



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 5

Zwischen Weihnachten und Ostern

5.1 Einleitung

In diesem Kapitel stehen die Vorüberlegungen zur Christologie, d.h. die Suche nach der rechten Art des christologischen Sprechens, im Vordergrund. Von diesem *Wie* der christologischen Rede ist das *Was* zu unterscheiden, nämlich das Thema der Versöhnung selbst, welches im Rahmen der letzten zwei Kapitel noch angesprochen werden soll.

Wenn ich mich in diesem Kapitel den Grundlagen der christologischen Rede von Karl Barth und Luce Irigaray nähere, werde ich dabei den Versuch unternehmen, die jeweils eingeschlagenen Wege zueinander in Beziehung zu setzen. In einem ersten Anlauf stelle ich die christologischen Vorüberlegungen Irigarays anhand ihrer in *La croyance même* entwickelten Kritik an der Verkündigung des Weihnachtensgels Gabriel dar. Hierbei werde ich die These verteidigen, daß sich Irigaray in der entsprechenden Passage auf das zentrale christologische Dogma von der Fleischwerdung des Wortes bezieht und dieses von der Sichtweise der sexuellen Differenz her beleuchtet.¹ In einem zweiten Anlauf werde ich Irigarays Anfragen mit den entsprechenden Überlegungen Karl Barths zum rechten christologischen Sprechen konfrontieren.

Als Orientierungshilfe für meinen in diesem Kapitel unternommenen Versuch, die Grundlagen des rechten christologischen Sprechens bei Barth und Irigaray im Zusammenhang zu betrachten, sollen mir nicht die Anfragen Irigarays, sondern der Aufbau und die Ausgangsfragen des Paragraphen 15 der *Kirchlichen Dogma-*

¹Irigaray greift das Thema erneut auf in ihrem Beitrag *Femmes divines*, der in der deutschen Übersetzung *Göttliche Frauen* im Sammelband „Genealogie der Geschlechter“ erschienen ist. In der niederländischen Irigarayforschung spielte dieser Text bislang eine ungleich größere Rolle als *La croyance même*. Vgl. insb. Anne-Claire Mulder, *Goddelijk worden*, in: Heide Hinterthür (u.a.), *Renaissance. Drie teksten van Luce Irigaray vertaald en becommentarieerd*, Amsterdam 1990, S. 140-160, (=Mulder 1990).

*tik, Das Geheimnis der Offenbarung*², dienen. Die Ausgangsfrage dieses Paragraphen ist, wie Jesus Christus das wirklich versöhnende Wort Gottes zu sein vermag. Barth bespricht hier also eher die Grundlagen und Voraussetzungen des christologischen Denkens und weniger das Ereignis der Versöhnung selbst. Um die Frage nach der unmöglichen Möglichkeit dieses Wortes zu beantworten, reflektiert Barth einleitend in Paragraph 15.1. das spezifische *Problem der Christologie*, welches in der Tatsache besteht, daß hier ein Geheimnis bezeichnet werden soll. Um dieses Geheimnis zu umschreiben, untersucht Barth im zweiten Abschnitt, *Wahrer Gott und wahrer Mensch*, zunächst die Person Jesu Christi selbst, also den spezifischen Inhalt des Geheimnisses, welches von der Christologie bezeichnet werden soll. Im dritten Abschnitt, *Das Wunder der Weihnacht*, gilt seine Aufmerksamkeit der spezifischen Aussagekraft dessen, der beansprucht, das wirklich versöhnende Wort Gottes zu sein. Hierbei geht es insbesondere um die Frage, welche Form des christologischen Sprechens dem spezifischen Inhalt des zu bezeichnenden Geheimnisses am besten entspricht. Diese drei Themenbereiche – der Geheimnischarakter der Offenbarung, der Inhalt und die Form des christologischen Sprechens – werde ich jeweils im Anschluß an die Darstellung der Barthschen Position in einen Zusammenhang mit entsprechenden Gedankengängen Irigarays aus *La croyance même* bringen. In meiner Darstellung der Problematik ändere ich allerdings die Reihenfolge der von Barth aufgeworfenen Themen. Die Frage nach der Form werde ich im Gegensatz zum Aufbau des Paragraphen 15 der *Kirchlichen Dogmatik* der Frage nach dem Inhalt der Christologie vorordnen. Diese Veränderung habe ich vorgenommen, um dem Anliegen Irigarays entgegenzukommen. Irigaray ordnet nämlich, mit Barth gesprochen, die Form des christologischen Sprechens seinem Inhalt vor, und zwar, wie ich meine, um der Rettung des Inhalts willen und aufgrund der Hoffnung auf seine zukünftige Wirklichkeit. Während nämlich für Barth das reale Leben und Sterben Jesu Christi die von der Christologie formal und inhaltlich bezeichnete Wirklichkeit der Offenbarung und dieser knechtgewordene Herr das alleinige versöhnende Wort Gottes ist, ist es für Irigaray gerade die große Frage, ob der Name Jesus Christus die Wirklichkeit der Offenbarung bezeichnet und also ein wirklich versöhnendes Wort Gottes ist. Das vorliegende Kapitel ist darum wie folgt aufgebaut: Im ersten Abschnitt, *Geheimnis und Zeichen*, werde ich zunächst das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Rede von der Wirklichkeit bei Barth und Irigaray darstellen (5.2). *Die Bezeichnung des Geheimnisses* ist das Thema des zweiten Abschnitts (5.3). Erst im Anschluß an diese formalen Erwägungen soll im darauffolgenden Abschnitt der *Der Inhalt des Geheimnisses* in den Vordergrund gestellt und von verschiedenen Seiten beleuchtet werden (5.4). In einem letzten Abschnitt werde ich meine *Schlußfolgerungen* darstellen und einen Ausblick auf das folgende Kapitel gewähren (5.5).

Im Verlauf meiner Auseinandersetzung bin ich bemüht zu zeigen, warum die

²vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2, §15, „Das Geheimnis der Offenbarung“, Zürich 1945, S. 134-221, (=Barth, KD I.2).

Kritik und die Sehnsucht Irigarays im Barthschen Denken trotz der oben kurz angesprochenen Spannungen nicht gänzlich abgetan, sondern zumindest teilweise sehr wohl aufgehoben ist. Gerade der biblisch-theologische Ansatz der Barthschen Dogmatik, den ich auch als innerbarthsches kritisches Korrektiv betrachte, hilft meines Erachtens, die messianische Sehnsucht Irigarays und die christliche Dogmatik Barths einander anzunähern. Die Suche nach einer Annäherung beider Wege schließt die Notwendigkeit einer Radikalisierung, ja weiterführenden Fortsetzung des Barthschen Denkweges über die Wirklichkeit von und dem rechten Sprechen über Jesus Christus mit Hilfe der von Irigaray geäußerten Kritik keinesfalls aus. Darum sollen die Unterschiede beider Ansätze nicht vernachlässigt werden.

5.2 Geheimnis und Zeichen

5.2.1 Geheimnis und Zeichen bei Barth

Die von Barth gestellte Ausgangsfrage zu den in Paragraph 15 geäußerten Vorüberlegungen hinsichtlich der unmöglichen Möglichkeit einer Christologie lautet folgendermaßen: „Wie vermag es [das Werk der Offenbarung, welches sich im Leben und im Leiden Christi verbirgt; S.H.] das von Gott zu den Menschen gesprochene und also göttlich wahre, aber auch menschlich wirkliche und wirksame Wort der Versöhnung zu sein“ (Barth, KD I.2, S. 134)? Die dogmatische Rede von der Wahrheit christologischen Denkens, so wird in diesem Zitat deutlich, ist für Barth undenkbar, ohne von der Wirklichkeit, ja der Erfahrbarkeit dieser Wahrheit zu sprechen. Bei der Antwort auf die Frage, *wie* etwas zugleich göttlich wahr und menschlich wirksam und wirklich sein kann, bei der Frage also nach der Möglichkeit der Offenbarung, macht Barth einen Unterschied zwischen einem inhaltlichen und einem formalen Aspekt. Inhaltlich gesehen liegt die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung in der Formulierung des christologischen Dogmas von Chalcedon beschlossen: Jesus Christus ist zugleich *wahrer Gott und wahrer Mensch*. Zwei grundsätzlich verschiedene Naturen werden in der einen Person Jesu Christi eins, und zwar „unvermengt und unverändert, ungeteilt und ungeschieden“, wie es in den negativen Formulierungen des Dogmas heißt. Eine nähere Erforschung dieser sogenannten Zweinaturenlehre kann folglich dazu dienen, die Frage nach der *Möglichkeit* dieser Unmöglichkeit eingehender zu klären. Formal gesehen wird diese inhaltliche Antwort auf die Frage Barth zufolge von den zwei sogenannten mariologischen Formeln des Credo, dem *natus ex virgine* und dem *conceptu de Spirito Sanctu*, unterstützt. Erst beide zusammen, das christologische Dogma und die mariologischen Formeln, bezeichnen die besondere Wirklichkeit, um die es Barth zufolge in der Christologie geht, nämlich die Person Jesus Christus. Die spezifische Bedeutung sowohl der inhaltlichen als auch der formalen Bezeichnung werde ich in den folgenden zwei Abschnitten näher erläutern. In diesem Abschnitt gehe ich zunächst darauf ein, *daß* es in der Christologie zum ersten um die Bezeichnung einer bestimmten, als Geheimnis zu wahren Wirklichkeit geht, nämlich um die Bezeichnung der Person Jesus Christus, und daß zum

zweiten das Bezeichnen Barth zufolge zwei Seiten hat, nämlich eine inhaltliche und eine formale.

Erstens geht es also um die Aufgabe der Christologie, eine bestimmte Wirklichkeit zu bezeichnen. Diese Wirklichkeit ist Barth zufolge objektiv gegeben und wird von ihm als ein „Ausgangspunkt“ beschrieben, hinter den man nicht mehr zurück kann (Barth, KD I.2, S. 137). Christologie als Rede von dieser Wirklichkeit ist eine Reflektion dieser Wirklichkeit. Sie ist wohlgemerkt nicht zu verwechseln mit der Wirklichkeit der Offenbarung selbst. Es ist für Barth von großer Wichtigkeit, daß es sich bei dem Ausgangspunkt, an den die Christologie referiert, um ein Geheimnis handelt, welches als solches vom christologischen Denken anzuerkennen und dieses gegebenenfalls zu begrenzen hat. Als Geheimnis kann dieser Ausgangspunkt letztlich nicht erforscht, begründet oder aufgelöst werden. Vielmehr muß die Rede von der Offenbarung ihren Ausgangspunkt so berühren, daß sein Geheimnis gewahrt bleibt: „[H]ier geht es um das Geheimnis, das wohl als solches anzuschauen, anzuerkennen, anzubeten, zu bekennen, aber eben nicht aufzulösen, nicht in ein Nicht-Geheimnis zu verwandeln ist“ (Barth, KD I.2, S. 137). Angemessen für eine gelungene Art der Rede von der Wirklichkeit der Offenbarung wäre – wenn ich Barth hier einmal mit eigenen Worten wiedergeben darf – das Geheimnis zu bezeichnen, ohne zu verletzen. Der rechte Ort der Rede von der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung, welche sich für Barth konkret mit dem Namen Jesus Christus verbindet, liegt *gegenüber* dem zu bezeichnenden Geheimnis. Die diesem Ort entsprechende Haltung des Bezeichnens ist die der Anbetung. Dem menschlichen Sprechen von der Offenbarung Gottes ist so eine Grenze gesetzt, die in der Anerkennung der Tatsache besteht, daß der Mensch es hier mit etwas ihm nicht verfügbaren, nämlich mit Gottes Offenbarung zu tun hat.

Eine Veranschaulichung des Ortes der Christologie als Ort eines nicht verletzenden, sich in Anbetung gegenüber seinem Gegenstand befindlichen, die Grenzen zwischen Gott und Mensch respektierenden Sprechens findet Barth auf der berühmten Malerei des Isenheimer Altars von Matthias Grünewald. Obwohl sich die diesbezüglichen Beobachtungen Barths im Kleingedruckten seiner dogmatischen Ausführungen befinden, möchte ich sie um der Anschaulichkeit und Plastizität der Gedankengänge willen in gleichberechtigter (Druck-)Weise präsentieren:

Anhand einer Interpretation einiger Darstellungen auf dem Isenheimer Altar versucht Barth, etwas vom nicht-verletzenden Charakter des rechten christologischen Sprechens und dem Ort, an dem solch ein Sprechen eine Stätte haben könnte, zu beschreiben. Auf der linken Seite des Hauptbildes ist der Tempel mit dem zur Mitte des Bildes hin geöffneten Vorhang als Zeichen der Adventswelt zu sehen. Allen im Tempel abgebildeten Personen voran befindet sich Maria als anbetende Empfängerin der Gnade. Die Position Marias – und das ist für eine Annäherung der Ansätze Barths und Irigarays von entscheidender Bedeutung – markiert Barths Ansicht nach den rechten Ort der Christologie. Maria verweilt nämlich anbetend gegenüber dem Kindlein, welches sich – wiederum zusammen mit seiner geliebten

Mutter – in der Mitte des Hauptbildes des Altars befindet. Während so die Abbildung Marias auf der linken Hälfte des Hauptbildes den rechten Ort des christologischen Sprechens bezeichnet, veranschaulicht die Abbildung eines Kindleins in der Mitte des Altars das Geheimnis der Offenbarung selbst: Gott läßt sich herab, in einem Kindlein Mensch zu werden. Der Herr wird mit anderen Worten ein Knecht. In der Mitte des Hauptbildes, wo Jesus auf dem Arm seiner Mutter Maria zu sehen ist, findet man erneut eine Unterscheidung zwischen Bezeichnung und Inhalt des Geheimnisses. Jesus und Maria nehmen dort je unterschiedliche Blickrichtungen ein. Maria als Sinnbild für den Ort des rechten Redens über Christus und hierin auch Sinnbild für die Kirche³ sieht die Herrlichkeit Gottes aus dem Dunkel heraus nur indirekt über das vom Lichte beschienene Kind, auf das ihr Blick gerichtet ist. Sie steht dem Geheimnis gegenüber. Das Kindlein selbst sieht seinem Vater und dessen Herrlichkeit hingegen direkt in die Augen, steht also im Unterschied zu Maria und der Kirche direkt im Geheimnis. So gesehen – und darauf kommt es Barth bei seiner Betrachtung des Isenheimer Altars an – ist die Menschwerdung Gottes in Christus der Inhalt des von der Christologie zu bezeichnenden Geheimnisses, Maria hingegen, die zwar auf den geheimnisvollen Inhalt zeigt, aber ihn nicht auflöst bzw. nicht über ihn verfügen zu können meint, ist Sinnbild für die rechte Form dieses Bezeichnens. Während die moderne Christologie diesen bezeichnenden Ort – vor dem aufgeschlagenen Vorhang, in Anbetung verharrend – verlassen hat, also das Geheimnis nicht unverletzt lassen, sondern auflösen wollte, gewährt die Barthsche Rückkehr zur altkirchlichen Tradition die Möglichkeit, das Geheimnis der Weihnacht zu wahren: Das christologische Dogma und die mariologischen Formeln zusammen nehmen Barth zufolge genau den Platz gegenüber dem Geheimnis selbst ein, den Grünwald in seiner Malerei der Maria zuerkennt: „Und nun dürfte eben der Kernsatz der altkirchlichen Christologie über das Werden der Einheit: Jesus Christus 'wahrer Gott und wahrer Mensch' mit seiner Umschreibung in dem *conceptus de Spiritu sanctu natus ex Maria virgine*, die Eigenschaft haben, das Geheimnis zu bezeichnen, ohne es aufzulösen“ (Barth, KD I.2, S. 138).

Barth unterscheidet also erstens zwischen der zu bezeichnenden *Wirklichkeit* der Offenbarung – Gottes Menschwerdung in Jesus Christus – und der *Rede* von dieser Wirklichkeit – der Christologie. Die Christologie als Rede von der Wirklichkeit der Offenbarung hat zweitens den Ausführungen Barths zufolge wiederum zwei Seiten, nämlich eine inhaltliche und eine formale. Beide Seiten gehören zusammen und stehen in einer bestimmten Anordnung zueinander: Der Inhalt der Rede vom Geheimnis, nämlich das christologische Dogma, wird von Barth als der „Kernsatz“ christologischen Bezeichnens angesehen (Barth, KD I.2, S. 138). Die Form der Rede von dem Geheimnis, nämlich die beiden mariologischen Formeln, sind hingegen dem christologischen Kernsatz als eine „Umschreibung“ untergeordnet (Barth, KD I.2, S. 138). Auf die hierarchische Anordnung des Verhältnisses der in-

³Insofern Maria Teil der ja jüdischen Adventswelt ist, impliziert das von Barth gebrauchte Bild, daß der rechte Ort des christologischen Sprechens nicht nur von einer Frau, sondern von einer jüdischen Frau bezeichnet wird und als solcher vorbildlich für die Kirche ist.

haltlichen zur formalen Seite der Christologie möchte ich im folgenden Abschnitt noch einmal zurückkommen. Für diesen Abschnitt entscheidend ist die Erkenntnis, daß Barth zwei Seiten des Bezeichnens unterscheidet und dieses Bezeichnen einer dem Bezeichneten vorgängigen Wirklichkeit gegenüber stellt.

5.2.2 Geheimnis und Zeichen bei Irigaray

Um einen fließenden Übergang vom vorigen Unterabschnitt über das Verhältnis zwischen Geheimnis und Zeichen bei Barth zu einem entsprechenden Unterabschnitt über Irigaray zu ermöglichen, möchte ich zunächst Barths Aussagen in eine andere Sprache, nämlich die der Linguistik, übersetzen. Der Sinn meiner Übersetzungsarbeit besteht in der besseren Vergleichbarkeit der Barthschen mit den Irigarayschen Gedanken hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Zeichen und Wirklichkeit und hinsichtlich des Aufbaus des Zeichens selbst. Die für Barth wesentliche Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Bezeichnung dieser Wirklichkeit, also zwischen dem Geheimnis und der Christologie als Rede von diesem Geheimnis, entspricht m.E. linguistisch gesehen die Unterscheidung zwischen Sache und Zeichen, und zwar in dem vorstrukturalistischen Sinn, daß die aus Zeichen zusammengesetzte Sprache⁴ eine vorgegebene Wirklichkeit reflektiert. Demgegenüber besteht die (post-)strukturalistische Position darin, daß umgekehrt die gemeinte Wirklichkeit durch die Sprache und deren Zeichen erst hervorgebracht wird⁵. Irigaray, die vor dem Hintergrund strukturalistisch beeinflusster Intellektueller wie De Saussure, Lacan und Derrida gelesen werden muß, ist der zweiten Position zuzuordnen. Dieser grundlegende und nicht zu vernachlässigende Unterschied zwischen beiden Positionen soll aber nicht das Hauptthema dieses Kapitels sein. Vielmehr erscheint mir für eine fruchtbare Gegenüberstellung von Barth und Irigaray die von beiden geteilte Unterscheidung eines Zeichens in seine Form und seinen Inhalt von größtem Interesse. Insofern Barth nämlich zwischen einer formalen und einer inhaltlichen Seite des (christologischen) Bezeichnens unterscheidet, scheint mir sein Denken eine Öffnung für eine strukturalistische Herangehensweise zu bieten. Linguistisch gesprochen handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen Inhalt und Form eines Zeichens um die Unterscheidung zwischen einem sogenannten Signifikat (das Bezeichnete, der Inhalt, das Konzept) und einem sogenannten Signifikanten (das Bezeichnende, die Form, das Lautbild). Während in der strukturalistischen Betrachtungsweise eines Zeichens das Signifikat dem Signifikanten, die inhaltliche Seite der formalen Seite übergeordnet ist, gehen Kritiker strukturalistischer Sprachtheorie

⁴Sprache ist hier im Sinne von „langue“ zu verstehen, d.h. als kollektives Relationssystem. Davon unterschieden ist das Sprechen/„la parole“.

⁵In der strukturalistischen Sprachtheorie geht man im Anschluß an ihren wichtigsten Vertreter Ferdinand de Saussure davon aus, daß die Zeichen nicht eine vorgeordnete Wirklichkeit wiedergeben, sondern daß sie ihre Bedeutung immer in einem bestimmten System und Zusammenhang von anderen Zeichen erhalten. Die Präsenz des Bezeichneten entsteht sozusagen im Nachhinein, und sprachliche Zeichen haben keine natürlich gegebene oder unveränderliche Bedeutung. Da das Zeichensystem bei De Saussure ein festes, unbewegliches Gebilde ist, bezeichnen poststrukturalistische Kritiker seine Theorie als logozentristisch.

realistischen Denkens wie Irigaray umgekehrt davon aus, daß der Signifikant dem Signifikat übergeordnet ist. Die Herausforderung von Irigaray gegenüber Barth besteht darum im Zusammenhang mit der Barthschen Unterscheidung zwischen Form und Inhalt beim christologischen Bezeichnen nicht so sehr in der Vorordnung des Zeichens vor der Wirklichkeit, sondern in der erhöhten Aufmerksamkeit für den Signifikanten, d.h. theologisch gesprochen in der Vorordnung der Bedeutsamkeit der mariologischen Formeln beim christologischen Sprechen gegenüber der Bezeichnung des Inhaltes des Geheimnisses der Menschwerdung selbst.

In *La croyance même* wird die Aufmerksamkeit auch tatsächlich in erhöhtem Maße auf den Signifikanten gerichtet, und zwar durch die Bildung der mariologischen bzw. mütterlich-weiblichen Signifikantenkette „Blut-Schleier-Engel-Rose-Prophet“. Diese von Irigaray gebildete weibliche wird der männlichen Kette „Ernst-Christus-Engel-Dichter-Prophet“ gegenübergestellt. Beide Ketten in ihrem Zusammenhang betrachtet bezeichnen eine zukünftige Offenbarung Gottes. Indem Irigaray eine weibliche Signifikantenkette schafft, geht es ihr um nichts weniger als um die Erlösung der Geschichte des weiblichen Geschlechts mittels des Aufspürens von weiblichen Spuren in der christologischen Tradition. Die unerläßlich erhöhte Aufmerksamkeit für den Signifikanten bei Irigaray und insbesondere das im Anschluß an Heidegger entwickelte Bild der Rose hat mich dazu veranlaßt, der von Barth vorgegeben Vorordnung des christologischen Hauptsatzes gegenüber den mariologischen Formeln nicht zu folgen. Ich unterstelle also bei meinen Ausführungen, daß die mariologischen Formeln bei Barth eine mit der Rose von Irigaray vergleichbare Aufgabe haben. Diese Behauptung soll im Folgenden noch erhärtet werden.

Die nun geleistete Übersetzungsarbeit ermöglicht m.E. außer der Entdeckung von Unterschieden die Entdeckung von Gemeinsamkeiten zwischen Barth und Irigaray. Ich habe gezeigt, daß für Irigaray als Vertreterin einer strukturalistischen bzw. poststrukturalistischen Sprachauffassung das Zeichen (die Christologie) anders als für Barth keinesfalls eine Reflektion einer bestimmten vorgegeben Wirklichkeit (Offenbarung) ist. Vielmehr wird diese Wirklichkeit durch die Sprache evoziert und handelt es sich insofern bei der Bezeichnung der Wirklichkeit der Offenbarung um die Bezeichnung einer zukünftigen Wirklichkeit, die zudem mit einer erhöhten Aufmerksamkeit für den Signifikanten, d.h. mit der Konstitution eines Volkes von Frauen und der Präsenz des Mütterlich-Weiblichen um einer Versöhnung der abgrundtiefen Kluft zwischen den Geschlechtern willen, verbunden ist. Trotz dieser unterschiedlichen Positionen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Zeichen und Sache und hinsichtlich der unterschiedlichen Gewichtung von christologischem Dogma bzw. Inhalt und mariologischen Formeln bzw. Form ist der Ansatz von Barth mit dem von Irigaray insofern sehr gut vergleichbar, als beide den Anspruch teilen, die Wirklichkeit der Offenbarung als ein Geheimnis anzusprechen. Was Barth durch den Rückgriff auf das altkirchliche christologische Dogma und die beiden mariologischen Formeln zu wahren sucht, hütet Irigaray mit einer durch Rationalitätskritik gekennzeichneten Sprache, die als poetische Sprache des umherziehenden Dichters mehr ein flüssiges Singen als ein starres dogma-

tisches Sprechen ist und die als Sprache einer halboffenen Rosenblüte das Geheimnis verbirgt, ohne über es verfügen zu können. Im folgenden Abschnitt werde ich insbesondere den zweiten Aspekt des christologischen rechten Sprechens in den Vordergrund stellen, nämlich das mariologische Bild von der Rosenblüte, deren Blütenblätter das Geheimnis hüten, ohne es zu beherrschen.

5.3 Die formale Bezeichnung des Geheimnisses

5.3.1 Die mariologischen Formeln bei Barth

Annäherung an ein Geheimnis

In diesem Abschnitt geht es um die formale Seite des rechten christologischen Sprechens bei Barth, welche dieser in den zwei mariologischen Formeln des Credo gewahrt sieht, dem *conceptu de Spiritu sanctu* und dem *natus ex Maria virgine*. Wesentlich für die dem Geheimnis der Offenbarung entsprechende Form der sprachlichen Annäherung ist es, dieses nicht zu erklären, sondern zu umschreiben, und zwar als *Geheimnis* schlechthin zu umschreiben. Zu beachten ist hierbei, daß es sich bei der Offenbarung Gottes um ein Datum ohne jeglichen Anknüpfungspunkt handelt. Sie ist ein Novum, ein Geschenk, außerhalb menschlicher Erfahrung und nicht in Analogie zu anderen Gegenständen zu verstehen. Ihre Möglichkeit ist nur von ihrem Gegenstand her kennbar, nicht aufgrund eigenen menschlichen Vermögens. Die Offenbarung findet also von sich selbst her, nicht aufgrund menschlicher Bemühungen, einen Weg, Inhalt menschlichen Denkens und menschlicher Erfahrung zu werden. Die theologisch angemessene Form der Erkenntnis der Offenbarung ist das Bekenntnis als Anerkennung einer schlechthinigen Exteriorität und der Unbegreiflichkeit der Möglichkeit der Menschwerdung Gottes. Aus diesem Grunde entspricht der inhaltlichen Seite des Geheimnisses der Weihnacht – die Fleischwerdung – formal gesehen ein Wunder, nämlich das weihnachtliche Wunder der Empfängnis Jesu aus dem Heiligen Geist und der Geburt des Messias aus einer Jungfrau. Eine sprachliche Annäherung an das Geheimnis der Weihnacht, also eine gelungene Form der Christologie, ist in der altkirchlichen Tradition offensichtlich mit der Person der Maria verbunden.

Eine nähere Erforschung der sogenannten mariologischen Formeln des Credo gibt dann auch Aufschluß darüber, wie und warum es Maria in vorbildlicher Weise gelingt, von der weihnachtlichen Begegnung zwischen Gott und Mensch angemessen zu sprechen und so den rechten Ort der Christologie zu verkörpern.

Nun besteht Barth zufolge vom biblischen Zeugnis her gesehen allerdings keine zwingende Notwendigkeit, die beiden mariologischen Sätze als Dogma anzuerkennen. Außer in Mt. 1 und Lk. 1. wird die Jungfrauengeburt nicht ausdrücklich erwähnt. Möglicherweise deutet die Nicht-Erwähnung jedoch darauf hin, daß die Jungfrauengeburt als eine selbstverständliche Voraussetzung betrachtet wurde. In den biblischen Zeugnissen von Jesus wird ja die Mutter recht oft, der Va-

ter hingegen kaum erwähnt. Ebenso exegetisch unsicher verhält es sich mit den Stammbäumen Jesu in Mt. 1, 2-16 und Lk. 3, 23-28. Zwar ordnen die Evangelisten Jesus in die Davidische Genealogie ein, doch wird Joseph nicht eindeutig als der leibliche Vater erwähnt. Selbst das entscheidende Wort „zeugen“ bei der Genealogie Jesu muß nicht unbedingt in einem biologischen Sinn verstanden werden. Aufgrund der exegetischen Unsicherheit sollte die Notwendigkeit eines Dogmas von der Jungfrauengeburt nach Barths Ansicht nicht mit Hilfe der exegetischen Befunde, sondern von seiner inneren sachlichen Richtigkeit her begründet werden.

Um den theologischen Sinn und von daher die Berechtigung des mariologischen Dogmas zu verstehen, ist es wichtig, es von Anfang an vom christologischen Dogma zu unterscheiden. Das mariologische Dogma drückt ja keinesfalls die christologische Wirklichkeit der Offenbarung aus, und es beansprucht auch nicht, eine Wiederholung des christologischen Dogmas zu sein. Vielmehr bezeichnet es „das Geheimnis dieser Wirklichkeit, ihre Unbegreiflichkeit, ihren Charakter als den eines Faktums, in welchem Gott allein durch Gott gehandelt hat und in welchem Gott auch allein durch Gott erkannt werden kann“ (Barth, KD I.2, S. 193). Es ist mit anderen Worten die Aufgabe des mariologischen Dogmas, das geistliche Verständnis des christologischen Dogmas im Gegensatz zu einem geistigen Verständnis zu unterstreichen: Gott ist nur in seinem eigenen Licht zu erkennen, nicht durch unser menschliches Erkennen.

Trotz der grundlegenden Unterscheidung zwischen (formaler) Bezeichnung und (bezeichneter) Wirklichkeit geht es Barth zufolge in der Mariologie um mehr als eine beliebige äußere Form. Form und Inhalt, Äußeres und Inneres sind wie auch das Zeichen und die Wirklichkeit in biblischer Sicht zwar sehr wohl unterschieden, gehören aber trotzdem zusammen. So ist die Form keinesfalls ein überflüssiges Ärgernis, sondern vielmehr unverzichtbares Bezeichnen des Geheimnisses der Weihnacht. Das Wunder der Weihnacht korrespondiert insofern nicht unbeliebig, sondern von einem inneren Sachzusammenhang her mit dem Geheimnis selbst, als ein Wunder wie dieses nicht aus der „Kontinuität des sonstigen Geschehens in dieser Welt verstanden werden kann“ (Barth, KD I.2, S. 198). Da es Zeichen des kommenden Reiches ist, muß es eine gewisse Analogie zum Bezeichneten aufweisen: „Um zu bezeichnen, muß es selbst etwas von der Art dessen an sich haben, was es bezeichnet; es muß ihm noetisch und ontisch analog sein“ (Barth, KD I.2, S. 198). Die erkenntnistheoretischen und seinsmäßigen Zusammenhänge und Übereinstimmungen zwischen den mariologischen Formeln und dem Geheimnis selbst besteht Barth zufolge darin, „daß Gott inmitten der Kontinuität der kreatürlichen Welt, aber unabhängig von ihr sowohl hinsichtlich unseres Verständnisses seines Tuns als auch hinsichtlich seines Tuns selbst mit sich selbst anfängt“ (Barth, KD I.2, S. 199). Abgesehen von der Diskontinuität des Wunders und dem darin implizierten souveränen Neuanfang Gottes mit den Menschen nennt Barth keine weiteren Übereinstimmungen zwischen Wunder und Geheimnis. Es wird sich zeigen, daß man gerade an dieser Stelle von Irigaray her gesehen den Versuch unternehmen kann, die von Barth ausdrücklich unterstellte erkenntnistheoretische und seinsmäßige Analogie zwischen der formalen Bezeichnung und dem Inhalt des

Geheimnisses aus- und umzubauen.

Im Folgenden führt Barth aus, inwiefern am dogmatischen Stellenwert der mariologischen Formeln zwar nicht exegetisch, jedoch sehr wohl vom theologischen Zusammenhang her festzuhalten ist. Dem Wunder der jungfräulichen Geburt entspricht nicht zufällig ein weiteres Wunder, nämlich das leere Grab als Zeichen der Auferstehung. Beide Wunder bezeichnen die Besonderheit der menschlich-geschichtlichen Existenz Jesu Christi, die in der Einheit der Wirklichkeit Gottes mit der Wirklichkeit Jesu Christi besteht. Das erste Wunder bezeichnet nun insbesondere das verhüllte Geheimnis der Offenbarung – Gott tritt ja Weihnachten in tiefster Verborgenheit in Jesus Christus hervor; das zweite zeigt hingegen insbesondere das offenbarte Geheimnis der Offenbarung an – das durch kein Hindernis aufzuhaltende österliche Wirken Gottes. Es ist Barths Meinung nach genau aufgrund dieses sachlichen Zusammenhangs zwischen verhülltem und offenbarem Geheimnis, warum man den dogmatischen Stellenwert der mariologischen Formeln nicht bestreiten, sondern seine Notwendigkeit theologisch erklären sollte.

Weitere Kriterien hinsichtlich der Notwendigkeit des dogmatischen Stellenwertes der mariologischen Formeln ergeben sich durch die genauere Betrachtung der inhaltlichen Bedeutung ihrer zwei Klauseln, nämlich 1. dem *concepto de Spirito sancto* und 2. dem *natus ex virgine*.

Position und Negation

Zuerst gilt es zu untersuchen, wie beide Klauseln sich zueinander verhalten. Es zeigt sich, daß die zweite Formel die Unabhängigkeit des göttlichen Handelns, also das Geheimnis der Offenbarung, anhand einer *Negation* zeigt: Der Messias erblickt das Licht der Welt „nicht auf Grund von männlicher Zeugung, sondern allein auf Grund von weiblicher Empfängnis“ (Barth, KD I.2, S. 202). Die erste Formel bestätigt nun *positiv*, was die zweite negativ sagt, nämlich daß „der freie Wille Gottes der Sinn und die Auflösung jenes Rätsels ist“ (Barth, KD I.2, S. 202). Hervorhebenswert gerade für ein Gespräch mit Irigaray ist m.E. nun Barths Argumentation, daß auch die zweite – die männliche Aktivität negierende – Formel etwas Positives enthält, da sie auch von – wohlgemerkt begrenzter – menschlicher Anwesenheit und Wirklichkeit beim Geheimnis der Weihnacht redet. Es geht trotz aller Negation menschlich-männlichen Wollens um den wirklichen Menschen, um eine echte Geburt, um die schmerzhaft wirkliche einer gebärenden Frau, um den wirklichen Sohn einer wirklichen anwesenden, wenn auch außergewöhnlichen Mutter. Gerade indem die zweite negative Formel auch das Positive sagt und eine nicht-wunderbare Komponente enthält, zeigt sie auf die Sache, nämlich auf das unaussprechliche Geheimnis, welches die beiden mariologischen Formeln zu bezeichnen haben: „Der Mensch ist nicht nur nicht a u c h dabei, sondern [...] als die eine H a u p t person auch dabei: nicht als ein Nichts, nicht nur scheinbar, sondern als der wirkliche Mensch, der er ist“ (Barth, KD I.2, S. 203). Prototyp dieses zu Weihnachten von Gott auch positiv gemeinten wirklichen Menschen ist nun offensichtlich Maria. Die auch positive Anwesenheit des wirklichen Menschen zu

Weihnachten unterscheidet Barth zufolge das weihnachtliche Zusammenkommen zwischen Gott und Mensch von der Schöpfung: Es geht Weihnachten nicht um eine Schöpfung *ex nihilo*, sondern um eine Neuschöpfung, nämlich eine Schöpfung *ex Maria*. Dies ist keinesfalls mit einer Form der natürlichen Theologie zu verwechseln. Die Souveränität Gottes bleibt trotz der auch positiven Anwesenheit der Maria unzweifelhaft erhalten, ja wird von ihr in ihrer positiven Anwesenheit bezeichnet, wie die nähere Erforschung des *ex virgine* deutlich machen wird.

Die Negation

Die Feststellung, daß es sich beim *ex virgine* um etwas Wunderliches handelt, welches sich analogielos und diskontinuierlich zum Laufe der übrigen Weltgeschichte verhält, ist unzureichend. Es geht nämlich bei diesem biblischen Wunder um ein Zeichen, welches als solches etwas Bestimmtes bezeichnen will und von diesem bestimmten Inhalt nicht zu trennen ist. Dieser besteht im Falle des *ex virgine* in der Begrenzung, die auch Maria, deren menschliche Natur ja unter einem positiven Vorzeichen steht, widerfährt. Denn Weihnachten wird dem Menschen, speziell der Frau Maria, nicht nur die Gnade der Geburt angekündigt, sondern vor allem ein Gericht zugesprochen. So ist die Botschaft „Fürchte Dich nicht...“ des Engels an Maria in Lk. 1, 26-38 zugleich als Gnade und Gericht aufzufassen, ist Freudenbotschaft auf der einen Seite, Erschütterung und Bedrohung der Existenz auf der anderen Seite. Insofern ist Maria als der zu Weihnachten positiv gemeinte Mensch gleichsam die enge, ja äußerst begrenzte Eingangspforte der göttlichen Gnade in die menschliche Welt. In der Begrenzung des *ex virgine* verschafft Gott dem (weiblichen) Menschen sozusagen eine Möglichkeit vor Gott auf dem schmalen Weg des Gerichts. Weil der Weg kein natürlicher Weg sein kann, muß die menschliche Natur begrenzt werden und Maria eine Jungfrau sein. Die Jungfrauenschaft der Maria macht deutlich, daß die menschliche Natur an sich keine Fähigkeit hat, Stätte der göttlichen Offenbarung zu werden bzw. eine Werkgenossin Gottes zu sein. Doch wird ihr diese Möglichkeit als von Gott geschenkte Möglichkeit keinesfalls abgesprochen. Es geht Barth ja nicht um ein vernichtendes Urteil über menschliche, geschweige denn weibliche Möglichkeiten, sondern um deren Begrenzung. Gerade Maria kann aufgrund der von Gott gegebenen Fähigkeiten des Erleidens und des Empfangens trotz der Nichteignung der menschlichen Natur Stätte der Offenbarung Gottes werden. Erleiden und Empfangen sind Barth zufolge keinesfalls als natürliche weibliche Eigenschaften zu betrachten, sondern als eine der (auch weiblichen) menschlichen Natur widersprechende Gnadengabe Gottes. So gesehen ist die „Jungfrauenschaft der Maria in der Geburt des Herrn [...] die Negation – nicht des Menschen *vor* Gott, wohl aber seiner Möglichkeit, seiner Eignung, seiner Fähigkeit *für* Gott“. Damit entfällt auch hinsichtlich des positiven Urteils über Maria von Barth her gesehen der Verdacht einer natürlichen Theologie (Barth, KD I.2, S. 206, kursiv v. mir, S.H.).

Der Sinn der im *ex virgine* beschlossenen Negation der menschlichen Natur ist

nicht die Wiederholung der in der Schöpfung betonten grundlegenden Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Mensch als paradiesisches, noch nicht ungehorsames Geschöpf hätte durchaus die Möglichkeit für Gott gehabt. Der Sinn des im *ex virgine* beschlossenen Urteils über die menschliche Natur zielt Barth zufolge vielmehr darauf, daß sich die Offenbarung gerade mit einem ungehorsamen menschlichen Fleische engagiert, auf daß diese Natur „die Fähigkeit für Gott, die sie nicht hat, empfangen. Dieses Geheimnis b e z e i c h n e t das *natus ex virgine*“ (Barth, KD I.2, S. 206). Barth läßt keinen Zweifel über die untergeordnete Funktion des Zeichens entstehen. Als Zeichen eines Neuanfangs Gottes mit den Menschen ist das *ex virgine* keine Bedingung für die gemeinte Sache, sondern Hinweis und damit der gemeinten Wirklichkeit nachgeordnet. Jesus Christus ist mit anderen Worten nicht darum der neue Adam, weil er mittels einer „Geburt ohne vorangegangene geschlechtliche Vereinigung von Mann und Weib“ geboren wurde, sondern die Jungfrauengeburt läßt uns als Zeichen wissen, daß Jesus die gemeinte Sache ist (Barth, KD I.2, S. 207).

In welchem Sinne zeigt aber das *ex virgine*, die „Geburt ohne vorangegangene geschlechtliche Vereinigung von Mann und Weib“, nun tatsächlich einen Neuanfang Gottes mit den Menschen an (Barth, KD I.2, S. 207)? Der Sinn der jungfräulichen Geburt besteht keineswegs in der Verurteilung der Sexualität als solcher, sondern in der von Gott und nicht etwa vom Menschen her vollzogenen zeichenhaften Begrenzung des Sündigen daran: „und eben auf dieses Tun Gottes zeigt das *natus ex virgine*, das Zeichen des Ausschlusses des sündigen Geschlechtslebens als Ursprung der menschlichen Existenz Jesu Christi. Weil und indem Gott in seiner Offenbarung und Versöhnung der Herr ist und sich Raum schafft unter uns, darum und darin wird der Mensch und seine Sünde begrenzt und verurteilt“ (Barth, KD I.2, S. 209). Das Sündige ist nach Barths Ansicht kein spezifisches Merkmal der Sexualität. Es geht folglich nicht speziell um eine Verurteilung der Sexualität, sondern um eine beispielhafte Verurteilung der Sünde überhaupt. Entscheidend ist, daß mit der Verurteilung menschlicher Sünde eine positive menschliche Möglichkeit verbunden ist, die in der positiven Anwesenheit des jungfräulichen Menschen Maria besteht. Die positive menschliche Möglichkeit, die Weihnachten trotz aller menschlichen Unmöglichkeit ins Spiel kommt und die auf den Neuanfang Gottes mit den Menschen weist, besteht genau darin, daß der Mensch „nur in Gestalt des nicht wollenden, nicht vollbringenden, nicht schöpferischen, nicht souveränen Menschen, nur in Gestalt des Menschen, der bloß empfangen, der bloß bereit sein, der bloß etwas an und mit sich geschehen lassen kann“ auftritt (Barth, KD I.2, S. 209). Barth ist es sehr daran gelegen, diese jungfräulichen oder auch neumenschlichen Eigenschaften nicht als sogenannte natürliche weibliche Eigenschaften darzustellen und Virginität nicht als menschlicherweise verfügbaren Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade ins Feld zu führen. Vielmehr geht es auch bei dieser positiven menschlichen Möglichkeit um die „Negation einer eigenen Freiheit [des] Geschöpfes“ (Barth, KD I.2, S. 209). Nur „in seiner Bereitschaft für Gott“ ist der Mensch hier positiv im Spiel, der wollende, souveräne Mensch hingegen, welcher u.a. in der Sexualität auch immer auf dem Plane ist, „zeigt anderswohin als auf die

Majestät des göttlichen Erbarmens“ (Barth, KD I.2, S. 210f.).

Das weihnachtliche Thema ist mit anderen Worten die göttliche Agape und nicht „die geradezu kosmische Macht des menschlich-creatürlichen Eros“ (Barth, KD I.2, S. 210). Den Ausführungen und Konkretisierungen Barths im Kleingedruckten zufolge macht es durchaus Sinn, daß zu Weihnachten nicht nur der Eros als solcher, sondern gerade auch die Funktion des Mannes dabei ausgeschlossen wird. Das Fehlen eines menschlichen Vaters unterstreicht nämlich das Geheimnis der Enhypostasie der menschlichen Natur Christi. Auch als Mensch ist Jesus der Sohn Gottes, d.h. anders als die anderen Söhne kein Sohn menschlicher Väter. Der von Barth abgewiesene wollende und souveräne Mensch, „der Mensch als eigenständiger Werkgenosse Gottes, der Mensch im Schwung seines Eros, der als solcher, wenn es um Gottes Gnade geht, gerade nicht Teilnehmer am Werke Gottes sein kann, er ist *a parte potiori* der männliche Mensch und im Geschlechtsvorgang, dem der Mensch seine irdische Existenz verdankt, der Vater des Menschen“ (Barth, KD I.2, S. 211). Barth geht es nicht darum, den Anteil der Frau an der wollenden und souveränen Bestimmung des Menschen abzustreiten, ja er hält es selbst nicht für ausgeschlossen, daß der weibliche Anteil an der bisherigen (Männer-)Geschichte größer war, als ein oberflächlicher Eindruck erwecken könnte. Faktisch ist die Weltgeschichte, die zu Weihnachten verurteilt werden soll, Barth zufolge jedoch eindeutig von männlichem Handeln und Sprechen geprägt: „Aber wie dem auch sei: wenn es je einen Matriarchat statt des Patriarchates gegeben hat und vielleicht tatsächlich noch immer gibt, so ist es doch – nun eben ‚bezeichnend‘, daß das geschichtliche Bewußtsein aller Völker, Staaten und Kulturen mit dem Patriarchat anfängt. Bezeichnend für die Weltgeschichte, charakteristisch für die Weltgeschichte, die wir kennen, wie sie also – vielleicht nicht an sich, aber für uns tatsächlich geschehen ist und geschieht, ist schon das männliche Handeln. Auch das biblische Offenbarungszeugnis setzt voraus, daß dem so sei, und ihm hat sich auch das Nachdenken der christlichen Kirche ohne weiteres angeschlossen“ (Barth, KD I.2, S. 211f.). Das jungfräuliche oder neumenschliche Zeichen des Geheimnisses der Weihnacht ist hingegen unzweifelhaft ein Gegenzeichen zur Herrschaft des Mannes, d.h. ein Widerspruch gegenüber demjenigen Menschen, der sich *a parte potiori* im Stande des Ungehorsams befindet. Der Mann, der historisch gesehen in erster Linie die von Barth so scharf kritisierte „Genialität“ verkörpert, trifft im gnädigen jungfräulichen Zeichen darum auch tiefer als Maria auf den Widerspruch der Gnade. Die Genesis Jesu Christi ist „im Widerspruch zum Werden aller anderer Menschen ganz und gar keine Männergeschichte“ (Barth, KD I.2, S. 212). Christus als Sohn eines Mannes wäre ein Sünder wie die anderen. Der „signifikante[n] Nichteignung des Mannes zum Vater des Immanuel“ steht nun aber keine „signifikante Eignung der Frau als zu seiner Mutter“ gegenüber (Barth, KD I.2, S. 213). Von einer Rehabilitation der Frau rät Barth dann auch zugunsten einer schlichten Begrenzung des Mannes ab, und zwar wegen der sich daraus ermöglichenden Gefahr einer Verherrlichung sogenannter weiblicher Werte wie Empfänglichkeit und Bereitschaft und deren Interpretation als natürliche

menschliche Möglichkeiten für Gott. Trotzdem, so möchte ich das Anliegen Barths noch einmal pointiert formulieren, steht die Geschichte des Mannes tiefer im Nein als die (ja noch ungeschriebene) Geschichte der Frau. Indem die Frau aufgrund ihrer ungeschriebenen Geschichte das von Genialität (noch) freie Wesen ist, indem sie in der Figur der unter dem Gericht stehenden Jungfrau Maria nicht aufgrund ihrer Natur, sondern aufgrund göttlicher Gnade und ihres Glaubens Trägerin des Messias sein darf, indem sie nicht die Geschichte des Patriarchats, sondern die von Gott gemeinte wahrhaft menschliche Geschichte bezeichnet, gehört sie zum Wunder der Weihnacht und dem Geheimnis der Menschwerdung, welches von diesem Wunder bezeichnet wird, im Gegensatz zum Mann auch auf positive Weise dazu. Ihr wird mit anderen Worten neben dem Nein auch ein Ja zugesprochen, und gerade sie darf ein durchaus bezeichnendes Gegenzeichen zur Geschichte von menschlichen Söhnen und Vätern sein. Der Mensch, der beim Geheimnis der Weihnacht im Spiel ist, der Mensch, den Gott anspricht, wenn er sich unter Menschen begibt, ist so unzweifelhaft die Frau als mögliche Repräsentatin der von Gott gemeinten ganz anderen Geschichte. Das bedeutet keinesfalls, daß etwa hinter der bösen menschlichen/männlichen Geschichte eine gute weibliche Natur steht. Vielmehr ist im Sündenfall der ganze Mensch als Mann und Frau gefallen. Doch darf bei aller gebotenen Vorsicht hinsichtlich des Verdachts einer natürlichen Theologie gerade zu Weihnachten nicht vergessen werden, daß das gnädige Handeln Gottes bei diesem Neuanfang nun einmal in aller Deutlichkeit und an signifikanter Stelle eine Frau und keinen Mann als menschliches Gegenüber würdigt.

Die Position

Die erste Formel, *conceptu de Spiritu sanctu*, enthält zwar ebenso wie die zweite nur eine Bezeichnung des eigentlichen Geheimnisses und nicht das Geheimnis selbst, steht jedoch näher zur Sache als die zweite Formel. Sie bezeichnet nämlich nicht nur dessen rechte „Form und Gestalt“, nämlich einen aufgrund der Negation menschlichen Eigensinns entstandenen leeren Raum, sondern auch den „Grund und Gehalt“ des jungfräulichen Zeichens, also den positiven Inhalt, mit dem dieser leere Raum von Gott her besetzt wird (Barth, KD I.2, S. 215). Der Gehalt dieses Raumes besteht der ersten Formel zufolge in der Tatsache, daß Gott selbst in der Gestalt des Heiligen Geistes Urheber des jungfräulichen Zeichens ist, eine Werkgenossenschaft der Maria also nicht nur wie in der zweiten Formel negativ vom Menschen und seiner Begrenzung her, sondern auch positiv von Gott und seinem Werke her auszuschließen ist. Die Nennung des Heiligen Geistes führt zum einen das Zeichen der Jungfrauengeburt auf das Geheimnis der menschlichen Existenz Jesu Christi, d.h. auf Gott selbst zurück. Parallelen mit heidnischer Mythologie oder naturphilosophischen Spekulationen sind von daher ausgeschlossen. Zum anderen aber führt die Nennung des Heiligen Geistes auf den Zusammenhang zwischen der Existenz des Versöhnners mit unserer eigenen Existenz zurück. Der Heilige Geist ist nämlich die Seinsweise Gottes, die verbürgt, daß der Mensch am versöhnenden und offenbarenden Handeln Gottes teilnehmen kann, kraft dessen

es beispielsweise auch die Kirche als die Gemeinschaft der Kinder Gottes gibt. Als Heiliger Geist schenkt Gott seinen Kindern schon bei der Fleischwerdung des Wortes auch die Freiheit des Heiligen Geistes, kraft derer die Kinder Gottes die Offenbarung zu bezeugen und damit auch zu erneuern haben. Daß dieses (gläubige) Vermögen der Kinder Gottes – ihre *exousia* – eine Erzeugung aus Gott, nämlich eine unnatürliche Geburt von oben und aus dem Geist ist, macht gerade auch das Johannesevangelium deutlich (vgl. Joh. 1, 12f.; 3, 3; 3, 5f.). Darum hat die erste Formel des mariologischen Dogmas auch durchaus eine Parallele zu der Taufe am Jordan (Mk. 1, 9f.), wo die Taube das Zeichen für das von oben zu empfangende Werk des Heiligen Geistes ist, welches wie die Jungfrauengeburt bezeugt, daß Jesus Christus die gemeinte Sache ist.

Da der Heilige Geist keinesfalls mit einem apotheosierten Mann zu verwechseln ist, bestätigt seine positive Nennung, daß männliche Aktivitäten bei der Geburt des Messias tatsächlich ausgeschlossen sind und daß Jesus keines menschlichen Vaters Sohn genannt werden kann. Um die Unnatürlichkeit des Zeugungsvorgangs Jesu zu betonen, haben die Kirchenväter – so Barth im Anschluß an Johannes Damascenus – das Ohr der Maria als das leibliche Organ der wunderbaren Empfängnis bezeichnet. Die einzige Analogie der Empfängnis Christi besteht nämlich im Hören auf das Wort Gottes, ist also eine Analogie des Glaubens.

In diesem Zusammenhang gebraucht Barth ein Bild, welches ich gerne weiter ausbauen möchte. Glauben gestaltet sich für Maria offensichtlich als ein empfangendes, unbegreifbares „Überschattet-werden“, wie Barth im Anschluß an Lk. 1, 36 feststellt. Wie ich oben bereits sagte, bleibt der durch die Negation des *ex virgine* entstandene Raum offensichtlich nicht leer, sondern wird mit etwas gefüllt, in diesem Fall mit Heiligem Geist. Das erinnert, so Barth, an die Wolke, die die Stiftshütte mit der Herrlichkeit Gottes überschattet (Ex. 40, 35), und an die Cherubim, die die Thora in der Bundeslade überschatten (2. Chr. 5, 8). Die Jungfrauenschaft der Maria macht deutlich, daß der leere Raum des Glaubens durch empfangendes Zuhören entstand. Der konkrete Inhalt dieses Glaubensraumes ist Barth zufolge trinitarischer Art. Der Geist schenkte Maria nämlich in Christus unbegreifliche göttlich – schöpferische Allmacht, versöhnende Liebe und erlösende Weisheit. Doch sind m.E. biblisch gesehen – etwa im Zusammenhang mit den oben genannten Bildern des „Überschattet-werdens“ – auch andere Füllungen denkbar. Folgt man diesen von Barth selbst genannten, allerdings nicht weiter beachteten und ausgearbeiteten Bildern, so ergeben sich als alternative biblische Füllungen die verborgene Einwohnung der Herrlichkeit Gottes selbst und die Gabe der Thora als das konkrete Gebot dieses Gottes. Barth ordnet so – allerdings nur andeutungsweise – den Geist in die Reihe der biblischen Bilder „Wolke/(Schleier) – Cherubim/(Engel) – Geist“ ein, den Glauben der Maria jedoch in die Reihe der leeren Räume „Stiftshütte – Bundeslade – Maria“.⁶

Gerade anhand der ersten Formel, so möchte ich die Ausführungen Barths abschließend noch einmal unterstreichen, wird deutlich, daß auch das Positive, mit

⁶Ich habe die von Irigaray gebrauchten Begriffe in Klammern dazugefügt.

welchem der Heilige Geist den durch die Negation entstandenen Raum erfüllt, zum weihnachtlichen Zeichen dazugehört. Zwar steht und fällt das zu bezeichnende Geheimnis der Weihnacht nicht ontisch – an sich – mit dem mariologischen Dogma und ist in keiner Hinsicht von ihm abhängig, doch läßt sich sagen, daß das Geheimnis noetisch betrachtet – also für uns gesehen – sehr wohl mit diesem Dogma steht und fällt, da es für uns das ansonsten unbegreifliche Geheimnis der Weihnacht bezeugt und bezeichnet.

5.3.2 Die Bezeichnung des Geheimnisses bei Irigaray

Für einen Vergleich zwischen Barths Ansatz hinsichtlich der Bedeutung der mariologischen Formeln mit dem Denken Irigarays bietet sich in *La croyance même* das Bild der Rosenblüte an. Anhand dieses Bildes lassen sich nämlich die drei für Barth wichtigen Themen entfalten, d.h. erstens der Zusammenhang zwischen Geheimnis und Zeichen, zweitens die mit dem Bezeichnen verbundene Negation und drittens die trotz der Negation bestehende Position.

Der Zusammenhang zwischen Geheimnis und Zeichen

Ich habe bereits ausgeführt, daß der sprachwissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Sache und Zeichen bei Barth m.E. die Unterscheidung zwischen der zu bezeichnenden Wirklichkeit – dem Geheimnis der Offenbarung - und der bezeichnenden Rede von dieser Wirklichkeit – der Christologie - entspricht. Das Zeichen selbst, also die Christologie, zerfällt sprachwissenschaftlich betrachtet in ein auf den Inhalt gerichtetes Signifikat und einen auf die Form gerichteten Signifikanten, was bei Barth der Unterscheidung zwischen christologischem Dogma als Bezeichnung des Inhalts der Christologie und dem mariologischen Dogma bzw. den zwei mariologischen Formeln des Credo als Bezeichnung der rechten Form der Christologie entspricht.

Als die wichtigste Übereinstimmung zwischen Barth und Irigaray hinsichtlich der Aufgabe des Zeichens und insbesondere hinsichtlich der Aufgabe der formalen Seite dieses Zeichens, dem mariologischen Bezeichnen, betrachte ich die Tatsache, daß bei beiden die Offenbarung als ein Geheimnis bezeichnet werden soll. Darum hat das Zeichen das Bezeichnete nicht zu erklären oder zu beherrschen, sondern zu bekennen und nicht-verletzend zu umschreiben. Aufgrund dieser spezifischen Aufgabe und Eigenart des christologischen Zeichens muß das Geheimnis der Weihnacht von einem Wunder, eben dem *natus ex virgine Maria* und der *conceptio de spiritu sancto* umschrieben werden.

Der Funktion dieser zwei sogenannten mariologischen Formeln entspricht nun meiner Meinung nach den Eigenarten des von Irigaray in *La croyance même* im Anschluß an Heidegger entwickelten Bildes der Rosenblüte. Dieses Bild folgt im Textverlauf von *La croyance même* dem Bild der Cherubim, den verdoppelten Engeln auf der Bundeslade, die zwischen sich einen Raum für eine erneute Offenbarung Gottes, für ein neues Gesetz der Versöhnung zwischen den Geschlechtern,

konstituieren. Das Rosenblütenbild knüpft insofern an das Cherubimbild an, als das Motiv der Bildung eines Innenraumes durch ein geteiltes Äußeres wieder aufgenommen wird. In beiden Fällen handelt es sich um einen Raum, in dem durch das Äußere (Cherubim, Rosenblätter) etwas Verborgenes (Offenbarung) bezeichnet wird. Außerdem setzt das Bild der Rosenblüte das Muttermord- bzw. Opfermotiv fort, da nämlich die verschwenderische Pracht der sich öffnenden Blütenblätter nicht nur von der Farbe her, sondern auch vom Aspekt des Verschwendens her an ein blutiges Frauenopfer erinnert. Wie bereits die Cherubim ist auch die Rosenblüte ein Bild, mit dem Irigaray die im Sinne der sexuellen Differenz unzulängliche Verkündigung des Weihnachtsengels Gabriel weiterführen und erneuern möchte. Die Rosenblüte, um die es an dieser Stelle gehen soll, ist also ein Bild, mit dessen Hilfe Irigaray eine rechte Form der Verkündigung und der Aufnahme der Offenbarung finden möchte.

Es fällt auf, daß Irigaray im Gegensatz zum ernsthaften „Fort und Da“, zum engelhaften linearen „Hin und Her“ bzw. zum ebenso linearen Barthschen „von Oben nach Unten“ das Verhältnis zwischen der Offenbarung und dem Empfänger der Offenbarung mehr in dynamischen räumlichen Metaphern zum Ausdruck bringt und die strahlende oder duftende disperate Bewegung eines „von Innen nach Außen“ in den Mittelpunkt rückt.⁷

Meiner Meinung nach verbindet nicht nur Barth, sondern auch Irigaray die geheimniswahrende Form des christologischen Sprechen mit der Person der Maria. Verschiedene Gründe machen es wahrscheinlich, daß Irigaray mit der Rosenblüte ein mariologisches Bild entwirft. Erstens liegt eine Assoziation von „Rose“ mit „Maria“ in der Tradition der katholischen Kirche direkt auf der Hand. Zweitens ist das Bild der Rosenblüte im Textverlauf von *La croyance même* eindeutig in eine weibliche Tradition eingebunden, nämlich in eine Kette von Mutter-Signifikanten, deren Sprechen es zu aktivieren gilt und die die Erinnerung an den Muttermord als Grundlage des Glaubens verbürgen sollen. Die weibliche Tradition führt ja vom verschwiegenen Opfer der blutflüssigen Frau beim Abendmahl über das Vergessen von Ernst Mutter Sophie, der Nichtbeachtung der mütterlichen Gabe zu Weihnachten zum Versuch einer Aktivierung des weiblichen Geschlechts und seiner Tradition anhand des von Rationalitätskritik durchtränkten Bildes der Rosenblüte.

⁷Vgl. auch ihre Untersuchung nach einer Alternative zur herrschenden Repräsentation in: Luce Irigaray, Die Geste in der Psychoanalyse, in: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i.Br. 1989, S. 145-168, (=Irigaray 1989d). Irigaray beschreibt in diesem Text eine Alternative zum Fort/da-Spiel des kleinen Ernst, nämlich die Geste, die das kleine Mädchen macht, wenn es in die Sprache eintritt. Ich bespreche diese Geste nicht ausführlich, möchte aber anhand eines Zitates etwas von den Gedanken Irigarays veranschaulichen: „Die Mädchen treten nicht auf die gleiche Weise in die Sprache ein wie die Jungen. Wenn sie zu sehr in Trauer versunken sind, treten sie überhaupt nicht ein. Wenn nicht, dann dringen sie in sie ein, indem sie einen Raum, einen Weg, einen Fluß, einen Tanz, einen Rhythmus, einen Gesang...erfinden. Sie beschreiben einen Raum um sich herum und verschieben nicht ein Ersatzobjekt von einem Ort zum anderen oder an mehrere Orte: sichtbar vor sich in der Hand, unsichtbar im Bett, im Mund vor und hinter den Zähnen, im Rachen etc. Die Mädchen bewahren alles und nichts. Das ist ihr Geheimnis, ihre Verführung“ (Irigaray, 1989d, S. 160).

Drittens sinnspielt Irigaray mit der Rose und der Versammlung der Blütenblätter auf eine Kirche oder (Gemeinde-)Versammlung. So legt sich auch von hier eine Verbindung mit Maria nahe, die ja insbesondere in der katholischen Tradition ein Sinnbild für die Kirche ist. Neben dem Versammeln als solchem spielen andere liturgische oder kirchliche Aspekte der Rosenblüte, insbesondere das Versammeln im Zusammenhang mit der Erinnerung dessen, was bereits stattgefunden hat, d.h. ein Gedenken des Opfers und der Zerteilung⁸, aber auch eine Antizipation dessen, was erwartet wird, d.h. die sexuelle Differenz und eine erneute Offenbarung Gottes in ein auch weibliches Fleisch⁹ eine Rolle.

Liturgisches Gedenken erfordert einen Raum, in welchem es stattfinden kann. Darum betont Irigaray im Zusammenhang mit dem Bild der Rosenblüte auch die Notwendigkeit eines die schreckliche Erinnerung schützenden Äußeren. Diese Aufgabe der Rosenblätter erinnert mich als Theologin an die Funktion des Tempels, der ja nach dem Exil dem Volk Israel als Ort der Präsenz Gottes diente. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Innen (Offenbarung) und Außen läßt sich so sagen, daß das Außen der Rosenblüte (bzw. die Gemeindeversammlung oder der Tempel) wie eine Hülle oder ein Schutz für das Innere funktioniert. Wie auch die zwei mariologischen Formeln bei Barth insbesondere den Geheimnischarakter der Wirklichkeit der Offenbarung zu wahren verstehen, so verbirgt und bewahrt das Außen der Blüte das Innere und bezeichnet auf rechte Art den Geheimnischarakter der (zukünftigen) Offenbarung. Folgendes Zitat gibt den schützenden und den geheimniswahren Charakter des Äußeren wieder: „Die Rose an sich – wenn man das noch sagen kann – wäre auf nicht wahrnehmbare Weise verhüllt durch ihr Ruhen in einem oder um ein In-sich-Versammeltsein. Ihr innerster Kelch zeigt sich nie, er befindet sich unter allen bereits vorhandenen Blütenblättern.“ Die Fortsetzung dieses Zitates macht zudem deutlich, daß das Innere selbst, welches die Rosenblätter bezeichnen, genau wie die Offenbarung ein Geheimnis und überhaupt nur als solches zu bezeichnen oder wahrzunehmen ist: „Wenn sie [die Rosenblütenblätter, S.H.] in zügelloser Pracht ihre ganze Öffnung darbieten, wird der Ort, wo sie sich berühren, Lippe an Lippe, verschwunden sein. Sie werden ihn nie-

⁸Eine Verbindung zwischen der Versammlung der Rosenblütenblätter mit dem Gedenken, welches zugleich Erinnerung und Antizipation ist, stellt Irigaray beispielsweise in folgendem Satz her: „Und dennoch kennt die Ansammlung ihrer [der Rose, S.H.] Blütenblätter durch ihre Verteilung alle früheren und zukünftigen Rosen, aber nicht durch Verdoppelung, nicht durch Nachahmung. [...] Die Blüte, die so das, was sich bereits ereignet hat [frz. avoir lieu=stattfinden], die bereits geöffneten, dargebotenen [frz. offrir=darbieten, opfern] Lippen in sich versammelt, verhindert die Zerstreuung [...]. Ihre Erinnerung wird sich nicht ohne Trauer auch mit einem Äußeren schützen, das das Innere übertragt, um ihr ein Dach, Haus, Kleid, eine äußere Erscheinung zu verleihen.“ (Irigaray, 1989a, S. 84)

⁹Die Antizipation dessen, was erwartet wird, nennt Irigaray nicht eigens im Zusammenhang mit der Rosenblüte. Doch entnehme ich den Gedanken der Antizipation beim Gedenken der Tatsache, daß das Bild der Rose in eine Kette von Bildern eingefügt ist, die um der Zukunft des weiblichen Geschlechts willen unablässig verschoben werden. Insofern trägt auch das Bild der Rose bereits Spuren der Zukunft dieses Geschlechts in sich. Ich möchte an dieser Stelle auch ausdrücklich an den Begriff des Gedenkens bei Walter Benjamin erinnern.

mals sehen“ (Irigaray, 1989a, S. 84).¹⁰ Nicht durch ein Verfügen, sondern durch eine Nähe und gelungene Annäherung kann es vom Betrachter erfahren werden: „Vielleicht ist er [der Raum des Inneren, der Raum der weiblichen Offenbarung, S.H.], ist sie manchmal sichtbar für den, der ihr nahe bleibt, den Raum atmet, der sie umgibt, den sie mit dieser Liebkosung schafft, aus der sie lebt und die keine Verweigerung kennt, in einem Geben, das sich durch die Luft übermittelt, ohne jemals als solches zu erscheinen und ohne daß irgendjemand sie festhalten könnte“ (Irigaray, 1989a, ebd.). Das Geheimnis ist folglich keinesfalls unmittelbar erfahrbar, sondern nur indirekt, vermittelt durch den strahlenden Glanz der Blütenblätter oder ihren anziehenden Duft.¹¹ Hierbei schafft sich das Innen von selbst über die Strahlen und den Duft einen Weg nach Außen, d.h. die Bezeichnung des Innens, die Rosenblätter, können niemals über das von ihnen Bezeichnete verfügen. Die Souveränität der Offenbarung ist somit in diesem Bilde ebenso gewährleistet wie in dem linearen „von oben nach unten“, von dem die Theologie Barths durchzogen ist.

Meine These, daß die Rosenblüte bei Irigaray ein mariologisches Bild ist und als solches an die Aufgabe oder die Funktion einer Kirche oder eines Tempels erinnert, möchte ich abschließend noch einmal erweitern. Meine bisherigen Ausführungen lassen nämlich m.E. die Schlußfolgerung zu, daß sich zwischen der mit der Rosenblüte verbundenen Kritik technisch-rationalen Denkens in der Philosophie und den mariologischen Formeln aus der theologischen Tradition bestimmte Übereinstimmungen oder gemeinsame Interessen ergeben könnten. Der Barthsche Rückgriff auf die altkirchliche Tradition und philosophische Entwürfe rationalitätskritischen Denkens stehen so nicht einander ausschließend gegenüber, sondern zusammen vor einer gemeinschaftlichen Aufgabe, nämlich der Bezeichnung des rechten Orts einer zukünftigen Offenbarung.

Im Rahmen eines Vergleichs zwischen Barth und Irigaray hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Zeichen und Geheimnis erscheint es mir besonders interessant, daß bei beiden das Zeichen keinesfalls in einem beliebigen Verhältnis zu dem Bezeichneten steht. Im Gegenteil: Barth spricht offen von einer sowohl noetischen als auch ontischen Analogie, die er in der Wahrung der Souveränität Gottes und in der Diskontinuität zum gewöhnlichen Weltgeschehen gelegen sieht. Irigaray beschreibt eine ähnliche Analogie zwischen dem Innen (dem notwendigerweise leeren Raum, in dem Gott sich offenbart) und dem Außen (der Bezeichnung dieser Stätte). Die Souveränität der Offenbarung ist im Bilde Irigarays ebenso gegeben wie bei Barth: die Blüte öffnet sich völlig ungeplant, jenseits des Wollens und Verfügens des technisch-rationalen Denkens. Desgleichen unterstellt die mit den Rosenblättern versinnbildlichte Rationalitätskritik eine Diskontinuität mit dem herrschenden Denken und Sprechen. Hinzu kommt nun bei Irigaray eine dritte

¹⁰Meine Übersetzung dieses Satzes weicht leicht von der deutschen Übersetzung ab. In meiner Übersetzung sind wie im französischen Original die Rosenblütenblätter (Pl.) Subjekt, während in der deutschen Übersetzung die Rose (Sgl.) Subjekt ist.

¹¹Dies erinnert wiederum an die Aufgabe der christlichen Gemeinde, Licht für die Welt und Salz der Erde zu sein.

Analogie, die m.E. möglich ist, weil sie die von Barth bevorzugte lineare Metapher für das Offenbarungsgeschehen gegen eine räumliche Metapher eintauscht. Es besteht nämlich bei Irigaray eine Analogie zwischen der Bewegung oder dem Werden im Inneren der Rosenblüte (der Dynamik des Abgrundes des technisch-rationalen Denkens, an deren Stelle sich eine Offenbarung ergibt) und dem Aufblühen der Rosenblüte (der Bewegung oder dem Werden des weiblichen Geschlechts). Folgende Zitate bringen die Analogie des Werden des Inneren und des Äußeren bei Irigaray wie ich meine zum Ausdruck. Die verborgene Bewegung im grundlosen Grund des Seins, dem Inneren beschreibt Irigaray so: „In der Bewegung des *próteron tē physei* (des der Natur Vorgehenden) wäre das Innerste des Denkens angesiedelt, das in dem, was das Denken sagt, verhüllt bleibt und dem das Sagen wie einem dunklen Kommando folgt“ (Irigaray, 1989a, S. 85). Dieser vergessenen Bewegung im Abgrund des abendländischen Denkens entsprechen die Berührungen der Rosenblätter und das Entstehen und Aufblühen der Rose überhaupt. Im Hinblick auf die Rosenblüte, also das Äußere, konstatiert Irigaray nämlich: „Was sich auf diese Weise darstellt, ist die Bewegung der Entfaltung selbst, ein Wachstum, das nicht dem einen enthüllenden-verhüllenden Blick überlassen ist, sondern sich in seinem Entstehen sehen läßt. Das *physein* (das Entstehen) entgeht dem Auge...“ (Irigaray, 1989a, S. 85).

Spannend für die Theologie scheint mir hinsichtlich dieser Analogie des Werdens oder der Bewegung insbesondere die Tatsache, daß die Bewegung des weiblichen Geschlechts in erster Linie nicht auf die Fleischwerdung des Wortes in Christus, also den Inhalt des christologischen Bezeichnens zeigt, sondern auf das Geheimnis einer zukünftigen (weiblichen) Offenbarung. Inwieweit beide Offenbarungen im Zusammenhang zu begreifen sind, wird in den nächsten Kapiteln ausgearbeitet werden. Inwieweit das Werden des weiblichen Geschlechts mit dem Werden des göttlichen Wortes in Jesus Christus verbunden ist, soll hingegen der folgende Unterabschnitt zeigen. An dieser Stelle kommt es auf die Erkenntnis an, daß das Denken Irigarays Raum bietet für eine Unterscheidung zwischen dem Werden des Wortes in Christus und dem Werden des weiblichen Geschlechts, ohne daß beide Werdegänge voneinander getrennt werden müßten. Der Gedanke einer Analogie zwischen dem mariologischen Werden mit dem Werden des zu bezeichnenden Geheimnisses selbst öffnet so die Möglichkeit, eine Tradition des weiblichen Werdens nicht nur zu entwickeln, sondern diese auch im Zusammenhang mit der männlichen Tradition der Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus, die der Inhalt des christologischen Bezeichnens ist, zu betrachten. Form und Inhalt des christologischen Bezeichnens dürfen auch hier nicht auseinandergerissen werden, sondern bezeichnen vielmehr in unterschiedener Zusammengehörigkeit das Geheimnis.

Die Negation beim mariologischen Bezeichnen

Das *natus ex Maria virgine* bezeichnet Barth zufolge das Geheimnis in erster Linie durch eine Negation, nämlich durch den Ausschluß jeglicher eigenmächtiger menschlicher Bemühungen hinsichtlich des weihnachtlichen Gnadenhandeln

Gottes. Nicht die Sexualität als solche wird Barth zufolge durch das Dogma der Jungfrauenschaft Marias bei Gottes gnädigem Handeln ausgeschlossen, sondern die Anwesenheit menschlichen Wollens und Verfügens überhaupt. Irigaray lehnt die Idee oder gar die dogmatische Verewigung der paradoxen Vorstellung einer jungfräulichen Mutter im Gegensatz zu Barth entschieden ab, und zwar vermutlich wegen der von Barth nicht weiter beachteten faktischen patriarchalen Tradition dieser Vorstellung und der damit verbundenen Negierung der Sexualität der Frau. Interessant im Vergleich zu Barth scheint mir trotz dieses gewichtigen Unterschieds hinsichtlich des Nutzens, an einem für Frauen so verfänglichen Dogma festzuhalten, jedoch die Tatsache zu sein, daß beide die Interpretation der Jungfräulichkeit im Sinne einer natürlichen Theologie ablehnen. Beiden geht es nicht um sogenannte natürliche menschliche oder gar weibliche Eigenschaften, die Maria für die Gnade irgendwie auszeichnen würden, sondern um eine anti-natürliche Interpretation der Jungfräulichkeit als eine weibliche Gegebenheit. Nicht die menschliche Natur ansich macht Maria für die Gnade bereit, sondern vielmehr die Bereitschaft für den Empfang, also der Ausschluß des eigenen menschlichen Wollens und Verfügens. Diese Negation spitzt sich sowohl bei Barth als auch bei Irigaray auf eine Negation speziell des männlichen Wollens zu. Eine weitere Übereinstimmung sehe ich in der Interpretation des jungfräulichen Empfangen-könnens als einer Analogie des Glaubens, welche im herzlichen Hinhören auf das Wort Gottes besteht.

Durch die Negation menschlicher Werkgenossenschaft entsteht in beiden Entwürfen sozusagen ein freier Raum für Gott, nämlich für sein gnädiges Handeln in Jesus Christus bzw. für den Empfang des Heiligen Geistes. Dieser leere Raum ist beim Bild der Rose der unsichtbare Innenraum der Rose, von dem Irigaray sagt: „Im Herz der Blüte ist nichts – nur das Herz“ (Irigaray, 1989a, S. 85).

Nun wird diese reine Negation menschlichen Vermögens bei Barth und, wie ich meine, auch bei Irigaray mittels einer Position gebrochen: Es geht beim freien gnädigen Handeln Gottes zu Weihnachten wirklich um den Menschen, und zwar insbesondere um den weiblichen Menschen Maria, die mit ihren neumenschlichen oder jungfräulichen Eigenschaften des Empfangens und Hinnehmens die schmale Eingangspforte, den der Weg der Gnade Gottes einschlägt, verkörpert. Barth formuliert dies anhand des Bildes vom gnädigen Gericht. Irigaray, so könnte man sagen, radikalisiert dieses Ja zu Maria, indem sie ihre Aufmerksamkeit verstärkt der Geschichte und Traditionsentwicklung des weiblichen Geschlechts als Pforte für die weihnachtliche Gnade zuwendet. Wo Barth in der altkirchlichen Tradition – wenn auch nicht dogmatisch verpflichtende – Anknüpfungspunkte findet, nämlich neben einem Nein zur natürlichen Theologie ein Nein zur bisherigen Geschichte des Mannes, müssen diese Traditionen bei Irigaray durch Erneuerung der bisher sich als patriarchal erweisenden Tradition erst noch abgerungen werden, und zwar durch die Erlösung der weiblichen Geschichte aus ihrer patriarchalen Vergangenheit und Gegenwart. Eine solche Erlösung will Irigaray anhand einer Verschiebung in der Signifikantenkette, die die bisherige Geschichte des weiblichen Geschlechts kennzeichnet, erreichen. Die Geschichte der weiblichen Tradition innerhalb der christlichen führt von einer höchst natürlich-patriarchalen Abend-

mahlslehre der (katholischen) Kirche und der damit verbundenen Christologie über die Entdeckung des weiblichen, mariologischen Sprechens anhand des Bildes der Rose zu einer symbolischen Ordnung der sexuellen Differenz und einer erneuten oder zukünftigen Offenbarung Gottes. Auffällig ist, daß Irigaray die bisherige Geschichte des Mannes verhältnismäßig weniger entschieden ablehnt als Barth. Während für Barth in Christus diese Geschichte rundweg negiert wird, ist Irigarays Methode die einer fortwährenden Verschiebung und langsamen Heilung dieser Geschichte, die mit einer Befreiung einer weiblichen Tradition einhergeht. Ich werde diese Methode, die ich als eine Methode der Nachfolge bezeichnen möchte, in ihrem Verhältnis zu Barth am Ende dieses Kapitels noch einmal thematisieren. Gemeinsam ist Irigaray und Barth jedenfalls auch dieses, daß sie neben aller radikalen oder reformatorischen Ablehnung der Geschichte des Patriarchats zugleich von einem positiven Projekt, einer ganz anderen Geschichte Gottes sprechen, nämlich von der Geschichte Gottes mit dem weiblichen Geschlecht.

Die positive Füllung zu Weihnachten

Die Negation menschlichen Wollens und Verfügens und insbesondere die Negation der bisherigen Geschichte des Mannes, die eine Geschichte des Patriarchats war, schafft einen freien Raum für eine andere Geschichte. Der offene Raum ist also durchaus besetzt oder gefüllt, wie Barth aufgrund seiner Interpretation der ersten mariologischen Formel, dem *conceptus de Spiritu sanctu*, feststellt. Die erste Formel bestätigt positiv, was die zweite negativ sagt, daß nämlich der Messias keines Menschenmannes Sohn, sondern ein Sohn Gottes ist. Mit dieser positiven Feststellung der Gottessohnschaft Christi widerspricht Barth m.E. scharf dem Vorgehen und der Kritik Irigarays hinsichtlich der christologischen Tradition. Irigaray lehnt die exklusive Gottessohnschaft Christi als eines der tragenden Fundamente patriarchaler Vorstellungen rundweg ab. Für sie ist nämlich die Rede von einer Heiligen Familie eine Art himmlischer Spiegel der irdischen Familie, in der die Söhne den allmächtigen Vätern folgen und die Mütter zum Schweigen oder zur Unterstützung der männlichen Genealogie verurteilt sind. Für Barth hingegen sind die himmlischen Inszenierungen ein Protest gegen irdische Verhältnisse, handelt es sich doch im Himmel um eine ganz andere phantastische Familiengeschichte, die die irdischen Verhältnisse verdreht und verformt. Es handelt sich bei Barth mit Irigaray gesprochen im Himmel um eine verformende Spiegelung irdischer Verhältnisse. Irigaray hingegen betrachtet das trinitarische Dogma nicht nur, aber in erster Linie als einen flachen reflektierenden Spiegel. Doch widmet sich Irigaray neben aller Religionskritik um der Kritik irdischer Machtverhältnisse willen, die von religiösen Vorstellungen legitimiert werden, auch dem utopischen Potential religiöser Vorstellungen. Barth hingegen widmet sich vor allem dem utopischen Gehalt dessen, was den Menschen aus dem Himmel zugeflüstert wird.

Vergleichbar ihrer Ablehnung des Patriarchats von innen heraus, verfährt Irigaray sozusagen auch mit der Theologie und ihren Dogmen: Durch verformende Mimesis trachtet sie sie von innen heraus umzugestalten. So jedenfalls interpre-

tiere ich ihr Festhalten an theologischen Traditionen und religiösen Motiven in *La croyance même*. Trotz der schonungslosen Patriarchats- und Religions- bzw. Kirchenkritik erwartet Irigaray nun jedoch sehr wohl eine positive Füllung des durch Negation entstandenen Raumes.

Bei Barth ist der leere Raum, wie ich bereits sagte, trinitarisch mit Heiligem Geist gefüllt. Doch klingt in den exegetischen Versuchen hinsichtlich des „Überschattet-werdens“ m.E. eine „weibliche“ Geisttradition an, deren Geschichte in der Kette „umwölkte Herrlichkeit Gottes in der Stiftshütte – Cherubim als Bewahrer der Thora über der Bundeslade – Maria als Empfängerin des Geistes“ eingeschrieben ist. Während der durch Negation entstandene leere Raum dann in der Tradition der Stiftshütte und der Bundeslade bzw. der Cherubim über der Bundeslade stünde, würde die entsprechende positive Füllung dieses Raumes im Kontext der verborgenen Anwesenheit Gottes selbst und der Thora als eines befreienden Gesetzes stehen. Jedenfalls weist diese exegetisch mögliche Tradition des geistvollen Überschattetwerdens überraschende Parallelen mit der von Irigaray aufgezeigten Tradition des weiblichen Geschlechts auf, nämlich die Tradition „Verschleierung – Gesetz der sexuellen Differenz - geheimniswahrendes Bezeichnen“.

Ich komme zum Abschluß des Themas dieses Abschnitts, nämlich die Barthsche Unterscheidung zwischen Form und Inhalt christologischen Sprechens und insbesondere die Wichtigkeit der in den mariologischen Formeln verworteten Form. Das von mir verfolgte Ziel war hierbei eine Hervorhebung des Bezeichnens um einer zweigeschlechtlichen christologischen Sprachtradition willen, die es von Irigaray her gesehen innerhalb der gegebenen Tradition zu entwickeln gilt. Daß sich der Rückgriff Barths auf die altkirchliche Tradition für solch ein Unternehmen eignet, meine ich im Vorhergehenden gezeigt zu haben. Doch wie verhält es sich mit dem Inhalt des christologischen Dogmas, der Fleischwerdung des Wortes selbst?

5.4 Der rechte Inhalt des Geheimnisses: Fleischannahme

Entsprechend dem Aufbau des Abschnitts über die rechte Form des Bezeichnens eines Geheimnisses werde ich nun zunächst aus der Perspektive Barths auf den rechten Inhalt dieser Bezeichnung zu sprechen kommen und daran anschließend die kritischen Fragen Irigarays hinsichtlich dieser Bezeichnung darstellen und sie im Zusammenhang mit der Position Barths erörtern.

5.4.1 „Das Wort nahm Fleisch an“ (Barth)

Während die mariologischen Formeln den Geheimnischarakter der Offenbarung Gottes bezeichnen, bezeichnet das christologische Dogma *vere Deus et vere homo* insbesondere den Inhalt der von der Christologie zu bezeichnenden Wirklichkeit der Offenbarung. Das christologische Dogma fragt mithin nach der Besonderheit der Person Jesu Christi, d.h. es erklärt, wie jemand zugleich göttlich und mensch-

lich sein kann. Die Antwort des Dogmas auf die Frage nach der Besonderheit der Person Jesu Christi ist Barth zufolge am besten von seinem biblisch-theologischen Hintergrund her zu verstehen, nämlich mit Hilfe des Satzes aus dem Johannes-evangeliums: Das Wort ward Fleisch (Joh. 1, 14). Um die Frage nach der Person Jesu Christi beantworten zu können, führt Barth den Leser, die Leserin der *Kirchlichen Dogmatik* mit anderen Worten zurück in den der dogmatischen Wahrheit zugrundeliegenden biblischen Text und erschließt sich von daher ein tiefergehendes Verständnis des dogmatischen Ausspruchs. Durch diese Vorgehensweise schließt Barth insbesondere aus, daß sich die interpretatorische Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Frage richtet, wie zwei *Naturen*, nämlich die göttliche und die menschliche, als Einheit gedacht werden können. Vielmehr liegt vom biblischen Hintergrund her gesehen viel näher, daß es in erster Linie um die Einheit des göttlichen *Wortes* mit dem von ihm angenommenen menschlichen Sein geht. Das für die Frage nach der Eigenart der Person Christi im Dogma genannte so entscheidende „und“ kann Barth vom biblischen Hintergrund dieses Dogmas gesehen als ein „Werden“ interpretieren.

Die Besonderheit Jesu Christi deckt Barth anhand einer dreigliederten Analyse auf, die sich an den drei Wörtern des Satzes aus Joh. 1, 14, nämlich am Subjekt *Wort* (5.4.1), am Objekt *Fleisch* (5.4.1) und am Prädikat *werden* (5.4.1) orientiert. Aufgrund der exegetischen Untersuchungen schlägt er als bessere Übersetzung von „Das Wort ward Fleisch“ den Satz „Das Wort nahm Fleisch an“ vor. Mißverständnisse wie, daß das Wort nicht Gottes Wort bleibt oder daß ein Drittes zwischen Mensch und Gott entsteht, können auf diese Weise ausgeschlossen werden.

Jesus Christus: Wort Gottes

Das Wort, um das es hier geht, ist das Wort, welches nach dem Johannesevangelium im Anfang bei Gott war, wodurch alles erschaffen wurde und von dem auch Johannes gezeugt hat. Für Barth ist es eindeutig, daß dieses Wort Jesus Christus, der ewige Sohn Gottes, ist. Die Bestimmung Jesu Christi als ewigen Sohnes Gottes, auf die es Barth hier ankommt, impliziert, daß man über Christus nie wahr reden kann, ohne zugleich auch über den wahren Gott zu reden. Aufgrund dieses unlöslichen Zusammenhangs zwischen Gott und seinem Sohn, also aufgrund der Anerkennung der wahren Gottschaft Jesu Christi, ist dem biblischen Theologen folgendes vierfache Verständnis hinsichtlich der Frage nach der Besonderheit Jesu Christi gegeben: Das Fleischwerden des von Gott geäußerten Wortes ist erstens niemals als eine immanente Möglichkeit des Weltgeschehens oder als eine Entwicklungsmöglichkeit der Schöpfung, sondern im Gegenteil per definitionem als ein neuer, ebenfalls souveräner Herrschaftsakt Gottes zu betrachten. Bei der Fleischwerdung des Wortes geht es nicht um eine *creatio continua*, sondern um eine neue Schöpfung. Barth räumt ein, daß das Wort Gottes als Neuschöpfung mit den ersten Worten Gottes durchaus vergleichbar ist und diesen in gewisser Weise entspricht. Doch darf es keinesfalls als deren Vollendung bzw. als eine Vollendung der in der Schöpfung geschaffenen menschlichen Natur verstanden werden.

Das Werden des Wortes ist insofern zweitens als ein echtes (Schöpfungs-)Wunder, nicht als immanente Konsequenz der Schöpfung zu betrachten, als es sich in völliger Freiheit und aufgrund göttlicher Barmherzigkeit, d.h. ohne jegliche im göttlichen Wesen begründete Notwendigkeit vollzieht. Drittens ergibt sich aus dem unlöslichen Zusammenhang zwischen Gott und seinem Sohn die Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt bzw. zwischen Subjekt und Prädikat des Satzes. Wort und Fleisch sind zwei grundsätzlich ungleiche Kategorien, wobei das Wort aufgrund seiner ihm eigenen Freiheit im Fleische spricht, handelt und versöhnt. Auch in seiner Fleischwerdung hört es nie auf, souverän ausgesprochenes Wort Gottes zu sein. Völlig undenkbar ist darum, daß das Fleisch - beispielsweise gedacht als historischer Jesus - aus eigener Kraft Wort werden könnte.

Die Mariologie, die Lehre von der Mutter Gottes, bestätigt Barth zufolge viertens diese Erkenntnisse und ist darum als „christologischer Hilfssatz“ zu betrachten (Barth, KD I,2, S. 152). Wie ich im vorangehenden Abschnitt zeigte, geht es in der Mariologie bzw. den mariologischen Formeln um eine Unterstützung des christologischen Dogmas, nämlich um eine Bestätigung dessen drei Erkenntnisse. Erstens weist das Dogma von der Jungfrauengeburt ebenfalls auf eine Neuschöpfung, nämlich auf eine creatio „ex Maria“ anstelle einer creatio ex nihilo, zweitens auf das Wunder der Weihnacht, welches im Widerspruch zur Geschichte des Mannes besteht, und drittens weist es insbesondere im Zusammenhang mit dem bloßen Empfangen der Maria und dem Ausschluß ihres eigenen Willens auf die Souveränität Gottes. Eine selbständige Mariologie, d.h. die Lehre von Maria als Heilsvermittlerin und als Urbild des an der Erlösung mitwirkenden Geschöpfes¹², die damit verbundene Vorstellung von der Kirche als Mutter und Mittlerin des Heils, und überhaupt die Marienverehrung, wie sie die katholische Kirche kennt, lehnt Barth entschieden ab zugunsten der theologischen Interpretation der zwei mariologischen Formeln des Glaubensbekenntnisses als christologischen Hilfssatz. Freilich geht es Barth hierbei nicht um eine plumpe Abweisung all dessen, was katholisch ist. Die Ablehnung eigenständigen mariologischen Gedankenguts trifft seinem Urteil zufolge auch den Geist des Protestantismus, nämlich insofern dieser „die Irrlehre von einer halben Gnade und die Irrlehre vom kirchlichen Führertum“ vertritt (Barth, KD, I,2, S. 160).

Wichtig hinsichtlich einer Öffnung der christologischen Tradition für die Frage der sexuellen Differenz ist mir der Gedanke Barths, vom Worte Gottes nicht zu sprechen, ohne die Formulierungen des mariologischen Dogmas miteinzubeziehen, sei es auch in untergeordneter Form. Außerdem ist m.E. für eine Annäherung zwischen Barth und Irigaray die Verhältnisbestimmung zwischen dem Schöpfungswort und dem Worte Jesus Christus als Neuschöpfung wichtig. Barth zufolge

¹²Die Antwort Marias auf die Ankündigung des Engels Gabriels „Siehe ich bin des Herrn Magd; mir geschehe nach deinem Wort!“ (Lk. 1, 38) ist die biblische Grundlage für den (von Barth verworfenen) Gedanken, daß der Mensch kraft seiner Zustimmung für die Gnade fähig ist und demzufolge daran mitarbeiten kann.

müssen Schöpfungswort und Jesus Christus klar unterschieden werden. Doch klingen in Jesus Christus die ersten Worte Gottes wieder auf, allerdings in neuer, ungehörter Weise und künstlerischer Freiheit. In dem Wort Jesus Christus klingt so etwas Paradiesisches auf, ohne daß dieser Klang die erste Tat Gottes – diese erste Heimstätte der Menschen – irgendwie wiederholen oder vervollkommen müßte.

Fleisch

Fleischwerdung des Wortes bedeutet, daß das Wort wirklicher Mensch und kein hypostasierter Mann oder eine humane Idee wird. Gerade das Menschliche des Wortes qualifiziert die Offenbarung als Offenbarung und das Wunder, welches insbesondere von der Jungfrauengeburt am Anfang des Lebens Jesu und dem leeren Grab am Ende des Lebens Jesu bezeugt wird, als wirkliches Wunder. Die Tatsache der wirklichen Menschwerdung dieses menschenfreundlichen Gottes impliziert, daß in Christus Gott und Mensch nicht nebeneinander existieren, sondern daß sie auf unerklärliche Weise zugleich und miteinander Mensch und Gott sein können.

Der Begriff „Fleisch“ (gr.: *sarks*) hat im Neuen Testament jedoch noch eine weitere Bedeutung als einfach nur „menschliche Natur“. Eine neutestamentliche Besonderheit des Offenbarungsbegriffs besteht darin, daß mit dem Ausdruck „Fleisch“ insbesondere auch der Mensch nach dem Fall bzw. der sich unter dem Gericht befindliche Mensch bezeichnet wird. In dem Ausdruck Fleischwerdung klingt darum auch immer mit, daß Gott Mensch im Sinne seiner eigenen Widersacher wurde. Der Sinn dieses Vorgangs ist freilich immer die Heiligung des gottfernen Menschen. Denn Gott existiert in Jesus Christus einerseits ganz und gar unter den Bedingungen des wirklichen, gerade auch des widerspenstigen Menschen, doch tut Gott andererseits in dieser Verfassung nicht das, was Menschen in ihrer Gottesferne immer wieder tun. Anstatt wie Gott sein zu wollen, bekennt er sich zum Adamsein, bricht jedoch die Kontinuität dieses Adamseins, indem er von Gottes Barmherzigkeit lebt und eröffnet durch diesen Gehorsam ein neues, verheißungsvolles Adamsein. Gerade in der Gottferne kommt Gott als Menschenfreund den Menschen in Christus nahe, um sie in und mit dieser seiner Nähe zu heiligen. Insbesondere dieser zweite Aspekt, daß Gott nicht nur einfach Fleisch, sondern ein widerspenstiges Fleisch annimmt, scheint mir für die Fortsetzung des Gesprächs zwischen Irigaray und Barth von hoher Wichtigkeit, und zwar insbesondere hinsichtlich der Frage, warum Gott ausgerechnet in einem männlichen Fleisch Mensch geworden ist.

Werden

Das Prädikat des von Barth analysierten Satzes aus Joh. 1, 14, das „Werden“, ist das Fundament für eine biblische Interpretation des „und“ des christologischen Dogmas und bezeichnet am direktesten das Geheimnis, um das es bei der Offenbarung Gottes in Jesus Christus geht. Gott und Mensch können nämlich aufgrund

des besonderen, unbegreiflichen Charakters des „Werdens“, d.h. der souveränen Fleisch-Annahme Gottes, eins werden. Die Analyse des Wortes „werden“ in Joh. 1, 14 mit Hilfe des Kontextes von Vers 14 macht deutlich, daß die Einheit von Gott und Mensch nicht im Sinne einer Identität oder einer höheren Synthese von Gott und Mensch gedacht werden sollte, sondern im Sinne einer Annahme des Fleisches, bei der Gott sich als Gott nicht aufgibt. Es geht erstens immer um ein von Gott her kommendes, dem Geschöpfe zugewandtes Werden, wie der Text von Joh. 1, 1.3 deutlich macht, indem er nämlich aussagt, daß das Wort im Anfang *war* und daß dadurch alles *wurde*. Dem zeitlosen *Sein* Gottes vor Beginn der Zeit entspricht menschlicherseits offensichtlich ein dynamisches, zeitliches *Werden*. Weil alles durch das Schöpfungswort wurde, ist keinesfalls ausgeschlossen, ja kann Barth zufolge selbst erwartet werden, daß nicht nur das Wort, sondern auch Gott selbst sich als derartig gewordener Logos erweist. Zweitens taucht das Wort „werden“ im Johannesprolog im Zusammenhang mit Johannes dem Täufer auf, der Joh. 1, 6f. zufolge als ein Zeuge der Offenbarung vom Logos selbst unterschieden ist. Die Erwähnung des Werdens im Zusammenhang mit dem Täufer gibt an, daß der Logos nun sozusagen wirklich in der Geschichte auftritt. In Joh. 1, 12f. kommt das Werden ein drittes Mal vor, nämlich beim Auftreten derer, die an den Logos glauben und die Gott bemächtigt, zu Kindern Gottes zu *werden*. In Joh. 1, 14 schließlich geht es nun endlich um die Erfüllung der Erwartung, daß Gott selber *wird* und so als Geber neben die Empfänger tritt: das Wort ward Fleisch.

Das Subjekt dieses Werdens bzw. der Logos ist im Johannesevangelium wie überhaupt im Neuen Testament ausschließlich Jesus Christus. Nur in diesem Namen können die beiden Begriffe „Wort“ und „Fleisch“ zusammenkommen. Da es bei diesem Werden des Wortes immer um eine Tat des Wortes geht, welche dem Menschen ohne jegliches eigenes Vermögen oder Zutun widerfährt, ist es angebrachter, es mit „annehmen“ zu übersetzen. Es geht beim Werden um seine Annahme als Tat Gottes, die dem Menschen als Aufnahme in die Einheit mit Gottes Sein widerfährt. Nicht die göttliche Natur als solche handelt, sondern in seiner göttlichen Natur der dreieinige Gott. Das ewige Wort Gottes – Jesus Christus – bleibt so per definitionem in der Einheit mit Gott dem Vater und Gott dem Geist. Insofern läuft es biblischen Einsichten zuwider, wenn das „Werden“ des Wortes bzw. das „und“ des Dogmas im Sinne einer Trennung der beiden Naturen – wozu die reformierte Tradition neigt – oder im Sinne einer Identifizierung – wozu die lutherische Tradition neigt – und nicht als eine Tat des Logos selbst betrachtet wird.

Eine weitere Implikation der biblischen Interpretation des „und“ ist die Unterschiedlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und seinen Geschöpfen einerseits und des Verhältnisses zwischen Wort und Fleisch andererseits. Zwar ist Gott in allem Geschaffenen gegenwärtig, aber das Geschaffene hat immer eine Gott gegenüber selbständige Existenz. Wasser, Brot und Wein beispielsweise sind in erster Linie Wasser, Brot und Wein. Als solche sind sie zwar mit Gott verbunden, aber nicht mit Gott identisch. Anderes gilt von Jesus Christus, der als das ewige Wort Gottes nicht nur durch und mit Gott ist, sondern der Gott selbst ist. Thema ist

hier mit anderen Worten die Unterscheidung des „Werdens“ des Schöpfungswortes vom „Werden“ Jesu Christi, zwei Wortereignisse, die sich einerseits unterscheiden, andererseits aber auch zusammenhängen. Als wichtigsten Unterschied zwischen dem geschöpflichen „Werden“ und dem „Werden“ des Wortes selbst führt Barth an, daß das „Werden“ des Wortes eine souveräne Barmherzigkeitstat Gottes ist, bei der Gott nicht aufhört, Gott zu sein. Menschliches, insbesondere auch weibliches „Werden“ möchte ich – die Barthsche Unterscheidung während – darum nicht mit dem göttlichen „Werden“ in Jesus Christus identifizieren, es aber als eine Nachfolgepraxis dieses göttlichen „Werdens“, d.h. als rechte Form des christologischen Bezeichnens des Offenbarungsgeheimnisses beschreiben. Das „Werden“ des weiblichen Geschlechts bezeichnet so nicht nur das Geheimnis des „Werdens“ der Offenbarung selbst, sondern ist auch die rechte Form für den Inhalt des christologischen Bezeichnens, nämlich die angemessene Form, um von der Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus zu berichten.

Welche Art von Christologie entspricht nun dem Ereignis der freundlichen Menschwerdung Gottes im Sinne von Joh. 1, 14 am besten?

Ich möchte zunächst in Erinnerung rufen, daß Barth im Zusammenhang mit der Analyse der zwei mariologischen Formeln den rechten Ort der Christologie als den eines anbetenden oder ehrfurchtsvollen Gegenübers, als den Ort der sich in einer heilsamen Differenz zu Christus befindet und nicht etwa als Ort einer differenzlosen Sukzessionstheologie anweist. Im Zusammenhang mit dem christologischen Dogma und insbesondere mit der Analyse des Wortes „werden“ fundiert Barth diese Überlegung zum rechten christologischen Sprechen, indem er zwischen einem ontischen Interesse und einem noetischen Interesse der Christologie unterscheidet, d.h. zwischen einem Interesse an der Offenbarung „an sich“ und einem Interesse an der Offenbarung, wie sie sich „für uns“ zu erkennen gibt. Während ersteres mehr mit der lutherischen Tradition verbunden ist, ist zweiteres Interesse mehr in reformierten Kreisen zu finden. Barth liegt es nun daran, beide Interessen nicht auseinanderzureißen, sondern als zwei sich ergänzende Interpretationsmöglichkeiten folgender gemeinschaftlicher These zu betrachten: „...das Ereignis der Fleischwerdung des Wortes [...] ist als ein v o l l e n d e t e s Geschehen, aber eben als ein vollendetes G e s c h e h e n zu verstehen“ (Barth, KD I.2, S. 180).

Diese These kann in zwei Richtungen ausgearbeitet werden. Daß die Fleischwerdung in der erfüllten Zeit wahrgeworden ist, begründet das ontische Interesse der Christologie. Keine andere Gestalt als das Kind in der Krippe und der leidende Mann am Kreuz repräsentieren die Menschenfreundlichkeit Gottes. Insofern ist die Fleischwerdung vollendet. Jesus Christus *ist* wahrer Gott und wahrer Mensch. Da sich jedoch Barth zufolge bei der ontischen Betrachtungsweise der Christologie nie ganz klären läßt, wie beide Seiten – *vere Deus* und *vere homo* – eigentlich zusammengedacht werden können, wie also mit anderen Worten das „und“ verstanden werden kann, zieht er selbst entsprechend der mit Hilfe von Joh. 1, 14 gewonnenen biblisch-theologischen Einsichten hinsichtlich des „und“ die noetische Betrachtungsweise der Christologie vor. Der noetische Ansatz betont weniger die

Vollendung der Fleischwerdung als vielmehr den Ereignischarakter des vollendeten Geschehens bzw. die Tat des perfekten Tatbestandes. Fleischwerdung ist in dieser ontologiekritischen Interpretation ein Geschehen, das wahr *wird*, wie ich oben ausführte. Neben der dynamischen Interpretation des Werdens verbindet Barth mit dem noetischen Interesses der Christologie den Gedanken, daß die Gemeinde unter Eindruck des in der Bibel bezeugten Wahrwerdens durch ihre gläubige Nachfolge dieses auch erfahren und erkennen kann. Es geht hier um ein Geschehen, welches zwar mit Ostern und Himmelfahrt einen festen Zielpunkt hat, welches aber zugleich ein Weg ist, dem die Gemeinde folgen kann und mittels welchem sie zu diesem Zielpunkt geführt wird. Erst zu Ostern – so Barth – wird die Lösung der noch rätselhaften weihnachtlichen Begegnung zwischen Gott und Mensch offenbar werden, d.h. das dem *vere Deus* und *vere homo* eigene Geheimnis wird erst in der Auferstehung offenbar. Der Sinn der christlichen Botschaft ist für die noetisch interessierte Christologie darin gelegen zu erzählen, wie sie zu diesem Sachverhalt – in diesem Falle zum Sachverhalt der Auferstehung – kommt. Es ist die Aufgabe der Christologie, von solch einem Weg, den das Wort Gottes selbst gegangen ist, den aber auch die christliche Gemeinde in rechter Nachfolgepraxis zu beschreiten hat, zu erzählen. Für ein Gespräch mit Irigaray ist an dieser Stelle der Hinweis hilfreich, daß es Barth nicht ausschließlich um einen Weg von Weihnachten nach Ostern geht, sondern daß dieser Weg vielmehr der spezifische Weg vom verborgenen zum offenbaren Geheimnis der Offenbarung ist. Andere Wege des dynamischen Werdens, etwa bis zur Himmelfahrt, schließt Barth keinesfalls aus. Hier kam es mir in erster Linie darauf an zu zeigen, daß christologisches Erkennen sich als bekennendes Nachschreiten des Weges Christi vollzieht. Die Anschauung des Wunders, d.h. der staunende Glauben, wiederholt sozusagen die Geschichte, indem er den jeweils unbegreiflichen Weg – von der Nichtoffenbarung zur Offenbarung, vom verschlossenen zum offenen Geheimnis, vom Kreuz zur Auferstehung, von der Verheißung zur Erfüllung – nachschreitet und so die in diesem Geschehen bezeugte Wirklichkeit für sich erkennt.

Das Werden des Wortes kann in diesem zweiten Ansatz nicht nur besser als ein für den Glaubenden erkennbares und nachvollziehbares Ereignis, sondern auch eindeutig als eine Tat Gottes selbst dargestellt und nachempfunden werden. Darum sieht Barth in diesem dynamischen und ontologiekritischen Ansatz der Christologie die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch besser aufgehoben. Zudem kann von hier aus der erste Ansatz mitgedacht werden und erweist er sich darum als umgreifender. Als problematisch empfindet Barth beim zweiten Ansatz allerdings, daß durch die Veranschaulichung des Weges das Ziel – die Einheit zwischen Gott und Mensch als wirklich vollendetes Geschehen – verundeutlicht oder vernachlässigt werden kann. Die Vor- und Nachteile beider Herangehensweisen christologischen Denkens abwägend, kommt Barth zu der Schlußfolgerung, daß gerade die Zweiheit der Ansätze bzw. die Spannung zwischen einem ontisch begründeten „Geworden sein“ und einem noetisch begründeten „auf dem Wege sein“ das Geheimnis der Offenbarung besonders gut zu spiegeln in der Lage ist.

5.4.2 „Das Wort ward Fleisch?“ (Irigaray)

Der Inhalt des Geheimnisses der Offenbarung Gottes, so möchte ich in Erinnerung rufen, wird Barth zufolge vom christologischen Dogma bezeichnet. Barth verbindet somit das Geheimnis der Offenbarung Gottes, die Annahme des Fleisches, unlöslich mit einem konkreten Namen, nämlich mit dem Namen Jesus Christus. Irigaray, so könnte man sagen, hinterfragt diese feststehende Verbindung zwischen Gottes Offenbarung und dem einen bestimmten Namen Jesus Christus äußerst kritisch, und zwar m.E. nicht so sehr prinzipiell, sondern in erster Linie aufgrund der (kirchen- und theologie)geschichtlichen Wirklichkeit dieses Namens. Trotz aller im Folgenden hervorzuhebenden Übereinstimmungen soll dieser grundlegende Unterschied zwischen Barth und Irigaray keinesfalls ignoriert werden. In der bisherigen Kirchen- und Theologiegeschichte, so möchte ich das Anliegen Irigarays wiedergeben, wurde und wird dieser Name insbesondere im Rahmen der katholischen Sukzessionstheologie, aber auch in der protestantischen Lehre dazu benutzt, um beispielsweise Frauen als Amtsträgerinnen und Stellvertreterinnen Christi auszuschließen, was wiederum als ein besonders eklatantes Beispiel für den kulturellen Ausschluß oder die Unterordnung des weiblichen Geschlechts mitsamt seiner Eigenarten betrachtet werden darf. In *La croyance même* entwickelt Irigaray nun m.E. eine christologische Tradition, in der beide Geschlechter sich – jeweils von dem ihnen zugewiesenen Ort ihres eigenen Geschlechts in der Christologie ausgehend – aufmachen, um dann getrennt, aber aufeinander bezogen, d.h. in versöhnter Verschiedenheit, in rechter Nachfolgepraxis das Geheimnis der Offenbarung aufzuspüren und zu erkunden. Die Errichtung eines je eigenen Ortes des christologischen Sprechens, an dem das Geheimnis der Offenbarung Gottes auf jeweils spezifische Art bewahrt wird, eröffnet m.E. die Möglichkeit einer sexuell differenzierten Rede von der Offenbarung Gottes, die die Verbindung zwischen Gottes Offenbarung mit dem konkreten Namen Jesus Christus in ein doppelt kritisches Verhältnis zu der kirchen- und theologiegeschichtlichen Wirklichkeit dieses Namens setzen würde.

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich anhand eines Vergleichs der mariologischen Formeln bei Barth mit dem Bild der Rosenblüte bei Irigaray ausgearbeitet, daß und wie sowohl Barth als auch Irigaray zufolge insbesondere das weibliche Geschlecht den Ort der Offenbarung Gottes als einen Ort des Gegenübers zu bezeichnen versteht. Das weibliche Geschlecht nimmt den ihm von der Tradition zugewiesenen Ort, also die Mariologie bzw. die mariologischen Formeln des Credo, zunächst an und entwickelt diesen zu einem Ort eines sprechenden weiblichen Subjekts einerseits und zu einem Ort einer versöhnten Mann-Frau-Beziehung andererseits. In diesem Abschnitt soll es nun entsprechend der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des christologischen Sprechens um eine kritische Erforschung der Bezeichnung des Inhaltes der Christologie gehen, also um das christologische Dogma von der Fleischwerdung selbst. Dieses ist – so wird bei Irigaray deutlich - traditionell ein Ort des Mannes, was in *La croyance même* auf verschiedene Art und Weise hinterfragt wird. Einerseits äußert Irigaray Kritik am christologischen

Dogma aus der Perspektive des Volkes der Frauen, und zwar anhand dreier großer Fragezeichen hinsichtlich der Verkündigung des Weihnachtsengels Gabriel. Andererseits artikuliert Irigaray Kritik am christologischen Dogma sozusagen von innen heraus, vom Ort des Mannes selbst her. Auf letztere Vorgehensweise weist jedenfalls in *La croyance même* die Bildung einer männlichen Traditionskette, die von Ernst über Christus/den Engeln hin zu einem singenden Dichter bzw. einer prophetischen Figur geführt wird.

Im Folgenden möchte ich die von Irigaray hervorgebrachten drei Fragezeichen hinsichtlich des christologischen Dogmas benennen, aber auch biblisch-theologische Ansätze zu einem erneuerten Verständnis des Dogmas vorstellen, in denen die Anfragen Irigarays aufgenommen und verarbeitet werden und die insofern zu einer möglichen Antwort auf die hervorgebrachten Fragen beitragen können.

Die drei Fragezeichen lassen sich m.E. jeweils auf einen der drei Begriffe aus Joh. 1, 14 und damit direkt auf die biblische Grundlage für das christologische Dogma beziehen. Irigaray stellt nämlich erstens eine Frage nach der Art des verkündigten Wortes (5.4.2), zweitens eine Frage nach der Wirklichkeit des Fleisches (5.4.2), und drittens setzt sie sich kritisch mit dem eigentlichen Geheimnis der Offenbarung, dem Werden des Wortes, auseinander (5.4.2). Indem ich die drei Fragezeichen Irigarays direkt auf das christologische Dogma beziehe, möchte ich meine These unterstützen, daß Irigaray ihre Kritik an der weihnachtlichen Verkündigung des Engels in enger Auseinandersetzung mit der theologischen bzw. christologischen Tradition führt. Es geht ihr also nicht um eine Vernichtung oder radikale Substitution der Tradition, sondern um eine allmählich sich vollziehende Erneuerung und Öffnung dieser Tradition mittels des mimetischen Verfahrens. Das Bemühen, den Kontakt zur Tradition um einer weiterführenden Anknüpfung an diese Tradition willen zu wahren, erfordert meiner Meinung nach eine inner-theologische Bearbeitung der hervorgebrachten Kritik und inspiriert jedenfalls mich zu der Suche nach einer biblisch-theologischen Erneuerung der von Irigaray zu recht kritisierten christologischen Traditionen. Ansätze zu einer solchen Erneuerung sind, wie ich meine, den Ausführungen Irigarays zu entnehmen und stehen dem Denken Barths nicht nur kritisch gegenüber, sondern kommen diesem im Gegenteil mancherorts durchaus entgegen.

Eine unentbehrliche Voraussetzung jeglicher Erneuerungsversuche hinsichtlich der rechten Interpretation des christologischen Dogmas und der Öffnungsversuche der christlichen Theologie für die sexuelle Differenz ist für Irigaray die Erinnerung an das Mütterlich-Weibliche, welche theologisch gesprochen als eine Erinnerung an die paradiesische Gottesnähe, aber auch als eine Erinnerung an den jüdischen Ursprung der christlichen Theologie zu verstehen ist. Ich führte diese Pflicht des Sich-Erinnerns der Theologie an das Mütterlich-Weibliche bereits im vorangehenden Abschnitt im Zusammenhang mit der Bestimmung Marias als Jungfrau aus, an der Irigaray in einem unnatürlichen Sinne, nämlich als ein Angerührtsein der Maria durch die Stimme Gottes, festhalten möchte. Nur wenn „etwas von dem er-

sten Schleier im Namen Gottes und der Erzeugung des Sohnes zurückkehrt“, also nur, wenn die Erinnerung an die durch die mütterliche Plazenta gegebene Art der Vermittlung zwischen den Geschlechtern nun zu Weihnachten „auf geheimnisvolle Weise, durch das Ohr, wiedergegeben“ wird, nachdem sie „im Bauch genommen worden ist“, wäre die Grundlage für eine Erneuerung des christologischen Dogmas im Sinne einer zweigeschlechtlichen Tradition überhaupt gegeben (Irigaray, 1989a, S. 69). Da Barth an der Jungfräulichkeit der Maria auf ähnlich unnatürliche Weise wie Irigaray festhält und darum zumindest ansatzweise eine Erinnerung an die mütterliche Gabe in seiner Rede von der Weihnacht integriert ist, da er die mariologischen Formeln zwar vom christologischen Dogma unterscheidet, aber diese durchaus als wichtigen Bestandteil der rechten Rede vom Geheimnis der Offenbarung in die Christologie zu integrieren versteht, scheint mir ein weiterführendes Gespräch speziell mit der Barthschen Theologie hinsichtlich des christologischen Dogmas sinnvoll.

Hinzufügen möchte ich, daß für Irigaray die Erinnerung an die mütterliche Gabe der Plazenta bzw. an die damit verbundene gelungene Form der Kommunikation zwischen Mutter/Frau und Sohn/Mann keineswegs die Möglichkeit einer Rückkehr zu diesem wonnigen Zustand meint. Die Geburt des Kindes und die nachgeburtlichen Wunden von Mutter und Kind sind ihrer Meinung nach nicht ungeschehen zu machen. Vielmehr geht es Irigaray um etwas Zukünftiges, nämlich um die Möglichkeit einer Heilung der Leiden von Mutter und Sohn, einer Verbindung der abgrundtiefen Kluft zwischen beiden und die Hoffnung auf eine Versöhnung zwischen den Geschlechtern. Diese Zukunft sollte m.E. nicht so sehr als eine Rückkehr in den wonnigen Paradieszustand verstanden werden, sondern als aktualisierende Neuschöpfung oder Wiederherstellung dieses intimen Zusammenseins von Gott und Mensch in einem paradiesischen Raum.

Das Wort

Hinsichtlich der Art des zu Weihnachten ausgesprochenen göttlichen Wortes stellt Irigaray die kritische Frage, ob es sich dabei um eine Ankündigung der Fleischwerdung oder bereits wirklich um eine Erfüllung handelt. Der Hintergrund dieser Frage ist der Gedanke, daß Fleischwerdung sich nicht prinzipiell auf ein männliches Fleisch reduzieren läßt. Irigaray äußert mit ihrer Frage also Kritik am christlichen Anspruch der Universalität des in der Fleischwerdung in Jesus Christus gegebenen Heils. Mit der Gegenüberstellung von Ankündigung und Erfüllung erinnert Irigaray an die im Lukasevangelium, aber auch im Prolog des Johannes-evangeliums vollzogene Unterscheidung zwischen Johannes dem Täufer, der als Prophet auftritt und Zeugnis von der Fleischwerdung des Wortes ablegt, und Jesus Christus, der das ewige Wort Gottes selbst ist: „Wie wissen, ob der [...], der erwartet wird, noch als *Vorläufer* zurückkehrt oder ob er endlich *wirklich* kommt? Ob es sich um einen *Prolog* oder um die *Erfüllung* der Präsenz handelt“ (Irigaray, 1989a, S. 69; kursiv v. mir, S.H.)? Bei dieser Frage hinsichtlich der Art des Wortes Gottes fällt unmittelbar auf, daß es sich auf die Zukunft bzw. die Rück-

kehr dieses offensichtlich bereits gesprochenen Wortes, d.h. auf die Zukunft der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, bezieht. Daß Jesus Christus das Wort Gottes war, wird von Irigaray keineswegs bestritten. Doch ob die Art dieses Wortes prophetisch oder erfüllend (oder ganz und gar patriarchal) ist, bleibt für sie aufgrund der Wirklichkeit dieses Wortes in der bisherigen Theologie- und Kirchengeschichte eine offene Frage. Die Frage nach der Zukunft dieses Wortes unterstellt, daß eine noch ausstehende Erfüllung des Wortes auch im Sinne der sexuellen Differenz nicht auszuschließen ist. Offen ist so auch die Frage, ob das als männliches Fleisch offenbarte Wort bei seiner Rückkehr nicht auch in anderer Gestalt, etwa als weibliches Fleisch, ausgesprochen werden könnte.

Der Textverlauf von *La croyance même* legt nahe, daß es Irigaray um die prophetische Weiterentwicklung des in Christus behaupteten, jedoch noch nicht erfüllten Anspruchs auf die universale, d.h. geschlechtlich differenzierte Präsenz des Wortes Gottes geht. Sie unterscheidet zwei Schritte, die die patriarchale christologische Tradition von innen heraus erneuern könnten. Ein erster Schritt besteht in der Verflüssigung des dogmatischen christologischen Sprechens mit Hilfe des Gesangs des Dichters, d.h. in einer von Rationalitätskritik gespeisten Kritik der ontologischen Sprache im Zusammenhang mit biblisch-theologischen Sachverhalten. Ein zweiter, weiterführender Schritt ist die prophetische Öffnung der christologischen Tradition für die Artikulation der sexuellen Differenz. Erst die Propheten, d.h. Irigaray zufolge ein Paar, welches die sexuelle Differenz sowohl respektiert als auch überschreitet, „ziehen einander [...] in das Geheimnis eines Verbs, das seine Fleischwerdung sucht“ (Irigaray, 1989a, S. 91).

Beim Gesang des Dichters spielt das Motiv des Wehens, Hauches und Atems eine wichtige Rolle. So heißt es etwa vom Dichter: „Sie erzittern vor der Ankunft dessen, was sich ankündigt, vor diesem anderen Hauch, der ihnen zuwächst, nachdem jede vertraute Resonanz zerbrochen ist, und der über alles bisher Erreichte hinausgeht“ (Irigaray, 1989a, S. 89). Zwischen dem zugesprochenen Hauch und dem (wechselseitigen) Gesang nicht nur des Dichters, sondern auch des Prophetenpaares besteht ein Rede-Antwort-Verhältnis. So heißt es: „Aus ihrem Mund strömen Töne, die nichts sagen wollen – nur die Inspiration, die den anderen mit Gefühlen und Gedanken erfüllen wird, die zwischen ihnen überströmen. Wechselgesang, von dem, was sie aus einem 'Wehen', einem Wind ahnen“ (Irigaray, 1989a, S. 89). Das Motiv des Strömens, Hauchens und Singens beleuchtet m.E. insbesondere den dynamischen Charakter, den der Raum des Mannes, aber dann auch der Raum zwischen den Geschlechtern bei ihrem Wechselgesang haben sollte.

Die intendierte Dekonstruktion des Gegensatzes zwischen Ankündigung und Erfüllung, die das Thema dieses Abschnitts bildet, ist m.E. bereits in den von Irigaray indirekt zitierten biblischen Passagen des Prolog des Johannesevangeliums und des Lukasevangeliums angelegt. Dort werden ja die Gestalten Johannes (als Verkörperung der Ankündigung) und Jesus (als Verkörperung der Erfüllung) keinesfalls als Konkurrenten dargestellt, sondern im Gegenteil als zwei Freunde oder Bundesgenossen, die einander nötig haben. So stehen Ankündigung und Erfüllung

des Wortes im Prolog des Johannesevangeliums keinesfalls in einem Verhältnis der Ausschließlichkeit zueinander: Johannes erinnert, indem er selbst ein Gewordener ist, an die in der Schöpfung gegebene Hoffnung auf die Fleischwerdung des Logos selbst, während der fleischgewordene Logos auf eine vorbereitende Tradition des Werdens zurückblicken kann.¹³ Zudem springt Johannes im Lukasevangelium vor Freude über den Erfüller seiner Ankündigung auf und geht Jesus seines Weges erst dann, nachdem dieser durch Johannes vorbereitet wurde und er durch die Taufe des Johannes als Sohn Gottes anerkannt wurde.¹⁴ Indem Johannes und Jesus sich verbrüdern, anstatt einander abzulösen oder zu ersetzen trachten, impliziert das zu Weihnachten fleischgewordene Wort biblisch-theologisch betrachtet in jedem Falle eine Tradition der Versöhnung unter Männern statt der von Irigaray kritisierten Männerbündelei unter den Parametern des väterlichen Gesetzes.¹⁵

Indem die christologische Tradition auf diese (biblische) Weise von innen her geöffnet wird, so möchte ich meine Ausführungen zum ersten Fragezeichen Irigarays abschließen, kann sie das Anliegen der sexuellen Differenz in ihrer Rede zulassen. Hinzufügenswert scheint mir an dieser Stelle, daß Irigaray in anderen Texten deutlicher als in *La croyance même* zwischen der christologischen Tradition als solcher und demjenigen, was sie bezeichnet, nämlich Jesus Christus, unterscheidet. Jesus Christus bzw. andere menschengewordene Götter werden nämlich durchaus als diejenigen qualifiziert, die „der Liebe einen Weg“ weisen (Irigaray, 1991a, S. 28). Daß dieser Weg von der Kirchen- und Theologiegeschichte nachgegangen wird, scheint mir hier als Hoffnung neben aller berechtigten Kritik mitzuschwingen.

Das Fleisch

Eine zweite kritische Frage Irigarays bezieht sich auf die Materialität des Fleisches, welche das – zugleich erfüllte und zukünftige – Wort in Christus angenommen hat. Die Frage lautet, ob die durch den Engel von oben nach unten überbrachten Worte „nicht die eines Phantasmas, eines Gespenstes sind, die aus dem Jenseits gesandt sind“ (Irigaray, 1989a, S. 69). Irigaray fragt hier religionskritisch nach der Herkunft oder dem Ursprung des Wortes, welches Fleisch wird und werden soll. Betrachtet man diese zunächst etwas unverständlich anmutende Frage im Kontext von *La croyance même*, zeigt sich, daß das Jenseits, von dem her die Worte den Empfänger, die Empfängerin erreichen, der Ort ist, an den Ernst mit Hil-

¹³Vgl. die Interpretation Barths im Zusammenhang mit dem Wort „werden“ in KD I.2., S. 174.

¹⁴Vgl. auch die Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesus und Johannes in: Peter J. Tomson, 'Als dit uit de hemel is...'. *Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom*, Hilversum 1997, S. 107ff.

¹⁵Es ist die Frage, ob Irigaray ein Verhältnis unter Männern so radikal denken kann, wie es der biblische Text zuläßt. Verbrüderung unter Männern oder gar die Idee eines männlichen Paares steht bei Irigaray m.E. immer unter dem Verdacht der „Homosexualité“, d.h. unter dem Verdacht einer Liebe zum Selben anstatt einer Liebe zum Anderen. Die Liebe zwischen Männern kann sie jedenfalls anders als die Bibel nicht mit einer Haltung in Verbindung bringen, die sich kritisch gegenüber dem Gesetz des Vaters verhält. Ähnlich kritisch äußert Irigaray sich übrigens zur Liebe zwischen Frauen. Vgl. hierzu Irigaray 1991a, Kapitel 3, „Die Liebe zum Selben. Die Liebe zum Anderen“, S. 117-133.

fe des Fort/da-Spiels seine Mutter schickte, so seinen ursprünglichen Glauben an die Beherrschbarkeit und Verfügbarkeit der Mutter und an die Macht des Subjekts konstituierte, den er dann in den christlichen Glauben an Gott den Vater umformte. Wenn der Engel also von Gott herkommt, um die Fleischwerdung des Wortes zu verkündigen, handelt es sich religionskritisch betrachtet um ein verdrängtes oder verzerrtes mütterliches Wort. Insofern die christliche Verkündigung sich dieses Ursprungs, dieser Mater-ialität des Wortes nicht bewußt ist, sondern im Gegenteil in Christus alles menschliche Fleisch auf ein männliches reduziert hat, handelt es sich um eine gläubige Täuschung oder, wie Irigaray sagt, um ein Gespenst oder Phantasma. Wirklich umfassende Fleischwerdung würde die Erinnerung an die ursprüngliche Materie des Glaubens, nämlich das mütterlich-weibliche Fleisch, implizieren. Irigaray greift also im Zusammenhang mit der Suche nach dem rechten Reden über Christus die Frage nach dem Anfang noch einmal auf. Wie bereits beim ersten Fragezeichen entzieht sich Irigaray eindeutigen Ausführungen, die zur Beantwortung der Frage nach dem Anfang dienen könnten. Doch meine ich, anhand des Kontextes Hinweise zu einer Beantwortung gewinnen zu können. In erster Linie provoziert mich als Theologin diese Frage Irigarays zu einer Gegenfrage, nämlich wie sich die Fleischwerdung Gottes in dem Mann Christus so denken ließe, daß sie sich hinsichtlich des Verbleibs des mütterlich-weiblichen Fleisches und des Anliegens der sexuellen Differenz nicht als gläubige Täuschung, sondern als Zukunft eröffnende Verheißung erweist. Wichtig scheint mir, an der Tatsache der Männlichkeit Jesu Christi festzuhalten, diese aber nicht als essentielle, sondern als historische Eigenschaft zu betrachten. An der Tatsache der Männlichkeit Jesu festzuhalten scheint mir aus zweierlei Gründen wichtig, nämlich zum einen, weil ich an der kirchen- und theologiegeschichtlichen patriarchalen Wirklichkeit dieses Namens nicht vorbeigehen möchte, mit dem Frauen und andere Andere ja tatsächlich gezeichnet und gebrandmarkt wurden. Zum anderen möchte ich an der Männlichkeit dieses einen Mannes Jesus festhalten, weil dieser Herr als leidender Knecht eine auch für Männer verheißungsvolle Identität begründen könnte. Die nicht-essentielle Interpretation dieser Männlichkeit ist mir allerdings unverzichtbar, weil nur so der Weg für eine nicht nur patriarchatskritische, sondern auch zweigeschlechtliche Interpretation der Fleischwerdung geöffnet werden kann.

Inwiefern kann nun aber die Männlichkeit Jesu Christi als eine auch für Frauen verheißungsvolle Wirklichkeit betrachtet werden? Eine Hilfe oder Brücke für dieses Anliegen kann ich in der Theologie Barths finden. Barth legt dar, daß es sich beim Fleisch neutestamentlich betrachtet nicht nur einfach um menschliches Fleisch handelt, sondern daß Fleisch auch immer ein widerständiges, gottfernes Fleisch meint. Gerade das sündige Fleisch wird in der Menschwerdung Gottes angenommen, denn nur so kann der Sinn dieser Fleischwerdung deutlich werden, d.h. die Überwindung der Sünde im Fleisch. Diese Sünde ist für Barth eindeutig und an erster Stelle mit der konkreten Geschichte des Menschen verbunden, die er als Geschichte des Patriarchats bezeichnet hat. Gerade dieser in erster Linie männlichen Geschichte des Sein-wollens-wie-Gott gilt das göttliche Nein, mit welchem Gott

in dem knechtgewordenen Herrn Christus zu Weihnachten Widerspruch einlegt. Barth hält so offensichtlich auch aus historischen Gründen an der Offenbarung Gottes in ein männliches Fleisch fest, und hierin kann ich ihm durchaus folgen. Hinzu kommt, daß die positive Anwesenheit des mütterlich-weiblichen Fleisches zu Weihnachten von Barth gerade nicht negiert wird. Jesus Christus erweist sich nicht nur als Sohn Gottes und als keines Mannes Sohn, sondern als wirklicher Sohn seiner Mutter. Die Barthsche Interpretation der Jungfrauengeburt hebt zudem hervor, daß Maria als Stellvertreterin des weiblichen Geschlechts weniger tief im Nein steht als der Mann und seine Geschichte.

Die positive Anwesenheit der Frau und damit die Wirklichkeit des Wortes im Sinne einer Manifestation weiblicher Geschichte kann – und hier gehe ich m.E. über Barth und Irigaray hinaus – vom biblischen Bildmaterial her noch einmal unterstützt werden: Weihnachten nehmen Maria und Elisabeth, die Trägerinnen des erfüllten und des ankündigenden Wortes, dem Bericht des Lukasevangeliums zufolge das vom Engel verkündigte Wort auch selbst in den Mund. Maria, indem sie den Gruß des Engels an Elisabeth weitergibt und Elisabeth, indem sie das Wort hört und Maria segnet (vgl. Lk. 1, 39-45). Ähnliches geschieht zu Ostern, wo Frauen die ersten sind, die sich aufmachen, um von der Auferstehung des Totgegläubten, dem offenbaren Geheimnis Gottes zu erzählen (Mk. 16, 1-10; Lk. 23, 55-24; Mt. 27, 61-28, 8; Joh. 20, 11-18). Insofern zu Weihnachten der Geschichte des Patriarchats energisch widersprochen wurde und dieser Widerspruch an die Ermächtigung einer alternativen weiblichen Tradition gebunden ist, scheint mir die Männlichkeit Jesu Christi auch für das Anliegen der sexuellen Differenz jedenfalls nicht nur ein Hindernis zu sein.

Als problematischer erweist sich m.E. vielmehr der Barthsche Anspruch, daß Gott das sündige Fleisch tatsächlich angenommen und geheiligt hat. Die Überwindung der Geschichte des Patriarchats steht ja noch aus, ist keinesfalls als eine Wirklichkeit zu betrachten. Insofern scheint es mir angemessen, hinter den Barthschen Anspruch zurückzutreten und sich erneut aufzumachen. Ziel dieses Aufbruchs wäre es, daß das, was auf geheimnisvolle Art und Weise einmal ausgesprochen wurde, wahr werde.

Das (Wahr-)Werden

Die Frage, die Irigaray in *La croyance même* noch vor den oben genannten Fragen nach dem Wort und dem Fleisch stellt, ist die Frage nach dem *Werden* des Wortes. Das Werden bringt Barth zufolge am direktesten das Geheimnis des christologischen Dogmas zum Ausdruck. Wie Barth unterstellt auch Irigaray, daß es Weihnachten tatsächlich um ein Geheimnis geht, und zwar um ein noch nicht gänzlich entziffertes (Irigaray) bzw. noch verborgenes (Barth) Geheimnis. Dieses wird sowohl bei Barth als auch bei Irigaray als solches von Maria bezeichnet, der jungfräulichen Hörerin des Wortes, die den Ausführungen Irigarays zufolge in ihrem Hören die Erinnerung an den vorgeburtlichen Austausch zwischen den Geschlechtern mit sich trägt und mit dieser Erinnerung der Zukunft des göttlichen Wortes

entgegentzukommen trachtet. Auch bei Barth fehlt es nicht an Erinnerung an den Paradieszustand, allerdings spricht er im Gegensatz zu Irigaray um der Freiheit des Wortes willen von einer weihnachtlichen Neuschöpfung, einer *creatio ex Maria*. Doch auch bei dem von Irigaray geforderten erinnerungsträchtigen, jungfräulichen Hören zu Weihnachten geht es – und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an – um eine noch verborgene Erfüllung des Wortes, wie in folgendem Zitat zum Ausdruck kommt: „Es braucht viel Sympathie, damit sich die Entzifferung ergibt und das Geheimnis des Spiels enthüllt“ (Irigaray, 1989a, S. 69). Gleich anschließend bringt Irigaray anhand einer Frage ihre Zweifel an der vollendeten weihnachtlichen Enthüllung des Geheimnisses zum Ausdruck und erwartet diese vielmehr im Zusammenhang mit dem weiteren Lebens- und Leidensweg Jesu Christi: „Aber enthüllt sie [die Sympathie, die im vorgeburtlichen Austausch gegeben ist, S.H.] es ganz? Oder handelt es sich hier nur um eine Ankündigung, eine Vorahnung, immer noch um die Erwartung einer Verklärung, einer Auferstehung, einer Himmelfahrt, einer Rückkehr“ (Irigaray, 1989a, S. 69)?

Irigaray unterscheidet in diesem Zitat ganz offensichtlich zwischen einer unvollständigen und einer vollständigen Enthüllung des Geheimnisses. Dieser Dynamik der Entzifferung entspricht m.E. die von Barth vollzogene Unterscheidung zwischen einem verschlossenen Geheimnis des *vere Deus et vere homo* zu Weihnachten und einem offenbaren Geheimnis des *vere Deus et vere homo* zu Ostern. Den Nachvollzug dieses Glaubensweges bestimmte Barth als das noetische Interesse der Christologie, welches er von einem ontischen Interesse unterschieden hatte. Irigaray äußert offensichtlich ein vergleichbares noetisches Interesse, doch erweitert und öffnet sie den Weg einer vollständigen Entzifferung des Geheimnisses, wie obiges Zitat verdeutlicht. Ein wirklich vollendetes Geschehen ist für sie im Gegensatz zu Barth zukünftig, und der Weg dieses Geschehens geht über Ostern und Himmelfahrt hinaus und erstreckt sich bis hin zu der noch zukünftigen Rückkehr des Wortes. So ist Glauben für sie Nachschreiten und Hoffen zugleich, und zwar ein Nachschreiten und Hoffen, welches vom Wahrwerden der sexuellen Differenz mittels der Erlösung ihrer Spuren in der theologischen Tradition begleitet wird. So läßt sich verstehen, warum bei Irigaray anders als bei Barth das Augenmerk darauf gerichtet ist, daß der im Glauben zu beschreitende Weg von einem verhüllten zu einem offenbaren Geheimnis, von der Offenbarung in Jesus Christus zu einer zukünftigen Offenbarung Gottes von einem Paar zurückgelegt wird, das an dem von Irigaray introduzierten (Liebes-)Paar Jesus und Maria orientiert ist. Dieses (Liebes-)Paar „erscheint“ ihrem eigen Urteil zufolge jedoch „nicht“ in der „kanonischen Offenbarung“ (Irigaray, 1989a, S. 70).

Auch wenn das (Liebes-)Paar Jesus und Maria als solches in der Bibel nicht auftaucht, bestehen Irigaray zufolge doch sehr wohl Spuren dieses Paares in der jüdischen und christlichen Tradition, die es zu befreien, zu aktivieren und fortzusetzen gilt, so daß es tatsächlich einmal als solches erscheinen kann. Die erste Spur einer zweigeschlechtlichen christologischen Tradition sieht Irigaray im Zusammenhang mit den Engeln, die ja, gerade wenn sie zu zweit auftreten, in *La croyance même* als ein Sinnbild für die Überwindung des Gesetzes des Vaters funktionieren. Die-

se Spur wird zu Weihnachten gewissermaßen vom Engel Gabriel aufgenommen: „Verkündet ihr der Engel [der Engel Gabriel der Maria, S.H.] nicht in gewisser Weise, daß auch sie ein Engel ist und einen Engel zur Welt bringen wird? Paar, in dem eine neue Konzeption des Fleisches stattfinden wird, Wunder, die sich der Berührung mit Worten oder ohne Worte verdanken, Verklärung, Wiederauferstehung, Himmelfahrt oder Aufnahme in den Himmel“ (Irigaray, 1989a, S. 70)? Eine Fortsetzung und Fortentwicklung des zu Weihnachten betretenen Weges meine ich in diesem Kapitel aufgezeigt zu haben, in dem ich das Paar „Rose und Dichter“ in ihrem zeichenhaften Verhältnis zu der Wirklichkeit einer zukünftigen Offenbarung näher untersucht habe. Diese Spur führt zwar anders als bei Barth über das Ostergeschehen hinaus hin zur Verkündigung eines neuen Gesetzes, doch ist das Ostergeschehen nicht völlig bedeutungslos für den Weg des Paares. Im Zusammenhang mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi, d.h. mitten auf dem Weg zwischen dem weihnachtlichen verborgenen Geheimnis und dem zukünftigen offenbaren Geheimnis, ereignet sich nämlich *La croyance même* zufolge durchaus ein erneutes Aufleuchten einer zweigeschlechtlichen Tradition. So erinnert das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu Irigaray zufolge an die zweigeteilten Cherubim über der Bundeslade. Hinzu kommt ein weiteres Moment, welches zu Ostern an eine zweigeschlechtliche Tradition erinnert: Wie die zweigeteilten Engel eine Öffnung für ein Gesetz der Gnade und Versöhnung und also die Befreiung des weiblichen Geschlechts von den Parametern des väterlichen Gesetzes ankündigen, so kündigt das Zerreißen des Vorhangs das Nahen der Auferstehung Jesu an.¹⁶

Beide Szenen sind durch ein weiteres Motiv miteinander verbunden, dem Motiv der Bundesschließung. Zwar findet zu Ostern so eine Erinnerung an das alttestamentliche Motiv der Bundesschließung statt, doch muß die Überwindung des Geschlechterverhältnisses im Sinne einer Herr-Knecht-Dialektik, d.h. die hochzeitliche Versöhnung zwischen den Geschlechtern, für Irigaray noch wahr werden. In diesem Zusammenhang scheint mir gerade der Versöhnungsbegriff Barths, der den knechtgewordenen Herrn und den erhöhten Knecht als Urbild der Versöhnung in den Mittelpunkt rückt, für ein weiteres inspirierendes Gespräch mit Irigaray von Bedeutung zu sein.

5.5 Schlußfolgerung und Ausblick

In diesem Kapitel habe ich versucht zu klären, *wie* Jesus Christus ein Wort der Versöhnung zu sein vermag, nämlich durch seine Bezeichnung mittels Form und Inhalt. Sowohl Barth als auch Irigaray nähern sich einer Antwort auf die Frage nach dem *wie*, indem sie auf den geheimniswahrenden Charakter christologischen Sprechens weisen. Zudem zeigt Barth sich als ein geeigneter Gesprächspartner für

¹⁶M.E. kann man dem Motiv der Befreiung durch Teilung noch ein weiteres biblisches Motiv hinzufügen, nämlich den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten, der ja durch ein sich zerteilendes Schilfmeer führte. Hier waren Moses und Miriam – ebenfalls ein Paar – die Schlüsselfiguren.

Irigaray, indem er bei der Rede von der Offenbarung einen formalen von einem inhaltlichen Aspekt unterscheidet und diese Unterscheidung mit der Unterscheidung zwischen mariologischen und christologischen Aussagen verbindet. So ergab sich die Möglichkeit, die christologische Tradition für eine sexuell differenzierte Rede von dem Geheimnis der Offenbarung zu öffnen. Eine gelungene Verbindung zwischen diesen beiden Aspekten christologischen Redens und die Akzentuierung des weiblichen Anteils an der Rede vom Geheimnis der Offenbarung bieten eine unverzichtbare Voraussetzung, um von der versöhnenden *Wirklichkeit* dieses Wortes sprechen zu können.

Eine wichtige Übereinstimmung zwischen Irigaray und Barth ist die gemeinsame Abgrenzung gegen eine statische Auffassung des Geheimnisses der Offenbarung. Beide verteidigen eine dynamische Auffassung und sprechen von einem Weg der Offenbarung, d.h. von einem Geschehen, in welches Zeit integriert ist und welches vom Gläubigen nachgegangen werden kann. Insofern verfolgen beide ein noetisches Interesse hinsichtlich der Christologie. Bei beiden wird das entscheidende Wort „und“ des christologischen Dogmas, welches die Art der Verbindung oder den Zwischenraum zwischen Gott und Mensch bezeichnet, als ein dynamisches Werden interpretiert und damit einem statischen Sein bzw. dem Anspruch der Vollkommenheit der Fleischwerdung eine Alternative entgegengesetzt. Zugunsten dieses noetischen Ansatzes, so kann man sagen, vernachlässigt Irigaray im Gegensatz zu Barth das ontische Interesse an der Christologie, jedenfalls auf den ersten Blick. Denn die Sehnsucht Irigarays und das erhoffte Ziel des von ihr aufgezeigten Weges ist jene Einheit der Zeiten, jenes bruchlose Fließen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die die Rede von einem ewigen Wort Gottes und einem wirklich *vollkommenen* Geschehen, welche sich den Menschen ereignet, rechtfertigen würde.

Als einen wichtigen Unterschied zwischen der Auffassung Barths und der Irigarays betrachte ich, daß sich der Weg der Fleischwerdung bei Irigaray als wesentlich länger erweist als bei Barth: Er führt über Ostern hinaus. Zudem ist dieser Weg zwar gerichtet, aber noch offen. Er hat einen spurenhafte Charakter. Seine Vollendung ist in jedem Falle zukünftig, und der Gläubige betritt ihn nicht einfach für sich selbst als Nachfolgender, sondern zugleich als eine Art Bauarbeiter: die in der Tradition verborgenen Spuren eines zukünftigen Weges müssen sozusagen vom Gläubigen noch entdeckt und befestigt werden. Ein weiterer gewichtiger Unterschied in beiden Ansätzen ist, daß es bei Barth in erster Linie um das Werden des Wortes als eine Aktion Gottes geht, die dann im Glauben nachgegangen wird. Irigaray dreht diese Anordnung gewissermaßen um, was m.E. mit der eschatologischen Ausrichtung ihres Offenbarungsdenkens zu erklären ist. Hier geht es in erster Linie um ein zwischen-menschliches Werden als Paar und um das Werden des weiblichen Geschlechts, um das gläubige Suchen nach Spuren der sexuellen Differenz. Dieser Werdegang und diese Spurensuche werden dann allerdings sehr wohl mit der Hoffnung auf ein zukünftiges göttlichen Werden, mit der Hoffnung auf den Weg eines „weiblichen“ Messias verbunden. Trotz der Betonung des weiblichen und zwischen-menschlichen Werdens bei Irigaray, hat man sich dieses im-

mer in Bezug auf eine Offenbarung vorzustellen. Es ist somit grundsätzlich in ein kritisches Verhältnis zu sich selbst gesetzt. Bringt das menschliche Werden die sexuelle Differenz einmal zustande, wird diese von der Offenbarung, auf die sie sich ja bezieht, noch einmal gebrochen, hinterfragt, in ein anderes Licht gestellt, wie Irigaray bereits im Zusammenhang mit dem Bild der beiden Engel über der Bundeslade andeutet. Die Cherubim als unentzifferte Träger eines Gesetzes der Versöhnung zwischen den Geschlechtern oder der sexuellen Differenz hüten zwischen sich einen Raum, in dem das Geheimnis der zukünftigen Präsenz Gottes sich ereignen kann. Die zukünftige Fleischwerdung des Wortes, die das versöhnte Leben der Geschlechter voraussetzt, entzieht sich jeglicher menschlicher Festlegung: „Weder Gott noch die Differenz der Geschlechter noch die Differenz Mensch-Tier wären bereits ein für alle Mal festgelegt [...] Etwas, das immer an ein zukünftiges oder zurückkehrendes Göttliches verwiesen wird, hat in diesem Geschehen zwischen den Engeln vielleicht nie stattgefunden: die Heraufkunft des Fleisches selbst [...], das [...] eine bestimmte sexuelle Differenz überschreitet oder ihr vorausgeht, nicht ohne sie zuvor respektiert und verwirklicht zu haben“ (Irigaray, 1989a, S. 79). Die Engel umschließen die Teilung, wie Irigaray sich ausdrückt, d.h. sie sind nicht nur Träger einer zweigeschlechtlichen Tradition der Versöhnung, sondern ebenfalls Träger einer Tradition, in der es um die Überwindung der (uns bekannten Formen der) Sexualität als solcher, insbesondere – so denke ich selbst – um die Überwindung ihrer heterosexuellen Variante geht. Die eschatologische Ausrichtung des Weges bei Irigaray bemüht sich also nicht nur um die Befreiung und Aufnahme der Spuren einer Versöhnung zwischen den Geschlechtern, sondern darüber hinaus um die Erlösung oder Befreiung von jeglicher Festlegung der (sexuellen) Differenz. Auf diese Umschließung der sexuellen Differenz als solcher werde ich in den folgenden Kapiteln noch einmal zurückkommen.