstiftende Ereignis anzuknüpfen; vgl. dazu Frosh: „Telling Presences“ (Anm. 1), S. 56 ff. Allerdings scheint mir hier ein anderer Zeugenbegriff im Spiel zu sein als der, um den es in diesem Beitrag gehen soll: Denn es handelt sich weniger um Zeugnisgeben im Sinne einer diskursiven Mitteilung von Erfahrung, als vielmehr um das Potenzial von Texten und Bildern, Erfahrungen im Rezipienten zu evozieren und sie so zu Zeugen eines vergangenen oder sogar fiktiven Ereignisses zu machen. Diese Fähigkeit, Erfahrung zu übermitteln, teilen sie mit dem Zeugen. Aber macht sie das auch zu Zeugen?

14 Aristoteles: *Rhetorik*, zit. nach der deutschen Übersetzung von Franz G. Sieveke, München: Fink UTB 1995, S. 18 (1357b).

15 Indem Aristoteles das Zeugnis den ‚kunstlosen‘ Überzeugungsmitteln zuordnet, markiert er jedoch auch einen wesentlichen Unterschied von Zeugnis und Überzeugung, also der Persuasion mithilfe von sprachlichen Mitteln.

16 Vgl. dazu Stephan Barton (Hg.): *Verfahrensgerechtigkeit und Zeugenbeweis: Fairness für Opfer und Beschuldigte*, Baden-Baden: Nomos 2002; ders. (Hg.): *Redlich aber falsch. Die Fragwürdigkeit des Zeugenbeweises*, Baden-Baden: Nomos 1995.

would behave like a thing: a mere tablet of recording.“<sup>17</sup> Sybille Krämer greift diese Idee auf und erkennt in der Opposition zwischen Personalität und Depersonalisierung ein strukturelles Dilemma der Zeugenschaft: „Der Zeuge ist existentiell betrachtet eine Person, funktionell betrachtet jedoch ein Objekt und ein Mittel.“<sup>18</sup>

Gerade wenn es darum geht, die Sozialität von Zeugenschaft zu erfassen, gilt es hervorzuheben, dass Personalität nicht nur ein Störfaktor dieser Wissensquelle ist, sondern eben zugleich ihre *conditio sine qua non*. Diese These wird innerhalb der *Testimony*-Debatte von Anhängern der sogenannten *Assurance View* vertreten: Gerade das Person-Sein des Zeugen, so schreibt etwa Richard Moran, macht das Zeugnis überhaupt zu einer potenziellen Wissensquelle.<sup>19</sup> Moran versteht das Bezeugen als ein Versichern (*assurance*) und rückt das Zeugnis damit in die Nähe des Versprechens.<sup>20</sup> Der Zeuge bürgt für die Wahrheit des Gesagten, er geht damit eine Verpflichtung gegenüber seinen Hörern ein. Wie jemand, der ein Versprechen gibt, so gibt auch der Zeuge sein Wort. Er kann zur Verantwortung gezogen werden, wenn sich sein Zeugnis als falsch erweist. Der *Assurance View* zufolge verleiht erst diese Selbstverpflichtung der Aussage auch ihren epistemischen Wert. Angus Ross beschreibt dies so: „The speaker, in taking responsibility for the truth of what he is saying, is offering his hearer not evidence but a guarantee that it is true, and in believing what he is told the hearer accepts this guarantee.“<sup>21</sup> Ohne diese Bürgschaft des Sprechers haben wir gleichsam nichts in der Hand, was die Aussage überhaupt als potenzielles Zeugnis qualifiziert.

Natürlich, so räumt Richard Moran ein, können wir eine Aussage immer auch als empirischen Beleg interpretieren – ohne Rücksicht auf die Intentionen des Sprechers. Beispielsweise lässt sich eine Aussage in einem Bewerbungsgespräch als Ausdruck der Persönlichkeit interpretieren; in einer Therapiesitzung können Äußerungen als Spuren unbewusster Probleme oder Traumata gedeutet werden; im Zeugenverhör schließlich kann das unbeabsichtigte Verhalten eines Sprechers, etwa sein Zögern, seine Stimmlage oder ähnliches, als Indizien seiner (Un-)Glaubwürdigkeit gedeutet werden. Wir gehören als Leibwesen zur physischen Welt der Ursa-

17 John Durham Peters: „Witnessing“, in: *Media, Culture & Society* 23 (2001) 6, S. 707–723, hier S. 716.

18 Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 237; vgl. auch dies.: „Zum Paradoxon der Zeugenschaft im Spannungsfeld von Personalisierung und Depersonalisierung. Ein Kommentar über Authentizität in fünf Thesen“, in: Michael Rössner/Heidemarie Uhl (Hg.): *Renaissance der Authentizität. Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*, Bielefeld: transcript 2012, S. 15–26; dies.: „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: Schmidt/Krämer/Voges: *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 11), S. 117–140.

19 Richard Moran: „Getting told and being believed“, in: *Philosophers' Imprint* 5 (2005) 5, S. 1–29.

20 Auch Paul Ricœur rückt das Zeugnis in die Nähe des Versprechens, indem er die „fiduziarische Dimension“ des Bezeugens herausstellt, vgl. ders.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink 2004, S. 252. Er weist dabei u. a. auf Georg Henrik von Wrights Analyse des Versprechens hin, in welcher von Wright den Sprechakt des Attestierens als eine Variation des Versprechens charakterisiert. Sie seien, so von Wright, gewissermaßen „promises referring to the past“; vgl. Georg Henrik von Wright: „On promises“, in: *Theoria* 28 (1962) 3, S. 277–297, hier S. 279.

21 Angus Ross: „Why do we believe what we are told?“, in: *Ratio* 28 (1986) 1, S. 69–88, hier S. 79 f.

chen und Wirkungen. Wir haben niemals alle Aspekte unseres Verhaltens unter Kontrolle, daher kann unser Verhalten immer auch als Indiz für etwas gedeutet werden.<sup>22</sup> Das aber hieße, so Moran, nicht mit dem Zeugen zu kommunizieren, sondern nur Schlüsse über ihn zu ziehen – und das ginge am Kern dessen vorbei, was Zeugnisgeben wesentlich ausmacht.<sup>23</sup> Bezeugen ist ein Sprechakt – und ein Zeugnis als solches anzunehmen, impliziert die Intention des Sprechers anzuerkennen und ihn eben nicht nur als ein empirisches Ding zu beobachten. Sprechen, so schreibt Angus Ross, sei eben „etwas anderes, als jemanden die eigene Schamesröte sehen zu lassen.“<sup>24</sup>

Zugleich räumen auch die Vertreter der *Assurance View* ein, dass gerade in der Freiheit und Intentionalität des Zeugnisses ein Risiko wurzelt. Der Zeuge ist frei, seine Worte zu wählen, Details zu nennen oder auszulassen – und er kann auch etwas sagen, was nicht der Fall ist. Lügen ist ein spezifisches Potenzial der Sprache. Jacques Derrida hat deshalb betont, dass das Zeugnis stets mit der Möglichkeit der Fiktion, der Lüge verbunden sei.<sup>25</sup> Als diskursive Rede ist das Zeugnis ein sprachliches Gebilde – und unterscheidet sich darin nicht vom fiktiven Bericht. Gemäß der *Assurance View* hängt der epistemische Wert des Zeugnisses auch deshalb an der Person des Zeugen, in ihrer realen und konkreten Existenz.<sup>26</sup> Die Wahrheit der Zeugenrede kann nur ‚ankern‘ in der Authentizität des Sprechers, also in dem nicht-sprachlichen Bestandteil des Zeugnisses. Das Versprechen des Zeugen, seine Bürgschaft für das Gesagte, ist dasjenige, was Person und Diskurs aneinander bindet.

Das Wissen des Zeugen ist also genaugenommen in doppelter Weise an seine Person gebunden: Nicht nur weil es sich beim Wissen des Zeugen (meist) um ein subjektives, privates Erfahrungswissen handelt, sondern auch, weil das Zeugnis überhaupt erst kraft des persönlichen Einsatzes des Zeugen zu einer potenziellen Wissensquelle für uns wird.

22 „Speaking is a form of behavior, after all, and human behavior is infinitely interpretable, infinitely revealing, in ways that are not at the disposal of the person to determine their meaning. One’s words can be evidence when not chosen at all, revealing like a cry of pain; or they can be evidence against one’s intent, as when someone’s tone of voice reveals that he’s lying“; Moran: „Getting told and being believed“ (Anm. 19), S. 9.

23 „The point [...] is that refusing to acknowledge any epistemic stance toward the speaker’s words other than as evidence means that speaker and audience must always be in disharmony with each other, for in the contexts of telling, promising, and apologizing the speaker is not *presenting* his utterance as evidence“; ebd., S. 23.

24 Ross: „Why do we believe what we are told?“ (Anm. 21), S. 72.

25 „Als Versprechen, die Wahrheit zu tun, gemäß dem Ausdruck des Augustinus, ist da, wo der Zeuge, unersetzbar, der einzige sein muss, da wo er der einzige ist, der seinen eigenen Tod sterben kann, das Zeugnis stets mit der Möglichkeit zumindest der Fiktion, des Meineides und der Lüge verbunden. Wäre diese Möglichkeit eliminiert, so würde kein Zeugnis mehr möglich sein und hätte auf jeden Fall seinen Sinn als Zeugnis verloren“; Jacques Derrida: *Bleibe. Maurice Blanchot*, Wien: Passagen Verlag 2003, S. 25.

26 Zur begrifflichen Differenzierung von diskursiver und existenzialer Wahrheit, die doch im Zeugnis stets auf die ein oder andere Weise zusammentreffen, vgl. Sybille Krämers Beitrag in diesem Band.

Mit diesem Einsatz des Zeugen ist es aber noch nicht getan: Zeugenschaft impliziert ein dialogisches Verhältnis. Ohne die Resonanz aufseiten der Hörer ist das Zeugnis selbst unvollständig, ohne Gewicht und Geltung. „Die Beglaubigung des Zeugnisses“, so schreibt Paul Ricœur, „wird erst komplett durch das Echo, das es bei dem findet, der es empfängt und annimmt“.<sup>27</sup> Wie das Versprechen, so kann auch das Bezeugen nicht alleine vollbracht werden. Den Hörern eines Zeugnisses kommt also eine konstitutive Rolle zu. Worin aber genau besteht sie, und welche ethischen Implikationen hat sie?

## Glauben schenken

Zeugenschaft bedeutet Kooperation – es ist, wie der schottische Philosoph Thomas Reid es ausgedrückt hat, eine „social operation of the mind“<sup>28</sup>. Aber was bedeutet es eigentlich, einem Zeugnis zu glauben? Für Derrida wirft der Glaubensakt mit das wichtigste philosophische Problem auf, mit dem uns das Phänomen der Zeugenschaft konfrontiert: „‘Was ist Glauben?’, was tun wir, wenn wir glauben (das heißt die ganze Zeit, sobald wir in Beziehung mit dem anderen treten), das ist eine der Fragen, die sich unausweichlich stellen, wenn man versucht, das Zeugnis zu denken.“<sup>29</sup> Tatsächlich hat der Glaube, den wir Zeugen schenken, eine komplexe Struktur: Im Fall der Zeugenschaft glauben wir ja *etwas*, weil wir *jemandem* glauben.

Wie Elizabeth Anscombe in ihrem Aufsatz „What is it to believe someone?“<sup>30</sup> herausgestellt hat, besteht zwischen dem Glauben, den wir einer Person schenken, und dem Fürwahrhalten einer Tatsache ein wesentlicher Unterschied. *Etwas* zu glauben bedeutet schlicht, etwas, das jemand sagt, für wahr zu halten. Dafür kann es verschiedene Gründe geben, die nicht unbedingt mit der Person des Sprechers zu tun haben. *Jemandem* zu glauben bedeutet hingegen, sich auf die Wahrhaftigkeit, die Autorität, die Zuverlässigkeit, die Kompetenz einer Person zu verlassen: „believing x that p involves relying on x for it that p.“<sup>31</sup> Es ist nicht nur ein epistemisches Urteil gegenüber einem Satz, sondern impliziert eine soziale Beziehung und Verbindlichkeit.

27 Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (Anm. 20), S. 251.

28 „Some operations of our minds, from their very nature, are social, others are solitary.“ Thomas Reid: *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1764), hg. von Derek R. Brookes, Edinburgh: Edinburgh UP 1997, Kap. VIII „Of social operations of mind“, S. 68–70, hier S. 68. Vgl. dazu Sibylle Schmidt: „‘Social operations of the mind’: Thomas Reids Beitrag zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in Frank Duerr/Florian Landkammer/Julia Bahnmüller (Hg.): *Kognition – Kooperation – Persuasion*, Berlin: Weidler 2014, S. 95–110.

29 „‘Qu’est-ce que croire?’, que faisons-nous quand nous croyons (c’est-à-dire tout le temps, et dès que nous entrons en rapport avec l’autre), voilà l’une des questions dont on ne peut se détourner quand on essaie de penser le témoignage“, Jacques Derrida: *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L’Herne 2005, S. 34.

30 Elizabeth Anscombe: „What is it to believe someone?“, in: Cornelius F. Delaney (Hg.): *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame: Notre Dame Press 1979, S. 141–168.

31 Ebd., S. 141.

Die Divergenz zwischen objektivem und personalem Glauben lässt sich, wie Sybille Krämer hervorgehoben hat, begriffsgeschichtlich bis in die Antike zurückverfolgen.<sup>32</sup> Sowohl das Griechische wie das Lateinische kennen je zwei Begriffe für den Glauben: Da ist einerseits das, so Krämer, „wahrheitstheoretische“ Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens, das im griechischen *doxa* bzw. im lateinischen *opinio* zum Ausdruck kommt. Und da ist andererseits das Vertrauen in eine Person, griechisch *pistis* bzw. lateinisch *fides*. Beide Glaubensbegriffe divergieren auf augenfällige Weise – und werden sehr unterschiedlich bewertet: „Einerseits wird der Glaube – epistemisch gesehen – mit Unwissenheit verbunden; andererseits tritt er – ethisch betrachtet – mit Überzeugung und Sicherheit auf.“<sup>33</sup> Im Phänomen der Zeugenschaft, so hebt Krämer dann hervor, berühren sich diese divergierenden Dimensionen jedoch.

Die Philosophie hat die Bedeutung von Vertrauen für die Gesellschaft seit der Antike hervorgehoben. Niemand hat dies so deutlich betont wie Marcus Tullius Cicero: Für ihn ist *fides*, das sowohl Vertrauen wie Vertrauenswürdigkeit bedeuten kann, die Grundlage der Gerechtigkeit (“fundamentum autem est iustitiae fides”).<sup>34</sup> Bis in die Neuzeit hinein haben Autoren diese Reflexion über Vertrauen als soziales Bindemittel aufgegriffen und vertieft: Glaube und Glaubwürdigkeit werden als Fundament sozialer Ordnung angesehen und Vertrauensmissbrauch aufs Schärfste verurteilt, weil er die Grundfeste menschlichen Zusammenlebens beschädigt.<sup>35</sup> Besonders die Philosophen der schottischen Aufklärung waren überzeugt, dass das Zusammenleben der Menschen auf Glauben und Vertrauenswürdigkeit fußt: Francis Hutcheson etwa hält es für eine natürliche moralische Veranlagung, dass wir uns verpflichtet fühlen, anderen unsere Gedanken und Gefühle wahrhaftig zu kommunizieren. Das soziale Leben gründe auf dem gegenseitigen Vertrauen und Glauben in das, was andere uns berichten, so Hutcheson. Denn unser Wissen über menschliche Angelegenheiten und mithin unsere Entscheidungen basieren schließlich oft auf dem, was wir durch Zeugnisse anderer erfahren:

A great part of the pleasure of a social life arises from mutual confidence in each others veracity in narrations, as well as promises. We often take our measures in dependence on the narrations of others, and derive from them much of our knowledge in human affairs.<sup>36</sup>

32 Sybille Krämer: „Über Zeugnisgeben und Zeugenschaft. Wie der Glaube und das Erkennen zusammenhängen“, in: *fundiert. Wissenschaftsmagazin der Freien Universität Berlin* 02 (2009), S. 84–92. Zu den Bedeutungen beider Glaubensbegriffe vgl. Art. „Doxa“, in Christoph Horn/Christoph Rapp (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München: Beck 2002, S. 115, sowie Art. „Pistis“, in: ebd., S. 351.

33 Krämer: „Über Zeugnisgeben und Zeugenschaft“ (Anm. 32), S. 86.

34 Marcus Tullius Cicero: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, übers. von Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam 1976, S. 22.

35 Vgl. dazu z. B. den Überblick in Steven Shapin: *A social history of truth. Civility and science in seventeenth-century England*, Chicago u. a.: Chicago UP 1994, S. 9 f.

36 Francis Hutcheson: „A system of moral philosophy“, Glasgow 1755, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Hildesheim: Olms 1969, S. 31.

Im praktisch-ethischen Kontext ist die Rolle von Vertrauen also durchaus philosophisch gewürdigt worden. Aber Glaube und Vertrauen ist auch für unser Denken grundlegend – diese Ansicht hat jedenfalls der schottische Aufklärer Thomas Reid vertreten, und er kann damit als ein Vordenker einer sozialen Epistemologie gelten.<sup>37</sup> Zeugnisse und Auskünfte anderer, so Reid, sind ein unerlässliches Element unserer Erkenntnis und unseres Denkens. Zugleich lässt sich die Praxis der Zeugnenschaft nicht auf einen individuellen Erkenntnisakt reduzieren, denn sie hat eine irreduzibel soziale Struktur. Sie setzt Glaubwürdigkeit seitens der Sprecher und Vertrauen seitens der Hörer voraus – für Reid zwei Prinzipien der menschlichen Natur.<sup>38</sup> Dass wir den Zeugnissen anderer weitgehend vertrauen und dieses Vertrauen meist auch nicht enttäuscht wird, sei „an original principle of the human constitution, without which we should be incapable of language, and consequently incapable of instruction.“<sup>39</sup> Glaube und Vertrauen sind für Reid also nicht nur die Basis von Gemeinschaft, sondern auch grundlegend für unser Sprachvermögen und unsere Lernfähigkeit. Vehement kritisiert er, dass sich die Philosophietradition stets nur für die ‚solitären‘ Erkenntnisakte wie Urteile und logische Schlussfolgerungen interessiert hätte, doch die sozialen Denkopoperationen, die ebenfalls für unseren Geist konstitutiv sind, unter den Tisch fallen ließ.<sup>40</sup>

Reid ist wahrscheinlich der erste Philosoph, der den epistemischen Glauben mit dem sozialen Glauben so dezidiert zusammengeführt hat. Seine Überlegungen weisen auf einen Verknüpfungspunkt von Episteme und Ethik hin: Vertrauen in die Worte anderer ist ein epistemisches Prinzip – und hat zugleich eine nicht-epistemische, ethische Komponente, weil es die Anerkennung und Akkreditierung des Zeugen als Person impliziert: „When a child asks a question of his nurse, this act of his mind supposes, not only a desire to know what he asks; it supposes likewise a conviction that the nurse is an intelligent being, to whom he can communicate his thoughts and who can communicate her thoughts to him.“<sup>41</sup>

Im Fall von Zeugnenschaft gehen Erkenntnis über die Welt und die Anerkennung einer Person Hand in Hand. Deshalb kann die Frage, ob wir jemandem Glauben schenken, auch ganz konkret zu einem ethischen Problem werden. Schon der Begriff ‚Glaubwürdigkeit‘ gibt einen Hinweis darauf: Er beinhaltet das Wort ‚Würde‘, impliziert also eine persönliche Wertschätzung.<sup>42</sup> Wie Elizabeth Anscombe be-

37 Vgl. Schmidt: „Social operations of the mind“ (Anm. 28).

38 Reid zufolge fußt die Praxis der Zeugnenschaft auf zwei Prinzipien, dem „principle of veracity“ und dem „principle of credulity“; vgl. Thomas Reid: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press 1970, S. 193. Zum Anschluss der Theorie Reids an die aktuelle Debatte vgl. Coady: „Testimony“ (Anm. 3), S. 120–131, und Scholz: „Zeuge, Zeugnis I“ (Anm. 3).

39 Reid: *Inquiry* (Anm. 38), S. 193.

40 Thomas Reid: „Of social operations of mind“, in: ders.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh: Edinburgh UP 2002, hier S. 70.

41 Ebd., S. 69.

42 Schon Thomas Hobbes hat notiert: „Einem anderen glauben, vertrauen, sich auf ihn verlassen heißt ihn ehren; denn es ist ein Zeichen, dass man von seiner Tugend und Macht überzeugt ist. Mißtrauen oder nicht glauben heißt entehren“; Thomas Hobbes: *Leviathan*, Buch IX, übers. von

merkt, kann es verletzend sein, wenn wir einer Person keinen Glauben schenken: „It is an insult and may be an injury not to be believed. At least it is an insult if one is oneself made aware of the refusal, and it may be an injury if others are.“<sup>43</sup> Dies gilt ganz besonders für den Zeugen, der sich persönlich für das Gesagte verbürgt.

Miranda Fricker hat in ihrer Theorie der „Epistemischen Ungerechtigkeit“<sup>44</sup> die Kränkung, die Menschen dadurch erfahren, dass sie nicht als Wissensträger anerkannt werden, eingehend untersucht. Auch Fricker stellt heraus, dass Zeugenschaft als soziale Wissenspraxis zwei Seiten hat: Jemand kann die Funktion eines Zeugen nur dann erfüllen, wenn erstens der Zeuge kompetent und vertrauenswürdig ist und zweitens diese Kompetenz und Vertrauenswürdigkeit von den Hörern auch *anerkannt* wird. Das erste lässt sich als epistemische Autorität beschreiben, das zweite als soziale Autorität. Idealerweise treffen beide zusammen, aber, so Fricker, in der Realität ist das natürlich nicht immer der Fall: Manchmal verfügt jemand zwar über ein Wissen, wird aber nicht als glaubwürdig anerkannt – er kann sein Wissen nicht zur Geltung bringen, weil ihm gleichsam der soziale ‚Kredit‘ fehlt. Umgekehrt kann eine Person aufgrund ihrer sozialen Stellung für kompetent und glaubwürdig gehalten werden, obwohl sie es gar nicht ist. „Credibility“, so hält Fricker fest, „is only defeasibly correlated with rational authority: its presence does not guarantee rational authority; its absence does not guarantee lack of it.“<sup>45</sup> Soziale Stereotypen prägen *de facto* oft unsere Einschätzung, ob jemand in einer Gesellschaft als guter Informant gilt.<sup>46</sup> So kann es zu epistemischer Ungerechtigkeit kommen. Dass unsere (Vor-)Urteile darüber, wer glaubwürdig ist, oft die soziale Machtstruktur abbilden, ist zum einen erkenntnistheoretisch verhängnisvoll, weil wir uns dadurch den Zugang zu wichtigen Wissensquellen versperren: „[E]pistemic injustice will typically be obstructive to the achievement of truth.“<sup>47</sup> Zum anderen ist das aber auch moralisch verwerflich, weil es für eine Person verletzend sein kann, wenn ihr aufgrund von epistemischer Diskriminierung kein Glauben geschenkt wird. Denn, so stellt Fricker dar, die Fähigkeit, anderen Auskunft und Wissen wei-

---

Jutta Schlösser, Hamburg: Meiner 1996, S. 74, zit. nach: Martin Hartmann: *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 185.

43 Anscombe: „What is it to believe someone?“ (Anm. 30), S. 150.

44 Miranda Fricker: *Epistemic injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford UP 2007; vgl. auch dies.: „Rational Authority and Social Power – towards a truly social epistemology“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (1998), S. 159–177.

45 In der sozialen Welt stellt Wissen einen Zugang zu vielen wünschenswerten Dingen dar – etwa zu attraktiven Jobs oder Prestige. Wenn Wissen in dieser Hinsicht Macht bedeutet, so Fricker, dann gilt das auch für den bloßen Anschein von Wissen. Es gibt also direkte Beweggründe, sich als kompetenter zu zeigen, als man tatsächlich ist; vgl. Fricker: „Rational Authority and Social Power“ (Anm. 44), S. 167.

46 Dies gilt auch mittelbar, insofern Bildung als Indikator für Kompetenz und Vertrauenswürdigkeit gilt, der Bildungsgrad aber immer noch stark von der sozialen Herkunft abhängt. Epistemische Ungerechtigkeit erkennt Fricker aber auch dort, wo es eines gewissen Habitus bedarf, um über soziale Phänomene in anerkannter Weise zu sprechen – Fricker verweist hier auf Lorraine Codes Konzept des „rhetorical space“, der einen bestimmten Bildungshintergrund und auch eine spezifische soziale Prägung voraussetzt; vgl. ebd., S. 169.

47 Ebd., S. 173.

terzugeben, gehört zu dem, was es heißt, ein Mensch und vernünftiges Wesen zu sein: „The capacity to give knowledge to others is one side of that many-sided capacity so significant in human beings: namely, the capacity for reason. We are long familiar with the idea [...] that our rationality is what lends humanity its distinctive value.“<sup>48</sup> Gemäß dem Selbstbild vom Menschen als einem rationalen Wesen begreifen wir uns als Subjekte, die über Wissen verfügen und solches auch anderen zur Verfügung stellen können. Indem wir in dieser Eigenschaft nicht anerkannt oder einfach ignoriert werden, ist es, als werde uns, ein Stück weit jedenfalls, das Menschsein selbst abgesprochen: „When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded qua knower, and they are symbolically degraded qua human.“<sup>49</sup> Die symbolische Verletzung, die dadurch hervorgerufen wird, dass jemand als Wissensquelle zurückgewiesen oder ignoriert wird, zeigt einen Schnittpunkt von Erkenntnistheorie und Ethik auf – und dass gerade eine soziale Epistemologie auch ethischer Reflexion bedarf.

Damit sei der Bogen zurück zum Anfang geschlagen. Zeugen sind Wissensfiguren, zugleich aber ist ein Zeugnis nie vollständig ohne die Akkreditierung und den Glauben der Rezipienten. Zeugenschaft als Wissenspraxis hat eine irreduzibel soziale, ja dialogische Struktur. Daher berührt Epistemologie der Zeugenschaft immer auch ethische Fragen. Zeugenschaft beruht als eine soziale Wissenspraxis auf ethischen Verbindlichkeiten. Auf der einen Seite ist die Evidenz des Zeugnisses stets in der Person des Zeugen ‚verankert‘: Ein Zeugnis wird epistemisch relevant erst durch die Selbstverpflichtung des Zeugen, die Wahrheit zu sagen. Auf der anderen Seite impliziert das Glauben eines Zeugnisses immer auch Anerkennung und Vertrauen in die Person des Zeugen. Nichtglauben dagegen kann eine symbolische Verletzung dieser Person bedeuten. Das Phänomen der Zeugenschaft regt an, die Grenzen von Erkenntnistheorie und Ethik, von Glauben und Wissen infrage zu stellen. Lassen sich epistemische und ethische Gründe wirklich rigide trennen? Muss – im Zeichen einer sozialen Epistemologie – nicht vielmehr geprüft werden, inwiefern ethische Gründe auch als Prinzipien von Erkenntnis und Wissenschaft relevant werden können?

---

48 Fricker: *Epistemic injustice* (Anm. 44), S. 44.

49 Für Fricker hat dies neben der unmittelbaren persönlichen Kränkung und Verletzung weitreichende Folgen nicht nur für den Wissenszustand einer Gesellschaft, die sich auf diese Weise um wichtige Quellen bringt, sondern auch für das Bewusstsein der Betroffenen. Nicht zuletzt sind sie ausgeschlossen von einem öffentlichen Gedankenaustausch, der für Immanuel Kant essenziell für den aufgeklärten Gebrauch der Vernunft ist: „[T]he fact that prejudice can prevent speakers from successfully putting knowledge into the public domain reveals testimonial injustice as a serious form of unfreedom in our collective speech situation – and on a Kantian conception, the freedom of our speech situation is fundamental to the authority of the polity, even to the authority of reason itself“; ebd., S. 43.



MICHAEL BACHMANN

## Objekte der Zeugenschaft: Recht und Versöhnung im Figurentheater

Zeugenschaft ist wesentlich mit Fragen der Autorisierung verbunden. Neben grundsätzlichen Überlegungen, wieso der Figur des Zeugen in bestimmten historischen Konstellationen mehr Autorität zugesprochen wird als in anderen, betrifft dies ganz konkret die Mittel sowie die medialen und/oder institutionellen Rahmenbedingungen, auf deren Grundlage sich bestimmte Akteure in einer spezifischen Situation als glaubwürdige Zeugen autorisieren.<sup>1</sup> Ein Beispiel aus dem deutschen Strafrecht ist der Eid, „nach bestem Wissen die reine Wahrheit gesagt und nichts verschwiegen [zu] haben.“<sup>2</sup> Durch seinen Schwur autorisiert der Zeuge nicht nur sich selbst, sondern auch die von ihm bezeugte Sache, deren Wahrheit bestätigt werden muss. Wie Derrida gezeigt hat, kann die ‚Heimsuchung‘ durch das Fiktionale bei einer solchen Autorisierung niemals ausgeschlossen werden, u. a. aufgrund der raum-zeitlichen Trennung zwischen dem bezeugten Ereignis und dem Akt des Bezeugens.<sup>3</sup> Im künstlerischen Kontext wird dieser Vorgang dadurch noch verkompliziert, dass die Träger der Zeugenschaft meist nicht diejenigen sind, die das zu bezeugende Geschehen erlebt haben.

Theater und Performancekunst werden in diesem Zusammenhang einerseits als privilegierte Orte der (künstlerischen) Zeugenschaft konzeptualisiert, da in ihnen das Verhältnis von fiktionaler Darstellung und realer Handlung besonders prekär scheint: „Im Unterschied zu allen Künsten des Objekts und der medialen Vermittlung finden hier sowohl der ästhetische Akt selbst (das Spiel), als auch der Akt der Rezeption (der Theaterbesuch) als reales Tun in einem Hier und Jetzt statt.“<sup>4</sup> Andererseits stellt sich die Frage, welche ethischen Implikationen es hat, wenn Schauspieler den Platz von Zeugen einnehmen, um an deren Stelle die Zuschauer von der Wahrheit einer Begebenheit zu überzeugen.

Auf diese Problematik reagiert die viel beachtete Inszenierung *Ubu and the Truth Commission* (1997) der südafrikanischen *Handspring Puppet Company* (Text: Jane

---

1 Mit Blick auf Fragen der Zeugenschaft ‚nach Auschwitz‘ vgl. Michael Bachmann: *Der abwesende Zeuge. Autorisierungsstrategien in Darstellungen der Shoah*, Tübingen: Francke 2010.

2 § 64 StPO.

3 Vgl. Jacques Derrida: *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris: Galilée 1998, S. 30 f.

4 Hans-Thies Lehmann: *Postdramatisches Theater*, Frankfurt a. M.: Verlag der Autoren 1999, S. 12. Mit direktem Bezug auf Zeugenschaft vgl. auch Hans-Thies Lehmann: „Prädramatische und postdramatische Theater-Stimmen: Zur Erfahrung der Stimme in der Live-Performance“, in: Doris Kolesch/Jenny Schrödl (Hg.): *Kunst-Stimmen*, Berlin: Theater der Zeit 2004, S. 40–66.

Taylor), die mit Puppen, sichtbaren Puppenspielern und Schauspielern arbeitet.<sup>5</sup> Gegenstand der Inszenierung sind die Erfahrungen der Apartheid und eine kritische Auseinandersetzung mit der *Truth and Reconciliation Commission*, jener legalen Institution, die Ende 1995 zur Aufarbeitung jener Zeit gegründet wurde. Wie die Kommission selbst, kennt auch *Ubu and the Truth Commission* zwei Arten von Zeugen: Täter und Opfer. Erstere werden auf der Bühne von Menschen gespielt, während das Zeugnis der Opfer durch bewusst grob geschnitzte Holzpuppen gesprochen wird. Diese ästhetische Entscheidung ist dem Regisseur William Kentridge zufolge auch die Antwort auf eine ethische Frage:

[W]hat is our responsibility to the people whose stories we are using as raw fodder for the play? There seemed to be an awkwardness in getting an actor to play the witnesses – the audience being caught halfway between having to believe in the actor for the sake of the story, and also not to believe in the actor for the sake of the actual witness who existed out there but was not the actor. Using the puppet made this contradiction palpable.<sup>6</sup>

Kentridge beschreibt hier ein Problem testimonialer Überzeugungskraft. Theater läuft demnach Gefahr, die Zuschauer entweder nicht zu überzeugen – sodass die Darstellung nicht als (künstlerisches) Zeugnis für eine abwesende Wirklichkeit akzeptiert wird – oder sie so sehr zu überzeugen, dass die (notwendig fiktionale) Darstellung die abwesende Wirklichkeit überlagert. Den Einsatz von Puppen begreift Kentridge keineswegs als ‚Lösung‘ für dieses Problem, sondern versteht ihn als materielle Sicht- und Greifbarmachung des Widerspruchs („made this contradiction palpable“). Davon ausgehend untersuche ich im Folgenden nicht nur, wie Zeugenschaft im Figuren- und Objekttheater eine spezifische Überzeugungskraft gewinnen kann, sondern auch, wie die Puppe als ästhetisches Objekt eine Reihe von Fragen – insbesondere nach dem Verhältnis von Handlungsmacht (*agency*) und testimonialer Autorität – in Szene setzt, die über den Rahmen künstlerischer Zeugenschaft hinausweisen.

## Puppen vor Gericht

Eine Karikatur des auf Rechts- und Wirtschaftsthemen spezialisierten US-Cartoonisten Dave Carpenter zeigt einen verzweifelten Anwalt im Gerichtssaal. Er ist unzufrieden mit dem Geschehen im Zeugenstand. Der Cartoon gibt nicht eindeutig zu erkennen, ob das an der Qualität der Zeugenaussage liegt; wohl aber, dass sich die Frustration des Anwalts auf den Träger des Zeugnisses bezieht bzw. darauf,

5 Für den Stücktext und Bilder der Produktion vgl. Jane Taylor: *Ubu and the Truth Commission*, Cape Town: University of Cape Town Press 2010, sowie zur Arbeit der Handspring Puppet Company im Allgemeinen: dies. (Hg.): *Handspring Puppet Company*, Parkwood: David Krut Publishers 2009.

6 William Kentridge: „Director’s Note“, in Taylor: *Ubu and the Truth Commission* (Anm. 5), S. viii–xiv, hier S. xi.

wer die Rolle des Zeugen innerhalb des juristischen Rahmens einnehmen darf. Im Zeugenstand sitzt ein Mann, der die rechte Hand wie zum Schwur erhebt. Doch es handelt sich um keine Schwurgeste: Eine sockenförmige Handpuppe mit kleinen Augen und großer Nase ist über die Hand gezogen. Ihr Gesicht ist ungefähr so groß wie das des Mannes und befindet sich mit ihm auf Augenhöhe. „Your honor“, sagt der Anwalt zur Richterin, die über der Szene thront, „please instruct the puppet to remain silent and let the witness answer for himself.“<sup>7</sup>

Der hier beschriebene Cartoon stellt eine konventionelle Bauchrednersituation dar, die der seit dem 19. Jahrhundert üblichen Verbindung von Ventriloquismus und Puppenspiel entspricht. Die Stimme des eigentlichen Sprechers wird an eine außerhalb seiner selbst liegende Instanz delegiert.<sup>8</sup> Zuschauer und Zuhörer sollen davon überzeugt werden, dass das Sprechen dort seinen Ursprung habe, wo es visuell lokalisiert wird, zum Beispiel durch entsprechende Mundbewegungen der sockenförmigen Handpuppe. Gelingt diese Illusion, gewinnt der Projektionspunkt der Stimme an Autonomie gegenüber ihrem eigentlichen Sprecher. Das gilt auch, wenn wie im Fall der Handpuppe eine enge körperliche Verbindung vorliegt.<sup>9</sup> Daraus resultiert die potenzielle Unheimlichkeit der Stimmverschiebung, auf der zum Beispiel eine Reihe von Horrorfilmen basiert, in denen die Bauchrednerpuppe selbst zu Leben erwacht.<sup>10</sup> Carpenters Karikatur schließt diese Möglichkeit nicht aus. Durch seine Bitte an die Richterin erscheint der Anwalt als Zuschauer, der sich naiv oder bewusst auf die Illusion des Bauchrednertricks einlässt, oder als jemand, der akzeptiert, dass die Puppe – wie im Horrorfilm – eigene Entscheidungen trifft: Nicht der Puppenspieler, sondern die Puppe selbst soll ermahnt werden.

Die Anrufung der Richterin als höhere Instanz unterstreicht auch, dass der Cartoon die Bauchrednersituation in einem unkonventionellen Rahmen – dem Zeugenstand als Aufführungsort – situiert. Zwar handelt es sich bei dem Auftritt von Zeugen vor Gericht um einen theatralen Vorgang: Ein Ereignis wird im Modus leiblicher Ko-Präsenz repräsentiert, Agierende und Zuschauende sind voneinander getrennt und die Zeugenaussage ist szenisch hervorgehoben.<sup>11</sup> Zugleich jedoch besteht der juristische Rahmen auf dem Ausschluss des Ästhetischen und damit von

7 Vgl. Cartoon #10,155 auf [http://carpoons.com/?q=lawyer\\_cartoons](http://carpoons.com/?q=lawyer_cartoons) (letzter Zugriff: 31.10.2015).

8 In ihrem Standardwerk zum Puppenspiel als theatraler Praxis zählt Penny Francis die Bauchredneri zu den dem Puppenspiel verwandten Künsten, da im Zentrum der Bauchredneri nicht die Animation unbelebter Objekte (wie üblicherweise im Figurentheater), sondern die Externalisierung/Projektion der Stimme liegt. Die heute gewöhnlich erscheinende Verbindung von Puppenspiel und Bauchredneri ist eine Entwicklung, die mit der Aufklärung beginnt. Vgl. Penny Francis: *Puppetry. A Reader in Theatre Practice*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2012, S. 46–48.

9 Da beim Handpuppenspiel Hand und Puppe tendenziell verschmelzen, nimmt das Publikum „the operating hand as divorced from the human operator“ wahr; so Steve Tillis: *Toward an Aesthetics of the Puppet. Puppetry as Theatrical Art*, New York: Greenwood Press 1992, S. 107.

10 Vgl. Steven Connor: *Dumbstruck. A Cultural History of Ventriloquism*, Oxford: Oxford University Press 2000, S. 410–417.

11 Zur leiblichen Ko-Präsenz von Akteuren und Zuschauern als Merkmal von Theater vgl. Erika Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 58–62; zur leiblichen Anwesenheit von Zeugen sowie zur rechtlichen Diskussion um aufgenommene Zeugnisse vgl. aus theaterwissenschaftlicher Sicht: Philip Auslander: *Liveness. Performance in a Mediatized*

Theater im engeren Sinne. Das prägt beispielsweise den Einsatz von Puppen vor Gericht, wie ihn das US-amerikanische Strafrecht beim Verhör von Kindern durchaus zulässt.<sup>12</sup> Hier wird der spielerische Aspekt der Puppe ganz auf ihre Funktion als testimoniales Hilfsmittel zugespielt.

Ebenso macht die Geschichte vom englischen Bauchredner, der im 18. Jahrhundert wegen Kindsmord angeklagt war, die ventriloquistische Praxis zum Element der Verteidigung. Der Bauchredner, so Henri Decremps im zweiten Band von *La magie blanche dévoilée* (1785),<sup>13</sup> habe sich ein schreiendes Baby in der Wiege reichen lassen, diesem zugeredet und ihm dann plötzlich mit dem Schwert den Hals durchgeschnitten. Danach habe er der entsetzten Menge gezeigt, dass das Kleinkind nur eine Puppe war. So konnte der Bauchredner die Geschworenen davon überzeugen, dass auch der Mord, dessen er angeklagt war – das Ertränken eines Kindes – lediglich Puppenspiel gewesen sei.<sup>14</sup> In seiner Kulturgeschichte der Bauchrednerei versteht Steven Connor diese Erzählung als Ausweis dafür, dass ventriloquistische Praxis keinen spezifischen Aufführungsort brauche: „Here it is the courtroom that provides the ventriloquist’s theatre, the place in which he can demonstrate his power to exercise vocal control over any space whatever.“<sup>15</sup> Während Connor zurecht die Flexibilität des Aufführungsorts betont, blendet er die je nach Rahmung veränderte Funktion der ventriloquistischen Praxis aus. So stand der Bauchredner wohl auch deshalb vor Gericht, weil die Illusion des Kindsmords nicht deutlich genug als Theater zu erkennen war. Vor Gericht hingegen verlor das Theater des Kindsmords seinen Status als ästhetische Praxis zum Zwecke der Unterhaltung und des Gewinns; es wurde Bestandteil der Beweisführung. Anders als Connor nahelegt, okkupiert das bauchrednerische Puppentheater hier nicht den Gerichtssaal, sondern geht – gerade wegen seiner Effektivität – in diesem auf.

Mit der Bitte des Anwalts, die Puppe zum Schweigen zu bringen, beschwört Carpenters Cartoon ebenfalls die hohe Wirkmächtigkeit ventriloquistischer Praxis, stellt sie aber zugleich als Bruch des juristischen Rahmens dar: „Please instruct the *puppet* to remain silent and let the *witness* answer for himself“ (Hvh. M. B.). Die strikte Differenzierung zwischen Puppe und Zeuge, die der Anwalt vornimmt, verhindert deren Integration als testimoniales Hilfsmittel. Gerade dadurch verweist die Karikatur jedoch auf die Möglichkeit, dass die Puppe als ästhetisches Objekt Handlungsmacht (*agency*) und – eine vom Anwalt angefochtene – testimoniales Überzeugungskraft gewinnt. Der Anwalt fordert nicht die Beendigung eines vermeintlich unangebrachten Kunststücks, sondern das Schweigen der Puppe. Ob-

---

*Culture*, London: Routledge<sup>2</sup>2008, S. 128–182; zu Praktiken der szenischen Hervorhebung vgl. Andreas Kotte: *Theaterwissenschaft. Eine Einführung*, Köln: Böhlau<sup>2</sup>2012, S. 21–31.

12 Vgl. US-Strafcode, Titel 18, Kap. 223, § 3509, (l): „*Testimonial Aids* – The court may permit a child to use anatomical dolls, puppets, drawings, mannequins, or any other demonstrative device the court deems appropriate for the purpose of assisting a child in testifying.“

13 Vgl. Henri Decremps: *Supplément à La magie blanche dévoilée...*, Paris: Chez l’Auteur 1785, S. 188–198,

14 Vgl. Connor: *Dumbstruck* (Anm. 10), S. 252.

15 Ebd.

wohl er sie damit als autonome Instanz anspricht, akzeptiert er sie nicht als Zeugen, auch wenn sie sich im Zeugenstand befindet und eine körperliche Einheit mit dem Puppenspieler bildet.

Auf einer grundlegenden Ebene verweist dies darauf, dass jedes Zeugnis auf Zuhörer angewiesen ist, die – zunächst unabhängig von der Frage, welches Gewicht und welchen Wahrheitswert sie ihm beimessen – das Zeugnis überhaupt als solches ‚hören‘.<sup>16</sup> Der Anwalt in Carpenters Cartoon hingegen schließt die Aussage der Puppe bzw. die Aussage, die ‚durch‘ sie zu Gehör kommt, aus dem Bereich der Zeugenschaft per se aus. Dieser Gestus lässt sich sowohl auf die von Derrida beschriebene ‚Heimsuchung‘ des Zeugnisses durch das Fiktionale als auch auf die grundsätzliche Ambivalenz gegenüber dem Theatralen beziehen, die Julie Stone Peters für die westliche Rechtsgeschichte herausgearbeitet hat.<sup>17</sup>

Laut Peters ist die westliche Rechtsgeschichte wesentlich geprägt durch das Oszillieren zwischen theatraler Zurschaustellung (als *sichtbarem* Rechtsvollzug) und antitheatraler Warnung vor dem ‚Exzess‘ des Spektakulären:

It marks the history of legal doctrine: criminal trials must be public, but not too public; show trials are bad, but secret trials are bad as well; evidence must be relevant, but not so dramatic as to be *too* relevant (no mutilated bodies on the legal stage); testimony must be live, but not be too lively (witnesses must stay in the box); what witnesses say and show should move juries, but it shouldn't move them too much.<sup>18</sup>

Die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Theater und Prozess, die Peters darüber hinaus in ihrer potenziell gemeinschaftsbildenden und kathartischen Funktion findet,<sup>19</sup> insistiert auf einer metaphorischen Distanz, die nicht kollabieren darf.<sup>20</sup> So beruht die performative Effektivität von Gesetzgebung und Rechtsprechung, d. h. ihre Macht die Wirklichkeit – ganz im Sinne Austins – zu verändern, darauf, dass sie kein ‚Theater‘ (und keine Literatur) sind: „a performative utterance will [...] be *in a peculiar way* hollow or void if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy“.<sup>21</sup> Gerade weil, wie Derrida und andere gezeigt haben, Austins Opposition zwischen ‚normalem‘ und ‚parasitärem‘ (ästhetischem)

16 Vgl. Shoshana Felman and Dori Laub: *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, London: Routledge 1992, S. 57–74.

17 Vgl. Derrida: *Demeure* (Anm. 3) und Julie Stone Peters: „Legal Performance Good and Bad“ in: *Law, Culture and the Humanities* 4 (2008), S. 179–200.

18 Peters: „Legal Performance“ (Anm. 17), S. 199. Peters differenziert nicht ausdrücklich zwischen Rechtssystemen, die auf Zivilrecht (*civil law*) und solchen, die auf Gewohnheitsrecht (*common law*) beruhen. Viele ihrer Beispiele implizieren jedoch Geschworenengerichte, deren Bedeutung in Ländern mit *common law*-System – etwa den USA – größer ist.

19 Vgl. ebd., S. 181.

20 Vgl. hierzu Cornelia Vismann: „Rejouer les Crimes: ‚Theater vs. Video‘“, in: *Cardozo Studies in Law and Literature* 11 (1999) 2, S. 119–135, hier S. 127: „To call trials theater is [...] only possible after both domains – court and stage – have been differentiated, so that the latter can become a metaphor for the former.“

21 J. L. Austin: *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press<sup>2</sup>1975, S. 22.

Sprachgebrauch nicht aufrechtzuhalten ist,<sup>22</sup> muss das Gericht seine eigene Rechtmäßigkeit als Nicht-Theater paradoxerweise ‚performen‘ (im doppelten Sinne von aus- und aufführen).<sup>23</sup>

Beschreibt Peters diese Ambivalenz gegenüber dem Theatralen mit Blick auf den größeren Rahmen von Gesetzgebung und Gerichtsverfahren, ist sie von besonderem Interesse für Fragen der Zeugenschaft. Laut Derrida operiert jedes Zeugnis in einem „régime de la croyance [...] sans preuve“.<sup>24</sup> Es kann niemals zum positiven Beweis werden, da seine Wahrheitsbedingung in dem Versprechen besteht, dass sich die singuläre Zeugenaussage universalisieren lässt: „C’est vrai dans la mesure où n’importe qui à ma place, à cet instant, aurait vu ou entendu ou touché la même chose, et pourrait répéter exemplairement, universellement, la vérité de mon témoignage.“<sup>25</sup> Weil aber zwischen Wahrnehmung und Aussage ein zeitlicher Abstand waltet und niemand den Platz des Anderen einnehmen kann, ist die exemplarische Wiederholbarkeit des zu bezeugenden Augenblicks bloß mit Hilfe einer Technik – etwa der Sprache – zu leisten. Der Augenblick lässt sich nur um den Preis seiner *virtuellen* Wiederholbarkeit bezeugen, die das Singuläre des Moments, als ‚differierende‘ Wiederholung, von Anfang an spaltet.<sup>26</sup> Dadurch gerät die Beziehung von Ereignis und Darstellung ins Schwanken, denn jede Darstellung mit ‚positivem‘ Wert (z. B. das aufrichtig gemeinte Zeugnis) kann – aufgrund ihrer Trennung vom Ereignis – zitiert werden: Die aufrichtige Aussage eines Zeugen wird im Mund eines anderen ‚Zeugen‘ zur Lüge, da dieser nicht das Gleiche erlebt hat. Derrida zufolge wäre es jedoch unmöglich, die Unaufrichtigkeit des Letzteren positiv festzustellen. Der ‚falsche‘ Zeuge könnte darauf bestehen, dass er aufrichtig an die Wahrheit seiner Aussage geglaubt habe.<sup>27</sup>

Konfrontiert mit dem Puppenspiel bzw. der Bauchrednernummer muss der Anwalt in Carpenters Cartoon deren spielerische Qualität gleichsam suspendieren. Gefordert wird nicht die Unterlassung des Spiels, sondern das Schweigen der Puppe. Der Anwalt akzeptiert sie in ihrer Autonomie, damit der Zeugenstand nicht zum Theater wird. Indem die Puppe aber als eigenständiger Akteur anerkannt wird, verliert sie ihren Status als testimoniales Hilfsmittel; und im Unterschied zur Geschichte des englischen Bauchredners, bei der das vermeintliche Kleinkind erst nach der Aufführung als Puppe erkennbar wird, ist die Handpuppe auch während ‚ihrer‘ Aussage deutlich Puppe. Insofern ‚fiktionalisiert‘ sie den juristischen Kontext, selbst wenn ihre Aussage der des Puppenspielers in jeder Einzelheit entsprechen würde.

22 Neben Jacques Derrida: *Marges de la philosophie*, Paris: Ed. de Minuit 1972, vgl. z. B. Andrew Parker and Eve Kosofsky Sedgwick: „Introduction: Performativity and Performance“, in: dies (Hg.): *Performativity and Performance*, London: Routledge 1995, S. 1–18.

23 Zur Doppelbedeutung von ‚Performance‘ als (theatrale) Aufführung und wirklichkeitskonstituierende Handlung vgl. Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen* (Anm. 11), S. 31–57.

24 Derrida: *Demeure* (Anm. 3), S. 60.

25 Ebd., S. 48.

26 Vgl. ebd., S. 36 f. u. 48 f.

27 Vgl. Jaques Derrida: *Histoire du Mensonge: Prolégomènes*, Paris: L’Herne 2005.

Daran lässt sich eine Reihe von Fragen anschließen, die das Verhältnis von Handlungsmacht, testimonialer Autorität und Überzeugungskraft betreffen: Wenn die dargestellte Puppe tatsächlich – im Gegensatz zum Puppenspieler – Handlungsmacht besitzt, spricht sie dann ‚für sich‘ und unterdrückt die Stimme des ‚wahren‘ Zeugen? Oder spricht sie rechtmäßig an seiner Stelle? Umgekehrt kann die Handlungsmacht der Puppe illusorisch sein. Lässt sich das Puppenspiel dann als ästhetische Übersetzung eines aufrichtig gemeinten Zeugnisses verstehen? Würde der Puppenspieler als Zeuge das Gleiche aussagen, wenn er auf die Puppe als Hilfsmittel verzichten würde? Was ist das Verhältnis von Theatralisierung und (testimonialer) Überzeugungskraft? Einerseits glaubt der Anwalt an die Handlungsmacht der Puppe; andererseits kann er ihr Zeugnis nicht akzeptieren. So lässt sich der Cartoon zuspitzen auf die ethische Frage der Stellvertretung zwischen verschiedenen Akteuren der Zeugenschaft und deren jeweilige Handlungsmacht sowie auf die Frage der Autorisierung: Wer gewinnt in welchem Rahmen auf welche Weise die Autorität, als Zeuge zu fungieren?

### Theatralität und Zeugenschaft

Der Theatermacher und bildende Künstler William Kentridge bezieht den Einsatz von Puppen in der unter seiner Regie entstandenen Produktion *Ubu and the Truth Commission* auf eine doppelte Gefährdung des künstlerischen Zeugnisses. Einerseits betrifft sie dessen potenziell exploitatives Verhältnis zu den eigentlichen Zeugen, andererseits den möglichen Verlust testimonialer Überzeugungskraft im künstlerischen Rahmen. Kentridges Überlegungen, die ich zu Beginn meines Beitrags zitiert habe, verstehen die Puppe als ästhetisches Objekt, das im Kontext künstlerischen Über- und Bezeugens drei Funktionen erfüllt: Erstens spricht Kentridge der Puppe die Kraft zu, ein Zeugnis glaubhaft zu übermitteln. Ihre Überzeugungskraft liegt dabei darin, dass sie keine volle Autonomie gewinnt: „The puppet becomes the medium through which the testimony can be heard.“<sup>28</sup> Das Zeugnis wird im doppelten Sinne ‚durch‘ die Puppe (hindurch) gesprochen: Zum einen ist sie materielle Repräsentationsinstanz der abwesenden Opferzeugen auf der Bühne und agiert an deren Stelle; zum anderen hat die Stimme – und damit das Zeugnis – ihren Ausgangspunkt nicht in ihr. So verweist die Puppe zweitens auf die Differenz zwischen ihrer Rolle und den eigentlichen Zeugen. Wie ich gleich zeigen werde, impliziert dies einen anderen Stimmeinsatz als die ventriloquistische Praxis, auf die sich Carpenters Karikatur bezieht.

Drittens führt die Puppe eine konkret in Szene gesetzte Reflexionsebene ein. Sie ist mehr als nur die Instanz, durch die das Zeugnis gesprochen wird. Da die Puppe in ihrer Materialität auf die Differenz zwischen Darstellung und bezeugter Wirklichkeit verweist, erlaubt sie in besonderem Maße die Reflexion von (Konzepten der) Zeugenschaft.

<sup>28</sup> Kentridge: „Director’s Note“ (Anm. 6), S. xi.

Diesen Punkt werde ich im letzten Teil des Beitrags näher ausführen. Zunächst konzentriere ich mich auf die beiden erstgenannten, eng miteinander verkoppelten Funktionen der Puppe in *Ubu and the Truth Commission*: ihre testimoniale Überzeugungskraft bei gleichzeitiger Betonung der Differenz zum Opfer-Zeugen. Mit Seitenblick auf Peter Weiss' Dokumentartheaterstück *Die Ermittlung* (1965),<sup>29</sup> das auf den Frankfurter Auschwitz-Prozessen basiert, untersuche ich sie als spezifische Konfiguration des Verhältnisses von Theatralität und Zeugenschaft.

Der Puppenspieler in der von Carpenters Cartoon dargestellten Bauchrednernummer ist sichtbar, doch die Reaktion des Anwalts deutet darauf hin, dass sein Anteil am Spiel unklar bleibt. Wenn die Handpuppe nicht wirklich – in der Fiktion des Cartoons – von sich selbst aus spricht, steht zu vermuten, dass der Spieler seine Sprechbewegungen verbirgt. *Ubu and the Truth Commission* verfolgt demgegenüber eine Offenlegung des Spiels, die dem Stil der japanischen Puppentheaterform Bunraku ähnelt.<sup>30</sup> In den insgesamt fünf Szenen, die auf den Anhörungen der Kommission beruhende Aussagen von Opfer-Zeugen zu Gehör bringen,<sup>31</sup> bewegen je zwei sichtbar wahrnehmbare Puppenspieler eine der Zeugenpuppen. Diese haben einen starren Gesichtsausdruck, d. h. weder ihre Münder noch ihre Augen lassen sich öffnen oder schließen. Wie bei der *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) erfolgt die Aussage zunächst in einer der elf offiziellen Sprachen Südafrikas – in den Opferszenen von *Ubu and the Truth Commission* ist das jeweils Xhosa – und dann in Übersetzung. Auf diese Weise wird ein dritter menschlicher Akteur in Beziehung zu den Zeugenpuppen gesetzt, der als Übersetzer (ins Englische) fungiert.<sup>32</sup> Die Aussage in Xhosa wird, parallel zu entsprechenden Bewegungen der Gesamtpuppe – aber ohne Veränderung ihres Gesichtsausdrucks – von einem der beiden Puppenspieler gesprochen.

In Carpenters Cartoon beruht die Differenzierung zwischen Zeuge und Puppe mitunter darauf, dass der Anwalt letztere als Ursprung der Stimme akzeptiert, ihr aber das Recht verweigert, ‚für den‘ Zeugen oder ‚als‘ Zeuge zu sprechen. Wie eben beschrieben, inszeniert *Ubu and the Truth Commission* einen Stimmgebrauch, der die Zeugenaussage in eine Art Schwebezustand zwischen den (auf der Bühne) abwesenden Opferzeugen, den Zeugenpuppen, den sichtbaren Puppenspielern und den Übersetzern bringt. Im Gegensatz zu einem Schauspieler, der die Rolle des Opferzeugen – distanziert oder illusionistisch – übernehmen würde, gewinnt der Puppenspieler, der die Aussage des Opferzeugen wiederholt, eine *sichtbare* Verantwortung gegenüber der Puppe als dritte Instanz. „Puppeteers“, schreibt die Thea-

29 Peter Weiss: *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.

30 Vgl. Roland Barthes' einflussreichen Text über Bunraku in *L'Empire des signes* (in *Oeuvres complètes: Nouvelle édition revue et corrigée*, hg. von Éric Marty, Paris: Seuil 2002), Bd. III, S. 346–444, hier S. 390–396.

31 Vgl. Akt II, Szene 2, 4 und 7 sowie Akt IV, Szene 2 und 4. Nur in der letztgenannten Szene folgen zwei unterschiedliche Zeugen-Puppen direkt aufeinander.

32 Zum Verhältnis von Übersetzung und Zeugenschaft in der TRC vgl. Catherine M. Cole: *Performing South Africa's Truth Commission: Stages of Transition*, Bloomington: Indiana University Press 2010, S. 63–90.



terwissenschaftlerin und Künstlerin Anna Furse, „are unlike any other actors because they are entirely committed to the Other.“<sup>33</sup> Dies gilt insbesondere für Figurentheater mit offener Manipulation wie im Falle von *Ubu and the Truth Commission*. Dort lenken die sichtbaren Körper der Puppenspieler die Aufmerksamkeit auf das Wechselspiel zwischen Puppe und Manipulator und eröffnen so – folgt man Furses Überlegungen – einen ethischen Raum:

What puppeteers contribute to the art of the performer is an almost ethical question. It is a question of attention and the places that the performer draws attention to and from. Rather than draw attention to themselves, actor-puppeteers devote their attention to guiding ours outside, leading our attention away from their own bodies via the body itself.<sup>34</sup>

In Kentridges Inszenierung funktioniert das Wechselspiel wie folgt: Die Stimmen, die die Aussagen der Opferzeugen auf der Bühne wiederholen, sind deutlich an die Puppen gebunden, deren Körper sich glaubhaft zum Sprechrhythmus bewegen. Mit ihren starren Mündern verweigern die Puppen aber, anders als die Handpuppe aus *Carpenters Cartoon*, jede Illusion, autonome Quelle des Sprechens zu sein. Dadurch verweisen sie auf die Puppenspieler zurück. Weil jene aber nicht für eine Figur sprechen, die sie – wie im dramatischen Theatermodell – selbst darstellen, sondern für eine Figur – die Puppe –, die außerhalb ihrer selbst liegt, erfüllt sich das Sprechen weder in ihnen noch in der Puppe. So wird eine Heteronomie des Sprechens erzeugt, die den Bezug zur außertheatralen Referenz der Puppe, zum Opferzeugen stärkt: Das ‚Zeugnis‘ spricht durch sie hindurch. Diese Möglichkeit liegt in der Objektivität der Puppe selbst begründet. „[Since] the puppet does not add its own living body and memory to the [victim’s] story“, schreibt Stephanie Marlin-Curiel, „it succeeds in communicating without appropriating. The puppet ‚contains‘ the testimonial repetition by not fully appropriating the testimony from the memory of the ‚real‘ body.“<sup>35</sup>

Durch diese Inszenierung der Opferszenen schlägt *Ubu and the Truth Commission* ein Modell theatraler Zeugenschaft vor, dessen testimoniale Überzeugungskraft auf der sichtbar ausgestellten Differenz von Bühnenfigur und Opferzeuge besteht, da dieser Riss einen Raum eröffnet, durch den das Zeugnis vermeintlich selbst zur Sprache kommt – unabhängig davon, dass es sich um einen dramatisch bearbeiteten Text auf Grundlage echter Zeugenaussagen handelt. Die Produktion nimmt aber nicht für sich in Anspruch, dass das von ihr inszenierte theatrale Zeugnis eine größere Klarheit besäße als das Zeugnis vor der TRC selbst. Damit erfüllt die Transposition des Zeugnisses auf die Theaterbühne eine andere Funktion als etwa bei Peter Weiss, dessen Modell dokumentarischen Theaters von der Hoffnung

33 Anna Furse zit. nach: Francis: *Puppetry* (Anm. 8), S. 27.

34 Anna Furse zit. nach: ebd.

35 Stephanie Marlin-Curiel: „A Little Too Close to the Truth: Anxieties of Testimony and Confession in *Ubu and the Truth Commission* and *the Story I Am About to Tell*“, in: *South African Theatre Journal* 15 (2001) 1, S. 77–106, hier S. 84.

ausgeht, dass „die Wirklichkeit, so undurchschaubar sie sich auch macht, in jeder Einzelheit erklärt werden kann“. <sup>36</sup>

Für Weiss besitzt Dokumentartheater gerade deshalb die Fähigkeit, „Fakten zur Begutachtung“ <sup>37</sup> vorzulegen, weil es nicht eine naturalistische Illusion „augenblickliche[r] Wirklichkeit“ biete, sondern „das Abbild von einem Stück Wirklichkeit, herausgerissen aus der lebendigen Kontinuität“. <sup>38</sup> Das gilt auch für Gerichtsverfahren, die die Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen, nicht ‚aufführen‘, sondern in einer Art szenischem Spiel – zwischen Richtern, Anwälten, Angeklagten und Zeugen – verhandeln. Trotzdem besteht Weiss auf der Differenz zwischen (dokumentarischem) Theater und Gerichtsverfahren, da ersteres keinen Anspruch darauf habe, „der Authentizität eines Gerichtshofs von Nürnberg, eines Auschwitz-Prozesses in Frankfurt, eines Verhörs im amerikanischen Senat, einer Sitzung des Russell-Tribunals nahezukommen“. <sup>39</sup> Dieser Verlust an ‚Authentizität‘ wird von Weiss positiv gedeutet, insofern er eine weitere Entfernung aus der ‚lebendigen Kontinuität‘ der vermeintlich undurchschaubaren Wirklichkeit darstellt.

Was dies für die Frage theatraler Zeugenschaft bedeutet, lässt sich am Schauspielstil zeigen, den Weiss für *Die Ermittlung* fordert. In seinen Regieanweisungen besteht er zunächst darauf, dass Aufführungen nicht versuchen sollen, den Ort des Frankfurter Auschwitzprozesses nachzubilden: „Eine solche Rekonstruktion erscheint dem Schreiber des Dramas ebenso unmöglich, wie es die Darstellung des Lagers auf der Bühne wäre.“ <sup>40</sup> Die Behauptung, dass schon der Ort der Verhandlung nicht darstellbar sei, unterstreicht zunächst die Unmöglichkeit einer szenischen Darstellung von Auschwitz, mit welcher der Fokus auf die sprachliche Ebene – als Montage von Zeugenaussagen – begründet wird. Zugleich betrifft sie aber auch das Verhältnis von Theatralität und Zeugenschaft. Die Distanzierung vom eigentlichen Verfahren, die Weiss sowohl für das Bühnenbild als auch für den Schauspielstil fordert – die Schauspieler sollen sich nicht einfühlen, sondern lediglich „referieren“, was die Zeugen vor Gericht „ausdrückten“ <sup>41</sup> – führt nach Meinung des Dramatikers von den „emotionalen Kräften“ vor Gericht zu „Fakten“ auf der Bühne, zu einem „Konzentrat der Aussage“, das keine „persönlichen Erlebnisse und Konfrontationen“ mehr enthalte. <sup>42</sup>

Dass die Worte ‚referieren‘ und ‚ausdrücken‘ in diesem Kontext keine Synonyme darstellen, lässt sich mit Blick auf den Eichmann-Prozess in Jerusalem 1961 verdeutlichen. <sup>43</sup> Die vielleicht am häufigsten analysierte Szene jenes Verfahrens ist der

36 Peter Weiss: „Notizen zum dokumentarischen Theater“, in: *Rapporte 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, S. 91–104, hier: S. 104.

37 Ebd., S. 97.

38 Ebd., S. 95.

39 Ebd., S. 100.

40 Weiss: *Ermittlung* (Anm. 29), S. 9.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Vgl. hierzu Michael Bachmann: „Theatre and the Drama of Law: A ‚Theatrical History‘ of the Eichmann Trial“, in: *Law Text Culture* 14 (2010), S. 94–116.

Zusammenbruch des Auschwitz-Überlebenden und Schriftstellers Yehiel Dinur (Katzetnik), der kurz nach Betreten des Zeugenstands in Ohnmacht fiel. Für viele Kommentatoren ist es die puppenhafte ‚Objektwerdung‘ des Zeugen, die dem unterbrochenen Zeugnis höchste Überzeugungskraft verleiht. So argumentiert zum Beispiel Shoshana Felman:

[T]he witness testifies through his unconscious body. Suddenly, the testimony is invaded by the body. The speaking body has become a dying body. The dying body testifies dramatically and wordlessly beyond the cognitive and the discursive limits of the witness's speech.<sup>44</sup>

Felmans Interpretation löst Zeugenschaft aus dem Versuch einer diskursiven Darstellung dessen, was sich der Darstellung – als Trauma – entzieht. Stattdessen wird Dinurs Aussage als körperliches Einbrechen der Vergangenheit in die Gegenwart begriffen. Hier scheint kein Umweg über die Sprache nötig, um den zu bezeugenden Augenblick mit Hilfe einer Technik zu wiederholen. Felman beschreibt Dinurs Ohnmacht als körperliche Anwesenheit des Abwesenden, die den Bezug zwischen Zuhörern, Zeuge und Ereignis auf einer körperlich-performativen Ebene herstellt.

Das entspricht einem Funktionswandel der Zeugenschaft ‚nach Auschwitz‘, den die Historikerin Annette Wieviorka beschreibt: von einem im engeren Sinn juristischen Zeugnis, das primär ‚informieren‘ soll, zu einem Zeugnis, bei dem die affektive Übertragung von Erfahrung im Vordergrund steht.<sup>45</sup> Der von Weiss verwendete Begriff des ‚Referierens‘ zielt vor diesem Hintergrund auf ein testimoniales Konzept im juristischen Sinne, das Information und ihre anschließende Beurteilung dominant setzt, während mit ‚ausdrücken‘ ein Verständnis von Zeugenschaft bezeichnet wäre, das die körperlich-performative Dimension betont. Wie es sich bei *Ubu and the Truth Commission* mitunter um eine ethische Entscheidung handelt, das Zeugnis der Opfer im oben beschriebenen Sinn ‚durch‘ Puppen sprechen zu lassen, arbeitet auch der von Weiss geforderte Schauspielstil gegen die Gefahr der Aneignung. Darüber hinaus soll das distanzierte Spiel („referieren“ statt „ausdrücken“) jedoch eine Aussage produzieren, bei der der Zeuge – über den Umweg des Schauspielers – zu Fakten reduziert wird, die zur Begutachtung vorgelegt werden. Ein solches Modell im engeren Sinne juristischer Zeugenschaft sei auf der Bühne möglich, nicht aber im Gerichtssaal selbst, in dem das legale Narrativ in Anwesenheit der überlebenden Opfer-Zeugen und ihrer Traumatisierung zusammenbricht.

Eine solche Funktionalisierung von Zeugenschaft bleibt bei *Ubu and the Truth Commission* aus. Theater wird nicht als Ort behauptet, an dem ein ‚besseres‘ Zeugnis möglich wäre als vor Gericht bzw. im legalen Rahmen der *Truth and Reconcilia-*

44 Shoshana Felman: *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2002, S. 163.

45 Vgl. Annette Wieviorka: „The Witness in History“, in: *Poetics Today* 27 (2006) 2, S. 385–397.

*tion Commission.* Obwohl die ‚informativ‘ wie die ‚affektive‘ Dimension der Produktion nicht zu unterschätzen ist, liegt die Qualität der Puppe als Zeuge gerade darin, eine Reflexion über Zeugenschaft – und nicht, wie bei Weiss, ein ‚besseres‘ Zeugnis zur Begutachtung – zu liefern.

STEPHAN BARTON

## „ÜBER ZEUGEN“ im Strafverfahren

### 1. „ÜBER ZEUGEN“ und „überZeugen“ aus strafprozessualer Sicht

Während das am 30. und 31. Mai 2013 veranstaltete Symposium im Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) in Berlin unter der Überschrift „überZeugen“ stand, trägt der vorliegende Sammelband den Titel „ÜBER ZEUGEN“. Die unterschiedlichen Schreibweisen stellen kein reines Wort- bzw. Buchstabenspiel dar, sondern sind geeignet, den Fokus auf eine spezifisch juristische Problematik zu richten. Denn mehr noch als die Majuskeln „ÜBER ZEUGEN“ führt der typographische Neologismus „überZEUGEN“ zwei im heutigen Sprachgebrauch getrennte Wortbedeutungen wieder zusammen und hebt dabei zugleich deren gemeinsame etymologische Wurzeln hervor. Das Verb „überzeugen“ leitet sich nämlich vom mittelhochdeutschen *überziugen* ab, was so viel bedeutet, wie jemanden vor Gericht durch Zeugen überführen.<sup>1</sup> Das heißt: Es geht in meinem Beitrag erstens um den Zeugen und zweitens um das Überzeugen. Und damit sind wir bereits im Thema.

Ich möchte zunächst aus strafprozessualer Sicht „über Zeugen“ referieren, also den Gerichtszeugen im Strafverfahren sowohl normativ als auch faktisch betrachten (in 2).<sup>2</sup> Anschließend wird darüber zu sprechen sein, was strafprozessual unter „überzeugen“ zu verstehen ist. Es geht dabei um § 261 Strafprozessordnung (StPO), eine Norm, die seit 1877 unverändert ist und die lautet: „Über das Ergebnis der Beweisaufnahme entscheidet das Gericht nach seiner freien, aus dem Inbegriff der Verhandlung geschöpften Überzeugung“ (in 3). Zum Schluss werde ich kurz der Frage der Produktion von Gewissheit und ihrer Akteure im Strafverfahren nachgehen. Dabei kommen neben den zuvor behandelten Zeugen und Richtern weitere Prozessbeteiligte ins Spiel, namentlich Beschuldigte und ihre Verteidiger (in 4). Ich sehe meine Aufgabe dabei primär darin, einem interdisziplinär zusammengesetzten Adressatenkreis die juristische Perspektive zu erläutern, um so einen fruchtbaren fachübergreifenden Diskurs zu ermöglichen.

---

1 DWB Bd. 23, Sp. 674–680.

2 Diese Fragestellung bildete den Hauptinhalt meines Vortrags am 30.5.2013 im ZfL.

## 2. Über Zeugen

Der Gerichtszeuge verkörpert den ursprünglichen Zeugenbegriff; er ist der Urtyp aller Formen von Zeugenschaft. Die neuerdings in der Philosophie, Philologie, Medienwissenschaft und Theologie behandelten Zeugenschaften<sup>3</sup> in Form des Märtyrers, des Boten, des Zeit- und des Überlebenszeugen wären ohne den Gerichtszeugen nicht denkbar.

### 2.1 Der Zeugenbeweis

Klammert man antike Vorläufer aus, so findet sich der Gerichtszeuge im engeren Sinn in Kontinentaleuropa ab dem Hochmittelalter. Er verdankt seine Existenz – historisch gesehen – der Entstehung des Inquisitionsprozesses, also der richterlichen Suche nach materieller Wahrheit im Gerichtsverfahren. Bei diesem Prozesstyp gilt die Instruktionsmaxime, die den Richter dazu anhält, von sich aus den Vorwurf aufzuklären und ein abschließendes Urteil zu fällen. Im früheren Akkusationsprozess oblag die Durchführung des Verfahrens dagegen dem Verletzten bzw. seiner Sippe. Es wurde nicht nach materieller Wahrheit gesucht und dementsprechend fand auch keine justizförmige Beweisaufnahme statt. Vielmehr endete das Verfahren rein formal durch Gottesurteil oder Reinigungseid.<sup>4</sup>

Im Zivilverfahren gilt zwar nicht die Instruktionsmaxime, sondern der Beibringungsgrundsatz;<sup>5</sup> aber auch hier gibt es Zeugen, die dem Richter bei der Wahrheitsfindung dienen sollen. In beiden Prozesstypen ist der Zeuge dabei ein Beweismittel, also ein nach der jeweiligen Verfahrensordnung als zulässig angesehenes Mittel, um über eine entscheidungserhebliche Sachverhaltsfrage Beweis zu erheben. Diese für Juristen selbstverständliche, für Nicht-Juristen aber möglicherweise seltsam anmutende Feststellung bedarf der Vertiefung. Dabei werde ich mich nachfolgend überwiegend auf den Zeugen im Strafverfahren konzentrieren.

3 Als besonders wichtige Publikationen fachübergreifender Art seien hier nur genannt: Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008; Sibylle Schmidt: *Zeugenschaft. Ethische und politische Dimensionen*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 2009; Sibylle Schmidt/Sybille Krämer/Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: transcript Verlag 2011; Thomas Weitin: *Zeugenschaft. Das Recht der Literatur*, München: Fink 2009; Wolfram Drews/Heike Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Fink 2011.

4 Vgl. Wolfgang Schild: *Folter, Pranger, Scheiterhaufen*, München: Bassermann 2010, S. 78 f.; Hinrich Rüping/Günter Jerouschek: *Grundriss der Strafrechtsgeschichte*, München: Beck 2011, Rn. 19 ff.; Reinhard von Hippel: „Zeugeneid – Beweismittel – Beweisrecht“, in: Carl Joseph Hering (Hg.): *Staat – Recht – Kultur. Festgabe für Ernst von Hippel zu seinem 70. Geburtstag*, Bonn: Röhrscheid 1965, S. 117–125, hier S. 119 ff.; vgl. ferner Andreas Deutsch: Art. „Beweis“, sowie Dietlinde Munzel-Everling: Art. „Eid“; beide in: Albrecht Cordes/Heiner Lück/Dieter Werkmüller (Hg.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG)*, Berlin: Erich Schmidt 2012, Bd. 1, Sp. 560 f.; Sp. 1255.

5 Vgl. dazu Deutsch: „Beweis“ (Anm. 4), Sp. 562 f.

### 2.1.1. Der Zeuge als Beweismittel im Strafverfahren

Zur Klärung des Sachverhalts ist im Gerichtsverfahren Beweis über das Vorliegen von Tatsachen zu erheben. In der Hauptverhandlung geht es namentlich darum, ob der von der Staatsanwaltschaft erhobene Vorwurf sich als richtig erweist.<sup>6</sup> Die deutsche Strafprozessordnung – wie alle anderen rechtsstaatlichen Prozessordnungen – lässt dabei nicht irgendeine Form des Beweises zu, sondern sieht für die Beantwortung der Frage, ob der Angeklagte die Tat begangen hat und wie er gegebenenfalls zu bestrafen ist, eine streng formalisierte Beweisaufnahme vor (sogenannter Strengbeweis). Das bedeutet zunächst, dass es einen geschlossenen Kreis der Beweismittel gibt. Der Beweis kann nur als Urkunden-, Augenscheins-, Sachverständigen- oder eben Zeugenbeweis durchgeführt werden. Für jedes Beweismittel hat die StPO jeweils spezielle Vorschriften vorgesehen; der Zeugenbeweis ist zum Beispiel in den §§ 48–71 StPO geregelt.

Der Zeuge ist also in erster Linie ein Beweismittel. Er soll – wie die anderen Beweismittel auch – dazu beitragen zu klären, ob der Angeklagte die ihm vorgeworfene Tat begangen hat. Mögliche Gegenstände des Zeugenbeweises können dabei nur Tatsachen sein. Der Zeuge darf sich also nicht zu Rechtsfragen äußern; auch Schlussfolgerungen, Mutmaßungen, Werturteile und bloße Meinungen sind von ihm nicht gefordert. Er soll einzig und allein Bekundungen über Begebenheiten und Zustände machen, die einer Wahrnehmung durch die Sinne zugänglich sind.<sup>7</sup> Metaphysische Dinge gehören nicht zu diesem Programm.

Da der Zeuge Mittel zur Wahrheitsfindung sein soll, ist er kein Subjekt des Strafverfahrens.<sup>8</sup> Anders als Beschuldigte, Staatsanwälte oder Verteidiger, die als Prozesssubjekte den Prozess stufenförmig zur Entwicklung bringen,<sup>9</sup> sind seine im prozessualen Raum vorgenommenen Handlungen nicht auf die Herbeiführung eines bestimmten Prozessziels ausgerichtet, sondern Ausdruck staatsbürgerlicher Pflicht.<sup>10</sup>

Zeugen sind namentlich verpflichtet, vor Gericht (§ 48 Abs. 1 StPO) und vor dem Staatsanwalt (§ 161 a Abs. 1 StPO) zu erscheinen, wahrheitsgemäß auszusagen (§ 48 Abs. 1 S. 2 StPO; § 153 StGB) und die Aussage gegebenenfalls zu beideln (§ 59 StPO). Sofern Zeugen gegen die grundsätzlich bestehende Aussagepflicht

6 Vgl. §§ 155, 264 StPO.

7 Jens Dallmeyer, in: Max Alsborg: *Der Beweisantrag im Strafprozess*, Köln: Heymanns<sup>6</sup>2013, Rn. 336.

8 Die Problematik von Opferzeugen wird hier nicht vertieft. Hinzuweisen ist nur darauf, dass Opferzeugen als Nebenkläger (§§ 395 ff. StPO) zum eigenständigen Subjekt des Strafverfahrens werden können; vgl. dazu Stephan Barton/Christian Flotho: *Opferanwälte im Strafverfahren*, Baden-Baden: Nomos 2010, S. 23 ff.

9 Karl Peters: *Strafprozeß*, Heidelberg/Karlsruhe: Müller<sup>4</sup>1985, S. 102.

10 Klaus Rogall, in: Jürgen Wolter (Hg.): *Systematischer Kommentar, StPO*, Köln: Heymanns<sup>4</sup>2014, Bd. 1, vor § 48 Rn. 9; Alexander Ignor/Camilla Bertheau, „Strafprozeßordnung“, in: Volker Erb/Robert Esser/Ulrich Franke u. a. (Hg.): *Löwe-Rosenberg, Die Strafprozeßordnung und das Gerichtsverfassungsgesetz*, Berlin: de Gruyter<sup>26</sup>2008, Bd. 2, vor § 48 Rn. 16.

verstoßen, können sie mit Ordnungsmitteln belegt oder zwanghaft vorgeführt werden (§§ 51 Abs. 1, 70 StPO).

Der Zeuge hat aber natürlich auch Rechte. Zu nennen sind hier an erster Stelle Zeugnisverweigerungsrechte als Angehöriger des Beschuldigten (§§ 52, 252 StPO), ferner als Berufsgeheimnisträger (§ 53 StPO); auch hat der Zeuge ein Auskunftsverweigerungsrecht für den Fall, dass er sich durch eine Aussage selbst belasten könnte (§ 55 StPO). Die Inanspruchnahme dieser Zeugnis- und Auskunftsverweigerungsrechte setzen der Beweisaufnahme Grenzen. Für jeden Zeugen gilt zudem der Grundsatz des fairen Verfahrens, der Anspruch auf rechtliches Gehör und auf Belehrung über Zeugnis-, Auskunfts- und Eidesverweigerungsrechte.<sup>11</sup> Zeugen dürfen sich zudem eines anwaltlichen Beistands bedienen (§ 68b Abs. 1 StPO); ein solcher kann ihnen auch beigeordnet werden (§ 68b Abs. 2 StPO). Schließlich haben Zeugen auch das Recht auf Entschädigung (§ 71 StPO).

### 2.1.2 Begriffliche Klarstellungen

Nach einer schönen Definition des Reichsgerichts aus dem Jahr 1918 ist Zeuge gemäß §§ 48 ff. StPO, „wer in einer Strafsache, ohne Partei zu sein, vor dem Richter seine Wahrnehmungen über Tatsachen durch Aussage kundgeben soll“.<sup>12</sup> Es sind damit drei Komponenten, die den Gerichtszeugen ausmachen: Erstens muss es ein Strafverfahren geben, zweitens muss die Person dort eine Aussage machen, ohne drittens – wie der Beschuldigte – Partei zu sein.

Damit wird zunächst klar, dass – anders als im angloamerikanischen Recht – der Angeklagte im deutschen Strafprozess nicht in der Prozessrolle des Zeugen auftreten kann;<sup>13</sup> auch ein Richter kann nicht während des Prozesses als Zeuge fungieren.<sup>14</sup> Aus der Definition des Reichsgerichts ergeben sich allerdings auch Unvereinbarkeiten mit den in den anderen Wissenschaften thematisierten Formen von Zeugenschaft. Während im nicht-juristischen Diskurs das Spannende darin liegt, die Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Zeugenschaften zu betonen, sollen hier die Divergenzen herausgestellt werden.

Ein Märtyrer, der Zeugnis von seinem Glauben abgelegt hat und dafür gestorben ist, kann niemals Zeuge in einem Strafverfahren sein. Verstorbene können natürlich nicht Gerichtszeugen sein. Möglich wäre, dass Dritte (z. B. als Augenzeugen einer Steinigung) über das Schicksal des Märtyrers Angaben machen oder dass Zeugen vom Hörensagen vernommen werden, die – ohne selbst das Tatge-

11 Ignor/Bertheau: „Strafprozeßordnung“ (Anm. 10), vor § 48 Rn. 18 f.

12 *RGSt* 52, 289; vgl. dazu Dallmeyer (Anm. 7), Rn. 336 ff.

13 Das ist im deutschen Recht unstreitig; vgl. Eberhard Schmidt: *Lehrkommentar zur Strafprozessordnung und zum Gerichtsverfassungsgesetz*, Teil 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1953–1957, vor § 48 Rn. 3; Rogall (Anm. 10), vor § 48 Rn. 9. Namentlich ist der Beschuldigte im Gegensatz zum Zeugen nicht verpflichtet auszusagen.

14 Vgl. § 22 Nr. 5 StPO.



schehen verfolgt zu haben – davon berichten, was ihnen Dritte über das Geschehen mitgeteilt haben.

Auch Prediger oder Diakone, die durch ihr theologisches Wirken Zeugnis ihres Glaubens ablegen, werden damit nicht zu Gerichtszeugen – es fehlt am Gerichtsverfahren. Ebenso sind Boten oder Zeitzeugen keine Gerichtszeugen; sie werden es allenfalls dann, wenn sie als Zeugen vom Gericht geladen werden.

Eine besondere Aufmerksamkeit hat der Überlebenszeuge in den wissenschaftlichen Diskursen erfahren, namentlich als Person, die als ehemaliger KZ-Häftling über ihr Leiden und damit über die Shoah berichtet.<sup>15</sup> Auch hier gilt, dass von einem Gerichtszeugen erst dann die Rede sein kann, wenn die betreffende Person in einem Gerichtsverfahren aufgefordert wird, eine Aussage über ihre Wahrnehmungen von Tatsachen zu machen. In einem solchen Fall prallen dann die subjektive Wahrheit des Überlebenszeugen mit der juristischen Wahrheit des Gerichtszeugen aufeinander.<sup>16</sup> Der Wille, später Zeuge (in einem Strafverfahren) werden zu wollen, kann einem Häftling, wie Agamben zeigt, die Kraft zum Überleben geben.<sup>17</sup> Aber als Gerichtszeugen sind die Überlebenden – was Agamben eindringlich schildert – nicht die „wirklichen Zeugen“. Die wirklichen Zeugen sind vielmehr die Untergegangenen, die Muselmanen – diejenigen, „die kein Zeugnis abgelegt haben und kein Zeugnis hätten ablegen können.“<sup>18</sup> Die Überlebenden, die im Gericht als Zeugen auftreten, sind bezogen auf diese Dimension des existenzialen Zeugnisses für Agamben „Pseudo-Zeugen“. Und weiter: „Wer es übernimmt, für sie Zeugnis abzulegen, weiß, daß er Zeugnis ablegen muß von der Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen. Das aber verändert entscheidend den Wert des Zeugnisses“.<sup>19</sup>

Der Wert des Zeugnisses leidet dabei in einer doppelten Weise: Zum einen kann im Strafverfahren die existenziale Wahrheit nicht angemessen abgebildet werden; sie muss angesichts der Aufgaben des Strafrechts notwendigerweise zu kurz kommen. Zum anderen leidet aber auch die juristische Wahrheit des Zeugenbeweises. Die Aussagen der Überlebenszeugen waren häufig für das rechtliche Entscheidungsprogramm nicht präzise genug und deshalb auch vielfach nicht ausreichend für die Überführung von Angeklagten. Die Beweisführung über die Todesmaschinerie von Auschwitz stützte sich dementsprechend auch keinesfalls nur auf Zeu-

15 Vgl. Sibylle Schmidt: „Wissensquelle oder ethisch-politische Figur? Zur Synthese zweier Forschungsdiskurse über Zeugenschaft“, in: Schmidt/Krämer/Voges: *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 3), S. 47–66, hier S. 60 ff.; Sybille Krämer: „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: Schmidt/Krämer/Voges: *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 3), S. 117–140, S. 135 ff.

16 Die Zeugen im Auschwitz-Prozess durften zwar ihre subjektiven Erfahrungen ansprechen, „doch wurden diese Erinnerungen sogleich im Namen der Genauigkeit und um dem Recht Genüge zu tun, verdrängt“; David O. Pendas: *Der Auschwitz-Prozess* (2006), München: Siedler 2013, S. 310.

17 Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 13.

18 Agamben: *Was von Auschwitz bleibt* (Anm. 17), S. 30.

19 Ebd.

genaussagen von Überlebenden, sondern erfolgte im Wege des Urkundenbeweises, durch Sachverständige und auch durch Aussagen von Beschuldigten.<sup>20</sup>

### 2.1.3 Der Gerichtszeuge: ubiquitär, profan, säkular

Anders als die zuvor angesprochenen besonderen Formen der Zeugenschaft, namentlich die des Überlebenszeugen, sind Aussagen von Gerichtszeugen in der Gerichtspraxis in den allermeisten Fällen ausgesprochen unspektakulär. Der Zeuge im Strafverfahren ist etwas sehr Alltägliches; er kommt in der Justizpraxis massenhaft vor. Der Zeuge im Strafverfahren ist normalerweise durch und durch profan. Er ist jemand wie Sie und ich – oder unser Nachbar. Er kann im Idealfall der Staatsanwaltschaft und dem Gericht helfen, einen strafrechtlich relevanten Sachverhalt aufzuklären. Er hat vielleicht etwas beobachtet; vielleicht kann er eine verdächtige Person wiedererkennen; vielleicht kann er auch nur eine Randbedingung zu der Tat oder zu der Person beitragen; vielleicht kann er das alles nicht.

Der gewöhnliche Gerichtszeuge ist aber nicht nur ubiquitär und profan; die Zeu- genaussage ist auch weitgehend säkularer Art. Frühere sakrale Momente, die namentlich im Beschwören der Wahrheit der Aussage in Form der Eidesleistung unter Anrufung Gottes zum Ausdruck kamen, sind weitgehend aus dem Strafverfahren gedrängt worden. Anders als in der öffentlichen Wahrnehmung erfolgten Vereidigungen in Deutschland äußerst selten. Dahinter steht ein langjähriger Prozess fort-dauernder Säkularisierung und Entmythifizierung der Vereidigung.<sup>21</sup> War die Vereidigung 1877 nahezu für alle Zeugen zwingend – und dabei als Voreid (vor der Vernehmung) und unter Verwendung einer religiösen Beteuerung zu leisten, erfolgt heutzutage die Vereidigung nur in wenigen Ausnahmefällen – und dann als Nacheid und mit der Möglichkeit einer weltlichen Formel oder einer eidesgleichen Bekräftigung (§§ 59, 64 f. StPO). Dahinter steht die empirische Erkenntnis, dass Vereidigungen – wie die jahrzehntelange Gerichtspraxis leidvoll demonstriert hat – Zeugen nicht zur Wahrheit animieren konnten, sondern nur in den Meineid getrieben haben. Niemand erwartet heutzutage, ein Zeuge werde im Hinblick auf seine bevorstehende Vereidigung aus religiösen Gründen zur Wahrheit geführt werden.

20 Vgl. dazu Gerhard Werle/Thomas Wandres: *Auschwitz vor Gericht*, München: Beck 1995, S. 216: „Deshalb ist es auch vordergründig zu sagen, die Feststellungen des Gerichts beruhen vorwiegend auf Zeugenaussagen, deren Beweiswert nach den Erkenntnissen der Kriminologie nicht der beste sei. Denn dies trifft lediglich in Beziehung auf die konkreten Tatbeiträge der einzelnen Angeklagten zu. Was in Auschwitz allgemein geschah, ist jedoch auf breitester Beweisgrundlage festgestellt worden.“ Auch Pendas: *Auschwitz-Prozess* (Anm. 16), S. 249 geht davon aus, dass die historische Darstellung des Systems der Konzentrationslager im Auschwitz-Urteil im Wesentlichen nicht auf Zeugenaussagen, sondern auf Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte, historischen Dokumenten und den Erinnerungen des Lagerkommandanten Höß beruhen.

21 Rogall (Anm. 10), vor § 48 Rn. 136 f.; zur Geschichte von Hippel vgl. Hering: *Staat – Recht – Kultur* (Anm. 4), S. 117 ff.; Thomas Vormbaum: *Eid, Meineid und Falschaussage*, Berlin: Duncker & Humblot 1990, S. 173 ff.

## 2.2 Der Zeugenbeweis aus kriminalistischer Sicht

Der Zeuge ist das meist gebrauchte Beweismittel; er ist in der Praxis geradezu der „Star des Beweisrechts“.<sup>22</sup> Dennoch sind sich Juristen und Kriminalisten darin einig, dass Zeugen ganz gewiss nicht die besten Beweismittel darstellen, sondern dass ihnen mit größter Skepsis zu begegnen ist. Falsche Aussagen können dabei durch Lügen bedingt sein; noch größere Bedeutung dürfte jedoch den irrtümlichen Falschaussagen zukommen. Oder wie es der ehemalige Richter am Oberlandesgericht Bender auf den Punkt gebracht hat: „Der Irrtum ist der größte Feind der Wahrheitsfindung vor Gericht“.<sup>23</sup>

### 2.2.1 Irrtümliche Falschaussagen

Fehlerquellen ergeben sich auf allen Stufen des Zeugenbeweises, angefangen bei der ursprünglichen Wahrnehmung über die Erinnerung bis hin zur Wiedergabe in der Vernehmung.<sup>24</sup>

#### 2.2.1.1 Wahrnehmungsfehler

Menschen betreiben aus anthropologisch vorgegebenen Bedingungen der Wahrnehmungsbegrenzung eine ungeheure Reduktion von Komplexität. Wir beschränken unsere Wirklichkeit auf einen kleinen Ausschnitt der großen Welt. Auch sonst stoßen unsere Wahrnehmungsfähigkeiten vielfach auf Grenzen. Unsere Sinnesorgane lassen uns mehr oder weniger im Stich, wenn die Wahrnehmungsbedingungen nicht stimmen; zudem sind wir für vielfältige Sinnestäuschungen anfällig. Die Beschränkungen der Wahrnehmungsfähigkeit betreffen uns alle, also auch den aufmerksa-

22 Vom „Star des Personalbeweises“ spricht Franz Salditt: „Grundlagen des Zeugenbeweises im Strafrecht“, in: *StraFo* (1990), S. 52–62, hier S. 54; vgl. dazu auch Stephan Barton: „Fragwürdigkeiten des Zeugenbeweises“, in: ders. (Hg.): *Redlich aber falsch*, Baden-Baden: Nomos 1995, S. 23–63, hier S. 23 f. Die nachfolgende Darstellung basiert auf einer aktualisierten Fassung dieser Publikation.

23 Rolf Bender: „Der Irrtum ist der größte Feind der Wahrheitsfindung vor Gericht“, in: *StV* (1982), S. 484–486, hier S. 484.

24 Gleichmaßen gute wie knappe Einführungen in das komplexe Thema liefern Hans-Heiner Kühne: „Der Beweiswert von Zeugenaussagen“, in: *NStZ* (1985), S. 252–255, hier S. 252; Elizabeth F. Loftus: „Falsche Erinnerungen“, in: *Spektrum der Wissenschaft* (2004) 4, S. 6–67, hier S. 65 f.; Elizabeth F. Loftus/Katherine Ketcham: *Die therapierte Erinnerung*, Hamburg: Klein 1994, S. 15 ff.; Elliot Aronson/Timothy Wilson/Robin Akert: *Sozialpsychologie*, München: Pearson 2008 (Nachdruck 2010), S. 523 ff. Umfassend wird das Thema behandelt u. a. von Ulrich Eisenberg: *Beweisrecht der StPO*, München: Beck 2015, Rn. 1356 ff.; Rolf Bender/Armin Nack/Wolf-Dieter Treuer: *Tatsachenfeststellungen vor Gericht*, München: Beck 2014, Rn. 1 ff. Speziell zur Personenidentifizierung im Strafverfahren vgl. Siegfried Ludwig Sporer, „Verarbeitung von Gesichtern“, in: Hans-Werner Bierhoff/Dieter Frey (Hg.): *Handbuch der Sozialpsychologie und Kommunikationspsychologie*, Göttingen u. a.: Hogrefe 2006, S. 350 f.

men, gesunden, im Vollbesitz seiner Kräfte stehenden Menschen; bei Menschen mit physiologischen Beeinträchtigungen können diese noch ausgeprägter sein.

Obwohl Menschen nur einen geringen Teil der Realität wahrnehmen, werden die Bruchstücke der wahrgenommenen Realität geistig zu einem für den Wahrnehmenden sinnvollen Ganzen weiterverarbeitet. Diese Sinngabungsprozesse (Apperzeption)<sup>25</sup> sind stark persönlichkeitsgebunden und nicht zuletzt von den Erwartungen des Wahrnehmenden an die spezielle Situation abhängig. Ulrich Eisenberg stellt dazu fest, dass Wahrnehmungen, bevor sie abrufbar gemacht werden können, „verarbeitet und in das bereits bestehende kognitive System eingegliedert werden“ müssen.<sup>26</sup> Diesen Prozessen liegen Strukturen zugrunde, die Eisenberg treffend als Schemata bezeichnet.<sup>27</sup> Besonders deutlich werden diese bei Rollenerwartungen<sup>28</sup> und Skripten. Letztere bezeichnen Erwartungen, die in ihren Grundzügen durch Schemata festgelegt sind, und die Leerstellen (für Personen, Objekte und Handlungen) haben. Schemata und Skripte ordnen die Welt des Zeugen zu einem sinnvollen Ganzen; sie können aber auch zu einem verzerrten und falsch interpretierten Bild des Geschehens führen. Dies ergibt sich aus der menschlichen Neigung zur Ausfüllung von Leerstellen sowie zur Schlussfolgerung und Kausalattribution.<sup>29</sup>

Aber auch sonst ist es so, dass Details, die im Moment der Wahrnehmung für das ‚Skript‘ des Zeugen irrelevant sind, nur flüchtig wahrgenommen und nicht gespeichert werden. Dabei lassen sich tatsächlich Wahrgenommenes und nachträgliche Hinzufügungen später nicht mehr voneinander trennen. Wenn eine Wahrnehmung durch ein Schema verfälscht wurde, ist es dem Zeugen regelmäßig nicht mehr möglich, nachträglich die unverfälschte Wirklichkeit zu erinnern. Diese ist unwiederbringlich verloren.<sup>30</sup>

### 2.2.1.2 Erinnerungsfehler

Wie wir alle wissen und oft schmerzhaft am eigenen Leibe erfahren, vergessen Menschen im Laufe der Zeit sehr vieles. Die sogenannte Vergessenskurve belegt, dass mehr als die Hälfte eingepprägter Ereignisse nach kürzester Zeit vergessen sind; nach einigen Tagen steht weniger als ein Drittel davon zur Verfügung; nach sechs Jahren sind es weniger als zehn Prozent.<sup>31</sup> Natürlich bringt dies für den Zeugenbeweis erhebliche Fehlerquellen mit sich.

25 Barton: „Fragwürdigkeiten des Zeugenbeweises“ (Anm. 22), S. 33 ff.

26 Eisenberg: *Beweisrecht* (Anm. 24), Rn. 1370.

27 „Einheiten, in denen das Wissen um typische, immer wieder vorkommende Gegenstände und Vorgänge im weitesten Sinne gespeichert ist und die auf konkrete Wahrnehmungen und Wahrnehmungssituationen angewandt werden“; ebd.

28 Beispiele ebd., Rn. 1371.

29 Bender/Nack/Treuer: *Tatsachenfeststellungen* (Anm. 24), Rn. 68 f.

30 Barton: „Fragwürdigkeiten des Zeugenbeweises“ (Anm. 22), S. 35 f.

31 Vgl. dazu Luise Greuel/Susanne Offe/Agnes Fabian u. a.: *Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage, Theorie und Praxis der forensisch-psychologischen Begutachtung*, Weinheim u. a.: Beltz 1998, S. 30.

Gefährlicher für Wiedergabefehler sind solche Gedächtnisfehler, die sich – genau umgekehrt – als Anreicherungstendenzen<sup>32</sup> auswirken. Bestehende Erinnerungslücken werden unbemerkt ausgefüllt. Eine große Rolle spielen dabei die schon im Rahmen der Wahrnehmung erwähnten Schemata und Skripte.

Die Erinnerung stellt sich also häufig nicht als bloßes Abrufen „abgespeicherter“ Informationen dar, sondern als konstruktiver Prozess. Die experimentell bewiesenen Fehlleistungen in Abhängigkeit von suggestiv gestellten Fragen können auch für den Zeugenbeweis von Bedeutung sein, was die frappierenden Experimente zu alltäglichen Gegebenheiten von Elisabeth Loftus beweisen.<sup>33</sup> Sie hat wiederholt nachgewiesen, dass von Fehlinformationen, die in Fragen eingestreut werden, suggestive Kraft ausgeht und unter Umständen auch ein sogenanntes „*False Memory Syndrom*“ erzeugt wird.<sup>34</sup>

Erinnerungsfehler treten nicht zuletzt auch bei Gegenüberstellungen im Strafverfahren auf. Hierzu gibt es eine Vielzahl von erschreckenden Befunden, die allesamt dazu tendieren, dem Beweiswert des angeblichen Wiedererkennens mit Skepsis zu begegnen.<sup>35</sup>

### 2.2.1.3 Wiedergabefehler

Eine Zeugenaussage stellt einen Interaktionsprozess zwischen Zeugen und Vernehmenden dar, in den befragungsleitende Hypothesen eingehen.<sup>36</sup> Wie schon bei den Erinnerungsverfälschungen dargestellt wurde, können Suggestionen die Aussage erheblich verfälschen.

Von Fragen geht ein Konformitätsdruck aus: Es können dadurch unbewusst Wahrnehmungsergänzungen erfolgen; an sich bestehende Zweifel können entfallen und Unterstellungen werden trotz Widerspruchs zur eigenen Erinnerung akzeptiert.

Zur Ungenauigkeit von Aussagen tragen aber sicherlich auch eine Reihe technischer und psychologischer Fehler in der Vernehmung bei. Unnötiges Wartenlassen von Zeugen auf dem zugigen Gerichtsflur, Zeitmangel, Ungeduld, Unfreundlichkeit und fehlende Vorbereitung auf die Vernehmung führen zu Beeinträchtigungen der Aussagequalität. Auch Verständigungsprobleme zwischen Vernehmenden und

32 Bender/Nack/Treuer: *Tatsachenfeststellungen* (Anm. 24), Rn. 125 ff.; vgl. dazu auch Eisenberg: *Beweisrecht* (Anm. 24), Rn. 1378 f.

33 Loftus: „Falsche Erinnerungen“ (Anm. 24), S. 62; ausführlich im Zusammenhang mit „therapierten“ (falschen) Erinnerungen: Loftus/Ketcham: *Die therapierte Erinnerung* (Anm. 24).

34 Zu diesem Syndrom bzw. Falschinformationseffekt vgl. Gabriele Jansen: *Zeuge und Aussagepsychologie*, Heidelberg: Müller 2012, Rn. 511 ff.; Greuel u. a.: *Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage* (Anm. 31), S. 43; Aronson u. a.: *Sozialpsychologie* (Anm. 24), S. 535 ff.

35 Siegfried Ludwig Sporer: „Bibliographie zur Beeinflussbarkeit von Zeugenaussagen“, in: Barton: *Redlich aber falsch* (Anm. 22), S. 151–170.; vgl. ferner Hans-Jörg Odenthal: *Die Gegenüberstellung im Strafverfahren*, Stuttgart u. a.: Boorberg 31999.

36 Bernd Schünemann: „Der deutsche Strafprozess im Spannungsfeld von Zeugenschutz und materieller Wahrheit“, in: *StV* (1998), S. 391–401, hier S. 394.

Befragten – nicht zuletzt auch Sprachbarrieren – können den „Nährboden für eine verzerrte und selektive Informationsverarbeitung“ bilden,<sup>37</sup> ebenso wie Vorurteile und Alltagstheorien von Vernehmenden über Zeugen zu einer verfehlten Voreingenommenheit und Kommunikationsverzerrungen führen können.<sup>38</sup>

### 2.2.2 Bewusste Falschaussagen

Man muss davon ausgehen, dass die Zahl der bewusst falschen Aussagen außerordentlich hoch ist,<sup>39</sup> auch wenn nur ein geringer Teil der Lügen später als Meineid oder uneidliche Falschaussage verfolgt wird.<sup>40</sup> Das Erkennen und Aufdecken von Lügen stellt also ein ungeheuer schwieriges Unterfangen dar.

Lügen kommen – wie empirische Untersuchungen zeigen –<sup>41</sup> bei der großen wie bei der kleinen Kriminalität vor; sie sind auf keine bestimmten Deliktswürfe und natürlich auch nicht auf bestimmte Personengruppen beschränkt. Sie müssen sich nicht auf unmittelbar relevante Beweise, sondern können sich auch auf begleitende Umstände und bloße Indizien beziehen.<sup>42</sup>

Es gibt unzählige Motive für Falschaussagen. Vielfach kommt es dem Belastungszeugen darauf an, sich selbst zu entlasten. Zuweilen geht es auch darum, durch die Lüge den (berechtigten) Verdacht von sich selbst auf einen anderen abzuwälzen.<sup>43</sup> Daneben können aber auch Beweggründe wie „Scham, Sichselbstherausstellung, Prestigegewinn, Gewinnsucht, Freude an der Verwirrung, Zuneigung, Kameradschaftlichkeit, Mitleid, Verärgerung, Rache, Haß“<sup>44</sup> zur Lüge führen.

Ein ganz besonders heikles Kapitel bilden Falschaussagen, bei denen sich Lüge und Irrtum vermengen.<sup>45</sup> Motivationale Prozesse (z. B. die Wahrung des Selbstbildes eines Zeugen) können in subtiler Weise Einfluss auf die kognitive Wahrnehmung und Erinnerung ausüben.<sup>46</sup>

37 Bernd Schünemann: „Kognition, Einstellung, und Vorurteil bei der Rechtsfindung“, in: Joachim Lampe (Hg.): *Beiträge zur Rechtsanthropologie*, Beiheft Nr. 22 zur ARSP (1985), S. 68–84, hier S. 73.

38 Barton: „Fragwürdigkeiten des Zeugenbeweises“ (Anm. 22), S. 40. Schon vor 75 Jahren nahm Karl Peters an, dass jährlich etwa 60.000 Meineide in Deutschland geleistet wurden; vgl. Karl Peters: *Zeugenlüge und Prozeßausgang*, Bonn: Röhrscheid 1939, S. 3.

39 Peters: *Strafprozeß* (Anm. 9), S. 383.

40 Im Jahr 2015 wurden 4868 falsche uneidliche Aussagen und 166 Meineide erfasst; vgl. Polizeiliche Kriminalstatistik 2015, Grundtabelle – Fallentwicklung ([www.bka.de](http://www.bka.de)).

41 Vgl. Karl Peters: *Fehlerquellen im Strafprozeß*, Bd. 2, Karlsruhe: Müller 1972 (Wiederaufnahmeverfahren).

42 Ebd., S. 74.

43 Beispielsfälle ebd., S. 75.

44 Peters: *Strafprozeß* (Anm. 9), S. 384.

45 Vgl. dazu auch Bender/Nack/Treuer: *Tatsachenfeststellungen* (Anm. 24), Rn. 466 ff.

46 In BGH *StV* (2004), 521 f. wird ein solcher nachdenklich stimmender Fall einer unbewussten Verschiebung von Geschehenem geschildert.

### 2.2.3 Sicheres zum unsicheren Zeugen

Fehler, Irrtümer und Lügen sind beim Zeugenbeweis aus kriminalistischer Sicht nicht seltene Ausnahmen, sondern bilden eher die Regel. „Als Zeuge ist der Mensch eine ‚Fehlkonstruktion‘.“<sup>47</sup> Besondere Skepsis verdienen dabei Bekundungen, die unter schwierigen Wahrnehmungssituationen entstanden sind (z. B. Dunkelheit, schnell erfolgende Ereignisse) oder wenn zwischen Geschehnis und Aussage ein längerer Zeitraum verstrichen ist. Auch bestimmte Zeugen (z. B. alte oder sehr junge, kranke, übermüdete und betrunkene Menschen, aber auch Opferzeugen und Polizeibeamte) können ein besonders hohes Verfälschungspotenzial in sich tragen. Aber selbst bei denkbar optimalen Bedingungen sind individuelle Fehler und strukturelle Verzerrungen möglich.

Für den Strafuristen bedeutet das: Es gibt praktisch nichts, worauf er sich bei einer Zeugenbekundung sicher verlassen darf, außer: ‚Lüge ist nicht ausgeschlossen‘ und ‚Irren ist menschlich‘. Sicher am Zeugenbeweis ist insofern, dass man vor bösen Überraschungen nicht sicher sein kann. Max Alsberg hat das bezogen auf den Richter treffend auf den Punkt gebracht: „Es ist fürwahr eine schwankende Brücke, die der Richter betritt, wenn er auf einen Zeugenbeweis hin zu einer Verurteilung gelangt.“<sup>48</sup>

Und deshalb versuchen kriminalistische Praktiker – jedenfalls bei gewichtigen Vorwürfen wie beispielsweise Tötungsdelikten – die Beweisführung möglichst nicht allein auf Zeugenaussagen zu stützen.<sup>49</sup> Es gibt deshalb seit etwa 50 Jahren starke Tendenzen, den Zeugenbeweis durch Sachbeweise (wie z. B. Daktyloskopie oder DNA-Analyse) zu ersetzen.<sup>50</sup>

## 3. Überzeugung

In § 261 StPO ist, wie eingangs erwähnt, geregelt, dass das Gericht über das Ergebnis der Beweisaufnahme nach seiner freien, aus dem Inbegriff der Verhandlung geschöpften Überzeugung entscheidet. Diese für das deutsche Beweisrecht zentrale Norm besagt zum einen, dass der Richter ausschließlich das seinem Urteil zugrunde legen darf, was zuvor den Regeln des Strengbeweises entsprechend tatsächlich auch als Beweis in der Hauptverhandlung erhoben wurde. Zudem muss der Richter, worauf in neuerer Zeit abgestellt wird, auch alle in der Hauptverhandlung

47 Bender/Nack/Treuer: *Tatsachenfeststellungen* (Anm. 24), Rn. 17.

48 Max Alsberg: „Justizirrtum und Wiederaufnahme“ (1913), in: Jürgen Taschke (Hg.): *Max Alsberg – Ausgewählte Schriften*, Baden-Baden: Nomos<sup>2</sup>2014, S. 283–397, hier S. 310.

49 Zum kriminalistischen Sachbeweis vgl. Stephan Barton: „Kriminaltechnik und Strafverteidigung“, in: Vereinigung Berliner Strafverteidiger e. V. u. a. (Hg.): *10. Strafverteidigertag*, Berlin 1987, S. 58–92; aus neuerer Zeit Ralf Neuhaus: „Kriminaltechnik“, in: Rainer Brüssow/Norbert Gatzweiler/Wilhelm Krekeler/Volkmar Mehle (Hg.): *Strafverteidigung in der Praxis*, Bonn: Dt. Anwaltverlag<sup>4</sup>2007, § 29.

50 Neuhaus: „Kriminaltechnik“ (Anm. 49), § 29 Rn. 3.

erhobenen Beweise würdigen, hat diese also „auszuschöpfen“.<sup>51</sup> Zum anderen – und darauf kommt es für unser Thema an – ist in § 261 StPO der Grundsatz der freien Beweiswürdigung festgeschrieben.

### 3.1 Freie Beweiswürdigung

Die Freiheit der Beweiswürdigung besteht darin, dass der Richter nicht an starre Beweisregeln gebunden ist, wie das in Deutschland zum Teil noch bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts der Fall war.<sup>52</sup> Gerade im Bereich des Zeugenbeweises galt im früheren Gemeinrechtlichen Prozess beispielsweise die Zwei-Zeugen-Regel, wonach ein Beweis nur dann geführt war, wenn mindestens zwei einwandfreie Zeugen das fragliche Geschehen bekundeten.<sup>53</sup> Der Grundsatz der freien Beweiswürdigung enthebt das Gericht von diesen starr formalisierten Regelungen. Entscheidend ist nunmehr die Überzeugung des Richters, worunter die persönliche, subjektive Gewissheit des Richters von der objektiven Wahrheit zu verstehen ist.<sup>54</sup> Der Richter muss also einen bestimmten Sachverhalt ohne Zweifel für wahr halten.<sup>55</sup> Dieses Abstellen auf die „intime conviction“ stellt eine Errungenschaft der französischen Revolution dar, die sich mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung auch in Deutschland durchgesetzt hat. Das bedeutet für den Zeugenbeweis: Jetzt kann auch ein einziger Zeuge völlig ausreichen, um dem Richter die Gewissheit zu vermitteln, dass ein Geschehen sich so und nicht anders zugetragen hat – auch dann, wenn andere Zeugen das Gegenteil bekundet haben. Selbst der Umstand, dass eine Zeu- genaussage beeidigt wurde, ändert daran nichts; hier ist das Gericht in seiner Bewertung ebenfalls frei.<sup>56</sup> Mehr noch: Es bedarf unter Umständen weder eines Zeugenbeweises noch eines Geständnisses – auch ein bloßer Indizienbeweis kann für die richterliche Überzeugung ausreichen.

In der Rechtsprechung des Reichsgerichts und des frühen Bundesgerichtshofes (BGH) wurden dem Tatrichter große Freiheiten bei der Beweiswürdigung eingeräumt; maßgeblich war primär dessen Gewissheit. Weniger ausschlaggebend war die objektive Sachlage und ob man die Sache auch anders sehen könne:

Freie Beweiswürdigung bedeutet, daß es für die Beantwortung der Schuldfrage allein darauf ankommt, ob der Tatrichter die Überzeugung von einem bestimmten Sachverhalt erlangt hat oder nicht; diese *persönliche* Gewißheit ist für die Verurteilung notwendig, aber auch genügend. Der Begriff der Überzeugung schließt die Möglichkeit eines anderen, auch gegenteiligen Sachverhaltes nicht aus; vielmehr gehört es gerade

51 Yvonne Ott, in: Rolf Hannich (Hg.): *Karlsruher Kommentar*, München: Beck<sup>7</sup>2013, § 261 Rn. 1.

52 Claus Roxin/Bernd Schünemann: *Strafverfahrensrecht*, München: Beck<sup>28</sup>2014, § 45 Rn. 42.

53 Vgl. von Hippel: „Zeugeneid – Beweismittel – Beweisrecht“ (Anm. 4), S. 121; Deutsch: „Beweis“ (Anm. 4), Sp. 564.

54 Ott (Anm. 51), § 261 Rn. 2.

55 Roxin/Schünemann: *Strafverfahrensrecht* (Anm. 52), § 45 Rn. 43.

56 Rogall (Anm. 10), vor § 48 Rn. 137; Roxin/Schünemann: *Strafverfahrensrecht* (Anm. 52), § 45 Rn. 46.



zu ihrem Wesen, daß sie sehr häufig dem objektiv möglichen Zweifel ausgesetzt bleibt.<sup>57</sup>

Das hat in frühen Entscheidungen des Reichsgerichts zu zweifelhaften Entscheidungen geführt. So wurde beispielsweise ein „Liebestrank“ als ein geeignetes Mittel angesehen, um Zuneigung hervorzurufen oder eine Tat als „typisches Männerwerk“ gewürdigt.<sup>58</sup> Später wurden der Freiheit der Beweiswürdigung durch die Revisionsrechtsprechung zunehmend Grenzen gesetzt, um zu verhindern, dass die persönliche Gewissheit zum Freibrief für Willkür wird. Die Gewissheit des Richters, ein Geschehen habe sich so und nicht anders zugetragen, darf also nicht im Gegensatz zu Denkgesetzen<sup>59</sup> oder zu gesicherten Erfahrungssätzen<sup>60</sup> stehen.

Auch ein bloßer Verdacht reicht nicht für eine Verurteilung aus – egal wie überzeugt der Richter von der Täterschaft ist. Und erst recht kann die „Schweinehundtheorie“<sup>61</sup> nicht für eine Verurteilung ausreichen. Ein Urteil muss nach Auffassung der modernen Revisionsrechtsprechung vielmehr eine objektive Grundlage aufweisen; es darf kein Verdacht im Gewand der Überzeugung sein. Es muss schlüssig und für andere nachvollziehbar sein.<sup>62</sup> Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) hat diese Entwicklung der Revisionsrechtsprechung des BGH aus verfassungsrechtlicher Sicht zustimmend zur Kenntnis genommen:

Die Anforderungen des Bundesgerichtshofs an die Beweiswürdigung haben sich – mit der Folge einer wirksameren Sicherung der Grundrechte des Beschuldigten, auch der Unschuldsvermutung [...] – stark verändert [...]. Während die frühere Rechtsprechung Schlussfolgerungen des Tatgerichts, die nach der Lebenserfahrung möglich sind, genügen ließ [...], wird nunmehr vorausgesetzt, daß der Schuldspruch auf einer tragfähigen Beweisgrundlage aufbaut, die die objektiv hohe Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Beweisergebnisses ergibt.<sup>63</sup>

Erforderlich ist neben der subjektiven Überzeugung des Tatgerichts also zusätzlich noch eine hohe Wahrscheinlichkeit des im Urteil festgestellten Sachverhalts.<sup>64</sup>

57 BGHSt 10, 208 (209).

58 Beispiele von Ernst-Walter Hanack, in: Volker Erb/Robert Esser/Ulrich Franke u. a. (Hg.): *Löwe-Rosenberg, Die Strafprozeßordnung und das Gerichtsverfassungsgesetz*, Berlin: de Gruyter 252003 (Vorausgabe), § 337 Rn. 122.

59 Denkgesetze betreffen die Regeln der Logik (man kann nicht zugleich an zwei Orten sein), Rechenfehler und Zirkelschlüsse; vgl. Ott (Anm. 51), § 261 Rn. 46.

60 Ein Verstoß gegen einen gesicherten Erfahrungssatz kann etwa dann vorliegen, wenn das Gericht meint, ein Zeuge – der behauptet, ein Autofahrer sei mit einer bestimmten Geschwindigkeit gefahren – sei ein besseres Beweismittel als ein elektronisches Messgerät, welches das Gegenteil ausweist; weitere Beispiele finden sich ebd., § 261 Rn. 47.

61 Im Sinne, dass Richter ihre ‚Pappenheimer‘ kennen; zum Pappenheimer-Syndrom im Hinblick auf Opfer vgl. Stefan König: „Das Pappenheimer-Syndrom“, in: Stephan Barton (Hg.): *Beziehungsgewalt und Verfahren: Strafprozess, Mediation, Gewaltschutzgesetz und Schuldfähigkeitsbeurteilung im interdisziplinären Diskurs*, Baden-Baden: Nomos 2004, S. 49–59.

62 BGH StrV (1982), 256; BGH NSz 1986, 373.

63 BVerfG JR (2004), 37 (39).

64 Roxin/Schünemann: *Strafverfahrensrecht* (Anm. 52), § 45 Rn. 44.

### 3.2 Problembereich Glaubhaftigkeitsbeurteilung

Der Grundsatz der freien Beweiswürdigung macht es erforderlich, Zeugenaussagen inhaltlich zu überprüfen. Es reicht jetzt nicht mehr die Feststellung, dass eine Mindestzahl von vollwertigen Zeugen etwas bekundet hat, sondern es muss eine Entscheidung darüber getroffen werden, ob der Zeuge die Wahrheit gesagt oder gelogen hat und inwieweit Irrtümer auszuschließen sind. Nach überwiegender Meinung in Rechtsprechung und Wissenschaft darf dabei nicht die *Glaubwürdigkeit* des jeweiligen Zeugen im Vordergrund stehen – verstanden als eine feststehende personale Eigenschaft –, sondern es muss um eine Beurteilung der *Glaubhaftigkeit* der Angaben des Zeugen gehen, also um eine Analyse seiner Aussage.<sup>65</sup>

Damit stellt sich eine Reihe von für die Rechtspraxis wichtigen und kontrovers behandelten Fragen, die hier nur in aller Kürze und konzentriert auf drei Aspekte angesprochen werden können, nämlich: Wer soll diese Überprüfung machen? Wie weit reicht hier die Freiheit der Beweiswürdigung? Und wie wird die Glaubhaftigkeitsbeurteilung auf etwaige Fehler überprüft?

Die Antwort auf die erste Frage (wer überprüft die Glaubhaftigkeit von Aussagen) ist vom BGH in frühen Entscheidungen geradezu selbstverständlich-naiv damit beantwortet worden, dass dies das Kerngeschäft des Juristen sei:

Die Beurteilung des Wertes von Zeugenaussagen gehört aber von jeher zum Wesen richterlicher Rechtsfindung. Sie ist daher auch im geltenden deutschen Strafverfahrensrecht grundsätzlich dem Tatrichter anvertraut [...] Wie der Bundesgerichtshof schon wiederholt hervorgehoben hat, gilt das selbst bei Aussagen jugendlicher Zeugen.<sup>66</sup>

Und noch 1970 formulierte der BGH: „Das Ergebnis der Aussage eines Zeugen [...] festzustellen und zu würdigen, ist allein Sache des Tatrichters“.<sup>67</sup>

Trotz dieser apodiktischen Formulierungen treten in den letzten Jahren zunehmend psychologische Sachverständige im Strafverfahren auf, die Glaubhaftigkeitsgutachten erstellen. Gerade bei Sexualdelikten und bei kindlichen Zeugen ist dies besonders häufig der Fall. Einerseits wird angenommen, dass Psychologen aufgrund ihrer fachlichen Möglichkeiten besser als Juristen über die Glaubhaftigkeit von Aussagen urteilen können.<sup>68</sup> Andererseits wird dem mit Recht entgegengehalten, dass die Rechtsprechung gemäß Art. 92 Grundgesetz (GG) den Richtern an-

65 Vgl. zu Glaubwürdigkeit bzw. Glaubhaftigkeit aus der Sicht der forensischen Psychologie Max Steller: „Glaubhaftigkeitsbeurteilung“, sowie Susanna Niehaus: „Glaubwürdigkeitsattribution“; beide in Max Steller/Renate Volbert (Hg.): *Handbuch der Rechtspsychologie*, Göttingen: Hogrefe 2008, S. 300–309, S. 497–506; vgl. ferner *BGHSt* 45, 164 (167).

66 *BGHSt* 8, 130 (131).

67 *BGHSt* 21, 149 (151).

68 Gegen weniger Psychologen im Strafverfahren wendet sich z. B. auch der ehemalige Bundesrichter Peter Brause: „Glaubhaftigkeitsprüfung und -bewertung einer Aussage im Spiegel der höchstrichterlichen Rechtsprechung“, in: *NSZ* (2013), S. 129–136.

vertraut ist – und nicht psychologischen Sachverständigen.<sup>69</sup> Es geht also kein Weg daran vorbei, dass sich Richter im Strafverfahren ihre eigene Meinung bilden. Ob alle Richter – wie offenbar der BGH in der amtlichen Sammlung (BGHSt 8, 130/132) meint – mit ihrer Ernennung über die erforderliche „Lebenserfahrung und Menschenkenntnis“ für „die selbständige Beurteilung der Glaubwürdigkeit einer Zeugenaussage“ verfügen, steht angesichts des Umstands, dass weder im Studium noch im Referendariat Glaubhaftigkeitsbeurteilungen vertieft werden, in Frage. Richtig erscheint es deshalb, dass Richter sich nicht vor ihrer Verantwortung, sich ein eigenes Urteil über die Glaubhaftigkeit von Zeugenaussagen bilden zu müssen, drücken dürfen,<sup>70</sup> dass aber zu dieser Verantwortung auch gehört, sich bei besonders schwierigen Fragen der Hilfe von Sachverständigen zu bedienen.

Die zweite Frage betrifft die Freiheit der Beweiswürdigung im Bereich der Glaubhaftigkeitsbeurteilung. 1999 hat der BGH dazu Mindeststandards der Glaubhaftigkeitsbegutachtung festgeschrieben.<sup>71</sup> Er hat dazu u. a. ein methodisches Grundprinzip aufgestellt, das darin bestehe, von der sogenannten „Nullhypothese“ auszugehen und die Glaubhaftigkeit der spezifischen Aussage so lange zu negieren, bis diese Negation mit den gesammelten Informationen nicht mehr vereinbar sei. Dabei sei die Bildung relevanter Hypothesen von ausschlaggebender Bedeutung.<sup>72</sup> Der BGH hat ferner für die im Zentrum der Glaubhaftigkeitsbeurteilung stehende Prüfung der Aussagequalität den Stellenwert der sogenannten Realkennzeichen hervorgehoben.<sup>73</sup> Allerdings gibt es relevante Gegenstimmen, die die Verbindlichkeit der Mindeststandards in Frage stellen. So weist Fischer auf den Unterschied zwischen psychologischer Glaubhaftigkeitsbeurteilung, die wissenschaftsimmanenten Regeln zu folgen habe, und Rechtsanwendung hin, die keine Naturwissenschaft sei: „Die Legitimität von Gerichtsurteilen speist sich nicht allein oder auch nur überwiegend aus wissenschaftlicher Präzision“. Aussagepsychologische Gutachten seien deshalb vom Tatrichter „nach allgemeinen Regeln kritisch zu prüfen“.<sup>74</sup>

Damit stellt sich drittens die Frage, ob und wie die Revisionsrechtsprechung eine Kontrolle der tatrichterlichen Glaubhaftigkeitsbeurteilung vornehmen kann bzw. vornimmt. Wie auch bei anderen Fragen der Beweiswürdigung hat der BGH früher die Freiheit des Tatrichters betont<sup>75</sup> und zugleich hervorgehoben, dass eine Überprüfung der tatgerichtlichen Feststellungen mit den Mitteln des Revisionsgerichts grundsätzlich nicht möglich sei. Letzteres gilt nach wie vor für Revisionsrü-

69 Thomas Fischer: „Aussagewahrheit und Glaubhaftigkeitsbeurteilung“, in: Heinz Schöch/Helmut Satzger/Gerhard Schäfer u. a. (Hg.): *Strafverteidigung, Revision und die gesamten Strafrechtswissenschaften. Festschrift für Gunter Widmaier zum 70. Geburtstag*, Köln: Heymanns 2008, S. 191–222, hier S. 201, 221.

70 „Die Wahrheit ist von Richtern festzustellen, nicht von Statistikern, Journalisten oder Fachleuten für Blutalkohol, Bremsspuren oder Realkennzeichen“; ebd., S. 221.

71 *BGHSt* 45, 164.

72 *BGHSt* 45, 164 (167 f.).

73 *BGHSt* 45, 164 (170 ff.).

74 Fischer: „Aussagewahrheit und Glaubhaftigkeitsbeurteilung“ (Anm. 69), S. 220, 222.

75 Vgl. *BGHSt* 10, 208.

gen, Zeugenaussagen seien vom Tatgericht nicht richtig gewürdigt worden; damit kann ein Beschwerdeführer keinen Erfolg haben.<sup>76</sup>

Der BGH hebt aber – seit rund 50 Jahren – Urteile auf, wenn in jenen nach Auffassung der Revisionsrichter gegen Denk- und Erfahrungsgesetze verstoßen wird, wenn die Urteilsausführungen im Hinblick auf die tatsächlichen Feststellungen Lücken oder Widersprüche aufweisen oder wenn die Beweiswürdigung rechtsfehlerhaft ist. Den dadurch geöffneten revisiblen Bereich beschreibt der BGH mit folgender Standardformel:

Es ist grundsätzlich Sache des Tatrichters, die Beweise zu würdigen. Das Revisionsgericht kann die tatrichterliche Beweiswürdigung auf die Sachbeschwerde nur unter dem Gesichtspunkt würdigen, ob sie Rechtsfehler enthält. Das ist dann der Fall, wenn die im Urteil mitgeteilten Überlegungen des Tatrichters in sich widersprüchlich, lückenhaft oder unklar sind oder sie gegen Denkgesetze oder anerkannte Erfahrungssätze verstoßen.<sup>77</sup>

Damit haben sich die Revisionsenate den Zugriff auf den Bereich dessen eröffnet, was für den historischen Gesetzgeber irrevisibel sein sollte. Der moderne Revisionsrichter hat nunmehr auch die Verantwortung für die intersubjektive Nachvollziehbarkeit der tatsächlichen Feststellungen im Urteil übernommen.<sup>78</sup> Das BVerfG beschreibt in zustimmender Weise diese Vorgehensweise der Strafsenate des BGH wie folgt:

Wenngleich die Beweiswürdigung von Gesetzes wegen ‚frei‘, d.h. keinen Beweisregeln unterworfen ist [...], hat die obergerichtliche Rechtsprechung aus den wissenschaftlichen, insbesondere den kriminalistischen, forensischen und aussagepsychologischen Untersuchungen gewonnene Erfahrungsregeln, Grundsätze für die Beweiswürdigung und ihre Darlegung in den Urteilsgründen entwickelt, die bei Nichteinhaltung die Aufhebung in der Revision zur Konsequenz haben.<sup>79</sup>

Die Revisionsrechtsprechung hat in diesem Zusammenhang Fallgruppen herausgearbeitet, in denen erhöhte Anforderungen an die tatrichterliche Beweiswürdigung gestellt werden. Das gilt insbesondere für Fälle, in denen Aussage gegen Aussage steht. Ein solche Konstellation liegt vor, „wenn der Schilderung eines vorgeworfenen Sachverhalts durch eine einzige Aussageperson eine im Kern bestreitende Darstellung oder das Schweigen des Angeklagten gegenübersteht, ohne dass ergänzend auf andere, unmittelbar tatbezogene Beweismittel zurückgegriffen werden kann.“<sup>80</sup> Aber auch bei der Beurteilung der Aussagen von Zeugen vom Hörensagen und in

76 „Hier sind wir nun erst recht in der Domäne des Tatrichters“; Lutz Meyer-Goßner: „Der Zeugenbeweis aus revisionsrechtlicher Sicht“, in: *StraFo* (1990), S. 92–98, hier S. 94. Derartige Rügen sind zum Scheitern verurteilt.

77 BGH *NJW* (2005), 1203 f.

78 Stephan Barton: „Die Abgrenzung der Sach- von der Verfahrensrüge bei der klassischen und der erweiterten Revision in Strafsachen“, in: *JuS* (2007), S. 977–983, hier S. 979.

79 BVerfG *JR* (2004), 37 (39).

80 Gudrun Doering-Striening: „Opferentschädigung“, in: dies. (Hg.): *Opferrechte*, Baden-Baden: Nomos 2013, § 3 Rn. 218.

Fällen des Wiedererkennens müssen Tatrichter die Beweiswürdigung besonders gründlich vornehmen,<sup>81</sup> wozu sie auch von Verfassungen wegen verpflichtet sind.<sup>82</sup> Unter dem Strich führt diese Kontrollmöglichkeit der tatrichterlichen Beweiswürdigung von Zeugenaussagen zwar nicht zu einer Wiederkehr von formalen Beweisregeln; aber wenn der Tatrichter nach Auffassung des Revisionsgerichts nicht den hohen Anforderungen an die Beweiswürdigung genügt, läuft das tatrichterliche Urteil Gefahr, vom Revisionsgericht mit der Begründung aufgehoben zu werden, die im Urteil mitgeteilten Überlegungen seien in sich widersprüchlich, lückenhaft oder unklar.<sup>83</sup>

#### 4. Die Produktion von Gewissheit und ihre Akteure

Wir haben vorangehend zwei Akteure des Strafverfahrens näher betrachtet. Dies war zum einen der Zeuge als unersetzliches, profanes, aber auch als zutiefst problematisches Beweismittel. Zum anderen kam der Richter ins Spiel. Dieser hat im Rahmen seiner Beweiswürdigung nicht zuletzt über die Glaubhaftigkeit von Zeugenaussagen zu befinden. Eine Verurteilung setzt dabei voraus, dass der Richter die Überzeugung von einem bestimmten Sachverhalt erlangt hat. Diese persönliche Gewissheit reicht für eine Verurteilung, sofern der Schuldspruch eine objektiv tragfähige Grundlage aufweist.

Es wäre nun aber zu kurz gegriffen, die ‚Produktion von Gewissheit und ihre Akteure‘ im Strafverfahren allein auf diese beiden Aspekte bzw. Akteure zu begrenzen. Deshalb seien zwei weitere Bemerkungen gestattet: Die eine bezieht sich darauf, welchen Stellenwert die Produktion von Gewissheit im Strafverfahren hat, die andere auf weitere Akteure im Strafprozess.

Soziologisch betrachtet wäre gegen eine Beschreibung des Strafverfahrens als Unterfangen, in dem Gewissheit produziert wird, grundsätzlich nichts einzuwenden. Man könnte sogar sagen: Der Verlauf des Strafverfahrens zeichnet sich durch eine zunehmende Ungewissheits-Absorption aus.<sup>84</sup> Das Verfahren beginnt normalerweise mit einem vagen Verdacht, der sich im Laufe der Ermittlungen erhärtet, später zu einem Urteil (subjektive Gewissheit) führt und mit der Rechtskraft des Urteils tritt dann auch rechtlich verbindliche Gewissheit ein. Aus normativer Perspektive kann eine solche Betrachtung allerdings nicht überzeugen. Denn die Aufgabe des Strafverfahrens besteht nicht darin Gewissheit herzustellen, sondern – wie

81 Vgl. zu diesen Fallgruppen aus dem neueren Schrifttum Brause: „Glaubhaftigkeitsprüfung“ (Anm. 68), S. 131 ff.; Stefan Schmandt: „Höchstrichterliche Anforderungen an besondere Beweiskonstellationen – Aussage gegen Aussage, Aussagen von Mitbeschuldigten oder des ‚Kronzeugen‘“, in: *StraFo* (2010), S. 446–451.

82 BVerfG *JR* (2004), 37 (39).

83 Vgl. dazu kritisch Barton: „Die Abgrenzung der Sach- von der Verfahrensrüge“ (Anm. 78), S. 979 f.

84 Vgl. dazu Jörg C. Rathert: „Sachverständigentätigkeit und richterliche Entscheidungsgewissheit“, in: Barton: *Beziehungsgewalt und Verfahren* (Anm. 61), S. 293–300, hier S. 295.

es jüngst das BVerfG wieder einmal eindrücklich beschrieben hat – darin, „den Strafanspruch des Staates um des Schutzes der Rechtsgüter Einzelner und der Allgemeinheit willen in einem justizförmigen Verfahren durchzusetzen und dem mit Strafe Bedrohten eine wirksame Sicherung seiner Grundrechte zu gewährleisten.“<sup>85</sup> Dabei stellt „die Ermittlung des wahren Sachverhalts“ zwar das „zentrale Anliegen des Strafprozesses“ dar, aber nicht um jeden Preis, sondern in den Bahnen des Rechts und der Justizförmigkeit. Im Rechtsstaat darf der Beschuldigte deshalb „nicht bloßes Objekt des Strafverfahrens sein; ihm muss die Möglichkeit gegeben werden, zur Wahrung seiner Rechte auf den Gang und das Ergebnis des Verfahrens Einfluss zu nehmen“. Der Beschuldigte darf prozessuale Rechte und Möglichkeiten wahrnehmen, um sich im Rahmen des Rechts gegen den staatlichen Angriff zu wehren.<sup>86</sup> Er darf also versuchen, der Produktion von Gewissheit mit den Mitteln des Rechts zu begegnen. Dazu darf er sich auch des kompetenten Beistands eines Verteidigers bedienen (Art. 6 Abs. 3 lit. c Europäische Menschenrechtskonvention, § 137 Abs. 1 StPO).

Damit haben wir zwei weitere wichtige Akteure im Strafverfahren kennengelernt und sehen: Es ist das gute Recht des einen Akteurs (des Beschuldigten), sich gegen die Schuldzuweisungen zu wehren. Und es ist die Berufsaufgabe des anderen Akteurs (des Verteidigers), der Gewissheitsproduktion entgegenzutreten. Die „Philosophie der Verteidigung“ besteht, wie Max Alsberg das vor mehr als 80 Jahren auf den Punkt gebracht hat, darin, das Entstehen von falscher Gewissheit zu verhindern: „Den hochgemuten, voreiligen Griff nach der Wahrheit hemmen will der Kritizismus des Verteidigers!“<sup>87</sup> Man kann deshalb den Verteidiger mit Fug und Recht als „*advocatus dubii*“ betrachten,<sup>88</sup> der Zweifel beim Gericht an der Schuld des Angeklagten säen will. Diese Aufgabe der Verteidigung stellt sich dabei in der Praxis häufig als ein Kampf ums Recht dar. Das Bild des Kampfes um das Recht<sup>89</sup> bringt meines Erachtens Faktizität und Normativität des Strafprozesses besser zur Geltung als dasjenige der Produktion von Gewissheit.

Die Produktion von Gewissheit vollzieht sich also im Strafverfahren als Kampf ums Recht. Gerade wegen der Gebrechen des Zeugenbeweises bedarf es dazu eines kompetenten Verteidigers, um trügerischer Gewissheit zu begegnen und auf diese Weise Fehlurteile zu verhindern.

85 BVerfG *NJW* (2013), 1058 (1060).

86 „Als ein unverzichtbares Element der Rechtsstaatlichkeit des Strafverfahrens gewährleistet das Recht auf ein faires Verfahren dem Beschuldigten, prozessuale Rechte und Möglichkeiten mit der erforderlichen Sachkunde wahrnehmen und Übergriffe der staatlichen Stellen oder anderer Verfahrensbeteiligter angemessen abwehren zu können“; BVerfG *NJW* (2013), 1058 (1060).

87 Max Alsberg: „Die Philosophie der Verteidigung“ (1930), in: Taschke: *Max Alsberg* (Anm. 48), S. 550–565, hier S. 554.

88 So Paul Ronge: *Im Namen der Gerechtigkeit*, München: Kindler 1963, S. 94 f.; vgl. dazu auch Stephan Barton: *Einführung in die Strafverteidigung*, München: C.H Beck 2013, § 3 Rn. 29.

89 Ausführungen zum Kampf ums Recht finden sich bei Barton: *Einführung* (Anm. 88), § 3 Rn. 39 ff.

BENOÎT GARNOT

## Die Entwicklung der Zeugenaussage in Frankreich vom Mittelalter bis zur Gegenwart

Französisches Recht und Strafprozessrecht, die aufgrund des begrenzten und selektiven menschlichen Erinnerungsvermögens zu einem gewissen Pragmatismus gezwungen waren, haben lange zwischen zwei widersprüchlichen Anforderungen geschwankt: zum einen der Notwendigkeit von Zeugenaussagen, wo es an Geständnissen fehlte, zum anderen dem uralten doktrinären Misstrauen gegenüber persönlichen Zeugnissen, die unter dem Verdacht standen, bewusst oder unbewusst die Wahrheit zu verzerren. Daher wurde das Zeugnis sowohl sakralisiert als auch durch strenge Regeln eingehengt und war zugleich Gegenstand umfassender Kritik. Die Justizwesen des Spätmittelalters (13.–15. Jahrhundert) und des Ancien Régime (16.–18. Jahrhundert) forderten für jeden Schuldspruch das Vorliegen unmittelbarer (nicht bloß indizieller) Beweise, wobei der Zeugenaussage eine besondere Stellung zukam. Die Einführung der *intime conviction* (freie richterliche Überzeugung), nach der die Geschworenen seit der Französischen Revolution über die Schuld eines Angeklagten entscheiden, und die wachsende Bedeutung von Sachverständigengutachten haben dazu geführt, dass Zeugen eine weniger wichtige Rolle spielen.

### Die Institutionalisierung der Zeugenaussage

Der Akt des Bezeugens war lange Zeit nicht auf das Rechtswesen beschränkt. Im Mittelalter verstand man Zeugnis im weitesten Sinne: Zeuge war, wer für die Richtigkeit einer Tatsache, Handlung oder Entscheidung bürgte. Dies galt für alle Bereiche, vor allem aber bei Hof, wo ein Zeuge per Siegel oder Unterschrift die Gültigkeit diplomatischer Verträge bestätigte.<sup>1</sup> Auch vor Gericht war der Zeuge weniger derjenige, der die Wahrheit sagte, als vielmehr ein Bürge für die Sittlichkeit eines Anderen. Im fränkischen Recht hatte der Beklagte eine Anzahl von Eidhelfern aufzubieten, die für ihn einen Eid ablegten. Diese *coniuratores* waren keine Zeugen im heutigen Sinn; sie hatten lediglich zu bestätigen, dass sie den Einlassungen des Beklagten Glauben schenkten.<sup>2</sup> Dazu schreibt Montesquieu einige Jahr-

---

1 Jean-François Lemarignier: *Le Gouvernement royal au temps des premiers Capétiens. 987–1108*, Paris: A. et J. Picart 1965.

2 Jean-Jacques Clère: „Remarques introductives sur la preuve par témoins en droit civil français“, in: Benoît Garnot (Hg.): *Les témoins devant la justice. Une histoire des statuts et des comportements*, Rennes: PUR 2003, S. 14.

hunderte später: „Der Kläger ließ seine Zeugen vernehmen [...], der Beklagte ließ seine Zeugen vernehmen [...], und der Richter versuchte aus den beiderseitigen Zeugenaussagen die Wahrheit zu erforschen.“<sup>3</sup> Entsprechend konnte man in den aufeinanderfolgenden Untersuchungen und Gegenuntersuchungen völlig widersprüchliche Aussagen hören, ohne dass dies Empörung hervorgerufen oder dazu geführt hätte, dass ein Zeuge der Lüge bezichtigt worden wäre.

Seit der Wiederentdeckung des römischen Rechts ab dem 13. Jahrhundert wird im Zivilverfahren (im sogenannten Akkusationsverfahren) den zuverlässigeren Urkundenbeweisen (Verträgen oder Testamenten), die in Streitsachen zahlreich vorkommen, der Vorzug gegeben. Im 15. Jahrhundert wird per Gesetz für alle Verträge, die finanzielle Transaktionen von mehr als hundert Livres betreffen, ein schriftliches Dokument verpflichtend, mit dem Hinweis, dass kein Zeugenbeweis gegen ein solches Dokument zugelassen würde. Mit der Ordonnanz von Moulins von 1566 wurde die Marginalisierung des Zeugenbeweises im Zivilverfahren offiziell bestätigt. Dies wurde von den Verfassern des *Code civil* im 19. Jahrhundert so beibehalten (Artikel 1341–1348). Seit dem Mittelalter wurden also im französischen Zivilprozess nur selten Zeugen herangezogen, und obschon es nicht zum Verbot der Zeugenaussage kam, wurde diese doch auf einen gänzlich untergeordneten Rang verwiesen: „Geschriebenes wiegt mehr als Zeugen.“<sup>4</sup>

Ganz anderes galt im Strafrecht. Ab dem 13. Jahrhundert, als das sogenannte Inquisitionsverfahren (von lat. *inquisitio*, ‚auf Befragung, Untersuchung beruhend‘) eingeführt wurde, ersetzten die Juristen die verschiedenen ‚irrationalen‘ (frz.: *irrationnelles*), weil auf direkter Anrufung Gottes beruhenden Beweise wie das Gottesurteil (Ordal), den gerichtlichen Zweikampf und in geringerem Maße auch die Eidesleistung durch das System legaler Beweisregeln, das dem Zeugenbeweis den Vorrang einräumte.<sup>5</sup> Insgesamt existierten fünf Kategorien von Legalbeweisen. Neben den Zeugenaussagen waren dies das Geständnis (‚Schuldgeständnis des Beklagten‘, frz.: *confession de l'accusé*), der Urkundsbeweis (‚schriftlicher Beweis, den der Beklagte selbst als falsch annerkennt‘, frz.: *la preuve littérale d'un écrit reconnu faux par l'accusé lui-même*), der auf Indizien beruhende ‚spekulative Beweis‘ (*preuve conjecturale*) und schließlich der ‚zusammengesetzte oder gemischte Beweis‘, der „sich zu Teilen auf das Geständnis des Beklagten und auf Augenzeugen und zu Teilen auf Indizien stützt“.<sup>6</sup> Als Strengbeweis galt das Geständnis, das aber selbst unter der ‚peinlichen Befragung‘ (*question*) – die im Übrigen nur selten vorgenommen wurde – meist ausblieb: Die Beklagten wussten sehr genau, dass eine Verurtei-

3 „Le demandeur faisait ouïr ses témoins [...]; le défendeur faisait ouïr les siens [...]; et le juge cherchait la vérité dans les uns et dans les autres témoignages“. Montesquieu: *De l'esprit des lois*, Livre 28, Kap. 13, Paris: Firmin Didot 1838, S. 446 (Übersetzung: Julia Clauss).

4 „Lettres passent témoins“. Vgl. Clère: „Remarques“ (Anm. 2), S. 12–22.

5 Michel Petitjean: „Quelques remarques sur les témoins et leurs témoignages d'après la doctrine médiévale“, in Garnot: *Les témoins devant la justice* (Anm. 2), S. 55 f.

6 „qui est fondée en partie sur la confession de l'accusé, ou sur des témoins *de visu*, et en partie sur des indices“, in: Daniel Jousse: *Traité de la justice criminelle de France*, Paris: Debure 1771, Bd. I, S. 825.



lung ohne Geständnis äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich war, und gestanden daher nur selten. Urkundsbeweise waren in strafrechtlichen Fällen im Unterschied zu Zivilangelegenheiten selten. Allgemein kamen im Strafprozess weniger spezialisierte Mittel zum Einsatz, vor allem, weil die meisten Menschen jener Zeit Analphabeten waren. Daher galt hier: „Zeugen wiegen mehr als Schrift.“<sup>7</sup> Indizien wiederum waren aufgrund mangelnder wissenschaftlicher Gewissheit selten beweiskräftig. Der Strafrichter war daher im Wesentlichen auf die Kooperationsbereitschaft des Zeugen angewiesen. Die Zeugenaussage war deshalb das Hauptbeweismittel, und der Zeuge eine Schlüsselfigur in der Rechtsfindung.

Um dieser Sonderstellung Rechnung zu tragen, unternahmen die Rechtsgelehrten eine systematische Definition gerichtlicher Zeugenaussagen. So wurde ein juristischer Regelkatalog für Zeugenaussagen erstellt, mit dem Ziel, Falschaussagen (exemplarisch in der biblischen Erzählung der Rettung der Susanna, Dan 13,1–64) zu vermeiden und die Zeugenaussagen zu rationalisieren. Ein Teil dieser Regelungen blieb vom 13. Jahrhundert bis zur Auflösung dieses Beweissystems während der Französischen Revolution unangetastet; ein anderer Teil hat sich dagegen im selben Zeitraum entscheidend weiterentwickelt.

Unverändert blieben folgende Prinzipien: Erstens, dass weder Richter noch Kläger als Zeugen auftreten können, ebenso wenig wie Schiedsrichter (*arbitres*) oder Eidhelfer. Zeuge kann nur sein, wer Dritter in einem bestimmten Rechtsverhältnis ist; seine Aufgabe ist es, einen Beweis zu erbringen, der der Wahrheitsfindung dient.<sup>8</sup> Zweitens bedarf es zweier Zeugenaussagen, um einen vollen Beweis zu bilden (es galt das dem Alten und Neuen Testament entlehnte und in das römische Recht eingegangene Wort vom *testis unus, testis nullus* – ein Zeuge ist kein Zeuge), vorausgesetzt, dass sie in drei Punkten übereinstimmten (Gegenstand bzw. Person, Zeit und Ort). Die Aussage eines Einzelzeugen wurde dabei nicht kategorisch abgelehnt, sondern galt als halber Beweis. Auch am Gebot der Überparteilichkeit wurde festgehalten: Selbst wenn ein Zeuge von einer der beiden Prozessparteien aufgerufen worden war, hatte er die Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Schließlich galt unabhängig von den Gefahren, die eine Aussage nach sich ziehen konnte, Aussagepflicht. Das bedeutete auch, dass ihrer Aussagepflicht nicht nachkommende Zeugen bestraft werden konnten. Daraus wurden drei Forderungen abgeleitet: ein Eid (der meist auf die Bibel geleistet wurde), der gute Leumund des Zeugen (*bona fama*) und schließlich die Genauigkeit in der Tatsachenbeschreibung – der Zeuge sollte möglichst selbst gesehen oder gehört haben, was sich am Tatort abgespielt hatte, und dies wahrheitsgemäß wiedergeben. Falschaussagen konnten gehandelt

7 André Laingui/Arlette Lebigre: *Histoire du droit pénal*, Paris: Cujas 1979, Bd. II, S. 111 f.; Jean-Louis Halpérin: „L’instrumentalisation de la preuve testimoniale par la procédure pénale“, in: Garrot: *Les témoins devant la justice* (Anm. 2), S. 11–22.

8 Yves Mauten: *Veritatis adiutor. La procédure du témoignage dans le droit savant et la pratique française (XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles)*, Mailand: A. Giuffrè 2006, S. 178.

werden.<sup>9</sup> Die Forderung nach Wahrhaftigkeit berührt den Bereich des Sakralen, namentlich das neunte Gebot „Du sollst kein falsch Zeugnis ablegen.“

Die im 13. Jahrhundert etablierten Rechtsnormen haben sich auch hinsichtlich der Gültigkeit von Zeugenaussagen kaum verändert. Der Wert einer Aussage beruht darauf, dass ein Zeuge etwas gehört oder gesehen hat oder etwas ‚vom Hörensagen‘ (*ouï dire*) weiß. Als idealer Zeuge gilt, wer eine Tat unmittelbar wahrgenommen hat; eine Zeugenaussage kann aber auch gültig sein, wenn sie nicht auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht, dann jedenfalls, wenn sie auf die Information eines Dritten zurückgeht, der unmittelbarer Zeuge des Geschehens war. Ist dies nicht der Fall, handelt es sich um bloßes ‚Hören-Hörensagen‘ und ist kein zulässiges Beweismittel mehr oder allenfalls kleiner möglicher Teil eines vollen Beweismittels (*adminicule*). Zum Beweis der Schuld war immer eine ausreichende Anzahl gültiger Zeugenaussagen erforderlich. Zwei unzweifelhafte Zeugenaussagen, wenn möglich *de visu*, bildeten einen Vollbeweis, der für eine Verurteilung ausreichte; mehrere weniger genaue Zeugenaussagen bildeten zusammen einen vollen Beweis, wenn der Untersuchungsrichter (*juge d'instruction*), gefolgt von den Strafrichtern, die über Schuld und Unschuld entschieden, entsprechend urteilte. In diesem Fall durfte jedoch die Todesstrafe nicht verhängt werden. Diese Regeln waren allerdings so strikt, dass ein Großteil der Zeugenaussagen in den erhaltenen Prozessakten für ungültig erklärt wurde, weil sie zu vage waren, vom Tatbestand abwichen oder vor allem, weil es sich um mittelbare Angaben handelte, die auf einer zu hohen Anzahl von Zwischengliedern beruhten. Um diesen Missstand auszugleichen und eine größere Anzahl gültiger und beweiskräftiger Informationen zu erhalten, wurden nicht etwa die Regeln angepasst, die sich auf die Wertigkeit der Zeugenaussagen bezogen, sondern jene, welche die ‚Qualität‘ der Zeugen betrafen.

So ist bei den ebenfalls im 13. Jahrhundert fixierten Regeln zur Bestimmung der Qualität von Zeugen in der Tat eine Entwicklung zu beobachten. Anfangs hatten die Juristen darauf beharrt, dass ein Teil der Zeugen aufgrund gewisser Eigenschaften von vornherein ‚zeugnisunfähig‘ (*testes inhabiles*) sei.<sup>10</sup> Dies betraf verschiedene Gruppen von Personen: Frauen, Minderjährige (d. h. Unter-Zwanzigjährige), Ehrlose (*infâmes*, d. h. Verurteilte oder Vorbestrafte, Henker, lasterhafte Personen, Prostituierte etc.), Eltern und andere Angehörige einer der Prozessparteien, ihre Hausgenossen (denen man seit langem unterstellte, ihre Herren entlasten zu wollen) und andere Personen, die in einem Abhängigkeits- oder Besoldungsverhältnis zu einer der Parteien standen (Angestellte, Grund- und Halbpächter, bisweilen auch Lehnsleute), und schließlich die Ankläger selbst. Diese Einschränkungen galten auch im Zivilverfahren. Die meisten bedeutenden Rechtsgelehrten des Mittelalters legten damit mehr Wert auf die Reinheit eines Beweises als auf ein hartes

9 Jean-Pierre Allinne: „Le témoignage dans l'histoire de la justice française, entre sacralité et méfiance“, in: ders./Claude Gauvard/Jean-Paul Jean (Hg.): *Histoire de la justice. Le peuple en justice*, Paris: La Documentation Française 2014, n°24, S. 68–70.

10 Bernard Schnapper: „*Testes inhabiles*. Les témoins reprochables dans l'ancien droit pénal“, in: ders.: *Voies nouvelles en histoire du droit. La justice, la famille, la répression pénale (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris: PUF 1991, S. 145–175.

Strafmaß. Mit anderen Worten: Statt die Aussagen derartiger Zeugen zu akzeptieren, wurden sie für gerichtlich unzulässig erklärt, auch wenn dies eine weniger strenge Bestrafung der Straftat zur Konsequenz hatte: Es war besser, einen Schuldigen freizusprechen als einen Unschuldigen zu verurteilen. Dabei handelte es sich jedoch nicht um ein Absolutheitsprinzip. In Fällen dringender Notwendigkeit – dann nämlich, wenn es bei besonders schweren Verbrechen an geeigneten (frz. *habiles*) Zeugen fehlte – konnte der Richter auch ungeeignete (*inhabiles*) Zeugen (Leibeigene, Bedienstete, Pächter, Angestellte etc.) vernehmen, deren Wort allerdings weniger galt als das der geeigneten Zeugen.

Diese Regelungen wurden in den folgenden Jahrhunderten modifiziert. Mit der Ordonnanz von 1670 wurde im Nachhinein die lange zurückreichende Tendenz in der Rechtsprechung bestätigt, bei der Beweiserhebung einen Teil der vormals ‚ungeeigneten‘ Zeugen zu berücksichtigen, die man nun in ‚geeignete‘ (*habile*) und ‚ablehnbare‘ (*reprochable*) Zeugen unterteilte. Das System der Legalbeweise blieb davon jedoch unberührt. Eine Umwandlung von ‚ungeeigneten‘ in ‚geeignete‘ Zeugen hatte schon im ausgehenden 16. Jahrhundert stattgefunden, als man Frauen als Zeugen zuließ. Die Ordonnanz von 1670 ging jedoch wesentlich weiter, da die Richter nunmehr auch Kinder vernehmen konnten, die die Pubertät noch nicht erreicht hatten. Hinsichtlich der Umwandlung von ‚ungeeigneten‘ in ‚ablehnbare‘ Zeugen empfahl die Ordonnanz (im Unterschied zur zivilrechtlichen Ordonnanz von 1667), Zeugenaussagen von Verwandten, Vertrauten oder sogar Beklagten (falls noch nicht für schuldig befunden) nicht grundsätzlich abzulehnen, ebenso wenig wie die Aussagen von Geisteskranken, *infâmes* und persönlichen Feinden der Beklagten, Kläger bzw. von Denunzianten. Allmählich setzte sich die Praxis der *reproches* (Einwendungen), die der Beklagte bei der Gegenüberstellung gegen bestimmte Zeugen vorbringen konnte (nachdem ihre Aussagen vom Gerichtsschreiber zu Protokoll gebracht und kollationiert worden waren) gegenüber dem kategorischen Ausschluss bestimmter Zeugengruppen vom Prozess durch. Ein Untersuchungsrichter konnte dann entscheiden, ob er die Aussagen der vom Beklagten abgelehnten Zeugen (*témoins reprochés*) berücksichtigen wollte oder nicht. Dabei konnte er den Aussagen solcher Zeugen entweder Indizwirkung zusprechen – dies bot sich etwa immer dann an, wenn die betreffenden Zeugen ehrlose Personen waren (z. B. zum Tode Verurteilte, die vor der Hinrichtung ihre Mittäter denunzierten) – oder sie als Vollbeweis anerkennen.

Von der Möglichkeit, auch ‚ablehnbare‘ (*reprochables*) Zeugen heranzuziehen, wurde mit der Zeit insbesondere bei sogenannten Ausnahmeverbrechen (*crimen exceptum*) zunehmend Gebrauch gemacht, was aufgrund der Schwere der Tat, der schwierigen Beweiserhebung und der Notwendigkeit, des Täters habhaft zu werden, vor allem bei nachts verübten Delikten, Brandstiftung und Vergiftung vorkam. Gleiches galt für jene Fälle, in denen ein Zeuge notwendig erforderlich war, d. h. bei besonders schweren Delikten, die ohne Beisein von Zeugen verübt worden waren (wie etwa nächtlicher Einbruchdiebstahl). In diesen Fällen konnte das Opfer selbst als Zeuge vernommen werden; seine Aussage konnte als voller Beweis gelten. Die Entscheidung hing dabei wiederum von der richterlichen Besonnenheit

ab, was auf die Idee des Schiedsrichters (*arbitre*) bzw. des freien Willens (*libre arbitre*) verweist. Der Richter verfügte so über die Freiheit zu urteilen, die ihm vom König gewährt wurde, dem sie seinerseits von Gott verliehen worden war. Er konnte damit die Parteilichkeit potenziell eigennütziger Zeugen berücksichtigen, ebenso wie die Einwendungen gegen mit dem Beklagten verwandte Zeugen, aber auch verwandtschaftliche, freundschaftliche oder feindschaftliche Beziehungen, allgemeine Umstände, Benehmen und Besitzverhältnisse von Zeugen und vor allem die Stichhaltigkeit der Zeugnisinhalte, um zu entscheiden, wie viel Glauben den einzelnen Zeugen zu schenken war.

Und schließlich konnte „ein jeder Zeuge sein, dem das Gesetz nicht eigens untersagt hat, Zeugnis abzugeben“,<sup>11</sup> vorausgesetzt, der Richter hielt die Aussage für zulässig, so der Rechtsgelehrte Denisart im 18. Jahrhundert. Vor diesem Hintergrund und angesichts einer wachsenden Zahl von Strafverfahren, die der königlichen Gerichtsbarkeit unterbreitet wurden, ließen die Richter immer mehr ‚ablehnbare‘ (*reprochables*) Zeugen zu. Es handelt sich hier also um den Übergang von einem System, in dem Zeugen aufgrund persönlicher Merkmale *a priori* testierfähig oder -unfähig sind, zu einer Praxis der empirischen Würdigung der objektiven Gültigkeit von Zeugenaussagen; von einer strengen Bestimmung der erforderlichen Qualitäten von Zeugen zu einer pragmatischen Handhabung, die zunehmend auf der Intuition des Richters oder, mit anderen Worten, auf der ‚freien richterlichen Überzeugung‘ (*intime conviction*) beruht, obwohl dies nicht der Ordonnanz von 1670 entsprach und obwohl das System der Legalbeweise gerade darauf abzielte, eine solche Urteilsfindung zu vermeiden.

Im revolutionären Recht wie auch im napoleonischen *Code civil* wird diese Entwicklung nachträglich abgesegnet: Beide lassen immer mehr vormalig ‚ungeeignete Zeugen‘ (*témoins inhabiles*) in Strafsachen zu. So wird 1791 an der Praxis, Kinder als Zeugen vor Gericht zuzulassen, festgehalten; in Artikel 79 der Strafprozessordnung von 1808 (*Code d'instruction criminelle*) werden Jugendliche unter 15 Jahren im Ermittlungsverfahren von der Eidesleistung entbunden, und ab 1812 können sie sogar in den Zeugenstand berufen werden und dort Aussagen (in Form sogenannter *déclarations*) machen. Als ‚Auskunftspersonen‘ können außerdem nun auch Angeklagte vernommen werden, womit der Kreis zulässiger Zeugenaussagen noch erweitert wird.<sup>12</sup> Darüber hinaus werden Zeugen nun nicht mehr lediglich während der gerichtlichen Voruntersuchung durch den Untersuchungsrichter und unter Ausschluss der Öffentlichkeit vernommen, sondern auch und vor allem während der öffentlichen Hauptverhandlung, sodass sie mit ihren Aussagen den Prozessausgang entscheidend mitbeeinflussen können. Handelt es sich also um einen Sieg des Zeugen? Allem Anschein zum Trotz ist das Gegenteil der Fall. Nach der Zeugenvernehmung (und nach der Anhörung von Staatsanwalt, Strafverteidiger und Vorsitzendem des Geschworenengerichts) entscheiden die Geschworenen über Schuld und Unschuld nämlich tatsächlich nach ihrer ‚innersten Überzeugung‘ (*in-*

11 Jean-Baptiste Denisart: *Collection des décisions nouvelles*, Bd. IV, Paris: Didot <sup>8</sup>1773, S. 597.

12 Halpérin: „L'instrumentalisation de la preuve testimoniale“ (Anm. 7), S. 27.

*time conviction*), die nunmehr amtlich geworden ist. Letztere resultiert aus der freien Beweiswürdigung, die das System der Legalbeweise ersetzt. Die Entscheidungsfindung folgt nun dem ‚besten Wissen und Gewissen‘ der Geschworenen und nicht mehr wie früher klaren und messbaren Regeln, zu denen an erster Stelle die mögliche Übereinstimmung der Aussagen zweier unmittelbarer Zeugen gehörte. Zeugenbeweise blieben zwar weiterhin wichtig; sie stellen von nun an jedoch nur noch *ein* Mittel der zulässigen Beweiserhebung dar. Auch im Falle fehlender, unzuverlässiger oder ungenauer Zeugenaussagen kann ein Schuld- oder Freispruch getroffen werden; eine Zeugenaussage ist nicht mehr zwingend erforderlich. Das war eine entscheidende Änderung und zugleich Resultat einer unaufhaltsamen Entwicklung.

Eine weitere, nicht minder wichtige Änderung bestand darin, dass die Zeugenaussage ihren sakralen Status einbüßte: Der Eid auf die Bibel, den ein Zeuge vor seiner Aussage zu leisten hatte, wurde abgeschafft und mit ihm eine Praxis, die das Seelenheil des Zeugen in die Pflicht genommen hatte. Dies ist die logische Folge einer Entwicklung, die in den Gerichtsverfahren des 18. Jahrhunderts zu beobachten ist, wie Beispiele aus Lothringen, der Champagne und der Bourgogne belegen. Immer mehr Zeugen betrachteten die Aussage vor Gericht offenbar als Bürgerpflicht, glaubt man der wachsenden Zahl der nicht in Anspruch genommenen Abfindungen, die den Zeugen als Entschädigung für Fahrtkosten und Arbeitsausfall eigentlich zustanden.<sup>13</sup> Das deutet darauf hin, dass Eigennutz und gerichtliche Wahrheit als nunmehr absolut unvereinbar galten. Der Zeuge trat nicht mehr als Freund einer der Prozessbeteiligten auf, der aus Solidaritätspflicht aussagte, sondern als veritabler Helfer der Justiz, der einem ‚staatsbürgerlichen Imperativ‘ (*impératif citoyen*)<sup>14</sup> Folge leistete, ganz so, wie es bereits die Juristen des 13. Jahrhunderts gefordert hatten, wenn auch mit anderen Worten. Mit der offiziellen Entsakralisierung der gerichtlichen Zeugenaussage tritt die staatsbürgerliche Tugend an die Stelle der religiösen Pflicht.

### Umstrittene Zeugenschaft

Schon als das Zeugnis noch sakrale Züge trug und überdies das nahezu einzige Beweismittel darstellte, war es Gegenstand von Kritik und Geringschätzung, die im Lauf der Zeit immer stärker wurden. Vorbehalte gegenüber Zeugenaussagen hat

13 Hervé Piant: „Le prix de la vérité: témoignages, argent et vérité dans la justice française d’Ancien Régime. Une analyse de la ‚taxe‘ des témoins“, in: Garnot: *Les témoins devant la justice* (Anm. 2), S. 209–220; Yann Mouron: *Vivre à Fontaine-lès-Dijon au XVIII<sup>e</sup> siècle. Modes de vie, comportements, mentalités (1700–1789)*, mémoire de maîtrise dactylographié, Dijon 2005; Stéphane Montagna: *Modes de vie, normes et déviances: les exemples champenois de Bouix et de Pothières (vers 1704–vers 1790)*, mémoire de maîtrise dactylographié, Dijon 2005.

14 Yves Castan: „Parole et honneur dans les pièces des procès (Tournelle de Toulouse au XVIII<sup>e</sup> siècle)“, in: Yves-Marie Bercé/Yves Castan (Hg.): *Les archives du délit: empreintes d’une société*, Toulouse: EUS 1990, S. 21–27, hier S. 24.

es tatsächlich immer gegeben; es fehlte jedoch an Alternativen. Aus der Perspektive des Richters wäre der Idealfall, über vollkommen glaubwürdige Zeugen zu verfügen. Aber selbst Zeugen, die für ‚geeignet‘ befunden wurden und deren Aussage rechtsgültig war, konnten aus mehreren Gründen niemals für vollkommen glaubwürdig gelten. Neben der Unzuverlässigkeit von Gedächtnis und Wahrnehmung hatten sie zahlreiche andere Schwächen. Überdies sahen sie sich zunehmend mit der Konkurrenz der Sachverständigen konfrontiert.

Die Kritik an der Zeugenaussage war vielfältig. Zunächst wurde moniert, dass es zwar mehrere Zeugen geben kann, die passive Zuschauer einer Straftat sind, immer aber auch andere, die in das Geschehen eingegriffen haben, etwa, um die an einer Prügelei Beteiligten auseinanderzubringen oder einen Dieb zu verfolgen. Im Gegensatz zu den passiven Zeugen, die sich mit der Rolle des Beobachters begnügen, könnte man hier von ‚interventionistischen Zeugen‘ sprechen. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Im Paris des 18. Jahrhunderts solidarisierten sich Zeugen aus den unteren Schichten häufig entweder mit den Dieben oder aber den Opfern einer Straftat; in der Auvergne handelte es sich im gleichen Zeitraum bei 86 Prozent aller Zeugen von Gewaltverbrechen um ‚interventionistische Zeugen‘.<sup>15</sup> In beiden Fällen konnten die Zeugenaussagen nicht mehr als neutral gelten, da die Zeugen selbst zu Beteiligten des Geschehens geworden waren.

Kritisiert wurde zweitens, dass die Zeugen offenbar schon vor ihrer Aussage wissen, was der Richter als mildernden oder erschwerenden Umstand geltend machen wird. Entsprechend konnte ein Zeuge bestimmte Aspekte der Tat wie etwa vorsätzliches Handeln, die Art der verübten Schläge oder auch die Verwendung von Waffen hervorheben oder aber bewusst unklar lassen, abhängig davon, ob er den Verdächtigen oder Beklagten belasten wollte oder nicht. Zeugen begnügten sich außerdem nicht immer damit, den Sachverhalt zu schildern und einen Angeklagten zu be- oder entlasten. Vielmehr konnten sie das Gerichtsverfahren auch zur Selbstinszenierung nutzen, um sich durch institutionelle Anerkennung selbst aufzuwerten, etwa im Insistieren auf besonders raffinierten Strategien, mit denen sie einen Übeltäter entlarven und überführen konnten. Auch dies beeinträchtigte die Glaubhaftigkeit einer Aussage.

Ein dritter Kritikpunkt betrifft die Filtermechanismen, die dazu führen, dass Zeugen in ihren Aussagen vom Tatbestand abweichen. Sie sind abhängig von den Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft und ihren dominanten Moralvorstellungen. In der überwiegenden Mehrheit der Fälle stammten Kläger, Opfer und Zeugen aus demselben Ort oder gehörten derselben ruralen bzw. urbanen Gemeinschaft an. Entsprechend unterhielten die meisten Zeugen schon früher Beziehungen zu den Beklagten, die durch Freundschaft oder Feindschaft geprägt sein konnten. Es war außerdem schwierig, gegen einen Nachbarn auszusagen, mit

15 Déborah Cohen: „Sur la scène du délit dans le Paris populaire du XVIII<sup>e</sup> siècle : témoin ou acteur?“, in: Garnot: *Les témoins devant la justice* (Anm. 2), S. 333–342; Daniel Martin: „Témoin, il m’a tué. Les témoins de la violence au XVIII<sup>e</sup> siècle, entre intervention et réticence à déposer“, in: ebd., S. 323–332.

dem oder mit dessen Familie man auch in Zukunft fast täglich in Kontakt stehen würde. Objektivität ist unmöglich, wo Zeugen und Prozessparteien durch unterschiedliche persönliche Interessen, Statusneid, Begehrlichkeiten oder Feindschaft miteinander verbunden waren. Schwierig, wenn nicht unmöglich wurde eine Aussage dann, wenn ein Beklagter dem Gesetz nach zwar schuldig war, in den Augen seiner Mitmenschen jedoch im Einklang mit den Ehrvorstellungen oder sozialen Normen einer Gruppe gehandelt hatte. In solchen Fällen neigten Zeugen dazu, die Schwere der Tat zu relativieren oder Unkenntnis vorzutäuschen („Behauptet, nichts über den Tatbestand zu wissen“, wurde von den Gerichtsschreibern des Ancien Régime in protokollierten Zeugenaussagen häufig vermerkt). Dergleichen verhinderte einen erfolgreichen Prozessausgang. So behaupteten einige Zeugen, nichts zu wissen, andere machten ganz willkürliche Aussagen – dabei waren sie es, die den Prozessverlauf durch ihre Aussagen (oder Auslassungen) entschieden, denn der Ermittlungsrichter hatte ihren Aussagen letztlich zu folgen. Außerdem nutzten viele Zeugen den Auftritt bei Gericht zur Durchsetzung eigener Interessen, je nach den Beziehungen, die sie zu den an der Tat Beteiligten unterhielten, und nach dem für sie günstigsten Prozessausgang. Sie hielten die Justiz für manipulierbar und scheuten sich nicht, dies für eigene Interessen auszunutzen.

Beobachter haben daher immer wieder auf die Gefahr von Falschaussagen hingewiesen. Deren Anzahl lässt sich nicht genau ermitteln. In fünf Prozent der in Lyon zwischen 1776 und 1790 angestregten Strafverfahren wurde Zeugenbeeinflussung oder -bestechung vermerkt,<sup>16</sup> wobei die Dunkelziffer um ein Vielfaches höher liegen dürfte. Die vielen Falschaussagen, die sich im 18. und 19. Jahrhundert in Verfahren im Bereich von Forst-, Zoll- oder Jagdrecht finden, sind Ausdruck einer weitverbreiteten, wenn nicht gar einhelligen Überzeugung, dass bestimmte Vergehen strafrechtlich nicht geahndet werden sollten. In diesen Fällen neigten die Zeugen dazu, die Schwere der Tat herunterzuspielen oder sich unwissend zu stellen. Im Departement Lozère scheint es in den Jahren vor 1880 eine Fülle von Falschaussagen gegeben zu haben, insbesondere bei Leumundszeugen, die entweder von den Prozessparteien bestochen worden waren oder die Gelegenheit nutzten, um erlittene Demütigungen zu vergelten oder Rache zu üben. Einige Juristen, vor allem Rechtsgelehrte, waren der Ansicht, dass Falschaussagen sich an bestimmten physischen Reaktionen des Zeugen ablesen ließen (Zittern des Leibes und der Glieder, Stottern, Wechsel der Gesichtsfarbe – Erröten oder Erblassen – wie auch an verzögerten oder abweichenden Aussagen);<sup>17</sup> gesicherte Erkenntnisse sind das jedoch nicht. Im Ancien Régime konnten Falschaussagen im schlimmsten Fall mit dem Tod bestraft werden, zumindest in Verfahren, in denen dem Angeklagten selbst die Todesstrafe drohte. In der Praxis kam es jedoch nie dazu. In späterer Zeit, bis 1863, wurden Falschaussagen vor dem Geschworenengericht (*cour d'assises*) ver-

16 Marc Vacher: „Le prix du mensonge: la subornation des témoins dans les procédures criminelles de la sénéchaussée de Lyon (1776–1790)“, in: Benoît Garnot (Hg.): *Les Juristes et l'Argent. Le coût de la justice et l'argent des juges du XIVe au XIXe siècles*, Dijon: EUD 2005, S. 81–88, hier S. 83.

17 Petitjean: „Quelques remarques sur les témoins“ (Anm. 5), S. 59.

handelt, wo es zu zahlreichen Freisprüchen kam. Später kamen derartige Fälle ganz überwiegend vor das Strafsachen tätige Landgericht, wo sie weiterhin mit großer Milde beurteilt wurden.<sup>18</sup> Kurzum, ob aus richterlicher Unwissenheit oder Nachsicht kamen Zeugen, die falsch aussagten, meist straffrei davon. Das spricht nicht unbedingt für die Verlässlichkeit von Zeugenaussagen und wirft die Frage auf, wem überhaupt Glauben zu schenken ist.

Im Übrigen tragen die gerichtlichen Instanzen, obschon nicht systematisch, auch selbst dazu bei, den Wahrheitsgehalt von Zeugenaussagen zu verfälschen; zum einen in den inquisitorischen Verfahren vom Spätmittelalter bis ins Ancien Régime; vor allem aber in den halb inquisitorischen, halb akkusatorischen Verfahren, die in nachrevolutionärer Zeit an ihre Stelle treten. Zu allen Zeiten galt, dass der Untersuchungsrichter zunächst unabhängig und geheim die Ermittlungen durchführt (Anwälte können erst seit der *Loi Constans* von 1897 an der gerichtlichen Voruntersuchung teilnehmen). Obwohl der Untersuchungsrichter zur Neutralität verpflichtet ist und nur die Aussagen der Zeugen aufzunehmen hat, kommt es doch vor, dass er Druck ausübt, um eine belastende Aussage zu erhalten. In den strafrechtlichen Anhörungen, die seit der Revolution öffentlich waren, konnte der Staatsanwalt jederzeit jene Belastungszeugen in den Zeugenstand rufen, deren Aussage er hören wollte. Man könnte hier von einer Instrumentalisierung der Zeugenaussage zugunsten der Anklage sprechen. Der Vorsitzende eines Schwurgerichts konnte noch bis ins Jahr 2000, als diese Möglichkeit aufgehoben wurde, jeden in den Zeugenstand berufen, den er für fähig hielt, den Tatbestand zu erhellen, einschließlich der testierunfähigen Personen,<sup>19</sup> wodurch die Gefahr bestand, dass die Geschworenen nach seinem Willen beeinflusst wurden. Richter und Staatsanwälte können also den Inhalt von Zeugenaussagen beeinflussen, was deren Beweiswert weiter beeinträchtigt.

Angesichts all dieser Schwächen ist es kaum verwunderlich, dass man dem Zeugenbeweis im gesamten beschriebenen Zeitraum mit großer Skepsis begegnete. Die Vorbehalte gegenüber dem Zeugenbeweis nahmen in den letzten beiden Jahrhunderten des Ancien Régime, vor allem im 18. Jahrhundert, noch zu: Die zunehmende Anhörung von vormalig ‚ungeeigneten‘ Zeugen ermöglichte einerseits zwar theoretisch eine umfassendere strafrechtliche Verfolgung, was zweifellos einem besonderen öffentlichen Interesse entsprach, trug andererseits aber dazu bei, dass das ohnehin schon begrenzte Vertrauen in die Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen weiter beeinträchtigt wurde. Im 19. und 20. Jahrhundert kam es schließlich zu einer regelrechten Kampagne gegen die Zeugenaussage, unterstützt durch den spektakulären Aufstieg der wesentlich zuverlässigeren Sachverständigengutachten.

Zu Beginn der 1760er Jahre hatte Cesare Beccaria erklärt: „Der echte Maßstab [...] der Glaubwürdigkeit [des Zeugen] ist nichts anderes als das Interesse, das er

18 Jean-Claude Farcy: „La répression du faux témoignage en France au XIX<sup>e</sup> siècle“, in: Garnot: *Les témoins devant la justice* (Anm. 2), S. 373–377.

19 Allinne: „Le témoignage“ (Anm. 9), S. 73 f.



hat, die Wahrheit zu sagen oder nicht zu sagen.“<sup>20</sup> Ein halbes Jahrhundert später, in den 1820er Jahren, betonte man, dass eine Zeugenaussage in erster Linie nicht der Wahrheitsfindung, sondern der Klärung einer Sache diene: „Der Kläger wählt seine Zeugen, der Beklagte die seinen; man zieht in zwei Gruppen vor Gericht, wo die Zeugen ihre Aussagen so vorbringen, dass sie für die Partei, unter deren Banner sie stehen, den größten Vorteil bringen.“<sup>21</sup> Oft trat Spott an die Stelle von Kritik und Empörung, und Zeugen wurden als Dummköpfe und Analphabeten dargestellt. Jules Moineaux, Verfasser der seinerzeit vielgelesenen *Tribunaux comiques*, präsentierte der amüsierten Leserschaft darin eine Fülle komischer Situationen, in denen die Glaubwürdigkeit von Zeugen lächerlich gemacht wurde.<sup>22</sup> Auch die Zeugenaussagen von Kindern in Fällen sexuellen Missbrauchs büßen ihre Glaubhaftigkeit ein (unlängst hat der Fall von Outreau diese Frage wieder aufgeworfen). Ebenso werden die Aussagen alter Leute in Zweifel gezogen. Justizirrtümer dienten auch in der ‚Affäre Calas‘ in den 1760er Jahren und im Fall Pierre Vaux und Jean-Baptiste Petit ein Jahrhundert später als Vorwand, um Zeugenaussagen zu diskreditieren. Letztere hatte man für vorsätzliche Brandstiftung zu lebenslangem Straflager verurteilt; Grundlage für das Urteil war eine mehr als fragwürdige Zeugenaussage, der das Gericht mit allzu großem Wohlwollen gefolgt war.<sup>23</sup>

Anfang des 20. Jahrhunderts gelangte diese Kritik an die Öffentlichkeit, vor allem durch François Gorphe, einen Untersuchungsrichter aus Marenes im Département Charente-Maritime. Gorphe betonte die Schwächen des Zeugenbeweises, zeigte seine inneren Widersprüche auf und demonstrierte die geringe Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen, von denen er die Hälfte für falsch befand. So werden hier fünf Personen identifiziert und verurteilt, obwohl es derer nur vier waren; dort wird jemand eindeutig identifiziert, der dem Schuldigen nicht einmal ansatzweise ähnelt. Gorphes Buch *La Critique du témoignage* von 1924 wurde bis mindestens zum Zweiten Weltkrieg immer wieder systematisch zitiert. Der Zeugenbeweis war in den Augen vieler diskreditiert, selbst wenn er in zahlreichen Verfahren weiterhin eine entscheidende Rolle spielte.<sup>24</sup>

Die Kritik am Wert von Zeugenaussagen ist schärfer geworden, seit diese Konkurrenz durch ein immer zuverlässigeres Beweismittel bekommen haben: das Sachverständigen-gutachten, vor allem im Bereich der Medizin. Bereits im Spätmittelalter hatte man die kriminologische Praxis durch die Obduktion von Leichnamen erweitert. Aber erst ab dem 16. Jahrhundert findet die Gerichtsmedizin (die damals noch nicht als solche bezeichnet wurde) allmählich allgemeine Anwendung; Ärzte und Chirurgen sind nunmehr offiziell bei Gerichtsverfahren zugelassen. In den

20 Cesare Beccaria: *Dei delitti e delle pene* (1764), dt.: *Von den Verbrechen und den Strafen*, übers. von Thomas Vormbaum, § VIII: Von den Zeugen, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag 2005, S. 23.

21 *Gazette des tribunaux*, 19. Juli 1829.

22 Jules Moineaux: *Les tribunaux comiques*, Paris: Éd. Chevalier-Maresq 1884.

23 Louis Devance: *Entre les mains de l'injustice. L'affaire Vaux et Petit (1851–1897)*, Dijon: EUD 2000.

24 Frédéric Chauvaud: „La preuve testimoniale : l'indispensable clameur de la pâle princesse (XIX<sup>e</sup>-première moitié du XX<sup>e</sup> siècle)“, in: Garnot: *Les témoins devant la justice* (Anm. 2), S. 155–159.

Hexenprozessen der 1650er Jahre hatten Ärzte und Chirurgen von der dämonologischen Kultur mit ihrer magischen Deutung des Körpers bereits Abstand genommen und interpretierten Stigmata am Körper der Beklagten entsprechend nicht mehr als Zeichen des Teufelspaktes („Hexenmal“), sondern als Symptom von Hautkrankheiten. Mit der *Ordonnance criminelle* von 1670 wurde für Ärzte und Chirurgen die Teilnahme am Strafverfahren Pflicht. Sie waren für die nunmehr als notwendig verstandene Phase der Beweissicherung (*corpus delicti*) verantwortlich: Die *Ordonnance* hatte die vorprozessuale Leichenschau legalisiert. Ihr folgten zwischen 1671 und 1731 mindestens 63 Rechtsverordnungen über „Untersuchungen, Berichte und Interventionen von Ärzten und Chirurgen im Justizwesen.“<sup>25</sup> Die wachsende Verwendung von Sachverständigengutachten führt dazu, dass die ‚pathologische‘ oder ‚physiologische‘ Beschreibung von Straftaten den subjektiven Zeugenaussagen zunehmend den Rang abläuft oder diese zumindest klar in Frage stellt. Dies geschieht anhand von forensischen Tatsachen, die von medizinischen Gutachtern und den Ermittlern festgestellt werden. Abhängig vom jeweiligen Tatbestand kann auch auf Sachverständige aus anderen Berufsfeldern zurückgegriffen werden. Die Sachverständigengutachten tragen damit gewissermaßen zur Objektivierung von Straftat und Strafverfahren bei, was auf Kosten des Zeugenbeweises geschieht, der *per definitionem* subjektiv ist.

Die Anfänge dieser Entwicklung, bei der der Zeugenbeweis zugunsten von Sachverständigengutachten abgewertet wird, reichen also weit zurück. Im 18. Jahrhundert ist eine Verstärkung dieser Tendenz zu beobachten, obschon der Zeugenbeweis nach wie vor den Vorrang behält. Im 19. Jahrhundert (und endgültig im 20. und 21. Jahrhundert) setzt sich im Strafprozess schließlich das Sachverständigengutachten gegenüber dem Zeugenbeweis durch.<sup>26</sup> Ende des 19. Jahrhunderts bemühten sich die republikanischen Regierungen mit Erfolg, wissenschaftliche Beweise zu entwickeln, wie etwa durch Bertillonage (gerichtliche Personenidentifizierung durch Anthropometrie), Photographie, Daktyloskopie und schließlich chemische Analyse von Indizien und Spuren einer Straftat. Heute spielen Gutachten eine entscheidende Rolle im Strafprozess, insbesondere die DNA-Analyse, die es ermöglicht, Schuldige zu identifizieren und Unschuldige zu entlasten, und das mit einer minimalen Unsicherheit (1:1.000.000), wovon bei Zeugenaussagen naturgemäß nicht die Rede sein kann. Seit der Einführung von DNA-Analyseverfahren in Frankreich im Jahr 1991 lassen Richter, Polizisten und Gendarmen jährlich mehrere Tausend solcher Tests durchführen. Mit der DNA-Analyse scheint das Sachverständigengutachten gegenüber der Zeugenaussage, aber auch der freien richterlichen Überzeugung (*intime conviction*) endgültig die Oberhand gewonnen zu haben. Bisweilen ist deshalb von einer regelrechten Revolution des Gerichtswesens die Rede, und zwar nicht nur im Straf-, sondern auch im Zivilrecht – hier zu Lasten des Urkundenbeweises. Da sich anhand

25 Michel Porret: „Crimes et châtements. L’œil du médecin légiste“, in: *Dix-huitième siècle. La recherche aujourd’hui* 30 (1998), S. 37–50.

26 Frédéric Chauvaud: *Le corps, l’âme et la preuve. L’expertise médico-légale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Université de Poitiers/GERHICO 1998, S. 232 f.

von DNA Zellmaterial aller Art identifizieren lässt, kann die DNA-Analyse in ganz unterschiedlichen Bereichen angewandt werden, so auch zur Aufdeckung von Lebensmittelskandalen oder in Fälschungsfällen ganz allgemein. Ergänzend ist die wachsende Bedeutung ‚elektronischer Zeugen‘ zu erwähnen, d. h. Überwachungskameras, die heute immer mehr Anwendung finden.

## Conclusio

Seit dem 13. Jahrhundert haben im französischen Zivilverfahren schriftliche Dokumente (‚Urkundenbeweis‘) gegenüber Zeugenaussagen bei der Beweiserhebung grundsätzlich den Vorrang. Im Strafrecht war dies lange anders: Mangels besserer Alternativen dienten Zeugenaussagen hier als Hauptbeweismittel. Die Kriterien für die Zulassung von Zeugen wurden allerdings mit der Zeit immer weiter aufgeweicht, was zu wachsender Skepsis an der von jeher umstrittenen Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen führte. Ein Festhalten an den strengen Zeugenausschlussregeln hätte freilich dazu geführt, dass zahlreiche Täter aus Mangel an Beweisen straffrei geblieben wären. Ein unlösbares Problem? Als (uneingestandener) Ausweg wurde im 18. Jahrhundert das Prinzip der richterlichen Überzeugung (*intime conviction*) entwickelt, das im Strafprozess des 19. Jahrhunderts institutionalisiert und offiziell verankert wurde. Die Frage, die den Geschworenen des Schwurgerichtes seit 1795 gestellt wird („Avez-vous une intime conviction?“, dt.: „Haben Sie eine innerste Überzeugung?“) ist Ausdruck des Misstrauens gegenüber der Zeugenaussage. Dieses Misstrauen ist seither stetig gewachsen, und zwar in dem Maße, in dem die Techniken der Sachverständigen weiterentwickelt und perfektioniert wurden.

Heißt dies, dass der Sachverständigenbeweis sich endgültig gegenüber dem Zeugenbeweis durchgesetzt hat, der nach dem (freilich seltenen) Geständnis lange als Königsbeweis gegolten hatte? Diese Frage muss differenziert beantwortet werden: Zwar drängen sich die Sachverständigen in den Geschworenengerichten; diese sind aber für immer weniger Streitfälle zuständig und beschränken sich zunehmend auf schwere Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit von Personen. In den Strafsachen tätigen Landgerichten spielen Zeugenaussagen aufgrund der hohen Anzahl von Strafverfahren dagegen weiterhin die Hauptrolle, sei es auch nur, weil DNA-Analysen sehr kostspielig sind. Zu fragen wäre außerdem, ob es im Zeitalter der Genozide zu einer Rehabilitierung der Zeugenaussage kommen kann. Im Zuge der Shoah sind bestehende Vorstellungen erschüttert worden, da nun auch Opfer (also vom Tatgeschehen Betroffene) als Zeugen zugelassen werden, was erstmals mit der Anhörung von sogenannten ‚Opferzeugen‘ in den Nürnberger Prozessen der Fall war. Unter solchen Umständen wird das Opfer zum Wissenden, zu einem, der unter der Barbarei zugleich gelitten hat *und* von ihr berichtet: Das Opfer erzählt Geschichte.<sup>27</sup> Der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag (IStGH) hat

27 Christian Thibon: „Témoins et témoignages dans les procès traitant de crimes de génocides en Afrique de l’Est“, in: *Histoire de la justice. Le peuple en justice* 24 (2014) 1, S. 133–141.

den ‚Opferzeugen‘ im Jahr 2008 eine privilegierte Rechtsstellung eingeräumt. Er hat seither das Recht, an allen Phasen eines Strafverfahrens vor dem IStGH und den verschiedenen Ad-hoc-Strafgerichtshöfen teilzunehmen. Gegenüber dem französischen Recht stellt das an sich nicht unbedingt eine Neuerung dar, da dieses dem Opfer über das Instrument der Nebenklage seit langem die Möglichkeit der privilegierten Beteiligung einräumt. Handelt es sich damit um eine Re-Sakralisierung des Zeugen, nicht in religiöser Form wie zu früheren Zeiten, sondern als Mittler von Erinnerung?

*Aus dem Französischen von Julia Claus*

BURKHARD LIEBSCH

## Der Komplex der Zeugenschaft und der Begriff der politischen Welt. Eine Revision in historischer Perspektive

*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.*  
Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

*Zeugen dessen, was der Bezeugung entweicht.*  
Maurice Blanchot<sup>2</sup>

[...] *eine verlorene Welt, die sie nicht mehr behaust.*  
Hannah Arendt<sup>3</sup>

Zeugnis ablegen kann nach gegenwärtig vorherrschendem Verständnis nur jemand für etwas vor Anderen oder für jemand Anderen. Es handelt sich also um ein den *Zeugen*, Akte der *Bezeugung* und das *Bezeugte* als solches engstens miteinander verbindendes soziales Geschehen. Das ist nicht so trivial, wie es zunächst klingen mag. Denn man kann auch ganz anders, nicht ‚sozialphilosophisch‘, vom Zeugnis reden. Etwa mit Franz Rosenzweig, der befand, „jedes Ding ist ein Zeugnis“ – nämlich der Schöpfung; oder mit Georg W. F. Hegel, der behauptete, der Geist zeuge für sich selbst.<sup>4</sup> In beiden Fällen kommt es auf einen Anderen – und damit auf eine sozialphilosophische Thematisierung des Zeugnisablegens – scheinbar gar nicht an.

Demgegenüber sprechen wir heute vom Zeugnis wenn nicht ausschließlich, so doch primär im Sinne eines – gegebenenfalls dinglich und geistig vermittelten<sup>5</sup> – Zeugnisablegens Anderer vor Anderen und für Andere. In diesem Sinne kennen wir die Rolle des Zeugen, in die wir zufällig geraten können; und wir haben eine Vorstellung von (Sprech-) Akten der Bezeugung, die das zu Bezeugende ans Licht bringen sollen. Erschöpft sich das Zeugnisablegen nicht genau darin, letzteres als Bezeugtes auszusagen, also in der *Zeugenaussage*?

Genau das ist mit Nachdruck unter Hinweis auf die *Zeugenschaft des Zeugen selbst*, die *Performanz der Bezeugung* und das *Bezeugte als solches* zu bestreiten, wie die folgenden Überlegungen zeigen sollen, die speziell nach dem Zusammenhang

---

1 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 141979, S. 115.

2 Maurice Blanchot: *Vergehen*, Zürich: diaphanes 2011, S. 113.

3 Hannah Arendt: *Menschen in finsternen Zeiten*, München: Piper 1989, S. 250.

4 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 51996, S. 180, 427 ff.; Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16*, hg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 160.

5 Vgl. etwa Marcel Hénaff: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript 2014, S. 55, 103, der die Gabe als „bezeugende Sache“ im Geist der Reziprozität denkt, der seinerseits ‚weitergegeben‘ werde.

von Zeugenschaft und politischer Welt fragen. Dabei werde ich mich auf die folgenden fünf Punkte konzentrieren.

Ich gehe erstens aus vom erkenntnistheoretischen Zuschnitt moderner Philosophie und bringe (speziell mit Blick auf René Descartes und Ludwig Wittgenstein) zur Sprache, wie hier von ‚Welt‘ die Rede ist. Zweitens setze ich dagegen einen sozialphilosophischen Weltbegriff, demzufolge wir nicht einfach ‚auf‘ der Welt sind oder ‚in‘ ihr vorkommen (und auf dieser Grundlage etwas von ihr wissen), sondern so leben, dass dabei die *Lebbarkeit* unseres Lebens in einer mit Anderen geteilten Welt mit auf dem Spiel steht. Drittens bringe ich meine These ins Spiel, der zufolge genau das bezeugt wird – und zwar im Verhältnis zu Anderen, als deren Zeuge wir von Anfang an eingesetzt sind. Viertens versuche ich plausibel zu machen, dass das im Modus der Glaubwürdigkeit bezeugte Verhältnis zum Anderen erschüttert werden muss, um eine kritische Perspektive zu eröffnen, in der wir, fünftens, das Zeugnis in seiner historischen Dimension heute beurteilen, wie es hier abschließend mit Blick auf Maurice Blanchots Begriff des Desasters geschieht.

### Die Welt in der Sicht epistemischer Subjekte

Die Welt ist alles, was der Fall ist, heißt es lapidar in Wittgensteins *Tractatus*.<sup>6</sup> Aber man muss auch *sehen* können, was der Fall ist. Und zwar am besten so, dass man dasjenige, was der Fall ist, *selbst* in Augenschein nehmen, sich davon ein Bild machen und sich vom Gegebenen auf diese Weise selbst überzeugen kann. Andernfalls gäbe es vielleicht ‚an sich‘, nicht aber ‚für uns‘, was der Fall ist. Demzufolge muss die Welt als Inbegriff dessen, was der Fall ist und worüber etwas auszusagen ist, wahrgenommen werden. Auf dieser Basis allein kann jeder sich selbst ein ‚Bild‘ von ihr bzw. von dem machen, was sachlich vorliegt. Sieh hin und überzeuge dich selbst; mach dir selbst ein Bild von der Sache. Mehr und Besseres, so scheint es, ist niemandem anzuraten, für den zweifelhaft ist, *ob etwas* bzw. *was* der Fall ist. Wäre das nicht fraglich, so würden wir weder nach der Welt noch auch nach der Erfahrung fragen, die verlässliches Wissen über sie verbürgen soll. Aus eigener Erfahrung, für die hier paradigmatisch das Sehen in der Form der *Autopsie* steht, sollte demzufolge idealiter zutreffendes Wissen über eine Welt zu gewinnen sein, die ‚tatsächlich‘ in der Form von Sachverhalten vorliegt, wird uns auf diese Weise suggeriert.

*Prima facie* bestätigt Wittgensteins Diktum nur, was bis heute, ungeachtet radikaler Kritik, die im Anschluss an Martin Heidegger an der Vorstellung eines epistemischen, in der Form der Repräsentation sicherzustellenden Welt-Bildes geübt worden ist<sup>7</sup>, einer tief verwurzelten Überzeugung darüber entspricht, wie wir *als primär Wissende* zur Welt ins Verhältnis gesetzt sind. Demzufolge sollten wir uns als epistemische Subjekte ein möglichst zutreffendes Bild vom Gegebenen (vorliegen-

<sup>6</sup> Wittgenstein: *Tractatus* (Anm. 1), S. 11.

<sup>7</sup> Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Klostermann <sup>6</sup>1980, S. 88 ff.

den Sachverhalten) machen und verbleibende Zweifel über das, was der Fall ist, so weit wie möglich auszuräumen versuchen. Das Verfahren *par excellence*, mit dem das sollte gelingen können, heißt traditionell Evidenzgewinnung. Und die Philosophie, die für dieses Verfahren auf Descartes' und Edmund Husserls Spuren lange Zeit schien eintreten zu können, trat geradezu als Versprechen der Gewinnung absoluter Zweifellosigkeit auf, die alles, was wir im Übrigen weniger sicher über die Welt zu wissen meinen, in evidenter, möglichst adäquater und apodiktischer Art und Weise sollte fundieren können.<sup>8</sup>

So gesehen war die Philosophie ein auf idealiter unanfechtbares evidenten Wissen gegründetes Fundierungsprojekt, das Erkenntnis über eine der Erfahrung zwar sich anbietende, aber stets zu Zweifeln und Fragen Anlass gebende, an sich vorliegende Welt von Tatsachen ermöglichen sollte. Ihr ganzer Sinn bestand demnach darin, diese Zweifel auszuräumen und das Fragen zum Stillstand kommen zu lassen. Selbst dort, wo man (wie im Pragmatizismus Charles S. Peirces) die Erfahrung der Welt und die aus ihr abzuleitende Erkenntnis entschieden prozessual gedacht hat, blieb diese Finalität in Kraft.<sup>9</sup> Das alles überragende Ziel dieser Philosophie war die Etablierung einer ein für allemal zu bewährenden Episteme. Zwar hat es sich herausgestellt, dass diese nicht direkt, in geistigen Verfahren der Einsicht, zugänglich ist, wie es Platon sich ausgemalt hatte, sondern allenfalls in langwierigen Prozessen zu etablieren wäre, wie sie in modernen Erkenntnistheorien beschrieben werden, doch blieb das Ziel bis in unsere Gegenwart hinein vielfach unangefochten. Das Beste wäre es demnach, über endgültige Erkenntnis zu verfügen, in der unser geistiges Leben zugleich an sein Ende gelangen würde.

Heute stehen wir demgegenüber vor einer überwältigenden Erosion aller dieser Voraussetzungen klassischer Philosophie, die ich hier in wenigen, sie unvermeidlich verkürzenden Worten auf einen epistemologischen Nenner gebracht habe. Philosophie verbürgt demnach (idealiter) letztgültige Erkenntnis oder sie droht auf das Niveau jener *doxa*, der bloßen Meinung, des ungesicherten, stets anfechtbaren subjektiven Fürwahrhaltens zurückzufallen, das schon das griechische Wissen als *episteme* endgültig hatte hinter sich lassen sollen. Dieser Position wird heute in allen wesentlichen Punkten widersprochen.

### Prekäre Lebbarkeit menschlichen Lebens in einer sozialen Welt

Was wir *Welt* nennen, liegt nicht einfach als Gesamtheit von Tatsachen oder Sachverhalten vor, die man auf dem Wege der Erfahrung, am besten vermittelt des selbst Gesehenen und des in Folge dessen Gewussten<sup>10</sup> gewissermaßen bloß aufzu-

8 Zur Differenzierung von Apodiktizität und Adäquatheit vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner 1977, § 6.

9 Charles S. Peirce: „Die Festlegung einer Überzeugung“, in: *Schriften zum Pragmatizismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp<sup>2</sup>1976, S. 149–181, hier S. 166.

10 Émile Benveniste leitet das Sehen und das Wissen aus der gleichen etymologischen Wurzel *his* ab, was in einem der frühesten griechischen Ausdrücke für Zeuge (*histor*) anklingt, „der gesehen hat“

lesen oder methodisch zu erforschen hätte, um sie in der Form von Aussagen zur Geltung zu bringen und sich auf diese Weise der Welt epistemisch zu versichern.<sup>11</sup> Menschliche Erfahrung bringt auf dem Weg der Artikulation und Repräsentation des Erfahrenen eben das mit hervor, was wir Welt nennen; und zwar *eine Welt des Lebens mit und unter Anderen*, der wir nicht als ein Ich gegenüberstehen, an der wir vielmehr *im Modus des Selbstseins mitbeteiligt*<sup>12</sup> und in das wir *geschichtlich verwickelt* sind. Dabei stürzen wir nicht nur in Zweifel über das, was wirklich der Fall ist, sondern verzweifeln auch – an Anderen, an uns selbst, an der Welt, wie Søren Kierkegaard gegen Descartes eingewandt hat. Zweifel und Verzweiflung sind nicht schlicht als privative Formen der Erfahrung einzustufen, die man sich als in Wissen und Glauben überwindbar vorstellen könnte. Vielmehr handelt es sich um negative und zugleich unaufhebbare Dimensionen menschlichen Lebens, von dem wir nicht mehr generell behaupten können, es ziele unter allen Umständen darauf ab, in einem Ziel – etwa in evidentem Wissen – zur Ruhe (und so gewissermaßen zugleich zu Tode) zu kommen. Die Behauptung, dass es uns in unserem Leben eben darum im Grunde gehen müsste, ist ihrerseits nicht auf eine evidente Einsicht zu stützen. Das zeigt sich, wenn man das Evidenz-Projekt der epistemologischen Philosophie historisiert und auf seine genealogischen Voraussetzungen hin befragt. Descartes ist nicht als radikal Zweifelder zur Welt gekommen. In der Zeit des Dreißigjährigen Krieges musste er erst jegliches Vertrauen in sich, in Andere und in die Welt verlieren, um sich zu fragen, ob es etwas geben könnte, das jeglichem Zweifel standzuhalten verspricht. Statt den Zweifel nur existenziell zu erleiden, treibt Descartes ihn schließlich radikal methodisch voran und entzieht allem und jedem jegliches Vertrauen, um zu dem bekannten Ergebnis zu gelangen: Das *cogito* täuscht mich nicht, selbst wenn ein *malin génie* mich umfassend täuschen sollte.<sup>13</sup>

---

und „der [deshalb] weiß“; Émile Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, Frankfurt a. M.: Campus 1993, S. 173.

11 Vgl. dagegen Wolfram Drews/Heike Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Fink 2011, S. 7, wo das Thema dieses Bandes gleich zu Beginn als ein Problem der „epistemischen Verortung des Menschen in der Welt“ definiert wird.

12 Von der genaueren Frage, wie das ursprünglich zu denken ist, muss ich in diesem Kontext absehen. Nur soviel: Keineswegs ist das ‚Mitbeteiligtsein‘ nur als kontingentes Zusammenvorkommen in bzw. auf der Welt oder ohne Weiteres ontologisch als Mitsein zu denken, wenn es stimmt, dass die Welt „nur vom Anderen aus gegeben erscheint“, wie es Emmanuel Levinas nahelegt, ohne freilich den Weltbezug der Anderen gleichermaßen zu betonen vgl. Hénaff: *Die Gabe der Philosophen* (Anm. 5), S. 102, 218.

13 Burkhard Liebsch: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012. Die ganze Dimension der Selbst-Bezeugung, die in kritischer Wendung gegen Descartes und gegen die Vorherrschaft juristischen und epistemischen Denkens v. a. nach Søren Kierkegaard über Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur auf Wegen existenzialistischen, phänomenologischen, hermeneutischen und ethischen Denkens in der Philosophie zur Geltung gekommen ist, fehlt in dem Artikel von Oliver Scholz „Zeuge. Zeugnis“ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, Sp. 1511–1521 (wo von den Genannten nur Levinas unter der Rubrik „Theologie“ erwähnt wird). So fällt in Vergessenheit, dass nur selbsthaftes Leben auch Zeugnisse zeitigen kann, die nachträglich unter juristischen und epistemischen Kriterien zu beurteilen sind. Zu fragen bleibt darüber hinaus, was eigentlich als das Bezeugte zu gelten hat (wenn



Aber was war auf diese Weise wirklich gewonnen, fragte sich Descartes schließlich selbst, wie eine Bemerkung Epistemons in dem Dialog *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* beweist: Alles, was man durch die Methode des Zweifels hinzugelernt habe, beschränke sich doch darauf, dass man einsehe, ein „denkendes Ding“ zu sein. „Viele Worte für einen winzigen Ertrag!“<sup>14</sup> – mit dem, so wäre mit Wittgenstein hinzuzufügen, unsere „Lebensprobleme“<sup>15</sup> weder berührt noch gar gelöst sind.

Im gelebten Leben können wir auf eine unanfechtbare Erkenntnis nicht setzen. Vielmehr müssen wir uns häufig auf *ersten* Augenschein, auf *bloßes* Hörensagen, auf *vermutlich* verlässliche Auskünfte Anderer und auf *relativ* Wahrscheinliches stützen. Und was es *als Leben* eigentlich ausmacht, ist nicht einfach als Tatsache einzustufen. Genau das steht vielmehr im sozialen, geschichtlich dimensionierten und unvermeidlich prekären In-der-Welt-sein ständig mit auf dem Spiel. Jedoch nicht so, dass es *erkennbar* wäre. Im Leben mit und unter Anderen, das eine soziale und politische Welt überhaupt erst hervorbringt und auf Dauer stabilisiert, wird gerade das, was es als Leben eigentlich ausmacht, selbst der sozialen und politischen Strittigkeit ausgesetzt.<sup>16</sup> Nur ein in dieser Weise *dem Leben mit und unter Anderen exponiertes Leben* kann dem, was es als Leben eigentlich ausmacht (oder ausmachen könnte und sollte), überhaupt auf die Spur kommen. Dazu genügt keine Besinnung auf vermeintliche ‚Tatsachen des Lebens‘, von denen man sich auf dem Weg des Aussagens ein Bild machen könnte, welches das Prädikat Erkenntnis verdienen würde. Und es genügt in keiner Weise, bloß (selbst) hinzusehen, um in Erfahrung zu bringen und wissen zu können, was das Leben als Leben eigentlich ausmacht, ausmachen könnte und sollte. Weder ist das einfach zu sehen, wahrzunehmen oder zu erkennen (als etwas, was der Fall ist), noch auch können wir uns *je selbst* einfach davon überzeugen.

Ein Leben, das unvermeidlich und rückhaltlos dem Zusammenleben mit und unter Anderen ausgesetzt ist, kann erst *aus der Rückwirkung dieses Exponiertseins auf es selbst* in Erfahrung bringen, was es damit auf sich hat. Und der naheliegendste Leitfaden in der Erkundung dieser Frage wird stets die negative, sich nicht als Wissen präsentierende Erfahrung dessen sein, was als unannehmbar, als unzumutbar,

---

nicht nur kontingente Tatsachen, Sachverhalte etc.). Vgl. Burkhard Liebsch: „Zeugnis, Bezeugung, geschichtliche Identität“, in: *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br./München: Alber 1999, Kap. VI.

14 René Descartes: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989, S. 55, 81.

15 Wittgenstein: *Tractatus* (Anm. 1), S. 114, Nr. 6.52. Von der Frage, ob sich auf jene Gewissheit tatsächlich die menschliche Erkenntnis im Ganzen gründen lässt, sehe ich hier ganz ab.

16 Für eine verlässliche politische Welt genügt es nicht, dass man einer Lebensform im Modus des Heideggerschen Mitseins teilhaftig ist. Hinzukommen muss, auf der Basis einer nie im Ganzen transparent zu machenden Zugehörigkeit, eine tatsächliche Ansprechbarkeit Anderer, von denen man Erwidern erwarten kann; und zwar auch im Sinne berechtigter normativer Erwartungen. Das betont mit Recht Albrecht Wellmer, der aber die ‚responsive‘ Dimension der tatsächlichen Ansprechbarkeit unterbelichtet lässt; Albrecht Wellmer: *Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 285, 297, 317, 338, 345, 367, 409, 427 ff.

als untragbar und als unerträglich erscheint. Gelegentlich mag sich eine solche Erfahrung mit subjektiver Evidenz einstellen, wenn etwa jemand schreit: „Das ist ungerecht!“ Jedoch erweist sich eine solche ‚Evidenz‘ vielfach als anfechtbar, wie besonders Judith N. Shklar gezeigt hat.<sup>17</sup> Und es verrät keineswegs ohne Weiteres, was man sich jeweils unter der vermissten Gerechtigkeit vorzustellen hätte. Was sich subjektiv als evident darstellt (eine als ungerecht empfundene Verletzung), gibt vielfach zu intersubjektivem Dissens Anlass und kann nur auf dem Wege der Austragung von Dissens (wenn überhaupt) geklärt werden. Dabei ist eigene Erfahrung keine unanfechtbare Berufungsinstanz. Es genügt nicht, sich auf das zu besinnen, was man selbst als ungerecht erfahren hat, um Andere davon zu überzeugen, wonach diese Erfahrung verlangt, d. h. insbesondere, in welcher Form praktischer Gerechtigkeit die beklagte Ungerechtigkeit wenn möglich aufzuheben wäre.

Hier sehen wir uns dazu gezwungen, den Rahmen einer epistemologischen Philosophie zu verlassen, die die skizzierte Herausforderung sozialen Lebens ebenfalls als ein Problem möglichst zu überwindenden ungenügenden Wissens einstuft würde. Dagegen *weiß* ich in der primär negativen Erfahrung dessen, was (mein, unser...) Leben *nicht* ausmacht oder ausmachen sollte, nicht nur im Grunde *nichts*. Diese Erfahrung verlangt auch nicht nach einem Wissen, das man sich am besten selbst, aus eigener Einsicht, verschaffen sollte. Vielmehr verlangt die negative Erfahrung, wie ich *nicht* leben kann oder womit Andere nicht leben können, als Herausforderung sozialen Lebens nach einer dissensuellen Austragung des Widerstreits, in den wir sofort geraten, wenn es sich herausstellt, dass sie mit heterogenen Auffassungen Anderer davon, was Leben heißt, in Konflikt gerät. An erster Stelle dieser Herausforderung steht nicht der Zweifel an einem wie auch immer unzulänglichen Wissen, sondern dass sich Andere überhaupt erst einmal der Zumutung stellen, dass jemand zum Ausdruck bringt, an die Grenze der Lebbarkeit des eigenen oder gemeinsamen Lebens geraten zu sein. Infolgedessen steht auch für Andere in Frage, was letzteres eigentlich ausmacht. Wird bezeugt, dass jemand so oder so nicht mit und unter Anderen leben kann, so verlangt das letzteren ab, sich in diesem Sinne infrage stellen zu lassen.

### Selbst-Bezeugung im Komplex der Zeugenschaft

In dieser Bezeugung wird nicht nur *etwas* bezeugt (nämlich die entsprechende negative Erfahrung), sondern auch das *Selbst* derer, die sie zum Ausdruck bringen, um auf diese Weise zu zeigen, wer sie sind oder als wer sie sich verstehen. Soziales Leben ist von Anfang an nur im Verhältnis zu Anderen möglich, die nicht nur leben bzw. ‚am Leben sind‘, sondern auch zum Ausdruck bringen, worin diese Erfahrung für sie liegt bzw. nicht liegt. Darin bezeugen sie zugleich *etwas*, nämlich diese Erfah-

<sup>17</sup> Judith N. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997; vgl. dazu den aktuellen Schwerpunkt der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 62 (2014) 4, zur politischen Theorie dieser Autorin.

rung, *und sich selbst*, ihre Existenz als ein Selbst, das rückhaltlos darauf angewiesen ist, Gehör zu finden. Diejenigen, an die dieses Verlangen adressiert wird, werden *volens volens* in die Rolle von Zeugen dieses Verlangens versetzt. Auch wenn wir den Anspruch Anderer überhören, wir können doch nicht umhin, ihre Adressaten gewesen zu sein und müssen insofern wissen, dass er uns als zu bezeugender erreicht hat.

Die fragliche Bezeugung, die als dreifache Bezeugung *von* etwas, *des Selbst* und *durch* das Selbst auf den Begriff der *Selbst-Bezeugung* gebracht worden ist, hat in dieser Beschreibung ersichtlich einen sehr weiten Sinn, insofern sie latent immer im Spiel ist, wo soziales Leben stattfindet. Damit ist in buchstäblich elementarster Auffassung ein Leben gemeint, in dem sich jemand, nach der oder nach dem wir mit der *Wer-Frage* fragen können, auf Erwidern hin an jemand Anderen wenden kann. (Ob ein- oder gegenseitig und mit welchen Folgen, kann dahingestellt bleiben.) Von spezieller Bedeutung ist die Selbst-Bezeugung aber dann, wenn dieses Leben an *Grenzen der Lebbarkeit* gerät. Menschliches Leben ist offenbar so verfasst, dass dies im Prinzip jederzeit geschehen kann. D. h. nichts, schon gar keine bloß biologische Grundlage etwa, verbürgt, dass wir, wenn wir ‚am Leben sind‘, dabei auch unproblematisch die Erfahrung machen, dass uns gerade diese Art und Weise, in der wir jeweils unser Leben ‚leben‘, auch als wirklich ‚lebbar‘ (zumutbar, tragbar, akzeptabel etc.) erscheint. Dass dies nicht verbürgt oder garantiert ist, ergibt sich nicht erst aus besonders kritischen sogenannten ‚Lebensereignissen‘, wie sie in den Sozialwissenschaften untersucht worden sind. Vielmehr markiert dieses Nichtverbürgtsein gewissermaßen das ethische Vorzeichen, unter dem menschliches Leben von Anfang an steht.

Was Kant in der Sprache des 18. Jahrhunderts das menschliche „Zeugungsgeschäft“ genannt und was man im 20. Jahrhundert auf den Begriff der generativen Zeiterfahrung gebracht hat, erschöpft sich deshalb weder in einem bloß biologischen Reproduktionsvorgang noch darin, dass Menschen Menschen und damit künftiges Leben erzeugen, wie es schon Aristoteles beschrieben hat.<sup>18</sup> Vielmehr stiften sie einen neuen, unabsehbaren Lebenszusammenhang, in dem über das bloße bzw. nackte Leben hinaus die Lebbarkeit des Lebens Anderer auf dem Spiel stehen wird. Und in diesem Sinne sind sie von vornherein nicht nur Erzeuger, sondern auch Zeugen dieses künftigen Lebens, das unabsehbare Möglichkeiten des Anderswerdens in sich birgt.

Damit ist die Grundvoraussetzung benannt, unter der Menschen, die im Verhältnis zueinander Andere sind, eigens als Zeugen aufgerufen werden können. In einem weiten Sinn sind sie das immer schon und unvermeidlich; sei es als Zeugende (Eltern), sei es als Bezeugte in einer genealogischen Triade, die die Nachkommen ihrerseits in eine Dimension der Zeugenschaft im Verhältnis zu denen einsetzt, die sie überleben werden. Letztere stiften auf diese Weise auf dem Weg der Filiation ein Leben vom Anderen her, das von Anfang an in ein *gegenseitiges* – aber

18 Tatjana Shchytsova (Hg.): *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins*, Nordhausen: Bautz 2012.

schon aus Gründen gleichsam gegeneinander versetzter Lebenszeiten und -geschichten *asymmetrisches* – Bezeugungsverhältnis eingesetzt ist.

Dabei impliziert die an die Zeugung sich anschließende generative Zeiterfahrung nicht nur die Tatsache, dass jemand anders ‚auf die Welt gekommen‘ ist, sondern sie bezeugt, dass Andere in eine soziale Welt ein- und gegenseitiger Inanspruchnahme aufgenommen worden sind, als Nachkommen, als Verwandte, als einer Lebensform Zugehörige, als Mitglieder eines politischen Gemeinwesens etc. *Das Bezeugte* ist hier nicht das schiere Dasein oder die Heideggersche ‚Geworfenheit‘ in die Welt, sondern die (in der Sozialphilosophie und in der Politischen Theorie der Gegenwart ganz unterschiedlich ausbuchstabierte) *soziale und politische Existenz*, die allerdings auf Dauer prekär bleibt. Sie kann nicht Bestand haben, wenn sie nicht immer wieder erneuert wird in der Erfahrung des Gehört- und Beachtetwerdens bzw. des ‚Zählens‘ *als jemand*, d. h. als ein *Selbst*.

In einem speziellen Sinne kann jemand dann auch unter besonderen Umständen als historischer, rechtlicher, religiöser Zeuge aufgerufen und dazu aufgefordert werden, Zeugnis abzulegen, sei es in der Form einer mündlichen Aussage, sei es in der Form eines schriftlichen Berichts, als gefilmter Zeitzeuge, als Überlebender etc. Diesen verschiedenen Arten und Weisen, als Zeuge aufgerufen zu werden, geht aber unvermeidlich eine Zeugenschaft voraus, in die wir als soziale Wesen von Anfang an, sei es als Zeugende, sei es als Gezeugte, eingesetzt sind; und zwar im Verhältnis zur niemals unproblematisch vorauszusetzenden *individuellen Lebbarkeit* des Lebens Anderer, die im Prinzip jederzeit an ihre Grenzen stoßen kann.

Im Wissen darum sorgt man sich in sozialen und politischen Lebensformen normalerweise auch darum, dass Anderen das Leben, das sie in deren Rahmen leben und führen (können, wollen, sollen etc.) auch als lebbar erscheint. Solange das nicht offen in Frage gestellt wird, kann es sich allerdings ergeben, dass jene Zeugenschaft gerade durch die Normalität eines mehr oder weniger eingespielten, vertrauensvollen Zusammenlebens aus dem Blick gerät und geradezu vergessen wird. Verhält es sich nicht ähnlich mit allen vermeintlichen ‚Grundlagen‘ menschlichen Zusammenlebens, auf die man sich so oft beruft? Werden sie als solche nicht allesamt überhaupt erst dann bewusst, wenn sie mehr oder weniger radikal in Frage gestellt werden?

### Exkurs zum Vertrauen

Genau so verhält es sich auch mit dem Vertrauen. Gewiss hat der Begriff eine weit zurückreichende semantische Vorgeschichte.<sup>19</sup> Aber erst infolge historischer Erfahrungen, die für einen radikalen Vertrauensverlust in soziales und politisches Leben sprechen, ist er daraufhin befragt worden, inwiefern Vertrauen nicht nur eine wünschenswerte Begleiterscheinung menschlichen Lebens, sondern unhintergebar und insofern von radikaler Bedeutung sein könnte. Auch Vertrauen entzieht sich

19 Arne Grøn/Claudia Welz (Hg.): *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen: Mohr 2010.

dem Wissen – und zwar speziell insofern es sich nicht um einen Wissensersatz unter riskanten Bedingungen handelt, sondern Ausdruck einer akzeptierten Auslieferung an Andere ist, die ihnen zumutet, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen.<sup>20</sup> Bevor es allerdings dazu kommen kann, Anderen ausdrücklich zu vertrauen, was Misstrauen als Möglichkeit ins Spiel bringt, leben wir immer schon in einem basalen Quasi-Vertrauen<sup>21</sup>, das erst enttäuscht werden muss, um *als in Andere eigens ‚gesetztes‘* möglich zu werden.

Auch dieses Vertrauen kann ebenso wie der Anspruch, es zu verdienen, nur bezeugt werden in verlässlichen lebenspraktischen Vollzügen, die es jederzeit rechtfertigen. Nur auf der Grundlage einer derart praktisch erwiesenen (aber niemals zu beweisenden und im engeren Sinne kognitiv zu kalkulierenden) Vertrauenswürdigkeit findet menschliche Kommunikation statt, in der man einander in der Regel etwas ‚abnimmt‘, ohne jedes Mal zu prüfen, ob Andere oder wir selbst das überhaupt rechtfertigen. Bevor es zu dieser kritischen Frage kommen kann, muss ein eingespieltes, ständig bezeugtes Vertrauen enttäuscht werden; unter Umständen derart nachhaltig, dass man überhaupt niemandem mehr etwas abnehmen will, ohne sich *vorher* über die Glaubwürdigkeit Anderer Gewissheit verschafft zu haben.<sup>22</sup> Erst nach einer mehr oder weniger durchgreifend kritischen Erfahrung dieser Art kommt es auch zu einer Ausdifferenzierung der Frage, ob man es in der zuvor eingespielten sozialen Lebenspraxis überhaupt mit brüchigem *Vertrauen* und/oder mit prekärer *Verlässlichkeit* (sei es Anderer selbst, sei es gewisser Routinen) zu tun hatte.

Sogar in der sozialtheoretischen Literatur zu dieser Frage herrscht bis heute keine wirkliche Klarheit in dieser Hinsicht. Fundiert Verlässlichkeit Vertrauen – oder umgekehrt? Oder differenziert sich das Sichverlassen *auf etwas* gleichursprünglich mit dem Vertrauen *auf Andere selbst* aus?<sup>23</sup> Viel spricht in der Tat dafür, dass das, was man Sozialisation nennt, einige Jahre ohne eine deutliche Differenzierung in dieser Hinsicht erfolgt. Entscheidend aber ist, dass durch Verlässlichkeit und/

20 Vgl. dazu die Diskussion in *Erwägen – Wissen – Ethik (EWE)* 22 (2011) 2 und Burkhard Liebsch: „Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 99 (2013) 2, S. 152–172.

21 Ich nenne es Quasi-Vertrauen, weil es die für das Vertrauen im engeren Sinne wesentliche Möglichkeit des Misstrauens noch nicht kennt. Thomas Reid, der in seinem *Inquiry into the Human Mind* als einer der ersten überhaupt diese Zusammenhänge thematisiert hat, spricht von *reliance*. C. Anthony J. Coady spricht mit Blick auf David Hume von *unchecked testimony* (*Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press 1992, S. 83).

22 Was im Grunde unmöglich ist, wenn man strenge Maßstäbe an den Begriff der Gewissheit anlegt.

23 Vgl. dazu in historischer Perspektive Stephen Shapin: *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago/London: Chicago University Press 1994, S. xxv–xxxi, 193–242. Noch bei Searle findet sich eine Spur dieser Problematik, wo er darauf hinweist, „das deutsche Wort ‚wahr‘ [true], verwandt mit lat. verus, gehör[e] zu der indogermanischen Wurzel *ver*, ‚Gunst‘, ‚Freundlichkeit erweisen‘; seine Grundbedeutung ist ‚vertrauenswert‘ [trustworthy]“; John R. Searle: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek: Rowohlt 1997, S. 217.

oder Vertrauen eine gewisse Konstanz der Weltstruktur<sup>24</sup> verbürgt wird, ohne die psychisches Leben in den Sog psychotischer Prozesse zu geraten droht. Nach Maßgabe dieser Konstanz werden wir hineinsozialisiert in eine Praxis des Glaubens, der Verlässlichkeit, des Vertrauens, die es erst nach und nach möglich macht, etwas bzw. jemandem *nicht* zu glauben, sich vor Unzuverlässigkeit zu hüten, dezidiert Misstrauen zu hegen etc. Das erklärt die abgrundtiefe Enttäuschung, die Kinder radikaler Verbrecher erfahren mussten, die wie Reinhard Heydrich (der unumschränkte NS-Herrscher über Prag bis zu seiner Ermordung im Jahre 1942) angeblich gute Familienväter gewesen sein und ihren Nachkommen gegenüber einen vertrauenerweckenden Eindruck gemacht haben sollen. Die Kenntnis von Untaten, wie sie diese Verbrecher begangen haben, scheint in solchen Fällen nachträglich jegliches Vertrauen und jegliche Verlässlichkeit, auf die man einst gebaut hat, ganz und gar in Frage zu stellen bzw. unmöglich zu machen.<sup>25</sup>

Dem bis hierher skizzierten Verständnis zufolge geraten wir nicht erst nachträglich in die Rolle von Zeugen. Vielmehr wird unsere soziale Existenz von Anfang an durch Andere bezeugt, die uns im Zuge der Aufnahme in das Zusammenleben mit ihnen (und Dritten, anonymen anderen Anderen) zugleich in die Position möglicher Zeugenschaft versetzen. D. h. wir existieren von Anfang an so, dass wir im Prinzip jederzeit zu Zeugen Anderer werden *können*.<sup>26</sup> Zuvor schon aber wird unsere soziale Existenz auf ein Vertrauen und auf eine Verlässlichkeit Anderer gegründet, in der wir daran gewöhnt werden, ihnen zu glauben; und zwar nicht nur durch Worte, die angeblich in einem *knowing from words* „Information übermitteln“, wie es neuere epistemische Theorien der Zeugenschaft lehren.<sup>27</sup>

Im Leben mit Anderen findet nicht nur eine *verbal transmission* zum Zweck der Informationsweitergabe statt, sondern es vollzieht sich darin ein Glauben, das zunächst nicht zwischen dem *Etwas*-Glauben und dem Glauben *an Andere* unterscheidet. Dieses Glauben geschieht auch dann, wenn gar nicht ausdrücklich gesprochen wird, nämlich im normalen Vollzug menschlichen Zusammenlebens, sofern es sich nicht der kritischen Frage stellen muss, ob und inwiefern etwas Gesagtes gilt oder jemandem zu glauben ist. Solange diese kritische Frage nicht

24 Zu diesem Begriff vgl. Alfred Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, S. 29. Die Autoren begründen diese Konstanz an der fraglichen Stelle allerdings allein im Rekurs auf epistemische Erwartungsstrukturen.

25 Vgl. exemplarisch dazu Niklas Frank: *Der Vater. Eine Abrechnung*, München: Goldmann 2001.

26 Was explizit allerdings erst möglich wird, sobald die entsprechenden sozial-kognitiven Fähigkeiten dazu gegeben sind.

27 Miranda Fricker: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press 2007; Nicola Mößner: *Wissen aus dem Zeugnis anderer: der Sonderfall medialer Berichterstattung*, Paderborn: Mentis 2010. Wenn man einen Begriff sogenannter Testimonialerkenntnis auf alle möglichen Prozesse der Informationsübermittlung ausweitet, gerät leicht aus dem Blick, wie ein bezeugendes Selbst dabei auf dem Spiel steht und wie Andere infolgedessen das zu Bezeugende aufnehmen, wenn sie dazu herausgefordert sind, jemandem zu glauben. Vgl. Jennifer Lackey: „The Nature of Testimony“, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (2006), S. 177–197; Oliver R. Scholz: „Das Zeugnis Anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in: Thomas Grundmann (Hg.): *Erkenntnistheorie*, Paderborn: Mentis 2001, S. 354–375.

aufzuwerfen ist, findet das Zusammenleben so statt, dass wir gewohnheitsmäßig ein basales Vertrauen und eine elementare Verlässlichkeit erfahren, die stets nur nachträglich erschüttert wird. In diesem Vertrauen und in dieser Verlässlichkeit findet ein *primäres Bezeugen* der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Beteiligten (ohne ausdrückliche Akte)<sup>28</sup> und in diesem Sinne ihres Selbstseins statt. Dabei liegt in der größten Nähe der Anderen zugleich die höchste Gefahr. Ursprünglich, von Geburt an, ist jeder auf Gedeih und Verderb Anderen ausgeliefert, die das *no-lens volens* auf sie, *ihr Selbst*, sich beziehende basale, also ihnen *nicht eigens entgegengebrachte* Vertrauen radikal enttäuschen und missbrauchen können.

Auch wenn das nicht durchgreifend geschieht, muss dieses basale Vertrauen erschüttert werden, soll es zu einer kritischen Distanzierung von der ursprünglichen Selbst-Bezeugung kommen können. Dann glaubt man (jemandem) nicht mehr ohne Weiteres, sondern schenkt Glauben, ohne es tun zu müssen. Solches Glaubenschenken wird sekundär nur möglich, wo es auch verweigert werden könnte. Als potenziell kritisches ist es zu differenzieren imstande zwischen dem *Etwas*-Glauben einerseits, *jemandem* bedingt oder vorbehaltlos glauben und *an* jemanden glauben andererseits. Beides bringt Kant ohne deutliche Unterscheidung in seinem Begriff der *veracitas* als Wahrhaftigkeit<sup>29</sup> bzw. Glaubwürdigkeit zur Sprache, die immer dann mit auf dem Spiel steht, wenn zwischen Zweien oder unter den Augen Dritter etwas oder jemand kritisch zu beurteilen ist. In Frage steht dann nicht nur, wer wie etwas über etwas zu jemandem sagt und ob das Gesagte zutrifft oder als glaubwürdig einzustufen ist. Auf dem Spiel steht auch die Glaubwürdigkeit des Selbst, dessen also, *wer* jemand für sich selbst und in den Augen Anderer ist. Und diese Glaubwürdigkeit ist niemals positiv beweisbar; sie ist vielmehr darauf angewiesen, von Anderen ‚abgenommen‘ und nach Erfahrungen der Unglaubwürdigkeit rehabilitiert zu werden, wenn nicht gelten soll, dass eine einmalige Erschütterung der Glaubwürdigkeit bereits genügt, um sie endgültig zu ruinieren. (Nach der Devise: Wer einmal gelogen hat, dem glaubt man nie wieder.) Würde man sich nach dieser Maßgabe richten, so könnte man wohl überhaupt niemandem glauben und die ‚Rechtsquelle‘ aller unserer Äußerungen wäre ein für alle Mal ‚unbrauchbar‘ wenn wir Kant folgen.

Es ist ein Desiderat, die komplexen Prozesse zu rekonstruieren, die zur Wiederherstellung relativ (wenn nicht absolut) erschütterter Glaubwürdigkeit führen, die sich niemand je selbst verschaffen kann. Sie kann uns nur durch Andere attestiert werden, indem sie uns das, was wir tun, *indem* wir etwas sagen (und was wir gleichsam sagen, *indem* wir etwas tun), ‚abnehmen‘ und dabei die Frage der Glaubwürdigkeit zumindest bis auf weiteres suspendieren oder sogar ‚vergessen‘. Erst in diesem Falle sind wir wirklich in den Augen Anderer glaubwürdig: wenn sie gar nicht erst auf den Gedanken kommen, unsere Glaubwürdigkeit kritisch einschätzen zu

28 Man kann so weit gehen, in jedem Sprechen sei ein Bezeugen von Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit im Spiel, jedoch nicht so, dass diese Begriffe auf ein Wissen zu stützen wären. Vgl. Sibylle Schmidt: *Episteme und Ethos des Bezeugens. Zur Analyse einer sozialen Erkenntnisquelle*, Diss. Berlin 2012, S. 32.

29 Immanuel Kant: „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, in: *Werkausgabe Bd. VIII*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 635–643, hier S. 637.

müssen und wenn sie sie nicht ‚bis auf Weiteres‘ bloß unter Vorbehalt unterstellen müssen.

Dabei sind Andere ebenso wie wir selbst sehr weitgehend auf Glaubwürdigkeit angewiesen. Würden wir uns nicht weitgehend auf die Glaubwürdigkeit Anderer verlassen können, so müsste daraus eine weitgehende Paralyse der sozialen Verhältnisse und der auf ihnen beruhenden Erkenntnisprozesse resultieren, derart wenig können wir ganz allein, aufgrund eigener Einsicht, beurteilen und erkennen. Sich auf *diese* Weise von einem Sachverhalt zu überzeugen, macht nur einen kleinen Teil unserer epistemischen Weltverhältnisse aus, die in hohem Maße davon abhängen, dass wir Wissen aus zweiter oder x-ter Hand übernehmen können, das seinerseits weitgehend in kooperativen Erkenntnisprozessen gewonnen wurde und gar nicht anders erworben werden kann.<sup>30</sup>

---

30 Neuerdings entdeckt eine sogenannte „soziale“ Epistemologie den Begriff des Zeugnisses für sich – das sie überwiegend als eine Wissenspraxis diskutiert. Das zentrale Problem dieser Disziplin scheint zu sein, wie Wissen – abgesehen von vielen anderen Funktionen – *auch* im Kontext diverser Funktionen der Zeugenschaft epistemischer Subjekte auftreten kann, die zur sie umgebenden Welt primär ein Verhältnis im Modus der Erkenntnis unterhalten. Diese Denkrichtung trifft in jüngster Zeit auf eine heterogene Überlieferung, die menschliche Zeugenschaft als eine existenzielle (Søren Kierkegaard), existenziale bzw. ontologische (Martin Heidegger, Eugen Fink, Gabriel Marcel) oder ethische (Emmanuel Levinas) Dimension unseres Lebens zur Sprache bringt. (Philosophen wie Jacques Derrida, Paul Ricœur und Jean Greisch sind keiner dieser Richtungen eindeutig zuzuordnen, insofern sie sich kritisch-dekonstruktiv bzw. hermeneutisch zu ihnen allen verhalten.) Dieser Überlieferung zufolge *sind* wir immer schon Zeuge bzw. ursprünglich als Zeugen Anderer eingesetzt, die ihrerseits unsere Zeugen werden können, weil ihrem Leben die Zumutbarkeit dieser Funktion von Anfang an innewohnt. Davon ist allerdings zu unterscheiden, wie wir unter speziellen Umständen in die Rolle von Zeugen geraten und sie übernehmen oder auch zurückweisen. Gerade darin zeigt sich eine historische Dimension der Zeugenschaft: Zeugnis wurde auch abgelegt von der Zerstörung einer menschlichen Welt, in der Einer als Zeuge des Anderen geradezu instituiert wird. Vor dem Hintergrund dieser komplexen Konfiguration von Epistemologie, Ontologie und Geschichte wird in den letzten Jahren verstärkt die Frage nach einer zeitgemäßen (d. h. in historischer Perspektive glaubwürdigen) Ethik der Zeugenschaft aufgeworfen. Vgl. Burkhard Liebsch: „Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ‚Kritik einer Wissenspraxis‘ und zum ‚Recht der Literatur‘ jenseits von Wissen und Recht“, in: *Philosophische Rundschau* 59 (2012) 3, S. 217–235. – Ganz außer Betracht bleibt das Zeugnis in der Ausarbeitung einer „sozialen Ontologie“, die im Falle Searles explizit antritt, eine dreihundertjährige „Obsession“ mit Fragen der Epistemologie zu überwinden, die aber diese Ontologie auf die *Rede über soziale Sachverhalte und Entitäten* beschränkt. Um in diesem Sinne sprechen zu können, bedarf es scheinbar nur der biologisch fundierten Fähigkeit, „[of] making noises through our mouths“, die im Modus deklarativer Rede auch sogleich das Phänomen des Gesellschaftlichen hervorbringt, wie Searle meint, dem in seiner Ontologie kein Anderer zu Gesicht kommt, der im Modus des Zuhörens die Sozialität des Sprechenden bezeugen müsste. Vgl. John R. Searle: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press 2010, S. 6, 49 f., 62 f., 88.



## Ethische und/vs. epistemische Dimensionen der Zeugenschaft in geschichtlicher Perspektive

Selbst in solchen Erkenntnisprozessen lässt sich eine rein epistemische Dimension des Wissens kaum je von der ethischen Dimension der Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit derer trennen, die mit Anderen im Sinne kooperativer Erkenntnis zusammenleben und arbeiten. Gleichwohl ist auf der sekundären Ebene eines kritischen Verhältnisses zu sich und Anderen, die die primäre Ebene unkritischer Selbst-Bezeugung hinter sich gelassen hat, eine Unterscheidung epistemischer und ethischer Dimensionen sowohl von Formen des Wissens als auch von Formen des Glaubens, die auf das Zeugnis Anderer angewiesen sind, möglich. Erst auf einer tertiären, diskursiven Ebene treten jedoch diese Dimensionen und Formen als solche analytisch klar hervor. Dort nämlich, wo in relativ eigenständigen diskursiven Ordnungen (wie in der Historiografie, im Recht und in der Religion) eigens die Zeugenschaft *als solche* befragt wird. Dabei kommt es auch zu einer differenzierten Typologie von Zeugen und zur Ausbuchstabierung von Kriterien, denen gemäß Zeugen im Sinne der speziellen Logik einer solchen Ordnung als Zeugen gelten oder zählen sollen.<sup>31</sup> Ein Märtyrer, der als solcher stets nur nachträglich in einer speziellen religiösen Ordnung gilt, mag als wahrer Zeuge (durch seine Glaubensgenossen) vor Gott anerkannt werden.<sup>32</sup> Vor einer juristischen Instanz, unter den Augen eines unabhängigen, richterlichen Dritten, der nur übereinstimmende Zeugnisse anerkennt (*unus testis, nullus testis*), beweist vergossenes Blut dagegen nichts. Und der Historiker, der sich neben Überresten und Quellen auf Zeugnisse als seine hauptsächlichen Grundlagen bezieht, wie es bereits der *Historik* Johann G. Droysens zu entnehmen ist, hat nicht die Funktion, die Schuld eines Angeklagten zu beurteilen und über sie zu richten, sondern das Bezeugte gemäß epistemologischer Kriterien zu prüfen und insofern zu beglaubigen. Dabei fungiert das Zeugnis

31 Renaud Dulong; „Qu'est-ce qu'un témoin historique?“, <http://vox-poetica.org/t/articles/dulong.html> (letzter Zugriff am 11. 12. 2015). Dulong unterscheidet den historischen Zeugen vom „témoin instrumentaire“ und vom Augenzeugen. Aleida Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München: Beck 2006, S. 85 ff. Bei den von Aleida Assmann unterschiedenen vier Typen handelt es sich um Gerichtszeugen, historische Zeugen, Märtyrer und moralische Zeugen. Fraglich aber ist, ob es sich wirklich um typische Ausprägungen derselben Sache handelt. Schon die Ableitung des sich opfernden und seinen Tod für jenseitiges Leben exemplarisch eintauschenden, eine Genealogie künftiger Nachfolger stiftenden (christlichen) Blutzegen vom griechischen *martyr* ist höchst fraglich. Das Gleiche gilt für den historischen Zeugen im Verhältnis zu einer solchen Ökonomie des Sich-Opferns. Vgl. Sigrid Weigel: „Exemplum und Opfer, Blutzugnis und Schriftzeugnis. Lucretia und Perpetua als Übergangsfiguren in der Kulturgeschichte der Märtyrer“, in: Sylvia Horsch/Martin Tremel (Hg.): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, München: Fink 2011, S. 25–46.

32 Vgl. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* (Anm. 4), S. 107; Sigrid Weigel: „Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen“, in: dies. (Hg.): *Märtyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzegen und heiligen Kriegern*, München: Fink 2007, S. 11–40.

nur als eine materiale Grundlage historischer Erkenntnis unter anderen im Kontext eines komplexen epistemologischen Geflechts, das die Historik beschreibt.<sup>33</sup>

Schon Thukydides zog möglichst mehrere Zeugen zu Rate und kompilierte deren Aussagen mithilfe eigener narrativer Schemata zu einer Geschichte des Peloponnesischen Krieges, die im Ganzen überhaupt nicht zureichend allein auf Zeugenaussagen zu stützen war. Das gilt erst recht für noch weit komplexere, die Kompetenz einzelner Historiker überfordernde historische Zusammenhänge wie etwa den Ersten und Zweiten Weltkrieg, die verlässlich nur auf der Basis einer Fülle von Zeugnissen, Indizien, Spuren und Quellen in wissenschaftlichen, internationalen Kooperationsformen zu rekonstruieren waren. Diese Kooperationsformen sollen in der methodischen Rationalität einer disziplinären Matrix garantieren, dass die zu etablierenden Erkenntnisse der fraglichen Zusammenhänge eine idealiter universale Zustimmung finden können.

Wie es um diese Aussicht tatsächlich bestellt ist,<sup>34</sup> ist an dieser Stelle nicht zu beurteilen. Im Hinblick auf das Zeugnis kommt es hier allein darauf an, es vor einer Überschätzung und Überlastung mit Ansprüchen zu bewahren, denen es unmöglich gerecht werden kann und die ihm in der tatsächlichen historiografischen Arbeit auch gar nicht abverlangt werden, in der es immer im Kontext eines epistemologischen Geflechts zu beurteilen ist, das erlaubt, es in vielfach auf die Erkenntnisse Anderer gestützte narrative Zusammenhänge einzufügen. Insofern ist es beispielsweise absurd bzw. führt es die Zeugenschaft von vornherein *ad absurdum*, von einem Zeugen ein auf sogenannte expositive Sprechakte<sup>35</sup> gestütztes, umfassendes und unanfechtbares, objektives Zeugnis der Praxis serieller Vergasung zu erwarten – oder, falls dies nicht möglich ist, der Glaubwürdigkeit des Zeugen gewissermaßen Ersatz dafür abzuverlangen. Dagegen spricht nicht nur die an diversen Orten und millionenfach durchgeführte Praxis, ihre für jeden Zeugen potenziell traumatische, sein Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen trübende, wenn nicht ruinierende Qualität und die schiere Unmöglichkeit, die Vergasung bis in ihre letzte Konsequenz hinein zu bezeugen (was

33 Dazu gehören nicht nur Methoden der Forschung im engeren Sinne, sondern auch Formen der Kollegialität, der fachwissenschaftlichen Publizität, der gegenseitigen Kontrolle und der Verflechtung einer Vielzahl von Erkenntnismitteln, von denen einzelne, oft erst zu dechiffrierende und zu interpretierende Zeugnisse nur einen Teil darstellen. Davon vermittelt Raul Hilberg einen Eindruck in: *Die Quellen des Holocaust. Entschlüsseln und Interpretieren*, Frankfurt a. M.: Fischer 2002. Den „epistemologischen Schnitt“, der die Ebene des Vertrauens auf Zeugnisse von der Ebene ihrer kritischen Revision im Rahmen historischer Erkenntnispraktiken trennt, betont Paul Ricoeur in: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink 2004, S. 248, 279, 282, 291 und insb. S. 329.

34 Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang die durch Christopher Clark wieder angeregte Diskussion um die Thesen Fritz Fischers zur Frage der Schuld am Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Bis heute kämpft man mit Vokabeln wie „politischer Masochismus“ und „Schuldstolz“ um geschichtspolitische Weichenstellungen, die nach dem Urteil Volker Ullrichs an eine „nationale Meistererzählung“ wieder anknüpfen sollen; vgl. Volker Ullrich: „Nun schlittern sie wieder. Mit Clark gegen Fischer: Deutschlands Konservative sehen Kaiser und Reich in der Kriegsschuldfrage endlich rehabilitiert“, in: *Die Zeit* (2014) 4, 16.1.2014, S. 17.

35 John L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart: Reclam 2002, S. 180 ff.

kein Zeuge überleben konnte).<sup>36</sup> Der Historiker dieses Geschehens muss auch von vornherein wissen, dass er es *selbst* in einem komplexen narrativen Zusammenhang wird darlegen müssen, der überhaupt nicht unvermittelt auf selbst Gesehenes oder Gehörtes zurückgeführt werden kann. Insofern wird ihm selbst die Rolle einer ‚indirekten Zeugenschaft‘ seitens der Zeugen zugemutet, die ihrerseits nicht den Anspruch erheben, das Bezeugte beweisen oder sozusagen ersatzweise dafür ihre Glaubwürdigkeit in die Waagschale werfen zu können.<sup>37</sup>

Sie können nur hoffen, dass das Bezeugte in Verbindung mit anderen Zeugnissen und mit einer komplexen Rekonstruktion von Quellen und Spuren in einer kooperativen, diskursiven Erkenntnisanstrengung eine *epistemologische Bewahrheitung* erfährt. Es mutet also, in wie unvollkommener, brüchiger oder indirekt das eigentlich zu Bezeugende ‚verratender‘ Form auch immer, dem Historiker eine Wahrheit zu, die dieser erst im Zuge der Einfügung des Zeugnisses in ein epistemologisches Geflecht historiografischer Kooperation bestätigen, modifizieren und ergänzen kann, um ihm insofern zu anerkannter Wahrheit zu verhelfen.

Erst wenn man alle diese Voraussetzungen bedenkt, tritt ganz ins Licht, was ich den *Komplex der Zeugenschaft* nennen möchte, der sich keineswegs auf einzelne Sprechakte des Zeugnisablegens und auf in ihnen gegebenenfalls vermitteltes Wissen reduzieren lässt. Unter der ersten Voraussetzung, dass Menschen von vornherein im Verhältnis zueinander als wirkliche oder potenzielle Zeugen gewissermaßen eingesetzt sind, die in ihrem Leben stets auch sich selbst bezeugen; und unter der zweiten Voraussetzung, dass die primär unkritisch gelebte, mehr oder weniger verlässliche und vertrauenerweckende Selbst-Bezeugung aufgrund einer sekundären, kritischen Befragung des Bezeugten ausgesetzt werden kann, treten die epistemischen und ethischen Dimensionen der Bezeugung auseinander (ohne dass sie je vollständig voneinander getrennt werden könnten). Auf einer tertiären, diskursiven Ebene führt diese kritische Befragung schließlich zu einer expliziten analytischen Entfaltung des Komplexes der Zeugenschaft, der mindestens die folgenden Charakteristika aufweist:

- a) nur *jemand* oder ein Selbst, nach dem wir mit der Wer-Frage fragen können, kommt als Subjekt der Zeugenschaft, d. h. als Zeuge in Betracht.
- b) Jemand bezeugt – auf eine gewisse Weise, d. h. in einer bestimmten *Modalität* (mündlich, schriftlich, durch seine Präsenz, durch sein Leben) –
- c) *etwas* (das Bezeugte als solches), das anders nicht sicherzustellen ist, und
- d) dabei zugleich *sich selbst* (als glaubwürdig und verlässlich),<sup>38</sup>

36 Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Fink 1987, S. 17 f.

37 Vgl. Geoffrey Hartman/Aleida Assmann: *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz: Konstanz University Press 2012, S. 79.

38 Die diachrone Dimension der Selbst-Bezeugung ist bislang noch wenig bedacht worden. Letztere kann sich gewiss nicht darin erschöpfen, die eigene Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit zu beteuern. Im Gegenteil, dergleichen schwächt die nur praktisch zu bewährende Selbst-Bezeugung, statt sie zu stützen.

- e) *vermittelt Anderer*, die (sei es als zweite Person, sei es als Dritte [*te(r)stis*])<sup>39</sup>
- f) der Selbst-Bezeugung (a/b) in ihrer ethischen Dimension und dem Bezeugten (c/d) in seiner epistemischen Dimension zu einer *nachträglichen Bewahrheitung* verhelfen; und zwar
- g) mit Bezug auf eine gewisse *soziale Ordnung*, die
- h) das Bezeugte in einer bestimmten (religiösen, juristischen, historiografischen) Hinsicht *approbiert, akkreditiert* und gegebenenfalls *institutionell anerkennt*.<sup>40</sup>

Dessen bedürfte es allerdings gar nicht, wenn sich der fragliche *Gegenstand* der Bezeugung, der sich vom Akt oder *Geschehen der Bezeugung* unter Umständen als *Bezeugtes* abheben lässt, nicht wenigstens auf einen problematischen Sachverhalt oder darüber hinaus auf eine strittige Wirklichkeit oder sogar auf eine radikal fraglich gewordene Welt beziehen würde, deren substanzieller Bestand, Bedeutung oder Sinn auf dem Weg der Erkenntnis nicht sicherzustellen ist.

39 Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen* (Anm. 10), S. 516.

40 Nur die Charakteristika a–d sind unumgänglich immer im Spiel, wo Selbst-Bezeugung geschieht, wohingegen die Charakteristika e–h sekundär hinzukommen und niemals garantiert zum Erfolg führen. Schon Kierkegaard hat zwischen der Selbst-Bezeugung und deren Bewahrheitung durch Andere eine unüberbrückbare Kluft gesehen. Würde man dagegen die Rolle der Dritten bzw. von Institutionen für in jedem Falle maßgeblich halten – wie es scheinbar Coady tut (*Testimony* (Anm. 21), S. 32) –, so würde man sich auf eine quasi forensische, nach dem Vorbild gerichtlicher Prozesse modellierte Perspektive festlegen und alle Praktiken des Zeugnisablegens von deren Vorbild her verstehen. Vgl. Martin G. Fischer: „Zeugen“, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, Berlin: E. Schmidt 1998, S. 1683–1696; Paul Ricœur: „Die Hermeneutik des Zeugnisses“, in: ders.: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br./München: Alber 2008, S. 7–50. Ricœur geht weit in diese Richtung eines gerichtlichen (*judiciaire*) Modells, wenn er die Urteilsfunktion des Zeugnisses (*témoignage*) gegenüber dem Prozess der Bezeugung (*attestation*) betont und beides vom (Rechts-)Streit zwischen verschiedenen Parteien her denkt, der nach einer Schlichtung verlangt (ebd., S. 11 f.). Vorbild dieses Ansatzes sind weitgehend die Aristotelische *Dialektik* und *Rhetorik* (mit ihrer Logik der rationalen Überzeugung). Erst in einem zweiten Schritt kommt das in einer solchen Logik niemals aufgehende Leben als ‚Einsatz‘ der Bezeugung ins Spiel. Vorbild ist hier der Zeuge als Märtyrer (ebd., S. 17), was suggeriert, dieser Einsatz komme nur als Extremfall und nicht als Normalfall selbsthaften Lebens in Betracht, das aber doch niemals einen ‚lebendigen Beweis‘ für eine Überzeugung liefern kann (ebd., S. 18). Anders verhält es sich, wenn auch für diesen Fall gelten soll, nur „eine Wahrheit, die den Menschen [...] bis zum Opfer ergreift“, könne auch überzeugend sein (ebd., S. 34). Virtuell wäre demnach immer der (erlittene, aber auch zur Bewahrheitung des Zeugnisses gesuchte) Tod als Maßstab der Wahrheit im Spiel, wohingegen die Selbst-Bezeugung nur als gelebte wirklich sein kann. Vgl. Anna M. Schwemmer: „Prophet, Zeuge und Märtyrer“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), S. 320–350, hier S. 326 f.

## Im Zeichen des Desasters (Maurice Blanchot)

Dass es hier nicht etwa um einen Mangel an Wissen geht, für das ein Rekurs auf das Zeugnis ersatzweise einzuspringen hätte, zeigt sich, wenn wir die historischen Voraussetzungen bedenken, unter denen man nach einem *Ère du témoin*<sup>41</sup> gegenwärtig intensiv der epistemischen und ethischen Bedeutung dieses Begriffs, der Praxis der Zeugenschaft und der ontologischen Dimension der Selbst-Bezeugung nachgeht. Dabei zeichnet sich eine *triadische Konstellation* ab: a) Nur soziale Wesen, die im Modus der Selbst-Bezeugung existieren und darauf angewiesen sind, sich in ihrem Wer-Sein bezeugt zu finden, können auch b) für sich und Andere Zeugnis ablegen; und zwar so, dass dabei c) epistemische und ethische Hinsichten des Bezeugten einander ergänzen, aber auch in Widerstreit zueinander treten können.

Ein Jahrhundert des Zeugen wurde gerade angesichts von Ereignissen ausgerufen, die als unsägliche alle Grenzen des Sagbaren, an die sich üblicherweise Zeugenaussagen halten müssen, durchbrochen haben. Jenseits des Sagbaren schien sich das zu Bezeugende jeglichem positiven Wissen zu entziehen und nur noch die ethische Manifestation eines die menschliche Sprachlichkeit überhaupt überfordern- den *Sagens ohne Gesagtes* zuzulassen – im genauen Gegensatz zur Überlieferung eines Zeugnisbegriffs, welches das zu Bezeugende als Gesagtes zu begreifen nahelegte, das sich von Akten der Bezeugung (bzw. des Zeugnisablegens) ablösen lässt, sodass das Zeugnis auf ein *Gesagtes ohne Sagen* zu reduzieren wäre.<sup>42</sup> Hier haben wir es aber nicht mit einer starren Aporie, sondern mit einem Widerstreit zu tun, der Spielräume seiner Austragung zulässt. Sollte es zutreffen, wie von Primo Levi über Jean-François Lyotard bis hin zu Giorgio Agamben behauptet wurde, dass Gesagtes niemals ganz zutreffend und ausreichend das zu Bezeugende übermitteln kann, so wird doch genau das ebenfalls bezeugt, so als ob die fraglichen Zeugen bedeuten wollten: *Erinnert euch, aber ihr werdet niemals wirklich wissen, worum es sich handelte. So widerruft das Zeugnis gleichsam sich selbst, indem es deutlich macht, dass es sich niemals in einem Gesagten als Wissen aufheben lassen wird und dass es als Gesagtes im Grunde ahnungslos bleibt.*

Doch das Zeugnis verstummt nicht einfach angesichts des Unsäglichen in einem Sagen ohne Gesagtes, sondern *widerruft* die epistemische Sagbarkeit des Unsäglichen. Und das zu einem gewissen Wissen führende Zeugnis stellt sich nicht einfach blind und taub gegenüber der Herausforderung von Zeugen, die gerade bezeugen, dass sich das, was ihnen und Anderen widerfahren ist, dem historischen Wissen entziehe. Ihr Sagen (Zeugnisablegen) zeitigt vielmehr Gesagtes, das aufgezeichnet und schriftlich überliefert werden kann; und zwar einschließlich eines Widerrufs, der als Warnung davor verstanden werden kann, das Gesagte gewissermaßen für

41 Annette Wieviorka: *L'Ère du témoin*, Paris: Fayard 2013; Shoshana Felman: „Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns *Shoah*“, in: Ulrich Baer (Hg.): *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 173–193, hier S. 175.

42 Ich nehme hier Bezug auf die einschlägige Unterscheidung von *dire* und *le dit* bei Emmanuel Levinas, in: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./München: Alber 1992.

bare Münze zu nehmen und ihm abzuverlangen, das zu Sagende erschöpfend zur Geltung zu bringen. So verlangt das *widerrufene Gesagte* nach einem *Anders-Sagen*, das zu immer neuen, stets wieder scheiternden Versuchen führen wird, anders Gesagtes zu zeitigen, das nicht mehr widerrufen werden müsste. Doch handelt es sich um ein gutes Scheitern, denn nur auf diese Weise bleibt das Zeugnisablegen im Gang und erschöpft sich nicht in der Positivität des bereits Gesagten, das man endgültig archivieren könnte.

Das gelingt umso weniger, als in diesem Hin und Her zwischen einer *Ethik des Sagens*, für die *par excellence* Levinas steht,<sup>43</sup> und einer *Epistemologie des Gesagten*, die darauf insistiert, dass das Zeugnisablegen nicht in ein schlechterdings Unsagbares ausscheren darf, wenn die Historiografie nicht auf vollkommene Ahnungslosigkeit reduziert werden soll, auch die Frage auf dem Spiel steht, was überhaupt als das Bezeugte zu gelten hat.

Es geht hier gewiss nicht (wie scheinbar von Thukydides bis Droysen und in gegenwärtigen Theorien des Historischen)<sup>44</sup> lediglich um einzelne historische Sachverhalte, sondern um eine desaströse<sup>45</sup> *Zerstörung der menschlichen Welt selbst*, auf die Praktiken des Zeugnisablegens seit jeher bezogen waren. Welche Gräueltaten auch immer sie bezeugt haben, sie appellierten an Adressaten des Zeugnisablegens, denen das Bezeugte wie ein *depositum* zu treuen Händen anvertraut und denen zugetraut wurde, es unverkürzt als solches zu bewahren und gegebenenfalls im Prozess der Überlieferung weiterzugeben. Jegliches Vertrauen, dass dies gelingen kann, wird nun aber gründlich zerstört, wenn wir Zeugnissen Glauben schenken, die – ohne einfach in düsterstes Schweigen zu verfallen – gerade die Unmöglichkeit bezeugen, angemessenes Zeugnis abzulegen und in der Form von Gesagtem derart Überlieferbares weiterzugeben.<sup>46</sup>

Zum ‚Jahrhundert des Zeugen‘ wurde das 20. Jahrhundert nicht etwa deshalb ausgerufen, weil sich die Zeugenschaft angesichts aller möglichen Ereignisse ausgezeichnet bewährt hätte, sondern, im Gegenteil, weil sie allein, *trotz* ihrer offenkundigen Anfechtbarkeit, noch schien für zu Bezeugendes eintreten zu können, das sich allen überlieferten Konzepten der Zeugenschaft entzog. Eben das wird nun

43 Da zuvor diese Ethik des Sagens mit der Wer-Frage im Hinblick auf das menschliche Selbst in Verbindung gebracht worden ist, ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Levinas' Ethik keineswegs nahtlos an die existenziale Ontologie des Selbst anschließt, wie wir sie in *Sein und Zeit* finden. Den Brüchen, die sich zwischen diesem Buch und Levinas' anti-ontologischer Wendung (v. a. in seinen späteren Werken) aufgetan haben, muss man Rechnung tragen, andernfalls könnte der irreführende Eindruck entstehen, als würden Heidegger und Levinas als Fürsprecher einer existenzialen Dimension der Zeugenschaft für das Gleiche eintreten.

44 Vgl. die Diskussion in *Erwägen – Wissen – Ethik (EWE)* 22 (2011) 4.

45 Maurice Blanchot: *Die Schrift des Desasters*, München: Fink 2005, S. 143, zum etymologischen Sinn dieses Wortes, auf den sich ausdrücklich, mit Bezug auf Blanchot, auch Emmanuel Levinas stützt in: *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen 1996, S. 155; vgl. Burkhard Liebsch: „Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman“, in: Marco Gutjahr/Maria Jarmer (Hg.): *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildlichen*, Wien: Turia + Kant 2016, S. 237-268.

46 Blanchot: *Die Schrift des Desasters* (Anm. 45), S. 104.

bezeugt – in mehr oder weniger expliziten Formen des Widerrufs, das zu Bezeugende lasse sich als Gesagtes mündlich, schriftlich oder in Formen pikturaler (Re-)Präsentation ‚angemessen‘ überliefern.

Dieser Widerruf stellt nun auch die elementarste Voraussetzung der Zeugenschaft in Frage: dass wir von Anderen bezeugt zur Welt kommen, in ihr aufgenommen und infolgedessen in eine potenzielle Zeugenschaft für Andere eingesetzt werden. Was auch immer Anderen – vor allem gewaltsam – geschieht; wir können infolge dieser Einsetzung nicht umhin, als angesichts dessen zu Zeugen zu werden, wenn wir davon erfahren. Nie sind wir in solchen Fällen bloße Beobachter eines neutralen Geschehens. Wo aber die elementarste Voraussetzung menschlichen Lebens, in einer menschlichen Welt Aufnahme gefunden zu haben, radikal (nachträglich) in Frage gestellt wird,<sup>47</sup> drohen Praktiken des Zeugnisablegens jegliche Verbindung zum Leben Anderer einzubüßen. Wer gewaltsam und endgültig aus jeglichem menschlichen Weltbezug herausgefallen zu sein scheint, wie soll der (oder die) noch den geringsten Sinn damit verbinden, ein Zeugnis dieser ‚Erfahrung‘ an Andere zu adressieren?

Nun wissen wir aber, dass genau das vielfach geschehen ist, nicht selten in dem verzweifeltsten Bewusstsein, alles hänge davon ab, dass die Zerstörung jeglicher menschlichen Welt ihrerseits nicht unbezeugt bleiben dürfe – eine Zerstörung, die radikal eben *diesen Begriff selbst affiziert* hat. Wenn man ungeachtet einer früheren Aufnahme in eine menschliche Welt ganz und gar wieder aus ihr herausfallen kann und wenn das massenhaft jedem und jeder geschehen kann, was ist eine solche Aufnahme dann überhaupt ‚wert‘? Was verbürgt sie, was kann man sich verlässlich von ihr versprechen?

Offenbar gar nichts. Genau das wurde bezeugt: Juden, Sinti, Roma, Homosexuellen, politischen Gegnern, Angehörigen religiöser Minderheiten, aber auch Missliebigen aller Art, im Grunde *jedem* konnte zuerst die bürgerliche Existenz, dann auch jegliches persönliches Hab und Gut und schließlich auch das ‚Menschsein‘, d. h. die Zugehörigkeit zu einer menschlichen Welt, entrissen werden.<sup>48</sup> Und wenn das ohne Weiteres geschehen kann, dann garantiert diese Zugehörigkeit gar nichts. Es gibt sie nur bis auf Widerruf durch irgendwelche Machthaber und Gewalttäter, die souverän darüber scheinen befinden zu können, wer zu einer solchen Welt zählen darf und wer nicht.

47 Zweifellos kann man nicht umhin, auch diese Voraussetzung zu historisieren. Denn erstens wird sie ihrerseits nur durch eine radikale Infragestellung jeglicher Bestimmung zur Zeugenschaft bewusst; und zweitens sind historische Befunde nicht zu ignorieren, die an einem (bedingten oder unbedingten) Anspruch auf Aufnahme in einer menschlichen Welt erhebliche Zweifel wecken. Man denke nur an das Recht spartanischer und römischer Väter, diese Aufnahme zu verweigern. Vgl. Guiseppa Cambiano: „Mensch werden“, in: Jean-Pierre Vernant (Hg.): *Der Mensch der griechischen Antike*, Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 98–139; Numa D. Fustel de Coulanges: *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, München: DTV 1988.

48 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich: Piper 31993, S. 687 f., 692.

Diese Zugehörigkeit ist so wenig wie die Welt nur eine Frage von Tatsachen oder Sachverhalten (Wittgenstein). Und sie wird nicht erkannt als etwas objektiv Vorliegendes bzw. Gegebenes. Wenn sie ‚gegeben‘ ist, dann allein aufgrund einer nur zu bezeugenden, auf Dauer verlässlich zu gewährleistenden Aufnahme in eine mit Anderen geteilte Welt. Das Gegebene ist hier das allein lebenspraktisch zu Bezeugende, über das wir niemals wirklich Gewissheit haben werden. Es ist in seinem Angewiesensein auf Praktiken der Bezeugung eine stets prekäre Angelegenheit des Vertrauens und der effektiven Bewährung durch menschliches Tun.

Einmalig und sogar mehrfach enttäushtes Vertrauen *in* einer solchen Welt mag rehabilitierbar sein; aber zwischen dem Glauben *an* eine solche Welt selbst einerseits und der Zerstörung eines solchen Glaubens andererseits kann man offenbar nicht hin und her wechseln. Alles spricht dafür, dass diejenigen, die einmal aus ihr verstoßen wurden, um einer Sprachlosigkeit zu verfallen, in der sie niemanden mehr auf Erwidderung hin menschlich ansprechen konnten, niemals mehr an eine unverbrüchliche Zugehörigkeit zu einer menschlichen Welt werden glauben können. Sie bleiben in gewisser Weise zutiefst weltfremd, auch wenn sie die fragliche Gewalt wie auch immer beschädigt, verletzt und traumatisiert überlebt haben. Genau diese Welt-Fremdheit, so scheint es, bezeugen gerade diejenigen Zeugnisse, die dazu veranlasst haben, von einem ‚Jahrhundert des Zeugen‘ als einer Zeit zu sprechen, die eine Krise der Wahrheit, d. h. hier: der Sagbarkeit des zu Bezeugenden heraufbeschwören musste. Wie sollte man sich jetzt noch, nachdem wir unsererseits, zumindest indirekt, ebenfalls Zeugen dieser Aporetik der Zeugenschaft geworden sind, davon überzeugen können, dass Praktiken des Zeugnisablegens dem zu Bezeugenden gerecht zu werden vermögen und dass das zu Sagende allemal sagbar (und überlieferbar) sein wird, sodass die zu überliefernde Erfahrung nicht einer absurden Unsagbarkeit überantwortet bleibt?<sup>49</sup>

Diese nagenden Fragen beziehen sich keineswegs nur auf den sogenannten *Holocaust* oder auf die *Shoah*.<sup>50</sup> Diejenigen, die dieses Makroverbrechen überlebt haben, hat man oft genug zu Zeugen *par excellence* hochstilisiert, als ob nicht auch anderswo Unvergleichliches geschehen wäre und als ob man sich des Vergleichs von letztlich unfassbaren Un-Taten, die auf der Erde vielerorts möglich geworden sind,

49 Eine besonders bemerkenswerte Art und Weise (unter zahlreichen anderen), auf die ich wenigstens am Rande ohne weiteren Kommentar hinweisen möchte, verkörpert George Tabori, von dem es in einer aktuellen Erinnerung an sein Lebenswerk heißt: „Dieser Autor hat keinerlei Neigung, sein Dasein zu glorifizieren. Er schildert sich nicht als einen guten Menschen, sondern als einen, der zufällig noch da ist. Es entspricht seinem Wesen, Zeugnis zu geben, ohne Klage zu führen. Er ist ein Lakoniker der Sachlichkeit [und] lässt sich nicht dazu erniedrigen, irgendjemanden zu verachten. [...] Er hat sich, vielleicht aus einer Art Überlebensscham, den *deadpan*-Gestus eines Buster Keaton angewöhnt, der so tut, als merke er gar nicht, dass um ihn herum gerade ein Haus eingestürzt ist [...]“ Wenn er Zeugnis ablegt „im Namen aller, die [...] nicht überlebt haben“, ist dabei „die Schonung der nachgeborenen Zuhörer seine Höflichkeit – er will sie nicht behelligen mit der Tiefe eines Schmerzes, den sie sowieso nicht ermassen. So ist er ein Erzähler von Witzen, die keine sind.“ Petra Kümmel: „Der Jahrhundertmann“, in: *Die Zeit* (2014) 22, S. 49.

50 Vgl. Enzo Traverso: *Gebrauchsanweisungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, Münster: Unrast 2007.



einfach entziehen dürfte.<sup>51</sup> Auch anderswo, im berüchtigten Archipel Gulag, in China unter japanischer Herrschaft, in Kambodscha, in Ruanda und Darfur, stellt und stellt sich weiterhin die Frage, was eigentlich geschehen ist, also die Frage nach dem zu Bezeugenden, das den überlebenden Zeugen regelmäßig die Sprache verschlägt, sodass sie, gemessen an epistemischen Kriterien, sehr leicht vor Gericht zu ‚demonstrieren‘ sind (wie es auch vielfach geschehen ist). Denn wie soll man einem Augen- oder Ohrenzeugen glauben, der nach gängigem Vorverständnis ohnehin extrem Unwahrscheinliches bzw. ‚Unglaubliches‘ zu erzählen hat – in unvermeidlich perspektivisch verkürzter, durch sein Verstricktsein in das Geschehene und durch sein mehr oder weniger unzulängliches Gedächtnis getrübtter Art und Weise? Woran soll man überhaupt die Verlässlichkeit seiner Aussagen messen? An möglichst übereinstimmend festzustellenden Tatsachen bzw. Sachverhalten, die nur zum Teil mit der Hilfe von Zeugenaussagen zu rekonstruieren sind, die in der historiographischen Arbeit allemal einer rigorosen methodischen Kritik so unterzogen werden müssen, dass die überwältigende Mehrheit beteiligter Forscher sich im Wesentlichen über ihre Beurteilung einig werden kann? Geht es lediglich in diesem Sinne um komparative Gewaltforschung? Kaum. Denn auf dem Spiel steht jedes Mal nicht nur, was der Fall war, also die historiographisch möglichst gut abgesicherte Erkenntnis von Sachverhalten bzw. Tatsachen<sup>52</sup>, sondern deren menschliche Bedeutung.

Ihren tiefsten Punkt erreicht die Frage nach dieser Bedeutung dort, wo die fraglichen Zeugnisse eine radikale, nicht wieder gut zu machende, insofern irreversible Zerstörung jeglicher menschlichen Welt bezeugen und dabei die Verstehbarkeit des ‚Sinns‘ einer solchen Zerstörung selbst in abgründiger Art und Weise in Abrede stellen. Gleichwohl scheren diese Zeugnisse nicht aus jeglicher geschichtlichen Überlieferung aus, sondern geben genau diese Zerstörbarkeit Anderen zu erinnern und zu denken auf, ohne je auf die Aufhebbarkeit des zu Erinnernden und des zu Denkenden im Erinnernten und Gedachten setzen zu können. Insofern widersetzt sich das Bezeugte jeglicher Dialektisierbarkeit; und zwar nicht nur im Herzen Europas, wo von Heraklit über Hegel bis hin zu Theodor W. Adorno und zu den negativistischen Revisionen der Gegenwart dialektisches Denken zuhause war<sup>53</sup>, sondern auch anderswo auf der Erde, an anderen Schauplätzen extremer und exzessiver Gewalt, die ihre Opfer dem Anschein nach einer radikalen Weltlosigkeit überantworten sollte.<sup>54</sup>

51 Burkhard Liebsch: *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005, Kap. VIII.

52 Begriffe, die sich heute zweifellos nicht mehr im Sinne einer Abbildtheorie der Bedeutung verstehen lassen, wie sie dem frühen Wittgenstein offenbar vorschwebte.

53 Vgl. Emil Angehrn/Joachim Küchenhoff (Hg.): *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2014.

54 Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Anm. 48), S. 511, 560, 523. Ich folge Arendt im Übrigen nicht, wenn sie die (politische) Sorge um die Welt der Sorge um sich bzw. um Andere polemisch und abstrakt gegenüberstellt, wo sie in *Menschen in finsternen Zeiten* schreibt, „es geht nicht um die Menschen, es geht um die Welt“ (ebd. S. 250). Letztere wird doch gerade durch die politischen Lebensformen verbürgt, auf die sich Menschen als sogenannte „Mitmenschen“, Mit-

Gewiss: Ebenso wie der Begriff der Welt ist auch der Begriff der Weltlosigkeit europäischen Ursprungs. Das schließt aber nicht aus, ihn im Sinne einer Arbeitshypothese auch auf Formen der Gewalt zu beziehen, die anderswo *prima facie* unvergleichliche Verbrechen möglich gemacht haben, um zu eruieren, ob sie nicht auf das Gleiche hinauslaufen: darauf nämlich, Andere desaströs von jeglicher menschlichen Welt so auszuschließen, dass nicht ein einziges verlässliches, epistemischen Kriterien gerecht werdendes Zeugnis davon zurückbleiben sollte.<sup>55</sup>

---

bürger und Zeitgenossen einlassen. Das legt Arendt selbst nahe, wo sie ihren politischen Weltbegriff vom Geschehen ein- und gegenseitiger Anrede und Inanspruchnahme her begründet. Vgl. Hannah Arendt: *Was ist Politik?*, München: Piper 2003, S. 52, 192.

55 Der vorliegende Text geht zurück auf einen Vortrag, den der Autor am 4. Juni 2014 an der FU Berlin im Rahmen der im Sommersemester 2014 veranstalteten Ringvorlesung *Zeugnis ablegen. Phänomene von Zeugenschaft in Recht, Philosophie, Kunst und Zeitgeschichte* gehalten hat.

SYBILLE KRÄMER

## Spur, Zeuge, Wahrheit.

### Zeugenschaft im Spannungsfeld zwischen diskursiver und existenzialer Wahrheit?

#### 1. Zeugen sprechen

Was ist ein ‚Zeuge‘? In Situationen der alltäglichen Verwendung dieses Wortes scheint erst einmal klar, was damit gemeint ist: Eine Zeugin ist bei einem Ereignis dabei gewesen, über das sie später, sei es vor einem Gericht, vor einem interessierten Auditorium oder etwa als Zeitzeugin in einem Fernsehinterview, ‚Zeugnis ablegt‘. Der Zeuge spricht; das, wovon er spricht, ist, was er hörend und sehend wahrgenommen hat, die Kundgabe und die Auskunft über das Erlebnis einer in der Vergangenheit liegenden Situation. Das Bezeugen artikuliert eine singuläre und zugleich persönliche, subjektive Erfahrung in einer überpersönlichen, für andere verstehbaren Sprache. Im juristischen Jargon gefasst: Zeugen *machen* Aussagen. Dass Zeugen sprechen, scheint essenziell. Sofern ein ‚Wissen durch die Worte anderer‘ eine – wenn auch schwache – Version von Zeugenschaft ist, ist auch hier der Akt einer Versprachlichung gegeben. Und selbst von den überlebenden Opfern von Genozid und Krieg wissen wir, dass es ein ‚Sagenwollen‘ gibt, trotz oder gerade wegen der Unsäglichkeit ihrer durchlittenen Erfahrungen:<sup>1</sup> Die ‚stummen Zeugnisse‘ der Vergangenheit im Sinne dinglicher Überreste vergangener Kulturen signalisieren gerade in der Verwendung des Adjektivs ‚stumm‘ ein Abweichen von der Normalform eines Zeugen, der redet. Dass Zeugen bezeugen, indem sie etwas sagen, bildet einen Kern unseres Zeugenverständnisses.

Doch um was für eine Art von ‚Sagen‘ handelt es sich? Praktiken von Eid und Schwur – auch wenn der Schwur im Schwinden begriffen ist – erinnern daran, dass mit dem Sprechen des Zeugen eine so einfache wie zugleich komplizierte Erwartung seitens der Adressaten des Zeugnisses verbunden ist: dass es um ein ‚Wahrsprechen‘ geht. Bei der Beziehung zwischen der persönlichen Wahrnehmung einer Situation und dem Gehalt der Aussage über eben diese Situation, sollte es – so die Erwartung – zwischen beiden eine Entsprechung geben: Wenn wir ein unfallverursachendes Auto trotz roter Ampel die Kreuzung queren sahen, sollten wir nach Möglichkeit nicht – wider besseren Wissens – aussagen, dass diese Ampel ‚grün‘ gezeit hätte. Aber eben nur: ‚nach Möglichkeit‘; denn die Aussagepsychologie hat

---

<sup>1</sup> *Weil es sagbar ist*, heißt der aufschlussreiche Titel einer Studie von Carolin Emcke, die als Journalistin in Krisengebieten das Gespräch mit den Opfern suchte; vgl. Carolin Emcke: *Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays*, Berlin: Fischer E-Books 2013.

in vielfältigen Studien die Irrtumsanfälligkeit unserer Sinneswahrnehmungen, gerade wenn wir zufällig zu Zeugen von Geschehnissen werden, aufgezeigt;<sup>2</sup> ganz abgesehen davon, dass die Möglichkeit des bewussten Falschzeugnisses immer eine Option bleibt und dies umso prekärer ist, wenn ein Zeuge der *einzigste* Zeuge ist.

Unser Alltagsverständnis von Zeugenschaft führt also zu einer merkwürdigen Situation: Das Wahrsprechen bildet geradezu das Fundament von Zeugenschaft; zugleich scheint nichts so irrtumsanfällig, so fehlerbeladen, so fallibel zu sein, wie das, was Augenzeugen zu berichten haben. Daher ist es keineswegs abwegig, dass – gerade wenn es um die philosophische Reflexion von Zeugenschaft geht – eben dieser *Wahrheitsanspruch* häufig in Abrede gestellt wird. Und solche Ablehnung kommt aus ganz unterschiedlichen Lagern:<sup>3</sup> Da ist einmal die in der gegenwärtigen analytischen Philosophie gerne aufgegriffene – allerdings auch kritisierte – Position eines Zeugnisskeptizismus: Im Horizont einer individualistischen Epistemologie wird die Übernahme eines *Wissens* durch Worte anderer problematisiert, wenn nicht gar negiert, weil dieses Wissen mit den kognitiven Ressourcen der individuellen Hörer – Gedächtnis, Wahrnehmung, Schlussfolgern – nicht zu überprüfen ist.<sup>4</sup> Und da ist zum anderen die in der gegenwärtigen poststrukturalistischen Philosophie durch Jacques Derrida charakteristisch vertretene Einstellung, dass das Zeugnis niemals ein Beweis sein könne und daher die Zeugenrede zu deuten ist nach dem Vorbild der Poesie und der Fiktion, die überdies von den Hörern einen Glaubensakt verlangt: ‚Ich zeuge‘ heißt für Derrida: ‚Ihr müsst mir glauben‘.<sup>5</sup> Es ist also bemerkenswert, dass der traditionelle Zeugnisskeptizismus und Derridas poetisch-religiöse Deutung der Zeugenrede – in gewisser Hinsicht – an einem Strang ziehen: Dieser Strang besteht in der Überzeugung, dass die unhintergehbare Subjektivität des Bezeugens und der damit verbundene Appell an den Glauben seitens der Adressaten des Zeugnisses den Wahrheitsbezug der Rede negieren.

Doch was für eine Konzeption von Wahrheit liegt solcher Auffassung zugrunde? Wir vermuten, dass den Wahrheitsanspruch der Zeugnissrede in Abrede zu stellen, einem spezifischen, nämlich ‚diskursiven Wahrheitsbegriff‘ geschuldet ist. Und unser Argument besteht darin, zu zeigen, dass am Wahrheitsanspruch der Zeugenrede dann festzuhalten ist, wenn die sich in der Zeugenrede artikulierende Wahrheit im Horizont eines *doppelten Wahrheitsbezuges* gedeutet wird, insofern dabei die Dimensionen ‚diskursiver‘ wie auch ‚existenzialer‘ Wahrheit miteinander interagieren.

2 Luise Greuel/Thomas Fabian/Michael Stadler (Hg.): *Psychologie der Zeugenaussage. Ergebnisse der rechtspsychologischen Forschung*, Weinheim: Beltz Verlag 1997.

3 Zum Zeugnisskeptizismus und anderen Formen des Zeugnissreduktionismus: Oliver Scholz: „Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in: Thomas Grundmann (Hg.): *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn: Mentis Verlag 2001, S. 354–375.

4 Für die kritische Auseinandersetzung mit dieser Position im Horizont einer sozialen Epistemologie, für welche das Zeugniswissen eine genuine Quelle von Erkenntnis darstellt: C. Anthony J. Coady: *Testimony. A philosophical study*, Oxford: Clarendon Press 1992; Scholz: „Zeugnis anderer“ (Anm. 3).

5 Jacques Derrida: „A Self-Unsealing Poetic Text – zur Poetik des Zeugnisses“, in: Peter Buhrmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*, München: Fink 2000, S. 147–181, hier S. 159.

Klären wir, was mit diesen beiden Arten von Wahrheit gemeint ist. Den Anfang macht die ‚diskursive Wahrheit‘; wir knüpfen dabei an deren zugleich elementare wie avancierte Theorieform an: an die universalpragmatische Kommunikationstheorie.

## 2. Was bedeutet ‚diskursive Wahrheit‘?

‚Wahrheit‘ ist weder eine Eigenschaft von Dingen, noch von Menschen, sondern von *Sätzen*: Auf dieses neuzeitliche Wahrheitsverständnis hat nachdrücklich der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz verwiesen.<sup>6</sup> In der sprechakttheoretischen und universalpragmatischen Kommunikationstheorie wird dieser Ansatz nun pragmatisch ausgeweitet: Es geht nicht mehr um Sätze, vielmehr um *Äußerungen*, die in bestimmten Situationen von Menschen an andere Menschen gerichtet werden. Wahrheit wird dann zu einem Anspruch, den eine Person gegenüber einer anderen erhebt, indem sie einen Satz in behauptender Absicht äußert. Bei einem Satz, der die Form einer kommunikativen Äußerung annimmt, spielen die Sach- wie die Beziehungsdimension beide eine Rolle. Es ist gerade Jürgen Habermas, der betont, dass diesem Ansatz ein Bild von Kommunikation zugrunde liegt, bei dem das Sprechen die Form einer kooperativen Tätigkeit annimmt: Der Wahrheitsanspruch ist dazu da, dass er von anderen gehört, bestätigt, also geteilt oder eben kritisiert und damit zurückgewiesen wird. Genau genommen wird überhaupt erst ein Wahrheitsanspruch erhoben, wenn das, was gesagt wird, tatsächlich auch problematisiert oder infrage gestellt wird.<sup>7</sup> Erst wenn Zweifel an einer Aussage entstehen, kommt ein Bedürfnis seitens der Kommunizierenden auf, den Fluss unhinterfragter Kommunikation zu unterbrechen und auf einer Metaebene – das ist dann der ‚Diskurs‘ – in streitbarer Wechselrede um Wahrheit oder Falschheit einer Äußerung zu ringen. ‚Wahrheit‘ ist – genau genommen – dann keine Eigenschaft der singulären Äußerung mehr, sondern des sich darüber entspinneenden interaktiven Diskurses: Erst in der argumentativen Wechselrede kann ein Wahrheitsanspruch eingelöst werden oder scheitern. In jedem Fall – und darauf kommt es Habermas an – erlaubt nicht einfach „Evidenz von Erfahrung“, sondern allein der „Gang von Argumentation“ festzustellen, ob eine Äußerung wahr ist. Wahrheit ist ein argumentatives Diskursgeschehen; und umgekehrt: Der Diskurs ist eine „kooperative Wahrheitssuche“.<sup>8</sup> Diese Form von Wahrheit wollen wir ‚diskursive Wahrheit‘ nennen.

6 Gottfried Wilhelm Leibniz: „Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten“ (1677), in: ders.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. von A. Buchenau, hg. von E. Cassirer, Hamburg: Meiner 1966, Bd. 1, S. 15–21.

7 „Wahrheitsfragen ergeben sich erst, wenn die in Handlungszusammenhängen naiv unterstellten Geltungsansprüche problematisiert werden“; Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 135.

8 Ebd., S. 139.

In ihrem Zentrum steht die Idee des Geltungsanspruches, der – so Habermas – nach dem Modell eines Rechtsanspruches vorzustellen ist.<sup>9</sup> Geltungsansprüche werden *erhoben*, und daher können sie auch zurückgewiesen, also nicht anerkannt werden. Dabei trifft Habermas eine aufschlussreiche Unterscheidung zwischen dem Geltungsanspruch auf Wahrheit und demjenigen auf Wahrhaftigkeit.<sup>10</sup> ‚Wahrhaftigkeit‘ bedeutet, dass jemand meint, was er sagt und also nicht absichtsvoll täuscht; es geht um den Anspruch, in der Rede aufrichtig und glaubwürdig zu sein. Daher kann Wahrhaftigkeit nicht durch Sätze nach dem Modell ‚Ich bin glaubwürdig‘ ausgewiesen werden, sondern kann sich allenfalls in den *Handlungen* von Sprechern *zeigen*, sofern Interaktionen lange genug fortgesetzt werden. Wahrheit wird (aus)gesagt, Wahrhaftigkeit zeigt sich. Überdies führt der Anspruch, wahrhaftig zu sein in dem, was man sagt, seitens der Hörer ‚nur‘ zu einer Glaubensgewissheit, die nicht den Status eines Wissens beanspruchen kann. Im Unterschied zu Wahrheiten sind Gewissheiten für Habermas nicht intersubjektiv; das Paradebeispiel dafür ist die unhintergehbare Subjektivität einer sinnlichen Wahrnehmung, die nur für ein einzelnes Subjekt „und für niemanden sonst“<sup>11</sup> gegeben ist. Damit gilt für Gewissheiten gerade nicht, was den epistemischen Kern der diskursiven Wahrheit ausmacht: dass Genese und Geltung einer Wahrheit voneinander ablösbar sind.<sup>12</sup>

Wir sehen: Wahrheit, Diskurs und Wissen auf der einen, Wahrhaftigkeit, Gewissheiten und Glauben auf der anderen Seite bilden einen augenfälligen Gegenpol und innerhalb eben dieser Polarität taucht – wenn auch nur beiläufig – bei Habermas der Zeuge auf. Denn zu den Gewissheiten ohne Wahrheitsanspruch gehören für ihn auch Zeugnisse. In einer Fußnote betont er, dass „wer Zeugnis ablegt“ eine „Glaubensgewissheit“ vermitteln will, die nicht nach dem Modell der diskursiven Wahrheit zu verstehen ist.<sup>13</sup> Der Grund ist die fundamentale Singularität von Gewissheitserlebnissen, die daher *nicht* mit Geltungsansprüchen einhergehen. Wir sehen: Dass dem Zeugnis ‚die Wahrheit zu sagen‘ im philosophisch strengen Sinne abgesprochen, der Wahrheitsbezug beim Zeugnisgeben also eskamotiert wird, erhält durch die universalpragmatische Kommunikationstheorie und Diskursanalyse eine feinsinnige Bestärkung. In der Verlagerung, um nicht zu sagen: in der Verdrängung des Zeugnisses aus der Domäne der Wahrheit in die Domäne des Glaubens sind sich Habermas und Derrida durchaus einig.

Doch noch einmal zurück zur sprechakttheoretischen Kommunikationstheorie. So pragmatisch dieser Ansatz auch den Beziehungsaspekt und den interaktiven Charakter jedweder Rede betont, so sehr bleibt das Konzept diskursiver Wahrheit doch der Idee verpflichtet, dass die Wahrheit, um die es im argumentierenden Diskurs geht, in letzter Instanz die Wahrheit einer sprachlichen Aussage, also eine *propositionale Wahrheit* ist. Sofern es dagegen um die Wahrhaftigkeit geht, verstan-

9 „Was ein Geltungsanspruch ist, kann man sich am Modell des Rechtsanspruches klarmachen“; ebd., S. 129.

10 Wir vernachlässigen die beiden anderen Geltungsansprüche: Verständlichkeit und Richtigkeit.

11 Habermas: *Vorstudien* (Anm. 7), S. 149.

12 Ebd., S. 131.

13 Ebd., S. 142.

den als Anspruch, der nicht auf die Wahrheit einer Aussage, sondern einer *Person* in ihrem Verhältnis zu dem, was sie sagt, bezogen ist, sofern es also um das Selbstverhältnis des sprechenden Subjektes zu seiner Aussage zu tun ist, wird diese *personale Wahrheit* als bedeutungsvolle Kategorie zum Verschwinden gebracht. Genau an dieser Stelle wollen wir ansetzen. Könnte ein Wahrheitsbezug im Sprechen verteidigt werden, der nicht nach dem Modell der diskursiven Wahrheit, mithin des ‚Rechthabens‘ zu denken ist? Ist die propositionale Wahrheit tatsächlich die einzige Form von Wahrheit, die im Sprechen ‚beansprucht‘ werden kann? Oder ergibt es Sinn, in der Rede noch eine andere Form von Wahrheit zu lokalisieren, die wir hier ‚existenziale Wahrheit‘ nennen wollen?

### 3. Was bedeutet ‚existenziale Wahrheit‘?

Es sind nun drei Denker anzuführen, die auf sehr unterschiedliche Weise eine Form von Wahrheit thematisieren, die Züge von dem trägt, was wir ‚existenziale Wahrheit‘ nennen und von der wir vermuten, dass diese für das Phänomen von Zeugenschaft – und zwar in ihrem Wechselverhältnis zur diskursiven Wahrheit – bedeutsam ist. Es geht um (1) Jacques Lacan, für den das Sprechen der genuine Ort der Wahrheit des Subjektes ist; es geht um (2) Michel Foucaults Anknüpfung an die ‚Parrhesia‘, die antike Form eines Wahrsprechens; und schließlich entfaltet (3) Sören Kierkegaard einen nicht auf Wissensansprüche beruhenden Wahrheitsbezug. Dieser dreifache Rekurs bleibt überaus unvollständig: Nicht mehr als ‚Winke‘ oder ‚Verweise‘ werden gegeben, wie in ganz unterschiedlichen Perspektiven eine nicht-diskursive Modalität von Wahrheit auszuloten und für eine Reflexion von Zeugenschaft fruchtbar zu machen ist.

#### 3.1. Jacques Lacan: ‚Es spricht‘

Lacan stieß gerade deshalb bei manchen poststrukturalistischen Denkern auf Unverständnis, weil er traditionelle Begriffe wie ‚Subjekt‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Sprechen‘ nicht über Bord wirft, vielmehr für bedeutsam hält und diese in seinen Reflexionen des sprechenden Subjektes genuin miteinander verbindet.<sup>14</sup> Alles Sprechen zielt auf Anerkennung durch den anderen. Doch während die pragmatische Kommunikationstheorie diese Anerkennung geltungstheoretisch nach dem Vorbild eines Rechtsgutes bestimmt, beschreitet Lacan einen ganz anderen, begehrenstheoretischen Weg. Unsere Sprachlichkeit ist als ‚Zweisprachigkeit‘ zu verstehen, bei der das Subjekt im Vollzug seines Redens mit zwei Stimmen spricht, sowohl als *je* wie auch als *moi*. Der Rede des *moi* entspricht die Dimension der ‚Aussage‘, der Information, des Argumentierens und des Diskursiven; der Rede des *je* jedoch entspricht die

<sup>14</sup> Vgl. das Kapitel über Lacan in: Sybille Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 196–216.

‚Äußerung‘, die Evokation und das Begehren.<sup>15</sup> Zu reden heißt also nicht nur Informationen zu vermitteln, Geltungsansprüche zu erheben, Argumente auszutauschen, sondern heißt gerade auch, etwas beim anderen evozieren<sup>16</sup> zu wollen, das zur Identitätsfindung des sprechenden Subjektes selbst beiträgt und in diesem Sinne die Wahrheit des Subjektes ausmacht. Für Lacan geht es um eine Dimension der Rede, deren ‚Gehalt‘ nicht in dem gegeben ist, was das Subjekt sagt, sondern in dem, was das Subjekt *ist*. Dieses generelle Streben nach der Anerkennung durch den anderen im je individuellen ‚Sein‘ spezifiziert Lacan so, dass es ein Begehren nach dem Verstandenwerden durch den Anderen ist und zwar just in eben dieser elementaren Abhängigkeit vom Anderen. Dass Lacan dabei von ‚Wahrheit‘<sup>17</sup> spricht, gründet darin, dass die Anerkennung der eigenen Abhängigkeit vom Anderen durch den Anderen dazu führt, dass das Subjekt seiner unauflöselichen Exzentrizität *gewahr* wird: Einer Exzentrizität, die ihn radikal angewiesen sein lässt darauf, dass der Andere die Abhängigkeit des Subjekts erkennt und annimmt. Diese Wahrheit ist nicht propositionale Erkenntnis und ist keine Form von Weltkenntnis oder Weltwissen, sehr wohl aber eine Form von Selbsterkenntnis, welche des Resonanzbodens des Anderen bedarf. Es geht um eine Dimension in der Rede, bei der unsere Existenz als ein Wesen fundamentaler Exzentrizität sich zeigt und artikuliert.

Für Lacan ist es nun charakteristisch, dass diese Rede des *je* gerade nicht mit den bewussten Intentionen, mit dem zweckorientierten und absichtsvollen Sprechen des Subjektes koinzidiert, vielmehr im Unterschied zu der vom Denken und Recht haben durchdrungenen Rede das Nichtintendierte, Unabsichtliche, kurzum: das Unbewusste der Rede verkörpert. Nicht: ‚Ich spreche‘, sondern ‚Es spricht‘. Und diese „Inhalte des Unbewussten [...] beziehen ihre Kraft [...] aus einer Wahrheit und in der Dimension des Seins: Kern unseres Wesens“.<sup>18</sup> Was zählt ist nicht, was erzählt wird, sondern was das Subjekt jeweils sprechen *macht*: Und das ist die existenziale Angewiesenheit auf den anderen.

Doch ist diese Bestimmung einer Wahrheit nicht als Attribut von Sätzen und ihrer pragmatisch intendierten Verwendung, sondern des ‚Seins eines Subjekts‘ nicht eine irritierende, wenn nicht gar illegitime Verwässerung des Wahrheitsbegriffes? Doch erinnern wir uns: Auch Habermas gesteht zu, dass in der Rede ein Geltungsanspruch nach ‚Wahrhaftigkeit‘ sich artikuliere, der zugleich nicht diskursiv einlösbar ist, sondern sich nur in Interaktionen – und das auf lange Sicht – zeigen könne. Doch ist ein nicht-diskursiver, also argumentativ gar nicht einlösbarer *Geltungsanspruch* nicht ein ‚Unding‘, wenn doch zugleich das, was ein Geltungsan-

15 Jacques Lacan: *Schriften I*, hg. von Norbert Haas, übers. von Hans-Joachim Metzger, Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1973, S. 136 f.

16 „Die Funktion der Sprache besteht ja hier nicht darin zu informieren, sondern zu evozieren“; ebd., S. 143.

17 Verstanden nicht als ‚Wahrheit einer Aussage‘ vielmehr als ‚Wahrheit des Subjekts‘; vgl. Jacques Lacan: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I*, hg. von Norbert Haas, Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1978, S. 29.

18 Jacques Lacan: *Schriften II*, hg. von Norbert Haas, übers. von Hans-Joachim Metzger, Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1975, S. 44.



spruch ist, am Vorbild eines Rechtsanspruches gewonnen wird? Habermas ist inkohärent, indem er die Wahrhaftigkeit einerseits zum Geltungsanspruch macht, sodann Geltung an diskursive Einlösung anbindet, der Wahrhaftigkeit nun wiederum die diskursive Einlösbarkeit abspricht und sie gleichwohl – obwohl diese für ihn nur Glaubensgewissheit und nicht Wahrheit erzeugt – weiterhin als Geltungsanspruch bezeichnet. Wäre es also nicht konsequenter mit der Wahrhaftigkeit eine *andere* Form von Wahrheit in den Blick zu nehmen, deren Nicht-Diskursivität den Wahrheitsanspruch gerade nicht annulliert?

### 3.2. Michel Foucault: Parrhesia

Mit dieser Frage wollen wir Michel Foucaults Wiederaufnahme des antiken Konzeptes der *parrhesia* ins Spiel bringen;<sup>19</sup> auch dies wieder nur in knappster Verkürzung. *Parrhesia*, das griechisch von ‚Alles-Sagen‘ stammt und zum ersten Mal in Euripides’ Tragödien auftaucht,<sup>20</sup> bedeutet erst einmal die Tugend der freimütigen, offenen, ungeschützten und auch furchtlosen Rede, ein Wahrsprechen, das darin besteht, dass die Sprecherin das, was sie denkt, unumwunden sagt: Zwischen ‚Meinen‘ und ‚Sagen‘ bleibt kein Spalt. Und dies gerade auch dann, wenn der Adressat der Rede mit einer für ihn so kritischen Wahrheit konfrontiert wird, dass der Sprecher durch sein Wahrsprechen sich selbst in eine gefährdete Position bringt. Die *Parrhesia* wird für Foucault interessant, weil sie eine Form von Wahrheit verkörpert, die in der Bezugnahme auf den anderen zugleich verbunden ist mit einem Selbstbezug des Subjektes, seiner Selbstsorge und seiner Selbstregulierung, aber auch seiner „Selbstexposition“.<sup>21</sup> Es geht damit um eine Wahrheit, die von ihrer Genese im sprechenden Subjekt in keiner Weise ablösbar ist, für welche also die für die diskursive Wahrheit charakteristische Trennbarkeit von Genese und Geltung nicht gegeben ist. Schauen wir genauer hin:

*Parrhesia* ist eine Form von Kommunikation, vom Sprecher gerichtet an Adressaten; Foucault bezeichnet sie explizit als *speech activity* und nicht als *speech act* im Sinne Searles<sup>22</sup>. Ihr Sinn besteht darin, eine Wahrheit zu kommunizieren, die allerdings – in einer noch zu klärenden Weise – mit ihrem subjektiven Ursprung unaufhebbar verknüpft ist. Es darf sich bei diesem Sprechen weder um irgendwelche Selbstverständlichkeiten oder technische Instruktionen handeln – etwa die Mittei-

19 Vgl. Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France* (1982/83), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012; ders.: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen, Vorlesungen am Collège de France* (1983/84), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010. Zur Auseinandersetzung mit der *Parrhesia*-Konzeption Foucaults: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich: Diaphanes 2012.

20 Michel Foucault/James Pearson (Hg.): *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität Berkeley/Kalifornien*, Berlin: Merve 1996, S. 9.

21 Gehring/Gelhard: *Parrhesia* (Anm. 19), S. 8.

22 Michel Foucault: „The Meaning and Evolution of the Word *Parrhesia*“, in: *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, ed. by Joseph Pearson, digital Archive, Foucault.info 1999.

lung einer Grammatikregel – aber auch nicht um die stets bestreitbaren wissenschaftlichen Wahrheiten, die dann erst durch Argumentation und Empirie ihren Platz in der Ordnung des Wissens zu behaupten haben. Denn für solche diskursiven Wahrheiten gilt, wie wir dies von Habermas bereits kennen, dass ihre Geltung unabhängig sein soll von ihrer Genese. Bei der Parrhesia dagegen ist diese Ablösbarkeit der Aussagewahrheit vom aussagenden Subjekt nicht der Fall, denn das Subjekt der Äußerung (*enunciation*) und das Subjekt des Geäußerten (*enunciandum*) fallen zusammen. Mit den Worten Foucaults: „I am the one who thinks this and that“.<sup>23</sup>

Es geht aber auch nicht um zwei weitere von Foucault angeführte und mit dem mitteilenden Subjekt genuin verbundene Formen des Mitteilens: um die Lebensweisheit eines Weisen oder das Wahrsagen des Propheten, denn beide zielen, unerachtet ihres subjektiven Ursprungs, auf eine universalisierbare Wahrheit.<sup>24</sup> Die Parrhesia unterscheidet sich von diesen durch ihre Singularität, ihre Anbindung an eine einzigartige, historische Situation. Und schließlich – um die letzte Abgrenzung zu nennen – geht es nicht einfach um subjektive ‚Aufrichtigkeit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘, sondern um eine essenzielle Wahrheit, die den Adressaten und das wahrsprechende Subjekt in eine Beziehung einbindet, die durch das Aussprechen der Wahrheit zu einer riskanten Beziehung, also *prekär* wird.

Was bedeutet dieses ‚prekär‘? Es muss ein Gefälle im Status gegeben sein, beispielsweise zwischen Untertan und Regent, zwischen Schüler und Lehrer, zwischen einzelner Bürger und der ganzen Bürgerversammlung. Wenn dann aus der jeweils untergeordneten Position heraus eine Wahrheit artikuliert wird, die fern ist jeglicher Schmeichelei, sich aller rhetorischen Stilisierung enthält und zugleich etwas Unbequemes und Kritisches aussagt über den Adressaten der Rede, dann birgt das ein hohes, manchmal sogar tödliches Risiko.<sup>25</sup> Diese Form des Aussprechens der Wahrheit sucht nicht den Zuspruch des Anderen, sondern ist bereit, dessen Ärger, Zorn und Widerstand in Kauf zu nehmen: Parrhesia verlangt Mut. Foucaults Paradebeispiel dafür ist Platon, der das Risiko des Wahrsprechens am eigenen Leibe erfuhr, als seine Kritik am Tyrannen Dionysius von Syracus in einem Mordversuch an ihm endete. Platon seinerseits lässt in seinen Dialogen Sokrates oftmals in der Rolle des Parrhesiasten erscheinen, ob Sokrates nun die Athener auf der Straße mahnt, um für ihr Seelenheil durch unbestechliche Wahrheitssuche Sorge zu tragen,<sup>26</sup> oder dem jungen Alkibiades empfiehlt, bevor er sich zum Ersten der

23 Ebd.

24 Vgl. Jakub Franěk: „Philosophical parrhesia as aesthetics of existence“, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), S. 113–134, hier S. 119.

25 Vgl. dazu Alison Ross: „Why is ‚Speaking the Truth‘ Fearless? ‚Danger‘ and ‚Truth‘ in Foucaults Discussion of Parrhesia“, in: *Parrhesia. A Journal of Critical Philosophy* 4 (2008), S. 62–75, S. 62, zit. nach: Jörg Ossenkopp: *Was ist ein Philosoph? Philosophie und Autobiographie bei René Descartes*, Dissertation am Institut für Philosophie, Freie Universität, Berlin: epubli GmbH 2011, S. 112.

26 Platon, „Apologie“, in: ders.: *Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Bd. 2, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, 30a–c.

Athener aufschwinge, erst einmal zu lernen, durch Selbsterkenntnis für sich selbst und um sich selbst Sorge zu tragen.<sup>27</sup>

Das Thema der Selbstsorge ist der Rahmen, in dem Foucault das Parrhesiakonzept revitalisiert. Schon die universalpragmatische Kommunikationstheorie informiert uns, dass Wahrheit in Diskursen über *problematisch* gewordenen Äußerungen gründet und damit ein genuin soziales Projekt ist. Die leitende Idee dabei bleibt allerdings zurückgebunden an die Möglichkeit, Dissens durch Argumentation in Konsens überführen zu können. Sozialität und Konsens bilden die zwei Seiten der Medaille diskursiver Wahrheit. Die Parrhesia entwindet jedoch die Wahrheit dem Konsens und gliedert sie ein in mögliche Konfrontation. Als Kommunikationsakt bleibt die Parrhesia selbstverständlich eine soziale Aktivität. Doch ihr Charakteristikum besteht darin, dass ‚Sozialität‘ sich nicht als konsensfähige Gemeinschaftlichkeit dekliniert, vielmehr das Individuum als eines positioniert, das auch im Alleingang und Alleinstand – und zwar mit seinem eigenen Leben – dafür bürgt, dass objektive Wahrheit und subjektive Gewissheit in seinem Wahrsprechen zusammenfallen. Seine Kraft zum Widerstreit zehrt von dieser Identität zwischen überindividueller Wahrheitsgeltung des Gesagten und individuellem Überzeugtsein vom Gesagten. Parrhesia kann einsam machen.

Im Horizont des Parrhesiakonzeptes wird klar, dass es um ein Sprechen geht, das unablässig mit einem ethischen Impuls verbunden ist. Nicht zufällig wird Foucaults Rezeption der antiken Parrhesia in seiner letzten Lebensphase mit einer philosophischen Umwendung hin auf Fragen des Ethischen in Verbindung gebracht.<sup>28</sup> Dieser ethische Impuls ist nun nicht die ‚simple‘ Aufrichtigkeit als *conditio sine qua non* des Wahrsprechens, gilt dies doch für nahezu alle Formen wahrheitsförmiger Rede. Es geht nicht um *Diskursethik*. Vielmehr impliziert die Parrhesia einen Appell an die Veränderung der Existenz. Mit Rilke gesprochen: „[D]enn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“<sup>29</sup> Dieser Appell – und darauf kommt es jetzt an – ist nicht nur eine risikoreiche Forderung und Aufforderung an den Adressaten, in dessen Hand der Sprecher als der Subalterne, als in gewisser Weise Abhängiger steht. Vielmehr besteht die Besonderheit der Parrhesia darin, eine Selbstveränderung der Sprecherin zu implizieren, denn das Risiko, das der Sprecher auf sich nimmt, um eine unangenehme Wahrheit ungeachtet der davon ausgehenden Gefährdung auszusprechen, ist zugleich ein Akt, in dem er seine originäre Abhängigkeit gegenüber dem Adressaten ablegt und sich darin zu einem ‚freien Subjekt‘ emanzipiert. Parrhesia wird für Foucault zu einer ‚gefährlichen Ausübung von Freiheit‘.<sup>30</sup> Diese Implikation existenzieller Widerständigkeit im Aussprechen der Wahrheit kennzeichnet Foucault als ‚kritische Wahrheit‘ und

27 Platon, „Alkibiades“, in: ders.: *Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Bd. 1, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, 128d–129b.

28 Franěk: „Philosophical parrhesia“ (Anm. 24) betont demgegenüber die logische Kontinuität, in der die Foucault'sche *parrhesia* im Ganzen seines Werkes stehe.

29 Rainer Maria Rilke: „Archaischer Torso Apollos“, in: *Die Gedichte*, Frankfurt a. M.: Insel 1986, S. 503.

30 Foucault: *Regierung des Selbst* (Anm. 19), S. 94 f.

hebt sie von der auf diskursiven Wahrheitskriterien beruhenden ‚analytischen Wahrheit‘ ab.<sup>31</sup>

### 3.3. Sören Kierkegaard: die Autorität des Wahrsprechens

Kierkegaard entwickelt in der Auseinandersetzung mit der Frage des Pilatus an Jesus ‚Was ist Wahrheit‘ (Joh. 18,38) zwei verschiedene Wahrheitskonzepte. Zu unterscheiden sei zwischen „die Wahrheit zu wissen“ und „die Wahrheit zu sein“.<sup>32</sup> Das Unangemessene in der Frage des Pilatus bestehe darin, dass Pilatus eine Wissensfrage stellt, obwohl die Wahrheit, die Jesus in seiner Rolle als Christus verkörpert, gerade keine epistemische, vielmehr eine existenziale ist. Christus *kennt* nicht die Wahrheit, sondern *ist* sie. Diese gelebte Wahrheit kann nicht als Lehre weitergegeben, also auch nicht methodisch gewonnen, sondern nur in der eigenen Existenz vollzogen und gezeigt werden. Es ist aufschlussreich, wie Kierkegaard diesen nahezu ‚performativen Zug‘ seines existenzialen Wahrheitskonzeptes hervorhebt: „Fragen wir einen Mann, der neben uns steht und mit dem wir reden, ob er existiere, so wäre diese Frage töricht.“<sup>33</sup> Genau diese Zumutung eines – modern gefasst – performativen Widerspruches sieht er in der Pilatus-Frage: Die christliche Wahrheit ist „keine Summe von Lehrsätzen“ und nicht „eine Begriffsbestimmung und dergleichen, sondern ein Leben.“<sup>34</sup> Sie ist eine Wahrheit, für welche der Weg, auf dem sie erworben wird, grundlegend ist; bei der also Genese und Geltung *keinesfalls* zu trennen sind.

Bei Wissensfragen – so Kierkegaard – mag die Entdeckung eines neuen Resultats langwierig gewesen sein: Gehört dieses erst einmal zum Wissenssystem, brauchen andere diesen Weg gerade nicht mehr zurückzulegen, sondern setzen die Erkenntnis unmittelbar ein. Anders jedoch die Wahrheit, die nicht im Wissen, sondern im Sein besteht: Ihre Evidenz zeigt sich nur im Vollzug oder auch Nachvollzug eines Lebens selbst. Ihr Kriterium ist nicht das theoretische Verhältnis des Erkenntnissubjektes zu einem Sachverhalt, sondern sein praktisches Verhältnis zu einer Einsicht, welche das Subjekt nicht einfach artikuliert, sondern in seiner Existenz *realisiert*. Und genau darin besteht für Kierkegaard ‚Zeugenschaft‘, denn Christus spricht die Wahrheit nicht aus, sondern zeugt von ihr: „[I]ch bin dazu geboren und dazu auf die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit zeuge.“<sup>35</sup> Dieses *Zeugen* ist eine Form der indirekten Mitteilung. Während eine direkte Mitteilung unmittelbar aussagt, was

31 Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts: Vorlesung am Collège de France* (1981/82), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 243.

32 Sören Kierkegaard: *Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*, hg. und engl. von Walter Rest, München: DTV 2012, S. 215.

33 Ebd., S. 214.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 213.

wesentlich ist<sup>36</sup>, ist eine existenziale Wahrheit – sofern diese überhaupt in den Kreis des Mitteilbaren eingeschlossen wird – unmöglich direkt mitteilbar. Die Indirektheit besteht darin, dass nicht nur ein unauflösliches Verhältnis zwischen Mitteilung und Mitteilendem gegeben ist, sondern dass dieses ein Paradoxon birgt. Ein solches ist beispielsweise gegeben, wenn der historische Jesus zugleich als überzeitlicher universeller Gott gilt. Paradoxal ist es aber auch, wenn Sokrates das ‚Ich weiß, dass ich nichts weiß‘ auf die eigene Person bezieht und damit seine eigene Existenz fragwürdig werden lässt. Wer immer sich in paradoxaler Perspektive indirekt mitteilt, opponiert gegen das Erwartete, steht quer zu den Gepflogenheiten von Sitte und Brauch: Das kann brüskieren. Indirekt mitteilen zu müssen macht einsam – hier durchaus gemahnend an die Situation des Subjekts der Parrhesia Foucaults.

Das indirekte Mitteilen führt nicht zu einem Wissen, sondern verlangt den Hörern einen Glauben ab. Doch Kierkegaard eröffnet damit nicht die uns hinreichend bekannte Opposition zwischen wahrheitsfähigem Wissen und nicht wahrheitsfähigem Glauben. Kierkegaard löst den Begriff des Glaubens aus der Einhegung auf die Domäne des bloß Religiösen – oder auch umgekehrt ausgedrückt: Er wertet die religiöse Sphäre zum Urhumanum auf. Im Entweder-Oder einer paradoxalen Struktur kann eine Entscheidung nicht durch Denken, Vernunft und Wissen herbeigeführt werden. Genau in einem solchen absolut verstandenen Entweder-Oder liegt für Kierkegaard der Ursprung des Ethischen als eine „Realität, welche das Wählen als solches hat“.<sup>37</sup> In diesem Falle gibt es Alternativen, eine Fülle von Möglichkeiten und gleichwohl entbehrt man der Richtschnur, wie rational zu wählen sei. In dieser fragwürdigen Situation, die geprägt ist vom existenzialen Zweifel, kann das, was erforderlich ist, zur Entscheidung, nicht als ein Wissen, sondern nur als ein Glaube interpretiert werden. Indem wir kraft eines Glaubens entscheiden, vollziehen wir einen *Sprung* – ein Bild für die methodische Unableitbarkeit dieser Entscheidung. Doch wenn an die Stelle der Vernunftentscheidung die Glaubensentscheidung tritt, insofern keine methodische Richtschnur der Entscheidbarkeit gegeben ist: Was gibt dann den Ausschlag, woran unter den Möglichkeiten überhaupt zu glauben ist?

Eine interessante Antwort darauf entwickelt Kierkegaard in seiner Erörterung der Unterschiede zwischen dem Genie und dem Apostel.<sup>38</sup> Der Apostel „hat keinen andern Beweis als seine Aussage“.<sup>39</sup> Ausschlag für den Glaubensakt gibt – und hier scheint Kierkegaard am anderen Ende jener Freiheit angekommen zu sein, welche die Parrhesia kennzeichnet – *Autorität*. Das Ingenium der Autorität besteht für Kierkegaard darin, Attribut einer Person zu sein, welches unabhängig ist von dem Inhalt, den die Person aussagt, welches also transzendent ist, insofern diese Autorität von einer über die Person hinausgehenden Instanz kommt, in deren Namen die

36 Ebd., S. 155.

37 Sören Kierkegaard: *Entweder – Oder. Teil I und II*, München: DTV 1998, S. 727.

38 Kierkegaard: *Einübung* (Anm. 32), S. 301–315.

39 Ebd., S. 313.

Person – als „Sendbote“<sup>40</sup> – spricht und handelt. „Autorität ist eine spezifische Qualität, die von anderswoher hinzutritt und qualitativ sich gerade geltend macht, wenn der Inhalt der Aussage oder des Werkes ästhetisch in Indifferenz gesetzt ist.“<sup>41</sup> Deren schwächere Ausprägung ist die Autorität, die ein Amt verleiht oder diejenige, die Eltern gegenüber ihren Kindern verkörpern. Deren starke, paradigmatische Form ist die religiöse Autorität des Apostels, die ihm eignet in seiner Eigenschaft von Gott berufen und gesandt zu sein. Die Spezifik dieses Autoritätskonzeptes ist es, ein ‚Außerhalb‘ des Subjektes bzw. der Person zur Geltung zu bringen. Genau dieses ‚Außerhalb‘ ist bei einem Genie nicht gegeben. Der Apostel ist, was er ist, durch die göttliche Berufung; das Genie ist, was es ist, durch sich selbst. Denn die Bedeutung, die geniales Schöpfertum hat, wurzelt in einer intrinsischen Begabung und ist folgerichtig mit der besonderen Identität der genialen Person (und ihrer Umstände) verwoben. Gleichwohl ist es die Spezifik der genieerzeugten Wahrheiten – sind diese erst einmal eingegangen in den kulturellen Horizont und die Wissenssysteme einer Epoche – universell und damit doch ablösbar zu sein von ihren Erzeugern. Genies hinterlassen keine Glaubensgewissheiten, sondern geben zu denken. Die Autorität der Apostel beruht demgegenüber darauf, Glauben zu evozieren kraft ihrer Autorität als transzendenter Bote einer Nachricht, die sie nicht selbst hervorgebracht haben, handelnd im Namen einer Instanz, die sie nicht selbst sind.

#### 4. Der Zeuge als Spur?

Mit den Überlegungen von Lacan, Foucault und Kierkegaard haben wir drei höchst verschiedenartige Perspektiven der Entwicklung eines nicht-diskursiven Wahrheitskonzeptes vorgestellt. Dabei ist ein Missverständnis für die folgende Erörterung zu vermeiden: Es geht bei der Klärung dessen, was ‚Zeugenschaft‘ bedeutet, nicht darum, das Sprechen von Zeugen dem diskursiven Wahrheitskonzept zu entwenden, um es dem Regime einer anderen – eben der existenzialen – Wahrheit einzugliedern. Unsere Hypothese ist vielmehr, dass in der Rede des Zeugen *beide* Wahrheitsdimensionen eine grundlegende Rolle spielen. Ein Angelpunkt in der Differenz zwischen diskursiver und nicht-diskursiver Wahrheit ist die Frage, ob Genese und Geltung getrennt werden können – oder eben nicht.<sup>42</sup> Die im Horizont nicht-diskursiver Wahrheit erörterten Aspekte haben deutlich gemacht, dass für die existenziale Wahrheit gerade deren mit einem Subjekt singular verbundene Genese grundlegend ist. Doch was heißt dies bezogen auf das Phänomen der Zeu-

40 Ebd., S. 314.

41 Ebd., S. 306.

42 Dabei ist klar, dass diese Aufspaltung von Genese und Geltung ihrerseits zu problematisieren ist, doch in einem gewissen beschränkten Umfang gilt für diskursive, durch Argumentation aufweisbare Wahrheiten, dass diese Trennung tatsächlich gegeben ist.

genschaft? An dieser Stelle müssen wir einen bisher noch nicht thematisierten Begriff einführen: das Konzept der Spur.<sup>43</sup>

Gehen wir von der unproblematischen Elementarsituation aus: Der Zeuge ist körperlich anwesend gewesen in einer Situation, die zum Zeitpunkt der Zeugenbefragung irreversibel vergangen ist. Dieses ‚Dabeigewesensein‘ ist maßgeblich und charakterisiert den besonderen Status des Zeugen: weil dieser in genau der Bestimmung, ein sozusagen physisches Fragment eines zurückliegenden Ereignisses gewesen zu sein, nicht austauschbar ist. Nun ist uns eine Struktur, die darin besteht, dass durch ein vorhandenes Substrat etwas unwiederbringlich Vergangenes vergegenwärtigt werden kann, vertraut durch das Phänomen der Spur und des Spurenlesens. In der Hohlform der Spur zeigt sich nicht das Abwesende, wohl aber die Abwesenheit dessen, was die Spur verursacht hat.<sup>44</sup> Es ist daher für die Spur charakteristisch, in einer zeitlichen Hinsicht vom Indiz unterscheidbar zu sein: Rauch kann ein *Indiz* sein für ein Feuer, indem die Anwesenheit von Rauch auf die Anwesenheit eines Feuers verweist. Die Asche aber ist die *Spur* des Feuers, insofern ihre Präsenz eben das Erlischensein des Feuers zeigt. Das Indiz zehrt von der Gleichzeitigkeit, die Spur aber von der Ungleichzeitigkeit. Spuren sind also an einen Zeitenbruch gekoppelt. Es ist dieser Zeitenbruch, der das Bezeugen mit dem Spurenlesen teilt. Gleichwohl ist klar: Das Zeugnisgeben, das wir mit Personen, die redend Zeugnis ablegen, verbinden, lässt sich auf deren Spursein keinesfalls reduzieren. Denn Spuren sind stumm; zum ‚Reden‘ gebracht – dies ist metaphorisch zu verstehen – werden sie durch diejenigen, die etwas Wahrnehmbares *als* eine Spur von etwas deuten. Das Spursein entsteht – streng genommen – im Auge des Betrachters. Zeugenschaft und Spur in Verbindung zu setzen hat dann zur Folge, dass der Adressat des Zeugnisses, die Jury oder das Auditorium, einen entscheidenden, aktiven Part beim Zeugnisgeben bekommt. Es gibt nicht einfach Zeugen; sondern Zeugen werden durch diejenigen, die selbst nicht Zeugen sind, überhaupt erst hervorgebracht, genauer: zum Reden gebracht. Nicht das Dabeigewesensein bei einem Ereignis, sondern erst das Interesse eines potenziellen Auditoriums oder einer Jury, eine Zeugin zu – im durchaus doppelten Wortsinne – ‚vernehmen‘, *macht* aus einer Person eine Zeugin.

Der spurtheoretische Blick auf das Zeugnisgeben enthüllt zwei grundlegende Aspekte: (1) den Zeitenbruch zwischen der Gegenwärtigkeit des Zeugen und der unwiederbringlichen Vergangenheit des Bezeugten und (2) die konstituierende Rolle, die dem Adressaten des Zeugnisses beim Prozess des Zeugnisgebens zufällt. Ist damit die Analogie zwischen Spur und Zeugnisgeben erschöpft? Noch eine weitere Facette lässt sich aufweisen: Gerade dass Spuren nicht reden, sondern allenfalls zeigen können, gerade dass Spuren nicht den Sinn und die Bedeutung hervorbringen, die ihnen attribuiert wird von Spurenlesern, kann ein Echo sein auf das *Nicht-Diskursive an der Zeugenrede*. Dem ‚Stummsein gewöhnlicher Spuren‘ entspreche

43 Zu Auseinandersetzungen mit dem Konzept der Spur: Sybille Krämer/Werner Kogge/Gernot Grube (Hg.): *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

44 Ebd., S. 14 f.

dann, dass es Züge der Zeugenrede gibt, die nicht dem Register des diskursiven Sprechaktes zugehören. Doch wie ist das zu verstehen?

Mit dieser Frage werden die drei rezipierten Autoren nicht-diskursiver Wahrheitsformen bedeutsam. Denn das, was bei allen Berührungspunkten zwischen Spur und Zeugenschaft dann beide doch wieder kategorisch unterscheidet, kann im Ausgang vom *Sprechen* des Zeugen bestimmt werden. Das aber ist ein Sprechen – und genau dies wiederum wird durch das Spursein des Zeugnisses nahegelegt – welches abweicht von der herkömmlichen Sprechakt- und Diskurstheorie und auf das wir Hinweise finden können in den hier rezipierten alternativen, sprachphilosophischen Ansätzen.

## 5. Der existenziale Wahrheitsbezug beim Zeugnisgeben

Lacan unterstreicht, nicht das ‚Ich spreche‘, vielmehr das ‚Es spricht‘ sei entscheidend in jener Dimension, in der ein Subjekt sein Angewiesensein auf den Anderen zum Ausdruck bringt. Dieses Angewiesensein heißt nicht – diskurstheoretisch – abhängig zu sein von einer auf Argumentation basierenden Anerkennung, also vom ‚Rechthaben‘. Vielmehr ist dieses Begehren dadurch motiviert, angenommen zu werden als eines des Anderen bedürftigen Subjektes. Nicht um die *Äußerung*, sondern um die *Person* ist es zu tun. Doch was bedeutet der Umstand, dass Lacan dieses Begehren mit ‚Wahrheit‘ verknüpft für die Erörterung von Zeugenschaft?

Wir haben das Spursein der Zeugenschaft auf die physisch-körperliche Einbindung in eine vergangene Situation bezogen, die damit Moment eines individuellen Lebens geworden ist. Die Wahrheit, um die es jetzt geht, bezieht sich auf die Identität des Zeugen, die – bezüglich seiner Zeugenrolle – darin besteht, mit seinen Wahrnehmungen und Erlebnissen die in die Gegenwart hineinragende ‚Hinterlassenschaft‘ eines vergangenen Ereignisses zu sein. Wer von etwas zeugt, verkörpert etwas Vergangenes und trägt es – holzschnittartig gesagt – mit sich herum: sei es in der schwachen Form der zufälligen Wahrnehmung einer bestimmten Konstellation von Fahrzeugen bei der Klärung eines Autounfalls, sei es in der starken Form einer Katastrophe, welche die Zeugin erlebt und überlebt hat. Die existenziale Wahrheit desjenigen, der zeugt, besteht darin, diese unintendierte Verkörperung eines Vergangenen zu *sein*. Indem die Adressaten des Zeugnisses diese existenziale Wahrheit anerkennen, impliziert dies keineswegs, unkritisch auch den diskursiven Wahrheitsgehalt der Zeugenrede zu übernehmen. Gerade wenn die forensische Psychologie über die Fallibilität aller Augenzeugenschaft beim Gerichtszeugen aufklärt, gerade wenn Überlebenszeugen in ihrem Wahrnehmungsvermögen einer Katastrophe traumatisch eingeschränkt sind: dann kann eine gewisse Distanz gegenüber der diskursiven Wahrheit der Zeugenrede gewahrt werden, ohne deshalb die existenziale Akzeptanz des Zeugen in seiner Rolle des Dabeigewesenseins zu schwächen oder gar zu annullieren.

Diese existenziale Anerkennung hat eine entscheidende Implikation: Sie besteht darin, dass die Zeugin als Person etwas ist und verkörpert, was sie mit dem Audito-



rium gerade *nicht* teilt. Das ‚Sein des Zeugen‘ besteht in einer Differenz. Der Zeitenbruch, der für die Spur charakteristisch ist, wird bei der Zeugenschaft zu einem *Erfahrungsbruch* zwischen Zeuge und Auditorium. Der argumentierende Diskurs unterstellt idealtypisch, dass die Diskursteilnehmer in formalrationaler Hinsicht gleichartig und gleichberechtigt sind. Die Zeugenrede in der Perspektive nicht-diskursiver Wahrheit setzt voraus, dass es zwischen Zeuge und Auditorium eine fundamentale Ungleichartigkeit, einen Bruch in der Erfahrungswirklichkeit des eigenen Lebens gibt. Nicht argumentativer Konsens, wie in der diskursiven Wahrheit, vielmehr Differenz und sogar Dissidenz spielen bei der existenzialen Wahrheit eine Rolle.

Im Horizont dieser Dissidenz wird Foucaults Anknüpfen an die Parrhesia für das Zeugenphänomen relevant. Das risikoreiche Wahrsprechen des Parrhesiasten an die Adresse desjenigen, von dem er durchaus abhängig ist und *gegen* den er durch seine Rede tendenziell opponiert, bezieht seinen Wahrheitsanspruch aus dem Umstand, dass das redende Subjekt nicht auf den gemeinschaftlichen Konsens mit dem Angesprochenen abzielt. Widerstandsbereit steht der Parrhesiast vielmehr für die Wahrheit des Gesagten mit dem eigenen Leben ein. Daher ist für den Wahrheitsanspruch seiner Rede fundamental, wer das Subjekt der Parrhesia ist und wie dessen Verhältnis zum Adressaten individuell entstanden und beschaffen ist. In dieser existenzialen Dimension bringt das Subjekt sein Leben sowohl für die Genese wie für die Geltung seines Wahrsprechens ein. Und dies ‚ermächtigt‘ sein Sprechen – zumindest implizit – zu einem Appell: ‚Du musst dein Leben ändern‘. Denn das Aussprechen solcher Wahrheit gegenüber denen, von denen wir abhängig sind, greift auch in das Leben der Parrhesiasten ein. Die Pointe von Foucaults Ansatz ist diese Doppelseitigkeit: Der lebensverändernde Impuls betrifft Adressaten wie auch die Sprecherin selbst.

Die Parrhesia ist nicht mit der Zeugenrede zu identifizieren. Gleichwohl gewinnen auf der Folie eines an ihrem Vorbild gewonnen Sprach- und Wahrheitskonzeptes Züge der Zeugenschaft präzisere Konturen. Das ist zuerst einmal der Umstand, dass mit dem Erfahrungs- und Wissensgefälle zwischen Zeuge und Auditorium nicht nur eine prinzipielle Ungleichartigkeit gegeben ist. Vielmehr liegt in dem Sprechen des Zeugen auch ein Risiko. Worin dieses besteht, hängt ab vom Typus des Zeugnisgebens: Forensisch zeigt die Existenz von Zeugenschutzprogrammen etwa bei Kronzeugen, die sich durch ihre Zeugenaussage lossagen von der kriminellen Gruppe, der sie angehörten, dass das dissidente Sprechen eines Zeugen nicht nur Mut erfordert, sondern mit einer Gefährdung verbunden sein kann, die es nahelegt, die Identität des Zeugen nicht zu enthüllen, sondern zu verbergen. Aber auch traumatisierte Überlebenszeugen liefern sich mit dem Aussprechen erlebter Vergangenheit noch einmal aus: Ihr Aussagen kann eine Befreiung vom Trauma, doch ebenso gut dessen schockartige Wiedervergegenwärtigung bedeuten; stets mögliche Missverständnisse oder gar ein Unverständnis seitens der Zuhörer können neuerlich Verletzungen evozieren. Wir sehen also: Dass es in der Zeugenaussage diese lebensbedeutsame Dimension gibt und dass diese nicht nur als ein moralischer Impuls mit Richtung auf die Adressaten der Zeugenrede zu verstehen ist, sondern

gerade – hier kommt Foucaults Selbstsorge ins Spiel – die *Selbstveränderung* des Zeugen einschließt, ist jener wichtige Aspekt, den die Analyse der Zeugenrede von dem Foucault'schen Parrhesiakonzept ‚beerben‘ kann. Im Horizont der Parrhesia ist die Selbstveränderung, welche die Zeugenrede ein Stück weit charakterisiert, gerade insofern sie ein Risiko birgt, zugleich ein Akt der Selbstbefreiung.

Kierkegaard allerdings rückt diesen Akt der ‚Selbstsorge‘ in ein anderes Licht: Denn der Zeuge spricht gerade nicht in eigenem Namen, sondern als ‚Sendbote‘ eines ‚Außens‘, mit dessen Autorität er spricht. Kierkegaards existenziale Wahrheit, die sich nicht in direkter Rede mitteilt, sondern sich nur im gelebten Vollzug zeigt, ist eine rational nicht entscheidbare Wahl durch einen Sprung. Dieser Sprung wird gerade dadurch möglich, dass derjenige, der diese Wahrheit nicht lehrt, vielmehr prozessual verkörpert, von dem Ort eines räumlich und zeitlich zu verstehenden ‚Außen‘ her spricht. Wir schlagen nun vor, diese ‚Autorisierung durch ein Außen‘ mit dem irreversibel vergangenen Ereignis, dessen Vorübergegangensein der Zeuge mit seinem Leben verkörpert, zu identifizieren. Beim Zeugen ist also Kierkegaards ‚autorisierendes Außen‘ zu einem ‚verkörperten Innen‘ geworden. Der Zeuge präsentiert in gewisser Weise physisch, was er sprachlich artikuliert. Das ist die unersetzliche und singuläre Funktion des Zeugnisses, insofern sein Gehalt unablösbar mit dem vergangenen Ereignis verwoben ist. Im Unterschied zum Genie, das seine Wahrheiten genuin erzeugt, besteht das Apostolische beim Zeugnisgeben darin, nicht etwas hervorzubringen, sondern weiterzugeben, zu überbringen und zu übertragen. Aber dieses ‚Etwas‘ ist – normalerweise – kein Wissensgut, sondern steckt als subjektive Erfahrung *im* Bezeugenden.

Im apostolischen Sinne: Zeugen erzeugen nichts. So wird verständlich, warum Zeugen – inkarniert in dem Modell des zu verhörenden Gerichtszeugen – möglichst nicht argumentieren und beurteilen, sondern lediglich weitergeben sollen, was jeweils wahrgenommen und erlebt wurde. Gemessen an den Gepflogenheiten der universalpragmatischen Kommunikationstheorie ist der Zeuge diskursiv ohnmächtig: Dieses ‚Schicksal‘ teilt er mit allen Boten.<sup>45</sup> Er repräsentiert nicht das Vergangene *mit* seinen Worten, sondern er präsentiert es *in* und *durch* seine Worte.

Kierkegaard hat angeregt, diese Art indirekte Mitteilung paradoxal zu begreifen, so wie das Paradoxon des Christentums darin besteht, eine ‚ewige Wahrheit‘ an ein ‚historisches Ereignis‘ zu binden. Doch bezogen auf die Zeugenschaft geht es hier nicht um das Spannungsfeld von zeitloser Universalität und historischer Singularität, denn das Zeugnis ist immer auf den Einzelfall bezogen und also: kasuistisch. Vielmehr nistet die paradoxe Dimension im Zeugnisgeben in etwas anderem: Als Spur und materielles Fragment und damit als Sendbote eines Ereignisses produziert die Zeugin nicht selbst, was sie übermittelt, sondern fungiert wie eine depersonalisierte, neutrale Übertragungsinstanz; zugleich bildet dieses Ereignis, von dem sie

45 Zum Boten als medienphilosophische Grundfigur: Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008. Bereits John Durham Peters hat Zeugenschaft mit der Logik des Boten und des Botengangs in Zusammenhang gebracht; vgl. John Durham Peters: „Witnessing“, in: *Media, Culture & Society* 23 (2001) 6, S. 707–723.

zeugt, eine genuine Dimension ihres persönlichen Lebens, Erlebens oder gar Überlebens. Depersonalisierung und Personalisierung kreuzen sich in der Zeugenrede.

## 6. Thetischer Abschluss

Der Schluss des Essays müsste der Beginn weiterer Arbeit sein, denn nun gälte es, das komplexe Verhältnis von diskursiver und existenzialer Wahrheit für unterschiedliche Figuren von Zeugenschaft präziser auszuarbeiten. Das bleiben wir allerdings schuldig; es ist eine Zukunftsaufgabe. Resümieren wir stattdessen – in durchaus thetischer Form – den ‚doppelten‘ Wahrheitsbezug der Zeugenrede.

- a) Angesichts des Auseinanderfallens zweier Stränge in der Debatte über Zeugenschaft, die sich – vorrangig – entweder den epistemologischen oder den ethischen Aspekten des Zeugnisgebens widmen, ist es eine Grundfrage gegenwärtiger Zeugen-Reflexion, ob ein Konzept von Zeugenschaft entwickelt werden kann, das beide Dimensionen miteinander verbindet. Wir vermuten, dass dies möglich ist, indem zwei unterschiedliche Wahrheitskonzepte differenziert werden, die diskursive und die existenziale Wahrheit, welche in je unterschiedlicher und oftmals spannungsvoller Verknüpfung bei den verschiedenen Figuren von Zeugenschaft eine Rolle spielen.
- b) Wahrheit – das ist unser methodischer Ausgangspunkt – ist nicht nur ein epistemologischer Terminus, sondern in ihrer Erkenntnisfunktion mit unserer Sprechfähigkeit genuin verbunden. Unterschiedliche Sprachphilosophien führen zu unterschiedlichen Wahrheitskonzepten. ‚Diskursive Wahrheit‘ ist ein Interaktionsgeschehen, in dem in argumentierenden Diskursen wechselseitig über Richtigkeit oder Falschheit einer Äußerung gestritten und im besten Falle Wahrheit konsensuell ermittelt wird. Für diese Art von Wahrheit gilt: Ihre Geltung ist – im Prinzip – *nicht* von ihrer Genese abhängig. Tatsächlich ist das Bezeugen – wenn es etwa in einem Rechtsstreit erfolgt – in eine diskursive Wahrheitsermittlung durch das Gericht eingebunden. Diesem ‚Eingebundensein‘ entspricht ein Ethos, das durch die Maximen einer Diskursethik vorgezeichnet ist: ‚Wer etwas behauptet, muss bei Nachfrage willens sein, für die Gründe seiner Behauptung zu argumentieren und einzustehen‘ etc. Nur: Für die Zeugenrede selbst gilt diese argumentative Positionierung keineswegs. Denn bezeugt wird ein irreversibel entzogener Sachverhalt, der in keiner Weise mehr durch Argumentation oder Augenschein zur Evidenz für ein Auditorium zu bringen ist. Bezeugen heißt gerade nicht: beweisen. Nur der Zeuge überzeugt, dem geglaubt und vertraut wird. Ist damit die Zeugenrede dem Wahrsprechen entzogen und wird zum Glaubensappell? Dies nehmen so unterschiedliche Denker wie Habermas und Derrida an.
- c) Es gibt eine grundständige Dimension des Ethischen im Sprechen, die mit der diskursethischen Perspektive – die am Modell des ‚Rechthabens durch Argumentieren‘ gewonnen wird – nicht zu rekonstruieren ist. Epistemologisch geht es dabei um die untrennbare Verwobenheit von Genese und Geltung und diese

führt zur Betrachtung des Zeugnisses als eine Spur. Die Art von Anerkennung, auf welche die Zeugin fundamental angewiesen ist, damit ihr überhaupt geglaubt und vertraut wird, gilt ihrer Existenz als verkörperte Erfahrung eines vergangenen Ereignisses. Doch das ‚Spuren lesen‘ liegt im Auge der Betrachter. Daher ‚machen‘ die Adressaten des Zeugnisses erst aus einer Person den ‚Sendboten‘ eines Ereignisses, dessen materiale Spur sich in ihr personifiziert. Die existenzielle Wahrheit gründet darin, dass ein menschliches Leben – im buchstäblichen Sinne – als *Ausdruck* eines Ereignisses, als geprägt, geformt und ‚gestempelt‘ durch ein Ereignis gilt. Die Existenz von Zeugen besteht in genau dieser Identität als personifizierte Spuren eines unwiederbringlich Vergangenen und daher konstitutiv Unzugänglichen. Auditorium und Zeugin trennt ein ‚Erfahrungsbruch‘. Die diskursive Wahrheit bezieht sich auf den Gehalt der Zeugenrede, die existenziale Wahrheit bezieht sich auf das Personsein des Zeugen als subjektiv verkörperte Spur.

- d) Spuren sind stumm, doch der Zeuge spricht und hat zu sprechen. Autoren eines nicht-diskursiven Sprachkonzeptes geben Hinweise, wie die Besonderheiten wahrheitsbezogener Zeugenrede – in Abgrenzung zu Äußerungen, die von ihnen als ‚diskursiv‘, ‚analytisch‘, ‚propositional‘ beschrieben werden – zu verstehen sind. Mit Lacan geht es um ein ‚Es spricht‘, bei dem nicht nur etwas gesagt, vielmehr gezeigt wird. Im Anschluss an Lacan: Was sich zeigt, ist ein Begehren des Zeugen, vom Anderen gerade darin akzeptiert zu werden, dass die Objektivität seines Zeugnisses nicht diskursiv einholbar und zu rechtfertigen ist. Mit Foucaults Rezeption der Parrhesia wird ein Wahrsprechen profiliert, das nicht auf schlichte Akzeptanz durch die Adressaten zielt, sondern dissident sein kann. Im Anschluss an Foucault: Der Zeuge bürgt für seine Wahrheit durch die Bereitschaft, sich den von seiner Aussage Betroffenen oder auch dem Auditorium auf riskante Weise auszusetzen. Daher ist die Zeugenrolle eine Form von Selbstsorge: Sie kann Mut verlangen oder ein Akt der Befreiung sein, sie kann entzweien und einsam machen. Kierkegaard kennzeichnet die indirekten Mitteilungen, denen geglaubt werden muss, insofern deren Wahrheit nicht durch Worte, sondern nur im eigenen Lebensvollzug aufgewiesen werden, als paradoxal. Im Anschluss an Kierkegaard: Die Paradoxie der Zeugenrede liegt in der einander opponierenden Doppelrolle zwischen neutraler De-Personalisierung und subjektivem Personsein. Für das Erstere spricht die Zeugin im Namen einer Autorität, die ihr der Umstand verleiht, leiblich-physisches Fragment eines Ereignisses zu sein, als dessen potenzieller ‚Seismograph‘ sie fungiert. Doch nur weil sie die singuläre Verkörperung dieses Ereignisses ist, kann sie als glaub- und vertrauenswürdige Subjekt dieses Ereignis eben nicht einfach ‚aufzeichnen‘, sondern über dieses auch sprechen.
- e) Wenn für die existenzialen Wahrheiten Genese und Geltung nicht zu trennen sind – weil ein individuelles Leben selbst die Verkörperung eben des ausgesagten und bezeugten Sachverhaltes ist – dann hat das Folgen für die ethische Dimension der Zeugeschaft. Der ethische Impuls besteht nicht vorrangig darin – theoretisch – den Geltungsanspruch auf Wahrheit zu erheben, sondern – prak-

- tisch – Leben zu verändern. Und dies in zweifacher Richtung, denn das Zeugnisablegen schließt die Selbstveränderung der bezeugenden Person ebenso ein wie die Veränderung der Adressaten des Zeugnisses. Auf jeden Fall ist das ‚Wahrsprechen‘ des Zeugen ein Kooperationsgeschehen, dessen Aktivitätszentrum keineswegs der sprechende Zeuge, vielmehr ein interessiertes und die Zeugin befragendes Auditorium bildet. Das Sprechen des Zeugen ist ein Antworten.
- f) Gerade weil die Vergangenheit eines Ereignisses durch Zeugenaussagen nicht zu verändern ist, verändern Zeugenaussagen die Gegenwart von Ereignissen. Doch bei alledem ist zu berücksichtigen: Das gelingt, insofern diskursive und existenziale Wahrheit *kein* Entweder-Oder, sondern zwei Seiten einer Verbindung bilden, deren jede nicht ohne die andere sein kann und doch mit dieser in Konflikt gerät. Die besondere Art dieser Verbindung und ihr Konfliktpotenzial konstituieren unterschiedliche Typen von Zeugenschaft. Was das heißt, gilt es noch zu untersuchen.



CLAUDIA BLÜMLE

Hier – Schau hin.

## Überzeugungsfiguren im Bild

Wenn Bilder Evidenz herstellen sollen, benötigen sie bestimmte figurative oder formale Überzeugungsfiguren, die ein Wechselverhältnis von Sehen und Zeigen hervorbringen und dabei eine vermittelnde Funktion zwischen Bild und Betrachter einnehmen. Im Folgenden wird dieses Verhältnis zwischen einer Zeugenschaft als testimoniale Gewissheit und einer Struktur eines interpersonalen Beziehungsgefüges auf das Bild bezogen. Das Hauptanliegen liegt in dem Versuch, Gemälde mit verschiedenen Bildinhalten und Funktionen auf den Einsatz einer dargestellten Überzeugungsfigur hin zu analysieren. Diese Figur zeichnet sich in den hier untersuchten Bildwerken dadurch aus, dass sie nicht Teil der dargestellten Erzählung ist, sondern sich außerhalb dieser befindet und stattdessen eine Vermittlungsposition zwischen der im Bild dargestellten Evidenz und dem Betrachter vor dem Bild einnimmt. Die drei exemplarisch herangezogenen Gemälde stehen dabei in einem unterschiedlichen Kontext, sowohl bezogen auf den Inhalt, auf den verwiesen wird, als auch den Ort ihrer Hängung. Es handelt sich dabei um ein *Rathausbild* von Dieric Bouts, ein *Altarbild* von Hugo van der Goes und ein *Museumbild* von Charles Willson Peale. In allen drei Bildwerken sind prominent Figuren im Bild dargestellt, die mit einer deiktischen Handgeste auf etwas zeigen und dabei gleichzeitig direkt den Betrachter anschauen (Abb. 1, 2 und 3). Diese Gemälde beziehen



Abb. 1:  
Überzeugungsfigur im  
*Rathausbild* von Dieric  
Bouts (Detail Abb. 4).



Abb. 2:  
Überzeugungsfigur im  
*Altarbild* von Hugo van  
der Goes (Detail Abb. 6).

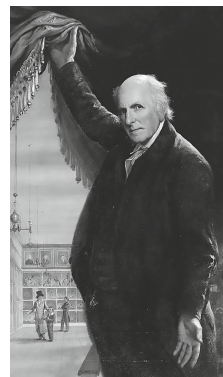


Abb. 3:  
Überzeugungsfigur im  
*Museumbild* von Charles  
Wilson Peale (Detail Abb. 8).

sich zudem explizit im Bild auf ihren Bestimmungsort und seine Funktion, die mit der konstitutiven Überzeugungsfigur im Bild eine Verbindung zum Handlungsraum *in* und *vor* dem Bild herstellen. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, legen die untersuchten drei Bildwerke jeweils den Blick auf die Produktion von Gewissheit und ihre Akteure frei, indem sie je spezifisch eine Überzeugungsfigur im Bild als eine vermittelnde Scharnierfigur erschaffen, um Bild und Betrachtarraum sowie Zeigen und Sehen miteinander zu verschränken.

## I

Die schwarz gekleidete Figur mit der Goldkette um den Hals im *Löwener Rathausbild* von Dieric Bouts ruft zunächst die Wirkung hervor, dass sie sich nicht an einzelne, sondern an mehrere Betrachter gleichzeitig adressiert (Abb. 1). Der Effekt, dass der Blick mit dem Beobachter mitwandert und ihn verfolgt, ob er nun links oder rechts vor dem Bild steht, entsteht zunächst dadurch, dass die Augen nicht nur aus dem Bild heraus schauen, sondern die gemalten Pupillen zwei unterschiedliche Punkte fixieren (Abb. 5).<sup>1</sup> Steht man in unterschiedlichen Positionen vor dem Rathausbild von Bouts und bewegt man sich in der Betrachtung hin und her, nimmt man wahr, dass nicht nur die Figur den Betrachter von verschiedenen Standpunkten aus anblickt, sondern dass auch die Raumgestaltung, die mit der Erzählung einhergeht, polyperspektivisch und stereoskopisch organisiert ist (Abb. 4).<sup>2</sup> Der narrative Zusammenhang geht auf Gottfried von Viterbo oder auf Jacobus de Voragine zurück.<sup>3</sup> Diesen zufolge hatte die Gemahlin Ottos III. aus Rache falsche Anschuldigungen gegen einen seiner Grafen erhoben, weil er ihrer Verführungskunst widerstand. König Otto III. ließ den unschuldigen Grafen ohne Verhör hinrichten. Zuvor hatte dieser jedoch die Gelegenheit ergriffen, die wahre

- 
- 1 Zeitgleich zu Bouts hat Cusanus diesen Blick, der den Betrachter in seiner Bewegung vor dem Bild verfolgt, in seiner Abhandlung *De Visione Dei* an mehreren Kunstwerken festgestellt; unter anderem an den Brüsseler Rathausgemälden von Rogier van der Weyden. Nicolaus de Cusa: *De visione dei. Das Sehen Gottes*, Trier: Paulinus 2002. Zur bildtheoretischen Relevanz dieser Schrift vgl. Gottfried Boehm: *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit*, Heidelberg: Winter 1969, S. 137–171; Norbert Herold: „Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des Blicks aus dem Bild in der Cusanischen Schrift *De visione Dei*“, in: Volker Gerhardt/Norbert Herold (Hg.): *Wahrheit und Begründung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1985, S. 71–98; Rudolf Haubst (Hg.): *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*, Trier: Paulinus-Verlag 1989; Michel de Certeau: „Nikolas von Kues. Das Geheimnis eines Blickes“, in: Volker Bohn (Hg.): *Bildlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 325–356; Holger Simon: „Bildtheoretische Grundlagen des neuzeitlichen Bildes bei Nikolaus von Kues“, in: *Concilium medii aevi* (2004) 7, S. 45–76.
  - 2 Ursprünglich waren vier Bilder vorgesehen, doch nur zwei konnten vor dem Ableben des Malers abgeschlossen werden. Vgl. Catheline Périer-D'Iteren: *Thierry Bouts. L'oeuvre complet*, Bruxelles: Fonds Mercator 2005, S. 45.
  - 3 Vgl. Claudia Blümle: *Der Zeuge im Bild. Dieric Bouts und die Konstitution des modernen Rechtsraumes*, München: Wilhelm Fink 2011, S. 64–67.



Begebenheit seiner Gemahlin zu erzählen und sie darum zu bitten, nach seinem Tod seine Unschuld zu beweisen. Im linken Bildteil sind in drei sich verschränkten Etappen diese Episoden erzählend und simultan ins Bild überführt, wobei die dritte Etappe im vorderen Mittelfeld den enthaupteten Körper des Grafen zeigt, während der Henker sein Haupt der Witwe reicht. Auf dem rechten Bildteil mit der Überzeugungsfigur wird die vor König Otto III. kniende Gräfin im Moment der Feuerprobe als Rechtspraxis des Gottesurteils dargestellt.<sup>4</sup> Während sie mit dem rechten Arm das Haupt ihres Gemahls umfasst, hält sie in der linken Hand das glühende Eisen, um seine Unschuld zu beweisen. Indem die Gräfin sich der Feuerprobe unterwirft und diese besteht, muss sich der König der Anklage stellen und sein Fehlurteil erkennen. Daraufhin lässt er seine eigene Gemahlin auf dem Scheiterhaufen verbrennen – und diese zweite Etappe der Erzählung wird im Hintergrund, im Durchblick durch die gerahmte Öffnung, mit Publikum dargestellt.

Als *Simultanbild* bezieht sich dieses Gemälde auf das Simultantheater und stellt bildnerisch einen Zusammenhang zu theatralen Formen her, die etwas vorführen und zeigen. Gemäß diesen treten die im Bild repräsentierten Zuschauer in der Menge an die Stelle des Theaterpublikums, dem sich der Betrachter vor dem Bild wiederum anschließen kann. In der Art, wie die lebensgroßen männlichen Figuren und mit ihnen gemeinsam die Betrachter vor dem Bild die Etappen der Handlung umschließen, verhalten sie sich wie ein Theaterpublikum, das verschiedenen Schauplätzen (*loci*) beiwohnt. Unter Einfluss der beginnenden Wiederentdeckung des antiken Theaters vollzieht sich ein Wandel der Simultanbühne zur szenischen Sukzessionsbühne in verschiedenen theatralen Formen.<sup>5</sup> Parallel lassen sich in Über-

4 Die Rechtspraxis der Feuerprobe wurde neben Kampfduellen, Eidesleistungen oder sprachlichen Proben vor Gericht in besonders schwierig zu lösenden Fällen wie Mord, Häresie, Diebstahl, Ehebruch vom 12. bis ins 14. Jahrhundert angewendet. Spezifisch an den auf Feuer oder Wasser basierenden Gottesurteilen ist, dass sie einseitig von einer Person ausgetragen wurden und dass natürliche Elemente auf wunderbare Weise sich manifestieren mussten. Mit dem Gottesurteil des glühenden Eisens oder der glühenden Pflugscharen sollte die Wahrheit bewiesen werden. Erst aufgrund des Ausgangs des Gottesurteils erging ein Richtspruch. Der Richter selbst untersucht dabei nicht den Fall auf seine Wahrheit hin, da Gott selbst als Richter die Wahrheit zum Vorschein gebracht hat. Diese Rechtspraxis war zu Zeiten von Bouts in Löwen nicht nur veraltet, sondern sogar verboten. Zur Deutung der Darstellung der Feuerprobe vgl. Blümle: *Der Zeuge im Bild* (Anm. 3), S. 77–101.

5 Max Herrmann: *Forschungen zur deutschen Theatergeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1914, S. 376, 378, 392–394, und George Kernodle: *From art to theatre. Form and convention in the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press 1944, S. 52–108; Heinz Kindermann: *Das Theater der Antike und des Mittelalters. Theatergeschichte Europas*, Bd. 1, Salzburg: Otto Müller Verlag 1957; Birgit Jooss: *Lebende Bilder. Körperliche Nachahmung von Kunstwerken in der Goethezeit*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1999, insbesondere S. 13–42; Philine Helas: *Lebende Bilder in der italienischen Festkultur des 15. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie Verlag 1999; Fredrika Herman Jacobs: *The living image in Renaissance art*, Cambridge: Cambridge University Press 2005; Hans-Christian von Herrmann: *Das Archiv der Bühne. Eine Archäologie des Theaters und seiner Wissenschaft*, München: Wilhelm Fink Verlag 2005, S. 58–89; Brauneck, Manfred: *Kleine Weltgeschichte des Theaters*, München: Beck 2014, S. 57–62; ders.: *Die Welt als Bühne. Geschichte des europäischen Theaters. Antike, Mittelalter, Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler 1993, S. 286–405.



Abb. 4a: Dieric Bouts, Die Gerechtigkeit Ottos III., 1471 – 1482, Öl auf Holz, je 324 x 183 cm, Brüssel, Musée des Beaux-Arts.



Abb. 4b: Dieric Bouts, Die Gerechtigkeit Ottos III., 1471 – 1482, Öl auf Holz, je 324 x 183 cm, Brüssel, Musée des Beaux-Arts.

gangsformen auch in der Malerei der *Simultanbilder* unterschiedlich gestaltete Bühnenräume unterscheiden.<sup>6</sup> Als Betrachter vor dem Bild tritt man somit in einen theatralen Bildraum ein, den man einerseits wie ein Theaterzuschauer abschreiten oder in dem man sich andererseits die dramatische und perspektivisch in den Vordergrund gerückte Szene anschauen kann. In der Verschränkung beider Formen verändert sich aber auch jeweils die Adressierung an den Betrachter. Während dieser im Sinne eines Simultantheaters aufgefordert wird, gemeinsam mit anderen Zuschauern sich vor dem Bild zu bewegen, wird mit der Zentralperspektive das Auge des Betrachters still gestellt und in räumliche Distanz gesetzt. Die Erzählstrategie in den Rathausgemälden von Bouts funktioniert somit wie ein mittelalterliches Spiel, indem einzelne narrative Szenen sich im Bildraum entfalten und eine lineare Erzählung in einen räumlichen Weg übersetzen. Zusätzlich erkennt man eine szenische Bühne, auf der das Hauptereignis der Erzählung, die Hinrichtung einerseits und das Gerichtsverfahren mit der Feuerprobe andererseits, hervorgehoben wird.

Im Rahmen der theatralen Bilderzählung lenkt die perspektivische Konstruktion die Aufmerksamkeit auf die zwei Figuren im Hintergrund, wobei es sich erstens um die zeigende und den Betrachter anblickende Figur und zweitens um einen schwörenden Zeugen handelt (Abb. 5). Während der Zeuge die Hand zum Schwur erhebt und auf den Feuerbalken schaut, hebt sich die schwarz gekleidete Figur von ihm und dem im Bild dargestellten Theaterpublikum ab, indem sie den Betrachter anblickt und auf die erzählte Szene verweist (Abb. 1 und 4). Diese zeigende und aus dem Bild herausblickende Figur stellt in mehrfacher Weise explizit einen engen Bezug zum Zeugen her. Erstens wird die Wichtigkeit deutlich, die Bouts dem Zeugen im Bild beimisst, wenn man die perspektivische Konstruktion des Gemäldes und damit auch die Lenkung des Blicks mithilfe des Fluchtpunktes rekonstruiert (Abb. 4 und 5). Dieser mündet in der schwörenden Hand des Zeugen, während die den Betrachter anblickende Figur neben ihm mit dem Zeigefinger auf den Feuerbalken verweist, auf den der Zeuge schaut. Zweitens werden der Zeuge und die zeigende Figur körperlich miteinander verbunden, indem letztere dem Zeugen

6 Innerhalb der Kunstgeschichte entwickelte Franz Wickhoff die Begriffe ‚komplettierender‘, ‚kontinuierender‘ und ‚distinguierender Erzählstil‘. ‚Komplettierend‘ bezeichnet die Anwesenheit zeitlich unterschiedener Handlungen in einem Raum; ‚kontinuierend‘ die Interaktion zwischen den Handlungen, die so stark sein können, dass eine Person an zwei Handlungen teilzunehmen scheint, und ‚distinguierend‘, wenn ausgewählte Szenen und daher nicht jede Station einer Erzählung einzeln oder aber durch ein Rahmenwerk getrennt nebeneinandergestellt werden. Vgl. zum Simultanbild in der Kunstgeschichte Franz Wickhoff: *Die Wiener Genesis*, Leipzig: Freytag 1895, S. 9–19; Ehrenfried Kluckert: *Die Erzählform des spätmittelalterlichen Simultanbildes*, Tübingen: Diss. 1974; dies.: „Die Simultanbilder Memlings, ihre Wurzeln und Wirkungen“, in: *Das Münster* 27 (1974), S. 284–295; Traugott Stephanowitz: „Sinn und Unsinn des Simultanbildes“, in: *Bildende Kunst* (1972), S. 327–331; Wolfgang Kemp: „Ellipsen, Analepsen, Gleichzeitigkeiten. Schwierige Aufgaben für die Bilderzählung“, in: ders. (Hg.): *Der Text des Bildes. Möglichkeiten und Mittel eigenständiger Bilderzählung*, München: Edition Text und Kritik 1989, S. 62–88; Andrea von Hülsen-Esch; Hans Körner; Guido Reuter (Hg.): *Bilderzählungen – Zeitlichkeit im Bild*, Köln: Böhlau 2003.



Abb. 5: Detail aus dem *Rathausbild* von Dieric Bouts (Detail Abb. 4b).

kräftig unter den Arm greift. Diese nimmt daher die Funktion einer Überzeugungsfigur ein, indem sie drittens als Scharnierstelle im Bild zwischen dem Zeugen, dem im Bild Gezeigten und dem Betrachter vermittelt. Die Evidenz des gesamten Bildes wird über diese interpersonale Struktur und den perspektivischen Bildraum eröffnet, innerhalb dessen die Überzeugungsfigur zugleich den Ausgangs- und Fluchtpunkt bildet.

In seiner Gesamtheit zeigt das Rathausbild von Bouts dem Betrachter das Ensemble eines Gerichtstheaters, das einem Schöffen vor Augen gestellt wird, wenn er gemeinsam mit anderen Schöffen ein Urteil fällen muss. Den brabantischen Schöffen des 15. Jahrhunderts, die in den frühneuzeitlichen Niederlanden als *scabini*, *schepenen*, *eskevins* oder *judices* bezeichnet wurden, obliegen die Strafrechtsprechung und das zivile Recht. Allein den Schöffen ist es in Löwen zur Zeit des Malers Bouts gestattet, Urteile zu fällen und aufgrund des Verdachts auf einen Rechtsbruch Ermittlungen einzuleiten, ohne dass eine Anklage erhoben wird.<sup>7</sup> Die Funk-

<sup>7</sup> Raymond Byl: *Les juridictions scabinales dans le duché de Brabant. Des origines à la fin du XVIe siècle*, Bruxelles: Presses Universitaires 1965.

tionen der Schöffen, die allein dafür zuständig sind, Stadtbürger vor Gericht zu holen und Urteile zu fällen, fassen sich wie folgt zusammen:

Die Rolle der [brabantischen] Schöffen in juridischer Sache bestand darin, die Klagen entgegenzunehmen, die Parteien und die Zeugen vorzuladen, den Rechtsfall mit Hilfe von Zeugen einzuführen und die Untersuchungen zu leiten. Anschließend versammelte sich das Tribunal, um nach den ‚Beratungen‘ unter der Aufsicht des Vorsitzenden das Urteil zu verkündigen.<sup>8</sup>

Es liegt aus mehreren Gründen nahe anzunehmen, dass die Betrachter vor dem Bild Schöffen waren, die zugleich als Rat die Gemälde in Auftrag gegeben hatten.<sup>9</sup> Die im Vordergrund und am rechten Rand des Bildes dargestellten Figuren, die sich der Feuerprobe gegenüber befinden, nehmen sowohl bildräumlich als auch bildübergreifend gemeinsam mit dem Betrachter den Platz der Schöffen ein, die im Hintergrund den Zeugen, Sachverständige und den Berichterstatter mit einer Papierrolle in der Hand im Blick haben. In diesen Rathausbildern werden die Akteure und Szenen, die für die Produktion juristischer Gewissheit notwendig sind, dargestellt. Denn es bedarf dabei einer Ortsbesichtigung (*visitatio*), einer Beweiserhebung, einer Beurteilung durch etablierte Experten, einer Sammlung von unterschiedlichen Berichterstattungen und einer Befragung von glaubwürdigen Zeugen, die im Gerichtssaal die Rekonstruktion eines Geschehens ermöglichen, um eine Wahrheit zu ermitteln.<sup>10</sup> Nur mithilfe der im Bild dargestellten Personen kann das Verbrechen, das in der Vergangenheit und an einem anderen Ort stattfand, im Gerichtsraum auf seine Wahrheit hin rekonstruiert und untersucht werden. Im Rathausbild von Bouts umschließen diese Schöffen im Vordergrund nicht nur die Narration, sondern bilden sogar den narrativen Fluchtpunkt des szenisch erzählten Exemplums. Denn diese Figuren am rechten Rand des Bildes werden von der Gräfin, die sich der Feuerprobe unterwirft, direkt angeblickt, und sie adressiert sich nicht, wie in der Erzählung, an den König Otto III. (Abb. 4). Mit anderen Worten: Während König Otto III. auf den glühenden Feuerbalken schaut, den die Gräfin ihm entgegenhält, wendet sie sich an die in Rot und Grün gekleidete Person rechts im Bild. Diese ist insofern als urteilende Gewalt der Schöffen zu deuten, da sie von der Klägerin adressiert wird und bildlich den Augpunkt der Wahrheitsfindung einnimmt, der für Gerechtigkeit bürgt.<sup>11</sup>

Das Löwener Rathausbild von Bouts nimmt den gesamten Schauplatz des Rechts in den Blick.<sup>12</sup> Die den Betrachter als urteilende Schöffen anblickende, dem schwörenden Zeugen vor Gericht unter dem Arm greifende und auf die Feuerprobe zeigende Überzeugungsfigur betont die notwendige Distanz zum Fall, der

8 Ebd., S. 242, übers. von C. B.

9 Blümle: *Der Zeuge im Bild* (Anm. 3).

10 Michel Foucault: „Die Wahrheit und die juristischen Formen“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden (Dits et Ecrits)*, hg. von Daniel Defert, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, Bd. II, S. 669–792, insb. S. 706.

11 Vgl. eine Detailaufnahme dieser Blickkonstellation in Blümle: *Zeuge im Bild* (Anm. 3), S. 294.

12 Ebd., S. 273–296.

auf seine Wahrheit hin und auf der Grundlage von Zeugenaussagen untersucht werden muss. Das Rathausbild reflektiert im Bezug zu den anderen Zuschauern die szenische Erzählung als Bildstruktur, zu der die Schöffen selbst gehören. Infolgedessen nimmt die Überzeugungsfigur eine Vermittlungsfunktion ein, indem sie die zwischen Erzählung der Gerechtigkeit Ottos III. als Beobachtung erster Ordnung und der juristischen Urteilsfindung als Beobachtung zweiter Ordnung verweisend und adressierend vermittelt. Mit der Installierung dieser Überzeugungsfigur wird der Betrachter als Schöffe aufgefordert, die Verfahrensweisen der Rechtspraxis selbst im Blick zu haben, von denen aus die Wahrheit ermittelt und die Urteile gefällt werden. Die Produktion juristischer Gewissheit wird in diesem Rathausbild veranschaulicht, indem Sehen, Zeigen und Zeugenschaft miteinander verschränkt werden, sodass der Betrachter – von der Aufforderung des Bildes überzeugt – die Fälle vor Gericht jeweils in Reflexion seiner eigenen Position auf ihre Wahrheit hin zu untersuchen und entsprechend sein Urteil zu fällen hat.

## II

Nach dem Tod des Malers Bouts war Hugo van der Goes 1475 die Aufgabe zugefallen, als Sachverständiger die Begutachtung seiner Werke vorzunehmen, was er im selben Jahr tat.<sup>13</sup> Zudem wird angenommen, dass Albrecht Dürer während seiner Reise in die Niederlande die Gelegenheit hatte, sich Bouts' *Gerechtigkeit Ottos III.* in Löwen anzusehen.<sup>14</sup> Er nimmt 1508 selbst in seinem Gemälde *Marter der Zehntausend* den Platz des Zeugen im Bild ein, während der Humanist Konrad Celtis auf die erzählte Geschichte im Bild verweist und gemeinsam mit dem Maler den Betrachter vor dem Bild anblickt.<sup>15</sup> In der *Anbetung der Hirten* von van der Goes befindet sich ebenfalls eine zeigende, den Betrachter anblickende und nicht an der Erzählung beteiligte Figur, die sich aber nicht wie bei Bouts mitten im Geschehen oder wie bei Dürer mitten im Getümmel, sondern auf der vordersten Bildebene befindet (Abb. 2 und 6).<sup>16</sup> Sie schiebt zusammen mit der zweiten Figur am linken Bildrand einen

13 Im Auftrag der Stadt Löwen schätzte Goes, der eigens für diese Arbeit bezahlt wurde, den Flügelaltar im Ratssaal mit dem Jüngsten Gericht und die Gerechtigkeitsbilder auf den Wert von 306 Gulden. Frans van Molle widmete sich ausführlich der Frage nach den in den Archiven vorhandenen Quellen. Frans van Molle: „La justice d'Othon de Thierry Bouts. Sources d'Archives“, in: *Institut royal du Patrimoine Artistique de Belgique* (1958) II, S. 7–17.

14 Gerd Unverfehrt: *Da sah ich viel köstliche Dinge. Albrecht Dürers Reise in die Niederlande*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 200.

15 Vgl. zu *Marter der Zehntausend* von Dürer den Beitrag von Heike Schlie in diesem Band.

16 Das Verhältnis von Zeigen und Bezeugen im juristischen Sinne wurde bereits in dem noch erhaltenen Rathausgemälde von Derick Baegert untersucht. Vgl. Claudia Blümle: „Wunder oder Wissen. Formen juristischer Zeugenschaft in der *Eidesleistung* von Derick Baegert“, in: Wolfram Drews/Heike Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Wilhelm Fink Verlag 2011, S. 33–52. Van der Goes' *Anbetung der Hirten* ist seit kurzem restauriert in der Alten Gemäldegalerie in Berlin zu sehen. Dieses Bild wurde unter biographischen, theaterwissenschaftlichen, bildtheoretischen, theologischen und liturgischen Gesichtspunkten gedeutet. Vgl. insbesondere Wilhelm von Bode: „Die Anbetung der Hirten von Hugo van der Goes in der

grünen Vorhang beiseite, um die biblische Szene im Hintergrund zu enthüllen. Diese zeigt die Hirten als Zeugen der Geburt Christi, die von der Ankunft des Messias erfahren haben und zum anzubetenden Christuskind eilen. Während der Hirte im roten Gewand mit einem Bein noch vor der Tür steht und den Moment des Heraneilens darstellt, ist der zweite Hirte bereits angekommen und offenbart in kniender Haltung seine Ehrfurcht angesichts des Kindes in der Krippe. Joseph wiederum ist bereits in betender Verehrung des Kindes dargestellt. In dieser Tafel ist eine Hierarchie der Anbetung veranschaulicht, die ihren Anfang bei Maria findet und von Joseph, den Engeln und schließlich von den Hirten als Zeugen nachgeahmt wird, um – der Aufforderung des Gemäldes folgend – auch von dem Betrachter vor dem Bild eingenommen zu werden.<sup>17</sup> Die Überzeugungsfiguren als Propheten, sei es Jeremiah und Jesaja oder Markus und Paulus,<sup>18</sup> schieben im Vordergrund den Vorhang beiseite und weisen gleichzeitig mit ihren Händen auf ein Etwas vor dem Bild. Im Kontext der liturgischen Eucharistiefeyer bezieht sich der gestische Verweis auf die gezeigte Hostie vor dem Altar.<sup>19</sup> Das Ährenbündel, das im Bild seinen Platz zu Füßen des Kindes und zwischen den bepflanzten Mauerelementen einnimmt, stellt dabei gemeinsam mit den Propheten eine „symbolische und kompositionelle“<sup>20</sup> Verbindung zwischen dem Christuskind und der außerhalb des Bildes befindlichen Hostie her.<sup>21</sup> Die „Auflösung der Bildgrenze durch den Gestus

---

Berliner Galerie“, in: *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* (1903) 24, S. 99–102; Otto Pächt: „Typenwandel im Werk des Hugo van der Goes“, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* (1969) XXII, S. 58; Barbara G. Lane: „‘Ecce Panis Angelorum’. The Manger as Altar in Hugo’s Berlin Nativity“, in: *The Art Bulletin* (1975) LVII, S. 476–486; John F. Moffit: „The veiled metaphor in Hugo van der Goes Berlin Nativity: Isaak and Jeremiah or Marc and Paul?“, in: *Oud Holland* (1986) 100, S. 157–160; Bernhard Ridderbos: „Die Geburt Christi des Hugo van der Goes. Form, Inhalt, Funktion“, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* (1990) XXXII, S. 137–152; Wolfgang Kemp: *Rembrandt. Die heilige Familie mit dem Vorhang*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1992; Hans Belting/Christian Kruse: *Die Erfindung des Gemäldes. Das erste Jahrhundert der niederländischen Malerei*, München: Hirmer 1994; Erwin Panofsky: *Die altniederländische Malerei. Ihr Ursprung und ihr Wesen*, Bd. 1, Köln: DuMont 2001, S. 342; Heike Schlie: *Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch*, Berlin: Gebr. Mann 2002, S. 127–137; Mark Trowbridge: „Late-medieval art and theatre. The prophets in Hugo van der Goes’s Berlin ‘Adoration of the Shepherds’“, in: John Garton/Diane Wolfthal (Hg.): *New studies on old masters. Essays in Renaissance art in honour of Colin Eisler*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies 2011, S. 143–158; Susanne Franke: *Raum und Realismus. Hugo van der Goes’ Bildproduktion als Erkenntnisprozess*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012, S. 230–245.

17 Schlie: *Bilder des Corpus Christi* (Anm. 16), S. 127–137.

18 Lane identifiziert die beiden Halbfiguren als Jeremiah und Jesaja, die im Zusammenhang mit der Eucharistiefeyer, den Weihnachtspielen *Ordo Officiorum Ecclesiae Senensis* und dem Prophetenspiel *Ludus Prophetarum* stehen; vgl. Lane: „Ecce Panis Angelorum“ (Anm. 16), S. 486. Moffit stellt diese Deutung in Frage, denn es könnte sich genauso um Markus und Paulus handeln; Moffit: „The veiled metaphor in Hugo van der Goes Berlin Nativity“ (Anm. 16) und Trowbridge deutet die Überzeugungsfiguren aufgrund der fehlenden ikonografischen Deutung einzig als Propheten; Trowbridge: „Late-medieval art and theatre“ (Anm. 16).

19 Schlie: *Bilder des Corpus Christi* (Anm. 16).

20 Ebd., S. 133.

21 „Obwohl es – das Ährenbündel – innerhalb des ‚Heiligen Bezirkes‘ liegt, ist es somit deutlich an die Grenze zum Raum außerhalb des Bildes, zum Geschehen am Altar, herangerückt. Es ist gleich-





Abb. 6: Hugo van der Goes: *Anbetung der Hirten*, um 1480, 97 x 245 cm, Öl auf Eichenholz, Berlin, Gemäldegalerie.

der Propheten auf die Hostie“<sup>22</sup> lässt den Bildraum mit dem Realraum verschmelzen, sodass sich die dargestellte Heilsgeschichte und der aktuelle Kult verbinden können.

Die Bildstrategie der Evidenz ist dabei eng mit dem lüftenden und enthüllenden grünen Vorhang verknüpft, der in seiner Funktion die Verschränkung von Zeigen/Verhüllen und Sehen/Nichtsehen hervorbringt. Historisch gesehen weist die frontale Anbringung der Vorhänge auf der vordersten Bildebene Ähnlichkeiten mit insgesamt drei Vorhangarten auf: einem Altarvelum, einem Bildvorhang und einem Theatervorhang. Die Altarvelen, die den Blick auf das Heilige teilweise verhindern, um ein sakrales Arkanum sichtbar zu machen, gehören im Westen erst im 14. und 15. Jahrhundert zum weitverbreiteten Ausstattungsgegenstand des Altars, worauf Inventare, Altarbilder und Miniaturen hinweisen.<sup>23</sup> Entscheidend ist dabei die seit Anfang des 13. Jahrhunderts liturgisch vorgeschriebene Elevation der Hostie, die unmittelbar nach der Wandlung für die Gemeinde sichtbar wurde:

Das Verlangen, den Leib des Herrn zu schauen, das war die Kraft, die seit dem 12. Jahrhundert es zustande gebracht hat [...], einer sehr beträchtlichen Neuerung zum Durchbruch zu verhelfen. Die darbringende Erhebung vor den Wandlungsworten ist zurückgedrängt worden und das *Zeigen* der heiligen Hostie nach denselben ist zu einem neuen Mittelpunkt geworden.<sup>24</sup>

zeitig Metapher für Kind *und* Hostie und vermittelt zwischen Innerbildlichem und Außerbildlichem“; ebd.

22 Ebd., S. 134.

23 Joseph Braun: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 2: *Die Ausstattung des Altars, Antependien, Velen, Leuchterbank, Stufen, Ciborium und Baldachin, Retabel, Reliquien- und Sakramentsaltar, Altarschranken*, München: Alte Meister Günther und Koch 1924, S. 136.

24 Joseph Andreas Jungmann: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2. Bde., Wien: Herder 1962, S. 259.

Wie es bei den heraneilenden Hirten im Gemälde von van der Goes zutage tritt, so wird berichtet, dass „ein Großteil der Gläubigen erst beim Zeichen zur Wandlung in die Kirche eintraten und dann sie wieder fluchtartig verließen“. <sup>25</sup> Die Notwendigkeit, die hohe Elevation vorzuschreiben, bestand nicht einfach darin, dem Schaubedürfnis des Volkes entgegenzukommen. <sup>26</sup> Vielmehr wurde dieses Schaubedürfnis mithilfe eines verhüllenden und enthüllenden Vorhangs am Altar mit der Elevation der Hostie und vor dem Altarbild überhaupt erst erzeugt. Diese Bildstrategie, die das Schaubedürfnis bezogen auf die Elevation der Hostie produziert, regelt die Sicht auf die Sakramente wie auf das Altarbild. Die Schaulust, die dabei entsteht, wird durch eine Person im Bild bezeugt, die den grünen Altarvorhang beiseiteschiebt und dabei den Betrachter anblickt. Die an die Bildtafel angebrachte Holzleiste als Vorhangsstange verweist zudem darauf, dass das Altarbild selbst von einem realen Bildvorhang verhüllt und enthüllt werden konnte. <sup>27</sup> Als Altarvelum handelt es sich somit zugleich um einen das Bild verhüllenden wie enthüllenden Bildvorhang, der den Anblick auf das *Altarbild* einrichtet und mit dem Akt des Enthüllens eine doppelte visuelle Evidenz erzeugt. <sup>28</sup>

Die theatrale Dimension des Bildraumes in der *Anbetung der Hirten* von van der Goes wird des Weiteren im wörtlichen Sinn zu einem Schauraum (*theatrum*): „Unmißverständlich macht uns der Maler klar, daß hier alles für uns gespielt wird und auf unseren Blick eingerichtet ist. Wir sehen etwas, was uns gezeigt wird, damit wir es sehen.“ <sup>29</sup> Der Stall wirkt wie eine Kulisse und nicht wie ein realer Ort; er ist „wie eine enge Bühne aufgebaut, auf der sich das Wunder der Weihnacht jetzt, da wir vor dieser Bühne stehen, noch einmal ereignet“ <sup>30</sup> und die Bewegung der Hirten als

25 Ebd., S. 200.

26 Im Sinne der älteren Auffassung, wie sie im Bereich der Westkirche zum letzten Mal in der Messerkklärung *Dominus vobiscum* aus dem 8./9. Jahrhundert bezeugt ist, war die Konsekration allerdings noch keineswegs mit dem Sprechen der Einsetzungsworte vollendet, da die Konsekration dem Kanon als Ganzem zugeschrieben wurde. Vgl. Hans Lietzmann: „Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen“, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* (1925) 26, S. 45–66; Hans Bernhard Meyer: „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* (1963) 85, S. 162–217; Hans-Christian Seraphim: *Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Messkanons*, München: masch. Diss. 1970; Bernhard Lang: *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München: Beck 1998.

27 Vgl. zum Bildvorhang Patrik Reuterswärd: „Tavelförhänget. Kring ett motiv i hollandskt 1600-tal-maleri“, in: *Konsthistorisk Tidskrift* (1956) 25, S. 97–100; Pierre Georget: *La peinture dans la peinture*, Dijon: Ed. Adam Biro 1982; Wolfgang Kemp: *Rembrandt. Die heilige Familie mit dem Vorhang*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1992.

28 Der gemalte Bildvorhang verweist hier auf seine Genese als Altarvelum: „Wenn der Vorhang hier das Bild verhüllt, so ist dies nicht auf eine Praxis des Bildverhüllens, sondern auf eine Praxis des Verhüllens der Eucharistie zurückzuführen. Die Erfindung des Motivs des Vorhangs und das Fehlen von Altarflügeln legt außerdem die Vermutung nahe, dass die Vorhänge als eine Art Ersatz für die Flügel fungieren bzw. die *relevatio*, die durch die Flügel mögliche Inszenierung des Inneren des Altarbildes, innerbildlich umsetzen und reflektieren“; Schlie: *Bilder des Corpus Christi* (Anm. 16), S. 136. Ausführlicher zu dieser Frage vgl. Claudia Blümle: *Das Bild als Vorhang*, München: Wilhelm Fink Verlag 2017.

29 Belting/Kruse: *Die Erfindung des Gemäldes* (Anm. 16), S. 120.

30 Ebd., S. 117.



Abb. 7: Detail aus dem *Altarbild* von Hugo van der Goes (Detail Abb. 6).

Zeugen führt zu einer „Verzeitlichung der Bilderzählung“.<sup>31</sup> Die Propheten als Überzeugungsfiguren vor dem Bild haben in einer früheren Zeit gelebt, aber sie wenden sich an den Betrachter, der in einer späteren Zeit lebt. Für den Zuschauer vor dem Bild ziehen sie den Vorhang auf, der einer anderen Zeit angehört: „Das Stück selbst ist weder Erinnerung noch Gegenwart, sondern gehört der Spielzeit zu, die allein in der Gegenwart des Betrachters liegt.“<sup>32</sup> Im geistlichen Mysterienspiel, zu dem das Weihnachtsspiel oder die Prophetenspiele zählen, traten Schauspieler in der Rolle der Propheten als Zeugen vor der Bühne in der Funktion als

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., S. 122. Schlie deutet diese Zeitdifferenz liturgisch: „Die Propheten hatten keine Möglichkeit des Zutritts zum Heiligsten aller Bereiche, der Betrachter hat dagegen den Zutritt durch den Vorhang des Sakraments“; Schlie: *Bilder des Corpus Christi* (Anm. 16), S. 133.

Ansager und Kommentatoren auf.<sup>33</sup> Der leicht geöffnete Mund mit den weiß aufblitzenden Zähnen des Propheten im Bild vermittelt in diesem Sinne den Eindruck, dass er eine solche Bühnenrolle erfüllt und einem Theaterpublikum ein lebendes Bild erläuternd enthüllt (Abb. 7).

Der grün gemalte Vorhang, sei es ein Altarvelum, ein Bildvorhang oder der Theatervorhang eines lebenden Bildes, ermöglicht ein doppeltes Zeigen als ein szenischer Akteur von visueller Evidenz. Einerseits wird die Krippenszene im Hintergrund des Bildes gezeigt und andererseits wird auf den Altar mit der Hostie vor dem Bild verwiesen. Die Überzeugungsstrategie des Altarbildes von van der Goes beruht darauf, die theologische Verbindung zwischen dem Brot und Wein vor dem Altar mit dem fleischgewordenen Wort Gottes in Gestalt des Christuskindes im Bild herzustellen, um auf diese Weise den Gläubigen vor dem Bild die Inkarnation Gottes im Zusammenhang der Eucharistiefeyer beglaubigen zu lassen. Der gemalte Vorhang, der die Krippenszene enthüllt, besitzt wie die Zeigegeste eine deiktische Funktion und stellt gleichzeitig ein Schaubedürfnis her, sei es als Altarvelum bezogen auf eine Hostie, sei es als Bildvorhang bezogen auf das Altarbild oder als Theatervorhang bezogen auf ein lebendes Bild im Rahmen eines Kirchenspiels. Vor dieser enthüllten Bildbühne stehen die zwei lebensgroßen Vorhanglüfter, die an der Aufführung selbst nicht teilnehmen, sondern als Assistenzfiguren im liturgischen Zusammenhang der Eucharistiefeyer auf sie verweisen. Infolgedessen beteiligen sich die appellativen Überzeugungsfiguren, die gemeinsam mit den enthüllenden Vorhängen eine deiktische Funktion übernehmen, an der Produktion eines Schaubedürfnisses.

Dabei handelt es sich bei diesen Überzeugungsfiguren um *prophetische Zeugen*, die sowohl als *Blutzeugen* als auch als *Wortzeugen* in einem typologischen Zusammenhang des christlichen Martyriums stehen:

Indem sich die Deutung des Martyriums aus dem Horizont der Tradition vom gewaltsamen Geschick der prophetischen Zeugen löst und auf das *Vorbild* des ‚guten Bekenntnisses‘ des ‚treuen Zeugen‘ Jesus als ‚Urzeugen‘ konzentriert, entsteht der christliche Märtyrerbegriff. Der christliche Märtyrer unterscheidet sich vom jüdischen als ein *Zeuge Jesu* in der Tat, die ihn mit dem Leiden verbindet, zugleich aber als ein Zeuge im *Wort*, das letztlich dem von Jesus selbst abgelegten Bekenntnis, dass er Messias/Christus und Gottessohn ist, entspricht.<sup>34</sup>

In diesem Sinne sind auch Bilder, die an das christliche Dogma gebunden sind, nicht als Repräsentationen, sondern als typologische Präsentationen des Neuen Testaments zu verstehen:

Ein Christ zu sein, ist aber, in einem sehr allgemeinen Verständnis, nichts anderes als ein Zeiger zu sein: ein Zeiger nicht auf einen *Deus absconditus*, sondern auf einen inkarnierten Gott, auf Christus. Diese leitende Vorstellung ist in der Etymologie des

33 Vgl. ausführlich hierzu in Bezug zu van der Goes' *Anbetung der Hirten* Trowbridge: „Late-medieval art“ (Anm. 16).

34 Anna Maria Schwemer: „Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1999) 96, S. 320–350, hier S. 349 f.

Wortes Märtyrer aufgehoben – *martyr* griech. Zeuge. Der Märtyrer möchte ein einfacher Index sein, ein Hinweis auf den wahren Gott. Davon sprechen unsere Bilder. Ihre illokutiven Energien sind nicht nur auf die Repräsentation als solche gerichtet, sondern auch auf die Transformation des Betrachters in einen Zeiger oder ‚Zeugen‘, sprich Märtyrer.<sup>35</sup>

Hinzu kommt, dass nicht nur die prophetischen Zeugen als Überzeugungsfiguren den Blick aus dem Bild heraus richten. Im Altarbild von van der Goes blickt das in starker Aufsicht präsentierte Christuskind, das im Bild angeschaut, angebetet und verehrt wird, gleichzeitig den Betrachter vor dem Bild an (Abb. 6).<sup>36</sup> Diese Verschränkung von Schauen und Angeblicktwerden wiederholt sich bis in die Darstellungsweise der Tiere. Der Esel im Hintergrund hat seinen Kopf gesenkt, sodass das Christuskind in seinem Blickfeld auftaucht, während der Ochse daneben seinen Blick auf den Betrachter richtet. In gewisser Weise ist diese Bildlogik auch in dem blau gekleideten Engel wiederzufinden, der in betender Haltung in die Richtung von Christus schaut, aber dessen Flügel mit den ozellenartigen Pfauenaugen eine Blickfunktion besitzen.<sup>37</sup> Diese Blickkonstellationen im Bild unterstützen den Appellcharakter des Altarbildes dahingehend, dass das Christuskind und die Hostie vor dem Bild präsentiert und zur Schau gestellt werden, damit der Betrachter nicht nur das Mysterium der Inkarnation sehen, sondern dieses auch im Moment seiner Enthüllung und Offenbarung bezeugen kann.

#### IV

Im Gegensatz zum Bildtypus, der innerbildliche Verweisstrukturen herstellt, kommt die direkte und appellative Adressierung an den Betrachter vor dem Bild insbesondere in den Gattungen des ‚Porträts‘ und ‚Selbstbildnisses‘, des ‚Genrebildes‘ und der ‚Interieurmalerei‘ und im ‚Trompe-l’oeil‘ vor. Der amerikanische Maler Charles Willson Peale greift all diese Gattungen auf und vermischt sie, um institutionell und visuell einen neuen Raum der Evidenz zu gründen (Abb. 8). Es handelt sich dabei nicht um einen neuen Rechtsraum, wie im Fall von Dieric Bouts, oder um einen liturgisch-theatralen Raum wie im Fall von Hugo van der

35 Claude Gandelman: *Le regard dans le texte. Image et écriture du Quattrocento au XXe siècle*, Paris: Méridiens und Klincksieck 1986, S. 27–49. Dieses Kapitel wurde unter dem Titel „Der Gestus des Zeigers“ übersetzt und der zweiten, erweiterten Auflage des Sammelbandes von Wolfgang Kemp hinzugefügt. Claude Gandelman: „Der Gestus des Zeigers“, in: Wolfgang Kemp (Hg.): *Der Betrachter ist im Bild. Kunstwissenschaft und Rezeptionsästhetik*, Köln: Dietrich Reime 1992, S. 71–93, hier S. 82 f.

36 Schlie: *Bilder des Corpus Christi* (Anm. 16), S. 128.

37 Zur Blickfunktion in Bezug auf Ozellen vgl. Roger Caillois: *Méduse et Cie.*, Berlin: Brinkmann und Bose 2007; Jacques Lacan: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI* (1964), Weinheim: Quadriga 1996; Peter Berz: „Die vier Verschiebungen des Blicks“, in: Claudia Blümle/Anne von der Heiden (Hg.): *Blickzähmung und Augentäuschung. Zu Jacques Lacans Bildtheorie*, Berlin/Zürich: Diaphanes 2005, S. 183–216; sowie Bernhard Siegert: „Der Blick als Bildstörung. Zwischen Mimesis und Mimikry“, in: ebd., S. 103–126.

Goes, sondern um den Raum eines öffentlichen Kunst- und Naturmuseums. In dem Gemälde *The Artist in his Museum* nimmt Charles Willson Peale, der 1786 das erste öffentliche Museum in Philadelphia begründete,<sup>38</sup> selbst die Rolle der Überzeugungsfigur im Bild ein (Abb. 3). Diese ist szenisch in die Mitte gerückt, und der Lichtstrahl im Bildvordergrund markiert eine räumliche Bühne im Übergang zum Betrachterraum und zum Hintergrund mit dem enthüllten Ausstellungsraum. Die hinter dem Vorhang dargestellten Personen in der Betrachtung der Museumsobjekte sehen den Betrachter nicht an (Abb. 9). Im Gegensatz zur Verschränkung von Sehen und Gesehenwerden im Altarbild von van der Goes (Abb. 6) oder im Rathausbild von Bouts (Abb. 4) sind die Museumsbesucher in Peales Gemälde ganz in ihrer Betrachtung der Museumsexponate versunken, ohne weitere Betrachter vor dem Bild zu beachten (Abb. 9). So erhebt die Museumsbesucherin angesichts des Mammutskeletts im Erstaunen ihre beiden Hände. Das präsentierte Ausstellungsobjekt, das sie in den Blick nimmt und das für den Betrachter vor dem Bild wegen des verhüllenden Vorhangs nur teilweise zu sehen ist, war die paläontologische Attraktion des Museums.<sup>39</sup> Hinter der Dame im gelben Kleid ist ein weiterer Museumsbesucher zu sehen, der mit der rechten Hand auf die Ausstellungswand mit den vielen Dioramen verweist, die die ausgestopften Tiere in ihrer gemalten Lebenswelt zeigen. Dabei wendet er sich an den kleinen Jungen neben ihm, der mit einer Broschüre in den Händen die ausgestellten Tierexponate anschaut. Ganz im Hintergrund ist schließlich ein letzter Besucher mit verschränkten Armen zu sehen, der in kontemplativer und distanzierter Haltung den ausgestellten Tieren in ihren Umgebungen studierend und betrachtend gegenübersteht. Der enthüllende Vorhang, hinter dem der Betrachter als Voyeur diese Museumsszene beobachten kann,

38 Peale eröffnete somit zehn Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung das Museum in Philadelphia, das von 1790 bis 1800 Hauptstadt der Vereinigten Staaten war. Zwischenzeitlich wurde das Museum ins Rathaus der Stadt verlegt, heute die *Independence Hall*, in welcher auch die Unabhängigkeitserklärung unterzeichnet wurde. Zum Museum von Charles Peale: Charles Coleman Sellers: „Peale’s Museum“, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 43 (1953) 1, S. 253–259; ders.: „Peale’s Museum and ‚The New Museum Idea‘“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980) 1, S. 25–34; ders.: *Mr. Peale’s Museum. Charles Willson Peale and the first popular Museum of Natural Science and Art*, New York: Barra Foundation 1980; Lloyd Haberly: „The American Museum from Baker to Barnum“, in: *New-York Historical Society Quarterly* 43 (1959) 3, S. 273–287; Wilbur Harvey Hunter: *Peale Museum. The story of America’s oldest museum building*, Baltimore: Peale Museum 1964; Richard P. Ellis: „The Founding, History, and Significance of Peale’s Museum in Philadelphia, 1785–1841“, in: *Curator. The Museum Journal* 9 (1966) 3, S. 235–258; David C. Ward: „The Waning of an Enlightenment Ideal. Charles Willson Peale’s Philadelphia Museum, 1790–1820“, in: *Journal of the Early Republic* 8 (1988) 4, S. 389–418; David Steinberg: *The Characters of Charles Willson Peale. Portraiture and Social Identity, 1769–1776*, Philadelphia: University of Pennsylvania, masch. Diss 1993; David R. Brigham: *Public Culture in the Early Republic: Peale’s Museum and its Audience*, Washington: Smithsonian Institution Press 1995; David C. Ward: *Charles Willson Peale. Art and Selfhood in the Early Republic*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2004.

39 Es existiert auch ein Gemälde von Peale, das die Ausgrabungsstätte des entdeckten Mammutskeletts zeigt. Zur paläontologischen Forschung und zu dem Gemälde vgl. Ward: *Charles Willson Peale* (Anm. 38), S. 147–150.

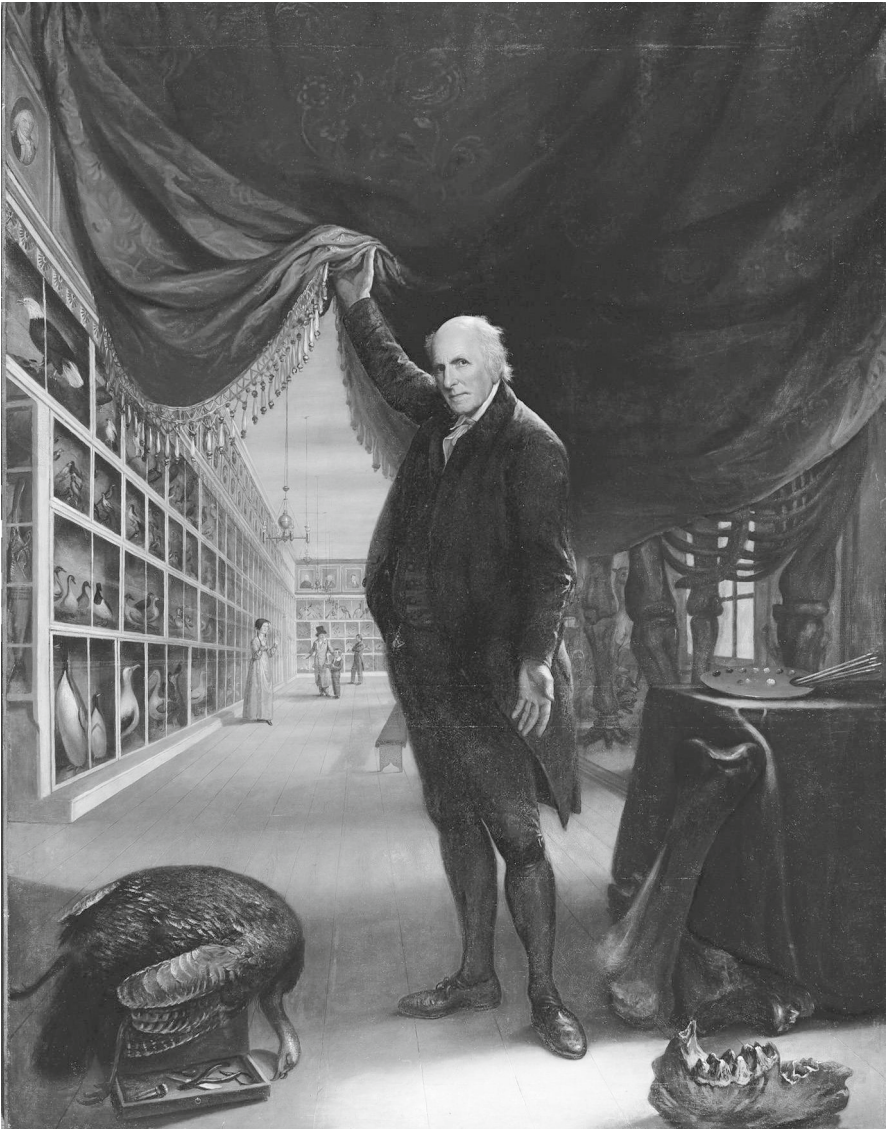


Abb. 8: Charles Wilson Peale: The Artist in His Museum, 1822, Öl auf Leinwand, 263,5 x 203 cm, Philadelphia, Pennsylvania Academy of the Fine Arts.

unterstützt den Illusionscharakter einer vierten Wand und die Negation des Bildmediums.

Die kontemplative Versunkenheit der Museumsbesucher, die hinter der vom Vorhang enthüllten Szenerie zu sehen sind, steht dabei der Theatralität der Über-



Abb. 9: Details aus dem *Museumbild* von Charles Wilson Peale (Detail Abb. 8).

zeugungsfigur im Vordergrund entgegen.<sup>40</sup> Peales Gemälde steht noch in einem weiteren theaterwissenschaftlichen Kontext. *The Artist in his Museum* zeigt eine Bühne, die jedoch nicht von lebendigen Schauspielern bevölkert ist, sondern einer Inszenierungsmaschinerie von Bildern, Gegenständen und einer Lichtdramaturgie näher steht. Gemeint ist das *Habitat Diorama*,<sup>41</sup> das sich links im Bild über drei Wände hinweg erstreckt (Abb. 9). Diese naturhistorischen Dioramen stellen eine

<sup>40</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Michael Fried: *Absorption and theatricality. Painting and beholder in the age of Diderot*, Berkeley: University of California Press 1980. Zur amerikanischen Malerei vgl. ders.: *Realism, writing, disfiguration. On Thomas Ekins and Stephen Crane*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1989; Daniel Brewer: *The discourse of enlightenment in eighteenth-century France. Diderot and the art of philosophizing*, Cambridge: Cambridge University Press 1993; Eva Kernbauer: *Der Platz des Publikums. Modelle für Kunstöffentlichkeit im 18. Jahrhundert*, Köln: Böhlau 2011.

<sup>41</sup> Vgl. Karen Wonders: *Habitat dioramas. Illusions of wilderness in museums of natural history*, Uppsala: Almqvist and Wiksell 1993.



Verbindung zwischen den Tieren, Objekten und Puppen im Vordergrund und der Ausstellungsbühne mit der gemalten Landschaft im Hintergrund her. Dabei liegt die Kunst darin, einen fließenden Übergang von der Dreidimensionalität der Exponate zur Zweidimensionalität der gemalten Umgebung herzustellen, um den Anschein eines einheitlichen Raumes zu vermitteln. Im Gemälde Peales sind frappante Ähnlichkeiten mit diesem visuellen Ausstellungstheater der *Habitat Dioramen* zu erkennen. In der betonten Kontinuität des Raumes und des Lichteinfalls von rechts sind auf dem zweiten Blick Unterschiede im Bild zu sehen, die eine Illusion von plastischen Gegenständen und Personen im Vordergrund und einem gemalten Hintergrund hervorrufen. Dies beruht auf den Unterschieden in der Malweise, Lichtstärke, Kräftigkeit der Farbe und der Größenverhältnisse der Figuren und Gegenstände, die trotz des dominanten fließenden Übergangs zugleich eine Differenz zwischen dem Vordergrund und Hintergrund des Bildes markieren. Zudem stellt der Tisch mit der Malerpalette und den angelehnten Mammutskelerten eine Verbindung zwischen der Plastizität der gezeigten Gegenstände und der Flächigkeit des gemalten Hintergrundes als Umgebung her, wie in *Habitat Dioramen* oft zu sehen. Peale selbst produzierte vielfach solche Dioramen, die ausgestopfte Tiere oder als amerikanische Ureinwohner angekleidete Puppen in ihrer jeweiligen Lebenswelt ausstellen.<sup>42</sup> Innerhalb der naturhistorischen Museumsgeschichte Amerikas gehört Peale zu den entscheidenden Pionieren, und mit dem Verfassen einer Autobiographie – eine Tätigkeit, die zu dieser Zeit eher selten ausgeübt wurde – betonte er selbst seinen eigenen Platz in der amerikanischen Geschichte der Erfinder, Entdecker und Begründer.

Das Gemälde zeichnet sich durch zwei Ebenen aus: einerseits die produzierende Ebene mit der ausgestellten Kunst des Präparierens und des Malens, andererseits der gezeigte Durchblick auf das Museum (Abb. 8). Auftraggeber des Bildes waren die Mitglieder des Stiftungsrats des Museums,<sup>43</sup> das als „ein offenes Buch der Natur“ und als „Miniaturenwelt“ beschrieben wurde.<sup>44</sup> In *The Artist in his Museum* wird somit zugleich eine Aussage über das Museum als eine kunstvolle Wissenschaft getroffen, die die Natur sichtbar macht und dabei auch unterhalten soll.<sup>45</sup> Im Sinne der Brüder Humboldt bildet sowohl das naturhistorische wie das kunst-

42 „Peale’s conception of nature and its display was in the details. He fabricated the cases in which the preserved animals were seen in simulacra of their native habitats“; Ward: *Charles Willson Peale* (Anm. 38), S. 176. „His (Peale) works are some of the earliest example of an exhibit form that would eventually evolve into the habitat diorama“; Stephen C. Quinn: *Windows on Nature. The Great Habitat Dioramas of the American Museum of Natural History*, New York: Abrams Books, 2006, S. 14.

43 Sellers: *Mr. Peale’s Museum* (Anm. 38); Edward Porter Alexander: *Museum masters. Their museums and their influence*, Nashville: Amer. Ass. for State and Local Hist. 1983, S. 44–77, und Ward: *Charles Willson Peale* (Anm. 38), S. 95–110.

44 Wendy Bellion: „Hells of State. Profiles and Politics in Jeffersonian America“, in: Lisa Gitelman/Geoffrey B. Pingree (Hg.): *New Media. 1740–1915*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2003, S. 31–59, hier S. 44.

45 Vgl. zur kunstvollen Wissenschaft vgl. Barbara M. Stafford: *Kunstvolle Wissenschaft. Aufklärung, Unterhaltung und der Niedergang der visuellen Bildung*, Amsterdam: Verlag der Kunst 1998.



Abb. 10: Charles Wilson Peale: *First Ticket to the Museum*, Radierung, 1788, Sammlung Elise Peale Patterson de Gelpi-Toro

historische Museum einen Ort der Bildung, Erziehung und Kultur, die es in Amerika zu etablieren galt.<sup>46</sup> Peale, der Wilhelm von Humboldt persönlich kannte und porträtierte,<sup>47</sup> setzte sein künstlerisches und wissenschaftliches Interesse ein, um die Enthüllung der Natur selbst vor Augen zu führen. Mit dem Einbezug von Lesungen oder Vorführungen chemischer Experimente und technischer Erfindungen sowie von Dioramen, Gemälden und Museumsexponaten werden Szenarien einer Enthüllung der Natur präsentiert. Gegenüber den älteren Kunstkammersammlungen ist das Museum von Peale in Philadelphia im Übergang von erschaffener Naturgeschichte zur Entwicklungsgeschichte einzuordnen.<sup>48</sup> Wie das Gemälde sicht-

46 Zur politischen Dimension von Kulturlegitimierung zur Zeit Peale's und Jeffersons vgl. insbesondere Ward: *Charles Willson Peale* (Anm. 38), S. 163.

47 Hierzu zählen Porträts u. a. von Alexander Hamilton, James Wilkinson, Benjamin Franklin oder John Adams.

48 Zum Verhältnis von Malerei und Naturgeschichte im Wandel von der Kunstkammer zu den ausdifferenzierten kunst- und naturhistorischen Museen vgl. Walter Faxon: „Relics of Peale's museum“, in: *Bulletin of Museum of Comparative Zoology at Harvard* (1915) 9, S. 119–148; Whitfield J. Bell: *A Cabinet of Curiosities: Five Episodes in the Evolution of American Museums*, Charlottesville 1967; Sellers: „Peale's Museum and ‚The New Museum Idea‘“ (Anm. 38); Sellers: *Mr. Peale's Museum* (Anm. 38); Christopher Brooks: „Charles Willson Peale: Painting and Natural History in Eighteenth-Century North America“, in: *Oxford Art Journal* 5 (1982) 1, S. 31–39; Lillian B. Miller/Sidney Hart (Hg.): *Charles Willson Peale. The Artist as Museum Keeper, 1791–1810*, New

bar macht, beruht die Verbindung der Naturwissenschaften mit den schönen Künsten auf einem naturhistorischen Zusammenhang, während die paläontologischen Funde und die Tiere in ihrem gezeigten Lebensraum bereits Bezüge zur Entwicklungsgeschichte aufweisen. Noch ohne Verzeitlichung erschließen hier Wissenschaft und Kunst die Natur. Mit diesem Gemälde setzte sich Peale als Gründer des Museums und der ersten Kunstakademie in Amerika ein Denkmal.<sup>49</sup> Entsprechend stellte er sich vor dem Hintergrund seiner Pionierarbeiten nicht nur als Künstler mit dem Verweis auf die Malerpalette, sondern auch als Naturforscher mit den Präparierwerkzeugen, als Paläontologe mit den Mammutskeletten und als Sammler mit seinen Ausstellungsexponaten dar.

Der rote opulente Vorhang besitzt hierbei nicht nur eine deiktische und präsentierende wie repräsentierende Funktion, sondern fungiert nicht zuletzt in einem erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Im wörtlichen Sinne wird hier die Enthüllung der Natur, die aber erst vom Maler, Naturforscher und Museumsaussteller ins Licht gerückt wird, im Museum wie im Gemälde ausgestellt. Das erste und noch erhaltene Museumsticket von 1788, das für 25 Cent Einlass gewährte, stellt einen von Wolken gehaltenen Vorhang dar (Abb. 10). Auf diesem ist die Inschrift zu lesen, dass das Museum die wunderbaren Werke der Natur und kuriose Werke der Kunst versammelt. Das von Lichtstrahlen umrahmte Buch der Natur enthüllt sich dabei wie von selbst. Es sind die Vögel und Tiere selbst, die die Natur lehren und erklären, doch kann diese Natur selbst als ihre eigene Wahrheit nur mittels der Techniken der Präparierkunst in den Dioramen, wie sie links im Bild zu sehen sind, oder der Malkunst, wie sie rechts auf dem Tisch präsentiert wird, hervorgebracht, erkannt, betrachtet und ergründet werden. Der Maler, Sammler und Museumsleiter Peale ist somit derjenige Akteur, der dies alles sichtbar macht und in dem Moment auch diese gezeigte Sichtbarkeit der Wahrheit als Buch der Natur begründet. Im Blick auf die naturhistorische Sammlung ist es ein Sich-Selbst-Zeigen der Natur, aber ein Sich-Zeigen, bei dem der Mensch als Künstler und Wissenschaftler mithilft. Dieser Prozess des Zeigens ist ins Bild geholt und als ein Prozess des Sich-Zeigens abgebildet. Weil der Maler nochmals im Bild dargestellt ist, zeigt er sich nicht im Akt des Malens, sondern im Akt des Überzeugens. Peale zeigt nicht nur sein Museum, seine Techniken und Werkzeuge, sondern er zeigt, dass er zeigt. Dieser Moment ist eine *Mise en abime*, indem es sich um ein Zeigen des Zeigens, um ein Darstellen des Darstellens handelt. So stützt das eine Zeigen das andere Zeigen, um auf diese Weise eine Gewissheit im Bild zu erschaffen, die sich an der Konstitution und Etablierung des neuen Ortes des Wissens und der Künste im öffentlichen Museum beteiligt.

---

Haven 1988; David R. Brigham: „Ask the Beasts, and they shall teach Thee. The Human Lessons of Charles Willson Peale’s Natural History Displays“, in: *Huntington Library Quarterly* 59 (1996) 2/3, S. 183–206; Roger B. Stein: „Charles Willson Peale’s expressive Design. The Artist and his Museum“, in: *Reading American Art* (1998) 6, S. 38–78.

49 Zur Autobiographie von Peale im Kontext Amerikas vgl. Ward: *Charles Willson Peale* (Anm. 38), S. 111–134.

## V

In den Gemälden von Bouts, van der Goes und Peale schaffen die Überzeugungsfiguren jeweils eine räumliche Distanz zur gezeigten Szene, die den Handlungsraum vor dem Bild miteinbezieht. (Abb. 4, 6 und 8).<sup>50</sup> Im Zentrum der Gemälde steht daher zugleich der Versuch, den Betrachter von der entsprechenden Handlung an dem jeweiligen institutionellen Ort zu überzeugen und ihn zu den im Bild gezeigten Handlungen aufzufordern.<sup>51</sup> Dabei ist für den Appell des ‚Hier – schau hin‘ entscheidend, dass die Überzeugungsfiguren den Betrachter direkt und appellativ anschauen und ostentativ mit einer Zeigegeste auf bestimmte Gegenstände und Orte im Bild und vor dem Bild verweisen.<sup>52</sup> Diese Zeigebilder sind ‚Ostentationen‘ im wörtlichen Sinne: „Der Begriff der Ostension, nach dem Lateinischen *ostendere*=zeigen, hat die Bedeutung: ‚zeigen, indem man mit dem Finger darauf verweist‘.“<sup>53</sup> In der Malerei taucht der seltene zur Darstellung gebrachte „Zeigeakt, die Geste der Hand und des Fingers (des ‚Zeigefingers‘, *index*)“<sup>54</sup> erst im 15. Jahrhundert auf und wurde auch von Leon Battista Alberti in seinem *Traktat Della Pittura* erörtert.<sup>55</sup> Dabei fungiert die Geste des Zeigers im Bild erstmals rhetorisch, indem sie sich

50 Zur Funktion des Betrachters vor dem Bild vgl. insbesondere Wolfgang Kemp (Hg.): *Der Betrachter ist im Bild. Kunstwissenschaft und Rezeptionsästhetik*, Köln: Dietrich Reime 1992; Steffen Bogen/David Ganz (Hg.): *Bilder – Räume – Betrachter. Festschrift für Wolfgang Kemp zum 60. Geburtstag*, Berlin: Reimer 2006.

51 In Anknüpfung an die Überlegungen zum Bildakt von Horst Bredekamp steht hier die Frage des Handlungsraumes vor dem Bild im Zentrum der Argumentation. Zum Bildakt vgl. Horst Bredekamp: *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*, Berlin: Suhrkamp 2010; Ulrike Feist/Markus Rath (Hg.): *Et in imagine ego. Facetten von Bildakt und Verkörperung. Festgabe für Horst Bredekamp*, Berlin: Akademie Verlag 2012.

52 Vgl. zum Zeigeakt in der Malerei Gandelman: „Der Gestus des Zeigers“ (Anm. 35); André Chastel: „Semantique de l'index“, in: ders.: *Le geste dans l'art*, Paris: Liana Levi 2001, S. 49–64; Ulrich Rehm: „Die Rechte Platons in Raffaels Schule von Athen. Möglichkeiten und Grenzen der angewandten Gestik im Bild“, in: Margreth Egidi u. a. (Hg.): *Gestik. Figuren des Körpers in Text und Bild*, Tübingen: Gunter Narr Verlag 2000, S. 171–183; Irene Schütze: „Zeigefinger – Fingerzeige. Konzepte der Geste in der Debatte um Caravaggios Berufung des Matthäus“, in: ebd., S. 185–199; Ulrich Rehm: *Stumme Sprache der Bilder. Gestik als Mittel neuzeitlicher Bilderzählung*, München: Deutscher Kunstverlag 2002, S. 217–220; Steffen Siegel: „Die Kunst der Ostentatio. Zur frühneuzeitlichen Bildgeschichte des Selbstverweises“, in: Heike Gfreireis/Marcel Lepper (Hg.): *Deixis. Vom Denken mit dem Zeigefinger* (Marbacher Schriften NF 1), Göttingen: Wallstein 2007, S. 38–61; Gottfried Boehm: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin: Berlin University Press 2007; ders.: „Die Hintergründigkeit des Zeigens“, in: Gfreireis/Lepper: *Deixis* (Anm. 52), S. 144–155; ders./Sebastian Egenhofer/Christian Spies (Hg.): *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*, München: Wilhelm Fink Verlag 2010.

53 Gandelman: „Der Gestus des Zeigers“ (Anm. 35), S. 73.

54 Ebd.

55 „Ferner empfiehlt es sich, dass in einem Vorgang eine Person anwesend ist, welche die Betrachter auf die Dinge hinweist, die sich da abspielen: sei es, dass sie mit der Hand zum genauen Hinschauen auffordert [...] Schließlich kommt es darauf an, dass alles – sowohl das Zusammenspiel dieser Personen mit den Betrachtern als auch dasjenige der gemalten Personen untereinander – übereinstimmt zum Zwecke der Darstellung und der Vermittlung des Vorgangs.“ Leon Battista Alberti: *Das Standbild. Die Malkunst. Grundlagen der Malerei*, hg. von Oskar Bätschmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, S. 273.

„ostentativ“ an den Betrachter wendet und seinen Blick auf das Gemälde und auf eine bestimmte, von ihr ausgehende Lesart desselben nicht nur hinweist, sondern auch lenkt.<sup>56</sup> Der Diagnose, dass der Zeigeakt als rhetorische Figur in der Malerei erst im 15. Jahrhundert eingesetzt wird, ist hinzuzufügen, dass der bildlich dargestellte Zeigeakt – zwar nicht im Medium der Malerei, aber des Buches – bereits im Mittelalter vorzufinden ist. Eine Vielzahl von Zeigefiguren verweisen in mittelalterlichen Handschriften – wie dem *Sachsenspiegel* auf dem Titelbild des vorliegenden Sammelbandes – im rechtshistorischen Kontext innerbildlich auf einen Sachverhalt, eine Erzählung oder einen Handlungsraum. Dabei folgt die Blickrichtung der Richtung des Zeigefingers.<sup>57</sup> In Einzelfällen sind auch Zeigefiguren zu finden, die einerseits innerbildlich auf etwas zeigen und sich dabei andererseits außerbildlich an den Leser oder Betrachter richten.<sup>58</sup> In diesen mittelalterlichen Handschriften wird auch deutlich, wie das „auffordernde *seh* oder *schouwet*, mit Demonstrativ- und Personalpronomina (dieser, der), adverbialen und präpositionalen Ausdrücken der Orientierung in Raum und Zeit (*hie und nú*)“,<sup>59</sup> den Blick des Lesers steuert. Auf das Bild bezogen ist dabei entscheidend – ob in mittelalterlichen Handschriften oder in der Malerei der Renaissance –, dass die Gestik des Zeigens als ikonische Adaption der rhetorischen Figur der Hypotypose, der „Redefigur des Zeigens-statt-Reden“<sup>60</sup> entspricht. Bei dem sichtbar ausgerichteten Zeigefinger, der auf etwas Bestimmtes zeigt, kommt es „zu einer Visualisierung einer unsichtbaren Blickrichtung“.<sup>61</sup> Des Weiteren besitzt die deiktische Figur in Bildern ein reflexives Moment, indem „der *gezeigte* Gegenstand *sich* (als *gezeigter*) zeigt“.<sup>62</sup> In diesem Grundzug ermöglicht die

56 Gandelman: „Der Gestus des Zeigers“ (Anm. 35), S. 73.

57 Horst Wenzel: „Zeigehände in alten und neuen Medien“, in: Gfrereis/Lepper: *Deixis* (Anm. 52), S. 110–143; Ursula Peters: „Digitus argumentalis. Autorbilder als Signatur von Lehr-auctoritas in der mittelalterlichen Liedüberlieferung“, in: Matthias Bickenbach/Annina Klappert/Hedwig Pompe (Hg.): *Manus loquens. Medium der Geste – Gesten der Medien*, Köln: DuMont 2003, S. 31–65; Susanne Wittekind/Kristin Böse (Hg.): *AusBILDung des Rechts. Vermittlung und Systematisierung von Wissen in mittelalterlichen Rechtshandschriften*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2009.

58 Ein solches Beispiel aus dem 12. Jahrhundert zieht Wenzel heran, wobei es sich bei der Überzeugungsfigur vermutlich um den Schreiber handelt, der auf den Text *De civitate dei* von Augustinus verweist. Die überproportional vergrößerte Zeigegeste zeigt auf die Zeile „*que verbum caro factum est*“, sodass „das Schreiben selbst auf die Reinkorporation des Wortes“ zu beziehen ist. Wenzel: „Zeigehände“ (Anm. 57), S. 124. Hier verwandelt sich „die dialogische Struktur zu einem medial vermittelten Ferndialog im Raum zerdehnter Kommunikation, der verschiedene Stationen umfasst. Diese Verschiebung wird so selbstverständlich, dass die Repräsentation der ganzen oder halben Person häufig auf die metonymisch zu verstehende Zeigehand selbst reduziert werden kann“; ebd. Vgl. die Reproduktionen der Handschriften, in denen solche einzeln dargestellten Hände in Zeigegestik zu finden sind; vgl. hierzu ebd., S. 124–130.

59 Ebd., S. 116.

60 Rüdiger Campe: „Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung“, in: Gerhard Neumann (Hg.): *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1997, S. 208–225, hier S. 219.

61 Lambert Wiesing: *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 114.

62 Gottfried Boehm: „Bildbeschreibung. Über Grenzen von Bild und Sprache“, in: ders./Helmut Pfotenhauer (Hg.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Wilhelm Fink Verlag 1995, S. 23–40, hier S. 35.

bildliche Geste des Zeigens eine ostentative Darstellung einer Präsentation der Präsentation.

Im Rathausbild von Bouts und im Altarbild von van der Goes nehmen die Überzeugungsfiguren visuell in diesem Sinne eine Betrachterposition zweiter Ordnung ein, indem mit ihnen eine Rahmung entsteht, die die szenischen Handlungen der Erzählungen innerhalb des Bildes in eine räumliche Distanz rückt und dadurch den Charakter eines Bildes im Bild erhält. Formal wird diese Bildrahmung der Szenen auf unterschiedliche Weise realisiert. In der *Gerechtigkeit Ottos III.* von Bouts werden die einzelnen Etappen der Erzählung durch Blendarkaden aus Holz unterteilt, die sich rechts im Hintergrund des Gemäldes wiederholen (Abb. 4). Insbesondere die Platzierungen der herumstehenden Personen, die den Protagonisten aus der Erzählung gegenüberstehen, nehmen in Fortsetzung der Architektur eine rahmende Funktion ein. Diese Verbindungen von Personen und Raum sind über das Ornament organisiert und entsprechen einer „Flächenordnung“,<sup>63</sup> die den Eindruck des gesamten Gemäldes als Schaukasten unterstreicht.<sup>64</sup> In der *Anbetung der Hirten* von van der Goes wird die Krippenszene ebenfalls architektonisch von den Holzbalken des Stalles und den Mauerelementen im Vordergrund rechts und links vom Bild flankiert (Abb. 6).<sup>65</sup> Die Ausblicke auf weitere Szenen im Hintergrund und den Strohbalcken im Vordergrund sowie der grüne Vorhang rahmen ebenfalls die Szene mit Maria und dem Christuskind. In dieser rahmenden Funktion nehmen die Überzeugungsfiguren im Fall von Bouts eine distanzierte und reflektierte Haltung oder eine offenbarende Haltung gegenüber dem Geschehen im Fall von der Goes' ein. Bei Peale rückt die Figur des Dritten vom Rand ins Zentrum des Bildes und rahmt als Kreuzpunkt mehrere Szenen und Szenerien gleichzeitig.

Entscheidend für alle drei Bilder ist zudem, dass in Anbetracht der Originale der Betrachter diesen Überzeugungsfiguren als lebensgroßen Personen gegenübersteht. Die physische Lebensgröße der zeigenden Überzeugungsfiguren betont die ikonische Kraft der Deixis, die in ihrer „Körperpräsenz“<sup>66</sup> liegt. Im Rathausgemälde von Bouts erreicht die Augenhöhe des Betrachters etwa die Mitte des Bildes und wäre zwischen der zeigenden Hand und dem glühenden Eisenbalken zu situieren. Die stehende Figur mit dem Stab im Vordergrund wiederum misst 162 cm, sodass sich der Betrachter in Bezug zu deren Körpergröße in die Reihe der gemalten Personen im Bild stellen kann.<sup>67</sup> Genauso begegnet man vor dem 97 × 245 cm großen Altarbild von Hugo van der Goes den beiden den Vorhang lüftenden Figuren im Vordergrund als lebensgroßen Figuren, da ihr Brustporträt etwa 70 cm umfasst. Dadurch, dass diese Figuren auf der vordersten Bildebene positioniert sind, steht im

63 Günther Fiensch: *Form und Gegenstand. Studien zur niederländischen Malerei des 15. Jahrhunderts*, Graz/Köln: Böhlau 1961, S. 39.

64 Vgl. ausführlicher zur ornamentalen Rahmung in diesem Rathausbild Blümle: *Der Zeuge im Bild* (Anm. 3), S. 123–134.

65 Vgl. hierzu ausführlicher Franke: *Raum und Realismus* (Anm. 16), S. 242.

66 Boehm, Gottfried: „Die Hintergründigkeit des Zeigens: Deiktische Wurzeln des Bildes“, in: Gfreis/Lepper: *Deixis* (Anm. 52), S. 144–155, hier S. 147.

67 Eine Visualisierung dessen findet sich in Blümle: *Der Zeuge im Bild* (Anm. 3), S. 165.

Grunde ihr nicht dargestellter Unterkörper genau auf der Grenze zwischen Bild- und Betrachtterraum. Stellt man sich einen Altar vor dem Bild vor, so entsteht der Eindruck, dass die den Vorhang lüftenden Figuren sich hinter dem Altar befinden, während der Priester vor dem Altar steht. Genauso misst in dem 263,5 x 203 cm großen Gemälde von Peale die Figur des Selbstbildnisses etwa 177 cm und entspricht in etwa der Größe des Malers im Alter von 81 Jahren (Abb. 8).<sup>68</sup> Die somit ebenfalls lebensgroß dargestellte und Vorhang-lüftende Figur zeigt wie im Rathausbild von Bouts mit seiner linken Hand auf Gegenstände, die im vorderen Bildraum zu sehen sind, und wie im Altarbild von van der Goes enthüllt er mithilfe eines hoch gehobenen Vorhangs eine dahinter erscheinende Szenerie.

Neben der Lebensgröße der Überzeugungsfiguren stellen schließlich auch die weißen Farbflecken als Lichtpunkte in ihren Augen einen direkten Bezug zum Betrachtterraum her (Abb. 5–8). Denn diese hellen und glänzenden Lichtpunkte in den Augen der Überzeugungsfiguren erweisen sich als eine klare Spiegelung der Lichtquelle und verweisen auf ein Außerhalb des Bildes. Folgt man parallel zur Lichtgebung auch der Linienführung der Schatten, so wird deutlich, dass neben innerbildlichem Licht auch weitere Lichtquellen seitlich oder von vorne aus dem Betrachtterraum hereinbrechen. Diese Lichtquellen sind somit auf einen Raum vor dem Bild zu verorten, in welchem sich der Betrachter selbst befindet. Die Besonderheit der glänzenden Spiegelung der Lichtquelle in den Augen, auf der Haut, Zähne oder Stoffe, die vor dem Original auffallend ins Auge springt, ist in allen Gemälden ostentativ dargestellt.

Im Gegensatz zur Verweisstruktur von Zeigegesten, die horizontal, innerbildlich operiert und einer innerbildlichen Raumstruktur folgt, erstrecken sich die Zeigegesten bei Bouts, van der Goes und Peale räumlich vom Bild in den Betrachtterraum vor dem Bild hinein (Abb. 4–8). Somit ist den drei Gemälden gemeinsam, dass sie innerbildlich wie auch außerbildlich in den Raum vor dem Bild wirken. Sie unterscheiden sich aber jeweils darin, dass die zeigenden und den Betrachter anblickenden Figuren im Bild verschiedentlich im Raum platziert sind. Im hochformatigen Gemälde *Gerechtigkeit Ottos III.* für das Löwener Rathaus ist die Überzeugungsfigur im Hintergrund situiert und spannt auf diese Weise gemeinsam mit dem Betrachter vor dem Bild den Handlungsraum auf, innerhalb dessen die Feuerprobe stattfindet (Abb. 1 und 4). Im querformatigen Altarbild mit der *Anbetung der Hirten* von Hugo van der Goes befinden sich die Überzeugungsfiguren im Vordergrund des Bildes und somit zwischen dem Schauplatz mit der Krippenszene und dem Altarraum vor dem Bild (Abb. 2 und 6). Bei Peale deutet die Überzeugungsfigur mit dem Lüften des Vorhangs wie mit ihrer Zeigegeste sowohl auf den Raum dahinter wie davor und befindet sich dabei in einem Zwischenraum (Abb. 3 und 8).

Zu den drei hier entwickelten formalen Mitteln – die Betonung der Rahmungsfunktion der Überzeugungsfiguren, die Lichtführung mit dem Glanzpunkt in ihren Augen und die lebensgroße Darstellung – gehört nicht zuletzt ein vierter

68 Die Größe dieser Figuren konnte vor dem Original aufgrund der sehr hohen Hängung nur grob abgemessen werden.

Aspekt: die Blickkonstellationen im Bild und vor dem Bild. Wie bereits beschrieben, schaut in Bouts' *Rathausbild* die Gräfin nicht innerbildlich den König, sondern die stehende Figur rechts im Bild an, zu der sich der Betrachter anschließt und dabei von der Zeigefigur im Hintergrund angeblickt wird (Abb. 4). Genauso blicken im *Altarbild* von van der Goes das Christuskind sowie die ozellenartigen Pfauenaugen auf den Engelsflügeln den Betrachter an (Abb. 6). Im *Museumbild* von Peale hingegen wird eine Trennung von Sehen im Schauen der Museumsexponate und dem adressierenden Angeblicktwerden des Künstlers, der dem Betrachter vor dem Bild Eintritt in das Bild und ins Museum gewährt, vor Augen geführt (Abb. 8).

In allen drei Bildern geht die räumliche Verweisstruktur des Zeigens mithilfe der Zeigefinger oder lüftenden Vorhänge mit der Blickkonstellation im und vor dem Bild einher, wobei dieser zeigende und den Blick einsetzende Überzeugungsvorgang von einer instruktiven Aufforderung begleitet wird. Die Überzeugungsfiguren stehen in Bezug zu einer im Bild gezeigten Wahrheit als Evidenz: einer juristischen Wahrheit der modernen Untersuchung, die sich auf Augenzeugenschaft stützt, oder einer christlichen Wahrheit der Inkarnation, die von Hirten als Zeugen der Geburt Christi wie von den Propheten als Überzeugungsfiguren überliefert wird. Bei Peale nehmen anstelle eines schwörenden Zeugen vor Gericht und der Hirten als Zeugen der Geburt Christi die Museumsbesucher die Rolle einer Zeugenschaft ein, insofern sie die Wahrheit der selbst enthüllten wie künstlerisch hervorgebrachten Natur im Museum betrachten und diese präsentierte und enthüllte Natur mit Erstaunen, mit Bildung oder mit wissenschaftlichem Erkenntnisgewinn bekunden.

Mit dem Moment der Handlung vor dem Bild, in welchem die Grenzen zwischen Bildraum und Realraum aufgehoben sind, geht die Überzeugung des Betrachters vor dem Bild mit einer Zeugenschaft einher, indem er mit eigenen Augen die juristische, christliche oder naturgeschichtliche und -wissenschaftliche Wahrheit in Anbetracht des Gemäldes und am ursprünglichen Ort seiner Hängung zu beglaubigen vermag. Im Gegensatz zu den innerbildlichen Zeugenfiguren, wie den Hirten als Zeugen der Geburt Christi, dem schwörenden Zeugen vor Gericht oder den bezeugenden Museumsbesucher einer (selbst)offenbarenden Natur, fungieren die zeigenden und den Betrachter anblickenden Überzeugungsfiguren als Scharnierfiguren, um schließlich für die Evidenz des Bildes selbst zu bürgen. Das Bild in seiner Verkörperung und in seiner Ostentation wird hier zum Medium der Überzeugung, die mit der Darstellung von Überzeugungsfiguren eine Beobachtung zweiter Ordnung herstellt. In der Evidenz des Zeigeaktes wird nicht nur das Auge des Betrachters adressiert, sondern dieser ist im Appell des ‚Hier – schau hin‘ körperlich und räumlich miteinbezogen. Bei dieser Hinwendung geht es darum, dass nicht innerbildlich ein Sachverhalt unbeobachtet beobachtet wird, sondern, gerade umgekehrt, dass der Betrachter vom Bild aus involviert wird und den im Bild ostentativ gezeigten Sachverhalt selbst sieht. Dabei stützen sich die Funktionen der Präsentation der Darstellung als Darstellung, der Indizierung und die Funktionen der rhetorisch-didaktischen und emphatischen Bestimmung gegenseitig, wodurch sie die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und die Etablierung eines Zeugenwissens des Betrachters vor dem Bild selbst stiften.



In den drei herangezogenen Gemälden beruht die Produktion von Gewissheit darauf, dass mit formalen Mitteln ein Bildraum vor dem Bild hergestellt wird und der Betrachter sich in diesem Moment nicht nur vor dem Bild befindet, sondern von diesem räumlich umschlossen wird. Dieser Bildraum stellt eine Erweiterung eines Raumes dar, der jeweils mit unterschiedlichen Funktionen und Handlungen verbunden war. Bei Bouts um den Gerichtsraum in einem Rathaus, in welchem die Gewissheit der juristischen Wahrheitsfindung gewährleistet werden musste. Bei van der Goes um einen sakralen Kirchenraum, in welchem die eucharistische Feier als Schau der Hostie zelebriert wird. Und schließlich bei Peale um ein öffentliches Museum als Ort des Wissens und der Künste, für dessen Enthüllung der Natur der Künstler und Wissenschaftler selbst bürgt. Mit den formalen Bildelementen der Lichtführung, Positionierung im Raum, der lebensgroßen Darstellungsweise, des Blicks aus dem Bild heraus und der Zeigegestik wird im Bild eine Figur des Dritten eingeführt, die diesen drei Bildwerken eine appellative Dimension des Bildes verleiht und maßgeblich die Evidenzkraft der Überzeugungsfiguren begründet. Diese Überzeugungsfiguren, die sich selbst nicht an der gezeigten Handlung oder Szene beteiligen, nehmen dem Kontext entsprechend eine andere Rolle ein, sei es im Verbund mit einem schwörenden Zeugen, sei es als prophetische Zeugen oder als der Künstler und Wissenschaftler selbst, der für die Ausstellungsobjekte im Museum verantwortlich ist. Es sind in dem Sinne Überzeugungsfiguren im Bild, indem sie nicht nur den Betrachter miteinbeziehen und ihm eine räumliche Positionierung vor dem Bild zuweisen, sondern als Akteure für den im Bild gezeigten Sachverhalt bürgen. Im Vergleich der drei lebensgroßen und theatralen Bildwerke wird vor Augen geführt, wie systematisch eine formale Verschränkung von Zeigen und Sehen dem Bild die Macht des Bezeugens zukommen lässt, die zugleich eine jeweils singuläre und historisch gewordene Produktion von Gewissheit im Bild offenlegt.



AXEL GELFERT

„Keine gewöhnlichere, nützlichere und selbst für  
das menschliche Leben notwendigere Schlussart“:  
Ein neues Bild von David Hume als Theoretiker  
menschlichen Zeugnisses

Einleitung

Die analytische Erkenntnistheorie hat, nach landläufiger Meinung, in den letzten zwanzig Jahren das Zeugnis anderer als Wissensquelle für sich gewissermaßen ‚neu entdeckt‘. In Texten zur sozialen Erkenntnistheorie ist oft von einer historisch tief verwurzelten Vernachlässigung des Themas die Rede, die gelegentlich durch rationalistische Vorurteile oder durch den Hinweis auf das aufklärerische Ideal des autonomen Erkenntnissubjekts erklärt wird. Dabei handelt es sich bei der angeblichen Vernachlässigung des Zeugnisses anderer durch die Philosophie in erster Linie um eine historische Anomalie, die unmittelbar mit Entwicklungen in der analytischen Philosophie nach Ende des Zweiten Weltkrieges zu tun hat. Erweitert man den historischen Blickwinkel, eröffnen sich zahlreiche Anknüpfungspunkte zwischen jüngsten Entwicklungen in der sozialen Erkenntnistheorie und historischen Vorläufern.<sup>1</sup>

Dieser Beitrag setzt sich kritisch mit einem weiteren Gründungsmythos der analytischen *epistemology of testimony* auseinander. Denn trotz der behaupteten historischen Vernachlässigung des Themas berufen sich zeitgenössische Erkenntnistheoretiker, die sich mit dem Zeugnis als Wissensquelle auseinandersetzen, gern auf zwei historische Vorläufer, die – so die Standardinterpretation – einander entgegengesetzte Grundpositionen vertreten. Auf der einen Seite finden wir den Antireduktionismus, gelegentlich auch ‚Credulismus‘ genannt, demzufolge das Zeugnis anderer eine eigenständige Wissensquelle ist, deren epistemische Rechtfertigung nicht auf andere Erkenntnisquellen, wie etwa Sinneswahrnehmung, Gedächtnisvermögen und induktives Schließen, reduzierbar ist. Demgegenüber steht – logischerweise – der Reduktionismus, der genau eine solche Reduzierbarkeit behauptet. Für den Reduktionisten mag das Zeugnis anderer neue Erkenntnisinhalte kommunizieren, aber die epistemische Rechtfertigung dafür, sich die Behauptungen anderer

---

1 Vgl. hierzu z. B. Axel Gelfert: „Kant on Testimony“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006) 4, S. 627–652; ders.: „Hume on Testimony Revisited“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 13 (2010), S. 60–75; ders.: „Kant and the Enlightenment’s Contribution to Social Epistemology“, in: *Episteme* 7 (2010) 1, S. 79–99; ders.: *A Critical Introduction to Testimony*, London: Bloomsbury 2014.

als Überzeugungen zu eigen zu machen, muss auf empirischen Belegen basieren und dem Beobachtungs- und Schlussvermögen des Empfängers geschuldet sein.

Als Anti-Reduktionist *par excellence* gilt der Common-Sense-Philosoph Thomas Reid (1710–1796), der eine direkte Parallele zwischen dem Zeugnis anderer und der Sinneswahrnehmung sieht. Beide Erkenntnisquellen machen Informationen direkt zugänglich – lediglich das Format der zu interpretierenden Inhalte ist unterschiedlich: natürliche Zeichen im Falle der Sinneswahrnehmung, sprachliche Gebilde im Falle des Zeugnisses. Der Erfolg von Zeugnis als Wissensquelle wird für Reid durch zwei gottgegebene Prinzipien der menschlichen Natur gewährleistet: das ‚Prinzip der Wahrhaftigkeit‘ (*principle of veracity*), demzufolge Menschen in der Regel die Wahrheit sagen, und das ‚Prinzip der Gutgläubigkeit‘ (*principle of credulity*), demzufolge wir normalerweise glauben, was man uns sagt (solange wir nicht konkrete Anhaltspunkte haben, an der Wahrhaftigkeit des behaupteten Zeugnisses zu zweifeln).<sup>2</sup>

David Hume (1711–1776) dagegen wird als Kronzeuge des Reduktionismus behandelt. Folgt man der üblichen Hume-Interpretation, benötigen wir – d. h. *jeder von uns*, für sich allein genommen – konkrete empirische Belege, die die Verlässlichkeit des jeweiligen Zeugnisses hinreichend wahrscheinlich machen. Die bloße Abwesenheit von Verdachtsmomenten allein reicht nicht, und ebenso reicht es nicht, sich auf die Reputation der Zeugen zu stützen, denn insoweit Reputation ein sozialer Status ist, stützt sie sich ja selbst wieder auf das Zeugnis Dritter. Stattdessen brauchen wir empirische Belege aus erster Hand, die entweder für die Verlässlichkeit des Zeugen sprechen oder die behauptete Aussage selbst wahrscheinlich machen. Dieser Interpretation zufolge will Hume die epistemische Rechtfertigung zeugnisbasierter Überzeugungen *auf globaler Ebene* auf die individuellen Erkenntnisquellen der Wahrnehmung, des Gedächtnisses und vor allem des induktiven Schließens zurückführen.

Dieser traditionellen Hume-Interpretation soll im vorliegenden Kapitel widersprochen und eine alternative Auslegung entwickelt werden. Das Gesamtbild, das sich daraus ergibt, ist das einer zwar im weitesten Sinne ‚empirischen‘, aber durchaus nicht ‚individualistisch-reduktionistischen‘ Theorie des Zeugnisses anderer. Hume fordert weder, dass wir stets das Zeugnis anderer empirisch auf die Probe stellen müssen, noch, dass wir unseren Gesprächspartner auf Herz und Nieren auf Verdachtsmomente überprüfen müssen; vielmehr ist Akzeptanz von Zeugnis in den meisten Situationen eine völlig gerechtfertigte Standardreaktion, für die der einzelne Zeugnisempfänger im Einzelfall keine *spezifischen* empirischen Belege benötigt. Im Folgenden wird zuerst die Standardinterpretation etwas detaillierter skizziert (Abschnitt 2) und versucht nachzuweisen, wie es zu der Fehlinterpretation gekommen ist (Abschnitt 3); in der zweiten Hälfte dieses Kapitels werden dann einige Anknüpfungspunkte zur Tugenderkenntnistheorie dargelegt (Abschnitt 4),

2 Thomas Reid: *An Inquiry into the Human Mind* (1764), hg. von Derek Brooks, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.

und schließlich ein Gesamtbild davon gezeichnet, welchen Stellenwert das Zeugnis anderer in Humes Theorie der menschlichen Natur einnimmt (Abschnitt 5).

## Die Standardinterpretation

Die Vertreter der Standardinterpretation stützen sich in erster Linie auf Bemerkungen Humes zum Wunderglauben im zehnten Kapitel seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Section X, ‚Of Miracles‘, *Enquiry Concerning Human Understanding*)<sup>3</sup>. Im Zusammenhang mit dem Sonderfall von Wunderberichten finden sich dort auch allgemeine Betrachtungen zum Zeugnis anderer als möglicher Wissensquelle. So schreibt Hume:

Der Grund, warum wir Zeugnissen und Geschichtsschreibern Glauben schenken, ist von keiner *a priori* wahrgenommenen *Verknüpfung* zwischen Zeugnis und Wirklichkeit hergeleitet, sondern von unserer Gewöhnung an eine Übereinstimmung [*conformity*] zwischen ihnen.<sup>4</sup>

Damit setzt sich Hume von Reid ab, der glaubt, sich auf die apriorische Verknüpfung zwischen seinen beiden Prinzipien der Wahrhaftigkeit und der Gutgläubigkeit stützen zu können. Aber Hume diskutiert nicht im Detail, wie der erwähnte Gewöhnungsprozess abläuft (oder ablaufen soll) und welche Art der Übereinstimmung (*conformity*) zwischen Zeugnis und Wirklichkeit – ob exakte Korrespondenz oder lockere Kohärenz – erforderlich ist. Er fordert lediglich im Hinblick auf seine Maxime der Kontingenz empirischen Wissens, „dass wir von dieser Maxime keine Ausnahme zugunsten des menschlichen Zeugnisses machen sollen“,<sup>5</sup> wodurch er das Zeugnis anderer zunächst in eine Reihe mit anderen empirischen Wissensquellen stellt.

Die meisten Hume-Kommentatoren schließen diese Interpretationslücke, indem sie Hume ein höchst individualistisches Modell zeugnisbasierter Erkenntnisgewinnung zuschreiben. So liest man in einem Lehrbuch zu Humes *Enquiry*, das Zeugnis anderer „soll nur akzeptiert werden, wenn wir in der Lage sind zu überprüfen, dass unsere Informanten in der Vergangenheit verlässlich waren“.<sup>6</sup> (Wie genau man das ohne neues Zeugnis Dritter erreichen soll, bleibt unklar.) Und Peter Lipton interpretiert Hume dahingehend, dass „jedwede Berechtigung, ein bestimmtes Zeugnis zu glauben, auf einem enumerativen Induktionsschluss beru-

3 David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), hg. von Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press 2000.

4 Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.8. Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen fremdsprachiger Texte vom Verfasser.

5 Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.5.

6 Alan Bailey/Dan O’Brien: *Hume’s Enquiry Concerning Human Understanding (Reader’s Guide)*, London: Continuum 2006, S. 139.

hen muss“,<sup>7</sup> d. h. auf dem Schließen von beobachteten Fällen auf neue Fälle gleichen Typs. Letzteres setzt vorangegangene Erfahrung mit vergleichbaren Zeugnissen voraus, die wiederum direkt – also auf der Basis von Beobachtungen ‚aus erster Hand‘ – überprüft worden sein müssen. Die relevante Textstelle bei Hume lautet wie folgt:

Und da die von Zeugen und menschlichem Zeugnis hergeleitete Evidenz auf vergangene Erfahrung gegründet ist, verändert sie sich mit der Erfahrung und wird entweder als ein *Beweis* [*proof*] oder als eine *Wahrscheinlichkeit* [*probability*] betrachtet, je nachdem, ob die Verbindung zwischen einer besonderen Art von Bericht und einer Art von Gegenstand für beständig oder veränderlich befunden worden ist.<sup>8</sup>

Wann immer man mit einem nicht völlig beständigen – also nicht regelmäßig und ausnahmslos bestätigten – Zeugnistyp konfrontiert ist, müsste man der Standardinterpretation zufolge aktiv empirische Belege zusammentragen, insbesondere genaue Beobachtungen aus erster Hand, die uns die Beurteilung der vergangenen Erfolgsbilanz und der Verlässlichkeit des Zeugen möglich machen. C. A. J. Coady fasst dies in der folgenden ‚Reduktionismus-These‘ (RT) zusammen, die er explizit Hume zuschreibt:

Wir verlassen uns auf Zeugnis als eine Art von Evidenz, weil jeder einzelne von uns für sich genommen die konstante und regelmäßige Verbindung zwischen den Berichten anderer und den Tatsachen in der Welt wahrnimmt. Genauer gesagt, jeder von uns nimmt für sich die beständige Verbindung zwischen bestimmten Arten von Berichten und bestimmten Situationen wahr, so dass wir gute induktive Gründe haben anzunehmen, dass sich diese Verbindung auch in Zukunft fortsetzt.<sup>9</sup>

Ohne eine solche, auf individueller Erfahrung beruhende Induktionsbasis würden zeugnisbasierte Überzeugungen einer rationalen Basis entbehren. Dies mündet in der Hume zugeschriebenen Forderung, dass „man der Behauptung eines anderen, er habe eine bestimmte Situation beobachtet, nur glauben sollte“, wenn sich die Behauptung als Spezialfall unter eine allgemeinere Relation subsumieren lässt, „die bestimmte Behauptungstypen mit Situationstypen verknüpft“ und die durch zahlreiche eigene unabhängige Beobachtungen empirisch belegt sein muss.<sup>10</sup>

Wenn nun Hume zugleich darauf besteht, „dass es keine gewöhnlichere, nützlichere und selbst für das menschliche Leben notwendigere Schlussart gibt als die, welche von dem Zeugnis der Menschen“<sup>11</sup> hergeleitet ist, so müsste er – der Standardinterpretation zufolge – ganz offenbar eine solch streng individualistische Reduktion von Zeugnis auf Erfahrung aus erster Hand für möglich halten. Das ist aber schon deshalb unplausibel, weil Hume anderswo – etwa beim Versuch, das

7 Peter Lipton: „The Epistemology of Testimony“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), S. 1–31, hier S. 15.

8 Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.6.

9 C. A. J. Coady: *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press 1992, S. 82.

10 Lipton: „Epistemology“ (Anm. 7), S. 14.

11 Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.5.

Wissen um eine fortbestehende Welt externer Objekte auf die eigene Erfahrung zu reduzieren – einen solchen Optimismus nicht an den Tag legt. Und tatsächlich fordert Hume dergleichen nicht, sondern mahnt lediglich an, man solle für auf Zeugnis basierende Schlüsse und Überzeugungen keine epistemologische Vorzugsbehandlung postulieren. Wissen auf der Basis des Zeugnisses anderer basiert – wie alles (darunter auch alles kausales) Erfahrungswissen – auf dem gewohnheitsmäßigen Erleben von konstanten und beständigen Verbindungen in der Welt. Nirgends fordert Hume, dass die hierzu herangezogenen Erfahrungen ausschließlich solche sein müssen, die unmittelbar die Wahrheit oder Falschheit des Zeugnisses betreffen. Wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird, hat Hume ein weit weniger eng gefasstes Verständnis davon, welche Erfahrungen das Akzeptieren von Zeugnis rechtfertigen können, als ihm gemeinhin unterstellt wird; insbesondere können wir uns auf allgemeines, erfahrungsbasiertes Hintergrundwissen (etwa über unsere soziale Umwelt) stützen – also auf Wissen, das keineswegs spezifisch für das jeweilige Zeugnis sein muss. Humes sogenannter ‚Reduktionismus‘ erweist sich damit in Wirklichkeit als äußerst moderat, insofern wir uns in jedem konkreten Einzelfall auf unseren gesamten Erfahrungsschatz und all unser Hintergrundwissen stützen können.

### Wunderglaube und Alltagszeugnis

Angesichts der sehr ausgewogenen Position Humes lässt sich mit Recht fragen, weswegen das reduktionistische Element seiner Position in der jüngsten Debatte um den erkenntnistheoretischen Status des Zeugnisses anderer so verzerrt dargestellt, ja geradezu karikiert worden ist. Ein Grund liegt in der außerordentlichen Aufmerksamkeit, die Humes Abhandlung ‚Von den Wundern‘ (*Section X* seiner *Enquiry*) zuteil geworden ist. Während Hume in deren erstem Teil zwischen dem bloß wahrscheinlichen (*probable*) Zeugnis anderer und der ausnahmslosen Bestätigung (*proof*) der Naturgesetze unterscheidet, diskutiert er im zweiten Teil der Abhandlung konkrete Wunderberichte und deren Schwächen.

In der Tat lehnt Hume den Wunderglauben – soweit er sich auf das Zeugnis anderer stützt – kategorisch ab. Sein Argument dafür lautet in etwa folgendermaßen: Da ein Wunder per definitionem „eine Verletzung der Naturgesetze“ darstellt, diese Naturgesetze jedoch durch „eine feste, unveränderliche Erfahrung festgestellt“ worden sind, müssen die Plausibilität eines jeden Wunderberichtes und die Verlässlichkeit des entsprechenden Zeugen abgewogen werden gegen die behauptete Möglichkeit der Verletzung eines (bis jetzt unveränderlich bestätigten) Naturgesetzes. Nun wissen wir allerdings aus Erfahrung, dass Menschen sich oft irren und – absichtlich wie unabsichtlich – die Unwahrheit sagen. Dass sich jemand, der uns von einem Wunder berichtet, geirrt haben könnte, ist also mehr als eine bloß theoretische Möglichkeit und hat durchaus eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Dagegen sind die Naturgesetze so ausnahmslos bestätigt, dass es im direkten Vergleich stets wahrscheinlicher ist, dass ein konkreter Wunderbericht fehlerhaft ist, als dass

die Naturgesetze kurzfristig außer Kraft gesetzt wurden. Hume bestreitet nicht, dass eine Verletzung der Naturgesetze theoretisch durchaus im Bereich des Möglichen liegt. Jedoch würde es sich dabei um eine so dramatische Ausnahmesituation handeln, dass kein empirisches Zeugnis je glaubhaft genug wäre, um als Grundlage einer entsprechenden Überzeugung fungieren zu können. Denn der bloßen Möglichkeit einer (behaupteten) Verletzung der Naturgesetze steht immer der stets zu einem gewissen Grade *wahrscheinliche* Irrtum des Zeugen gegenüber. Demnach sind Wunderberichte in der Tat kategorisch abzulehnen – jedoch nicht, weil es sich bei ihnen um empirisches Zeugnis handelt, sondern weil empirisches Zeugnis schlicht nicht ausreicht, um eine so ungewöhnliche Behauptung wie die eines Wunders zu begründen. Nicht ihre Form als Zeugnis, sondern ihr der Form unangemessener Inhalt – das behauptete Wunder – disqualifiziert Wunderberichte als Erkenntnisquelle.

Dies wird besonders im zweiten Teil von Humes Abhandlung deutlich, in dem er sich konkreten Beispielen von Wunderberichten zuwendet. Wäre Humes Kritik gegen Zeugnis als Wissensquelle *im Allgemeinen* gerichtet, so würde man erwarten, dass er typische Fehlerquellen des Zeugnisses anführen würde – etwa die Glaubwürdigkeit, Ehrlichkeit oder Kompetenz der Zeugen in Frage stellen würde. Stattdessen scheut Hume keine Mühe zu zeigen, dass sich unter den entsprechenden Zeugen auch solche finden, die „frei von jedem Hang zur Leichtgläubigkeit“ und an „Lauterkeit“, „Ernst“, „Wahrhaftigkeit“, und „Redlichkeit“<sup>12</sup> kaum zu überbieten waren. Und trotz dieser Charaktereigenschaften der Zeugen ist Hume zufolge ein jeder Wunderbericht abzulehnen, eben weil er „die Falschheit geradezu auf dem Gesicht [trägt]“ und darum „passender eine Sache des Spottes als des Argumentes“ ist.<sup>13</sup>

Umgekehrt sind wir im Falle eines alltäglichen Zeugnisses in der Regel gut beraten, die Aussage eines lautereren, redlichen und wahrhaftigen Zeugen schlicht zu akzeptieren, da in den meisten Fällen der Bericht eines vertrauenswürdigen Zeugen die Wahrheit der behaupteten Aussage hinreichend wahrscheinlich macht. Lediglich für Wunderberichte reicht bloße Wahrscheinlichkeit – und sei sie noch so hoch – nicht aus, da diesen die geballte (über bloße *probability* hinausgehende, an *proof* grenzende) Bestätigung naturgesetzlicher Regelmäßigkeiten entgegensteht. Welcher Grad von Wahrscheinlichkeit und welche Art von Bestätigung aber sind erforderlich, damit ein normales Alltagszeugnis als für uns akzeptabel gelten kann? Der Standardinterpretation zufolge muss der Empfänger eine hinreichende Zahl Belege zusammengetragen

12 Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.26.

13 Falk Wunderlich hat kürzlich dafür argumentiert, dass es nicht der *Wundercharakter* per se ist, der die entsprechenden Zeugnisse disqualifiziert, sondern deren Gebrauch für religiöse Zwecke, da die strategische Funktion von Wundern zur Begründung religiöser Systeme unser Misstrauen gegenüber dem Zeugen weckt, dem es – so der Verdacht – weniger um die Wahrheit als um die Bekehrung Ungläubiger geht. Vgl. hierzu: Falk Wunderlich: „Eight Days of Darkness in 1600: Hume on Whether Testimony Can Establish Miracles“, in: Tamás Demeter/Kathryn Murphy/Claus Zittel (Hg.): *Conflicting Values of Inquiry: Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*, Leiden: Brill 2015, S. 125–152.



haben, die es wahrscheinlich machen, dass speziell *diese* Zeugenaussage (und nicht etwa eine mögliche alternative Behauptung) wahr ist. Coady drückt dies, wie erwähnt, folgendermaßen aus: „Wir verlassen uns auf Zeugnis als eine Art von Evidenz, weil jeder einzelne von uns für sich genommen die konstante und regelmäßige Verbindung zwischen den Berichten anderer und den Tatsachen in der Welt wahrnimmt“. <sup>14</sup> Diese Formulierung suggeriert, dass ein erfolgreiches Herstellen der Verbindung zwischen Zeugnis und Tatsache darin besteht, den Wahrheitsgehalt des Zeugnisses durch direkten Vergleich mit der Realität festzustellen. Das aber ist gerade nicht, was Hume vorschwebt. Zwar fordert Hume, dass in unklaren Fällen – wenn unser Erfahrungsschatz „nicht völlig gleichförmig ist“ – „der letzte Maßstab, wonach wir alle Streitigkeiten entscheiden [...] stets aus Erfahrung und Beobachtung hergeleitet“ <sup>15</sup> sein muss, aber *was für* Erfahrungen und *welche Art* von Beobachtungen dies sein müssen, lässt Hume offen: Dass es nicht ausschließlich solche Erfahrungen und Beobachtungen sein können, die das entsprechende Zeugnis *direkt* verifizieren oder falsifizieren würden, ist klar, denn solche Beobachtungen sind bisweilen, etwa im Falle historischen Zeugnisses, prinzipiell nicht zugänglich.

Was Hume stattdessen vorschwebt, skizziert er in den Vorüberlegungen zu seiner Kritik am Wunderglauben, wenn er schreibt:

Wäre das Gedächtnis nicht bis zu einem gewissen Grade treu; hätten die Menschen nicht gewöhnlich eine Neigung zur Wahrheit und ein Prinzip der Redlichkeit; hätten sie nicht Gefühl für Scham, wenn auf Unwahrheit ertappt; würde sich dies, sage ich, nicht durch *Erfahrung* als Qualitäten, die der menschlichen Natur innewohnen, vertragen: so würden wir menschlichem Zeugnis niemals das geringste Zutraun schenken. <sup>16</sup>

Anhand dieser Bemerkungen wird klar, dass Hume keineswegs eine eng gefasste reduktionistische These vertritt, der zufolge jeder von uns, bevor er das Zeugnis eines anderen akzeptiert, erst einmal nachweisen muss, dass das Zeugnis des entsprechenden Typs sich in der Regel mit den Fakten deckt. Stattdessen stehen uns diverse *indirekte* Gründe zur Verfügung, die die Akzeptanz des Zeugnisses rechtfertigen. Diese Gründe reichen von allgemeinem Wissen um die menschliche Natur – etwa unserer „Neigung zur Wahrheit“ – bis hin zur Anerkennung sozialer Faktoren (etwa das „Gefühl für Scham, wenn auf Unwahrheit ertappt“); diese indirekten Überlegungen und Zusammenhänge können Hume zufolge bedenkenlos an die Stelle von direkten empirischen Belegen aus erster Hand treten. Es ist solches Hintergrundwissen um die menschliche Natur sowie um unser soziales Umfeld, das aus „Erfahrung und Beobachtung hergeleitet“ werden muss. Damit setzt sich Hume von Reid ab, der die Prinzipien der Wahrhaftigkeit (*veracity*) und Gutgläubigkeit (*credulity*) als a priori gegeben voraussetzt. Ein apriorisches Argument für die Verlässlichkeit von Zeugnis kann es Hume zufolge nicht geben – so wie es auch für

<sup>14</sup> Coady: *Testimony* (Anm. 9), S. 82.

<sup>15</sup> Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.5.

<sup>16</sup> Hume: *Enquiry* (Anm. 3), 10.5.

andere empirische Wissensformen Hume zufolge keine apriorische Garantie gibt. Jedoch ist es ausdrücklich nicht nötig, durch Erfahrung und Beobachtung den Wahrheitsgehalt eines jeden einzelnen Zeugnisses zu bestimmen. Letzteres wäre für den Einzelnen weder machbar noch erstrebenswert – schließlich würde uns das Zeugnis anderer dann keinerlei kognitive Arbeit ersparen. Dagegen ist der Erwerb tragfähigen Hintergrundwissens um relevante Informationsquellen in unserem Umfeld ein natürlicher Bestandteil unserer Sozialisation als Mitglieder eines vergleichsweise wohlgeordneten Gesellschaftssystems.

### Zeugnis und Tugenderkenntnistheorie

Die Anerkennung, dass Hintergrundwissen um die menschliche Natur und die gesellschaftlichen Verhältnisse an die Stelle von empirischen Belegen für die Wahrheit oder Falschheit der jeweils bezeugten Behauptung treten kann, stellt eine signifikante Lockerung der Reduktionismus-These dar. Allerdings stellt sich sogleich die Frage, wie solches Hintergrundwissen erworben werden kann. Sollte sich herausstellen, dass der Erwerb von verlässlichem Hintergrundwissen genauso aufwendig ist wie das Nachprüfen einzelner Zeugnisse, wäre wenig gewonnen. Erst wenn andere Wege offenstehen, an das erforderliche Hintergrundwissen zu gelangen, kann man von einer tragfähigen Alternative sprechen. Stellvertretend für eine Reihe neuerer Ansätze sollen hier zwei theoretische Vorschläge diskutiert werden, die sich an jüngeren Entwicklungen in der Tugenderkenntnistheorie orientieren, zugleich aber als Hume-Interpretationen gedacht sind.<sup>17</sup>

Der erste Vorschlag geht auf Michael Root<sup>18</sup> zurück. Root geht von der Einsicht aus, dass nicht alle Gründe, die unser Verhalten gegenüber anderen bestimmen, notwendigerweise ‚rückwärtsgewandt‘ (*backward-looking*) sind, d. h. durch unsere früheren Erfahrungen in vergleichbaren Situationen bestimmt. Zum Beispiel verlassen wir uns häufig darauf, dass andere Menschen gesellschaftliche Konventionen und Normen respektieren. Aus der Geltung jener Konventionen und Normen leiten sich rational begründbare Erwartungshaltungen ab, die ihrerseits als ‚zukunftsgerichtete‘ (*forward-looking*) Gründe fungieren können – sowohl in praktischer Hinsicht, indem sie bestimmte Handlungen unsererseits motivieren, als auch in theoretischer Hinsicht, insoweit wir sie etwa in unsere Meinungsbildung einbeziehen. Ein gutes Beispiel für ‚rückwärtsgerichtete‘ Gründe sind gerade jene enumerativen Induktionsschlüsse, die sich ausschließlich daran orientieren, welche Erfahrungen der Zeugnisempfänger in der Vergangenheit mit Zeugnissen gleichen Typs gemacht hat.

17 So wie sich die Tugendethik zum Ziel setzt, moralisch richtiges Handeln an Dispositionen, Einstellungen und Charaktereigenschaften des Handelnden zu knüpfen (und nicht allein an Eigenschaften der Handlung oder ihrer Folgen), so beschäftigt sich die Tugenderkenntnistheorie mit Charakterdispositionen der Personen, die sich Überzeugungen bilden, und nicht in erster Linie mit Eigenschaften propositionaler Gebilde wie der Überzeugungen selbst.

18 Michael Root: „Hume on the Virtues of Testimony“, in: *American Philosophical Quarterly* 38 (2001) 1, S. 19–35.

Ein Beispiel für ‚zukunfts-gewandte‘ Gründe sind Normen der Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit; insoweit wir berechtigt sind anzunehmen, dass andere ebenfalls diesen Normen unterliegen (und bei Normverletzungen zur Rechenschaft gezogen werden), können wir sie – etwa bei unserer Meinungsbildung – voraussetzen.

Der Hume oft unterstellte, auf enumerativen Induktionsschlüssen beruhende Reduktionismus erlaubt demnach lediglich ‚rückwärts-gewandte‘ Gründe. Dagegen erkennt Hume explizit an, dass ‚zukunfts-gewandte‘ Gründe eine wichtige Rolle bei der Meinungsbildung auf der Basis des Zeugnisses anderer spielen – man denke etwa an das bereits zitierte Argument, dass unsere Mitmenschen Scham empfinden, wenn sie auf Unwahrheit ertappt werden. Solch ‚zukunfts-gewandten‘ Gründe sind, salopp gesagt, nicht weniger rational als die ‚rückwärts-gewandten‘ (z. B. induktiven) Gründe, die wir auf der Basis vorangegangener Erfahrung anführen können. Es reicht demnach mitunter für die Akzeptanz von Zeugnis aus, dass wir voraussetzen können, dass unser Gesprächspartner durch dieselben Konventionen gebunden ist – selbst wenn wir bisher keine direkte Erfahrung mit ihm gemacht haben.

Root greift bei seiner Diskussion auf Humes Unterscheidung zwischen ‚natürlichen‘ und ‚künstlichen Tugenden‘ (*artificial virtues*) zurück. Während erstere ihren Ursprung in der menschlichen Natur haben und von uns bejaht werden, weil wir ihren Wert unmittelbar am Resultat ablesen können – etwa im Falle der Großzügigkeit, des Wohlwollens, des Mitgefühls etc. – sind letztere gewissermaßen die Antwort auf unsere Existenzform als soziale, von anderen abhängigen Wesen; ihren Wert beziehen künstliche Tugenden aus indirekten Erwägungen im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, widerstrebende Einzelinteressen zum Ausgleich zu bringen. Ein zentrales Beispiel ist die künstliche Tugend der Gerechtigkeit. Das Gerechtigkeitsgefühl ist nicht unmittelbar eine Sache der menschlichen Natur (auch wenn seine Regeln, einmal anerkannt, uns natürlich erscheinen mögen), sondern ist das Ergebnis stillschweigender Übereinkunft, gesellschaftlicher Konventionen und der Erziehung. Natürliche Impulse und Motive allein reichen nicht aus, Gerechtigkeit dauerhaft zu etablieren, weswegen Staaten und Gesellschaften sich Rechtssysteme und Instrumente zu ihrer Durchsetzung geschaffen haben.

Ein ähnlicher Mechanismus, so der Vorschlag Roots, lässt sich für die Begründung unserer alltäglichen Zeugnispraktiken nutzbar machen. Analog zum Fall der Gerechtigkeit, die zwischen verschiedenen Einzelansprüchen vermitteln muss, stellt sich auch im Fall der Kommunikation ein allgemein menschliches Koordinierungsproblem: Wie lässt sich stabile und wahrheitsgemäße Kommunikation kollektiv sicherstellen, obwohl Wahrhaftigkeit, anders als von Reid angenommen, kein natürlicher Trieb ist (und es unter Umständen eigennützige Motive gibt, die ihr entgegenwirken). Eine Lösung ist hier nur auf Basis von gesellschaftlichen Konventionen und anerkannten Normen der Ehrlichkeit und Verlässlichkeit möglich. Nur dadurch, dass der Sprecher und der Empfänger des Zeugnisses „Mitglieder einer epistemischen Gemeinschaft sind, in der es eine [im Hume’schen Sinne] künstliche Tugend ist, verlässliches Zeugnis zu leisten oder ein glaubwürdiger Zeuge zu sein“, lässt sich das kollektive Ziel – es den Menschen zu ermöglichen,

ihre Überzeugungen „so zu revidieren, dass sie den vernünftigen Überzeugungen anderer entsprechen“<sup>19</sup> – erreichen. Zugleich fungiert das Wissen um die Präsenz solcher Normen für den Empfänger als ‚zukunfts-gewandter‘ Grund (wenn auch in der Regel in Kombination mit anderem Hintergrundwissen), den Sprecher überhaupt für glaubwürdig zu halten.

Was in dieser Allgemeinheit abstrakt klingen mag, lässt sich durch ein Beispiel illustrieren. So herrscht etwa in der Wissenschaft die Norm, die Wahrheit zu sagen und zum Beispiel keine gefälschten Daten in Umlauf zu bringen. Max Weber zitierend, heißt es in einer Denkschrift der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis:

So ist Ehrlichkeit nicht nur selbstverständliche Grundregel professioneller wissenschaftlicher Arbeit, „dass innerhalb der Räume des Hörsaals nun einmal keine andere Tugend gilt als eben: schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit“; sie ist das Fundament der Wissenschaft als eines sozialen Systems.<sup>20</sup>

Von Zeugen, die durch diese Norm gebunden sind, können wir also erwarten, dass sie glaubwürdig sind, selbst wenn wir nicht auf vergangene Erfahrungen im Umgang mit ihnen zurückgreifen können.<sup>21</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht unplausibel, dass sich in durch Arbeitsteilung und soziale Differenzierung gekennzeichneten Gesellschaften eine Norm der Wahrhaftigkeit als ‚künstliche Tugend‘ etabliert hat – d. h. durch stillschweigende Übereinkunft, dass die kollektiven Vorteile der Wahrhaftigkeit langfristig gegenüber den Partikularinteressen des Einzelnen überwiegen.<sup>22</sup>

Eine zweite Art und Weise, wie sich positive Gründe für die Akzeptanz von Zeugnis erwerben lassen, ist kürzlich von Sarah Wright<sup>23</sup> vorgeschlagen worden. Dabei stützt sie sich auf Aspekte von Humes Theorie der menschlichen Natur. Wie bereits am Ende des vorigen Abschnitts angemerkt, spielt für Hume allgemeines Wissen um die menschliche Natur (sowie die in unserem Umfeld geltenden Rahmenbedingungen) eine wichtige Rolle dabei, die – von Hume nicht in Zweifel gezogene – Verlässlichkeit von Zeugnis als Wissensquelle empirisch zu begründen. Wright bezieht sich auf diese Position Humes, entwickelt sie jedoch in zweierlei Hinsicht weiter. Zum einen stützt sich Wissen um die menschliche Natur wie alles empirische Wissen induktiv auf vorangegangene Erfahrung. Das gilt selbstverständlich auch dann, wenn wir bloß gewohnheitsmäßig vorgehen, also nicht *bewusst* von einer Anzahl bereits bekannter Fälle (einer sogenannten Referenzklasse)

19 Root: „Hume“ (Anm. 18), S. 19.

20 DFG (Hg.): *Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis*, Weinheim: VCH-Wiley 2013<sup>2</sup>2013, S. 40.

21 Das Beispiel der Wahrheitsnorm in der Wissenschaft mag angesichts prominenter Fälle wissenschaftlichen Fehlverhaltens idealisiert erscheinen, jedoch wird eine Norm nicht allein durch weitverbreitete Verletzung außer Kraft gesetzt.

22 Zu genealogischen Verbindungen zwischen dem Wissensbegriff und dem Zeugnis anderer als Informationsquelle sowie zur Rolle kollektiver Normen vgl. Bernard Williams: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press 2002.

23 Sarah Wright: „Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense“, in: *History of Philosophy Quarterly* 28 (2011) 3, S. 247–265.

auf zukünftige Fälle gleicher Art schließen. Allerdings muss sich auch gewohnheitsmäßig erworbenes induktives Wissen zumindest formal als ein Schluss von einer Referenzklasse früherer Fälle auf neue Fälle gleichen Typs rekonstruieren lassen. Gelegentlich wird dies so interpretiert, dass die Annahme eines neuen Zeugnisses nur dann induktiv gerechtfertigt ist, wenn wir uns bereits in der Vergangenheit hinreichend oft mit Erfolg auf Zeugnisse gleichen Typs gestützt haben. Es stellt sich dann jedoch die Frage, wie sich vergangene Zeugnisse anderer überhaupt in hinreichend robuste Referenzklassen einteilen lassen, auf deren Basis dann ein Induktionsschluss stattfinden kann. Denn je nachdem, welche Kriterien für die Einteilung herangezogen werden – etwa die Identität des Zeugen oder den Inhalt bzw. die Umstände der Aussage betreffend – lässt sich ein und dasselbe Zeugnis stets verschiedenen (in der Regel unterschiedlich gut bestätigten) Referenzklassen zuordnen. Man spricht hier vom „Referenzklassenproblem“, demzufolge die genaue Verlässlichkeit eines Zeugnisses nie induktiv erschlossen werden kann, da jedes Zeugnis immer einer Vielzahl von – unter Umständen willkürlich definierten – Referenzklassen angehört. Dies, so Kritiker des Reduktionismus, macht eine rein induktive Rechtfertigung unserer zeugnisbasierten Überzeugungen schlechterdings unmöglich.<sup>24</sup> Jedoch, so Wright, ist Humes Theorie nicht im behaupteten Maße vom Referenzklassenproblem betroffen, gerade weil sie nicht auf willkürliche Induktionsschlüsse setzt, sondern auf empirisch gewonnenes Wissen um die menschliche Natur. Solches Wissen speist sich vor allem aus wiederkehrenden (z. B. sozialen) Situationen, Interaktionen und Reaktionen, die zumindest eine qualitative Einteilung des Zeugnisses anderer in – nun nicht länger willkürliche, sondern durch die Art der sozialen Interaktion bestimmte – Referenzklassen nahelegen. Bestimmte Klassifizierungen sind in diesem Sinne ‚natürlicher‘ als andere, denn sie stützen sich selbst auf unser Hintergrundwissen über die menschliche Natur. Willkürliche Einteilungen des Zeugnisses anderer, obwohl logisch möglich, brauchen von uns demnach bei der induktiven Begründung der Verlässlichkeit des Zeugnisses anderer nicht berücksichtigt zu werden. Anstatt alle logisch möglichen Referenzklassen berücksichtigen zu müssen, „können wir stattdessen nach Belegen dafür suchen, dass [z. B.] mit Überzeugung vorgetragenes Zeugnis verlässlich oder Zeugnis von befangenen Parteien nicht verlässlich ist“.<sup>25</sup>

Zum Wissen um die menschliche Natur gehört auch ein verlässliches Gesamtbild der für verschiedene Menschentypen charakteristischen Persönlichkeitseigenschaften. Insbesondere zwischen jenen Tugenden und Charaktereigenschaften, die aufrichtige und kompetente Zeugen auszeichnen, gibt es nun Wright zufolge eine „schwache Reziprozität“.<sup>26</sup> Zwar ginge es zu weit zu behaupten, es sei unmöglich, *eine* Tugend zu besitzen, ohne auch *alle anderen* zu besitzen, doch wissen wir aus

24 Coady: *Testimony* (Anm. 9), S. 84 hält das Referenzklassenproblem für einen kritischen Schwachpunkt von Humes Theorie; Gelfert: „Hume on Testimony“ (Anm. 1) nimmt Hume gegen diese Kritik in Schutz.

25 Wright: „Hume on Testimony“ (Anm. 23), S. 253.

26 Ebd., S. 256.

Erfahrung, dass verschiedene moralische und intellektuelle Tugenden, wenn nicht immer, so doch oft Hand in Hand gehen. Die Unterscheidung zwischen *moralischen* und *intellektuellen* Tugenden ist für Hume weitgehend verbaler Natur, und entsprechend gibt es weitreichende Wechselwirkungen zwischen ihnen. So schreibt Hume in seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*: „Geistesgegenwart, Verständnis, Ausdrucksgewandtheit, niemand wird jemals verneinen, dass diese Eigenschaften und tausend andere derselben Art Vorzüge und Vollkommenheiten sind“.<sup>27</sup> Zwischen den diversen Charaktereigenschaften herrschen oft vielfältige Wechselbeziehungen und positive Korrelationen. Dies, so argumentiert Wright, erleichtert es uns, Verallgemeinerungen zum Beispiel über die Verlässlichkeit von Zeugen anzustellen, denn „wir brauchen uns nun nicht länger auf das zu beschränken, was wir über die Aufrichtigkeit des Zeugen wissen, sondern können auch all die Informationen heranziehen, die wir über seinen Mut, Wohlwollen [*benevolence*], Mäßigung [*temperance*]“ und andere Tugenden haben.<sup>28</sup> Ebenfalls anzumerken ist, dass Informationen über die Charaktereigenschaften anderer selbstverständlich ihrerseits auf der Basis des Zeugnisses Dritter erworben werden können, sodass wir auch in dieser Hinsicht über Belege aus erster Hand (etwa als Resultat vergangener Begegnungen mit dem entsprechenden Zeugen) hinausgehen können.

Die beiden hier diskutierten Interpretationsansätze, Roots Vorschlag einer gesellschaftlich verankerten, die Glaubwürdigkeit von Zeugen regulierenden „künstlichen Tugend“ und Wrights Idee einer „schwachen Reziprozität“ zwischen moralischen und intellektuellen Tugenden, stehen stellvertretend für mögliche Weiterentwicklungen der Grundgedanken von Humes Theorie des Zeugnisses anderer als Wissensquelle. Sowohl Root als auch Wright beziehen sich – direkt oder indirekt – auf jüngste Entwicklungen in der Tugenderkenntnistheorie. Was darüber hinaus beide Ansätze vereint, ist die Einsicht, dass für Hume die menschliche Natur selbst etwas ist, über dessen Struktur wir durch Erfahrung im Laufe unserer eigenen Sozialisation viel lernen können. Indem Wissen um die menschliche Natur, wie im letzten Abschnitt dargelegt, für Hume an die Stelle von empirischer Überprüfung einzelner Zeugnisse treten kann, haben wir es also bei Hume bestenfalls mit einem äußerst zurückgenommenen Reduktionismus zu tun. Die ‚Reduktion‘ manifestiert sich nicht in einem ausgeklügelten induktiven Schluss, sondern auf geradezu alltägliche Weise, nämlich in unserer gewohnheitsmäßigen, den herrschenden Kommunikationsbedingungen angepassten Praxis des Akzeptierens und gegebenenfalls Zurückweisens des Zeugnisses anderer.

27 David Hume: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), hg. von Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press 2006, 6.1.20.

28 Wright: „Hume on Testimony“ (Anm. 23), S. 257.

## Zeugnis, Geschichte, und die menschliche Natur

Ein Gesamtbild David Humes als Theoretiker menschlichen Zeugnisses wäre hoffnungslos unvollständig, würde nicht wenigstens kurz auf Humes Überlegungen zur geschichtlichen Erkenntnis eingegangen werden. Schließlich wurde Hume lange Zeit in den Zettelkatalogen britischer Bibliotheken als ‚David Hume, historian‘ – also als Historiker, nicht Philosoph – geführt. Eine um Vollständigkeit bemühte Darstellung von Humes Ansichten zur Geschichtsschreibung würde weit über den Rahmen dieses Beitrags hinausgehen; im Folgenden werden deshalb allgemeine *erkenntnistheoretische* Aspekte des historischen Wissens im Mittelpunkt stehen, die anhand ausgewählter Beispiele diskutiert werden.<sup>29</sup>

Einen guten Einblick in Humes Haltung zum Stellenwert des historischen Zeugnisses verschafft sein 1742 erschienener – allerdings später von ihm zurückgezogener – Essay „Vom Studium der Geschichte“.<sup>30</sup> Dort schreibt Hume, „wir müssten auf immer Kinder“ in Sachen des Verstandes bleiben, wenn es die Geschichte nicht gäbe, „die unsere Erfahrung bis in vergangene Zeiten und bis in die entferntesten Nationen“ ausweitet: Von einem mit der Geschichte vertrauten Mann kann man in gewisser Hinsicht sagen, er habe vom Beginn der Welt an gelebt und habe seither stetig seinen Wissensschatz um Wissen aus allen Ländern der Welt ergänzt.

Hierin zeigt sich mit großer Klarheit, dass Humes Erfahrungsbegriff keineswegs individualistisch ist. Zwar ist die These, dass sich alles Wissen von nur individuell erfahrbaren (subjektiven) *impressions* und *ideas* ableiten muss, ein zentraler Bestandteil von Humes Empirismus, doch ist Hume selbstverständlich klar, dass nicht alle Erkenntnisinhalte sich in den unmittelbaren Sinneswahrnehmungen des Erkenntnissubjekts erschöpfen. (Wäre dies so, könnten wir niemals mehr wissen, als wir unmittelbar wahrgenommen haben – wären also beschränkt auf jenen winzigen raumzeitlichen Bereich, der unseren Sinnen unmittelbar zugänglich ist.) Für Hume liegt auf der Hand, dass wir über historisches Wissen genauso verfügen wie über Wissen, das wir von anderen erfahren haben. Die zentrale Frage ist darum nicht *ob*, sondern *wie* Erkenntnisinhalte, die die Erfahrungen anderer ausdrücken, sich in unser Bild von der Welt eingliedern und rechtfertigen lassen.

Dem Zuhören und sprachlichen Verstehen (im Falle mündlicher Zeugnisse) sowie dem Lesen (im Falle insbesondere von historischen Zeugnissen) als sinnlich

29 Seitens der analytischen Erkenntnistheorie gab es bereits in den 1970er Jahren eine intensive, wenn auch kurzlebige Debatte zum genauen Wechselverhältnis zwischen historischer Erkenntnis und Sinneswahrnehmung bei Hume; zunächst von Elizabeth Anscombe angestoßen, ist diese jedoch erst in den letzten Jahren u. a. von Saul Traiger und Catherine Elgin wieder aufgenommen worden. Vgl. Elizabeth Anscombe: „Hume and Julius Caesar“, in: *Analysis* 34 (1973), S. 1–7, und des Weiteren: Catherine Z. Elgin: „Touchstones of History: Anscombe, Hume, and Julius Caesar“, in: *Logos & Episteme* 1 (2010) 1, S. 39–57; Gelfert: „Hume on Testimony“ (Anm. 1) und Saul Traiger: „Humean Testimony“, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 74 (1993) 2, S. 135–149, sowie die dort enthaltenen Literaturhinweise.

30 David Hume: „Of the Study of History“ (1742), in: *The Philosophical Works of David Hume*, Bd. 4, Edinburgh: Black and Tait 1826.

erfahrbaren Wissenspraktiken kommt dabei eine zentrale Funktion zu, denn durch sie lässt sich Erfahrung kollektiv teilen, und nur durch sie kann der Einzelne die Erkenntnisse anderer in sein Bild der Welt eingliedern. Man kann sich also durchaus die Erfahrungen anderer zu eigen machen – nicht in dem Sinne, dass man buchstäblich mit den Augen eines anderen sehen könnte, aber indem man dessen bezeugte Erfahrungen und die daraus abgeleiteten Wissensansprüche übernimmt. In einem Brief an den Reverend Hugh Blair schreibt Hume: „Die Erfahrung anderer wird [die unsrige] genau durch das Vertrauen, das [man] ihrem Zeugnis entgegenbringt; welches seinen Ausgangspunkt in unserer eigenen Erfahrung der menschlichen Natur hat.“<sup>31</sup>

Die letzte Bemerkung – dass das Vertrauen, das wir dem Zeugnis anderer entgegenbringen, seinen Ursprung in unserem Wissen um die menschliche Natur hat – kann als weitere Bestätigung der These gelten, dass allgemeines, im Rahmen unserer Sozialisation als kompetente Mitmenschen gewonnenes Wissen an die Stelle empirischer Belege für die Wahrheit oder Falschheit konkreter Zeugnisse treten kann.

Hintergrundwissen um die Natur des Menschen ist nicht nur die Grundlage unserer Rechtfertigung dafür, dass wir uns auf das Wissen anderer verlassen können und wir es uns zu eigen machen; vielmehr ist das Sich-Stützen auf das Zeugnis anderer selbst ein wichtiger Teil der menschlichen Natur – nicht so sehr, weil wir individuell an ein Reid'sches Prinzip der Gutgläubigkeit gebunden wären (welches Hume ablehnt), sondern weil wir für den Erwerb von tragfähigem Wissen um die menschliche Natur auf das Zeugnis anderer angewiesen sind.<sup>32</sup> Man könnte hier einen Zirkelschluss vermuten, da unser Wissen um die menschliche Natur wenigstens teilweise auf dem Zeugnis anderer basiert, dessen gerechtfertigte Annahme jedoch schließlich genau solches Wissen voraussetzt. Allerdings würde eine solche Sichtweise verkennen, dass sich die vermeintliche Zirkularität nur vermeiden lässt, wenn man auf das Zeugnis anderer ganz oder größtenteils verzichten würde. Dies nun schließt Hume aus, indem er das Zeugnis anderer als die gewöhnlichste, nützlichste und für das menschliche Leben notwendigste Wissensquelle bezeichnet. Ein weiterer Beleg für die Unentbehrlichkeit von Zeugnis als Quelle von Wissen über unser soziales Umfeld findet sich in Humes Diskussion der Neugierde.<sup>33</sup> So legt Hume in seinem *Traktat über die menschliche Natur* dar, dass wir gar nicht anders können, als unser Erkenntnisinteresse auf unser soziales Umfeld zu lenken:

Wenn ein Fremder zuerst in einem Ort ankommt, ist es ihm vielleicht ganz gleichgültig, ob er über die Geschichte und die Schicksale seiner Einwohner Bescheid weiß;

31 David Hume: *The Letters of David Hume*, 2 Bde., hg. von John Young Thomson Greig, Oxford: Oxford University Press 1932, Bd. 1., S. 349.

32 Auch durch die Beschäftigung mit der Geschichte und die Lektüre von Reiseliteratur lässt sich Hume zufolge mehr über die menschliche Natur erfahren. Vgl. hierzu Tamás Demeter: „Hume's Experimental Method“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 20 (2012) 3, S. 577–599, hier S. 582–583.

33 Hierzu vgl. auch Axel Gelfert: „Hume on Curiosity“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013) 4, S. 711–732.



lernt er sie aber näher kennen und hat er längere Zeit in ihrer Mitte gelebt, so wird er von der gleichen Neugierde erfasst wie die Einheimischen.<sup>34</sup>

Wenn Hume von „der gleichen Neugierde“ spricht, so meint er das Verlangen der Einheimischen, mehr über das „Tun und Treiben und die Umstände ihrer Nachbarn zu erfahren“.<sup>35</sup> Es wäre jedoch verfehlt, diese Passage als abschätzigen Kommentar über die Neugierde anderer zu lesen; vielmehr haftet dieser Art von Neugierde für Hume nichts Verwerfliches an – speist sie sich doch aus unserem grundlegenden Interesse daran, über mögliche Veränderungen in unserem Umfeld auf dem Laufenden zu bleiben und so böse Überraschungen zu vermeiden – führen doch Unbeständigkeit und Veränderlichkeit generell zu Unlust und Unbehagen.<sup>36</sup> Soziales Wissen dieser Art ist nun aber Hume zufolge „ganz und gar von anderen abhängig“ und lässt keinen Raum „für eigenes Studium oder Fleiß“, lässt sich also nicht in Isolation von anderen erwerben. Insoweit uns das Zeugnis anderer Wissen über unser soziales Umfeld vermittelt, kann es also zu seiner eigenen Rechtfertigung beitragen, ohne damit in Zirkularität abzuleiten.

Dass Hume trotz seiner Aufgeschlossenheit gegenüber dem Zeugnis anderer als Wissensquelle kein Anhänger des ‚Credulismus‘ Reid’scher Prägung ist, lässt sich anhand einer wenig bekannten historischen Episode illustrieren, die zugleich einen Hinweis darauf liefert, wie wir Hume zufolge mit Zweifelsfällen umgehen sollten. Bei der zu diskutierenden Episode handelt es sich um die Publikation der *Gesänge des Ossian* durch James Macpherson im Jahre 1760. Macpherson behauptete, es handle sich dabei um „Bruchstücke alter Dichtung“, die in mündlicher Überlieferung in den schottischen Highlands überlebt hätten, wo er sie in mühevoller Arbeit gesammelt habe, bis er zufällig ein altgälisches Manuskript entdeckt habe, das eben jene Gesänge dokumentiert. Die in Wirklichkeit von Macpherson selbst verfassten Gedichte gelten heute als eine der erfolgreichsten literarischen Fälschungen der Weltliteratur. Sie erfreuten sich größter Popularität, wurden vielfach übersetzt und fielen auf fruchtbaren Boden in einem vorromantischen Klima, das für die Idee des Nationalepos ebenso empfänglich war wie für die düsteren, an Schauerromane erinnernden Motive der Ossian-Gesänge. Seinem Freund Blair, der von Macphersons ‚Entdeckung‘ tief beeindruckt war, gab Hume folgenden Rat, wie man die Echtheit der – schon kurz nach ihrer Publikation in ihrer Authentizität angezweifelte – Gesänge überprüfen könne:

Deine Verbindungen mit Deinen Brüdern des Klerus [in den Highlands] können hier von großem Nutzen für Dich sein. [...] Du könntest den Geistlichen schreiben, ihnen von Deinen Zweifeln berichten, und sie erbitten, nach jenen Barden zu schicken, die es noch gibt, damit diese ihre alten Verse rezitieren. Lass die Geistlichen dann Übersetzungen anfertigen und Dir schreiben, wobei sie Dir mitteilen sollen, dass sie gehört haben, wie dieser Barde (sie sollen ihn benennen), der an diesem Ort

34 David Hume: *A Treatise of Human Nature* (1739–40), hg. von David Fate Norton/Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2007, 2.3.10.12.

35 Ebd., 2.3.10.11.

36 Vgl. ebd., 2.3.10.12.

lebt, im Original jene Passage rezitiert hat, die exakt und getreu der von dieser Seite [in Macphersons Buch] gedruckten englischen Übersetzung entspricht.<sup>37</sup>

Hume rät im konkreten Fall zu Vorsicht beim Umgang mit den vermeintlich historischen Zeugnissen. Wie im Falle des Wunderglaubens ist es jedoch nicht die Tatsache, dass ein Dokument als historisches Zeugnis präsentiert wird, welche Argwohn hervorruft, sondern der sensationsheischende Charakter der angeblich verlorenen und nun wiederentdeckten Gesänge. Gerade weil Macpherson auch als Herausgeber auftritt, woraus sich offensichtliche Motive von Profit und Geltungssucht ergeben, ist Vorsicht geboten – zumal wenn, wie im konkreten Fall, bereits Zweifel an der Echtheit der Dokumente öffentlich geworden sind.

Bezeichnenderweise ist das Modell zur Überprüfung in Frage stehender Zeugnisse, wie Hume es für den Fall der Ossian-Gesänge in seinem Brief an Blair skizziert, selbst jedoch ein durch und durch zeugnisbasiertes: Hume rät seinem Freund, sich schriftlich bei Dritten zu erkunden, die ihrerseits Ohrenzeugen (in diesem Fall jene weitgehend isoliert lebenden Barden, von denen Macpherson behauptete, sie seien die Quelle seiner Aufzeichnungen) befragen sollten, deren Aussagen dann an Blair gemeldet werden sollten. Ohne das Sich-Verlassen auf *weitere* Zeugnisse Dritter und Vierter ist Humes Vorschlag zur Überprüfung eines *primären* Zeugnisses also gar nicht realisierbar. Einmal mehr erweist sich, dass Hume selbst im Zweifelsfall – dann, wenn die Verlässlichkeit eines bestimmten Zeugnisses in Frage steht – nicht fordert, dass wir uns beim Nachforschen ausschließlich auf Erkenntnisse aus erster Hand stützen müssen. Das zuverlässige Zeugnis Dritter, in Verbindung mit dem – ebenfalls zum großen Teil testimonial erworbenen – Hintergrundwissen um die menschliche Natur, sind eine hinreichende Entscheidungshilfe bei der Beurteilung, ob wir einem Zeugnis Glauben schenken können oder nicht.

## Fazit

Im vorliegenden Beitrag habe ich versucht, die Standardinterpretation von Hume als Anhänger bzw. Urheber des ‚globalen Reduktionismus‘ zu hinterfragen und eine alternative, dem Kern seiner Philosophie angemessenere textnahe Interpretation zu entwickeln. Das hier gezeichnete Bild von Hume als Theoretiker des menschlichen Zeugnisses ist geprägt von Offenheit gegenüber dem Zeugnis anderer, einem auf Erfahrung basierenden Grundvertrauen in die gesellschaftlichen Kräfte der Sozialisation, Erziehung und Geschichtsschreibung, sowie einer begründeten Skepsis gegenüber sensationsheischenden Behauptungen. Es lohnt, daran zu erinnern, dass die Grundelemente von Humes Modell bereits in seinem Essay zum Wunderglauben angelegt sind; selbst wer sich auf diesen einen Text beschränkte, müsste schnell Zweifel an der Standardinterpretation entwickeln. Denn entgegen der Behauptung, wir müssten das Zeugnis anderer ablehnen, wenn wir nicht ‚aus

<sup>37</sup> Hume: *Letters* (Anm. 31), Bd. 1.400.

erster Hand‘ positive Belege für die Wahrheit der Aussage oder die Ehrlichkeit des Zeugen haben, betrachtet Hume schon dort das Zeugnis anderer als Wissensquelle, deren Rechtfertigung sich aus unserer empirischen Erfahrung von „Qualitäten, die der menschlichen Natur innewohnen“, ergeben – wie etwa der „Neigung zur Wahrheit“ und dem „Gefühl von Scham, wenn auf Unwahrheit ertappt“ – und nicht aus Nachforschungen, die die spezifische Natur eines konkreten Zeugnisses angehen.

Noch deutlicher drückt Hume diese Kernidee in seinem *Traktat* über die menschliche Natur aus:

Wenn wir eine Begebenheit auf das Zeugnis anderer Menschen annehmen, so entsteht unser Glaube aus derselben Quelle wie unsere Schlüsse von Ursachen auf die Wirkungen, und von den Wirkungen auf die Ursachen; und es ist allein unsere *Erfahrung* von den *herrschenden Prinzipien der menschlichen Natur*, welche uns eine Versicherung der Wahrhaftigkeit der Menschen verschaffen kann.<sup>38</sup>

Indem Hume an die zentrale Rolle des – teils induktiv gewonnenen, teils von uns direkt erfahrenen – Wissens um die menschliche Natur appelliert und ihm eine rechtfertigende Funktion zuweist, reduziert Hume ganz erheblich die traditionell vom Reduktionismus an den Empfänger eines Zeugnisses gerichteten Anforderungen. Dieser muss nicht länger – wie von der Standardinterpretation karikierend behauptet – zu jedem Zeugnis konkrete Belege für die Wahrheit oder Falschheit der behaupteten Aussage ausfindig machen, was einer kognitiven Sisyphusaufgabe gleichkäme. Stattdessen kann er sich auf seine Grundkompetenz als erfolgreich sozialisiertes Mitglied seines gesellschaftlichen Umfelds stützen. Die in diesem Rahmen gewohnheitsmäßig erworbenen Verhaltensmuster, kontextabhängigen Erwartungen und alltagspsychologischen Erklärungsmuster sind – ganz automatisch – die Quelle jedweder epistemischer Rechtfertigung unserer zeugnisbasierten Überzeugungen. Ein solcher ‚Reduktionismus‘ – wenn man ihn denn als solchen bezeichnen will – hat mit der Karikatur von Hume als ‚globalem Reduktionisten‘, der das Zeugnis anderer als Wissensquelle in Gänze auf empirische Beobachtungen aus erster Hand reduzieren will, allerdings nicht mehr viel zu tun. Denn Hume zufolge sind die meisten unserer testimonialen Wissenspraktiken wie Erziehung, Wissenschaft, Geschichte, Nachrichtenwesen etc. schlicht durch ihr erfolgreiches Fortbestehen schon hinreichend epistemisch gerechtfertigt – ganz ohne philosophisch-reduktionistische Verrenkungsübungen.

<sup>38</sup> Hume: *Treatise* (Anm. 34), 1.3.9.12 (Hvh. A. G.).



HENNING THEISSEN

## Angenommene Gewissheit. Zur religiösen Grammatik des Zeugnisses

### Einleitung

Am Anfang dieser Überlegungen soll eine sprachliche Assoziation zum Titel des Forschungsthemas „Zeugenschaft“ stehen. Das lateinische Verb *persuadere* kann auf zwei Weisen grammatikalisch konstruiert werden. Während das personale Objekt immer im Dativ steht, kann die sächliche Ergänzung zum einen als Konsekutivsatz formuliert werden – dann heißt *persuadere*: ‚überreden‘. Wird der Gegenstand der Persuasion hingegen als a. c. i. (accusativus cum infinitivo) angeschlossen, dann heißt *persuadere*: ‚überzeugen‘.<sup>1</sup> Der Hinweis auf diese zweifache Grammatik dürfte vor dem Hintergrund von Interesse sein, dass die Rhetorik nach einer These von Tim Hagemann zwischen persuasiven und antipersuasiven Modellen unterscheidet. Persuasive Rhetorik in der Linie von Aristoteles und Quintilian setzt demnach bestimmte Techniken ein, um eine unabhängig von der Rhetorik feststehende Wahrheit plausibel zu machen, während das antipersuasive, für Hagemann vor allem im Existentialismus gegebene Modell den rhetorischen Aufwand bis hin zur Existenz des Rhetors als argumentativen Teil der zu vertretenden Wahrheit selbst ansieht.<sup>2</sup>

Meine Überlegungen zur religiösen Grammatik des Zeugnisses lassen sich auf die These bringen, dass die Alternative von persuasiver und antipersuasiver Rhetorik nicht vollständig ist. Ich möchte eine Gewissheitsweise vorstellen, die nicht (persuasiv) vom Überzeugenwollen bestimmt und also kein *missionarisches* Zeugnis ist, die aber auch nicht (antipersuasiv) vom existentiellen Involviertsein des Zeugen lebt, sodass sie in die Nähe des *martyrologischen* Zeugnisses geriete. Vielmehr ist die religiöse Bedeutung des Zeugnisses fundamentaler als die Alternative von Mission und Martyrium anzusiedeln.<sup>3</sup>

Diese These steht dem terminologischen Befund zumindest der frühen Christentumsgeschichte scheinbar entgegen. Wie Karl Holl schon während des Ersten Weltkriegs darlegte, ist „[d]er ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer“, den

---

1 Das lateinische Verb *convincere*, das ebenfalls ‚überzeugen‘ bedeuten kann, besitzt aufgrund des Wortbestandteils *-vincere* („[be-]siegen“) sprachgeschichtlich die besondere Konnotation des zwingend begründeten Überzeugens; vgl. den Beitrag von Heike Schlie in diesem Band.

2 Vgl. die Tübinger Dissertation von Tim Hagemann: *Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik*, Berlin u. a.: Philo 2001.

3 Diese These habe ich erstmals vorgetragen in: Henning Theissen, „Zeugnis. Hermeneutische Erwägungen zu einer ekklesiologischen Grundlagenkategorie“, in: *Evangelische Theologie* 71 (2011), S. 444–460.

μάρτυς, also Augenzeugen der österlichen Auferweckung Jesu zu bezeichnen, ehe sich die später typische Verwendung im Sinne des Märtyrers als Blutzeugen entwickelte.<sup>4</sup> Hier dürfte jedoch zu beachten sein, dass die Entwicklung vom Augen- zum Blutzeugen keiner religiösen Logik folgt, sondern eine im weitesten Sinne gerichtliche Situation voraussetzt. Womöglich ist nämlich der Umschlagpunkt, an dem der Augenzeuge mit seinem eigenen Leben in die Zeugenvorstellung hineingezogen wurde, hier (wie auch sonst in der Alten Kirche) in dem mit quasipolizeilichen Verhörmaßnahmen durchgesetzten römischen Kaiserkult zu sehen.<sup>5</sup> Unter dieser Voraussetzung musste die Auferweckung Jesu von den Toten neben der Apotheose, die einzelne römische Kaiser schon zu Lebzeiten für sich reklamierten, wie Majestätsbeleidigung erscheinen und die martyrologische Zuspitzung hervorrufen.

Angesichts dieser Beobachtung gehe ich im Folgenden so vor, dass ich mich in fünf Schritten über die juristische Zeugnisvorstellung (1.) und ihr epistemisches Pendant (2.) dem religiösen Zeugnisbegriff (3.) annähere, um von da aus wieder nach den Rückwirkungen auf die epistemische (4.) und juristische Zeugnisidee (5.) zu fragen.

## 1. Die juristische Zeugnisvorstellung

Das Recht (gleichgültig, ob antik oder modern) kennt keinen Begriff des Blutzeugen, sondern *prima vista* nur den Zeugen im Sinne des unbeteiligten Beobachters, also den Augenzeugen, der gerade aufgrund seines Status als Unbeteiligter Glaubwürdigkeit genießt. Entsprechend richtet sich das juristische Interesse am Zeugnis nur indirekt auf den Zeugen selbst und vorrangig auf die von ihm beobachteten Data; in der Grammatik des juristischen Zeugnisbegriffs wird der Zeuge also gewissermaßen im Dativ als indirektes Objekt behandelt.<sup>6</sup> Das traditionelle strafprozessrechtliche Instrument der (meist vorausgehenden) Verteidigung des Zeugen, das dessen *Glaubwürdigkeit* durch Vergewisserung über seine persönliche Integrität

4 Vgl. Karl Holl: „Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (1914), sowie ders.: „Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer. Eine Entgegnung“ (1916), jetzt beide in: ders.: *Der Osten. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, hg. von Hans Lietzmann, Tübingen 1928, Nachdr. Darmstadt: WBG 1964, S. 68–102, 103–109, hier u. a. S. 70 und 105 zum augenzeughaften Verständnis des ursprünglichen Sinnes. Dass auch die ab der Mitte des 2. Jahrhunderts im Sinne der Blutzeugenschaft sogenannten „Märtyrer als Zeugen der Auferstehung Christi galten“ (S. 71), bleibt dabei für Holl das „Merkwürdige“ (S. 106) – eine innere religiöse Logik liegt hier also nicht vor.

5 Holl setzt in seinen Untersuchungen einen anderen Akzent, indem er sich mit dem Verständnis des Martyriums als Blutauferweckung auseinandersetzt, das erst aufkommen konnte, als die Unmöglichkeit einer zweiten Buße (d. h. einer Buße durch Christen, die nach ihrer Taufe wieder sündig geworden waren) nicht mehr voraussetzen war (vgl. Holl: *Der Osten* (Anm. 4), S. 107 f.).

6 Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 223–260, hier S. 238 weist darauf hin, dass der Zeuge für die Strafprozessordnung ein Beweismittel, also sächlich aufgefasst ist.

gewährleisten soll und ihn dabei offensichtlich als personales Subjekt wahrnimmt,<sup>7</sup> hat zwar in der gegenwärtigen Rechtswirklichkeit, die ganz auf die Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage abstellt, keine praktische Bedeutung mehr. Die Aussage- und Wahrheitspflicht des Zeugen sowie die als Ausnahmen davon bestehenden Regelungen zum Zeugnisverweigerungsrecht tragen jedoch schon mit dem Gebrauch der personalen Kategorien von Recht und Pflicht der Tatsache Rechnung, dass die in strafprozessrechtlicher Sicht als Beweismittel allein interessierende Aussage eben nur als Aussage des Zeugen gewonnen werden kann.<sup>8</sup> Mindestens in dieser Hinsicht bleibt also auch die juristische Zeugnisvorstellung auf eine persönliche Beteiligung des Zeugen bezogen, die bei der in seltenen Fällen weiterhin möglichen (nachgehenden) Vereidigung (§ 59 StPO) auch im modernen Strafprozess zum Ausdruck kommen kann. Der Straftatbestand des Meineides (§ 154 StGB) bringt dieses existentielle Involviertsein des Zeugen noch gut fassbar zur Darstellung.

Das Recht kennt also zwar keinen Begriff des Blutzeugen, aber doch die existentielle Beteiligung des Zeugen. Insbesondere die Philosophie des Zeugnisses bei Paul Ricoeur legt angesichts derartiger Beobachtungen eine hermeneutische Grundierung des Zeugnisbegriffs nahe, die dem scheinbar basalen Begriff des Augenzeugen einen ethisch-existentiellen Sinn von Zeugnis unterlegt: „Le témoin est l'homme qui s'est identifié à la juste cause que haïssent la foule et les grands et qui, pour cette juste cause, risque sa vie.“<sup>9</sup> In der Tat hat Ricoeur selbst seine Zeugnisphilosophie im Laufe von zwanzig Jahren mehr und mehr in Richtung eines ethischen oder existentiellen Zeugnisbegriffs entwickelt und sich dafür auf Emmanuel Lévinas bezogen.<sup>10</sup> Eine grammatikalische Beobachtung zur Redesituation des Zeugen ist dabei allerdings zunehmend transformiert worden, nämlich Ricoeurs eigene Feststellung, dass die ethische Grundierung des rechtlichen Zeugnisbegriffs im Erfordernis existentieller Beteiligung zumindest den vereidigten Zeugen gewissermaßen in die Rolle eines Angeklagten einrücken lässt. Mir scheint, dass diese grammatikalische Rollendiversion nähere Aufmerksamkeit verdient hat, ehe man von einer

7 Von der Vereidigung des Zeugen ist in kulturgeschichtlicher Perspektive die im mittelalterlichen germanischen Recht geübte Praxis der Eidhelferschaft zu unterscheiden, bei der die persönliche Integrität des Zeugen von Dritten verbürgt wird. Für den Hinweis auf diesen Sachverhalt danke ich den Diskussionsbeiträgen zu meinem hier vorgelegten Essay.

8 In diesem Zusammenhang von Aussage und Person des Aussagenden dürften auch die methodischen Probleme der Belastbarkeit von Zeugenaussagen wurzeln, auf die bereits der Tagungsband von Stephan Barton (Hg.): *Redlich, aber falsch. Die Fragwürdigkeit des Zeugenbeweises*, Baden-Baden: Nomos 1995 hingewiesen hat; vgl. auch Bartons Beitrag im vorliegenden Band. Stephan Barton danke ich zudem für mündliche Erläuterungen zur Relation von Glaubwürdigkeit und -haftigkeit, die ich hier aufgegriffen habe.

9 Paul Ricoeur: *L'herméneutique du témoignage*, in: ders.: *Aux frontières de la philosophie (Lectures III)*, Paris: Seuil 1994, S. 107–138, hier S. 117, deutsch: „Zeuge ist derjenige Mensch, der sich mit der gerechten Sache identifiziert hat, den die Masse und die Großen hassen und der für diese gerechte Sache sein Leben riskiert“ (Übersetzung H. T.). Eine deutsche Ausgabe dieses Aufsatzes liegt inzwischen vor: Paul Ricoeur: „Die Hermeneutik des Zeugnisses“, in: ders.: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, hg., übers. und mit einem Nachwort versehen von Veronika Hoffmann, Freiburg 2008, S. 7–40. Hoffmann übersetzt leicht anders.

10 Vgl. dazu Theißen: „Zeugnis“ (Anm. 3), S. 444–460.

ethischen oder existentiellen Bedeutung ausgeht. Ich schließe dazu eine Betrachtung zur Sprachsituation des Eides an, und zwar anhand eines biblischen Beispiels.

Im Neuen Testament wohl aufgrund des Schwurverbots in der Bergpredigt Jesu (Mt 5,34 f.) kein Thema, findet der Eid seinen biblischen Niederschlag vorrangig im Alten Testament, und zwar sowohl als Bekräftigung göttlicher Absichten wie auch als menschliche Praxis. Auffällig ist dabei, dass das, was den Eid im modernen Verständnis kennzeichnet (und was auch in der Bergpredigt den Stein des Anstoßes bildet), im Alten Testament gar kein zwingender Bestandteil ist: nämlich die ausdrückliche Anrufung Gottes. Zwar findet sich die Eidesformel „So wahr der Herr, der Gott Israels, lebt“ (1 Kön 17,1, im Munde des Propheten Elia), doch kann ein Schwur ebenso zum Beispiel beim Leben des Königs (so der Feldhauptmann Abner zu König Saul: „Bei deinem Leben, König: ich weiß es nicht“, 1 Sam 17,55) geleistet werden und schließlich in einer mutmaßlich altertümlichen Form, die der eidlichen Berufung auf Gott oder des Königs Leben jedoch sehr nahekommt, nämlich als sogenannter Schwur beim Zeugungsglied. Wenn in den Erzvätergeschichten Abraham seinen Knecht zum Schwur auffordert mit den Worten: „Lege deine Hand unter meine Hüfte“ (Gen 24,2, vgl. 47,29), dann ist die symbolische Berührung der *membra pudenda* aller Wahrscheinlichkeit nach Ausdruck dafür, dass sich der Schwörende mit der Berufung auf das Leben des Eidempfängers (sei es Gott, sei es der König, sei es der Herr eines Sklaven) in eine Kette von Generationen stellt, die das Leben durch Zeugung bis zu beiden, dem Schwörenden und dem Eidempfänger, weitergegeben hat.<sup>11</sup> Biblisch gesprochen: Um die Eidesleistung herum ist eine ganze „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1).

Mit diesem Beispiel ist ein sachlicher, durch die Morphologie auch schon sprachlich angezeigter Zusammenhang von *Zeugnis* und *Zeugung* bezeichnet, der für die Medialität der durch Zeugenschaft gegebenen Erkenntnisweise – also den epistemischen Zeugnisbegriff – von höchstem Interesse ist.

## 2. Die epistemische Zeugnisvorstellung

Während die Rede von Zeugung im wörtlichen wie im übertragenen Gebrauch eine Hervorbringung aus dem Ureigensten des Hervorbringenden bezeichnet und damit Wesensgleichheit zwischen Hervorbringendem und Hervorgebrachtem

11 Diese Vermutung ist (jenseits von fruchtbarkeitlichen Assoziationen, die im *Biblischem Kommentar* zur Genesis von Claus Westermann z. St. [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981] durchklingen, und abgenötigten Selbstverfluchungen wie im sogenannten ‚Judeneid‘ des Mittelalters, vgl. Otto Böcher: „Der Judeneid“, in: *Evangelische Theologie* 30 (1970), S. 671–681) gewissermaßen der Minimalkonsens in der Deutung des fraglichen Ritus, sofern diesem nicht (wie bei Benno Jacob: *Das Buch Genesis* (1934), Nachdr. Stuttgart: Calwer 2000, S. 514) mangels religionsgeschichtlicher Belege die historische Belastbarkeit ganz abgesprochen wird. Um solche Belege bemüht sich Meir Malul: „More on ‚paḥad yiṣḥāq‘ (Genesis XXXI 42,53) and the oath by the thigh“, in: *Vetus Testamentum* 35 (1985), S. 192–200; ders.: „Touching the sexual organs as an oath ceremony in an Akkadian letter“, in: *Vetus Testamentum* 37 (1987), S. 491 f.



einschließt,<sup>12</sup> firmiert demgegenüber unter dem Begriff des Zeugnisses gemeinhin eine epistemische Hervorbringungsweise, die typischerweise nicht aus eigener Erfahrung schöpft, sondern die Übertragbarkeit von fremdem Wissen voraussetzt. Letztere Beobachtung bildet den Ausgangspunkt für Sybille Krämers medienphilosophische Reflexionen zum Zeugnis als nicht selbstständig generierter Erkenntnis.<sup>13</sup> Wenn nun aber die biblische Eidesvorstellung den Zeugen in eine Kette von Zeugungen eingereiht sieht, dann scheint das der auch von Krämer favorisierten Annahme zuzuarbeiten, dass entgegen dem vorherrschenden epistemischen Ideal selbstständig erzeugte Erkenntnis doch nur auf dem Boden einer „sozialen Epistemologie“ möglich ist: Die meisten und zwar gerade die grundlegendsten Wissensbestände wie der Spracherwerb werden durch das Zeugnis Anderer erworben, nur das Wenigste prüft der Einzelne eigenständig.<sup>14</sup> Die Basis der Erkenntnis ist damit nicht der kritische Geist, sondern das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit des Zeugen und damit wiederum ein eminent sozialer Vorgang. Wiederum scheint damit auf dem Boden des Zeugnisbegriffs – diesmal nicht des juristischen, sondern des epistemischen – eine ethische Grundierung zu bestehen.

Tatsächlich ist jedoch die Grammatik der Vereidigung eines Zeugen nicht so eindeutig. Denn der Zeuge stellt sich mit der Eingliederung in die Kette der Generationen nicht einfach nur in eine größere Gemeinschaft, sondern, biblisch gesprochen, in eine „Wolke von Zeugen“, er ruft also im Falle der Beteuerungsformel ‚so wahr Gott lebt‘ oder (moderner) ‚so wahr mir Gott helfe‘ Gott selbst *zum Zeugen* an. Der bildgebende Hintergrund des epistemischen Zeugnisbegriffs ist also wiederum das juristische Zeugnis, als ob die angerufene Instanz (Gott) bei einer höherinstanzlichen Revisionsverhandlung gewissermaßen selbst in den Zeugenstand träte, um dem Zeugen Wahrhaftigkeit zu bescheinigen. Es liegt also nicht einfach ein soziales, sondern ein regressives Phänomen vor, das durch eine Einbettung des einzelnen Zeugnisses in eine soziale Epistemologie nicht gelöst, sondern nur verlagert würde. Die Grammatik der Vereidigung ist nämlich die Frage: Wer zeugt für den Zeugen, wer beglaubigt seine Glaubwürdigkeit? Die Frage lässt sich ins Unendliche verlängern, sie ist ein Beispiel für die logische Aporie des *regressus in infinitum*.

In diesem Fall kann man, wie es Sibylle Schmidt unternommen hat, das Regressproblem als ethische Problematik des Zeugnisses entwerfen.<sup>15</sup> Daneben, womöglich gar zuvor, ist es aber das Problem der Grammatik des Zeugnisses,<sup>16</sup> auf das wir

12 Man denke im religiösen Zusammenhang nur an das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel (381), das die später (Konzil von Chalkedon, 451) dogmatisch gefasste Gottmenschheit Jesu Christi mit Mitteln der Zeugungsmetaphorik ausdrückt (*genitum, non factum*), um die sogenannte arianische Lehre von Christus als dem ersten Geschöpf Gottes abzuweisen.

13 Vgl. Krämer: *Medium, Bote, Übertragung* (Anm. 6), S. 226.

14 Vgl. ebd., S. 253–257 („Soziale Epistemologie“).

15 Vgl. Sibylle Schmidt: *Zeugenschaft. Ethische und politische Dimensionen*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009 (EHS 20/732) anhand der Problematik des sogenannten Überlebenszeugen für den Holocaust.

16 In ihrem die Magisterarbeit von 2009 weiterführenden Beitrag: Sibylle Schmidt: „Wissensquelle oder ethisch-politische Figur? Zur Synthese zweier Forschungsdiskurse über Zeugenschaft“, in:

schon bei der Feststellung stießen, dass die Forderung persönlicher Glaubwürdigkeit den Zeugen nicht mehr indirekt (dativisch) im Hinblick auf die von ihm erfragten Daten, sondern akkusativisch, also wie einen direkt Angeklagten, behandelt. In der juristischen Praxis mag dieses Problem nur beim sogenannten Opferzeugen zum Tragen kommen,<sup>17</sup> also wenn das Opfer einer Straftat deren einziger Zeuge ist, durch den Opferstatus in der Objektivität seines Zeugnisses eingeschränkt erscheint und so, grammatisch gesprochen, Zeugnis als direktes und indirektes Objekt konfluieren.

In ungleich gesteigertem Maße wird diese Problematik virulent in der Vorstellung, dass in der juristischen Vereidigung Gott zum Zeugen angerufen werden könnte. Denn die Gottesvorstellung zumindest der monotheistischen Religionen sieht Gott als höchstinstanzlichen, nämlich im Jüngsten Gericht urteilenden Richter an, der in dieser grammatischen Funktion als Subjekt nicht auch noch direktes oder indirektes Objekt sein kann. Hier wird die besondere religiöse Grammatik des Zeugnisbegriffs sichtbar.

### 3. Die religiöse Zeugnisvorstellung

Sowohl der juristische als auch der epistemische Zeugnisbegriff wiesen auf eine ethische und existentielle Vorstellung vom Zeugen zurück, die diesen in eine ganze „Wolke von Zeugen“ eingliedert, was sich grammatisch als unendlicher Regress von indirektem und direktem Objekt beschreiben ließ. Der Zeuge, der um gewisser Daten willen Zeuge ist, soll mit seiner Person zum Zeugnis werden, bedarf dafür aber des wiederum datenhaften Zeugnisses seiner Glaubwürdigkeit etc. Das Beispiel der Zeugenvereidigung zeigt demgegenüber, dass das im engeren Sinne religiöse Zeugnis, die Anrufung Gottes, einer anderen Grammatik folgt.

Gott, der in allen monotheistischen Religionen als Richter gesehen wird, kann nicht *zum* Zeugen oder *als* Zeuge angerufen werden, sondern wird *durch* den oder *im* Zeugen angerufen. Am deutlichsten ist das wiederum in den monotheistischen Religionen, für die es sich von vornherein verbietet, der Anrufung Gottes den Zeugen als Objekt beizugesellen. Wenn zum Beispiel das islamische (sunnitische) Glaubensbekenntnis (die *Schahada*) Allah als einzig und Muhammad als seinen Propheten bezeugt, dann ist der Prophet zwar Teil des Glaubensbekenntnisses, doch nicht als dessen Gegenstand, sondern gewissermaßen als das ‚Wie‘, durch das dieser Gegenstand (die Einzigkeit Gottes) erkannt wird – grammatisch gesprochen: nicht als Objekt, sondern als Adverbiale. Seiner Medialität nach bekommt das Be-

---

dies./Sybille Krämer/Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: transcript 2011, S. 47–66 verknüpft auch Schmidt die ethische Perspektive mit dem epistemologischen Rahmenproblem.

17 Auf die Koinzidenz von Zeugenstatus und „Opferstatus“ kommt auch Krämer: *Medium, Bote, Übertragung* (Anm. 6), S. 248 zu sprechen, allerdings anlässlich des Problems von „Überlebenszeugen“ (S. 247–253).

kenntnis dadurch den Status eines Zeugnisses, das in ein ursprüngliches Zeugnis (dasjenige Muhammads) einstimmt.

Entsprechendes gilt für das christliche Bekenntnis zum trinitarischen Gott, der durch Jesus Christus im Heiligen Geist angerufen wird. Auch hier ist der Mensch Christus als – sogar gottgleicher – Teil des Bekenntnisses verstanden, dessen Gottgleichheit, also der in Christus gleiche göttliche Geist, dem Bekenner diesen Gott vermittelt. In medialer Perspektive richtet sich das christliche Bekenntnis auf Jesus Christus als den Mittler zwischen dem dreieinigen Gott und den Menschen und kann darum wie das islamische als Einstimmen in das Zeugnis des ursprünglichen Zeugen Christus verstanden werden, wie es im Evangelium enthalten ist.<sup>18</sup>

Im Judentum schließlich wird dieselbe Funktion vom sogenannten Bilderverbot ausgefüllt, das nur scheinbar jede mediale Erkenntnismöglichkeit Gottes verunmöglicht, tatsächlich aber speziell das Kultbild, also die Verehrung Gottes in menschengemachten Dingen (be-)trifft und gerade nicht das Medium der göttlichen Gebote ausschließt, in denen sich Gottes Wille für die Menschen buchstäblich ‚ab-bildet‘. Einstimmung in Gottes Gebote ist demnach im Judentum – etwa auch im oftmals als jüdisches Glaubensbekenntnis apostrophierten *Schma Jisrael* (benannt nach den hebräischen Anfangsworten aus 5. Mose 6,4) – das maßgebliche Zeugnis für Gottes Gottheit und somit dem Zeugnis für den einen Gott im Christentum und im Islam grammatikalisch strukturanalog. Dabei stützt sich das aktuelle Zeugnis nicht auf die vom ursprünglichen Zeugnis ausgehende Tradition, sondern auf die (durch das Einstimmen in dieses zustande kommende) direkte Bezogenheit beider. Der religiöse Bekenner sagt also nicht einfach aus, was die Geschichte des Bekenntnisses vor ihm auch schon ausgesagt hatte, sondern vollzieht mit seinem Bekenntnis die sprachliche Handlung des Zeugnisses, die ihn über den Aussagegehalt hinaus direkt in ein Verhältnis zum ursprünglichen Zeugen setzt.

Legt man diese Grammatik monotheistischer Gottesanrufung zugrunde, so tritt ein Zeuge, der sich mit dem religiösen Bekenntnis in die genauso bekennende „Wolke der Zeugen“ eingliedert, nicht in die Kette eines unendlichen Regresses von Zeugnis und Beglaubigung ein, sondern findet sich mit diesem Bekenntnis – sei es nun das *Schma Jisrael*, das Evangelium oder die islamische *Schahada* – einem *ursprünglichen Zeugnis* gegenüber, das seinerseits kein weiteres Zeugnis, sondern Gottes Offenbarung durch seine Gebote (Tora), seinen Sohn, seinen Propheten (als Empfänger des Koran) voraussetzt. Diese Unterscheidung des je aktuellen Zeugen vom *ursprünglichen Zeugen* markiert keine willkürliche Setzung zur Vermeidung des infiniten Regresses, sondern gibt, religionsphilosophisch gesprochen, Kierkegaards Problem des Zeugen oder „Jüngers zweiter Hand“ wieder: Es macht für die

18 Weiteres zu dieser religionsverbindenden Überlegung bei Henning Theißen: „Zeugnis für den einen Gott. Die I. Barmer These vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des Dialogs der Religionen im Rheinland“, in: *Kirche und Israel* 25 (2010) 1, S. 4–23. Entscheidend ist hier das – mit einem von Gerhard Sauter vorgeschlagenen Begriff – „Einstimmen“, also die gemeinsame Pragmatik der jeweiligen Bekenntnishandlungen, nicht etwa irgendein gemeinsamer Nenner einer abrahamitischen Traditionslinie.

Grammatik des Zeugnisses einen Unterschied aus, ob der Zeuge selbst Träger von Offenbarung ist oder ihm diese nur durch Tradition übermittelt wurde. Dabei dürfte Kierkegaards existentielle Identifikation beider nun allerdings nicht beim ethischen, sondern beim religiösen Stadium von Zeugnis anzusiedeln sein,<sup>19</sup> d. h. seine Forderung eines Zeugnisses mit der eigenen Existenz verlangt vom Christen nicht, (zumindest der Bereitschaft nach) im Martyrium eins mit Christus zu werden.<sup>20</sup> Zwischen dem Zeugen zweiter Hand und dem ursprünglichen Zeugen ist auch kein „garstiger“ Graben à la Lessing<sup>21</sup> zu überwinden, vielmehr richtet sich das religiöse Zeugnis *unvermittelt* auf das Zeugnis des ursprünglichen Zeugen, das seinerseits die *vermittelnde* Instanz zur Offenbarung ist.

Mit der Offenbarungsvorstellung ist die Wurzel des religiösen Zeugnisbegriffs erreicht. Ausschlaggebend ist dabei, dass dem religiösen Zeugnis die Offenbarung nicht direkt, sondern nur indirekt in der Vermittlung durch den ursprünglichen Zeugen zuteil wird. In dieser klaren Zuordnung wird das Problem der Konfluenz von direktem und indirektem Objekt gelöst. Indirekte Offenbarung bedeutet, dass das göttliche Subjekt sich nicht in direkt tradierbaren Sätzen kundgibt, sondern in einer Person, nämlich der Person des ursprünglichen Zeugen. Als Träger von Offenbarung kommt die Person des ursprünglichen Zeugen nur in Betracht, wenn diese Trägerschaft ihr Personsein nicht auflöst, sondern im Gegenteil trägt. In diesem Fall wird die Offenbarung nicht auf wahre Sätze reduziert, die ohne Rücksicht auf die Person und ihre Überzeugung bezeugt werden könnten. Vielmehr setzt sich in der indirekten Offenbarung das göttliche Subjekt der Widerständigkeit einer menschlichen Person aus, ja, es setzt selbst diesen Widerstand.

Man mag einwenden, dass dieser indirekte Offenbarungsbegriff ganz nach der christlichen Vorstellung der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus gebildet sei, doch kommt es in zeugnistheoretischer Hinsicht nicht auf die Identität dieses Menschen an, sondern nur darauf, dass indirekte Offenbarung, wenn sie nicht Kundgabe direkt tradierbarer Sätze, sondern die Setzung der Widerständigkeit menschlicher Person ist, in *verborgener* Weise geschieht, weil der Träger der Offenbarung, also der ursprüngliche Zeuge, als menschliche Person gerade keine göttliche Gestalt ist. Gewiss ist auch dies vor dem Hintergrund der christlichen Überzeugung gesagt, dass Gott sich in einem zu Unrecht als Verbrecher hingerichteten, eben im gekreuzigten Jesus Christus offenbart. Entscheidend ist jedoch die Vorstellung, dass *indirekte Offenbarung* – scheinbar widersprüchlich – *als* und *in*

19 Ich unterlege dem Zeugnisbegriff hier die Drei-Stadien-Lehre aus Kierkegaards späteren Schriften, so der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846), in: Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Abt. 16,1–2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.

20 Auf diese altkirchlich sich verankernde Martyriumsvorstellung hebt Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*, (Anm. 6), insb. S. 245 f. unter Rekurs auf Kierkegaard (konkret seine *Einübung im Christentum* von 1850) ab mit dem Argument, dass Blutzeugenschaft die körperliche Übertragbarkeit des Zeugnisses unter den (d. h. mit der Himmelfahrt Christi eintretenden) Bedingungen des Wegfalls der Augenzeugenschaft darstelle.

21 G. E. Lessing beklagt mit diesem Bild den kategorialen Abstand zwischen Glaubens- und Vernunftwahrheiten in seiner Schrift *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777).

der Verborgenheit geschieht. Diese Vorstellung ist nicht allein christlich, sondern zumindest bestimmten, negativ-theologischen oder mystischen, Traditionen auch im Judentum und im Islam vertraut.

Wir stoßen hier auf eine doppelte Bedeutung des Begriffs ‚Offenbarung‘, der einerseits die *Verborgenheit Gottes* und andererseits *deren öffentliche Kundgabe* bezeichnet. Offenbarung macht kund, dass Gott sich in verborgener Gestalt kundtut. Dem entspricht die im religiösen Zeugnisbegriff schon beobachtete Doppelheit von ursprünglichem Zeugen und den übrigen Zeugen. Diese doppelte begriffliche Gemengelage ist für die religiöse Grammatik des Zeugnisses und der Offenbarung charakteristisch. Ist Offenbarung nicht der formale Gegensatz von Verborgenheit, sondern die Kundgabe oder Bezeugung davon, dass Gottes Wahrheit nicht die direkte Gestalt von Sätzen, sondern die indirekte einer Person, eben des ursprünglichen Zeugen, hat, dann tritt die Vorstellung einer Öffentlichkeit oder eines *Forums* in Erscheinung, an das sich diese Kundgabe oder Bezeugung durch die anderen Zeugen richtet. Von dieser spezifisch religiösen Grammatik gehen Rückwirkungen auf den epistemischen und den juristischen Zeugnisbegriff aus, die nun gleichsam auf dem Rückweg meiner Überlegungen zu betrachten sind. Sie stellen den Lösungsvorschlag der religiösen Grammatik für das Regressproblem des Zeugnisbegriffs dar.

#### 4. Die epistemische Zeugnisvorstellung

Tritt der religiöse Zeuge mit der Eingliederung in die „Wolke der Zeugen“ dem ursprünglichen Zeugen gegenüber, so nimmt im Verhältnis zu diesem jeder einzelne Zeuge dieselbe Stelle ein. Alle Glieder der „Wolke der Zeugen“ stehen dem ursprünglichen Zeugnis gegenüber. Grammatikalisch gesagt: Das allen Zeugen gemeinsame Prädikat des Zeugnisses erfährt eine Vielzahl von adverbialen Bestimmungen. Wo es um Religion geht, ist also mit so vielen Zeugnisgestalten zu rechnen, wie es Zeugen gibt. Pluralität und Individualisierung sind Kennzeichen des religiösen Zeugnisses – das ist die für alle auf Eindeutigkeit und Entschiedenheit drängenden missionarischen (dogmatischen) oder martyrologischen (ethischen) Zeugnisbegriffe überraschende Grammatik des religiösen Zeugnisses. Was das für den Wahrheitsanspruch dieses Zeugnisses heißt, ist am epistemischen Zeugnisbegriff zu zeigen.

Wenn in der „Wolke der Zeugen“ alle Zeugnisse unvermittelt auf das Zeugnis des ursprünglichen Zeugen treffen – im Falle des Christentums nannten wir als solches das Evangelium –, dann impliziert dies, dass für dieses Evangelium viele Zeugnisse vorliegen, die miteinander konkurrieren. Zeugnishafte Wahrheit ist daher nur im Widerstreit konkurrierender Wahrheitsansprüche denkbar. Weil jedes religiöse Zeugnis unmittelbar auf das ursprüngliche Zeugnis verweist, kann Wahrheit für jedes einzelne dieser Zeugnisse nur so beansprucht werden, dass die Überzeugungen der anderen Zeugen respektiert werden. Um diese Besonderheit zeugnishafter Wahrheitsansprüche zum Ausdruck zu bringen, spreche ich von *Ge-*

*wissheit*. Die als Gewissheit verstandene Wahrheit des religiösen Zeugnisses ist nicht vom Überzeugenwollen abhängig. Die auch vom religiösen Zeugen geforderte persönliche Integrität oder Glaubwürdigkeit besteht unter diesen Voraussetzungen also nicht in der standhaften Entschiedenheit, die bei der eigenen Überzeugung auch dann bleibt, wenn es den eigenen Kopf kostet. Glaubwürdig ist in der Perspektive des religiösen Zeugnisses vielmehr, wer seine eigene Gewissheit auch aus der Perspektive einer konkurrierenden Gewissheit wahrzunehmen vermag. Sicherlich wird eine Gewissheit immer aus der Perspektive der eigenen Überzeugung artikuliert. Doch vertreten werden, wie es für die Durchsetzung eines jeden Anspruchs (mag er einer Wahrheit oder einer andersartig beanspruchten Sache gelten) erforderlich ist, kann eine solche Gewissheit nur, wenn sie den geschilderten Perspektivenwechsel einschließt. Von Wahrheit des religiösen Zeugnisses kann daher nur dann gesprochen werden, wenn ihr Anspruch gewissermaßen in Einklammerung vorgebracht wird. Gerade um den Anspruch seiner eigenen Gewissheit auf Wahrheit zu vertreten, muss der Zeuge von diesem Anspruch zugleich differenzieren und sich so in gewisser Weise davon distanzieren können.<sup>22</sup>

Diese Paradoxie der Gewissheit mag verdeutlichen, inwieweit die eingangs erwähnte Alternative von persuasiver und antipersuasiver Rhetorik unvollständig ist. Dass die antipersuasive Rhetorik des Existentialismus mit der im Interesse des Wahrheitsanspruchs geforderten Differenzierung und Distanzierung der eigenen Überzeugung unvereinbar ist, liegt auf der Hand. Gleichzeitig trennt diese Differenzierung den Anspruch auf Wahrheit aber auch nicht von dieser ab, sodass jener der bloßen Überzeugungskunst im Sinne der persuasiven Rhetorik überlassen bliebe. Jenseits dieser Alternative ist nun vielmehr ein Verständnis von Gewissheit sichtbar geworden, die sich erst im Anspruch, den das religiöse Zeugnis zugleich einklammert, zeigt, mit anderen Worten: Gewissheit, die nicht bezeugt wird, ist keine Gewissheit. Das ist die Rückwirkung des religiösen auf den epistemischen Zeugnisbegriff.

## 5. Die juristische Zeugnisvorstellung

Hat man die religiöse Grammatik des Zeugnisses bis hierher verfolgt, so stellt sich allerdings die Frage, ob insbesondere die zuletzt dargelegten epistemischen Implikationen tatsächlich an das religiöse Zeugnis gebunden sind. Könnte oder sollte es nicht Bedingung jeder Form von Zeugnis sein, dass sein Wahrheitsanspruch nur in einer Weise durchgesetzt wird, die abweichende religiöse oder sonstige Gewissheiten respektiert?

<sup>22</sup> Eine theologische Anschlussfrage lautet, ob diese Art von Zeugnis von allen Anhängern einer Religion zu fordern ist oder ob die hier geforderte Differenzierungsfähigkeit nicht speziell eine Aufgabe der Funktionsträger einer Religion, also ihrer Priester im weitesten Sinne des Wortes, darstellt.

Diese Nachfrage nötigt zum nochmaligen Zurückgang auf die Wurzel des Zeugnisbegriffs in der Offenbarungsvorstellung. Dabei konnten wir schon beobachten, dass der religiöse Offenbarungsbegriff einer doppelten Grammatik folgt, welche die Verborgenheit (Indirektheit) und die Veröffentlichung (Direktheit) umschließt. Dies ermöglicht auch eine hilfreiche Differenzierung am juristischen Zeugnisbegriff.

Das grundlegende Ausgangsproblem des juristischen Zeugnisbegriffs, das als Regressproblem auf den epistemischen durchschlägt und auch im religiösen noch zu beobachten ist, war in der Konfluenz von indirekter (dativischer) und direkter (akkusativischer) Beanspruchung des Zeugen zu sehen, die aus der ungeklärten Verbindung zwischen der sachlichen *Glaubhaftigkeit* des Zeugnisses und der persönlichen *Glaubwürdigkeit* des Zeugen folgt. Die religiöse Zeugnisvorstellung setzte uns auf die Spur eines Offenbarungsbegriffs, der eine öffentliche Kundgabe der Verborgenheit von Gottes Wirken bezeichnet. Diese religiöse Vorstellung von Offenbarung als Veröffentlichung lässt sich meines Erachtens mithilfe der Vorstellung eines *Forums* auch auf den Gerichtskontext der juristischen Zeugnisvorstellung beziehen. Im gerichtlichen Kontext ist diese differenzierte Perspektive schon allgemein deshalb von Belang, weil die Urteile, zu deren Findung Zeugenaussagen als Beweismittel herangezogen werden, im Namen des Volkes gesprochen werden, spezifischer gesagt: weil ein berechtigtes öffentliches Interesse an den Prozessen der Wahrheitsfindung und der Herstellung des Rechtsfriedens besteht.

Zwar bezeichnet die lateinische Vokabel *forum* in der Bildungssprache das Gericht, doch dies vor dem Horizont der Öffentlichkeit, in deren Namen das enger, nämlich institutionell gefasste Gericht handelt. Diese Differenzierung eröffnet die Möglichkeit, die persönliche Integrität des Zeugen (Glaubwürdigkeit), die im Zuge der Beweisaufnahme im Sinne der Strafprozessordnung weder gewährleistet noch überprüft, die aber doch zu den Konstitutionsbedingungen des gerichtlichen Verfahrens gezählt werden kann, aus diesem Verfahren selbst herauszuhalten und im Zusammenhang der Öffentlichkeit durchzuführen. D. h., dass bei Gericht der Zeuge weiterhin dativisch, im Interesse der von ihm gemachten Beobachtung, aufgerufen wird, während seine akkusativische Beanspruchung als glaubwürdige Person nicht im Gericht, sondern in der Öffentlichkeit zu bewähren ist, die bis zum Erweis des Gegenteils von dieser Glaubwürdigkeit auszugehen hat.

Meine These lautet, dass die hier skizzierte Unterscheidung von ‚Gericht‘ im Sinne der juristischen Instanz und ‚Forum‘ im Sinne der Öffentlichkeit tatsächlich gegeben ist in der Grammatik des religiösen Gerichts begriffs, der von dem hinlänglich bekannten Topos des *Jüngsten Gerichts* das weit weniger gängige *Weltgericht* differenziert<sup>23</sup> und dabei auf unterschiedliche Weise die Integrität oder Glaubwürdigkeit der Person thematisiert. Die Pointe dieser Differenzierung ist, dass die

23 Theologiegeschichtliche Beispiele für diese Unterscheidung habe ich untersucht in meinem Beitrag: Henning Theißen: „Nur der Richter kann Heiland sein“. Zur Gerichtslehre aus Anlaß der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofes“, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45 (2003), S. 170–207.

Glaubwürdigkeit in diesem *religiösen* Gerichtskontext keine von der Person zu erbringende Voraussetzung ist, sondern ihr als ein Vertrauensvorschuss zugestanden wird, der sich in sozialer Interaktion zu bewähren hat. Ich unterstelle, dass diese auf Vertrauen gebaute Personalitätskategorie das Spezifikum einer religiösen Zeugnisvorstellung ausmacht, das freilich den anders gearteten Vorstellungen zugutekommt.

In der Vorstellung des Jüngsten Gerichts liegt der Akzent darauf, dass allein der ‚Glaube‘ des Menschen an die Gnade des Richtergottes ein günstiges Urteil über die zu richtenden Taten des Einzelnen (‚Werke‘) erwarten kann, das dem Menschen die Übereinstimmung von Person und Werk bescheinigt. Da dieser Glaube nur vom betreffenden Menschen selbst wahrgenommen werden kann, erscheint in der Semantik des Jüngsten Gerichts die Integrität der Person als Voraussetzung von Glaubwürdigkeit, was der beschriebenen Problematik der juridischen Zeugnisvorstellung entspricht. Die davon zu unterscheidende Vorstellung vom Weltgericht widmet sich nun aber der demgegenüber fundamentaleren Frage, wie eine solche Integrität der Person überhaupt konstituiert ist. Dabei verschiebt sich die Betrachtung von der Person als Täter des Werkes auf die Kategorie des Zeugen. Das zeigt, um ein christliches Beispiel herauszugreifen, das große Gleichnis vom Weltgericht im biblischen Matthäusevangelium (Mt 25,31–46).

Thema ist hier das Interaktionsgeflecht, das die Einzelnen durch ihre Taten, zu meist unbewusst und in jedem Fall unkontrollierbar, aneinander begründen und das erst mit der Anwesenheit (Parusie) des eschatologischen Richters (also des kommenden Christus) tatsächlich geknüpft ist.<sup>24</sup> Die Implikation ist, dass die Einzelnen erst durch das Weltgericht selbst, also in der Begegnung mit dem Richter, ihre Personalität empfangen, die sie zu den Tätern ihrer Taten macht. Bekanntlich sind im biblischen Gleichnis die Taten, über die geurteilt wird (die sogenannten ‚Werke der Barmherzigkeit‘ wie Speisung Hungernder, Bekleidung Nackter etc.), zwar aller Welt vor Augen, doch ist den Einzelnen nicht bewusst, dass sie es waren, die Christus diese Taten erwiesen oder aber unterlassen haben. Die Einzelnen sind im Gleichnisgeschehen selbst weniger in der Rolle der Täter als vielmehr in der Rolle der Zeugen vorgestellt, in der jeder die Taten aller Einzelnen wahrnimmt, ohne ihre Zuordnung zum jeweiligen Täter vornehmen zu können. Anders als in der Vorstellung vom Jüngsten Gericht hat sich also die Person des Einzelnen hier nicht in der Innerlichkeit des Glaubens zu bewähren, sondern in der Öffentlichkeit des für jedermann bezeugbaren Tuns, doch dies in einer Öffentlichkeit, die erst der kommende Christus als der ursprüngliche Zeuge konstituiert. Deswegen ist die Gewissheit, die die Einzelnen über ihr Tun empfangen, eine empfangene oder eine

24 Dieser Sachverhalt ist in der evangelischen wie katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zum eigenen Thema geworden, vgl. auf evangelischer Seite die auf ein ‚Geschichtsgesicht‘ oder ‚Gericht der Wirkung‘ bezogenen Passagen in dem eschatologischen Standardwerk von Paul Althaus: *Die letzten Dinge. [wechselnde Untertitel]*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus <sup>1</sup>1922; <sup>3</sup>1926; <sup>4</sup>1933; <sup>5</sup>1949 u. ö., sowie für die katholische Seite die Dissertation von Martin Füreder: *Göttliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien: EOS 1993.



*angenommene* Gewissheit, weil sie in ihr nicht so sehr den Lohn ihrer Taten als vielmehr ihr eigenes Personsein empfangen. Diese empfangene Personalität soll sich sodann daran bewähren, wie sie im sozialen Kontext der Werke der Barmherzigkeit mit anderen Personalitäten umgeht.

Wenn ich recht sehe, eröffnet diese religiös motivierte Vorstellung angenommener Gewissheit einen Ausweg aus dem Regress- oder Gewissheitsproblem des Zeugnisbegriffs. Sowohl das juristische als auch das epistemische Zeugnisbegriff betrachten die persönliche Glaubwürdigkeit des Zeugen als die – wenngleich unüberprüfbar – Grundlage jeden Zeugnisses und verlangen dem Zeugen damit potenziell ab, den Nachweis dieser Glaubwürdigkeit mit seiner eigenen Person zu führen. Angenommene Gewissheit bezeichnet demgegenüber die Dynamisierung zu einer zukünftig erwarteten personalen Integrität. In der Konsequenz dessen ist persönliche Glaubwürdigkeit nicht als Vorbedingung kontrollierbar, sondern wird zunächst in dem Sinne *angenommen*, dass sie dem Zeugen als Vertrauensvorschuss unterstellt und dieser dann im sozialen Kontext daran überprüft wird, wie sich sein Zeugnis gegenüber abweichenden Zeugnissen bewährt, ob es also die Perspektive anderer Gewissheiten *anzunehmen* vermag. Auch in diesem zweiten Sinne, der die im vorigen Abschnitt meiner Überlegungen entfaltete epistemische Implikation der religiösen Zeugnisvorstellung aufnimmt, ist von einer angenommenen Gewissheit zu sprechen. In diesem doppelten Sinne ist das Zeugnis die im Vertrauen vorlaufend gewährte und im Umgang mit abweichenden Integritätsüberzeugungen zu bewährende Gewissheit. Diese zeugnishaft gewissheit überschreitet die Alternative von persuasiver und antipersuasiver Gewissheit, denn sie baut nicht auf das erkenntnistheoretische Ideal selbstständig generierter Wissenstatbestände und macht sich auch von der Verquickung der Erkenntnis mit der Existenz des Erkennenden frei. Damit lehnt sich diese Gewissheit vielmehr an die Vorstellung an, dass im Zeugnis Erkenntnis nicht gezeugt, sondern adoptiert wird. Das sei abschließend noch kurz umrissen.

## Schluss

Die vorstehenden Überlegungen haben unter dem Titel einer *angenommenen Gewissheit* den Vorschlag unterbreitet, mit einer zukunfts-offenen Dynamisierung der Vorstellung personaler Integrität das sowohl juristisch als auch epistemisch gegebene Gewissheitsproblem des Zeugen zu lösen. Der Preis für diese Lösung soll nicht verschwiegen werden: Die so erreichbare Gewissheit generiert der Zeuge nicht selbstständig, sondern nimmt sie als Vertrauensvorschuss an, der sich in der Fähigkeit bewähren muss, seinerseits die Perspektive abweichender Gewissheiten anzunehmen. Das Bildfeld aufnehmend, das mit dem Gegenüber von selbstständig generierter und angenommener Gewissheit gegeben ist, könnte man sagen, dass der hier vorgeschlagene, religiös begründete Zeugnisbegriff der gezeugten eine adoptierte Gewissheit entgegensetzt. Gerade die aus Sicht des Konzepts der Zeugenschaft entscheidende, doch paradoxe Vorstellung, dass, wer für eine Gewissheit

zeugt, diese in Wahrheit *adoptiert*, scheint mir mit dem Prädikat des Überzeugenden versehen werden zu dürfen. Das mag, spiegelbildlich zum Anfang dieses Beitrags, abschließend eine weitere sprachliche Assoziation erläutern.<sup>25</sup>

Die Wortzusammensetzung „über-zeugen“ drückt ein Übermaß an Zeugenschaft aus, das dem beschriebenen Regressproblem genau entspricht und zum Beispiel in der Praxis der Auslandsadoption als Überbeglaubigung bekannt ist. Wer ein Kind im Ausland adoptiert, muss nicht nur viele Papiere in beglaubigter Übersetzung, sondern auch noch eine Beglaubigung für die beglaubigende Stelle vorlegen: die sogenannte Überbeglaubigung. Wer Zeugnis vorrangig als Übersetzung, also als mediale Transmission auffasst, befindet sich bei der Frage nach der Gewissheit des Zeugnisses bereits im unendlichen Regress von Beglaubigung und Überbeglaubigung. Der Vorschlag, zeugnishaftes Zeugnis nach Analogie einer Adoption zu verstehen, ist der Versuch, dem unverzichtbaren Übersetzen – also dem Hineinversetzen in abweichende Gewissheiten – einen Vertrauensvorschuss voranzustellen. Wo die Generierung neuer Gewissheit und damit in einem noch so abstrakten Sinn Generativität zum Thema wird, wird es ohne einen Vertrauensvorschuss in das Neue dieser Gewissheit kaum abgehen können.

---

25 Den hier vorgetragenen Überlegungen zur religiösen Gewissheit bin ich im Kontext einer theologischen Auseinandersetzung mit Adoption und Adoptionshandeln nachgegangen in meinem Beitrag: Henning Theißen: „The Place of Adoption in Dogmatic Theology. Reflections on Some Anthropological Corollaries“, erscheint in: John Swinton (Hg.): *A Gifted Embrace. Critical Reflections on Adoption from Practical Theology and Christian Ethics*, Leiden: Brill 2017.

## Vier Typen der religiösen Zeugenschaft. Gewissheitsmodi, Medien der Kommunikation, Techniken der Sicherung und soziale Konstellationen

In einem der Klassiker im entstehenden Forschungsfeld ‚Zeugnis/Überzeugen‘ differenziert die Konstanzer Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann vier Typen der Zeugenschaft: den Gerichtszeugen, den historischen Zeugen, den moralischen Zeugen und den religiösen Zeugen.<sup>1</sup> Paradigma des religiösen Zeugen ist für Assmann der Märtyrer. Damit rückt eine Gestalt des religiösen Zeugnisses in den Vordergrund, die zweifellos prägnant, historisch prägend und auch empirisch relativ klar eingrenzbar ist. Durch die schon von Assmann angedeutete Verbindung von Märtyrern des frühen Christentums mit den religiös-politischen Märtyrern der jüngeren Gegenwart wird der Eindruck eines Zeiten und Religionen übergreifenden Phänomens erzeugt. Kurz: Dieser Zugriff hat unbestritten seinen Charme und nicht umsonst hat sich der Assmannsche Vorschlag schon fast zu einem kulturwissenschaftlichen Common Sense entwickelt.

Assmanns Modellierung der vier Typen von Zeugenschaft wirft allerdings auch zwei Fragen auf: Lässt sich in der Tat eine Grundkonstellation der Zeugenschaft finden, analysieren und konzipieren, die den verschiedenen sozialen Praxisfeldern zugrunde liegt oder die doch zumindest idealtypischen Charakter beanspruchen kann?<sup>2</sup> Ist der Märtyrer in der Tat der paradigmatische religiöse Zeuge? Die Beantwortung der ersten Frage nach dem Grundmodell kann an dieser Stelle nur dahingehend beantwortet werden, dass in den folgenden Überlegungen eine Differenzorientierung im Vordergrund stehen wird. Hermeneutisch produktiver als die Suche nach dem einen Grundmodell scheint mir die Frage nach den spezifischen Differenzen und Differenzierungen der Zeugenschaft in den verschiedenen sozialen Sphären zu sein – um dann in einem weiteren Schritt die jeweiligen zeugnistheoretischen Probleme und Problemlösungen zu vergleichen.

Was die zweite Frage nach dem Märtyrer als Paradigma des religiösen Zeugen betrifft, so möchte ich fünf Thesen in den Raum stellen.

---

1 Aleida Assmann: „Vier Grundtypen von Zeugenschaft“, in: Sylke Lubs/Louis Jonker (Hg.): *Behut-sames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, S. 138–152.

2 Forschungsstrategisch dürfte entscheidend sein, ob dieses Grundmodell einem distinkten sozialen Feld entnommen werden kann oder ob das Grundmodell als kulturelle Form ‚hinter‘ oder ‚in‘ den diversen sozialen Ausprägungen gefunden werden muss. Für den ersten Weg, konkret den juridis-chen Zeugen, entscheidet sich Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.

- a) Dem Charme dieses Zugriffs (der Märtyrer als Paradigma des religiösen Zeugen) sollte man tunlichst nicht erliegen. Dieser Zugriff stellt in seiner Generalisierung eine irreführende wissenschaftliche Fehlabbildung dar, die ein elementares Grundproblem der religiösen Zeugenschaft verdeckt. Dieser Zugriff orientiert sich zu einseitig an den internen religionspolitischen Priorisierungen von Glaubensgemeinschaften. Der Märtyrer ist darin eine historische und systematische Randform des religiösen Zeugnisses, insofern als er oder sie, zumindest in der literarischen Beschreibung, ein Höchstmaß an religiöser Gewissheit transportiert. Wird dieser Typus als paradigmatisch begriffen, so wird die gesamte Problematik der in sich wiederum komplexen *Instabilität, Unsicherheit, Unbestimmtheit* und nicht zuletzt *Ungewissheit* des religiösen Zeugnisses aus den Augen verloren. In der Erfassung der Zeugenschaft gilt es die *Modi der Gewissheit* zu differenzieren.
- b) Der inneren – systematischen wie historischen – Komplexität der religiösen Zeugenschaft wird man nur ansichtig, wenn man die unterschiedlichen medialen Konstellationen der Zeugenschaft berücksichtigt. In welchem *Medium* bzw. welchem (*multi-*)*medialen Ensemble* ereignet sich die religiöse Bezeugung?
- c) Indem das Grundproblem des Gewissheitsmodus aus der Sicht gerät, kann beispielsweise die Differenz zum juristischen Zeugnis („Du sollst kein falsch Zeugnis ablegen...“, Ex 20,16; Dtn 5,20) nicht hinreichend scharf gefasst werden. Darüber hinaus kommen die verschiedenen, innerhalb der religiösen Praxis gegenwärtigen *Techniken der Sicherung des Zeugnisses* und der *Techniken der Überzeugung* nicht angemessen in den Blick.
- d) Die religiöse Zeugenschaft ereignet sich in prägnant unterschiedlichen *sozialen Konstellationen* bzw. *Situationen* und erfüllt darin klar unterscheidbare soziale Funktionen. Wer definiert die Situation des Bezeugens und wer diagnostiziert die Situation der epistemischen Krise, die den performativen Akt des Bezeugens notwendig macht?<sup>3</sup> Wer soll überzeugt werden und wer wird faktisch überzeugt? Wer initiiert den Akt des Bezeugens? Wer ‚sieht‘, dass in dieser Situation ein Akt des Bezeugens und der Überzeugung stattfindet?
- e) Eine religionsanalytisch angemessene, d. h. eine hinsichtlich der sozialen und kulturellen Techniken sensible und für das interdisziplinäre Gespräch produktive, Analyse des religiösen Zeugen muss daher zumindest vier Typen des religiösen Zeugen unterscheiden.

Soweit die einleitenden Thesen, an die ich noch eine hermeneutische Beobachtung anschließen möchte. Eine kulturwissenschaftliche, philosophische oder auch literaturwissenschaftliche Reflexion von Zeugenschaft und Prozessen des Überzeugens stößt bei religiöser Zeugenschaft ebenso wie eine interdisziplinär offene Theologie

---

3 Vgl. Günter Thomas: „Witness as a Cultural Form of Communication. Historical Roots, Structural Dynamics and Current Appearances“, in: Paul Frosh/Amit Pinchevski (Hg.): *Media Witnessing. Testimony in the Age of Mass Communication*, Basingstoke, UK/New York: Palgrave Macmillan 2009, S. 89–111.

auf eine Besonderheit und spezifische hermeneutische Herausforderung: Nicht nur die Sache, sondern auch das Begriffsfeld ‚Zeugnis‘ ist selbst Teil der ‚first-order-language‘ religiösen Sprechens (Lieder, Bibeltexte, religiöse Gebrauchsliteratur) wie auch innerreligiöser Beschreibungen zweiter Ordnung (Manuale, Bildungsliteratur, historische Narrationen etc.) und nicht zuletzt der universitär-theologischen Reflexion.<sup>4</sup> Nicht nur die Theologie, sondern auch eine stärker kommunikationstheoretische Analyse der religiösen Zeugenschaft als Form der Außenbeobachtung ist also dazu herausgefordert, in der Reflexion von Prozessen des religiösen Überzeugens initial diese semantischen Spuren ernst zu nehmen. Sie ist dann – ähnlich der Rechtswissenschaft – zunächst an die Aufarbeitung eines distinkten, aber zugleich ungemein differenzierten und vielschichtigen eigenen Phänomenbereichs gebunden.<sup>5</sup> Zeugnis, Zeuge oder Zeugenschaft sind Konzepte mit einer langen Geschichte, die der aktuellen Analyse und wissenschaftlichen Konstruktion *vorausliegen*. Damit oszilliert die Analyse zwischen einer Außenbetrachtung und der systematischen Rezeption der Binnenperspektive. Dies schließt nicht etwa aus, sondern ein, dass die beobachtende Analyse mit ihrem eigenen theoretischen Auflösungsvermögen auch dort Zeugen, Zeugnisse und Überzeugungskommunikation ‚sehen‘ kann, wo die religiösen Akteure dies in ihren Selbstbeschreibungen nicht ‚sehen‘ können oder wollen. Die binnenreligiöse Semantik ist eine Spur, die zu Problemen und Problemlösungen führt, die wiederum Akte der Zuschreibung von Zeugenschaft begründen.

Nimmt eine eigenständige kommunikationstheoretische Außenperspektive auf die Dynamik der religiösen Zeugenschaft zugleich die komplexe Binnenperspektive angemessen wahr, so wird sichtbar, dass sich im Feld der Religion originäre Konstellationen der Zeugenschaft herausgebildet haben. Deren Pointen drohen verschüttet zu werden, wenn die Analyse religiöser Zeugenschaft zu schnell durch Zeugniskonstellationen anderer sozialer Sphären, wie beispielsweise dem Recht, der Geschichtsüberlieferung oder der Wissenschaft, überformt wird.<sup>6</sup>

Vor diesem Hintergrund möchte ich in den folgenden Überlegungen vier distinkte Typen des religiösen Zeugnisprozesses knapp skizzieren: 1. den Auferstehungszeugen, 2. den Märtyrer, 3. das diakonische Zeugnis und zuletzt 4. die für Offenbarungsreligionen charakteristische Zeugniskette. Dabei sollen weithin vier Hinsichten unterschieden werden: a) die spezifische Kraft und Dichte der Gewissheit des Zeugen, b) das Medium bzw. die Medien der Zeugniskommunikation, c)

4 Das semantische Feld μαρτυς ‚Zeuge‘ oder μαρτύριον ‚Zeugnis‘ ist schon tief im Neuen Testament verankert. Zur Semantik siehe Norbert Brox: *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München: Kösel 1961.

5 Dies betrifft sowohl die soziale Praxis wie auch die Semantik der verschiedenen Ebenen der Selbstbeschreibung. Daher ist das Verfahren der Analyse in diesem Fall in methodischer Hinsicht rekursiv zirkulär. Die semantischen Spuren und sozialen Praktiken sind Ausgangspunkt der Analyse und zugleich Ort der Respezifikation des Instrumentariums.

6 Letzteres ist insbesondere dann eine Gefahr, wenn sich z. B. die Philosophie für die Metabeobachtung der Zeugenkommunikation der diversen Felder der Zeugenschaft *eine* originäre Konstellation wie die des juristischen Zeugen zu eigen macht und dann mit hier gewonnenem Instrumentarium wiederum auf andere Phänomenbereiche, wie z. B. die Religion, zugeht. Vgl. dazu Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*. (Anm. 2).

die Technik der Überzeugung und d) die soziale Konstellation und Situationsdefinition der Überzeugungskommunikation.<sup>7</sup>

## 1. Der Auferstehungszeuge

Für die Geschichte des Christentums grundlegend ist das Zeugnis der ersten Christen von der Auferstehung Jesu Christi. „... am dritten Tage auferstanden von den Toten“, so formuliert es das auf sehr frühe Taufbekenntnisse zurückgehende sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis. Wie auch immer man heute wissenschaftlich verantwortlich von der Auferweckung Jesu Christi sprechen möchte, die Bezeugung der Auferstehung gehört zu den schlechterdings nicht negierbaren Grunddaten des Christentums.<sup>8</sup> Nicht umsonst kann Paulus von einer „Wolke der Zeugen“ (Hebr 12,1) sprechen, denen der auferstandene Christus selbst begegnet ist.

### 1.1 Die irritationsgesättigte Ungewissheit des Auferstehungszeugen

Angesichts der fundierenden Bedeutung und zugleich der ‚Unwahrscheinlichkeit‘ des Ereignisses würde man erwarten, dass die Zeugen dieses Ereignisses durch ein entsprechend hohes Maß an nicht irritierbarer Gewissheit gekennzeichnet sind. Doch diese Erwartung wird von den Texten des Neuen Testaments enttäuscht. Nicht nur die Erfahrung, sondern selbst die in den Texten dokumentierte Beobachtung der Erfahrung ist durchzogen von Merkmalen der Unsicherheit und Ungewissheit – und dies in einem doppelten Sinn. Zum Ersten: In keinem der in den Kanon aufgenommenen Evangelien gibt es direkte Zeugen des Vorgangs der Auferstehung. Erst spätere, sogenannte apokryphe Evangelien bieten einen Beobachter des Vorgangs selbst. Im Neuen Testament kommen alle Zeugen zeitlich ‚zu spät‘. Literarisch wird in den Texten gezielt eine Leerstelle inszeniert.<sup>9</sup> Zum Zweiten: Die Begegnungen mit dem Auferstandenen sind durchgehend von Irritation, Verwechslungen, Inversionen und besonderen Evidenzbeschaffungen gekennzeichnet.<sup>10</sup> Der Auferstandene wird nicht erkannt (Emmaus), wird mit einem Gärtner

7 Einige Aspekte werden bewusst ausgeklammert, so z. B. die Verfahren des Vertrauensmanagements, die Probleme eines Medienwechsels, die Fragen nach alternativen religiösen Erkenntnisquellen und nicht zuletzt die spezifisch theologische Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Zeugnis und göttlichem Selbstzeugnis.

8 Zum Problem der Augenzeugenschaft vgl. Richard Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co. 2006; zu den Auferstehungszeugen vgl. Michael Welker: *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2012, S. 99–133.

9 Günter Thomas: „Er ist nicht hier“. Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung“, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2002, S. 183–220.

10 Michael Welker: „Auferstehung (Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag)“, in: *Glauben und lernen* 9 (1994), S. 39–49.

verwechselt und verschwindet, wenn er erkannt wird. Die ersten Zeugen sind Frauen, die nach dem damaligen Recht über ein vermindertes Zeugenrecht verfügten. Was sich ereignet, sind Erscheinungen (Mt 28; Mk 16; Lk 24; Joh 20), bei Paulus ist es eine Vision (Apg 9,3–6; 1. Kor 15,8; Gal 1,16). Zugespitzt formuliert, besteht die Pointe der Auferstehungszeugenschaft darin, das Ereignis selbst nicht gesehen zu haben und dann, wenn die Spur des Ereignisses gesehen wird, sind sich die Zeugen nicht gewiss, was sie gesehen haben. Im klaren Unterschied zur juristischen Zeugniskonstellation ist die Gewissheit der Zeugen also eine komplexe Mischung aus einer Leerstelle, fragwürdigen Erscheinungen und einem dennoch ansteckenden Überzeugtsein.<sup>11</sup>

## 1.2 Techniken der Überzeugung

Die Technik der Überzeugung ist innerhalb der Gruppe der allerersten Christen ganz am Anfang einfach die Narration, verknüpft mit dem Verweis auf ein ‚Sich-Selbst-Überzeugen‘. Motiv- und rezeptionsgeschichtlich prägend wurde die Szene des zweifelnden Jüngers Thomas, der die Wundmale des Auferstandenen berühren darf.<sup>12</sup> Doch erst das Ende der Reproduzierbarkeit (nach den sogenannten 40 Tagen der Präsenz des auferstandenen Christus der Ursprungssituation) schafft die Notwendigkeit des Überzeugens. Die sogenannte Emmausgeschichte mit ihrer spezifischen Dialektik von Anwesenheit/Nicht-Erkennen und Abwesenheit/Erkennen verweist auf die gemeinschaftliche rituelle Mahlfeier als Ort des Überzeugens.<sup>13</sup> Die rituelle Feier ist der Ort, an dem die relative Kontinuität der vorösterlichen und der österlichen Christusperson festgehalten wird. Auch die liturgische Verortung der ersten formelhaften Christusbekenntnisse verweist auf diese rituelle Verankerung der Überzeugungskommunikation.

11 Allerdings wäre zu prüfen, ob der genannten Unsicherheit der Auferstehungszeugen die Unstrukturiertheit des juristischen Zeugnisses als eines von dessen Wahrheitskriterien entspricht. Vgl. Gabriele Jansen: *Zeuge und Aussagepsychologie*, Heidelberg u. a.: C. F. Müller 2012, S. 799 ff.

12 Vgl. Johannes 20,24–29. Allerdings spricht der Text nicht davon, dass Thomas den Auferstandenen wirklich berührt hat. Es geht in diesem Text um Abstufungen der Evidenzstützen des Zeugnisses im Übergang der 40 Tage und der Zeit danach. Thomas will *berühren* und wird dann *sehen*. Worauf Jesus sagt: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, so glaubst du. Selig sind, die *nicht sehen* und doch glauben!“ (29, Hvh. G. Th.). Zum Problem vgl. Glenn W. Most: *Doubting Thomas*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2005, insb. S. 69 ff.

13 Ernst Troeltsch als Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule hat in den 1920er Jahren des letzten Jahrhunderts für eine ritualpraktische Basis der Christologie plädiert: Der Kultus reflektiert nicht die Besonderheit der Christusperson, sondern schafft im Ritual erst denjenigen, der im Ritual verehrt wird. Vgl. Ernst Troeltsch: „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“, in: ders. (Hg.): *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Und zwei Schriften zur Theologie*, München/Hamburg: Siebenstern 1969, S. 132–162, insb. S. 142 ff. zu „Die Neuformulierung der Zentralstellung Jesu aus dem Bedürfnis der religiösen Gemeinschaft“. Vgl. aber auch Michael Welker: „Kanonisches Gedächtnis. Wie die Auferstehung Jesu im Abendmahl erfahren wird“, in: *Evangelische Kommentare* 32 (1999) 4, S. 37–39.

### 1.3 Das Medium des Zeugnisses

Das Kommunikationsmedium des Zeugnisses ist bei der Zeugenschaft der Auferstehung das relativ ‚schwache‘ Medium der mündlichen und dann schriftlichen Narration. Die narrativ inszenierte Pointe der sogenannten Himmelfahrtserzählung (Lk 24,50–52; Apg 1,9–11), d. h. einer nur 40 Tage dauernden Präsenz des Auferstandenen, ist, dass die Adressaten der Zeugniskommunikation nicht zur ursprünglichen Erkenntnissituation der ersten Zeugen zurückgeführt werden können. Die Erzählung selbst provoziert Prozesse der Verschriftlichung, der Sammlung und Edition von Narrationen. Texte rücken dann sehr schnell in die Position einer sekundären Zeugenschaft.

### 1.4 Die soziale Konstellation des Auferstehungszeugen

Die spezifisch soziale Situation der Zeugenschaft ist das gemeinschaftliche Zeugnis einer kleinen Gruppe *in* einer religiösen Gruppe, die hierdurch konstituiert und formiert wird. Es ist, und dies ist bemerkenswert, kein Zeugnis auf der Grenze der religiösen Gemeinschaft, kein Zeugnis vor einer außerreligiösen Öffentlichkeit. Kurz: Es ist ein Fall religiöser Binnenkommunikation. Und doch ist es so, dass die Situation des Bezeugens der Auferstehungszeugen auch von und in den Texten selbst als Zeugnissituation definiert und – wie die implizite Debatte um die Zeugnisfähigkeit von Frauen deutlich macht – auch intensiv diskutiert wird. Kurz: Zeugenschaft und die Situation des Überzeugens ist im Fall der Auferstehungszeugen keine Konstruktion zweiter Ordnung, keine *post festum* Zuschreibung eines späteren religiösen oder gar wissenschaftlichen Beobachters. Die soziale Situation des Zeugnisses ist nicht zuletzt dadurch charakterisiert, dass das Zeugnis des Auferstehungszeugen *eigeninitiiert* ist und *nicht* von Dritten *erzungen* wird.<sup>14</sup> Die Auferstehungszeugen sind schlicht *freiwillige* Zeugen, die die Zeugenschaft wie auch die Überzeugungskommunikation suchen. Gleichwohl ist die epistemische Krise, auf die die Auferstehungszeugen reagieren, durch die Kreuzigung Jesu von Nazareth, also von ‚außen‘, hervorgerufen.

Die Besonderheit der konstitutiven Zeugenschaft der Auferstehungszeugen tritt deutlich hervor, kontrastiert man es mit dem vielfach diskutierten religiösen Märtyrer.

14 Zum Vergleich: Das Zeugnis im Gerichtsprozess ist fremdinitiiert, aber ebenso nicht erzungen. Wie noch zu zeigen ist, ist das Zeugnis der Märtyrers fremdinitiiert, aber erzungen.



## 2. Der Märtyrerbezeuger

Der Märtyrerbezeuger ist in der kulturellen Erinnerung, in der interreligiösen Konfrontation und in den wissenschaftlichen Narrationen der herausgehobene religiöse Zeuge. Märtyrerbezeuger werden als spezielle Glaubenszeugen Bestandteil der religiösen Identität und der entsprechenden Technik des religiösen Identitätsaufbaus.<sup>15</sup> Der Märtyrerbezeuger als Identifikationsfigur ist dadurch vielfach Gegenstand der medialen Präsentation in visueller und literarischer religiöser Kommunikation.<sup>16</sup> Dies gilt auch von Anfang an für das Christentum, das hierin Traditionen des Judentums rezipiert.<sup>17</sup>

Für eine kommunikationstheoretische Analyse und Beschreibung stellen sich jedoch das Zeugnis des Märtyrerbezeugers und die betreffenden Akte des Überzeugens als hochkomplex und mit Paradoxien belastet dar. Eine herausragende Besonderheit ist, dass der Märtyrerbezeuger zwingend die Unterscheidung einer primären und sekundären Zeugenschaft erfordert.<sup>18</sup> Da der Tod des Märtyrerbezeugers essenzieller Bestandteil seines Zeugnisses ist, erfordert der Märtyrerbezeuger als primärer Zeuge für das Bezeugen im weiteren Raum der Geschichte einen als sekundärer Zeuge auftretenden Beobachter und Kommunikator des Martyriums.<sup>19</sup> Daher ist im Fall des Märtyrerbezeugers diese Doppelung stets mit zu berücksichtigen.<sup>20</sup>

- 
- 15 Michael Klein: „Märtyrerbezeuger im vollen Sinne dieses Wortes“. Das Bild Dietrich Bonhoeffers im frühen Gedenken der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit“, in: *Evangelische Theologie* 67 (2007) 6, S. 419–432; Björn Mensing/Heinrich Rathke: *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrerbezeuger*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002; Harald Schultzel/Andreas Kurschat: „Ihr Ende schaut an ...“. *Evangelische Märtyrerbezeuger des 20. Jahrhunderts*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006; katholischerseits vgl. exemplarisch Helmut Moll: *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010.
- 16 Detlef Hoffmann: *Das Opfer des Lebens. Bildliche Erinnerung an Märtyrerbezeuger*, Rehbürg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum 1996. Zur medialen Verarbeitung vgl. auch den Beitrag von Heike Schlie in diesem Band.
- 17 Vgl. für die neutestamentliche Zeit Theofried Baumeister: *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster: Aschendorff 1980. Verschiebungen und Vernetzungen im semantischen Feld analysiert Norbert Brox: *Zeuge und Märtyrerbezeuger. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. Kulturwissenschaftlich orientiert Sigrid Weigel (Hg.): *Märtyrerbezeuger-Porträts. Von Opfertod, Blutzugenen und heiligen Kriegern*, München: W. Fink 2007 und Silvia Horsch/Martin Tremel (Hg.): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrerbezeuger*, München: W. Fink 2001.
- 18 Dies sieht deutlich Aleida Assmann: „Vier Grundtypen von Zeugenschaft“ (Anm. 1), S. 141 f., ohne allerdings diese Beobachtung systematisch auszuwerten.
- 19 Avishai Margalit: *The Ethics of Memory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2002, stellt sich gegen das Konzept der sekundären Zeugenschaft und fordert für den historischen resp. moralischen Zeugen das physische Affiziertsein. Zur Problematik der Notwendigkeit eines Zeugen des Zeugen siehe Ulrich Baer: „Einleitung“, in: Ulrich Baer (Hg.), „Niemand zeugt für den Zeugen“. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 7–31.
- 20 Aus diesem Grund plädiert Daniel Boyarin dafür, das Martyrium weniger als Ereignis denn als spezifischen Diskurs zu verstehen. Vgl. Daniel Boyarin: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Calif.: Stanford University Press 1999. Diese Betrachtung

## 2.1 Die Gewissheitsmodi des primären und des sekundären Märtyrerezeugen

Die verbreitete Vorstellung, dass Märtyrer als individuelle Personen frei von Zweifeln und in ihrem Zeugnis von einer nicht irritierbaren Gewissheit getragen sind, darf mit deutlichen Fragezeichen versehen werden. Die erzieherische, ermahnende und tröstende Funktion der sogenannten Märtyrerliteratur sowie einzelne literarische Zeugnisse weisen in eine andere Richtung.<sup>21</sup>

Die Glaubwürdigkeit des Märtyrers wird wohl in gewisser Weise auch außerhalb des aktuellen Martyriums aufgebaut. Dennoch ist es der öffentliche performative Akt des Martyriums – ganz unabhängig von der subjektiven Gewissheit und psychischen Disposition –, der aufgrund seiner inhärenten grenzwertigen Risikobereitschaft und schmerzbereden Beharrlichkeit ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit erzeugt und für die Beobachter eine große Gewissheit kommuniziert.<sup>22</sup> Das Zeugnis selbst und der Akt der Selbstbeglaubigung des Zeugen und der von ihm vertretenen Sache fallen im Martyrium ineinander. Die Bereitschaft, für seinen Glauben in den Tod zu gehen, verstärkt in hohem Maße die Glaubwürdigkeit des Märtyrers und der von ihm vertretenen Sache – und dies in einem Maße, das zum Beispiel schon Augustinus gegen die Gleichsetzung von Martyrium und Wahrheit der vertretenen Sache argumentieren ließ.<sup>23</sup>

Anders stellt sich die Sache in der Perspektive der sekundären Zeugen dar. Das für das Christentum des Westens vorbildgebende Martyrium des Bischofs Polikarp stilisiert das Ereignis des Martyriums in einer symbolischen Bricolage aus Selbstopferung entsprechend dem Tode Jesu und einer selbstzweifelsfreien Imitation des heroischen Sterbens Platons.<sup>24</sup> In der Beschreibung des sekundären Zeugen, dem an Identitätsarbeit, seelsorgerlichem Trost und Gewissheitskommunikation interessierten Beobachter, wird der Märtyrer zum Zeugen frei von jeglichem Zwei-

---

überspielt jedoch zu leicht die Paradoxie, dass es der reale Tod des Märtyrers ist, der zeugnisgenerierend wirkt.

21 Die tiefe Kluft zwischen der von Zweifeln durchsetzten subjektiven Selbsteinschätzung und der sozialen Fremdzuschreibung eines heldenhaften Mutes des Märtyrers wird selbst Thema in dem Gedicht Dietrich Bonhoeffers „Wer bin ich“, vom 8. Juli 1944. Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Kaiser 1998, S. 513 f.

22 Zur Verbindung von Schmerz und Authentizität siehe John Durham Peters: „Witnessing“, in: *Media, Culture & Society* 23 (2001) 6, S. 707–723, 712 f. Allerdings dürfte es sich bei dieser Verbindung um eine so folgenreiche wie irrtümliche Zuschreibung handeln.

23 So Augustin in der Auseinandersetzung mit den sogenannten Donatisten, die sich selbst als ‚Märtyrerkirche‘ bezeichneten. Vgl. exemplarisch Augustinus, Sermon 285.7 (PL 38:1297).

24 Andreas Lindemann/Franz Xaver von Funk (Hg.): *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen: Mohr 1992, S. 260–285.

fel oder frei von Irritation.<sup>25</sup> Die Gewissheit der Märtyrer ist so eine diskursive Konstruktion von Beobachtern.<sup>26</sup>

## 2.2 Körper und stilisierte Narration als Medien der Überzeugungskommunikation

In welchem Kommunikationsmedium ereignet sich die Überzeugungskommunikation des Märtyrers? Auch hier ist die Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Zeugen konstitutiv. So ‚gesprächig‘ die schriftliche religiöse Märtyrerkommunikation seit ihrer Frühzeit ist, so natürlich-sprachlich stumm ist der Märtyrer selbst. Insofern dem Märtyrer nach dem Leben getrachtet wird und er physisch zum Verstummen gebracht werden soll, wird der Körper selbst zum Medium der Kommunikation. Vergewärtigt man sich die verbreitete Kombination von Tötung und Folter zur tödlichen Folter, so ist es der Körper im Schmerz, der der wichtigste Träger der Überzeugungskommunikation wird.<sup>27</sup> Körperkommunikation ist vergleichsweise deutungs offen und semantisch unbestimmt und doch zugleich dicht, wuchtig und erinnerbar. Nicht umsonst schreibt sich ritualisierte religiöse Kommunikation oftmals so in Körper ein, dass sie ein schwer negierbares Medium der Kommunikation werden.<sup>28</sup> So ist es die semantische Unbestimmtheit dieses Mediums, die offensichtlich eine produktive Vieldeutigkeit ermöglicht: Der leidende und schmerzdurchsetzte Körper zeigt einerseits als politisch-juridische Botschaft die Macht über Leben und Tod an und transportiert zugleich ein religiöses Zeugnis. Im Kontext des Christentums wird dies besonders dadurch befördert, dass schon dem fundierenden Ereignis der Kreuzigung von Jesus von Nazareth eine

25 Dass nicht alle Christen so ‚zweifelsfrei‘ waren, bezeugt faktisch der schon erwähnte sogenannte Donatistische Streit, bei dem die Frage im Zentrum stand, wie mit Christen nach der Konstantinischen Wende umzugehen sei, die vorher das Martyrium bewusst vermieden hatten, also keine ‚Blutzeugen‘ sein wollten.

26 Anders sieht die Situation aus, wenn das Martyrium intensiv mit dem Gedanken des Opfers bzw. des Selbstopfers verbunden wird. So Christel Butterweck: *„Martyriumsucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien*, Tübingen: Mohr 1995. Diese sekundäre Motivüberlagerung führt in Grenzlagen, die schon von Augustin und anderen Theologen der ersten Jahrhunderte klar gesehen wurden: Das Martyrium kann eine Form des gesuchten Todes, ja des Suizids werden. In der religiösen ‚Heilsökonomie‘ steht dann allerdings dem hohen Preis der Selbstaufgabe eine noch stärkere bzw. wertvollere Entlohnung entgegen. Hier wird ersichtlich, wie wichtig für diese Form der religiösen Zeugenschaft die Frage der Freiwilligkeit ist: Der wahre Märtyrergeist ist ein unfreiwilliger Zeuge.

27 Zum Problem der Darstellung von Schmerz vgl. Marla Carlson: *Performing Bodies in Pain. Medieval and Post-Modern Martyrs, Mystics, and Artists*, New York: Palgrave Macmillan 2010; zur Offenheit der sprachlich konzeptionellen Deutung vgl. Ariel Glucklich: *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford/New York: Oxford University Press 2001. Das Problem der Beobachtung von Schmerzen *anderer*, das den antiken Zirkus und die sonstigen öffentlichen Hinrichtungen auszeichnet, wird in der Mediengesellschaft der späten Moderne transformiert und intensiviert. Vgl. Susan Sontag: *Regarding the Pain of Others*, London: Hamish Hamilton 2003 und insb. Lilie Chouliaraki: *The Spectatorship of Suffering*, London/Thousand Oaks, Calif.: Sage 2006.

28 Luzide Beobachtungen dazu bietet Roy A. Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press 1999.

Dialektik von Macht und Ohnmacht eingeschrieben ist und aktuelle Deutungsschemata diese Dialektik aufnehmen können bzw. aufnehmen. Dieser ganz und gar unfreiwillige Medienwechsel zur Körperkommunikation charakterisiert das Zeugnis des Märtyrers. Mit dem sekundären Zeugen findet der Wechsel in die Schriftlichkeit statt.<sup>29</sup>

### 2.3 Die Technik der Überzeugung

Die Frage nach der Technik der Überzeugung stößt auf die Schwierigkeit, dass der Märtyrer selbst als primärer Zeuge nicht überzeugen will. Koppelte man die Zeu- genschaft wie bei einem Gerichtszeugen ausschließlich an die subjektive Intention des Zeugen und an die sozial verobjektivierte Situationsdefinition, so wäre der empirisch beschreibbare Märtyrer *kein* Zeuge.<sup>30</sup> Dennoch ereignet sich eine Überzeugungskommunikation. Das Martyrium ist von Machthabern, die die Situation definieren, allerdings nicht als Überzeugungskommunikation konzipiert, sondern gerade als *Ende* der religiösen Kommunikation der betreffenden Person. Daher stellt sich die Frage anders: Was wirkt, ohne dass der Märtyrer subjektiv überzeugen möchte und in der ‚objektiven‘ Situationsdefinition überzeugen soll, faktisch als überzeugend? Oder: Wie kommt es zu der Paradoxie, dass das intendierte Ende der Überzeugungskommunikation zum machtvollen Ereignis der Überzeugungskommunikation wird – und welche Technik wirkt in diesem Prozess? Überzeugend wirkt, auch wenn man von entsprechenden Intentionen beider Akteure, d. h. des Märtyrers wie auch des politischen Machthabers absieht bzw. absehen muss, faktisch die offensichtliche und grenzwertige Risikobereitschaft. Die schmerzensbereite Nichtirritierbarkeit und die leidensbereite, den eigenen Tod einschließende Bereitschaft, an den religiösen Überzeugungen festzuhalten, wird zum metakommunikativen Kommentar, ja zur schwer kontrollierbaren dynamischen Rahmung der Situation. Die Bereitschaft, für die eigene religiöse Überzeugung Folter und Tod zu ertragen, macht faktisch deutlich, dass diese Überzeugung nicht Klugheits- erwägungen und Vorstellungen einer stetigen Lebenssteigerung entspricht – oder aber eine dieses Leben souverän überschreitende Lebenskonzeption vorherrscht. Es ist gerade die von den Verfolgern bzw. Machthabern nicht kontrollierbare semiotische Unbestimmtheit körperlichen Leidens, die alternative Zuschreibungen provoziert und so die manifeste Nichtkommunikation zu einer den offiziellen Intentionen gegenläufigen, machtvollen Kommunikation werden lässt.

29 Eine Sondersituation stellt das Tagebuch oder der Brief des gefangenen Märtyrers dar, da hier die Schriftlichkeit bis zum primären Zeugen zurückreicht.

30 Das Zeugnis des Märtyrers gegenüber seinem Verfolger und Peiniger ist ein faktisch und notwendig scheiternder Versuch der Umdefinition der sozialen Situation des Martyriums. Im Konflikt der folgenreichen Interpretationen unterliegt der Märtyrer – und wird ermordet.

## 2.4 Die paradoxe soziale Konstellation im Fall des Märtyrerszeugen

In das Zeugnis bzw. die Überzeugungskommunikation des Märtyrers ist eine tiefgreifende Paradoxie eingeschrieben: Der die soziale und praktische Situation des Martyriums definierende Machthaber intendiert aufseiten des Märtyrers kein Zeugnis, sondern mit der Beseitigung dieser Menschen eine Ende von deren Kommunikation.<sup>31</sup> Der Märtyrer wird nicht zur Zeugenschaft ‚aufgerufen‘. Vielmehr wird durch den beabsichtigten gewaltsamen Kommunikationsabbruch paradox eine machtvolle Kommunikation erzeugt. Selbstverständlich möchte der Märtyrer an seiner Glaubensauffassung festhalten und ist Glaubenszeuge in einem weiteren Sinne – aber der performative Akt des Martyriums als Akt der Standhaftigkeit mit tödlichen Konsequenzen ist davon zu unterscheiden. Dass dieser Akt zum Zeugnis und zur Überzeugungskommunikation *wird*, ist weder geplant noch intendiert. Als emergentes Ereignis wird es diesem Akt zugeschrieben. Wie der israelische Historiker Doron Mendels herausgearbeitet hat, trug die gewaltsame Verfolgung der Christen im Kontext des Zirkus – sozusagen im Effekt paradox – wesentlich zur Verbreitung des Christentums bei.<sup>32</sup> Die öffentliche Zurschaustellung der physischen Gewalt gegen die Christen ereignete sich in einer paradigmatischen Öffentlichkeit der römischen Antike. Die Martyrien der Christen im Zirkus veröffentlichten deren Glauben und deren Standhaftigkeit. Der Zirkus wurde daher zu einem – so von niemandem intendierten und geplanten – öffentlichen Verbreitungsmedium des frühen Christentums. Das Stadion wurde, so die These Mendels, zu einem frühen Massenmedium des Christentums. Offensichtlich war die Deutungs Offenheit des Körpermediums auch für die Machthaber riskant.

Doch dieser ‚missionarische Effekt‘ erschließt sich nur einem Beobachter zweiter Ordnung, zum Beispiel den damaligen wie den heutigen Historikern oder den Zuschauern. Er war nicht sozial intendiert. Was auch immer der subjektive Handlungssinn des Märtyrers war, er bezeugt *ohne* die pragmatische Absicht des Überzeugens in der gegebenen sozialen Situation.<sup>33</sup> In die kommunikative Definition der sozialen Situation des Zirkus (wie auch anderer Situationen des Lebens/Todes von Märtyrern) ist die religiöse Überzeugungskommunikation *nicht* eingeschrie-

31 Ohne dass hier unberechtigte Parallelen gezogen werden sollen, eröffnet sich an dieser Stelle doch auch ein Gespräch mit der Zeugniskonzeption Giorgio Agambens, für den die vollständigen Zeugen die Untergegangenen sind, d. h. „vom Menschlichen wirklich nur der Zeugnis ablegen kann, dessen Menschsein zerstört worden“ ist (Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt a. M. u. a.: Suhrkamp 2003, S. 117). Vgl. hierzu Ralph Buchenhorst: „Sprachlosigkeit als Zeugnis. Über eine Figur des Paradoxalen im Denken Giorgio Agambens“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2009) 6, S. 857–873; Dorothee Gelhard: „Die Adäquatheit des Zeugens. Über Agamben und Lévinas“, in: *Naharaim – Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte* 3 (2009) 1, S. 54–64.

32 Doron Mendels: *The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1999.

33 Wie vielfach zu beobachten ist, können Machthaber – als (Selbst-)Beobachter zweiter Ordnung – auch aus den paradoxen Folgen der Verfolgung Andersdenkender und Andersgläubiger lernen und die ungewollte Erzeugung von Märtyrern zu vermeiden suchen. Für die Grenzen einer solchen lernenden Selbstbeobachtung steht in der Gegenwart der Name Guantanamo Bay.

ben. Akte des Überzeugens sind im Fall des Märtyrers immer paradoxe Effekte, die nur ein gegenwärtiger oder späterer Beobachter zweiter Ordnung ‚sehen‘ kann. Dies unterscheidet den Märtyrer markant von dem Gerichtszeugen oder dem Auf-erstehungszeugen. Die Zeugenschaft des Märtyrers ist daher stets eine emergente Sache, bei der die *Zuschreibung* des Zeugnisses Teil des emergenten Prozesses ist.<sup>34</sup>

Im Märtyrer erscheint auch ein Typus des Zeugen, der ein prägnant *ohnmächtiger* Zeuge ist: Er kann sich weder selbst bewahren noch hat er die Macht, als Zeuge andere zu ‚überführen‘. Im Christentum ist daher stets der Verweis auf den paradigmatischen Zeugen Jesus Christus präsent, da auch dieser Zeuge bedroht und beseitigt wurde.

### 3. Diakonie als Zeugnis der Tat

Die Analyse der Grundkonstellation der Zeugenschaft des Märtyrers hat die Doppelung der ‚nichtsprachlichen‘ und ‚sprachlichen‘ Medialität des Zeugnisses herausgestrichen. Einen analogen Medienwechsel findet man auch in einer anderen Zeugniskonstellation religiöser Kommunikation. Analysiert man die Semantik religiöser Akteure im Christentum, so stößt man auf eine lange semantische Spur, in der das Handeln der Christen – vielfach in Opposition zu einem bloßen Reden – als „Zeugnis der Tat“ begriffen wird. Im 20. Jahrhundert wurden die Grundfunktionen der Kirche katholischerseits vielfach durch die Dreiheit von „Martyria“, „Liturgia“ und „Diakonia“ charakterisiert. Verkündigende sprachliche Kommunikation, komplexe rituelle und rhythmisierte Kommunikation und nicht zuletzt helfendes Handeln sind in diesem Sinne Grundfunktionen der Kirche.<sup>35</sup> In der Rede vom „Tatzeugnis“ der Diakonie zeigt sich, dass das helfende diakonische Handeln selbst in Analogie zu sprachlichem Handeln gesehen wird.<sup>36</sup>

Dass Diakonie, Verkündigung und Bildung und nicht zuletzt Ritus ein Ensemble religiöser Kommunikation bilden, ist zeugnistheoretisch aus mehreren Gründen aufschlussreich und relevant: Es steht nicht nur im Hintergrund großer religiö-

34 Es ist diese in der Kommunikation zu vollziehende Unterscheidung von Ereignis und Zuschreibung, die dann in der mittelalterlichen Frömmigkeit eine Spiritualisierung des Martyriums ermöglichte.

35 Zu ihnen zählt die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch die *Koinonia*, und insbesondere der Protestantismus betont zusätzlich die Bildungskommunikation.

36 Kommunikationstheoretisch manifestiert sich hierin die grundlegende Multimedialität religiöser Kommunikation. Vgl. Günter Thomas: „Die Multimedialität religiöser Kommunikation. Theoretische Unterscheidungen, historische Präferenzen und theologische Fragen“, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): *Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion. Hermeneutik der Religion in rhetorischen und medientheoretischen Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S. 189–213 und Günter Thomas: „Care, Stone, and Law as Three Forms of Non-Discursive Public Theology“, in: Heinrich Bedford-Strohm/Floria Höhne (Hg.): *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*, Zürich/Münster: LIT 2013, S. 301–320.

öser Konflikte, sondern auch aktueller rechtlich-politischer Auseinandersetzungen.<sup>37</sup> Zugleich wirft es eine Reihe zeugnistheoretischer Probleme auf. Ist also diakonisches Handeln ein Zeugnishandeln, und falls ja, inwiefern?

### 3.1 Gewissheitsmodi diakonischen Zeugnishandelns

Diakonische Akteure lassen nicht nur wie im Fall des Märtyrers Fragen der Perspektivität und Standortgebundenheit der Zuschreibung aufbrechen. Sie lassen zugleich fragen: Wer ist der Akteur und wer ist das Subjekt, sozusagen der Träger der Gewissheit? Jenseits des spontanen und augenblicksorientierten religiösen Hilfehandelns einzelner Menschen tritt das diakonische Handeln sehr schnell in organisierter Form auf. Funktionale Ausdifferenzierung und soziale Organisation prägen schon die urtypische Narration des sogenannten Barmherzigen Samariters und das Hilfehandeln frühchristlicher Gemeinden.<sup>38</sup> Während in der Diakonie ohne Zweifel stets ›Menschen‹ handeln, sind es doch Organisationen, die als eigene institutionelle oder systemische Akteure auftreten – und dies nicht nur, weil sie Rechtspersonen sind. Nicht zuletzt erlauben die Debatten um die Glaubwürdigkeit, die Geschichte, Identität und Verantwortlichkeit von diakonischen Organisationen, neben der semantischen Spur hier ein institutionelles Zeugnishandeln zu unterstellen.<sup>39</sup> Erst diese Unterstellung lässt bei einem Versagen kirchlich-diakoni-

37 Die lutherische Reformation entzündete sich an einer zu strikten Koppelung von diakonischer Kommunikation (Almosen) und religiöser Kommunikation im Sinne von Heil. Gegenwärtige Auseinandersetzungen um die Möglichkeit von Streik und den Status der Gewerkschaften in diakonischen Unternehmen entzündeten sich an der Frage, ob kirchlich-diakonische Unternehmen eher Wirtschaftsunternehmen sind oder so etwas wie Zeugnismgemeinschaften. Fasste man alle diakonischen Unternehmen der katholischen wie evangelischen Kirche zusammen, so würden sie den größten Arbeitgeber der BRD darstellen. Das Arbeitsrechtsregelungsgrundsatzgesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom 13. November 2013 stellt in der Präambel fest: „Kirchlicher Dienst ist durch den Auftrag Jesu Christi bestimmt, das Evangelium in Wort und Tat zu verkündigen. Alle Männer und Frauen, die beruflich in der Kirche und Diakonie tätig sind, wirken an der Erfüllung dieses Auftrages mit.“ Instrukтив ist, dass diese Stellung des Diakonischen u. a. auch in muslimischen und buddhistischen Traditionen Analogien kennt. Vgl. exemplarisch Khen Lampert: *Traditions of Compassion. From Religious Duty to Social Activism*, Basingstoke, UK/ New York: Palgrave Macmillan 2005. Für die formative Phase des Christentums grundlegend Anni Hentschel: *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

38 Vgl. exemplarisch Otto Hiltbrunner: „Krankenhaus“, in: Theodor Klauser/Franz Joseph Dölger (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 21, Stuttgart: Hiersemann 2006, Sp. 882–914; Manfred Wacht: „Krankenfürsorge“, in: ebd., Sp. 826–882 und Hector Avalos: *Health Care and the Rise of Christianity*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1999.

39 Für eine systemtheoretische Kommunikationstheorie ist es unstrittig, dass auch nicht-natürliche Personen kommunizieren – und so zumindest potenziell Zeugen in Überzeugungskommunikation sein können. Für die philosophische Debatte vgl. Ralf Stoecker: „Können Institutionen handeln?“, in: Gerhard Schönrich (Hg.): *Institutionen und ihre Ontologie*, Frankfurt a. M. u. a.: Ontos 2005, S. 173–187; kritisch: Elizabeth Hankins Wolgast: *Ethics of an Artificial Person. Lost Responsibility in Professions and Organizations*, Stanford, Calif.: Stanford University Press 1992. Für die katholische Lehre der Kirche erscheint es unstrittig, dass die Kirche als rechtlich-religiöse Entität Zeugin

scher Akteure nicht einfach von einem Leistungsdefizit, sondern von einem moralischen Versagen und einem Widerspruch zum eigentlichen Zeugnis sprechen.

Die Unterscheidung zwischen der organisatorisch-systemischen Identität und den individuellen Identitäten und Kommunikationen erlaubt operativ eine Differenz zu setzen zwischen den Zumutungen, mit denen ein einzelnes Mitglied der Organisation und mit denen die Organisation selbst konfrontiert wird. Bis zu einem gewissen Grad kann die Gewissheit an die Organisationsperson und ihre Kommunikation delegiert werden.<sup>40</sup>

Kommunikationstheoretisch verschärft das diakonische Zeugnishandeln das Problem der Vieldeutigkeit von Kommunikation, wie es schon für den Märtyrer charakteristisch ist. Wer ‚sieht‘ in fürsorglichem Handeln, zum Beispiel in Kindergärten, in psychologischen Beratungsstellen, in Obdachlosenhilfen und kirchlichen Krankenhäusern, ein Zeugnis für die Zuwendung und Liebe Gottes, für die göttliche Würdigung zerbrechlichen Lebens?<sup>41</sup> Die Gleichzeitigkeit von Kommunikation und Handlungen erfasst eine Kommunikationstheorie, in der Handlungen selbst Medien der Kommunikation werden können. Nicht-sprachliche Handlungen einer praktischen Zuwendung zu Bedürftigen und Notleidenden werden zu Medien der *eigeninitiierten*, aber *niederschwelligen* und doch *nachhaltigen* Zeugniskommunikation.<sup>42</sup> Formen des diakonischen Tatzugnisses als Überzeugungskommunikation für das Christentum haben nach Auffassung von Historikern ganz wesentlich zum Überleben des Christentums in der Antike beigetragen.<sup>43</sup>

---

ist, die ‚überzeugend‘ kommunizieren muss. Aufseiten des Protestantismus sieht dies die lutherische Tradition eher kritisch, positiv hingegen die auf Johannes Calvin zurückgehenden reformierten Traditionen.

40 Selbstverständlich gibt es Grenzlagen, in denen zu viele individuelle Loyalitätskonflikte zur Auflösung der Organisation führen. Die Möglichkeit der Gewissheits- und Zeugnisdelegation sinkt mit dem steigenden Maß an Repräsentationsfunktionen: Von Führungskräften wird ein höheres Maß an Identifikation, konkret Kirchenmitgliedschaft, verlangt.

41 Hierzu gibt es auch säkulare Äquivalente: „Wer sieht in dem Handeln der Ärzte ohne Grenzen das Bezeugen von Humanität in Situationen der Gewalt und Menschenverachtung?“ Auch umgekehrt kann gefragt werden: „Mit welcher Aufmerksamkeit mobilisierenden Handlungen kann Greenpeace seine Sorge für die Umwelt kommunizieren?“

42 Auf diese höchst indirekte, aber zugleich konkrete und machtvolle Weise werden auch Liebe, Vertrauen, Hoffnung und Glaube, allerdings auch Hass, Verachtung und Misstrauen kommuniziert. Dies erfasst eine Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. Vgl. u. a. Claudio Baraldi: „Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien“, in: ders./Giancarlo Corsi (Hg.): *GLU: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 189–195.

43 Vgl. Christoph Marksches: *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004 und Adolf von Harnack: *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig: Hinrichs 1892.



### 3.2 Das Kommunikationsmedium des diakonischen Zeugnisses

Im Gegensatz zur natürlichsprachigen Kommunikation vollzieht sich das diakonische Zeugnis nicht einfach in der Tat, sondern in der Zuwendung zu leiblicher Not. Medium ist nicht der zur Schau gestellte leidende Körper, auch nicht der Körper des Zeugen. Medium wird vielmehr der Körper als Träger der leiblichen Not. Der Körper wird zum Ziel eines Handelns, in dem es um die Abwendung von Leiden oder um ein Erträglichmachen von Leiden geht. Weil die Kommunikation im Medium körperlicher Zuwendung in diesem kurativen Bereich deutungsöffener ist, d. h. über keine so festgefügte Semantik verfügt, wird sie in den spätmodernen Gesellschaften als weniger bedrängend erfahren. Es dürfte das spezifische mediale Substrat des diakonischen Zeugnisses sein, das auch dann noch auf positive Resonanz stoßen lässt, wenn jegliche Form von Mission kulturell negativ konnotiert wird.

### 3.3 Techniken der Überzeugung und deren Sicherung

Komplex stellt sich auch die schon im Fall des Märtyrers schwierige Frage der Intention und der Technik der Überzeugung dar. Wie im Fall der Kommunikation von Vertrauen oder auch Liebe, so darf bei der diakonischen Zeugniskommunikation die Intention nicht zu offen mitkommuniziert werden bzw. die Medialität der Zuwendungshandlungen darf nicht in den Vordergrund rücken. Geschieht dies, so wird der Notleidende, dem man sich zuwendet, ein Mittel zum Zweck. Damit stellt sich nochmals eine, allerdings anders als beim Märtyrer gelagerte Paradoxie ein: Die Zeugnishaftigkeit des diakonischen Handelns ist Teil der Selbstbeschreibung der organisatorischen Formen dieses Handelns und Teil der Ursprungsmotivation dieser Organisationen. In einer diffusen Form ist es auch Bestandteil des Erwartungshorizontes der Adressaten dieses Handelns. Doch zugleich darf die Zeugnishaftigkeit selbst nicht hervorstechender Bestandteil des diakonischen Handelns werden – sonst fühlen sich die Menschen zu Recht religiös instrumentalisiert. Hier gilt: Mit dem Explizitsein des Zeugnisses steigt seine Ablehnungswahrscheinlichkeit. Hier überzeugt gerade Latenz. Dies unterscheidet diese Form des religiösen Zeugnisses grundlegend von den Auferstehungszeugen oder den Märtyrern. Zugespitzt formuliert, wirkt dieses Zeugnis dadurch überzeugend, dass es sich ‚invisibilisiert‘ – ohne zu verschwinden.<sup>44</sup>

Dennoch gibt es eine soziale Konstellation, die die Überzeugungsmacht des diakonischen Zeugnisses zu schwächen oder zu stärken vermag. Diakonisches Handeln bewegt sich stets zwischen zwei Grenzlagen, die schon in dem bekannten Narrativ des Barmherzigen Samariters präsent sind (Lk 10,30–36). Diakonisches

<sup>44</sup> Dadurch entstehen daueraktuelle Probleme religiös-diakonischer Einrichtungen, die sich im Falle einer Umstellung von Freiwilligenarbeit auf professionelle Sozialarbeit und sozialstaatliche Hilfe noch deutlich steigern.

Handeln kann risikobereit und verlustbereit sein, wie es in dem Samariter greifbar ist, der dem unter die Räuber Gefallenen zu Hilfe kommt. Die fürsorgliche Zuwendung kann aber auch Teil einer vertragsbasierten und ökonomisch kompensierten Leistung sein, wie sie in dem Wirt angezeigt wird, der sich auf der Grundlage einer angemessenen Finanzierung um den Verletzten kümmert. In Analogie zum Zeugnis des Märtyrers ist beobachtbar, dass die Komponente des risikobereiten und verlustbereiten Handelns die Überzeugungsfähigkeit des diakonischen Zeugnisses signifikant erhöht. Dagegen schwächt eine ausschließlich ökonomisch-vertragsbasierte diakonische Leistung die Überzeugungskraft des Zeugnisses signifikant oder konterkariert es gar.<sup>45</sup> Diakonisches Zeugnis gewinnt an Überzeugung, wenn das Medium des Zeugnisses keine Handlungen eines reinen Tauschverhältnisses sind, sondern diese zumindest Komponenten eines verlustbereiten Opfers haben.

### 3.4 Die soziale Konstellation des diakonischen Zeugnisses

Die Performanz des diakonischen Zeugnisses findet stets zwischen zwei Grenzlagen statt. Das diakonische Zeugnis kann zu eng und strikt mit religiöser Kommunikation gekoppelt werden: Dann richtet es sich nicht mehr an alle Menschen oder aber es wird selbst für genuin religiöse Zwecke instrumentalisiert. Es kann aber andererseits auch Bestandteil einer zu weit gehenden inneren Ausdifferenzierung der Religion in Diakonie, religiös-rituelle Kommunikation und Bildung werden. Dann wird das diakonische Handeln in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in keiner Weise mehr als spezifisch religiöses Handeln erkennbar – oder aber die diakonische Selbstbeschreibung dient der Verschleierung einer primär marktwirtschaftlichen Orientierung.

<sup>45</sup> Was sich hier anzeigt, ist die grundlegende Unterscheidung zwischen Gabe als Tausch und verlustbarem Opfer. „In der Gabe objektivieren sich vornehmlich soziale Beziehungen, die durch Tauschverhältnisse, also durch Geben und Nehmen bestimmt sind. Im Opfer manifestieren sich soziale Beziehungen, die durch die Frage bestimmt werden: Wer lebt von wem bzw. auf wessen Kosten?“; so Sigrid Brandt: *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, Münster: Lit 2001, S. 358. „Gaben sind, häufig auf Reziprozität abstellende, in normierte Tauschverhältnisse eingebettete und in der Regel verschmerzbar, dargebrachte Lebensgüter. Opfer sind häufig Reziprozität sprengende, das Gabenkalkül durchbrechende und deutlich ‚an die Substanz gehende‘ Darbringungen oder Investitionen von Leben und Lebensressourcen. Diese ermöglichen Leben (im guten oder schlechten Sinn) bzw. setzen es frei. Gabensysteme regeln das Miteinander. Opfersysteme regeln das Voneinanderleben bzw. das Leben auf Kosten von Leben“; ebd. „Leben gehört und verdankt sich in nur ganz begrenztem Maße sich selbst. Leben wir, so leben wir für anderes Leben und wir leben von anderem Leben bzw. auf Kosten anderen Lebens“; dies.: „Hat es sachlich und theologisch Sinn, von ‚Opfer‘ zu reden?“, in: Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 247–281, hier S. 253.

#### 4. Religionen als verzweigte Zeugnisketten

Offenbarungsreligionen, die zugleich an einer spezifischen Präsenz oder Handlung Gottes im Raum der Geschichte festhalten, haben ein spezifisches Problem: Wird die aktuelle religiöse Erfahrung im Licht der Interpretation geschichtlicher Ereignisse gedeutet oder durch die gegenwärtige Interpretation derselben erst evoziert, so sind diese Religionen auf Zeugnisse von diesem wirksamen Ursprungsereignis angewiesen – eben weil dieses Ursprungsereignis einmalig ist und aktuell nicht reproduziert werden kann. Geht es also in einer Religion nicht einfach um die immer und überall gleiche Gegenwart eines Göttlichen, sondern um einen Rückbezug auf eine spezifische göttliche Präsenz im Raum der Geschichte (z. B. das Exodus- oder das Christusgeschehen), so besteht sie in einem gewissen Sinn aus Überlieferungsketten und -netzen, die epistemisch und performativ Zeugnisketten und -netze sind.<sup>46</sup> Offenbarungsreligionen, die auf einen historisch verortbaren Erlöser, Propheten oder ein herausragendes personal-religiöses Medium als wirksames Ursprungsereignis zurückgehen *und* diese historische Verankerung auch innerreligiös erkennen und festhalten, sind mit dem Problem langkettiger und geflechtartiger, multimedialer und multivokaler Zeugnisketten konfrontiert. Dieses Problem tritt nicht als religiöses auf, wenn der historische Bezug nur ein wissenschaftliches Beobachterkonstrukt ist. Dieses Problem prägt daher als spezifisch religiöses alle drei sogenannten monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam, mit all ihren ‚konfessionellen‘ Verästelungen. Diese Zeugnisketten repräsentieren einen eigenständigen Typus des religiösen Zeugnisses, da sie ganz spezifische Grundprobleme und Lösungen des Zeugnisses und des Überzeugens offerieren.

Zeugnistheoretisch grundlegend ist für diese Ketten die unaufhebbare Doppelstruktur von primärer und sekundärer Zeugenschaft in jedem einzelnen Zeugen. Diese Kopräsenz wird durch die Aktualität der religiösen Erfahrung in ihrer Kopplung an ein zurückliegendes Ursprungsereignis erzeugt. Diese Kopräsenz einer primären, auf die aktuell wirkende Gegenwart Gottes in der religiösen Gemeinschaft, im Geschehen der Welt und auf das eigene Leben bezogenen Zeugenschaft und einer sekundären, auf das ursprüngliche Christusgeschehen verweisenden und in hohem Maße vermittelten Zeugenschaft ist konstitutiv für die innere Dynamik von Offenbarungsreligionen.

Vergegenwärtigt man sich diese unauflösbare Doppelung, so sind religiöse Zeugnisketten von zwei Grenzlagen eines weiten und allgemeineren kulturellen

<sup>46</sup> Die Metapher bzw. das Modell des Netzes erfasst zutreffend die generationenübergreifende Verbindung, ist aber hinsichtlich der Suggestion einer unidirektionalen und klar sukzessiven Ordnung irreführend. Das Modell des Netzes spiegelt komplexe Verweisungszusammenhänge wider, vernachlässigt aber zu sehr die diachron-historische Vermittlung, die in der Vergangenheit spezifische mediale Herausforderungen kannte, ja die Medienentwicklung selbst befeuerte. Vgl. exemplarisch den Klassiker Elizabeth L. Eisenstein: *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press 1979; als präzise gegenwärtige Studie vgl. Marcus Sandl: *Medialität und Ereignis. Eine Zeiggeschichte der Reformation*, Zürich: Chronos 2011.

Überlieferungsgeschehens abzusetzen: Sie repräsentieren nicht nur ein Überlieferungsgeschehen, bei dem eine Information über ein vergangenes Ereignis so präzise wie möglich vermittelt wird – ohne Anspruch einer aktuellen, ereignishaften Prägung der Gegenwart, die einen neuen primären Zeugen erzeugt. Die Zeugnisketten zielen aber auch nicht auf eine nur vage und diffuse wirkungsgeschichtlich zu denkende Bestimmung der Gegenwart, die dabei thematisch-sachlich so plastisch ist wie beim Kinderspiel der ‚Stillen Post‘. Im Gegensatz zu diesen beiden Grenzlagen zielen die religiösen Zeugnis Ketten in der Performanz von Akten des Überzeugens auf eine Transformation der gegenwärtigen Adressaten, die sie zu neuen primären Zeugen machen. Zugleich beanspruchen sie im Rückbezug auf das Ursprungsereignis eine Sicherung der sachlich-thematischen Identität dieser Effektivität, und dies geschieht über lange Zeiträume überbrückende Ketten sekundärer Zeugen.<sup>47</sup>

Damit ist in religiöse Zeugnis Ketten ein unvermeidlicher Dauerkonflikt zwischen Variation in der transformativen Performanz (im Prozess der Gewinnung gegenwärtiger Relevanz) und Identität (im sachlichen Rückbezug auf die Ursprungsereignisse) eingeschrieben. Dieser tiefgreifende Konflikt führt zu einer Variantenvielfalt in der sozialen Performanz des Zeugnisses und den Techniken der Sicherung der Identität. Traditionsketten erstrecken sich über mehr als tausend Jahre, in denen angesichts einer inflationären Vielzahl von Zeugen die sachliche Prägnanz und ‚Identität‘ des Glaubens erhalten werden muss bzw. in der religiösen Kommunikation der Eindruck dieser Identität glaubhaft vermittelt werden muss – unabhängig davon, was ein wissenschaftlicher Beobachter an tiefgreifendem inhaltlich-religiösem Wandel inmitten von soziokulturellem Wandel erkennen mag.

Diese Grundbeobachtung zur Zeugnis Kette wird gestützt durch semantische Orientierungen innerhalb diverser Ebenen der religiös-theologischen Selbstbeschreibung. Bemerkenswert erscheint, dass speziell im Kontext krisenhafter Selbst- und Fremdbeschreibungen des Christentums im 19. Jahrhundert und im Übergang zum 20. Jahrhundert die Zeugensemantik als Beschreibung der christlichen Existenz stark in den Vordergrund rückte.<sup>48</sup>

47 Diese Beobachtung berührt sich mit den Einsichten von Sibylle Schmidt: *Episteme und Ethos des Bezeugens. Zur Analyse einer sozialen Erkenntnisquelle*, Diss. Berlin 2012, die dafür plädiert, im Begriff des Zeugnisses die epistemisch-informationsbezogene und die ethisch-performative Seite nicht auseinanderzureißen. Die Nähe zwischen der religiös-transformativen Dimension und der von Schmidt im Rekurs auf Hannah Arendt und Avishai Margalit hervorgehobenen ethisch-politischen Dimension bedarf weiterer Analysen. Allerdings betont Burkhard Liebsch, dass auch im Blick auf geschichtliche Überlieferungsprozesse „das dingliche ‚Zeugnis‘ [...] nichts [ist] ohne denjenigen, der als Wahrnehmender oder Erinnernder Zeugnis ‚gibt‘“; Burkhard Liebsch: „Zeugnis und Überlieferung. Eine Skizze“, in: Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink 1998, S. 317–328, hier S. 319.

48 Im europäischen protestantischen Kontext verbindet sich dies mit der sogenannten dialektischen Theologie und speziell mit dem Namen Karl Barth. Vgl. die frühe, im weiteren Horizont des Denkens von Jakob Taubes entstandene Arbeit von Norbert Bolz: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München: Fink 1989; klassisch: Karl Barth: *Der Christ als Zeuge (Theologische Existenz heute 12)*, München: Kaiser 1934; die Zeugensemantik

#### 4.1 Die Dichte der Gewissheit in gemeinschaftlichen religiösen Zeugnisketten

Die im religiösen Zeugnis und in den Akten des Überzeugens präsente Gewissheit kann schwanken zwischen einer zweifelnden Haltung der Anklage, einem dialektischen „Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,23) und dem fraglosen Festhalten an dem, was Clifford Geertz die ‚wirkliche Wirklichkeit‘ nennt.

Drei Aspekte verdienen in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden:

- a) Im Unterschied zum einzelnen Gerichtszeugen oder auch den anderen Typen des religiösen Zeugen kann der Zeuge in der gemeinschaftlich organisierten religiösen Zeugniskette die eigene Un-/Gewissheit an gegenwärtige oder vergangene Stellvertreter delegieren. Der religiöse Zeuge kann seine eigene Erfahrung durch fremde Texte deuten, bezeugen und zugleich um-/prägen.<sup>49</sup> Die Verwendung fremder Texte erlaubt dem Einzelnen die Entkoppelung von individueller Gewissheit und der Bestimmtheit der Äußerung, d. h. das fluide Spiel mit fremder Gewissheit.<sup>50</sup>
- b) Die aus individuellen Zeugen bestehende Kette kann selbst als Subjekt des Zeugnisses begriffen werden. In diesem Fall ist es die Kirche, die als Zeugin von Christus verstanden wird und dann möglicherweise jenseits von Fragen individueller Gewissheit zum Garanten der persönlichen Gewissheit werden kann. Wie schon im Fall des organisationsförmigen diakonischen Zeugnisses stellt sich hier zeugnistheoretisch die Frage, ob nicht-natürliche Personen Zeugen im prägnanten Sinne sein können.<sup>51</sup>

---

analysiert umfassend Henning Theissen: *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. Für den angelsächsischen Kontext interpretiert instruktiv der Philosoph Jeffrey Stout die grundlegenden erkenntnistheoretischen Umbauten. Vgl. Jeffrey Stout: *The Flight from Authority. Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981. Über die Verbreitung, Funktion und Pragmatik der Semantik von „Witnessing“ in den vom philosophischen Kommunitarismus beeinflussten theologischen Strömungen informiert umsichtig das Heft *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 29 (2013), S. 5–103. Vgl. insbesondere die von Yale geprägte Theologie in Paul J. DeHart: *The Trial of the Witnesses. The Rise and Decline of postliberal Theology*, Malden, MA/Oxford: Blackwell Pub. 2006. An dieser Stelle kann nur angedeutet werden, dass die religiöse Verarbeitung und Verortung der gesellschaftlich-epistemischen Krise Züge des juristischen Zeugen und Märtyrzeugen amalgamiert.

49 Zum dynamischen Konnex von Erfahrung und Deutungsmaterial vgl. Matthias Jung: *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. u. a.: Alber 1999.

50 Dies unterscheidet diesen Normalmodus vom Märtyrer (der Narration) wie auch vom Gerichtszeugen. Die Deckungsgleichheit von subjektiver Gewissheit und der in der Äußerung vergegenwärtigten Gewissheit wird gemeinhin als Nachweis der Authentizität des Zeugnisses kommuniziert. Doch dies ist eher ein modernes und ‚pietistisch‘ geprägtes Model. Heilige oder andere herausragende Personen können stellvertretend die Gewissheit vertreten bzw. deren Repräsentanten werden. Einige religiöse Kommunikationsformen – wie z. B. der gemeinsame Gesang – bieten fluidere Lösungen. Sie legen nicht fest, wer in dem aktuellen Zeugnis nun Sprecher und wer Adressat ist.

51 Dieses Problem ist nicht einfach ein sozialphilosophisches Glasperlenspiel, sondern ein die Konfessionen und Denominationen differenzierendes Grundproblem des Kirchenverständnisses – mit weitreichenden Folgen z. B. für die Möglichkeit eines Schuldbekenntnisses der Kirche.

- c) Ohne Zweifel beeinflusst die soziokulturelle Umwelt der religiösen Zeugen deren Gewissheitsmodus. Während die sich einer wenig infrage stellenden Umwelt verdankende ‚stillschweigende Gewissheit‘ nicht unterbewertet werden sollte, erwächst einer religionskritischen oder fremdreligiösen Umwelt ein intensives Resonanzverhältnis mit den religiösen Zeugen. Allerdings sind Resonanzverhältnisse durch nicht extern determinierbare Reaktionen gekennzeichnet: Die religiösen Zeugen können entweder an der kritischen Fraglichkeit aufseiten der Umwelt anschließen oder aber auf die Kritik aus der Umwelt mit der kommunikativen Schließung einer ‚Counterculture‘ reagieren und die Gewissheitskomponente des Zeugnisses steigern.<sup>52</sup> Beide Grenzlagen markieren mögliche Gewissheitsmodi und verarbeiten auf ihre Weise die Situation der epistemischen Krise.

#### 4.2 Kommunikationsmedien und Überzeugungstechniken innerhalb der Zeugnis-kette

Die Organisation der religiösen Zeugnis-ketten ist zunächst und zumeist eine Organisation der Kommunikation.<sup>53</sup> Diese Feststellung hat jedoch nur innerhalb mehrerer Einschränkungen und Spezifizierungen ihre Gültigkeit.

- a) Empirisch steht im vielfach übersehenen Zentrum der Transmission von Religion keine Kommunikation mit der Möglichkeit der Ablehnung: Die Weitergabe der Religion (und der Ablehnung von Religion) im Kontext der Familie ist weithin eine mit der Geburt ansetzende Setzung, sozusagen ein Akt der so selbstverständlichen wie wohlwollenden Verfügung, der sich bis heute weithin in der Selbstverständlichkeit des Common Senses bewegt.<sup>54</sup>
- b) Ganz entsprechend kommunizieren Religionen für einen Beobachter weithin *unterhalb* der Schwelle *expliziter* diskursiver Kommunikationen auf der Ebene von Routinen, habituellen Orientierungen und alltagspraktischen Zuhandheiten.<sup>55</sup> Für die religiöse Kommunikation (auch innerhalb des Protestantismus)

52 In dieses Problemfeld gehört dann auch die verbreitete Feststellung, der religiöse Fundamentalismus sei eine Reaktion auf die Probleme eines Pluralismus/Relativismus in der Moderne. Entsprechendes gilt für die sogenannte Liberale Theologie.

53 In dieser Hinsicht luzide die Beiträge in Hartmann Tyrell/Volkhard Krech (Hg.): *Religion als Kommunikation, Religion in der Gesellschaft*, Würzburg: Ergon 1998.

54 Die Vorstellung, dass sich ein Mensch für eine Religion entscheidet wie für eine Automarke, ist – für eine empirisch-religionssoziologische Betrachtung – so spätmodern wie wirklichkeitsfremd. Erhellend war in dieser Hinsicht die Debatte um die Beschneidung jüdischer Kleinkinder, bei der das individuelle Recht auf körperliche Unversehrtheit mit der Freiheit der Eltern, ihre Kinder in einer spezifischen religiösen Tradition zu erziehen, abzuwägen war. Bis in die Gegenwart hinein dürfte die Situation der Mission/Konversion z. T. überbewertet werden. Kurz: Das Moment einer Entscheidung für eine Religion dürfte auch mit Blick auf die Gegenwart in der wissenschaftlichen Wahrnehmung stark überschätzt sein.

55 In diesem Sinne treffen die meisten der Beobachtungen zum Common Sense auf weite Bereiche der religiösen Kommunikation zu. Hierzu, auf Ludwig Wittgenstein aufruhend, Clifford Geertz: „Common Sense as a Cultural System“, in: ders. (Hg.): *Local Knowledge*, New York: Basic Books

sind dabei weithin mimetische Prozesse ausschlaggebend.<sup>56</sup> Die mehrheitliche Umstellung auf explizit intendierte Überzeugungskommunikation, wie sie den Gerichtszeugen kennzeichnet, ist für religiöse Kommunikation eher ein sicherer Krisenindikator. Für eine Typologie des religiösen Zeugen und der religiösen Überzeugungskommunikation ist darum wesentlich zu sehen, dass diese Zeugnisse im Alltäglichen für die Akteure selbst keine explizite und intendierte Überzeugungskommunikation darstellen. Wie schon im Fall des Märtyrers ist die Tatsache der Überzeugung für die sozialen Akteure nicht Teil der aktuellen Situationsdefinition.<sup>57</sup> Vielmehr ist, scheinbar paradox – dies sieht der Beobachter bzw. der Selbstbeobachter –, im alltäglichen testimonialen Transmissionsprozess von Religion die Unsichtbarmachung der Kommunikation gerade die Technik der Überzeugung.<sup>58</sup> Die Kontingenz des Zeugnisses – und es ist ja die Kontingenz des Zeugnisses, die ein Überzeugen im prägnanten Wortsinn erst notwendig macht – ist in den Selbstverständlichkeiten des Alltäglichen invisibilisiert.

- c) Gleichwohl ist es für viele Religionen und auch für alle Erscheinungsformen des Christentums charakteristisch, dass sie vor dem Hintergrund der Routinen und Invisibilisierungen, sozusagen als starken Kontrast zwischen Alltag und Außeralltäglichem *im* Alltag, dennoch komplexe Gestalten expliziter Überzeugungskommunikation ausbilden. Dies sind im weitesten Sinne ritualisierte und rhythmisierte Formen der gottesdienstlichen Kommunikation. Die Überzeugungskraft des Zeugnisses wird zunächst durch eine charakteristische Multimedialität religiöser Kommunikation entfaltet, die auch dann noch beobachtbar ist, wenn starke mediale Reduktionen Teil der religiösen Programmatik werden.<sup>59</sup> Diese Ereignisse sind Gewissheitsgeneratoren, die in ihrer Rhythmik implizit mit einem steten Verfall dieser Gewissheit rechnen.<sup>60</sup> Auch eher diskursive Ausprägungen wie der protestantische Gottesdienst sind eingebaut in liturgisch-rituelle Vollzüge und ästhetische, nicht-diskursive Kommunikationen. Die spezifische Überzeugungskraft des expliziten christlichen Zeugnisses wird in diesen multimedialen Ereignissen durch eine komplexe Darstellung des Bezeugten erreicht. Diese Darstellung kann die Glaubenden in mehr oder weniger intensiv

---

1983, S. 73–93. In Situationen eines religiösen Pluralismus entstehen darum schnell relativ stabile Subkulturen, die eine relative Selbstverständlichkeit wieder erfahrbar machen.

56 Zur Stellung der Mimesis in den Prozessen der Kultur vgl. Gunter Gebauer/Christoph Wulf: *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*, Reinbek: Rowohlt 1992.

57 Man kann sich dies einfach vergegenwärtigen: Ein Tischgebet ist nicht als Akt der Überzeugungskommunikation gedacht und ist doch ein inexpliziter Zeugnisakt.

58 Diese nicht-diskursiven Kommunikationen finden sich nicht nur in familialer Kommunikation, sondern auch in der religiösen Architektur, Fürsorge und in rechtlichen Regelungen. Vgl. Günter Thomas: „Care, Stone, and Law“ (Anm. 36). Zur Invisibilisierung von Kommunikation zur Reduktion des Risikos der Kommunikation, die auch eine Dimension ritueller Kommunikation sein kann, vgl. ders.: „Communication“, in: Jens Kreinath/Joannes Augustinus Miaria Snoek (Hg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden/Boston: Brill 2006, S. 321–343.

59 Günter Thomas: „Multimedialität“ (Anm. 36). Selbst in medial minimalistischen Traditionen des Christentums wird nicht auf Architektur und Musik verzichtet.

60 Die temporale Dynamik sich wiederholender religiöser Rituale beschreibt hellsichtig Roy A. Rappaport: „Ritual, Time, and Eternity“, in: *Zygon* 27 (1992) 1, S. 5–30.

inszenierte Gegenwelten führen – aber die Überzeugungskraft ist in der Außenbeobachtung eine der expliziten machtvollen Darstellungen des Bezeugten.<sup>61</sup>

Für einen religionssoziologischen Blick ist es allerdings die speziell leiblich-kopräsente Gemeinschaft der Zeugen, die eine Macht der Überzeugung entfaltet. Die von Émile Durkheim beschriebene Macht der rituellen Effervescenz ist es, die dem gemeinschaftlichen Ritual erwächst und hierin affektiv ‚überzeugt‘.<sup>62</sup> Die Durkheimschen Beobachtungen zur Dynamik kollektiver Rituale verweisen zugleich auf eine spezifische Dimension der Multimedialität religiöser Kommunikation: Der Körper ist nicht nur Medium, sondern auch distinkter Adressat religiöser Kommunikation.<sup>63</sup> Die leibhaftige, körperorientierte Erfahrung wird für den (gegenwärtig primären) Zeugen die physisch und kognitiv erinnerbare Erfahrung.

#### 4.3 Techniken der Sicherung in diachron-langkettigen und kulturell weitvernetzten Zeugnisketten – drei idealtypische Modelle

Innerhalb der christlichen Religion lassen sich innerhalb verschiedener Konfessionen unterschiedliche Techniken der Sicherung des Zeugnisses beobachten – und für eine Analyse der Dynamik der Zeugenschaft idealtypisch stilisieren.

##### 4.3.1 Die ‚katholische‘ Lösung: Sicherung durch eine Organisation – Experten, Lizenzierungen und ein ‚Büro‘

Die über die Zeit erstreckte Zeugenkette kann dadurch gesichert werden, dass eine genealogieähnliche, familienähnliche Verkettung mit ausweisbaren Übergabepunkten zwischen den Zeugengenerationen gefordert wird. Die ‚Stafettenübergabe‘ des Zeugnisses ist in dieser linearen Verkettung stark personal-institutionell gesichert, im Prinzip lückenlos rekonstruierbar und institutionell reguliert. Der neue Zeuge in der Kette benötigt von den bisherigen Zeugen sozusagen eine Lizenz

61 In der theologischen Selbstbeschreibung der christlichen Konfessionen wird diese Macht der überzeugenden und die Wahrnehmung verändernden Darstellung als Wirksamkeit des Heiligen Geistes beschrieben. Für kulturwissenschaftlich anschlussfähige Ausführungen zu den Logiken der Darstellung vgl. Christiane Braungart: *Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilungsvermittlung*, Marburg: Elwert 1998. Der orthodoxe, der katholische, der lutherische, der evangelisch-reformierte und nicht zuletzt der charismatische Gottesdienst unterscheiden sich im multimedialen Mix aus diskursiven und nicht-diskursiven Kommunikationsformen.

62 Vgl. Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.

63 Zu den schwer negierbaren körperbezogenen Kommunikationen vgl. Roy A. Rappaport: „The Obvious Aspects of Ritual“, in: ders. (Hg.): *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, Calif.: North Atlantic Books 1979, S. 173–221; und ders.: *Ritual and Religion* (Anm. 28). Zum Körper als Träger einer Spur vgl. Schmidt: *Episteme und Ethos des Bezeugens* (Anm. 47), S. 149 ff. Letztlich ist katholischerseits das Zölibat ein Akt, der die Unterscheidung zwischen Priester und Laien in die Körper der ersteren einschreibt.



zur Zeugenschaft. Die für die Gültigkeit des Amtes und damit verbunden der Spendung der Sakramente notwendige apostolische Sukzession in der römisch-katholischen Kirche repräsentiert im christlich-religiösen Feld dieses Modell.<sup>64</sup> Kommunikationstheoretisch betrachtet, ermöglicht die apostolische Sukzession eine empirisch validierbare Rückführung des Zeugnisses jeglichen Priesters auf Petrus und letztlich Jesus – so wie alle Äste eines Baumes zu dem einen Stamm führen.

Dieser sozialen Sicherung des Zeugnisses in der diachronen Dimension entspricht eine strikte soziale Sicherung in der synchronen Dimension: Innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden sind alle Zeugen, gleichwohl mit einer strikten Stufung der Kompetenz: Der Masse der Glaubenden steht eine scharf abgegrenzte Expertengruppe gegenüber (Priester, nur Männer), die selbst wiederum intern scharf differenziert ist (Priester gegenüber Bischöfen und Kardinälen) und die unter sich über einen ‚Goldstandard‘ bzw. ‚Masterzeugen‘ verfügen.

Die diachronen und synchronen Sicherungsmechanismen der Zeugniskette sind organisatorisch-administrativ zusammengeführt in einem ‚Büro‘: In strittigen Fragen der Lehre, d. h. in Tiefenprägungen des Zeugnisses von Gottes Wirken und Handeln in dieser Welt, gibt es letztlich ein ‚Büro‘ (die Glaubenskongregation) und einen einzelnen Zeugen letzter Instanz bzw. einen ‚Masterzeugen‘ (den Papst). Letzterer ist administrativ Garant und symbolischer Repräsentant der Einheit der Zeugenkette. Angesichts der Problematik einer inflationären Vielzahl der Zeugen setzt dieses Modell auf eine radikale Verknappung durch Hierarchisierung.

#### 4.3.2 Die ‚protestantische‘ Lösung: Sicherung durch ein Ursprungszeugnis und mediale Reduktion

Die historisch im Protestantismus tief verankerte Zurückweisung einer apostolischen Sukzession, eines sogenannten zweiten Standes von Priestern und nicht zuletzt der Institution des Papsttums verschärft zunächst die Probleme der Sicherung des Zeugnisses dramatisch. Die Verbindung der Idee eines allgemeinen Priestertums aller Gläubigen mit der Zugänglichmachung der Bibel durch Bildung und Bibelübersetzung sprengt die Verknappung der kompetenten sekundären Zeugen auf. Die damit verbundene Würdigung der einzelnen Christen als primäre *und* kompetente sekundäre Zeugen geht – wie die Vielzahl protestantischer Kirchen unschwer belegt – einher mit enormen Problemen der Sicherung der Identität des Zeugnisses.

Die protestantischen Religionsgemeinschaften ersetzen und variieren die Mechanismen des ‚katholischen‘ Modells: Die Programmformel *sola scriptura* führt eine tiefgreifende Unterscheidung zwischen den eigentlichen primären Zeugen in

<sup>64</sup> Das Beharren der katholischen Kirche auf der apostolischen Sukzession für das Amt stellt einen der zentralen Differenzpunkte im Kirchenverständnis und in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft mit protestantischen Kirchen dar. Die protestantischerseits betonte Priesterschaft aller Gläubigen führt zu einem fundamental anderen Amtsverständnis und löst die starke Verknappung autorisierter Zeugen auf.

den biblischen Schriften und den ihnen historisch nachgeordneten sekundären Zeugen der Geschichte und der Gegenwart ein. Hinsichtlich der Zeugnissicherung wird der ‚Masterzeuge‘ durch ein schriftliches ‚Masterzeugnis‘ substituiert, an dem sich alle anderen Zeugen der Kette messen lassen müssen.<sup>65</sup> Dem qualitativen Sprung zwischen den primären Zeugen der Schrift und den sekundären Zeugen in der Kirchengeschichte entspricht die Unterscheidung von Text und Interpretation. Das Masterzeugnis ist nur in der medialen Form von Schriftlichkeit und Textualität gegenwärtig und erfordert gebildete Interpretation.<sup>66</sup> Diese mediale Selektion (als Reduktion und Akzentuierung) auf Schrift als Medium primärer Zeugenschaft spiegelt sich dann in den medialen Präferenzen der wirksamen sekundären Zeugenschaft im Protestantismus: der mündlichen Predigt als Text.

Da das ‚verknappte‘ Masterzeugnis allerdings historisch ‚im Rücken‘ liegt und selbst in sich als Kanon in hohem Maße pluralistisch verfasst ist, provoziert es in der jeweiligen Gegenwart eine Fülle an Interpretationen. Doch die diese Interpretationen erzeugenden sekundären Zeugen lassen sich – im Strukturbild des Baumes und seiner Äste – nicht über eine Traditionskette auf den *einen* Stamm Christus zurückführen. Zeugnistheoretisch betrachtet, sind sie alle gleich unmittelbar zu dem Masterzeugnis.<sup>67</sup>

Wie die innerprotestantischen Debatten um das Amt des Pfarrers und des Bischofs deutlich machen, darf es als höchst umstritten gelten, ob auf eine organisatorische Sicherung der Zeugniskette durch Experten verzichtet werden kann.<sup>68</sup> Die Sonderstellung der organisationssoziologisch notwendigen Experten findet jedoch ihren Grund in Bildungsprozessen, nicht in spezifisch religiöser Dignität und Autorität.<sup>69</sup> Der Text als Masterzeugnis ist symbolischer Repräsentant der Einheit der

65 In einer konstruktivistisch-hermeneutischen Betrachtung wird die Unterscheidung von Master-text und Interpretation immer aufseiten der Interpretation vollzogen.

66 Der von Gottfried E. Lessing markierte „garstige Graben der Geschichte“ und der von ihm geforderte „Erweis des Geistes und der Kraft“ zeigen die Probleme dieser Konfiguration an: Die Verlagerung des Masterzeugen in die historische Distanz erzeugt notorisch Probleme der Anknüpfung zwischen primären und sekundären Zeugen und speziell Probleme des performativ machtvollen aktuellen ‚Überzeugens‘. Die historische Überlieferung alleine vermag dies nicht zu leisten. Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam 1982, S. 34 ff.

67 Dass dies, wissenschaftlich betrachtet, keine korrekte Selbstbeschreibung des Protestantismus ist, ist angesichts der Traditionsbegründung der verschiedenen Denominationen evident. Offensichtlich wird die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Zeugen auf der Seite der sekundären Zeugenschaft wiederholt: Martin Luther, Johannes Calvin, John Knox, John Wycliff etc. sind dann ‚primäre sekundäre Zeugen‘. In den Augen katholischer Beobachter ist dies nichts anderes als die Wiedereinführung des Traditionsprinzips.

68 Zu den Problemen vgl. Harald Goertz: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg: Elwert 1997; für eine aktuelle dezidiert ‚nicht-religiöse‘ Begründung des Amtes vgl. Isolde Karle: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2001.

69 Sinnbildlichen Ausdruck findet dies z. B. darin, dass Konfirmand\_innen (nach Bildungsprozessen) das Abendmahl austeilen. Die Unterscheidung einer strikt religiösen Zeugnismacht aller Christ\_innen einerseits und eines nur auf Bildungsprozessen aufruhenden Asymmetrie der Kompetenz in der Organisation ist natürlich höchst umstritten – und selbst da, wo es für möglich ge-

Zeugniskette und – dies ist eine zeugnistheoretische Pointe der nicht-katholischen Modelle – der Garant der Einheit der Zeugniskette ist die bezeugte, aber unsichtbare Sache selbst.<sup>70</sup>

#### 4.3.3 Das ‚charismatische‘ Modell: Die Macht der Überzeugung als Ausweis der Identität des Zeugnisses

In diesem dritten idealtypisch stilisierten Modell ist es die Überzeugungskraft des Zeugnisses der Zeugen, die zum Ausweis der angemessenen Identität des Zeugnisses wird. Grundlage dieses Modells ist aber nicht einfach ein kühler Pragmatizismus, entsprechend: „Was wirkt, kann schon nicht ganz falsch sein.“ In der religiösen Selbstbeschreibung ist es vielmehr die Macht des Heiligen Geistes, die dem aktuellen Zeugnis seine Überzeugungskraft verleiht. Durch diesen Umweg über einen göttlichen Akteur der Überzeugung kann dann die Überzeugungskraft des Zeugnisses zum Ausweis seiner Wahrheit werden. Weil der Zeuge der Auffassung ist, selbst nur zum Medium eines überaus wirksamen göttlichen Zeugen zu werden, kann sein Zeugnis trotz der großen Distanz zum Ursprungsgeschehen nicht ‚falsch‘ sein.

### 5. Abschließende Bemerkungen

Am Ende der vorstehenden Überlegungen soll keine Zusammenfassung stehen. Vielmehr sollen exemplarisch fünf durch die skizzenhafte Analyse religiöser Zeugenschaft und Überzeugungsprozesse zutage getretene Grundprobleme der Zeugenschaft markiert werden. Sie versprechen für die Zukunft einen produktiven Austausch mit zeugnistheoretischen Forschungsfeldern außerhalb des religiösen Zeugnisses:

- a) Im Verlauf der Analyse brachen mehrfach die Spannungen zwischen Beobachterkonstrukt, subjektivem Sinn des Zeugen und sozial verobjektivierter Situationsdefinition (selbst- oder fremdbestimmt) auf. Wer eine Situation des Zeugnisses und des Überzeugens schafft und/oder sieht, scheint vielfach nicht in der

---

halten wurde, hat es zu paradoxen Effekten geführt: Das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment im Luthertum setzt nicht auf eine bildungsgestützte Demokratisierung der Organisation der Zeugniskette, sondern delegiert die Kirchenorganisation an eine politische Hierarchie. Zu den differierten Traditionen vgl. John Witte: *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2002; John Witte: *The Reformation of Rights. Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

70 In der protestantisch-theologischen Selbstbeschreibung ist der Heilige Geist, d. h. Gott selbst, der Garant der Einheit der Zeugniskette. Ob diese Verschiebung der Problemlösung selbst eine Lösung oder ein Problem darstellt, wird konfessionell unterschiedlich gesehen. Systemtheoretisch reformuliert, vertraut der Protestantismus einer nicht hierarchischen Autopoiesis – mit allen Steuerungsrisiken, die diese Lösung mit sich führt.

Hand des Zeugen selbst zu liegen. Dies wirft die Frage auf, in wessen Händen die Definitionsmacht über das Ereignis ‚Zeugnis‘ liegt, welche Dispositive der Macht hier eingebaut sind und welche ungeplanten oder gar paradoxen Prozesse sich einstellen.<sup>71</sup>

- b) Die Testimonialforschung innerhalb der Zeugnisforschung konzentriert sich weithin auf Aussagegehalte und damit implizit auf natürlichsprachige Zeugnisse im Gegenüber zu anderen Wissensformen.<sup>72</sup> Religiöse Zeugnisprozesse rücken jedoch auch nicht-natürlichsprachige Zeugnisse und entsprechend andere Überzeugungstechniken in den Vordergrund. Die Frage nach den medialen Präferenzen von Zeugnisprozessen wird umso drängender, je mehr die performative Dimension des religiösen Zeugnisses hervorgehoben wird. In welchen medialen Konstellationen, Kombinationen und Reduktionen wirken Zeugnisse überzeugend?
- c) Das Phänomen des Märtyrers wie auch die religiösen Zeugenketten haben die Aufmerksamkeit auf eine konstitutive Koppelung von primärem und sekundärem Zeugen gelenkt. Diese Koppelung scheint einige Formen religiöser Zeugenschaft mit Problemen der Holocaust-Zeugen und der moralischen Zeugenschaft zu verbinden.<sup>73</sup> Die in verschiedenen kulturellen Formationen der Zeugenschaft präsenten Koppelungen (in Fällen geschichtlicher und moralischer Zeugenschaft) müssten präziser profiliert und gegeneinander abgegrenzt werden. Welche Formen der Überzeugungskommunikation treten zwingend in dieser Koppelung auf?
- d) Wie niederschwellig, wie implizit und wie nicht-intentional können Zeugenschaft und Akte des Überzeugens sein? Subjektorientierte Theorien der Zeugenschaft scheinen hier auf explizite und intentional besetzte verbale Akte zu setzen, während viele religiöse Prozesse offensichtlich stark alltagsnah im Feld des Impliziten und Selbstverständlichen ablaufen. An diesem Punkt wären die spezifischen Risiken der jeweiligen Grenzlagen des Expliziten und des Impliziten näher

71 Hierzu ist das Gespräch mit der Handlungstheorie im Dreieck von Hartmut Esser, Niklas Luhmann und Erwin Goffman aufzunehmen. Vgl. exemplarisch zu den Problemen hierzu Jens Greve: „Logik der Situation, Definition der Situation, framing und Logik der Aggregation bei Esser und Luhmann“, in: Rainer Greshoff/Uwe Schimank (Hg.): *Integrative Sozialtheorie? Esser – Luhmann – Weber*, Wiesbaden: VS 2006, S. 13–38, und Ingo Schulz-Schaeffer: „Die drei Logiken der Selektion. Handlungstheorie als Theorie der Situationsdefinition“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 37 (2008) 5, S. 362–379.

72 Vgl. wiederum exemplarisch Martin Kusch/Peter Lipton: „Testimony. A Primer“, in: *Studies in History & Philosophy of Science Part A* 33A (2002) 2, S. 209; C. A. J. Coady: *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University 1992; Jennifer Lackey/Ernest Sosa (Hg.): *The Epistemology of Testimony*, Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press 2006.

73 Die Zeugenschaft des Holocaust ist zunehmend gezwungen, auf medial pluriforme Formen der sekundären Zeugenschaft umzusetzen. Vgl. Michael F. Bernard-Donals/Richard R. Glejzer: *Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust*, Madison: University of Wisconsin Press 2003; Michael F. Bernard-Donals: *Forgetful Memory. Representation and Remembrance in the Wake of the Holocaust*, Albany: State University of New York Press 2009.

auszuloten und zu bestimmen – nicht zuletzt auch im Blick auf eine Erweiterung des Formenrepertoires moralischer Zeugenschaft.

- e) Welche Kombinationen lassen sich hinsichtlich der (zugeschriebenen und körperbezogenen) Authentizität des Zeugen, hinsichtlich der sachlichen Bestimmtheit und Wahrheit des Zeugnisses mit Blick auf den wirksamen Ursprung und die Herkunft der Erfahrung und nicht zuletzt der aktuellen transformativen Performanz des Bezeugens und Überzeugens beobachten? Offensichtlich lassen sich bei allen drei Elementen unterschiedliche Ausprägungen und Intensitäten finden. Die Frage der Authentizität scheint speziell in der Moderne nochmals in den Vordergrund zu rücken, während zugleich in den epistemischen Fragen der Bestimmtheit eine starke Konkurrenz zu vermeintlich zeugenfreien (alternativen) historischen (respektive wissenschaftlichen) Erkenntnissen sich verstärkt.

Ein geduldiger, die Binnenperspektiven des religiösen Feldes ernst nehmender Blick auf religiöse Zeugenschaft offenbart ein hohes Maß an Komplexität dieser Kommunikationsform. Die in diesem Feld erhobenen Problem differenzierungen in andere Analysen einzuspielen und zugleich von diesen wiederum für die Untersuchung religiöser Zeugenschaft zu lernen verspricht, zentrale Einsichten in die Transmissionsdynamik kultureller Prozesse freizulegen.



ANDREA FRISCH

## Das Dilemma der Zeugenschaft und die Französischen Religionskriege: Der Fall der *Tragiques* von Agrippa d'Aubigné

Ein Zeuge muss stets sowohl eine epistemische als auch eine ethische Haltung einnehmen.<sup>1</sup> Die ethische Dimension der Zeugenschaft zeigt sich dann am deutlichsten, wenn ein Zeuge etwas im rechtlichen Sinne bezeugt. Seit der Römischen Antike haben die diversen westlichen Rechtssysteme jenen Personen Beschränkungen auferlegt, die zur Zeugenaussage bei Gericht berechtigt sind. Wie im Fall der mittelalterlichen Eideshelfer konnte die soziale Stellung als Grundlage für seine Eignung als Zeuge dienen. An diesem äußersten ethischen Ende des Spektrums des Bezeugens konnte ‚überzeugen‘ beinahe vollständig ohne die epistemische Dimension auskommen, zumal die Eideshelfer sich nicht auf Tatsachen oder Ereignisse, sondern vielmehr auf die Glaubwürdigkeit des Eidesleistenden auf Basis ihrer eigenen vermeintlichen Glaubwürdigkeit beriefen.<sup>2</sup>

Der (idealisierte) moderne Wissenschaftler verkörpert am ehesten das äußerste epistemische Ende des Spektrums, also jenen Punkt, an dem die Zeugenschaft zu reinem, unmittelbarem und von ethischen Verstrickungen freiem Wissen wird – entweder in Bezug auf den (vergangenen) Augenblick der Erfahrung oder den (aktuellen) Moment der Zeugenschaft. Ein solcher Zeuge würde damit als transparentes Medium dafür auftreten, was Thomas Nagel mit seiner bekannten Aussage als „view from nowhere“<sup>3</sup> bezeichnet hat.

Jede Zeugenschaft umfasst diese beiden Dimensionen, deren Verhältnis nicht fixiert ist, sondern vielmehr als Funktion eines diskursiven und historischen Kontexts oszilliert. Meine Forschung konzentriert sich auf die Spannung zwischen diesen beiden Elementen der Zeugenschaft im Frankreich des 16. und 17. Jahrhun-

---

1 Ich benutze den Begriff ‚ethisch‘ in diesem Beitrag in seinem weiten rhetorischen Sinn, in Bezug auf das *ethos* des Sprechers, das die Gesamtheit seines Charakters, seiner Identität und seiner Werte bezeichnet.

2 Eine allgemeine Darstellung des mittelalterlichen juristischen Beweises in Frankreich bietet Jean-Philippe Lévy: *La Hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen âge*, Paris: Librairie du Recueil Sirey 1939. Laut Duden leitet sich das heutige deutsche Wort ‚überzeugen‘ aus dem Mittelhochdeutschen ‚überziugen‘ her, das ursprünglich bedeutete, jemanden vor Gericht durch Zeugen zu überführen.

3 Thomas Nagel: *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press 1986, dt.: *Der Blick von nirgendwo*, übers. von Michael Gebauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992. Einen Überblick über die philosophischen Zugänge zur Epistemologie der Zeugenschaft bietet C. A. J. Coady: *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford/New York: Clarendon Press 1992.

derts.<sup>4</sup> In diesem Kontext setzte das juristische Erbe des Mittelalters einen primär ethischen Rahmen. Zugleich brachte eine Reihe von historischen Phänomenen eine Literatur der Zeugenschaft hervor, für die das ethische Paradigma ein Problem darstellte. Im Zuge der Französischen Religionskriege (1562–1598) entstanden zahllose historische Quellen auf Basis von Augenzeugenberichten, deren *ethos* unweigerlich in Begriffen religiöser Zugehörigkeit zum Ausdruck kam und oft mehr als Hindernis denn als Garantie ihrer Zuverlässigkeit angesehen wurde.<sup>5</sup> So beklagte 1665 der Historiker und Schriftsteller Marin de Gomberville:

Wenn man von ihnen eine sehr kleine Zahl abzieht, wird man sehen, dass all jene, die seit dem Jahr 1515 unsere Geschichte geschrieben haben[,] dermaßen Hugenotten oder Ligueux sind, dass sie den Namen echter und selbstloser Historiker nicht verdienen. Ich werde mich daher hüten, unter dem Glauben und der Leitung von jemandem zu marschieren, der derartig verdächtig ist.<sup>6</sup>

Obleich historische Quellen aus erster Hand aus der Zeit der Kriege reichlich vorhanden sind, belegt Gombervilles Einschätzung, dass ihre epistemische Geltung aufgrund des ethischen Engagements der Zeugen, die diese Berichte verfasst haben, vermindert wurde. Der Historiker als Augenzeuge der Kriege war notwendigerweise auch ein Teilnehmer dieser Kriege und daher – so lautete die Logik – parteiisch. Unter diesen Umständen ist es wenig überraschend, dass die protestantischen Historiker wie Jean de Léry, Lancelot Voisin de la Popelinière oder Agrippa d'Aubigné bestrebt waren, die Bedeutung ihrer religiösen Zugehörigkeit für ihr historiographisches Zeugnis herunterzuspielen.<sup>7</sup> Als die Minderheit in diesen Konflikten waren die Hugenotten besonders anfällig für den Vorwurf der Parteilichkeit, wenn sie sich in der Position fanden, sich an die Monarchie oder an das französische Publikum generell zu richten, insbesondere wenn es um die Geschichte der

4 Vgl. Andrea Frisch: *The Invention of the Eyewitness. Witnessing and Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press 2004.

5 Dies steht in Kontrast zu den Augenzeugen-Chroniken über die Kreuzzüge etwa von Joinville und Villehardouin. In ihrer Eigenschaft als Teilnehmer der Kreuzzüge waren Joinville und Villehardouin Teil derselben ethischen Gemeinschaft wie ihr christliches Publikum. Dieses eher dramatisierte als thematisierte geteilte *ethos* wird in den mittelalterlichen Texten nie zu einem expliziten Objekt der Aufmerksamkeit, sondern bereitet vielmehr implizit die ethische Grundlage, auf dem der Augenzeugenbericht des Historikers rezipiert werden soll.

6 Der Name ‚Ligueux‘ (von fr. *ligue*, d. h. ‚Liga‘) bezeichnet die Anhänger der Heiligen Liga, die während der Religionskriege den katholischen Glauben gegenüber den Anhängern des Protestantismus verteidigte: „[S]i l'on en retranche un fort petit nombre, on verra que tous ceux qui ont écrit nostre Histoire depuis l'an 1515 sont si huguenots ou si ligueux, qu'ils ne meritent pas le nom d'Historiens veritables & desinteressez. Je me garday bien aussi de marcher sur la foy & sous la conduite de personnes si suspectes“. Marin Le Roy de Gomberville, Vorwort zu Louis de Gonzague duc de Nevers: *Les mémoires de Monsieur le duc de Nevers, prince de Mantoue, pair de France, gouverneur et lieutenant général pour les rois Charles IX., Henri III. et Henri IV. en diverses provinces de ce royaume*, Paris: Thomas Jolly 1665, o. S. Französische Zitate im Folgenden übersetzt von der Autorin, Berenike Schierenberg und Heike Schlie.

7 Mehr zu La Popelinière findet sich in meinem Buch *Forgetting Differences: Tragedy, Historiography and the French Wars of Religion*, Edinburgh: University of Edinburgh Press 2015.



Kriege selbst ging.<sup>8</sup> Um die Aufmerksamkeit von ihrer konfessionellen Identität abzulenken, stellten aber die protestantischen Historiker schließlich die Tragweite und Gültigkeit der traditionellen Berufung auf das *ethos* des Zeugen ganz allgemein in Frage. Wenn beispielsweise Léry in seiner *Histoire d'un voyage* von 1578 versucht, die Glaubwürdigkeit seines Augenzeugenberichts über die kurzlebige französische Kolonie in Brasilien angesichts des Vorwurfs der dortigen Hugenottenaufstände zu begründen, spricht er die Frage seines eigenen *ethos* explizit an, um doch schließlich den Leser zu bitten, diesen Aspekt ganz beiseitezulassen. Wie er schreibt, solle man sich bezüglich seiner Zeugenschaft fragen, „ob das, was ich gesagt[,] habe nun richtig ist oder nicht; denn das ist der Punkt, um nicht in der Art schlechter Verteidiger von der Sachlage abzulenken, indem man danach fragt, wer ich bin“.<sup>9</sup> In seinem Eifer zu leugnen, dass seine Berichte von religiöser Parteilichkeit beeinflusst sein könnten, lädt Léry seine Leser dazu ein, nicht nur die Frage nach seinem Protestantismus außer Acht zu lassen, sondern sein gesamtes *ethos* – „qui je suis“ („wer ich bin“) – als vollkommen irrelevant für die Glaubwürdigkeit seiner Aussage anzusehen.

Michel de Montaigne bezog sich in seinem berühmten Essay über die Französische Antarktis (*Des cannibales*) auf eben jenen Aspekt in Lérys Geschichte. In diesem Essay betrachtet Montaigne die geleistete Zeugenschaft einer Person, die niemandem zur Loyalität verpflichtet ist, als zuverlässiger als jene von fachkundigen Menschen mit eigenen Ansichten, die unvermeidlich sowohl die Wahrnehmung von als auch den Bericht über die realen Gegebenheiten verzerren. Der ideale Zeuge verändert die Dinge weder, während er sie erfährt, noch, indem er sie übermittelt, womit es uns möglich wird, durch diesen hindurch dasjenige zu erblicken, was Montaigne als „les choses pures“ („die reinen Dinge“) bezeichnet.<sup>10</sup> Montaignes transparenter Zeuge ist so weit wie nur möglich von den mittelalterlichen Eideshelfern entfernt, deren Legitimität voll und ganz auf ihrer sozialen Stellung beruhte.

Montaigne und Léry wollen nicht einfach den Einfluss der traditionellen Berufung auf das *ethos* (oder dessen juristischen Gegensatz, die *renommée*) zurückdrängen, sondern gehen ein ganzes Stück weiter, um die Vorstellung einer Wahrheit der Zeugenschaft (Lérys „vray“, Montaignes „choses pures“) zu postulieren, die vollständig außerhalb des ethischen Rahmens steht. Statt als zwei komplementäre Elemente der Zeugenschaft gemeinsam zu funktionieren, wurden das *ethos* des Zeu-

8 Philip Benedict merkt an, dass „die martyrologische und selbstrechtfertigende Tradition der Reformierten vor allem in der Intimität der Gemeinschaft fortlebte [...] zumal sie in öffentlichen Räumen und Ritualen nur selten präsent waren“; Philip Benedict: „Shaping the Memory of the French Wars of Religion: The First Centuries“, in: Judith Pollmann/Erika Kuijpers (Hg.): *Memory before Modernity*, Leiden: Brill 2013, S. 111–125, hier S. 118 f.

9 „si ce que j'ay dit [...] est vray ou non; car c'est là le point, et non pas à la façon des mauvais plaideurs, esgärer la matiere en s'informant qui je suis“; Jean de Léry: *Histoire d'un voyage fait en terre de Brésil* (1578), hg. von Frank Lestringant, Paris: Livre de poche 1994, S. 88.

10 *Les Essais de Michel de Montaigne* (1588), hg. von Pierre Villey und V.-L. Saulnier, Paris: PUF 2004, S. 205.

gen und sein Wissen in Schriften wie dieser nicht nur voneinander getrennt, sondern *gegeneinander* gesetzt.

Die *Tragiques* des Protestanten Agrippa d'Aubigné, ein 1616 erstmals veröffentlichtes langes Gedicht über die Französischen Religionskriege, bieten eine eindringliche Illustration der Spannung zwischen den epistemischen und ethischen Imperativen der Zeugenschaft in dieser Epoche der französischen Geschichte.<sup>11</sup> Aubigné wurde 1552 geboren. Eine Episode aus seiner Autobiographie berichtet, dass er 1560 mit seinem Vater die Leichen von Protestanten gesehen habe, die aufgrund einer Verschwörung zur Gefangennahme des jungen Königs François II. exekutiert wurden. In der Folge habe der Vater den Sohn beauftragt, für deren Tod Rache zu nehmen. Die erste längere Periode von gewalttätigen Konflikten in den Französischen Religionskriegen begann 1562; Aubigné kämpfte im zweiten Krieg, der 1567 begann. Zur Zeit der Massaker der Bartholomäusnacht hielt er sich jedoch nicht in Paris auf. Wenig später, im Jahr 1573, trat er in die Dienste des Protestanten Henri de Navarre ein und wurde anschließend am Hof festgesetzt, bis Henri im Jahr 1576 fliehen konnte.

Obgleich Aubigné in den Diensten Henris blieb, war deren Beziehung schwierig: Aubigné war ein überzeugter Verteidiger des Protestantismus, während der zukünftige Henri IV. als Vermittler in Erscheinung trat. Als heftiger Kritiker von Henris Übertritt zum Katholizismus im Jahr 1593 zog sich Aubigné nach Henris Ermordung 1610 ganz vom Hof zurück, obwohl er weiter aktiv an politischen Versammlungen teilnahm. Als einer jener Historiker, über die Gomberville sich gewiss beklagte, war sich Aubigné im Klaren darüber, dass seine unleugbare Nähe zu den von ihm aufgezeichneten Ereignissen sein größtes Privileg und zugleich seine größte Belastung darstellte. Seine *Histoire universelle* über die Zeit der Kriege wurde aufgrund ihrer pro-protestantischen Haltung kritisiert, trotz des ausgewogenen Tones des Autors und dessen Bestrebens, die Verbrechen sowohl der Protestanten als auch der Katholiken publik zu machen. Aubigné schrieb diese kritische Rezeption eher seinem Ruf als seinem Zeugnis selbst zu („impute cette défaveur à mon nom premièrement“), zumal er, wie er behauptete, nichts anderes getan habe, als die Dinge selbst ‚sprechen zu lassen‘.<sup>12</sup>

Das Dilemma des Zeugen, dessen ethische Glaubwürdigkeit mit seiner zunehmenden epistemischen Rolle abnimmt, wird in *Les Tragiques* ausführlich dargestellt und dramatisiert. Das ausgedehnte, sieben Sektionen („Bücher“) umfassende Gedicht wechselt zwischen einem historischen Überblick über die Zeit der Kriege (mit den Augenzeugenberichten Aubignés) und der transzendentalen Perspektive

11 Agrippa d'Aubigné: *Les Tragiques*, hg. von Frank Lestringant, Paris: Gallimard 1995. Das epische Gedicht besteht aus mehreren Sektionen („Büchern“): „Aux lecteurs“ („An die Leser“), dann „Préface“ („Vorwort“), gefolgt von fünf Teilen: „Misères“ („Elend“, wird im folgenden M abgekürzt); „Princes“ („Prinzen“, P); „La chambre dorée“ („Die goldene Kammer“, CD); „Feux“ („Feuer“, Fu); „Fers“ („Fesseln“, Fe).

12 „[faire] parler les choses“. Agrippa d'Aubigné: *Histoire universelle*, Bd. 3, Leiden 1626, S. 4. Die beiden ersten Bände wurden durch das französische *Parlement* verurteilt, infolgedessen Aubigné 1620 ins Genfer Exil gezwungen wurde.

des Göttlichen (auf dieselben Ereignisse sowie auf die menschliche Geschichte im Allgemeinen). Diese zweite Perspektive steht in einem problematischen Verhältnis zu Aubignés Perspektive eines Augenzeugen. Wenn Aubigné seine epistemische Glaubwürdigkeit unter Berufung auf seine Erfahrung aus erster Hand zu stärken sucht, nach welcher anschaulich die erschütternden Szenen aus den Französischen Religionskriegen geschildert werden, so ist er doch sorgfältig darauf bedacht, seine Zeugenschaft vor jeder ethischen Parteinahme zu bewahren. Er wird zu Montaignes einfachem Menschen, der uns „les choses pures“ frei von Verzerrung oder Interpretation zeigt. Und dennoch ist das Gedicht insgesamt eine erdrückende ethische Anklageschrift gegen alle Feinde der Hugenotten, eine Verurteilung, die nichts Geringeres als göttliche Autorität beansprucht. Letztlich führt Aubignés Gedicht auf dramatische Weise die unmöglichen Ansprüche vor, die an die Historiker als Augenzeugen der Französischen Bürgerkriege gestellt wurden: Denn sie mussten zugleich Teilnehmer und Beobachter oder, wie es das Gedicht ausdrückt, *spectateurs* und *personnages* sein.

Neuere Interpretationen der *Tragiques*, die sich in dieser Hinsicht nicht sehr von früheren Lesarten unterscheiden, machen das Gedicht zu einem protestantischen Zeugnis, entweder im Namen der gesamten Gemeinschaft oder in Form eines persönlichen poetischen Testaments.<sup>13</sup> Jedoch versäumen derartige Interpretationen, die grundlegendsten Fragen an ein Zeugnis zu stellen: An wen richtet es sich und von welcher Rezeptionssituation geht es aus? Der entscheidende Konsens scheint darin zu bestehen, dass das Gedicht verfasst wurde, um die Leser zu ‚bewegen‘. In einer der bekanntesten Stellen von *Les Tragiques* wird uns zu verstehen gegeben, dass die Menschen in ganz Frankreich angeblich die Veröffentlichung des Buches fordern. Einer von ihnen wird mit den Worten zitiert: „Wir sind von den Büchern gelangweilt, die lediglich zu belehren vermögen, gebt uns welche, die uns berühren“.<sup>14</sup> Nach Gisèle Mathieu-Castellani, die diese Forderung zum rhetorischen Ziel des Gedichts erklärt, versucht Aubigné die Zustimmung des Lesers zu gewinnen, indem er „auf die Gefühle und die Leidenschaften einwirkt, wie es Cicero empfiehlt“; seine Autorität als Autor sichere er durch ein emotionales Berühren.<sup>15</sup> Jean-Pierre Dupouy geht sogar so weit vorzuschlagen, dieses Gedicht als eine Fortsetzung des Krieges mit den Mitteln der Lyrik zu begreifen: „*Les Tragiques* will [als Gedicht] teilnehmende Partei in den kriegerischen Auseinandersetzungen sei-

13 Laut Rebecca Harmon versucht „der bestimmte Diskurs in *Les Tragiques* sowohl die historischen Details, als auch die geistige Wahrheit auf eine Weise zu kommunizieren, dass der Leser zum Handeln aufgefordert wird“; Rebecca Harmon: *Witnessing Words: Testimony and Visuality Across Genres in Agrippa d'Aubigné*. Dissertation, Princeton: Princeton University 2010, S. 36. Dennoch erklärt Harmon in Übereinstimmung mit Soulié, dass, „falls Aubigné 1577 damit gerechnet hatte, dass sein eben erst begonnenes Gedicht das Militär und politisches Engagement beeinflussen werde, er 1616 auf eine derartige Wirkung nicht mehr hoffen konnte“; ebd., S. 44.

14 „Nous sommes ennuyés de livres qui enseignent, donnez-nous-en pour émouvoir“ („Aux lecteurs“, S. 53).

15 „[...] agi[ssant] sur les émotions et les passions, comme le recommandait Cicéron [...] Pour assurer sa maîtrise, il lui faut émouvoir“; Gisèle Mathieu-Castellani: „Vision baroque, vision maniériste“, in: *Etudes Epistémè* (2006) 9, S. 39–57, hier S. 41.

ner Zeit sein und akzeptiert seinen Status als poetischen Text nur insofern, als dass er sich die Erfindung einer neuen Ästhetik zuschreiben kann, die nicht nur erlaubt vom Krieg zu erzählen, sondern ihn zu führen.“<sup>16</sup>

Jedoch ist die Suche nach Anhängern eine Sache, sie zu überzeugen dagegen eine andere. Dass die *Tragiques* kaum praktische Auswirkungen hatten, dient Francis Goyets knapper Analyse des Gedichts als Ausgangspunkt, von dem aus er Aubignés berühmte ‚juristische‘ Rhetorik dem ciceronischen Test unterzieht. Goyet stellt in einer kritischen Auseinandersetzung mit Mathieu-Castellanis Position fest, dass Aubignés Gedicht zu seiner Zeit kaum einen Effekt auf die öffentliche Meinung hatte. Das Pathos der *Tragiques* sei deshalb als ciceronisches Überzeugungsmittel nicht ernst zu nehmen, sondern eher als poetischer Effekt anzusehen.<sup>17</sup> Diese rein ästhetische Würdigung ist wiederum eine angemessene Beschreibung dessen, was als die ‚erste Rezeption‘ des Gedichts – im 19. Jahrhundert – bezeichnet wurde.

In ästhetischer Hinsicht können wir die gegensätzlichen Perspektiven von *Les Tragiques* als typisch barock beschreiben. Die Vorstellung eines barocken Zeugnisses ist jedoch überaus problematisch. Als eine Form der Wahrheitsbehauptung muss der Zeuge stets auf einigermaßen solidem Boden stehen, wie auch immer dieser beschaffen ist. Eine eingehende Analyse der multiplen und letztlich widersprüchlichen Dynamik der Zeugenschaft von *Les Tragiques* hilft dabei, die Kluft zwischen Aubignés offensichtlichen Ambitionen und der Wirkungsmacht des Gedichts sowie zwischen den beiden Hauptanalysesträngen zu erklären, die ich hier aufgezeigt habe.

Dupouys Analyse impliziert, dass sich Aubignés Zeugnis ausschließlich an protestantische Leser richtet. Und doch sieht Aubigné bekanntermaßen zwei diametral entgegengesetzte Reaktionen auf sein Buch voraus, die auf mindestens zwei Arten von Publikum abzielen:

Ta couverture sans valeur  
 Permet, s'il y a quelque joye,  
 Aux bons la trouver au dedans;  
 Aux autres fascheux je t'envoye  
 Pour leur faire grincer les dents.  
 Aux uns tu donneras de quoi  
 Gémir et chanter avec toi,  
 Et les autres en ta lecture  
 Fronçans le sourcil de travers  
 Trouveront bien ta couverture  
 Plus agréable que tes vers.

16 „*Les Tragiques* se veulent partie prenante dans les conflits armés de leur temps et n'acceptent leur statut de texte poétique que dans la mesure où ils peuvent se dire inventeurs d'une esthétique nouvelle permettant non seulement de narrer la guerre, mais de la faire“; Jean-Pierre Dupouy: „*Les Tragiques* ou la parole légitime (Remarques sur quelques figures du livre)“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 52 (1990) 1, S. 53–64, hier S. 57.

17 „Il ne reste plus qu'à admirer, en ‚littéraires‘, ce *pathos* qui n'est pas cicéronien“; Francis Goyet: *Le Sublime du „lieu commun“*, Paris: Champion 1996, S. 489.

Deine [d. h., des Buches, Anm. d. Übers.] wertlose Bekleidung lässt guten Menschen in seinem Inneren Freude entdecken, sofern es irgendwelche Freude gibt: Den Anderen, den Widersachern, schicke ich dich zu, damit sie mit den Zähnen knirschen. Den Einen wirst du Grund geben, mit dir zu klagen und zu singen. Und die Anderen werden, dich lesend, die Stirn in Falten legen und deine Bekleidung angenehmer finden als deine Verse.<sup>18</sup>

Handelt es sich bei dieser Beschwörung einer potenziell gegnerischen Leserschaft schlicht um eine rhetorische Projektionsfläche zugunsten der gläubigen Protestanten? Es ist sicherlich verlockend, in diesem Vorgehen eine nachträgliche Apostrophe an Caterina de' Medici zu lesen, als ein Mittel, Aubignés Anschuldigung zu inszenieren, und nicht als einen Versuch, die Herrscherin wirklich anzusprechen (die ohnehin bereits tot war, als Aubigné vermutlich 1577 mit der Abfassung des Gedichts begann). Tatsächlich scheint Aubigné die Möglichkeit auszuschließen, dass seine Feinde dem Gedicht auch nur das geringste Interesse entgegenbringen, auch wenn er sie direkt anspricht:

Lisez, persécuteurs, le reste de mes chants,  
 Vous y pourrez goûter le breuvage aux méchants:  
 Mais, aspics, vous avez pour moi l'oreille close.  
 Or, avant que de faire à mon oeuvre une pose,  
 Entendez ce qui suit tant d'outrages commis.  
 Vous ne m'écoutez plus, stupides endormis!

Lest auch den Rest meiner Gesänge, ihr Verfolger, ihr werdet dort das Getränk der Bösen kosten können. Aber ihr Vipern habt für mich ohnehin verschlossene Ohren. Nun, bevor ihr mein Werk weglegt, hört, was auf die vielen Verbrechen folgt. Ihr hört mir gar nicht mehr zu, ihr dummen Schlafenden!<sup>19</sup>

Aubignés nachfolgende Darstellungen von Grausamkeiten waren sicherlich dazu bestimmt, Zorn und Empörung der verfolgten Minderheit hervorzurufen.

Direkte Schmähungen wie diese lassen aber vermuten, dass nicht nur die Glaubensbrüder des Dichters durch die Verse der *Tragiques* ‚gerührt‘ werden sollten. Wenn Aubigné proklamiert: „Ich entschuldige mich nicht für meine Schriften vor denjenigen, die darin verurteilt wurden. Mein Vergnügen ist ihr Missfallen“,<sup>20</sup> wird einem zudem bewusst, dass seine gefeierte Ästhetik des Missfallens entscheidend von einer Lektüre durch die Gegner abhängt. Aubigné versucht ausdrücklich nicht, seine Gegner von seinem Gesichtspunkt zu überzeugen, sondern möchte vielmehr die ethische Kluft zwischen den beiden Gruppen aufzeigen. Er lässt seinen Lesern praktisch keinen Handlungsspielraum: Entweder teilen sie bereits die Perspektive seiner Verse („gemir ou chanter avec toi“) oder sie sind zu ewiger Verdammnis bestimmt. Das Vorwort legt damit die Basis für eine Zeugenschaft, die nach streng

18 „Préface“, V. 32–42, S. 66.

19 CD, V. 1001–1006, S. 187.

20 „Je n'excuse pas mes écrits/Pour ceux-là qui y sont repris/Mon plaisir est de leur déplaire“, „Préface“, V. 367–369, S. 75.

ethischen (und damit in diesem Kontext: parteiischen) Gesichtspunkten bewertet werden muss.

Zugleich gibt es in *Les Tragiques* starke Szenen von Augenzeugen, die sich der Rhetorik und Perspektive des transparenten Zeugen bedienen, der weder an den Ereignissen teilnimmt, über die er berichtet, noch einen ethischen Rahmen für die Rezeption seines Berichts vorgibt. Aubignés Passivität zeigt sich tatsächlich in einer der bekanntesten Augenzeugen-Szenen in „Misères“ („Elend“/„Nöten“), der ersten Sektion des Gedichts. In einem oft zitierten Vers verkündet der Dichter einen Perspektivwechsel, weg vom „général discours“, mit dem er sein episches Tableau über Krankheit, Hunger, Gewalt und Tod in Frankreich entfaltet, hin zu einem juristisch inspirierten Anspruch, einen Augenzeugenbericht abzulegen: „Nun [...] werde ich einen anderen Weg einschlagen, überwältigt von der Erinnerung, die durch eine tragische Geschichte meine Sinne zutiefst erschreckt: Denn meine Augen sind Zeugen von dem, was meine Verse erzählen.“<sup>21</sup> Im Kontext des Vorworts betrachtet, dient diese Episode als Einführung in die Komplexität der Frage nach der Zeugenschaft in den *Tragiques*. In einer verwirrenden Mischung aus Handlungsmacht und Passivität macht der Autor schließlich einerseits seine aktive Rolle deutlich, indem er den Horror des Bürgerkrieges polemisch dokumentiert, während er andererseits von eben dieser aktiven Rolle zurücktritt, wenn es darum ginge, als ethisch involvierter Teilnehmer und Erzähler einzugreifen. Die Rahmenbedingungen der Zeugenschaft wechseln abrupt von einem Zeugen, der (gemäß dem Vorwort) durch sein göttlich sanktioniertes *ethos* bestimmt und autorisiert ist, zu einem transparenten, epistemischen Zeugen, der uns nur „les choses pures“ („die reinen Dinge“) zeigt, die er unbedingt neutral übermitteln möchte, unabhängig davon „qui il est“ („wer er ist“).<sup>22</sup>

In dieser Passage präsentiert sich die *Wahrheit* als die *Historia* selbst in all ihrer Materialität und verortet damit Aubignés Zeugenschaft vor allem im Bereich des Epistemischen. Der Dichter bringt hier vor allem seine – zunächst passive – Sinneserfahrung in Anschlag, um die äußerliche Erfahrbarkeit und damit relative Objektivität der überwältigenden Gewalt und Tragödie der Kriege zu betonen. Folgen wir Aubigné in den dritten Religionskrieg, werden wir selbst in die Position von epistemischen Zeugen versetzt, wenn der Dichter berichtet, dass er die letzten Atemzüge eines sterbenden Mannes gehört habe und anschließend dessen verstümmelten Körper detailreich beschreibt. In seiner expliziten Beschreibung der blutigen Szene, auf die er im Haus des Mannes gestoßen ist, erzählt uns Aubigné, dass dessen Frau und Kinder vor seinen Augen gestorben seien. Er kann nichts tun, als die Täter zu verfluchen: „Ich rufe Gott als Richter an und verabscheue die Zerstörer

21 „Ici [...] je fléchirai le cours/De mon fil entrepris, vaincu de la mémoire/Qui effraie mes sens d'une tragique histoire :/Car mes yeux sont témoins du sujet de mes vers.“ M, V. 368–371, S 87.

22 Dagmar Stoeflerle analysiert die „narratologische Diskontinuität“ von Aubignés Gedicht im Allgemeinen und dieser Episode im Besonderen im Sinne einer Kluft zwischen Form und Stimme (im Sinne Genettes). Vgl. Dagmar Stoeflerle: „Das Zeugnis wird zur Allegorie der Allegorie“, in: dies.: *Agrippa d'Aubigné – Apokalyptik und Selbstschreibung*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2008, S. 60 f.

des Friedens mit erhobener Stimme.<sup>23</sup> Diese abschließende Hinwendung zu Gott lässt vermuten, dass obwohl Aubignés Bezeugung der erlebten Schreckenstaten aus dem epistemisch privilegierten Standpunkt der Augenzeugenschaft hervorgeht, er die endgültige ethische Beurteilung dessen, was er bezeugte, jenseits seiner eigenen Perspektive ansiedeln muss – in die Perspektive des Göttlichen.

Wie es sich zweifellos für einen calvinistischen Betrachter geziemt, erscheint hier die Passivität des Augenzeugen angesichts der geschichtlichen Ereignisse als mehr oder weniger vorherbestimmt. So wie Aubigné die Geschehnisse beschreibt, hätte er wenig oder nichts zur Rettung der Familie oder zur Linderung ihres Leids tun können. Als ein tragischer *fait accompli* gestaltet schließt diese Anekdote tatsächlich jede Möglichkeit einer irdischen Intervention aus, sowohl damals als auch heute: Wie der Soldaten-Dichter sind wir weder dazu aufgerufen, die Kinder wenigstens in der Phantasie zurück ins Leben zu holen, noch die Mörder ihrer Strafe zuzuführen – ja nicht einmal dazu, derartige Tragödien in Zukunft zu verhindern. Der Akt des Urteilens ist – wie tatsächlich jegliches Handeln in diesem Kontext – ausschließlich dem Bereich des Göttlichen vorbehalten. Die wahre Bedeutung von Aubignés menschlicher Zeugenschaft bleibt also in der Schwebelage, in Erwartung des göttlichen Urteils.

Aber kehren wir zurück zur Begegnung des Dichters mit dem sterbenden Mann innerhalb dieser Szene, die bei genauerer Lektüre ein komplizierteres Verhältnis zwischen menschlicher Zeugenschaft und göttlichem Urteil vermuten lässt. Trotz der passiven Beobachterposition Aubignés wird mit der Begegnung des Soldaten mit diesem Mann eine Tragödie *in medias res* inszeniert, in welcher Aubigné über die Möglichkeit verfügt, in den Lauf der Dinge einzugreifen. Der Soldaten-Dichter berichtet über die Bitte des im Sterben liegenden Mannes, seinem Leiden ein Ende zu setzen: „Wenn Sie Franzose sind, Franzose, bitte ich Sie, leisten Sie mir Beihilfe zum Tod: Das ist die sicherste Hilfe, die ich von Ihnen erhoffe, das Heilmittel. Lassen Sie mich auf einen Schlag und auf schnellstem Wege sterben.“<sup>24</sup> Dies ist ein ausdrücklicher Appell an den Zeugen als ethisches Subjekt, der Anteil an jenem Trauma hat, über welches er Zeugnis ablegt, statt dieses nur zu beobachten.

Doch genau hier setzt Aubignés poetisches Zeugnis über die Kriege zwei einander entgegengesetzte Pole. Nach der Bitte, seinem Leiden ein Ende zu bereiten, bewegt der Mann den Dichter als Augenzeugen dazu, ins Haus zu gehen und das Schreckensbild seiner ermordeten Kinder anzusehen: „Ach! wenn Sie noch mehr von dem Elend sehen wollen, werden Sie dort drinnen das erbärmliche Massaker an unseren kleinen Kindern zu sehen bekommen.“ „Ich trete ein [...]“,<sup>25</sup> schreibt der Zeuge – und konfrontiert uns mit der blutigen Szene im Haus des Mannes; von letzterem werden wir nichts mehr hören. Aus der Perspektive des sterbenden Man-

23 „J'appelle Dieu pour juge, et tout haut je déteste/Les violeurs de la paix.“ M 430 f., S. 89.

24 „Si vous estes Français, Français, je vous ajure./Donnez secours de mort: c'est l'aide la plus seure/ Que j'espère de vous, le moyen de guérir./Faites-moi d'un bon coup et promptement mourir.“ M 392, S. 88.

25 „Hélas! si vous avez encore quelque envie/De voir plus de malheur, vous verrez là-dedans/Le massacre piteux de nos petits enfants.“ „J'entre [...]“. M 406–409, S. 88.

nes verlässt unser Augenzeuge tatsächlich die Sterbeszene und überlässt ihn seinem Leiden, um nach jenen Menschen zu sehen, die nach Auskunft des Mannes bereits tot sind. Die beunruhigende Schlussfolgerung lautet, dass Aubignés Wille, Zeuge noch weiterer Grausamkeiten zu werden (und zwar im epistemischen Sinne), stärker ist als seine Bereitschaft, in die Geschichte einzugreifen, um damit die Qualen seines französischen Landsmanns („François“) zu beenden. Die Konsequenz für den Leser, der selbst zum Zeugen wird, besteht darin, dass der epistemische Imperativ, zu sehen, zu wissen und zu berichten, die Möglichkeit einer ethischen Intervention in das historische Geschehen selbst ausschließt. In dieser Episode beruht die epistemische Autorität des Zeugen, der „sogar noch mehr“ gesehen hat, auf einer apriorischen Absage an jedes ethische Engagement.

Die in die *Tragiques* eingeschriebene Figur des Augenzeugen wirft damit grundlegende Fragen nach den Antworten auf, die das Gedicht möglicherweise selbst vorgibt, und nach den Fragen, die an jede Literatur gerichtet werden sollten, die sich auf Zeugenschaft beruft. Sollten wir dieses Werk als ein Zeugnis lesen, das eine engagierte und notwendigerweise *parteiische* Perspektive vermittelt und das uns folglich selbst vor allem zu ethischen Zeugen macht, mit der Möglichkeit (oder sogar der Verpflichtung) zu agieren und darauf zu reagieren, was wir erfahren? Oder geht es vielmehr um ein Zeugnis, das es uns zwar ermöglicht, Zugang zu einem autoritativen Wissen zu erhalten, uns jedoch als distanzierte Zuseher einsetzt, die sich der epistemischen Zuverlässigkeit der uns vermittelten Eindrücke sicher sind, wobei es uns jedoch zugleich durch unsere Unparteilichkeit unmöglich ist, diesen Eindrücken gegenüber einen festen Standpunkt einzunehmen?<sup>26</sup>

Wenig später thematisiert Aubigné in „Misères“ erneut ausdrücklich den Status des Beobachters, wobei er diesmal ein Sinnbild für den Leser/Zuseher liefert, das die zutiefst ambivalente Haltung der *Tragiques* zur Zeugenschaft unterstreicht. Über einen schrecklichen Fall von Kannibalismus bei der Belagerung von Sancerre, über den bereits Jean de Léry in seiner *Histoire mémorable de la ville de Sancerre* von 1574<sup>27</sup> berichtet hatte, schreibt Aubigné: „Man sagt, dass sich die Sonne bei dem Mahl des Thyestes sogleich verfinstert, davongestohlen und versteckt hat.“<sup>28</sup> Nicht einmal die Sonne konnte es ertragen, Zeugin dieser Tragödie zu werden, doch Aubigné fordert uns dazu heraus, unseren Blick nicht abzuwenden: „Wollen wir noch weiter folgen? Wollen wir den Rest dieses grausamen Banketts sehen, das schlim-

26 Obwohl ich mich hauptsächlich mit der Darstellung dieses Dilemmas in weltlichen Begriffen beschäftigen werde, besteht doch in den *Tragiques* dieselbe Spannung auf der geistlichen Ebene, wobei die Möglichkeit des Vergebens, der Reue und Bekehrung nicht in Erwägung gezogen wird. Wie Elliott Forsyth aufzeigt, ist die im Gedicht vorgestellte göttliche Gerechtigkeit ausschließlich auf Rache bedacht; das Gedicht schweige bezüglich der „Aspekte von Gnade und göttlichem Erbarmen“. Elliott Forsyth: *La Justice de Dieu: Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné et la Réforme protestante en France au XVIe siècle*, Paris: Honoré Champion 2005, S. 30. Das Gericht Gottes erscheint hier ausschließlich strafend und nicht als Erlösung.

27 Jean de Léry: *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*, Genf 1574.

28 „On dit que le manger de Thyeste pareil/Fit noircir et fuir, et cacher le Soleil“. M, V. 543 f., S. 92.



mer ist, als jenes von Thyest?<sup>29</sup> Erneut wird hier die Frage nach der Zeugenschaft des ‚durch Lektüre Sehens‘ gestellt: Möchten wir noch mehr sehen? Es ist klar, dass wir dies nicht ablehnen können, sodass wir, falls wir nicht die Lektüre beenden, auch noch den Rest mitansehen werden.

Doch was ist das Ziel dieses Akts der sekundären Augenzeugenschaft? Es wirkt beinahe, als wollte Aubigné uns verhöhnen, uns mit unserer eigenen Machtlosigkeit als historische Akteure und Leser konfrontierend, wenn er uns in der Folge sowohl die gekochten Finger als auch die leeren Augen des toten Kindes ins Bewusstsein ruft,<sup>30</sup> als Vorwurf gegen die bestialische Mutter, die den Körper in Stücke reißt und verzehrt. Da scheint es wie eine Erleichterung, als der Dichter plötzlich verkündet: „Die Sonne konnte den anderen dampfenden Tisch nicht sehen: Lasst uns diesen mit dem Schleier des Timanthes verdecken.“<sup>31</sup>

‚*L'effet Timanthe*‘, wie er manchmal genannt wird, ist eine bekannte künstlerische Metapher für die rhetorische Figur der *aposiopesis*, jenes Kunstgriffs plötzlicher Stille. Ob dieser nun als Moment des *decorum* verstanden wird, wie Cicero und Quintillian den *topos* interpretiert haben, oder vielmehr als Hinweis auf die Grenzen künstlerischer Möglichkeiten, wie die Rezeption im Bereich der Malerei die Figur deutete: Für die so verstandene *aposiopesis* gilt, dass sie einen Raum für die Vorstellungskraft des Lesers öffnet.<sup>32</sup> Aubignés Verwendung der *aposiopesis* am Ende dieser Passage entzieht der Figur ihre Grundlagen, da er zu diesem Zeitpunkt bereits „cette-ci“ beschrieben hat, also den Tisch, an dem das kannibalistische Mahl stattgefunden hat. Dieser Tisch wird als plastische Szene voller Finger, Wangen, Augen, Arme und ausgerissener Fingernägel beschrieben und als eine Enthüllung präsentiert („wollen wir den Rest [...] sehen?“). Was könnte es bedeuten, Timanthes’ Schleier über eine Szene zu werfen, derer wir bereits Zeuge geworden sind – und die bereits an anderer Stelle in gedruckter Form dokumentiert wurde?<sup>33</sup> Was genau soll hier unsere Imagination verbildlichen?

Eine überzeugende Antwort auf diese Frage liegt in der Thematik des Gemäldes, aus dem sich der *topos* ableitet und die Aubigné sicherlich bekannt war.<sup>34</sup> Timanthes malte seinen berühmten Schleier nicht, um das Opfer Iphigenies zu verbergen, sondern um das Gesicht ihres Vaters Agamemnon zu bedecken, der als Zeuge der Tat anwesend ist. Parallel dazu inszeniert Aubigné das Bild des Vorhangs in seinem Gedicht eher aus der Perspektive des Betrachters (wir, die sehen) als aus der Per-

29 „Suivrons-nous plus avant? voulons-nous voir le reste/De ce banquet d’horreur, pire que de Thyeste?“ M, V, 545 f., S. 92.

30 Vgl. M, V, 550 f., S. 92.

31 „Le soleil ne put voir l’autre table fumante :/Tirons sur cette-ci le rideau de Timante“ M, V, 562, S. 92.

32 Für einen prägnanten Bericht über die klassischen, von der Renaissance übernommenen Lektüren des *topos* vgl. Anthony Grafton: *Leon Battista Alberti*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2002, S. 142.

33 Lérays detaillierter Bericht findet sich in Kapitel 10 der *Histoire mémorable de la ville de Sancerre* (Anm. 26), S. 145–149.

34 Vgl. François Rigolot: „Le rideau de Timanthe, ou: Les silences éloquentes de la Renaissance“, in: *Rhetorica* 20 (2002) 4, S. 319–333.

spektive des Dargestellten (das, was gesehen wird). Anstatt ein Mittel zu sein, den Schrecken der Belagerung von Sancerre zu verbergen, dient der Schleier des Timanthes dazu, die *Reaktion eines Zeugen* auf die Gräueltaten der Geschichte in den *Tragiques* zu verbergen. In dieser Passage hat Aubignés *rideau de Timanthe* daher den Effekt, die Figur des Adressaten von Aubignés Zeugnis zu verunklären.<sup>35</sup>

Die Beschwörung des verhüllten Agamemnon als eine Figur für den Leser/Zuseher Aubignés verkompliziert das Verhältnis zwischen einem privilegierten epistemischen Zeugen, der wegen seiner unmittelbaren Nähe alles sieht, und einem ethischen Zeugen, dessen ethische Einbeziehung keine unverschleierte Perspektive erlaubt. Die *Tragiques* lösen die Spannung zwischen den Ansprüchen der weltlichen und göttlichen Gerechtigkeit niemals auf: Während uns die weltliche Gerechtigkeit dazu aufruft, eine Entscheidung zu treffen, zu agieren, einzugreifen und unsere Parteilichkeit zu akzeptieren, so verwirft die göttliche Gerechtigkeit diese ethische Reaktion als ganz und gar außerhalb der kosmischen Ordnung der Dinge stehend, zumal die letztgültige Wahrheit der Zeugenschaft dieses Gedichts alle parteiischen Perspektiven in ein göttliches Ganzes aufnimmt, das jede lokale ethische Geste transzendiert und sogar aufhebt.

Dafür gibt es wohl kein besseres Beispiel als Aubignés Umgang mit den Massakern der Bartholomäusnacht in „Fers“, dem fünften Buch der *Tragiques*. Von Gott damit beauftragt, eine Reihe von göttlichen, die weltliche Geschichte darstellenden Bildern in Worte zu übersetzen, fängt der Dichter mit der Beschreibung von Ereignissen aus den Französischen Religionskriegen an, beginnend mit der Verschwörung von Amboise und der Schlacht von Dreux (Fe, V. 335 ff., S. 238–249). Nachdem er weit in Raum und Zeit ausgegriffen hat, nähert sich der Dichter der „Tragödie, die alles anderes überschattet“.<sup>36</sup> Der darauffolgende detailreiche Bericht über die Massaker der Bartholomäusnacht bedient sich des Vokabulars der Tragödie so ausgiebig wie an keiner anderen Stelle in diesem Gedicht. Der Tod von Jeanne d'Albret, der Mutter Henri de Navarres, kurz vor den Massakern wird als der „acte premier“ der „tragédie“ präsentiert (Fe, V. 753 f., S. 250). Alles geschieht an einem „tragique jour“ (Fe, V. 859, S. 253), in einer „tragique saison“ (Fe, V. 955, S. 255); eine besonders bewegende Szene ereignet sich auf einem „pont tragique“ (Fe, V. 903, S. 254), der zur Bühne des Bürgerkrieges wird, zum „triste échafaud de la fureur civile“ (Fe, V. 878, S. 253). Die katholischen Prinzessinnen, die Zeugen des Massakers werden, weichen aus Entsetzen („d'horreur“) zurück (Fe, V. 858, S. 253) und zeigen damit eine exemplarische Emotion der Tragödie. Wir erfahren, dass der König (Karl IX.) selbst ungerührt blieb durch die klagenden Reuebezeugungen („les regrets lamentables“) des protestantischen Prinzen, den er gefangen genommen hatte. Am Ende warnt der Dichter den zukünftigen König: „Wenn du

35 Eine anregende Lektüre derselben Szene aus der Perspektive der Darstellung bietet Zahi Zalloua: „From *Le Printemps to Les Tragiques*: Trauma, Self-Narrative and the Metamorphosis of Poetic Identity in Agrippa d'Aubigné“, in: *Dalhousie French Studies* (2007) 81, S. 29–39. Zalloua positioniert Timanthes selbst als Zeugen und bringt Agamemnon mit der „der Natur entfremdeten Mutter und dem durch Kannibalismus getöteten Kind“ (S. 32) in Zusammenhang.

36 „la tragédie/Qui efface le reste“ Fe, V. 702 f., S. 248.

eines Tages aus Vergesslichkeit die Erinnerung daran verlierst, wird sich Gott zu deiner Schande und seinem Ruhm daran erinnern.<sup>37</sup>

Zeitgenössische Leser werden diese Stelle problemlos als Erinnerung an eine historische Tragödie von schrecklichen Ausmaßen erkannt haben; die tragischen Emotionen, die dadurch hervorgerufen werden sollen, sorgen dafür, dass sich diese grauensvollen Bilder dauerhaft in unser Gedächtnis einschreiben.<sup>38</sup> Aus unserer Perspektive mehr als 400 Jahre nach den Ereignissen betrachtet erscheint es offensichtlich, dass von uns nicht erwartet wird, dass wir eingreifen.<sup>39</sup> In diesem Fall jedoch ermisst sich der Konflikt – zwischen einer rein epistemischen Rezeption von Aubignés Zeugnis einerseits und einer ethischen Rezeption andererseits – im Abstand zwischen den beiden diametral entgegengesetzten emotionalen Reaktionen, die das Gedicht bezüglich des Massakers in Szene setzt. Gemeinsam mit uns betrachtet das prominenteste Opfer des Massakers das tragische Spektakel: „Mit lachendem Gesicht lenkte unser Caton unsere Augen mit den seinigen, mit der Spitze seines Fingers darauf [auf die historische Szene] zeigend, wie er durchbohrt wurde.“<sup>40</sup> Während das Massaker als irdische Tragödie beschrieben wird, wird zeitgleich der protestantische Führer Coligny, dessen Ermordung das Vorspiel zum größeren Massaker war, vom Himmel herab lachend dargestellt.

In einem früheren Abschnitt der *Tragiques* wies Aubigné bereits kurz auf Colignys stoische Perspektive bezüglich seines irdischen Schicksals hin: „Coligny lachte über die Menschenmasse, die mit seinem gekrümmten Körper Boule spielte. Komik ist der Erfolg der großen Tragödie.“<sup>41</sup> Als philosophische Haltung ist dies nicht unbedingt problematisch, da die Verse in großem Abstand zur „grand’tragédie“,

37 „Si un jour, oublieux, tu en perds la mémoire,/Dieu s’en souviendra bien à ta honte, à sa gloire“ Fe, V. 1029 f., S. 257.

38 Kathleen Perry Longs Analyse des Beobachtens in den *Tragiques* positioniert das Gedicht als Beispiel für eine Literatur des Traumas. Sie führt Beispiele für „expliziten Voyeurismus“ im Gedicht auf, sie sieht einen Ausdruck der „Schande des Beobachtens selbst“, die „im Akt des Betrachtens von solcher Gewalt einen gewissen Grad an Vergnügen erhält, als handelte es sich bloß um ein tragisches Stück“; Kathleen Perry Long: „Child in the Water: The Spectacle of Violence in Théodore Agrippa d’Aubigné’s Les Tragiques“, in: *Dalhousie French Studies* (Winter 2007) 81, S. 155–165, hier S. 164.

39 Agnès Conacher macht die Beobachtung, dass, wenn es Aubignés Ziel ist, seine Landsleute an Ereignisse wie die Massaker der Bartholomäusnacht zu erinnern, sein Zeugnis zu früh kommt, da solche Erlebnisse noch nicht vergessen sind. Daher sieht Conacher sein Zeugnis nicht an Aubignés Zeitgenossen, sondern an zukünftige Leser gerichtet. Agnès Conacher: „Les Tragiques d’Agrippa d’Aubigné: les qualités d’un témoignage ou écho d’une histoire qui est arrivée et d’une histoire qui aurait pu être“, in: *French Studies* 57 (Januar 2003) 1, S. 11–25, hier S. 25. Diese Analyse hat viel gemeinsam mit den Überlegungen zum Status zeitgenössischer Rezipienten von Zeugnissen über den Holocaust, die (nicht mehr) von Zeitzeugen stammen. Vgl. dazu: Jakob Lothe/Susan Rubin Suleiman/James Phelan (Hg.): *After Testimony: The Ethics and Aesthetics of Holocaust Narrative for the Future*, Columbus, OH: Ohio State University Press 2012. Es bleibt jedoch unklar, inwieweit der moderne Leser für Conacher die extrem polemische ethische Perspektive Aubignés übernimmt.

40 „D’un visage riant notre Caton tenoit/Nos yeux avec les siens, et le bout de son doigt,/A se voir transpercé“. Fe, V. 831–833, S. 252.

41 „Coligny se riait de la foule/Qui de son tronc roulé se jouait à la boule [...] Comique le succès de la grand’tragédie“. P, V. 1431 f. und 1436, S. 156.

also der Szene des Massakers stehen, die erst um einiges nach dieser Stelle beschrieben wird. Eine ganz andere Sache ist es jedoch, wenn wir aufgefordert werden, gemeinsam mit Coligny angesichts der blutigen, aktuellen Nahaufnahmen der Gewalt in der Bartholomäusnacht, die in den „Fers“ geschildert werden, zu lachen. Wenn er schreibt, „Es gibt keinen Jungen, kein Kind, das nicht etwas Blut vergießt, um die Schande zu vermeiden, mit weißer Hand davon zu kommen“,<sup>42</sup> so bedeutet die komische Perspektive einen dissonanten Eingriff in eine tragische Szene, eine epistemische Aushöhlung der ethischen Dringlichkeit der Passage.

Das brutale Nebeneinander der beiden Perspektiven zeigt hier deutlich die Unmöglichkeit, die beiden Arten von Zeugenschaft gleichzeitig anzuerkennen, die Aubigné in den *Tragiques* anbietet. Das Ausüben der Zeugenschaft stellt hier Ansprüche an die Rezeption, die weder verstanden noch integriert werden können, indem sie unterschiedlichen Lesern oder besonderen ‚Gesichtspunkten‘ zugeordnet werden. Es ist schlicht unmöglich, gleichzeitig zwei Perspektiven einzunehmen: die des irdischen, beteiligten, ethischen Zeugen, dessen Sicht parteiisch, engagiert und unmittelbar ist, sowie die Perspektive des idealen epistemischen Zeugen, der lediglich berichtet.<sup>43</sup> Aubigné macht sogar die ethische Wirkung seines Gedichts zumindest teilweise abhängig von dessen epistemischer Unparteilichkeit. Anstatt den Leser zu berühren, paralyisiert ihn die selbstaufhebende Qualität von Aubignés Zeugenschaft letztlich, sowohl physisch als auch emotional. Die zutiefst frustrierende Passivität, die das Gedicht dem Leser auferlegt, ist meiner Ansicht nach einer der Hauptgründe für das, was Francis Goyet als dessen „radikalen Misserfolg“ bezeichnet hat.<sup>44</sup>

Wenn Aubigné seine eigene Handlungsfähigkeit sowohl bezüglich des historischen Geschehnisses als auch des Abfassens historischer Zeugnisse leugnet, so gefährdet er letztendlich das ethische Potential seiner Zeugenschaft. Die Beschaffen-

42 „Il n'est garçon, enfant, qui quelque sang n'épanche/Pour n'estre vu honteux s'en aller la main blanche“. Fe, V. 849 f., S. 252.

43 Natürlich soll damit ganz und gar nicht gesagt werden, dass es innerhalb der reformierten Theologie im Frankreich jener Zeit keine Möglichkeiten gab, religiöse Überzeugung und weltliches Engagement miteinander in Einklang zu bringen. Es ist diesbezüglich aufschlussreich, das Gedicht von Aubigné der Martyrologie von Jean Crespin und Simon Goulart gegenüberzustellen, die im Gegensatz zu den wenig erfolgreichen *Tragiques* zwischen 1554 und 1619 fünf Auflagen erlebte und innerhalb der protestantischen Gemeinde sowohl in Frankreich als auch im Ausland bis weit ins 17. Jahrhundert hinein und darüber hinaus weitverbreitet war; vgl. Jean François Gilmont: *Jean Crespin: Un éditeur réformé du XVIe Siècle*, Geneva: Droz 1981. Das Martyrium würde als Beispiel dafür dienen, den Glauben der Verfolgten zu stärken und diese durch die Anerkennung ihres Leids zu trösten. So anspruchsvoll es auch sein mag, so ist doch das martyrologische Ideal der Standhaftigkeit unlegbar eine Strategie, die an das Leben auf Erden – an ein *ethos* – und nicht bloß an einen Wahrheitsanspruch appelliert. Zudem dient das irdische Leiden der Märtyrer nach Crespin und Goulart als *Beweis* für ihre theologische Position, einen Beweis, der über das Potenzial verfügt, die Leser/Zuschauer zu überzeugen und damit zu verwandeln. Die Herausforderung für den Martyrologen besteht also nicht darin, zu erläutern, wie man auf die Gewalt der Massaker der Bartholomäusnacht reagieren soll, sondern darin, abzuwägen, wie diese dargestellt werden sollen. Für eine breitere Diskussion von Crespins als auch von Aubignés Martyrologien vgl. Frank Lestringant: *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris: Champion 2004.

44 Goyet: *Le Sublime du „lieu commun“* (Anm. 17), S. 483.

heit der von den *Tragiques* postulierten testimonialen ‚Wahrheit‘ bleibt dauerhaft ungeklärt, zwei konfligierenden Kriterien unterworfen, die das Gedicht niemals versöhnt. Als das Gedicht veröffentlicht wurde, waren Aubigné und seine Glaubensbrüder einigen politischen Umständen von historischer Dringlichkeit konfrontiert, welche nach einer irdischen Reaktion verlangten, während zugleich einige von ihnen auf der allumfassenden Vergeblichkeit solcher Gesten beharrten.<sup>45</sup> Dieser historisch-politische Kontext brachte seinerseits eine Literatur der Zeugenschaft hervor, in welcher die beiden Imperative des Bezeugens, der ethische und der epistemische Imperativ, in steter Spannung zueinander blieben.

*Aus dem Englischen von Christian Breuer und Heike Schlie*

---

45 Die politischen Programme der verschiedenen Gruppen der Hugenotten im Frankreich des 17. Jahrhunderts wurden unter anderem von Nicolas Mary Sutherland und Philip Benedict ausführlich behandelt. Eine gute Einführung bieten Raymond Mentzer und Andrew Spicer (Hg.): *Society and Culture in the Huguenot World, 1559–1685*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.



HEIKE SCHLIE

„Überzeugen“ im Kontext religiösen Wissens – Testimoniale  
Vernetzungen im *Wittenberger Heiltumsbuch* von  
Lucas Cranach und in Dürers *Marter der Zehntausend*

Das Generieren und die Vermittlung von religiösem Wissen ist in der Vormoderne von Strukturen und Praktiken unterschiedlicher Zeugenschaftskonzepte und -strategien geprägt. In das Netz solcher Praktiken sind Dinge wie Reliquien und Artefakte sowie menschliche Akteure eingebunden. Am Beispiel der Wittenberger Reliquiensammlung Friedrichs des Weisen von Sachsen und ihrer medialen Aufbereitung durch Lucas Cranach und Albrecht Dürer soll in dieser Studie ein solches Netz der Zeugenschaftspraxis in seiner Bedeutung für eine Wissensgesellschaft um 1508/09 analysiert werden. Das 1509 erschienene *Wittenberger Heiltumsbuch* mit Holzschnitten von Lukas Cranach, das die Reliquien und Reliquiare aus der genannten Sammlung in ein zusammenhängendes, bildliches Kompendium setzt, und Dürers Tafel mit der *Marter der Zehntausend* von 1508, die gleichfalls für den Kontext eben dieser Sammlung in der Schlosskirche in Wittenberg in Auftrag gegeben wurde, sind – zumindest aus einer klassischen kunsthistorischen Perspektive – von derart unterschiedlicher Natur, dass bisher zwischen ihnen kein mediengeschichtlicher Zusammenhang im Sinne eines in funktionaler Hinsicht kooperierenden Werkensembles oder einer Objektgesellschaft gesehen wurde. Die Sammlung Friedrichs des Weisen, die weder allein Friedrichs Frömmigkeit geschuldet noch ausschließlich ein höfisches Prestigeunternehmen war, muss als eine Art enzyklopädisches Projekt im Kontext des beginnenden Sammlungswesens verstanden werden.<sup>1</sup> In der Sammlung ging es nicht nur darum, die *virtus* der Heiligen möglichst in Vollständigkeit zu vereinigen, sondern religiöses Wissen zu ordnen und zu systematisieren. Sowohl das *Heiltumsbuch* als auch Dürers Tafel sind operativer Teil dieser Systematisierung, in der das Element der Zeugenschaft keine unwesentliche Rolle spielt.

### Die Reliquiensammlung Friedrichs des Weisen

Bei der Sammlung handelte es sich um eine der bedeutendsten ihrer Art. Situiert war sie in der Schlosskirche in Wittenberg, die allen Heiligen geweiht war. Dieses Patrozinium entsprach dem Bestreben Friedrichs, in der Sammlung Reliquien von

---

1 Vgl. Birgit Ulrike Münch: „Saints amidst the Inferno: Humanism in Wittenberg’s Pre-Reformation Art: A new exegesis of Dürer’s Martyrdom of the Ten Thousand“, in: Walter S. Melion u.a. (Hg.): *Imago Exegetica. Visual Images as Exegetical Instruments 1400–1700*, Leiden/Boston: Brill 2014, S. 635–666, hier S. 651.

so viel Heiligen wie möglich zu versammeln. 1506 wurden bereits Lobgedichte auf die Sammlung verfasst; 1509 waren es 1.678 Stücke, 1513 beinhaltete sie 5.262 Reliquien, im Jahre 1520 war sie schließlich auf die stattliche Anzahl von 19.013 angewachsen, die an Allerheiligen in zwölf sogenannten Gängen in einer Heiltumsweisung gezeigt wurden. Besonderes Interesse hatte Friedrich der Weise an Reliquien der Hl. Ursula und ihrer 11.000 Jungfrauen: Ihnen war der gesamte dritte Gang gewidmet, und obwohl die Sammlung dem Inventar von 1518 zufolge eine große Anzahl dieser Reliquien besaß, hatte sich Friedrich erfolglos an die Äbtissin von St. Ursula in Köln gewandt, um weitere Reliquien zu erhalten. Das kostbarste Reliquiar der Sammlung hingegen war ein figürliches Reliquiar in Form eines Königs mit Krone und Lilienstab, der ein kleines Ostensorium mit einem Dorn aus der Dornenkrone Christi hielt.<sup>2</sup> Die Sammlung verzeichnete auch bedeutende Reliquien der zehntausend Märtyrer, u. a. zwei ganze Gebeine. Dies ist zuweilen als Grund für die Wahl des Bildthemas von Dürers Tafel angeführt worden;<sup>3</sup> das Argument greift allerdings deutlich zu kurz, wenn man bedenkt, dass die Reliquiensammlung Tausende von Reliquien beinhaltete und die Reliquien der zehntausend Märtyrer im *Heiltumsbuch* nicht besonders hervorgehoben sind.

Die Aufträge an Dürer und Cranach fallen genau in eine Zeit, in der Friedrich seine Sammlungstätigkeit intensivierte und Reliquien aus ganz Europa und dem Heiligen Land zusammentrug. Reliquiensammlungen visualisieren als Ensemble *pars pro toto* den irdischen *Thesaurus Ecclesiae*, bestehend aus den Werken der Heiligen, welcher der Heilssicherung diene. Doch in der Frühen Neuzeit haben diese Sammlungen eine weitere Funktion. Wie die Artefakte und die natürlichen Objekte in den Kunst- und Wunderkammern in einer Art enzyklopädischem Sinn den Kosmos abbilden, so systematisiert die Reliquiensammlung die gesamte Heilsgeschichte, verkörpert sie und macht sie gegenwärtig. Das rein theoretisch denkbare, aber nie erreichbare Ziel ist, Partikel von allen Reliquien bzw. allen Heiligen zu erhalten: In jedem einzelnen Partikel, und sei er noch so klein, ist die *virtus* des Heiligen als wirkende Kraft enthalten. Das Sammeln der Reliquien ist zugleich eine Akkumulation von Zeugenschaft: Die Reliquien machen nicht nur die Blutzeugen, die Märtyrer, gegenwärtig, sondern auch all die heilig gesprochenen Bekenner, die in einer anderen Form Zeugnis vom christlichen Glauben abgelegt haben. Die Märtyrer haben jedoch immer noch eine ganz besondere Bedeutung, anfangs war das Kirchenfest Allerheiligen ihnen allein gewidmet. Die Reliquien, welche die *virtus* der Heiligen tragen und mit denen die Heiligen nach wie vor auf Erden zeugen, sind nicht nur die materiellen Überbleibsel ihrer Körper, ihre Ge-

2 Ingetraut Ludolph: *Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2006, S. 355.

3 Zuletzt von Paul M. Bacon: „Humanism in Wittenberg: Frederick the Wise, Konrad Celtis, and Albrecht Dürer's 1508 Martyrdom of the Ten Thousand Christians“, in: *Konsthistorisk tidskrift/ Journal of Art History* 82 (2013), S. 1–25, DOI: 10.1080/00233609.2012.754490, S. 2. Bacon verweist auf die zwei Reliquiare, die jeweils Reliquien vom Anführer Achatius selbst (fünfter Gang) und den zehntausend Rittern enthalten (vierter Gang). Letzteres ist ein großer vergoldeter Kasten, der zwei Gebeine und weitere 23 Partikel enthält (ebd., Abb. 4 und 5).



beine, auch nicht nur die Gewänder, die sie an ihrem Zeugenkörper getragen haben. Friedrich der Weise versammelte in seiner Kollektion unter den Sekundärreliquien gerade auch die Marterwerkzeuge, die in die Körper der Heiligen eingebracht waren, ihn verletzt und zerstört, ihn zum Bluten gebracht hatten etc. Die Blutzeugenschaft der Märtyrer transformiert sich zu einer Zeugenschaft der Reliquien, wenn sie beispielsweise Wunder wirken und so nicht nur die Heiligkeit ihrer Herkunft, sondern auch das Wirken Gottes und den christlichen Glauben an sich bezeugen. So ist auch eine Heiltumsweisung zu verstehen: Wenn die Reliquien an Allerheiligen in ritualisierten ‚Gängen‘ als Akteure auftreten, bezeugen sie die hagiographische Geschichte der Kirche, das Bekenntnis der Heiligen und die Gegenwart der himmlischen Ecclesia.

Unabhängig von dieser Zeugenfunktion der Reliquiensammlung ist Dürers Tafel mit der *Marter der Zehntausend*, auf die er sein Selbstporträt inmitten des Geschehens gesetzt hat, als Beispiel für die Augenzeugenschaft des Künstlers untersucht worden. Aber wie funktioniert Zeugenschaft am Anfang des 16. Jahrhunderts in den kulturellen Praktiken des Wissens und Erkennens? Die Sichtweise der kulturhistorischen Forschung, der Maler authentifiziere das Dargestellte und legitimiere seine Rolle als Mediator, indem er sich als Augenzeuge positioniert, ist sicher nicht falsch, aber in gewisser Weise modern verkürzt. Was bedeutet es, wenn Dürer sich als *arbiter* (Mitwiser) und *testis ocolatus* (Augenzeuge) bildlich inmitten der Blutzeugenschaft christlicher Märtyrer inszeniert? Welche semantischen Felder einer Begrifflichkeit von Zeugenschaft können und müssen wir hier veranschlagen? Welchen Gestus der Zeugenschaft nimmt das Bild als Ganzes in dem Kontext ein, für den es gedacht ist? Es reicht nicht aus, die innerbildlichen Strukturen der Bezeugungen zu analysieren: In dem Ereignis der Bildrezeption innerhalb der Wittenberger Reliquiensammlung, die Reliquien der zehntausend Märtyrer enthielt, verbindet sich die mediale Zeugenschaft des Bildes mit der materiellen Zeugenschaft der Reliquien zu einem komplexen Gestus der Bezeugung eines religiösen Wissensgehaltes. Und wie zu zeigen sein wird, operiert das *Heiltumsbuch* ebenfalls mit Elementen von Zeugenschaft, weshalb seine Medialität nicht ohne eine Berücksichtigung der Einschreibung von Zeugenschaftsstrukturen zu erfassen ist. Das Entscheidende ist ein Netz aus zeugenden Gesten: das Sammeln selbst als Sicherung von Zeugenschaft, die Weisung der Reliquien, ihre Verbildlichung, Ordnung und Kommentierung im *Heiltumsbuch* und bei Dürer die komplexe Verbildlichung der *Marter der Zehntausend* mit ihrem Kompendium von verschiedenen Martern. In dieses Netz stellen sich die menschlichen Akteure selbst als Zeugen ein.

### Bezeugen – Überzeugen – Erzeugen

Um den Zeugenschaftskonzepten der beginnenden Neuzeit näherzukommen, wird hier zunächst der Weg einer Erschließung der historischen Semantik der Zeugenschaftsbegriffe gewählt. Es versteht sich und ist auch schon untersucht worden,

dass sich vormoderne Zeugen- und Zeugniskonzepte von der modernen Zeugniskategorie und Zeugenpraxis unterscheiden:<sup>4</sup> Dies ist schnell festzustellen, wenn man vormoderne Szenarien des Bezeugens mit modernen Verfahren vergleicht. Hier ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Rechtspraxis sich nicht deshalb verändert, weil sich das Zeugenkonzept verändert, sondern dass vielmehr die sich ablösenden Zeugenpraktiken mit einer veränderten Rechtsauffassung einhergehen. Meines Erachtens muss man näher an den Zeugenschaftsbegriffen selbst arbeiten, um die kulturgeschichtlichen Verschiebungen erfassen zu können. Deshalb wird hier eine Analyse des frühneuzeitlichen Gebrauchs von Zeugenschaftsbegriffen angedacht, die heute nicht im Zusammenhang eines juristischen oder nichtjuristischen Zeugenwissens verwendet werden. Dies ist im Rahmen dieser Studie natürlich nur ansatzweise möglich und müsste für eine Bewertung von Zeugenschaft als Wissenskategorie der Frühen Neuzeit sehr viel breiter unternommen werden.

Bevor der Ausdruck des ‚Überzeugens‘ im 18. Jahrhundert eher den Termini der Rhetorik zugeschlagen wurde, war er ein Begriff im Kontext des juristischen Zeugnisses: Jemanden zu überzeugen bedeutete seit dem 13. Jahrhundert, ihn durch eine ausreichende Zahl an Zeugen oder Zeugnissen einer Tat zu überführen, im Sinne des lateinischen *convincere*: Eine Person wird einer Straftat (mithilfe von Zeugen) ‚überzeugt‘. Es sei eines von vielen Exempla aus dem *Grimmschen Wörterbuch* genannt, aus Johann Balthasar Schupps *Etlichen Tractätlein* von 1663: „Ich lobe darin die ehrbarkeit der handwercksleute, welche keinen in ihrer gesellschaft leiden, welcher überzeuget ist, dasz er hurerey oder ehebruch begangen habe.“<sup>5</sup> Hier ist „überzeuget“ im Sinne von ‚einer Straftat überführt‘ ein rein juristischer Begriff. Spätestens im 16. Jahrhundert wird der Begriff auch in Kontexten des Erkenntnisgewinns bzw. der Wissenserzeugung verwendet, in denen ein Subjekt durch Zeugenschaft eines Irrtums überzeugt, d. h. überführt wird und von Irrtum zu Wissen gelangt. Entscheidend ist, dass die Zeugnisse und Zeugen ein größeres Gewicht haben müssen als das, was als Wissensgrundlage mit dem vorangehenden Irrtum verbunden ist. Auf dem Reichstag zu Worms lehnt Luther den Widerruf seiner These ab mit den Worten: „Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos et erasse sepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.“<sup>6</sup> Noch in den Deutschen Reichstagsakten aus dem 19. Jahrhundert wird das lateinische *convincere* (überführen, widerlegen) mit ‚überzeugen‘ übersetzt. Dies ist aber nur richtig hinsichtlich der alten, zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr gebräuchlichen Bedeutung:

4 Vgl. beispielsweise den Beitrag von Benoît Garnot in diesem Band.

5 Johann Balthasar Schupp: „Die erbare Hure“ (1659), in: ders.: *Doct. Ioh. Balth. Schuppii Schriftten*, hg. von Anton Schupp, Hanau 1663, S. 519, vgl. DWB, Bd. 23, Sp. 676.

6 Martin Luther: *Werke*, Weimarer Ausgabe, 1883–2009, Bd. 7, Weimar: Böhlau 1931, S. 838, 4–8 (1521).

Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe überzeugt werde; denn weder dem Papst noch den Konzilien allein glaube ich, da es feststeht, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben, so bin ich durch die Stellen der heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist.<sup>7</sup>

Es ging in Worms jedoch nicht um Luthers subjektive Überzeugung, sondern um seine objektive Überführung. Gemeint war im heutigen Sprachgebrauch: ‚Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift widerlegt (eines Irrtums überführt) werde.‘ Das ‚Überzeugen‘ im modernen, spätestens im 19. Jahrhundert üblichen Sprachgebrauch entspricht schließlich eher dem lateinischen *persuadere*. Die Besonderheit des alten Begriffs des Überzeugens ist der ihm zugehörige Genitiv, Träger des Vergehens oder des Irrtums, dessen jemand ‚über-zeugt‘ wird. Das Verb ist in beiden Bedeutungen transitiv, d. h., es führt die Person im Akkusativ mit sich; doch in der alten Bedeutung wird jemand vor den Augen anderer einer Sache überführt, in der neueren Bedeutung wird er als Subjekt zu einer Meinung geführt. Seit dem 18. Jahrhundert verschwindet der Genitiv (des Verbrechens bzw. des falschen Wissens): Nun wird man positiv *von* etwas überzeugt. Es dürfte aber deutlich geworden sein, dass der moderne Begriff des ‚Überzeugens‘ die juristische Konnotation des ‚Überführens‘ durchaus noch in sich birgt. Beide Bedeutungen trägt im Übrigen noch der vom lateinischen *convincere* entlehnte französische Begriff *convaincre*, der sowohl ‚überzeugen‘ im rhetorischen Sinn, ‚überreden‘ als auch ‚überführen‘ meinen kann. Im Englischen gab es eine aufschlussreiche Ausdifferenzierung der Lehnworte von *convincere*: Während für *to convince* neben ‚überreden‘ und ‚überzeugen‘ in den aktuellen Wörterbüchern als veraltete Bedeutung noch ‚verurteilen‘ genannt wird, bedeutet *to convict* ‚verurteilen‘ bzw. ‚überführen‘.

Wenn wir von Konzepten und Funktionen der Zeugenschaft in der Frühen Neuzeit reden, ist die historische Semantik weiterer Begriffe zu berücksichtigen, wie das ‚verzeugen‘ und das ‚gezeugen‘.<sup>8</sup> Das Wort ‚Bezeugen‘ dürfte dasjenige mit der wohl größten Form- und Bedeutungskontinuität sein. Allerdings bezeugt man im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit weniger *etwas* als *jemanden*: Man bezeugt eine Person (im Akkusativ) einer Tat.<sup>9</sup> Im absoluten Gebrauch (ohne Akkusativ oder Genitiv) herrschte das heute nicht mehr gebräuchliche ‚gezeugen‘ vor.<sup>10</sup> Für unseren Zusammenhang ist gleichwohl interessanter, dass der Begriff des ‚Erzeugens‘ im Mittelhochdeutschen u. a. auch im Sinne des juristischen Bezeugens ver-

7 *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Zweiter Band [Der Reichstag zu Worms 1521]*, bearb. von Adolf Wrede, Gotha: Perthes 1896, n. 80, S. 581–582.

8 Im Gegensatz zum ‚Überzeugen‘, das im 18. Jahrhundert eine neue Bedeutung annimmt, verschwindet sein weniger gebräuchliches Synonym ‚Verzeugen‘ aus dem hochdeutschen Sprachgebrauch; vgl. DWB, Bd. 25, Sp. 2577–2578.

9 DWB, Bd. 1, Sp. 1797 bis 1799. Wenn eine Person einer Tat ausreichend bezeugt ist, ist sie der Tat überzeugt.

10 Vgl. DWB, Bd. 7, Sp. 7026–7042.

wendet wurde.<sup>11</sup> So gebraucht Hartmann von Aue mhd. *erziugen* im *Gregorius* und im *Iwein* ausschließlich im Sinn von ‚bezeugen, zeugen, beweisen‘, im *Erec* dagegen zusätzlich im Sinne von ‚machen, produzieren, herstellen‘.<sup>12</sup> Die entsprechenden Fundstellen im Mittelhochdeutschen veranlassten die Grimms, als Etymologie des ‚(Be-)Zeugens‘ nicht mehr wie in seiner ursprünglichen Annahme das (Am-Ohr-)Ziehen des Zeugens vor Gericht anzunehmen, sondern das ‚(Her-)Vorbringen‘, ‚Vorführen‘ des Zeugen vor Gericht im Sinne von *producere* und *proferre*. Damit sind der Gebrauch, die Bedeutung und die Ableitungen des juristischen ‚Bezeugens‘ (zumindest in der Vormoderne) mit dem Begriff und der Vorstellung des ‚Erzeugens‘ so eng geführt, dass es nahezu undenkbar ist, dass zwischen der Kunstproduktion und dem Bezeugen dessen, was da vorgeführt wird, nicht automatisch ein Zusammenhang gegeben war, zumal wenn es in diesem ‚Produzierten‘ schon inhaltlich um Themen der Zeugenschaft ging. Zwar lässt sich die Bedeutung des ‚Erzeugens‘ als ‚Bezeugen‘ im Hochmittelalter sehr viel häufiger nachweisen als zu späterer Zeit, aber zumindest im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts wird es noch so verwendet, zum Beispiel bei Paracelsus.<sup>13</sup> Das ‚Erzeugen‘ und das ‚Bezeugen‘ haben sich in der Geschichte des juristischen Zeugnisses erst zu einem Zeitpunkt ausdifferenziert, als der Zeuge nicht mehr als ein Zeugnis ‚produzierender‘ Bürge, sondern primär als Zeuge eines Geschehnisses und – in einer Idealsicht – als neutrales Aufnahme-, Speicher- und Wiedergabemedium verstanden wurde. Das ‚Überführen‘ wiederum löste das ‚Überzeugen‘ eventuell ab, weil sich in der Strafverfolgung das Beweisverfahren änderte und beispielsweise der Indizienbeweis gegenüber dem Zeugenbeweis an Bedeutung zunahm.<sup>14</sup> Der Begriff des ‚Überzeugens‘ wurde damit frei für seine heutige nicht-juridische, rhetorische Bedeutung, in der das ‚-zeugen‘ ein gleichsam metonymisch zu nennender Restbestand ist.

Das Interesse dieser Studie gilt einerseits dem im Begriff des ‚Überzeugens‘ angelegten Aspekt der Quantität der Zeugen oder Zeugnisse und andererseits der Bedeutung des ‚Überzeugens‘ als des Überführens einer Irrlehre oder eines Unglaubens, die von der juristischen Bedeutung des Überführens abgeleitet ist. 1589 schreibt Johannes Pomarius (Johannes Baumgarten) in der *Groszen Postilla*, Christus habe einen Mann „seines ungläubens mit darzeigung seiner [...] wunden und negelmal überzeuget und gleubig gemacht“. <sup>15</sup> Durch das Zeugnis der Zeichen von Christi Heilstat ist der Mann in seinem Unglauben überführt. Gerade dieses Beispiel zeigt, wie sich der Begriff des ‚Überzeugens‘ von der Bedeutung, jemanden durch Zeugenbeweise einer Tat zu überführen, zu jener Bedeutung wandelt, die heute alleine

11 DWB, Bd. 3, Sp. 1086–1089.

12 Hartmut von Aue-Portal der Universität Trier, <http://hvauep.uni-trier.de/dictionary.php?q=cont&letter=e&lemma=erziugen&grammar=swv> (letzter Zugriff 23.01.2015).

13 „so ich mich doch in das ergib/ nichts zu schreiben/ dann was ich vor gott erzeugen mag und darff.“ Paracelsus: *Grosse Wundartzney: Erster Theil ... , Von allen Wunden, Stich, Schüß, Brendt, Thierbiß, Beinbrüch, Hahn und Rab*, 1562 (Augsburg: Steyner 1536, unpaginiert), S. 36ʷ.

14 Siehe dazu den Beitrag von Benoît Garnot in diesem Band.

15 Johannes Pomarius: *Grosze Postilla*, Wittenberg 1589, 1, 432<sup>a</sup>; vgl. DWB, Bd. 23, Sp. 676.

gilt: jemanden mit einer gezielten Herstellung von Evidenz (in diesem Fall: einer „darzeigung“) bzw. mit glaubwürdiger Argumentation zu einer Meinung zu bringen bzw. Gewissheit in ihm zu erzeugen. Christus überführt mit dem zeigenden Verweis auf seine Wundmale einen Mann seines Unglaubens und macht ihn so gläubig, d. h. überzeugt ihn von der Wahrheit christlichen Glaubens. Genau diese doppelte Konnotation, ein Überführt-Werden als Objekt einer investigativen Maßnahme einerseits und ein Überzeugt-Werden als erkenntnisfähiges Subjekt auf dem Weg zum bekenntnisfähigen Subjekt andererseits, findet sich in Luthers Erklärung auf dem Wormser Reichstag.

### Negative Zeugenschaft

Das Beispiel aus der *Groszen Postilla* ist für den Kontext dieser Studie auch deshalb aufschlussreich, weil hier von der Zeugenschaft des gemarterten Körpers die Rede ist, für welche die Deixis („darzeigung“) keine unerhebliche Rolle spielt. Die Zeugenschaft des gemarterten Körpers Christi spielt nicht erst im Auferstehungsnarrativ der Bibel eine Rolle: Sie beginnt mit dem *Ecce Homo*, einer veritablen Ausstellung des gefolterten Körpers durch Pilatus, der Christus nicht verurteilen will. Zudem präsentiert der römische Statthalter den Hohepriestern den dornengekrönten Christus und sagt ihnen dreimal, dass er ihn nicht zum Tode verurteilen kann, weil er keine Schuld an ihm findet (Lk 23, 4–22). Die christologische Deixis des gemarterten Leibes entspringt somit einem veritablen Rechtsdiskurs. Es ist dies das erste Zeugnis des Pilatus,<sup>16</sup> welches in dieser Dreiteiligkeit die kurz zuvor erfolgte dreifache Verleugnung Christi durch Petrus spiegelt.<sup>17</sup> Dass diese biblischen Episoden der Marterung des Leibes auch in der mittelalterlichen Rezeption als Szenarien von Zeugenschaft in den Fokus genommen wurden, zeigen die Texte mittelalterlicher Passionsspiele, wenn beispielsweise die Schergen Christus während der von ihnen vorgenommenen Dornenkrönung verhöhnen, die Dornenkrone als ein das Königtum Christi bezeugendes Ding benennen und dabei unfreiwillig die wahre Natur Christi bezeugen:

wan die dinge betzugen uns nu  
das der im hymmel und uff erden  
ein gekronter konig sal werden.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Zum zweiten Zeugnis mit der Anfertigung des Kreuzestitulus siehe unten.

<sup>17</sup> Die dreifache Verleugnung Christi durch Petrus ist eine indirekte Bezeugung Christi als Messias, da Christus sie vorhergesagt hat. Das Zeugnis besteht hier in der Erfüllung der Prognose. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass Prophetie und Zeugnis in einem komplementären Verhältnis stehen: Während das Zeugnis eine Wahrheitsaussage über ein vergangenes Geschehnis ist bzw. sein soll, ist die Prophetie eine Wahrheitsaussage über ein zukünftiges Ereignis.

<sup>18</sup> „Frankfurter Passionsspiel“, in: Richard Froning (Hg.): *Das Drama des Mittelalters. Zweiter Teil: Die Passionsspiele*, Stuttgart: Union 1881 (Deutsche National-Literatur 14,2), S. 355–532, hier Vers 3522–25; zit. nach: Jan-Dirk Müller: „Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionsspiel“, in: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens (Hg.): *Körper – Gedächtnis –*

Die Verhöhnung Christi und die ironisch aufgerufene Zeugenschaft der Dornenkrone, die für die Schergen im herabwürdigenden Gestus nur bedeuten kann, dass es sich bei Christus *nicht* um einen König handle, wird im Heilsplan zur wirklichen Zeugenschaft für die Passion Christi, mit der dieser die Menschheit erlöst. Diese Form der unfreiwilligen Zeugenschaft bezüglich des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Christuskörpers ist bereits in der biblischen Passionserzählung Programm. Hierzu gehört eine weitere, Pilatus zuzuschreibende Zeugenschaft. Direkt vor der Kreuzigung lässt er einen Titulus oben am Kreuz befestigen, der Christus in den Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein (*Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*) als den König der Juden bezeichnet. Es wird explizit im Bibeltext vermerkt, dass sehr viele Juden den Titulus lasen, weil die Schädelstätte nahe an der Stadt lag. Die folgende Stelle ist paradigmatisch, was die neutestamentliche Zeugenschaft anbetrifft: Die Hohepriester wenden ein, Pilatus solle nicht etwa schreiben ‚König der Juden‘, sondern dass Christus lediglich behauptet habe, er *sei* der König der Juden. Die Antwort des Pilatus besiegelt dann heilsschriftlich ein gleichsam unwiderruffliches Zeugnis zum Königtum Christi: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben“ („quod scripsi, scripsi“, Joh. 19,22).

In ein weiteres unfreiwilliges Zeugnis ist der gleiche Pilatus verwickelt, der auf Geheiß der Hohepriester das Grab Christi versiegeln und es von Soldaten bewachen lässt. Es soll verhindert werden, dass die Jünger den Leib stehlen und behaupten, Christus sei auferstanden. Während der Moment der Auferstehung selbst im Narrativ der Bibel als Leerstelle verbleibt, öffnet ein Engel am Ostersonntag den versiegelten Verschluss des leeren Grabes: Die Soldaten sind nicht nur Zeugen dieser Erscheinung, sondern auch dafür, dass niemand den Leib gestohlen haben kann (Mt 27,62–28,7). All diesen Formen der Zeugenschaft ist das Moment der Überführung gemein: Die Zeugen ‚praktizieren‘ Unglauben und werden ihres Unglaubens überführt, wodurch sie selbst zu Zeugen werden. Interessant ist zudem, dass sie selbst die Zeichen und die Sprache des Zeugnisses produzieren (die Dornenkrone, die Marterzeichen am Körper, den Titulus, die Bewachung des leeren Grabes etc.). Diese Zeugnisstruktur ist eine absolut essenzielle für das Neue Testament, in dem sie nicht nur ergänzend neben der Augenzeugenschaft der Anhänger Christi steht, sondern durch letztere nicht ersetzt werden kann. Zwar sind die Anhänger diejenigen, die das Zeugnis schließlich als Apostel verbreiten, ihr Bericht jedoch wird gerade gestützt durch die Narrative, in denen die ‚Ungläubigen‘ zu unverdächtigen und somit verlässlichen Zeugen werden. Schließlich wird diese Zeugnisstruktur auch maßgeblich für die Blutzeugenschaft der Märtyrer: Produziert wird das Szenarium der Zeugenschaft nicht nur vom Märtyrer selbst, sondern auch von denjenigen, die den Glauben an Christus durch die Vernichtung des Körpers des Christen beseitigen wollen. In dem Handeln dieser ‚unfreiwilligen‘ Zeugen und den materiellen Bedingungen dieses Handelns liegt die Evidenzerzeugung über die christliche Wahrheit begründet. Es ist genau diese Evidenz, welche die Künstler

---

*Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*, Berlin: Erich Schmidt 1997, S. 75–92, hier S. 78.

gleichsam im Bild festzuschreiben, wenn sie all diese durch die genannte Zeugnisstruktur entstandenen Zeichen in Bilder umsetzen.

Es sei festgehalten, dass die oben deutlich werdende Verbindung von juridischer und religiöser Zeugenschaft, die bereits im Neuen Testament angelegt ist und dort quasi die alttestamentliche Evidenz des direkten Handelns Gottes ersetzt, in den christlichen Wissenskulturen und Wissensgemeinschaften ganz grundsätzlich eine Nachfolge findet. So gebraucht Luther die Bedeutungs dualität des ‚überzeugens‘ zwischen ‚jemanden einer weltlichen Straftat überführen‘ und ‚jemanden mittels eines Aufgebotes religiösen Wissens seines Irrtums überführen‘ absolut parallel.<sup>19</sup>

### Mediale Akkumulation von Zeugenschaft

Es soll hier die Rede sein von Akkumulationen und Vernetzungen von Zeugenschaft in der Frühen Neuzeit, allerdings nicht im Kontext juridischer Zeugenschaft, sondern im Kontext des religiösen Wissens. Es geht weiterhin um einen Begriff von Zeugenschaft, der im Bild verhandelt und durch die Kunst in erkenntnistheoretischer Hinsicht verwaltet wird. Für Derrida waren ‚Zeugenschaft‘ und ‚Autorschaft‘ untrennbar verbunden; er geht zwar von einem Modell des juristischen Bezeugens aus, überträgt die Geste des Bezeugens jedoch auf das Medium. Seine Zeugnistheorie ist somit auch eine Medientheorie, die besagt, dass das verantwortliche Zeugnis mit der Poetik des Mediums vermittelt ist<sup>20</sup> und dass das Medium in diesem Fall auch die Performanz des Bezeugens leisten muss.<sup>21</sup>

Was hat das Bild mit Zeugenschaft zu tun? Für die Fotografie und den Film lässt sich das noch insoweit beantworten, als dass die Kamera und das sie bedienende Subjekt dem festgehaltenen Ereignis notwendigerweise beiwohnen und somit im Prozess des Ereignisses seine Zeugen werden. Ob das Bild es bezeugen kann oder ob der Fotograf das Ereignis durch die Fotografie bezeugt, ist allerdings eine sehr viel kompliziertere und auch umstrittene Frage. Aus dieser Perspektive lässt sich die Frage, ob ein Maler ein weit zurückliegendes Ereignis aus der christlichen Hagiographie in einem Gemälde bezeugen kann, dass wiederum notwendigerweise in den Details fiktiv ist, scheinbar leicht mit einer klaren Verneinung beantworten. Jedoch

19 Vgl. dazu die folgenden Textstelle: „Das ist nun der unterschied zwischen Christi reich und der welt Reich, das Christus alle leuthe zu sunder machet, aber er lests dobei nicht bleiben. Denn es folget drauff, das er sie absolviret. Die arme hure stehet in nöthen. Es ist kein schertz mitt ihr, sie ist der that uberzeuget und sie wird fur dem richter verklaget.“ („Die erste Predigt über das achte Capit. am Sonnabend vor Michaelis gethan“ (1531), in: Martin Luther: *Werke*, Weimarer Ausgabe, 1883–2009, Bd. 33, Weimar: Böhlau 1907, S. 505b.

20 Nach Derrida gilt für den Autor-Zeugen: „tout témoignage engage une expérience poétique de la langue“; Jacques Derrida: *Poétique et politique du témoignage*, Paris: Herne 2005, S. 9.

21 Vgl. Jacques Derrida/Bernard Stiegler: *Echographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris: Galilée 1996. Vgl. Michael Wetzl: „Der Denker als Zeitzeuge. Derrida über Zeugnis und Beweis“, in: Hans-Joachim Lenger/Georg Christoph Tholen (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*, Bielefeld: transcript 2007, S. 209–220, hier S. 212, zu Jacques Derrida: *Poétique et politique du témoignage* (Anm. 20).

bewegen wir uns hier nicht im Bereich von Zeitzeugenschaft oder juridischer Zeugenschaft, sondern unter den Bedingungen von christlich-religiöser Zeugenschaft, und diese ist im Wesentlichen von zwei Zeugenschaftskategorien geprägt. Zum einen sind dies die Zeugenketten einer Offenbarungsreligion, in denen immer nur das erste Glied der Kette im Prozess des Ereignisses selbst Zeuge wurde, d. h. einen direkten Zugang zu dem zu bezeugenden Ereignis hatte. Das nächste zeugende Subjekt wird Zeuge durch das Zeugnis der ersten Instanz der Kette, nicht durch das Ereignis selbst. Die zweite Kategorie ist das die Offenbarung beglaubigende Bekenntnis des Märtyrers oder auch des Eremiten, die im Gegensatz zum Wortzeugnis im Tatzeugnis, d. h. handelnd, von etwas Zeugnis ablegen. Hier spielt keine Rolle, ob sie bei dem zu bezeugenden Ereignis, zum Beispiel dem Heilstod Christi, Zeuge geworden sind. Damit hat der Künstler zwei Möglichkeiten, selbst den Status eines Zeugen zu beanspruchen: Entweder formuliert er ein Bekenntnis in der Anverwandlung der Sichtbarkeiten in seinem Bild an die Evidenz einer Blutzugenschaft oder er stellt sich explizit in eine Zeugenkette. In dieser geht es, wohlverstanden, nicht nur um das Tradieren des Zeugniswissens, sondern um den Gestus des Bezeugens jedes einzelnen Gliedes in der Kette. Zu betonen ist weiterhin, dass es beim religiösen Zeugnis nicht um Glauben geht, sondern um so verstandenes religiöses Wissen.

Der Maler kann bezüglich dieses religiösen Wissens ein Weiteres tun, ohne selbst explizit als Zeuge aufzutreten: Er kann die Rolle der Zeugenschaft innerhalb seiner Malerei diskursivieren, auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Und vor allem dann, wenn in der Malerei Augenzeugenschaft verhandelt wird, d. h., wenn jemand im Prozess eines Ereignisses Zeuge wird, um es im Bezeugen anderen vor Augen zu stellen, haben wir es mit Konstellationen zu tun, die es dem Maler unter Umständen nahelegen, auch den medialen Status der Malerei selbst zu reflektieren. Damit bewegen wir uns in einem Feld, in dem es explizit um eminente Fragen der Bild- und Kunsttheorie geht. Dies betrifft beispielsweise das Verhältnis von Malerei und Evidenz und lässt sich in der Regel eher in komplexen Kunstwerken nachweisen: D.h., die Frage nach der Diskursivierung der Zeugenschaft im Bild ist eine bildwissenschaftliche Frage, die an das mit Aspekten der Zeugenschaft operierende Kunstwerk gestellt werden muss. Die Fragen lauten im Folgenden entsprechend, wie im Bild/in der Kunst das Phänomen und die erkenntnistheoretische Rolle der Zeugenschaft diskursiviert wird, in Gestalt einer *méta-témoignage*,<sup>22</sup> und wie diese Diskursivierung in der Kunst aktiviert bzw. bild- und kunsttheoretisch erweitert wird, um Aussagen über das Bild/die Malerei selbst zu treffen.

### Dürers Tafel

In den letzten Jahren ist Dürers Tafel mit der Inserierung seiner selbst sowie des deutschen ‚Erzhumanisten‘ Konrad Celtis als ein besonderer Ausdruck humanistischen Gedankenguts gewürdigt worden, im Anschluss an die Forschung Edgar

22 Vgl. Derrida, *Poétique et politique du témoignage* (Anm. 20), S. 18: „témoignage sur le témoignage“.



Bierendes, der die humanistischen Bestrebungen Friedrichs des Weisen als wichtigen Faktor des Werkes von Lucas Cranach d. Ä. herausgearbeitet hat.<sup>23</sup> Mir geht es hier weniger um die Frage, was genau an Dürers Tafel (Abb. 1) einem ‚humanistischen‘ Interesse geschuldet ist, sondern um eine genaue Analyse am Bildmedium selbst, wie hier ein Wissen um die christlichen Urszenen eines Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation generiert,<sup>24</sup> gespeichert, vermittelt und funktionalisiert wird. Ich setze dabei den Kontext eines bestimmten, auch humanistisch geprägten Erkenntnisinteresses und ein humanistisch geprägtes Selbstverständnis von kurfürstlicher Herrschaft aufseiten Friedrichs des Weisen voraus. So wie Friedrich mit verschiedenen Strategien durch Historiographen und Künstler eine ‚germanische Antike‘ innerhalb des sächsischen Territoriums und eine auf die versprengten Trojaner zurückgehende Genealogie seiner Herrschaft (re-)konstruieren lässt, bindet er mit der Reliquiensammlung die Generierung des Thesaurus Ecclesia an den Ort Wittenberg.

Wenn es galt, ein Bild mit der Reliquiensammlung in Verbindung zu bringen, welches eine ähnliche Akkumulation an Zeugenschaft leisten konnte wie die Sammlung selbst, und wenn nicht nur die Blutzeugenschaft der frühen Märtyrer, sondern der Akt weiterer Formen der Zeugenschaft gezeigt werden sollte, so eignete sich aus verschiedenen Gründen kein Bildtypus besser als die *Marter der Zehntausend*. Die Legende entstand im Hochmittelalter zur Zeit der Kreuzzüge und sollte vermutlich dazu dienen, die Motivation und Opferbereitschaft der Kreuzfahrer zu erhöhen. Dem Narrativ zufolge ließ sich um 140 n. Chr. eine 9000 Mann starke armenische Legion des Römischen Reiches unter Achatius nach dem Sieg einer Schlacht durch den Bischof Hermelaos am Berg Ararat taufen. Den Sieg hatte ihnen ein Engel samt ihrem eigenen Martyrium vorausgesagt. Durch dieses Bekenntnis herausgefordert, ließ der römische Kaiser Hadrian sie daraufhin durch sieben orientalische Fürsten foltern und töten. Der Legende nach ertrugen die Soldaten die Martern so unerschütterlich und standhaft, dass weitere tausend, die Zeugen dieser Massentötung wurden, sich bekehrten und mit den anderen in Dornen geworfen bzw. gekreuzigt wurden. Dieses Detail der Legende ist für eine Diskursivierung der Zeugenschaft in Dürers Bild nicht unwesentlich: Die tausend Augenzeugen werden durch die Blutzeugenschaft der 9000 ‚überzeugt‘, d. h. ihres Unglaubens mit einer schieren Übermacht des Zeugnisses überführt, um sich dann selbst in ein und demselben Narrativ vom Augenzeugen zum Blutzeugen zu wan-

23 Edgar Bierende: *Lucas Cranach d. Ä. und der deutsche Humanismus. Tafelmalerei im Kontext von Rhetorik, Chroniken und Fürstenspiegeln*, München: Deutscher Kunstverlag 2002.

24 Bacon: „Humanism in Wittenberg“ (Anm. 3), S. 3. Angeregt durch Bierendes Analyse der Mythenbearbeitung am kursächsischen Hof zur Etablierung einer eigenen ‚antiken‘ Tradition, wertet er die Motivwahl der *Marter der Zehntausend* als Bezug auf „the earliest known history of the Holy Roman Empire of the German Nation in its ongoing struggle against the enemies of the faith“.

deln. Diese inhaltlichen Bildfiguren stehen für die Annahme, die ein Zeugnis erst zu einem solchen macht, im Sinne von Derridas *counter-signature*.<sup>25</sup>

Die Legende selbst hat über das Martyrium als Massenphänomen hinaus einen besonderen Konnex zur Thematik der Zeugenschaft. Man vermutet, dass das Motiv des Sturzes in die Dornen von einem römischen Strafritual abgeleitet ist: Straftäter, die falsches Zeugnis abgelegt hatten, wurden vom Tarpejischen Felsen hinuntergestoßen.<sup>26</sup> Im Narrativ der christlichen Legende wandelt sich das von Hadrian innerhalb des römischen politisch-religiösen Systems unterstellte ‚falsche Zeugnis‘ zum geltenden Zeugnis des wahren Gottes, durch eine Blutzugenschaft sehr vieler Zeugen, deren Zahl sich gar durch eine Über-Zeugung im Akt der Blut-Bezeugung erhöht. Für den *martyr* gilt die gleiche Inversionsstruktur wie bei den oben analysierten Bibelstellen: Die Bekenner sollen sichtbar für ihr angeblich falsches Zeugnis bestraft werden, womit aber dann ein wahrhaftiges, echtes Zeugnis generiert wird.

Auf den ersten Blick erscheint die Tafel Dürers als ein von einem *horror vacui* geprägtes Werk. Die gesamte Bildfläche ist mit Szenen der Martyrien gefüllt, von denen keine als Hauptszene das Auge für einen Moment still stellen könnte. Dürer und Celtis sind als der *historia* nicht zugehörige Bildfiguren als das entscheidende Kompositionselement in das Zentrum gesetzt. Sie werden mit relativ viel Freiraum umschlossen, was an den wenigen Überschneidungen mit anderen Figurengruppen deutlich wird, und stechen zudem durch das Alleinstellungsmerkmal ihrer zeitgenössischen, schwarzen Kleidung heraus (Abb. 2). Wir lassen den Blick von der zentralen Gruppe ausgehend schweifen, d. h., dass unser ‚Sehen‘ ein durch diese Gruppe vermitteltes ‚Sehen‘ ist. Trotzdem kann man in den zusammengesetzten, sie umgebenden Marterszenarien eine gewisse Ordnung ausmachen. Die Figurengruppe des unteren Registers hat in etwa den gleichen Maßstab: Hier werden verschiedene Einzelmartyrien gezeigt, die an Christus selbst und den Aposteln orientiert sind. Am linken Rand sieht man zwei Gekreuzigte, von denen einer eine Dornenkrone trägt. Karel van Manders Aufmerksamkeit wurde derart von dem christusähnlichen Gekreuzigten angezogen, dass er die Tafel als „Kreuzigung“ mit „vielen anderen Martern“<sup>27</sup> beschrieb. Rechts daneben bereiten die Schergen weitere Kreuzigungen vor: Ein Mann, der gerade entkleidet wird, scheint mit einem weiteren christusähnlichen Märtyrer mit Dornenkrone zu verhandeln und erinnert so an den guten Schächer. Die doppelte Betonung der Dornenkrone verweist auf die wichtigste Reliquie, den Dorn in der Reliquiensammlung. Zugleich ist die Ver-

25 Peter Brunette/David Willis: „The Spatial Arts. An interview with Jacques Derrida“, in: dies.: *Destruction and the Visual Arts*, Cambridge 1994, S. 19.

26 Der Berg auf Dürers Tafel gleicht in verblüffender Weise dem Tarpejischen Felsen – ob Dürer diese Zusammenhänge klar oder auch in Hinblick auf sein Werk wichtig waren, möchte ich dahingestellt sein lassen. Wenn es kein Zufall ist, wäre denkbar, dass er einen Bezug zu Rom setzen wollte – das wäre aber weiter zu untersuchen.

27 „Ferner hat er [Dürer, H. S.] im Jahr 1507 Adam und Eva in Lebensgröße gemalt und im Jahre 1508 eine Kreuzigung oder ein Martyriumbild mit der Kreuzigung Christi und vielen anderen Martyrien.“ Carel van Mander: *Das Leben der niederländischen und deutschen Maler*, Übersetzung nach der Ausgabe von 1617 mit Anmerkungen von Hans Floerke, München: Müller 1906, S. 58.



Abb. 1 Albrecht Dürer, Marter der Zehntausend, 1508, Öl auf Holz (auf Leinwand übertragen), 99 × 87 cm, Wien, Kunsthistorisches Museum

ähnlichung der Martyrien mit dem Tod Christi<sup>28</sup> ein probates Mittel, das Martyrium als expliziten Zeugungsakt bezüglich der Passion Christi bildevident in Szene zu setzen. Vor dieser Gruppe ist ein Mann mit Augenbinde im Begriff wie beispielsweise Paulus mit dem Schwert enthauptet zu werden; ein weiterer Enthaupteter

28 Vgl. Peter Skrine: „Dürer and the Temper of his Age“, in: Charles R. Dodwell (Hg.): *Essays on Dürer*, Manchester: University Press 1973, S. 24–42, hier S. 32.



Abb. 2 Konrad Celtis und Albrecht Dürer (Detail Abb. 1)

liegt zu seinen Füßen. Auf der rechten Seite werden Männer unter den Befehlsges-  
ten der Turbane tragenden persischen Fürsten erschlagen.

Im Mittelgrund beginnt rechts von der Dürer-Celtis-Gruppe ein langer Zug von  
Märtyrern, die von den Schergen auf den Berg im Hintergrund getrieben werden.

Links von Dürer und Celtis führt ein Bischof eine Reihe von Menschen an und scheint mit einem der Befehlshaber zu debattieren. Auch in diesem Register gibt es wie im Vordergrund eine Art isokephalische Reihung der Köpfe, in die hier die Querbalken der Kreuze einbezogen sind, was dem Bild ebenfalls eine gewisse Ordnung verleiht.

Den Hintergrund beherrscht der Berg: Auf seiner Vorderseite kommt der um den Felsen herumgeführte Menschenzug wieder zum Vorschein, die Märtyrer werden von hier nach unten gestoßen und von den Dornen aufgespießt, dem Text der Legende entsprechend.<sup>29</sup> Die sichtbaren, freien und unbelaubten Dornenzweige lenken die Aufmerksamkeit auf die Analogie zwischen diesen und den Dornenkronen des Vordergrunds: Dürer weist an dieser Stelle auf eine weitere Christofornitas hin. Zudem erscheinen auch hier weitere Tötungsarten: Die Märtyrer werden gesteinigt, geißelt und mit Speißen, Lanzen und Messern erstochen. Sehr auffällig ist, dass von dem Leichenberg in den Dornen mehrere Rinnsale Blutes nach vorne und unten fließen, an denen ein Hund leckt (Abb. 2). Trotz der Fülle an Figuren wirkt die Darstellung sehr geschlossen, weil keine Bewegung aus dem Bild, über den Rahmen hinweg führt – im Gegenteil, es gibt eine Fülle an Rahmenfiguren, die alle zur Mitte gewandt sind: im Hintergrund oben Pferd und Reiter, der Gekreuzigte unten links, auf der rechten Seite unten mehrere Folgen aus dem Gefolge Hadrians bzw. des ihn vertretenden Befehlshabers.

Das Bild Dürers folgt weder dem Narrativ der spätmittelalterlichen Überlieferungen noch früheren bildlichen Fassungen der Legenden, sondern bildet eine eigene Logik und Struktur aus. Frühere bildliche Darstellungen zeigen lediglich den Tod der Märtyrer in den Dornen, weil dies eine Art Alleinstellungsmerkmal der Legende ist. Anders verfährt Dürer: Es gibt kaum eine Tötungsart in den Martyriologien und in der Hagiographie, die Dürer nicht abgebildet hätte; er beschränkt sich hier auch nicht auf die diversen Folterungen in den komplexeren Legendenüberlieferungen des 15. Jahrhunderts. Der Bildtypus eröffnete die Möglichkeit, Martyrien in all ihren denkbaren Formen in Szene zu setzen, den Akt der Blutzeugenschaft selbst in all seinen grausamen Facetten. Es geht nicht nur um die Vielzahl an Zeugen, sondern auch um die Vielzahl an möglicher (Blut-)Zeugenschaft in Form von unterschiedlichen Martern.

Die *Marter der Zehntausend* ist ein ausgesprochen vielfiguriges Bild; zu sehen sind etwa 120 Figuren. Dürer versucht als erster, das Ereignis quasi *in totum* zu zeigen, was nur in einem mit dem Berg verbundenen Kunstgriff möglich ist. Er deutet in seiner Wahl der Komposition an, dass sich alle 10.000 Märtyrer, wenn auch zum allergrößten Teil verdeckt, im Bild befinden. Im Mittelgrund nimmt ein

29 Dürer konnte sich folgender Quellen bedienen: *Heiligenleben* (1472, gedruckt von G. Zeuner, Augsburg); *Passional-Das ist der Heiligen Leben* (1488, A. Koberger, Nürnberg); Bamberger Vollbrevier (1484). Vgl. Friederike Klauner: *Die Gemäldegalerie des Kunsthistorischen Museums in Wien – 4 Jahrhunderte europäischer Malerei*, Salzburg: Residenzverlag 1978, S. 70. Vgl. dazu und zu der Identifizierung des Bischofs Hermelaos (und nicht Achatius) Christoph Stöcker: „Dürer, Celtis und der falsche Bischof Achatius. Zur Ikonographie von Dürers ‚Marter der Zehntausend‘“, in: *Artibus et Historiae* 5 (1984), S. 121–137.

Menschenzug seinen Anfang, der um den Berg herum und auf ihn hinauf geführt wird, und an dessen Ende die Märtyrer in die besagten Dornen und auf aufgestellte Speiße geworfen werden. Virtuell befinden sich alle Märtyrer im Bereich des Bildraumes, wenn auch die größte Anzahl durch den Felsen ‚verdeckt‘ ist. Die zahlreichen, in den schriftlichen Fassungen der Legende nicht verbürgten Tötungsarten müssen im Kontext der Reliquiensammlung gelesen werden: Die *Marter der Zehntausend* ruft als bildliches Zeugnis alle Märtyrerreliquien der Sammlung auf. Oder anders formuliert: Das bildliche Zeugnis steht als stellvertretende Repräsentation für die Zeugenschaft der in der Reliquiensammlung vertretenen Märtyrer, d. h. eine Zeugenschaft, die in der Heiltumsweisung aktualisiert wird.

Die Legende und der Bildtypus bieten aber noch ein Weiteres, das die Thematik des Zeugens besonders hervorhebt: Das Blutzeugnis der 9000 Märtyrer führt bereits in der Legende selbst zu einer Annahme des Zeugnisses durch die 1000 Augenzeugen der Martern, die ihrerseits durch ihre Augenzeugenschaft zu ‚Überzeugten‘ werden, und zwar ganz in der Bedeutung des Überzeugens als Überführen. Durch das kumulative Blutzeugnis der Legionäre werden sie ihres Unglaubens überzeugt, d. h. überführt, und werden ihrerseits im Martyrium zu Blutzeugen. Es ist vermutlich dieses Narrativ gemeint, wenn der Bischof Hermolaos (Achatius von Melitene) an der Spitze seines Gefolges mit einem der Schergen debattiert. Doch selbst der Betrachter des Bildes ist als Augenzeuge angesprochen: Auch wenn ihm aufgrund seines Bekenntnisses keine Verfolgung droht, soll er doch durch die Akkumulation von Zeugenschaft in die Zeugenkette eintreten oder gar seines eigenen (latenten) Unglaubens ‚überzeugt‘ werden.

Dass Dürer und Konrad Celtis nun inmitten der Darstellung als bildliche Figuren der Zeugenschaft auftreten, ist keine neue Feststellung. Für sie gilt, was für Selbstbildnisse in Assistenz innerhalb von Historienbildern generell zu konstatieren ist: Der Maler (Zeichner, Bildschneider etc.) legt im Selbstporträt nicht nur seine Signatur an, um sich als den Schöpfer des vom Betrachter Gesehenen zu deklarieren, sondern suggeriert, vor oder vielmehr im Schöpfungsakt Zeuge der dargestellten Historie geworden zu sein. Seine bildkörperliche Präsenz und sein Blick auf die Szene bilden das ab, was im Englischen mit dem Verb *to witness* auch abgedeckt wird (Zeuge von etwas werden). Gleichzeitig jedoch ist er der alleinige Hervorbringer der (fingierten) Szenerie, d. h., er bezeugt sie in diesem Hervorbringen – im Englischen entspricht dieses Bezeugen sowohl *to witness* als auch *to testify*. In der einen Figur fallen entsprechend beide Formen bzw. Stadien der Zeugenschaft in eins, verbunden mit einer Manifestation einer *Gleichzeitigkeit* des Momentes der sich ereignenden Augenzeugenschaft und der (eigentlich nachfolgenden) Bezeugung des Gesehenen. Dass dies überhaupt möglich ist, bedingt der Status des Bildes und seine Medialität. Oder anders gesagt: Nur im Medium des Bildes ist es möglich, dass eine Figur Zeuge eines Ereignisses wird und *damit* zugleich und unmittelbar bezeugt.

Im Unterschied zu den meisten Selbstbildnissen in Assistenz steht Dürer hier mit seinem Begleiter unübersehbar im Zentrum des Bildes. Ernst Ullmann charak-

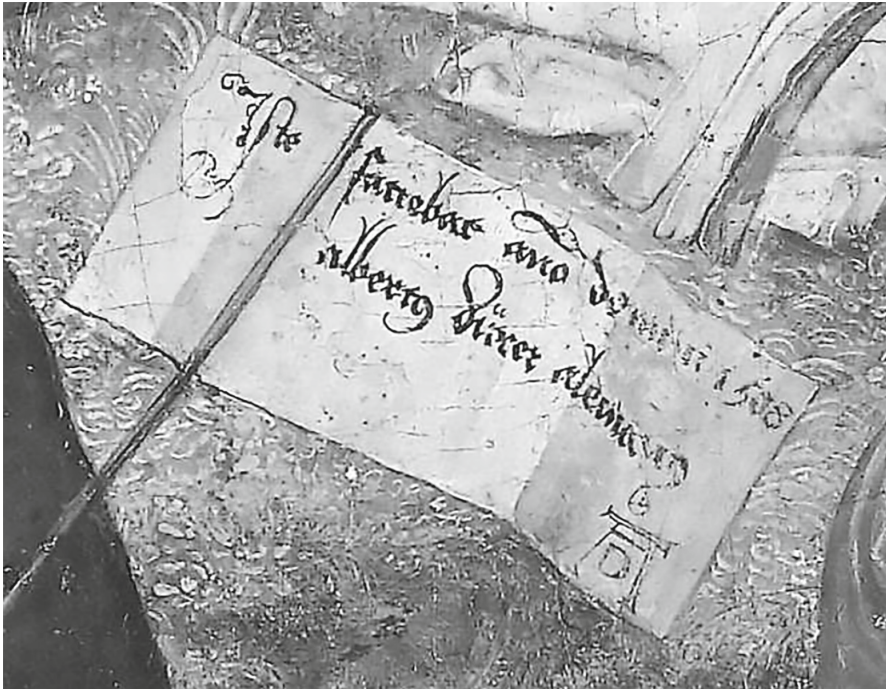


Abb. 3 Signatur Dürers (Detail Abb. 1)

terisierte diese Selbstbildnisse wie folgt: „[E]r [Dürer] ist es, der die Vision geschaut hat und der ihr Gestalt verlieh.“<sup>30</sup> Dürer trägt einen Stab, in dessen Gabelung ein Zettel eingeschoben ist, der die Signatur des Bildes trägt. Dieser Stab entspricht in seiner Machart den Botenstäben, in denen schriftliche Botschaften überbracht wurden und der als rechtssymbolisches Zeichen die Gültigkeit und Authentizität der Botschaften verbürgt.<sup>31</sup> Seit sich die schriftliche Botschaft an Stelle der mündlichen durchgesetzt hatte, waren diese von der Kirche geweihten Stäbe oben gegabelt; das in diese Gabel gesteckte Schriftstück stand somit in medialer, materieller und symbolischer Hinsicht auch in kirchlichem Schutz. Dürer spielt auch mit dem Zettel selbst auf diese Praxis an, da der Zettel hier zwar entfaltet zur Erscheinung kommt, durch die Faltung des Papiers aber die übliche geschlossene Überbringung andeutet. Der Text lautet: „Iste faciebat anno domini 1508/Albertus Dürer alema-

30 Ernst Ullmann: „Albrecht Dürer: Die Entwicklung seines Selbstbewusstseins im Spiegel von Selbstbildnissen und Schriften“, in: Irving Lavin (Hg.): *World Art. Themes of Unity in Diversity* (Acts of the XXVIth International Congress of the History of Art), University Park: Pennsylvania State University Press 1989, Bd. 2, S. 493–496, hier S. 494.

31 Vgl. Hugo Kehr: *Dürers Selbstbildnisse und die Dürer-Bildnisse*, Berlin: Gebr. Mann 1934, S. 51. Vgl. auch Münch: *Saints amidst the Inferno* (Anm. 1), S. 645.

nus/AD“ (Abb. 3).<sup>32</sup> Das „iste“ erscheint – vom Rest des Textes abgetrennt – links vom Stab und entspricht damit dem Weisegestus des Konrad Celtis, der auf eine der Hauptszenen nach links weist, auf den Disput zwischen einem der Befehlsträger des Massakers und dem gefesselten Bischof sowie auf die beiden Gekreuzigten links am Bildrand. „Iste“ ist das, was vom Künstler bezeugt wird, der Inhalt der ‚Botschaft‘. Sie ist von ihm doppelt signiert, denn die ausführliche Signatur selbst ist wiederum mit dem Künstlermonogramm signiert. Hier allerdings wird auch deutlich, dass der Bote quasi seine eigene Botschaft überbringt: Während der geweihte Botenstab in der Regel beglaubigt, dass Signatur und Siegel tatsächlich von einem fürstlichen Absender stammen, ist Dürer hier Sendbote und Absender zugleich. Yvonne Yiu hat darauf hingewiesen, dass Dürers Signierstab den auf der Bildfläche unmittelbar benachbarten Folterwerkzeugen ähnelt, insbesondere dem großen Hammer unterhalb der ‚Botschaft‘.<sup>33</sup> Sie schließt daraus, dass die Signatur ‚Dies hat Albrecht Dürer gemacht‘ sich nicht nur auf das Bild, sondern in gewissem Sinne auch auf das Massaker im Bild bezieht: Dieses Massaker hat Dürer mit seinen Malwerkzeugen angerichtet. Daher sei auch nicht gemeint, dass Dürer das Martyrium der 10.000 als Augenzeuge bezeuge, sondern er bezeuge nur das mit seinen Werkzeugen von ihm bearbeitete Medium selbst. Diese These ist, wie ich finde, in medientheoretischer Hinsicht von einer bestechenden Eleganz. Yiu blendet jedoch den Zusammenhang des Bildes mit der Reliquiensammlung aus. Innerhalb dieser sind die Marterwerkzeuge selbst keine Werkzeuge mehr, sondern heilige Dinge, die mit den Körpern in Berührung gekommen und deshalb Behältnisse der göttlichen *virtus* sind. Bei der Heilumsweisung wird diese *virtus* für den Sündenablass gegenwärtig und wirksam gemacht. Dürer betont diese Verbindung von Werkzeugen und Märtyrerkörpern, indem er sehr auffällig das Blut an den Werkzeugen sichtbar macht. Besonders gut ist dies an dem überdimensionalen hölzernen Hammerwerkzeug rechts von Dürer zu erkennen, dessen Holzoberfläche vom Blut bedeckt ist und das so eine Analogie zur hölzernen Bildtafel bildet, die Dürer mit Farben bedeckt hat. Gleichzeitig fließt das Blut aus den Körpern über den Boden bzw. über die Tafel, in Figurationen, die ebenfalls der Form der Werkzeuge gleichen. Das zeugende Blut der Märtyrer ist die zeugende Farbe Dürers, die er mit seinen Werkzeugen zu einer Offenbarung verdichtet. So macht das Bild in einem komplementären Sinn den Akt der Zeugenschaft sichtbar; es diskursiviert Zeugen-

32 Dass Dürer hier ‚alemanus‘ (süddeutsch) und nicht ‚germanus‘ schreibt, hängt eventuell mit einem Dürer-Epigramm des Konrad Celtis zusammen, in dem Celtis Dürer („Alberte, Almanis pictor clarissimae terris“) als zweiten Phidias und zweiten Apelles nennt, der die Maler der anderen europäischen Länder weit überträfe. Das Epigramm mit Übersetzung bei Jörg Robert: „Dürer, Celtis und die Geburt der Landschaftsmalerei aus dem Geist der Germania illustrata“, in: *Der frühe Dürer*, Ausstellungskatalog hg. von Daniel Hess und Thomas Eser, Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum 2012, S. 65–77, hier S. 71.

33 Vgl. Yvonne Yiu: „Der Maler als Zeuge. Strategien der Wahrheitsbezeugung in der Malerei des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit“, in: Wolfram Drews/Heike Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Fink 2011, S. 247–270, hier S. 259.



schaft mit diversen Strategien, macht sie zum Thema: Letztlich ist es doch das Bild, die mit Farbe bestrichene Tafel, die zeugt.

Das Konzept einer Zeugenschaft des Künstlers, die Dürer hier auf verschiedenen Ebenen formuliert, ist nicht einfach zu fassen. Die Kombination einer Augenzeugenschaft, einer Ortszeugenschaft an der räumlichen Kreuzung der Geschehnisse mit der von Yiu angesprochenen Bezeugung des Mediums durch die Angleichung von Signaturstab und Marterwerkzeugen könnte darauf hin deuten, dass das Hauptanliegen des Bildes für Dürer darin bestand, ein bildliches Modell der künstlerischen Zeugenschaft zu erarbeiten.

Es spricht vieles dafür, dass er dieses Modell in Dantes (*Divina Commedia*) gefunden hat. Die Vermutung, dass die Inserierung des Doppelporträts von Dante inspiriert ist, äußerte vor Wilhelm Waetzoldt,<sup>34</sup> Peter Skrine,<sup>35</sup> Friederike Klauner,<sup>36</sup> Brigitte Roux<sup>37</sup> und Birgit Ulrike Münch<sup>38</sup> zuallererst Hugo Kehrer, der als einziger in den Vorbildern sehr konkret und meines Erachtens naheliegend und zutreffend die Illustrationen Botticellis zur *Commedia* sah,<sup>39</sup> was danach niemand mehr aufgegriffen hat.<sup>40</sup> Die entsprechenden Illustrationen Botticellis, die Dürer kurz vor der Arbeit an diesem Bild auf seiner zweiten Italienreise in Florenz gesehen haben muss, sprechen für die gezielte Übernahme einer poetischen bzw. bildlichen Konstellation, in der der Autor von einem (toten) Dichter durch ein zu bezeugendes Szenarium geführt wird. Besonders deutlich wird dies am Blatt zum achten Höllenkreis (Hölle, XVIII. Gesang): Die linke Figurengruppe Dante/Vergil entspricht formal so eindeutig der Gruppe Dürer/Celtis, dass es sich kaum um einen Zufall handeln dürfte (Abb. 4). Konrad Celtis, der am 4. Februar 1508 verstorbene Freund, Humanist, Historiograph und nicht zuletzt Dichter (*poeta laureatus*) ist

34 Wilhelm Waetzoldt: *Dürer und seine Zeit* (1935), London: Allen & Unwin 1938, S. 38 („wandelt das Freundespaar durch die Hölle der Menschenquälerei wie Dante und Vergil durch die Schrecken der Hölle?“).

35 Skrine: „Dürer and the Temper of his Age“ (Anm. 28), S. 33.

36 Friedrike Klauner: „Gedanken zu Dürers Allerheiligenbildern“, in: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* 75 (1979), S. 57–92, hier S. 61.

37 Brigitte Roux: „Nel mezzo de cammin. Dürer et Celtis, témoins du Martyre des dix mille chrétiens“, in: Carolin Behrmann/Elisabeth Priedl (Hg.): *Autopsia. Blut- und Augenzeugen. Extreme Bilder des christlichen Martyriums*, München: Fink 2014.

38 Münch, „Saints amidst the Inferno“ (Anm. 1), S. 654–659.

39 Kehrer: *Dürers Selbstbildnisse* (Anm. 31), S. 50: Dürer „hat sich nicht allein in dieses mordende Gewühl hineingewagt, in Begleitung des treuen Pirckheimers schreitet er hindurch – wie Dante mit Vergil.“ In der hier gesetzten Fußnote nimmt er an, dass Dürer sowohl Dante gelesen als auch die Entwürfe Botticellis zu der Florentiner Dante-Ausgabe von 1481 gesehen habe. Münch sieht als Vorbild für die Gruppe die Holzschnittillustration zu Dantes *Commedia* von 1481, erwähnt aber nicht die entsprechenden Entwürfe Botticellis. Münch: „Saints amidst the Inferno“ (Anm. 1), S. 657 und Fig. 13. Meines Erachtens muss Dürer die Entwürfe selbst gesehen haben, da die Holzschnitte nur Ausschnitte der Entwürfe zeigen und die Verähnlichungen der Märtyrer und der in der Hölle Gemarterten nur so zu erklären sind.

40 Klauner sieht als direktes Vorbild das Selbstbildnis Luca Signorellis mit Frau Angelico im Fresko mit der Geschichte des Antichristen im Dom von Orvieto, welches ebenfalls auf das Modell Dante/Vergil zurückgehen soll, was ich formal weniger überzeugend finde; vgl. Klauner: „Gedanken zu Dürers Allerheiligenbildern“ (Anm. 36), S. 61.

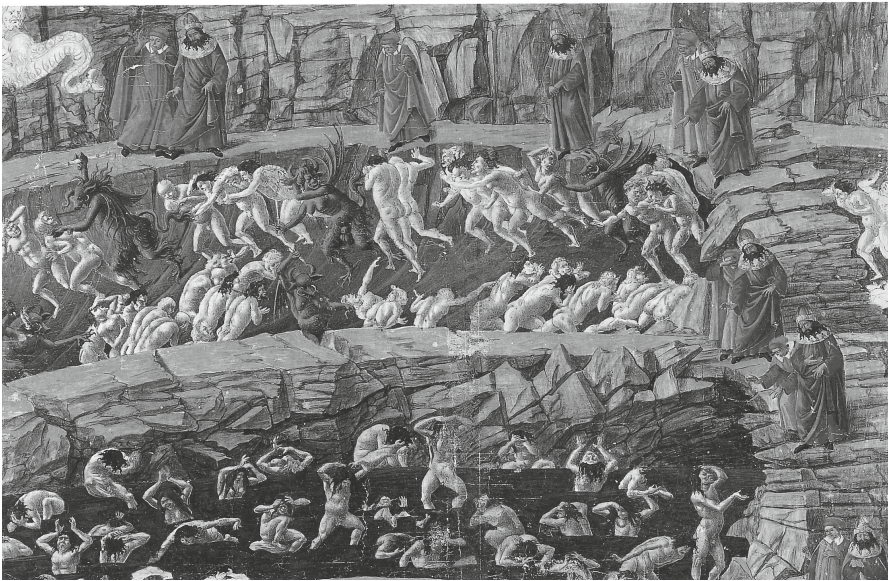


Abb. 4 Sandro Botticelli, Illustrationen zu Dantes „Divina Commedia“, 18. Gesang des Inferno, um 1482-1490, Feder auf Pergament und Deckfarben, 32,3 x 47 cm, Berlin SMPK, Kupferstichkabinett

Dürers Führer durch die Landschaft der Martern. Friedrich der Weise hatte sich bei Friedrich III. dafür eingesetzt, Celtis mit dem Titel ‚Poeta Laureatus des Römischen Reiches‘ zu versehen, als dem ersten ‚deutschen‘ Dichter.<sup>41</sup> So fällt es Celtis in der Nachfolge Vergils zu, den Künstler zu begleiten und seine Vision zu kommentieren. Er ist es, der auf die Kreuzigung am linken Bildrand weist, während im Vorbild Vergil den Weisegestus ausführt (Abb. 2 und 5).

Es gibt weitere formale Anregungen für verschiedene gemarterte Figurengruppen, die Dürer gerade aus diesem Blatt gezogen haben kann: Dies gilt besonders für die Bildfiguren am Fuß des Berges (Abb. 6-8). Da es im Wesentlichen um ein Modell der Zeugenschaft des Künstlers ging, mit dem überzeugend sichtbar gemacht werden kann, was man sonst nicht erfahren kann, war die Divergenz des gemarterten Märtyrerkörpers und des gemarterten Sünders bei der Übernahme der Ikonographie wohl unproblematisch. In semantischer Hinsicht ist zwischen den Martern in der Hölle und den irdischen Martern an Heiligen ja eher von einer

<sup>41</sup> Vgl. dazu Erwin Panofsky: „Conrad Celtes and Kunz von der Rosen: Two Problems in Portrait Identification“, in: *Art Bulletin* 24 (1942), S. 39–54, hier S. 41. Wie wichtig dieser Titel für Celtis war, zeigt der entsprechende selbstbewusste Verweis auf dem Titelblatt des *Quatuor liber amorum* mit der Edition von Celtis‘ Liebeslegien. Vgl. dazu Robert: „Dürer, Celtis“ (Anm. 32), S. 65 f.

Abb. 5 Vergil und Dante (Detail Abb. 4)



Inversion zu sprechen: Beides ist aber vom Dichter/Maler in seiner jeweiligen Kunst zu bezeugen.

Dass Dürer hier ein Dante'sches Modell des Erkennens bzw. der Wissensübermittlung aufgreift, ist innerhalb eines Engagements zu sehen, das ihn mit Celtis verband. Die deutschen Humanisten waren bestrebt, die eigene Kunst und Kultur als legitime Nachfolge der römischen bzw. früheren italienischen Kultur herauszustellen: Neben der politischen *translatio imperii* gelte auch eine *translatio studii* bzw. *translatio artium*.<sup>42</sup> Wie sehr die methodologischen Bemühungen dabei auf Konzepten der Zeugenschaft beruhen, hat Jörg Robert gezeigt, der die Methodik mit Begriffen wie ‚Empirie‘, ‚Autopsie‘ und ‚Erfahrung‘ belegt und mit einem Zitat aus der Praefatio der *Amores* (Quatuor libri amorum) des Celtis belegt, in der auf ein anderes Werk, die *Germania illustrata*, verwiesen wird:

Es gibt genug Leute, die sich rühmen, Gallien, Spanien, Polen, Ungarn, ja sogar die Länder in Übersee bereist zu haben. Ich aber halte einen deutschen Philosophen für ebenso rühmenswert, der die Grenzen seines Sprachraums, die verschiedenen Bräuche, Gesetze, Sprachen, Regionen, das Aussehen schließlich, die Affekte und die verschiedenen körperlichen Eigenheiten selbst gesehen und beobachtet hat.<sup>43</sup>

Die Philosophen sind demnach entdeckende *peregrinatores*,<sup>44</sup> die von dem Erfahrenen zeugen, und bereits Robert hat darauf verwiesen, wie sehr sich die Medialisierungen von Celtis' Begriff einer ‚Germania‘ und von Dürers Reisen ähneln. Die

42 Robert: „Dürer, Celtis“ (Anm. 32), S. 66.

43 Conrad Celtis: *Amores* (1502), hg. von Felicitas Pindter, Lipsiae: Teubner 1934, Praefatio § 53, zit. nach: Robert: „Dürer, Celtis“ (Anm. 32), S. 67. Zur Bedeutung des Reisens und der Reiseliteratur für die Entwicklung eines Konzepts von Augenzeugenschaft vgl. Andrea Frisch: *The Invention of the Eyewitness. Witnessing and Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill, NC: U.N.C. Dep. of Romance Languages 2004.

44 Vgl. Robert: „Dürer, Celtis“ (Anm. 32), S. 75.

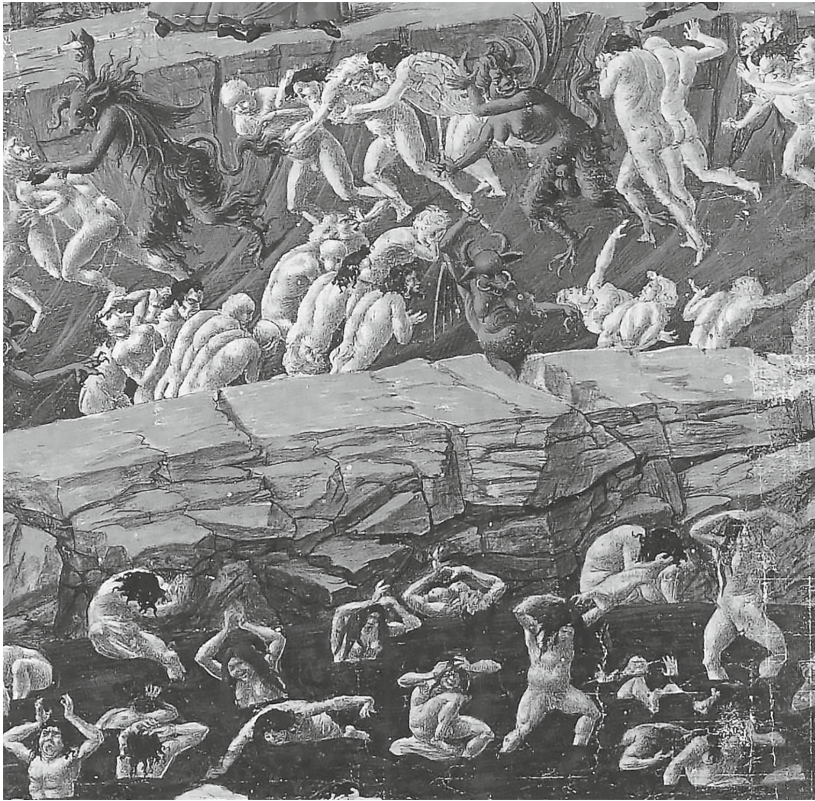


Abb. 6 Von Teufeln geführte und gemarterte Figuren in Botticellis Illustration  
(Detail Abb. 4)



Abb. 7 Gemarterte Figuren auf Dürers Tafel (Detail Abb. 1)



Abb. 8 Von den Schergen geführte und gemarterte Figuren auf Dürers Tafel  
(Detail Abb. 1)

Erschließung des Ereignisses der *Marter der Zehntausend* ist als ein von Dürer und Celtis bereister Ort formuliert, an dem eine Erfahrung möglich ist, von der wiederum berichtet und gezeugt werden kann. Das Motiv der ‚Reise‘ ist hier wichtig, weil es für eine authentische Erfahrung steht, die nicht durch ‚Miterleben‘ charakterisiert ist, sondern in einer Beobachtung des Geschehnisses am Ort selbst besteht. André Chastel hat die zentrale Stellung Dürers und Celtis‘ mit dem Status Dürers als Visionär oder Träumer bezeichnet, der von der Vision bzw. dem Traum umgeben ist.<sup>45</sup> Doch ‚Vision‘ wäre auch und viel sinnvoller von der Peripherie des Bildes her möglich. Die zentrale Stellung der Figurengruppe Dürer/Celtis versinnbildlicht vielmehr, dass das Dargestellte nur durch den vom Künstler vollzogenen Akt des Durchschreitens des Ereignisses für den Betrachter offenbar werden kann. Für das

45 André Chastel: „Zu vier Selbstbildnissen Albrecht Dürers aus den Jahren 1505 bis 1511“, in: Ernst Ullmann (Hg.): *Kunst im Aufbruch*, Leipzig: Karl-Marx-Univ. 1972, S. 37–46, hier S. 43.

‚Durchschreiten‘, das dem ‚Bezeugen‘ vorausgehen muss, ist der von Wilhelmy beschriebene klare räumliche Zusammenhang aller Szenen notwendig, der in Dürers Holzschnitt mit der *Marter der Zehntausend* (um 1497) noch nicht gegeben war.<sup>46</sup> Es sei hier bezüglich der Verschmelzung des Reise- und des Erkenntnismotivs noch angemerkt, dass Dante selbst mit dem Dante/Vergil-Narrativ auf die Funktionsstelle des ‚Angelus Interpres‘ zurückgreift, die lange vor Dante in apokryphen Apokalypsen und Himmelsentrückungen etabliert wurde und sowohl im Judentum als auch im Christentum eine religiös vermittelnde Rolle spielte. In diesen Jenseitsreisen treffen die entrückten Visionäre auf Engel, die sie auf ihrer Reise führen und ihnen Fragen zu dem bereisten Ort und ihren Sinnzusammenhängen beantworten.<sup>47</sup> Insofern steht Dürers *Inventio* in einer Tradition von Zeuggennarrativen mit einer doppelten Struktur. Der Visionär (z. B. Henoch im *Wächterbuch* des *Ersten Henochbuchs* oder Paulus in der *Paulusapokalypse*)<sup>48</sup> wird entrückt, um im Folgenden (als ‚Schriftsteller‘) vom Himmel und seinen Offenbarungen zeugen zu können. Der Engel fungiert einerseits als Führer in der Situation des Zeuge-Werdens und vermittelt dem Zeugen zusätzlich ein Wissen über das unmittelbar Erfahrene; der Engel ist entsprechend – nach Matthias Däumer – als „Zeugenschaftshelfer“<sup>49</sup> zu bezeichnen. Dante stellt insofern eine Inversion her, indem er sich einerseits in die Nachfolge der jüdischen und christlichen Visionäre stellt, sich aber nicht von einem Engel durch die Hölle führen lassen kann, was ihm die Möglichkeit eröffnet, sich innerhalb der Diegese mit dem Führer Vergil in eine zweite Nachfolge zu stellen, in die der antiken Dichtung. Dürer wiederum schließt einerseits an die Zeugenstruktur des Visionären und der Jenseitsreise an, stellt sich aber als ‚Autor‘ oder vielmehr ‚Bildsteller‘ wiederum künstlerisch in die Nachfolge Dantes und seinen Dichterfreund Celtis in die Nachfolge Vergils. Bei Dante und bei Dürer geht es um auf künstlerischem Wege zu produzierende Erkenntnis, die in sich die Marker der alten, doppelten Zeugenkonstellation trägt.

In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf die wenigen Überschneidungen der Konturen der Dürer-Celtis-Gruppe zu verweisen. Rechts überschneidet allerdings das überdimensionale Hammerwerkzeug den Mantel Dürers und geht eine formale Verbindung mit seiner Signatur ein, rechts ist es der Weisegestus eines der Wider-

46 Petra Wilhelmy: *Studien zur Zeitgestaltung im Werk Albrecht Dürers*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995, S. 62.

47 Zum Angelus Interpres siehe den Beitrag von Matthias Däumer in diesem Band. Vgl. dazu auch ders.: *Stimme im Raum und Bühne im Kopf. Über das performative Potenzial der höfischen Artusromane*, Bielefeld: transcript Verlag 2014, S. 249 ff. und, spezifischer, ders.: „*arcana verba quae non licet homini loqui*. Tabuisierung und visionäre Bezeugung in der *Paulusapokalypse*“, in: Alexander Dingeldein/Matthias Emrich (Hg.): *Texte und Tabu. Zur Kultur von Verbot und Übertretung von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Bielefeld: transcript 2015, S. 159–186. Zum Angelus Interpres und zum Engel als Reisebegleiter vgl. zudem Michael Mach: *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen: Mohr 1992, S. 142–146.

48 Zur *Paulusapokalypse* vgl. Däumer: „*arcana verba*“ (Anm. 47), S. 174; zum *Wächterbuch* vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

49 Däumer: „*arcana verba*“ (Anm. 47), S. 174.

sacher des Bischofs Hermelaos, der den Weisegestus des Konrad Celtis spiegelt. Dies sind die Schlüsselfiguren eines ‚Interagierens‘ zwischen *historia* einerseits und ihrer verbürgenden Medialisierung und Bezeugung andererseits. Dies ergibt insofern Sinn, als dass das Bild in der Reliquiensammlung mit den Marterwerkzeugen und den Knochen der Heiligen in einer bestimmten, gegenseitig wirkenden Konstellation von Zeugenschaft steht – ob das Bild auch in entsprechende Performanzen einbezogen war, muss hier offenbleiben. In der Sammlung steht das Bild als historisierende Metonymie für die Versammlung der Märtyrer, ihrer Martyrien und der Märtyrerwerkzeuge, die ihre Körper durchdrungen hatten. Gleichzeitig werden auch geographische bzw. topographische Überblendungen ins Bild gesetzt, wenn der Ararat in der Gestalt eines ‚weißen Berges‘ mit ‚Wittenberg‘ in Verbindung gesetzt wird.<sup>50</sup> In diesem Zusammenhang wäre zu überlegen, ob die Reliquien bzw. (auch figürlichen) Reliquiare, die als Akteure in der *Heiltumsweisung* in ‚Gängen‘ auftreten, ebenfalls als *peregrinatores* zu bezeichnen wären, die an den Ort Wittenberg gelangt sind, um dort die Zeugenschaft der Heiligen fortzusetzen und zu aktualisieren.

Die Bedeutung des Bildes zur Wissensübermittlung hat Dürer selbst in seinem kunsttheoretischen Schrifttum explizit formuliert und dabei Termini verwendet, die dem ‚Zeugen‘ zumindest verwandt sind. Die Gemälde zeigen ein Wissen und Möglichkeiten der Erkenntnis an: „Dan dy kunst des molens wärt geprawcht jm dinst der kirchen vnd dordurch *angetzeigt* daz leiden Christi, behelt awch die gestalt der menschen noch jrem absterben. Dy messung des ertrichs, wasser vnd der stern ist verstantlich worden durch daz gemell vnd würt noch menschen vill künt durch *antzewung* der gemell“.<sup>51</sup> Hier schreibt er meines Erachtens nicht zufällig „antzewung“ (Anzeugung), das ‚Anzeigen‘ mit dem ‚Zeugen‘ verschmelzend. Das ‚(An-)zeigen‘ wird in der *Marter der Zehntausend* gleich mehrfach mit dem ‚Zeugen‘ verbunden: Die inszenierte Augenzeugenschaft, das Durchschreiten des Ereignisortes führt zu zwei verschiedenen Bezeugungen: der Weisegestus des Konrad Celtis und sein Blick zum Betrachter des Bildes, das ‚Machen‘ (*faciebat*) des Bildes durch den Maler und die Beglaubigung durch die Signatur.

Angezeigt wird das Blut der Blutzeugen nicht nur durch das Verteilen von roter Farbe auf der grundierten Tafel. Kommen wir zurück zu dem auffälligen Motiv des Hundes, der an den Rinnsalen leckt. Dieses Motiv ist in einer Leerstelle der sonst so dichten Figurenbesetzung derart deutlich hervorgehoben, dass es eine besondere Bedeutung haben muss. Es mag naheliegen, hier eine christologische Referenz an Ps. 22 zu sehen, der auf die Kreuzigung bezogen wird und entsprechend auf die

50 Die Überlegung, den Berg mit Wittenberg in Verbindung zu bringen, regte Ruth Slenczka an. Zum Ararat als Zeugenberg vgl. auch Aurélie Kalisky: „Der Ararat als Zeugenberg des armenischen Gedächtnisses“, in: *Trajekte* 26 (2013), S. 35–39.

51 Albrecht Dürer: *Schriftlicher Nachlass*, hg. von Hans Rupprich, Bd. II, Berlin: Dt. Verein f. Kunstwissenschaft 1966, S. 115, Z. 50–59 (Hvh. H. S.).

*Marter der Zehntausend* hätte übertragen werden können.<sup>52</sup> Es erinnert aber auch an frühe Darstellungen von Autopsien, in denen es die Bedeutung haben mag, die Evidenz von Fleischlichkeit und Körperflüssigkeiten bei der Sektion zu betonen. In der oft angeführten Miniatur der Autopsie in einer Handschrift mit der französischen Übersetzung von *De proprietate rerum* des Barholomäus Anglicus sitzt ein Hund unter dem Sektionstisch und hebt den Kopf genau unter dem Blutrinnsal, das durch den gerade ausgeführten Schnitt in den Körper entsteht.<sup>53</sup> Der Hund im Kontext der Autopsie kann allerdings auch die Funktion eines Indikators haben: So diente die Fütterung eines Hundes mit den Gedärmen des Verstorbenen dem Nachweis von Gift im Körper des Sezierten.<sup>54</sup> Im Bild Dürers ist der Hund ebenfalls ein Indikator der Substanz des fließenden Blutes der Blutzeugen, wenn man so will. Oder anders gesagt: Der das Blut aufleckende Hund ist eine Evidenzfigur, der die Materialität und Substanz des Blutes in seinem Agieren als körperliche Aufnahme der Bildsubstanz bezeugt – und damit auch die Blutzeugenschaft selbst bezeugt.

## ZEIGEN und ZEUGEN – Das Heiltumsbuch

Das nur ein Jahr später entstandene *Wittenberger Heiltumsbuch*, das die wichtigsten bei den Heilumsschauen gewiesenen Reliquien und Reliquiare mit detaillierten Bildern und Beschreibungen aufführt, muss ebenfalls als Teil einer Gesamtplanung gesehen werden, mit der die Sammlung als Schatz heiliger Substanz und als Offenbarungsinstrument systematisch aufgewertet werden sollte. Auch hier erscheint – auf dem Eingangsblatt – ein Doppelporträt zeitgenössischer Personen, das von Friedrich dem Weisen und seinem Bruder Johann, obwohl traditionell an dieser Stelle in Heiltumsbüchern Schutzheilige dargestellt werden (Abb. 9).<sup>55</sup>

Livia Cardenas deutet dies als „sakrale wie auratische Legitimation des dynastischen Anspruches“;<sup>56</sup> die nachfolgenden Reliquien treten quasi als Bürgen für die dynastische Lineage zwischen dem Fürsten und seinem Nachfolger auf.<sup>57</sup> Man

52 „Denn Hunde haben mich umgeben, und der Bösen Rotte hat mich umringt; sie haben meine Hände und Füße durchgraben. Ich kann alle meine Knochen zählen; sie aber schauen zu und sehen auf mich herab. Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand.“ (Ps. 22, 17–19; Schlachter 1951).

53 Bartholomaeus Anglicus: *De proprietatibus rerum*, ins Französische übers. von Jean Corbichon, Illuminationen vom Boucicaud Master, c. 1400–25. BnF MS Français 9141, fol. 56. Bibliothèque nationale, Paris.

54 Hinweis von Ortrun Riha.

55 Vgl. dazu Kerstin Merkel: „Die Reliquien von Halle und Wittenberg. Ihre Heiltumsbücher und Inszenierung“, in: *Cranach. Meisterwerke auf Vorrat. Die Erlanger Handzeichnungen der Universitätsbibliothek*, Bestands- und Ausstellungskatalog hg. von Andreas Tacke, Erlangen: Univ.-Bibliothek Erlangen-Nürnberg 1994, S. 37–50, hier S. 40.

56 Livia Cardenas: *Die Textur des Bildes. Das Heiltumsbuch im Kontext religiöser Medialität des Spätmittelalters*, Berlin: Akaemie-Verlag 2013, S. 318.

57 Im Fall des *Hallenser Heiltumsbuch* von 1520 spricht Cardenas explizit von der Zeugnisfunktion der Reliquie für den Anspruch einer Lineage. Hier ist das Reliquiar des Hl. Joachims nichts ande-



**Dezezaigung des hochlobwürdigen  
hailigthums der Stiff  
kirchen aller hailigen zu  
wittenburg**



Abb. 9 Lucas Cranach d.Ä., Titelbild, 22 x 16,5 cm, Wittenberger Heiltumsbuch, Wittenberg 1509



Abb. 10 Lucas Cranach d.Ä., Schlosskirche Wittenberg, 22 x 16,5 cm, Wittenberger Heiltumsbuch, Wittenberg 1509

könnte eine Legitimationswirkung aber auch umgekehrt lesen: Die Fürstenbrüder treten – wie die Heiligen, die sie an dieser Stelle im Buch ersetzen – als Gewährsleute oder Bürgen des Folgenden auf. Das Blatt hat insofern ein Alleinstellungsmerkmal, als dass es sich im Gegensatz zu den folgenden Holzschnitten um einen Kupferstich handelt. Er wurde für die Ausgabe B entwickelt, die wohl der verworfenen Ausgabe A, von der nur ein Exemplar überliefert ist, folgte.<sup>58</sup> Das Titelblatt der Ausgabe A trägt nur das kurfürstliche Wappen. Eine weitere Veränderung war, dass in der Ausgabe A noch nicht wie in Ausgabe B die Anzahl der Reliquienpartikel genannt war. Die Zufügung des Doppelporträts und die Zählung der Partikel sehe ich als Maßnahmen einer ‚Evidenzstrategie‘, die sowohl den enzyklopädischen Charakter als auch den Zeugnisaspekt verstärkt.

Aufschlussreich für die mediale Funktion des Heiltumsbuches ist sein Titel („Dye zaigung des hochlobwürdigen hailigthums der Stifftkirchen aller hailigen zu wittenburg“), der explizit sagt, dass es sich um eine Zusammenfassung der Weisung selbst („zaigung“) handelt. Cardenas hat darauf hingewiesen, dass im Gegensatz zu älteren Heiltumsbüchern im *Wittenberger Heiltumsbuch* auf jeder Doppelseite an-

res als eine Porträtbüste des brandenburgischen Kurfürsten Joachim I.: „Das Zeugnis des Heiligen in Form seiner Reliquie wird in und mit seinem Behältnis der Reliquienbüste zum Zeugen einer behaupteten und symbolischen Lineage.“ (ebd., S. 265). Diese symbolische Lineage – der Hl. Joachim ist als Vater Mariae Mitglied der Hl. Sippe – steht natürlich mit dem dynastischen Anspruch Joachims I. in Verbindung.

58 Vgl. dazu ebd., S. 161–168.

gegeben ist, um den wievielten Gang es sich handelt.<sup>59</sup> Das Buch ist also als Medium ein Ersatz für die nur selten stattfindende Weisung, in welcher die Heiligen in Gestalt ihrer Reliquien als Zeugen auftreten. Im Buch zeugen die fürstlichen Verwalter des Kirchenschatzes von ihrer Authentizität bzw. von der Übereinstimmung der Abbildungen des Buchmediums mit den auftretenden Reliquiaren in der Weisung. Und es bleibt hier nicht bei der Zeugenschaft der Fürsten: Cranach hat im Kupferstich mit dem Doppelporträt auf der Brüstung sehr auffällig seine Schlangensignatur gesetzt, unter ein weiteres ‚Werkzeug‘ der Frömmigkeit, den Rosenkranz in der Hand Friedrichs des Weisen. Das Buch wird als eine vom Künstler vorgetragene „zaigung“ der Reliquien ausgewiesen. Eine weitere Besonderheit des *Wittenberger Heiltumsbuch* ist, dass der Einleitungstext keine Gebete und Fürbitten enthält, sondern eine Genealogie der Wettiner und eine Aufzählung von Friedrichs historisch verstandenen Taten im Sinne einer Laudatio. Hier wird die Reliquiensammlung in zeitlicher und dynastischer Hinsicht heilsgeschichtlich verortet; oder anders gesagt: Genealogie und Hagiographie verschränken sich im Sinne von Heils- und Herrschergeschichte. Der erste Punkt in dieser Einleitung betrifft jedoch die Nennung des Beginns der Sammlung mit der Dornreliquie, die Rudolf, Herzog von Sachsen, für seine gewährte Waffenhilfe von Philipp VI., König von Frankreich, geschenkt bekam. So wird die Dornenkrone, die auf Dürers Bild so prominent erscheint, zum Initial der Sammlung. An dieser Stelle wird deutlich, dass Friedrich und Johann auch als Bürgen für die Anciennität der Herkunft der Reliquien und damit für ihre Echtheit bürgen. Es folgt eine Beschreibung der Ausstattung der Schlosskirche, hiernach die Genealogie der Wettiner. Die Schlosskirche ist als Ort der Verehrung aller Heiligen erneut genannt; und es wird deziert auf die Unternehmung des Buchmediums und seine Funktion eingegangen:

Vnd alle Cristglaubige menschen zu aplas un außleschung yrer sunde Auch zuerlangung ewiger seligkeit gereyzt vnd bewegt werden mögen So ist dem almechtigen Maria der lobwirdigsten vnnnd hochgebenedeytisten Junckfrawen vnd mutter gots. Allen lieben heiligen. Vnnd dem gantzen hymelischen hehr zu sonderlichem lob vnd ehrerbietung furgenomen alles vnd yedes gedachter löblichen Stiffkirchen hailigthum mit seyne zirlichen beheltnussen In diß büchlein stuckweyß verzaichen abmalen vnd drucken zu lassen.<sup>60</sup>

Hierauf folgend wird der Termin der Weisung sowie der zu erwerbende Ablass genannt. Am Ende des Textes wird wieder auf die Bilder verwiesen: „Vnd volgt die *zaigung* des hailigthums diser maß vnd gestalt.“<sup>61</sup> Diejenigen, die ‚zeigen‘ und damit denen gegenüber von der Heilsgeschichte ‚zeugen‘, die „zu aplas bewegt werden mögen“,<sup>62</sup> sind der Logik des Buches und seiner Ordnung zufolge wiederum

59 Vgl. ebd., S. 152. Auf jeder Versoseite steht die Zahl des Ganges (z. B. „Der drit gangk“), auf jeder Rectoseite steht „Dis heiligthums“.

60 Lucas Cranach: *Wittenberger Heiltumsbuch. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Wittenberg 1509*, Unterschneidheim: Walter 1969, nicht paginiert.

61 Ebd. (Hvh. H. S.)

62 Ebd.

die Fürstenbrüder (während die tatsächliche Weisung von einem Priester vorgenommen wurde).

Die Tafel Dürers und das *Wittenberger Heiltumsbuch* kontextualisieren die Reliquiensammlung in einer historischen Doppelklammer, in der Zeigung und Zeugenschaft zentrale Kategorien sind. Der Doppelzeugenschaft von Celtis und Dürer antwortet die Doppelzeugenschaft der beiden Ernestiner. Auf der Versoseite des Porträts der Fürstenbrüder ist die Schlosskirche Wittenbergs dargestellt, die nicht nur den Ort der Aufbewahrung des Schatzes ins Bild setzt, sondern auch den Raum, in dem die Heiligen in Gestalt ihrer Reliquien als Zeugen während der Heiltumsweisung ‚auftreten‘. Das Bild ersetzt hier den Raum der rituellen Handlung.

Es lassen sich weitere Details ausmachen, die einen Zusammenhang zwischen Tafelbild und Heiltumsbuch herstellen. Die Darstellung der Wittenberger Schlosskirche auf der Versoseite des fürstlichen Doppelbildnisses ist einerseits sehr abbildgetreu von der Nordseite dargestellt, andererseits erhebt sich links hinter ihr ein gewaltiger Berg, der mit der Topographie Wittenbergs nichts zu tun hat und mit seinen schroff ansteigenden Felsen an den Berg Ararat auf Dürers Tafel erinnert (Abb. 10).<sup>63</sup> Auch hier verbindet der (gedruckte) Berg das Bildmedium mit dem Namen der Stadt Wittenberg: ‚Wittenberg‘ nimmt somit im Heiligen Römischen Reich die Nachfolge des Berges Ararat an. Auch sonst scheint heiligen Bergen eine besondere Rolle zugeschrieben zu werden. Die zehnte Seite des siebten Gangs zeigt nicht wie ausnahmslos alle Seiten der einzelnen Gänge eine Reliquie oder ein Reliquiar, sondern ein heilsgeschichtliches Narrativ, Christus am Ölberg (Abb. 11). Unter ‚Ein Oelbergk‘ sind verschiedene Reliquien aufgeführt, die alle mit den Heiligen Bergen der Schrift zu tun haben, u. a. Partikel vom brennenden Dornbusch, von Golgotha und vom Ölberg selbst. Zwei Reliquien führen das Passionsblut und das eucharistische Blut Christi zusammen: zum einen Erde aus Jerusalem, die das Blut Christi aufgesogen hat, zum anderen ein mit dem Blut Christi besprengtes Korporale. Wir erinnern uns an dieser Stelle an die auffälligen Blutrinnale, die vor dem Berg auf dem Tafelbild über den Erdboden laufen. Dass dies alles keine Zufälle sind, zeigt der Umstand, dass der Ölberg mit der merkwürdig aufgepfropften Vegetation, insbesondere mit den abgestorbenen Zweigen auf der rechten Seite, sehr stark an eine Formation des Berges Ararat im Tafelbild erinnert, und zwar seitenverkehrt, was die direkte Übernahme des Vorbilds für die Bearbeitung der Druckplatte nahelegt.

Auch die typologische Verbindung von verschiedenen Martyrien im Bild ist sowohl für die Tafel Dürers als auch für das *Heiltumsbuch* festzustellen. So wird der auf einer kostbaren Schale des Goldschmiedehandwerks präsentierte Schädel von einem der Märtyrer der Thebäischen Legion aus dem Gefolge des Hl. Mauritius gemeinsam mit einem Schwert „von der gesellschaft sant Mauricy“<sup>64</sup> gezeigt und damit suggeriert, genau dieses Schwert habe diesen Schädel vom Rumpf getrennt

63 Vgl. Cardenas: *Die Textur des Bildes* (Anm. 56), S. 148.

64 Cranach, *Wittenberger Heiltumsbuch* (Anm. 60).

dis heiligthums



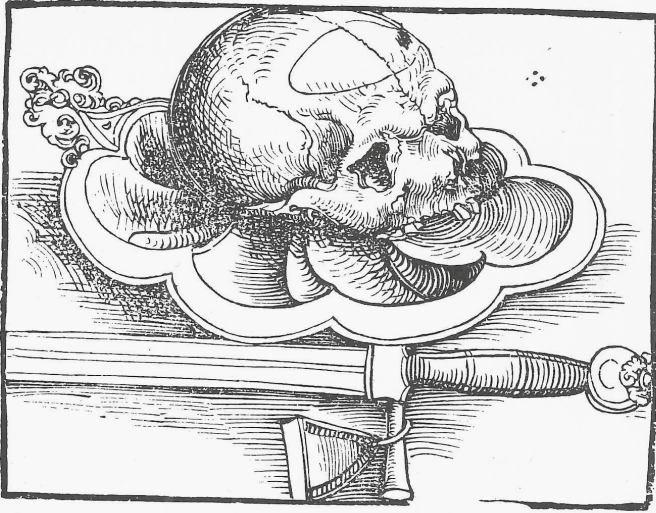
**Sum .x. Ein Ölbergk**

Von der Kutten Aaron drey partickel Von 8 Kutten Moysi. ij. ptic.  
 Vom Busch den Moyses sach brynnen vnd nicht verset wardt j. ptic.  
 Von ein Corporal besprengt mit dem blut Christi ein partickel  
 Von der erden besprengt mit dem Blut christi ein partickel  
 Von dem berg Caluarie. ix. ptickel Von dem Ölbergk. ij. ptickel  
 Summa. xix. partickel

**Sum .xi. Ein grosse schone silberen yber-  
 gult Monstrantz mit zweyen engeln obē  
 ein Crucifix mit Maria vnd Johanne.** tj

Abb. 11 Lucas Cranach d.Ä., Gebet am Ölberg,  
 22 x 16,5 cm, Wittenberger Heiltumsbuch, Wittenberg 1509

dis heiligthums



Zum .viii. Ein gantz haupt Vnd Ein  
 Schwert von der geselschafft sant Mau-  
 ricy  
 Summa .ij. partickel  
 s..

Abb. 12 Lucas Cranach d.Ä., Mauritius-Reliquien, 22 x 16,5 cm,  
 Wittenberger Heiltumsbuch, Wittenberg 1509

(Abb. 12). Gleichzeitig verweist das Schwert auf das zu den Reichskleinodien gehörende Reichsschwert, das seit 1315 als Mauritius-Schwert galt.<sup>65</sup> Die Präsentation des Schädels auf der Schale wiederum erinnert in dieser Form an die sogenannten Johannesschüsseln mit dem Haupt des Täufers, in dessen Nachfolge der thebäische Ritterheilige mit dieser Inszenierung gestellt wird.<sup>66</sup> Diese Mehrfachkodierungen und Ableitungen sind der Übertragung aller Arten von Martyrien auf die Zehntausend Märtyrer in Dürers Tafel vergleichbar. Bemerkenswert ist weiterhin, dass die figürlichen Reliquiare im Heiltumsbuch im Unterschied zu ihren Vorzeichnungen im Weimarer Skizzenbuch „Momente der Bewegung und Belebung“<sup>67</sup> erhalten, wie bereits Cardenas bemerkte. Der Schwung der Gewänder, „wehende Haare“ sowie eine „räumliche Inszenierung der Figuren“<sup>68</sup> tragen dazu bei, die Reliquiare selbst so weit wie möglich als Akteure einer virtuellen Weisung im Buch erscheinen zu lassen.

### Fazit

Die Analyse sollte zeigen, wie Zeugenschaftsstrategien und -gesten zur Konstitution und Aktualisierung von religiösem Wissen zu Beginn der Frühen Neuzeit in einem dichten Netz religiöser, politischer, medialer und künstlerischer Praktiken eingesetzt werden. Akteure in diesen Praktiken sind nicht nur die beteiligten Personen, sondern beispielsweise die Reliquien, die in Gängen als Zeugen eines christlichen Glaubens und seiner Institutionalisierung ‚auftreten‘. Das *Wittenberger Heiltumsbuch* und die Tafel Dürers dienten beide der medialen Aufbereitung der Reliquiensammlung, haben aber innerhalb des Netzes von Zeugenschaftspraktiken unterschiedliche Funktionen, die an den Rezipienten des Zeugnisses gerichtet sind: Während sich die Tafel am Ort der Sammlung befand und dort ein gelehrtes Reflexionsmoment ihrer Bedeutung ist, war das *Heiltumsbuch* ein mobiles Distributionsmedium der Reliquiensammlung. Die Medien dienen einer Perpetuierung der mit der Blutzeugenschaft der Märtyrer verbundenen Zeugenschaftsszenarien.

Die künstlerische Herausforderung an Dürer war die, ein Bild für den Kontext der Reliquiensammlung zu schaffen, das auf den enzyklopädischen Anspruch und die Akkumulation von religiöser Zeugenschaft reagierte und an beidem teilhatte. Inhaltlich akkumuliert er Akte der Zeugenschaft, indem er alle erdenklichen Martyrien zeigt, mit denen auch andere Märtyrer identifiziert werden können. Er will den mit Farbe bestrichenen Bildkörper so eindringlich machen wie den gemarterten Zeugenkörper selbst, im Sinne der ‚Über-Zeugung‘. So, wie die 1000 historischen Augenzeugen der Marter der ersten 9000 Legionäre ihres Unglaubens ‚über-

65 Vgl. Bernd U. Hucker, Der schwarze Heilige - Mauritiusverehrung im Kloster Ebbsdorf, in: Nathalie Kruppa/ Jürgen Wilke (Hg.): *Kloster und Bildung im Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 197-228, hier S. 215.

66 Vgl. Cardenas: *Die Textur des Bildes* (Anm. 56), S. 173.

67 Ebd., S. 175

68 Ebd., S. 176.

zeugt‘ wurden, wird der Rezipient des Bildes im Kontext der Reliquiensammlung mit einer multimedialen Akkumulation von Zeugenschaft konfrontiert, in der er selbst nicht nur überzeugt, sondern selbst zum Zeugen wird. Dürer thematisiert die Ketten der Zeugenschaft, die so wichtig waren für die Verbreitung des Christentums, als eine mediale Kette, und er diskursiviert die Zeugenschaft im zentralen Abbild seiner Person, einschließlich einer Reflexion, wie das Bild selbst als Erkenntnismittel, d. h. in diesem Fall als ein Medium zum ‚Über-Zeugen‘ des Unglaubens fungieren kann.



## Bildnachweise

### Blümle

- Abb. 1, 4, 5 Royal Museums of Fine Arts of Belgium, Brussels/photo: J. Geleyns –  
Ro scan
- Abb. 2, 6, 7 Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Foto: Volker H. Schneider
- Abb. 3, 8, 9 Courtesy of the Pennsylvania Academy of the Fine Arts, Philadelphia, Gift of Mrs. Sarah Harrison (The Joseph Harrison, Jr. Collection)
- Abb. 10 Charles C. Coleman (Hg.): *Mr. Peale's Museum, Charles Willson Peale and the first Popular Museum of Natural Science and Art*, New York: Norton 1980, S. 37

### Schlie

- Abb. 1–3, 7, 8 Fedja Anzelewsky: *Albrecht Dürer. Das malerische Werk*, Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft 1991 (2. neubearb. Auflage), S. 125, Abb. Tafel 111
- Abb. 4–6 Alexandra Grömling / Tilman Lingesleben: *Botticelli*, Köln: Könemann 1998, S. 106, Abb. 119
- Abb. 9–12 Archiv der Autorin





