

„Narben der Stimme sind keine Schande“

(Hochschulgottesdienst am 19. Dezember 2004)

Liebe Zuhörerinnen, liebe Zuhörer,

die Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin, die wir soeben gehört haben, scheint auf den ersten Blick leicht verständlich zu sein: Schriftgelehrte und Pharisäer stellen eine Frau, die „auf frischer Tat beim Ehebruch ergriffen“ wurde, in der Mitte des Tempels vor Jesus auf. Sie erinnern ihn an das mosaische Gesetz, wonach Ehebrecherinnen zu steinigen sind, und fragen dann: „Was sagst Du?“ Daß es sich bei dieser Frage um keine echte Frage handelt, verdeutlicht der Erzähler Johannes unmittelbar darauf: „Das sagten sie aber, ihn zu versuchen, damit sie ihn verklagen könnten.“ Bereits hier deutet sich an, daß die Frau, die in der Mitte des Tempels steht, nicht die Mitte der Erzählung ist. Nicht *ihre* Schande, der Ehebruch, soll verhandelt werden, sondern Jesus selbst soll der Schande überführt werden, namentlich der Schande, mit seiner Lehre Gottes Gesetze gebrochen zu haben. Es ist merkwürdig, was hier geschieht: Eine auf frischer Tat beim Ehebruch ertappte Frau wird den Pharisäern zum Anlaß, um Jesus auf frischer Tat des Gesetzesbruchs zu überführen. Beide also, Jesus und die Frau, sollen der Untreue bezichtigt werden, beide sind in den Augen des Volkes Sünder, Schandflecken der Gesellschaft, Außenseiter, die bestraft zu werden verdienen. In dieser Perspektive rücken Jesus und die Frau nah zusammen, und während sie für das Volk eine Gemeinschaft der Sünder bilden, bilden sie in den Augen des Erzählers und auch des heutigen Lesers eine Schicksalsgemeinschaft, der unsere ganze Sympathie gehört.

Die Mitte der Erzählung verschiebt sich jedoch erneut. Auf die Frage „Was sagst Du?“, reagiert Jesus zunächst mit einer merkwürdigen Geste: „Aber Jesus bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde.“ Erst als die Pharisäer hartnäckig weiterfragen, gibt er zur Antwort: „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ „Und“, so heißt es weiter, „er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde.“ Dieses gesprochene Wort ist entwaffend und erlaubt keinen Widerspruch. Mit dieser Äußerung, so scheint es, gehören plötzlich alle der Gemeinschaft der Sünder an. Keiner der Anwesendenmaßt sich an zu behaupten, er sei „ohne Sünde“, entsprechend wirft auch keiner den ersten Stein. Wir wissen, wie die Geschichte endet: Das Volk wendet sich schweigend ab und Jesus verzeiht der Frau unter der Bedingung, fortan nicht mehr zu sündigen.

Aber die von Johannes erzählte Geschichte folgt nicht dem geraden Weg von der Sünde zur Vergebung der Sünde, sondern sie baut Umwege und Rätsel ein, die, eben weil sie nicht zu lösen und zu verstehen sind, zur eigentlichen Mitte der Erzählung werden. Wenngleich der Satz „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“ eine zentrale christliche Lehre zum Ausdruck bringt, so wird diese doch durch den unmittelbaren Rahmen, in den sie gestellt ist, nämlich das zweifach wiederholte „Und Jesus bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde“ rätselhaft verfremdet. Ein bißchen geht es uns Lesern wohl so wie den Pharisäern: Wie diese hören wir zunächst nur das von Jesus gesprochene Wort, und wir hören bzw. sehen es, weil es sich laut und fettgedruckt vom übrigen Text abhebt, auch weil wir es mühelos in die christliche Lehre einordnen oder zumindest seine Bedeutung nachvollziehen können. Fremd und nichtssagend aber ist uns die körperliche Geste: „Und Jesus bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde“. Dieser Satz steht völlig zusammenhanglos im Text, und würde er nicht wiederholt werden, würden wir ihn vermutlich überlesen, überhören, ihn ähnlich ausgrenzen wie die Schriftgelehrten die Frau und Jesus ausgegrenzt haben. Durch die Wiederholung gewinnt er jedoch an Gewicht und zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich, vielleicht so sehr, daß die Geschichte um Schande, Sünde, Untreue und Vergebung zunehmend an den Rand gedrängt wird und die Frage: Worum geht es in dieser Erzählung eigentlich? sich gänzlich neu stellt. Wir erfahren nicht, *warum* sich Jesus zweimal bückt und in den Sand schreibt, wir erfahren auch nicht, *was* er in den Sand schreibt, wir erfahren nur, *daß* er es tut. Die Lesart, diese Verse würden sich auf das Buch Jeremias beziehen, in dem es heißt: „Alle, die dich [Herr] verlassen, müssen zuschanden werden, und die Abtrünnigen müssen auf die Erde geschrieben werden“ (Jer 17,13), will mir im Kontext dieser Geschichte nicht recht passen, denn ausdrücklich erklärt Jesus wenig später gegenüber den Pharisäern: „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand“ (Joh 8,15). Möglicherweise ist der Inhalt oder die Botschaft dessen, was Jesus schreibt, auch gar nicht so wichtig, vielleicht ist ja die Geste, die Zeichenhandlung, der Schreibakt *an sich selbst* bedeutsam und beredt. Wie das gesprochene Wort, so ist auch das in die Erde Geschriebene der Vergänglichkeit ausgesetzt; im Gegensatz zu dem in Stein gemeißelten Wort, wird sich dieser Schriftzug unter dem Einfluß von Zeit und Witterung verändern und schließlich verblassen; was bleibt ist allenfalls eine Spur davon, und wenn Johannes von diesem Geschehen berichtet, diesen Akt der Zeichensetzung gleichsam bezeugt, dann überliefert er uns diese Spur – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Jede Zeichenhandlung ist ein kommunikativer Akt, eine Zuwendung zum anderen, die Eröffnung eines Gesprächs. Der jüdische Philosoph Lévinas sieht in dieser Hinwendung, in diesem ‚In-Beziehung-Treten‘ zu anderem Dasein, in dieser Begegnung mit dem anderen „von-Angesicht-zu-Angesicht“,¹ dasjenige Moment, in dem die Andersheit des anderen und zugleich wir uns selbst als ein menschliches Ich offenbar werden. Das Gesicht des anderen ist also auch mein Gesicht, nur der Weg über das Du führt zum Ich.

Von wessen Gesicht ist hier die Rede? Das Gesicht des anderen meint nicht nur das Gesicht des Mitmenschen, sondern auch die „Spur [der] Transzendenz“,² die „Epiphanie“ (SdA, 221) Gottes als des absolut Anderen. Dabei hängen das Gesicht des Menschen, dem wir begegnen, und die Spur Gottes für Lévinas eng zusammen: Im Antlitz des anderen sehen wir die „Spur des vorübergegangenen Gottes“³. Die Begegnung mit dem anderen, das unmittelbare ‚In-Beziehung-Treten‘ zum anderen im Hinblick auf das absolut Andere, ist für Lévinas ein ethischer Akt, der sich sprachlich vollzieht, wobei sprachlich bereits die bloße, stumme Geste der Hinwendung zu anderem Dasein ist, die Eröffnung eines ‚Zwischen‘ zwischen Ich und Anderem. Gottes Antlitz, so lesen wir im zweiten Buch Mose, kann der Mensch nicht sehen; uns zugänglich ist nur die Spur des vorübergehenden Gottes (vgl. 2. Mose 33), der wir in jedem Gesicht begegnen. Dem anderen begegnen, in der Nähe des anderen Menschen sein, bedeutet jedoch nicht, seine Fremdheit und Andersheit überwinden, etwa, indem ich vorgebe, ihn zu kennen und mir erlaube, ihn zu beurteilen oder gar zu verurteilen, denn jede Aussage über den anderen und damit jedes Urteil über den anderen bedeutet seine Unterwerfung unter *meine* Ordnungs-, Rechts- und Moralsysteme, seine Einverleibung in das, was *ich* für richtig, gut und wahr halte; vielmehr ist die Nähe und die „Gegenwart“ des anderen die radikale „Infragestellung meiner Selbst“ (SdA, 224) und der von mir bejahten Ordnungen und Werte und damit die Anerkennung des Fremden in seinem Anderssein. Mehr noch: sie ist eine Forderung, eine „Aufforderung zu Antwort“ (SdA, 224) im Sinne einer „Verantwortlichkeit oder Diakonie“ (ebd.). „Es ist“, wie Lévinas schreibt, „der ganze Ernst und die Schwere der Nächstenliebe“,⁴ die auf nichts zielt als auf die „tätige Bewahrung seiner Andersheit, auf Gerechtigkeit gegenüber dem uneinholbaren Verschiedenen“.⁵

Von hier aus stellt sich die Frage, wie diese ungeheuerliche Forderung, die der andere in seiner Ausgesetztheit, in seiner Not, seiner Nacktheit an mich richtet, überhaupt eingelöst werden kann, eine Frage, der sich auch die Literatur immer wieder stellt. Gerade die Dichtung von Friedrich Hölderlin könnte als ein einziges Ringen mit dieser „Aufforderung zu Antwort“ und „Verantwortlichkeit“ angesichts der Nähe des anderen, auch des ganz Anderen, beschrieben werden.

Wenn Hölderlin eine der wichtigsten Aufgaben seines Dichterberufs mit den Worten beschreibt: „Gott rein / und mit Unterscheidung bewahren“,⁶ dann drückt sich darin eben der Anspruch aus, diesem anderen in seiner absoluten Andersheit, in seiner unüberwindbaren Verschiedenheit und Unterschiedenheit zu mir selbst gerecht zu werden.

Welche Folgen das Vergessen und die Aufhebung dieses Unterschieds haben kann – und diese Aufhebung beginnt, wie wir gesehen haben, bereits damit, daß ich den anderen meiner eigenen Vorstellung von Recht und Moral unterstelle – veranschaulicht Hölderlin an der Figur des Empedokles, der, „Weil er des Unterschieds zu sehr vergaß / [...] und sich allein nur fühlte“⁷, von den Göttern und der Gemeinschaft ausgestoßen wird und seinen Fehltritt schließlich nur durch den selbst herbeigeführten Tod wiedergutmachen kann.

Dichter wie Priester sind für Hölderlin Mittler zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichem („Muß wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Namen / Teilnehmend fühlen ein Andrer, / Den brauchen sie“⁸ heißt es im Gedicht „Der Rhein“), aber sie sind es nicht allein schon durch ihr Amt, sondern sie sind es in ihrem unablässigen Bemühen um die *rechte* Haltung, die *gerechte* Haltung, die im Angesicht und in der Nähe des anderen die bedingungslose Anerkennung seiner Andersheit und damit auch die bedingungslose Anerkennung seiner Ferne zu mir ist. Dieses Paradox, daß der andere gerade in seiner Gegenwart und Nähe aufgrund seiner Andersheit mir zugleich fern ist, spricht Hölderlin in den ersten Versen seiner Patmos-Hymne aus: „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“⁹ Gott – und das gilt ebenso für den Mitmenschen – ist nah, aber in seiner unfaßbaren Andersheit auch fern; die Gefahr, das meint, wie auch im Fall des Empedokles, das Vergessen seiner Andersheit und umfaßt damit jede Form der gewaltsamen Annäherung an den anderen, sei es durch Wort oder Tat. Diese Gefahr, die die Nähe des anderen für uns bedeutet, läßt sich nicht ein für allemal umgehen, sondern ist mit jeder Begegnung, in der sich uns der andere in seiner Andersheit aussetzt, gegeben. Sie kann uns, wie Hölderlin am Schicksal des Empedokles aufzeigt, schuldhaft verstricken (und Empedokles’ Schuld ist eine Wortschuld, weil er „den Gott [...] aus sich hinweggeschwätzt“¹⁰), sie kann aber auch Zuwachs des Rettenden sein – was immer jeder einzelne von uns mit dem Horizont, den dieses Wort öffnet, verbinden mag.

„Gott rein / Und mit Unterscheidung bewahren.“ Diese Verpflichtung der dichterischen Sprache ist, und das wußte keiner besser als Hölderlin selbst, kaum einzulösen. Der Einbruch des Fremden, das Antlitz des anderen, die „Spur des vorübergegangenen Gottes“, ist Forderung und Überforderung zugleich. Den Unterschied zu bewahren – und für den Dichter heißt das: die An-

dersheit des anderen im poetischen Wort zu bezeugen – ist in „reiner“ Form nicht möglich. Die Begegnung mit dem anderen – in Bezug auf Gott spricht Hölderlin vom „Ungeheuren, wie der Mensch und Gott sich paart“¹¹ – ist nicht ins Wort zu fassen, bestenfalls in jenes „reine Wort“, das Hölderlin als „Cäsar“, als „Unterbrechung“¹² und damit als Schweigen, als „Verschwinden der Stimme“ (Mallarmé) versteht. Will der Dichter diese Begegnung jedoch zum Ausdruck bringen, sie für andere vermitteln und bezeugen, muß er den Weg über die menschliche Sprache nehmen: „Das Reine“, so Hölderlin in einem Brief, „kann sich nur darstellen im Unreinen“.¹³ Jede dichterische, wie überhaupt jede menschliche Handlung und Verlautbarung, die sich dem Anspruch dieser absoluten Forderung stellt, die ja nichts anderes als bedingungslose, blinde Liebe und Verzicht auf die Freiheit zur Selbstbehauptung im Namen des anderen meint, wäre demnach zum Scheitern verurteilt; jede Stimme, die sich erhebt, wäre in der Begegnung mit dem anderen, angesichts seiner Andersheit, immer schon eine unreine, weil die reine Andersheit des anderen verletzende Stimme. – Aber möglicherweise gibt es zwischen reinem Schweigen und unreiner, schuldverstrickender Rede eine Mitte: die „Stimme der mißglückten Identifikation“,¹⁴ die der Philosoph Adorno auch als „Moment des Widerstands der Stimme gegen die Konformität“ (ebd.) beschreibt, und das heißt zugleich als Moment des Beistands für den anderen um seiner Andersartigkeit willen. Diese Zusprache und Fürsprache, die, wie ja auch im Falle Jesu und der Ehebrecherin, das geltende Gesetz zum Schweigen bringt, es nicht bricht, sondern *unterbricht*, diese Zusprache und Fürsprache, der immer auch ein Stück Selbstverletzung und Selbstvergessenheit innewohnt, mag Wunden und Narben hinterlassen, aber, um noch einmal ein Wort Adornos aufzugreifen: „Narben der Stimme sind keine Schande“ (ebd.); sie sind im Gegenteil die Spuren, in denen die Begegnung mit dem Antlitz des anderen, auch mit der „Spur des vorübergegangenen Gottes“, und damit auch der Verzicht auf Selbstbehauptung aufleuchtet.

Kehren wir noch einmal zur Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin zurück. Wenn Jesus darauf verzichtet, die Frau oder das umherstehende Volk zu verurteilen, dann drückt sich darin vielleicht jene unbedingte Verantwortlichkeit im Angesicht des Anderen, jene „Ethik der absoluten Stellvertretung“¹⁵ aus, deren letzte Konsequenz nach Lévinas das „Empfangen der äußersten Gabe: [nämlich] für den Anderen zu sterben“¹⁶ wäre.

Die wiederholte Zeichenhandlung „und Jesus bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde“ ist verwirrend und irritierend; sie unterbricht und stört den Fortlauf der Erzählung und entzieht sich unserem Verständnis und unseren Deutungsversuchen. Sie bricht in unsere logische Ordnung ein, ganz so wie die Ehebrecherin in die Ordnung des Gesetzes einbricht. Aber viel-

leicht ist ja gerade diese Unterbrechung der Ort, an dem sich das Andere – das Antlitz der Frau, die „Spur des vorübergehenden Gottes“ – offenbart und sich die Begegnung von Angesicht zu Angesicht ereignet – jenseits von Ordnung und Logik, von Schuld und Schande, von Gesetz und Deutung. Und diese Unterbrechung, dieser Einbruch des Anderen als Spur, wird dann in den letzten Versen wieder in die Ordnung einer Erzählung übersetzt, wo sie für uns gleichsam als Leuchtspur in der Spur des Anderen aufscheint: „[U]nd Jesus blieb allein mit der Frau, die in der Mitte stand. Jesus aber richtete sich auf [...]“. Die Mitte, in der die Frau steht, hat jetzt eine andere Qualität. Ihr Gesicht in all seiner Andersheit, Nacktheit und Blöße ist jetzt die Mitte – für Jesus, der sich ihr zuwendet und möglicherweise auch für uns. „Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt“, so schreibt Lévinas, „heißt nicht ‚ich glaube an Gott‘. Die jeder religiösen Rede vorausgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das ‚sieh mich, hier bin ich‘, das ich zum Nächsten sage, dem ich ausgeliefert bin; das ‚sieh mich, hier bin ich‘, mit dem ich den Frieden, d.h. meine Verantwortlichkeit für den Anderen, verkünde.“¹⁷

¹ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. u. hrsg. v. W. N. Krewani, Freiburg / München 1987, S. 109.

² Lévinas: „Die Spur des Anderen“, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. u. hrsg. v. W. N. Krewani, Freiburg / München 1983, S. 209-235 (im folgenden abgekürzt mit der Sigle SdA), S. 234.

³ Diese in Anlehnung an Lévinas geprägte Formulierung stammt von Anke Thyen: „Metaphysikkritik und Ethik bei Theodor W. Adorno und Emmanuel Lévinas“, in: *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, hrsg. v. G. Schwppenhäuser u. M. Wischke, Hamburg, Berlin 1995, S. 136-151, hier S. 136. Bei Lévinas finden sich zahlreiche sinnanaloge Wendungen, etwa „Der Gott, der vorbeigegangen ist“ (SdA, S. 235), „*Sein* auf die Weise des *Eine-Spur-Hinterlassens* ist Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren“ (SdA, S. 231) oder „Transzendenz – reines Vorübergehen –, zeigt sie sich vergangen. Sie ist Spur“ (Lévinas: „Rätsel und Phänomen“, in: *Die Spur des Anderen*, S. 236-260, hier S. 250).

⁴ Lévinas: „Bemerkungen über den Sinn“, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Thomas Wiemer, mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg, München 1985, S. 195-228, hier S. 214 f.

⁵ Hans Peter Balmer: „Prinzip Verstehen? Probleme der Hermeneutik“, in: *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*, Bd. I, hrsg. von Hans Vilmar Geppert und Hubert Zapf, Tübingen, Basel 2003, S. 36.

⁶ Friedrich Hölderlin: „Der Vatikan“, in: *Sämtliche Werke (= SW)*, Bd. II, hrsg. Friedrich Beissner, Stuttgart 1951, S. 252. „Gott rein und mit Unterscheidung / Bewahren, das ist uns vertrauet, / Damit nicht, weil an diesem / Viel hängt, über der Büßung, über einem Fehler / Des Zeichens / Gottes Gericht entsteht.“

⁷ Hölderlin: Empedokles, in: *SW*, Bd. IV, S. 11.

⁸ Hölderlin: „Der Rhein“, in: *SW*, Bd. II, S. 142-148, hier S. 145.

⁹ Hölderlin: „Patmos“, ebd., S. 165-172, hier S. 165.

¹⁰ Hölderlin: Empedokles, S. 98.

¹¹ *SW*, Bd. V, S. 201.

¹² Ebd. S. 196 f.

¹³ So Hölderlin in einem Brief an Neuffer vom 12.11.1798, *SW*, Bd. VI, S. 290.

¹⁴ Theodor W. Adorno: „Physiognomik der Stimme“, in: *Vermischte Schriften II (= Gesammelte Schriften)*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 20 / 2, S. 510-514, hier S. 513.

¹⁵ Josef Reiter: „Das unbewältigte Gute. Der ‚offene Anspruch‘ praktischer Autonomie im neuzeitlichen Philosophieren“, in: *Spuren der Erlösung. Religiöse Tiefendimensionen neuzeitlichen Denkens*, hrsg. v. Alois Halder, Klaus Kienzler, Joseph Möller, Düsseldorf 1986, S. 78-123, hier S. 115.

¹⁶ Lévinas: „Bemerkungen über den Sinn“, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 214.

¹⁷ Lévinas: „Gott und die Philosophie“, in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hrsg. v. B. Casper, Freiburg / München 1982, S. 81-123, hier S. 118.