

ICH HABE KEINE ZEIT

GEGENARGUMENTE IM DENKEN VON KARL BARTH UND LUCE IRIGARAY

1. EINBLICK

‘Ich habe keine Zeit’, ist wohl einer der meist geäußerten Ausrufe in dieser Zeit. ‘Keine Zeit, keine Zeit, keine Zeit’, ertönt es gehetzt nicht nur aus dem fremden, sondern auch aus dem eigenen Munde.¹ Biblisch-theologisch betrachtet handelt es sich bei dieser Aussage geradezu um eine Unmöglichkeit. Zentrale theologische Begriffe wie Schöpfung, Offenbarung und Erlösung implizieren Aussagen über eine Zeit jenseits dieser Zeit, in der niemand Zeit hat. Der Mangel an Zeit ist jedoch nicht nur eine Aufgabe der Theologie. Der in dem Ausruf ‘Ich habe keine Zeit’ implizierte Zusammenhang von Subjektivität und Zeitmangel erweist sich auch aus der Sicht modernitätskritisch-philosophischen Denkens als unhaltbar.

In diesem Beitrag möchte ich zeigen, wie dem Problem der Zeit einerseits mit theologischem Instrumentarium, andererseits aus einer philosophischen Perspektive zu Leibe gerückt werden kann. Als Vertreter einer theologischen Behandlung der Zeitproblematik habe ich den wohl bekanntesten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, gewählt. Barths Projekt, so könnte man es einmal in unangemessener Kürze formulieren, ist die biblisch-theologische Erneuerung einer allzusehr dem modern-liberalen Denken verhafteten Theologie. Stellvertretend für eine philosophische, jedoch ebenfalls modernitätskritische Perspektive werde ich diesem Ansatz den der französischen Philosophin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray gegenüber stellen. Für einen Vergleich mit einem explizit theologischen Text bietet sich das Werk dieser Philosophin und Psychoanalytikerin insbesondere auch darum an, weil in ihm theologische Begrifflichkeiten wie z.B. Offenbarung mindestens hindurchschimmern, teilweise sogar als solche auftauchen.

1. Ihre Zeit haben mir im Zusammenhang mit dieser Publikation folgende Personen geschenkt: Dr. Mieke Aerts, Dr. Dick Boer und Prof. Dr. Theo Witvliet als Begleiter meines Promotionsvorhaben, Dr. Viktor Kal als Mitlesender und Christian Joks und Irene Papst als unverzichtbare UnterstützerInnen bei den Korrekturarbeiten.

Das Problem der Zeit ist in beiden Ansätzen verknüpft mit der Konstitution eines Begriffs menschlicher bzw. weiblicher Subjektivität. Irigaray behandelt die Problematik des Zeitmangels insbesondere im Interesse eines von der Philosophie bislang unerforschten Begriffes weiblicher Subjektivität. Die Entwicklung dieses Begriffs steht bei Irigaray jedoch nicht nur als solcher im Mittelpunkt ihrer Forschungsarbeit, sondern auch in der Perspektive eines weiterführenden Projektes: der Errichtung einer symbolischen Ordnung der unableitbaren sexuellen Differenz und der sogenannten Hochzeit - oder theologisch gesprochen: Versöhnung - der Geschlechter. Der Ansatz Irigarays unterstellt, daß ein Begriff weiblicher Subjektivität bislang nicht gegeben ist. Ausgangspunkt ihrer Forschungen ist darum das spezifische Leiden, ein Non-Subjekt zu sein. Ganz konkret artikuliert sich solch ein Leiden für Irigaray in ihrer alltäglichen Arbeit als Psychoanalytikerin: Eine Frau leidet unter einem zusätzlich fließenden Blutfluß, während die Männer die Abendmahlszeremonie feiern. Diese weibliche Erfahrung ist der Ausgangspunkt ihrer philosophischen und psychoanalytischen Forschungen in *La croyance même*, ein Text, der in meinem Beitrag eine zentrale Rolle einnimmt.² Ein erster Ansatz zur Erforschung des Leidens der blutflüssigen Frau bietet das sogenannte Fort/Da-Spiel des kleinen Ernst, des Enkelkindes von Sigmund Freud. Diese Szene wird in der psychoanalytischen Theorie mit dem Eintritt des kleinen Kindes/des kleinen Jungen in die symbolische Ordnung der Sprache und also seiner Konstitution als Subjekt in Verbindung gebracht.

Das kleine Kind Ernst liegt in der von Freud beschriebenen Szene in seinem mit einem Bettschleier verhängtem Bett und wirft eine Holzspule mit den Lauten ooo (fort) in Richtung oder hinter den Bettschleier weg, um sie danach unter Begleitung der Laute aaa (da) und mithilfe eines an der Holzspule befestigten Bindfadens wieder heranzuziehen. Freud zufolge bietet das Fortschicken und Heranziehen der Holzspule Ernst eine Möglichkeit, um die Abwesenheit der Mutter - Freuds Tochter Sophie - zu verarbeiten. Freud ist bei seiner Analyse hauptsächlich mit der Aktivität des Kindes beschäftigt. Irigaray hingegen verschiebt nun die Aufmerksamkeit auf den Preis, der beim Eintritt in diese symbolische Ordnung bezahlt werden muß. Sie enthüllt diesen Vorgang als Entwicklung eines typisch patriarchalen Begehrens, da es auf die Beherrschbarkeit der Ab- und Anwesenheit der Mutter gerichtet ist. Die Mutter selbst wird in der Darstellung Freuds bei diesem Vorgang

2. Vgl. die deutsche Übersetzung von *La croyance même*, auf die ich mich auch im Folgenden beziehen werde: Luce Irigaray, Der Glaube selbst, in: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989, 47-92. [frz.: *Sexes et parentés*] Es ist sinnvoll, diesen Text einmal zu lesen, will man die in meinem Beitrag vollzogene Interpretation kritisch würdigen.

vergessen, zensiert oder verdrängt, und zwar sowohl was ihre vermittelnden Aktivitäten betrifft als auch hinsichtlich ihrer Existenz als eigenständiges Subjekt. Dem Vergessen der Mutter entspricht in der Szene Irigaray zufolge das Vergessen des Bettschleiers. Dieser ist ihres Erachtens 'notwendig als Umgebung, als Vermittlung für das In-Szene-Setzen der An- und Abwesenheit', ist also eine Art Preis, der beim Eintritt in die symbolische Ordnung der Sprache bezahlt werden muß (Irigaray 1989, 57). Der Bettschleier ist m.a.W. ein Zeichen für den Verbleibsort des Mütterlich-Weiblichen. Irigaray faßt die Position der Mutter darum zusammen mit den Worten: 'Sie war da und war nicht da, sie gab Raum, aber sie hatte keinen Ort...' (Irigaray 1989, 61). Um Spuren des Ortes der Frau entdecken zu können, ist darum die Erforschung der vermittelnden Rolle und des Raumes im und hinter dem vergessenen Bettschleier von großer Relevanz. Der Ausschluß und die Nicht-Repräsentation der Mutter veranlassen Irigaray, diese Szene mit dem Leiden der blutflüssigen Frau in Verbindung zu bringen.

Die therapeutische Methode Irigarays besteht nun in einer Art unablässiger Verschiebung des Problems - daß nämlich für das Weibliche keine Konstitution als eigenes Subjekt vorgesehen ist -, nicht um es zu vergessen, sondern um es allmählich zu lösen. Die für diesen Beitrag wichtigste Verschiebungsstrategie führt, wie sich noch herausstellen wird, weg von dem Blutfluß zum Schleier über den Engel zu einer blühenden Rose. Insbesondere die mit diesen Bildern jeweils verbundenen Zeitauffassungen sollen im Folgenden herausgearbeitet werden. Meine Analyse von *La croyance même* beschränkt sich m.a.W. lediglich auf einen Aspekt der erhofften Lösung des Problems. Andere Aspekte wie das Problem des Raums oder das Problem der Erlösung und Versöhnung treten in den Hintergrund.

Der Zusammenhang zwischen (mehr) Zeit und der Entfaltung menschlicher (bzw. weiblicher) Subjektivität ist jedoch nicht ausschließlich das Anliegen der Philosophin und Psychoanalytikerin Irigaray. Auch aus biblisch-theologischer Sicht ist dieser Zusammenhang von Anfang an gegeben, wie ich an dieser Stelle anhand der exegetischen Ausführungen Barths zur Erschaffung der Zeit in Genesis 1 andeutungsweise verdeutlichen möchte.³ Die Zeit, so Barth, hebt nach der Erschaffung des Raumes an mit der Erschaffung des Lichtes. Ein abgrundtief zerklüfteter, von jeglichem Licht unbeschiedener Raum existiert vom Moment des ersten Wortes Gottes an nur noch als Schatten der Vergangenheit. Durch die Gabe des Lichtes am ersten Schöpfungstag wird so Zeit - Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft - eröffnet. Die Zeit wird dem Menschen zugänglich gemacht durch die Träger des

3. Vgl. Karl Barth, Schöpfung und Bund, in: *Kirchliche Dogmatik III.1*, § 41, Zürich 1970, 44-377.

Lichtes, die orientierenden Himmelskörper. Erst mittels Sonne, Mond und Sterne, die am vierten Tage erschaffen werden, wird der Mensch das Licht und die Zeit wahrnehmen können, kann er sehen, Bewußtsein entwickeln und zielgerichtet handeln. Der Mensch soll also m.a.W. Subjekt werden, d.h. für Barth: kein nur auf sich selbst bezogenes Wesen, sondern ein würdiger Bundesgenosse Gottes.

Ist die Perspektive des Projektes Irigarays also das Zustandebringen eines Bundes zwischen den Geschlechtern, geht es Barth immer um die Frage des Bundes zwischen Gott und Mensch. Beide Ansätze sind so auf der Suche nach einem Entwurf von Subjektivität, in dem ein autonomes Subjekt gleichsam durch seine Beziehungsfähigkeit dezentriert wird, ohne daß die Notwendigkeit einer eigenständigen menschlichen Handlungs-, Sprach- und Erkenntnisfähigkeit abgetan wird. Selbstverständlich haben Barth und Irigaray einander nicht gekannt oder beeinflußt. Trotzdem vertrete ich die im Folgenden zu erhaltende These, daß beide Ansätze verschieden, aber durchaus vergleichbar sind und miteinander in ein konstruktives Gespräch gebracht werden können. Sinn dieses Gesprächs ist für mich die Entdeckung einer spezifisch theologischen Heilmethode bzw. die Suche nach der Möglichkeit einer theologisch verantworteten Artikulation des von Irigaray vorgeschlagenen Weges.

Der folgende Beitrag konzentriert sich hinsichtlich des Problems der Zeit auf die Rede von der Offenbarung. Zu untersuchen wird sein, ob die von Irigaray in *La croyance même* entwickelte Engellehre als alternative Christologie aufzufassen und also mit Barth ins wechselseitige Gespräch zu bringen ist, oder ob es sich hierbei ganz einfach um eine Alternative zur Christologie handelt und also weniger Anlaß für ein Gespräch besteht. Als Ausgangspunkt meiner Gegenüberstellung und erhofften Zusammenführung beider Ansätze soll eine von Rosemary Radford Ruether aufgeworfene und inzwischen geradezu klassisch gewordene Frage feministischer Theologinnen dienen: 'Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?'⁴ Die Philosophin Irigaray würde diese Frage negierend beantworten. Daß das Wort Gottes in einem Mann - Jesus Christus - Fleisch wurde, behindert ihrer Meinung nach die ersehnte Fleischwerdung des weiblichen Geschlechts. Die Frage nach einer weiblichen Offenbarung reflektiert Irigaray insbesondere in *La croyance même*. In diesem Text stehen Non-Subjekte, Engel nämlich, als Träger und Vermittler der Fleischwerdung des göttlichen Wortes und als Repräsentanten zukünftiger weiblicher Subjektivität im Mittelpunkt. Interessant hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Subjektivität und Mangel an Zeit erweisen sich die Engel darum, weil sie Irigaray zufolge dem

4. Vgl. Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 1985, 145.

durch christologische Engführung produzierten Mangel an Zeit Abhilfe bieten und eintreten für die Offenheit der Offenbarung.

Wie der Theologe Barth die obige, von der feministischen Theologie aufgeworfene Frage beantworten würde, ist schwierig einzuschätzen, da sie nicht Gegenstand seines Forschungsinteresses war. Doch liegt auch Barth die Offenheit der Offenbarung am Herzen, und darum bietet er sich m.E. für ein durchaus wechselseitiges Gespräch mit Irigaray an. Spitzt man die von Ruether formulierte Frage gemäß dem Vorhaben dieses Beitrages auf die Zeitproblematik zu, gelangt man zu einer weiterführenden Fragestellung: Inwiefern kann das radikal christologisch durchgeführte Offenbarungsdenken des Theologen Barth mit der von Irigaray für notwendig befundenen Offenheit zusammengedacht werden? In Irigarays Denken erscheint Offenheit in Verbindung mit der Person und Funktion Jesu Christi als eine Unmöglichkeit. Implizit liegt ihrem theologischen Denken die Auffassung zugrunde, daß Gott sich in Christus - und das heißt für sie in erster Linie in einem Mann - *definitiv* offenbart hat. Die Menschwerdung Gottes konstituiert dann ein für allemal den Mann als (phallogozentrisches) Subjekt mit einer spezifischen Zeitauffassung, während Formen weiblicher Subjektivität und eine dementsprechende Zeitauffassung nicht zur Entfaltung gebracht werden können. Dieser theologischen Auffassung - daß Gott sich ein für allemal und ausschließlich in Jesus Christus inkarniert habe - trachtet Irigaray m.E. in ihrem Beitrag *La croyance même* entgegenzuarbeiten. Der Hintergrund dieser Auffassung Irigarays dürfte der in der katholischen Kirche bis heute noch vertretene Kurzschuß sein, daß 'die Inkarnation des göttlichen Logos als Mann nicht ein historischer Zufall, sondern eine ontologische Notwendigkeit ist. Genau wie Christus im Mann Fleisch werden muß, so kann auch nur der Mann Christus repräsentieren.' (Ruether 1985, 156).⁵ Engel hingegen bieten als nicht-sexuelle Wesen mehr Offenheit hinsichtlich der Frage der Geschlechtszugehörigkeit und darum auch mehr Anknüpfungspunkte für die Möglichkeit einer weiblichen Offenbarung und deren Repräsentation durch Frauen. Karl Barth als Vertreter einer stark auf Jesus Christus ausgerichteten Theologie diskutiert nun sicherlich nicht die Möglichkeit einer weiblichen Offenbarung. Trotzdem bietet er sich als Gesprächspartner Irigarays hinsichtlich der Frage nach der Zeit an, weil er wie sie um die Integration eschatologischen Denkens in seine Christologie bemüht ist. Als Textgrundla-

5. Diese Auffassung spielte z.B. 1976 in einer Erklärung des Vatikans gegen die Ordination von Frauen eine Rolle. Die Möglichkeit, daß eine Frau Christus repräsentiert, wurde mit der Begründung abgelehnt, es müsse "eine physische Ähnlichkeit zwischen dem Priester und Christus geben". (zit. nach Ruether, 1985, 157)

ge soll der für Barths Zeitlehre zentrale Paragraph 14 der Kirchlichen Dogmatik dienen, *Die Zeit der Offenbarung*.⁶

2. DAS SCHEMA ERWARTUNG UND ERINNERUNG

Die von mir gewählten Textgrundlagen bieten sich insbesondere darum für eine Gegenüberstellung an, weil ihnen ein vergleichbares Schema zugrunde liegt. Bevor ich mich auf die inhaltliche Bestimmung der verschiedenen Zeitformen konzentriere, möchte ich mich darum zunächst dieser mehr formalen Übereinstimmung zuwenden.

Barth unterscheidet in *Die Zeit der Offenbarung* drei Zeiten, nämlich die erfüllte Offenbarungszeit, deren Vorzeit und deren Nachzeit. Die erfüllte Zeit der Offenbarung ist für Barth ausschließlich die Zeit Jesu Christi. Insofern handelt es sich um ein gutes Beispiel für die Kritik Irigarays an der Ausschließlichkeit der Offenbarung in ein männliches Fleisch, nämlich Jesus von Nazareth. Die Zeit Jesu Christi ist keinesfalls die Zeit des Neuen Testaments als solche, sondern sie ereignet sich konkret in den Jahren 1 bis 30. Noch genauer gesagt konzentriert sich diese Zeit lediglich auf die 40 Tage zwischen Jesu Verklärung und seiner Auferstehung. Die Zeit der Offenbarung wird ebenso deutlich von einer Vorzeit wie von einer Folgezeit abgegrenzt. Doch weder handelt es sich bei der Vor- bzw. der Folgezeit um die Zeit vor bzw. nach Christi Geburt, noch geht es um die Zeit des Alten bzw. Neuen Testaments schlechthin. Vor- und Nachzeit bezeichnen vielmehr den Zeitraum, in dem sich im Alten bzw. Neuen Testament eine bestimmte Geschichte ereignet. In der alttestamentlichen Vorzeit wird diese Geschichte erwartet und ihr Ziel ist die Offenbarung in Jesus Christus. Die Offenbarung ist so in der alttestamentlichen Vorzeit als Zukünftige und Erwartete präsent. In der neutestamentlichen Folgezeit wird die Geschichte der Erfüllung dieser Erwartung dokumentiert. Insofern handelt es sich bei der Folgezeit um eine Zeit der Erinnerung an etwas, was bereits geschehen ist. So, wie die Erfüllung der Offenbarung im Alten Testament noch bevorsteht, so befindet sich das Neue Testament hinter der Erfüllung der Erwartung. Die Zeit der Erinnerung ist so eine Zeit, die sich von der Offenbarung her erinnert, und keinesfalls identisch oder zu verwechseln mit der Zeit der Offenbarung selbst.

Auffällig ist an dieser Konzeption, daß Barth ein beliebtes christliches Schema, demzufolge das Neue Testament die Erwartung des Alten erfüllt,

6. Vgl. Karl Barth, *Die Zeit der Offenbarung*, in: *Kirchliche Dogmatik I.2*, § 14, Zürich 1945, 50-133.

durchbricht. Darum ordnet Barth die Besprechung der Zeit der Offenbarung im Aufbau des Paragraphen auch an die erste Stelle. Dem folgt eine Darstellung der Zeit der Erwartung und der Zeit der Erinnerung.

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

Dieser kurze Einblick in die Schematik des Textes möge genügen, um deutlich zu machen, inwiefern sie für einen Vergleich mit der Engellehre Irigarays geeignet ist. Auch Irigaray unterscheidet ja eine neutestamentliche Zeit der Erinnerung von einer alttestamentlichen Zeit der Erwartung. Beide Zeitformen stellt sie sinnbildlich dar mithilfe der Figur des Engels Gabriel bzw. der Cherubim. Und auch hier kreisen beide Zeiten um eine dritte, nämlich die Zeit der Offenbarung. Formal gesehen entspricht darum das Schema Irigarays dem von Barth. Allerdings unterscheidet es sich deutlich sowohl hinsichtlich der Anordnung als auch der inhaltlichen Bewertung der verschiedenen Zeiten. Die Reihenfolge Erwartung - Erinnerung findet sich bei Irigaray genau umgekehrt wieder, nämlich in der Anordnung Erinnerung - Erwartung.⁷ Freilich steht hier ebenso wie bei Barth eine Zeit der Offenbarung in Jesus Christus dazwischen. Da die Offenbarung in Jesus Christus sich für Irigaray keinesfalls als heilsame, sondern als sogenannte phallogozentrische, teuflisch-verwerfliche Wahrheit erweist, verkehrt sich nicht nur die Reihenfolge von Erwartung und Erinnerung, sondern auch deren Inhalt. Die Erinnerung erweist sich als eine schreckliche Erinnerung, die Erwartung hingegen als hoffnungsvoll und vielversprechend.

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

7. Diese Umkehrung erklärt sich m.E. aus der Tatsache, daß Irigaray mit einem psychoanalytischen Paradigma arbeitet. In der psychoanalytischen Praxis geht es ja um die Erinnerung an einen vergangenen Konflikt um willen einer Lösung in der Zukunft oder Gegenwart.

veranlassen. Sie lassen ja Frauen nicht nur eine erneute Inkarnation Gottes - beispielsweise als sexuelle Differenz - erwarten, sondern erinnern damit zugleich an die beschwerliche, unvollendete Aufgabe, Subjekt zu werden.

Das Barthsche und das Irigaraysche Schema sollen im Folgenden nun eingehender miteinander verglichen werden. Barth gebraucht in Abschnitt zwei und drei des von mir gewählten Paragraphen drei Kriterien, anhand derer er begründet, warum Christus zu Recht der im Alten Testament Erwartete und im Neuen Testament Erinnerter genannt werden kann. Diese drei Kriterien sind der Bund, die Verborgenheit und das Kommen Gottes. Im Folgenden soll es nun nicht um die Frage gehen, ob Gott sich ausschließlich in Jesus Christus (Barth) oder auch anderweitig (Irigaray) inkarniert. Diese Frage möchte ich aufschieben und ihr eine vorbereitende Frage voranstellen, nämlich inwiefern die drei von Barth genannten Kriterien dessen, worauf Erwartung und Erinnerung sich beziehen - auf die Offenbarung Gottes also - dem Denken über Offenbarung bei Irigaray entsprechen.

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

2.1. Bund

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

die rituelle Bestätigung einer Gnadengabe, kein Instrument mit dem man das Zustandekommen des Bundes menschlicherseits beeinflussen könnte.

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

Die Erfüllung der Bundesidee in der Menschwerdung Gottes dokumentiert nun Barth zufolge das Neue Testament. In der erinnernden Perspektive der neutestamentlichen Gemeinde ist deutlich, daß die Erwartungen des Alten Testaments sich in der Menschwerdung Gottes in Christus endgültig erfüllt haben. Gott hat als der Mensch Jesus Christus anders als die (alttestamentlichen) Menschen die Gnadengabe Gottes angenommen und das Gesetz erfüllt. Während die Erwartung des Alten Testaments implizit war, kann die neutestamentliche Gemeinde sich nun eines konkreten Namens erinnern und auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum verweisen. Das Neue Testament kennt so Barth zufolge keine bloß erwartete, sondern die erfüllte Präsenz Gottes. Insofern ist der Bund des Neuen Testaments weder wiederholbar noch erweiterbar. Von nun an kann es keine weiteren Bundesschlüsse zwischen Gott und Menschen geben, sondern es handelt sich nur noch um eine 'Einbeziehung in den neuen Bund' (Barth 1945, 115).

Barth läßt keinen Zweifel darüber, daß Jesus Christus wirklich die Erfüllung des Bundes ist. Wichtig erscheint mir an seiner Darstellung jedoch die eschatologische Öffnung, die er trotz aller Endgültigkeit der Erfüllung der Erwartung und trotz der Unwiederholbarkeit oder Unerweiterbarkeit des Bundesschlusses in seine Christologie zu integrieren weiß. Das Neue Testament schaut nämlich auf die Präsenz Gottes in Christus zurück, 'um eben auf ihn auch zu warten als auf das Ziel und Ende aller Dinge' (Barth 1945, 115). In die Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde ist so ein alttestamentlich-eschatologisches Element integriert: sie blickt zurück und erinnert sich der erfüllten Zeit in Jesus Christus. Insofern ist die Erinnerung abgeschlossen. In diese Abgeschlossenheit ist jedoch Offenheit integriert. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat sich ja als eine heilsame Angelegenheit für alle Menschen noch zu erweisen. Der universalistische Anspruch dieser Menschwerdung provoziert so unablässig zum Nachdenken über die Wirklichkeit des mit ihm behaupteten Heils. Gottes Menschwerdung

in Jesus Christus - so möchte ich Barth hier zusammenfassen - ist darum Abschluß und Eröffnung einer Erwartung zugleich.

Noch ein anderes Charakteristikum des Barth'schen Denkens über die Erfüllung der Bundesidee in der Menschwerdung in Jesus Christus möchte ich hervorheben, nämlich die Betonung der Konkretheit und Materialität der Menschwerdung. Erinnerung und Erwartung der Offenbarung in Jesus Christus sind mehr als ein Symbol oder ein bloßes Zeichen, sie sind wirkliche Erwartung und wirkliche Erinnerung. Konkrete Erwartung ist sie insofern, als sie tatsächlich in Christus erfüllt worden ist und leibhafte Erfüllung, insofern Gott sich tatsächlich in den Leib eines Menschen inkarniert hat. Ignoriert man die materielle Realität des Bezeichneten und betrachtet man Christus als bloßes Symbol für den Bund zwischen Gott und Mensch, 'sinkt' man Barth zufolge 'auf die Stufe jüdischer Betrachtung des Alten Testaments zurück' (Barth 1945, 116).

Irigaray - so könnte man sagen - provoziert aus der Sicht des Leidens einer blutflüssigen Frau zur kritischen Prüfung des Anspruchs einerseits auf Materialität und andererseits auf Offenheit des Offenbarungsgeschehens in Christus. Für das Volk der Frauen, welches stellvertretend von der einen blutflüssigen Frau repräsentiert wird, ist die Erinnerung an Jesus Christus schrecklich zu nennen, da es sich offensichtlich um ein leeres Versprechen handelt. Die Bundesschließung erweist sich als Männerbündelei anstatt als Hochzeit zwischen den Geschlechtern. Das Bundesopfer bewirkt keine Versöhnung zwischen Gott und Mensch und zwischen Menschen, sondern die an Blutfluß leidende Frau bekommt in der religiösen Praxis des christlichen Glaubens leiblich ihren Ausschluß aus der Gemeinschaft zu spüren. Menschwerdung Gottes wird in Christus auf Mannwerdung reduziert - so jedenfalls lautet das Urteil Irigarays. Die Materialität der Menschwerdung Gottes erweist sich für dieses Volk - für diese eine Frau - keineswegs als Materialität. Der universalistische Anspruch des Barth'schen Denkens bedarf daher aus der partikularen Sicht des Frauenvolks - dieser einen Frau - einer kritischen Hinterfragung. Der weiblichen Perspektive entspricht hingegen mehr die Perspektive des Volkes Israel. Da für Frauen die Menschwerdung Gottes und die damit verbundene Erfüllung des Bundes (noch) keine materielle Realität darstellen, 'sinken' sie 'auf die Stufe jüdischer Betrachtung (...) zurück', wie Barth es ausdrücken würde. Eine offeneren, erwartungsvollere Zeitauffassung wie die des alttestamentlichen Denkens erweist sich aus weiblicher Perspektive als nicht nur notwendig, sondern auch in positiver Hinsicht vielversprechender. Hier ist die Erinnerung noch nicht ausschließlich auf Christus bzw. auf seine Männlichkeit festgelegt, sondern eine offene Erwartung. Wie es Gott gefällt Mensch zu werden - ob als Mann oder Frau, Tier oder Engel oder gar als sexuelle Differenz - ist somit ebenfalls noch

nicht festgelegt. Die Idee einer weiteren Bundesschließung, der im Denken Irigarays die der Hochzeit zwischen Mann und Frau entspricht, paßt darum besser in die Zeit der alttestamentlichen Erwartung. Die ersehnte Versöhnung zwischen den Geschlechtern bzw. der Hochzeitsbund wäre dann eine weitere Gestalt der vielförmigen Bundesschlüsse im Alten Testament. Den alttestamentlichen Mittlern in diesem Bund würde einfach eine weitere Figur beigesellt, nämlich die der Engel.

Trotz dieser scharfen Kritik an der von Barth vollzogenen christologischen Engführung bezüglich des Bundes und des Vermittlers dieses Bundes halte ich den Ansatz Irigarays mit dem von Barth für kommunizierbar. Denn auch Barth weist ja darauf hin, daß die neutestamentliche Erinnerung zwar einerseits ausschließlich auf Christus als die Erfüllung der alttestamentlichen Bundeserwartung gerichtet ist, andererseits diese Erinnerung aber keine abgeschlossene und rückwärtsgewandte, sondern vielmehr eine eschatologisch ausgerichtete Erinnerung ist. Alles kommt hier darauf an, ob christliche Theologie das Leiden und die Hoffnung der blutflüssigen Frau durch die Offenheit des Bundes in Jesus Christus miteinbezieht - wie sie es gemäß ihrem von Barth formulierten universalistischen Anspruch her tun sollte. Zwar würde Barth die Lehre von einer anderen, nämlich weiblichen Offenbarung neben der Offenbarung in Christus mit Sicherheit ablehnen. Keine andere Offenbarung als die in Christus allein ist in seinem theologischen Ansatz denkbar. Die Integration eschatologischen und also alttestamentlichen Denkens in seine Lehre von der Menschwerdung Gottes schafft aber doch zumindest ansatzweise sowohl Zeit als auch Raum, um den Hochzeitsbund tatsächlich miteinzubeziehen. Die Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde könnte gerade durch ihre von Barth hervorgehobene und von Irigaray nicht weiter beachtete alttestamentlich-eschatologische Struktur der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus einer weiblichen Offenbarung und der wahren Hochzeit der Geschlechter Raum verschaffen. Daß Gott sich in Jesus Christus ein für allemal offenbart hat und dieser so die Erfüllung der alttestamentlichen Bundesidee ist, schließt eine Miteinbeziehung des Volkes der Frauen und den Bund zwischen den Geschlechtern aufgrund der von Barth integrierten Offenheit nicht zwingend aus.⁸

8. Eine Grenzüberschreitung des christologisch-konzentrierten Horizontes - die sich m.E. im Anschluß, nicht als Bruch mit der Tradition zu vollziehen hätte und vollziehen könnte - ist jedoch vonnöten, um diese Miteinbeziehung auch wirklich stattfinden zu lassen.

Ob es sich bzgl. des von Irigaray ponierten Bundes zwischen den Geschlechtern unter der Vermittlung der Engel um eine Einbeziehung in den neutestamentlichen Bund handeln kann oder ob es sich um einen weiteren, dritten Bund handelt, welcher die Dualität zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Bund hinterfragt, soll an dieser Stelle nicht nähergehend diskutiert werden.

Deutlich möge geworden sein, daß die Offenheit des Bundes ein inhaltliches Kriterium dafür ist, daß die Engellehre Irigarays, verglichen mit dem Offenbarungsdenken Barths, sehr wohl eine alternative *Christologie* bietet (und nicht einfach nur eine Alternative zur Christologie). Die Veränderung Barth gegenüber bestände dann - abgesehen von der Tatsache, daß sich für Barth die Bundesidee ausschließlich in Jesus Christus erfüllt hat - in der Radikalisierung des alttestamentlich-eschatologischen Elements im Bundesdenken um eines partikularen Leidens willen.

2.2. *Verborgenheit*

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

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

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

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

Der Streit zwischen Gott und Abgott und das damit verbundene Leiden setzen sich so im Neuen Testament fort, allerdings unter veränderten Vorzeichen. Das im Alten Testament Gemeinte ist ja nun zu seiner Erfüllung gekommen. Das Leiden des Volkes Gottes an seiner Gottverlassenheit hört im Neuen Testament zwar nicht auf, sondern erhält in der Geschichte der Verlassenheit Jesu am Kreuz selbst einen zentralen Platz. Die neutestamentliche Gemeinde leidet dieses Leiden jedoch nicht mehr selbst, sondern bezeugt es in der Nachfolge Christi. Insofern Gott am Kreuz nun selber anstelle seines Volkes leidet, ist das Leiden kein Problem mehr im Neuen Testament. Barth formuliert diesen Gedankengang in aller Kürze folgendermaßen: 'Die neutestamentliche Antwort auf die Frage nach dem Leiden: einer ist für alle gestorben.' (Barth 1945, 120). So gesehen sind die Märtyrergeschichten, die nach Christi Geburt entstanden sind, nicht neutestamentlich, sondern setzen als apokryphe Schriften die synagogale Tradition fort.

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

Soweit zum Thema Verborgenheit Gottes im Verhältnis zur Zeit der Erwartung und der Erinnerung bei Karl Barth. Wie verhält es sich nun mit

der Verborgenheit Gottes aus der Perspektive Irigarays bzw. angesichts des für das Volk der Frauen paradigmatischen Leidens der blutflüssigen Frau? Dessen Perspektive unterscheidet sich insofern von der der christlichen Gemeinde, als das Leiden dieses Volkes nun gerade durch Christus nicht überwunden, sondern im Gegenteil produziert wird - zumindest von einer bestimmten Art von Christologie, wie ich relativierend hinzufügen möchte. Dem Gedankengang Irigarays zufolge ist das Leiden der Frauen ja gerade durch ihren Ausschluß von dem in Christus begründeten Versöhnungsgeschehen zustande gekommen. Insofern die phallogozentristischen Implikationen der Christologie von christlicher Theologie nicht überwunden werden, zwingt sie Frauen zu einer unversöhnten Existenz. So wird der Kampf gegen das Leiden nicht Christus, sondern den Engeln anvertraut. Engel repräsentieren nämlich - im Gegensatz zu Christus - aufgrund ihrer Subjektlosigkeit sehr wohl das Weibliche. Im Gegensatz zur Christusfigur Irigarays nehmen sie das weibliche Leiden an, erklären es jedoch keinesfalls als 'unzeitgemäß' und überwinden es durch ihren Zukunft eröffnenden Verweis auf die Eschatologie, den neuen Raum und die neue Zeit. Insofern handelt es sich bezüglich der Verborgenheit Gottes wohl auf den ersten Blick um eine dem Volk der Frauen zugute kommende Alternative zur Christologie. Im Kreuz Christi wird für Frauen die im Bilderverbot sich äußernde Entscheidung zwischen Gott und Abgott ja eher auf die Spitze getrieben denn erfüllt. Ihr Leiden unter Nicht-Repräsentation - und also in gewisser Hinsicht ihr Leiden unter dem Bilderverbot - wird durch die phallogozentristischen Implikationen der Vermittlung Jesu Christi geradezu verschärft anstatt beendet. Nicht nur ist es diesem Volk wie dem Volk Israel untersagt, ein Götterbild zu entwerfen, hinzu kommt nun auch noch der von christlicher Theologie provozierte Ausschluß aus dem Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen den Geschlechtern. Die phallogozentristischen Implikationen dieser Versöhnung bewirken, daß das Volk der Frauen nun endgültig verborgen ist, nämlich in einem undurchlässigen Schleier. Eine Offenbarung oder auch Enthüllung Gottes im weiblichen Geschlecht, die der Offenbarung Gottes in Christus entspräche oder sie jedenfalls dem Volk der Frauen glaubwürdiger machen würde, wird so verhindert. Dies gilt um so mehr, als das Volk der Männer sich in unserer Kultur ja gerade nicht an das Bilderverbot gehalten hat, sondern es durch einseitige Repräsentation seiner selbst unablässig überschreitet.

Während so auf den ersten Blick viel dafür spricht, daß es sich bei Irigaray bezüglich der Verborgenheit Gottes um eine Alternative zur Christologie handelt, nämlich um die Verborgenheit des weiblichen Geschlechts, macht ein zweiter Blick m.E. deutlich, daß auch hier sehr wohl ein Gespräch mit der christlichen Theologie - in concreto mit der Position Barths - möglich

ist. Barths Pointe ist nämlich gerade, daß Gott sich als verborgener Gott offenbart. In Christus enthüllt Gott sich nun gerade im Bild eines kleinen Kindes - in Windeln gewickelt - und dem eines leidenden Knechtes - ein eher stammelndes und gottverlassenes denn sprechendes autonomes Subjekt. Nur so kann diese Enthüllung die Erfüllung des alttestamentlichen Bilderverbots sein, und nur so trifft sie den Sinn des Bilderverbots, die Entgötterung der Welt.⁹ Dem entspricht die Engelchristologie Irigarays insofern, als sich Göttliches in der Vermittlung eines Engels - zwar nicht in einem undurchlässigen, sondern in einem luftigen Schleier - offenbart. Kein autonomes, sprechendes Subjekt wird hier re-präsentiert, sondern das um Worte und eine neue Sprache ringende Frauenvolk.¹⁰ Durch die Etablierung eines alternativen, weiblichen Subjektbegriffs trifft Irigaray auch den Sinn des alttestamentlichen Bilderverbots, nämlich die Entgötterung der Welt, und konkretisiert diesen Sinn angesichts des Volkes der Frauen als Kritik am Phallogozentrismus.¹¹

Wie verhält es sich nun jedoch mit dem von Barth betonten neutestamentlichen Vorzeichenwechsel, demzufolge Christus das Leiden seines Volkes leidet und dieses also unzeitgemäß sein soll? Auch hier läßt sich durchaus die These verteidigen, daß es sich bei Irigaray um eine alternative Christologie handelt. Bei Barth wie bei Irigaray wird die Übernahme des Leidens durch einen Vermittler - Christus bzw. die Engel - von der Auferstehung her gesehen. Während für Barth nicht das Kreuz sondern die Auferstehung das letzte Wort hat, sind es für Irigaray die

9. Zu fragen wäre an dieser Stelle, ob dem weiblichen Leiden unter Nicht-Repräsentation nicht eben durch Repräsentation dieses Leidens Abhilfe geschaffen werden sollte. Nicht eine weibliche Götterstatue soll erschaffen und verehrt werden - hierin würde dem Bilderverbot tatsächlich nicht Genüge getan werden. Die Repräsentation von in Trauerschleiern gehüllten Witwen und in Windeln gewickelten weiblichen Waisen hingegen ließe das Volk der Frauen den Sinn des alttestamentlichen Bilderverbots vielleicht erspüren.

10. In diesem Zusammenhang ist es interessant, auf ein Wortspiel im Französischen hinzuweisen, welches beim Leiden der blutflüssigen Frau eine Rolle spielen könnte. Der deutschen Übersetzung 'bluten' für das Leiden dieser Frau entspricht im Französischen das Wort 'saigner'. 'Saigner' bedeutet neben 'bluten' auch 'kleinlaut werden'. Das Verbluten der Frau, welches einerseits tatsächlich als körperlicher Blutfluß aufgefaßt werden muß, hat so auch eine sprachliche Dimension, nämlich ein Verstummen, ein Verborgensein, nicht ein Subjekt sein können oder wollen.

11. Daß diese Kritik im Werke Irigarays manchmal in ihr Gegenteil umzuschlagen droht, soll hier lediglich erwähnt und an anderer Stelle weiter ausgearbeitet werden. Die Gefahr der übermäßigen Glorifizierung des Weiblichen habe ich auch bereits an anderer Stelle ausgearbeitet. Vgl. Susanne Hennecke, 'De hulp van God. Theologische implicaties van post-structuralistische subjectopvattingen' in: Anne-Marie Korte e.a. (Hrsg.), *Proeven van Vrouwenstudies Theologie*, Deel IV, (IIMO Research Publication 44), Zoetermeer 1996, 41-62.

Perspektive des Offenen und die mimetischen Eigenschaften der Engel, welche den undurchlässigen Bett-Schleier des kleinen Ernst luftig werden lassen. Nun ist für Barth das Leiden des Gottesvolkes allerdings tatsächlich schon überwunden und unzeitgemäß geworden. Das Volk der Frauen hingegen verkehrt offensichtlich anders als die christliche Gemeinde in der Situation des Volkes Israel: endgültige Auferstehung bzw. die Blickrichtung von der Auferstehung her anstatt zur Auferstehung hin ist ihnen unbekannt, wäre vielleicht sogar angesichts ihrer konkreten Leidenserfahrungen 'unzeitgemäß' zu nennen. Was die christliche Gemeinde als Auferstehungsrealität empfindet, ist für Irigaray bzw. vom Volk der Frauen noch mühselig zu erringen. Auferstehung - konkretisiert als Auferstehung des weiblichen Fleisches - ist so von Irigaray zwar intendiert, aber keine Realität. Die Existenz von Leiden in der christlichen Gemeinde wird allerdings auch von Barth nicht völlig negiert, aber sehr wohl umgeformt. Die christliche Gemeinde leidet ja in der 'Nachfolge des Leidens Christi' (Barth 1945, 123). Insofern ist das Leiden Christi durchaus nicht abgeschlossen und erledigt, sondern offen. Insofern erscheint es mir auch möglich, daß Leiden von Frauen als Nachfolge des Leidens Christi zu beschreiben. Dieses Volk leidet ja mehr als das männliche Volk unter der Tatsache, daß Gott sich hier selber verborgen ist - in einer im Betttschleier verhüllten Frau beispielsweise. Irigaray beschreibt das weibliche Geschlecht selbst als eine Nachfolgegruppe, wenn sie - allerdings in einem anderen Zusammenhang - konstatiert, daß das Kreuz der Prototyp¹² der weiblichen Lippen in ihrer horizontalen (Mundlippen) und vertikalen (Schamlippen) Ausrichtung ist.¹³ Die Lippen des weiblichen Geschlechts praktizierten also Nachfolge, in der sich die Verborgenheit Gottes spiegelte. Anders als die von Barth hervorgehobene Nachfolgepraxis der christlichen Gemeinde weisen die Lippen jedoch auf die Auferstehung hin anstatt von ihr her zu kommen. Inwieweit die Lippen des weiblichen Geschlechts nicht nur auf die Verborgenheit Gottes spiegeln, sondern auch auf die Auferstehung weisen, führt Irigaray nicht weiter aus.

Ich selbst bin jedoch der Meinung, daß die Auferstehung des weiblichen Geschlechts gegeben wäre in der tatsächlichen Verbindung der horizontalen und der vertikalen Ausrichtung des weiblichen Geschlechts, in der Verbindung des noch nicht georteten, noch schweigenden Körpers (Mundlippen) mit der dem weiblichen Geschlecht eigenen, doch ihm noch nicht zugeeigneten Zeit (Schamlippen). Auch bez. der Verborgenheit Gottes und des

12. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem Kreuz als Prototyp und den Lippen entspräche - so ergänze ich Irigaray hier - der zwischen Urbild (d.h. Prototyp) und Abbild.

13. vgl. Luce Irigaray, *Die sexuelle Differenz*, in: *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt 1991, 27.

menschlichen Leidens möge deutlich sein, daß es sich beim Offenbarungsgedenken in der Engellehre Irigarays eher um eine alternative Christologie als um eine wirkliche Alternative handelt. Die Veränderung Barth gegenüber bestände dann - abgesehen von dem Anspruch, daß Gott sich einzig und allein in Christus offenbart habe - in der Sensibilisierung für das noch währende Leiden angesichts des keineswegs unzeitgemäßen, in Christus keineswegs erledigten partikularen Leidens der blutflüssigen Frau.¹⁴

2.3. *Kommen*

Als drittes Kriterium hinsichtlich der Bezogenheit von Erwartung und Erinnerung auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus nennt Barth nun explizit den eschatologischen Aspekt der Erwartung und der Erinnerung. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ist Gott als Kommender präsent. Aufgrund des weissagenden, auf Erfüllung hinweisenden Gehalts des Alten Testaments spricht Barth hier von einer 'e s c h a t o l o g i s c h e [n] Linie' (Barth 1945, 104). Die Präsenz Gottes im Alten Testament wird keinesfalls abgestritten sondern erweist sich als Präsenz des Zukünftigen. Die eschatologische Ausrichtung der Präsenz Gottes im Alten Testament ermöglicht ein besonders intensives Erleben der eigenen, also nicht der erfüllten Zeit Gottes. Barth beschreibt die Auswirkungen dieser Präsenz des Zukünftigen anschaulich mit Hilfe eines Bildes. Es verhält sich mit dem Kommen Gottes im Alten Testament wie mit jemandem, der an die Tür geklopft hat, dem aber noch nicht aufgetan wurde. Das Klopfen zeigt den Kommenden als Gegenwärtigen und bewirkt beim Wartenden verheißungsvolle Vorfreude, welche ihn die kurze noch verbleibende Zeit vor dem Auftun der Tür besonders kostbar erleben läßt. Diese im Alten Testament dokumentierte Erwartung erweist sich Barth zufolge als zweidimensional, was sich anhand zentraler alttestamentlicher Begriffe wie Volk, Tempel, Land, Gericht und König verdeutlichen läßt. Der König ist beispielsweise auf dem ersten Blick der Herrscher in Jerusalem, auf dem zweiten Blick jedoch Vorbild des gerechten, in der Endzeit erwarteten Messias. Barth betont hinsichtlich der Messianität Jesu, daß Jesu Verwerfung als Messias alttestamentlich durchaus möglich war. Die Erwartung der Offenbarung ist nämlich nicht mit einer mehr oder weniger auf Grund irgendwelcher Berechnungen zu erstellenden Vorhersage zu verwechseln, sondern sie entzieht sich als Weissagung unseren Vorstellungen von Berechenbarkeit. Darum unterscheidet Barth zwischen dem Warten im Alten Testament, welches er

14. Inwiefern Irigaray in anderen Texten ihres Werkes allerdings auch selber Leiden - und zwar das Leiden des weiblichen Geschlechts - als unzeitgemäß betrachtet, kann in diesem Beitrag nicht näher untersucht werden.

als konkretes Warten bezeichnet, und dem Barth zufolge tragischen Warten der Synagoge, die den Kanon als Dokument des Wartens einerseits abgeschlossen hat, dazu im Widerspruch aber Christus als Erfüllung der Erwartung verworfen hat. Eine genauso tragische Erscheinung kann allerdings die Kirche sein, wenn sie das Geheimnis der Offenbarung - freie, unverdiente Gnade zu sein - nicht annimmt.

Das Neue Testament hat Barth zufolge nicht nur eine eschatologische Linie sondern ist ein fast ausschließlich eschatologisches Dokument, in dem der gekommene Christus als der erwartete Christus erinnert wird. Das Zeugnis des Neuen Testaments verstärkt das eschatologische Element - die Erwartung des kommenden Christus - sogar.

Eine - allerdings ungemein wichtige - Ausnahme bez. des eschatologischen Charakters des Neuen Testaments bilden Barth zufolge die fünf Osterberichte der Evangelien und des Apostels Paulus. Hier wird die reine Präsenz Gottes in der Zeit bezeugt. Die neutestamentliche Erinnerung an Ostern richtet sich auf etwas Einzigartiges, denn es ist die Erinnerung an ein Sein, welches weder vergänglich noch zukünftig ist. An Ostern kann nicht nur als an ein vergangenes Geschehen erinnert werden, denn es handelt sich hierbei um eine Erinnerung an ewige, d.h. nicht datierbare Zeit, die unsere Zeit übergreift. Die Erinnerung an Ostern kann darum auch aber keinesfalls ausschließlich Erinnerung im Sinne von 'wiederholendes Gedenken' an ein historisches Geschehen sein (Barth 1945, 128). Im Wesentlichen geht es um eine das wiederholende Gedenken erweiternde und so ihrem Gegenstand erst wirklich angemessene Erinnerung. Es geht hier ja um die Erinnerung an ewige Zeit, Gottes Zeit für uns. Das nimmt nicht weg, daß sie Erinnerung an etwas wirklich Geschehenes im Sinne der datierbaren, historischen Zeit ist. Sie erweitert und sprengt diesen Zeitbegriff jedoch, wie im folgenden Abschnitt noch ausführlicher gezeigt werden soll.

Offenbarungszeit selbst - wie sie in den fünf Osterberichten bezeugt wird - und der eschatologisch ausgerichtete neutestamentliche Glaube müssen Barth zufolge strikt unterschieden werden. Die Unterscheidung zwischen Christus - Gottes Offenbarung also - und unserem Glauben an Christus ist selbst ein wesentliches Kennzeichen des christlichen Glaubens. Barth betont in diesem Zusammenhang, daß Offenbarung und Offenbarsein¹⁵ ebenfalls streng zu unterscheiden sind. Offenbarsein beinhaltet, daß die christliche Gemeinde nach Pfingsten meint, bereits in der unmittelbaren Präsenz Gottes zu leben. Offenbarung hingegen bedeutet, daß dem glaubenden Christen Christus als ein Herr - d.h. als ein ihm/ihr verschiedener Anderer -

15. Mit diesem Term referiert Barth wahrscheinlich an Martin Heidegger. Heidegger wird beispielsweise im ersten Abschnitt von *Die Zeit der Offenbarung* auch namentlich genannt.

gegenübertritt. Folgendes Zitat bezüglich dieser Eigenart des christlichen Glaubens stellt Barths Position gut dar: 'Sein (des christlichen Glaubens, S.H.) Ernst und seine befreiende Kraft hängen daran, daß der glaubende Mensch nicht mit sich allein ist, auch nicht in einer höchsten Wonne des Einsseins mit seinem Herrn, sondern daß er im Glauben wirklich einen Herrn hat als einen von ihm selbst verschiedenen, ihm gegenüber tretenden Andern. Was Christus in uns ist, das ist er für uns und also in seiner Unterschiedenheit von uns. Das ist's, was durch die eschatologische Richtung des neutestamentlichen Glaubens gesichert wird.' (Barth 1945, 131). Die Differenz zwischen Christus als Offenbarung Gottes und der gläubigen Gemeinde macht selbst den Sinn der eschatologischen Ausrichtung des Neuen Testaments aus. 'Der Glaube hat Christus, indem er auf ihn hofft', wie Barth schreibt (Barth 1945, 131). Barth nimmt in diesem Zusammenhang erneut das Bild des an die Tür klopfenden Erwarteten und des das Klopfen Erwartenden zuhilfe, um die Eigenart des neutestamentlichen Glaubens gegenüber dem alttestamentlichen zu veranschaulichen. Der Glaube des neutestamentlichen Menschen ist nämlich die Entscheidung, mit der dem Klopfenden die Tür geöffnet wird. Grund dieses Glaubens ist Christus, der Modus des Glaubens dieses Gläubigen jedoch die Hoffnung. Erinnerung an die Offenbarung Gottes und also der Modus des Glaubens ist so gerade nicht die Selbstzufriedenheit dessen, der denkt, über Christus - die Offenbarung - verfügen zu können bzw. Christus ein für allemal zu besitzen. Die Logik dieses Glaubens unterliegt hingegen einer nach vorwärts gewandten Perspektive. Der Unterschied zum alttestamentlichen Glauben besteht lediglich darin, daß es sich um die Erinnerung an eine erfüllte Erwartung - einen gekommenen Kommenden - handelt. Dies ist Barth zufolge gerade keine Abschwächung, sondern eine konkretisierende Radikalisierung der eschatologischen Ausrichtung des Alten Testaments.

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

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

Auf dem zweiten Blick bin ich jedoch auch hier geneigt, von einer alternativen Christologie zu sprechen. Erstens nämlich gibt es eine Strukturparallele zwischen Barth und Irigaray hinsichtlich der Art des Grundes des Glaubens. Während für Barth Christus der dem Gläubigen Gegenübertretende, von ihm verschiedene Andere ist, ist für Irigaray diese Differenz zwischen den Geschlechtern bzw. in der Anerkennung des Weiblichen als eines vom Mann verschiedenen Anderen etabliert, über das er nicht verfügt und das sich seiner Beherrschung entzieht. Zweitens ist sowohl für Barth als auch für Irigaray der Modus des Glaubens die Hoffnung. Damit teilen beide die Erkenntnis, daß menschlicher Glaube über eine Offenbarung Gottes nicht verfügen kann. Während jedoch für Barth Christus als der gekommene Kommende Grund aller Hoffnung ist, entbehrt Irigaray eines solchen Grundes als Zugang zum Glauben. So radikalisiert Irigaray auch bzgl. des Kommens Gottes das von Barth bereits integrierte eschatologische Element des christlichen Glaubens. Hoffen ist für sie nicht nur der Modus, sondern auch der Grund des Glaubens: als Erwartung einer weiblichen Offenbarung und des Kommens Gottes als sexuelle Differenz. Ziel dieser Hoffnung ist m.E., daß auch dem Volk der Frauen eine von ihm unterschiedene Andere, daß auch die Geschlechter als unterschiedene Andere einander gegenüber treten können.

Die von Barth intendierte Öffnung christologischen Denkens erkennt an, daß noch nicht alles getan ist, sondern daß wir im Gegenteil 'noch Zeit haben zu glauben und Buße zu tun' (Barth 1945, 75). Zwar geht es Barth keinesfalls um die Erwartung einer anderen oder einer erst noch zu geschehenden Offenbarung, und er unterscheidet sich hierin stark vom Anliegen Irigarays, doch entspricht sein Anliegen dem Irigarays in der Anerkennung der Notwendigkeit einer Ethik 'zwischen den Zeiten', zwischen unserer Zeit und der ewigen Zeit. Das Projekt einer Ethik der sexuellen Differenz ließe sich m.E. auch verstehen als Konkretion dessen, wie die uns verfügbare Zeit als Wegbereitung der erfüllten Zeit genutzt werden kann.

Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang auch die von Barth hervorgehobene Unterscheidung zwischen Offenbarung und Offenbarsein. Offenbarsein impliziert ja im Gegensatz zur Offenbarung nicht die von Barth betonte Differenz zwischen gläubiger Gemeinde bzw. gläubigem Subjekt und dem Herrn als einem hiervon unterschiedenen Gegenstand des Glaubens.

Interessant ist diese Unterscheidung nun vor allem im Zusammenhang mit Irigarays Heidegger-Rezeption, wie sie uns in *La croyance même* entgegentritt. Eine Differenz zwischen dem Ich und dem andern - expliziert als sexuelle Differenz, aber auch als Differenz zwischen dem noch ungläubigen Frauenvolk und einer weiblichen Offenbarung als zukünftigem Grund des Glaubens - vermißt Irigaray ja gerade bei Heidegger. So gesehen teilt sie die Kritik Barths an dem Konzept des Offenbarseins und artikuliert diese Kritik ebenso wie Barth durch die Einführung eines von einer Offenbarung gespeisten Denkens. Auch und gerade hier besteht also Anlaß zu einem konstruktiven Gespräch zwischen der theologischen und philosophischen Religions- und Metaphysikkritik von Barth bzw. Irigaray.

2.4. *Schlußfolgerung*

Die Untersuchung der drei inhaltlichen Kriterien eines biblisch verpflichteten Offenbarungsbegriffs - Bund, Verborgenheit, Kommen - im Hinblick auf die Erinnerung der neutestamentlichen Gemeinde und die Erwartung des alttestamentlichen Gottesvolkes hat deutlich gemacht, daß Irigaray bzw. das Frauenvolk eine Position jenseits der Dualität der Perspektive des Alten und des Neuen Testaments einnimmt. Dem einander ausschließenden jüdischen 'Nein' und christlichen 'Ja' angesichts der Frage nach der Messianität Jesu Christi hält sie - so könnte man sagen - ein weibliches 'Leider nicht!' entgegen. Das 'Leider nicht!' des Frauenvolkes beinhaltet nicht nur die Trauer um die nie Wirklichkeit gewordene Fleischwerdung Gottes in einem weiblichen Fleisch, sondern teilt und verstärkt auch die jüdisch-christliche Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Zudem hat vorliegender Versuch deutlich gemacht, daß Irigaray bei ihrer Suche nach einer 'weiblichen Offenbarung' die gleichen, nämlich biblischen Kriterien der Erwartung und Erinnerung einer Offenbarung anwendet wie Barth. Alles in allem halte ich darum die These für gerechtfertigt, daß es sich bei der Suche Irigarays um eine Suche nach einer alternativen Christologie handelt und nicht einfach nur um eine Alternative zu dem, was Theologen Christologie nennen.

3. SIEG DES ÜBERGANGS ODER SCHWELLE

3.1. *Die Zeit der Offenbarung bei Karl Barth*

Folgt man den drei inhaltlichen Kriterien, mit denen Barth die Zeit der Offenbarung nähergehend qualifiziert, nämlich Bund, Verborgenheit und Kommen Gottes, zeigt sich eine erstaunliche Übereinstimmung in den Anliegen Barths und Irigarays. Das soll nun jedoch nicht über ihre größte

Differenz hinwegtäuschen. Während Barth nämlich Jesus Christus als die konkrete Manifestation der Zeit der Offenbarung betrachtet, genauer gesagt die 40 Tage zwischen seiner Verklärung und seiner Auferstehung, ist dies für Irigaray gerade das allergrößte Hindernis für die gläubige Existenz des weiblichen Geschlechts.

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

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

Barth erarbeitet sein Verständnis der Offenbarungszeit anhand einer eingehenden Analyse der theologischen Implikationen des Satzes 'Gott offenbart sich' (Barth 1945, 50). Er betont dabei den biblisch-theologischen Hintergrund seines Offenbarungsverständnisses, daß es sich nämlich um 'das Geschehen eines E r e i g n i s s e s' handelt (Barth 1945, 50). Der Ereignischarakter der Offenbarung impliziert bereits ein bestimmtes, der Offenbarungszeit eigenes Zeitverständnis. Es handelt sich nämlich immer um Zeit, 'die Gott für uns hat' (Barth 1945, 50). Es handelt sich also bei diesem Zeitverständnis um eine Zeit, die menschlicherseits unverfügbar ist. Gott ist der Eigentümer dieser Zeit. Da der biblische Gott jedoch per definitionem ein Gott ist, der sich mit den Menschen verbinden möchte und dies in seinem Bund auch tut, ist die Zeit dieses Gottes dementsprechend auch Zeit für uns.

Vor der eingehenderen Analyse der Implikationen des Satzes 'Gott offenbart sich' bespricht Barth vier Konsequenzen seiner Charakterisierung der Offenbarung als menschlicherseits unverfügbares Ereignis: Erstens führt die Vorordnung der Zeit Gottes vor des Menschen Zeit Barth zu einer kritischen Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen über die Zeit, wobei ich hier namentlich die Position Heideggers erwähnen möchte.¹⁶ Der Hauptvorwurf gegen Heidegger besteht darin, daß dieser Barth zufolge Zeit

16. Barth bespricht außer Heideggers auch Augustinus Zeitverständnis. Vgl. Barth, *KD* I.2, 50ff.

als 'Selbstbestimmung des Menschen' (Barth 1945, 51) denkt. Zeit wird so zu einer dem menschlichen Dasein immanenten Größe, während es Barth gerade darum geht, das transzendente Moment der Zeit hervorzuheben. Zeit ist bei Barth keine Selbstbestimmung des Menschen sondern wird vom Offenbarungsbegriff abgeleitet: 'Was Zeit ist, werden wir uns also durch die Offenbarung selbst sagen lassen müssen, um dann und daraufhin die Zeit der Offenbarung als solche zu verstehen.' (Barth 1945, 50). Freilich liegt der Sinn dieser transzendenten Bestimmung der Zeit bei Barth in ihrer transeunten Bewegung.

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

Drittens erfährt Barths Definition der Offenbarung als Ereignis eine ganz bestimmte Zuspitzung und Ausformung. Barth identifiziert nämlich - nachdem er den Ereignischarakter der Offenbarung und die Vorordnung der Offenbarung sicher gestellt hat - die Zeit der Offenbarung mit dem Ereignis Jesus Christus. Dem transeunten Charakter der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus entspricht die transeunte Bewegung der Zeitwerdung Gottes: 'Das Wort ward Fleisch' heißt auch: 'Das Wort ward Zeit' (Barth 1945, 55). Hervorzuheben ist bez. dieser näheren Qualifizierung des Offenbarungsgeschehens - daß Gottes Zeit für uns in Jesus Christus präsent ist - die Tatsache, daß Barth hier die formalen Aspekte der Offenbarung (ihren Ereignischarakter, ihre Vorordnung) nicht von ihrer inhaltlichen Konkretisierung (Jesus Christus) zu trennen wünscht. Kenntnis über die Zeit der Offenbarung vermittelt sich uns Barth zufolge immer und ausschließlich durch Jesus Christus.

Eine vierte und letzte Konsequenz der Bestimmung von Gottes Offenbarung als menschlicherseits unverfügbarem Ereignis betrifft das hiermit gegebene Verhältnis zwischen Offenbarung und Geschichte. Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Offenbarungszeit und historischer Zeit kommt es auf die Unumkehrbarkeit des Verhältnisses an: Offenbarungszeit kann, ja muß zwar historische Zeit werden, historische Ereignisse können jedoch niemals zur Offenbarungszeit erklärt werden. Auch hier gilt, daß Jesus Christus die konkrete Zuspitzung und Ausformung des Offenbarungseignisses ist. In Jesus Christus ereignet sich nämlich das, was biblisch gesehen Offenbarung bedeutet: 'Verhüllung des Wortes Gottes und das Durchbrechen dieser Hülle kraft seiner Selbstenthüllung' (Barth 1945,

62). In diesem Zusammenhang beschreibt Barth die Offenbarung als einen 'Übergang', nämlich vom alten zum neuen Äon bzw. vom Alten zum Neuen Testament. Zwar ist dieser Übergang ein 'Akt des Sieges' und ein 'Triumph', doch ist der Besiegte - der alte Äon - trotz der Präsenz des Siegers noch da (ebd.).

Im weiteren Verlauf des ersten Abschnitts von Paragraph 14 analysiert Barth eingehend die Implikationen des Satzes 'Gott offenbart sich' hinsichtlich des sich daraus ableitenden Zeitverständnisses. Er unterscheidet hierbei drei Bereiche, die von der bereits gegebenen Näherbestimmung der Offenbarungszeit, daß sie nämlich Ereignis ist, betroffen sind. Es handelt sich um den 'Eigen-Sinn' (Barth 1945, 65) eines biblisch-theologischen Offenbarungsbegriffs erstens hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, zweitens hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gottes Zeit und unserer Zeit und drittens hinsichtlich des Charakters eines biblisch-theologischen Zeitbegriffs überhaupt. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch impliziert der biblisch-theologisch gewonnene Zeitbegriff einen Herrschaftsakt von Seiten Gottes. Menschliche Zeit wird begrenzt, ja selbst bemeistert durch die Zeit Gottes.

Die menschliche Zeit, also unsere Zeit, ist für Barth die 'so problematische Zeit unserer Kalender und unserer Uhren' (Barth 1945, 65). Sie unterliegt Barth zufolge - so läßt sich zumindest positiv formulieren, was Barth negativ benennt - dem 'Werden', dem 'Vergehen' und der 'Veränderung' (Barth 1945, 58). Unsere Zeit kennt mit anderen Worten keine wirkliche Gegenwart und darum auch keine wirkliche Zukunft bzw. Vergangenheit. Unsere Zeit befindet sich Barth zufolge selbst in einem 'Dilemma zwischen einer Gegenwart, die in der Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft verschwindet, und einer Vergangenheit und Zukunft, die sich ihrerseits in Gegenwart auflösen.' (Barth 1945, 57). Dieser flüchtigen, verlorenen, nie wirklich anwesenden Zeit steht die 'wirkliche, erfüllte Zeit' (ebd.), die Zeit der Offenbarung nämlich, gegenüber. 'Hier gibt es echte Gegenwart - und nun nicht trotzdem, sondern gerade darum: echte Vergangenheit und Zukunft' (Barth 1945, 57f.).

Insofern entspricht die erfüllte Zeit Gottes auch Gottes fleisch- und zeitgewordenem Wort, Jesus Christus. Jesus Christus nämlich ist das Wort Gottes, welches Gott bereits gesprochen hat. Somit handelt es sich um ein Perfektum. Zugleich ist es ein in die Welt immer kommendes Perfektum, d.h. ein Futurum. 'Und so ist es Präsens: nicht Präsens, ohne ein echtes Perfektum zu sein, und Perfektum und Futurum, deren Mitte ein echtes, nicht aufzuhebendes Präsens bildet. Ist es doch nicht irgendein Präsens, hoffnungslos in jenes "noch nicht" oder "nicht mehr" zerfallend wie jedes Präsens unserer Zeit' (Barth 1945, 58). Die erfüllte Zeit Gottes erweist sich

so als unvergänglich. Darum spricht Barth auch von ewiger Zeit. Allerdings bedeutet Barth zufolge ewige Zeit keinesfalls zeitlose Zeit, denn es ist ja die Eigenart eines biblisch-theologischen, vom Ereignis der Offenbarung abgeleiteten Zeitbegriffs, daß es sich immer um 'Gottes Zeit für uns' handelt.

Hiermit spreche ich bereits den zweiten Bereich an, auf den Barths Interpretation des Satzes 'Gott offenbart sich' Bezug nimmt, nämlich auf den Bereich der Konsequenzen eines von der Offenbarung abgeleiteten Zeitbegriffs für unsere, menschliche Zeit. Barth spricht bezüglich des Verhältnisses von Gottes Zeit gegenüber unserer, menschlichen und historischen Zeit von einer Aufhebung im doppelten Sinne von Hinaufheben und Überwinden. Hinaufgehoben wird unsere historische Zeit insofern, als sie auf Grund der göttlichen Herablassung zwar Anteil nimmt an der ewigen Zeit, dadurch jedoch keineswegs als historische, menschliche Zeit ausgelöscht wird. Trotzdem wird ihr flüchtiger, leerlaufender Charakter unterbrochen, und es kann darum sehr wohl von einer Überwindung gesprochen werden. Um das Verhältnis zwischen unserer Zeit, dem alten Äon, und Gottes Zeit zu charakterisieren, spricht Barth von dem alten Äon, 'der in der Offenbarung vergeht und doch als vergehender noch gegenwärtig ist' (Barth 1945, 67). Gerade weil Gottes Zeit tatsächlich in unsere Zeit einbricht, gerade weil es sich hierbei um einen souveränen Akt Gottes handelt, wird ihm menschlicher Widerstand entgegengebracht. Offenbarung wird menschlicherseits als ein 'Ärgernis' wahrgenommen, handelt es sich doch um den Angriff Gottes auf unseren 'Wahn, daß wir Zeit hätten' (Barth 1945, 68). Der menschliche Widerstand gegenüber Gottes Herrschaftsanspruch und das menschliche Sich-Ärgern an der Offenbarung bewirken ihre Verborgenheit und Unkenntlichkeit. 'Unvermeidlich' nimmt sie darum Barth zufolge 'notwendig jene jesajanisch-paulinische 'K n e c h t s g e s t a l t' an (Barth 1945, 68). Die Verborgenheit und Unscheinbarkeit der Offenbarung ist widernatürlich und entspricht keinesfalls ihrem Eigensinn. Trotzdem ist sie Barth zufolge eine notwendige Bestimmung der Offenbarung, denn nur in der durch unsere Verweigerung und Empörung bereiteten Verborgenheit kann Gott uns wirklich - d.h. in unserer Wirklichkeit der empörten und sich gegenüber dem göttlichen Herrschaftsanspruch als widerständig erweisenden Menschen - gegenwärtig sein.

Die dritte und letzte Implikation der Barthschen Analyse des Satzes 'Gott offenbart sich' betrifft das Verständnis der Zeit selber. Die Bewegung, in der Gottes Zeit sich in unserer Zeit zum Durchbruch verhilft, in der Gottes Zeit unsere Zeit nimmt und uns wirkliche Zeit schafft, kann Barth zufolge nur als Wunder verstanden werden. Der Wundercharakter zeigt sich anhand der Tatsache, daß Gottes Zeit trotz des faktischen menschlichen Widerstands in unsere Zeit hereinbricht. Der Satz 'Gott offenbart sich' kann allerdings nur

als Bekenntnis zu einem sich bereits ereigneten Wunder ausgesprochen werden, konkret als Bekenntnis zur Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Der biblische Hintergrund bzw. das Bildmaterial, mit dem Barth den Wundercharakter der Offenbarung darzustellen weiß, entstammt in großem Maße dem Prolog des Johannesevangeliums. Hier wird - wie Barth es auch tut - die Offenbarung Gottes in Christus als ein aufleuchtendes Licht dargestellt, welches in der Finsternis, d.h. unserer Zeit, scheint, obwohl die Finsternis dieses Licht nicht ergreift, d.h. es als Ärgernis verwirft und verdeckt.

Trotz des menschlichen Widerstands und also trotz der notwendigen Verborgenheit der Offenbarung wird unsere Zeit von der erfüllten Zeit bereits beherrscht und bestimmt - wie ja auch das Licht trotz aller Finsternis scheint. Im dritten und letzten Teil des ersten Abschnitts von Paragraph 14 befaßt Barth sich darum mit der Bedeutsamkeit der erfüllten Zeit für unsere Zeit, die aufgrund des göttlichen Herrschaftsaktes trotz aller Finsternis und Verweigerung bereits 'im Lichte dieser ganz anderen Zeit' steht (Barth 1945, 72). Erstens tritt die erfüllte Zeit an die Stelle unserer flüchtigen Zeit. Dies hat eine Zerrissenheit des Menschen, der sich durch die erfüllte Zeit aus seiner eigenen Zeit herausgerufen weiß, zur Folge: 'Wir haben also unsere wirkliche Zeit nicht hier sondern dort', sagt Barth (Barth 1945, 73). Der durch Gottes Offenbarung in Gottes Zeit hereingerufene Mensch lebt so *Zwischen den Zeiten*. Der Eingang jener in unsere Zeit impliziert dementsprechend zweitens eine 'hereinbrechende Krisis der allgemeinen Zeit' (Barth 1945, 74). Im Zusammenhang mit der Näherbestimmung der Offenbarungszeit als Krisiszeit bringt Barth drittens eine deutliche Unterscheidung zwischen Offenbarung und Erlösung bzw. dem Reich Gottes an. Als Krisiszeit ist die Offenbarungszeit nicht der Einbruch der Zeit Gottes selbst sondern kündigt die unmittelbare Nähe des Gottesreiches und der ihm eigenen Zeit an. Sinn der durch die Offenbarung produzierten Krisis ist es, den unendlichen Ablauf unserer linearen Zeit, den 'unvermeintliche[n] Gang der Dinge dem Ende unserer Zeit entgegen' zu unterbrechen. Barth spricht hier von einem 'Anhalten' und einem 'Aufhalten des Endes aller Dinge' (Barth 1945, 74). Unsere Zeit und Gottes Zeit existieren nebeneinander, ohne jedoch identisch zu sein. Offenbarung ist so Barth zufolge 'die Aufrechterhaltung des Nebeneinanders von erfüllter und allgemeiner Zeit' (Barth 1945, 75). Die Offenbarung sorgt m.a.W. für eine Differenz zwischen unserer und Gottes Zeit, die sich sowohl als Aufschub der letzten Dinge als auch als Öffnung der Abgeschlossenheit menschlicher Zeit manifestiert. Barth selbst spricht in diesem Zusammenhang nicht von einer Differenz sondern verwendet den Ausdruck der Geduld Gottes. Zwar ist die Offenbarung Gottes Zeit für uns und nimmt uns insofern unsere eigene Zeit, aber dieser Gnadengabe auf der einen Seite entspricht die Geduld Gottes auf der anderen

Seite. Die Geduld Gottes nämlich läßt uns noch unsere eigene Zeit, 'um zu dieser Herablassung (daß Gott Zeit für uns hat, S.H.) Stellung zu nehmen'. (Barth 1945, 75). Die Differenz im Nebeneinander von Gottes erfüllter Zeit und unserer flüchtigen Zeit fordert uns also zu einer Standpunktbestimmung, eben einer Stellungnahme angesichts einer Existenz zwischen den Zeiten, heraus. Konkret bedeutet das Barth zufolge, daß uns noch Zeit gegeben ist, 'um zu glauben und Buße zu tun' (ebd.). Ein von der Offenbarung her denkendes Zeitbewußtsein wird - so stellt Barth viertens und letztens fest - niemals zeitleer sein, denn aufgrund der in Christus Ereignis gewordenen Begrenzung der allgemeinen Zeit kann diese nicht mehr unendlich, sondern nur noch endlich gedacht werden. Der Christ lebt darum beharrlich und wachsam, denn er ist vom Vergehen unserer Zeit und dem Kommen der Zeit Gottes unterrichtet worden. Beharrlichkeit und Wachsamkeit als Kennzeichen einer christlichen Stellungnahme entsprechen der doppelten Bewegung der Hinwegnahme unserer Zeit und der daneben bestehenden Geduld Gottes, die uns unsere Zeit noch läßt.

3.2. *Das Problem der Zeit bei Irigaray*

3.2.1. *Einleitung*

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

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

näher untersucht werden. Abschließend soll der Ansatz Irigarays hinsichtlich des Problems der Zeit zusammengefaßt und mit dem von Karl Barth ins Gespräch gebracht werden.

3.2.2. *Der alte phallogozentrische Raum*

Der phallogozentristisch strukturierte Raum wird in *La croyance même* insbesondere gekennzeichnet von einem 'Mangel an Zeit'. Mit diesem Mangel meint Irigaray einen Mangel an wirklicher Zeit, d.h. einer Zeit der Anwesenheit des weiblichen Geschlechts. Wirkliche Zeit befindet sich Irigaray zufolge noch im Verborgenen, im 'Untergrund' (Irigaray 1989, 49) und wartet darauf, sich entfalten zu können. Mangel an wirklicher Zeit ist das Kennzeichen einer Zeit, die keine Differenz zuläßt. Phallogozentrische Zeit ist so Zeit der Differenzlosigkeit. Diese zeit- und differenzlose Zeit ist beherrscht von einem einzigen Gesetz, nämlich dem sogenannten Gesetz des Vaters, mit dessen Hilfe sich Subjektwerdung gemäß exklusiv männlichen Parametern vollzieht. Zeit, die den phallogozentrischen Parametern unterworfen ist, läßt so keine Gegenwart des Weiblichen zu. Nur die Gegenwart des männlichen Subjekts, die Subjektwerdung des Sohnes - was den Ausschluß und die Objektivierung des Mütterlich-Weiblichen impliziert - ist unter diesem Gesetz zugelassen. Diesen Vorgang stellt Irigaray in *La croyance même* anhand einer kritischen Analyse des Fort/Da-Spiels des kleinen Ernst dar. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Irigaray in *La croyance même* auch einer plastischen Darstellung der sogenannten Spiegelökonomie, wodurch der phallogozentrische Raum gekennzeichnet und das männliche Subjekt konstituiert wird. Die Spiegelökonomie des phallogozentristischen Raumes männlicher Subjektivität hat Irigaray eingehend in ihrem Buch *Speculum* untersucht.¹⁷ Mit der dort präsentierten Darstellung im Hinterkopf möchte ich an dieser Stelle aber insbesondere die plastische Umsetzung ihrer Theorie in *La croyance même* hervorheben.

Kurz zusammengefaßt ist es Irigarays Theorie in *Speculum*, daß das Mütterlich-Weibliche dem Mann bzw. dem zu konstituierenden männlichen Subjekt einen Spiegel bietet, mit dessen Hilfe der Mann sich selbst wahrnehmen, verdoppeln, spiegeln, repräsentieren und sich so erst zu einem männlichen Subjekt konstituieren kann. Dieser Spiegel, den wir uns Irigaray zufolge als einen konkaven Spiegel mit glatter Oberfläche vorstellen müssen, nimmt alle Reflexe des Mannes auf und absorbiert sie. Die Frau hingegen verfügt nicht über solch einen Spiegel, mit dessen Hilfe sie Entwürfe ihrer selbst anfertigen könnte und der ihr die eigene Subjektwerdung ermöglichen

17. Bez. der Spiegelökonomie vgl. Irigarays Darstellung in *Speculum*, insb. den Abschnitt "Jede Theorie des Subjekts...". In: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, 169-187.

würde. Das Verhältnis der Geschlechter orientiert sich innerhalb der Spiegelökonomie an einer Herr-Knecht-Dialektik. Die Frau dient dem Mann als ein '[t]reuer Spiegel, blank und frei von entstellenden Reflexionen. Unberührt von Kopien eines eigenen Selbst. Ein anderer nur deshalb, weil er lediglich im Dienst des Subjekts selbst steht, dem er seine Oberfläche präsentiert, unschuldig und unwissend über sich selbst.' (Irigaray 1980, 172). Für eine Theorie weiblicher Subjektivität kommt es nun darauf an, den Spiegel als den Horizont des männlichen Subjekts zu durchdringen und den möglicherweise dahinterliegenden oder in den Abgründen des Spiegels liegenden Raum zu entdecken.

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

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Gesetz des Vaters einerseits tatsächlich keinerlei Differenzen zuläßt, weder zwischen Mann und Frau noch zwischen Vätern und Söhnen. Irigaray stellt in diesem Zusammenhang jedoch andererseits dar, daß die bruchlose Identifikation des Sohnes mit dem Vater und die Aufgabe der Mutter bzw. des Weiblichen als Liebesobjekt keineswegs die einzige Möglichkeit für den Sohn ist, sondern daß die Wiederholung des Gesetzes ein gewisses Wahlmoment auf Seiten des Sohnes unterstellt. Irigaray zufolge schaut nämlich der Sohn zunächst probeweise mit den Augen des Vaters. In dieser Zeit ist unvorhersehbar, was geschehen wird. Der Sohn könnte sich auch entscheiden, die Mutter bzw. das Weibliche als Liebesobjekt beizubehalten. Immerhin ist der Besitz der Mutter als Liebesobjekt sein eigentlicher Wunsch gewesen. Der Sohn gibt jedoch

letztendlich diesen Wunsch auf und identifiziert sich mit dem Vater und der Herr-Knecht-Dialektik seines Gesetzes. Auf diese Weise, so Irigaray, gibt sich der Sohn ein 'repräsentierbares Angesicht', d.h. er gewinnt an Ansehen innerhalb der Parameter der bestehenden, d.h. der phallogozentrischen Ordnung (Irigaray 1989, 75). Alles Unvorhersehbare, jede Möglichkeit eines wirklichen Ereignisses wird so ausgetilgt. Die wirkliche Anwesenheit des Weiblichen bleibt unter der Herrschaft dieses Gesetzes für immer in oder hinter einem undurchlässigen Schleier, einem undurchdringlichen Spiegel, Schirm oder Vorhang verborgen.

3.2.3. *Die Zeit der Präsenz des Weiblichen und der neue Zeit-Raum*

Wirkliche, d.h. erfüllte und nicht mehr durch Mangel, Abwesenheit und Differenzlosigkeit definierte Zeit ist Irigaray zufolge die Zeit, in der das Weibliche in all seiner Vielfältigkeit wirklich gegenwärtig wäre. Anstatt der durch Differenzlosigkeit bedingten Auslöschung weiblicher Gegenwart erfreuen Frauen sich hier wirklicher Gegenwart. Die Zeit der wirklichen Gegenwart des Weiblichen birgt so die Zukunft des noch in der phallogozentrischen Zeit lebenden weiblichen Geschlechts.

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

Zum zweiten weist Irigaray darauf hin, daß die weibliche Offenbarung 'das Geheimnis eines Verbs' enthüllt. Die Zeit einer Gegenwart des Weiblichen ist so eine Zeit, die durch ein Tätigkeitswort - durch ein Ereignis sozusagen - qualifiziert ist. Zu vermuten ist, daß Irigaray hier an das Verb 'werden' im Sinne von 'natürliches Entstehen' (gr. *phuoō*) denkt. Dieses Verb fungiert für Irigaray als Gegenbegriff zu dem Verb 'sein' (gr. *ousia*), welches ein zentrales Wort abendländischer Philosophie ist. Für Irigaray entspricht das Verb 'sein' der männlichen Morphologie. Es drückt Einheit, Festigkeit und Unveränderlichkeit aus. Das weibliche Geschlecht entzieht sich diesem Essentialismus. Das 'werden' entspricht der weiblichen Morphologie insofern es Vielfältigkeit, Veränderung und Fließen zum Ausdruck

bringt und so ein unbewegliches 'sein' von vornherein ausschließt. Die Tatsache jedoch, daß in einer Zeit weiblicher Gegenwart das Geheimnis dieses Verbs erst noch enthüllt werden wird, deutet darauf hin, daß auch hier noch völlig unvorhersehbare Dimensionen sich erschließen werden, daß alles bisher Gedachte noch einmal gebrochen werden kann.

Zum dritten kennzeichnet sich die Zeit weiblicher Präsenz durch die Fleischwerdung dieses Verbs. Die Ankunft Gottes bzw. die einer weiblichen Offenbarung impliziert zugleich wirkliche, zeiterfüllende Gegenwart als auch die Annahme eines weiblich-menschlichen Fleisches.

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

Welche Möglichkeiten einer Wegbereitung für die Anwesenheit Gottes in einem weiblichen Fleisch betrachtet Irigaray nun in *La croyance même* als notwendig oder sinnvoll? In erster Linie möge deutlich sein, daß hierfür ein anderer Raum erforderlich ist, ein Raum des weiblichen Subjekts nämlich, der sich jenseits der Spiegelökonomie des männlichen Subjekts befindet. In *La croyance même* gebraucht Irigaray zwei Bilder, um den neuen Raum zu charakterisieren, nämlich das Bild von der Rose und das Bild vom umherziehenden singenden Dichter. An dieser Stelle möchte ich lediglich eine kurze Zusammenfassung ihrer Bedeutung geben. Beide Bilder sind stark an die Rationalitätskritik von Martin Heidegger angelehnt, gehen jedoch auch über dessen Denken hinaus und hinterfragen es kritisch.

Die Rose verkörpert einerseits das natürliche Werden, und zwar im Gegensatz zum statischen Sein als einer Grundkategorie des abendländischen, d.h. für Irigaray des auch phallogozentrischen Denkens. Besonders interessant hinsichtlich der Zeitproblematik ist nun, daß das Werden eine

alternative Form der Zeitlichkeit beinhaltet. Hier ist nichts definitiv, sondern alles in der Entwicklung und Entfaltung befindlich. Darum ist das Werden eine Zeitform, welche dem ja noch zukünftigen Charakter einer weiblichen Offenbarung am besten entspricht. Der Zeitlosigkeit und Abgeschlossenheit des phallogozentrischen Raumes wird so durch eine nach vorn gerichtete, offene Perspektive unterbrochen. Auch unterliegt das Werden der Rose einer zyklischen Zeitvorstellung. Veränderungen vollziehen sich innerhalb eines vorgegebenen Rahmens, nämlich dem der vier Jahreszeiten. Werden und Vergehen sind beide integriert und lösen einander ab. Die Blüte der Rose bzw. der Blütenboden ist ein Sinnbild für den für Heidegger so bedeutsamen Abgrund des abendländischen Denkens, der seinen verborgenen, ja vergessenen Grund ausmacht. Irigaray weist hier auf die Übereinstimmung des verborgenen Abgrundes des abendländischen Denkens mit der Abgründigkeit des weiblichen Geschlechts hin. Die von Heidegger ponierte ontologische Differenz wird so von Irigaray konkretisiert und erweitert zu einer sexuellen Differenz. Schließlich versinnbildlicht die Rosenblüte die den Zerstreuungen des phallogozentrischen Raumes entgegengesetzte Konzentration und Sammlung des exilierten weiblichen Geschlechts. Das Meditationsbild der Rose gibt ebenfalls Aufschluß über die nicht gegenwärtige, sondern erst zukünftige wirkliche Anwesenheit des weiblichen Geschlechts. So wie die Ansammlung der Blütenblätter das Innerste der Rose gerade verbergen, entzieht sich eine weibliche Offenbarung unserer Wahrnehmung, unserem besitzergreifenden Blick und unserer menschlicherseits aufzubringenden Anstrengung. Ja, Irigaray betont hier anschließend an Heideggers Rationalitätskritik, daß der Sinn einer weiblichen Offenbarung gerade in der Kritik des Machbaren, Verfügbaren und Herstellbaren liegt. Die Offenbarung des Weiblichen nämlich 'gemahnt (...) das Sehen an eine Präsenz, die keine Herrschaft kennt, an einen noch unschuldigen Blick, unschuldig an jeder hergestellten und reproduzierbaren Präsenz.' (Irigaray 1989, 85). Eine Offenbarung des Weiblichen vollzieht sich so jenseits der Parameter der herrschenden Repräsentation und deren skopophilem Blick. Sie gebietet dem herrschenden Blick selbst Einhalt und öffnet ihm - dem Blick der phallogozentrischen Repräsentation, welcher sich immer vor der Wahrnehmung des Weiblichen als einem unableitbar Anderen verschließt - so die Augen: 'Sie (die Blüte, welche allerdings Sinnbild für die weibliche Offenbarung ist, S.H.) zieht den Blick in ihre Betrachtung hinein, hält ihn an - ohne warum. Er öffnet sich - ohne Grund, eingetaucht in ihr Erblühen.' (Irigaray 1989, 85). Dieses Moment des Anhaltens beschreibt Irigaray kurz nach dieser Passage als 'unbegrenzte Endlichkeit' und als 'Glanz der Unvollkommenheit' (Irigaray 1989, 85). Hier handelt es sich m.a.W. um einen Augen-blick, der die Andersheit der Anderen akzeptiert. Gott schauen -

der Anblick der weiblichen Offenbarung - impliziert offensichtlich die Anerkennung der Begrenzung seiner selbst bzw. die Einsicht, nicht alles zu sein. Das Anliegen des Projektes der sexuellen Differenz - die Einsicht also, daß nicht ein Subjekt sondern zwei Subjekte als voneinander Verschiedene bestehen - erweist sich so als mögliche Wegbereitung für das Schauen Gottes.

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

Zwar ist der neue Zeit-Raum nicht zu verwechseln mit der Zeit der Präsenz Gottes bzw. der Präsenz einer weiblichen Offenbarung selbst, doch gibt es hier im Gegensatz zum phallogozentrischen Raum sowohl eine Zukunfts- als auch eine Vergangenheitsperspektive. Diese stellt Irigaray mit Hilfe eines weiteren Bildes dar, welches an das des singenden Dichters anschließt, nämlich das des Propheten. Propheten sind Irigaray zufolge zum einen 'Vorangegangene' (Irigaray 1989, 92). Sie sind Träger des Zukünftigen, d.h. sie kommen uns aus der Zukunft entgegen. Ihr Kennzeichen ist, daß sie jegliche Berechnung und damit Beherrschung der Zukunft aufgeben haben. Und eben durch diese Anerkennung der Verslossenheit der Zukunft können sie Träger einer wirklichen Zukunft sein, der Zukunft einer wirklichen Gegenwart des weiblichen Geschlechts. Nur dann kann 'Göttliches sich uns noch ereigne[n]', wenn wir etwas wagen, 'von dem niemand weiß, wohin es führt...' (Irigaray 1989, 91). Dasselbe unberechenbare Wagnis eröffnet zudem ein neues Verständnis der Vergangenheit, nämlich der Vergangenheit als 'geheime[s] Eingedenken' (Irigaray 1989, 92).¹⁸ Der Gesang der Dichter und Propheten hinterläßt ja bereits in unserer - phallogozentrischen, d.h. gegenwartslosen - Gegenwart eine 'Spur der entflohenen Götter', wie Irigaray in Anlehnung an den Sprachgebrauch Heideggers sagt (Irigaray 1989, 91). Diese Spur zeugt von der zukünftigen Präsenz des weiblichen Geschlechts. Sie setzt gleichsam eine

18. frz.: la secrète commémoration

vergangene Zeit einer weiblichen Präsenz voraus, die allerdings in *La croyance même* nicht eingehender beschrieben wird. Aus anderen Schriften Irigarays läßt sich jedoch erschließen, daß hier an eine präpatriarchalen Zeit gedacht wird, eine Zeit weiblicher Genealogien anstatt eine Zeit unter der Herrschaft des Gesetzes des Vaters. Im Mittelpunkt stehen hier nicht Väter und Söhne, sondern das Mutter-Tochterpaar.¹⁹

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

3.2.4. Der Übergang in den neuen Zeit-Raum

Der Verzicht auf das Berechnen der Zukunft, das Durchbrechen des bestehenden Horizonts und die Offenheit für Unvorhersehbares sind notwendig, um aus der Geschlossenheit und Ereignislosigkeit des phallogozentrischen Raumes in den neuen Zeit-Raum zu treten, der sich jenseits der Spiegelökonomie des männlichen Subjekts befindet. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Irigaray dem Problem des Übergangs anhand der Engelsfigur. Auch in der Anordnung der Bilder befindet sich der Engel zwischen dem Alten und dem Neuen, nämlich zwischen dem Bild des verhüllenden Schleiers und den Bildern der Rose und des umherziehenden Dichters. Ein erstes Merkmal der spezifischen Art des Übergangs, den der Engel symbolisiert, liegt bereits in der Tatsache, daß die Abfolge der Bilder einen mimetischen Prozeß darstellt. Kein Bild wird einfach durch eine Gegenbild ersetzt, sondern jedes Bild greift Eigenschaften des vorherigen auf und formt diese um. Die Engel erinnern an die luftigen und hellen Eigenschaften des Schleiers, die Rose und der Dichter wiederum greifen Merkmale des Engels auf. Auch innerhalb der Engelfigur ist eine Verschiebung zu beobachten, nämlich die vom neutestamentlichen Engel zu den Cherubim. Der Übergang von dem einen in den anderen Raum erweist

19. Vgl. insbes. "Das vergessene Geheimnis weiblicher Genealogien", in: *Die Zeit der Differenz*, Frankfurt 1991, 117-142. Weiterhin: "Eine Chance zu leben", in: *Die Zeit der Differenz*, Frankfurt 1991, 23-57. In letztgenanntem Beitrag weist Irigaray auch ausdrücklich auf die positive Bedeutung der sogenannten prähistorischen, Irigaray zufolge jedoch eher präpatriarchal zu nennenden Zeit. Vgl. folgende Beschreibung dieser Zeit: "Es gab eine Zeit, in der Mutter und Tochter ein natürliches und soziales Modell repräsentierten. Dieses Paar war Hüterin der allgemeinen Fruchtbarkeit der Natur und der Beziehung zum Göttlichen. (...) Das ist es wahrscheinlich, was uns die monotheistischen Religionen als Mythos vom irdischen Paradies überliefern. Dieser Mythos entspricht Jahrhunderten einer Geschichte, die heute prähistorisch, primitive Zeit etc. genannt wird." (Irigaray 1991, 33f.)

sich so nicht als ein plötzlicher Eintritt oder Durchbruch, sondern als ein durch mimetische Verschiebungen produziertes 'Werden'. Irigaray selbst spricht in diesem Zusammenhang in *La croyance même* auch von einer 'Schwelle' (Irigaray 1989, 50).²⁰ Hierbei fällt auf, daß Irigaray den Akt der Entdeckung und den entdeckten Raum an sich nicht scharf voneinander abtrennt. In einem Atemzug nennt sie beispielsweise 'den Ort, die Schwelle, die Entdeckung selbst' (Irigaray 1989, 50).

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

Während der Teufel also in einer Art Wiederholungszwang immer die gleiche (ödispale) Vergangenheit eines phallogozentrischen Raumes aufs Neue inszeniert, eröffnet die Vermittlung des Engels einen neuen Raum und die Möglichkeit wirklicher weiblicher Gegenwart. Dies ist möglich aufgrund des oben genannten geheimen Eingedenkens, aber auch aufgrund der Tatsache,

20. Das Problem der Schwelle thematisiert Irigaray ausführlicher in der *Ethik der sexuellen Differenz*. An dieser Stelle gehe ich vorerst nicht ausführlicher auf diesen Gedanken ein.

daß der Engel sich den herrschenden Gesetzmäßigkeiten der Subjektwerdung entzieht. Irigaray nennt den Engel einen Träger, 'dem anscheinend *nichts eingeschrieben* ist' - auch nicht das Gesetz des Vaters (Irigaray 1989, 67). Insbesondere die alttestamentlichen Cherubim verkünden die Überwindung dieses Gesetzes. Sie befinden sich als Teil des Gnadenthrons bereits eindeutig innerhalb des neuen Zeit-Raums. Die Cherubim sind zudem zerteilte, nicht verdoppelte Engel. Während der Teufel Doubles erzeugt, Kopien seiner selbst, die ihn ersetzen können,²¹ bringt der alttestamentliche Engel eine Teilung hervor,²² in der die beiden Teile nicht ausgetauscht werden können sondern sich als Unterschiedene gegenüberstehen: vergleichbar den Cherubim auf der Bundeslade. Diese Engel ersetzen einander nicht, bilden keine Abfolge des immer Gleichen, sondern bilden eine Differenz, indem sie einander gegenüberstehen, selbst etwas erschrocken, wie Irigaray bemerkt. So versinnbildlichen die Engel auch einen unvorhersehbaren Stillstand. Die Begegnung hält sie davon ab, ihren Weg einfach zu kontinuieren. Folgendes längere Zitat gibt diese Integration einer raum- und zeitgebenden Differenz zwischen den Cherubim an: 'Sie gehen nicht mehr in eine einzige Richtung. Sie sind zwei, angehalten auf ihren Wegen. Sie stehen sich Antlitz zu Antlitz gewendet gegenüber, andächtig, vielleicht ein wenig erschrocken, vor dem noch nicht Geschehenen, Eingeschriebenen, Geschriebenen, Gesprochenen. (...) Von entgegengesetzten Richtungen kommend, unterbrechen sie in ihrer Begegnung die Rückkehr des Selben oder zum Selben...' (Irigaray 1989, 78).

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

3.3. Vergleich zwischen Barth und Irigaray

Würde Karl Barth seine Kritik an Heidegger, daß dieser nämlich Zeit als Selbstbestimmung des Menschen denke, auch gegenüber der kritischen Heideggeradeptin Luce Irigaray äußern? Und wäre dann der Zeitbegriff Irigarays für Barth ebenso abgetan wie der Heideggers? Ich denke, daß beide Fragen nicht eindeutig mit nein oder ja zu beantworten sind. Im Folgenden werde ich daher eine Reihe erstaunlicher Übereinstimmungen im Denken

21. frz. redoubler

22. frz. dédoubler

Barths und Irigarays über die Zeit aufzählen. Zugleich werde ich auf einige gewichtige Unterschiede weisen, die sich trotz der grundlegenden Übereinstimmung ergeben.

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

Eine zweite grundlegende Übereinstimmung ist, daß beide den Ereignischarakter der Offenbarung betonen und die Offenbarung als etwas außerhalb menschlicher Verfügbarkeit Befindliches beschreiben. Auch leiten sowohl Irigaray als auch Barth ihr Verständnis dessen, was unter wirklicher Zeit zu verstehen ist, vom Offenbarungsbegriff her ab. In der Art und Weise, wie sie das tun, ergeben sich aber nun trotz dieser fundamentalen Übereinstimmung ebenso deutliche Unterschiede. Barth konkretisiert den Ereignischarakter an dem bereits geschehenen Ereignis Jesus Christus und demonstriert die Überwindung des alten Äons als Selbstenthüllung des Wortes in Christus. Eine weiteres Wort Gottes hätte in seinem Denken keinen Raum. Irigaray hingegen versteht die Offenbarung als zukünftiges Ereignis. Daraus ergibt sich ein stärkeres Interesse an der Möglichkeit einer Wegbereitung des Kommen Gottes, d.h. menschlicherseits vorbereitenden Aktivitäten. Während für Barth der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Äon aufgrund der christologischen Zuspitzung seines Offenbarungsbegriffs schon grundsätzlich entschieden ist - auch wenn der alte Äon als besiegt und vergehender noch anwesend ist -, ist für Irigaray dieser Kampf unentschieden. Für Irigaray gibt es keinen positiven Grund für den Übergang des einen zum anderen Äon, sondern lediglich einen negativen Grund, und zwar den des Mangels. Für Barth hingegen ist der Übergang vom alten zum neuen Äon in dem Ereignis Jesus Christus begründet. Das (erneute) Kommen Gottes gründet für Barth darum im Gegensatz zu Irigaray nicht auf einem Mangel oder einer unerfüllten Verheißung, sondern auf einer bereits erfüllten Verheißung.

Drittens zeigt sich eine erstaunliche Übereinstimmung hinsichtlich der kritischen Intention von Barth und Irigaray. Beide kritisieren die

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

Als vierte wichtige Übereinstimmung zwischen dem Zeitbegriff Barths und Irigarays betrachte ich beider Interesse an einer tatsächlich sich ereignenden Unterbrechung, Krisis oder Störung der herrschenden Zeitlosigkeit. Geht es Barth jedoch um den 'Angriff auf den Wahn, das wir Zeit hätten', muß man bei Irigaray von einer Radikalisierung dieses Angriffs sprechen, insofern sie sich nämlich auch und gerade gegen den Wahn richtet, daß die Fleisch- und Zeitwerdung Gottes in einem Mann, Jesus Christus, Frauen Zeit verschaffen könnte. Ein weiterer Unterschied ergibt sich auch in der Art, wie die Unterbrechung sich vollzieht. Bei Barth handelt es sich eindeutig um eine vertikale Unterbrechung: Gott hebt unsere Zeit auf in seine ewige Zeit. Diesen Vorgang nennt Barth dann Offenbarung. Die Offenbarung ist ja keineswegs der Anbruch der Gotteszeit selbst, sondern das Moment der Krisis und Ankündigung der Nähe von Gottes Zeit. Barth spricht in diesem Zusammenhang von der Offenbarung als der 'Aufrechterhaltung des Nebeneinanders von erfüllter Zeit und allgemeiner Zeit'. Die Offenbarung produziert so eine Zweizeitigkeit, unter der der Christ lebt. Da nun aber Christus die Konkretisierung der Offenbarung ist, spricht Barth nicht nur von einem Nebeneinander verschiedener Zeiten, sondern auch von einem 'Sieg des Übergangs' zu einer anderen Zeit. Irigaray hingegen denkt die Unterbrechung der allgemeinen Zeit eher horizontal, nämlich als einen Prozeß mimetischer Verschiebungen - vom undurchlässigen Schleier über die

Engel zu der vom Propheten angekündigten blühenden Rose²³ - , durch die der Zeitnot allmählich Abhilfe geschafft werden soll. Sie spricht darum im Gegensatz zu Barth auch nicht von einem hereingebrochenen 'Sieg des Übergangs', sondern von einer 'Schwelle', die in der Hoffnung auf eine sich zukünftig ereignende Offenbarung unaufhörlich zu überschreiten ist. Nun ist es jedoch interessant, daß auch Irigaray eine doppelte Zeitlichkeit benennt, unter der Frauen leben. Wie der Christ sowohl in der allgemeinen als auch bereits in Gottes ewiger Zeit lebt, lebt die Frau zugleich unter der phallogozentrischen und der zyklischen Zeit. Wie das christliche Subjekt so ist auch das weibliche Geschlecht herausgerufen und also zerrissen zwischen dem alten und dem neuen Äon bzw. zwischen dem phallogozentrischen Raum und dem neuen Zeit-Raum. Wo für Barth Christus die Konkretisierung der (von oben nach unten sich vollziehenden) Bewegung der Offenbarung ist, fehlt es Irigaray an dieser Stelle jedoch an einer Konkretisierung, da die weibliche Offenbarung ja zukünftiger Art ist. An dieser Stelle, nämlich bei der Bezeichnung der Bewegung, in der der Übergang sich vollzieht, der hier horizontal gedacht ist, bedient Irigaray sich der Engelfigur. Insofern - und nur insofern - kann darum gesagt werden, daß die Funktion der Engel der der Offenbarung bei Barth entsprechen. Insofern Barth jedoch diese Offenbarung mit Jesus Christus, Irigaray die Offenbarung mit einem zukünftigen Weiblichen identifiziert, ist der Offenbarungsbegriff bei Barth und Irigaray gerade nicht vergleichbar.

Fünftens wird der Unterschied zwischen Barth und Irigaray an dieser Stelle zugespitzt, wenn man sich vergegenwärtigt, was eigentlich die Funktion der Engel ist bzw. warum Irigaray sie als alternative Vermittlerfiguren überhaupt introduziert. Dieser wichtige Punkt kann hier jedoch nur angedeutet werden: Aufgabe der Boten Gottes ist es nämlich, dem den Phallogozentrismus strukturierenden Gesetz des Vaters eine Alternative entgegenzusetzen. Es geht hier m.a.W. um die Suche nach einer Tora für das Volk der Frauen. Wo Barth also mit einer christologischen Konzentration arbeitet, geht es Irigaray um die Ausrichtung auf und Zentrierung um ein (noch zu erfüllendes) Gesetz. Auch hier 'sinkt' Irigaray also auf die 'Stufe jüdischer Betrachtung zurück' - wie Barth es ausdrücken würde. Freilich vollzieht sich dieser sogenannte Rückfall nicht ohne die Ermöglichung der Einbeziehung eines Gesetzes, welches dem Volk der Frauen Orientierung und Perspektive zu bieten vermag. Fünftens besteht eine interessante Übereinstimmung zwischen der Auswirkung der Offenbarung bei Barth und der Auswirkung der Engel. Sowohl die Offenbarung bei Barth als auch die

23. Ich halte es für wahrscheinlich, daß Irigaray hier auf das biblische Wort des Propheten Jesaja anspielt, daß nämlich eine Rose in der Wüste blühen werde (vgl. Jes. 35, 1).

Engel bei Irigaray eröffnen nämlich einen Raum, in dem es um menschliche Handlungen, um Wegbereitung für eine (erneutes) Kommen Gottes geht. Wie ich oben bereits ausführte, akzentuiert Irigaray die menschlicherseits zu verrichtende Wegbereitung wesentlich stärker als Barth. Jedoch muß hier relativierend hinzugefügt werden, daß auch für Barth der Sinn der Offenbarung ein 'Aufschub der letzten Dinge' ist. Christus ist zwar erschienen, aber er wird noch einmal wiederkommen. Menschlicherseits geht es in der Zwischenzeit dann Barth zufolge um das Bekenntnis und eine Stellungnahme zu diesem Ereignis. Die Zeit, die Gott uns noch läßt, soll so durchaus genutzt werden. Die Buße und die Umkehr, von der Barth in diesem Zusammenhang spricht, kann sich m.E. durchaus im Sinne Irigarays als Suche nach einem menschlicherseits verfügbaren alternativen Zeitbegriff interpretieren lassen.

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

3.4. *Ausblick*

Am Ende meiner Ausführungen angelangt, komme ich noch einmal auf die ganz zu Anfang gestellte Frage zurück, ob es sich nun bei der Engellehre Irigarays um eine Alternative zur Christologie oder um eine alternative Christologie handelt. Im vorigen Abschnitt habe ich die These verteidigt, daß die Engellehre Irigarays hinsichtlich der Offenheit der Offenbarung als eine alternative Christologie verstanden werden kann.

Ein Vergleich der Offenbarungszeiten an sich bringt jedoch ans Licht, daß es sich bei der Engellehre Irigarays in *La croyance même* hinsichtlich des Problems der wirklichen Präsenz und also der Überwindung des Zeitmangels keinesfalls um eine alternative Christologie handelt. Die Engel symbolisieren zwar das unaufhörliche Überschreiten der Schwelle, eröffnen den Raum einer zukünftigen weiblichen Präsenz, halten diesen frei und helfen durch geheimes Eingedenken, wirkliche Vergangenheit und wirkliche Zukunft des weiblichen Geschlechts aufzuspüren. Doch kann nicht von einer alternativen Christologie gesprochen werden, da dies die Materialität der Fleisch- und Zeitwerdung Gottes in einem weiblichen Geschlecht implizieren müßte. Christus hat - was das Volk der Frauen betrifft - keinen Sieg davon getragen.

Erst wenn man dem Barthschen Offenbarungsbegriff seinen in Christus formulierten Anspruch universaler, wirklicher Präsenz nimmt, enthüllt sich die grundlegende Übereinstimmung zwischen Barths Offenbarungsdenken und der Engellehre Irigarays. Beiden geht es nämlich um das Unterworfensein unter eine doppelte Zeitlichkeit, um einen Übergang, ein Herausgerufensein, demzufolge auch um ein Zerrissensein der christlichen Gemeinde bzw. des Frauenvolkes. Diese Übereinstimmung veranlaßt mich zu der Hoffnung, daß das von mir inszenierte Gespräch zwischen Barth und Irigaray weitergeführt werden kann. Auf daß der blutflüssigen Frau, dieser Repräsentatin des Volkes der Frauen, wie in der biblischen Geschichte²⁴ durch ihren Glauben geholfen werde.

24. vgl. Mk. 5, 25-34//Lk. 8, 43-48//Mt. 9, 20-22