

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

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

ISBN 978-3-7705-5732-5

GÜNTER THOMAS

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.¹ 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?² 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 jurisdischen 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?³ 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.⁴ 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.⁵ 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.⁶

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.⁷

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.⁸ 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.⁹ Zum Zweiten: Die Begegnungen mit dem Auferstandenen sind durchgehend von Irritation, Verwechslungen, Inversionen und besonderen Evidenzbeschaffungen gekennzeichnet.¹⁰ 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.¹¹

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.¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ Der Märtyrerbezeuger als Identifikationsfigur ist dadurch vielfach Gegenstand der medialen Präsentation in visueller und literarischer religiöser Kommunikation.¹⁶ Dies gilt auch von Anfang an für das Christentum, das hierin Traditionen des Judentums rezipiert.¹⁷

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.¹⁸ 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.¹⁹ Daher ist im Fall des Märtyrerbezeugers diese Doppelung stets mit zu berücksichtigen.²⁰

-
- 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, Blutzweigen 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.²¹

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.²² 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.²³

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 selbstzweifelfreien Imitation des heroischen Sterbens Platons.²⁴ 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.²⁵ Die Gewissheit der Märtyrer ist so eine diskursive Konstruktion von Beobachtern.²⁶

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. Vergewenwärtigt 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.²⁷ 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.²⁸ 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 Märtyrergeuge 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.²⁹

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.³⁰ 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.³¹ 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.³² 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.³³ 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.³⁴

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 Dreieitigkeit 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.³⁵ In der Rede vom „Tatzeugnis“ der Diakonie zeigt sich, dass das helfende diakonische Handeln selbst in Analogie zu sprachlichem Handeln gesehen wird.³⁶

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.³⁷ 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.³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰

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?⁴¹ 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.⁴² Formen des diakonischen Tatzeynisses als Überzeugungskommunikation für das Christentum haben nach Auffassung von Historikern ganz wesentlich zum Überleben des Christentums in der Antike beigetragen.⁴³

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: *Medizinisches 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.⁴⁴

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

⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.

45 Was sich hier anzeigt, ist die grundlegende Unterscheidung zwischen Gabe als Tausch und verlustbereitem 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.⁴⁶ 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

⁴⁶ 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.⁴⁷

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.⁴⁸

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.⁴⁹ 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.⁵⁰
- 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.⁵¹

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.⁵² Beide Grenzlagen markieren mögliche Gewissheitsmodi und verarbeiten auf ihre Weise die Situation der epistemischen Krise.

4.2 Kommunikationsmedien und Überzeugungstechniken innerhalb der Zeugniskette

Die Organisation der religiösen Zeugnisketten ist zunächst und zumeist eine Organisation der Kommunikation.⁵³ 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.⁵⁴
- 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.⁵⁵ 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.⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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.⁵⁹ Diese Ereignisse sind Gewissheitsgeneratoren, die in ihrer Rhythmik implizit mit einem steten Verfall dieser Gewissheit rechnen.⁶⁰ 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.⁶¹

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‘.⁶² 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.⁶³ 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 Zeugenenerationen 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.⁶⁴ 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

⁶⁴ 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.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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.⁶⁷

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.⁶⁸ Die Sonderstellung der organisationssoziologisch notwendigen Experten findet jedoch ihren Grund in Bildungsprozessen, nicht in spezifisch religiöser Dignität und Autorität.⁶⁹ 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.⁷⁰

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.⁷¹

- b) Die Testimonialforschung innerhalb der Zeugnisforschung konzentriert sich weithin auf Aussagegehalte und damit implizit auf natürlichsprachige Zeugnisse im Gegenüber zu anderen Wissensformen.⁷² 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.⁷³ 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.