



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Der vergessene Schleier. Versuch eines theologischen Gesprächs zwischen Luce Irigaray und Karl Barth

Hennecke, S.A.U.

Publication date
2000

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hennecke, S. A. U. (2000). *Der vergessene Schleier. Versuch eines theologischen Gesprächs zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam]. in eigen beheer.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Kapitel 1

Die Reformation hat nicht stattgefunden

1.1 Einleitung

Im ersten Kapitel meiner Arbeit möchte ich dem Leser, der Leserin den für diese Arbeit grundlegenden Text von Luce Irigaray, *La croyance même*¹, zunächst vorstellen. In der Einleitung zum ersten Kapitel werde ich versuchen, mich dem Text anzunähern, indem ich seinen Kontext, seinen Aufbau, seine Motivgeschichte, die ihm zugrundeliegende Methode und ansatzweise seine theologische Relevanz untersuche. In den darauffolgenden Abschnitten des ersten Kapitels werde ich dann näher auf den Inhalt des Textes eingehen. Mittels kurzer Inhaltsangaben seiner einzelnen Teile werde ich versuchen, dem Leser, der Leserin einen ersten Einblick in die verschiedenen Themen des Textes und in deren Zusammenhang zu gewähren. In den folgenden Kapiteln meiner Arbeit werden die einzelnen Themen dann noch einmal aufgegriffen und dem Gespräch mit der Theologie – in concreto dem Gespräch mit der theologischen Position Karl Barths – ausgesetzt werden. Um kurze Inhaltsangaben der verschiedenen Teile, insbesondere des dritten Teils des Textes, anfertigen zu können, ist es erforderlich, den philosophischen Hintergrund der von Irigaray getroffenen Aussagen ans Licht zu bringen. Allerdings ist es das Ziel meiner Darstellung zu zeigen, daß es sich bei *La croyance même* um einen für die Theologie relevanten Text handelt. Meine im Folgenden noch zu erhärtende These ist, daß es sich bei *La croyance même* um einen kritisch-feministischen Kommentar zum christlichen Glaubensbekenntnis und um den Versuch einer Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses aus der Sichtweise der sexuellen Differenz handelt.²

¹Ich zitiere im folgenden die deutsche Übersetzung. Wenn diese den französischen Text ungenau wiedergibt, gebe ich das mittels einer eigenen Übersetzung an. Ich behalte in Laufe dieser Arbeit den ursprünglichen französischen Titel bei. Vgl. Luce Irigaray, Der Glaube selbst, in: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i.Br., S. 47-92, [frz.: *Sexes et parentés/La croyance même*], (=Irigaray 1989a).

²Auf welche Version des Glaubensbekenntnisses Irigaray sich genau bezieht, ist mir allerdings nicht deutlich geworden. Ich habe mich dazu entschlossen, das Nizänische Glaubensbekenntnis als

Bevor ich näher auf den Inhalt und auf meine theologische Interpretation des Textes eingehe, möchte ich zunächst einige Angaben zu seinem Kontext machen: Es handelt sich bei *La croyance même* ursprünglich um einen Vortrag, den Luce Irigaray 1980 in Cerisy-la Salle auf einem Kolloquium zum Werk von Jacques Derrida zu Gehör brachte. Das Thema des Kolloquiums lautete: Die Ziele der Menschheit³. Die Situierung des Textes läßt bereits vermuten, daß sich die Autorin in erster Linie an ein französisch-philosophisch geschultes Publikum richtet. Bei dem von mir gewählten Text handelt es sich darum wohl in erster Linie um einen seinem Selbstverständnis nach philosophischen Beitrag. Dafür spricht auch, daß am Beginn des Vortrags auf eine Freudinterpretation des Philosophen Jacques Derrida und am Ende des Vortrags – in einer der im Werke Irigarays höchst seltenen Fußnoten – auf den Philosophen Martin Heidegger verwiesen wird. Eine nähere Auseinandersetzung mit dem von Irigaray angegebenen Heidegger-Text zeigt, daß Heidegger zumindest für den letzten Teil der Rede selbst einen recht wesentlichen Bezugspunkt bildet. Zudem läßt sich vermuten, daß Irigaray sich indirekt auch in einer Auseinandersetzung mit Immanuel Kant befindet.

Nun muß allerdings hinsichtlich dieses philosophischen Hintergrundes des Textes hinzugefügt werden, daß Irigaray – wie viele ihrer französischen Philosophenkollegen – stark von der Psychoanalyse, insbesondere von den Theorien Jacques Lacans geprägt ist. Eine psychoanalytische Prägung des philosophischen Denkens gilt für Irigaray um so mehr, als sie sich in ihrem Gesamtwerk nicht nur ausführlich mit Sigmund Freud und Jacques Lacan auseinandergesetzt hat, sondern zudem auch selbst als Psychoanalytikerin beschäftigt ist. So wendet sich Irigaray in ihrem Beitrag zwar an ein philosophisch interessiertes Publikum, spricht aber selbst – wie sie bemerkt – als „Frau und Analytikerin“ (Irigaray, 1989a, S. 49).

Ein Interesse an der theologischen Relevanz dieses Vortrags wirkt angesichts des angesprochenen Publikums und der Sprecherin zunächst befremdlich. Doch ist dieses Interesse der Intention des Textes durchaus angemessen. Bereits der Titel kündigt an, daß im Mittelpunkt des Vortrags der Glaube steht. Eine erste, oberflächliche Lektüre des Textes läßt zudem erkennen, daß zahlreiche theologische bzw. religiöse Motive und Themen verarbeitet werden. So spielen Engel als alternative, dem Willen des Teuflischen widersprechende Vermittlerfiguren zwischen

Bezugspunkt für Irigarays Ausführungen anzunehmen. Dieses Glaubensbekenntnis wird nämlich im Gegensatz zum Apostolischen Glaubensbekenntnis sowohl in der katholischen Tradition, die als Hintergrund der Ausführungen Irigarays anzunehmen ist, als auch in der Tradition der reformatorischen und der orthodoxen Kirchen anerkannt. Als wichtigster dogmatischer Unterschied gegenüber dem Apostolischen Glaubensbekenntnis ist die Behauptung der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn zu nennen. Ich zitiere das Nizänische Glaubensbekenntnis nach: Horst Georg Pöhlmann [Bearb.], *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands*, Gütersloh² 1987.

³Frz.: Les fins des hommes. Im Gegensatz zur vorliegenden deutschen Übersetzung („Das Ende der Menschheit“) schlage ich „Die Ziele der Menschheit“ oder aber auch „Die Bestimmung der Menschheit“ vor. Hiermit möchte ich betonen, daß es Irigaray gerade nicht um ein postmodernes Ende der Geschichte geht, sondern darum, was insbesondere Frauen von dieser Geschichte noch zu erwarten haben.

Himmel und Erde, Göttlichem und Menschlichem, aber auch zwischen den Geschlechtern eine wichtige Rolle. Hiermit kündigt sich an, daß das zentrale Anliegen oder besser gesagt der zentrale Bezugspunkt des Textes theologischer Art ist: Die Vermittlungsinstanzen des traditionellen Glaubens – im Text wird vor allem das Sakrament des Abendmahls und die Funktion Jesu Christi als Mittler zwischen Gott und Mensch angesprochen – erweisen sich Irigaray zufolge für Frauen als ungeeignet, ja selbst als unterdrückend. Eine neue Art der Vermittlung ist notwendig. Es geht mit anderen Worten um eine Herausforderung des wohl wichtigsten Themas christlicher Theologie, nämlich der Christologie. Damit ist bereits angedeutet, welches Theologieverständnis der Gedankengang der Autorin impliziert: Theologietreiben beinhaltet für sie sowohl, an die etablierte theologische Tradition anzuknüpfen und deren Themen aufzugreifen, als auch diese Traditionen mittels religionskritischer und neuer theologischer Entwürfe kreativ zu verändern. Der Wille zur Veränderung der etablierten theologischen Tradition speist sich in Irigarays Denken keineswegs ausschließlich aus purem religionskritischen Interesse, sondern steht im Dienste desjenigen positiven Projektes, welches ihr gesamtes Oeuvre durchzieht: die Entfaltung einer unableitbaren Differenz zwischen den Geschlechtern und der Versuch, einen von männlichen Bestimmungen unabhängigen, eigenen Begriff weiblicher Subjektivität zu entwickeln.

La croyance même weist – wie übrigens nahezu alle Texte Irigarays – einen sehr fließenden und dichterischen Stil auf und lädt von daher zur intensiven textanalytischen Arbeit ein. Eine Analyse des Textverlaufs läßt einen dreigliedrigen Aufbau erkennen. In jedem der drei Teile wird ein bestimmter Raum, und zwar ein bestimmter Glaubensraum, dargestellt. Der Darstellung der drei verschiedenen Räumlichkeiten wird eine philosophische Einleitung vorangestellt, in der das Problem des Raum-Zeit-Kontinuums angesprochen wird.

Im ersten Teil des Vortrags wird anschließend an die Einleitung ein phallogozentrischer Raum beschrieben, in dem das sogenannte Gesetz des Vaters herrscht. In diesem Raum ist eine eigenständige (gläubige) weibliche Existenz ein Ding der Unmöglichkeit, wie Irigaray anhand der Schilderung einer weiblichen Erfahrung deutlich macht. Der zweite Teil beschreibt einen Übergangsraum, der vom ersten zu einem dritten Raum führt. Im dritten Teil des Vortrags geht es um die Erforschung dieses dritten, neuartigen Raums, in dem eine weibliche gläubige Existenz ermöglicht und die sexuelle Differenz gedacht und gelebt wird. Die Bewegung aus dem ersten über den zweiten hin zum dritten Raum wird von Irigaray mit Hilfe sieben verschiedener Bilder ausgemalt. So steht im ersten Raum das Bild eines Schleiers im Vordergrund, mit dessen Hilfe Irigaray die weibliche Leidenserfahrung in diesem Raum analysiert. Im zweiten Raum werden drei verschiedene Bilder von Engeln beschrieben, nämlich das Bild eines neutestamentlichen Engels, das Bild eines gefallenen Engels, d.h. des Teufels, und das Bild von zwei alttestamentlichen Engeln, den Cherubim. Im dritten Raum stehen die Bilder einer erblühenden Rose und eines umherziehenden singenden Dichters im Vordergrund. Daran anschließend wird – auch als Abschluß der gesamten Bilderreihe – das Bild

zweier oder mehrerer Propheten entworfen.

Die Vielzahl und Verschiedenheit der zu untersuchenden Bilder weist bereits auf eine Schwierigkeit hin, die ich in der Einleitung nicht unerwähnt lassen möchte. Es handelt sich nämlich um Bilder und Motive aus recht unterschiedlichen theoretischen Kontexten. So entstammt das Bild des Schleiers, der sich bei näherem Hinsehen als ein Bettschleierchen erweist, in erster Linie einem psychoanalytischen Kontext, nämlich einer von Sigmund Freud bei seinem Enkelkind Ernst beobachteten spielerischen Szene, in der der kleine Junge das sogenannte Fort/da-Spiel spielt.

Die drei Engel-Bilder, mit deren Hilfe Irigaray den Raum des Übergangs von einem phallogozentrischen zu einem sexuell differenzierten Glauben untersucht, weisen hingegen auf einen biblischen bzw. religiösen Kontext hin und bilden somit ein theologisches Motiv. Hierbei muß aber hinzugefügt werden, daß die Figur des Engels nicht nur als theologisches, sondern auch als poetisches Motiv betrachtet werden sollte. Im Fall von *La croyance même* ist m.E. – Irigaray erwähnt das nicht direkt – an die Poesie Rainer Maria Rilkes zu denken. Auch ein philosophischer Kontext des Engelmotivs ist nicht auszuschließen. Zu denken wäre hier beispielsweise an den berühmten philosophischen Engel von Walter Benjamin, den Engel der Geschichte.

Die romantischen Motive der erblühenden Rose und des umherziehenden singenden Dichters sind ganz offensichtlich der poetischen Welt entnommen.⁴ Allerdings bezieht sich Irigaray mit diesen Motiven nicht direkt auf bestimmte Gedichte, sondern auf eine von Martin Heidegger vorgenommene philosophische Reflexion der Gedichte Rainer Maria Rilkes und Friedrich Hölderlins. Das Bild der Propheten, das das der Rose und des Dichters weiterführt und die Bilderreihe insgesamt abschließt, ist schließlich und endlich wohl am eindeutigsten ein theologisches Motiv.

Obwohl es also bei den verwendeten oder vielleicht besser zitierten Bildern um ganz verschiedene, zudem von Irigaray nicht immer explizit benannte theoretische Hintergründe geht, erinnern alle Bilder auch wieder an das Anfangsmotiv des Schleiers. Sie gleichen so den verschiedenen Facetten eines ihnen gemeinsamen Gedankens, in denen jeweils mehr oder weniger Spuren oder Ansätze zu einem Entwurf einer eigenständigen gläubigen weiblichen Existenz zum Vorschein kommen.

Die Analyse des Textaufbaus verrät bereits viel über die methodischen Ausgangspunkte Irigarays.

Erstens ist hervorzuheben, daß Irigaray eine konkrete weibliche Erfahrung zum Ausgangspunkt ihrer Gedanken nimmt. Diese Erfahrung, wobei es sich genauer gesagt um eine Leidenserfahrung, eine Erfahrung von Nicht-Sein handelt, wird

⁴Ich möchte darauf hinweisen, daß die Rosen bei Rainer Maria Rilke auch die Aufmerksamkeit zumindest eines Theologen auf sich gezogen haben. Vgl. Kornelius H. Miskotte, *De rozen bij Rilke*, in: *Grensg gebied*, Nijkerk [?], S. 177-200.

mit Hilfe der Bilder auf verschiedenen Niveaus theoretisch untersucht, interpretiert und allmählich transformiert. Ausgangspunkt für die Suche nach einem Entwurf weiblicher Subjektivität wäre so nicht ein abstraktes Denken, sondern eine konkrete Erfahrung, die allerdings theoretisch zu reflektieren wäre. Hierbei spielt die Suche nach Bildern, die Alternativen zum bestehenden Denken über Weiblichkeit bieten können, eine wichtige Rolle.

Die Suche nach Spuren des Weiblichen innerhalb der bestehenden (patriarchalen) Tradition ist ein zweiter wichtiger methodischer Ausgangspunkt Irigarays. Zwar wird er in *La croyance même* nicht explizit benannt, doch sehr wohl konkret angewandt. In einer 1982 in den Niederlanden gehaltenen Vorlesungsreihe, die 1984 im Französischen und 1991 in der deutschen Übersetzung publiziert wurde, die *Ethik der sexuellen Differenz*⁵, benennt Irigaray diesen Ausgangspunkt explizit: „Die Frau müßte sich unter anderem über die bereits in die Geschichte eingelassenen Bilder von ihr und über die Produktionsbedingungen des Werkes des Mannes wiederfinden; sie kann nicht von ihren eigenen Werken, ihrer eigenen Genealogie ausgehen“ (Irigaray, 1991a, S. 16f.). Dieses „Neu Erstehen“ inmitten der bestehenden (patriarchalen) Tradition ist mit den allergrößten Schwierigkeiten verbunden, denen Irigaray sich nur allzu bewußt ist. Es geht immerhin um ein Entstehen des weiblichen Subjekts aus einem Nichts, wofür der Bettschleier ein Symbol ist. Das weibliche Subjekt hat noch nie als wirklich eigenständiges bestanden, was die Traditionsbildung und auch das notwendige Trauern um Verlorenes immens erschwert: „Die Trauer um nichts ist das Allerschwierigste. Die Trauer um mich im andern ist nahezu unmöglich. Ich suche mich als etwas, was assimiliert worden ist“ (Irigaray, 1991a, S. 15). Nicht zuletzt darum – umwille einer gelungenen Trauerarbeit, die dann eine Veränderung der Situation zulassen würde – ist die Suche nach Spuren des Weiblichen in der patriarchalen Tradition von großer Relevanz.

Mit dem zweiten theoretischen Ausgangspunkt hängt ein dritter zusammen, nämlich die von Irigaray in *La croyance même* angewandte mimetische Methode. Mittels dieser Methode versucht Irigaray, das zu Beginn diagnostizierte Leiden, das Nicht-Sein weiblicher Existenz, zu heilen. Der Ausgangspunkt ist hierbei, daß die bestehenden patriarchalen Bilder des Weiblichen aufgegriffen und durch Verschiebung zugleich wiederholt und verändert werden. Einem Bild wird so nicht einfach ein anderes oder gar ein Gegenbild gegenübergestellt, sondern einige Aspekte des Bildes werden im folgenden aufgegriffen, in einen anderen Zusammenhang gestellt und umgeformt. Allmählich entwickelt sich so aus einem patriarchalen Bild des Weiblichen ein von Frauen selbst entwickeltes Bild weiblicher Subjektivität. Die wichtigste Verschiebungsstrategie in *La croyance même* hinsichtlich der Entwicklung eines Begriffs weiblicher Subjektivität führt, wie ich noch zeigen werde, von der (durch einen Blutfluß symbolisierten) Erfahrung des Nicht-Seins über das Bild des Schleiers zu dem Bild einer erblühenden Rose.

⁵Vgl. Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a.M. 1991, S. 13ff., [frz.: *Ethique de la différence sexuelle*], (=Irigaray 1991a).

Es ist meine These, daß jedes der Bilder auch theologische Fragen anspricht und daß mit ihrer Abfolge darum auch ein theologischer Weg beschrieben wird. So wird im Zusammenhang mit dem Bild des Bettschleiers über Themen aus dem Bereich der Schöpfung nachgedacht. Im Zusammenhang mit den Engelmotiven sucht Irigaray hingegen nach einer alternativen, nicht um Jesus Christus zentrierten Form der Vermittlung zwischen Gott und Mensch und zwischen Menschen. Die Bilder der erblühenden Rose und des umherziehenden singenden Dichters greifen prophetische Traditionen auf und thematisieren eschatologische Fragestellungen. Die Suche nach einem neuen Zeit-Raum endet so mit der theologische Rede von einem neuen Himmel und einer neuen Erde.

Den drei Bildergruppen „Schleier“, „Engel“ und „romantisches Paar/ Propheten“ entsprechen m.E. die drei Artikel des Glaubensbekenntnisses. So analysiert Irigaray im Zusammenhang mit dem Bild des Schleiers das Gesetz des Vaters (1. Artikel), im Zusammenhang mit den Engelbildern die Rolle des Vermittlers Jesus Christus (2. Artikel) und im Zusammenhang mit dem Bild des romantischen Paares und der Propheten die Möglichkeit einer alternativen Vermittlung durch den Heiligen Geist (3. Artikel). Als das eigentliche theologisch herausfordernde Thema von *La croyance même* ergibt sich das Verhältnis der ersten beiden Artikel des Glaubensbekenntnisses, in denen ein phallogozentrischer Raum und ein Übergangsraum beschrieben werden, zum dritten Artikel, in dem ein neuer, eine gläubige weibliche Existenz ermöglichender Zeit-Raum beschrieben wird. Das von Irigaray erörterte Problem der Mittlerfunktion Jesu Christi inspirierte mich auch zu der Überschrift meines ersten Kapitels, „Die Reformation hat nicht stattgefunden“. In der Reformation wurde das „solus Christus“ hinsichtlich der Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Gott und Mensch hervorgehoben, eine Entscheidung, die Irigaray ganz offensichtlich hinterfragt. Zudem entwickelten sich im Zeitalter der Reformation auch die Anfänge des modernen Subjektivitätsprinzips, eine Entwicklung, die Irigaray zufolge für Frauen noch stattzufinden hätte.

Im zweiten Kapitel meiner Arbeit werde ich dann Irigarays Kritik der theologischen Rede von der Offenbarung in Jesus Christus anhand ihres Denkens über die Zeit darstellen und mit der Zeitlehre Karl Barths ins Gespräch bringen. Im dritten Kapitel soll das Problem des Raumes in *La croyance même* näher untersucht werden. Den von Irigaray kritisierten christlichen Glauben an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist werde ich im vierten, fünften und sechsten bzw. siebten Kapitel mit dem Ansatz Barths konfrontieren und aus der Sichtweise der sexuellen Differenz diskutieren.

1.2 Die philosophische Einleitung: Ein anderer Zeit-Raum als Grundlage der sexuellen Differenz

Irigaray eröffnet ihren Vortrag mit einem sehr grundlegenden philosophischen Problem, nämlich dem des Raum-Zeit-Kontinuums. Zu vermuten ist, daß sie hier-

bei auf die Erkenntnistheorie Kants verweist⁶. Kant zufolge besteht die Grundlage des menschlichen Erkenntnisvermögens aus sinnlichen Empfindungen, die das wahrnehmende Subjekt passiv empfängt. Diese Empfindungen müssen strukturiert werden, um zu Anschauungen zu werden. Die Anschauungsformen Raum und Zeit bieten den Empfindungen die Möglichkeit, strukturierte Empfindungen zu werden. Jede menschliche Erfahrung ist also auf die Anschauungsformen Raum und Zeit angewiesen.

Um ihr Projekt, die Entfaltung der unhierarchischen sexuellen Differenz und das Wahrwerden weiblicher Subjektivität, zu verwirklichen, bedarf es Irigaray zufolge eines neuen „Zeit-Raum[s]“ (Irigaray, 1989a, S. 49). Bestehende Entwürfe der Zeit und des Raumes erweisen sich Irigaray zufolge aus zweierlei Gründen für ihr Vorhaben als unzureichend. Zum einen zeichnen diese sich durch einen Mangel an Zeit aus. Mehr Zeit bzw. eine andere, sich gegenüber dem modernen linearen Fortschrittsdenken kritisch verhaltende Zeitvorstellung ist jedoch für das Wahrwerden der sexuellen Differenz unerlässlich. Zum anderen sind diese Entwürfe durch ein Hindernis gekennzeichnet, welches die Entdeckung eines anderen, neuartigen Raumes wie etwa den Raum eines weiblichen Subjekts oder den Raum der sexuellen Differenz unmöglich macht. Dieses Hindernis läßt sich am besten als „Phallogozentrismus des abendländischen Denkens“ benennen, ein Ausdruck, den Irigaray in *La croyance même* zwar nicht erwähnt, um den aber die analytischen Bemühungen ihres gesamten Oeuvres kreisen. Als Gegenbegriff zum zeitlosen phallogozentrischen Raum und als Bezeichnung des neu zu entdeckenden Raums fungiert in *La croyance même* der Ausdruck „Schwelle“ (Irigaray, 1989a, S. 50). Das Wort „Schwelle“ bringt hier zum Ausdruck, daß die Zeit den Raum neu strukturieren müßte, soll anstelle der alten Raum- und Zeitvorstellung ein neuer Zeit-Raum entstehen. Die Bezeichnung „Schwelle“ weist darauf hin, daß in Irigarays Konzept Raum und Zeit sozusagen ineinander verwoben gedacht werden. Es geht beim Überschreiten der genannten Schwelle, die von einem alten zu einem neuen Raum führen würde, nicht um einen einmaligen oder gar rasch zu erledigenden Akt, sondern es ist dafür maßlos viel Zeit notwendig. Der bestehende „Ort“, die „Schwelle“ und der Akt der „Entdeckung“ des neuen Raumes werden darum nicht voneinander getrennt, sondern in einem Atemzug genannt (ebd.).

Die philosophische Problematik von Raum und Zeit wird in *La croyance même* lediglich einleitend kurz angeschnitten. Der Schwerpunkt liegt auf der Schaffung eines neuen Zeit-Raumes mit Hilfe der oben genannten Bilder. In der zwei Jahre später gehaltenen Vorlesungsreihe *Ethik der sexuellen Differenz* entfaltet Irigaray die Problematik jedoch breiter, indem sie die Entwicklung des Denkens über die Anschauungsformen Raum und Zeit folgendermaßen skizziert: Im vormodernen Weltbild wird davon ausgegangen, daß Gott (oder die Götter) zunächst den Raum schuf. Gott selbst hingegen wird Irigaray zufolge als Zeit gedacht, der sich in die-

⁶Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, insb. den ersten Teil der Transzendentalen Elementarlehre, Die Transzendente Ästhetik, §1 – §8.

sem Raum entäußert. In der Philosophie hingegen – Irigaray denkt hier namentlich an die Aufklärungsphilosophie Kants – vollzieht sich eine Veränderung. An die Stelle Gottes tritt nun das (männlich gedachte) menschliche Subjekt. Die Zeit wird dann zur „inneren Anschauung“ dieses Subjekts, der Raum zu seiner „äußeren Anschauung“ (Irigaray, 1991a, S. 13). Gott erscheint nicht mehr als transzendentes Wesen, sondern an seine Stelle tritt das (männlich gedachte Subjekt) als „Herr der Zeit“ (Irigaray, 1991a, S. 14). Die Vorstellung der Möglichkeit eines neuartigen Raumes wird so ins Diesseits verlagert bzw. mit Hilfe einer linearen Zeitauffassung ans Ende der Zeiten verlegt. In diesem modernen Weltbild, so verstehe ich Irigaray, bewirkt ein immanent gedachter Gott bzw. das männliche Subjekt den Übergang zwischen Zeit und Raum. Um nun das Denken der sexuellen Differenz zu ermöglichen, ist es angemessen, das Projekt der Aufklärung und insbesondere die damit verbundene Ermächtigung des männlichen Subjekts zu hinterfragen. Ansätze zu einer derartigen Neuorientierung bietet das Denken der sexuellen Differenz, bei dem das Weibliche mit dem Raum – häufig mit einem abgründigen Raum – und das Männliche mit der Zeit assoziiert wird. Zudem geht es hier nicht mehr um einen Übergang zwischen Zeit und Raum sondern umgekehrt um einen Übergang zwischen Raum und Zeit. Bei dem hier angesprochenen Denken der sexuellen Differenz handelt es sich m.E. um eine Form der sexuellen Differenz, die Irigaray kritisiert. Zwar sagt sie das nicht explizit, doch zeigt sich, daß sie, wenn sie ihr eigenes Projekt entfaltet, die Verbindung von Weiblichkeit und (oft abgründigem) Raum und die bloße Umkehrung der Kategorien Raum und Zeit kritisiert.

Irigaray zufolge ist das Verhältnis des weiblichen Geschlechts zum Raum nämlich ein problematisches: Es hat keinen eigenen Raum, sondern ist vielmehr ein Raum, der von seinem eigenen Raum getrennt ist. Es ist nicht Raum für sich selbst, sondern für den Mann. Darum lebt die Frau sozusagen nackt, ohne Umhüllung oder Umschließung. Vorbedingung für Irigarays Projekt der unableitbaren sexuellen Differenz ist so die Erschließung eines eigenen weiblichen Raums, in dem die Frau sich einerseits selbst umschließen kann, in dem andererseits aber auch Raum für die Aufnahme des Mannes als dem unableitbar von ihr Unterschiedenen erschaffen wird. Zudem kritisiert sie die Binarität der Anschauungsformen Raum und Zeit und auch die traditionelle Scheidung zwischen einem umschließenden Körper (Form) und einem umschlossenen Körper (Materie). Soll die sexuelle Differenz sich fruchtbar ereignen können, müßten die binären Modelle Raum und Zeit, bzw. Form und Materie zu einem triologischen Modell umgeformt werden. Dies ist Irigaray zufolge durch das Denken des Übergangs selbst möglich, da so ein inter-subjektiv gedachtes Begehren zwischen den beiden Polen bzw. zwischen Mann und Frau einen eigenen Ort haben könnte. Darum ergänzt sie die Begriffe Raum und Zeit durch den Begriff der *Schwelle* bzw. die Begriffe Form und Materie durch den Begriff des *Zwischenraums*. Die so introduzierten notwendigen Zwischeninstanzen oder Übergänge schaffen einen neuen Raum, in dem „Freiheit und Anziehung“ zugleich gedacht werden können und in dem es eine „Möglichkeit zur Trennung und Vereinigung“ der Geschlechter gibt (Irigaray, 1991a, S. 21). So-

wohl die Begegnung, als auch ein jeweils eigener Raum der Geschlechter können so zusammengedacht werden: „Es gäbe niemals ein *Überschreiten des Zwischenraums*. Niemals eine vollständige Besitznahme. Sie ist eine Täuschung. Keines der Geschlechter kann das andere vollständig besitzen. Es bleibt immer ein *Rest*“ (Irigaray, 1991a, S. 22). Während die vermittelnde Zwischeninstanz – in den psychoanalytischen Entwürfen von Jacques Lacan, wie ich vermute – vor allem mit Gott in Verbindung gebracht wird, bringt Irigaray sie mit der weiblichen Morphologie, insbesondere den Schamlippen und den Mundlippen in Verbindung: „Umgestaltung der Immanenz und Transzendenz vor allem durch jene niemals befragte *Schwelle*: das weibliche Geschlecht. Schwelle des Zugangs zum Mukösen. Jenseits der klassischen Gegensätze von Liebe und Haß, absolut Flüssigem und Eis – immer *halboffene* Schwelle. Schwelle, bestehend aus *Lippen*, die keine dichotomischen Gegensätze sind“ (Irigaray, 1991a, S. 27).

Diese Ausführungen verdeutlichen m.E. die Besonderheit des Differenzdenkens bei Irigaray. Es geht nicht mehr länger nur um das Denken zweier Pole, sondern um das Mitbedenken einer Schwelle bzw. eines Zwischenraums zwischen den verschiedenen Polen. Erst dann, so verstehe ich Irigaray, handelt es sich wirklich um eine neuartige Raum-Zeit-Konzeption und wäre eine neue Epoche eingeläutet. In *La croyance même*, so meine These, untersucht Irigaray nun speziell die theologischen Möglichkeiten und Hindernisse hinsichtlich eines solchen Epochenwechsels.

1.3 Phallogentrismus – Der Raum des ernsthaften Glaubens

Ich glaube an den Einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
Schöpfer des Himmels und der Erde,
aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.
Und an den Einen Herrn Jesus Christus,
Gottes einziggeborenen Sohn.
Er ist aus dem Vater geboren vor aller Zeit
Gott von Gott, Licht vom Licht
wahrer Gott vom wahren Gott
gezeugt, nicht geschaffen
wesenseins mit dem Vater.
Durch ihn ist alles geschaffen.
Er ist für uns Menschen und um unseres Heiles
willen vom Himmel herabgestiegen.
Und er wurde Fleisch durch den Heiligen Geist aus
Maria der Jungfrau, und ist Mensch geworden;
er wurde auch für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
und er ist auferstanden am dritten Tage nach der Schrift.

Und er ist aufgefahren in den Himmel.

Bevor ein neuer Zeit-Raum entworfen bzw. der Übergang zu einem neuartigen Raum näher erkundet werden kann, muß erst ganz nüchtern der Raum analysiert werden, in dem Frauen zu leben gezwungen sind. Darum setzt Irigaray ihren Vortrag nach den einleitenden philosophischen Bemerkungen zur Konzeption eines neuen Zeit-Raums mit der Darstellung eines phallogentrisch strukturierten Raumes fort, und zwar genauer gesagt mit der Darstellung einer theologischen Variante eines solchen phallogentrischen Raumes.

1.3.1 Weibliche Erfahrung als analytischer Ausgangspunkt

Als Ausgangspunkt für die Erforschung des phallogentrisch strukturierten Raumes dient in *La croyance même* beispielhaft die Erfahrung einer Frau während der (katholischen) Abendmahlszeremonie. Irigaray berichtet uns von den körperlichen Erfahrungen dieser Frau, die diese ihr auf einer Postkarte mitgeteilt hatte: Sie blutet, während Vater und Sohn (im spirituellen Sinne) die Einsetzungsworte des Abendmahlrituals sprechen, nämlich „dies ist mein Leib, dies ist mein Blut.“ Diese blutige Erfahrung veranlaßt Irigaray zu scharfer Kritik an der (katholischen) Abendmahlspraxis, der Kommunion: Die Frau wird durch die religiöse Praxis der Männer bei der Kommunion oder Kommunikation ausgeschlossen. Wenn ich Irigaray hier richtig verstehe, dann ist die Frau in diesem Geschehen darum ausgeschlossen, weil erstens beim Abendmahl nur ein männliches Fleisch repräsentiert wird, nämlich Blut und Fleisch Jesu Christi, und weil zweitens nur Männer das Abendmahl ausreichen und also das Gott und Mensch versöhnende Opfer repräsentieren dürfen.⁷ Während Männer bei diesem Geschehen zu (christlichen) Subjekten werden, wird dies der Frau nicht ermöglicht. In ihrer Analyse der Erfahrung der blutflüssigen Frau erläutert Irigaray den Zusammenhang zwischen dem Verbluten dieser Frau und der Unmöglichkeit, ein eigenes Subjekt zu sein, folgendermaßen: „Diese Frau [...] sagt also: Ich blute. Ein merkwürdiges *Ich* in Wirklichkeit. Das Geschehen [des Glaubens, der Subjektwerdung, S.H.] spielt sich außerhalb und innerhalb des Spiels ab, aber in radikaler Abwesenheit oder einem (Ver-)Bluten ihrer selbst“ (Irigaray, 1989a, S. 53). Die Männer, so Irigaray, unterliegen jedoch in der Praxis ihres Glaubens einer Täuschung, da das eigentliche Opfer, nämlich die Opferung einer Frau durch Ausschluß, verhüllt wird. So bewirkt die Kommunion zwar Gemeinschaft und Kommunikation unter Vätern und Söhnen, nicht jedoch zwischen Männern und Frauen.

Der Zusammenhang zwischen dem Opfer eines weiblichen Subjekts und der

⁷Es ist die Frage, ob Irigaray hier nicht der (überholten) katholischen Maßopferidee zu verpflichtet bleibt. In der katholischen Tradition ist das Opfer nicht nur das einmalige und ein für allemal geschehene Opfer Jesu Christi, welches ein Opfer unsererseits überflüssig macht, sondern auch eine Gabe der Kirche an Gott mittels des geweihten Priestertums. Nicht Gott ist Subjekt des Opfers, sondern die Gläubigen. Hier wird eine Art Wiederholung des Opfers angestrebt. Ich verstehe Irigaray nun so, daß sie auf diese aktive Opfergabe der Frau weisen will und so das etablierte Priestertum angreift. Die Frau ist gleichsam die vergessene Trägerin priesterlicher Funktionen.

Konstitution männlicher Subjekte ist jedoch allein aufgrund dieser blutigen weiblichen Erfahrung nicht verständlich. Darum versucht Irigaray, die weibliche Erfahrung von Nicht-Sein mit Hilfe eines Kommentars von Jacques Derrida⁸ zu einer Beobachtung Sigmund Freuds zu erklären. Freud beobachtete sein Enkelkind Ernst beim sogenannten Fort/da-Spiel. Bei diesem Spiel spielt der kleine Junge mit einer Holzspule, die an einem Bindfaden befestigt ist. Mit Hilfe des Bindfadens wirft er die Spule mit den Lauten „ooo“ (fort) von sich weg über den Bettrand, um sie dann mit den Lauten „aaa“ (da) wieder heranzuziehen. Das hier interessierende Thema der Beobachtung Freuds, auf welches Derrida sich bezieht, ist das der Repräsentation: Wie wird etwas Abwesendes – und hierbei ist an die Abwesenheit von Sophie, der Mutter des kleinen Ernst und Tochter Freuds zu denken – wieder etwas Anwesendes?

Die Fort/da-Szene stellt allgemeiner gesprochen dar, wie das (männliche) Kind in die symbolische Ordnung – d.h. in die sprachliche, kulturelle, religiöse Ordnung – eintritt. Diese Ordnung ist der Analyse Irigarays zufolge durch das sogenannte Gesetz des Vaters strukturiert, welches dafür sorgt, daß Söhne in die Fußspuren ihrer Väter treten, während das Mütterlich-Weibliche schlechterdings keine Rolle spielt. Im Gegenteil: es ist ganz dem herrischen Willen des Sohnes ausgeliefert. Das Spezifische dieser Art der Repräsentation ist so eine Art Wiederholungszwang der Söhne gegenüber dem Vater – sie wollen genauso wie der Vater sein -, der durch den Ausschluß und die Beherrschung des Mütterlich-Weiblichen ermöglicht wird. Das Spiel des kleinen Ernst wird so zu einer Schlüsselszene, vor deren Hintergrund Irigaray das Verhältnis zwischen Männern und Frauen zu analysieren versucht. Im Folgenden gilt es, dies eingehender zu untersuchen.

1.3.2 Das erste Bild: der Bettschleier

Welche Folgen hat diese Art der Repräsentation für Frauen und für das Verhältnis zwischen Männern und Frauen? Um dies näher untersuchen zu können, wendet sich Irigaray Derridas Interpretation des ernsthaften Spiels zu. Während die meisten Freudinterpreten davon ausgehen, daß der Sohn das Fort/da-Spiel vom Bett aus spielt, vertritt Derrida die Auffassung, daß das Kind außerhalb des Bettes auf dem Boden sitzt und von hieraus die Spule durch einen Bettschleier ins Bett fortwirft, um sie anschließend mit Hilfe des daran befestigten Bindfadens wieder zurückzuziehen.

Die Interpretation Derridas ermöglicht Irigaray zwei neue Gedankengänge: Beim Eintritt in die symbolische Ordnung spielt erstens ein halb-durchlässiger Bettschleier, dem Freud weiter keine Beachtung schenkt, eine Rolle. Der Bettschleier wird von Irigaray mit dem Mütterlich-Weiblichen in Verbindung gebracht. Zweitens ermöglicht die Erwähnung des Bettschleiers Irigaray die Interpretation, daß der Sohn in dieser Szene nicht nur sein Verlangen spielt, die Ab- und Anwe-

⁸Vgl. Jacques Derrida, *Die Postkarte. Von Sokrates bis Freud und Jenseits*, Teil I (Sendungen) u. 2 (Spekulieren – über/auf 'Freud'), Berlin 1982 u. 1987, [frz.: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*].

senheit der Mutter zu beherrschen, sondern auch sein Verlangen, wieder Fötus in der Plazenta-Umhüllung⁹ der Mutter zu sein, für die der Schleier ein Symbol ist. Beide Gedankengänge ermöglichen es Irigaray, nicht nur das herrische Begehren des Sohnes zu analysieren, sondern auch über die vergessene Rolle des Mütterlich-Weiblichen beim Eintritt in die symbolische Ordnung nachzudenken.

Welche Einsichten ermöglicht nun Irigaray das Durchdenken der Rolle des Bett-schleiers im Repräsentationsprozeß über die Rolle des Mütterlich- Weiblichen? Die Tatsache, daß Freud diesen Schleier bzw. den Vorhang des Bettchens nicht thematisiert und Derrida ihn lediglich am Rande erwähnt, weist bereits darauf hin, daß die Funktion der Mutter beim Repräsentationsprozeß bisher weitgehend vernachlässigt, ja geradezu verleugnet wurde. Während Freud und Derrida sich in erster Linie mit dem „daß“ der Repräsentation beschäftigen, will Irigaray sich nun dem „wie“, insbesondere deren Folgen für die Möglichkeit der Konstitution eines weiblichen Subjekts zuwenden. Zweierlei Folgen sind hierbei zu unterscheiden: Die Frau unterstützt indirekt den Eintritt des Mannes in die traditionelle symbolische Ordnung, wird dabei jedoch gleichzeitig von ihrem eigenen Eintritt in eine symbolische Ordnung ausgeschlossen. Die Kommunion zwischen den Geschlechtern mißrät, weil das Begehren des Sohnes – sein Spiel mit der An- und Abwesenheit der Spule bzw. der Mutter – darauf hinausläuft, daß der Sohn „das (die) andere in sich, das Andere mit dem Selben verschmilzt“, die Mutter also beherrschen will (Irigaray, 1989a, S. 57). Ein Zwischenraum, der eine Differenz im Sinne einer Loslösung und zugleich einer Begegnung der Geschlechter zulassen würde, fehlt schlechthin. Die Mutter/Frau kann mit anderen Worten kein eigenes Subjekt sein, die einem anderen, männlichen Subjekt gleichberechtigt gegenüber treten könnte. Während in Freuds Interpretation die Holzspule ein Ersatz für die Mutter ist, ermöglicht die Beschreibung Derridas die Interpretation, daß Ernst selbst die Spule ist und sein Verlangen spielt, vom Bett-schleier umhüllt zu werden und die Rückkehr in die Plazenta, wie auch das Verlassen der Plazenta beherrschen zu können. Der Sohn spielt mit anderen Worten „zur Welt kommen und die Welt verlassen“ (Irigaray, 1989a, S. 58). Der Sohn glaubt darum nicht nur, Herr über die Mutter, sondern auch Herr über sich selbst zu sein.

Die Mutter wird mit anderen Worten auf zweifache Art verneint: Die erste Verneinung besteht aus dem Glauben an die Beherrschbarkeit ihrer An- und Abwesenheit, und die zweite Verneinung besteht im Glauben an die Möglichkeit der selbstbestimmten Regression in die Plazenta. Insbesondere diese zweite Verneinung, die Irigaray aufgrund des von Derrida vorgeschlagenen Positionswechsels von Ernst aufspüren konnte, ist hierbei theologisch interessant.

Zunächst zur ersten Verneinung: In seinem Glauben an die Beherrschbarkeit der An- und Abwesenheit der Mutter konstruiert der Sohn für das Mütterlich-Weibliche zwei Aufenthaltsstätten, an denen es sich ihm zufolge aufhalten soll

⁹Das Wort Plazenta ist vom lat. Wort placere (gefallen, gefällig sein) abgeleitet. Die Plazenta erinnert mithin an eine Art Paradies, an einen Wonneort (griech. paradeisos: Gehege, Garten).

und wo er Frauen darum auch sucht. Für Frauen erweisen sich diese zwei Orte jedoch als Nicht-Orte. Der erste Nicht-Ort wird durch das Fortschicken der Mutter konstruiert (Aszendenz). Die Mutter wird (in Form der Holzspule) über den Horizont (den Bettschleier) hinaus geschickt und verbleibt somit theologisch gesehen im Himmel, wo sie idealisiert wird. Der zweite Nicht-Ort wird durch das Heranziehen der Mutter konstruiert (Deszendenz). Die Mutter wird (in Form der Holzspule) in die irdische Wirklichkeit zurückzitiert und an die hier herrschenden männlichen Normen assimiliert bzw. „einverleibt“, jedoch „ohne Trauer“, wie Irigaray schreibt (Irigaray, 1989a, S. 58). In beiden Fällen – in der himmelweiten Distanz zwischen den Geschlechtern und in der distanzlosen Auslöschung der Differenz zwischen den Geschlechtern – ist eine Begegnung im Sinn der unableitbaren sexuellen Differenz unmöglich. Die Fort/da-Szene ermöglicht weder den Eintritt des weiblichen Geschlechts in die Sprache bzw. in die symbolische Ordnung, noch die Begegnung zwischen den Geschlechtern. Ganz im Gegenteil dient dieses ernsthafte Spiel der Konstruktion zweier Nicht-Orte für das Mütterlich-Weibliche.

Nun zur zweiten Form der Verneinung des Mütterlich-Weiblichen, dem Glauben an die selbstbestimmte Regression in die Plazenta-Umhüllung, für die der Schleier ein Symbol ist. Hierbei projiziert der Sohn die Präsenz in der Mutter an den Schleier-Himmel und verformt sie so zur Präsenz Gottes. Die Gabe der Mutter, den Sohn in ihrem Bauch wie in einer Krypta zu bergen und mit der Plazenta bzw. der Nabelschnur eine Verbindung zwischen sich und dem Kind zu schaffen, wird der Mutter entrissen und Gott zugeschrieben. Durch diesen Vorgang wird die materielle Grundlage des Glaubens, das Mütterlich-Weibliche, vergessen. Irigarays Religionskritik trifft hierbei insbesondere den Glauben an Gott den Schöpfer, wie die zahlreichen theologischen und biblischen Motive aus dem Bereich der Schöpfung im Zusammenhang mit der Darstellung dieser Glaubensform deutlich machen. So vergleicht Irigaray das Leben im mütterlichen Bauch mit dem Leben im Paradies: Der Sohn muß hier nicht arbeiten, empfängt, ohne zu geben, ist nackt und trotzdem geborgen. Er erfährt die Gabe als zu groß und darum als unerträglich. So fühlt er sich der Mutter gegenüber schuldig und verneint sie ein weiteres Mal, indem er das Band mit ihr zerreißt. Den Geburtsvorgang und das Zertrennen der Nabelschnur drückt er theologisch aus als die Vertreibung aus dem Paradies. Anstatt die mütterliche Gabe im Bauch anzunehmen und anzuerkennen, daß die Vertreibung aus dem Paradies nicht rückgängig zu machen ist, baut er sich nun Ersatzparadiese. Er ersetzt die Nabelschnur durch den Bindfaden der Holzspule und den Mutterbauch durch Ersatzräumlichkeiten wie Häuser und Tempel.

Die Orte dieses Glaubens – die Sprache, die symbolische Ordnung, die religiöse Ordnung – erweisen sich für den feministisch-religionskritisch geschulten Blick Irigarays als Verdrängungen und schlechter Ersatz für eine höchst irdische Materialität: das Mütterlich-Weibliche. Für die Frauen hat dieser zweite Schritt der Verneinung die Konsequenz, daß sie nicht nur einer sprachlichen Umhüllung beraubt werden und sich deswegen nicht als Subjekte konstituieren können, sondern daß sie zugleich auch ihrer aktiv umhüllenden Fähigkeiten beraubt werden. Die Plazenta erinnert nämlich daran, daß die Frau nicht nur eines eigenen Raum-

es bedarf, sondern auch Raum zur Aufnahme des Mannes geben kann und gibt. Neben der Suche nach einer eigenen Hülle der Frau steht darum die Suche nach dem Raum, in dem ihre aktiv-umhüllenden und vermittelnden Fähigkeiten nicht vergessen werden, im Vordergrund.

Auch die Konstruktion der Nicht-Orte für das Weibliche wird von Irigaray mit der biblischen Kategorie des Paradieses in Verbindung gebracht. Hierbei mutet es allerdings für den bibelkundigen Leser, die bibelkundige Leserin etwas merkwürdig an, daß Irigaray von einem doppelten Paradies spricht. Das erste Paradies für die Frau ist das himmlische Paradies, d.h. der Ort, an dem sie idealisiert wird. Der Sohn glaubt, sie in diesem Paradies finden zu können. Doch täuscht er sich, denn in diesem Paradies ist die Frau zum Schweigen verurteilt. Sie ist hier nämlich zwischen Biologie (d.h. ihrem Körper an sich) und Mythologie (kulturellen und sprachlichen Besetzungen z.B. des Körpers) gespalten. Das zweite Paradies ist der Ort, an den der Sohn die Frau durch den Vorgang der Deszendenz zurückholt. Auch in diesem Paradies sucht er sie vergebens. Zwar ist sie hier nicht zum Schweigen verurteilt, jedoch muß sie hier sozusagen falsch Zeugnis reden, denn sie verfügt nicht über eine eigene Sprache. Vielmehr spricht sie die auf Erden herrschende phallogozentrische Sprache. Aus der Perspektive der Frau gesehen muß darum festgestellt werden, daß sie in keinem der beiden Paradiese anwesend ist. Beide Nicht-Orte entsprechen einander insofern, als sie sich als Abgründe erweisen. Weibliche Existenz erweist sich im Glauben des Sohnes mit anderen Worten als grundlos und haltlos. Zwischen den beiden Nicht-Orten situiert Irigaray ein weiteres biblisches Motiv, den Exodus: „Wobei dieses Leben hier nur eine Art Exodus zwischen zwei Paradiesen bedeutet“ (Irigaray, 1989a, S. 60).

M. E. werden hier zwei zentrale biblisch-theologische Motive ad absurdum geführt, sowohl das Exodusmotiv als auch das Paradiesmotiv. Während in der Bibel der Exodus einen Auszug aus Unterdrückung beschreibt, der eine Perspektive auf einen neuen Ort hin, nämlich den des gelobten Landes eröffnet, führt er bei Irigaray in eine neue Zwangslage, nämlich in das jeweils andere Paradies: Die vorausschreitende Dynamik des biblischen Auszugs wird lächerlich gemacht, denn Frauen werden vom Sohn offensichtlich hin und her getrieben zwischen zwei Nicht-Orten. Die Verdoppelung des Paradiesmotivs scheint zwar auf den ersten Blick biblisch gesehen unsinnig, auf den zweiten Blick könnte sie jedoch dann Sinn machen, wenn man bedenkt, daß es in der Bibel zwar nur eine Paradieserzählung gibt, dafür aber zwei Schöpfungsberichte. In Genesis 1 werden Mann und Frau als Gleiche geschaffen. Im Denken Irigarays entspräche das der Assimilation des Weiblichen an männliche Normen (Gleichheitsfeminismus), also dem zweiten Paradies. In Genesis 2 hingegen, der eigentlichen Paradieserzählung, wird Eva aus einer Rippe von Adam gebaut und ihm als Hilfe beigegeben. Im Denken Irigarays würde das dann einer hierarchischen sexuellen Differenz bzw. dem ersten Paradies entsprechen, wobei sogenannte weibliche Eigenschaften idealisiert werden (Differenzfeminismus)¹⁰. Interpretiert man die zwei Paradiese, von denen im Iriga-

¹⁰Luce Irigaray wendet sich gegen einen Differenzfeminismus, in dem das Geschlechterverhältnis

rayschen Text gesprochen wird, auf diese Art, erscheint auch das Exodusmotiv sinnvoll: Frauen bewegen sich in einem Teufelskreis zwischen zwei Befreiungsbewegungen, die des Gleichheitsfeminismus' und die des Differenzfeminismus'. Beide Befreiungsbewegungen führen Frauen nicht in die Freiheit. Die Paradiese des christlichen Glaubens an Gott den Schöpfer, so muß geschlossen werden, bieten keinen eigenen Raum für das Mütterlich-Weibliche. Zwar verhilft die Frau dem Sohn zur Geburt, sie selbst wird jedoch nicht geboren. Theologisch gesehen bleibt sie so dem vorparadiesischen Zustand verbunden. Denn die Schöpfung erwies sich für die Frau als Ab-grund und nicht, wie in der Bibel, als Beginn einer verheißungsvollen menschlichen Existenz.

Am Ende der Analyse des Bettschleiers erscheint dieser als ein hoffnungsloses Bild. Er erweist sich keinesfalls als ein Hochzeitsschleier¹¹, der die Kommunikation bzw. die Kommunikation zwischen den Geschlechtern ermöglichen würde, sondern als ein Schleier, der das weibliche Subjekt gnadenlos verhüllt und eine Begegnung im Sinne der sexuellen Differenz verhindert. Indem Derrida jedoch den bei Freud völlig vergessenen Schleier ans Licht holt, kann Irigaray ihn zum Gegenstand ihrer religionskritischen Analyse machen. Alles kommt nun auf eine Enthüllung dessen an, was sich im Schleier und hinter dem Schleier verbirgt.

Theologisch interessant ist, daß Irigaray – explizit in einer Fußnote zu ihrem Vortrag¹² – die Konstitution eines weiblichen Subjekts mit dem Begriff der Offenbarung in Verbindung bringt: „Was den Text [gemeint ist: der Text ihres Vortrags] angeht, so will er einen Schleier über dem Schauplatz des Glaubens und dem der Wahrheit lüften [...]. Diese – weibliche – Offenbarung mag manchem gewaltsam und frevelhaft erscheinen. Aber ohne diese über die kanonische hinausgehende Offenbarung werden die Treue zur Geschichte, das Vertrauen in bestimmte Figuren dieser Geschichte, zu partiell repressiven Glaubenssätzen, Dogmen und Opferiten“ (Irigaray, 1989a, S. 53). Hierbei darf man m.E. den Begriff der Offenbarung keinesfalls als ein schamloses Wegreißen der Umhüllungen – des Schleiers oder des zukünftigen Hochzeitsschleiers – interpretieren. Es geht vielmehr darum, diesen Schleier luftig zu gestalten und die Anwesenheit des Weiblichen in und hinter dieser – luftigen – Umhüllung zu suchen. Die spannungsvolle Frage, um die es im Zusammenhang mit dem folgenden Bild geht, ist, ob mit Hilfe des Bildes des Engels Spuren des Mütterlich-Weiblichen im Schleier entdeckt und aktiviert werden können. Doch bevor ich mich der Engellehre Irigarays zuwende, soll erst der Zusammenhang von Irigarays Phallozentrismusanalyse und dem christlichen Glau-

hierarchisch, oppositionell oder als Ergänzung gedacht wird. Sie selbst vertritt einen Ansatz, der die unableitbare Differenz zwischen den Geschlechtern denken will. Hierbei erweist es sich m.E. als eine Besonderheit ihres Ansatzes, daß sie die sexuelle Differenz als solche auch wieder unter einen kritischen Vorbehalt stellt. Diese These werde ich im weiteren Verlauf meiner Arbeit noch näher belegen.

¹¹Das Bild des Hochzeitsschleiers entstammt nicht dem Bildgut Irigarays, sondern meinem eigenen.

¹²Hiermit spricht sie aus, was im Textverlauf der Rede selbst mit Umschreibungen angedeutet wird wie „Geheimnis eines Verbs, das seine Fleischwerdung sucht“.

bensbekenntnis ans Licht gebracht werden.

1.3.3 Phallogentrismus und Credo

Meine These, daß Irigaray in *La croyance même* zahlreiche Themen des christlichen Glaubensbekenntnisses aufgreift, kommentiert und kritisiert, möchte ich im Folgenden untermauern. Folgt man dem Gedankengang Irigarays und interpretiert ihn anhand des Aufbaus des Glaubensbekenntnisses, so ergibt sich folgendes Bild hinsichtlich der ersten zwei Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses:

Im ersten Artikel wird Gott als ein *allmächtiger Vater* bekannt und verehrt. Sein Name ist allmächtig, weil er ganz offensichtlich den weiteren Verlauf des Eintritts in die symbolische Ordnung des Glaubens bestimmen soll, die sich dementsprechend als eine Ordnung erweist, die durch das Gesetz des Vaters strukturiert wird. Irigarays Analyse des christlichen Glaubens hat hingegen gezeigt, daß die materielle Grundlage des Glaubens an die Allmächtigkeit Gottvaters das Mütterlich-Weibliche ist, welches durch den Glauben an Gott den Vater ausgeschlossen wird. Gott der Vater wird im ersten Artikel zudem als der *Schöpfer des Himmels und der Erde* beschrieben. Irigarays Analyse zeigte, daß der Glaube an Gott den Schöpfer verhüllt, daß die Frau als Mutter und nicht Gott der Vater das Leben ermöglicht hat. Zudem verdeutlichte Irigaray, daß sich der bestehende Himmel und die bestehende Erde für das weibliche Geschlecht nicht als gute Schöpfung, sondern als zwei unheilvolle Nicht-Orte erweisen. Die Schöpfungsworte und -taten ermöglichen Irigarays Analyse zufolge nicht die Geburt und gläubige Existenz der Frau, sondern verhindern diese.

Im zweiten Artikel erweist sich die Allmächtigkeit des väterlichen Namens durch die Tatsache, daß der Herr der Schöpfung durch den *einziggeborenen Sohn, Jesus Christus*, repräsentiert wird. Dieser ist dem Vater *wesensgleich*, d.h. es besteht keine Differenz zwischen dem Sohn und dem Vater. Eine Frau wird in dieser Glaubensordnung nicht geboren. Auch wird durch das Bekenntnis, daß Christus *aus dem Vater geboren ist vor aller Zeit* negiert, daß es die Mutter ist, die den Sohn geboren hat. So ist Gottvater in seinem Sohn nicht für alle *Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen*, sondern vor allem für den männlichen Teil der Menschheit. Weiterhin kommentiert Irigaray, daß der christliche Glaube an die Vermittlung des *Heiligen Geistes* die vermittelnden Qualitäten des Plazenta-Schleiers verhüllt. Allerdings sieht Irigaray in der Rolle des Heiligen Geistes wohl die meisten Anknüpfungspunkte für eine Thematisierung und Aktivierung des verdrängten Mütterlich-Weiblichen. Auf den Glauben an die *Jungfrau Maria* wird Irigaray erst an späterer Stelle ihres Vortrags eingehen. Hierbei sieht sie, wie auch im Glauben an den Heiligen Geist, positive Anknüpfungspunkte für die Ermöglichung einer gläubigen weiblichen Existenz. Die Darstellung der Leidensgeschichte des Sohnes im christlichen Glaubensbekenntnis – *er wurde auch für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten* – wird, wenn man will, jedoch sehr wohl kritisch kommentiert. Im Gegensatz zum Opfer des Sohnes gerät das Opfer der Frau völlig in Vergessenheit. Es wird nicht repräsentiert, wie Iriga-

ray durch die Schilderung der Abendmahlsszene verdeutlichte. Das Reich Christi, so kann abschließend gesagt werden, erweist sich für Frauen als Reich des Todes. Nicht er, sondern sie wird durch das ernsthafte Glaubensspiel des Sohnes *begraben* in der patriarchalen Wirklichkeit auf Erden (Deszendenz) oder *hinaufgeschickt* in den Himmel (Aszendenz).

1.4 Übergänge: Die Engel-Bildergruppe

Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten,
und seines Reiches wird kein Ende sein.

Um mögliche Spuren des Weiblichen im Schleier zu entdecken und ihn zu einem Symbol des Übergangs oder der Schwelle zum Raum der sexuellen Differenz umzugestalten, introduziert Irigaray ein weiteres Bildmotiv: die Engel. Sie bieten ihr eine Hilfe, um das Problem der Entdeckung eines neuartigen Raums näher untersuchen zu können, da sie Qualitäten haben, die die Grenzen des bestehenden phallogozentrischen Raumes überschreiten. Sie eröffnen einen Raum, so Irigaray, der „in der Lage ist, sich nahezu unendlich auszuweiten“ (Irigaray 1989a, S. 65).

1.4.1 Der Engel als Neutrum

Von großer Bedeutsamkeit ist für Irigaray, daß Engel der theologischen Tradition zufolge Wesen ohne Geschlecht sind¹³. Sie eröffnen so einen Raum, der von einem Neutrum, dem „es“¹⁴, erfüllt ist. Ein Neutrum, so verstehe ich Irigaray hier, wäre in der Lage, die hierarchisch angeordneten Geschlechtsidentitäten außer Kraft zu setzen. Insofern symbolisiert die Figur des Engels die Schwelle zum Raum der sexuellen Differenz bzw. jenen Zwischenraum, in dem die Differenz sich ereignen könnte. Gleichzeitig sind die Eigenschaften der Engel mit denen des Schleiers vergleichbar. Darum erinnern Engel auch an die vergessenen Eigenschaften der mütterlichen Plazenta, die als eine erste Vermittlung zwischen Mutter/Frau und Sohn/Mann anzusehen ist.

Engel sind in verschiedener Hinsicht mit dem Bettschleier zu vergleichen. Erstens sind sie in der theologischen Tradition ebenso in Vergessenheit geraten, wie der Bettschleier in der psychoanalytischen und das Weibliche in der philosophischen Tradition. Zweitens erinnern die äußerlichen Eigenschaften der Engel an die des Schleiers. Irigaray nennt ihren Glanz, ihre Quasi-Transparenz, ihre Leichtigkeit, die Undeutlichkeit ihres Geschlechts, ihre Reinheit, ihre Luftigkeit, ihre Durchlässigkeit und ihre Farblosigkeit. Diese Ähnlichkeiten implizieren jedoch

¹³Irigaray ist hier m.E. etwas ungenau. Zumindest in der Bibel sind Engel eher männliche Figuren ohne Geschlecht.

¹⁴Frz.: ça

immer auch kleine Unterschiede, die sich als vielversprechend für Irigarays Anliegen, das Projekt der sexuellen Differenz, erweisen. Während der Bettschleier halbdurchlässig ist und so die Kommunikation zwischen den Geschlechtern verhindert, sind Engel durchlässig. Drittens haben der Bettschleier und der Engel eine vergleichbare Aufgabe, nämlich die Vermittlung. Während Engel Botschaften aus dem Jenseits überbringen und so zwischen Göttlichem und Menschlichem vermitteln, vermittelt der Bettschleier der Analyse Irigarays zufolge zwischen Vätern und Söhnen. Als bedeutsamer Unterschied zwischen beiden Arten der Vermittlung ist zu nennen, daß die Botschaften des Engels bislang unentziffert blieben, d.h. sich nicht als Gesetz des Vaters eingeschrieben haben. Allerdings, so muß hinzugefügt werden, schreiben sie sich auch nicht als eine weibliche symbolische Ordnung ein, d.h. die Engeln begründen keine Ordnung weiblicher Subjektwerdung. Die Botschaft des Engels schreibt sich auf die Körper ein wie unsichtbare Tinte. Sie bleibt unentziffert und damit offen, ja die Schaffung von Offenheit ist geradezu der Sinn der Engelbotschaften. Hinzu kommt, daß der Ort des Engels vielförmiger ist als der des Schleiers. Zwar befinden sich beide „zwischen“, doch ist der eigentliche Ort des Engels im Himmel. Er ist einerseits ein himmlischer Platzhalter für eine irdische Sehnsucht, nämlich das Zustandekommen der sexuellen Differenz, und andererseits Erinnerung an einen Mangel, nämlich an die Nicht-Erfüllung der sexuellen Differenz auf Erden. Engel sind mit anderen Worten ambivalente Figuren. Irigaray untersucht ihre Ambivalenz anhand drei verschiedener Engelfiguren. Ein Engelmotiv aus dem Bereich des Neuen Testaments illustriert seine Unzulänglichkeit bezüglich der Erfüllung der sexuellen Differenz. Ein Engelmotiv aus dem Alten Testament versinnbildlicht hingegen die Offenheit und freudige Hoffnung auf Erfüllung der sexuellen Differenz. Zwischen dem neutestamentlichen und dem alttestamentlichen Engelmotiv situiert Irigaray ein drittes Engelmotiv, das des gefallenen Engels. Mit Hilfe dieses Motivs erinnert Irigaray an die allergrößte Gefahr, die mit den Engeln verbunden ist, daß sie nämlich zu Teufeln werden können.

1.4.2 Das zweite Bild: Der neutestamentliche Engel

„Der Engel ist schrecklich...“ (Irigaray, 1989a, S. 71). Diese Qualifizierung des Engels entnimmt Irigaray m.E. der ersten Duineser Elegie von Rainer Maria Rilke, aus der ich darum gerne ein Fragment zitieren möchte:

*Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir doch gerade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.*

Als Beispiel solch eines schrecklichen Engels erweist sich Irigaray zufolge ein

Engel aus dem Bereich des Neuen Testaments. Obwohl sie ihn nicht beim Namen nennt, läßt sich aus dem Wortgebrauch Irigarays assoziativ schlußfolgern, daß sie an den Engel Gabriel denkt. In ihren Erläuterungen spielen nämlich zentrale Worte der Ankündigungsgeschichte aus Lukas 1, 26ff., so wie die Wörter Jungfrau, Ankündigung und Geburt, eine Rolle. Der Ankündigung der Geburt Jesu wird im Lukasevangelium die Ankündigung eines anderen Sohnes vorangestellt (Lk. 1, 5-15). Hier kündigt der Engel Gabriel der unfruchtbaren Elisabeth die Geburt eines Sohnes an, wobei es sich jedoch nicht um den erwarteten Messias, sondern um seinen Vorläufer, den Propheten Johannes handelt. Irigaray läßt absichtlich offen, auf welche Stelle sie sich genau bezieht: „Wie wissen, ob der Engel von jenseits des letzten Schleiers kommt oder ob er dieses Ereignis nur ankündigt? Ob der, der erwartet wird, noch als Vorläufer zurückkehrt oder ob er wirklich kommt? Ob es sich um einen Prolog oder um die Erfüllung der Präsenz handelt“ (Irigaray, 1989a, S. 69)? Ob der Engel tatsächlich die Erfüllung der Fleischwerdung Gottes (in Jesus) ankündigt oder nur die Wegbereitung dieser Erfüllung (Johannes) ist, ist aus der Sicht Irigarays offenbar kein wesentlicher Unterschied. Denn auch die Erfüllung der Fleischwerdung Gottes vollzieht sich nach dem Lukasevangelium als Fleischwerdung in einem männlichen Fleisch. Die Fleischwerdung Gottes in einem weiblichen Fleisch, um die es Irigaray geht, steht in beiden Fällen noch aus. Insofern erinnert der Engel Gabriel tatsächlich an ein schreckliches Ereignis. Das „Schöne“, das er – mit Rilke gesprochen – verkündigt, ist die Ankündigung der Präsenz und Fleischwerdung Gottes in allem menschlichen Fleisch. Das Schöne ist jedoch „nichts als des Schrecklichen Anfang“. Daß die Fleischwerdung Gottes sich dann in einem Sohn erfüllte, hat in der etablierten christlichen Tradition die Fleischwerdung Gottes in einem weiblichen Fleisch ausgeschlossen und – so verstehe ich Irigaray – zur Patriarchalisierung des Christentums geführt. Die Ambivalenz des Engels besteht so darin, daß er als himmlisches Phänomen eine schreckliche Erinnerung an etwas Schönes ist, daß auf Erden aber noch unerfüllt ist.

Ihre Ausführungen zum neutestamentlichen Engel abschließend erwähnt Irigaray auch die Verklärung, die Auferstehung und die Himmelfahrt, vermutlich weil bei diesen Ereignissen ebenfalls Engel anwesend waren. Die Anwesenheit dieser Engel, so verstehe ich Irigaray an dieser Stelle, ist ebenfalls schrecklich und schön zugleich. Schön ist sie, weil die Engel an die (vergessene) Rolle des weiblichen Geschlechts bei diesen Ereignissen erinnern und so die Sehnsucht an ein Engel-Liebespaar Jesus und Maria statt an das traditionelle Mutter-Sohn-Paar erwecken: „Paar, in dem eine neue Konzeption des Fleisches stattfinden wird, Wunder, die sich der Berührung mit Worten oder ohne Worte verdanken, Verklärung, Wiederauferstehung, Himmelfahrt oder Aufnahme in den Himmel? Paar von Engeln oder Paar, in dem alle Engel ihre Mittler-Funktion sammeln würden, und noch mehr? Aber dieses Paar erscheint als solches nicht, jedenfalls nicht nach der kanonischen Offenbarung“ (Irigaray, 1989a, S. 70). Schrecklich ist die Anwesenheit der Engel, weil dann doch nur eine Verklärung, Auferstehung und Himmelfahrt des männlichen Geschlechts/Jesu Christi stattfindet und Maria und Jesus ihren traditionellen

Rollen als Mutter und Sohn verhaftet bleiben.¹⁵

Während der Engel so an den Aufschub der weiblichen Subjektwerdung und der sexuellen Differenz erinnert, beansprucht die Christologie, daß das Wort Gottes von der Menschwerdung in Jesus Christus bereits präsent *ist*. Um dem Anspruch der Fleischwerdung Gottes in allem menschlichen Fleisch gerecht zu werden, so Irigaray, müßte sich die Theologie aber der Rolle des Mütterlich-Weiblichen erinnern und diese zu aktivieren wissen: „Alles wäre von vorhinein erfüllt, in einem Wort, in dem etwas von dem ersten Schleier [die Plazenta, S.H.] im Namen Gottes und der Erzeugung des Sohnes zurückkehrt“ (Irigaray, 1989a, S. 69). Die Erinnerung, die der Engel wachhält, ist auch insofern schrecklich zu nennen, als er eine Erinnerung an die erste, aber vergessene Umhüllung und Vermittlung zwischen Mutter/Frau und Sohn/Mann ist.

Insofern Engel also in dogmatischen Entwürfen thematisiert werden, bieten sie eine Möglichkeit zur Erweiterung traditioneller (patriarchaler) christologischer Entwürfe. Neue theologische Entwürfe müßten nach Irigaray m.E. erstens reflektieren, daß es in der Theologie immer auch um irdische Verhältnisse und Angelegenheiten geht. Zweitens müßten sie die Möglichkeit einer zukünftigen weiblichen Offenbarung und auch die Hochzeit oder Versöhnung der Geschlechter im Sinne der sexuellen Differenz thematisieren. Anknüpfungspunkte dafür bietet, wie sich noch zeigen wird, das Pfingstfest, welches im Kirchenjahr nach Ostern und Himmelfahrt gefeiert wird.

1.4.3 Das dritte Bild: Der teuflische Film

Die große Ähnlichkeit zwischen dem Bettschleier und den Engeln birgt auch eine Gefahr: Engel können leicht mit gefallenen Engeln, den Teufeln, verwechselt werden. Die dämonischen Dimensionen des Engels veranschaulicht Irigaray mit Hilfe eines dem Bereich der Fotokunst entnommenen dritten Bildes, dem Bild des Negativs eines Fotofilms. Während Engel einem durchlässigen, die Kommunikation zwischen den Geschlechtern ermöglichenden Schleier gleichen, sind die Teufel wie ein undurchlässiger Schirm, an dem alles abprallt. Sie gleichen dem erstarrten Negativ eines ungedruckten – also lebendigen und bewegten – Positivs (Engel). Die teuflischen Fotofilme sind der Effekt einer Unter- oder Überbelichtung und darum mißratene Abzüge bzw. mißratene Verdoppelungen der Engel. Das Schreckliche, woran der Engel erinnert – die Fleischwerdung des Wortes in einem männlichen Fleisch – wird von ihnen verewigt. Das Schöne, dessen Sehnsucht der Engel am Leben hält, wird durch die Machtbesessenheit des Teufels völlig ausgemerzt: „Ihr *Ebenso-wie-sein-wollen* bedeutet immer übertreffen wollen, die Spuren des Ortes auslöschen, von dem *es* ausgeht oder an dem *es* ankommt, den Platz oder

¹⁵Die Verschiebung vom Mutter-Sohn-Paar zum Liebespaar Jesus-Maria ist meines Erachtens sehr problematisch. Da von Irigaray selbst die Mutter-Kind/Sohn-Beziehung in einem heterosexuellen Zusammenhang betrachtet wird, wird diese Form der elterlichen Beziehung zum einen sehr bevorzugt und zum anderen sexuell, d.h. mit Inzest, konnotiert.

Posten besetzten und ihn mit mehr Macht ausstatten. Da sie immer und immer wieder überschreiten und übertreffen wollen, kopieren sie die Engel und äußerstenfalls Gott...“ (Irigaray, 1989a, S. 71). Während die Vermittlung von Engeln also in der Lage ist, den phallogozentrischen Raum zu öffnen, verewigen die Teufel dessen differenzlose Logik. Während Teufel von hinten angreifen und so den dem Vater nachfolgenden Söhnen gleichen¹⁶, kommen die Engel von vorne und mahnen so an das, was noch aussteht und uns erst noch entgegenkommen wird, an ein Schauen von Angesicht zu Angesicht.

1.4.4 Das vierte Bild: Der alttestamentliche Engel

Als drittes Engelmotiv rückt Irigaray einen, oder genauer gesagt zwei alttestamentliche Engel in den Mittelpunkt, die Cherubim, die sich nach Ex. 25, 8-22 auf der Bundeslade, welche sich hinter dem Vorhang des Tempels im Allerheiligsten befindet, gegenüberstehen. Die Tatsache, daß Irigaray den Tempelvorhang eigens erwähnt, deutet m.E. bereits darauf hin, daß diese Engel die Erinnerung an das Mütterlich-Weibliche bzw. dessen Symbolisierung durch einen Schleier nicht verloren haben oder verhindern wollen. Anders auch als die differenzlosen Kopien der Teufel und der schreckliche neutestamentliche Engel erscheint der alttestamentliche Engel in einer Verdoppelung, die einen Zwischenraum konstituiert, den Raum für eine zukünftige Präsenz Gottes. In der von Irigaray paraphrasierten Exodus-Passage gibt JHWH Anweisungen zum Bau seines Heiligtums, in dem er unter den Menschen wohnen will. Unter anderem soll die Bundeslade gebaut werden, in der die Gesetzestafeln, die Mose bei der Offenbarung am Sinai erhalten hat, aufzubewahren sind. Oberhalb dieser Bundeslade steht der Gnadenthron, und an dessen Enden sollen zwei Cherubim angebracht werden, die einander gegenüberstehen und deren Flügel die Deckplatte der Bundeslade bedecken sollen. Von diesem Ort berichtet Exodus: „Daselbst will ich [JHWH, S.H.] mit dir zusammenkommen, und von der Deckplatte aus, zwischen den zwei Cheruben hervor, die auf der Lade des Gesetzes stehen, will ich dir alles kundtun, was ich durch dich den Israeliten befehlen will“ (Exodus 25, 22).

Die Bibelpassage über die Cherubim wird von Irigaray mit einem Kommentar versehen. Dabei betont sie insbesondere, daß diese Engel durch ihre Verdoppelung einander gegenüberstehen. Der Raum zwischen ihnen ist offen, ihr gesenkter, nicht herrischer Blick weist anders als der verschlossene Blick des Teufels auf ein Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht hin. Im Gegensatz zu den neutestamentlichen Engeln verkündigen die alttestamentlichen Engel nicht die Erfüllung der Präsenz Gottes. Vielmehr kündigen sie eine zukünftige, völlig unvorhersehbare und darum auch nicht beherrschbare Präsenz Gottes an. Als alttestamentliche Engel können die Cherubim keine schreckliche Erinnerung sein, denn das Erwar-

¹⁶Irigaray bezieht sich hier auf eine Postkarte, auf der das Verhältnis zwischen Platon (Sohn) und Sokrates (Vater) anschaulich als eine Nachfolge des Sohnes im Rücken des vorangehenden Vaters dargestellt wird. Diese Postkarte wird auch von Derrida in *Die Postkarte* interpretiert, dem Buch, dem Irigaray Derridas Schilderung der Fort/da-Szene entnahm.

tete – die Fleischwerdung Gottes – hat ja noch nicht stattgefunden. Es ist darum auch offen, ob sich die Fleischwerdung Gottes in ein männliches Fleisch, in ein weibliches Fleisch oder gar als sexuelle Differenz ereignen wird. Es ist selbst nicht ausgeschlossen, daß sie sich in einem Nicht-Humanen, in Tieren ereignen wird: „Weder Gott noch die Differenz der Geschlechter, noch die Differenz Mensch-Tier wären bereits ein für alle mal festgelegt, bereits wirklich inkarniert“ (Irigaray, 1989a, S. 79).

Die Offenheit der Cherubim bezieht sich nicht nur auf die Fleischwerdung des noch kommenden Gottes, sondern auch auf das Projekt der sexuellen Differenz selbst. Zwar kündigen die Cherubim mit ihrer Verdoppelung auch die Möglichkeit einer sexuellen Differenz an, doch genau wie die Einwohnung Gottes steht dieses Ereignis noch aus: „Etwas wohnt hier, das noch keine Stätte hat, es sei denn dazwischen, ätherischer und beweglicher, aber dennoch materieller und beharrlicher Träger der Präsenz [...]. Etwas, das immer an ein zukünftiges oder zurückkehrendes Göttliches verwiesen wird, hat in diesem Geschehen zwischen den Engeln vielleicht nie stattgefunden: die Heraufkunft des Fleisches selbst, das in seinen ätherischsten, subtilsten Transportationen eine bestimmte sexuelle Differenz überschreitet oder ihr vorausgeht, nicht ohne sie zuvor respektiert und verwirklicht zu haben“ (Irigaray, 1989a, S. 79). Diesem Zitat ist zu entnehmen, daß beide Ereignisse, das des Kommens Gottes und das der sexuellen Differenz, zusammenhängen. Das Kommen Gottes kann sich nicht ereignen, wenn sich nicht zuvor auch die sexuelle Differenz ereignet hat. Die sexuelle Differenz und auch das Projekt einer Ethik der sexuellen Differenz, so verstehe ich Irigaray, ist daher als eine Art Wegbereitung für das erneute Kommen Gottes zu betrachten. Das Kommen Gottes selbst verheißt jedoch eine Leiblichkeit oder Geschlechtlichkeit, die noch einmal ganz anders ist.

Desweiteren betont Irigaray die Position der Cherubim. Einerseits sind sie mit dem Gnadenthron verbunden, andererseits stehen sie oberhalb der Gesetzestafeln. Mit dem Gesetz assoziiert Irigaray das Gesetz des Vaters.¹⁷ Die Cherubim weisen so auf eine Überwindung des Phallogentrismus. Gnade und Gesetz werden in dieser Betrachtung voneinander losgelöst, bzw. die Gnade wird dem Gesetz vorgeordnet und befreit von der tödlichen Logik dieses Gesetzes. Die Verdoppelung der Engel und ihre Überwindung des Gesetzes erinnern Irigaray zusammengenommen assoziativ an einen neutestamentlichen Text, nämlich an die Erzählung vom

¹⁷Ich bezweifle, daß man die 10 Gebote ohne nähere Begründung mit dem tödlichen und unterdrückerischen Gesetz des Vaters identifizieren kann. Beispielsweise steht bereits im ersten Gebot, das JHWH ein Gott ist, der aus aller Unterdrückung befreit. Nun wird die Befreiung vom Phallogentrismus zwar nicht ausdrücklich genannt, hingegen sehr wohl die Befreiung aus der Gefangenschaft in Ägypten. Da der Auszug aus Ägypten auch ein Auszug aus einem patriarchal strukturierten Herrenhaus war und ist, schwingt m.E. im ersten und entscheidenden der 10 Gebote die Hoffnung Irigarays auf die Überwindung der Gefangenschaft in männlichen Parametern mit. Zudem wird im ersten Gebot das Gesetz mit der Gnade, d.h. mit einer Befreiungserfahrung verbunden. Der Exodus geht der Gabe des Gesetzes biblisch gesehen sogar voraus. Die Identifizierung eines tödlichen Gesetzes mit den 10 Geboten bedarf darum einer näheren Ausführung, die ich bei Irigaray vermisste.

Zerreißen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten in der Todesstunde Jesu, wovon alle drei synoptischen Evangelien berichten (vgl. Lk. 23, 45: Mk. 15, 38: Math. 27, 51). Wie die Verdoppelung der Engel über der Bundeslade „bezeichnet“ auch das Zerreißen des Vorhangs „das Heraustreten Jahves aus der Einschließung in den Gesetzestext. Sie bereitet – im ätherischsten der Elemente – die zukünftige Präsenz Gottes vor: sein Kommen oder seine Rückkehr, die das schon geäußerte, schon in Stein geschriebene Wort aus seiner Erstarrung befreit und einen neuen Bund herstellt“ (Irigaray, 1989a, S. 78). Der alte Bund, den JHWH mit seinem Volk Israel geschlossen hat, wird, so verstehe ich Irigaray, überwunden wie durch den Bund in Jesus Christus die Gnade das Gesetz überwunden hat. Nimmt man allerdings Irigarays Kritik an der durch den Tode Jesu Christi vollbrachten Versöhnung zwischen Gott und Mensch ernst, ist der neutestamentliche Bund aus der Sichtweise der sexuellen Differenz mindestens ebenso der Kritik bedürftig wie der alttestamentliche Bund. Er hat sich ja - wie die religiöse Praxis der christlichen Kirche zeigt – als erzphallogozentristisch erwiesen. Ich neige daher zu der Interpretation, daß es Irigaray um einen dritten Bund geht, dem Bund der Versöhnung zwischen Mann und Frau. Dem entspräche dann die Notwendigkeit einer weiteren, nämlich weiblichen Offenbarung. Das Zerreißen des Vorhangs beim Tode Jesus ließe sich bei dieser Interpretation als ein Rückverweis auf die Verdoppelung des Engels im Allerheiligsten verstehen, d.h. im Zerreißen des Vorhangs kündigte sich gerade eine Kritik des christologischen Anspruchs auf Erfüllung aller Erwartungen an.

Abschließend kann festgestellt werden, daß die Ankündigung der Cherubim zwar verheißungsvoll ist, daß es diesen Engeln aber an einer realen „Schwelle des Übergangs in Präsenz“ fehlt (Irigaray, 1989a, S. 80).

1.4.5 Engel und Credo

Ich interpretiere die Engellehre Irigarays als den Versuch einer alternativen Christologie, also als Versuch einer alternativen Form der Vermittlung zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen den Geschlechtern. Es geht hier mit anderen Worten um eine Neuformulierung dessen, was im zweiten Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses bekannt wird.

Als eine Besonderheit der Engellehre Irigarays betrachte ich die Reihenfolge der Engelmotive. Die Bewegung von einem neutestamentlichen Engelmotiv zu einem alttestamentlichen Engelmotiv interpretiere ich als den Versuch einer eschatologischen Öffnung dessen, was sich christlicher Theologie zufolge bereits – definitiv – erfüllt hat: die Fleischwerdung Gottes in dem Mann Jesus Christus. Doch meine ich, daß das Anliegen Irigarays – das Offenhalten der Verheißung – zumindest einen Anknüpfungspunkt im christlichen Glaubensbekenntnis findet, nämlich in der den zweiten Artikel abschließenden Lehre, daß Jesus Christus *wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten*. Zwar geht es hier nicht um die Möglichkeit einer weiblichen Offenbarung, doch wird hier sehr wohl die eschatologische Offenheit dessen, was sich in Jesus Christus ereignet hat, bekannt.

1.5 Rationalitätskritik und neuer Zeit-Raum

Und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender,
 der vom Vater und vom Sohn ausgeht.
 Er wird mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht.
 Er hat gesprochen durch die Propheten.
 Und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.
 Ich bekenne die Taufe zur Vergebung der Sünden
 und erwarte die Auferstehung der Toten und das
 Leben der zukünftigen Welt. Amen

Im dritten und letzten Teil ihres Vortrags beschäftigt sich Irigaray mit der Schwelle selbst, die den neuen Zeit-Raum sowohl einleitet als auch bereits ein Teil davon ist. In der *Ethik der sexuellen Differenz* bringt sie den neuartigen Zeit-Raum bzw. die Schwelle ausdrücklich mit der weiblichen Morphologie, namentlich mit den Lippen des weiblichen Geschlechts, in Verbindung. Der Sinn des Bildes der Lippen ist es, dualistische Betrachtungen wie die der Zeit als innerer Anschauung des Subjekts und des Raums als äußerer Anschauung des Subjekts zu durchbrechen. Die Lippen entziehen sich auch in anderer Hinsicht geläufigen Vorstellungen von Rationalität. Zum einen sind sie gewissermaßen zwecklos, denn sie dienen weder der Empfängnis noch der Lust. Ihr Sinn besteht vielmehr darin, den Ort des Empfangs zu bezeichnen. Zum anderen sind sie weder offen noch geschlossen, sondern halb offen und in ihrer fortwährenden Berührung sowohl durchlässig als auch abgrenzend. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß die Lippen des weiblichen Geschlechts zweimal als Doppelte auftreten, nämlich nicht nur als Schamlippen, sondern auch als Lippen des Mundes. Dies weist auf den für Irigaray fundamentalen Zusammenhang zwischen Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und der Entwicklung einer dem weiblichen Begehren entsprechenden Sprache hin. Die Tatsache, daß die weiblichen Lippen zweimal am weiblichen Körper vorkommen, einmal vertikal und einmal horizontal, deutet Irigaray zufolge selbst auf einen christologischen Sinn. In der horizontalen und vertikalen Ausrichtung spiegelt sich das Kreuz Jesu Christi wider, wie Irigaray kurz andeutet: „Lippen, die sich übrigens kreuzen wie die Balken des Kreuzes, dem Prototyp der Kreuzung *zwischen*“ (Irigaray, 1991a, S. 27).

In *La croyance même* assoziiert Irigaray die Schwelle bzw. den zu eröffnenden neuen Zeit-Raum mit zwei anderen Bildern, dem der Rose und dem des umherziehenden singenden Dichters. Beide Bilder verkörpern Aspekte eines neuen Zeit-Raums, und mit beiden Bildern versucht Irigaray, alternative Formen von Rationalität darzustellen. Während sie anhand des Bildes der Rose insbesondere den Aspekt einer anderen Zeitvorstellung darstellt, steht im daran anschließenden Bild des umherziehenden Dichters die Suche nach einem offenen Raum im Mittelpunkt. Beide Bilder sind m.E. stark an die Rationalitäts- und Modernitätskritik Martin

Heideggers angelehnt, insbesondere an dessen Aufsatz *Wozu Dichter?*¹⁸, auf den Irigaray in einer Fußnote zum Bild des umherziehenden Dichter verweist. Auch die Phallogentrismusanalyse Irigarays ist in *La croyance même* stark von Heidegger beeinflusst, wie ich im Folgenden mittels eines Exkurses zur Modernitätskritik Heideggers in *Wozu Dichter?* zeigen möchte.

1.5.1 Ein Exkurs: Abgrund und Umkehr bei Heidegger

Die Überschrift und Ausgangsfrage „Wozu Dichter?“ hat Heidegger Hölderlins Elegie *Brot und Wein* entnommen.¹⁹ In dieser Elegie thematisiert Hölderlin und im Anschluß daran Heidegger die spezifische Situation der Moderne. Ein Zitat aus dem 7. Abschnitt der Elegie vermittelt einen Eindruck der spezifischen Stimmungslage des Gedichts:

Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
Ob wir leben. So sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.
Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsal
Hilft, wie Schlummer, und stark machet die Not und die Nacht,
Bis daß Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen,
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.
Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünkt mir öfters
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,
So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen,
Weiß ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit.
Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

Heidegger nimmt Hölderlins Frage „Wozu Dichter in dürftiger Zeit“ zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Die hier genannte 'Zeit'²⁰ ist Heidegger zufolge die gegenwärtige Zeit, deren spezifische Merkmale er in *Wozu Dichter?* näher analysiert. Diese Zeit ist unser 'Weltalter', das sich aufgrund des 'Wegbleiben Gottes' als 'Weltnacht' erweist. Doch sind Gott und die Götter – Herakles, Dionysos und Christus – nicht nur aus der Weltgeschichte entflohen, auch ihr 'Glanz' ist erloschen und ihre 'Spuren' unauffindbar. Der Verlust selbst der Spuren des

¹⁸Vgl. Martin Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946), in: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 7 1994, S. 269-320, (=Heidegger 1994).

¹⁹Heidegger entwickelt seine philosophischen Gedanken in *Wozu Dichter?* im Gespräch mit zwei Dichtern, Hölderlin und Rilke. Den literaturwissenschaftlichen Aspekt werde ich in meiner Darstellung von Heideggers Gedankengang nicht weiter berücksichtigen.

²⁰Im Folgenden werde ich bei meiner Darstellung der Gedanken Heideggers diejenigen Worte, die direkt seinem Sprachgebrauch entnommen sind, in einfache Anführungsstriche setzen.

Göttlichen, die völlige Entzauberung unserer Welt also, macht Heidegger zufolge das 'Dürftige' unserer Zeit aus. Das Verschwinden der Götter und die Unauffindbarkeit ihrer Spuren bedeutet, daß die Welt fortan auf einem 'Abgrund', anstatt auf einem 'Grund' gegründet ist.

Anschließend an diese Analyse stellt Heidegger in seiner Betrachtung dar, inwieweit die Situation der abgründigen Gottlosigkeit, also die Situation der Moderne, für uns – die 'Sterblichen' – eine Perspektive bietet. Zunächst ist es wichtig, den wahrgenommenen Abgrund nicht zu negieren, sondern zu erfahren und auszuhalten. Nicht das Verdrängen der Abgründigkeit, sondern ihr gründliches Durchforschen könnte Heidegger zufolge eine 'Wende' ermöglichen, durch die wir uns dem 'Dasein' oder 'Heilem Ganzen' zuwenden könnten. Nur so – durch die Abwendung vom Abgrund – könnte Gott wieder einen 'Aufenthalt' auf Erden finden. Das Kommen Gottes kann von den Sterblichen so gewissermaßen vorbereitet werden, nämlich indem sie ihre Abgründigkeit unter Augen sehen und sich darum auch davon abzuwenden in der Lage sind.

Die lebensnotwendige Umkehr aus dem Abgrund vollzieht sich bei Heidegger als eine Umkehr vom Abgrund selbst in Richtung auf ein 'Offenes'. Synonyme für das Offene sind 'reiner Bezug', 'weltisches Sein', 'unerhörte Mitte', 'volle Natur', 'Leben' und 'Wagnis'. Das Offene ist gekennzeichnet durch ein 'Schutzlossein', doch gerade dies kann die das Wagnis des Offenen eingehenden 'Sterblichen' bergen. So kann sich in der Geborgenheit des Offenen nicht nur Seiendes, sondern Dasein und Sein des Seienden ereignen. Synonyme für das Sein des Seienden sind 'weitester Umkreis', 'entbergendes' 'lichtendes Eines', 'Sphärisches' und 'wohlgerundete Kugel'. Beim 'Offenen' handelt es sich um ein Positivum, dem nur ein Bejahen entsprechen kann. Auch 'die Seiten des Lebens, die uns abgekehrt sind', sollten angesichts dieses Positivums bejaht und nicht verneint werden. Heidegger denkt bei den negativen Seiten des Lebens insbesondere an den Tod, der ihm zufolge im neuzeitlichen rationalen Denken schlechthin negiert wird.

Das Wesen, welches dem Gedankengang Heideggers zufolge das Dasein im reinen Bezug bzw. den weitesten Umkreis verwaltet, ist der Engel. Der Engel ist eine Sichtbarmachung des 'heilen Ganzen' und bereitet als solches das Heilige, d.h. die Spur zu den entflohenen Göttern vor. Der Engel hat das Wagnis des Offenen bereits vollzogen.

Irigaray, so meine These, greift diese Analyse und Aufforderung zur Umkehr in *La croyance même* auf, wendet sie aber auf eine konkrete Erfahrung bzw. Situation an, nämlich die der Abgründigkeit des weiblichen Geschlechts. Die Abgründigkeit bzw. die gottlose Situation von Frauen beschreibt sie anhand des Fort/da-Spiels, wobei sie zeigt, daß das weibliche Geschlecht (in der männlichen Projektion) einer doppelten Abgründigkeit ausgesetzt ist, den zwei Nicht-Orten. Weder der Himmel, noch die Erde erwiesen sich als ein Raum weiblichen Seins. Dieses Geschlecht, so kann man sagen, hat keinerlei Daseinsberechtigung und darum auch ein besonders intimes Verhältnis zu dem von Heidegger beschriebenen Abgrund. Vertritt Heidegger die Auffassung, daß das neuzeitliche Denken den Tod negiert, so konkretisiert

Irigaray: Das neuzeitlich-patriarchale Denken negiert das weibliche Geschlecht, verbirgt es in einem Schleier des Seins, in einem Nichts.²¹ Die neuzeitliche Rationalität ist mit anderen Worten von phallogozentrischen Parametern gezeichnet.

Eine 'Umkehrung' oder 'Wende' von dieser (durch phallogozentrische Parameter konstruierten) Abgründigkeit ist Heidegger zufolge möglich, wenn die Sterblichen ihr eigenes 'Wesen' finden, welches eben gerade aus der Sterblichkeit und der größeren Nähe zum Abgrund besteht. Nur die in den Abgrund reichenden Sterblichen entdecken das Besondere des Abgrunds, nämlich Spuren der entflohenen Götter. So gesehen erweist sich die Abgründigkeit der weiblichen Existenz in der Logik des Heideggerschen Denkens als Vorteil. Nur diejenigen, die in den Abgrund reichen und ihre Abgründigkeit unter Augen sehen, können eine Wende zum Offenen vollziehen und so die Nähe zum Göttlichen und Dasein erfahren.

Während der Bettschleier ein Symbol für die Abgründigkeit weiblicher Existenz ist, zeigt das Engelmotiv eine Möglichkeit der Wende aus diesem Abgrund hin zu einem Offenen, welches insbesondere von den Cherubim verkörpert wird. Das Offene konkretisiert Irigaray also als einen Raum jenseits der Parameter phallogozentrischer Rationalität. Es dient nicht nur dazu, (hierarchisch organisierte) Geschlechtsidentitäten zu destruieren, d.h. mehr Offenheit zu gewinnen, sondern auch dazu, neue Geschlechtsidentitäten im Sinne der sexuellen Differenz zu konstruieren, d.h. diese in bestimmter Hinsicht auch wieder festzulegen. Die letztgenannte Möglichkeit stellt Irigaray m.E. mit Hilfe der Bilder der Rose und des umherziehenden singenden Dichters dar.

1.5.2 Das fünfte Bild: Die Rose

Das fünfte Bild, das Irigaray in *La croyance même* beschreibt, ist das einer Blume. Im Folgenden werde ich einige Aspekte dieses Bildes beschreiben und dabei untersuchen, inwiefern Irigaray Gedanken von Heideggers *Wozu Dichter?* verarbeitet.

Die Blume, insbesondere die Rose, verkörpert für Irigaray die „reine Erscheinung des natürlichen Entstehens“ (Irigaray, 1989a, S. 83). Sie wurzelt einerseits in der Erde, andererseits entfaltet sie sich jedoch in die Luft hinein. Das Offene („Luft“) des neuen Zeit-Raumes, den Irigaray anhand dieses Bildes zu entfalten beginnt, erhält so eine Verankerung in das materielle, irdische Dasein („Erde“). Ein weiterer wichtiger Aspekt des natürlichen Entstehens der Rose ist, daß ihr Wachstum dem Jahresablauf unterworfen ist. So versinnbildlicht die Rose eine zyklische Zeitauffassung, wobei zyklisch nicht im Sinne einer ewigen Wiederholung des Gleichen, sondern als immer wieder neue Erinnerung von Veränderungen auf-

²¹Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, daß das Bild des Schleiers auch im Denken Heideggers ein Bild für das Nichts ist. Das Nichts enthüllt und verhüllt das Sein zugleich, d.h. im Nichts liegt das zu enthüllende Sein verschleiert. Um eben eine solche Enthüllung des im Schleier verhüllten weiblichen Seins geht es auch Irigaray. Bez. des Zusammenhangs zwischen Schleier und Nichts bei Heidegger vgl. Martin Heidegger, Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M., ¹⁴1992, S. 43-52, (=Heidegger 1992).

zufassen ist. Da keine Rose der anderen gleicht und eine jede Rose sich in ständiger Veränderung befindet, läßt ihr Entstehen einerseits Offenheit und Veränderung zu. Da sie dem Rhythmus der vier Jahreszeiten unterliegt, ist bei dieser Art des Entstehens oder Werdens, wie Irigaray auch sagt, andererseits Beschränkung und Geschlossenheit möglich. In dem Zeitmodell, welches das Entstehen der Rose versinnbildlicht, sind also sowohl Endlichkeit als auch Unendlichkeit integriert und widersprechen einander nicht. Es erscheint darum ein „Glanz der Unvollkommenheit“, der möglicherweise auf die erloschenen Spuren der entflohenen Götter deutet (Irigaray, 1989a, S. 85).²²

Besondere Aufmerksamkeit ruft das Erblühen der Rose hervor: „Sie erblüht un-aufhörlich, ohne Zweck, eben weil man blühen muß, sorglos um sich selbst, nicht um gesehen zu werden“ (Irigaray, 1989a, S. 83). Das Zweck- und Sorglose des Erblühens ist ein Sinnbild für eine alternative Form von Rationalität. Darauf weist auch die Tatsache, daß das Erblühen der Rose nicht gesehen werden will. Es entzieht sich dem alles beherrschenden, objektivierenden Blick, ja, das Auge kann die Bewegung ihres Erblühens nicht einmal wahrnehmen: „Entsprechend dem Zeitplan der Welt gemahnt sie das Sehen an eine Präsenz, die keine Herrschaft kennt, an einen noch unschuldigen Blick, unschuldig an jeder hergestellten und reproduzierbaren Präsenz“ (Irigaray, 1989a, S. 85). Die Blüte selbst verkörpert weitere Aspekte eines alternativen Rationalitätskonzepts. Im Gegensatz zu der (das Weibliche) zerstreuenen Aktivität des kleinen Ernst beim Fort/da-Spiel, das der dominanten Rationalitätsauffassung entspricht, bieten die einzelnen Blütenblätter der Rosenblüte kein Bild der Zerstreuung, sondern der geordneten Ansammlung.

Wie die Cherubim stehen die Blütenblätter sich gegenüber und bilden so einen inneren, nicht sichtbaren oder ergreifbaren Raum: „Ihr [der Rosenblüte, S.H.] innerster Kelch zeigt sich nie, er befindet sich unter allen bereits vorhandenen Blütenblättern. Wenn sie in zügelloser Pracht ihre ganze Öffnung darbieten, wird der Ort, wo sie sich berühren, Lippe an Lippe, verschwunden sein“ (Irigaray, 1989a, S. 84). Im Inneren der durch die liebkosenden Blütenblätter geformten Blüte befindet sich dann auch nichts, außer das Herz. So erinnern die Blütenblätter auch an die Offenheit der Cherubim. Wie die Cherubim den Ort der zukünftigen Offenbarung Gottes hüten, so hüten die Blütenblätter der Rose ein innerstes Innen, welches einem Nichts entspricht.

Abschließend weist Irigaray darauf hin, daß das (herrschende) „Denken“ – die an der Zerstreuung orientierte phallische Logik – das natürliche Entstehen der Rose beherrscht, verhindert und zudem verhüllt. Dieses Denken „schließt das Innerste, das Herz, das es belebt, aus seinem Umkreis aus“ (Irigaray, 1989a, S. 86). Dem phallogozentrischen Denken liegt so ein „grundloser Grund“ und eine „abgründige Verlorenheit“ zugrunde, dessen bzw. deren es sich nicht bewußt ist (Irigaray, 1989a, S. 86). Dieser Abgrund wird von Irigaray mit dem Verbleibsort des weiblichen Geschlechts assoziiert.

²²Es ist m.E. eine Besonderheit von Irigaray gegenüber Heidegger, daß sie die Wende zu einem Offenen mit einer gewissen Geschlossenheit oder Festlegung zu kombinieren bzw. zu ergänzen sucht.

Vor dem Hintergrund von Heideggers *Wozu Dichter?* möchte ich zwei Aspekte der Rosenmeditation hervorheben, die Rationalitätskritik und das zyklische Zeitmodell, in dem Offenheit und Geschlossenheit, Zeit und Raum, integriert sind. In *Wozu Dichter?* unterscheidet Heidegger zwei Formen von Rationalität. Die erste Form ist die neuzeitliche Form von Rationalität, die sich durch unsinnliches technisches Vorstellen, Berechnung und sorgendes Planen, Vergegenständlichung, Sichdurchsetzen und Wollen, sowie Unsichtbarkeit und Innerlichkeit auszeichnet. Der neuzeitlichen Form der Rationalität stellt Heidegger die 'Logik des Herzens' gegenüber. Diese Form modernitätskritischer Rationalität zeichnet sich durch sinnliches Vorstellen im Bilde, durch sorglose Nicht-Berechenbarkeit und Offenheit, durch reinen Bezug und willigen Willen, sowie durch Aufmerksamkeit für das 'Unsichtbarste des Unsichtbaren' ('Anschauung') und das 'Innerste des Inneren' ('Nichts') aus. Nur im unsichtbarsten Inneren der Herzenslogik kann der 'weiteste Umkreis des Seienden', kann 'Dasein' präsent werden. Der so umrissene 'Weltinnenraum' entspricht dem von mir bereits an früherer Stelle angesprochenen 'Offenen', in dem sich die Wende gegen den Abgrund vollzieht. Bezieht man diese Gedanken Heideggers auf Irigarays Rosen-Meditationsbild, so läßt sich vermuten, daß die Rosenblüte, insbesondere der unsichtbare Blüteninnenraum, der zugleich der Verbleibsort des weiblichen Geschlechts ist, solch einen innersten Raum, an dem sich die Wende zum Offenen vollziehen könnte, veranschaulichen soll. Der Vergleich des Offenen mit einer Blume bietet sich auch darum an, weil Heidegger zufolge Pflanzen und Tiere im Gegensatz zu den neuzeitlichen Menschen dem Offenen gegenüber nicht abkehrig sind. Vor dem Hintergrund des Denkens Heideggers ist darum der abgründige Verbleibsort des weiblichen Geschlechts nicht nur ein Ort des Nicht-Seins, sondern zugleich auch ein Ort, an dem sich die Umkehr zu einem Offenen vollziehen könnte. Das sorglose und planlose Blühen der Rose veranschaulicht einen weiteren Aspekt des 'Offenen'. Während Menschen in dieses Offene nicht eingelassen sind, werden Tiere und Pflanzen darin sehr wohl 'gewagt'. Die so gewagten Lebewesen sind zwar ungeschützt, aber vom Wagnis des Offenen getragen. Darum ist das Gewagte Heidegger zufolge 'sorg-los', d.h. sicher. Die Planlosigkeit des Blühens der Blüte entspricht insofern dem 'Offenen', als es sich so dem beherrschenden, 'wollenden' Denken entzieht und sich dem 'willigen Willen' überläßt.²³

Zweitens möchte ich das zyklische Zeitdenken in Irigarays Rosenmeditation in einen Zusammenhang mit Heideggers *Wozu Dichter?* bringen. Zum einen spielt das Wort 'Er-innern' bei Heidegger eine wichtige Rolle, und zwar in der doppelten Bedeutung von 'in das Innerste des Inneren verlagern', d.h. sich dem Offenen zuwenden, und 'sich etwas Geschehenes in Erinnerung rufen'. Die Rosenblüte ist so einerseits ein Bild für den Raum des innersten Inneren, andererseits auch ein

²³Im Nachwort zu *Was ist Metaphysik?* weist Heidegger auch auf das Opfer als Beispiel für eine Form modernitätskritischer Rationalität. Im Opfer geht es nicht um Berechnung und Planen, sondern um Verschwendung und Danksagung. Daher ist das vergessene Opfer der Frau nicht nur negativ als Ausschluß aufzufassen, sondern es zeigt auch eine Affinität von Frauen mit alternativen Formen von Rationalität auf. Vgl. Heidegger, 1992, S. 49.

Bild für eine bestimmte Art des 'Er-innens'. Hierbei handelt es sich um ein Erinnern, bei dem etwas wiederholt wird, das Wachsen, Blühen und Vergehen der Rose nämlich, bei dem es sich aber niemals um exakt den gleichen Vorgang handelt. Diese Differenz durchbricht die zwanghafte Wiederholung des immer Gleichen. Das 'Er-innern' steht so nicht im Dienst des technischen, vergegenständlichenden Denkens, sondern eröffnet einen Raum oder Zwischenraum für die 'Logik des Herzens', von der Heidegger spricht. So erklärt sich m.E., warum Irigaray in ihrem Vortrag der Analyse einer schrecklichen Erinnerung und deren Heilung durch die mimetische Verschiebung dieser schrecklichen Erinnerung soviel Beachtung schenkt: ohne sich 'Geschehenes in Erinnerung zu rufen', kann auch die Wende zu einem Offenen, dem 'innersten Inneren' nicht vollzogen werden.

1.5.3 Das sechste Bild: Der umherziehende singende Dichter

Im Zusammenhang mit dem sechsten Bild, dem Bild des umherziehenden singenden Dichters, bezieht sich Irigaray explizit auf Heideggers Aufsatz *Wozu Dichter?*. Eine nähere Betrachtung des Bildes macht deutlich, daß Irigaray hierbei Passagen dieses Aufsatzes paraphrasiert und kritisch kommentiert. Wenn ich im Folgenden einige Aspekte des Bildes des umherziehenden Dichters hervorhebe, werde ich versuchen, insbesondere Irigarays Kritik an Heidegger darzustellen.

Der umherziehende Dichter widersetzt sich dem vergegenständlichenden Denken und sucht nach einer Möglichkeit, die Spur der entflohenen Götter aufzuspüren und das Band zwischen Göttlichem und Menschlichem zu erneuern bzw. zu bewahren. Dieses Band ist „das Unsichtbare in der Luft, in dem eine Spur des Heiligen fortbesteht“ (Irigaray, 1989a, S. 86). Die unsichtbare Präsenz der Götter, die der Dichter befragt, ist in „Liebe, Schmerz, Leben und Tod“ bewahrt. In diesem Heiligen, wie Irigaray das Band mit dem Göttlichen auch nennt, wagt der Dichter durch Gesang das Leben. Er wagt sich aus der Welt heraus, bejaht den Abgrund und wendet sich dem Offenen zu. Das Wagnis des Dichters kann sich „auf keinen Himmel und auf keine Erde“ verlassen (Irigaray, 1989a, S. 87). Er hat keine Bleibe in der Welt, zerreißt das Band mit bestehenden Gemeinschaften, reißt sich aus der heimischen Erde fort und setzt sich der Schutzlosigkeit aus. Er gedenkt eines fremden Zustands ein, dem er sich passiv hingibt und sich so daraus empfängt. Die Sprache des umherziehenden Dichters ist „jenseits aller sagbaren Worte“, d.h. der Gesang (Irigaray, 1989a, S. 86).

Der Aufenthaltsort des von Irigaray beschriebenen Dichters entspricht m.E. dem 'Offenen' bei Heidegger. Hier wird dem vergegenständlichendem Denken Einhalt geboten und ein anderer, offener Raum ersungen. Denn das Singen des Dichters ist Heidegger zufolge 'kein Wollen im Sinne des Begehrens', und 'ihr Gesang bewirbt sich nicht um etwas, was herzustellen wäre.' Im Gegenteil: 'Im Gesang räumt sich der Weltinnenraum selber ein'. Die von Heidegger entworfene alternative Form von Rationalität, die 'Logik des Herzens', ist so zwar mit Hilfe des dichterischen Gesanges zu erbitten und vorzubereiten, ihr wesentliches Merkmal ist jedoch, daß sie empfangen wird. Nun kann man in diesem Gesang anders als

in der gewöhnlichen, vergegenständlichenden Sprache Heidegger zufolge 'Dasein' erfahren. Insofern Sprache für Heidegger das 'Haus des Seins' bzw. 'Tempel des Seins' ist, liegt in der Sprache selbst ein 'mehr'. 'Allein in diesem Bezirk' ist die Umkehr vom vergegenständlichenden Denken vollziehbar. Doch ist sie nicht durch das vergegenständlichende Sagen erfahrbar, welches der Mensch für gewöhnlich wagt, sondern durch die Sage. Die 'Sage' sagt in diesem Sinne 'mehr' bzw. ist 'um einen Hauch wagender' als das gewöhnliche Sagen: Sie ist Gesang. So ist der Gesang Heidegger zufolge die Sprache des Heiligen.

An dieser Stelle ergibt sich neben der Übereinstimmung zwischen der Dichterfigur bei Heidegger und Irigaray m.E. auch ein Unterschied. Für Heidegger ist die Umkehr vom vergegenständlichenden Denken in der heiligen Sprache, nämlich dem Gesang der Dichter, vollziehbar. Irigaray verschärft die Kritik an der bestehenden vergegenständlichenden Sprache jedoch, indem sie nicht nur von einer Umkehr von der vergegenständlichenden Sprache spricht, sondern auch von einem Verlassen des 'heiligen Bezirks'. Im Gegensatz zu Heidegger sagt sie über den Gesang des umherziehenden Dichters: „Sie bringen das Haus des Seins, die Sprache in Gefahr, damit dieser oder jene seine oder ihre Stimme, seinen oder ihren Gesang wiederfindet. *Den geheiligten Bezirk verlassend*, suchen sie Spuren eines festlichen Bandes mit dem ganz anderen“ (Irigaray, 1989a, S. 89; kursiv v. mir, S.H.). Obwohl Irigaray die Kritik Heideggers am vergegenständlichenden Denken und seine Suche nach einer alternativen Form von Rationalität teilt, tut sie sich wesentlich schwerer mit dem Ort der 'Logik des Herzens'. Auch die 'heiligen Bezirke' erweisen sich für sie als „konstruierte[...] Umhüllungen“, mit denen das männliche Geschlecht Stätten des Nicht-Seins von Frauen erbaut (Irigaray, 1989a, S. 89). Um wirklich das Offene zu erfahren, so verstehe ich das Anliegen Irigarays, müssen auch die bestehenden 'heiligen Bezirke' und wirklich „jede[...] bereits produzierte[...] Sprache“ verlassen werden (Irigaray, 1989a, S. 91).

1.5.4 Das siebte Bild: Die Propheten

Das letzte und siebte Bild, welches Irigaray in *La croyance même* verwendet, ist das der Propheten. Anhand dieses biblischen Motivs greift Irigaray einerseits Aspekte der beiden vorangehenden Bilder auf, stellt diese aber andererseits noch einmal in ein neues Licht, nämlich in das Licht des kommenden Reiches Gottes.

Wichtige Funktionen der (alttestamentlichen) Propheten sind die Tempelkritik, die in biblischen Zeiten auch immer Sozialkritik implizierte, und die Ankündigung des messianischen Reiches. An diese Funktionen knüpft Irigaray m.E. an, wenn im letzten Bild von *La croyance même* die Propheten jedes bestehende 'Sein', jedes bestehende 'Heilige' und deren Sprache noch einmal hinterfragen und nach einer ganz anderen Sprache suchen: „Die Erleuchtung erwächst ihnen [den Propheten, S.H.] aus der Einwilligung, daß nichts ihnen Schutz gewährt, weder jene geschichtliche Einbindung des Menschen – das Sein – noch jene Bürgerschaft des Sinns oder Nicht-Sinns der Welt – Gott. Diese Propheten ahnen, daß, wenn Göttliches sich uns noch ereignet, dann nur in der Aufgabe jeder Berechnung, jeder bereits produ-

zierten Sprache, jeden bereits produzierten Sinns...“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Das ganz andere der prophetischen Sprache kommt Irigarays Meinung nach offensichtlich dadurch zustande, daß die Propheten anders als die Dichter ihren Gesang „mit dem göttlichen Odem mischen“ (Irigaray, 1989a, S. 92). Ihr Gesang wird – Irigaray deutet es nur an – zu liturgischem Gesang oder zum Gebet.

Mit dem Bild der Propheten greift Irigaray auch den Aspekt der Zukünftigkeit Gottes noch einmal auf. Als „Vorangegangene“ kommen die Propheten aus einer anderen Zeit und bringen so Zukunft in die Gegenwart (Irigaray, 1989a, S. 92). Insofern entsprechen sie dem Anliegen Irigarays, der Suche nach einem neuen Zeit-Raum, in dem die Zeit den Raum neu entfaltet.

Während der Dichter alles, auch den „Tod als Kehrseite des Lebens“ akzeptiert und so aus einem „Negativ ein Positiv“ „macht“, verbinden die Propheten die Hinwendung zu einem Offenen mit der Akzeptanz von bestimmten Grenzen (Irigaray, 1989a, S. 90). Ausdrücke wie „den anderen als den anderen bejahen“ weisen darauf hin, daß Irigaray an die Grenze der sexuellen Differenz denkt (Irigaray, 1989a, S. 90).²⁴ In der Verwirklichung der sexuellen Differenz stoßen die Propheten auf eine weitere Grenze, nämlich auf das „Geheimnis eines Verbs, das seine Fleischwerdung sucht“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Das hier angesprochene geheimnisvolle Verb ist m.E. als eine Anspielung auf den unaussprechlichen alttestamentlichen Gottesnamen aufzufassen: Ich werde sein, der ich sein werde.²⁵ Neben der Inachtnahme der sexuellen Differenz als einer Grenze zwischen den Geschlechtern tritt mit anderen Worten die Inachtnahme der Differenz zwischen Gott und Mensch.

Der prophetischen Begrenzung des Offenen auf der einen Seite entspricht m.E. auf der anderen Seite eine Begrenzung der Offenheit Gottes selbst, die Irigaray durch den Verweis auf den Gottesnamen anspricht. Die Unaussprechlichkeit des Namens – die Offenheit Gottes – ist nämlich biblisch gesehen nicht von der Treue und Verbundenheit Gottes zu seinem Volk Israel – der Begrenzung Gottes – zu trennen. Ich verstehe die Hoffnung Irigarays nun so, daß sie diese mit dem Namen Gottes gegebene Verbundenheit Gottes mit seinem Volk Israel noch einmal erweitern möchte, und zwar durch eine noch zukünftige Fleischwerdung Gottes – eine Fleischwerdung Gottes in ein weibliches Geschlecht.

1.5.5 Herzenslogik und Credo

Im Zusammenhang mit den romantisch-gesellschaftskritischen Bildern „Rose“, „Dichter“ und „Propheten“ verarbeitet Irigaray viele Motive aus dem dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses, in dem die Gemeinschaft der Gläubigen die Wirkkraft des Heiligen Geistes bekennt. Während die ersten zwei Artikel in *La croyance*

²⁴Irigaray geht nicht so weit, auch die Möglichkeit einer homo-sexuellen Differenz zu durchdenken, und diese etwa als eine Begrenzung der Heterosexualität aufzufassen. Insofern sind ihre Träume von einem neuen Zeit-Raum doch noch sehr stark am dominanten symbolischen Universum orientiert.

²⁵Zu vermuten ist allerdings, daß Irigaray lieber von einem „Werden“ Gottes, als von seinem „Sein“ sprechen würde.

même vor allem kritisch kommentiert werden, ergeben sich im dritten Artikel eine Reihe positiver Anknüpfungspunkte für das Anliegen Irigarays.

Ein Zusammenhang zwischen den letzten drei romantisch-gesellschaftskritischen Bildern und dem Artikel vom Heiligen Geist wird nicht nur von mir, sondern zumindest andeutungsweise auch von Irigaray selbst hergestellt. Im Anschluß an die Analyse des Fort/da-Spiels mit Hilfe der ersten vier Bilder fragt sie nämlich, überleitend zum Bild der Rose: „Wie entfaltet sich der *Geist* in diesen Ausgrenzungen, Glaubensüberzeugungen und Lähmungen, in diesen Verneinungen und Verleugnungen des Lebens“ (Irigaray, 1989a, S. 83; kursiv v. mir, S.H.)? Auch in liturgischer Hinsicht liegt es auf der Hand, einen Zusammenhang zwischen den romantisch-gesellschaftskritischen Bildern und dem Heiligen Geist anzunehmen. Im Kirchenjahr folgt das Pfingstfest, das Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes, dem Fest der Himmelfahrt. Dem entspricht, daß Irigaray im Zusammenhang mit den Engelmotiven die Geschichte von der Geburt bis zur Himmelfahrt einer Frau beschrieb, nun aber die Ausgießung des Heiligen Geistes anhand der romantischen Bilder Rose und Dichter thematisiert. Ein drittes Argument für den Zusammenhang zwischen dem dritten Artikel und den drei romantisch-gesellschaftskritischen Bildern ist schließlich, daß nach dem Glaubensbekenntnis der Heilige Geist *durch die Propheten gesprochen* hat. Es ist somit zu vermuten, daß das Prophetenmotiv direkt dem Glaubensbekenntnis entnommen wurde.

Systematisiert man die letzten drei Bildmotive von *La croyance même* mit Hilfe des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses, so ergibt sich folgender Kommentar: Der *einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche* entspricht der von Irigaray entworfene neue Zeit-Raum, in dem das Kommen Gottes erwartet, vorbereitet und gefeiert wird. Heilig ist dieser alternativ-kirchliche Raum vielleicht in erster Linie aufgrund seiner Liturgie. Denn in der Liturgie sind ja tatsächlich viele Elemente enthalten, in denen die Kritik am vergegenständlichenden Denken ihren Ort hat. In der Liturgie geht es zum einen um ein zyklisches Zeitmodell, das Kirchenjahr, in dem wichtige Ereignisse des Glaubens immer wieder und immer wieder neu in Erinnerung gerufen werden. In ihm schließen Offenheit und Geschlossenheit, Wiederholung und Differenz einander nicht aus. In der Liturgie geht es zum anderen um einen Gesang, in dem die Nähe Gottes herbeigesungen und sein Kommen gefeiert wird. Zum dritten werden im liturgischen Zeit-Raum die Sakramente so vollzogen, daß die ganze Gemeinde – bestehend aus Männern und Frauen – sowohl an der Austeilung als auch am Empfang der Sakramente teilnimmt. Die *Vergebung der Sünden* bedeutet in dieser Gemeinschaft die Überwindung des vergegenständlichenden bzw. phallogozentrischen Denkens. Das Zeichen des Übergangs von dem einen in den anderen Raum wäre die *Taufe*, insbesondere die Geisttaufe. Die Taufe wird von Irigaray im Zusammenhang mit den drei romantisch-rationalitätskritischen Bildern nicht angesprochen. Ein Hinweis auf die Taufe ist jedoch m.E. das Engelmotiv, und zwar darum, weil es den Übergang von dem einen in den anderen Raum markiert, also den Zutritt der Kinder dieser Welt in die Gemeinschaft der Gläubigen. Die *Auferstehung des Fleisches und das Leben in der zukünftigen Welt* ist schließlich dasjenige, was den Kindern Gottes

durch die Wirkkraft des Heiligen Geistes zwar verheißen ist, nämlich eine andere – die sexuelle Differenz wahrende und auch wieder überschreitende – Organisation ihrer Leiblichkeit und eine ihnen bislang unbekannte Qualität von Leben, welches ihnen in seiner Fülle aber erst beim Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht zuteil werden wird. Das *Amen* schließlich besagt, daß dies alles noch wahr werden soll, d.h. noch nicht wahr ist.

Ein kurzer systematisch-theologischer Rückblick auf den gesamten Kommentar Irigarays zum Glaubensbekenntnis macht m.E. deutlich, daß Irigaray zur Wahrung des Anliegens der sexuellen Differenz und also um der Heilung jener blutflüssigen Frau willen zwei theologische Verschiebungen anbringt. Erstens handelt es sich um eine Verschiebung von einer präsentischen zur einer eschatologischen Christologie, zweitens um eine Verschiebung von der Christologie zur Pneumatologie, d.h. für Irigaray von einem Gekommensein Gottes in Jesus Christus zu einem noch ausstehenden Kommen Gottes im Heiligen Geist. Diese Verschiebungen, die Irigaray m.E. innerhalb des christlichen Glaubens anzubringen wünscht, stellen die theologische Herausforderung dar, die mich in den folgenden Kapiteln meiner Arbeit beschäftigen wird.