



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 7

Der Name, die Rose

7.1 Einleitung

In diesem Kapitel werde ich die im vorangehenden Kapitel aufgeworfenen Fragestellungen und Themen aus der Perspektive von Luce Irigaray erörtern. Im ersten Abschnitt werde ich zeigen, inwieweit in *La croyance même* ein subjektiver von einem objektiven Aspekt der Offenbarung unterschieden wird (7.2). Danach werde ich das Verhältnis zwischen Religion und Theologie bei Irigaray darstellen (7.3) und es in den beiden folgenden Abschnitten unter Zuhilfenahme eines weiteren Textes von Irigaray, *Göttliche Frauen*, eingehender untersuchen: Einerseits stelle ich Irigarays Analyse der (christlichen) Religion als Unglauben dar (7.4) und andererseits erörtere ich die Möglichkeit, von einer wahren (weiblichen) Religion in ihrem Werke zu sprechen (7.5). Jeweils im Zusammenhang mit jedem Abschnitt werde ich ihr Projekt mit der Position Barths konfrontieren und untersuchen, inwiefern es innerhalb der Barth'schen Theologie gedacht werden kann und inwiefern es diese Position in Bewegung bringt.

Geht es so weit um die Frage, wie dem weiblichen Geschlecht tatsächlich Raum zu seiner Subjektwerdung geschaffen werden kann, so steht in einem fünften, letzten Abschnitt die Frage im Mittelpunkt, wie der Raum des weiblichen Geschlechts und seiner Religion sich zu dem des Mannes und seiner Religion verhält und wie sich beide Geschlechter nun eigentlich verhalten sollen. Um dieses Verhältnis zu untersuchen, werde ich einerseits den von Irigaray entwickelten Ansatz einer Ethik der sexuellen Differenz darstellen und diesen Ansatz andererseits mit den drei ethischen Grundbegriffen Barths (Christus-Zwischenraum, Zeugendienst, Umschließendes) in Verbindung bringen, die dieser in der *Tambacher Rede*, aber auch im Paragraphen 18 der *Kirchlichen Dogmatik* („Das Leben der Kinder Gottes“) gebrauchte. Mein Ziel ist es auch hier zu zeigen, wie der säkulare ethische Ansatz Irigarays innerhalb der spezifisch theologischen Perspektive des Barth'schen Ansatzes artikuliert werden kann, diese Perspektive aber zugleich auch herausfordert und erweitert (7.6).

7.2 Offenbarung und Offenbarsein

Liest man *La croyance même* in Hinsicht auf die von Barth entwickelte Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Offenbarung, so zeigt sich, daß Irigaray genau wie Barth zwischen diesen beiden Aspekten der Offenbarung unterscheidet und sie in ihrem Zusammenhang darstellt. Im Gegensatz zu Barth vollzieht Irigaray jenes Unterscheiden allerdings nicht systematisch und nennt die beiden unterschiedenen Aspekte der Offenbarung auch nicht ausdrücklich objektiv bzw. subjektiv. Ein derart systematisches Vorgehen kann im Rahmen eines poetischen Textes wie *La croyance même* auch nicht erwartet werden. Doch ist es um eines Gesprächs mit der Position Barths willen die Mühe wert, die in *La croyance même* geäußerten Gedanken nun auch unter dem Aspekt einer Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Offenbarung zu systematisieren.

Sachlich gesehen entspricht bei Irigaray (der Zeit) der objektiven Offenbarung die Zeit der sexuellen Differenz, die sie als Zeit des Übergangs zwischen dem neutestamentlichen Engel Gabriel und den alttestamentlichen Cherubim situiert¹. Während also der objektiven Offenbarung in Jesus Christus bei Irigaray eine Engelloffenbarung entspricht, entspricht der subjektiven Offenbarung im Heiligen Geist bei Irigaray der Raum der sexuellen Differenz. Hierbei geht es um die Schaffung eines jeweils eigenen Raumes für beide Geschlechter, wobei der Schwerpunkt für Irigaray jedoch auf der Eröffnung eines Raumes für das weibliche Geschlecht liegt. Dieser Raum manifestiert sich als Übergang vom Status einer Frau als Non-Subjekt (Blutfluß) zu einem religiösen (Rose) und schließlich zu einem gläubigen (Prophet) Subjekt.

Im Zusammenhang mit der subjektiven Offenbarung spielen bei Barth drei Themen eine wichtige Rolle. Erstens geht es um die Schaffung eines eigenen Glaubensraumes durch die subjektive Dimension der Offenbarung, zweitens um die Aufgabe der Aufhebung der Religion und drittens um die Entwicklung einer theologischen Handlungstheorie der neu geborenen Gotteskinder. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Raum spielen diese drei Aspekte im Denken Irigarays ebenfalls eine wichtige Rolle, wie ich in diesem Kapitel zeigen möchte. Denn erstens geht es um die Schaffung eines spezifisch weiblichen Glaubensraumes, zweitens um die Aufgabe der Aufhebung der weiblichen Religion und drittens um die Entwicklung einer theologischen Handlungstheorie der Gottestochter, wobei insbesondere auch ihr Verhältnis zu dem bestehenden Glaubensraum des Mannes reflektiert wird.

Die formale Entsprechung zwischen Barth und Irigaray hinsichtlich der Unterscheidung eines objektiven und eines subjektiven Aspekts der Offenbarung impliziert allerdings verschiedene inhaltliche Verschiebungen und Veränderungen. Im Zusammenhang mit dem Begriff der Zeit habe ich gezeigt, daß die Zeitform des Alten Testaments (die Zeit der Erwartung) und die Zeitform des Neuen Testaments

¹Vgl. hierzu meine Darstellung im zweiten Kapitel dieser Arbeit.

(die Zeit der Erfüllung) bei Irigaray in umgekehrter Reihenfolge erscheinen. Aus der Perspektive jener blutflüssigen Frau betrachtet erwies sich die neutestamentliche Zeit der Erfüllung als „alttestamentlich“, die alttestamentliche Zeit der Erwartung jedoch als verheißungsvoll und insofern als „neutestamentlich“. Die Umkehrung der Zeitformen erschien Irigaray aufgrund des faktischen phallogozentrischen Charakters der Offenbarungszeit in Jesus Christus (der Zeit zwischen den Zeitformen) als notwendig. Der (christliche) Glaube an diese Offenbarung erwies sich ihrer Analyse zufolge als patriarchal-religiöse Konstruktion, in der das Mütterlich-Weibliche nicht nur nicht repräsentiert wird, sondern als doppelter Abgrund eines „fort“ und eines „da“ sozusagen als Grund für diese religiösen Konstruktionen diene. Anstelle des Namens Jesus Christus findet man bei Irigaray darum zwischen den Zeiten, d.h. zwischen der „alten“ Zeit des Neuen Testaments und der „neuen“ Zeit, die wie die des Alten Testaments eine Zeit der Erwartung ist, den (noch) geheimen Namen einer als außerkanonisch bezeichneten sogenannten weiblichen Offenbarung. Den unbekannt Namen jener zukünftigen Offenbarung Gottes werde ich in meiner Darstellung hilfsweise den Namen der Rose nennen. Irigaray verbindet mit diesem Namen nämlich die Hoffnung auf ein zukünftiges versöhnendes Wort zwischen Gott und dem Volk der Frauen, einem Volk, dessen Subjektwerdung in *La croyance même* mit dem Inneren und dem Äußeren einer Rosenblüte in Verbindung gebracht wird.

Der noch unentzifferte, ins weibliche Fleisch noch nicht eingeschriebene Name der Rose hat insofern einen subjektiven Aspekt, als er seine Wirksamkeit als Raum für das Wahrwerden der sexuellen Differenz entfaltet, d.h. einen sakramentalen Raum für die weibliche Subjektwerdung und die weibliche Religion, aber auch einen Raum zur Aufhebung der Religion konstituiert.

Bestand bei Barth das Vorher des Offenbarseins Gottes in der Zeichengebung und das Nachher in der Gotteskindschaft, konkretisiert Irigaray das Vorher als weibliche Zeichengebung und das Nachher als gläubige weibliche Subjektivität. So steht an der Stelle der neutestamentlichen Zeichen (Abendmahl und Taufe) bei Irigaray das blutige Frauenopfer (Abendmahl) und der Eintritt in eine weibliche symbolische Ordnung (Taufe). Das Zeichen des Frauenopfers, welches durch den Blutfluß einer Frau während der Abendmahlszeremonie dargestellt wird, fungiert in *La croyance même* als ein von der christlichen Tradition vergessenes, dem männlichen Opfer Jesu Christi bzw. dessen Darstellung beim Abendmahl jedoch zugrundeliegendes Sakrament. Das fließende Blut erinnert an das Blut Christi und die mütterliche Gabe der Plazenta an den Leib Christi. Die Taufe als Zeichen für den Beginn des neuen Lebens eines Gotteskindes wird in *La croyance même* zwar nicht namentlich erwähnt, doch meine ich, Spuren eines Taufrituals im Zusammenhang mit der Ankunft des hell strahlenden Engels als dem Träger der geheimnisvollen Einschreibung in das neue Leben bzw. in eine (neue) symbolische Ordnung ausmachen zu können. Insbesondere die alttestamentlichen Engel, die Cherubim, machen deutlich, daß der Beginn des neuen Lebens mit dem Empfang des Gesetzes der sexuellen Differenz und also der Unterbrechung des bisherigen differenzlosen

Lebens gegeben ist. Das Nachher der weiblichen Zeichengebung besteht in dem neuen Leben einer Gottestochter. In einem solchen Leben ist sie inmitten der bestehenden Welt und ihrer Mächte und Bindungen bereits freie Bürgerin und Genossin der kommenden Welt.

Neben dem Vorher und Nachher der *Wirklichkeit* der subjektiven Offenbarung spricht Barth von ihrer *Möglichkeit* und bezeichnet diese als den unerklärlichen Sprung zwischen der Zeichengebung und der Gotteskindschaft. An der Stelle des Glaubens-Sprunges steht bei Irigaray nun das Respektieren des Gesetzes der sexuellen Differenz, welches als der subjektive Aspekt der objektiven Zeit der sexuellen Differenz zu betrachten ist: Wie der in Christus durch den Geist geschenkte Glauben als die Möglichkeit des Übergangs von der Zeichengebung zur Wirksamkeit der Zeichen verstanden werden kann, so die Treue gegenüber dem von den Engeln gebrachten Gesetz der sexuellen Differenz als Übergang von der weiblichen Zeichengebung zur Wirksamkeit dieser Zeichen.

Um den hier getroffen Vergleich hinsichtlich der Unterscheidung zwischen einem objektiven und einem subjektiven Aspekt der Offenbarung bei Barth und Irigaray noch einmal deutlich vor Augen zu führen, habe ich folgende bildliche Übersicht erstellt:

Schema:	Vorher	Sprung	Nachher
bei Barth:			
Zeit:	AT	Christus	NT
subjektive Offenbarung:	Zeichen	Sprung	Kind Gottes
bei Irigaray:			
Zeit:	NT	Engel	AT
subjektive Offenbarung:	Blut	Differenz	Rose

Die Frage ist nun, ob das Offenbarsein Jesu Christi und das Offenbarsein des Gesetzes der sexuellen Differenz/einer weiblichen symbolischen Ordnung einander ausschließen, oder ob Barths und Irigarays Perspektiven zueinander in Beziehung gebracht werden können. Der Grund, warum ich beide Ansätze nicht nur hinsichtlich des objektiven, sondern auch des subjektiven Aspekts der Offenbarung nicht einfach nebeneinander stellen, sondern aufeinander beziehen möchte, ist ein zweifacher: Zum ersten präsentiert Irigaray in *La croyance même* die weibliche Zeichengebung (Blutfluß, Plazenta) nicht einfach als eine Alternative zur männlichen (Wein, Brot), sondern sie behauptet eine allerdings schreckliche Art der Verbindung zwischen beiden Zeichensystemen: Das Blut der Frau fließt ja nicht an einem beliebigen Ort oder zu einer beliebigen Zeit, sondern in der Kirche während der

Abendmahlszeremonie. Schon allein darum ist die Interpretation jener Zeichen eine Aufgabe der Theologie. Zum zweiten lassen sich die weiblichen Zeichen als Neuinterpretation der neutestamentlichen Zeichen betrachten. Wie die Zeichen des Neuen Testaments nach Barth im Zusammenhang mit denen des Alten Testaments zu betrachten sind, so ließen sich m.E. auch die weiblichen Zeichen im Zusammenhang mit den neutestamentlichen betrachten. Die neutestamentlichen Zeichen würden hierbei keinesfalls einfach ersetzt sondern neuinterpretiert, d.h. in einen anderen Sinnzusammenhang verschoben werden.

7.3 Religion und Theologie

Zunächst werde ich anhand einer kurzen Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Theologie im Denken Irigarays auf die Aufgabe der Aufhebung religiöser Bildungen eingehen. Dieses Projekt verfolgen auf je unterschiedliche Weise sowohl Irigaray als auch Barth. Spricht Barth als Theologe aus der Sicht der Offenbarung über die Unwahrheit der (christlichen) Religion, so entlarvt Irigaray deren Unwahrheit als Philosophin und Psychologin. Insofern Irigaray ihre Position nicht aus der kritischen Sicht der Offenbarung, sondern vom Standpunkt einer von ihrer eigenen patriarchalen Tradition ausgeschlossenen Frau formuliert, betrachte ich ihr Anliegen darum als das einer feministischen Religionswissenschaft. Religionswissenschaft im Sinne Irigarays würde dann erstens das Bemühen beinhalten, den phallogozentrischen Charakter der Offenbarung in Jesus Christus einschließlich der mit dieser Offenbarung verbundenen Religion, ihrer Institutionen und ihrer Lehrt- traditionen aufzudecken. Zwar hat die Religionskritik von Barth und Irigaray unterschiedliche Ausgangspunkte - Offenbarung bzw. unterdrückerische Erfahrung - , doch fällt auf, daß beide dieselben Kriterien anwenden, um ihren Protest auszuarbeiten. Sowohl Irigaray als auch Barth kritisieren nämlich die christliche Religion aufgrund ihres götzendienerischen und selbstgerechten Charakters - eine These die im folgenden Abschnitt (7.4) noch untermauert werden wird.

Doch geht es einer Religionswissenschaft im Sinne Irigarays um mehr als die Entlarvung der christlichen Religion als Unwahrheit. Indem sie der als patriarchal entarteten christlichen Religion eine andere, nämlich weibliche Religion gegenüberstellt, provoziert sie einen sogenannten immanenten Widerspruch der Religion. In dieser neuen weiblichen Religionsbildung wird das vorhandene religiöse Kapital - jedenfalls aus der Sicht der blutflüssigen Frau - wesentlich effektiver investiert. Die weibliche Religion als immanenter Widerspruch der christlichen Religion trachtet also nicht danach, das religiöse Kapital abzuschaffen, sondern einen effektiveren Götzendienst und effektivere Werkgerechtigkeit zu etablieren. Die Rede von der weiblichen Religion als immanenten Widerspruch der christlichen Religion impliziert, daß es sich bei der weiblichen nicht um eine einfache Alternative zur christlichen Religion handelt, sondern daß sie auf jene bezogen, von jener genährt und mit jener auf verschieden^{er} Art und Weise verbunden ist. Die zweite Aufgabe einer feministischen Religionswissenschaft im Sinne Irigarays wäre

folglich, die positive Funktion der Religion zu untersuchen, die ganz offensichtlich in ihrem Vermögen liegt, immanenten Widerspruch und Protest produzieren zu können. Vom Paragraphen 17 der *Kirchlichen Dogmatik* her kann die theologische Berechtigung des Anliegens einer feministischen Religionswissenschaft als das einer theologischen Hilfswissenschaft bezeichnet werden, die insbesondere die patriarchalen Umstände, unter denen die Theologie ihre Sätze formte und formt, ans Licht zu bringen hat.

Nun ist es m.E. eine Besonderheit des Irigarayschen Ansatzes, daß sie sozusagen das rein religionswissenschaftliche Terrain überschreitet. Zwar nehmen religionswissenschaftliche bzw. philosophische und psychoanalytische Fragestellungen im Zusammenhang mit dem Phänomen der Religion in ihrem Oeuvre zweifelsohne den größeren Raum ein, doch muß nun drittens die Frage gestellt werden, ob es Irigaray nicht um mehr als um die Kritik der christlichen Religion mit Hilfe der Produktion eines immanenten Widerspruchs dieser Religion geht, nämlich um den äußeren Widerspruch einer jeden, auch der weiblichen Religion. Diese Frage betrachte ich im Gegensatz zu den beiden vorangehenden religionswissenschaftlichen darum als theologische, weil mit ihr die Frage nach der Wahrheit der Religion – d.h. nach ihrer Bindung an den Namen Gottes – gestellt ist.

7.4 Religion als Unglauben

Anders als Barth formuliert Irigaray ihre Kritik an der christlichen Religion nicht in erster Linie aus der Perspektive der Offenbarung, sondern aus der der Erfahrung eines von dieser Religion ausgeschlossenen Menschen bzw. einer Gruppe von Menschen. Neben der Kritik der (christlichen) Religion äußert sie jedoch auch religiösen Protest und konfrontiert die christliche Religion mit einer weiblichen Variante. Das religiöse Protestmoment im Denken Irigarays habe ich im Anschluß an den Wortgebrauch Barths als den Versuch eines immanenten Widerspruchs der Religion bezeichnet. Beide Thesen, die von der christlichen Religion als Unglauben (7.4.1) und die vom immanenten Widerspruch der christlichen mittels einer weiblichen Religion (7.4.2) gilt es in diesem Abschnitt auszuführen und zu unterbauen. Es fällt auf, daß Irigaray dieselben Kennzeichen wie Barth gebraucht, um sowohl die christliche als auch die weibliche Religion als solche zu charakterisieren. Religion, und zwar auch die weibliche Variante, erweist sich nämlich sowohl als Götzendienst als auch als Werkgerechtigkeit.

7.4.1 Die christliche Religion als Unglauben

Irigarays Religionskritik ist als eine Variante ihrer Patriarchatskritik zu verstehen und das heißt als spezifisch religiöser Beitrag zu dem Projekt, welches ihr gesamtes philosophisches und psychoanalytisches Oeuvre durchzieht: Die Befreiung von Frauen aus einer Gesellschaft, die in ihrer Wissenschaft, Kultur und Politik die unableitbare sexuelle Differenz zwischen den Geschlechtern nicht bedenkt. In

ihrem Beitrag *Göttliche Frauen* beschreibt Irigaray die spezifische Situation des weiblichen Geschlechts in der bestehenden patriarchalen Kultur und Gesellschaft im Zusammenhang mit theologischen bzw. biblischen Begrifflichkeiten. Die bestehende Gesellschaft, so Irigaray, wird von einem „Monopol [...] der phallokratischen patriarchalen Werte“ regiert. Frauen sind darin gefangen in „männlichen Parametern“ und führen darum eine Existenz wie „Kinder [...] und [...] Sklaven“ (Irigaray, 1989b, S. 119).² Um die spezifische Unterdrückungssituation von Frauen innerhalb der dominanten männlichen Kultur und Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen, bedient sie sich im gleichen Text des Ausdrucks „Exil“ (Irigaray, 1989b, S. 101). Der bewußt biblische Sprachgebrauch – der Ausdruck „Sklaverei“ erinnert an die Gefangenschaft des Volkes Israel in Ägypten³ und der Ausdruck „Exil“ erinnert an die Exilssituation in Babylonien⁴ – macht m.E. deutlich, daß es Irigaray nicht um eine totale Ablehnung von religiösen oder biblischen Traditionen geht, sondern vielmehr um die kreative Anwendung ihres analytischen Potentials in einer aktuellen Unterdrückungssituation, nämlich der Unterdrückung des Volkes der Frauen. Das kulturelle und gesellschaftliche Befreiungsprojekt von Frauen ist der Darstellung Irigarays zufolge zwar bereits in Angriff genommen, jedoch insofern bedroht als es „ins Stocken gerät oder zurückgeht“ (Irigaray, 1989b, S. 119). Für die Gefahr der Erstarrung bzw. des Wegebens von weiblichem Freiheitsstreben sind ihrer Meinung nach zwei Gründe verantwortlich, die als die theologischen oder religiösen Defizite der Frauenbewegung betrachtet werden können, nämlich erstens das Fehlen eines „Gottes für sie“⁵, also eines weiblichen Götterbildes oder göttlichen Ideals, und zweitens das Fehlen eines angemessenen „Umgang[s] mit dem Symbolischen“, also eines weiblichen Gesetzes (Irigaray, 1989b, S. 119). Solange Frauen gezwungen sind, sich an einem männlichen Gottesbild zu orientieren und sich einem patriarchalen symbolischen Universum unterzuordnen, erweist sich die Religion, und zwar insbesondere die in der abendländischen Kultur dominante christliche Religion, für Frauen als verhängnisvoller Unglauben. So kann das befreiende Potential biblischer Traditionen und des Religiösen an sich seine Wirk-

²Die These von der Phallokrate bzw. der Sklaverei des Frauenvolkes unter männlichen Parametern beherrscht das gesamte Werk Irigarays. Viele Autorinnen vor mir haben Irigarays Patriarchatskritik eingehend bearbeitet und auch kritisch beleuchtet, so daß ich mich in meiner Arbeit nicht ausführlich damit beschäftigen werde. Eine gute Übersicht im niederländischen Sprachraum bietet m.E. Annemie Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*, Amsterdam 1998. Bez. des deutschen Sprachgebiets weise ich hin auf Britta Kroker, *Sexuelle Differenz. Einführung in ein feministisches Theorem*, in: Gerburg Treusch-Dieter [Hg.], *Schnittpunkt * Zivilisationsprozeß*, Bd. 13, Pfaffenweiler 1994. Für den englischen Sprachraum ist zu verweisen auf Margret Whitford, *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, London and New York 1991.

³Vgl. Ex. 11-15.

⁴Vgl. bspw. Jes. 43, 1-7. Dieses Beispiel habe ich auch darum gewählt, weil beide Traditionen, Sklaverei und Exil, nicht nur von Irigaray miteinander verbunden werden, sondern auch vom Autor von Jes. 43. Dieser begründet sogar die Hoffnung auf das Ende der babylonischen Gefangenschaft mit der bereits vollzogenen Rettung aus dem Herrenhaus in Ägypten.

⁵Irigaray beklagt sich nicht nur in bezug auf die christliche Religion über das Fehlen eines weiblichen Gottesbildes, doch zielt ihre Kritik insbesondere auf die christliche, d.h. auf die in ihrem Kulturkreis dominante Religion.

samkeit nicht entfalten.

Dem ersten Defizit der Frauenbewegung, nämlich dem fehlenden weiblichen Götterbild, widmet Irigaray ihre Aufmerksamkeit in besonderem Maße in *Göttliche Frauen*. Ihre Kritik am Fehlen eines göttlichen Ideals für Frauen ist hier eingebettet in die Kritik am Fehlen einer weiblichen Trinität Mutter-Tochter-Geist⁶. Frauen werden in der christlichen Trinitätslehre weder als eigenständige Subjekte repräsentiert noch bekommen sie als Vermittlerinnen im Geschehen zwischen Gott und Mensch mehr als die unbedeutende Nebenrolle einer jungfräulichen Mutter zugeschrieben. Heil – und darum geht es Irigaray in erster Linie – können sie nur über den Sohn, nicht durch die Transformation ihres eigenen weiblichen Fleisches mit Hilfe eines weiblichen Götterideals erlangen: „Unsere theologische Tradition zeigt eine einigermaßen große Schwierigkeit, was Gott hinsichtlich des Weiblichen betrifft. Es gibt keinen weiblichen Gott. Auch keine weibliche Trinität: Mutter, Tochter, Geist. Das blockiert das Unendliche des Frau-Werdens in der Mutterschaft und die Aufgabe der Inkarnation von Gottes Sohn. Die seit 2000 Jahren in unserer Tradition beharrlichste Gottesrepräsentation ist ein männlicher Gott und eine jungfräuliche Mutter. Eine Mutter von Gottes Sohn, nach deren Verbindung mit dem Vater wenig gefragt wird“ (Irigaray, 1989b, S. 103f.).

Als Aufgabe der Theologie ergibt sich meines Erachtens die innertheologische Besinnung auf die patriarchale Funktion der in Jesus Christus gegebenen Vermittlung zwischen Gott und Mensch und der christlichen Trinitätslehre. Ziel einer derartigen Besinnung ist erstens die Schaffung einer dem weiblichen Geschlecht selbst gegebenen Möglichkeit der Vermittlung, die sogenannte göttliche Frau, und zweitens das Durchdenken der Möglichkeit einer weiblichen Trinitätslehre, mit deren Hilfe insbesondere die Beziehung zwischen Mutter (Gott) und Tochter (Kind Gottes) gedacht werden könnte. Irigaray denkt dabei offensichtlich nicht so sehr in Richtung auf eine einfache weibliche Alternative zur christlichen Trinitätslehre, sondern auf die Möglichkeit einer speziell weiblichen Vermittlung des Göttlichen von der dritten Person Gottes, also vom Geist her. Durch den Geist sieht sie nämlich die Möglichkeit einer göttlichen Repräsentation der Hochzeit zwischen den Geschlechtern gegeben: „Die Jungfrau ist allein. In ihrem Geschlecht. Ohne Tochter, ohne Liebe zwischen ihnen. Ohne Göttlich-Werden, es sei denn durch ihren Sohn, den Menschengott. Ohne göttlichen Ehemann. Es sei denn, wir kennen nur zwei Zeitalter des Okzidents und das dritte – das des Geistes und der Hochzeit mit der Braut – stünde noch bevor“ (Irigaray, 1989b, S. 104).⁷

⁶Irigaray dreht die Reihenfolge der trinitarischen Personen „Vater-Sohn-Geist“ in der weiblichen Trinität „Mutter-Frau-Tochter“ um, wenn es um die Aufgabe der Inkarnation der trinitarischen Personen geht: „Den menschengewordenen Gott respektieren, heißt das nicht, den Gott ins uns und unserem Gattungsgeschlecht zu inkarnieren: Tochter-Frau-Mutter“ (Irigaray 1989b, S. 118). Die durch den Heiligen Geist vermittelte Gotteskindschaft (Tochter Gottes bzw. der dem entsprechende Begriff weiblicher Subjektivität) ist praktisch gesehen offensichtlich ihr erstes Anliegen, deren Beziehung zu einem göttlichen Ideal (weibliches Götterbild/göttliche Frau anstelle von Jesus Christus/göttlicher Mann) das zweite Anliegen und die Rede von Gott als einer Mutter anstatt eines Vaters das dritte Anliegen.

⁷Theologisch interessant ist vor allem der Gedanke, die Möglichkeit einer Vermittlung einerseits

In *La croyance même* wendet sich Irigaray insbesondere dem zweiten Defizit der Frauenbewegung, nämlich dem Fehlen einer weiblichen symbolischen Ordnung, zu. Der Glauben, so ihre These, trägt die Möglichkeit zur Entwicklung einer weiblichen symbolischen Ordnung in sich. Die Voraussetzung dazu ist jedoch die religionskritische Entlarvung der religiösen Praxis der christlichen Gemeinde, die für Irigaray bis auf Weiteres eine religiöse Variante der patriarchalen Kultur und Gesellschaft darstellt. Als eklatantes Beispiel für die patriarchale Praxis der christlichen Gemeinde stellt Irigaray in *La croyance même* das Abendmahl in den Mittelpunkt. Ihre Kritik an der Abendmahlspraxis der (katholischen) Kirche läßt sich in zwei Punkten zusammenfassen: Beim Abendmahl werden erstens ausschließlich männliches Blut und männlicher Leib – Blut und Leib Jesu Christi – repräsentiert, welche die Gläubigen verbinden und zweitens wird von der durch einen männlichen Priester repräsentierten Gemeinde ein ausschließlich männliches Opfer dargeboten.⁸ Das weibliche Opfer (Plazenta/Brot und Blut/Wein) hingegen, welches Irigarays religionskritischer Entlarvung zufolge dem männlichen Opfer zugrunde liegt und die Möglichkeit, beim Abendmahl die Anwesenheit des Mütterlich-Weiblichen zu feiern und Frauen so einen Zugang zur symbolischen Ordnung des Glaubens zu verschaffen, wird vergessen.

7.4.2 Die weibliche Religion als Unglauben

Anders als Barth reagiert Irigaray auf den christlichen Unglauben nicht in erster Instanz mit der kritischen Kraft der Offenbarung, sondern mit einer der männlichen Religion widersprechenden weiblichen, also mit einem immanenten religiösen Widerspruch, wie Barth es formulieren würde. Die weibliche Religion ist auch insofern als ein immanenter Widerspruch der christlichen zu betrachten, als es sich hierbei keinesfalls um eine vom Christentum und insbesondere um keine von den jüdischen Wurzeln des Christentums losgelöste Religion handelt, sondern vielmehr um eine philosophische oder säkulare Variante der jüdisch-christlichen Tradition. Der Schritt zu einer weiblichen Religionsbildung und die damit verbundene Abkehr von einer radikaleren Religionskritik etwa im Sinne des Atheismus ist von Irigaray her gesehen darum sinnvoll, weil die Kritik der Religion aus atheistischer oder auch postmoderner⁹ Perspektive nur dann sinnvoll ist, wenn Formen

vom weiblichen Geschlecht selbst her (göttliche Frau), andererseits aber von Gott her (Geist) zu denken. Die Spannung zwischen menschlicher Eigenaktivität und göttlicher Gnade wird im Verlauf dieses Kapitels noch einmal eigens zur Sprache kommen.

⁸Der Gedanke, daß nicht nur Jesus Christus der Gemeinde, sondern auch die Gemeinde bzw. der Priester beim Abendmahl Gott ein Opfer darbringt (Meßopfer), entstammt der katholischen Tradition. In der reformatorischen Lehre wurde der Gedanke einer menschlichen (Opfer-)Handlung beim Abendmahl bestritten.

⁹Irigarays Plädoyer für eine weibliche Religion ist auch aus ihrer kritischen Haltung gegenüber radikalen postmodernen oder poststrukturalistischen Positionen zu erklären. Die These vom Tod des Subjekts, der als eine Folge des Todes Gottes betrachtet werden kann, ist in der feministischen Theoriebildung vielfach abgelehnt oder zumindest relativiert worden. Gute Einleitungen in die Diskussion über die Kritik postmoderner Positionen in der feministischen Theoriebildung bietet z.B. Rosi Braidotti, *Beelden van de Leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie*, Kampen 1990, [engl.:

weiblicher Religion als Ausdruck weiblicher Subjektivität überhaupt bestehen. So schreibt Irigaray in *Göttliche Frauen* zur Rechtfertigung ihres religiösen Anliegen: „Es gibt Zeiten der Destruktion. Aber um zerstören zu können, müssen der Gott oder die Götter existieren“ (Irigaray, 1989b, S. 103).

Um dem religiösen Defizit und damit der Gefahr der Erstarrung oder des Rückgangs (säkularer) weiblicher Befreiungsbewegungen entgegenzuwirken, ist erstens ein weibliches Gottesbild bzw. eine weibliche Trinitätslehre und zweitens eine weibliche symbolische Ordnung, eine Ordnung weiblichen Glaubens erforderlich. In diesem Abschnitt werde ich zum einen nachzeichnen, wie Irigaray den religiösen Defiziten zu begegnen sucht und zum anderen die These belegen, daß sie dabei die gleichen Kriterien des Religiösen verwendet wie Barth:

Barth definierte Religion erstens als die menschliche Möglichkeit, sich ein Bild von Gott zu gestalten, eine Möglichkeit, die Irigaray zufolge Frauen bislang nicht ergriffen haben oder ergreifen konnten. Ausgehend von dieser Unterstellung entwickelt sie darum in *Göttliche Frauen* Überlegungen zur Bildung eines weiblichen Götterbildes, einem sogenannten Gott-für-Frauen, der noch kommen muß und dem Frauen durch eigene Aktivitäten sozusagen den Weg bereiten können¹⁰. Die menschliche Selbst-Teilnahme am Göttlichen hat Irigaray zufolge eine doppelte Funktion, nämlich die der eigenen Subjektwerdung, durch die eine Frau entsprechend dem männlichen Bürger „frei, autonom und souverän“ werden kann und die der Herstellung einer „menschlichen Gesellschaft“, wodurch eine Frau in Verbundenheit mit anderen leben kann (Irigaray, 1989b, S. 103). Das Projekt einer weiblichen Religion klagt mit anderen Worten das Projekt der Moderne ein: Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit.

Um ihr Projekt einer weiblichen Teilnahme am Göttlichen zu realisieren, knüpft Irigaray an die Projektionstheorie des deutschen Theologen und Philosophen Ludwig Feuerbach an, und sucht sie auf die spezifisch weibliche Situation anzuwenden. Wenn Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* Gott als eine Projektion des Menschen entlarvt, dann stellt Irigaray daran anschließend fest, daß offensichtlich bislang nur Männer ihr Wesen projiziert haben. Soll es zu einer Projektion des weiblichen Wesens kommen, so müßten Frauen weibliche Prädikate suchen, aus denen sie göttliche Subjekte machen könnten.¹¹ Hierbei ist es Irigaray ausgespro-

Patterns of dissonance. A study of women in contemporary philosophy]. Im deutschen Sprachgebiet ist zu denken an Seyla Benhabib u.a. [Hg.], *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1993.

¹⁰Irigaray spricht sogar von menschlicherseits zu vollziehender Inkarnation des Göttlichen: „Den menschengewordenen Gott respektieren, heißt das nicht, den Gott in uns und unserem Gattungsgeschlecht inkarnieren: Tochter-Frau-Mutter?“ (Irigaray, 1989b, S. 118) Sie will damit die menschliche/weibliche Aktivität bei der Bildung einer weiblichen Religion bzw. eines Begriffs weiblicher Subjektivität betonen. Ich spreche lieber von Wegbereitung für das Göttliche statt von Inkarnation und begründe diese Entscheidung später in diesem Kapitel.

¹¹Eine ausführlichere Darstellung der Bedeutung der Projektionstheorie Feuerbachs in *Göttliche Frauen* findet sich in Hennecke, 1996. Für das niederländische Sprachgebiet vgl. auch den wichtigen Beitrag von Mulder, 1990.

chen wichtig, daß das durch Projektion weiblicher Prädikate entstehende Götterbild anders als das männliche Bild von Gott nicht statisch, unbeweglich, fest und einheitlich ist. So stellt sie in *Göttliche Frauen* dem (männlichen) starren, festen, statischen Sein das (weibliche) fließende, bewegliche Werden gegenüber: „Gott ist der andere, den wir unbedingt brauchen um zu *werden*. Wir brauchen die Ahnung einer Vollkommenheit, um zu werden. Kein starres Ziel, kein unveränderlich postuliertes Eins. Sondern eine Kohäsion und einen Horizont, die uns den Übergang zwischen Vergangenheit und Zukunft sichern...“ (Irigaray, 1989b, S. 111). Da in diesem Zitat von Gott als einem anderem, also einem Gegenüber gesprochen wird, macht es auch deutlich, daß es Irigaray beim weiblichen Göttlich-werden um eine Bewegung auf Gott zu geht, die als Wegbereitung Gottes von Gott als dem Ziel allen Werdens sehr wohl zu unterscheiden ist.¹²

Neben der Wegbereitung für den noch kommenden Gott-für-Frauen mit Hilfe eines weiblichen Götterbildes bemüht sich Irigaray in *Göttliche Frauen*, Ansätze einer weiblichen Trinität zu entwickeln. Für die Realisierung dieses Projektes sucht sie innerhalb der christlichen Theologiegeschichte nach Anknüpfungspunkten und stößt dabei auf die Lehre einer dritten Manifestation Gottes in einem sogenannten Zeitalter des Geistes. Nach Gott dem Vater (erstes Zeitalter) und Christus dem Sohn (zweites Zeitalter) erscheint Gott hier in der Person des Geistes (drittes, noch ausstehendes Zeitalter). Von diesem noch ausstehenden Zeitalter des Geistes erhofft Irigaray sich das Ereignis einer Hochzeit zwischen Geist und Maria bzw. zwischen Geist und der Kirche als Braut: „Sicher, das Christentum sagt uns [...] daß die Zeit der dritten Manifestation sich *in der Hochzeit* zwischen dem *Geist und der Braut* verwirklicht. Wäre das die Epoche des Göttlichen für die Frauen, des Göttlichen in, mit den Frauen? Dem Weiblichen“ (Irigaray 1989b, S. 103)? Die Epoche, in der Gott sich als Geist den Frauen gibt, ist demnach durch zwei Aspekte gekennzeichnet, nämlich dem des Göttlichen *in* Frauen, d.h. die Entfaltung ihres eigenen Geschlechts gemäß einem ihnen entsprechenden göttlichen Ideal-Bildes, und dem des Göttlichen *mit* den Frauen, d.h. dem Göttlichen als einer Instanz, die die Gemeinschaft und Kommunikation unter Frauen bewirkt.

Mit der Rede von einem dritten Zeitalter des Geistes knüpft Irigaray - ohne es allerdings explizit zu nennen - theologiegeschichtlich an die spätmittelalterliche Geschichtstheologie des prophetischen Exegeten, Geschichtsdenkens und Ordensgründers Joachim von Fiore (1130-1202) an. Joachim von Fiore entwickelte auf der Grundlage historisch-typologischer Schriftauslegung insbesondere der Apokalypse des Johannes eine sogenannte Dreizeitalterlehre.¹³ Diese Lehre besagt, daß nach dem alttestamentlich-synagogalen Zeitalter Gott-Vaters und dem dazu analog verlaufenden neutestamentlich-klerikalen Zeitalter des Sohnes ein drittes Zeitalter

¹²Vielleicht sollte man besser von einem weiblichen Götterfilm anstelle eines weiblichen Götterbildes sprechen?

¹³Zur theologiegeschichtlichen Einordnung verweise ich auf Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen ¹⁷1988, S. 223-228.

zu erwarten ist, das mönchische Zeitalter des Heiligen Geistes. Das Geist-Zeitalter stellte Joachim von Fiore sich als eine durch das Urchristentum erneuerte Kirche und als ein vollkommenes Zeitalter auf Erden vor. Er prophezeite den Beginn des Geistzeitalters und die damit einhergehende Erneuerung und Reformierung der Papstkirche für das Jahr 1260, was seinerzeit in Italien zu einer endzeitlich-erwartungsvollen Bewegung führte. Die Weissagungen des Joachim von Fiore wurden insbesondere auch im Franziskanerorden rezipiert.

Irigaray, so könnte man sagen, nimmt die Lehre des Joachim von Fiore auf und spinnt sie weiter aus. Anknüpfungspunkte für die Ausgestaltung des dritten Zeitalters im Sinne eines hochzeitlichen Zeit-Raumes zwischen Gott und Frau findet sie in biblischen Geschichten und deren Rezeption in der Kunst. Während für die Beziehung zwischen Gott als Vater bzw. Gott als Sohn und einer Braut keine oder jedenfalls keine expliziten biblischen Anknüpfungspunkte bestehen, gibt es diese sehr wohl hinsichtlich einer Beziehung zwischen Gott als Geist und Maria als Braut, nämlich in der Erzählung der Geburtsankündigung des Messias (vgl. Lk. 1, 26-38) und in der Pfingstgeschichte¹⁴ (vgl. Apg. 2, 1-13). Insbesondere in Kunstwerken wird Gott als Geist als Engel (Ankündigung), Feuer (Pfingsten) und als Vogel (Ikonographie) dargestellt, was Irigaray zu der Annahme veranlaßt, daß in diesen Geschichten und mehr noch in den bildlichen Darstellungen dieser Geschichten der Übergang zu einem dritten, hochzeitlichen bzw. weiblichen Zeitalter angekündigt wird: „[Frauen] werden ja nun einmal als die Empfängerinnen des Geistes dargestellt und nicht nur als unförmige Monstren: Manifestationen von Epochen des Übergangs, zwischen dieser und jener Manifestation“ (Irigaray, 1989b, S. 104f.). Anders als Joachim von Fiore beschreibt Irigaray das neue Zeitalter nicht als mönchisch, sondern als wissenschaftlich: „Sollte das [dritte Zeitalter] dem korrespondieren, was die Astrologen als Ära der Wissenschaft (welcher?) ankündigen. Und vielleicht auch mit dem, was im Alten und Neuen Testament angedeutet oder prophezeit wird? In diesem Fall hätten die Frauen einiges Recht, sich für die Religion, die Wissenschaft, für deren Beziehungen zu interessieren“ (Irigaray, 1989b, S. 104).

In *La croyance même* steht die Schaffung einer weiblichen symbolischen Ordnung, in der Frauen sowohl einen Begriff weiblicher Subjektivität als auch eine Gemeinschaft zwischen Frauen entwickeln können, im Mittelpunkt. Grundlage dieser weiblichen symbolischen Ordnung ist das vergessene Opfer des Mütterlich-Weiblichen, das insbesondere bei religiösen Praktiken wie dem christlichen Abendmahl (verhüllt) dargestellt wird. Ausgehend von diesem ursprünglichen Opfer (der

¹⁴Pfingsten geht es der Apostelgeschichte zufolge allerdings nicht um eine Begegnung zwischen dem Geist und Maria, sondern um eine Begegnung zwischen dem Geist und der Gemeinde. Irigaray erwähnt diesen Unterschied nicht. Ich erkläre mir die von Irigaray offensichtlich vollzogene Ineinssetzung von Maria und Gemeinde so, daß die Gemeinde in der theologische Tradition oft mit dem Weiblichen oder eben mit Maria assoziiert wird. Ich möchte hier insbesondere auf die endzeitliche Gemeinde in der Apokalypse des Johannes verweisen. Diese Gemeinde wird als (verfolgte) Mutter des Gotteskindes dargestellt. Wie Maria ist sie Trägerin und Gebäerin des Messias (vgl. Off. 12).

weiblichen pränatalen Gabe von Blut und Plazenta), an das der Blutfluß der Frau erinnert, entwickelt Irigaray einen Begriff weiblicher Subjektivität, und zwar anhand der Signifikantenkette „Blut-Schleier-Engel-Rose-Prophet“. Die Entwicklung dieser Kette ist insofern als Wegbereitung einer weiblichen symbolischen Ordnung zu verstehen, als sie ausgehend von dem Ausschluß der Frau aus der bestehenden Ordnung eine Ordnung schaffen will, die nicht um Jesus Christus (als religiöser Variante des Phallus) zentriert ist, sondern um den Engel. Zudem erforscht Irigaray mit Hilfe dieser Kette einen Begriff weiblicher Subjektivität (Rose), der als solcher zukünftig bleibt, ja im Zeichen einer noch zukünftigen Offenbarung Gottes steht (Prophet). Diese vom ursprünglichen Opfer des Mütterlich-Weiblichen ausgehende Ordnung impliziert auch den Versuch, die Gemeinschaft zwischen Frauen zu denken, und zwar durch ihre liturgische Situierung während des Abendmahls. Während beim traditionellen christlichen Abendmahl Irigarays Meinung nach die Gemeinschaft zwischen Vätern und Söhnen zelebriert wird, könnte eine Erinnerung an die materielle Grundlage dieses Mahls – die Plazenta und weibliches Blut, welche das Kind im pränatalen Zustand versorgen – eine andere Art der Verbindung zwischen Frauen aber auch zwischen den Geschlechtern zustande bringen.

In *Körper an Körper mit der Mutter*¹⁵ spricht Irigaray im Zusammenhang mit der spezifischen weiblichen Form des Wahnsinns von der Notwendigkeit einer Verbindung zwischen weiblichen Körpern: „Genauso müssen wir Worte, Sätze finden, wiederfinden, erfinden, die die archaische und die aktuelle Beziehung zum Körper der Mutter, zu unserem Körper ausdrücken, Sätze, die die Beziehung zwischen ihrem Körper, dem unseren, dem unserer Töchter zum Ausdruck bringen. Wir müssen eine Sprache entdecken, die sich nicht an Stelle dieses Körper-an-Körper-Seins setzt, wie es die Sprache des Vaters zu tun versucht, sondern die es begleitet, Worte, die das Körperliche nicht austreichen, sondern die körperlich sprechen“ (Irigaray, 1989c, S. 42). Am Ende ihrer Ausführungen stellt sie ausdrücklich eine Verbindung zwischen dieser neu zu erfindenden Sprache mit der (allerdings neu zu entdeckenden) liturgischen Sprache, insbesondere beim Abendmahl, her. Zunächst grenzt Irigaray sich herzlich vom traditionellen (katholischen) Abendmahlsgeschehen ab: „Warten wir nicht darauf, daß der Phallus-Gott uns seine Gnade schenkt. Ja, Phallus-Gott, denn wenn auch noch so viele versichern, 'Gott ist tot', dann stellen sie doch kaum das Faktum in Frage, daß der *Phallus* höchst lebendig ist. Und halten sich nicht heutzutage viele Träger des besagten Phallus geradezu für Götter? [...] Dagegen könnten wir diesen obersten Diener [der Papst, S.H.] des angeblich alleinigen Gottes, Gott-Vaters, wenn er die Worte der Eucharistie spricht: 'Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut', daran erinnern, daß er nach dem feierlichen Ritus der Nahrungsverteilung, der seit Jahrhunderten der unsere ist, gar nicht da wäre, wenn unser Leib und unser Blut ihm nicht Leben, Liebe und Geist gegeben hätten. Und daß wir es sind, Frauen-Mütter, die er auf diese Weise darbietet. Aber das darf nicht an den Tag kommen. Das ist der Grund, weshalb die Frauen die Eucharistie

¹⁵Vgl. Luce Irigaray, *Körper an Körper mit der Mutter*, in: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989, S. 25-46, [frz.: *Le corps-à-corps avec la mère/Sexes et parentés*], (=Irigaray, 1989c).

nicht feiern dürfen... Etwas von der Wahrheit, die sich darin verbirgt, würde dabei auf brutale Weise ins Licht gerückt“ (Irigaray, 1989c, S. 45f.). Doch endet ihre Rede nicht in totaler Religionskritik, sondern bietet Aussicht auf eine Erneuerung der patriarchalen religiösen Tradition, indem von einem Abendmahl-für-Frauen gesprochen wird: „Auf diese Weise [gemeint ist: wenn das verborgene Opfer der Frau zutage kommen würde] würde auch eine Schuld von der Menschheit abfallen. Eine Frau, die mit ihrer Mutter die Eucharistie feiert und mit ihr die von ihr (gesegneten) Früchte der Erde teilt, könnte von allem Haß oder aller Undankbarkeit gegenüber ihrer mütterlichen Genealogie befreit, in ihrer Identität und ihrer Genealogie geheiligt werden“ (Irigaray, 1989c, S. 46). Während in *Körper an Körper mit der Mutter* das weibliche Abendmahl insbesondere die Kommunikation zwischen Frauen, Töchtern und Müttern, bewirken soll, liegt der Schwerpunkt in *La croyance même* auf der Ermöglichung der „Zeilebration und Kommunion zwischen ihnen, zwischen Männern und Frauen“ (Irigaray 1989a, S. 53).

Die weibliche Abendmahlsfeier mit ihrer Erinnerung an das dem männlichen Opfer zugrundeliegende weibliche Opfer erweist sich so als eine Variante des christlichen, insbesondere des katholischen Abendmahls. Als religiös bzw. als ein Beispiel für eigenmenschliche Ermächtigung betrachte ich es insbesondere, weil eine menschliche Opferhandlung, das Opfer der Frau, im Mittelpunkt steht. Als immanenten Widerspruch zur männlichen christlichen Religion betrachte ich die Erinnerung an dieses erste Mahl, weil es die patriarchalen Implikationen der Abendmahlsfeier der christlichen, insbesondere der katholischen Kirche entlarvt.¹⁶

7.5 Brechung und Bindung der weiblichen Religion

Die Frage ist nun, ob und inwiefern auch von der weiblichen Religion als einer wahren Religion gesprochen werden kann. Wie bereits gesagt, ist die Existenz einer wahren Religion nach Barth nicht mit dem Ereignis der Offenbarung selbst zu verwechseln. Vielmehr bewegt sich die wahre Religion – vergleichbar dem gerechtfertigten Sünder – im Spannungsfeld zwischen der Religion als eigenmächtiger menschlicher Projektion auf der einen und der Offenbarung als Annahme und Aufhebung der Religion auf der anderen Seite. Die weibliche Religion, die Irigaray insbesondere in *Göttliche Frauen* und *La croyance même* als immanenten Widerspruch der patriarchalen christlichen Religion entwickelt, befindet sich m.E. in einem ebensolchen Spannungsfeld. Darum möchte ich im Folgenden die These verteidigen, daß es sich bei der weiblichen Religion um eine im Barthschen Sinne des Wortes wahre Religion handelt. Wahr wäre sie dann nicht etwa darum, weil kirchliche, theologische oder gar feministische Autoritäten sie gutheißen oder weil sie gegenüber anderen Religionen grundlegend besser, befreiender oder

¹⁶Es muß hier hinzugefügt werden, daß in der neueren katholischen Diskussion der Gedanke eines vom Priester dargebrachten Meßopfers, mit dem sich der Gedanke einer Wiederholung des Opfers Christi beim Abendmahl verbindet, vermieden wird. Insofern ist die Kritik Irigarays am katholischen Abendmahl zu relativieren.

frömmere wäre, sondern weil sie sich wie ein gerechtfertigter Sünder im Spannungsfeld zwischen menschlicher Eigenmächtigkeit und göttlicher Gnade befindet. Irigaray schafft mit anderen Worten nicht nur eine weibliche Religion, sondern bricht sie auch wieder. Hierbei, so meine These, verwendet sie dieselben zwei Kennzeichen einer wahren Religion wie Barth.

Barth zufolge muß es sich bei einer wahren Religion erstens um eine Glaubensaussage handeln, und zwar in dem doppelten Sinn einer Aufgabe des Menschen und einer Gabe für den Menschen. Die Aufgabe besteht im menschlichen Hören auf das Wort Gottes, verstanden als Selbstkritik religiöser Aktivitäten, die unvergleichbar wichtigere Gabe aber besteht in der Verheißung, die in dieser Aufgabe beschlossen liegt. Zweitens zeichnet sich eine wahre Religion durch ihre Bindung an den Namen Jesus Christus durch den Heiligen Geist aus. Beide Kennzeichen treffen und brechen im Denken Irigarays auch die weibliche Religion, d.h. die in ihr beschlossene Gottesprojektion und symbolische Ordnung. Zunächst zur Brechung der weiblichen Gottesprojektion:

Irigarays erstes Anliegen in *Göttliche Frauen* ist unbestritten die Schaffung eines weiblichen Gottesbildes mit Hilfe der kreativen Anwendung der Feuerbachschen Projektionstheorie. Doch beendet sie ihre Bemühungen mit den Worten: „Ist Gott nicht der Name und Ort, der das Erscheinen einer neuen Epoche in der Geschichte in sich birgt und der sich diesem Geschehnis widersetzt? Noch unsichtbar? Noch zu entdecken? Zu inkarnieren? Ur-alt und immer zukünftig“ (Irigaray 1989b, S. 120). Religiöses Engagement und gläubiges Empfangen des göttlichen Widerspruchs gegen derartige Aktivitäten treffen sich in diesem Zitat. Während das religiöse Engagement einerseits in der Entdeckung und Fabrikation eines weiblichen Götterbildes¹⁷ besteht, mit dem das Kommen Gottes der Weg bereitet wird, handelt es sich andererseits bei der Aufgabe um das Hören auf das „Widersetzen“ Gottes, um die Anerkennung von Gottes Unsichtbarkeit und Zukünftigkeit. Bei der verheißungsvollen Gabe, die in dieser Aufgabe beschlossen liegt, handelt es sich um das Versprechen Gottes, dem zukünftigen weiblichen Zeitalter bzw. dem weiblichen Geschlecht als ein Raum zu dienen und es mit dem Namen Gottes zu verbinden und zu umhüllen. So wie die Entdeckung und Inkarnation Gottes vom weiblichen Geschlecht um der Gegenwärtigkeit dieses Geschlechts willen aktiv zu vollziehen ist, so garantiert die Anerkennung der Unsichtbarkeit und Zukünftigkeit Gottes seine/ihre Freiheit und Offenheit, mit der Gott sich seiner/ihrer Festlegung auf eine Epoche des Weiblichen „widersetzt“. Eine derartige Festlegung Gottes, so verstehe ich Irigaray an dieser Stelle, würde dem Charakter seines/ihrer Kommens als gnädigem, menschlicherseits unverfügbarem Kommen entgegenstehen. So entzieht sich Gott diesem Zitat aus dem Denken Irigarays zufolge einer Festlegung oder besser: Die Rede von Gott impliziert auch immer wieder die Kritik an ihrer

¹⁷Irigaray nennt dies m.E. Inkarnation. Ich möchte im Zusammenhang mit dem Irigarayschen Inkarnationsbegriff auf die in Kürze erscheinende Dissertation von Anne-Claire Mulder hinweisen, in der dieser ausführlich behandelt wird. Die Arbeit von Mulder trägt den noch vorläufigen Titel: „Incarnation as a hermeneutical key for a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work“.

oder seiner Festlegung, ohne daß sein oder ihr Name nicht immer auch bei und mit seinen oder ihren Kindern wäre und ohne daß er oder sie nicht auch Raum zur ihrer Aufnahme und Beherbergung wäre.

Die Spannung, in der sich das Irigaraysche Gottesbild befindet, leuchtet auch in folgendem Zitat aus *Göttliche Frauen* noch einmal auf, in dem der Gott-für-Frauen beschrieben und ersehnt wird als: „Unser Anderes, das es noch zu aktualisieren gilt, unser Diesseits und Jenseits von Leben, Kraft, Imagination, von Schöpfung; unsere Möglichkeit einer Gegenwart und einer Zukunft“ (Irigaray, 1989b, S. 120). Gott wird hier einerseits als ein von menschlichen Projektionen gelöstes Gegenüber („Unser Anderes“) beschrieben, andererseits als ein Projekt, das von Frauen selbst verwirklicht („aktualisiert“) werden muß. So erkläre ich mir auch, daß Irigaray sowohl von einem Jenseits (also einer Abwesenheit oder Unverfügbarkeit) Gottes spricht, als auch von einem Diesseits (also einer Anwesenheit und Verfügbarkeit Gottes). Gott ist so Vergewisserung weiblicher Gegenwärtigkeit und Eröffnung einer verheißungsvollen Zukunft in Einem.

Eine vergleichbare Brechung religiöser Aktivitäten liegt auch hinsichtlich des Bemühens vor, eine weibliche symbolische Ordnung zu errichten. Zwar liegt der Schwerpunkt in *La croyance même* auf der Entwicklung der weiblichen Signifikantenkette „Blut-Schleier-Engel-Rose“, doch wird die durch die Engel begründete weibliche symbolische Ordnung bzw. das religiöse Begehren des weiblichen Subjekts auch wieder gebrochen. Erstens weist Irigaray nämlich darauf, daß die Engel – Sinnbild für eine zukünftige weibliche Offenbarung – das Gesetz der sexuellen Differenz sowohl ankündigen als auch respektieren, aber um der Offenheit und Zukünftigkeit Gottes willen auch wieder überschreiten, wie etwa folgendes Zitat hinsichtlich der Engel zum Ausdruck bringt: „Weder Gott, noch die Differenz der Geschlechter, noch die Differenz Mensch-Tier wären bereits ein für alle mal festgelegt, bereits wirklich inkarniert“ (Irigaray, 1989a, S. 79). Zweitens wird das Bild der Rose, welches in *La croyance même* als Sinnbild für einen Begriff weiblicher Subjektivität betrachtet werden darf, weitergeführt durch das Bild der Propheten, so daß nicht nur die Heilssuche des Dichters in den Abgründen des Seins der prophetischen Kritik ausgesetzt wird, sondern auch das liturgische Sich-sammeln und das Sich-entfalten des weiblichen Geschlechts. Daß die prophetische Kritik nicht nur den romantisch-rationalitätskritischen Dichter, sondern auch die ebenso romantisch-rationalitätskritische Rose betrifft, zeigt sich m.E. daran, daß Irigaray von den Propheten im Plural spricht, was nicht erforderlich wäre, wenn dieses Bild nur das des Dichters, nicht aber das der Rose weiterführen würde.

Exkurs: Das Interesse Irigarays, eine weibliche Religion bzw. einen Begriff weiblicher Subjektivität und eine weibliche symbolische Ordnung nicht nur zu konstituieren, sondern zugleich auch wieder zu brechen, erkläre ich mir damit, daß ihre Projektionstheorie nicht nur, wie sie in *Göttliche Frauen* explizit behauptet, von der Projektionstheorie Feuerbachs beeinflusst ist, sondern darüber hinaus auch vor

dem Hintergrund des Werkes ihres Lehrers Jacques Lacan betrachtet werden muß. Lacan unterscheidet in *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*¹⁸ zwischen dem schauenden Auge eines menschlichen Subjekts und dem Blick eines Objekts. Das schauende menschliche Subjekt ist bei Lacan immer auch dem Blick eines Objekts unterworfen. Dieser Blick repräsentiert das Feld des Anderen, in welchem Lacan jegliches menschliche Begehren situiert und damit dezentriert. Er befindet sich sowohl außerhalb des Symbolischen als auch außerhalb des Imaginären, ist also mit der Kategorie des Realen verbunden. Wichtig für das mich interessierende Thema der Projektion ist nun, daß Lacan zufolge auf einem Schirm zwischen dem betrachtenden Subjekt und dem das Subjekt anschauenden Objekt eine Projektion zustande kommt, daß also zwischen dem Auge des Betrachtenden und dem Blick des betrachteten Objekts ein Phantasieprodukt entsteht. Überträgt man diese Theorie Lacans auf die Irigaray beschäftigende Problematik der Religion bzw. der weiblichen Götterbildprojektion, so ergibt sich folgendes: Das weibliche Götterbild ist nicht so sehr als das eigenmächtige Produkt einer Frau zu betrachten, sondern als ein Phantasieprodukt zwischen ihrem eigenen Schauen und dem Blick des Anderen. Die göttliche Frau kann mit anderen Worten darum entstehen, weil sie im Feld eines sie erblickenden (göttlichen) Anderen situiert ist.

Das letztgültige Kriterium der Bezeichnung einer Religion als wahr ist für Barth allerdings nicht die Akzentuierung der Unverfügbarkeit Gottes bzw. der Gnadencharakter einer Religion, sondern deren Bindung an die Offenbarung, und das heißt für Karl Barth ihre Bindung an den Namen Jesus Christus. Von diesem in KD I.2 entwickelten Kriterium her betrachtet, ist die weibliche Religion – ähnlich der von Barth erwähnten buddhistischen Gnadenreligion – nicht als wahre Religion zu betrachten.

Dies kann jedoch insofern relativiert werden, als Barth in einer späteren Phase seines Werkes – im mehr allgemeinen Zusammenhang des Themas Offenbarung und Erfahrung – seine Gedanken hinsichtlich der Bindung an den Namen Jesus Christus als Wahrheitskriterium einer Religion noch einmal weiterführt. So hat Berthold Klappert anhand einer Besprechung der sogenannten Lichterlehre¹⁹ Barths in der *Kirchlichen Dogmatik* herausgearbeitet, daß es Barth nach 1945 nicht mehr nur um die Abgrenzung gegen die Gefahren einer natürlichen Theologie geht, sondern unter Voraussetzung dieser Abgrenzung und in Bezug auf frühe Schriften²⁰ nun auch um eine positive „In-Beziehung-Setzung“ zwischen Offenbarung

¹⁸Vgl. Jacques Lacan, *Das Seminar Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Weinheim³ 1987, insb. Kap. VIII u. IX, [frz.: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*].

¹⁹Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV*, Die Lehre von der Versöhnung, Teil 3, 1. Hälfte, §69, „Die Herrlichkeit des Mittlers“, S. 1-424, (=Barth, KD IV.3). Die Lichterlehre findet sich insb. in den ersten beiden Abschnitten, S. 1-188.

²⁰Klappert bezieht sich vor allem auf „Das erste Gebot als theologisches Axiom“ (1933).

und menschlicher Erfahrung (Klappert, 1994, S. 13). Hierbei werden nicht nur die Religion, sondern auch die Lichter der Schöpfung neben dem einen großen Licht Jesus Christus und die Wahrheiten in der Geschichte bzw. wahren Worte in der Welt neben dem großen einen wahren Wort Jesus Christus als ein theologisch positiv zu würdigender Bereich behandelt. Klappert sieht den Kontext eines derartigen Interesses in dem sich nach 1945 vollziehenden Heraustreten der kirchlichen Gemeinde ins Weltgeschehen. Theologisch betrachtet knüpft Barth in der Lichterlehre der *Kirchlichen Dogmatik* (Barth, KD IV.3) an die Lehre von der universalen messianischen Prophetie Jesu Christi an. Der Name Jesus Christus dient hier im Gegensatz zu KD I.2 nicht mehr der Abgrenzung gegenüber anderen Religionen, sondern dem positiven Gespräch.

Diese Entwicklungen im Denken Barths scheinen mir nun von größter Wichtigkeit bei meinem Versuch, einen Dialog zwischen Karl Barth als Vertreter der christlichen und Irigaray als Vertreterin der weiblichen, zudem säkularen Religionsbildung zu ermöglichen. Vom Barth der KD IV.3 her gesehen könnte man das Projekt Irigarays unzweifelhaft als ein Beispiel für Lichter in der Schöpfung („Engeloffenbarung“) und wahre Worte im Weltgeschehen („Gesetz der sexuellen Differenz“) betrachten und es ausgehend von der durch die Lehre von der universalen messianischen Prophetie Jesu Christi entwickelten höheren Dialogbereitschaft Barths theologisch positiv würdigen. Die Notwendigkeit eines Dialogs mit Irigaray als Vertreterin einer weiblichen Religionsbildung stünde dann sozusagen im Zeichen des noch unvollendeten Universalitätsanspruchs, der mit dem Namen Jesus Christus und seinem prophetischen Amt verbunden ist.

Als Besonderheit der weiblichen Religion ergab sich nun aber, daß Irigaray diese Religion zwar nicht an den Namen Jesus Christus, aber durchaus an den Namen Gottes als Geist zu binden wünschte, den sie vom Namen Gottes als Vater und vom Namen Gottes als Sohn unterschied. Von daher ist die Frage nach der Wahrheit der weiblichen Religion noch einmal schärfer und als Frage nach der Möglichkeit eines innerchristlichen Dialogs zu stellen. Die Frage ist m.E., ob und wie sich die Bindung einer Religion an den Namen Jesus Christus mit der Bindung einer Religion an den Heiligen Geist zusammendenken läßt. Ansätze, beide Bindungen trotz ihrer Unterschiedenheit zusammenzudenken, ergeben sich sowohl von der Position Irigarays als auch von der Position Barths her. Von Irigaray her ist darauf zu verweisen, daß sie die dritte Manifestation Gottes insofern nicht völlig von den ersten beiden trennt, als das dritte Zeitalter des Geistes im Anschluß an Joachim von Fiore sozusagen als philosophisch-säkulare Variation zu dem alttestamentlich-synagogalen und dem neutestamentlich-klerikalen Zeitalter zu denken ist. Von Barth her ist darauf zu verweisen, daß er zwar einerseits die Offenbarung Gottes an den Namen Jesus Christus bindet und den Heiligen Geist nicht als eigenständige Variation dieser Offenbarung sondern als deren subjektive Dimension betrachtet, daß er aber andererseits gerade die Freiheit der Offenbarung Gottes betont. So wurde zunächst die alttestamentliche Religion von der Offenbarung als wahre angenommen, dann aber das Christentum. M.E. würde es eine Einschränkung der

grundsätzlichen Freiheit der Offenbarung bedeuten, wenn man die Möglichkeit ausschließt, daß Gott nun auch eine andere als die christliche Religion als wahre annehmen könnte, zumal wenn sich diese wie die weibliche aus biblischen Quellen gespeist weiß und sich, wenn auch nicht an den Namen Jesus Christus, so doch an den Namen Gottes als Geist gebunden sieht.

Ich selber, die ich das Anliegen Irigarays nicht gegen das Barths ausspielen möchte, neige dazu, beide Namen oder Manifestationen Gottes von ihrem alttestamentlichen Hintergrund her zu denken und von daher auch ihre Zusammengehörigkeit zu betonen. So läßt sich der unaussprechliche alttestamentliche Immanuel-Name Gottes („ich werde bei euch sein wann immer ich bei euch sein werde“) auf verschiedene Art und Weise aussprechen, nämlich einerseits neutestamentlich als Jesus Christus und andererseits alttestamentlich, in erster Linie als Israel, in zweiter Linie aber auch als Ismael oder eben als der von den Propheten angekündigte Name der Rose, den Irigaray christlich-trinitarisch als Geistmanifestation Gottes interpretiert. So betrachtet kann der Name der weiblichen Offenbarung einerseits als eine eigenständige, vielleicht philosophisch-säkular zu nennende Konkretisierung des alttestamentlichen Gottesnamens interpretiert werden, andererseits aber auch als eine noch ausstehende, dem Geschlecht der Frauen verbundene Neuinterpretation des Namens Jesus Christus. Sinn und Zweck dieser Neuinterpretation könnte es sein, die patriarchalen historischen Umstände der Offenbarung Gottes freizulegen, so daß die Sache, um die es sowohl Barth als auch Irigaray hier geht, daß Gott nämlich als der unverfügbare Andere ein Gott ist, der bei seinen Kindern sein wird, und zwar zuallererst bei seinem Volk Israel, um so stärker zum Leuchten kommen kann.

Eine Hilfe, solch eine feministische Neuinterpretation theologisch zu denken, bietet mir die Rede von der Notwendigkeit der Sachkritik bei der Interpretation biblischer Texte, von der Barth im zweiten Vorwort zur zweiten Version des *Römerbriefs*²¹ spricht. Barth geht es hier um die Frage, wie biblische Texte, also das Zeugnis von der Offenbarung Gottes, wirklich zu verstehen sind. Darum unterscheidet er zwischen einem „Rätsel der Sache“ und einem „Rätsel der Urkunde“ (Barth 1989, S. XIX). Während die historischen Gelehrten, insbesondere die historisch-kritischen Bibelexegeten, Barth zufolge vor allem mit dem Rätsel der Urkunde beschäftigt sind und zum Verstehen des biblischen Textes durch die Untersuchung einzelner Wörter und Wortgruppen zu kommen meinen, möchte Barth dieses Textverständnis um ein Textverständnis von der Sache her ergänzen, um die es in den biblischen Texten geht. Biblische Texte können seiner Auffassung zufolge erst dann wirklich „zum Reden“ gebracht werden, wenn „die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden [wird]“ (ebd.). Das Verständnis biblischer Texte von der Sache, und nicht vom Buchstaben oder ihrer historischen Situation her betrachtet er als „letzte und tiefste Kulturangelegenheit“ (ebd.).

²¹Vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung, 1922), Zürich ¹⁵1989. (=Barth 1989)

Die Sache, um die es in der Theologie und bei einem theologischen Verständnis biblischer Texte gehen sollte, ist die in Jesus Christus gegebene Erkenntnis der unendlichen Differenz zwischen Gott und Mensch, also die Anerkennung des (von Kierkegaard entlehnten) Satzes: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“. Spannend hinsichtlich eines Gesprächs mit dem Anliegen Irigarays ist insbesondere die Feststellung Barths, daß die Sache der Theologie auch die der Philosophie ist: „Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus“ (Barth 1989, S. XX).

Soweit es Irigaray als Philosophin ebenfalls um diese Sache, nämlich um jene Differenz zwischen Gott und Mensch, um jenen Widerspruch Gottes hinsichtlich jeglichen, auch weiblichen religiösen Engagements geht, macht sie mit Barth tatsächlich gemeinsame Sache. Dies gilt umso mehr, als sie die Sache, um die es in den biblischen Texten geht, mit der Rede von einer weiblichen Offenbarung – der Anerkennung der Differenz zwischen Gott und (weiblichem) Mensch – tatsächlich zur Sprache bringt. Durch die Rede von einer weiblichen Offenbarung können nämlich die spezifisch historischen Umstände, Ausdrucksformen und Folgewirkungen der bisherigen theologischen Rede von dieser Sache, etwa daß sich Gott in einem Mann offenbarte, aufgedeckt und um der Sache selbst willen kritisiert werden. So ergeben sich Ansätze zu einer spezifisch feministischen Sachkritik – ein Unternehmen, das zwar das Interesse Barths übersteigt, nicht jedoch seinen Ansatz, wie ich meine.

Konkrete Anknüpfungspunkte für eine spezifisch feministische Sachkritik gerade hinsichtlich der Männlichkeit Jesu Christi habe ich bei Barth insbesondere im Zusammenhang mit dem Paragraphen 15 der *Kirchlichen Dogmatik*, „Das Geheimnis der Offenbarung“, durchaus finden können, meine diese aber von Irigaray her radikalisieren zu müssen. So läßt sich an folgenden Versuch denken: Wie die Geburt des Sohnes Jesus Christus aus einer Jungfrau für Barth als Patriarchatskritik, nämlich als Unterbrechung der Geschichte des Mannes fungierte, so geht bei Irigaray der noch unausgesprochene Name Gottes als Geist, der der Maria bei der Empfängnis des Sohnes in der Figur des Engels begegnete, mit der noch zu schreibenden Geschichte des weiblichen Geschlechts einher. Hinsichtlich der in diesem Kapitel im Vordergrund stehenden Frage nach der wahren Religion und dem Leben der Kinder Gottes ließe sich dazu parallel formulieren: Wie bei Barth die Erwählung des Sohnes durch den Vater mit der Erwählung und Bestärkung der christlichen Gemeinde durch den Heiligen Geist einhergeht, so von Irigaray her gesehen die Erwählung der christlichen Gemeinde durch den Heiligen Geist mit der Erwählung und Bestärkung des Volkes der Frauen.

7.6 Die Handlungen der Söhne und Töchter Gottes

Betrachtet man – wie ich es in meiner Interpretation von Irigaray tun möchte – die weibliche Religion als eine säkulare Variante des Christentums, die sich insbesondere ihrer jüdischen Wurzeln bewußt ist, betrachtet man also die weibliche Religion als eine innerchristliche Konfession, so stellt sich die Frage, wie die innerchristliche Ökumene im konkreten Leben der kirchlichen und christlich-säkularisierten Söhne und Töchter Gottes zu gestalten ist. Wie also ist nun das Verhältnis der Söhne und Töchter Gottes mit ihren jeweils eigenen religiösen Räumen und Traditionen zueinander zu denken? Von Irigaray her meine ich, daß als unverzichtbare Voraussetzungen für das Zustandekommen eines derartigen Zusammenseins die Entfaltung einer sexuell differenzierten religiösen Tradition des Christentums, also die Anerkennung je eigener Räumlichkeiten verschiedener Traditionen, aber auch eine Möglichkeit des Zusammenseins dieser Traditionen zu nennen wäre. Ich meine, daß bei Barth für ein derartiges Anliegen Anknüpfungspunkte aufzuspüren sind, und zwar erstens in der *Tambacher Rede* und zweitens in dem Abschnitt über „Das Leben der Kinder Gottes“ in der *Kirchlichen Dogmatik*.

Soll es zu einer sexuell differenzierten Tradition des Christentums kommen, so scheint es mir wichtig, Christus nicht mehr oder jedenfalls nicht mehr ausschließlich als einen Spiegel männlicher Identität zu betrachten, dem dann, wie Irigaray es mit Hilfe der Projektionstheorie Feuerbachs anregen will, ein weiblicher Spiegel, eine weibliche symbolische Ordnung, ein weiblicher Raum des Glaubens und also eine weibliche Religion zur Seite gestellt werden muß. Vielmehr müßte Christus nun sozusagen als ein Ort der Kommunikation zwischen beiden Geschlechtern mit ihren jeweils eigenen Traditionen gedacht werden. Biblisch-theologisch sehe ich einen Anknüpfungspunkt für ein derartiges Unternehmen etwa im Galaterbrief. Paulus schreibt dort über die rechte Ordnung der Gemeinde: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich noch weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal. 3, 27f.). Die Sache, um die es Paulus zufolge in der Gemeinde geht, hat, so kann man sagen, mit der Männlichkeit Christi wenig zu tun. Vielmehr sind die Gemeindeglieder – so läßt sich hinsichtlich des Themas der sexuellen Differenz sagen – durch die Taufe (vgl. Engel!) mit Christus umhüllt, d.h. in ihrer Verschiedenheit als Männer und Frauen auch wieder zusammengebracht worden.

Im Folgenden werde ich herausarbeiten, wie Irigaray solch einen kommunikativen Zwischenraum zwischen den Geschlechtern denkt. Zunächst werde ich ihre diesbezüglichen Überlegungen in der *Ethik der sexuellen Differenz*²² zusammenstellen und diese daran anschließend mit den ethischen Ansätzen bei Barth vergleichen.

²²Vgl. Irigaray 1991a.

7.6.1 Ansätze einer Ethik der sexuellen Differenz

Im ersten Kapitel der *Ethik der sexuellen Differenz*²³ entwickelt Irigaray verschiedene Überlegungen hinsichtlich der Frage, wie in unserer Zeit so etwas wie Heil oder Errettung²⁴ zu denken ist und bringt das Durchdenken dieser Frage in Zusammenhang mit einer anderen Frage, nämlich mit der nach der Denkbarkeit der sexuellen Differenz: „Die sexuelle Differenz stellt eine der Fragen oder die Frage dar, die in unserer Epoche zu denken ist. Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu 'bedenken'. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit. Diejenige, wäre sie gedacht, die 'Rettung' bringen würde“ (Irigaray, 1991a, S. 11)?

Ob das Durchdenken der Frage nach der sexuellen Differenz tatsächlich die Frage nach dem Heil beantworten kann, bleibt, wie das Fragezeichen am Ende des Zitats andeutet, offen. Alles kommt hier offensichtlich auf einen hoffenden Versuch an. Jedenfalls macht sich Irigaray im weiteren Verlauf des Kapitels, ja im weiteren Verlauf der gesamten Ethik auf, die Frage der sexuellen Differenz als eine Art Wegbereitung für die Frage nach dem Heil zu durchdenken. Ihr Ausgangspunkt ist hierbei, daß die Frage nach der sexuellen Differenz bislang in den Diskursen „der Philosophie, der Wissenschaft oder der Religion“ hartnäckig verschwiegen und verborgen wurde, daß im Stellen dieser Frage aber eine große Verheißung und Erwartung mitschwingt: „Alles widersetzt sich und verhindert, daß dieses Neue, dieses Ereignis offenbar, sichtbar wird“ (Irigaray, 1991a, S. 11). Die erste Frage ist nun, welcher Vorbereitungen und Veränderungen es im philosophischen, wissenschaftlichen und theologischen Denken bedarf, um das angekündigte Heilsereignis als ein solches offenbar werden zu lassen. Hierzu ist Irigaray zufolge vor allem das Denken eines sogenannten Zwischenraums vonnöten, ja die Heilsamkeit der Frage nach der sexuellen Differenz liegt im Wesentlichen in der Denkbarkeit eines sogenannten „dritte[n] Term[s]“ beschlossen, wie Irigaray den Zwischenraum auch bezeichnet (Irigaray, 1991a, S. 20). Es geht bei der sexuellen Differenz mit anderen Worten nicht oder nicht in erster Linie um einen Differenzbegriff, bei dem alles auf das Denken der beiden jeweiligen Pole dualistischer Begriffspaare wie „Raum und Zeit“, „Materie und Form“, „Mensch und Gott“, „Mensch und Mensch“, „Mensch und Welt“, „Mann und Frau“ ankommt, sondern vielmehr darum, wie die Beziehung zwischen den jeweiligen Polen zu denken wäre (Irigaray, 1991a, S. 13f.). Diese Beziehung soll einen eigenen Ort bekommen, der als ein dritter Ort zwischen den verschiedenen Gegensätzen zu denken ist. Hierbei ist keinesfalls an einen festen, verfügbaren, vermittelnden Ort zu denken, sondern an einen dynamischen, unabgeschlossenen Ort, der sozusagen durch die Anziehung zwischen den beiden Polen zustande kommt; an einen Ort des Begehrens also, der es ermöglicht, die beiden Pole weder miteinander zu verschmelzen, noch den einen restlos auf den anderen Pol zu reduzieren noch beide Pole mittels einer synthetisierenden höheren Einheit in ihrer Eigenart auszulöschen. Es geht mit anderen Worten um das

²³Vgl. Irigaray, 1991a, S. 11-28: „Die sexuelle Differenz“.

²⁴Vgl. griech. *sootária*=Rettung, Erhaltung, Heil, Befreiung.

Durchdenken der Differenz selbst, und diese artikuliert sich jenseits der Unvermittelbarkeit oder der (hierarchischen) Vermittelbarkeit beider Pole. Soll die Differenz selbst gedacht werden, bedarf es eines neuen Denkens, welches Irigaray zufolge in erster Linie dann entwickelt werden kann, wenn die Frage nach der sexuellen Differenz, also der Beziehung zwischen Mann und Frau als Urform jeder möglichen Beziehung, gestellt und ernst genommen wird.

Um den Ort des Begehrens, konkretisiert als Begehren zwischen den Geschlechtern, zu durchdenken, bedient Irigaray sich eines Bildes aus der Chemie: Traditionell gesehen verhält es sich mit dem Begehren zwischen Mann und Frau wie mit dem Begehren zwischen einem Proton und einem Elektron. Die Anziehung liegt auf Seiten des positiv geladenen Mannes, während die Frau als negativer Pol sich auf diesen bezieht, ohne selbst einen positiv geladenen Pol zu haben. Dieser Art der Vermittlung zwischen Mann und Frau setzt Irigaray ein Begehren entgegen, bei welchem beide Geschlechter über einen „doppelte[n] Pol von Anziehung und Beharrung“ verfügen, d.h. sowohl einen negativen als auch einen positiven Pol haben (Irigaray, 1991a, S. 16). So wäre der Mann nicht mehr in einer Herr-Knecht-Dialektik gefangen, in der er die Frau als bedrohende Allmächtigkeit erfährt, die Frau aber hätte einen eigenen Ort, von dem aus sie sich – wie auch der Mann – in den Zwischenraum (den Ort der Anziehung) begeben, sich aber auch wieder an einem eigenen Ort zurückziehen könnte. Soll der Zwischenraum nicht statisch, sondern ein Ort ereignisvoller Begegnungen sein, so ist er insbesondere auch als ein begrenzender Ort zu denken, der jedem Geschlecht seinen je eigenen Ort erhält bzw. schafft. Hierbei ist nicht an eine Begrenzung im Sinne „tödliche[r] Gefängnismauern“, die als Ersatz für die Ortlosigkeit weiblicher Existenz dienen, zu denken, sondern an eine Begrenzung im Sinne einer „offene[n] Schwelle“, die durchaus überschritten werden kann (Irigaray, 1991a, S. 19). Irigaray meint mithin eine Begrenzung, die neben „Immobilität“ zugleich „Bewegungsfreiheit“ bietet (Irigaray, 1991a, S. 20).

Spannend scheint mir nun ein letzter Gedanke Irigarays zur Lokalisierung des Zwischenraums zu sein. Es handelt sich, wie ich ausführte, um einen offenen, zugleich schützenden Begegnungsort zwischen den Geschlechtern, dessen Voraussetzung ein jeweils eigener Ort der sich Begegnenden ist. Doch begrenzt und eröffnet dieser Raum nicht nur die Beziehung zwischen den Geschlechtern, sondern umschließt darüber hinaus auch das Geschlechterverhältnis als solches. Die hier stattfindende Begegnung – das Ereignis der Differenz – kann nämlich ihrerseits nicht von anderen möglichen Beziehungen und Begegnungen losgelöst werden. Darum lokalisiert Irigaray den dritten Term auch in einem sogenannten „Umschließenden“, welches die Geschlechterbeziehung als solche begrenzt und sie zugleich anderen Beziehungen öffnet (Irigaray, 1991a, S. 20). Als Begrenzung und Öffnung der Geschlechterdifferenz als solcher und also als weitere Formen von Beziehung neben der zwischen Mann und Frau nennt Irigaray die „Beziehung zum Göttlichen, zum Tod, zum Gesellschaftlichen [und] zum Kosmischen“ (Irigaray, 1991a, S. 20). Theologisch interessant ist selbstverständlich insbesondere die Tatsache, daß Irigaray auch an eine Differenz zwischen Mensch (als Mann und Frau) und Gott denkt,

eine Differenz, die gleich der sexuellen als ein begrenzendes und eröffnendes Ereignis zwischen zwei Polen vorzustellen ist. Das Durchdenken der Frage nach der sexuellen Differenz erweist sich so auch darum als eine Rettung bzw. als eine Frage nach dem Heil, weil sie u.a. eingebunden ist in die Frage nach der Differenz zwischen Gott und Mensch.

Freilich neigt Irigaray dazu, die Differenz zwischen Gott und Mensch zu vernachlässigen. Bereits in meiner Besprechung von *Göttliche Frauen* machte ich deutlich, daß Irigaray einerseits die Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes und seiner Offenbarung wahren will, daß sie aber andererseits menschliche Aktivitäten in Bezug auf das Kommen Gottes so stark betont, daß sie sogar von einer Inkarnation des Göttlichen durch Frauen sprechen kann. Eine ähnlich starke Betonung menschlicher Aktivitäten hinsichtlich der Ankunft Gottes kann man auch in der *Ethik der sexuellen Differenz* beobachten. So schreibt sie in dem Kapitel „Ethik der sexuellen Differenz“²⁵: „Das herbeizuführen [nämlich den Übergang von einem geschlechtslosen, abgründigen *es gibt* zu einem ereignisvollen 'wir sind', 'wir werden' oder 'wir wohnen'; S.H.] wäre unsere Chance, im ganz alltäglichen Leben und im 'Großen': durch Öffnung zu einem *sinnlichen Transzendentalen*, das durch uns entsteht, dessen Vermittler und dessen Brücken *wir* wären. Nicht nur, indem wir um den toten Gott Nietzsches trauern und auch nicht in passiver Erwartung eines Gottes, sondern indem wir ihn durch uns und unter uns schaffen, als Auferstehung oder Verklärung des Blutes, des Fleisches – durch deren Sprache und deren Ethik“ (Irigaray, 1991a, S. 152). Auf den ersten Blick macht dieses Zitat tatsächlich deutlich, daß wir selbst es sind, die durch die Auferstehung und Verklärung unseres Blutes und Fleisches das Kommen Gottes bewirken könnten. Außer Blut und Fleisch nennt Irigaray als konkrete menschliche Träger bzw. Vermittler des Kommens Gottes den „Atem des Kosmos, [den] Gesang des Dichters [und den] Atem der Liebenden“ (Irigaray, 1991a, S. 150-152). Der Atem des Kosmos und der Liebenden, der Gesang des Dichters, so interpretiere ich diese Passage unter Zuhilfenahme meiner Analyse ihrer Religionskritik in *La croyance même*²⁶, funktionieren sozusagen als Ersatz für die vergessene materielle Grundlage der Luft²⁷, mit der die Mutter über ihr Blut das Kind im Bauch gratis versorgte und womit sie dem Kind zum Sein verhalf. Das Kommen Gottes ist nun offensichtlich mit einer Erinnerung an diese ursprüngliche, aber vergessene mütterliche Luft, an die sich der Atem der Liebenden und der Gesang der Dichter erinnert, verbunden. Denn Gott, so sagt Irigaray (im Anschluß an Heidegger) mit den Worten Hölderlins „käme mit einem bestimmten Wind, mit dem Wind, der zwischen der eisigen Kälte des Nordens und dem Ort des Sonnenaufgangs weht: dem Osten“ (Irigaray, 1991a, S. 152). Gott kommt diesem Zitat zufolge mit einem Wind, d.h. aber, daß er oder

²⁵Vgl. Irigaray, 1991a, S. 138-153.

²⁶Die *Ethik der sexuellen Differenz* wurde in Form von Vorlesungen zuerst im Wintersemester 1982 veröffentlicht. Die theoretischen Überlegungen aus *La croyance même* können also für die *Ethik* vorausgesetzt werden.

²⁷Irigaray spricht auch von einem „Vergessen der Luft“. (Irigaray, 1991a, S. 151)

sie dieser Wind (diese Luft, dieser Gesang, dieser Atem) nicht selber ist. Vielmehr wird er vom Wind, vom Gesang der Dichter und vom Atem der Liebenden „getragen“ (Irigaray, 1991a, S. 152). Diese Interpretation wird durch das folgende Zitat, welches von dem durch den Atem der Liebenden und dem Gesang des Dichters getragene Kommen Gottes handelt, gestützt: „Man muß ihn [Gott; S.H.] erwarten, in einer Bereitschaft und Offenheit bleiben, die seine Rückkehr vorbereiten“ (Irigaray, 1991a, S. 152).

Auf den zweiten Blick wird so auch deutlich, daß menschliche Aktivitäten wie Singen und Atmen, die Öffnung und Bereitschaft aller Sinne, ja selbst die Auferstehung des (mütterlichen) Blutes und Fleisches das Kommen Gottes zwar vorbereiten können, daß diese Vorbereitung aber mit dem Kommen Gottes selbst nicht zu verwechseln ist.²⁸ Darum spreche ich hinsichtlich der von Irigaray verschiedentlich betonten vorbereitenden menschlichen Aktivität beim Kommen Gottes von einer Wegbereitung Gottes. Sowohl das Moment einer sinnlichen Teilnahme am Kommen Gottes und dessen aktive Erwartung als auch der Respekt vor der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes kommen in dieser Formulierung zum Ausdruck. Daß Irigaray die von ihr selbst angesprochene Grenze zwischen Gott und Mensch und also die Sache, welche sie mit Barth verbindet, durch die Formulierung „indem wir ihn [Gott; S.H.] durch uns und unter uns schaffen“ zu negieren droht, gebe ich gerne zu. M.E. verletzt sie durch eine derartige Formulierung die von ihr selbst betonte Sache, nämlich die Differenz zwischen Gott und Mensch.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Irigaray in ihrem Ansatz einer Ethik der sexuellen Differenz drei grundlegende Begriffe unterscheidet, nämlich erstens den Zwischenraum der Differenz selbst, zweitens die dadurch und darin ermöglichten Begegnungen zwischen den Geschlechtern und drittens die Begrenzung dieser Begegnungen durch weitere Begegnungen, etwa Gottesbegegnungen. Die drei ethischen Grundbegriffe Irigarays, nämlich Zwischenraum, menschliche Begegnungen und Begrenzung dieser Begegnungen, lassen sich m.E. sehr gut mit den ethischen Grundbegriffen Barths vergleichen. Barth unterschied ja sowohl in der *Tambacher Rede* als auch im Paragraphen 18 der *Kirchlichen Dogmatik* erstens Christus als einen Ort der Kommunikation zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen bzw. zwischen zwei Nächsten („Zwischenraum“), zweitens die in diesem Raum stattfindenden Handlungen der Kinder Gottes („Begegnungen“) und drittens eine Begrenzung des ethischen Engagements durch die Gottesbeziehung („Umschließendes“).

²⁸Irigaray bringt im folgenden Kapitel („Die Liebe zum anderen“) noch einmal deutlich eine Unterscheidung zwischen einer Auferstehung des menschlichen/weiblichen Fleisches als Vorbereitung der Parusie und der Auferstehung Gottes/Jesu Christi selbst an: „Die Parusie erwarten würde voraussetzen, daß alle Sinne wach sind. Daß sie weder zerstört noch verdeckt oder 'verdorben', sondern offen sind. Die Offenbarung Gottes und des anderen erfordert meine 'eigene' Offenbarung (ich würde nicht erwarten, daß Gott diesen Akt an meiner Stelle vollzöge. Nicht diesen. Auch wenn ich ihn mit Ihm, dank Ihm und für Ihn beginne“ (Irigaray, 1991a, S. 174).

Im weiteren Verlauf des Kapitels „Die sexuelle Differenz“ führt Irigaray die anhand eines Bildes aus der Chemie gewonnenen grundlegenden Überlegungen zum Zwischenraum mit Hilfe verschiedener anderer Bilder weiter aus. Viele dieser Bilder – Irigaray nennt z.B. die Engel und die Lippen des weiblichen Geschlechts – hat sie in den von mir in dieser Arbeit in den Mittelpunkt gestellten Texten *La croyance même* und *Göttliche Frauen* ausführlicher ausgearbeitet, so daß ich in diesem Zusammenhang nicht weiter darauf eingehen werde. Lediglich das Bild, mit dem Irigaray ihre einleitenden Überlegungen zum Zwischenraum im ersten Kapitel abschließt, möchte ich herausnehmen. Das Bild steht im Zusammenhang mit der Frage, wie der Weg der sexuellen Differenz, die die Engel zwischen sich ankündigen und den die Lippen des weiblichen Geschlechts bezeichnen, nun auch begehbar werden kann – wie also das Ereignis der sexuellen Differenz nun auch erfahrbare Wirklichkeit werden kann. Irigaray spricht in diesem Zusammenhang davon, daß „[b]estimmte Gestalten Mensch gewordener Götter, des Mensch gewordenen Gottes und die zweimal geborener [...] der Liebe einen Weg [deuten]“ (Irigaray, 1991a, S. 28). Eine derartige Aussage ist für das Gespräch mit der Theologie – in concreto mit der Position Barths – selbstverständlich von höchster Relevanz. Denn der Hinweis auf Jesus Christus, den Irigaray zwar nicht ausdrücklich nennt, der aber theologisch betrachtet doch der Mensch gewordene Gott schlechthin ist, in den Worten Irigarays also als ein Ereignis zwischen zwei Polen bzw. als das Ereignis einer Differenz zu bezeichnen ist, scheint hier – neben anderen möglichen Gestalten – mehr als eine Täuschung für das weibliche Geschlecht, mehr auch als ein exklusiver Spiegel für den Mann zu sein, nämlich Wegweisung für ein noch ausstehendes Ereignis: das Wahrwerden der sexuellen Differenz. Freilich handelt es sich um eine Wegweisung, die Irigaray zufolge kritisch betrachtet werden sollte und die den Wandernden in Ratlosigkeit stürzt. Sollte das Beziehungs-Ereignis Christus – oder das anderer menschengewordener Götter – wirklich einen begehbaren Weg für die noch ausstehende Begegnung zwischen den Geschlechtern weisen, so muß das Weibliche in der Geschichte dieses Gottes-mit-den-Menschen ans Licht gebracht, aus dem Schweigen befreit werden: „Bleibt etwas von der Verwirklichung der sexuellen Differenz darin [in den Gestalten menschengewordener Götter; S.H.] noch unausgesprochen oder ist nicht bemittelt worden? Noch wartend in dem Schweigen, das über einer Geschichte liegt, die das Weibliche darstellen würde“ (Irigaray, 1991a, S. 28)?

Für eine ereignisreiche Begegnung zwischen dem Ansatz Irigarays und dem Ansatz Barths kommt offensichtlich alles darauf an, ob jenes Schweigen über der Geschichte des weiblichen Geschlechts innerhalb des theologischen Ansatzes Barths gebrochen werden kann oder nicht, ob also innerhalb dieses Ansatzes sowohl ein Zwischenraum der ereignisreichen Begegnung als auch ein eigener Ort für die Frau als Voraussetzung solch eines Zwischenraumes gedacht werden kann oder nicht, und ob Gott dieser sexuell differenzierten Geschichte Raum bieten kann oder nicht.

7.6.2 Die Tambacher Rede und die sexuelle Differenz

Ein systematisch-theologisches Modell für die Entwicklung einer sexuell differenzierten Tradition des Christentums, d.h. für die Aufnahme der christlichen und christlich-säkularisierten Söhne und Töchter Gottes, bietet m.E. die in der *Tambacher Rede* entwickelte theologische Handlungstheorie. Anhand eines erneuten Durchgangs durch die fünf Abschnitte dieser Rede werde ich zeigen, inwiefern das Projekt und die Fragen Irigarays innerhalb dieser Rede artikuliert werden können, inwiefern sie diese Rede aber auch weiterführen, variieren und mit anderen Schwerpunkten versehen. Die fünf Abschnitte der *Tambacher Rede* werde ich den drei ethischen Grundbegriffen zuordnen, die Barth und Irigaray ja miteinander teilen. Die Situationsbeschreibung und die Standortbestimmung ordne ich dem Begriff des *Zwischenraums* zu, die bejahenden und verneinenden Handlungen den (sexuell differenzierten) *Begegnungen* in diesem Zwischenraum und die Kategorie der großen Negation der Begrenzung menschlichen Engagements durch das *Umschließende*. Ich stellte heraus, daß die *Tambacher Rede* ihre theologische Handlungstheorie gesellschaftlich situiert. Das Nächstenverhältnis als solches kommt nicht zur Sprache. Da für Irigaray genau dieses Nächstenverhältnis – allerdings anders als bei Barth konkretisiert als Verhältnis zwischen den Geschlechtern – eine wichtige Rolle spielt, möchte ich zur Erweiterung des gesellschaftlichen Ansatzes der *Tambacher Rede* auch den mehr auf das persönliche Verhältnis zwischen zwei Nächsten gerichteten Ansatz in der *Kirchlichen Dogmatik* in meine Betrachtungen miteinbeziehen.

Der Zwischenraum

Eine erste fruchtbare Begegnung zwischen Barth und Irigaray könnte sich anhand der Situationsbeschreibung der gegenwärtigen Gesellschaft und anhand des Standortes, den Christen dabei einnehmen, ergeben. Die Situation der gegenwärtigen Gesellschaft beschrieb Barth 1919 als ein „Christus in uns“, d.h. als die Anwesenheit der göttlichen Offenbarung in Form eines Zwischenraums, der als ein verbindendes Moment mitten in den Widersprüchen und Diastasen der Gesellschaft zu betrachten ist. Der von Barth gemeinte Zwischenraum Christus ist wirklich „in uns“; es geht also nicht um ein bloßes Auseinanderklaffen der Widersprüche, noch um eine Vermittlung im Sinne einer höheren synthetischen Einheit oder einer einfachen Verschmelzung. Vielmehr geht es um die Anwesenheit eines wirklich versöhnenden Wortes inmitten der verschiedenen Gegensatzpaare wie heilig und profan, aber auch inmitten der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen wie Christen und Nichtchristen oder Juden und Heiden. Damit entspricht der Ort Jesu Christi in der Gesellschaft genau dem Ort, den Irigaray als den Zwischenraum bezeichnet: einem verbindenden (d.h. begrenzenden und eröffnenden) Ort zwischen den verschiedenen Polen gesellschaftlicher Gegensätze.

Eine ganz ähnliche Charakterisierung der Verbindung zwischen verschiedenen Polen, nun aber allgemeiner als Nächstenverhältnis zur Sprache gebracht, fin-

det sich in dem Paragraphen „Das Leben der Kinder Gottes“. Christus erscheint hier als der Spiegel zwischen zwei Nächsten, ohne den ein Nächstenverhältnis nicht denkbar wäre, jedenfalls kein Nächstenverhältnis im Sinne voneinander losgelöster, aber eben durch jenen Zwischenraum Christus doch miteinander verbundener Nächster.

Während die Funktion des Zwischenraums als verbindendes und zugleich lösendes Moment zwischen zwei Polen menschlicher Individuen oder Gruppen bei Barth und Irigaray einander durchaus ähnlich ist, ergeben sich jedoch hinsichtlich seiner Situierung und seiner Art kleinere Unterschiede.

Erstens benennen Barth und Irigaray das, was nun verbunden werden soll, unterschiedlich und setzen damit verschiedene Schwerpunkte in der Gesellschaftsanalyse: Sieht Barth in der *Tambacher Rede* gesellschaftliche Widersprüche vor allem zwischen den alten bürgerlichen und den sich ankündigenden neuen Kräften der Gesellschaft, zwischen Juden und Heiden und zwischen Christen und Nichtchristen, so ist für Irigaray der grundlegende gesellschaftliche Widerspruch das Geschlechterverhältnis, welches Barth weder in der *Tambacher Rede* noch in „Das Leben der Kinder Gottes“ eigens zur Sprache bringt. Da Irigaray sowohl die gesellschaftliche als auch die persönliche Dimension der Geschlechterbeziehung thematisiert, sind beide Ansätze für ein Gespräch fruchtbar, ja notwendig.

Als einen zweiten Unterschied zwischen beiden Ansätzen betrachte ich die Frage nach der Präsenz des Zwischenraums. Während Barth die Präsenz des Zwischenraums unterstellt – Christus *ist* wirklich da und zwischen uns – will Irigaray den Zwischenraum gerade darum denken, weil er ihrer Meinung nach bislang noch nicht gedacht wurde – jedenfalls nicht im Sinne eines Zwischenraums zwischen den Geschlechtern. Dieses Ereignis ist Irigaray zufolge in Christus nicht bereits gegeben, ja die Betonung der Männlichkeit Christi in der theologischen Tradition hat geradezu dazu beigetragen, dieses Ereignis zu verhindern oder zu verdecken.

Als ein dritter Unterschied zwischen Barth und Irigaray erweist sich m.E. die Art des Begehrens, welche sich in jenem Zwischenraum zwischen zwei Menschen oder Gruppen von Menschen abspielt. Dies wird insbesondere anhand von Barths Rede vom Nächstenverhältnis deutlich. Während Barth die heilsam-lösende Notwendigkeit des Krisismoments einer durch Christus konstituierten Beziehung hervorhebt, betont Irigaray darüberhinaus auch die Freiheit, sich aufeinander zuzubewegen. Beziehung, so könnte man sagen, vollzieht sich bei Barth in erster Linie als Krisis des eigenen Ichs. In dieser Selbstrelativierung, die wohl in erster Linie als Selbstrelativierung des die Weltgeschichte beherrschenden männlichen Ichs zu verstehen ist, liegt ihre Heilsamkeit. Bei Irigaray dient der Zwischenraum hingegen mehr als ein Ermöglichungsgrund einer positiven Selbstbeziehung, die bislang für das weibliche Geschlecht ungedacht blieb, und darum dann auch als Ermöglichungsgrund einer positiven Begegnung mit dem Nächsten.

Barth und Irigaray betonen schließlich beide die Dynamik des Zwischenraums. Für Barth ergibt sie sich aus der Bewegung der Offenbarung Gottes, für Irigaray besteht sie aufgrund der nicht fixierbaren Struktur der Differenz selbst. Barth zufolge haben die Kinder Gottes die Bewegung Gottes durch ihr Engagement in gesell-

schaftskritischen Bewegungen nun ihrerseits zu bezeugen. Barth hebt hierbei 1919 insbesondere die Sozialdemokratie hervor. Von Irigaray her ist jedoch eher an ein Engagement in der Frauenbewegung und in philosophischen rationalitätskritischen Strömungen zu denken. Mitarbeit in der Frauenbewegung ließe sich dann etwa interpretieren als ein Engagement zur Erkämpfung eines eigenen wissenschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Raumes für Frauen, ein Engagement mit Strömungen rationalitätskritischen Denkens als ein Bezeugen der Fruchtbarkeit des Differenzgedankens in den verschiedenen wissenschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Diskursen.

Die Differenzierung des ethischen Engagements

Ich komme im Folgenden auf einen weiteren Fragenkomplex Irigarays zu sprechen, nämlich wie die Geschichte des Weiblichen innerhalb der Geschichte Jesu Christi zum Sprechen gebracht werden kann, wie Jesus Christus also nicht nur als dynamischer Zwischenraum, sondern darin auch als Wegweisung für eine sexuell differenzierte Geschichte menschlicher Bewegungen gedacht werden kann, die auf ein sich zukünftig ereignendes Wort Gottes, auf das „Geheimnis eines Verbs, das seine Fleischwerdung sucht“ verweist (Irigaray, 1989a, S. 91). Sinnbild für eine sexuell differenzierte menschliche Geschichte ist in *La croyance même* das Paar Rose und Dichter, welches einen je eigenen Raum der Frau und des Mannes darstellt. Handelt es sich beim Raum der Frau um die Heraufführung des weiblichen Geschlechts aus seinem Status als Non-Subjekt („blutendes Ich“) zu einem Begriff weiblicher Subjektivität („Rose“), so handelt es sich beim Raum des Mannes um einen Raum der verheißungsvollen Herablassung von einem exklusiven Subjektstatus („Ernst“) zu den Abgründen des Seins („umherziehender, singender Dichter“). Die Eroberung eines je eigenen Raumes der Frau und des Mannes erweist sich bei Irigaray als ein doppelt-religiöses Projekt. Ich stellte heraus, daß der durch das Meditationsbild der Rose dargestellte Raum vor allem durch die Bewegung der Erblüfung der Rose selbst geschaffen wurde. Den Gedanken einer Erblüfungsbewegung des weiblichen Geschlechts greift Irigaray in *Göttliche Frauen* auf, und gestaltet den damit verbundenen Gedanken der Suche nach einer eigenen symbolischen Ordnung und einer eigenen Sprache des Weiblichen dort aus als die bewegte Suche des weiblichen Geschlechts nach einer religiösen Spiegelung oder Projektion.

Züge eines religiösen Projektes zeigt jedoch nicht nur die Erblüfungsbewegung des weiblichen Geschlechts, sondern auch das Streben des romantisch-rationalitätskritischen Dichters, dessen religiöses Anliegen m.E. am besten im spezifischen Sinne eines negativ-religiösen Anliegens zu verstehen ist. Zweifelsohne fühlt sich Irigaray von dem Anliegen des Dichters, der Suche nach einer neuen Sprache in den Abgründen des Seins, der planlosen Bejahung des Offenen, auch des Todes, der blinden Suche nach einem Band mit dem ganz anderen jenseits der geheiligten Bezirke des Seienden in hohem Maße angesprochen. Doch ergeben sich gerade hinsichtlich der Negativität dieses romantisch-sehnsuchtsvollen Pro-

jektes mehrere kritische Einwände Irigarays, die es als ein religiöses, also als ein der Selbstprojektion dienendes Unternehmen entlarven. Irigaray bezweifelt, daß der Dichter durch seine positive Beurteilung des Negativen – also der Abwendung von den Orten des Seins zu den Orten des Nicht-Seins – eine wirklich offene Begegnung mit etwas oder jemand anderem sucht und äußert die Vermutung, daß das Projekt des Dichters erneut zu erstarren droht, letztlich im „Kreis des Eigenen“ bleibt, die Suche in einem Außer-sich-selbst-Seienden sich doch wieder als das Finden eines (negativ-) heiligen Bezirks des Seins erweist. Entsprechend der weiblichen Selbstprojektion mit Hilfe eines Schleiers spricht sie von der männlichen Selbstprojektion mit Hilfe eines kaum sichtbaren Films, der vergleichbar der Schleierprojektion sowohl eine enthüllende als auch eine verhüllende Dimension hat: „Ist der Bereich, den sie abdeckt [gemeint ist: die Geste des Dichters, der sich dem Offenen zuwendet; S.H.], einmal abgesteckt, entsteht darin das, was den Horizont festlegt, der nun erweitert ist; ein kaum wahrnehmbarer Film, dessen Außenseite sich unaufhörlich nach innen vermittelt, der das Eingeschlossensein in einem Ort enthüllt und verhüllt“ (Irigaray, 1989a, S. 90f.). Insgesamt entsteht hier der Verdacht, daß der Dichter sein Heil nun sozusagen im Negativen sucht, ein Verdacht der dadurch erhärtet wird, daß die dem Dichter folgenden Prophetengestalten sich gerade dadurch vom Dichter (und auch von der Rose) unterscheiden, daß sie der Vergeblichkeit eines jeglichen Heilsverlangens – auch des Verlangens, Heil in den Abgründen des Seins finden zu wollen – ins Auge geblickt haben. So schreibt Irigaray über die Propheten: „Jenseits davon [gemeint ist: jenseits des romantischen Projekts des Dichters, und auch dem der dazugehörigen Rose; S.H.] bewegen sich die aufeinander zu, die auf ihr eigenes Wollen verzichten“. Und weiter unten berichtet sie, daß sich diesen im Dunkeln vorantastenden Propheten gerade darum noch eine Beziehung mit dem Göttlichen ereignen könnte, weil „sie auf ihr Heil verzichten haben“ (Irigaray, 1989a, S. 91).

Dieses Paar und seine religiösen Aktivitäten meine ich nun den die Bewegung der Offenbarung bezeugenden bejahenden und verneinenden gesellschaftlichen Aktivitäten, die Barth zufolge den Christen in der Gesellschaft aufgetragen sind, zuordnen zu können. Als entscheidenden Anknüpfungspunkt für den Versuch, die sexuell differenzierten Räume der Frau bzw. des Mannes innerhalb der *Tambacher Rede* artikulieren zu können betrachte ich die Tatsache, daß Barth in dieser Rede offensichtlich mehr will, als eine gesellschaftliche Krisentheorie und ein entsprechend ausschließlich kritisches gesellschaftliches Engagement der Kinder Gottes. Vielmehr ist den Kindern Gottes zweierlei, ein Moment der Bejahung (Engagement im regnum naturae) und ein Moment der Verneinung (Engagement im regnum gratiae) des Seienden und Bestehenden aufgetragen.

Zunächst zum Auftrag der Bejahung des Seienden und Bestehenden: M.E. läßt sich insbesondere das positive religiöse Projekt Irigarays, der Versuch der Konstituierung weiblicher Subjektivität mit Hilfe einer weiblichen Religionsbildung, sehr gut als Aufforderung zur *Bejahung* des Seienden und Bestehenden auffassen. Barth beschrieb das Verhältnis zwischen dem Bestehenden und dem Reich Gottes als ein

analogisches Verhältnis: In der Alltäglichkeit und der Banalität des Bestehenden leuchtet gleichnishaft etwas vom Reich Gottes auf. Soll es zu diesem Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes im Bestehenden bzw. zur Erkenntnis des Schöpfers in seiner Schöpfung kommen, ist mehr als ein bloßes oder gar objektivierendes Schauen auf das Bestehende erforderlich, nämlich ein Hindurchschauen durch den Schleier, der Barth zufolge alles Seiende und Bestehende bedeckt. Gerade wenn man die Projektionstheorie Irigarays von Lacan her interpretiert, wenn man also nicht von einer eigenmächtigen menschlichen Selbstprojektion, sondern von einer zwischen dem Blick Gottes (des Objekts) und dem Schauen des Menschen (des Subjekts) zustandekommenden Projektion einer göttlichen Frau auf einem vermittelnden Schleier spricht, läßt sich das Bemühen Irigarays, eine weibliche Religion zu konstituieren, als das Bemühen auffassen, in und durch jenen Schleier über dem Bestehenden die Herrlichkeit Gottes zu erkennen: Frauen können darum zu göttlichen Frauen werden, weil in ihrer Verhüllung gleichnishaft das Himmelreich aufleuchtet. Die Projektion einer göttlichen Frau, eines eigenen Raumes des Weiblichen, erschiene dann genau auf und in jenem Schleier, der Barth zufolge das Seiende und Bestehende bedeckt, durch den hindurch aber gleichnishaft das Himmelreich erkannt werden kann.

Irigaray – so könnte man sagen – fordert Barth heraus, den zwar von ihm erwähnten, aber nicht näher erforschten Schleier über allem Bestehenden und Seienden und zwischen allem Bestehenden und Seienden und dem Himmelreich mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Ist für Barth dem Christen das kritische Nein gegenüber allem Seienden und Bestehenden näher als das Ja, so kann man aus der Perspektive des Frauenvolkes formulieren, daß diesem Volk wegen der Notwendigkeit eines eigenen Raumes das Ja zunächst näher steht als das Nein. Die Existenz einer weiblichen Religion und eines weiblichen Subjektbegriffs bildet geradezu die Voraussetzung, um sinnvoll auch vom negativen Moment gesellschaftskritischen Handelns, und das meint im Zusammenhang von *La croyance même* von der Kritik eines positiven religiösen Projektes, sprechen zu können.

M.E. tritt in *La croyance même* neben die Rede von der Notwendigkeit einer spezifisch weiblichen positiven Religionsbildung die Rede von einer (männlichen) negativ-religiösen Entwicklung innerhalb der christlichen Tradition. Diese stellt Irigaray mit Hilfe des Bildes vom umherziehenden singenden Dichter dar. Die rationalitätskritischen Aktivitäten des Dichters interpretiere ich als aktuelle Interpretation des Auftrags der Verneinung des Seienden und Bestehenden, der Barth zufolge den Kindern Gottes näher steht als der Auftrag der Bejahung. Weil es dem Dichter erstens um einen Bruch mit allem Seienden und Bestehenden und zweitens in den Abgründen des Seins um die Suche nach einer Begegnung mit dem ganz Anderen, dem Göttlichen geht, läßt sich das Bild des Dichters m.E. als Aktualisierung der Aufgabe der Verneinung des Bestehenden und Seienden auffassen.

Barth begründete die Aufgabe des Protestes gegen das Bestehende und Seiende mit der Unzureichendheit der Erkenntnis einer bloßen Analogie zwischen *regnum naturae* und *regnum dei*. Das Erkennen des Göttlichen im Weltlichen und das da-

mit verbundene Lob Gottes als Schöpfer ist den Kindern Gottes zwar aufgetragen, doch darüber hinaus ist ihnen noch viel stärker die Erkenntnis des Drängens zur Kontinuität in der Analogie ans Herz gelegt, wie Barth sagt, d.h. die Erkenntnis, daß die Verheißung des Gleichnisses nach Erfüllung fragt, daß das im Gleichnis Angekündigte nun wie ein Klopfen aus dem Jenseits klingt, mit dem das Angekündigte zur Anwesenheit und Erscheinung drängt. Das Drängen des Abwesenden zur Anwesenheit produziert sehnsuchtsvolle Unruhe unter den Kindern Gottes und bringt nun neben der Erkenntnis Gottes als Schöpfer einen Schrei nach Gott als dem Erlöser zum Klingen. Im *regnum gratiae* geht es darum um mehr als um das Einverständnis mit dem Seienden und Bestehenden, nämlich um den Angriff des Reiches Gottes auf eben dieses Seiende und Bestehende, um einen (siegreichen) Kampf zwischen Finsternis und Licht, wie Barth sich ausdrückt. Der Unterschied zwischen den Handlungen im *regnum naturae* und denen im *regnum gratiae* ließe sich vielleicht folgendermaßen beschreiben: Geht es im *regnum naturae* um die *Anwesenheit* des Abwesenden, so geht es im *regnum gratiae* um die *Anwesenheit des Abwesenden*.

Es ist genau das von Barth beschriebene Drängen auf Erscheinung des Abwesenden und die damit verbundene Kritik alles Bestehenden und Seienden, die Irigaray mit Hilfe des rationalitätskritischen Engagements des umherziehenden singenden Dichters auf ihre eigene Weise zum Ausdruck bringt. So findet sich das Motiv des Drängens zur Anwesenheit des Abwesenden im Verhältnis zwischen Reich Gottes und der menschlichen Wirklichkeit etwa in folgendem Zitat: „Er [der Dichter; S.H.] allein erinnert sich an das Band zwischen Menschen und Göttern, an das Unsichtbare der Luft, in dem eine Spur des Heiligen fortbesteht. Wieder und wieder befragt er diese Präsenz, die sich nicht zeigt und dennoch insistiert, Unterkunft in der Not für das, was sich dem Kalkül entzieht“ (Irigaray, 1989a, S. 86). Die mit dem Drängen des Abwesenden zur Erscheinung verbundene gesellschaftliche Protesthaltung eines Christenmenschen malt Irigaray als Hinwendung des Dichters zu den Abgründen des Seins aus. Seine Suche führt ihn nämlich aus der bestehenden Welt, der „heimischen Erde“, hinein ins „Offene“ und zum „Grund des Abgrunds“, zur Verwurzelung in „unberührte, unbekannte, unvorhersehbare Erde“. Dort „wird keine Bleibe errichtet, keine Zuflucht begründet sein“ (Irigaray, 1989a, S. 87f.).

Da Irigaray im Zusammenhang mit dem umherziehenden singenden Dichter die zwei wichtigsten Motive Barths aufgreift, nämlich das Drängen zur Erfüllung des Verheißenen und die damit verbundene Protesthaltung gegen alles Seiende und Bestehende, halte ich es für berechtigt, das Engagement in rationalitätskritischen Denkrichtungen als eine mögliche Aktualisierung des verneinenden Moments des Engagements in gesellschaftskritischen Bewegungen zu betrachten. Wie bei Barth das Nein der Kinder Gottes das Ja unterstellt, so ließe sich entsprechend für Irigaray formulieren, daß die Kritik eines positiven religiösen Projekts bzw. die Kritik eines (weiblichen) Subjektbegriffs das Vorhandensein eines eigenen Raumes weiblicher (und auch männlicher) Subjektivität unterstellt.

Die Bewegungen der beiden Geschlechter, die Heraufführung des weiblichen

Geschlechts aus den Abgründen patriarchaler Unorte mit Hilfe einer weiblichen Religionsbildung und der Herabstieg des männlichen Geschlechts in die Abgründe des Seienden und Bestehenden ist zusammengenommen insofern als eine christologische Figur aufzufassen, als sie an den in Christus vollzogenen Standestausch zwischen Herr und Knecht erinnert: Wie Gott der Herr in Jesus Christus zum Knecht wird, so wird der Mensch in Jesus Christus zum königlichen Menschen erhöht. Entsprechend ließe sich dann in Bezug auf die Bewegungen der Geschlechter formulieren: Wie das männliche Geschlecht in Christus sich entäußert, so wird das weibliche in Christus erhöht. Der Herabstieg und die Heraufführung der Geschlechter, so kann im Sinne Barths formuliert werden, ist die Bewegung zwischen Gott und Mensch aber nicht selbst, sondern will ein menschliches Zeugnis von dieser Bewegung sein. Dies wird noch einmal deutlich anhand der Ausführungen Barths im Paragraphen 18 der *Kirchlichen Dogmatik*:

Dort stellt Barth dar, daß das Verhältnis zwischen zwei Nächsten – das mit Irigaray als Geschlechterbeziehung zu konkretisieren wäre – auf Christus verweist und als Zeugnis von der großen Liebe Gottes zum Menschen aufzufassen ist. Er drückt sich hier insofern noch pointierter aus, als er von einer sakramentalen Funktion des Nächstenverhältnisses spricht. Zwar können im Nächstenverhältnis – anders als im Gottesverhältnis – keine Sünden vergeben werden, und darum ist es nicht als ein Gnadenverhältnis zu betrachten, doch ist das Nächstenverhältnis Barth zufolge als ein Hinweis und ein Zeugnis von dieser Gnade und Vergebung aufzufassen. Es findet seinen Ausdruck im rechten Grüßen zwischen zwei Nächsten. Als ein derartiger Gruß läßt sich nun m.E. treffend auch dasjenige beschreiben, was Irigaray mit dem Herabstieg und der Heraufführung der Geschlechter zum Ausdruck bringt: Hier kommt es nämlich nicht zu einer unmittelbaren Begegnung, sondern zu jenem Grüßen, mit dem zwei Menschen oder Menschengruppen zwar keine Sünden vergeben können, aber doch einen Hinweis auf die Gnade und Liebe Gottes zu sein vermögen.

Stellt sich die Frage, wie sich die doppelte Bewegung der Heraufführung des weiblichen Geschlechts aus dem Abgrund und die der Herablassung des männlichen Geschlechts zu jenem Abgrund zum dritten ethischen Grundbegriff, dem des Reiches Gottes bzw. dem des Umschließenden, verhält.

Das Reich Gottes und der Glaube der Propheten

Stellen die Bilder von der Rose und dem Dichter die jeweils eigenen religiösen Räume der Frau und des Mannes dar, so malt Irigaray mit dem Bild des gläubigen Prophetenpaars, dem letzten Bild in *La croyance même*, einerseits die Beziehung und also die auf Christus verweisende Kommunikation dieses Paares aus, die sich unter Inachtnahme der Differenzierung ihrer Traditionen und Räume in einem Zwischenraum ereignen kann, und andererseits die Beziehung dieses Paares zu einer weiteren Beziehung, nämlich der Beziehung mit dem Göttlichen. Insofern betrachte ich das Bild der Propheten als eine Ausgestaltung dessen, was Irigaray in der *Ethik der sexuellen Differenz* zum Zwischenraum bemerkt. Hierbei handelte

es sich ja sowohl um Raum zwischen den Geschlechtern – um den Raum jenes Großes – als auch um den Raum zwischen der Geschlechterbeziehung als solcher und einem Umschließenden. In der Gottesbeziehung, so kann zunächst festgestellt werden, ist die Unterscheidung eines männlichen und eines weiblichen Raumes im doppelten Sinne des Wortes aufgehoben. Einerseits werden beide Räume und was sich zwischen diesen Räumen abspielt vom Göttlichen bzw. dem Umschließenden aufgenommen und beherbergt, andererseits wird die sexuelle Differenz und die darin beschlossenen Handlungen der Heraufführung und der Herablassung von der Differenz zwischen Gott und Mensch (als Mann und Frau) begrenzt.

Irigaray bemerkt in *La croyance même*, daß die Propheten „auf ihr eigenes Wollen verzichten“, d.h. ihr eigenes Streben, insbesondere auch ihr religiöses Heilsstreben, durch die Begegnung mit einem Anderen begrenzen (Irigaray, 1989a, S. 91). Hierbei handelt es sich sowohl um eine Begrenzung durch die Begegnung mit dem anderen Geschlecht als auch um eine Begrenzung durch ein (zukünftiges) Göttliches. Obwohl Irigaray diese beiden Formen der Begrenzung selbst nicht eindeutig voneinander trennt, werden sie sehr wohl unterschieden. Zunächst stellt Irigaray dar, was in dem Raum zwischen den Propheten geschieht. Die Begegnung mit dem anderen Geschlecht vollzieht sich in der Schaffung einer neuen, bislang ungehörten Sprache, die Irigaray als „die Luft, der Atem, der Gesang“ beschreibt. Diese hauchende, fließende, atmende Sprache erweist sich einerseits als zerstörerisch, andererseits als schöpferisch. So führt sie die Bedeutung aller bisherigen Sprache – alles bestehenden Sinns und Seins – in eine Krisis, führt in ein „Dunkel“ oder eine „Weltnacht“. Doch gerade dort, in der Aufgabe alles Sinns, Seins und Heilsverlangens, öffnet sie den Weg in eine unvorhersehbare Zukunft, wächst den Singenden Erleuchtung zu. Wichtig scheint mir an der Darstellung des Schicksals der Propheten, daß anders als beim Dichter zwischen einer Wendung zum Abgrund einerseits und einer sich darin vollziehenden Wendung zu einem Offenen andererseits unterschieden wird. Diese Wendung ihres Schicksals im Abgrund des Seins zu einem Offenen bringt etwa folgendes Zitat zum Ausdruck: „sie [die singenden Propheten; S.H.] empfangen und geben sich hin in dem noch Sinnlosen und erstehen neu, der eine durch den anderen, ausgestattet mit Worten, dem Sagen einer vergessenen, unter der Logik begrabenen Inspiration“ (Irigaray, 1989a, S. 91) Anders als bei dem Dichter und auch bei der Rose geht es hier sehr wohl um eine Form der Sprache (und also des Seins), einer Sprache, die sich jenseits der Parameter des bestehenden technisch-rationalen Denkens bewegt. Wenn ich Irigaray hier richtig verstehe, handelt es sich um ein Sprechen, daß weder mit sich selbst identisch noch außer sich ist.

Der wechselseitige prophetische Sprechgesang bleibt verborgen, er erhält keinen öffentlichen Charakter. Das darin zum Ausdruck kommende Verlangen mischt sich vielmehr mit dem göttlichen Odem und wird so zu einem Gebet, wie ich die Mischung oder besser Beziehung zwischen menschlichem Gesang und göttlichen Odem einmal nennen möchte. Durch den Sprechgesang der Propheten entsteht so nicht nur eine Beziehung zwischen ihnen, sondern zugleich auch eine Gottesbeziehung. Indem sie nämlich in jener fließenden, unerhörten Sprache einander

ansprechen, „ziehen [sie] einander [...] in das Geheimnis eines Verbs, das seine Fleischwerdung sucht“, entdecken sie in jenem Dunkel „die Spur der entflohenen Götter“, „ereignet“ sich ihnen „Göttliches“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Die – wechselseitige – Sprache der Propheten, so verstehe ich Irigaray hier, ist also auf ein Drittes bezogen, nämlich auf ein zukünftig sich ereignendes göttliches Wort. Betrachtet man die Zitatfragmente über das Göttliche bzw. über das göttliche Wort eingehender, so lassen sich folgende Kennzeichen des Göttlichen daraus entnehmen: Gott ist ein Gott, der sich ereignet, d.h. sich dem menschlichen Zugriff und menschlicher Verfügbarkeit entzieht. Gott ist zudem entflohen, hat aber bei seiner Flucht eine Spur hinterlassen. Das Göttliche ist demnach nicht anwesend, aber auch nicht gänzlich abwesend: Gerade in der Begegnung zwischen den Geschlechtern läßt sich vermittels eines „geheim[n] Eingedenken[s]“ eine Spur des Göttlichen erahnen, d.h. in diesem Verhältnis bzw. in der Geschichte dieses Verhältnisses ist Gott als ein Abwesendes anwesend und drängt dort auf Erlösung (Irigaray, 1989a, S.92). Wenn Gott sich schließlich ereignet, so handelt es sich um eine der ganzen menschlichen Wirklichkeit zugewandte, bislang unerhörte Bewegung, nämlich um ein sich ereignendes Wort (Verb), welches Fleisch – männliches und weibliches Fleisch – werden will.

Der Gesang und das Gebet der Propheten, also der Raum zwischen ihnen und der Raum zwischen ihnen und Gott, ist als verborgener Raum in der Welt bereits anwesend, kann dort durchaus wahrgenommen werden und übt dort eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Irigaray bemerkt im letzten Satz von *La croyance même*, mit dem sie sich nun gewissermaßen ihren Hörerinnen und Leserinnen zuwendet: „Wer ihn [den Hauch bzw. den Gesang; S.H.] wahrnimmt, begibt sich auf den Weg, folgt der Anziehung; er geht der Begegnung von nichts entgegen, es sei denn 'mehr' als alles was ist.“ Der Weg des Gebets führt so in einen Raum zwischen Mensch (als Mann und Frau) und Gott, in einen Raum, der sowohl vom menschlichen als vom göttlichen Raum als solchem zu unterscheiden ist und als Zwischenraum zwischen Gott und Mensch betrachtet werden sollte. In diesem Raum, so verstehe ich Irigaray, haben sowohl die Kritik des Seienden und Bestehenden, wie der Dichter sie in seiner Herablassung zu den Abgründen des Seins ausübt („Begegnung von nichts“) als auch das utopische Projekt einer weiblichen symbolischen Ordnung und Sprache, wie die Rose es in ihrer Heraufführung aus den Abgründen ankündigt („Begegnung von [...] 'mehr' als alles, was ist“), ihren Raum, ja in diesem Raum sind sie in ihrer Herablassung und ihrem Heraufstieg aufgehoben, d.h. aufgenommen und heilsam begrenzt durch eine Bezugnahme auf das Göttliche bzw. die Bezugnahme Gottes auf den Menschen.

Inwiefern entspricht nun dieses letzte Bild Irigarays dem letzten Schritt der *Tambacher Rede*? Barth führte im letzten Schritt der Rede den Begriff der großen Negation ein, in der sowohl die Thesis als auch die Antithesis des gesellschaftlichen Handelns der Kinder Gottes verwurzelt ist. Jegliche Kontinuität oder jeglicher Übergang zwischen der sachlichen Mitarbeit am Seienden und Bestehenden bzw. dem sehnsuchtsvollen Protest dagegen und dem Reich Gottes wird so begrenzt und

gehemmt. Insofern entspricht das Nein der großen Negation Gottes der Denkfigur des Umschließenden bzw. des sich ereignenden Göttlichen bei Irigaray. Wie nämlich das Nein der großen Negation die Differenz zwischen Gott und Mensch realisiert, so realisiert die Annahme eines Umschließenden eine Differenz zwischen der sexuellen Differenz bzw. der Mann/Frau-Beziehung als solcher und dem Göttlichen.

In Barths Sicht bringt die begrenzende Gottesbewegung jedoch nicht nur eine Hemmung und Stauung menschlicher Aktivitäten zustande, sondern setzt die verneinenden und bejahenden Aktivitäten auch in ein lebendiges, bewegtes, Barth sagt „nicht systematisches, aber geschichtliches, gottesgeschichtlich und lebensnotwendig geordnetes Verhältnis“ zueinander (Barth, 1985, S. 36). Eine vergleichbare Wirkung der Gottesbeziehung ergibt sich auch bei den Propheten und all denen, die ihren Gesang und ihr Gebet wahrnehmen: Indem Gott sowohl den Raum des Mannes als auch den der Frau umschließt, wird ihr „Wollen“ und Heilsverlangen nicht nur begrenzt, sondern eben auch aufeinander bezogen. Das „nichts“ und das „mehr“ als alles, was ist“ sind ja in *La croyance même* nicht zwei Möglichkeiten, die als Alternative aufgefaßt werden, sondern eine doppelte, aber begrenzte Möglichkeit.

Der durch das Umschließende aufeinander bezogenen doppelten Möglichkeit des Herabsteigens und Heraufführens der Geschlechter entspricht in „Das Leben der Kinder Gottes“ m.E. das durch die Gottesliebe umschlossene Verhältnis der Nächstenliebe. Diesen zwei Formen der Liebe entspricht mit Irigarays Worten folglich der Gesang und das Gebet. Als hilfreich in Bezug auf eine Verhältnisbestimmung empfinde ich Barths Ausführungen, daß beide Lieben zwar zu unterscheiden, aber in dieser Unterschiedenheit nicht zu hierarchisieren sind. Vielmehr sind sie auf verschiedene Zeiten und Räume bezogen, die Nächstenliebe auf den irdischen Raum, in dem die Widerkunft Christi erwartet wird und die Gottesliebe auf den himmlischen Raum nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi. Eine derartige Verhältnisbestimmung hilft m.E., das Verhältnis zwischen Geschlechter- und Gottesbeziehung in *La croyance même* besser in den Griff zu bekommen. Hierbei ist allerdings zu beachten, daß Irigaray nicht nur den Schwerpunkt auf das noch ausstehende Kommen Jesu Christi legt, sondern im Gegensatz zu Barth auch von einem noch ausstehenden Kommen Gottes weiß. Die von Barth vollzogene Verhältnisbestimmung muß von Irigaray her gesehen darum sozusagen unter einem doppelten eschatologischen Vorbehalt betrachtet werden: Während die Geschlechterbeziehung im Sinne der sexuellen Differenz eine Angelegenheit ist, die im irdischen Raum stattfinden soll und die um die Erwartung einer anderen Zeit, nämlich der kommenden Zeit Jesu Christi kreist, die Irigaray die Zeit einer weiblichen Offenbarung nennt, bezieht sich die Gottesbeziehung der Geschlechter auf einen zukünftigen unverfügbaren Raum, nämlich den Raum des noch kommenden Gottes. Zwischen diesen Räumen und Zeiten, so ließe sich mit den Worten Barths weiter formulieren, leben die Kinder Gottes als herausgerufene Bürger der bestehenden und als Genossinnen der zukünftigen Welt. Diesen Raum des Über-

gangs, in dem die Kinder Gottes als gerechtfertigte Sünder leben, kann man von Irigaray her als einen liturgischen Raum bezeichnen, in dem durch wechselseitigen Sprechgesang und Gebet die zwei größten aller Gebote respektiert werden.

