



## 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 2

# Das Problem der Zeit

### 2.1 Einleitung

„Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“<sup>1</sup>. Diese von Rosemary Radford Ruether aufgeworfene und inzwischen geradezu klassisch gewordene Frage feministischer Theologinnen würde die Philosophin Irigaray negierend beantworten. Daß das Wort Gottes in einem Mann – Jesus Christus – Fleisch wurde, behindert ihrer Meinung nach die Subjektwerdung des weiblichen Geschlechts. In *La croyance même* stehen darum Nicht-Subjekte, Engel nämlich, als Träger und Vermittler der Fleischwerdung des göttlichen Wortes in ein weibliches Geschlecht und als Repräsentanten zukünftiger weiblicher Subjektivität im Mittelpunkt.

In diesem Kapitel<sup>2</sup> konzentriere ich mich hinsichtlich der damit gestellten Frage nach der Offenbarung auf das von Irigaray signalisierte Problem des Mangels an Zeit und auf das damit verbundene Problem der Offenheit der Offenbarung.

Schneidet man die von Ruether formulierte Frage gemäß dem Vorhaben dieses Kapitels auf die Zeitproblematik zu, gelangt man zu einer weiterführenden Fragestellung: Inwiefern kann ein radikal christologisch durchgeführtes Offenbarungdenken, demzufolge sich Gott in Christus ein für allemal offenbart hat, mit der von Irigaray für notwendig befundenen Offenheit zusammengedacht werden? In Irigarays Denken erscheint Offenheit in Verbindung mit der Person und Funktion Jesu Christi als eine Unmöglichkeit. Implizit liegt ihrem theologischen Denken die Auffassung zugrunde, daß Gott sich in Christus – und das heißt für sie in erster Linie in einem Mann – *definitiv* offenbart hat. Die Menschwerdung Gottes konstituiert dann ein für allemal den Mann als (phallogozentrisches) Subjekt mit einer spezifischen Zeitauffassung, während Formen weiblicher Subjektivität und eine dementsprechende Zeitauffassung nicht zur Entfaltung gebracht werden können. Dieser theo-

<sup>1</sup>vgl. Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 1985, S. 145, [engl.: *Sexism and Godtalk*], (=Ruether 1985).

<sup>2</sup>Eine frühere, leicht abweichende Version dieses Kapitels erschien bereits unter dem Titel: Susanne Hennecke, *Ich habe keine Zeit. Gegenargumente im Denken von Karl Barth und Luce Irigaray*, in: Kune Biezeveld e.a. [Hg.], *Proeven van Vrouwenstudies Theologie. Deel V*, IIMO Research Publication 51, Zoetermeer 1999, S. 88-128.

logischen Auffassung - daß Gott sich ein für allemal und ausschließlich im Mann Jesus Christus inkarniert habe – trachtet Irigaray m.E. in ihrem Beitrag *La croyance même* entgegenzuarbeiten. Der Hintergrund dieser Auffassung Irigarays dürfte der in der (katholischen) Kirche bis heute noch vertretene Kurzschluß sein, daß „die Inkarnation des göttlichen Logos als Mann nicht ein historischer Zufall, sondern eine ontologische Notwendigkeit ist. Genau wie Christus im Mann Fleisch werden muß, so kann auch nur der Mann Christus repräsentieren“ (Ruether, 1985, S. 156).<sup>3</sup> Engel hingegen, so möchte ich den Gedanken Irigarays wiedergeben, bieten als nicht-sexuelle Wesen mehr Offenheit hinsichtlich der Frage der Geschlechtszugehörigkeit und darum auch mehr Anknüpfungspunkte für die Möglichkeit einer weiblichen Offenbarung und deren Repräsentation durch Frauen.

Zu untersuchen wird sein, ob die von Luce Irigaray in *La croyance même* entwickelte Engellehre, die dem durch christologische Engführung produzierten Mangel an Zeit Abhilfe bieten und für die Offenheit der Offenbarung eintreten soll, als alternative Christologie aufzufassen und also mit der Theologie ins wechselseitige Gespräch zu bringen ist, oder ob es sich hierbei ganz einfach um eine Alternative zur Christologie handelt und also weniger Anlaß für ein Gespräch mit der theologischen Tradition besteht.

Um die Frage, ob es sich bei der von Irigaray in *La croyance même* entworfenen Engellehre um eine Alternative zur oder um eine alternative Christologie handelt, sachgerecht beantworten zu können, bedarf es des Gesprächs mit der christlichen Theologie, in concreto mit der Position Barths. Wie Barth die obige, von der feministischen Theologie aufgeworfene Frage beantworten würde, ist schwierig einzuschätzen, da sie nicht Gegenstand seines Forschungsinteresses war. Sicher ist, daß er die Möglichkeit einer weiblichen Offenbarung nicht diskutiert hat. Doch liegt auch Barth die Offenheit der Offenbarung am Herzen. Darum bietet er sich m.E. für ein durchaus beziehungsreiches Gespräch mit Irigaray an. Als Textgrundlage soll der für Barths Zeitlehre zentrale Paragraph 14 der *Kirchlichen Dogmatik* dienen, „Die Zeit der Offenbarung“<sup>4</sup>.

Die von mir gewählten Textgrundlagen bieten sich für eine Gegenüberstellung an, weil ihnen ein vergleichbares Schema, nämlich das Schema Erwartung und Erinnerung zugrunde liegt. Bevor ich mich auf die inhaltliche Bestimmung dessen, was für Irigaray und Barth wirkliche Zeit ist, konzentriere, möchte ich mich darum zunächst dieser mehr formalen Übereinstimmung der gewählten Texte zuwenden (2.2). Im zweiten Abschnitt werde ich dann die Zeit der Offenbarung bei Barth

<sup>3</sup>Diese Auffassung spielte z.B. 1976 in einer Erklärung des Vatikans gegen die Ordination von Frauen eine Rolle. Die Möglichkeit, daß eine Frau Christus repräsentiere, wurde mit der Begründung abgelehnt, es müsse „eine physische Ähnlichkeit zwischen dem Priester und Christus geben“ (zit. nach Ruether, 1985, S. 157).

<sup>4</sup>Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2, §14, „Die Zeit der Offenbarung“, Zürich 1945, S. 50-133, (=Barth, KD I.2).

und Irigaray hinsichtlich ihrer inhaltlichen Übereinstimmungen und Differenzen untersuchen und diskutieren (2.3) und im dritten Abschnitt werde ich meine Untersuchung mit einer Schlußfolgerung abrunden (2.4).

## 2.2 Das Schema Erwartung und Erinnerung

Barth unterscheidet in „Die Zeit der Offenbarung“ drei Zeiten, nämlich die erfüllte Offenbarungszeit, deren Vorzeit und deren Nachzeit. Die erfüllte Zeit der Offenbarung ist für Barth ausschließlich die Zeit Jesu Christi. Insofern handelt es sich um ein gutes Beispiel für die Kritik Irigarays an der Ausschließlichkeit der Offenbarung in ein männliches Fleisch, nämlich Jesus von Nazareth. Die Zeit Jesu Christi ist keinesfalls die Zeit des Neuen Testaments als solche, sondern sie ereignet sich konkret in den Jahren eins bis dreißig. Noch genauer gesagt konzentriert sich diese Zeit lediglich auf die vierzig Tage zwischen Jesu Verklärung und seiner Auferstehung.

Die Zeit der Offenbarung wird ebenso deutlich von einer Vorzeit wie von einer Folgezeit abgegrenzt. Doch weder handelt es sich bei der Vor- bzw. der Folgezeit um die Zeit vor bzw. nach Christi Geburt, noch geht es um die Zeit des Alten bzw. Neuen Testaments schlechthin. Vor- und Nachzeit bezeichnen vielmehr den Zeitraum, in dem sich im Alten bzw. Neuen Testament eine bestimmte Geschichte ereignet. In der alttestamentlichen Vorzeit wird diese Geschichte erwartet und ihr Ziel ist die Offenbarung in Jesus Christus. Die Offenbarung ist so in der alttestamentlichen Vorzeit als zukünftige und erwartete präsent. In der neutestamentlichen Folgezeit wird die Geschichte der Erfüllung dieser Erwartung dokumentiert. Insofern handelt es sich bei der Folgezeit um eine Zeit der Erinnerung an etwas, was bereits geschehen ist. So, wie die Erfüllung der Offenbarung im Alten Testament noch bevorsteht, so befindet sich das Neue Testament hinter dieser Erfüllung. Die Zeit der Erinnerung ist dann zu verstehen als eine Zeit, die sich von der Offenbarung her erinnert. Sie ist keinesfalls identisch oder zu verwechseln mit der Zeit der Offenbarung selbst.

Auffällig ist an dieser Konzeption, daß Barth ein beliebtes christliches Schema, demzufolge das Neue Testament die Erwartung des Alten erfüllt, durchbricht. Dies wird auch daran deutlich, daß Barth die Besprechung der Zeit der Offenbarung im Aufbau des Paragraphen an die erste Stelle setzt. Dem folgt eine Darstellung der Zeit der Erwartung und der Zeit der Erinnerung.

Eine andere wichtige Eigenart des Barthschen Entwurfs besteht in der Tatsache, daß Gott bzw. seine Offenbarung immer als Subjekt, nie als Prädikat gedacht wird. Es geht immer um ein dem Menschen nicht verfügbares Handeln Gottes, welches für Barth weder an die christliche Religion noch an eine geschichtliche Wirklichkeit wie etwa die des Volkes Israels gebunden ist.

Dieser kurze Einblick in die Schematik des Textes möge genügen, um deutlich zu machen, daß sie für einen Vergleich mit der Engellehre Irigarays geeignet

ist. Auch Irigaray unterscheidet ja eine neutestamentliche Zeit der Erinnerung von einer alttestamentlichen Zeit der Erwartung. Beide Zeitformen stellt sie sinnbildlich dar mit Hilfe der Figur des Engels Gabriel bzw. der Cherubim. Auch hier kreisen beide Zeiten implizit um eine dritte, nämlich die Zeit der Offenbarung. Formal gesehen entspricht damit das Schema Irigarays dem von Barth. Allerdings unterscheidet es sich deutlich sowohl hinsichtlich der Anordnung als auch der inhaltlichen Bewertung der verschiedenen Zeiten. Die Reihenfolge Erwartung – Erinnerung findet sich bei Irigaray umgekehrt, nämlich in der Anordnung Erinnerung – Erwartung wieder. Freilich steht hier ebenso wie bei Barth eine Zeit der Offenbarung in Jesus Christus dazwischen. Da die Offenbarung in Jesus Christus sich für Irigaray keinesfalls als heilsame, sondern als sogenannte phallogozentrische, teuflisch-verwerfliche Wahrheit erweist, verkehrt sich nicht nur die Reihenfolge von Erwartung und Erinnerung, sondern auch deren Inhalt. Die Erinnerung erweist sich als eine schreckliche Erinnerung, die Erwartung hingegen als hoffnungsvoll und vielversprechend.

Obwohl sich Erinnerung und Erwartung bei Irigaray in erster Linie auf die für Frauen unheilvolle Zeit der Offenbarung in Jesus Christus beziehen, kreisen beide Begriffe implizit um eine andere Zeit der Offenbarung, nämlich um die einer weiblichen Offenbarung. Die Erinnerung, zu der der Engel Gabriel veranlaßt, erinnert Frauen ja nicht nur an die nie geschehene Fleischwerdung Gottes in einem weiblichem Geschlecht, sondern ebenfalls an das Verlangen dieses Geschlechts, daß Gott sich auch in ihm inkarnieren möge. Insofern ist die Erinnerung schrecklich und schön zugleich. Ebenso ambivalent verhält es sich mit der Erwartung, zu der die Cherubim veranlassen. Sie läßt Frauen nicht nur eine erneute Inkarnation Gottes – und eine Zeit der sexuellen Differenz – erwarten, sondern erinnert zugleich an die beschwerliche Aufgabe, Subjekt zu werden.

Das Barthsche und das Irigaraysche Schema sollen im Folgenden eingehender miteinander verglichen werden. Barth gebraucht in Abschnitt zwei und drei des von mir herangezogenen Paragraphen drei Kriterien, anhand derer er inhaltlich begründet, warum Christus zu Recht der im Alten Testament Erwartete und im Neuen Testament Erinnerung genannte genannt werden kann. Diese drei Kriterien sind der Bund, die Verborgenheit und das Kommen Gottes. Die Frage, ob Gott sich ausschließlich in Jesus Christus (Barth) oder auch anderweitig (Irigaray) inkarniert, möchte ich aufschieben zugunsten einer vorbereitenden Frage: Inwiefern entsprechen die drei von Barth genannten Kriterien dessen, worauf Erwartung und Erinnerung sich beziehen – auf die Offenbarung Gottes also – dem Denken über Offenbarung bei Irigaray?

Die inhaltliche Klärung dessen, wodurch der Offenbarungsbegriff Barths sich auszeichnet, konzentriere ich insbesondere auf das von Irigaray aufgeworfene Problem des Mangels an Zeit. Ziel der vergleichenden Darstellung ist es herauszuarbeiten, ob der christologisch gefüllte Offenbarungsbegriff bei Barth hinsichtlich seiner Offenheit bzw. seiner eschatologischen Ausrichtung eine weibliche Offenbarung im Sinne Irigarays verhindert, oder ob er ihr im Gegenteil entgegenkommt.

### 2.2.1 Bund

Das erste Kriterium, das hier besprochen werden soll, ist das des Bundes. Barth stellt in „Die Zeit der Offenbarung“ dazu zunächst grundlegend fest, daß es sowohl im Alten als auch im Neuen Testament beim Bund um das Zusammensein zwischen Gott und Mensch geht. Subjekt in diesem Zusammensein ist biblisch gesehen immer Gott. Charakteristisch am Bund des Alten Testaments ist Barth zufolge, daß er nicht nur in einer einzigen Form vorkommt, sondern eine vielförmige Gestalt hat. Ebenso verhält es sich mit der Mittlerfigur, die das Zusammensein zwischen Gott und Mensch vermittelt. Trotz dieser Vielförmigkeit muß gesagt werden, daß es einen herausgehobenen alttestamentlichen Bund gibt, nämlich den beim Auszug aus Ägypten begründeten Sinaibund. Bei dieser besonders wichtigen Bundesschließung wird durch die Gnadengabe der Thora Israel als Volk Gottes konstituiert. Ein sogenanntes Bundesopfer bestätigt diesen Vorgang. Theologisch wichtig ist an dieser Darstellung, daß Barth das Gesetz eindeutig als Gnade und nicht etwa als Joch oder dergleichen qualifiziert. Das Opfer ist dementsprechend eine rituelle Bestätigung einer Gnadengabe: es ist kein Instrument, mit dem man das Zustandekommen des Bundes menschlicherseits beeinflussen könnte.

Abgesehen vom Sinaibund kennt das Alte Testament noch eine Vielzahl anderer Bünde, beispielsweise den mit Noach, mit Abraham, mit verschiedenen Propheten oder Königen. Die Vielförmigkeit der Bundesschlüsse und die entsprechende Vielfalt der Mittlerfiguren verweist Barth zufolge darauf, daß im Alten Testament etwas erwartet wird, was den Horizont des Vielförmigen und Vielfältigen übersteigt. Sie weist auf den einen wahren Bund und Mittler, eine Weissagung, die sich Barth zufolge in Jesus Christus definitiv erfüllt.

Die Erfüllung der Bundesidee in der Menschwerdung Gottes dokumentiert nach Barths Einsicht das Neue Testament. In der erinnernden Perspektive der neutestamentlichen Gemeinde ist deutlich, daß sich die Erwartungen des Alten Testaments in der Menschwerdung Gottes in Christus endgültig erfüllt haben. Gott hat als der Mensch Jesus Christus, anders als die (alttestamentlichen) Menschen, die Gnadengabe Gottes angenommen und das Gesetz erfüllt. Während die Erwartung des Alten Testaments implizit war, kann sich die neutestamentliche Gemeinde nun eines konkreten Namens erinnern und auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum verweisen. Das Neue Testament kennt so, Barth zufolge, nicht bloß eine erwartete, sondern die erfüllte Präsenz Gottes. Insofern ist der Bund des Neuen Testaments weder wiederholbar noch erweiterbar. Von nun an kann es keine weiteren Bundesschließungen zwischen Gott und den Menschen mehr geben, sondern nur noch eine „Einbeziehung“ in den neuen Bund (Barth, KD I.2, S. 115).

Barth läßt keinen Zweifel daran, daß der Bund in Jesus Christus wirklich erfüllt wurde. Wichtig erscheint mir an Barths Darstellung jedoch die eschatologische Öffnung, die er trotz aller Endgültigkeit der Erfüllung der Erwartung und trotz der Unwiederholbarkeit oder Unerweiterbarkeit der Bundesschließung in seine Christologie zu integrieren weiß. Das Neue Testament schaut nämlich auf die Präsenz Gottes in Christus zurück, „um eben auf ihn auch zu warten als auf das Ziel und

Ende aller Dinge“ (Barth, KD I.2, S. 115). In die Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde ist so ein alttestamentlich-eschatologisches Element integriert: sie blickt zurück und erinnert sich der erfüllten Zeit in Jesus Christus. Insofern ist die Erinnerung abgeschlossen. Gleichzeitig ist in diese Abgeschlossenheit jedoch Offenheit integriert: Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat sich ja als eine heilsame Angelegenheit für alle Menschen erst noch zu erweisen. Der universalistische Anspruch dieser Menschwerdung provoziert so unablässig zum Nachdenken über die Wirklichkeit des damit behaupteten Heils. Gottes Menschwerdung in Jesus Christus – so möchte ich Barth hier zusammenfassen – ist darum Abschluß und Eröffnung einer Erwartung zugleich.

Noch ein anderes Charakteristikum des Barthschen Denkens über die Erfüllung der Bundesidee in der Menschwerdung in Jesus Christus möchte ich hervorheben, nämlich die Betonung der Konkretheit und Materialität, die die Menschwerdung impliziert. Erinnerung und Erwartung der Offenbarung in Jesus Christus sind mehr als ein Symbol oder ein bloßes Zeichen, sie sind wirkliche Erwartung und wirkliche Erinnerung. Konkrete Erwartung, weil sie tatsächlich in Christus erfüllt worden ist und leibhafte Erfüllung, indem Gott sich tatsächlich in den Leib eines Menschen inkarniert hat. Ignoriert man die materielle Realität des Bezeichneten und betrachtet man Christus als bloßes Symbol für den Bund zwischen Gott und Mensch, so „sinkt“ man Barth zufolge „auf die Stufe jüdischer Betrachtung des Alten Testaments zurück“ (Barth, KD I.2, S. 116).

Irigaray – so könnte man sagen – provoziert aus der Sicht des Leidens einer blutflüssigen Frau zur kritischen Prüfung des Anspruchs auf Materialität und Offenheit des Offenbarungsgeschehens in Christus. Für das Volk der Frauen, welches stellvertretend von der einen blutflüssigen Frau repräsentiert wird, ist die Erinnerung an Jesus Christus schrecklich zu nennen, da es sich bei dem in ihm vollzogenen Bund offensichtlich um ein leeres Versprechen handelt. Die Bundesschließung erweist sich als Männerbündelei statt als Hochzeit zwischen den Geschlechtern. Das Bundesopfer bewirkt keine Versöhnung zwischen Gott und Mensch und zwischen Menschen; im Gegenteil bekommt die an Blutfluß leidende Frau in der religiösen Praxis leiblich ihren Ausschluß aus der Gemeinschaft zu spüren. Menschwerdung Gottes wird in Christus auf Mannwerdung reduziert – so jedenfalls lautet das Urteil Irigarays. Die Materialität der Menschwerdung Gottes erweist sich für dieses Volk – für diese eine Frau – keineswegs als Materialität. Der universalistische Anspruch des Barthschen Denkens bedarf daher m.E. aus der partikularen Sicht des Frauenvolks – dieser einen Frau – einer kritischen Hinterfragung. Der weiblichen Perspektive entspricht mehr die Perspektive des Volkes Israels. Da für Frauen die Menschwerdung Gottes und die damit verbundene Erfüllung des Bundes (noch) keine materielle Realität darstellt, „sinken“ sie „auf die Stufe jüdischer Betrachtung [...] zurück“, wie Barth es ausdrücken würde. Eine offenere, erwartungsvollere Zeitauffassung wie die des alttestamentlichen Denkens erweist sich aus weiblicher Perspektive nicht nur als notwendig, sondern auch als vielversprechender. Hier ist die Erinnerung noch nicht ausschließlich auf Christus bzw. auf seine Männlichkeit

festgelegt, sie ist eine offene Erwartung. Wie es Gott gefällt Mensch zu werden – ob als Mann, Frau, oder aber ganz anders – ist somit ebenfalls noch nicht festgelegt. Die Idee eines weiteren Bundesschlusses, im Denken Irigarays mit dem Bild der Hochzeit zwischen Mann und Frau ausgedrückt, paßt darum besser in die Zeit der alttestamentlichen Erwartung. Die ersehnte Versöhnung zwischen den Geschlechtern, also der Hochzeitsbund, wäre dann eine weitere Gestalt der vielförmigen Bundesschlüsse im Alten Testament. Den alttestamentlichen Mittlern bei diesem Bund würde einfach eine weitere Figur beigegeben, nämlich die der Engel.

Trotz dieser scharfen Kritik an der von Barth vollzogenen christologischen Engführung bezüglich des Bundes und des Vermittlers dieses Bundes halte ich den Ansatz Irigarays mit dem von Barth für kommunizierbar. Denn auch Barth weist ja darauf hin, daß die neutestamentliche Erinnerung zwar einerseits ausschließlich auf Christus als Erfüllung der alttestamentlichen Bundeserwartung gerichtet ist, daß andererseits diese Erinnerung aber keine abgeschlossene und rückwärtsgewandte, sondern vielmehr eine eschatologisch ausgerichtete Erinnerung ist. Alles kommt hier darauf an, ob die christliche Theologie das Leiden und die Hoffnung der blutflüssigen Frau durch die Offenheit des Bundes in Jesus Christus miteinbezieht – wie sie es gemäß ihrem vom Barth formulierten universalistischen Anspruch tun sollte. Zwar würde Barth die Lehre von einer anderen, nämlich weiblichen Offenbarung neben oder anstelle der Offenbarung in Christus mit Sicherheit ablehnen. Keine andere Offenbarung als die in Christus allein ist in seinem theologischen Ansatz denkbar. Die Integration eschatologischen Denkens in seine Lehre von der Menschwerdung Gottes schafft aber doch zumindest ansatzweise sowohl Zeit als auch Raum, um den Hochzeitsbund tatsächlich miteinzubeziehen. Die Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde könnte gerade durch ihre von Barth hervorgehobene und von Irigaray nicht weiter beachtete alttestamentlich-eschatologische Struktur der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus einer weiblichen Offenbarung und der wahren Hochzeit der Geschlechter Raum verschaffen. Daß Gott sich in Jesus Christus ein für allemal offenbart hat und so die Erfüllung der alttestamentlichen Bundesidee ist, schließt eine Miteinbeziehung des Volkes der Frauen und den Bund zwischen den Geschlechtern aufgrund der von Barth integrierten Offenheit nicht zwingend aus.<sup>5</sup>

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Offenheit des Bundes ein inhaltliches Kriterium dafür ist, daß die Engellehre Irigarays, verglichen mit dem Offenbarungsdenken Barths, sehr wohl eine alternative Christologie bietet und nicht einfach nur eine Alternative zur Christologie. Die Veränderung Barth gegenüber bestünde dann – abgesehen von der Tatsache, daß sich für Barth die Bundes-

<sup>5</sup>Eine Grenzüberschreitung des christologisch-konzentrierten Horizontes, die sich m.E. im Anschluß an die Tradition, nicht als Bruch mit ihr zu vollziehen hätte, ist allerdings nötig, damit diese Miteinbeziehung auch tatsächlich stattfinden kann. Ob es sich bez. des von Irigaray angenommenen Bundes zwischen den Geschlechtern und der Vermittlung der Engel um eine Einbeziehung in den neutestamentlichen Bund handeln kann, oder es sich um einen weiteren dritten Bund handelt, welcher die Dualität zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Bund hinterfragt, wäre dann die Frage.

idee ausschließlich in Jesus Christus erfüllt hat – in der Radikalisierung des alttestamentlich-eschatologischen Elements im Bundesdenken um eines partikularen Leidens willen.

### 2.2.2 Verborgenheit

Als zweites Kriterium für die Bezogenheit der Erinnerung und der Erwartung auf die Zeit der Offenbarung nennt Barth die Verborgenheit Gottes. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament impliziert der Ausdruck „Verborgenheit Gottes“ erstens, daß Gott ein Urteil über die Welt fällt und sie so unter seine Kritik stellt, daß dieses Gericht zweitens Leiden, und zwar das spezifische Leiden der Gottverlassenheit hervorruft und daß es drittens in der Sünde des Bundesbruchs begründet ist.

Die Verborgenheit Gottes und also die Gottverlassenheit Israels äußert sich im Alten Testament vor allem im Bilderverbot, durch das sich Israel als das Volk Gottes von anderen Völkern unterscheidet. Das Bilderverbot stellt Israel vor eine kritische Entscheidung zwischen Gott und Abgott und ruft es auf, die Welt prinzipiell entgöttert zu verstehen. Barth zufolge erfüllt sich im Kreuz Jesu Christi das von Gott im Bilderverbot zum Ausdruck gebrachte und von Israel erwartete Gericht, denn im Kreuz Christi ist Gott endgültig verborgen, d.h. zunächst, daß das Gericht ein für allemal vollzogen ist.

Da Israel sich wegen des Bilderverbots schmerzlich von anderen Völkern unterscheidet und dieses Anderssein auch zu fühlen bekommt, leidet es unter der Verborgenheit seines Gottes. Das Bilderverbot impliziert sozusagen ein notwendiges Leiden an Gott. In Christus wird nun Barth zufolge auch dieser Aspekt der Verborgenheit endgültig erfüllt, denn hier – im Stall und am Kreuz – ist Gott nicht nur seinem Volk Israel verborgen; er nimmt sich vielmehr der Not seines Volkes in der geschichtlichen Wirklichkeit an und ist sich – als Mensch- und Knechtgewordener – selbst verborgen. Dem Bilderverbot des Alten Testaments – so möchte ich den Gedanken Barths an dieser Stelle explizieren – entspricht so im Neuen Testament in gewisser Hinsicht ein Bild, nämlich das Bild eines wehrlosen und leidenden Menschen. Dieses Bild ist dann sogar Sinn und Erfüllung des alttestamentlichen Bilderverbots.

In der Nichtbeachtung des Bilderverbots und im Götzendienst manifestiert sich eine Rebellion gegen Gott. Dieser Sachverhalt macht biblisch gesprochen die Sünde des Menschen aus. Es handelt sich also hierbei nicht um einen allgemein moralischen Sachverhalt, angesprochen ist vielmehr speziell die Art des moralischen Verhältnisses zu Gott. Daß Gott seinen Bund gerade mit Sündern schließt, ist in gewissem Sinne ebenso eine Notwendigkeit wie der im Neuen Testament auf die Spitze getriebene und damit vollendete Bundesbruch, von dem als Verleugnung und Verrat Christi berichtet wird. Doch nicht die Verborgenheit Gottes, sondern die im Neuen Testament bezeugte Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus ist die Pointe auch und gerade der alttestamentlichen Verborgenheit Gottes.

Der Streit zwischen Gott und Abgott und das damit verbundene Leiden setzt sich so im Neuen Testament fort, allerdings unter veränderten Vorzeichen. Das im Alten Testament Gemeinte ist nun zu seiner Erfüllung gekommen. Das Leiden des Volkes Gottes an seiner Gottverlassenheit hört im Neuen Testament zwar nicht auf, sondern erhält in der Geschichte der Verlassenheit Jesu am Kreuz selbst einen zentralen Platz. Die neutestamentliche Gemeinde leidet dieses Leiden jedoch nicht mehr selbst, sondern bezeugt es in der Nachfolge Christi. Da Gott am Kreuz nun selber anstelle seines Volkes leidet, ist das Leiden im neuen Testament kein Problem mehr. Barth formuliert diesen Gedankengang in aller Kürze folgendermaßen: „Die neutestamentliche Antwort auf das Problem des Leidens [...] lautet: daß einer für alle gestorben ist“. (Barth, KD I.2, S. 120). So gesehen sind die Märtyrergeschichten, die nach Christi Geburt entstanden sind, nicht neutestamentlich, sondern setzen als apokryphe Schriften die synagogale Tradition fort.

Doch nicht nur das Leiden, sondern auch die Sünde des Bundesbruchs, wie sie auf Golgota offenbar wird, steht im Neuen Testament in einem anderen Licht. Hier hat Christus durch sein Leiden die Last der Strafe auf sich genommen. Barth versteht das als eine „Durchleuchtung“ des Leidens, da das Leiden und des Menschen Sünde von der Auferstehung und der Versöhnung zwischen Gott und Mensch her gesehen werden. Die Durchleuchtung des Dunkels der Sünde in der Auferstehung Christi bedeutet, daß kein Weltschmerz, keine Weltverachtung, auch keine weltlichen (oder auch kirchlichen und religiösen, S.H.) Götzen mehr ihre Berechtigung haben. Das Leiden ist „unzeitgemäß“ geworden. Als Sünde und also als Versuch zum Bundesbruch muß ab sofort gelten, wenn die christliche Gemeinde ihre eigene Sache vor Gott führen will, wenn sie eigenmächtig gegen das Leid der Welt ankämpfen will oder ihm heroisch erliegt, anstatt das ihr erwiesene göttliche Erbarmen anzunehmen.

Soweit zum Thema Verborgenheit Gottes im Verhältnis zur Zeit der Erwartung und der Erinnerung bei Karl Barth. Wie verhält es sich nun mit der Verborgenheit Gottes in der Perspektive Irigarays bzw. angesichts des für das Volk der Frauen paradigmatischen Leidens der blutflüssigen Frau? Dessen Perspektive unterscheidet sich insofern von der der christlichen Gemeinde, als das Leiden dieses Volkes nun gerade durch Christus nicht überwunden, sondern im Gegenteil hervorgerufen wird – zumindest von einer bestimmten Art von Christologie, wie ich relativierend hinzufügen möchte. Dem Gedankengang Irigarays zufolge ist das Leiden der Frauen ja gerade durch ihren Ausschluß aus dem in Christus begründeten Versöhnungsgeschehen zustande gekommen. Insofern die phallogozentrischen Implikationen der Christologie von der christlichen Theologie nicht überwunden werden, zwingt sie Frauen zu einer unversöhnten Existenz. So wird der Kampf gegen das Leiden nicht Christus, sondern den Engeln anvertraut. Engel repräsentieren nämlich – im Gegensatz zu Christus – aufgrund ihrer Subjektlosigkeit sehr wohl das Weibliche. Im Gegensatz zur Christusfigur Irigarays nehmen sie das weibliche Leiden an, erklären es jedoch keinesfalls als „unzeitgemäß“ und überwinden es durch ihren Zukunft eröffnenden Verweis auf die Eschatologie, den neuen Raum

und die neue Zeit. Insofern handelt es sich bezüglich der Verborgenheit Gottes wohl auf den ersten Blick um eine dem Volk der Frauen zugute kommende Alternative zur Christologie. Im Kreuz Christi wird für Frauen die im Bilderverbot sich äußernde Entscheidung zwischen Gott und Abgott ja eher auf die Spitze getrieben denn erfüllt. Ihr Leiden unter Nicht-Repräsentation – und also in gewisser Hinsicht ihr Leiden unter dem Bilderverbot – wird durch die phallogozentrischen Implikationen der Vermittlung Jesu Christi eher verschärft denn beendet. Nicht nur ist es diesem Volk wie dem Volk Israel untersagt, ein Götterbild zu entwerfen, hinzu kommt nun auch noch der von der christlichen Theologie provozierte Ausschluß aus dem Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen den Geschlechtern. Die phallogozentrischen Implikationen dieser Versöhnung bewirken, daß das Volk der Frauen nun endgültig verborgen ist, nämlich in einem undurchlässigen Schleier. Eine Offenbarung oder auch Enthüllung Gottes im weiblichen Geschlecht, die der Offenbarung Gottes in Christus entspräche oder sie jedenfalls dem Volk der Frauen glaubwürdiger machen würde, wird so verhindert. Während auf den ersten Blick viel dafür spricht, daß es sich bei Irigaray bezüglich der Verborgenheit Gottes um eine Alternative zur Christologie handelt, nämlich um die Verborgenheit des weiblichen Geschlechts, macht ein zweiter Blick m.E. deutlich, daß auch hier sehr wohl ein Gespräch mit der christlichen Theologie – in concreto mit der Position Barths – möglich ist. Barths Pointe ist nämlich, daß Gott sich als verborgener Gott offenbart. In Christus enthüllt Gott sich nun gerade im Bild eines kleinen Kindes – in Windeln gewickelt – und im Bild eines leidenden Knechtes – ein eher stammelndes und gottverlassenes denn sprechendes autonomes Subjekt. Nur so kann diese Enthüllung die Erfüllung des alttestamentlichen Bilderverbots sein, und nur so trifft es den Sinn dieses Bilderverbots, die Entgötterung der Welt.<sup>6</sup> Dem entspricht die Engelchristologie Irigarays insofern, als sich Göttliches hier zwar nicht in einem undurchlässigen, sondern in einem luftigen Schleier offenbart. Kein autonomes, sprechendes Subjekt wird hier repräsentiert, sondern das um Worte und eine neue Sprache ringende Frauenvolk.<sup>7</sup> Durch die Etablierung eines alternativen, weiblichen Subjektbegriffs trifft Irigaray auch den Sinn des alttestamentlichen Bilderverbots, nämlich die Entgötterung der Welt und konkretisiert diesen Sinn angesichts des Volkes der Frauen als Kritik am Phallogozentrismus. Daß diese Kritik im Werke Irigarays manchmal in ihr Gegenteil

<sup>6</sup>Zu fragen wäre an dieser Stelle, ob dem weiblichen Leiden an Nicht-Repräsentation nicht durch Repräsentation dieses Leidens Abhilfe geschaffen werden sollte. Mit der Erschaffung und Verehrung einer weiblichen Götterstatue etwa würde dem Bilderverbot tatsächlich nicht Genüge getan werden. Die Repräsentation von in Trauerschleier gehüllten Witwen und in Windeln gewickelten weiblichen Waisen hingegen ließe das Volk der Frauen vielleicht den Sinn des alttestamentlichen Bilderverbots erspüren oder erahnen.

<sup>7</sup>In diesem Zusammenhang ist es interessant, auf ein Wortspiel im Französischen hinzuweisen, welches beim Leiden der blutflüssigen Frau eine Rolle spielen könnte. Der deutschen Übersetzung „bluten“ für das Leiden dieser Frau entspricht im Französischen „saigner“. „Saigner“ bedeutet neben „bluten“ auch „kleinlaut werden“. Das Verbluten der Frau, welches einerseits tatsächlich als körperlicher Blutfluß (frz.: hémorragie) verstanden werden muß, hat so auch eine sprachliche Dimension, nämlich das Verstummen und das Verborgensein, also das kein-Subjekt-sein können oder wollen.

umzuschlagen droht, soll hier lediglich erwähnt werden.<sup>8</sup>

Wie verhält es sich nun jedoch mit dem von Barth betonten neutestamentlichen Vorzeichenwechsel, demzufolge Christus das Leiden seines Volkes leidet und dieses also unzeitgemäß sein soll? Auch hier läßt sich m.E. durchaus die These verteidigen, daß Irigaray eine alternative Christologie entwickelt. Bei Barth wie bei Irigaray wird die Übernahme des Leidens durch einen Vermittler – Christus bzw. die Engel – von der Auferstehung her gesehen. Während für Barth nicht das Kreuz sondern die Auferstehung das letzte Wort ist, sind es für Irigaray die Perspektive des Offenen und die mimetischen Eigenschaften der Engel, welche den undurchlässigen Bett-Schleier des kleinen Ernst luftig werden lassen. Für Barth ist das Leiden des Gottesvolkes tatsächlich schon überwunden und unzeitgemäß geworden. Das Volk der Frauen hingegen verkehrt offensichtlich anders als die christliche Gemeinde in der Situation des Volkes Israel: Eine endgültige Auferstehung bzw. die Blickrichtung von der Auferstehung her statt zur Auferstehung hin ist ihnen unbekannt, wäre vielleicht sogar angesichts ihrer konkreten Leidenserfahrungen „unzeitgemäß“ zu nennen. Was die christliche Gemeinde als Auferstehungsrealität empfindet, ist für Irigaray bzw. vom Volk der Frauen erst noch mühselig zu erringen. Auferstehung – konkretisiert als Auferstehung des weiblichen Fleisches – ist so von Irigaray zwar intendiert, aber noch keine Realität. Die Existenz von Leiden in der christlichen Gemeinde wird auch von Barth nicht völlig negiert, aber sehr wohl umgeformt. Die christliche Gemeinde leidet ja in der Nachfolge des Leidens Christi. Insofern ist auch das Leiden Christi durchaus noch nicht abgeschlossen und erledigt, sondern bleibt offen. Unter dieser Prämisse erscheint es mir auch möglich, das Leiden von Frauen als Nachfolge des Leidens Christi zu beschreiben. Dieses Volk leidet ja mehr als das männliche Volk unter der Tatsache, daß Gott sich hier selber verborgen ist – symbolisiert in einer im Bettschleier verhüllten Frau beispielsweise. M.E. beschreibt Irigaray das weibliche Geschlecht selbst als eine Nachfolgegruppe, wenn sie – allerdings in einem anderen Zusammenhang – konstatiert, daß das Kreuz der Prototyp<sup>9</sup> der weiblichen Lippen in ihrer horizontalen (Mundlippen) und vertikalen (Schamlippen) Ausrichtung ist.<sup>10</sup> Die Lippen des weiblichen Geschlechts praktizierten also Nachfolge, in der sich die Verborgenheit Gottes spiegelt. Anders als die von Barth hervorgehobene Nachfolgepraxis der christlichen Gemeinde weisen die Lippen jedoch auf die Auferstehung hin anstatt von ihr her zu kommen.

Auch bezüglich der Verborgenheit Gottes und des menschlichen Leidens möge deutlich sein, daß das Offenbarungsdenken in der Engellehre Irigarays eher als

<sup>8</sup>Das Problem der Glorifizierung des Weiblichen im Denken Irigarays habe ich ausgearbeitet in: Susanne Hennecke, Nur ein Gott kann uns retten (?) – die theologischen Implikationen poststrukturalistischer Subjektaufassungen bei Luce Irigaray und Donna Haraway, in: Andrea Günter [Hg.], *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 105-122, (=Hennecke 1996).

<sup>9</sup>Die Verhältnisbestimmung zwischen dem Kreuz als Prototyp und den Lippen entspreche – so ergänze ich Irigaray hier – der zwischen Urbild und Abbild.

<sup>10</sup>Vgl. Irigaray, 1991a, S. 27.

eine alternative Christologie denn als wirkliche Alternative zu verstehen ist. Die Veränderung Barth gegenüber bestünde dann - abgesehen von dem Anspruch, daß Gott sich einzig und allein in Christus offenbart habe – in der Sensibilisierung für das noch bestehende Leiden angesichts des keineswegs unzeitgemäßen, in Christus keineswegs erledigten partikularen Leidens der blutflüssigen Frau.<sup>11</sup>

### 2.2.3 Kommen

Als drittes Kriterium hinsichtlich der Bezogenheit von Erwartung und Erinnerung auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus nennt Barth nun explizit den eschatologischen Aspekt der Erwartung und der Erinnerung. Im Alten wie im Neuen Testament ist Gott als Kommender präsent. Aufgrund des weissagenden, auf Erfüllung hinweisenden Gehalts des Alten Testaments spricht Barth hier von einer „e s c h a t o l o g i s c h e [ n ] Linie“ (Barth, KD I.2, S. 104). Die Präsenz Gottes im Alten Testament wird keinesfalls abgestritten, sie erweist sich als Präsenz des Zukünftigen. Die eschatologische Ausrichtung der Präsenz Gottes im Alten Testament ermöglicht ein besonders intensives Erleben der eigenen, also nicht der erfüllten Zeit Gottes. Barth beschreibt die Auswirkungen dieser Präsenz des Zukünftigen anschaulich mit Hilfe eines Bildes. Er vergleicht das Kommen Gottes im Alten Testament mit jemanden, der an die Tür geklopft hat, dem aber noch nicht aufgetan worden ist. Das Klopfen zeigt den Kommenden als Gegenwärtigen und bewirkt beim Wartenden verheißungsvolle Vorfriede, welche ihn die kurze noch verbleibende Zeit vor dem Auftun der Tür besonders kostbar erleben läßt. Die im Alten Testament dokumentierte Erwartung erweist sich Barth zufolge als zweidimensional, was er anhand zentraler alttestamentlicher Begriffe wie Volk, Tempel, Land, Gericht und König verdeutlicht. Der König beispielsweise ist auf den ersten Blick der Herrscher in Jerusalem, auf den zweiten jedoch Vorbild des gerechten, in der Endzeit erwarteten Messias. In Hinsicht auf die Messianität Jesu betont Barth, daß Jesu Verwerfung als Messias alttestamentlich durchaus möglich war. Die Erwartung der Offenbarung ist nämlich nicht mit einer mehr oder weniger auf Grund irgendwelcher Berechnungen zu erstellenden Vorhersage zu verwechseln, sondern sie entzieht sich als Weissagung unseren Vorstellungen von Berechenbarkeit. Darum unterscheidet Barth zwischen dem Warten im Alten Testament, welches er als konkretes Warten bezeichnet, und dem sogenannten tragischen Warten der Synagoge, die den Kanon als Dokument des Wartens einerseits abgeschlossen hat, im Widerspruch dazu aber Christus als Erfüllung der Erwartung verworfen hat. Eine ebenso tragische Erscheinung kann allerdings auch die Kirche sein, wenn sie das Geheimnis der Offenbarung – freie unverdiente Gnade zu sein - nicht annimmt.

Das Neue Testament hingegen hat nach Barth nicht nur eine eschatologische Linie, sondern ist ein fast ausschließlich eschatologisches Dokument, in dem der kommende Christus als der erwartete Christus erinnert wird. Das Zeugnis des Neuen

<sup>11</sup>Inwiefern Irigaray in anderen Texten ihres Werkes auch selber das Leiden des weiblichen Geschlechts als unzeitgemäß betrachtet, kann in diesem Beitrag nicht näher untersucht werden.

Testaments verstärkt das eschatologische Element – die Erwartung des kommenden Christus – sogar.

Als eine wichtige Ausnahme bezüglich des eschatologischen Charakters des Neuen Testaments betrachtet Barth die fünf Osterberichte der Evangelien und des Apostels Paulus. Hier wird die reine Präsenz Gottes in der Zeit bezeugt. Die neutestamentliche Erinnerung an Ostern richtet sich auf etwas Einzigartiges, auf ein Sein, welches weder vergänglich noch zukünftig ist. An Ostern kann nicht nur als an ein vergangenes Geschehen erinnert werden, denn es handelt sich hierbei um eine Erinnerung an ewige, d.h. nicht datierbare Zeit, die unsere Zeit übergreift. Die Erinnerung an Ostern kann darum auch, aber keinesfalls ausschließlich Erinnerung im Sinne von „wiederholende[m] Gedenken“ an ein historisches Geschehen sein (Barth, KD I.2, S. 128). Im Wesentlichen geht es um eine das wiederholende Gedenken erweiternde und so ihrem Gegenstand erst wirklich angemessene Erinnerung. Es geht hier um die Erinnerung an ewige Zeit, Gottes Zeit für uns. Das läßt nicht außer acht, daß sie Erinnerung an etwas wirklich Geschehenes im Sinne der datierbaren, historischen Zeit ist. Sie erweitert und sprengt diesen Zeitbegriff jedoch, wie im folgenden Abschnitt noch ausführlicher gezeigt werden soll.

Die Offenbarungszeit selbst – wie sie in den fünf Osterberichten bezeugt wird – und der eschatologisch ausgerichtete neutestamentliche Glaube müssen Barth zufolge strikt unterschieden werden. Die Unterscheidung zwischen Christus – Gottes Offenbarung also – und unserem Glauben an Christus ist selbst ein wesentliches Kennzeichen des christlichen Glaubens. Barth betont in diesem Zusammenhang, daß Offenbarung und Offenbarsein<sup>12</sup> streng zu unterscheiden sind. „Offenbarsein“ beinhaltet, daß die christliche Gemeinde nach Pfingsten glaubt, bereits in der unmittelbaren Präsenz Gottes zu leben. „Offenbarung“ hingegen bedeutet, daß dem glaubenden Christen Christus als Herr – d.h. als ein von ihm/ihr unterschiedener Anderer – gegenübertritt. In folgendem Zitat wird diese Eigenart des christlichen Glaubens gut sichtbar: „Sein [des christlichen Glaubens, S.H.] Ernst und seine befreiende Kraft hängen daran, daß der glaubende Mensch nicht mit sich allein ist, auch nicht in einer höchsten Wonne des Einsseins mit seinem Herrn, sondern daß er im Glauben wirklich einen Herrn hat als einen von ihm selbst verschiedenen, ihm gegenüberstehendem Andern. Was Christus in uns ist, das ist er für uns und also in seiner Unterschiedenheit von uns. Das ist's, was durch die eschatologische Richtung des neutestamentlichen Glaubens gesichert wird“ (Barth, KD I.2, S. 131). Die Differenz zwischen Christus als Offenbarung Gottes und der gläubigen Gemeinde macht selbst den Sinn der eschatologischen Ausrichtung des Neuen Testaments aus: „Der Glaube hat Christus, indem er auf ihn hofft“, wie Barth schreibt (Barth, KD I.2, S. 131). Barth nimmt in diesem Zusammenhang erneut das Bild des an die Tür klopfenden Erwarteten und des das Klopfen Erwartenden zuhilfe, um die Eigenart des neutestamentlichen Glaubens gegenüber dem alttestamentli-

<sup>12</sup>Mit diesem Ausdruck bezieht sich Barth wahrscheinlich auf Heidegger. Heidegger wird im ersten Abschnitt von „Die Zeit der Offenbarung“ auch namentlich genannt.

chen zu veranschaulichen. Der Glaube des neutestamentlichen Menschen ist sinngemäß die Entscheidung, mit der dem Klopfenden die Tür geöffnet wird. Grund dieses Glaubens ist Christus, der Modus des Glaubens jedoch die Hoffnung. Erinnerung an die Offenbarung und also der Modus des Glaubens ist so gerade nicht die Selbstzufriedenheit dessen, der denkt, über Christus – die Offenbarung – verfügen zu können bzw. Christus ein für alle Mal zu besitzen. Die Logik dieses Glaubens unterliegt einer vorwärts gewandten Perspektive. Der Unterschied zum alttestamentlichen Glauben besteht lediglich darin, daß es sich um die Erinnerung an eine erfüllte Erwartung – einen gekommenen Kommenden – handelt. Dies ist für Barth gerade keine Abschwächung, sondern eine konkretisierende Radikalisierung der eschatologischen Ausrichtung des Alten Testaments.

Im Gegensatz zur neutestamentlichen Gemeinde muß das Volk der Frauen ohne diese Konkretisierung der eschatologischen Ausrichtung seiner Perspektive in Christus auskommen, befindet sich also auch bezüglich des Kommens Gottes eher in der Situation des Volkes Israel als in der christlichen Gemeinde. Trotzdem weiß es, daß Christus – die (männliche) Fleisch gewordene Offenbarung Gottes – gekommen ist, befindet sich also anders als das Volk Israel nicht in der Situation des nur freudig Wartenden. Im Gegenteil: Der Glaube an diesen Herrn erweist sich als Unmöglichkeit, ja selbst als Götzendienst, insofern er eine weibliche Offenbarung verhindert. Das Volk der Frauen kann sich dem Glauben der neutestamentlichen Gemeinde – als Erinnerung an den gekommenen Kommenden Christus – nicht anschließen, jedenfalls nicht ohne weiteres.

Es zeigt sich, daß Irigaray und Barth bezüglich der Konkretisierung und Materialität der Offenbarung Gottes, nämlich Christus, entgegengesetzte Standpunkte vertreten. Grund des Glaubens ist für Irigaray nicht Christus. Insofern handelt es sich beim Offenbarungsdenken in Irigarays Engellehre auf den ersten Blick um eine Alternative zur Christologie.

Auf den zweiten Blick erscheint es mir auch hier gerechtfertigt, von einer alternativen Christologie zu sprechen. Erstens nämlich gibt es eine Strukturparallele zwischen Barth und Irigaray hinsichtlich der Art des Grundes des Glaubens. Während für Barth der dem Gläubigen Gegenübertretende, von ihm verschiedene Andere Christus ist, ist für Irigaray diese Differenz zwischen den Geschlechtern etabliert, d.h. in der Anerkennung des Weiblichen als eines vom Mann verschiedenen und unverfügbaren Anderen. Zweitens ist für Barth wie auch für Irigaray der Modus des Glaubens die Hoffnung. Damit teilen beide die Erkenntnis, daß menschlicher Glaube über eine Offenbarung Gottes nicht verfügen kann. Während jedoch für Barth Christus als der gekommene Kommende Grund aller Hoffnung ist, entbehrt Irigaray eines solchen Grundes als Zugang zum Glauben. So radikalisiert Irigaray auch bez. des Kommens Gottes das von Barth bereits integrierte eschatologische Element des christlichen Glaubens. Hoffen ist für sie nicht nur der Modus, sondern auch der Grund des Glaubens: als Erwartung einer weiblichen Offenbarung und des Kommens Gottes in und durch das Denken der sexuellen Differenz. Ziel dieser Hoffnung ist m.E., daß auch dem Volk der Frauen ein von ihm unterschiedener Anderer begegnet, daß auch die Geschlechter als unterschiedene

Andere einander gegenüberreten können.

Die von Barth intendierte Öffnung christologischen Denkens erkennt an, daß noch nicht alles getan ist, sondern daß wir im Gegenteil noch „Zeit [haben] zu glauben und Buße zu tun“ (Barth, KD I.2, S. 75). Zwar geht es Barth keinesfalls um die Erwartung einer anderen oder einer erst noch zu geschehenden Offenbarung. Darin unterscheidet er sich stark vom Anliegen Irigarays. Doch entspricht sein Anliegen dem Irigarays durch die Anerkennung der Notwendigkeit einer Ethik „zwischen den Zeiten“, zwischen unserer Zeit und der ewigen Zeit. Das Projekt einer Ethik der sexuellen Differenz ließe sich m.E. auch verstehen als Konkretion dessen, wie die uns verfügbare Zeit als Wegbereitung der erfüllten Zeit genutzt werden kann.

Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang auch die von Barth hervor gehobene Unterscheidung zwischen Offenbarung und Offenbarsein. Offenbarsein meint ja im Gegensatz zur Offenbarung nicht die von Barth betonte Differenz zwischen gläubiger Gemeinde bzw. gläubigem Subjekt und dem Herrn als einem hiervon unterschiedenen Gegenstand des Glaubens, sondern die unmittelbare Präsenz Gottes. Interessant ist diese Unterscheidung nun vor allem im Zusammenhang mit Irigarays Heidegger-Rezeption, wie sie uns in *La croyance même* entgegentritt. Eine Differenz zwischen dem Ich und dem andern – expliziert als sexuelle Differenz, aber auch als Differenz zwischen dem noch ungläubigen Frauenvolk und einer weiblichen Offenbarung als dem noch zukünftigen Grund des Glaubens – vermißt Irigaray ja gerade bei Heidegger. So teilt sie die Kritik Barths an dem Konzept des Offenbarseins und artikuliert diese Kritik ebenso wie Barth durch die Einführung eines von einer Offenbarung her gespeisten Denkens. Auch und gerade hier besteht also Anlaß zu einem konstruktiven Gespräch zwischen der theologischen und philosophischen Religions- und Metaphysikkritik von Barth bzw. Irigaray.

#### 2.2.4 Schlußfolgerung

Die Untersuchung der drei inhaltlichen Kriterien eines biblisch verpflichteten Offenbarungsbegriffs – Bund, Verborgenheit, Kommen – in Hinblick auf die Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde und die Erwartung des alttestamentlichen Gottesvolkes hat deutlich gemacht, daß Irigaray bzw. das Frauenvolk eine Position jenseits der Dualität der Perspektive des Alten und des Neuen Testaments einnimmt. Dem sich gegenseitig ausschließenden jüdischen „Nein“ und christlichen „Ja“ angesichts der Frage nach der Messianität Jesu Christi hält sie – so könnte man sagen – ein weibliches „Leider nicht!“ entgegen.

Das „Leider nicht!“ des Frauenvolkes beinhaltet nicht nur die Trauer um die nie Wirklichkeit gewordene Fleischwerdung Gottes in einem weiblichen Fleisch, sondern teilt und verstärkt auch die jüdisch-christliche Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Zudem hat der vorliegende Versuch deutlich gemacht, daß Irigaray bei ihrer Suche nach einer weiblichen Offenbarung die gleichen Kriterien der Erwartung und

Erinnerung einer Offenbarung anwendet wie Barth. Alles in allem halte ich darum die These für gerechtfertigt, daß es sich bei der Suche Irigarays um eine Suche nach einer alternativen Christologie handelt und nicht einfach nur um eine Alternative zu dem, was Theologen Christologie nennen.

## 2.3 Sieg des Übergangs oder Schwelle?

### 2.3.1 Die Zeit der Offenbarung bei Barth

Folgt man den drei inhaltlichen Kriterien, mit denen Barth die Zeit der Offenbarung näher qualifiziert, nämlich Bund, Verborgtheit und Kommen Gottes, so zeigt sich eine erstaunliche Übereinstimmung in den Anliegen Barths und Irigarays. Das soll nun jedoch nicht über ihre größte Differenz hinwegtäuschen. Während Barth nämlich Jesus Christus als die konkrete Manifestation der Zeit der Offenbarung betrachtet, genauer gesagt die vierzig Tage zwischen seiner Verklärung und seiner Auferstehung, ist dies für Irigaray gerade das allergrößte Hindernis bezüglich einer gläubigen Existenz des weiblichen Geschlechts.

Einen Teil des Hindernisses meine ich dadurch aus dem Weg geräumt zu haben, daß ich auf die eschatologische Dimension der Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde wies, die Barth im Gegensatz zu der Irigaray bekannten Theologie deutlich in den Vordergrund rückt. Die Erinnerung an Christus, also der Glaube der christlichen Gemeinde, ist so durchaus offen, nicht jedoch der von Erinnerung und Erwartung konstituierte Raum der Offenbarung selbst.

Die Zeit der Erwartung und die Zeit der Erinnerung beziehen sich beide – so möchte ich das bislang Gesagte zusammenfassen – auf eine dritte Zeitform, nämlich auf die Zeit der Offenbarung. Im Folgenden stelle ich dar, wie Barth den Begriff der Zeit der Offenbarung entwickelt und welche theologischen Konsequenzen sich daraus ergeben. Ich beziehe mich dabei auf den ersten Abschnitt des Paragraphen 14 der *Kirchlichen Dogmatik*, „Die Zeit der Offenbarung“.

Barth erarbeitet sich sein Verständnis der Offenbarungszeit anhand einer eingehenden Analyse der theologischen Implikationen des Satzes „Gott offenbart sich“ (Barth, KD I.2, S. 50). Er betont dabei den biblisch-theologischen Hintergrund seines Offenbarungsverständnisses, daß es sich nämlich um „das Geschehen eines Ereignisses“ handelt (Barth, KD I.2, S. 50). Der Ereignischarakter der Offenbarung impliziert bereits ein bestimmtes, der Offenbarungszeit eigenes Zeitverständnis. Es handelt sich nämlich immer um Zeit, „die Gott für uns hat“ (Barth, KD I.2, S. 50). Bei diesem Zeitverständnis ist immer eine Zeit gemeint, die menschlicherseits unverfügbar ist. Gott ist der Eigentümer dieser Zeit. Da der biblische Gott jedoch per definitionem ein Gott ist, der sich mit den Menschen verbinden möchte und dies in seinem Bund auch tut, ist die Zeit dieses Gottes dementsprechend auch Zeit für uns.

Vor der eingehenderen Analyse der Implikationen des Satzes „Gott offenbart sich“ benennt Barth vier Konsequenzen der Charakterisierung der Offenbarung als

menschlicherseits unverfügbares Ereignis:

Erstens führt die Vorordnung der Zeit Gottes vor der des Menschen Barth zu einer kritischen Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen über die Zeit, wobei ich hier namentlich die Position Heideggers erwähnen möchte.<sup>13</sup> Der Hauptvorwurf gegenüber Heidegger besteht darin, daß dieser Zeit als „S e l b s t b e s t i m m u n g der kreatürlich-menschlichen Existenz“ denkt (Barth, KD I.2, S. 51). Zeit wird so zu einer dem menschlichen Dasein immanenten Größe, während es Barth gerade darum geht, das transzendente Moment der Zeit hervorzuheben. Barth betrachtet den Begriff der Zeit nicht als Selbstbestimmung des Menschen, sondern leitet ihn vom Offenbarungsbegriff ab: „Was Zeit ist, werden wir uns also durch die Offenbarung selbst sagen lassen müssen, um dann und daraufhin die Zeit der Offenbarung als solche zu verstehen“ (Barth, KD I.2, S. 50). Freilich liegt der Sinn dieser transzendenten Bestimmung der Zeit bei Barth in ihrer transeunten Bewegung.

Zweitens ist die Zeit Gottes nicht nur unserer Zeit vorgeordnet und von dieser streng zu unterscheiden, sie muß auch von der Schöpfungszeit abgegrenzt werden. Während es sich bei der Schöpfungszeit nämlich um verborgene, uns seit der Vertreibung aus dem Paradies entzogene Zeit handelt, ist die Offenbarungszeit ja grundsätzlich Zeit für uns. Zwar ist die von Gott in der Schöpfung geschaffene Zeit keine wesentlich andere als die Offenbarungszeit, im Unterschied zu dieser ist sie uns jedoch entzogen.

Drittens erfährt Barths Definition der Offenbarung als Ereignis eine Zuspitzung und Ausformung. Barth identifiziert nämlich – nachdem er den Ereignischarakter der Offenbarung und die Vorordnung der Offenbarung sicher gestellt hat – die Zeit der Offenbarung mit dem Ereignis Jesus Christus. Dem transeunten Charakter der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus entspricht die transeunte Bewegung der Zeitwerdung Gottes: „'Das Wort ward Fleisch' heißt auch: 'Das Wort ward Zeit'“ (Barth, KD I.2, S. 55). Hervorzuheben ist bezüglich dieser näheren Qualifizierung des Offenbarungsgeschehens – daß Gottes Zeit für uns in Jesus Christus präsent ist – die Tatsache, daß Barth die formalen Aspekte der Offenbarung (ihren Ereignischarakter, ihre Vorordnung) nicht von ihrer inhaltlichen Konkretisierung (Jesus Christus) zu trennen wünscht. Kenntnis über die Zeit der Offenbarung vermittelt sich uns Barth zufolge immer und ausschließlich durch Jesus Christus.

Eine vierte und letzte Konsequenz der Bestimmung von Gottes Offenbarung als menschlicherseits unverfügbares Ereignis betrifft das damit gegebene Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Offenbarungszeit und historischer Zeit kommt es auf die Unumkehrbarkeit des Verhältnisses an: Offenbarungszeit kann, ja muß zwar historische Zeit werden, historische Ereignisse können jedoch niemals zur Offenbarungszeit erklärt werden. Auch hier gilt, daß Jesus Christus die konkrete Zuspitzung und Ausformung des Offenbarungsereignisses ist. In Jesus Christus ereignet sich nämlich das, was biblisch gesehen Offenbarung bedeutet: „das Verhülltsein des Wortes Gottes in ihm und

<sup>13</sup>Barth bespricht außer Heideggers auch Augustinus' Zeitverständnis. Vgl. Barth, KD I.2, S. 50ff.

das Durchbrechen dieser Hülle kraft seiner Selbstenthüllung“ (Barth, KD I.2, S. 62). In diesem Zusammenhang beschreibt Barth die Offenbarung als einen „Übergang“, nämlich vom alten zum neuen Äon bzw. vom Alten zum Neuen Testament. Zwar ist dieser Übergang ein „Akt des Sieges“ und ein „Triumph“, doch ist der Besiegte – der alte Äon – trotz der Präsenz des Siegers noch da (ebd.).

Im weiteren Verlauf des ersten Abschnitts von Paragraph 14 analysiert Barth eingehend die Implikationen des Satzes „G o t t o f f e n b a r t s i c h“ hinsichtlich des davon abgeleiteten Zeitverständnisses. Er unterscheidet hierbei drei Bereiche, die von der bereits gegebenen näheren Bestimmung der Offenbarungszeit, daß sie nämlich Ereignis ist, betroffen sind. Es handelt sich um den „Eigen-Sinn“ (Barth, KD I.2, S. 65) eines biblisch-theologischen Offenbarungsbegriffs erstens hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, zweitens hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gottes Zeit und unserer Zeit und drittens hinsichtlich des Charakters eines biblisch-theologischen Zeitbegriffs überhaupt.

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch impliziert der biblisch-theologisch gewonnene Zeitbegriff einen Herrschaftsakt von Seiten Gottes. Menschliche Zeit wird begrenzt, ja selbst bemeistert durch die Zeit Gottes. Die menschliche Zeit, also unsere Zeit, ist für Barth die „so problematische Zeit unserer Kalender und unserer Uhren“ (Barth, KD I.2, S. 65). Sie unterliegt – so läßt sich positiv formulieren – dem „Werden“, dem „Vergehen“ und der „Veränderung“ (Barth, KD I.2, S. 58). Unsere Zeit kennt mit anderen Worten keine wirkliche Gegenwart und darum auch keine wirkliche Zukunft oder Vergangenheit. Unsere Zeit befindet sich selbst in einem „Dilemma einer Gegenwart, die in der Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft verschwindet, und einer Vergangenheit und Zukunft, die sich ihrerseits in Gegenwart auflösen“ (Barth, KD I.2, S. 57). Dieser flüchtigen, verlorenen, nie wirklich anwesenden Zeit steht die „wirkliche, erfüllte Zeit“, die Zeit der Offenbarung nämlich, gegenüber (ebd.). „Hier gibt es echte Gegenwart – und nun nicht trotzdem, sondern gerade darum: echte Vergangenheit und Zukunft“ (Barth, KD I.2, S. 57f.). Insofern entspricht die erfüllte Zeit Gottes auch Gottes fleisch- und zeitgewordenem Wort, Jesus Christus. Jesus Christus nämlich ist das Wort Gottes, welches Gott bereits gesprochen hat. Somit handelt es sich um ein Perfektum. Zugleich ist es immer ein in die Welt kommendes Perfektum, d.h. ein Futurum. „Und so ist es Präsens: nicht Präsens, ohne auch echtes Perfektum zu sein, und Perfektum und Futurum, deren Mitte ein echtes, nicht aufzuhebendes Präsens bildet. Ist es doch nicht irgendein Präsens, hoffnungslos in jenes 'noch nicht' oder 'nicht mehr' zerfallend wie jedes Präsens unserer Zeit“ (Barth, KD I.2, S. 58). Die erfüllte Zeit Gottes erweist sich so als unvergänglich. Darum spricht Barth auch von ewiger Zeit. Allerdings bedeutet ewige Zeit Barth zufolge keinesfalls zeitlose Zeit, denn es ist ja die Eigenart eines biblisch-theologischen, vom Ereignis der Offenbarung abgeleiteten Zeitbegriffs, daß es sich immer um „Gottes Zeit für uns“ handelt.

Hiermit spreche ich bereits den zweiten Bereich an, auf den Barths Interpretation

des Satzes „Gott offenbart sich“ Bezug nimmt, nämlich auf den Bereich der Konsequenzen eines von der Offenbarung abgeleiteten Zeitbegriffs für unsere menschliche Zeit. Barth spricht bezüglich des Verhältnisses von Gottes Zeit gegenüber unserer menschlichen und historischen Zeit von einer Aufhebung im doppelten Sinne von Hinaufheben und Überwinden. Hinaufgehoben wird unsere historische Zeit insofern, als sie auf Grund der göttlichen Herablassung zwar Anteil nimmt an der ewigen Zeit, dadurch jedoch keineswegs als historische, menschliche Zeit ausgelöscht wird. Trotzdem wird ihr flüchtiger, leerlaufender Charakter unterbrochen, und es kann darum sehr wohl von einer Überwindung gesprochen werden. Um das Verhältnis zwischen unserer Zeit, dem alten Äon, und Gottes Zeit zu charakterisieren, spricht Barth von dem alten Äon, „der in der Offenbarung vergeht und doch als vergehender noch gegenwärtig ist“ (Barth, KD I.2, S. 67). Gerade weil Gottes Zeit tatsächlich in unsere Zeit einbricht, gerade weil es sich hierbei um einen souveränen Akt Gottes handelt, wird ihm menschlicher Widerstand entgegengebracht. Offenbarung wird menschlicherseits als ein „Ä r g e r n i s“ wahrgenommen, handelt es sich doch um den Angriff Gottes auf unseren „Wahn, daß wir Zeit hätten“ (Barth, KD I.2, S. 68). Der menschliche Widerstand gegenüber Gottes Herrschaftsanspruch und das menschliche Sich-Ärgern an der Offenbarung bewirkt ihre Verborgenheit und Unkenntlichkeit. „[U]nvermeidlich“ nimmt sie darum Barth zufolge „notwendig jene jesajanisch-paulinische 'K n e c h t s g e s t a l t'“ an (Barth, KD I.2, S. 68). Die Verborgenheit und Unscheinbarkeit der Offenbarung ist widernatürlich und entspricht keinesfalls ihrem Eigensinn. Trotzdem ist sie Barth zufolge eine notwendige Bestimmung der Offenbarung, denn nur in der durch unsere Verweigerung und Empörung bereiteten Verborgenheit kann Gott uns wirklich – d.h. in unserer Wirklichkeit als empörte und sich gegenüber dem göttlichen Herrschaftsanspruch widerständig erweisende Menschen – gegenwärtig sein.

Die dritte und letzte Implikation der Barthschen Analyse des Satzes „Gott offenbart sich“ betrifft den Charakter der Zeit selber. Die Bewegung, in der Gottes Zeit sich in unserer Zeit zum Durchbruch verhilft, in der Gottes Zeit unsere Zeit nimmt und uns wirkliche Zeit schafft, kann nur als Wunder verstanden werden. Der Wundercharakter zeigt sich anhand der Tatsache, daß Gottes Zeit trotz des faktischen menschlichen Widerstands in unsere Zeit hereinbricht. Der Satz „Gott offenbart sich“ kann allerdings nur als Bekenntnis zu einem sich bereits ereignetem Wunder ausgesprochen werden, konkret, als Bekenntnis zur Auferstehung Jesu Christi von den Toten.

Der biblische Hintergrund bzw. das Bildmaterial, mit dem Barth den Wundercharakter der Offenbarung darzustellen weiß, entstammt größtenteils dem Prolog des Johannesevangeliums. Hier wird – wie Barth es auch tut – die Offenbarung Gottes als ein aufleuchtendes Licht dargestellt, welches in der Finsternis, d.h. in unserer Zeit, scheint, obwohl die Finsternis dieses Licht nicht ergreift, d.h. es als „Ärgernis“ verwirft und verdeckt.

Trotz des menschlichen Widerstands und also trotz der notwendigen Verborgenheit der Offenbarung wird unsere Zeit von der erfüllten Zeit bereits beherrscht und

bestimmt – wie ja auch das Licht trotz aller Finsternis scheint. Im dritten und letzten Teil des ersten Abschnitts von Paragraph 14 befaßt Barth sich darum mit der Bedeutung der erfüllten Zeit für unsere Zeit, die aufgrund des göttlichen Herrschaftsaktes trotz aller Finsternis und Verweigerung bereits „im Lichte dieser ganz anderen Zeit“ steht (Barth, KD I.2, S. 72). Erstens tritt die erfüllte Zeit an die Stelle unserer flüchtigen Zeit. Dies hat eine Zerrissenheit des Menschen zur Folge, der sich durch die erfüllte Zeit aus seiner eigenen Zeit herausgerufen weiß: „Wir haben also unsere wirkliche Zeit nicht hier sondern dort“ (Barth, KD I.2, S. 73). Der durch Gottes Offenbarung in Gottes Zeit hereingerufene Mensch lebt so *zwischen den Zeiten*. Der Eingang jener in unsere Zeit impliziert dementsprechend zweitens eine „hereinbrechende Krisis der allgemeinen Zeit“ (Barth, KD I.2, S. 75). Im Zusammenhang mit der näheren Bestimmung der Offenbarungszeit als Krisiszeit bringt Barth drittens eine deutliche Unterscheidung zwischen Offenbarung und Erlösung bzw. Reich Gottes an. Als Krisiszeit ist die Offenbarungszeit nicht der Einbruch der Zeit Gottes selbst, sondern sie kündigt die unmittelbare Nähe des Gottesreiches und der ihm eigenen Zeit an. Sinn der durch die Offenbarung produzierten Krisis ist es, den unendlichen Ablauf unserer linearen Zeit, den „unvermeintliche[n] Gang der Dinge dem Ende unserer Zeit entgegen“ zu unterbrechen. Barth spricht hier von einem „Anhalten“ und einem „Aufhalten des Endes aller Dinge“ (Barth, KD I.2, S. 74). Unsere Zeit und Gottes Zeit existieren so nebeneinander, ohne jedoch identisch zu sein. Offenbarung ist so Barth zufolge „die Aufrechterhaltung des Nebeneinanders von erfüllter und allgemeiner Zeit“ (Barth, KD I.2, S. 75). Die Offenbarung sorgt mit anderen Worten für eine Differenz zwischen unserer Zeit und Gottes Zeit, die sich sowohl als Aufschub der letzten Dinge als auch als Öffnung der Abgeschlossenheit menschlicher Zeit manifestiert. Barth selbst spricht in diesem Zusammenhang nicht von einer Differenz, sondern verwendet den Ausdruck der Geduld Gottes. Zwar ist die Offenbarung Gottes Zeit für uns und nimmt uns insofern unsere eigene Zeit, aber dieser Gnadengabe auf der einen Seite entspricht die Geduld Gottes auf der anderen Seite. Die Geduld Gottes nämlich läßt uns noch unsere eigene Zeit, „um zu dieser Herablassung [daß Gott Zeit für uns hat, S.H.] Stellung zu nehmen“ (Barth, KD I.2, S. 75). Die Differenz im Nebeneinander von Gottes erfüllter und unserer flüchtigen Zeit fordert uns also zu einer Standortbestimmung, eben einer Stellungnahme angesichts einer Existenz zwischen den Zeiten, heraus. Konkret bedeutet das nach Barth, daß uns noch Zeit gegeben ist, „um zu glauben und Buße zu tun“ (ebd.). Ein von der Offenbarung her denkendes Zeitbewußtsein wird – so stellt Barth viertens und letztens fest – niemals zeit leer sein, denn aufgrund der in Christus Ereignis gewordenen Begrenzung der allgemeinen Zeit kann diese nicht mehr unendlich, sondern nur noch endlich gedacht werden. Der Christ lebt darum beharrlich und wachsam, denn er ist vom Vergehen unserer Zeit und dem Kommen der Zeit Gottes unterrichtet worden. Beharrlichkeit und Wachsamkeit als Kennzeichen einer christlichen Existenz entsprechen der doppelten Bewegung der Hinwegnahme unserer Zeit und der daneben bestehenden Geduld Gottes, die uns unsere Zeit noch läßt.

### 2.3.2 Das Problem der Zeit bei Irigaray

#### Einleitung

Die Analyse des Aufbaus von *La croyance même* machte deutlich, daß der Text sich thematisch gesehen in drei große Abschnitte unterteilen läßt. Im ersten Abschnitt werden das Gesetz des Vaters und seine Auswirkungen für das weibliche Geschlecht dargestellt, während es im dritten Abschnitt um einen neuen Zeit-Raum geht, der dem im ersten Abschnitt analysierten phallozentrischen Raum gegenübergestellt wird. In diesem neuen Raum ist der im ersten Abschnitt von Irigaray beklagte Mangel an Zeit aufgehoben. Der zweite Abschnitt von *La croyance même* beschäftigt sich mit dem, was sich zwischen dem alten und dem neuen Raum befindet. Irigaray stellt hierbei mehrere Möglichkeiten vor, wobei es ihr insgesamt um das Durchdenken eines tatsächlichen Übergangs von dem alten in den neuen Raum geht.

Im Folgenden möchte ich zunächst sowohl den alten als auch den neuen Raum darstellen. Dann werde ich zeigen, wie Irigaray den Übergang zwischen beiden Räumen gestaltet. Irigaray ordnet den verschiedenen Räumen unterschiedliche Zeiten bzw. Zeitformen zu. So handelt es sich etwa im alten, phallozentrisch strukturierten Raum um eine Zeit weiblicher Abwesenheit. Im neuen Zeit-Raum hingegen ergibt sich die Möglichkeit einer wirklichen, erfüllten weiblichen Anwesenheit. Auch der Übergang zwischen der Abwesenheit und der Anwesenheit des weiblichen Geschlechts wird von Irigaray in Verbindung mit dem Problem der Zeit gebracht. Darum soll auch diese Übergangszeit näher untersucht werden. Abschließend soll der Ansatz Irigarays hinsichtlich des Problems der Zeit zusammengefaßt und mit dem von Karl Barth ins Gespräch gebracht werden.

#### Der alte phallozentrische Raum

Der phallozentrisch strukturierte Raum wird in *La croyance même* insbesondere gekennzeichnet von einem „Mangel an Zeit“. Mit diesem Mangel meint Irigaray einen Mangel an wirklicher Zeit, d.h. einer Zeit der Anwesenheit des weiblichen Geschlechts. Wirkliche Zeit befindet sich Irigaray zufolge noch im Verborgenen, im „Untergrund“ und wartet darauf, sich entfalten zu können (Irigaray, 1989a, S. 49). Mangel an wirklicher Zeit ist das Kennzeichen einer Zeit, die keine Differenz zuläßt. Phallozentrische Zeit ist so Zeit der Differenzlosigkeit. Diese zeit- und differenzlose Zeit ist beherrscht von einem einzigen Gesetz, nämlich dem sogenannten Gesetz des Vaters, mit dessen Hilfe sich Subjektwerdung gemäß exklusiv männlicher Parameter vollzieht. Zeit, die den phallozentrischen Parametern unterworfen ist, läßt keine Gegenwart des Weiblichen zu. Nur die Gegenwart des männlichen Subjekts, die Subjektwerdung des Sohnes – was den Ausschluß und die Objektivierung des Mütterlich-Weiblichen impliziert – ist unter diesem Gesetz zugelassen. Diesen Vorgang stellt Irigaray in *La croyance même* anhand einer kritischen Analyse des Fort/da-Spiels des kleinen Ernst dar. Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie in *La croyance même* auch einer plastischen Darstellung der so-

genannten Spiegelökonomie, wodurch der phallogozentrische Raum gekennzeichnet und das männliche Subjekt konstituiert wird. Diese Spiegelökonomie hat Irigaray eingehend in ihrem Buch *Speculum* untersucht.<sup>14</sup> Mit der dort präsentierten Darstellung im Hinterkopf möchte ich an dieser Stelle aber insbesondere die plastische Umsetzung ihrer Theorie in *La croyance même* erarbeiten:

Kurz zusammengefaßt ist es Irigarays Theorie in *Speculum*, daß das Mütterlich-Weibliche dem Mann bzw. dem zu konstituierenden männlichen Subjekt einen Spiegel bietet, mit dessen Hilfe der Mann sich selbst wahrnehmen, verdoppeln, spiegeln, repräsentieren und sich so erst zu einem männlichen Subjekt konstituieren kann. Dieser Spiegel, den wir uns als einen konkaven Spiegel mit glatter Oberfläche vorstellen müssen, nimmt alle Reflexe des Mannes auf und absorbiert sie. Die Frau hingegen verfügt nicht über solch einen Spiegel, mit dessen Hilfe sie Entwürfe ihrer selbst anfertigen und der ihr die eigene Subjektwerdung ermöglichen könnte. Das Verhältnis der Geschlechter orientiert sich innerhalb der Spiegelökonomie an einer Herr-Knecht-Dialektik. Die Frau dient dem Mann als ein „[t]reuer Spiegel, blank und frei von entstellenden Reflexionen. Unberührt von Kopien eines eigenen Selbst. Ein anderer nur deshalb, weil er lediglich im Dienst des Subjekts selbst steht, dem er seine Oberfläche präsentiert, unschuldig und unwissend über sich selbst“ (Irigaray, 1980, S. 172). Für eine Theorie weiblicher Subjektivität kommt es nun darauf an, den Spiegel als Horizont des männlichen Subjekts zu durchdringen und den möglicherweise dahinterliegenden oder in den Abgründen des Spiegels liegenden Raum zu entdecken.

Einige Aspekte dieser in *Speculum* ausführlich entwickelten Theorie der Spiegelökonomie des männlichen Subjekts greift Irigaray in *La croyance même* wieder auf. Insbesondere die Teufelsfigur ist ein anschauliches Bild für die in *Speculum* thematisierte Spiegelökonomie des männlichen Subjekts. Wie der konkave Spiegel absorbiert der Teufel alles Licht, – ein „Schirm, der nichts zurückstrahlt“ (Irigaray, 1989a, S. 72). Der Teufel ist, wie das männliche Subjekt, ausschließlich auf sich selbst bezogen, beschäftigt mit der Repräsentation und der Herstellung immergleicher Kopien seiner selbst. Diese Beschäftigung ist blind für jegliche Besonderheit oder Differenz, ja sie versperrt den Zugang zu etwas anderem außerhalb seiner selbst und verhindert eine Unterbrechung der unendlichen Wiederholung des Gesetzes des Vaters. So versperrt der Teufel wie die Spiegelökonomie des männlichen Subjekts einen Raum, in dem ein weibliches Subjekt sich möglicherweise konstituieren könnte. Ein weiterer Aspekt der Spiegelökonomie ist die Erstarrung jeglicher Bewegung, mit anderen Worten also die augenscheinliche Unmöglichkeit einer Unterbrechung ihrer zwanghaften Logik. Irigaray vergleicht den Teufel darum mit dem Negativ eines Fotofilms, in welchem die natürliche Bewegung des Fotografierten zum Erstarren gebracht wird.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Gesetz des Vaters

<sup>14</sup>Bez. der Spiegelökonomie vgl. insb. den Abschnitt „Jede Theorie des Subjekts...“ in: Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M., 1980, S. 169-187, [frz.: *Speculum de l'autre femme*], (=Irigaray 1980).

einerseits tatsächlich keinerlei Differenzen zuläßt, weder zwischen Mann und Frau noch zwischen Vätern und Söhnen. Irigaray stellt in diesem Zusammenhang jedoch andererseits dar, daß die bruchlose Identifikation des Sohnes mit dem Vater und die Aufgabe der Mutter bzw. des Weiblichen als Liebesobjekt keineswegs die einzige Möglichkeit für den Sohn ist, sondern daß die Wiederholung des Gesetzes ein gewisses Wahlmoment auf Seiten des Sohnes unterstellt. Irigaray zufolge schaut nämlich der Sohn zunächst probeweise mit den Augen des Vaters. In dieser Zeit ist unvorhersehbar, was geschehen wird. Der Sohn könnte sich auch entscheiden, die Mutter bzw. das Weibliche als Liebesobjekt beizubehalten. Immerhin ist der Besitz der Mutter als Liebesobjekt sein eigentlicher Wunsch gewesen. Der Sohn gibt jedoch letztendlich diesen Wunsch auf und identifiziert sich mit dem Vater und der Herr-Knecht-Dialektik seines Gesetzes. Auf diese Weise, so Irigaray, gibt sich der Sohn ein „repräsentierbares Angesicht“, d.h. er gewinnt an Ansehen innerhalb der Parameter der bestehenden phallogozentrischen Ordnung (Irigaray, 1989a, S. 75). Alles Unvorhersehbare, jede Möglichkeit eines wirklichen Ereignisses wird so ausgetilgt. Die wirkliche Anwesenheit des Weiblichen bleibt unter der Herrschaft dieses Gesetzes in oder hinter einem Schleier, einem undurchdringlichen Spiegel, Schirm oder Vorhang verborgen.

#### **Die Zeit der Präsenz des Weiblichen und der neue Zeit-Raum**

Unter wirklicher, d.h. erfüllter und nicht mehr durch Mangel, Abwesenheit und Differenzlosigkeit definierter Zeit versteht Irigaray die Zeit, in der das Weibliche in all seiner Vielfältigkeit wirklich gegenwärtig wäre. Statt der durch Differenzlosigkeit bedingten Auslöschung weiblicher Gegenwart, erfreuen Frauen sich hier wirklicher Gegenwart. Diese Zeit birgt so die Zukunft des noch in der phallogozentrischen Zeit lebenden weiblichen Geschlechts.

Die Zeit der wirklichen Gegenwart des weiblichen Geschlechts selbst wird in *La croyance même* allerdings inhaltlich kaum umrissen, handelt es sich doch um weiblicherseits ungekannte, unverfügbare und um männlicherseits verhinderte Zeit. Auch in anderen Texten Irigarays gibt es wenig Aussagen über die Zeit weiblicher Präsenz als solche. Ein wichtiges Kennzeichen dieser Zeit scheint jedoch zum einen die Auflösung jeglicher festlegender erstarrter Gesetze und Einschreibungen zu sein. Auch die sexuelle Differenz – im Sinne einer Festlegung der Differenzierung menschlicher Körper auf ein weibliches und davon grundverschiedenes männliches Exemplar – ist hier noch einmal hinterfragt. Denn „[w]eder Gott noch Männer und Frauen noch Tiere noch die Sprache hätten schon ihre definitive Bestimmung erfahren“ (Irigaray, 1989a, S. 79).

Zum zweiten weist Irigaray darauf hin, daß die weibliche Offenbarung „das Geheimnis eines Verbs“ enthüllt. Die Zeit einer Gegenwart des Weiblichen ist so eine Zeit, die durch ein Tätigkeitswort – durch ein Ereignis sozusagen – qualifiziert ist. Zu vermuten ist, daß Irigaray hier an das Verb „werden“ im Sinne von „natürli-

ches Entstehen“<sup>15</sup> denkt. Dieses Verb fungiert für Irigaray als Gegenbegriff zu dem Verb „sein“<sup>16</sup>, welches ein zentrales Wort abendländischer Philosophie ist. Für Irigaray entspricht das Verb „sein“ der männlichen Morphologie. Es drückt Einheit, Festigkeit und Unveränderlichkeit aus. Das weibliche Geschlecht entzieht sich diesem Essentialismus.<sup>17</sup> Das „werden“ entspricht der weiblichen Morphologie insofern es Vielfältigkeit, Veränderung und Fließen zum Ausdruck bringt. Die Tatsache, daß nun aber in einer Zeit weiblicher Gegenwart das Geheimnis dieses Verbs erst noch enthüllt werden wird, deutet darauf hin, daß auch hier noch völlig unvorhersehbare Dimensionen sich erschließen werden.

Zum dritten kennzeichnet sich die Zeit weiblicher Präsenz durch die Fleischwerdung dieses Verbs. Die Ankunft Gottes bzw. die einer weiblichen Offenbarung impliziert so nicht nur wirkliche, zeiterfüllende Gegenwart, sondern ebenso die Annahme eines weiblich-menschlichen Fleisches.

Obwohl Irigaray die Zeit der Präsenz des Weiblichen nur sehr schemenhaft umreißt, entwickelt sie doch weitaus ausführlichere Elemente und Bausteine, mit deren Hilfe man sich eine Vorstellung von der Zeit weiblicher Präsenz verschaffen kann. Nicht um das Geheimnis selbst geht es hier, sondern um dessen Wegbereitung. Soll sich das Weibliche tatsächlich offenbaren können, ist Irigaray zufolge menschlicherseits die Schaffung eines neuen Zeit-Raums erforderlich, in dem eine weibliche Offenbarung – die Fleisch- und Zeitwerdung Gottes in einem weiblichen Fleisch – sich dann möglicherweise ereignen könnte. Während also über die Zeit wirklicher weiblicher Gegenwart recht wenig gesagt werden kann, läßt sich an dieser Stelle um so mehr zusammentragen, was dem Ereignis einer weiblichen Offenbarung einen Weg bereiten könnte. Es geht Irigaray – mit anderen Worten – ausdrücklich um die Frage, wie Frauen mit ihren eigenen Werken zur Fleisch- und Zeitwerdung Gottes beitragen können. Allerdings betont sie andererseits auch, daß Menschen – auch Frauen – letztendlich das Geheimnis nicht ergründen, das wirkliche Kommen Gottes in ein weibliches Fleisch nicht wirken können, sondern sich ereignen lassen dürfen.

Welche Möglichkeiten der Wegbereitung für die Anwesenheit Gottes in einem weiblichen Fleisch betrachtet Irigaray nun in *La croyance même* als notwendig oder sinnvoll? In erster Linie sollte deutlich geworden sein, daß hierfür ein anderer Raum erforderlich ist, ein Raum des weiblichen Subjekts nämlich, der sich jenseits der Spiegelökonomie des männlichen Subjekts befindet, aber auch ein neuartiger

<sup>15</sup>Gr.: phuoo

<sup>16</sup>Gr.: eimi, Subst.: ousia

<sup>17</sup>In meiner unpublizierten Examensarbeit im Fach Politische und sozial-kulturelle Frauenstudien habe ich ausführlich dargestellt, daß Irigarays Denken der sexuellen Differenz im Gegensatz zu seinem eigenem Anspruch darum essentialistisch zu nennen ist, weil eine Kritik der Heterosexualität und der Binarität der Begriffe Männlichkeit und Weiblichkeit, wie sie inzwischen von der neueren feministischen Theoriebildung geleistet wurde, fehlt. Vgl. Susanne Hennecke, *Vrouwelijke subjectiviteit bij Luce Irigaray en Donna Haraway*, unpublizierte Examensarbeit im Fach Politische und sozial-kulturelle Frauenstudien, Amsterdam 1993, S. 46-53.

Raum des männlichen Subjekts. In *La croyance même* gebraucht Irigaray zwei Bilder, um den neuen Raum zu charakterisieren, nämlich das Bild von der Rose und das Bild vom umherziehenden singenden Dichter. Beide Bilder sind stark an die Rationalitätskritik von Martin Heidegger angelehnt, gehen jedoch auch über dessen Denken hinaus und hinterfragen es kritisch. Die Rose verkörpert einerseits das natürliche Werden, und zwar im Gegensatz zum statischen Sein als einer Grundkategorie des abendländischen, d.h. für Irigaray des auch phallogozentrischen Denkens. Besonders interessant hinsichtlich der Zeitproblematik ist nun, daß das Werden eine alternative Form der Zeitlichkeit beinhaltet. Hier ist nichts definitiv, sondern alles befindet sich in der Entwicklung und Entfaltung. Darum ist das Werden eine Zeitform, welche dem ja noch zukünftigen Charakter einer weiblichen Offenbarung am besten entspricht. Die Zeitlosigkeit und Abgeschlossenheit des phallogozentrischen Raumes wird so durch eine nach vorn gerichtete, offene Perspektive unterbrochen. Auch unterliegt das Werden der Rose einer zyklischen Zeitvorstellung. Veränderungen vollziehen sich innerhalb eines vorgegebenen Rahmens, nämlich dem der vier Jahreszeiten. Werden und Vergehen sind beide integriert und lösen einander ab. Die Blüte der Rose bzw. der Blütenboden ist ein Sinnbild für den für Heidegger so bedeutsamen Abgrund des abendländischen Denkens, der seinen verborgenen, ja vergessenen Grund ausmacht. Irigaray weist hier auf die Übereinstimmung des verborgenen Abgrundes des abendländischen Denkens mit der Abgründigkeit des weiblichen Geschlechts hin. Die von Heidegger behauptete ontologische Differenz wird so von Irigaray konkretisiert und erweitert zu einer sexuellen Differenz. Schließlich versinnbildlicht die Rosenblüte die den Zerstreuungen des phallogozentrischen Raumes entgegengesetzte Konzentration und Sammlung des exilierten weiblichen Geschlechts. Das Meditationsbild der Rose gibt ebenfalls Aufschluß über die nicht gegenwärtige, sondern erst zukünftige wirkliche Anwesenheit des weiblichen Geschlechts. So wie die Ansammlung der Blütenblätter das Innerste der Rose gerade verbergen, entzieht sich eine weibliche Offenbarung unserer Wahrnehmung, unserem besitzergreifenden Blick und unserer menschlichen Anstrengung. Ja, Irigaray betont hier anschließend an Heideggers Rationalitätskritik, daß der Sinn einer weiblichen Offenbarung gerade in der Kritik des Machbaren, Verfügbaren und Herstellbaren liegt. Die Offenbarung des Weiblichen nämlich „gemahnt [...] 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). Eine Offenbarung des Weiblichen vollzieht sich so jenseits der Parameter der herrschenden Repräsentation und deren skopophilen Blick. Sie gebietet dem herrschenden Blick selbst Einhalt und öffnet ihm – dem Blick der phallogozentrischen Repräsentation, welcher sich immer vor der Wahrnehmung des Weiblichen als einem unableitbar Anderen verschließt – so die Augen: „Sie [die Blüte, welche allerdings Sinnbild für die weibliche Offenbarung ist, S.H.] zieht den Blick in ihre Betrachtung hinein, hält ihn an – ohne warum. Er öffnet sich – ohne Grund, eingetaucht in ihr Erblühen“ (Irigaray, 1989a, S. 85). Dieses Moment des Anhaltens beschreibt Irigaray kurz nach dieser Passage als „unbegrenzte Endlichkeit“ und als „Glanz der Unvollkom-

menheit“ (Irigaray, 1989a, S. 85). Hier handelt es sich mit anderen Worten um einen Augen-blick, der das Anderssein der Anderen akzeptiert. Gott schauen, der Anblick der weiblichen Offenbarung, impliziert offensichtlich die Anerkennung einer Begrenzung seiner selbst bzw. die Einsicht, nicht alles zu sein. Das Anliegen des Projektes der sexuellen Differenz – die Einsicht also, daß nicht ein Subjekt sondern zwei Subjekte als voneinander verschiedene bestehen – erweist sich so als mögliche Wegbereitung für das Schauen Gottes.

Auch das Bild des umherziehenden singenden Dichters enthält viele Elemente, die dem neuen Zeit-Raum sein Gesicht verleihen. So bildet der Gesang die Grundlage einer neuen Sprachform, in der das Strömen der Melodie, die Luft und der Atem eine wichtige Rolle spielen. Mit der Forderung nach einer neuen Sprachform radikalisiert Irigaray die Erkenntnis Heideggers, daß „die Sprache das Haus des Seins“ ist. Das weibliche Geschlecht nämlich findet ein Sein nur im Werden, in der ständigen Entwicklung und Entfaltung hin zur Zeit der Präsenz einer weiblichen Offenbarung. Darum ist das Strömen des Gesangs ein geeignetes Gegenbild zum statische Sein. In die Zeitlosigkeit dieses Seins wird sozusagen Zeit integriert, welche die Festigkeit zu einem Strömen verflüssigt.

Zwar ist der neue Zeit-Raum nicht zu verwechseln mit der Zeit der Präsenz Gottes bzw. der Präsenz einer weiblichen Offenbarung selbst, doch gibt es hier im Gegensatz zum phallogozentrischen Raum sowohl eine Zukunfts- als auch eine Vergangenheitsperspektive. Diese stellt Irigaray mit Hilfe eines weiteren Bildes dar, welches an das des singenden Dichters anschließt, nämlich das der Propheten. Propheten sind Irigaray zufolge zum einen „Vorangegangene“ (Irigaray, 1989a, S. 92). Sie sind Träger des Zukünftigen, d.h. sie kommen uns aus der Zukunft entgegen. Ihr Kennzeichen ist, daß sie jegliche Berechnung und damit Beherrschung der Zukunft aufgegeben haben. Eben durch diese Anerkennung der Verslossenheit der Zukunft können sie Träger einer wirklichen Zukunft sein, der Zukunft einer wirklichen Gegenwart des weiblichen Geschlechts. Nur dann kann „Göttliches sich uns noch ereigne[n]“, wenn wir etwas wagen, „von dem niemand weiß, wohin es führt...“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Dasselbe unberechenbare Wagnis eröffnet zum anderen ein neues Verständnis der Vergangenheit, nämlich der Vergangenheit als „geheime[m] Eingedenken“ (Irigaray, 1989a, S. 92)<sup>18</sup> Der Gesang der Dichter und Propheten hinterläßt ja bereits in unserer - phallogozentrischen, d.h. gegenwartslosen – Gegenwart eine „Spur der entflohenen Götter“, wie Irigaray in Anlehnung an den Sprachgebrauch Heideggers sagt (Irigaray, 1989a, S. 91). Diese Spur zeugt von der zukünftigen Präsenz des weiblichen Geschlechts. Sie setzt gleichsam eine vergangene Zeit einer weiblichen Präsenz voraus, die allerdings in *La croyance même* nicht eingehender beschrieben wird. Aus anderen Schriften Irigarays läßt sich jedoch erschließen, daß hier an eine präpatriarchale Zeit gedacht wird, eine Zeit weiblicher Genealogien anstelle einer Zeit, in der das Gesetz des Vaters regiert. Im

<sup>18</sup>Frz.: la secrète commémoration

Mittelpunkt stehen hier nicht Väter und Söhne, sondern das Mutter-Tochterpaar.<sup>19</sup>

Die Präsenz des Weiblichen ist so nicht total ausgelöscht. Vielmehr sind durch intensive Bemühungen, durch ein geheimes Eingedenken, Spuren davon zu entdecken – vorausgesetzt man wagt, den phallozentrischen Raum zu verlassen. Im Folgenden soll nun der Übergang selbst von dem alten in den neuen Raum eingehender untersucht werden.

### Der Übergang in den neuen Zeit-Raum

Der Verzicht auf das Berechnen der Zukunft, das Durchbrechen des bestehenden Horizonts und die Offenheit für Unvorhersehbares sind notwendig, um aus der Geschlossenheit und Ereignislosigkeit des phallozentrischen Raumes in den neuen Zeit-Raum zu treten, der sich jenseits der Spiegelökonomie des männlichen Subjekts befindet.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Irigaray hier der Figur des Engels. Auch in der Anordnung der Bilder findet sich der Engel zwischen dem Alten und dem Neuen, nämlich zwischen dem Bild des verhüllenden Schleiers und den Bildern der Rose und des umherziehenden Dichters. Ein erstes Merkmal der spezifischen Art des Übergangs, den der Engel symbolisiert, liegt bereits in der Tatsache, daß die Bilder einen mimetischen Prozeß nachzeichnen. Kein Bild wird einfach durch ein Gegenbild ersetzt, sondern jedes Bild greift Eigenschaften des vorherigen auf und formt diese um. Die Engel erinnern an die luftigen und hellen Eigenschaften des Schleiers; die Rose und der Dichter wiederum greifen Merkmale des Engels auf. Auch innerhalb der Engelfigur ist eine Verschiebung zu beobachten, nämlich die vom neutestamentlichen Engel Gabriel zu den alttestamentlichen Cherubim. Der Übergang von dem einen in den anderen Raum erweist sich so nicht als ein plötzlicher Eintritt oder Durchbruch, sondern als ein durch mimetische Verschiebungen hervorgerufenes Werden. Irigaray spricht in diesem Zusammenhang in *La croyance même* auch von einer „Schwelle“ (Irigaray, 1989a, S. 50). Hierbei fällt auf, daß Irigaray den Akt der Entdeckung und den entdeckten Raum an sich nicht scharf voneinander trennt. In einem Atemzug nennt sie beispielsweise „den Ort, die Schwelle, die Entdeckung selbst“ (Irigaray, 1989a, S. 50).

Auch das Verhältnis zu den Gegenspielern der Engel, den Teufeln, gibt Aufschluß über die Art des Übergangs vom Alten zum Neuen. Der Teufel versinn-

<sup>19</sup>Vgl. insbes. Luce Irigaray, Das vergessene Geheimnis der weiblichen Genealogien, in: *Die Zeit der Differenz*, Frankfurt a.M. 1991, S. 117-142, [frz.: *Le temps de la différence*]. Weiterhin: dies., Eine Chance zu leben, in: *Die Zeit der Differenz*, Frankfurt a.M. 1991, S. 23-57, [frz.: *Le temps de la différence*], (Irigaray 1991b). In letztgenanntem Beitrag weist Irigaray auch ausdrücklich auf die positive Bedeutung der sogenannten prähistorischen, Irigaray zufolge jedoch besser präpatriarchal zu nennenden Zeit. Vgl. folgende Beschreibung dieser Zeit: „Es gab eine Zeit, in der Mutter und Tochter ein natürliches und soziales Modell repräsentierten. Dieses Paar war Hüterin der allgemeinen Fruchtbarkeit der Natur und der Beziehung zum Göttlichen. [...] Das ist es wahrscheinlich, was uns die monotheistischen Religionen als Mythos vom irdischen Paradies überliefern. Dieser Mythos entspricht Jahrhunderten einer Geschichte, die heute prähistorisch, primitive Zeit etc. genannt wird.“ (Irigaray, 1991b, S. 33f.)

bildlicht als gefallener Engel die Unmöglichkeit eines Übergangs in den neuen Zeit-Raum bzw. der Konstitution eines vom männlichen Subjekt unableitbar verschiedenen weiblichen Subjekts. Er versperrt wie ein undurchlässiger schwarzer Schirm die Schwelle zu einem neuen Zeit-Raum. Engel hingegen – als seine Gegenspieler – eröffnen einen Zugang, und zwar indem sie auf dualistische Art den Kampf mit den Teufeln aufnehmen. Engel sind so keinesfalls die weibliche Offenbarung selbst. Ihre Rolle ist darauf beschränkt, zwischen dem alten und dem neuen Raum zu vermitteln. So nehmen sie zwar das Hindernis weg, das die Schwelle zum neuen Raum besetzt, die wirkliche Gegenwart des Weiblichen können sie jedoch nicht bewirken. Engel sind vielmehr Träger jener Spuren, die auf geheimnisvolle Weise den Weg von einer Vergangenheit weiblicher Präsenz zu ihrer Zukunft markieren. Irigaray vergleicht die Engel darum mit Leuchtbojen, die inmitten des Alten Spuren einer Zukunft aufleuchten lassen: „...die Vermittlung des Engels hält den Raum offen, gleich einer Linie von Leuchtfeuern, die von dem Vergangenen zum Zukünftigsten dieser Welt führen“ (Irigaray, 1989a, S. 73). Während das Zukünftigste, von dem Irigaray hier spricht, die von den Engel zwar angekündigte, jedoch nicht realisierte Offenbarung des Weiblichen ist, wird mit dem ebenfalls superlativisch gebrauchten Wort „Vergangenen“ wohl die verlorene Zeit eines präpatriarchalen Zeitalters angesprochen. Der Engel hat so durch sein geheimes Eingedenken wirklicher Vergangenheit und wirklicher Zukunft eine Brückenfunktion für die Konstitution wirklicher Gegenwart des weiblichen Geschlechts.

Während also der Teufel in einer Art Wiederholungszwang immer die gleiche (öidipale) Vergangenheit eines phallogozentrischen Raumes aufs Neue inszeniert, eröffnet die Vermittlung des Engels einen grundsätzlich neuen Raum und die Möglichkeit wirklicher weiblicher Gegenwart. Dies ist möglich aufgrund des oben genannten geheimen Eingedenkens, aber auch aufgrund der Tatsache, daß der Engel sich den herrschenden Gesetzmäßigkeiten der Subjektwerdung entzieht. Irigaray nennt den Engel einen Träger, „dem anscheinend *nichts eingeschrieben* ist“ – auch nicht das Gesetz des Vaters (Irigaray, 1989a, S. 67). Insbesondere die alttestamentlichen Cherubim verkünden die Überwindung dieses Gesetzes. Sie befinden sich als Teil des Gnadenthrons bereits innerhalb des neuen Zeit-Raums. Die Cherubim sind zudem zerteilte, nicht verdoppelte Engel. Während der Teufel *Doubels*<sup>20</sup> erzeugt, Kopien seiner selbst, die ihn ersetzen können, bringt der alttestamentliche Engel eine Teilung<sup>21</sup> hervor, in der die beiden Teile nicht austauschbar sind, sondern sich als Unterschiedene gegenüberstehen: vergleichbar den Cherubim auf der Bundeslade. Diese Engel ersetzen einander nicht, sie bilden keine Abfolge immer des Gleichen, sondern bilden eine Differenz, indem sie einander gegenüberstehen, selbst etwas erschrocken, wie Irigaray bemerkt. So versinnbildlichen die Engel auch einen unvorhersehbaren Stillstand. Die Begegnung hält sie davon ab, ihren Weg einfach zu kontinuieren. Folgendes längere Zitat gibt diese Integration einer raum- und zeitgebenden Differenz zwischen den Cherubim

<sup>20</sup>Frz.: redoubler

<sup>21</sup>Frz.: dédoubler

an: „Sie gehen nicht mehr in eine einzige Richtung. Sie sind zwei, angehalten auf ihren Wegen. Sie stehen sich Antlitz zu Antlitz gewendet gegenüber, andächtig, vielleicht ein wenig erschrocken, vor dem noch nicht Geschehenen, Ortbaren, Eingeschriebenen, Geschriebenen, Gesprochenen. [...] Von entgegengesetzten Richtungen kommend, unterbrechen sie in ihrer Begegnung die Rückkehr des Selben oder zum Selben...“ (Irigaray, 1989a, S. 78).

Abschließend ist noch einmal zu betonen, daß die Engel zwar Übergangsfiguren zu einem neuen Zeit-Raum sind, nicht jedoch die Zeit weiblicher Anwesenheit selber versinnbildlichen. Engel sind weder zeit- noch fleischgewordenes Wort Gottes, sondern bereiten diesem einen Weg. Sie führen das noch verhüllte weibliche Subjekt aus der Verborgenen in einen anderen Raum und eröffnen eine mögliche Zukunft durch ein geheimes Eingedenken, einem Stillstand des immer Gleichen und einem unvorhersehbaren Augenblick.

### 2.3.3 Vergleich zwischen Barth und Irigaray

Würde Karl Barth seine Kritik an Heidegger, nämlich daß dieser Zeit als Selbstbestimmung des Menschen denke, auch gegenüber der kritischen Heideggeradeptin Luce Irigaray äußern? Und wäre dann der Zeitbegriff Irigarays für Barth ebenso abgetan wie der Heideggers?

Ich denke, daß beide Fragen nicht eindeutig mit nein oder ja zu beantworten sind. Im Folgenden werde ich daher eine Reihe für mich erstaunliche Übereinstimmungen im Denken Barths und Irigarays über die Zeit aufzählen. Zugleich werde ich auf einige gewichtige Unterschiede hinweisen, die sich trotz der grundlegenden Übereinstimmung ergeben.

Eine erste Übereinstimmung ist, daß sowohl Barth als auch Irigaray einen alten von einem neuen Äon mit einer jeweils ihnen eigenen Zeitform unterscheiden. Während in Barths Denken der alte Äon von der allgemeinen, d.h. ereignislosen, flüchtigen Zeit beherrscht ist, regiert im neuen Äon die ewige Zeit Gottes. Irigaray konkretisiert den alten Äon als Zeit phallogentrischer Parameter – einer Zeit des Exils des Frauenvolkes – und den neuen Äon als die Zeit der Sammlung und Heimführung des zerstreuten weiblichen Geschlechts. Sowohl Barth als auch Irigaray geht es zudem um die Frage, wie sich der Übergang vom einen zum anderen Äon vollzieht oder vollziehen könnte. Während Barth an dieser Stelle Gottes Offenbarung in Jesus Christus zur Sprache bringt, thematisiert Irigaray hier weder Christus noch eine weibliche Offenbarung, sondern die Engel.

Eine zweite grundlegende Übereinstimmung ist, daß beide den Ereignischarakter der Offenbarung betonen und sie als etwas außerhalb menschlicher Verfügbarkeit Befindliches beschreiben. Auch leiten sowohl Irigaray als auch Barth ihr Verständnis dessen, was unter wirklicher Zeit zu verstehen ist, vom Offenbarungsbegriff her ab. In der Art und Weise, wie sie das tun, ergeben sich aber nun trotz dieser fundamentalen Übereinstimmung ebenso deutliche Unterschiede. Barth konkretisiert den Ereignischarakter an dem bereits geschehenen Ereignis Jesus

Christus und demonstriert die Überwindung des alten Äons als Selbstenthüllung des Wortes in Christus. Irigaray hingegen versteht die Offenbarung als zukünftiges Ereignis. Daraus ergibt sich ein stärkeres Interesse an der Möglichkeit einer Wegbereitung des Kommens Gottes, d.h. an menschlicherseits vorbereitenden Aktivitäten. Während für Barth der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Äon aufgrund der christologischen Zuspitzung seines Offenbarungsbegriffs schon grundsätzlich entschieden ist – auch wenn der alte Äon als besiegt und vergehender noch anwesend ist –, ist für Irigaray dieser Kampf unentschieden. Für sie gibt es keinen positiven Grund für den Übergang des einen zum anderen Äon, sondern lediglich einen negativen Grund, und zwar den des Mangels. Für Barth hingegen ist der Übergang vom alten zum neuen Äon in dem Ereignis Jesus Christus begründet. Das (erneute) Kommen Gottes gründet für Barth darum nicht auf einem Mangel oder einer unerfüllten Verheißung, sondern auf einer bereits erfüllten Verheißung.

Drittens zeigt sich eine erstaunliche Übereinstimmung hinsichtlich der kritischen Intention von Barth und Irigaray. Beide kritisieren die Flüchtigkeit, Leere, Ereignislosigkeit und Gegenwartslosigkeit der allgemeinen Zeit – bei Irigaray als phallogozentrische Zeit konkretisiert. Trotz dieser grundsätzlichen Übereinstimmung hinsichtlich des Gegenstandes der Kritik besteht ein entscheidender Unterschied hinsichtlich der Möglichkeit, der im alten Äon herrschenden Zeitlosigkeit etwas entgegenzusetzen. Irigaray führt als Alternative einen zyklischen Zeitbegriff ein. Solch ein dynamisches Werden und natürliches Entstehen als wirkliche Alternative zur bestehenden Zeitlosigkeit lehnt Barth jedoch ab, denn „Werden und Vergehen“ bleiben für ihn der Gegenwartslosigkeit der allgemeinen Zeit verhaftet. Als Alternative zum flüchtigen ereignislosen Charakter der allgemeinen Zeit bietet sich für Barth Gottes ewige Zeit. Relativiert wird dieser Unterschied nun allerdings wiederum durch die Tatsache, daß auch Irigaray die zyklische Zeitvorstellung nicht mit der Zeit weiblicher Präsenz selbst – Gottes ewiger Zeit, in Barths Worten gesagt – verwechselt. Denn bei der alternativen zyklischen Zeit handelt es sich ja sehr wohl um eine menschlicherseits verfügbare, jedenfalls dem Weiblichen nahestehende Zeitform, die eine zukünftige Zeit wirklicher weiblicher Gegenwart zwar vorbereiten hilft, mit dieser jedoch nicht identisch ist.

Als vierte wichtige Übereinstimmung zwischen dem Zeitbegriff Barths und Irigarays betrachte ich das Interesse beider an einer sich tatsächlich ereignenden Unterbrechung, Krisis oder Störung der herrschenden Zeitlosigkeit. Geht es Barth jedoch um den „Angriff auf den Wahn, daß wir Zeit hätten“, muß man bei Irigaray von einer Radikalisierung dieses Angriffs sprechen; sie richtet sich nämlich auch und gerade gegen den Wahn, daß die Fleisch- und Zeitwerdung Gottes in einem Mann, Jesus Christus, Frauen Zeit verschaffen könnte. Ein weiterer Unterschied ergibt sich auch in der Art, wie die Unterbrechung sich vollzieht. Bei Barth handelt es sich eindeutig um eine vertikale Unterbrechung: Gott hebt unsere Zeit auf in seine ewige Zeit. Diesen Vorgang nennt Barth dann Offenbarung. Die Offenbarung ist ja keineswegs der Anbruch der Gotteszeit selbst, sondern das Moment der Krisis und Ankündigung der Nähe von Gottes Zeit. Barth spricht in diesem Zu-

sammenhang von der Offenbarung als der „Aufrechterhaltung des Nebeneinanders von erfüllter Zeit und allgemeiner Zeit“ (Barth, KD I.2, S. 75). Die Offenbarung produziert so eine Zweizeitigkeit, unter der der Christ lebt. Da nun aber Christus die Konkretisierung der Offenbarung ist, spricht Barth nicht nur von einem Nebeneinander, sondern auch von einem „Sieg des Übergangs“ zu einer anderen Zeit. Irigaray hingegen denkt die Unterbrechung der allgemeinen Zeit eher horizontal, nämlich als einen Prozeß mimetischer Verschiebungen, mit deren Hilfe der Zeitnot allmählich Abhilfe geschafft werden soll. Sie spricht darum im Gegensatz zu Barth auch nicht von einem hereingebrochenen „Sieg des Übergangs“, sondern von einer „Schwelle“, die in der Hoffnung auf eine sich zukünftig ereignende Offenbarung unaufhörlich zu überschreiten ist. Dabei ist es jedoch interessant, daß auch Irigaray von einer doppelten Zeitlichkeit ausgeht, unter der Frauen leben. Wie der Christ sowohl in der allgemeinen als auch bereits in Gottes ewiger Zeit lebt, lebt die Frau zugleich unter der phallogozentrischen und der zyklischen Zeit. Wie das christliche Subjekt ist auch das weibliche Geschlecht herausgerufen und also zerrissen zwischen dem alten und dem neuen Äon bzw. zwischen dem phallogozentrischen Raum und dem neuen Zeit-Raum. Wo für Barth Christus die Konkretisierung der (von oben nach unten sich vollziehenden) Bewegung der Offenbarung ist, fehlt es Irigaray an dieser Stelle jedoch an einer Konkretisierung, da die weibliche Offenbarung ja zukünftiger Art ist. An dieser Stelle, nämlich bei der Bezeichnung der Bewegung, in der der Übergang sich vollzieht, bedient Irigaray sich der Engelfigur. Insofern – und nur insofern – kann darum gesagt werden, daß die Funktion der Engel der Offenbarung bei Barth entsprechen. Bezüglich der konkreten Identifikation der Offenbarung – bei Barth ist es Jesus Christus, bei Irigaray ein zukünftiges Weibliches – ist der Offenbarungsbegriff von Barth und Irigaray gerade nicht vergleichbar.

Der Unterschied zwischen Barth und Irigaray wird an dieser Stelle zugespitzt, wenn man sich vergegenwärtigt, was eigentlich die Funktion der Engel ist bzw. warum Irigaray sie überhaupt als alternative Vermittlerfiguren introduziert. Dieser wichtige Punkt kann jedoch nur angedeutet werden: Aufgabe der Boten Gottes ist es, dem den Phallogozentrismus strukturierenden Gesetz des Vaters eine Alternative entgegenzusetzen. Es geht hier mit anderen Worten um die Suche nach einer Thora für das Volk der Frauen. Wo Barth also mit einer christologischen Konzentration arbeitet, geht es Irigaray um die Ausrichtung auf und Zentrierung um ein (noch zu erfüllendes) Gesetz. Auch hier „sinkt“ Irigaray also auf die „Stufe jüdischer Betrachtung zurück“ – wie Barth es ausdrücken würde. Freilich eröffnet dieser sogenannte Rückfall die Möglichkeit der Einbeziehung eines Gesetzes, welches dem Volk der Frauen Orientierung und Perspektive zu bieten vermag. Der Unterschied zwischen der Offenbarung in Christus und der Gabe eines (weiblichen) Gesetzes ist insofern zu relativieren, als auch für Barth der Sinn der Offenbarung ein „Aufschub der letzten Dinge“ ist. Christus ist zwar erschienen, aber er wird noch einmal wiederkommen. Menschlicherseits geht es in der Zwischenzeit dann für Barth um das Bekenntnis und eine Stellungnahme zu diesem Ereignis. Die Zeit, die Gott uns noch läßt, soll so durchaus genutzt werden. Buße und Umkehr, von denen Barth in

diesem Zusammenhang spricht, können sich m.E. durchaus im Sinne Irigarays als Wegbereitung oder Suche nach einem menschlicherseits verfügbaren, alternativen Zeitbegriff interpretieren lassen.

Aufgrund dieses Vergleichs zwischen dem Ansatz Barths und dem Denken Irigarays bin ich der Meinung, daß Barth den alternativen Zeitbegriff Irigarays zwar als „Selbstbestimmung des Menschen“ bezeichnen würde, daß dieser damit für ihn aber noch nicht notwendigerweise abgetan sein müßte. Ich möchte, an dieser Stelle angekommen, darum zu überlegen geben, ob nicht die von Irigaray zu gewinnende Zeit als Gleichnis aufgefaßt werden kann für die Zeit, die Gott für uns hat.

## 2.4 Schlußfolgerung

Abschließend möchte ich noch einmal auf die ganz zu Anfang gestellte Frage zurückkommen, ob es sich nun bei der Engellehre Irigarays um eine Alternative zur Christologie oder um eine alternative Christologie handelt. Im ersten Abschnitt habe ich die These verteidigt, daß die Engellehre Irigarays hinsichtlich der Offenheit der Offenbarung als eine alternative Christologie verstanden werden kann. Im zweiten Abschnitt sollte die Zeit der Offenbarung selbst in den Mittelpunkt gerückt werden. Ein Vergleich der Positionen Barths und Irigarays hat deutlich gemacht, daß es sich bei der Engellehre hinsichtlich des Problems der wirklichen Präsenz und also der Überwindung des in *La croyance même* konstatierten Mangels an Zeit keinesfalls um eine alternative Christologie handelt. Zwar symbolisieren die Engel das unaufhörliche Überschreiten der Schwelle, eröffnen den Raum einer zukünftigen weiblichen Präsenz, halten diesen frei und helfen, wirkliche Vergangenheit und wirkliche Zukunft des weiblichen Geschlechts aufzuspüren. Doch kann nicht von einer alternativen Christologie gesprochen werden, da diese sowohl die Fleisch- als auch die Zeitwerdung Gottes in einem weiblichen Geschlecht implizieren müßte. Christus hat, was das Volk der Frauen betrifft, keinen Sieg davongetragen.

Erst wenn man dem Barthschen Offenbarungsbegriff seinen in Christus formulierten Anspruch universalen Präsenz nimmt, enthüllt sich die grundlegende Übereinstimmung zwischen Barths Offenbarungsdenken und der Engellehre Irigarays. Beiden geht es nämlich um das Unterworfensein unter eine doppelte Zeitlichkeit, um einen Übergang, ein Herausgerufensein; demzufolge auch um ein schmerzliches Zerissensein der christlichen Gemeinde bzw. des Frauenvolkes. Diese Übereinstimmung veranlaßt mich zu der Hoffnung, daß das von mir inszenierte Gespräch zwischen Barth und Irigaray weitergeführt werden kann. Auf daß der blutflüssigen Frau, dieser Repräsentantin des Volkes der Frauen, durch ihren Glauben geholfen werde.