

Das Symbol der Madonna

Die Bedeutung religiöser Symbolisierung
des Mütterlichen im Spannungsfeld von
Narzißmusproblematik und
(Feministischer) Theologie

Inhaltsverzeichnis

Einführung	7
I. Die Narzißmusproblematik und die Bedeutung der Mutter	15
1. Psychoanalytische Ansätze	15
1.1 Vorbemerkungen	15
1.2 S. Freud: Der Narzißmusbegriff	17
1.3 H. Kohut: Narzißmus in der Psychologie des Selbst	19
1.3.1 Die Entwicklung der narzißtischen Komponente der Persönlichkeit	19
1.3.2 Die Bedeutung der Mutter für die gesunde und gestörte Entwicklung des Narzißmus	22
1.3.3 Narzißtische Störungen als psychischer Prozeß mit spezifischen Auswirkungen	26
1.3.4 Therapeutische Interventionen	28
1.3.5 Ergebnisse einer gelungenen Analyse	32
1.4 R. A. Spitz: Das frühe Zusammenspiel von Mutter und Kind	35
1.5 M. Balint: Grundstörung und Neubeginn	38
1.6 D. W. Winnicott: Die Bedeutung der „genügend guten Mutter“ für die Entwicklung des „falschen“ oder „wahren“ Selbst	42
1.7 E. H. Erikson: Mütterliche Verhaltensweisen, Grundvertrauen und Religion	48
1.8 B. Wardetzki: Narzißtische Störungen bei Frauen	53
1.9 C. Lasch: Die moderne Bürokratie und der „neue Narziß“	59
2. Die analytische Psychologie C. G. Jungs	63
2.1 Einführung	63
2.2 K. Asper: Narzißtische Beeinträchtigungen und ihre Wandlungen	66
2.2.1 Die Narzißmusproblematik in der archetypisch orientierten Psychologie	66
2.2.2 Das Mütterliche als archetypisch unterlagerte Bezugsform	68
2.2.3 „Mutterspezifische“ Haltungen in der Psychotherapie	70
2.3 C. G. Jung: Mutterarchetyp, Mutterkomplex und die heilsame Wirkung der Religion	74
2.4 E. Neumann: Die Stadien der Bewußtseinsentwicklung und das „Große Weibliche“	78

2.5	Zusammenfassung	85
II.	Die Narzißmusproblematik und das Symbol der Madonna	90
1.	Überlegungen zum Symbolverständnis	90
1.2	C. G. Jung: Die psychologische Bedeutung des Symbols	91
1.2.1	Die Dimensionen des Symbolischen	91
1.2.2	Die Würdigung des Symbols der Madonna	95
1.3	L. Boff: Das Weibliche und das Symbol der Madonna	98
1.4	G. Baudler: Dynamische Aspekte des Symbolischen	100
1.4.1	Individuelle und tradierte Symbolsysteme	100
1.4.2	Bedeutungskerne der Symbole „Maria, die Mutter“ und „Maria, die Jungfrau“	104
1.5	A. Greeley: Die psychologische Notwendigkeit des Marienkultes	106
1.5.1	Der Zusammenhang von Erfahrung und Symbol	107
1.5.2	„Zärtlichkeit“ und „Schutzbeflissenheit“ im Symbol der Madonna	109
2.	Die Antwort des Symbols der Madonna auf die Narzißmusproblematik in Volksfrömmigkeit, Literatur und darstellender Kunst	112
2.1	Der geglückte Anfang	112
2.2	Die idealisierende Übertragung	117
2.3	Die Übertragung des Größenselbst oder die Spiegelübertragung	121
2.4	Therapeutische Aspekte im Symbol der Madonna	126
2.4.1	Einführung	126
2.4.2	Halten und Tragen	127
2.4.3	Sitzen	129
2.4.4	Nähren	132
2.4.5	Schützen, Umfassen, Umhüllen	134
2.4.6	Trösten, Helfen, Lindern, Heilen, Betreuen	137
2.4.7	Einfühlen	143
2.4.8	Akzeptieren	147
2.4.9	Begleiten	149
2.4.10	Fördern	152
2.4.11	Optimale Frustration	154
2.4.12	Raum	158
2.4.13	Wallfahrten	162
2.5	Das Symbol der Madonna und reale Mütterlichkeit	165
2.6	Androgyne Madonna und Sponsa Sophia	169

2.7	Zusammenfassung	179
3.	Bildteil	181
III	Theologische Stimmen zu den Themen Narzißmus, mutterspezifisches Verhalten und Symbol der Madonna	182
1.	Feministische Theologie	182
1.1	Die neue Frauenbewegung und die feministische Theologie	182
1.1.1	Die Anfänge	182
1.1.2	Die Problematik des Mutterseins	187
1.1.3	Der Mutter-Tochter-Konflikt	192
1.1.4	Wege zur Therapie von Selbstverlust und falschem Selbst	197
1.1.4.1	Eine Affirmation: Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön.	197
1.1.4.2	Mögliche Verwechslungen: Wahres Selbst und kindliches Größen-Selbst	199
1.1.4.3	Neue Kommunikationsstrukturen: Schwesterlichkeit und Gott in Beziehung	202
1.1.4.4	Gegen patriarchale Engführung: Weibliche Elemente im biblischen Gottesbild	208
1.1.4.5	Jenseits des Patriarchats: Die Göttin	210
2.	Das Symbol der Madonna im feministisch theologischen Diskurs	216
2.1	Maria, ein unterdrückerisches Idealbild der Frau	217
2.2	Maria, der Mythos vom weiblichen Göttlichen	218
2.3	Maria, Symbol der Befreiung	220
2.4	Maria, Schwester im Glauben	225
2.5	Feministisch-theologische Interessen und die therapeutischen Aspekte im Symbol der Madonna	226
2.6	Die Große Göttin und das Symbol der Madonna	230
2.7	Zusammenfassung	235
3.	Protestantische Theologie	237
3.1	Feministische Theologie aus dem Blickwinkel protestantischer Theologie	237
3.1.1	S. Heine: Bloße Opposition führt nicht weiter	237
3.1.2	U. Gerber: Es geht um die Transformation aller Menschen	238

3.1.3	K. Lüthi: Die feministische Theologie ist Teil heute notwendiger Befreiungsbewegungen	241
3.2	Protestantische Stimmen zur Narzißmusproblematik	245
3.2.1	Loccumer Protokolle: Narzißmus und Religion	245
3.2.2	W. Meng: Gestörter Narzißmus als eine durch den christlichen Glauben zu überwindende Kommunikationsstörung	248
3.2.3	R. Preul: Religiöses Symbol und regressive narzißtische Bedürfnisbefriedigung	251
3.2.4	F. Schweitzer: Narzißmustheorien und religiöse Entwicklung	253
3.2.5	H.-J. Fraas: Der Anfang des Lebens	256
3.2.5.1	Die Mutter als der erste Gott des Kindes	256
3.2.5.2	Die fixierende Mutter und der Gott des Exodus	259
3.3	Protestantische Theologen und Psychotherapie	262
3.3.1	J. Scharfenberg/H. Kämpfer: Fordernde Haltungen in der Psychotherapie	263
3.3.2	H. Wolff: Psychotherapie als „Arbeitsleistung“ und „Kampf“	264
3.4	Zusammenfassung	271
4.	Das Symbol der Madonna in der protestantischen Theologie	272
4.1	Geschichtlicher Überblick	272
4.2	K. Barth: Die Theotokos ist keine „Werkgenossin Gottes“	274
4.3	Catholica-Arbeitskreis der Vereinigten Evangelisch- Lutherischen Kirche Deutschlands: Maria als Vorbild im Glauben	276
4.4	Dialogkommission zwischen Lutheranern und römischen Katholiken in den USA: Marianische Lehren sind nicht kirchentrennend	277
4.5	Protestantische Mariologie-Kritik	278
4.6	G. und G. O. Schmid: Marienerscheinungen als Anfragen an Kirche und Theologie	282
4.7	G. Schmid: Religiöse Zentren und die Sehnsucht nach der Mutter	283
5.	Zusammenfassung	289

IV	Empirische Untersuchung über die Einstellung evangelischer Frauen zu den Themenkomplexen Symbol der Madonna, Mutter/Weibliches und Vater/Männliches	291
1.	Stand des Problems	291
2.	Methode	292
3.	Methodenkritik	296
4.	Ergebnisse, Darstellungen	298
4.1	Positive und negative Äußerungen zum Thema Madonna	299
4.2	Positive und negative Äußerungen zum Thema Mutter/Weibliches	300
4.3	Äußerungen zu den Themen: Mutter/Weibliches und Vater/Männliches	301
4.4	Positive und negative Äußerungen zum Thema Vater/Männliches	302
4.5	Gesamtzahl der themenbezogenen (nicht neutralen) und neutralen Äußerungen	302
5.	Diskussion der Ergebnisse	303
5.1	Der Themenkomplex Symbol der Madonna	304
5.2	Der Themenkomplex Mutter/Weibliches	307
5.3	Der Themenkomplex Vater/Männliches	308
6.	Ausblick	311
V.	Schlußbetrachtung	312
	Literaturverzeichnis	320

Hinweis: Die Arbeit wurde nach den alten Rechtschreibregeln verfaßt, entsprechend der Schreibweise im überwiegenden Teil der zitierten Literatur.

Einführung

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet eine persönliche Erfahrung, die in einer Veränderung von Gefühlsqualitäten bestand, die so elementar waren, daß sie mich zur Suche nach Interpretationsmöglichkeiten beinahe zwangen. Es war die Erfahrung eines überwältigend Mütterlichen, das in mein vom Protestantismus geprägtes Leben einbrach, vermittelt durch das Symbol der Madonna. Nachdem sich dieses Symbol in seinen lösenden, annehmenden, zugewandten, umhüllenden Aspekten geoffenbart hatte, wurde mir klar, was ich mein ganzes Leben gesucht hatte: eine Mutter.

Als Kind in einer vom Protestantismus geprägten Umwelt habe ich sie nicht gefunden, weil die Frauen, oft patriarchalischer als die Männer, „wandelnde Gesetzbücher“ waren, denen ich gerne ein Zitat von H. Hesse entgegengehalten hätte: „Wenn ich Pietist und nicht ein Mensch wäre, könnte ich vielleicht auf Euer Verständnis hoffen.“¹

Später, als kirchliche Insiderin, ging die unbewußte Suche nach der Mutter weiter. Ausgerechnet in der protestantischen Kirche! Wieder waren es Frauen, die noch hartnäckiger als die Männer Verfechter von Tradition, Rechtschaffenheit und „richtiger“ Lehre waren und unverrückbar an überkommenen „Wahrheiten“ festhielten.

Enttäuscht von der kirchlichen Erwachsenenbildung und weiter auf der Suche nach etwas, das ich nicht zu benennen wußte, wandte ich mich der Frauenbewegung zu, in der ich eine echte Innovation sah. Nach einigen intensiven Jahren, in denen ich viel gelernt und einiges bewegt hatte, geschah es dann, daß der zweiten Frauenbewegung die Basis wegbrach. M. Blasberg-Kuhnke schreibt: „Während – wenngleich langsam – Frauenforschung, darin auch feministische Theologie, institutionell an Boden gewinnt und sich in bescheidenem Rahmen zwar, aber immerhin, zu etablieren beginnt [...] schwindet uns zum anderen unter der Hand, fast unbemerkt, die Basis.“² Junge Frauen betrachten wichtige Errungenschaften der zweiten Frauenbewegung als gesellschaftlichen „Common sense“, ohne ein Bewußtsein für die damit verbundenen Kämpfe zu haben. M. Blasberg-Kuhnke verweist auf amerikanische Umfragen, nach

¹ A. Miller, 1983, 138

² S.Becker, I. Nord (Hg.), 1995, 133

denen zwar 80 % der Frauen die Gleichberechtigung wollen, sich aber nur 30 % als Feministinnen verstehen, bei den jüngeren Amerikanerinnen sogar nur 16 %. „Am jüngsten Frauenstreiktag in Deutschland haben sich nur verschwindend kleine Gruppen beteiligt. (Das berichtet „Christ in der Gegenwart“).“³

Viele der alten Kämpferinnen waren müde geworden. Feminismus? Der Funke zündete nicht mehr, vor allem nicht bei der nachwachsenden Frauengeneration, die die Früchte des Er kämpften als selbstverständlich nahm. Auch wenn den Alten ein Stich durchs Herz ging bei der Partei- und Verwaltungsroutine, die in die einstmaligen kreativen Initiativen eingekehrt war, so änderte das nichts an der Situation.

Was ist geschehen? Warum sind die vor Energie sprühenden Gruppen so schnell wieder verschwunden? Sind alle Ziele erreicht? Lebt Frau jetzt selbstverständlich ihr weibliches Selbst? Vieles spricht dafür, daß Frauen sich dem herrschenden männlichen Bewußtsein durch Betonung ihrer eigenen männlichen Anteile auf dem Weg in die Öffentlichkeit und ins Berufsleben nur besser angepaßt haben.

Der Rückzug ins Gewohnte hat verschiedene Gründe. Frauenbewegte Frauen mußten sich oft bei allem Aktionismus eine eigentümliche Leere eingestehen. Sie hatten Schritte aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ gewagt, fanden sich aber irgendwann in einem äußeren und inneren Niemandsland und keineswegs in einem freundlichen Neuland vor. „Vielmehr ist dieses erstmals öde und unbestellt, vorbildlos, vorstellungslos, bildlos, mythoslos.“⁴ Das Motto: „Erst war ich selbstlos, jetzt geh` ich selbst los“ klang im Laufe der Zeit merkwürdig hohl.

Zwar verfolgen Frauen weiter die neuen Ziele: Karriere und Familie, Kopf und Bauch, Selbständigkeit und Gemeinschaft, aber das „verzweifelt-man-selbst-sein-Wollen“, mit seinem Aufbrechen, Ausbrechen und Ausprobieren, das früher nur für Männer galt, führte auch oft genug zum „Burnout“. Dazu kommt die ernüchternde Erkenntnis, daß es neben Solidarität und Schwesterlichkeit unter Frauen auch viel Schwesternstreit und Schwesternneid gibt. Eifersucht, Intrigen und Konkurrenzdenken zerstörten manch zartes Gemeinschaftspflänzchen im Keim. Und

³ a. a. O., 134

⁴ Thürmer-Rohr, TAZ, 26. 7. 1986

Frau erkannte, wie schwer es, ist für eine Sache einzustehen, selbst wenn es die eigene ist.

Während traditionelle Frauengemeinschaften, beispielsweise die kirchlichen, unbeirrt auf ihrem einmal eingeschlagenen Weg blieben und ihren Mitgliedern auch in den veränderten Zeitläuften Vergewisserung und Heimat boten, wechselten die frauenbewegten Frauen vom politischen Engagement zur Selbsterfahrung, von der therapeutischen Gruppe zur Esoterik, von der Extraversion zur Introversion.

Als ich nun den Eindruck gewann, daß mich alles nicht trägt, nicht die Kirche, nicht die Frauenbewegung, nicht die Ökologiebewegung, nicht die Spiritualität des New Age, stand ich selbst vor der Frage: Soll ich, wie der Psalmist schreibt⁵, meine Harfe an die Weiden hängen und an den Strömen Babylons weinen?⁶ War alles eitel, wie der Prediger schreibt?⁷

Wenn ich erfahrungsnah, wie es die feministische Theologie vorschlägt,⁸ beschreibe, was nun geschah, so war es die Entdeckung des Symbols der Madonna in meinem durch und durch vom Protestantismus geprägten Leben. Etwas poetisch ausgedrückt war es, als wenn aus unbekannter Tiefe ein Lied aufsteigt, kaum hörbar, ein ferner Gesang. Etwas ist da, das besänftigt, etwas ist da, das beruhigt. Etwas lockt ins Leben, trotz allem. Alles ist, wie es immer ist. Aber: alles ist ganz anders. Die Sehnsucht hat ihr Ziel erreicht: Frau hat endlich eine Mutter gefunden.

Jetzt erschien mir eine immer wiederkehrende Erfahrung in Frauengruppen in einem anderen Licht. Die Diskussionen waren nämlich nie lebhafter als beim Thema "Mutter". Was hat sie gegeben, was hat sie verweigert? Ist sie klammernd, ist sie loslassend? Welche Rolle spielt sie im Leben einer erwachsenen Frau? Und sie spielt immer eine Rolle. Da ist *So viel Liebe, so viel Hass*.⁹ Verbarg sich vielleicht hinter Schwesternstreit, „Burnout“ und der endlosen Auseinandersetzung mit der Mutter eine ganz tiefe Sehnsucht eben nach der Mutter? So wie sie P. Verlaine (1844 – 1896) in Worte faßte:

⁵ Ps. 137

⁶ B. v. Wartenberg-Potter, 1986

⁷ Prediger 1,2

⁸ A. Günter, 2000, 119 ff.

⁹ P.J. Caplan, 1990

„Ich habe öfters diesen seltsamen, eindringlichen Traum von einer Unbekannten, die ich liebe und die mich liebt, und die jeweils nicht ganz die gleiche und nicht völlig eine andere ist und die mich liebt und mich versteht (erfaßt). Denn sie versteht mich, und mein Herz, durchsichtig nur für sie, hört auf, Problem zu sein für sie allein, und einzig sie vermag mit Tränen die Feuchte meiner blassen Stirn zu kühlen. Ist sie braun, blond oder rot? – Ich weiß es nicht. Ihr Name? Ich entsinne mich, daß er anmutig ist und wohlklingt, wie der all jener Vielgeliebten, die vom Leben ausgewiesen wurden. Ihr Blick ist gleich dem Blick der Statuen, und ihre Stimme – ferne, leis und ernst – sie hat den Tonfall jener teuren Stimmen, die verstummt sind.“¹⁰

Pragmatischer heißt es bei H. Gidion: „Was sie sich wünschte, war eine Mutter. Was die ganze Welt sich wünschte, wenn sie krank und müde oder elend oder einsam war, war eine Mutter – eine tüchtige, gesunde Mutter, ohne eigene Probleme, die angereist käme und alles in die Hand nähme. Angela lag auf ihrem Bett, hielt die Augen geschlossen und phantasierte. Eine gütige, patente Frau im reiferem Alter, die ihr gegenüber sicher auftrat, die keine Mätzchen duldete, aber auch keinen Wirbel machte. Eine Dame, die Ruhe und heitere Gelassenheit ausstrahlt, die den Haushalt organisieren konnte und eine friedliche und gemütliche Atmosphäre schuf. Eine Hilfe, die im richtigen Augenblick im Hintergrund verschwand und doch immer da war, wenn man sie brauchte. Ich wünsche mir den Mond, dachte Angela, und zwei heiße Tränen des Selbstmitleids tropften auf ihre Wangen.“¹¹

C. G. Jung, der Höhen und Tiefen des Mutterarchetyps ausgelotet hat, kommt zu dem Schluß: „Die Einzige, die uns wirklich versteht, ist die Mutter [...]. Und es herrscht kein Zweifel darüber, daß nichts in der Welt uns je so gänzlich umfaßt wie die Mutter.“¹² Zugleich warnt er aber auch, diese Last des Archetyps einer irdischen Frau auf die Schultern zu legen.

Bietet die Religion eine Erfüllung dieser Sehnsucht? C. Mulack zitiert ein Gebet an Isis:

¹⁰ Übersetzung bei C. G. Jung, G. W. 5, 1973, 581

¹¹ H. Gidion, 1988, 8

¹² C. G. Jung, G. W. 5, 1973, 556

„Du heilige und ewige Retterin des Menschevolkes,
allezeitig freigebig gegen die Sterblichen, die dich umfassen.
Du schenkst süße Mutterliebe allen, die in Not sind.

Kein Tag, keine Stunde, kein kurzer Augenblick vergeht,
da du nicht deine Gaben ausschüttetest.
Auf dem Meer und auf dem Lande, überall
schüttest du die Menschenkinder
und breitest deine Rechte über sie aus,
verscheuchst des Lebens Stürme
und entwirrst die hoffnungslos verwirrten Fäden des Schicksals,
du linderst die Unwetter des Verhängnisses
und hinderst der Sterne unheilvollen Lauf.“¹³

Und L. Boff schreibt: „Jesus ist Mann. Als solcher kann er nicht die Großherzigkeit, die Liebenswürdigkeit, die Zärtlichkeit und das weibliche Etwas einer Mutter äußern. Das kann nur ein weibliches, mütterliches Wesen. Deshalb hat Gott Maria erwählt, damit sie diesen mütterlichen Aspekt in ihrer Person manifestieren sollte.“¹⁴

Da ich meine tiefgreifende Erfahrung mit dem Symbol der Madonna weder beiseite schieben noch in meinem protestantischen Kontext verorten konnte, machte ich mich auf die Suche nach Erklärungsmöglichkeiten. Zuerst suchte ich Antworten für die Entstehung der Sehnsucht nach der Mutter in der Tiefenpsychologie, weil sie stärker als Verhaltens- und Lernpsychologie die elementare Dynamik seelischer Prozesse im Blick hat. Bei der Beschäftigung mit Ansätzen der Psychoanalyse und der analytischen Psychologie C. G. Jungs stieß ich auf die Beschreibung psychotherapeutischer Methoden zur Heilung von Persönlichkeitsstörungen, die auf narzißtischen Verletzungen in der Kindheit beruhen.

Viele der hier beschriebenen Symptome schienen mir auf uns frauenbewegte Frauen zuzutreffen und eine Erklärung für das Mißlingen gut geplanter Projekte zu liefern. Das Scheitern lag möglicherweise nicht nur an ungünstigen äußeren Bedingungen, sondern an den Persönlichkeitsstrukturen der engagierten Frauen selbst.

¹³ C. Mulack, 1985, 112

¹⁴ L. Boff, 1985, 90

Um die Verletzungen eines an sich gesunden Narzißmus zu heilen oder wenigstens ihre Virulenz zu vermindern, wird von Psychotherapeuten „mutterspezifisches“ Verhalten gefordert, d. h. zeitweise sollten Therapeuten sich am Halten, Tragen, Nähren, Schützen einer guten Kindheitsmutter orientieren. Hier sah ich aufgrund meiner eigenen Erfahrung eine Parallele zum Symbol der Madonna, der ja seit alters diese Fähigkeiten zugesprochen werden. Ich war überzeugt, Literatur zu finden, die mir helfen würde, diese Zusammenhänge zu vertiefen.

Obwohl es eine unübersehbare Fülle mariologischer Literatur gibt, war es mir nicht möglich, Arbeiten zu finden, die die therapeutischen Wirkungen des Symbols der Madonna in eine Nähe zu Forschungen über die gestörte Selbstliebe rücken. Eine Ausnahme bildet der Autor F.-T. Schallberger: *Immerwährende Hilfe zum Leben – Maria*, der, ohne allerdings von Narzißmus zu sprechen, eindrücklich beschreibt, wie Menschen in den von ihm geleiteten Selbsterfahrungsgruppen heilsame Erfahrungen mit der Ikone von der „Immerwährenden Hilfe“ machten.¹⁵

Damit war die Idee für diese Untersuchung geboren. Sie sucht eine Antwort auf die Frage, warum das Symbol der Madonna auch heute noch wirkt. Zwei Umstände sollen helfen, dieses Phänomen zu erklären:

1. die tiefenpsychologisch orientierte Erforschung des gesunden und gestörten Narzißmus, in der die Bedeutung der persönlichen und der archetypischen Mutter betont wird und für die Therapie „mutterspezifische“ Verhaltensweisen gefordert werden, und
2. die vielen Beispiele aus Volksfrömmigkeit und Kulturgeschichte, welche zeigen, daß diese „mutterspezifischen“ Eigenschaften – jedenfalls in der Vergangenheit – dem Symbol der Madonna zugesprochen wurden.

Um diese beiden Bereiche zueinander in Beziehung zu setzen, werden zuerst Tiefenpsychologen vorgestellt, die sich mit Narzißmusforschung oder aber mit der Erforschung der Bedeutung der Mutter für die kindliche Entwicklung befaßt haben. Nach Überlegungen zum Symbolverständnis folgen dann Beispiele aus Volksfrömmigkeit, Literatur und Kunst, die die therapeutischen Wirkungen des Symbols der Madonna im Sinne eines „mutterspezifisches“ Verhalten belegen.

¹⁵ F.-T. Schallberger, 1996

Da ein Anstoß zu dieser Untersuchung aus der Frauenbewegung kam, soll die Spurensuche in Richtung feministischer Theologie weitergehen, um zwei Fragen zu beantworten:

1. Befaßt sich die feministische Theologie mit dem Symbol der Madonna und wenn, zu welchen Schlußfolgerungen kommt sie?
2. Hat sie ein Gespür für die therapeutischen Aspekte des Symbols?

Mir ist klar, daß die Wertschätzung von Mütterlichkeit und des Symbols der Madonna sich aus feministisch-theologischer Sicht in hochvermintem Gelände bewegt. Werden in diesen Bereichen doch vielfach die Fesseln vermutet, mit denen Frauen immer wieder an ihrem angeblich „natürlich“ vorgesehenen Platz gehalten werden sollten. Zu Recht will feministische Theologie daher kein „Fiat“ ohne „Magnifikat“.

Weil der Ausgangsort für diese Untersuchung ein durch und durch protestantisches Milieu ist, soll anschließend zwei Fragen nachgegangen werden:

1. Wie äußern sich protestantische Theologen zu den Themen Narzißmus, Sehnsucht nach der Mutter, Symbol der Madonna und feministische Theologie?
2. Wie stehen protestantische Frauen zu diesen Themen?

Zur Beantwortung der zweiten Frage soll eine kleine Untersuchung näheren Aufschluß liefern. Es werden Gespräche von 32 protestantischen Frauen ausgewertet, die sie im Anschluß an eine Erzählung über Mütterlichkeit und das Symbol der Madonna geführt haben.

Ich verwende in dieser Untersuchung durchgängig den Ausdruck „Symbol der Madonna“, weil er mir am besten geeignet scheint, all die Gefühle, Anmutungen, Gedanken und Erfahrungen zu repräsentieren, die in einer langen Religions- und Kulturgeschichte mit der Madonna gemacht wurden. Außerdem kann dieser Terminus ein Stück protestantischer Freiheit anzeigen, die Wirkungsweise des Symbols zu erkunden, ohne zwingend von den ausformulierten Mariendogmen auszugehen.

Da diese Arbeit eine Suche nach Erklärungsmöglichkeiten für die auch heute noch spürbare Lebendigkeit des Symbols der Madonna ist, steht ihre Intention quer zu Aussagen, wie sie beispielsweise U. Wilckens aus evangelisch-lutherischer Sicht

macht: „Statt dessen richten sich Bitte und Fürbitte evangelischer Christen mit so selbstverständlicher Gewißheit an Christus selbst, daß dort, wo diese Christus-bezogene Frömmigkeit zu einer lebendigen Tradition geworden ist, ein Mangel überhaupt nicht empfunden wird und ein Bedürfnis nach so etwas wie Gebetsvorhöfen in Gestalt Marias und der Heiligen gar nicht entsteht.“¹⁶

Das beschriebene Anliegen gehört trotz starker Berücksichtigung psychologischer Sachverhalte nach meiner Auffassung in den Bereich der Theologie. Denn es geht um das, was L. Boff als *Das mütterliche Antlitz Gottes* bezeichnet.¹⁷

Letztlich soll einem Lebensgefühl nachgespürt werden, das zwar längst nicht alle, aber auch nicht wenige Menschen betrifft. Es sind dies die mutterlosen und damit in gewisser Weise auch heimat- und wurzellosen Kinder Gottes, für die ich in meinem eigenen Interesse gerade den Protestantismus bitten möchte: Nimm uns nicht die Mutter weg!

¹⁶ M. Kießig (Hg.), 1991, 116

¹⁷ L. Boff, 1985

I. Die Narzißmusproblematik und die Bedeutung der Mutter

1. Psychoanalytische Ansätze

1.1 Vorbemerkungen

Der erste Teil dieser Untersuchung befaßt sich mit tiefenpsychologischen Ansätzen, die geeignet sind, die Bedeutung der Mutter im menschlichen Leben erkennen zu lassen und die gleichzeitig zeigen, welche Ähnlichkeiten es zwischen mütterlichem und therapeutischem Verhalten gibt.

Der Begründer der Psychoanalyse, S. Freud, hat sich kaum zur Mutterproblematik in der frühesten Kindheit geäußert. In der Abhandlung *Über die weibliche Sexualität* schreibt er 1931: „Alles auf dem Gebiet dieser ersten Mutterbindung erschien mir so schwer analytisch zu erfassen, so altersgrau, schattenhaft, kaum wiederbelebbar, als ob es einer besonders unerbittlichen Verdrängung erlegen wäre.“¹⁸ Diese Auffassung wurde allerdings von seiner Tochter Anna Freud und seinen Schülerinnen Helene Deutsch, Karen Horney und Melanie Klein deutlich modifiziert, indem sie die Bedeutung der Mutter für die präödipale Entwicklung nachwiesen.¹⁹ Da sich S. Freud zur Narzißmusproblematik in einer Weise geäußert hat, die später von seiner Schule modifiziert wurde, auch allen religiösen Äußerungen sehr distanziert gegenüberstand, ist sein ehemaliger Schüler, C. G. Jung, für diese Untersuchung von größerem Interesse, weil die Mutterproblematik und religiöse Problematik sein ganzes Werk durchzieht. Allerdings spielt der Begriff „Narzißmus“ bei ihm fast gar keine Rolle. Heute jedoch kommen sich Vertreter beider Schulen in der Sache näher. So vergleicht Mario Jacoby die Psychologie des Selbst bei C. G. Jung und Heinz Kohut.²⁰

Jeweils ein Beispiel aus der Psychoanalyse und der Analytischen Psychologie soll ausführlich dargestellt werden, um zu zeigen, wie diese tiefenpsychologischen Richtungen die Narzißmusproblematik angehen. Das besondere Interesse gilt dabei Aussagen über die positive und negative Bedeutung der Mutter für die Entwicklung eines gesunden Selbst und der Bedeutung „mutterspezifischen“ Verhaltens in der

¹⁸ S. Freud, 1978, Bd. 1, 350

¹⁹ J. Sayers, 1994

²⁰ M. Jacoby, 1985

Psychotherapie. Die Beispiele werden durch die Aussagen anderer Autoren ergänzt, die das entstehende Bild von der Mutter, ihrer Bedeutung und ihrer therapeutischen Valenz vervollständigen sollen. Da im folgenden immer wieder von der Mutter die Rede sein wird, soll darauf hingewiesen werden, daß unter „Mutter“ bei allen Autoren nicht unbedingt die biologische Mutter, sondern die „mutternde“ Person verstanden wird.

Die Unterschiede in den Aussagen verschiedener Autoren können u. U. dazu führen, die Frage nach der „Wahrheit“ tiefenpsychologischer Erkenntnis zu stellen. S. Freud z. B. nimmt eine Hin- und Herbewegung der Libido zwischen Ich und Objekt an, H. Kohut spricht von getrennten Entwicklungslinien der narzißtischen und der Objektlibido. Welches Modell ist „wahr“? Oder gibt es beliebig viele Auffassungen von ein und demselben Sachverhalt?

Mit diesem Problem befaßt sich P. Passett in seinem Aufsatz *Gedanken zur Narzißmuskritik: Die Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten*.²¹ Er sieht es als eine „Mystifikation der Wahrheit“ an, wenn der Psychoanalytiker „als der unbestechliche Wahrheitssucher erscheint, als der kühle Seelenchirurg, der all seine Emotionen zurückstellt, um mit dem scharfen Messer der Deutung jene zentrale Operation vorzunehmen, die als Überführung von Unbewußtem in Bewußtes beschrieben wurde, und welche die ‚Heilung‘ der Neurose bringen soll.“²² Denn in Wirklichkeit scheint die „kodifizierte Theorie“ nicht zu verhindern, daß jeder Analytiker die Psychoanalyse selbst noch einmal erfinden muß.²³

Zwar kann es dem Psychoanalytiker gelingen, seinem Analysanden ein neues Verhältnis zu seiner Biographie zu vermitteln, aber diese neue Sicht ist nicht die Wahrheit, sondern eine Wahrheit, die aus gegenseitiger Interaktion intersubjektiv entsteht.²⁴ Die psychoanalytische Theoriebildung bleibt stets in Tuchfühlung mit einer „widerspenstigen und widersprüchlichen Realität.“ Was verhindert, daß sie „zu einem geschlossenen, in sich stimmigen System werden kann.“²⁵

Sie strebt nicht wie in den Naturwissenschaften eine „Deckungsgleichheit zwischen dem Gedanken und seinem

²¹ Psychoanalytisches Seminar Zürich Hg., 1993

²² a. a. O., 168

²³ a. a. O., 169

²⁴ a. a. O., 170 f.

²⁵ a. a. O., 172

Realobjekt“ an, sondern zielt auf eine „spezifische *Brauchbarkeit* des Gedankens. In der klinischen Praxis besteht die Brauchbarkeit darin, daß der Gedanke Vehikel einer neuen Sicht der eigenen Biographie sein kann, in der Theorie in der Brauchbarkeit von Bildern und Analogien für die Darstellung von Sachverhalten nicht-dinglicher Art.“²⁶

P. Passett will in der Psychoanalyse jedem „Forschungsreisenden“ die Freiheit lassen, die bekannten Gefilde zu verlassen. Was er allerdings erwartet, ist, daß dieser weiß, wo er sich im Hinblick auf die bereits formulierte Theorie befindet.²⁷

Auch C. G. Jung betont neben den objektiven Grundlagen der Tiefenpsychologie die subjektiven Voraussetzungen der einzelnen Vertreter. Darum bedarf es des „Zusammenklanges vieler Stimmen“, um zu einer „relativ endgültigen Wahrheit“ zu gelangen.²⁸

Wenn in der vorliegenden Untersuchung häufiger bei der Darstellung tiefenpsychologischer Positionen vorsichtig formuliert wird („meinen“, „der Auffassung sein“, „vermuten“), so soll das nicht suggerieren, der Autor sei sich seiner Sache nicht sicher. Vielmehr soll dem Umstand Rechnung getragen werden, daß hinter der oft jahrzehntelang erprobten Brauchbarkeit der Ansätze aus den o. g. Gründen keine eindeutig formulierbare Theorie steht.

1.2 S. Freud: Der Narzißmusbegriff

Den Ausgangspunkt dieser Untersuchung soll die Psychoanalyse bilden; denn deren Begründer, S. Freud (1856-1939), arbeitete als erster mit dem Begriff "Narzißmus". Allerdings sollen nicht die Ansätze S. Freuds, sondern die Konzepte H. Kohuts ausführlich behandelt werden, weil dieser auf den von S. Freud gelegten Fundamenten aufbauend eine differenzierte Sicht der Narzißmusproblematik, inklusive der Mutterproblematik, und ihrer therapeutischen Beeinflußbarkeit erarbeitet hat.

²⁶ a. a. O., 172 f.

²⁷ a. a. O., 178

²⁸ E. Neumann, 1968, 6

Die wichtigsten Eckdaten der Psychoanalyse bestehen in der Unterscheidung von unbewußten, vorbewußten und bewußten Dimensionen des seelischen Geschehens, in der Beschreibung des „psychischen Apparates“ als Ich, Über-Ich und Es und in der Darlegung von Stufen in der kindlichen Entwicklung als orale, anale und genitale Phase, wobei letztere durch den Ödipuskomplex gekennzeichnet ist. In dieses dynamische Geschehen gehört die Narzißmusproblematik.

S. Freud äußerte sich zusammenhängend zum Thema "Narzißmus" in der Abhandlung *Zur Einführung des Narzißmus* im Jahr 1914.²⁹ Er nimmt in der kindlichen Entwicklung als frühestes Stadium die Phase des Autoerotismus an, in der das Kind noch ungetrennt von seinen Objekten in einem Zustand von selbstbezogener Omnipotenz lebt. Diesen Zustand bezeichnet S. Freud als Stadium des „primären Narzißmus“; in ihm ist die seelische Energie, die Libido, ganz im kindlichen Ich zentriert. Im weiteren Verlauf der Entwicklung muß das Kind Beziehung zu seinen Objekten aufnehmen. Diesen Vorgang beschreibt Freud im Bild von Protoplastatierchen, die sich mit ihren Pseudopodien zu den Objekten hinbewegen, um diese mit Libido zu besetzen.³⁰ Nun ist es möglich, die Energie von den Objekten abzuziehen und wieder im Ich zu konzentrieren, wie es beispielsweise im Schlaf oder bei einer Krankheit geschieht. Diesen Vorgang nennt S. Freud „sekundären Narzißmus“.³¹ Er nimmt an, daß bei der Objektbesetzung das Ich sozusagen von Libido entleert wird und daß umgekehrt die Objekte unlebendig werden, wenn die Libido sich wieder im Ich zentriert. Entweder also liebt der Mensch sich selbst oder seine Objekte.³² Beides gleichzeitig ist nach dieser Auffassung nicht möglich.

H. Wahl weist darauf hin, daß S. Freud den Vorgang der Progression der Libido zu den Objekten und die Regression hin zum eigenen Ich nicht neutral gesehen hat. Die Aussendung der Libido sah er in Zusammenhang mit Altruismus und Liebe, ihren Rückzug in Zusammenhang mit Egoismus und Selbstsucht.³³

S. Freud bestätigte so ungewollt traditionelle christliche Einstellungen, die den Begriff Narzißmus auch nur mit negativen Assoziationen verbanden.

²⁹ S. Freud ?

³⁰ S. Freud X 141

³¹ S. Freud X 148 ff.

³² a. a. O., 141

³³ Loccumer Protokolle 1991, 33

Im Fortschreiten der psychoanalytischen Theoriebildung wurde der Narzißmusbegriff S. Freuds modifiziert, vor allem von H. Kohut, der von getrennten Entwicklungslinien der narzißtischen und der Objektlibido ausging.

1.3 H. Kohut: Narzißmus in der Psychologie des Selbst

1.3.1 Die Entwicklung der narzißtischen Komponente der Persönlichkeit

H. Kohut (1913 – 1981) sieht zwei, weitgehend voneinander unabhängige Entwicklungslinien der Libido: „Wir sehen eine Bewegung von archaischem zu reifem Narzißmus, Seite an Seite und Hand in Hand mit einer Bewegung von archaischer zu reifer Objektliebe; wir sehen nicht, daß die Selbstliebe aufgegeben und durch die Liebe zu anderen ersetzt wird.“³⁴ Nach seiner Auffassung umfaßt der Narzißmus die Hälfte der Inhalte der menschlichen Psyche, die Beziehung zu den Objekten die andere.³⁵

Die Ergebnisse seiner Forschungen beruhen nicht auf der Beobachtung des Verhaltens kleiner Kinder, sondern auf der Wiederbelebung traumatischer Kindheitsmuster im Übertragungsgeschehen erwachsener Patienten mit narzißtischen Persönlichkeitsstörungen. Die Besonderheit psychoanalytischer Beobachtung sieht er darin, daß der Beobachter einen vorgestellten Beobachtungspunkt innerhalb der psychischen Organisation des Individuums einnimmt und sich mit dessen Introspektion empathisch identifiziert. Es handelt sich also nicht um die übliche Beobachtungsweise, bei der der Beobachter einen vorgestellten Beobachtungspunkt außerhalb des erlebenden Individuums einnimmt.³⁶

Unter primären Narzißmus versteht H. Kohut „das kindliche Erleben eines ungestörten primären narzißtischen Gleichgewichtes, eines psychischen Zustandes, dessen Vollkommenheit selbst der allereinfachsten Differenzierung in die späteren Kategorien der Vollkommenheit vorausgeht (d.h.,

³⁴ H. Kohut, 1996, 298

³⁵ H. Kohut, 1997, 13

³⁶ a.a. O., 250 f.

Vollkommenheit im Bereich der Macht, des Wissens, der Schönheit und der Moral).“³⁷

Im Anschluß an den primären Narzißmus bilden sich die zwei Grundpositionen der narzißtischen Libido, nämlich das Größen-Selbst und die idealisierten Selbst-Objekte.³⁸ Wollte man die sich anfangs im vorsprachlichen und vorbegrifflichen Rahmen abspielenden Prozesse in Worten ausdrücken, entspräche den beiden grundlegenden narzißtischen Konfigurationen etwa die Aussage: „Ich bin vollkommen. Du bist vollkommen, aber ich bin ein Teil von dir.“ Denn die Beziehung des kleinen Kindes zum Größen-Selbst und zur Elternimago entspricht etwa der, die ein Erwachsener zu seinem Körper oder zu seiner Seele hat, und nicht einer Vorstellung von Kontrolle, die er über andere hat.³⁹

Diese unrealistischen, überhöhten Positionen baut das Kind im weiteren Verlauf seiner Entwicklung ab, wenn die Mutter ausreichend auf die Bedürfnisse des Kindes eingestellt ist, d. h., wenn Einfühlungsstörungen, Mißverständnisse und Verzögerungen gering sind und damit dem entsprechen, was H. Kohut als „Prinzip der optimalen Versagung“ bezeichnet.⁴⁰ In winzigen Verinnerlichungsschritten, die sich unzählige Male in der präödipalen Phase vollziehen⁴¹, wird so die Grundstruktur des Ichs dadurch gebildet, daß das Kind „die mütterlichen Funktionen im Dienst der Aufrechterhaltung des narzißtischen Gleichgewichts übernimmt, z. B. ihr ursprüngliches tröstendes und beruhigendes Verhalten, ihr Angebot körperlicher und affektiver Wärme und andere Arten narzißtischer Zufuhr.“⁴²

Unter solchen optimalen Entwicklungsbedingungen können „Exhibitionismus und Größenwahn des archaischen Größen-Selbst schrittweise gezähmt werden.“ Die gesamte Struktur kann in die erwachsene Persönlichkeit integriert werden und die Triebenergie für Aktivität und Selbstachtung liefern.⁴³

Ebenso kann das idealisierte Selbstobjekt, das ursprünglich als so selbstverständlich hingenommen wurde wie der Boden unter unseren Füßen und die Luft zum Atmen durch Verinnerlichungsvorgänge in die Struktur des Über-Ich eingebaut

³⁷ a. a. O., 85

³⁸ a. a. O., 131

³⁹ a. a. O., 45 f.

⁴⁰ a. a. O., 85 f.

⁴¹ a. a. O., 68 f.

⁴² a. a. O., 85 f.

⁴³ a. a. O., 46

werden.⁴⁴ Dadurch wird diese innere Instanz „zur Quelle sinngebender innerer Führung, Anleitung und beglückender Bestätigung, was einen heilsamen Einfluß auf die Ich-Integration und Aufrechterhaltung des narzißtischen Gleichgewichts hat.“⁴⁵ Paradoxaerweise kann die Freundlichkeit realer Eltern die Strenge des Über-Ich steigern. H. Kohut führt diesen Umstand auf die „uneinfühlsame Bescheidenheit“ von Eltern zurück, die das entwicklungsbedingte Bedürfnis des Kindes, sie zu verherrlichen, „traumatisch frustrieren.“⁴⁶

Obwohl bei den Verinnerlichungs- und Umwandlungsvorgängen Narzißmus nicht zu Objektliebe wird, ist H. Kohut von den positiven Auswirkungen einer gesunden Reifung der narzißtischen Persönlichkeitsanteile auf die Objektliebe überzeugt: „Je sicherer ein Mensch sich seines eigenen Wertes ist, je gewisser er weiß, wer er ist, und je sicherer sein Wertesystem verinnerlicht ist – um so mehr wird er mit Selbstvertrauen und Erfolg in der Lage sein, seine Liebe zu geben (das heißt, objekt-libidinöse Bindungen einzugehen), ohne Zurückweisung und Erniedrigung übermäßig befürchten zu müssen.“⁴⁷ Dazu braucht aber auch der psychisch gesunde Erwachsene weiterhin Selbstobjekt-Aspekte bei seinen Liebesobjekten zur Spiegelung und Idealisierung.⁴⁸

H. Kohut sieht Entsprechungen zwischen dem kindlichen Größen-Selbst und dem National- und Rassenstolz Erwachsener. Alles Gute ist „innen“, im Bereich der eigenen Gruppe, alles Negative wird dem „Außenseiter“ zugeschrieben. Die Beziehung des Kindes zur idealisierten Elternfigur hat hingegen „ihre Parallele in der Beziehung des wahren Gläubigen zu seinem Gott [...] (einschließlich mystischer Verschmelzungen).“⁴⁹ In den religiösen Phänomenen sieht er eine nicht zur Reife gelangte Selbstentwicklung. Allerdings hält er die Fähigkeit, „in extremen Situationen die Phantasie zu schaffen, von einer gottähnlichen allmächtigen Gestalt unterstützt zu werden“ für einen wertvollen Bestandteil einer gesunden psychischen Organisation.⁵⁰ Kritisch beurteilt er die Wirkung des „altruistischen Wertesystems der westlichen Kultur“ für die gesunde Entwicklung der narzißtischen Komponente der Persönlichkeit. Nach seiner Erfahrung verhindert die Aufforderung eines Therapeuten, ein

⁴⁴ a. a. O., 114

⁴⁵ a. a. O., 336 f.

⁴⁶ a. a. O., 63

⁴⁷ a. a. O., 335

⁴⁸ H. Kohut, 1979, 163, Anmerkung 8

⁴⁹ a. a. O., 46

⁵⁰ H. Kohut, 1979, 53, Anmerkung 10

Patient solle seinen Narzißmus in Objektliebe umwandeln, die weitere Integration der archaischen narzißtischen Positionen in die erwachsene Persönlichkeit.⁵¹

Ein wirklich reifer Narzißmus zeigt sich nach seiner Auffassung in der Fähigkeit des Menschen, die Endlichkeit seiner Existenz zu bejahen. Denn noch schwieriger, als die Vergänglichkeit der Objektbeziehungen zu akzeptieren, ist die Tatsache, daß das eigene, mit narzißtischer Libido besetzte Selbst endlich ist. Er sieht in dieser Leistung eine höhere Form des Narzißmus, einen „neuen, erweiterten, transformierten Narzißmus. [...] Es ist ein kosmischer Narzißmus, der die Grenzen des Individuums transzendiert.“⁵²

Der kosmische Narzißmus ist präfiguriert in der primären Identität des Kindes mit der Mutter, die von vielen Menschen vage erinnert wird in Form eines „ozeanischen Gefühls“. „Im Gegensatz zu dem ozeanischen Gefühl aber, das nur passiv (und gewöhnlich nur flüchtig) erlebt wird, ist die echte Verschiebung der Besetzung auf einen kosmischen Narzißmus das dauerhafte, schöpferische Resultat einer stetigen Aktivität des autonomen Ich, und nur sehr wenige Menschen sind imstande, das zu erreichen.“⁵³

Ist noch der psychisch gesunde Erwachsene auf narzißtische Zufuhr angewiesen, so gilt das in ungleich höherem Maße für das Kleinkind, und diese Tatsache lenkt das Augenmerk auf die Bedeutung der Mutter.

1.3.2 Die Bedeutung der Mutter für die gesunde und gestörte Entwicklung des Narzißmus

Nach Auffassung von H. Kohut sind die Eltern eines Kindes, vor allem aber die Mutter, die bedeutsamsten Faktoren für die Entwicklung des Narzißmus. „Das Zusammenspiel zwischen ererbten psychischen Neigungen und der *Persönlichkeit* der Eltern (besonders der Mutter) ist von wesentlich größerer Bedeutung als das Zusammenspiel zwischen Erbfaktoren und groben traumatischen Einwirkungen (wie z. B. das Fehlen oder der Tod eines Elternteils).“⁵⁴

⁵¹ H. Kohut, 1997, 255 f.

⁵² H. Kohut, 1975, 161 f.

⁵³ a. a. O., 162 f.

⁵⁴ H. Kohut, 1997, 87

Für ihn gibt es die „phasengerecht notwendige, allwissende Einfühlung und Macht der Mutter im ersten Lebensjahr.“⁵⁵ Wenn eine Mutter sich auch nie vollkommen in die Bedürfnisse ihres Kindes einfühlen kann, so ist es doch „der Glanz im Auge der Mutter, der die exhibitionistische Darbietung des Kindes widerspiegelt.“⁵⁶ Durch ihre Teilnahme und ihre Reaktionen auf die narzißtisch-exhibitionistische Lust des Kindes stärkt sie das Selbstwertgefühl des Kindes und lenkt es durch ihre differenzierten Reaktionen in eine realistischere Richtung.

Ihre glückliche Reaktion auf das ganze Kind, z. B. dadurch, daß sie es „beim Namen nennt, während sie sich an seiner Gegenwart und an seinem Tun freut“ unterstützt die Fähigkeit des Kindes, sein Selbst als körperliche und geistige Einheit wahrzunehmen.⁵⁷ Das Kind braucht die Mutter als Quelle notwendiger Reize aber auch als Reizschutz. Sie kann ihm „spannungsbehebende Befriedigung“, „optimales Beruhigtwerden“ und „Hilfe beim Einschlafen“ geben.⁵⁸

H. Kohut bringt ein Beispiel für die Interaktion zwischen Mutter und Kind aus der Zeit, wo das Kind sicher ist, daß Körperteile und psychische Funktionen nicht mehr von Fragmentierungen bedroht sind. Wir wissen, „daß Kinder Spiele lieben, in denen Körperteile wieder isoliert werden, wenn sie z.B. die Finger zählen: „Das ist der Daumen, der schüttelt die Pflaumen, der steckt sie in den Sack, der nimmt sie huckepack, und der kleine Schlingel ißt sie alle, alle auf.“ Die Spannung in diesem Spiel entsteht durch leichte Fragmentierungsängste, die von der einfühlenden Mutter und ihrem Kind am Ende des Spiels durch eine lachende Umarmung ungeschehen gemacht werden.⁵⁹

Störungen im Zusammenspiel zwischen Mutter und Kind hält er für wesentliche Faktoren bei Fehlentwicklungen des Narzißmus. Wobei frühe Traumata durch die Mutter den Boden für spätere Traumata durch den Vater vorbereiten.⁶⁰ Das heißt, daß zum Beispiel die traumatische Enttäuschung eines Sohns an seinem Vater „auf dem tieferen Fundament einer frühen, nicht in Worten faßbaren Enttäuschung an der idealisierten Mutter beruht, die Folge der Unzuverlässigkeit ihrer Einfühlung und ihrer

⁵⁵ a. a. O., 82

⁵⁶ a. a. O., 141

⁵⁷ a. a. O., 143

⁵⁸ a. a. O., 66

⁵⁹ a. a. O., 144

⁶⁰ ebenda

depressiven Stimmungen sein kann, oder sie mag sich auf ihre körperlichen Krankheiten, ihr Fernsein oder ihren Tod beziehen.“⁶¹

Sind die Reaktionen der Mutter auf das Kind „grob uneinführend und unzuverlässig“, so bildet sich wahrscheinlich eine „Überempfindlichkeit gegen Störungen des narzißtischen Gleichgewichtes“ heraus „mit einer Neigung, auf die Ursachen narzißtischer Beeinträchtigung mit einer Mischung von totalem Rückzug und rachsüchtiger Wut zu reagieren.“⁶² Ursache für unangemessene Verhaltensweisen der Mutter sind eigene narzißtische Fixierungen, die auf das Kind projiziert werden. Die Mutter reagiert dann nur einführend, wenn Stimmungen und Spannungen des Kindes mit den eigenen übereinstimmen.⁶³

Beim Kind bewirkt „traumatisches Alternieren zwischen falscher Einfühlung, Übereinfühlung und mangelnder Einfühlung, das den schrittweisen Entzug narzißtischer Besetzung und Aufbau spannungsregulierender psychischer Strukturen verhindert“, daß es weit über die Zeit hinaus an den frühen narzißtischen Zustand fixiert bleibt.⁶⁴

Im einzelnen beschreibt H. Kohut folgende Zusammenhänge von mütterlichem Verhalten und nachfolgender narzißtischer Störung beim Kind: Sucht ist häufig die Folge einer schweren Enttäuschung durch die Mutter, die das Kind hinderte, frühe Erfahrungen des Beruhigtwerdens und der Hilfe beim Einschlafen schrittweise zu verinnerlichen. Diese Aspekte werden darum weiterhin außen gesucht, zum Beispiel in der Form von Drogen, die einen Defekt in der psychischen Struktur ausgleichen sollen.⁶⁵ „Es ist die strukturelle Leere im Selbst, die der Süchtige zu füllen sucht – ob durch sexuelle Aktivität oder durch orales Einverleiben. [...] Der Mangel an Selbstwertgefühl des ungespiegelten Selbst, die Ungewißheit über die eigentliche Existenz des Selbst und das angstvolle Gefühl der Fragmentierung des Selbst sind es, denen der Süchtige durch sein süchtiges Verhalten entgegenwirken will.“⁶⁶

Ausbrüche narzißtischer Wut bei vermeintlichen Behinderungen der Autonomie können sich durch die intensive Verstrickung eines Kindes mit seiner Mutter und deren übermäßigem

⁶¹ a. a. O., 74

⁶² a. a. O., 86

⁶³ a. a. O., 87

⁶⁴ ebenda

⁶⁵ a. a. O., 66

⁶⁶ H. Kohut, 1979, 170, Anmerkung 11

Überwachungs- und Kontrollverhalten ergeben. H. Kohut berichtet von einem Patienten, der der Einmischung seiner Mutter in der späteren Kindheit dadurch entgehen wollte, daß er sich in sein Zimmer einschloß. Daraufhin ließ die Mutter in diesem Zimmer einen Summer anbringen; „und sie befahl ihn zu sich, noch zwingender (weil der elektrische Apparat ähnlich wie eine intrapsychische Kommunikation empfunden wurde) als mit ihrer Stimme oder einem Klopfen, gegen das er hätte rebellieren können.“⁶⁷

Gefühle der Energielosigkeit und des Leerseins und die dahinter liegende Wut auf ihre Mutter zeigten sich bei einer Patientin bei der Wiederbelebung von bestimmten Ereignissen ihrer Kindheit: „Sie lief damals heim, so schnell sie konnte und freute sich darauf, der Mutter von ihren Erfolgen in der Schule zu erzählen. Sie erinnerte sich dann, wie die Mutter die Tür öffnete, aber das Gesicht der Mutter leuchtete nicht auf, sondern blieb ausdruckslos; und wie die Mutter, wenn die Patientin über Schule und Spiel und über ihre Leistungen und Erfolge berichtete, scheinbar zuhörte und teilnahm, aber unmerklich wurde der Gesprächsgegenstand gewechselt, und die Mutter begann von sich selbst zu sprechen, von ihrem Kopfweh und ihrer Müdigkeit und von anderen Sorgen über ihr eigenes körperliches Befinden.“⁶⁸

Die Persönlichkeit des Vaters ist in späteren Entwicklungsphasen von Bedeutung. Bei eigenen narzißtischen Fixierungen kann er eine frühe Schädigung vertiefen. Wenn er aber in der Lage ist, sich von seinem Kind erst idealisieren und es dann schrittweise seine Begrenzungen entdecken zu lassen, ohne sich ihm zu entziehen, „dann kann das Kind sich seinem gesunden Einfluß öffnen, sich mit ihm gegen die Mutter verbünden und verhältnismäßig ungeschädigt davonkommen.“⁶⁹

Selbst, wenn das Kind keine Möglichkeit hat, die Phantasie vom allmächtigen Vater allmählich zurückzunehmen, z.B. bei Kriegsgeschehen, führt das nicht automatisch zu Störungen oder Krankheit. Dazu kommt es erst durch Verdrängung oder Abspaltung der Phantasie vom allmächtigen Vater. Erst dann führt die unbewußte Fixierung an ein idealisiertes Selbst-Objekt zu einem ungenügend idealisierten Über-Ich, was einen solchen

⁶⁷ H. Kohut, 1997, 104

⁶⁸ a. a. O., 331

⁶⁹ a. a. O., 87 f.

Menschen zwingt, nach äußeren allmächtigen Kräften zu suchen, die Hilfe, Unterstützung und Stärke gewähren.⁷⁰

1.3.3 Narzißtische Störungen als psychischer Prozeß mit spezifischen Auswirkungen

Nach diesem Blick auf das gestörte Zusammenspiel von Eltern und Kind bei der Entstehung narzißtischer Störungen soll nun noch etwas genauer erfaßt werden, wie Heinz Kohut diese Störungen und ihre Auswirkungen beschreibt: „Diese Patienten leiden an spezifischen Störungen im Bereich des Selbst und jener archaischen, mit narzißtischer Libido besetzten Objekte (Selbst-Objekte), die noch in enger Beziehung zum archaischen Selbst stehen (das heißt Objekte, die nicht als getrennt und unabhängig vom Selbst erlebt werden).“⁷¹

Die Hauptquelle des Leidens bei narzißtischen Störungen sieht H. Kohut in der Unfähigkeit der Psyche, die Selbstachtung auf einem normalen Niveau zu halten. Die Folgen dieses psychischen Defektes „fallen in ein Spektrum, welches sich von ängstlichen Größenvorstellungen und Erregung auf der einen Seite über leichte Befangenheit und Selbstunsicherheit zu schwerem Schamgefühl, Hypochondrie und Depression auf der anderen Seite erstreckt.“⁷²

Narzißtisch gestörte Menschen leiden auch unter speziellen psychosomatischen Störungen wie eine mangelhafte Gefäßversorgung der Haut und einer großen Empfindlichkeit gegen Kälte und Zugluft. Sie sind „häufig unfähig, sich warm zu fühlen oder warm zu bleiben. Sie verlassen sich auf andere, um nicht nur mit affektiver, sondern auch mit körperlicher Wärme versorgt zu werden.“⁷³

Weiter hat er beobachtet, daß bei manchen Patienten der visuelle Bereich oft überbetont ist, was er auf mangelnden oralen und taktilen Körperkontakt mit der Mutter zurückführt.⁷⁴ Und er berichtet von einem Patienten, der sich nur ganz fühlte, wenn er sich von einem Objekt wohlwollend angeblickt fühlte. Dieses Objekt ersetzte eine „ungenügend entwickelte intrapsychische

⁷⁰ a. a. O., 106 f.

⁷¹ a. a. O., 19

⁷² a. a. O., 38

⁷³ a. a. O., 85 f.

⁷⁴ a. a. O., 142

Funktion“ und „stellte einen Ausgleich für die fehlende narzißtische Besetzung des Selbst dar.“⁷⁵

Ein besonderes Phänomen sieht er in der Neigung, narzißtische Beeinträchtigungen mit einer Mischung von totalem Rückzug und rachsüchtiger Wut zu beantworten⁷⁶ z. B. bei Niederlagen während der Verfolgung von ehrgeizigen oder exhibitionistischen Zielen.⁷⁷ Beim faux pas reagiert ein narzißtisch gestörter Patient häufig mit Scham und Selbstablehnung. „Seine Gedanken kehren immer und immer wieder zu dem schmerzlichen Augenblick zurück in dem Versuch, die Wirklichkeit des Vorfalles mit magischen Mitteln auszulöschen, d.h., ihn ungeschehen zu machen. Gleichzeitig kann der Patient zornig wünschen, sich selbst zu beseitigen, um auf diese Weise die quälende Erinnerung loszuwerden.“⁷⁸

H. Kohut faßt die Wut und Destruktivität des Kindes nicht als Ausdruck eines primären Instinktes auf. „Die Grundlinie des aggressiven Verhaltens ist nicht das wütend-destruktive Baby – es ist von Anfang an das sich selbst behauptende Baby, dessen Aggressionen ein Bestandteil der Festigkeit und Sicherheit sind, mit der es seine Forderungen an die Selbstobjekte stellt, ...“ Erst, wenn die selbstbehauptende Komponente zerbricht, wird Wut freigesetzt. Es handelt sich dann um eine Reaktion auf den traumatischen Mangel an empathischen Widerhall durch das Selbstobjekt auf das im Entstehen begriffene Selbst des Kindes.⁷⁹

„Wie die Spaltung des Atomkerns [...] vom Auftreten einer enormen Energiemenge gefolgt ist, so führt das Zerbrechen des Selbst (des „Kern“-Selbst) zum Erscheinen eines isolierten ‚Triebes‘, d. h. zum Ausbruch narzißtischer Wut.“⁸⁰ Narzißtische Wut ist also Folge „der Unfähigkeit des elterlichen Selbstobjektes, ein freudiger Spiegel für die gesunde Selbstbehauptung des Kindes zu sein, ...“⁸¹

H. Kohut nennt eine Reihe von Syndromen, die häufig bei narzißtischen Persönlichkeitsstörungen auftreten:
 „(1) im sexuellen Bereich: perverse Phantasien, Mangel an sexuellem Interesse;

⁷⁵ a. a. O., 158

⁷⁶ a. a. O., 86

⁷⁷ a. a. O., 210

⁷⁸ a. a. O., 263

⁷⁹ H. Kohut, 1979, 109 ff.

⁸⁰ a. a. O., 112f. Anm.13

⁸¹ a. a. O., 118

(2) im sozialen Bereich: Arbeitshemmungen, Unfähigkeit, sinnvolle Beziehungen aufzunehmen und zu erhalten, delinquentes Verhalten;

(3) in den manifesten Charaktermerkmalen: Mangel an Humor, Mangel an Einfühlung für die Bedürfnisse und Gefühle anderer, Mangel an Gefühl für die rechten Proportionen, Neigung zu unkontrollierten Wutausbrüchen, Pseudologie; und

(4) im psychosomatischen Bereich: hypochondrische Einengung auf körperliche und seelische Gesundheit, vegetative Störungen in verschiedenen Organsystemen.⁸²

Zu den bei narzißtischen Störungen typischen psychischen Prozessen gehören die vertikalen und horizontalen Spaltungen der Psyche. Wenn z. B. der Wunsch eines Kindes nach elterlicher Zuwendung traumatisch frustriert wird, führt das zu seiner Verstärkung. Wird der verstärkt empfundene Wunsch weiter frustriert, entsteht im Kind ein schweres psychisches Ungleichgewicht. Um sich davor zu schützen, klammert das Kind diesen Wunsch von seinen übrigen psychischen Akten aus und umbaut ihn mit einer Mauer von Abwehrmechanismen, die das Kind vor einer Wiederbelebung des Wunsches schützen sollen.

Die Abwehrmechanismen führen zu einer Persönlichkeitsspaltung. Ist diese vertikal, so wird ein Segment der Psyche vom Träger des zentralen Selbst getrennt. Das führt einerseits zu Größenphantasien, die in diesem Fall das frustrierte Bedürfnis nach Zuwendung verleugnen, andererseits zu einem Gefühl der Leere und des geringen Selbstwertes. Ist die Spaltung horizontal, so hält das Ich Abstand von seinen Objekten und begegnet ihnen mit affektiver Kälte.⁸³

Wie das breite Spektrum narzißtischer Störungen durch therapeutische Intervention im Sinne der Selbstpsychologie H. Kohuts beeinflußt werden kann, soll nun dargestellt werden.

1.3.4 Therapeutische Interventionen

Das Wesen des analytischen Prozesses sieht H. Kohut in der Freisetzung von Triebenergien, die an verdrängte Wünsche gebunden sind. Diese Wünsche sollen in die bewußte Persönlichkeit integriert werden und damit die Chance zu

⁸² H. Kohut, 1997, 41

⁸³ a. a. O., 228 f.

nachträglicher Reifung und Entwicklung erhalten. Das bedeutet, daß in der Therapie Kindheitswünsche nicht auf einer infantilen Stufe befriedigt werden, ihrer Wiederverdrängung aber durch Deutungen entgegengewirkt wird. Werden die kindlichen Triebe, Wünsche oder Bedürfnisse nicht befriedigt aber bewußt gehalten, besteht die Chance zur Bildung neuer psychischer Strukturen, die diese Strebungen in reife und realistische Denk- und Handlungsweisen umwandeln.⁸⁴

Die analytische Situation, in der sich das traumatisierte Selbst hervorwagt, vergleicht er mit dem Theater. In beiden Situationen werden die Umweltreize minimiert und Besetzungen von der gegenwärtigen Realität abgezogen. Das ermöglicht das Erleben einer Wirklichkeit der Übertragungsgefühle, die sich auf eine direkte Wirklichkeit in der Vergangenheit beziehen.⁸⁵ Meisterhaft ausgedrückt findet er dieses Geschehen in der Einleitung zu Goethes Faust:

„Was ich besitze, seh` ich wie im weiten,
Und was verschwand wird mir zu Wirklichkeiten.“⁸⁶

Die Objekte der Analyse sind die idealisierende und die Spiegelübertragung; „d.h., der beobachtende und analysierende Ich-Anteil des Analysanden versucht in Zusammenarbeit mit dem Analytiker durch Konfrontation und ihr allmähliches Verstehen in ihren dynamischen, ökonomischen, strukturellen und genetischen Beziehungen, sie zunehmend zu beherrschen und die mit ihnen verbundenen Forderungen aufzugeben. Das Erreichen einer solchen Beherrschung ist das wesentliche und spezifische therapeutische Ziel der Analyse narzißtischer Störungen.“⁸⁷

Die im Übertragungsgeschehen erkennbar werdenden archaischen Positionen sind nicht als krank oder böse zu betrachten. Der Patient muß zuerst lernen, sie als notwendige aber unvollständige Schritte zu einer gesunden Reifung seines Narzißmus anzunehmen, bevor er sie in die höher entwickelte Organisation seiner erwachsenen Persönlichkeit einbauen und zur Verstärkung seiner reifen Ziele und Aufgaben verwenden kann.⁸⁸

H. Kohut hält es für therapeutisch notwendig, daß der Analytiker die Idealisierung durch den Analysanden nicht zurückweist, sie

⁸⁴ a. a. O., 227 f.

⁸⁵ a. a. O., 240 ff.

⁸⁶ a. a. O., 241 f. Anm.3

⁸⁷ a. a. O., 237 f.

⁸⁸ a. a. O., 243 f.

aber auch nicht künstlich verlängert.⁸⁹ Die Wiederbelebung der idealisierten Eltern-Imago bildet „geradezu das therapeutisch aktivierte Zentrum der pathogenen Strukturen des Patienten und somit den eigentlichen Kern der analytischen Arbeit mit narzißtischen Persönlichkeiten.“⁹⁰

Wie die idealisierende Übertragung eine Wiederbelebung der allmächtigen und vollkommenen Eltern-Imagines der Kindheit ist, so ist die Spiegelübertragung die Wiederbelebung des in der gleichen Entwicklungsphase gebildeten Größen-Selbst.⁹¹

In der Verschmelzung wird der Analytiker zu einer Erweiterung des Größen-Selbst des Patienten. Er wird nicht mehr als eigenständige Persönlichkeit wahrgenommen, sondern nur noch als Träger der Größenphantasien und des Exhibitionismus des Größen-Selbst des Analysanden. Durch die Wiederbelebung dieser narzißtischen Struktur wird er in die entsprechenden Konflikte, Spannungen und Abwehrmechanismen des Patienten einbezogen. Wie ein Erwachsener sich zu seinem Körper und seinem Geist verhält, so erlebt nun der Patient den Analytiker und genauso möchte er ihn benutzen und beherrschen.⁹² In dieser Situation muß der Analytiker einsehen, daß er für den Patienten eine direkte Fortsetzung einer frühen Realität darstellt, die noch nicht in feste psychische Strukturen umgewandelt werden konnte.⁹³ „... die zuhörende, wahrnehmende und widerspiegelnde Gegenwart des Analytikers“ verstärkt jene psychischen Kräfte, „die den Zusammenhang des Selbstbildes aufrechterhalten – so archaisch und (in erwachsenen Kategorien) unrealistisch dies auch sein mag.“⁹⁴

Um das „archaische Universum“⁹⁵ des Patienten therapeutisch zu beeinflussen, braucht der Analytiker in besonderer Weise die Fähigkeit der Empathie, die H. Kohut für die Essenz der Psychoanalyse hält.⁹⁶

Unter Einfühlung (Empathie) versteht er „eine besonders auf komplexe psychische Konfigurationen eingestellte Wahrnehmungsweise. Unter optimalen Bedingungen wendet das

⁸⁹ a. a. O., 167

⁹⁰ a. a. O., 100

⁹¹ a. a. O., 131

⁹² a. a. O., 139

⁹³ a. a. O., 220

⁹⁴ a. a. O., 151

⁹⁵ a. a. O., 256

⁹⁶ H. Kohut, 1979, 293

Ich die empathische Beobachtungsweise an, wenn es psychische Fakten aufzunehmen hat, und es benutzt nicht-empathische Weisen der Wahrnehmung, wenn es Dinge wahrzunehmen hat, die nicht zum intrapsychischen Bereich gehören.“⁹⁷ Er betrachtet die Psychoanalyse als die einzige Wissenschaft vom Menschen, „die in ihren wesentlichen Aktivitäten Empathie, angewandt mit wissenschaftlicher Strenge zur Sammlung der Daten menschlicher Erfahrung, mit erfahrungsnahem und erfahrungsfernem Theoretisieren kombiniert ...“⁹⁸

Neben der Empathie betont H. Kohut die Rolle der Akzeptanz im analytischen Prozeß: „Wenn die Deutungen des Analytikers gleichbleibend keine Verurteilung des Patienten enthalten, wenn er ihm konkret die Wichtigkeit und die Bedeutung seiner (häufig agierten) Mitteilungen, seiner scheinbar irrationalen Überempfindlichkeit und des Hin- und Herfließens der Besetzung der narzißtischen Positionen klarmachen kann und wenn er insbesondere dem beobachtenden und selbstanalytischen Segment des Ichs des Patienten zeigen kann, daß diese archaischen Haltungen verständlich, nützlich und wertvoll im Kontext des Gesamtbildes der Persönlichkeitsentwicklung sind, [...] - dann braucht sich das reife Ich-Segment nicht von den Größenvorstellungen des archaischen Selbst oder von den furchteinflößenden Merkmalen des überschätzten, narzißtisch wahrgenommenen Objektes abzuwenden.“⁹⁹

Wenn die Analyse erfolgreich ist, wird der reife Sektor des Ich mit seinen Wertvorstellungen gestärkt. Gleichzeitig wird es damit vertraut gemacht, daß zum Selbst auch nicht modifizierte bewußte oder unbewußte Strebungen gehören.¹⁰⁰ Mit anderen Worten: Das optimale Ergebnis einer Analyse beruht nicht nur auf dem Erwerb neuer Strukturen, „die direkt mit den früher verdrängten und jetzt freigesetzten archaischen Triebwünschen verbunden sind“, sondern auch darauf, daß „der bisher isolierte pathologische Sektor der Persönlichkeit ausgedehnten Kontakt mit den ihn umgebenden reifen Sektoren aufnimmt, so daß die präanalytischen Vorzüge der Persönlichkeit gestärkt und bereichert werden.“¹⁰¹

⁹⁷ H. Kohut, 1997, 338

⁹⁸ H. Kohut, 1979, 292

⁹⁹ H. Kohut, 1997, 261

¹⁰⁰ ebenda

¹⁰¹ H. Kohut, 1979, 43

1.3.5 Ergebnisse einer gelungenen Analyse

Obwohl im Verlauf einer Analyse bei narzißtischen Störungen freigesetzter Narzißmus nicht in Objektliebe verwandelt wird, führt die Festigung des Selbsterlebens, die nun stärkere Kohärenz und schärfere Abgrenzung des Selbst, zu einer gesteigerten Fähigkeit zur Objektliebe.¹⁰²

Im Bereich der idealisierten Eltern-Imago führt der therapeutische Prozeß zu folgenden Ergebnissen: „Die Psyche des Patienten übernimmt schrittweise (und unauffällig) die neutralisierenden, triebkontrollierenden und triebkanalisierenden Funktionen, die der Patient zuerst nur dann erfüllen kann, wenn er sich mit dem idealisierten Analytiker verschmolzen und vereinigt fühlt.“¹⁰³ Nun kann er unabhängig vom idealisierten Therapeuten und ohne dessen Reaktionen zu spüren das eigene Über-Ich als Quelle „sinngender innerer Führung, Anleitung und beglückender Bestätigung“ erleben und so seine Ich-Integration und sein narzißtisches Gleichgewicht aufrechterhalten.¹⁰⁴

Im Bereich des Größen-Selbst werden die infantilen Größenvorstellungen „allmählich den Erwartungen und Zielvorstellungen der Persönlichkeit eingefügt und verleihen den reifen Bestrebungen eines Menschen nicht nur Kraft, sondern auch ein anhaltendes, positives Gefühl des Rechtes auf Erfolg.“ Die archaische exhibitionistische Libido richtet sich nicht mehr auf infantiles sich unmittelbar Zurschaustellen, sondern durchdringt die sozial sinnvollen Handlungen der erwachsenen Persönlichkeit. Aus schamprovozierendem Exhibitionismus wird eine Quelle des Selbstwertgefühls und der Freude an Taten und Erfolgen.¹⁰⁵

Die Integration der narzißtischen archaischen Positionen führt zur Ausbildung von hochbewerteten soziokulturellen Fähigkeiten wie Einfühlung, Kreativität, Humor und Weisheit.¹⁰⁶

Empathie, eine vom Analytiker erwartete Fähigkeit, verbessert sich bei erfolgreichen Analysen auch beim Patienten, und zwar „im Falle des idealisierten Objektes mehr als Einfühlung in andere; in dem des Größen-Selbst vorwiegend als Einfühlung in sich selbst (z.B. Einfühlung des Analysanden in seine eigenen

¹⁰² H. Kohut, 1997, 334 f.

¹⁰³ a. a. O., 336

¹⁰⁴ a. a. O., 336 f.

¹⁰⁵ a. a. O., 337

¹⁰⁶ ebenda

früheren Erlebnisse oder antizipierender Einfühlung dafür, wie er in der Zukunft sein, empfinden oder reagieren könnte).“¹⁰⁷

Auch Kreativität zeigt sich oft als Folge der Auflösung von archaischen narzißtischen Fixierungen, und zwar „von der neugefundenen Fähigkeit, eine begrenzte Aufgabe mit eifriger Initiative zu erfüllen bis hin zum Auftauchen glänzender, phantasievoller künstlerischer Entwürfe oder tiefschürfender wissenschaftlicher Forschungen.“¹⁰⁸

Humor, besonders im Zusammenhang mit der Stärkung der Wertvorstellungen und Ideale, hält H. Kohut für ein weiteres positives Ergebnis des analytischen Prozesses. Wenn „die Wertvorstellungen des Patienten eine größere psychische Bedeutung für ihn haben, den realistischen Zielen seines Ichs integriert worden sind und seinem Leben ohne Dramatisierung einen neuen Sinn geben, während er andererseits jetzt gerade seine früher starr festgehaltene narzißtische Position mit Humor betrachten kann, dann kann der Analytiker mit Recht annehmen, daß der Prozeß des Durcharbeitens erfolgreich war und daß die Besserung stabil ist.“¹⁰⁹ Er zitiert die Bemerkung einer kindlichen und selbstbezogenen Patientin, die am Ende einer langen Analyse ihr Übertragungsproblem so formulierte: „Ich glaube, Ihr unverzeihliches Verbrechen besteht darin, daß Sie nicht ich sind.“¹¹⁰

Weisheit, verstanden als das „affektive Annehmen der Begrenztheit der menschlichen Existenz“ hält Kohut für ein schwer zu erreichendes Ziel. Dennoch hat er in den Endabschnitten von Analysen ein gewisses Maß von Weisheit beobachtet, das den Patienten befähigt, „sein Selbstwertgefühl trotz Anerkennung seiner Begrenzungen aufrechtzuerhalten und freundliche Achtung und Dankbarkeit für den Analytiker zu empfinden, obwohl er auch dessen Konflikte und Begrenzungen erkennt.“¹¹¹

Analytiker und Patient können bei der Trennung „in einer gemeinsamen Haltung von Nüchternheit und Weisheit, jedoch ohne Sarkasmus oder Pessimismus“ zugeben „daß nicht alles gelöst ist, und daß manche Konflikte, Hemmungen und Symptome und manche der alten Neigungen zur

¹⁰⁷ a. a. O., 344

¹⁰⁸ a. a. O., 346 f.

¹⁰⁹ a. a. O., 365

¹¹⁰ a. a. O., 366

¹¹¹ a. a. O., 368

Selbstüberhöhung und kindlichen Idealisierung bestehen bleiben. Diese Schwächen sind jedoch jetzt vertraut und können mit Toleranz und Ausgewogenheit betrachtet werden.“¹¹²

Zusammenfassung

Anders als die frühe Psychoanalyse betrachtet H. Kohut den Narzißmus als eigenständige psychische Konstellation mit eigener Entwicklungslinie. Er erkennt, daß narzißtische Persönlichkeitsstörungen ihre Wurzeln in der frühkindlichen präödipalen Situation haben, in der Beziehungsmatrix zwischen dem Kind und seiner Mutter. Im Gegensatz zu Freud hält er diese Störungen für therapierbar, wenn der Therapeut die Übertragung der archaischen Positionen akzeptiert, ihnen dadurch zur Auflösung verhilft und der narzißtischen Libido eine nachgeholte Strukturbildung ermöglicht.

Seine Einsichten im Hinblick auf den Narzißmus lassen sich in dem Satz zusammenfassen: Ein gesundes Selbstwertgefühl entsteht nicht durch Fordern, sondern durch Fördern. Dieses Fördern umfaßt eine Vielzahl mütterlicher Verhaltensweisen, zu denen besonders unterschiedliche Körperkontakte, Empathie, Akzeptanz und Verlässlichkeit gehören. Weiter stellt die Mutter sich als Spiegel des kindlichen Größenselbst und als idealisiertes Selbstobjekt zur Verfügung. Im Rahmen solcher verlässlichen Zuwendung wird das Kind durch optimale Frustration zur Bildung eigener psychischer Strukturen angeregt, die die ursprünglichen mütterlichen Funktionen übernehmen und die narzißtische Komponente der Persönlichkeit reifen lassen.

Fehler im Gewebe dieser Grundstruktur wirken sich lebenslang aus. Sie können in einem analytischen Prozeß erkannt und bearbeitet werden, wenn der Therapeut bereit ist, sich an mütterlichen Verhaltensweisen zu orientieren. Er wird dann Wut, Haß, Arroganz und Kälte eines Analysanden nicht moralisch werten, sondern ihm durch Zuhören, Wahrnehmen, Widerspiegeln und durch Übernahme einer Selbstobjektfunktion helfen, sie als Abwehrmechanismen berechtigter, nicht erfüllter Wünsche in der Frühzeit seines Lebens zu verstehen.

¹¹² ebenda

Mütterlichem Verhalten wird also bei H. Kohut eine überragende Bedeutung zugesprochen, einmal in dem Zwei-Personen-Stück, lange vor dem ödipalen Dreieck, zum anderen in der Therapie narzißtischer Störungen.

Da es – wie eingangs angesprochen – wegen der subjektiven Voraussetzungen der einzelnen tiefenpsychologischen Vertreter eines Zusammenklanges vieler Stimmen bedarf, um zu einer relativ endgültigen Wahrheit zu gelangen¹¹³, sollen nun andere Psychoanalytiker befragt werden, ob auch sie dem mütterlichen Verhalten einen ähnlich hohen Stellenwert für die kindliche Entwicklung zusprechen, bzw. was sie über H. Kohut hinaus für Aspekte im Hinblick auf diesen Fragenkomplex betonen.

1.4 R. A. Spitz: Das frühe Zusammenspiel von Mutter und Kind

Wie H. Kohut betont R. A. Spitz (1887 – 1974) daß alle zwischenmenschlichen Beziehungen ihren Ursprung in der Mutter-Kind-Beziehung haben.¹¹⁴ Den Affekten und affektivem Austausch spricht er zentrale Bedeutung zu, denn alle psychischen Funktionen werden sich auf den Grundlagen dieser affektiven Wechselwirkungen entwickeln.¹¹⁵ Er hält es für schwierig, „wenn nicht unmöglich, eine Formel zu finden, die das vielgestaltige, ruhige Kommen und Gehen, die unhörbaren und unsichtbaren Strömungen, zugleich machtvoll und sanft, die in diesen Beziehungen leben und weben“ zum Ausdruck zu bringen.¹¹⁶

R. A. Spitz äußert die Überzeugung, „daß die Eingeborenen in weniger verfeinerten Kulturen als der unseren, die an dem uralten Brauch festhalten, ihre kleinen Kinder den ganzen Tag auf dem Rücken oder auf der Hüfte herumzutragen, ihnen damit Wohltaten erweisen, die wir nicht kennen.“ Durch die ständig auf den Säugling übertragenen Bewegungen, die Körper- und Hautkontakte, die Übertragung von Wärmereizen erfahren die Kinder so altersentsprechende vielseitige Wahrnehmungsreize und Spannungsabfuhr.¹¹⁷

¹¹³ E. Neumann, 1968, 6

¹¹⁴ R. A. Spitz, 1985, 307

¹¹⁵ a. a. O., 158

¹¹⁶ a. a. O., 218

¹¹⁷ a. a. O., 234

Obwohl R. A. Spitz nicht in der Sprache der Selbstpsychologie argumentiert, beschreibt er den Zustand der kindlichen Allmacht. „Wenn seine Bedürfnisse den Säugling zwingen, zu schreien oder zu zappeln, werden die Bedürfnisse früher oder später befriedigt. Er hat keinen Grund, zu glauben, dies sei nicht etwas, was er selbst tut; die Nahrung, die seinen Hunger stillt, sei nicht durch sein Agieren hervorgebracht worden.“¹¹⁸

Gerade die Mutter, die dem Kind ihren Körper und ihre Person für seine Primärprozesse zur Verfügung stellt, schafft Voraussetzungen dafür, daß sie „vom Kind gehandhabt, gelöst und überwunden werden.“ Das Kind macht sich die mütterlichen Techniken der Versorgung und Überwachung zu eigen und schafft so die Bedingungen, um sich von der Mutter zu trennen und ein unabhängiger, eigenständiger Mensch zu werden.¹¹⁹

An anderer Stelle spricht R. A. Spitz von der Mutter, die dem Kind "... als 'Hilfs-Ich' [...] dient, das seine unvollständige, unzureichende psychische Struktur abrundet und das sensumotorische System zur Verfügung stellt, das für Anpassungs- und Regulierungsfunktionen benötigt wird. Beide, Mutter und Kind zusammen, konstituieren die Dyade, und die meisten Handlungen des Säuglings sind abhängig von der Verbindung mit den Handlungen der Mutter und werden durch diese fortgesetzt. Die Art und Weise, in der diese Handlungen ausgeführt, liebevoll in ihrer Vollendung gefördert oder gefühllos blockiert werden, hängt ab von der bewußten oder unbewußten Einstellung der Mutter.“¹²⁰

Wie H. Kohut ist R. A. Spitz der Meinung, daß ernste Störungen in der Formungszeit der Psyche Narben hinterlassen, die einen „locus minoris resistentiae“ darstellen, der sich als Ausgangsbasis für später auftretende Störungen erweisen kann. Therapeutische Maßnahmen gestalten sich schwierig, weil die Störungen bis ins vorsprachliche Alter zurückreichen. Wenn eine Übertragung auf den Therapeuten gelingt, soll er das nachliefern, was in den frühesten Objektbeziehungen des Patienten gefehlt hat.¹²¹

R. A. Spitz beurteilt die Entwicklungschancen für Kinder in den westlichen Industriegesellschaften eher negativ, weil die Bedingungen für die normale Entwicklung der frühesten

¹¹⁸ a. a. O., 244

¹¹⁹ a. a. O., 245

¹²⁰ a. a. O., 275

¹²¹ a. a. O., 305 f.

Objektbeziehungen sich verschlechtert haben. „Der Verfall der väterlichen Autorität und die Abwesenheit der Mutter haben sich zusammengetan und der raschen Auflösung der traditionellen Form der Familie in unserer westlichen Gesellschaft den Weg geebnet.“¹²²

Durch gestörte Objektbeziehungen im ersten Lebensjahr sieht er das Fundament der Gesellschaft selbst gefährdet. Denn Kinder, die „die früheste, die grundlegendste, die anaklitische Beziehung zu ihrer Mutter“ nicht herstellen konnten, reagieren als Heranwachsende mit Gewalt.¹²³ Kinder, die um die Liebe betrogen wurden, werden versuchen, eine Gesellschaftsordnung zu zerstören, deren Opfer sie sind.¹²⁴ Darum plädiert R. A. Spitz für die Schaffung einer vorbeugenden Sozialpsychiatrie, die Folgen einer gestörten Objektbeziehung im ersten Lebensjahr zwar nicht aufheben aber möglicherweise mildern kann.¹²⁵

Zusammenfassung

R. A. Spitz konzentriert sich nicht wie H. Kohut auf die narzißtische Komponente der Persönlichkeit, sieht aber ebenfalls die Ursache für Entwicklungsstörungen in der frühen Formungszeit der Psyche. Von der Art und Weise, wie die Mutter sich für sensumotorischen und affektiven Austausch zur Verfügung stellt, wie sie während der Mutter-Kind-Dyade ihre Funktion als Hilfs-Ich des Kindes erfüllt, hängt es ab, ob das Kind die Abhängigkeit von der Mutter überwindet oder Traumatisierungen erleidet, die die Ausgangsbasis für spätere Störungen bilden.

Die Aufgabe des Therapeuten bei solchen Störungen besteht im Nachvollzug der Mutter-Kind-Dyade, was R. A. Spitz für sehr schwierig hält, da die Traumatisierungen bis ins vorsprachliche Alter zurückreichen.

R. A. Spitz ist mit Aussagen zur gesellschaftlichen Realität nicht so zurückhaltend wie H. Kohut. Er kritisiert die sich verschlechternden Bedingungen für eine gelingende Mutter-Kind-Dyade in den westlichen Industriegesellschaften und weist auf die zerstörerischen Folgen hin.

¹²² a. a. O. 310

¹²³ a. a. O., 286

¹²⁴ a. a. O., 311

¹²⁵ a. a. O., 310

Die große Bedeutung, die H. Kohut und R. A. Spitz der frühen Mutterbeziehung beimessen, birgt fast zwangsläufig die Gefahr, daß Mütter sich als ungenügend erleben und Schuldgefühle entwickeln. Dieses Problem soll im folgenden mitbedacht werden.

1.5 M. Balint: Grundstörung und Neubeginn

Auch M. Balint (1896 – 1970) beschäftigt sich mit frühkindlichen Störungen, die ihre Ursache in präödipalen Traumata haben. Er spricht vom Bereich der „Grundstörung“, die sich in charakteristischer Weise von einer ödipalen Problematik unterscheidet. Hauptmerkmale der Grundstörung sind:

- a) „daß alle in ihr sich abspielenden Vorgänge zu einer ausschließlichen Zwei-Personen-Beziehung gehören – es gibt dabei keine dritte Person;
- b) daß diese Zwei-Personen-Beziehung verschieden ist von den wohlbekannten menschlichen Beziehungen auf der ödipalen Stufe;
- c) daß die auf dieser Ebene wirksame Dynamik nicht die Form eines Konfliktes hat, und
- d) daß die Erwachsenensprache oft unbrauchbar und irreführend ist, um Vorgänge auf dieser Ebene zu beschreiben, da die Worte nicht mehr ihre konventionelle Bedeutung haben.“¹²⁶

Die Grundstörung entsteht in den frühen Entwicklungsphasen des Individuums. Dort zeigt sich ein Mangelzustand, der „auf eine Diskrepanz zwischen seinen bio-physischen Bedürfnissen und der materiellen und psychischen Versorgung, Wartung und Zuneigung, die ihm in diesem entscheidenden Zeitraum zuteil wurde“, hinweist. Die Folgen des so entstehenden Mangelzustandes scheinen nur zum Teil reversibel zu sein.¹²⁷

Dieser Mangel an „Zu-einander-Passen“ von Kind und Personen seiner Umwelt kann sich auch in der analytischen Praxis zeigen, wenn es dem Therapeuten nicht gelingt, die eigenartige Zwei-Personen-Beziehung zu akzeptieren, in der nur der eine Partner,

¹²⁶ a. a. O., 26

¹²⁷ M. Balint, 1987, 31

nur seine Wünsche und Bedürfnisse wichtig sind. Der vom Patienten als sehr mächtig empfundene Partner wird nur insofern wahrgenommen, als er seine Bedürfnisse und sein Begehren erfüllt oder nicht erfüllt.¹²⁸

Die frühe primitive Beziehung vor der Grundstörung nennt M. Balint Primärbesetzung. Sie entsteht, „wenn die Pflege des Kindes nicht allzu mangelhaft oder fühllos ist“. Sie entwickelt sich zu Primärobjekten, in erster Linie also zur Mutter, die später oft durch die vier Elemente Wasser, Erde, Luft und Feuer symbolisiert werden kann. M. Balint betont, daß die Beziehung zu primären Objekten während des ganzen Lebens primitiver als zu allen anderen bleibt.¹²⁹

Das erfüllte Bedürfnis, geliebt zu werden, und sich dem unaufdringlichen Gefühl ruhigen, stillen Wohlbehagens hinzugeben, würde in der Sprache der Erwachsenen etwa lauten: „Alle Welt, alles, was mir etwas bedeutet, muß mich lieben und mich in jeder Weise versorgen, aber niemand darf von mir eine Kraftanstrengung oder gar Belohnung dafür erwarten. Nur auf meine eigenen Wünsche, Interessen und Bedürfnisse kommt es an; keiner, der mir etwas bedeutet, darf irgendwelche Interessen, Wünsche oder Bedürfnisse haben, die sich von meinen unterscheiden; falls sie überhaupt irgendwelche eigenen Wünsche haben, müssen sie diese leicht und ohne Groll den meinen unterordnen, ja, es muß ihnen eine Freude, ein Genuß sein, sich meinen Wünschen anzupassen. Wenn das geschieht, bin ich gut, froh und glücklich, und das muß ihnen genügen. Wenn das nicht geschieht, dann ist es für die Welt und für mich einfach entsetzlich.“¹³⁰

Mehr oder weniger traumatisch macht jedoch jedes Kind die schmerzhafteste Erfahrung des Getrenntseins, die zwei unterschiedliche Haltungen hervorruft. M. Balint spricht von „Oknophilie“ und „Philobatismus“, zwei von ihm geprägte Ausdrücke, die beide die Wurzel „phil“ (Liebe) enthalten. Damit will er verdeutlichen, daß beide Verhaltensweisen trotz ihrer unterschiedlichen Ausprägungen ihren Ursprung im Zustand der primären Liebe haben und keine echten Gegensätze sind.¹³¹

¹²⁸ M. Balint, 1970, 34

¹²⁹ M. Balint, 1987, 77

¹³⁰ a. a. O., 79 f.

¹³¹ M. Balint, 1960, 73

Der Oknophile leugnet die Unabhängigkeit seiner Objekte, indem er sich durch Anklammerung versichert, „daß er und sein Objekt immer noch untrennbar eins sind. So sucht er seine Welt dadurch zu bewältigen, daß er die Fähigkeit entwickelt, innige Objektbeziehungen zu entwickeln und sie aufrechtzuerhalten.“¹³² Der Philobat reagiert auf dasselbe Trauma mit der Entwicklung von Fertigkeiten, die ihn befähigen, „bis zu einem gewissen Grade die zerstörte Harmonie zwischen ihm und der Welt wiederherzustellen.“¹³³ Die Frage, ob eine der beiden Haltungen „gesünder“ sei, verneint M. Balint. „Gesundheit hängt offensichtlich nicht von den Mischungsbestandteilen ab, sondern ihrer Kombination in günstigen Anteilen.“¹³⁴

Er vermutet, daß der Bereich des Schöpferischen mit einem Rückzug von der Realität strenger und versagender Objekte hin zu frühesten als harmonisch erlebten Zuständen beginnt. Daraufhin erfolgt der Versuch, „etwas Besseres, Freundlicheres, besser Verstehbares, Schöneres, und vor allem Beständigeres und Harmonischeres zu schaffen, als es die wirklichen Objekte sind.“¹³⁵

Regression und Progression sind nach M. Balint auch wichtige Faktoren in einer gelingenden Analyse. Diese Prozesse beschreibt er unter dem Stichwort Neubeginn: „Der Neubeginn bedeutet

- a) die Rückkehr zu etwas ‚Primitivem‘, zu einem Punkt vor Beginn der Fehlentwicklung, und das könnte man als Regression beschreiben;
- b) gleichzeitig aber kommt es zur Entdeckung eines neuen besseren Weges, und das bedeutet doch auch Progression.“¹³⁶

Der Primärzustand der harmonischen Verschränkung vor allen Anklammerungsversuchen an Objekte oder Ausweichen in freundliche Weiten ist nach M. Balint Ziel des Sehns der ganzen Menschheit. „Hierzu gehören die religiöse Ekstase, der sublimale Ausdruck der künstlerischen Schöpfung und schließlich – wenigstens für den Patienten – gewisse regressive Stadien während der analytischen Behandlung.“¹³⁷

¹³² ebenda

¹³³ ebenda

¹³⁴ a. a. O., 74

¹³⁵ M. Balint, 1970, 84

¹³⁶ a. a. O., 161

¹³⁷ a. a. O., 91

Die Regression des Patienten hält M. Balint für eine Möglichkeit, sein wahres Selbst, das durch die Grundstörung der Entwicklungsmöglichkeiten beraubt war, zu erreichen und dem leistungsfähigen „Pseudo-Selbst“ allmählich seine „Geschäftsführer“-Position zu entziehen.¹³⁸

Vom Analytiker verlangt diese Situation Verhaltensweisen wie „Nähren, Beschützen, Vermitteln, Betreuen usw.“¹³⁹ in einer stillen, friedlichen, sicheren und unaufdringlichen Atmosphäre ohne bedrückendes oder forderndes Objekt.¹⁴⁰ Dieses Setting soll dem Patienten ermöglichen, „daß er zu sich selber finden, sich selber annehmen, mit sich zurecht kommen kann, obwohl er weiß, daß er eine Narbe in sich trägt, seine Grundstörung nämlich, die aus seinem Leben nicht ‚weganalysiert‘ werden kann.“¹⁴¹

Der Analytiker darf nicht versuchen, die Spaltung in der Psyche des Patienten dadurch rückgängig machen zu wollen, daß er „durch scharf gezielte, korrekte Deutungen“ in seine Abwehrfront einzudringen versucht, weil das bei ihm das Gefühl erweckt, der Therapeut entwichtige seine Leiden, Klagen und Anklagen. Der Patient braucht oft viel Zeit für seine heftige Aggressivität, „auf die schließlich Trauer und Bedauern über das ursprüngliche Versagen oder Trauma und die durch sie verursachten Verluste erfolgen.“¹⁴²

Zusammenfassung

Wie H. Kohut und R. A. Spitz betont M. Balint die Bedeutung der frühen Mutter-Kind-Beziehung für die gesunde Entwicklung eines Kindes, die sich in einem günstigen Mischungsverhältnis von Oknophilie und Philobatismus manifestiert. Eine mangelhafte Befriedigung des kindlichen Bedürfnisses nach umfassender Versorgung, Wartung und Zuneigung kann zur Grundstörung führen, deren Folgen nur teilweise reversibel sind.

Bei einer therapeutischen Intervention muß der Analytiker seinen Patienten bis in die Stadien vor der Grundstörung begleiten, was mütterliche Haltungen wie Nähren, Beschützen, Vermitteln, Betreuen eher impliziert als scharf gezielte, korrekte Deutungen.

¹³⁸ a. a. O., 133

¹³⁹ a. a. O., 134

¹⁴⁰ a. a. O., 219

¹⁴¹ a. a. O., 218

¹⁴² a. a. O., 220

M. Balint betont die Möglichkeit, durch regressive Stadien in einer analytischen Behandlung aber auch durch religiöse Ekstase und künstlerische Schöpfungen den Zustand ursprünglicher Harmonie vor allen Störungen und Trennungen als Kraftquelle zu erfahren, welche Neubeginn und Progression ermöglicht und damit die Chance bietet, daß die Grundstörung unter Narbenbildung abheilt.

Neben persönlichen Muttererfahrungen (Kindheitsmutter, Therapeut) beschreibt M. Balint im Gegensatz zu H. Kohut und R. A. Spitz auch unpersönliche Muttererfahrungen wie „ursprüngliche Harmonie“ und archaische Muttersymbole wie Wasser, Erde, Luft und Feuer. Damit bietet er einen Hinweis darauf, dass das Mütterliche nicht nur an der persönlichen Mutter erlebt wird, für Mütter möglicherweise ein entlastender Hinweis.

1.6 D. W. Winnicott: Die Bedeutung der „genügend guten Mutter“ für die Entwicklung des „falschen“ oder „wahren“ Selbst

Von dem englischen Kinderarzt und Analytiker D. W. Winnicott (1896 – 1971) stammt der Ausspruch: „Ich sagte einmal: Es gibt keinen Säugling, und meinte damit natürlich, daß, wenn man einen Säugling sieht, man gleichzeitig mütterliche Fürsorge sieht, denn ohne mütterliche Fürsorge gäbe es keinen Säugling.“¹⁴³

Diese mütterliche Fürsorge muß nicht unbedingt von der leiblichen Mutter des Säuglings ausgehen. Sie kann auch von einer „guten Frau“ geleistet werden, die in den ersten Lebensstagen die Pflege des Kindes übernimmt.¹⁴⁴ Sie muß aber „genügend gut“ („good-enough“) sein. Auch der Vater kann dem Säugling „Mutter“ sein, als männliche Person wird er erst in einem etwas späteren Stadium bedeutungsvoll.¹⁴⁵

„Genügend gut“ ist die Mutter, wenn sie sich „... zunächst aktiv den Bedürfnissen des Säuglings anpaßt, eine Anpassung, die sich nur schrittweise verringert, je mehr die Fähigkeit des Kindes zunimmt, sich auf ein Versagen der Anpassung einzustellen und die Folgen von Frustrationen zu ertragen.“ Vom Grad der Hingabe

¹⁴³ D. W. Winnicott, 1974, 50

¹⁴⁴ D. W. Winnicott, 1969, 18

¹⁴⁵ D. W. Winnicott, 1971, 159 und 1974, 184

an diese Aufgabe hängt der Erfolg der Kindereziehung ab und nicht von Klugheit oder intellektueller Aufgeklärtheit.¹⁴⁶

Ein zentraler Aspekt seiner Auffassung von einer entwicklungsfördernden Umwelt ist die Kontinuität der mütterlichen Fürsorge. „Wir sehen in einer kontinuierlichen Fürsorge die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Neugeborene in der Abhängigkeit eine Kontinuität der eigenen Lebenslinie (und nicht ein Muster von Reaktionen auf Unvorhersehbares und ständigen Neubeginn) erwerben kann.“¹⁴⁷

Neben der Kontinuität betont er die Bedeutung des „Haltens“. Darunter versteht er nicht nur das konkrete Halten des Kindes und alle körperlichen Kontakte, die seinen Bedürfnissen angepaßt sind¹⁴⁸, sondern auch ein „Sorgetragen“, das dem unreifen Individuum zu einem Gefühl persönlicher Identität verhilft. Die gleichen Haltungen erwartet er von Ärzten und Psychotherapeuten, denn die Situation ihrer Patienten entspricht mehr oder weniger der Abhängigkeit in der frühen Kindheit.¹⁴⁹

Damit der Säugling eine Beziehung zur äußeren Realität aufbauen kann, muß die Mutter ihre anfänglich beinahe vollkommene Anpassung an das Kind allmählich verringern.¹⁵⁰ Darum erwartet D. W. Winnicott von der einführenden Mutter, daß sie den Zeitpunkt erkennt, wo das Kind in der Lage ist, Signale auszusenden. Sie wird ihm diese Fähigkeit nicht dadurch nehmen, daß sie seine Bedürfnisse zu schnell erfüllt, nach dem Motto: Ich weiß schon, was du brauchst.¹⁵¹ Damit würden auf seiten des Kindes die kleinen eigenständigen Zeichen wie Geste, Schrei, Protest, die ein Handeln der Mutter bewirken sollen, entfallen.¹⁵² Genügend gutes Bemuttern bedeutet im Verlauf der Entwicklung weniger, dem Kind direkte Triebbefriedigung zu verschaffen als ihm die Möglichkeit zu geben, selber mit dem Objekt umgehen zu können.¹⁵³

Nur so kann sich das Beziehungsgeschehen zwischen Mutter und Kind kreativ weiterentwickeln, ohne daß es zu Fixierung und totaler Abhängigkeit kommt. Die Gefahr, alles schon genau zu

¹⁴⁶ D. W. Winnicott, 1971, 20

¹⁴⁷ a. a. O., 160

¹⁴⁸ D. W. Winnicott, 1990, 117

¹⁴⁹ a. a. O., 131 f.

¹⁵⁰ a. a. O. 21

¹⁵¹ D. W. Winnicott, 1974, 65

¹⁵² a. a. O., 66

¹⁵³ a. a. O., 77

wissen, sieht D. W. Winnicott auch für den erfahrenden Therapeuten gegeben. Wenn er nicht auf die Hinweise und Signale seines Patienten warten kann, so kann dieser womöglich eine „richtige“ Deutung nicht akzeptieren, weil er nicht selber zu ihr hingefunden hat.¹⁵⁴

Bleibt die Beziehung lebendig, weil das Kind Gelegenheit zur Mitwirkung in einer fortdauernd einfühlsamen mütterlichen Umwelt hat, so kann sich sein wahres Selbst zeigen, was der Erfahrung von Lebendigkeit entspricht und Spontaneität und Kreativität miteinschließt. Würdigt die Mutter jedoch die Ansätze zu eigenem Ausdruck beim Kinde nicht, sondern zwingt ihm ohne Geduld ihre eigenen Lösungen auf, so kommt es zur Gefügigkeit. Das Kind entwickelt ein falsches, von den Bedürfnissen anderer bestimmtes Selbst, das auf Nachahmung angewiesen ist. Dieses kann zwar auf Umweltforderungen reagieren, ist aber zum kreativen Selbstaussdruck und echter Weiterentwicklung nicht in der Lage.¹⁵⁵ Es kommt alles darauf an, daß die Mutter in den frühen Phasen das Kind so „hält“, daß es „anfängt zu existieren und nicht zu reagieren.“¹⁵⁶ Während das falsche Selbst von Gefühlen der Unwirklichkeit und Nichtigkeit beherrscht wird, fühlt sich das wahre Selbst real an und kann kreativ sein.¹⁵⁷ Darüber hinaus ist es fähig zum Gebrauch von Symbolen und zur Teilnahme am kulturellen Leben.¹⁵⁸

Im extremen Fall funktioniert das falsche Selbst so gut, daß es für die wirkliche Person gehalten wird; allerdings versagt es in zwischenmenschlichen Beziehungen. Im günstigsten Fall repräsentiert es Anstand und Sitte im gesellschaftlichen Miteinander. Besonders tragisch können Fälle sein, in denen hohe Intelligenz zum Aufbau eines falschen Selbst und ebenfalls zu den dadurch entstehenden Problemen eingesetzt wird.¹⁵⁹

In der Psychoanalyse einer „falschen“ Persönlichkeit kann der Therapeut nicht direkt mit dem wahren Selbst des Patienten in Kontakt treten. „Es ist, als ob eine Kinderschwester ein Kind brächte und der Analytiker zunächst das Problem des Kindes erörterte, wobei kein direkter Kontakt zum Kind hergestellt wird. Die Analyse beginnt erst, wenn die Schwester das Kind mit dem Analytiker alleingelassen hat, und wenn das Kind fähig geworden

¹⁵⁴ a. a. O., 65f.

¹⁵⁵ a. a. O., 132 f.

¹⁵⁶ a. a. O., 193

¹⁵⁷ ebenda

¹⁵⁸ a. a. O., 196

¹⁵⁹ a. a. O., 186 ff.

ist, mit dem Analytiker allein zu bleiben, und angefangen hat zu spielen.“¹⁶⁰

Bei den „Überlegungen zu unterschiedlichen Arten von Objektbeziehungen“ beschäftigt D. W. Winnicott „rein männliche und reine weibliche Anteile“ bei Jungen und Männern sowie bei Mädchen und Frauen.¹⁶¹ „Der männliche Anteil *handelt*, während der weibliche (im männlichen und weiblichen Bereich) *ist*.“¹⁶² Für ihn gehören instinkt- und triebbedingte Objektbeziehungen zum männlichen Anteil der Persönlichkeit, während „das Studium des reinen ursprünglichen weiblichen Anteils“ zum Sein führt, „das die einzige Grundlage [...] für das Gefühl der eigenen Existenz darstellt.“¹⁶³ Das Sein geht dem Handeln und Mit-einem-gehandelt-Werden voraus. Das Individuum muß erst das „Ich-bin“ erleben, sonst erkennt es in dem „Ich-handle“ keinen Sinn.¹⁶⁴

Winnicott stellt eine Frage, die die einzigartige Bedeutung der frühen Mutter-Kind-Beziehung erhellt: „Wo – wenn überhaupt irgendwo – sind wir?“¹⁶⁵ Und er postuliert neben äußerer und innerer Realität einen „Übergangsbereich.“¹⁶⁶

Die Außenwelt mit ihren Objektbeziehungen und Objektverwendungen gespeist durch die Triebanlage beschreibt er – zwar durch den jeweiligen Entwicklungsstand modifiziert – als durch wenig Freiheit gekennzeichnet.¹⁶⁷ Auch die innere psychische Realität bestehend „aus dem Erbgut und dem Persönlichkeitsaufbau, aus introjizierten Anteilen der Umwelt und projizierten Anteilen der Persönlichkeit“ ist abhängig von fest vorgegebenen Voraussetzungen.¹⁶⁸ Demgegenüber postuliert er einen dritten, äußerst variablen Erfahrungsbereich, den des Kulturerlebens oder des kreativen Spiels.

Dieser dritte Erfahrungsbereich entsteht im „Spannungsfeld zwischen Kleinkind und Mutter“. Und zwar in der Phase, in der das Kleinkind „die Mutter vom eigenen Selbst trennt und in der die Mutter das Ausmaß ihrer Anpassung an die Bedürfnisse des Kindes einschränkt.“¹⁶⁹

¹⁶⁰ a. a. O., 197

¹⁶¹ D. W. Winnicott, 1971, 93

¹⁶² a. a. O., 95

¹⁶³ a. a. O., 97

¹⁶⁴ a. a. O., 148

¹⁶⁵ a. a. O., 123

¹⁶⁶ a. a. O., 122

¹⁶⁷ a. a. O., 123 f.

¹⁶⁸ a. a. O., 124

¹⁶⁹ ebenda

Hat das Kind „ein gewisses Vertrauen auf die Verlässlichkeit der Mutter entwickelt“ – ähnliches gilt in der Psychotherapie – „so entsteht ein potentieller Raum, ein Raum, der zu einem unbegrenzten Bereich der Trennung werden kann, den das Kleinkind, das Kind, der Jugendliche und Erwachsene kreativ mit Spiel erfüllen kann, aus dem sich später die Freude am kulturellen Erbe entwickelt.“¹⁷⁰

Ein wesentlicher Aspekt dieses Spielens ist die Fähigkeit eines Kindes, dem der Übergangsbereich eröffnet wurde, in der Gegenwart eines anderen allein zu sein. Wieder ist die Grundlage dieser Fähigkeit die frühe Mutter-Kind-Beziehung, die in dem Paradoxon besteht, „allein zu sein, während jemand anderes anwesend ist.“¹⁷¹ In dieser Situation, in der der Anwesende keine Forderungen stellt, kann der Säugling „entspannen“. Er muß nicht auf äußere Reize reagieren, sondern „kann unintegriert werden, herumtasten, in einem Zustand sein, in dem es keine Orientierung gibt. [...] Mit der Zeit kommt eine Empfindung oder ein Impuls. In diesem Rahmen wird die Empfindung oder der Impuls sich real anfühlen, und wirklich ein personales Erlebnis sein.“¹⁷² Allmählich braucht das Kind die reale Anwesenheit der Mutter nicht mehr, weil es eine „innere Umwelt“ errichtet hat und nun wirklich allein sein kann.¹⁷³

D.W. Winnicott spricht neben dem Übergangsraum auch vom Übergangsobjekt, das das Kind sich aus den Gegenständen der äußeren Welt wählt (z. B. Bettzipfel, Teddy), um so die Abwesenheit der Mutter zu repräsentieren. Dabei ersetzt der Teddy nicht einfach die Mutter, sondern drückt ihr reales Nichtvorhandensein und ihre symbolische Anwesenheit aus. Nicht der Teddy als solcher wird zum Symbol, sondern die Beziehung des Kindes zu diesem Teddy ist der eigentlich symbolische Ausdruck.

H. Wahl, der sich in einer symboltheoretischen Untersuchung intensiv mit der Position D. W. Winnicotts befaßt hat, weist auf die verbreitete Tendenz hin, dem Symbolischen eine klare Position zuzuweisen. Entweder wird das Symbol subjektiviert und damit privatisiert oder es wird objektiviert und damit verdinglicht. In Wahrheit bewegt es sich jedoch in einem „wenig festzulegenden,

¹⁷⁰ a. a. O., 126

¹⁷¹ D. W. Winnicott, 1974, 38

¹⁷² a. a. O., 42f.

¹⁷³ ebenda

schwebenden Zwischen-Zustand und –Bereich.“ Nur in diesem „Zwischen“ kann es sich entfalten und leben. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst D. W. Winnicotts.¹⁷⁴

Eine Verdrängung der Anfangsstadien des menschlichen Lebens und der lebensentscheidenden Interaktion von Mutter und Kind führt nach D. W. Winnicotts Auffassung zu einer vagen Furcht vor Abhängigkeit. „Diese Furcht wird manchmal zu einer Furcht vor den Frauen werden, oder zur Furcht vor einer Frau, und zu anderen Zeiten weniger leicht erkennbare Formen annehmen, aber immer die Furcht vor dem Beherrschtwerden enthalten.“¹⁷⁵

Ihm liegt daran, die Förderung des frühen Mutter-Kind-Verhältnisses als gesellschaftliche Aufgabe zu erkennen. „Wir alle vereinen unsere Kräfte, um die emotionale Beziehung zwischen Mutter und Kind zu stärken, damit sich das Kind natürlich und gesund entwickeln kann. Diese kollektive Aufgabe bedeutet eine Erweiterung der Bedeutung des Vaters am Anfange des kindlichen Lebens, wenn seine Frau das Kind trägt, zur Welt bringt und nährt, bevor es ihn später auf andere Weise braucht.“¹⁷⁶

Zusammenfassung

Wie für die bisher genannten Autoren ist für D. W. Winnicott die frühe Beziehung des Kindes zu seiner Mutter grundlegend für die weitere Entwicklung. Es muß sich nicht um die biologische Mutter handeln, aber sie muß „gut genug“ sein, um die Kontinuität mütterlicher Fürsorge zu gewährleisten. Diese besteht darin, dem Kind nach einer Phase fast völliger Anpassung an seine Bedürfnisse zunehmend Raum für kreativen Selbstausdruck zu ermöglichen, wodurch die Entwicklung eines gefügigen „falschen Selbst“ verhindert wird. Wenn die Mutter das Kind in seinen Versuchen, selbständig zu werden, zuverlässig „hält“, so daß das Kind in ihrer Gegenwart auch allein sein kann, eröffnet sie ihm einen Übergangsbereich, der symbolisches Erleben ermöglicht, das von der Trostfunktion des Teddys bis zur späteren Freude am kulturellen Erbe reicht.

¹⁷⁴ H. Wahl, 1994, 186

¹⁷⁵ , 232

¹⁷⁶ a. a. O., 234

Therapeutisches Verhalten orientiert sich bei D. W. Winnicott wie bei den anderen Autoren an mütterlichen Verhaltensweisen. Zuverlässiges Halten in einem Raum, der eigene Erfahrungen zuläßt, bewirkt ein Sich-Hervorwagen des wahren Selbst. D. W. Winnicotts Auffassung von der entwicklungsnotwendigen Rücknahme einer vollständigen mütterlichen Anpassung an die kindlichen Bedürfnisse kann als Argument gegen eine Mütterideologie des „allzeit bereit“ verstanden werden, hinter der das wahre Selbst der Mutter verschwinden kann.

1.7 E. H. Erikson: Mütterliche Verhaltensweisen, Grundvertrauen und Religion

Auf der Triebtheorie Freuds gründend beschreibt E. H. Erikson (1902 – 1993) in *Kindheit und Gesellschaft*¹⁷⁷ die erste von acht Lebensphasen des Menschen unter den Stichworten: Vertrauen gegen Urmißtrauen. Er betrachtet es als erste soziale Leistung des Kindes, wenn es die Mutter aus seinem Gesichtsfeld entlassen kann, „ohne übermäßige Wut oder Angst zu äußern, weil die Mutter inzwischen außer einer zuverlässig zu erwartenden äußeren Erscheinung auch zu einer inneren Gewißheit geworden ist.“¹⁷⁸

Diese innere Gewißheit hängt nach E. H. Erikson nicht in erster Linie von der „Quantität an Nahrung und Liebesbezeugungen“ ab. Vielmehr erweckt die Mutter im Kind dieses Vertrauensgefühl durch eine Pflege, „die ihrer Qualität nach mit der einführenden Befriedigung der individuellen Bedürfnisse des Kindes zugleich auch ein starkes Gefühl von persönlicher Zuverlässigkeit innerhalb des wohlgeprobten Rahmens des Lebensstils in der betreffenden Kultur vermittelt.“ Unter diesen Umständen beginnt sich eine kindliche Identität zu formen, die später zu dem Gefühl führt, den Wertvorstellungen der eigenen Gesellschaft zu entsprechen, also „in Ordnung“ zu sein.¹⁷⁹

Wenn es Eltern bei notwendigen Versagungen gelingt, in ihrem Kind die Überzeugung zu wecken, daß das, was sie tun, sinnvoll ist, wird es nicht neurotisch. Dennoch bewirken diese Frustrationen ein Gefühl innerer Spaltung und begründen die allumfassende Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies. Das

¹⁷⁷ E. H. Erikson, 1999

¹⁷⁸ a. a. O., 241

¹⁷⁹ a. a. O., 243

zeigt sich auch in den „Bemühungen um Versöhnung“ in den primitiven Schichten aller Religionen und in den religiösen Schichten des Einzelnen „die undeutliche Taten gegen einen mütterlichen Urgrund gutzumachen“ suchen.¹⁸⁰

Das Abgetrenntsein von einem mütterlichen Urgrund verdeutlicht E. H. Erikson durch die Beschreibung historischer und sozialpsychologischer Gegebenheiten in Nordamerika, die die frühe Unabhängigkeit der Kinder fördern, wie es die Ballade von John Henry ausdrückt:

„In der Nacht, als John Henry geboren wurde, war der Mond kupferrot, und der Himmel war schwarz. ...

John Henry wog vierundvierzig Pfund. ...

„Sein Name ist John Henry“, sagte seine Mama, „das steht fest.“

„Und wenn du ihn bei seinem Namen rufst“, sagte sein Papa, „dann ist er ein richtiger Mann.“

Um diese Zeit herum stand John Henry auf und reckte sich. „Na“, sagte er, „ist nicht bald Abendbrotzeit?“

„Na sicher ist Abendbrotzeit“, sagte seine Mama.

„Schon vorüber“, sagte sein Papa.

„Schon lange vorüber“, sagte die Hebamme.

„Na“, sagte John Henry, „haben denn die Hunde ihr Abendbrot gekriegt?“

„Jawohl“, sagte seine Mama.

„Alle Hunde“, sagte sein Papa.

„Schon lange“, sagte die Hebamme.

„Na und“, sagte John Henry, „bin ich nicht ebenso gut wie die Hunde?“

Und als John Henry das sagte, wurde er wild. Er drehte sich in seinem Bett herum und brach die Leisten ab. Er machte seinen Mund auf und heulte, und da ging die Lampe aus. Er streckte seine Zunge heraus und spuckte, da ging das Feuer aus. „Macht mich nicht wild an dem Tage, an dem ich geboren bin, denn ich kenne mich selbst nicht mehr, wenn ich wild werde!“

Und dann stellte sich John Henry mitten ins Zimmer und sagte ihnen, was er zu essen haben wollte. „Bringt mir vier Schinkenbeine und einen Arm voll Rübenkraut, so hoch wie die Baumwipfel, und macht es mit Apfelsaft an. ... Denn mein Name ist John Henry, und damit gehabt euch wohl!“

Und damit ging John Henry aus dem Haus und aus dem Land des Schwarzen Flusses fort, wo alle guten Schauerleute geboren sind.“¹⁸¹

¹⁸⁰ a. a. O., 243ff..

¹⁸¹ a. a. O., 291f.

Aus solchen freigebohrenen Kindern werden nach E. H. Eriksons Auffassung bindungslose Jugendliche und Männer ohne das Gewissen ihrer Väter, ohne Heimweh nach ihrer Mutter. Sie beugen sich nur „den grausamen Tatsachen und der Disziplin unter Brüdern [...]. Diese Männer rühmen sich, als hätten sie sich selbst geschaffen, härter als die härtesten Tiere, fester als Schmiedeeisen zu sein.“¹⁸²

Leisten die Mütter solchen Vorstellungen Vorschub? E. H. Erikson beschreibt das harte Leben amerikanischer Frauen in den „Grenzersiedlungen“ der Vergangenheit, die die zukünftigen Grenzer nicht durch zuviel „behütende Mütterlichkeit“ verweichlichen wollten. Diesem durch das religiöse Erbe geförderten Puritanismus wurde im Laufe der Zeit jede Form von Sinnlichkeit verdächtig, so daß sich Frigidität über Bereiche wie Geburt, Stillen und Kinderpflege legte. Die Männer lernten darum von ihren Müttern nicht, das Sinnenglück zu lieben, sondern dem Leben zu mißtrauen.¹⁸³

Ursprünglich notwendige und sinnvolle Einstellungen der Mütter verkamen unter veränderten sozialen und ökonomischen Bedingungen zu dem, was das moderne Amerika „Momismus“ nennt.¹⁸⁴ Mangelnde Ich-Stärke, Störungen im mitmenschlichen Umgang, „schizoide Persönlichkeit“ hinter einer Maske von „hochgemutem Idealismus“, „lebhafter Gestik“ und „jovialer Freundlichkeit“ werden von vielen Psychiatern den amerikanischen Müttern angelastet, die als „Moms“ und als „eine Generation von Vipern“ angeprangert werden.¹⁸⁵

E. H. Erikson hält diese „Mom“ für eine unglückliche Frau, die sich selber nicht leiden kann und das Gefühl hat, ihr Leben zu verzetteln. „Sie weiß, daß ihre Kinder sie nicht lieben, trotz Muttertag und allem.“¹⁸⁶ Sie zeigt viele Formen narzißtischer Beeinträchtigung. Um es mit M. Balint auszudrücken, hat ihr leistungsfähiges „Pseudo-Selbst“ eine „Geschäftsführer-Position“ erreicht. Der Momismus fördert die Vorstellung, daß der Mensch zu seinem eigenen Besten „Maschinerien“ ausgeliefert werden muß, ganz gleich ob es sich um Politik, Geschäft, Erziehung oder Vergnügen handelt. Momismus im Verein mit Bossismus hält er für die beiden Tendenzen, „die den Platz der Vaterherrschaft usurpiert haben: der Momismus im Verein mit den Fieberschauern

¹⁸² a. a. O., 294

¹⁸³ a. a. O., 287 f.

¹⁸⁴ a. a. O., 290

¹⁸⁵ a. a. O., 282 f.

¹⁸⁶ a. a. O., 285 f.

eines neuen Kontinents und der Bossismus mit der Autokratie der Maschine und der ‚Maschinerie‘.“¹⁸⁷

In der Welt von angelsächsischen protestantischen Familien der Angestelltenklasse spielt auch die Kirchengemeinde eine bestimmte Rolle. Sie wird zur „frigiden, strafandrohenden ‚Mom‘. Gott wird zum Papa, der unter dem Druck der öffentlichen Meinung nicht umhin kann, für diejenigen seiner Kinder zu sorgen, die sich durch selbstbeschränkendes Benehmen und anständiges Auftreten ausgezeichnet haben.“¹⁸⁸

E. H. Erikson betrachtet die defizitären mütterlichen Verhaltensweisen der amerikanischen „Mom“ im historischen Zusammenhang der harten, äußeren Realität des Grenzerlebens. Darum bürdet er ihr nicht die Verantwortung für die psychischen Traumata der frühen Kindheit auf, obwohl sie weit entfernt von den empathischen Verhaltensweisen ist, wie Psychoanalytiker sie für wünschenswert halten.

Im heutigen Kontext einer hochtechnisierten, arbeitsteiligen Gesellschaft sieht er die Angst der Mütter vor zuviel emotionaler Nähe begründet in ethischer Unsicherheit der mittleren Altersgruppen, die unvorhersehbare Veränderungen bewältigen müssen. Da aber durch diese ethische Unsicherheit ein Großteil der Jugend „in apathischen Konformismus oder zynische Gleichgültigkeit“ gezwungen wird, fordert er, eine Humanisierung der frühen Kindheit und eine politische Erneuerung.¹⁸⁹

Was E. H. Erikson unter „Humanisierung der frühen Kindheit“ versteht, stimmt mit den bisher vorgestellten psychoanalytischen Sichtweisen überein. Das früheste Identitätsgefühl bildet sich nach seiner Auffassung in dem „Zusammentreffen von mütterlicher Person und Neugeborenem [...] einer Begegnung der wechselseitigen Vertrauenswürdigkeit und des gegenseitigen Erkennens. Das ist, in all seiner infantilen Einfachheit, die erste Erfahrung dessen, was in späteren Wiederauftritten in Liebe und Bewunderung nur als ein Gefühl der ‚geweihten Gegenwart‘ bezeichnet werden kann, nach der der Mensch für immer ein Urbedürfnis empfindet.“¹⁹⁰

¹⁸⁷ a. a. O. 318

¹⁸⁸ a. a. O., 314

¹⁸⁹ a. a. O., 318 f.

¹⁹⁰ E. H. Erikson, 1970, 106

Auf der Sicherheit eines mütterlichen Urgrundes bauen sich alle folgenden Sicherheiten auf. Diese Sicherheit besteht in der „Annahme, daß ‚jemand da ist‘, ohne den wir nicht leben können.“ Ohne dieses von E. Erikson „Grundvertrauen“ genannte Phänomen kann ein Kind sich nicht gesund entwickeln.¹⁹¹ In der Therapie verlangen Patienten mit gestörtem Grundvertrauen vom Therapeuten, ihnen ein „so direkter und naher, ungeteilter und behutsamer, großzügiger und selbstloser Gegenspieler zu sein, wie nur die Mutter eines Säuglings es kann.“¹⁹² Als guter Vater soll er rückwirkend die mütterliche Fürsorge bekräftigen.¹⁹³ Diesem Begehren entgegenzukommen, ist Aufgabe des Therapeuten aber mehr noch der Religion.

E.H. Erikson hält die Religion für das einzige System, daß das früheste Gefühl wiederherstellen kann, es sei jemand da, der zugewandt ist, der Fürsorge und Vorsorge trifft. In der jüdisch-christlichen Tradition zeigt das deutlich das Gebet: „Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig.“ Es entspricht der frühesten Hoffnung des Menschen, erkannt zu werden. „Da das Antlitz des Herrn aber oft zu streng blickt und das des Sohnes vom Kreuzesopfer gezeichnet ist, haben Künstler das Antlitz der Madonna gestaltet, die sich zart lächelnd und gütig ihrem Kind zuneigt. In der östlichen Kunst begegnet im friedvollen

Lächeln des Buddha die gleiche Suche nach der ursprünglichen 'Einheit als Zustand des fest und doch nachgiebig Gehaltenseins, der Geborgenheit auf dem *Pfad*.“¹⁹⁴

Immer geht es bei dieser Ursehnsucht um „das einfache, inbrünstige Verlangen, mit wohltuenden Substanzen versorgt zu werden – eins zu sein mit einem mütterlichen Urgrund. Dieses Ziel wird durch das gütig und bejahend zugeneigte Gesicht der Barmherzigkeit symbolisiert, die dem Gläubigen die Gewißheit gibt, daß alle, die an ihre Brust zurückkehren, bedingungslos angenommen werden. In diesem Sinnbild ist die Entzweiung des autonomen Menschen für immer aufgehoben; vorbehaltlose Bejahung heilt seine Scham, nie versiegende, freigebige Fürsorge seine Zweifel.“¹⁹⁵

¹⁹¹ E. H. Erikson, 1975, 129

¹⁹² a. a. O., 112

¹⁹³ a. a. O., 184

¹⁹⁴ a. a. O., 130

¹⁹⁵ a. a. O., 291

Zusammenfassung

Einfühlsame Bedürfnisbefriedigung und Verlässlichkeit sind für E. H. Erikson mütterliche Verhaltensweisen, die im Kind Urvertrauen und ein Gefühl für die eigene Identität begründen. Stärker als die anderen Autoren betont er das gesellschaftliche Umfeld, in das die Mutter-Kind-Interaktion eingebettet ist und ihre spezielle Ausformung findet, was er an der Grenzermentalität Nordamerikas aufzeigt.

E. H. Erikson beschreibt zwei Arten von Müttern. Die eine entspricht psychoanalytischen Einsichten und ist in der Lage, dem Kind Urvertrauen zu vermitteln. Die andere ist ein Typ, der nach seiner Darstellung die amerikanische Realität bestimmt: eher fordernd als fördernd, eher versagend als schenkend, die unglückliche Erbin einer puritanischen Grenzertradition, die unter veränderten Lebensbedingungen ihren Sinn verloren hat. Einer Verurteilung der „Mom“ entgeht E. H. Erikson dadurch, daß er ihr Gewordensein mit seinen Determinanten betrachtet.

Wie die anderen Autoren orientiert E. H. Erikson therapeutisches Vorgehen an mütterlichem Verhalten. Darüber hinaus betrachtet er die Religion als wirksame Antwort auf die Ursehnsucht des Menschen nach zuverlässiger Zuwendung. Allerdings kann die Kirchengemeinde als „Mom“ die Sehnsucht nach dem Grund des Urvertrauens nicht stillen. Wenn er demgegenüber das zarte

Lächeln der Madonna beschwört, die sich gütig ihrem Kind zuneigt, soll das als Ermutigung gesehen werden, den mit dieser Untersuchung beschrittenen Weg weiterzuverfolgen.

1.8 B. Wardetzki: Narzißtische Störungen bei Frauen

Ausgehend von der Arbeit mit Bulimie-Patientinnen untersucht die Psychotherapeutin B. Wardetzki den „Weiblichen Narzißmus“.¹⁹⁶ Sie verwendet den Begriff Narzißmus in der Bedeutung von „narzißtischer Störung“. Darunter versteht sie die Beeinträchtigung des Selbstwertgefühls und der Selbstliebe in einem solchen Ausmaß, daß der Mensch sogar seine Daseinsberechtigung anzweifelt.¹⁹⁷ In der narzißtischen Störung sieht sie nicht nur eine individuelle, sondern eine gesellschaftliche

¹⁹⁶ B. Wardetzki, 1999

¹⁹⁷ a. a. O., 15

Problematik. „Wir leben in einer narzißtisch geprägten Welt, in der Werte des Alles-Machbaren und des Besser-Seins vorherrschen.“¹⁹⁸

Der Verlust von Innerlichkeit und Spiritualität wird hinter prächtigen Fassaden von materiellem Wachstum und Wohlstand versteckt. Entfremdet vom eigenen Sein lebt der heutige Mensch in einer Scheinwelt, gekennzeichnet durch großes technisches Wissen und innere Verarmung. „Es scheint, als würden weibliche Narzißtinnen in ihrem Symptom diese unvereinbaren Widersprüche wortlos ausdrücken wollen.“¹⁹⁹

Zu den Hintergründen, die zu einer narzißtischen Persönlichkeitsstruktur führen können, zählt sie „narzißtische Ausbeutung“ und „narzißtische Erweiterung“. Ausgebeutet wird das Kind, wenn seine Eltern bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten erwarten, auch wenn sie gegen seine Natur und Eigenart sind. Unter Erweiterung ist zu verstehen, daß Eltern sich durch Fähigkeiten des Kindes in ihrer eigenen Persönlichkeit bereichern, ein Vorgang, der auch zwischen erwachsenen Partnern stattfinden kann.²⁰⁰

Auch B. Wardetzki betont die Bedeutung einer „nicht geglückten Mutter-Kind-Beziehung“, sei es mangelnde Liebe und Einfühlung, sei es Verwöhnung und Überbehütung für die Entstehung einer narzißtischen Problematik. In diesen Fällen aber auch solchen, die durch äußere Faktoren wie Krankheit, Kriege, Katastrophen bedingt sind, wird das Kind versuchen, durch Überanpassung der Angst vor Liebesverlust und Trennung zu entgehen. „Um die Eltern nicht zu verlieren, was Tod bedeuten würde, tötet es lieber seine Gefühle ab und damit auch ein Stück des eigenen Selbst.“²⁰¹

So entsteht ein „falsches“ Selbsterleben, das mit einer Maske verglichen werden kann, die ein Mensch trägt. B. Wardetzki läßt eine Patientin erzählen:

„Ich gebe mich nach außen immer sehr selbstbewußt und stark, kann alles, bin aufgeschlossen und sicher. Aber innerlich habe ich oft das Gefühl, ich verhalte mich verkehrt, bin unsicher und habe auch Angst, jemandem in die Augen zu sehen. Ich denke, der sieht in mich rein, wie unsicher ich bin. Wenn meine Maske

¹⁹⁸ a. a. O., 16

¹⁹⁹ a. a. O., 17

²⁰⁰ a. a. O., 37

²⁰¹ a. a. O., 41

wegfällt, dann habe ich das Gefühl, daß mir sämtliche Felle wegschwimmen und nichts mehr übrig bleibt als ein kleines, undifferenziertes, unwichtiges Etwas. Ich habe dann schreckliche Angst, verlassen zu werden, nicht wichtig und uninteressant zu sein. Ich fühle dann den Schmerz, schwach zu sein und sehe, wie ich wirklich bin: schwach, unfähig fürs Leben, fehlerhaft, ungeliebt.“²⁰²

Obwohl eine Störung der frühen Mutter-Kind-Beziehung im Kind und späteren Erwachsenen tiefe Spuren hinterläßt, will B. Wardetzki die Verantwortung für eine geglückte Persönlichkeitsentwicklung nicht allein der persönlichen Mutter aufbürden. Das Kind braucht für eine positive Entwicklung mütterliche Qualitäten im Sinne eines allgemeinen „Angenommen- und Geachtetwerden“, die auch andere Menschen vermitteln können.²⁰³

Dennoch zeigt sich auch bei B. Wardetzki, wie bei anderen Autoren, die sich mit der Narzißmusproblematik befassen, daß fast alle ihre Beispiele und Überlegungen um die Mutter-Kind-Beziehung kreisen.

Obwohl sie die Mütter nicht schuldig sprechen will, was sich schon aufgrund ihrer oft eigenen narzißtischen Problematik verbietet, können tragische Konstellationen entstehen.

B. Wardetzki beschreibt die Mutter, die „Sei Nicht!“-Botschaften vermittelt²⁰⁴ oder die fordert: „Iß, was ich dir gebe!“²⁰⁵ Die Autonomie- und Loslösungsbestrebungen des Kindes können von der Mutter als bedrohlich erlebt werden, so daß sie diese eher hemmen als fördern wird. Sie sagt dem Kind: „Ich hab‘ doch gleich gesagt, bleib bei mir, alleine schaffst du es nicht.“ Das Kind findet sich zwischen den Extremen: Verschlungenwerden und Verlassenheitsdepression.²⁰⁶ In einer solchen Konstellation weiß man alles voneinander. Die Generationengrenze wird verwischt; Mutter und Tochter sind die besten Freundinnen mit der Folge, daß innerseelische und auch körperliche Bereiche ungeschützt sind.²⁰⁷

Natürlich spielt die Mutter eine große Rolle bei der Entwicklung der weiblichen Identität der Tochter. Ist die Beziehung negativ,

²⁰² a. a. O., 42 f.

²⁰³ a. a. O., 45

²⁰⁴ a. a. O., 60

²⁰⁵ a. a. O., 66

²⁰⁶ a. a. O., 94

²⁰⁷ a. a. O., 110

wird die weibliche Rolle, jedenfalls so, wie die Mutter sie lebt, abgelehnt.²⁰⁸ Selbstwertschwache Frauen haben oft eine Abneigung gegen alles Weiche und Weibliche an sich selbst und sehen Weiblichkeit als Schwäche an. „Das Wissen darum, welche Stärke im Frausein liegt, ist ihnen nicht zugänglich.“²⁰⁹

Weiter beschreibt B. Wardetzki das mütterliche Verhalten bei der „Delegation von Leistung, Prestige und Erfolg“ auf das Kind. „Die narzißtische Ausbeutung oder auch Besetzung des Kindes durch die Eltern bedeutet einen Verlust an mütterlicher Zuwendung und eine Betonung der männlich fordernden Haltung.“²¹⁰ In engem Zusammenhang damit steht „das Gebot der Lustfeindlichkeit und Tugendhaftigkeit.“ Natürliche sexuelle Regungen des Kindes fallen unter ein Verdikt und werden später mit den entsetzten Augen der Mutter verknüpft bleiben.²¹¹

Auch wenn es um die Bedeutung von Geschwistern bei narzißtischen Problematiken geht, kreisen die Beschreibungen um die Mutter. Eine Patientin spricht über das gute Verhältnis zu ihrem Bruder und ihren Schmerz bei einer Trennung von ihm: „Das Schlimmste war, daß er mich allein bei meiner Mutter ließ, vor der ich doch am meisten Angst hatte. Gerade von meinem Bruder und meinem Vater brauchte ich Schutz. Obwohl sie wußten, wie brutal sie sein konnte, taten sie nichts und ließen mich einfach mit ihr allein.“²¹² Positiv wie negativ zeigt sich also, daß die Mutter die Hauptdarstellerin im narzißtischen Drama ist, und lange vor dem ödipalen Dreieck werden die schicksalhaften Weichen gestellt.

Wie A. Miller sieht B. Wardetzki in den Haltungen der Grandiosität und Depressivität Abwehrformen, die den unerträglichen Schmerz um den frühen Selbstverlust, den die Bezugspersonen erzwangen, verleugnen soll.²¹³ Daß es einer Frau trotz extrem ungünstiger Voraussetzungen gelingen kann, dem falschen Selbst in Form von Grandiosität und Depressivität zu entrinnen und das wahre Selbst zu finden, zeigt sie am Beispiel des Märchens von Schneewittchen. Für das wahre Selbsterleben steht die Figur des Schneewittchens, während die leibliche Mutter das Minderwertigkeitssegment ausdrückt („Seelenwinter, Einsamkeit, Depression, Ebenholzrahmen“), die Stiefmutter hingegen die

²⁰⁸ a. a. O., 102

²⁰⁹ a. a. O., 108

²¹⁰ a. a. O., 112

²¹¹ a. a. O., 115 f.

²¹² a. a. O., 141f.

²¹³ A. Miller, 1997, 59 ff.

„narzißtische Grandiosität“.²¹⁴ Der Weg zum wahren Selbst ist der gefährliche Weg ins Unbekannte. „'Ach lieber Jäger, laß mir mein Leben; ich will in den wilden Wald laufen und nimmermehr wieder heimkommen'“.²¹⁵

In dieser lebensbedrohlichen Situation fällt die Entscheidung zur Veränderung, die aus Sucht, Depression und Krankheit herausführen kann.²¹⁶ Die Veränderung besteht darin, die Lebenslüge zu erkennen, die sich in einer nicht authentischen Einstellung zu sich selbst, dem Leben und den anderen Menschen ausdrückt. Es gibt viele Wege, eine solche Veränderung zu erreichen: Therapie, Selbsthilfegruppen, Hilfe von Freunden, bewußte Auseinandersetzung mit den Aufgaben des täglichen Lebens und den Menschen, mit denen man zusammenlebt.²¹⁷

Die therapeutische Situation bezeichnet B. Wardetzki als „sozialen Brutkasten“. In dieser schützenden, wärmenden Atmosphäre kann ein instabiles Selbst sich angstfrei herauswagen und sich den eigenen negativen Gefühlen stellen, um schließlich zu lernen, Entsagungen als Teil des Lebens anzunehmen und sich Begrenzungen zu stellen. Alte Wunden, die mit einem frühen Selbstverlust zusammenhängen, können heilen. Dadurch findet das Selbst den Bezugspunkt für sein Handeln in sich selbst und kann aufhören, ihn in anderen Menschen zu suchen.²¹⁸

Obwohl narzißtische Störungen nicht geschlechtsspezifisch sind, äußern sie sich nach B. Wardetzkis therapeutischen Erfahrungen bei Frauen und Männern unterschiedlich. Männer leben eher die grandiose Seite des instabilen Selbst und kämpfen um Anerkennung und Autonomie. Frauen neigen eher zur depressiven Seite und verbergen ihre Gefühle von Minderwertigkeit und Hilflosigkeit hinter Überanpassung.²¹⁹ In therapeutischen Gruppen mit narzißtisch gestörten Frauen entsteht oft ein sogenannter „Gefühlssumpf“, gebildet aus Negativität, Hoffnungslosigkeit und Resignation. Es herrscht ein „allgemeines Leidensgefühl“ vor, und die gegenseitige Empathie

²¹⁴ B. Wardetzki, 1999, 210

²¹⁵ a. a. O., 213

²¹⁶ a. a. O., 214

²¹⁷ a. a. O., 216 f.

²¹⁸ a. a. O., 238

²¹⁹ a. a. O., 49 f.

trägt eher zur Aufrechterhaltung als zur Änderung der Symptomatik bei.²²⁰

Eine besondere Form von weiblicher Überanpassung beobachtet B. Wardetzki nicht selten bei „modernen Karrierefrauen“, die ihre Furcht vor Kritik, Ablehnung, Inkompetenz und innerem Chaos hinter einer Haltung des „Alles-Machbaren“ und „Alles-Kontrollierbaren“ verstecken, sich „pseudo-sicher und cool“ geben und ihre emotionale Seite zugunsten der kognitiv-intellektuellen verkümmern lassen.²²¹

Eine religiöse Thematik klingt bei B. Wardetzki im Zusammenhang mit sexuellen Schwierigkeiten ihrer Patientinnen an, die sie am Märchen vom „Marienkind“ erläutert. „Marienkinder“ leiden unter starken, in der frühen Kindheit grundgelegten Schuldgefühlen, wenn sie Sexualität, Erotik und Lust ausleben, weil ihre überhöhten, einschränkenden Moralvorstellungen dem entgegenstehen. Gerade Frauen, die in der Kindheit sexuell mißbraucht wurden, können unter einem „Madonnenkomplex“ leiden, der sie in den Konflikt „Heilige“ oder „Hure“ treibt. Erst wenn die Frau im Sinne einer „narzißtischen Abrüstung“ vor ihrem rigiden, unmenschlichen Über-Ich kapituliert, können die wahren Gefühle und Bedürfnisse, können Lebendigkeit und Spontaneität sich zeigen.²²²

Zusammenfassung

Unter dem Stichwort: das Gewordensein der Mütter lassen sich B. Wardetzkis Ausführungen fassen, weil sie das Augenmerk speziell auf den weiblichen Narzißmus richtet, der durch das Vorherrschen depressiver Einstellungen gekennzeichnet ist und seine Wurzeln in mangelnder mütterlicher Liebe und Einfühlung oder Verwöhnung und Überbehütung hat. Narzißtischen Müttern fällt beides schwer: ein Kind anzunehmen und es loszulassen.

Die therapeutische Situation umschreibt sie mit der mütterlichen Metapher des schützenden, wärmenden „sozialen Brutkastens“, in dem das Selbst einen authentischen Ausdruck finden kann. Wie mütterliche Funktionen in der Kindheit auch von anderen Personen als der Mutter wahrgenommen werden können, so kann

²²⁰ a. a. O., 51

²²¹ a. a. O., 54 f.

²²² a. a. O., 124 ff.

auch die Funktion des Therapeuten von Mitmenschen, Freunden und Selbsthilfegruppen übernommen werden.

Der Hinweis zeigt, daß entwicklungsförderndes und therapeutisches mütterliches Verhalten sich nicht auf isolierte Bereiche der gesellschaftlichen Wirklichkeit bezieht, sondern als ein grundlegendes Muster aller menschlichen Beziehungsformen angesehen werden muß. Diese Tatsache kann Mütter (und Therapeuten) vom Druck der Alleinzuständigkeit entlasten, vorausgesetzt, sie sind bereit, ihren Schutzbefohlenen solche Hilfsquellen zu erschließen und es zu ertragen, daß sie zwar eine wichtige aber keine ausschließliche Rolle spielen.

1.9 C. Lasch: Die moderne Bürokratie und der „neue Narziß“

Daß gestörter Narzißmus ein gesellschaftliches Phänomen ist, beschreibt Christopher Lasch in seinem Buch *Das Zeitalter des Narzißmus*.²²³ Seine Aussagen zeigen, daß es sich bei der narzißtischen Problematik nicht nur um Einzelsymptomatiken handelt, die in die Hand von Experten gehören, sondern um eine beunruhigende Erscheinung, die die Gesellschaft als Ganze betrifft. Er bezieht sich in seiner Analyse ausdrücklich auf die klinische Literatur zu diesem Thema, um der Gefahr zu entgehen, im Phänomen des Narzißmus lediglich eine Metapher für Selbstsucht zu sehen. Nur die Berücksichtigung der psychologischen Dimension erlaubt es nach seiner Auffassung, „eine Verbindung herzustellen zwischen dem narzißtischen Persönlichkeitstyp und bestimmten charakteristischen Grundmustern unserer zeitgenössischen Kultur.“²²⁴

Er bezeichnet diesen Persönlichkeitstyp als „neuen Narziß“, der nicht von Schuld, sondern von Angst gequält wird und einer verzweifelten Suche nach Sinn. Er giert nach Anerkennung und Bewunderung, hält Wettbewerb aber für zerstörerisch. Er preist Kooperation und Teamwork, ist aber von tiefsitzenden antisozialen Impulsen besetzt. Er bejaht Regeln und Ordnungsprinzipien, ist aber heimlich davon überzeugt, daß sie für ihn nicht gelten. Von unermeßlichen Ansprüchen und Erwartungen getrieben, lebt er ständig „in einem Zustand

²²³ C. Lasch, 1980

²²⁴ a. a. O., 54

ruhelosen, ewig unbefriedigten Begehrens.“²²⁵ „Innerlich vereist, sucht er in persönlichen Beziehungen Möglichkeiten zu bewundern und bewundert zu werden.“²²⁶ Dabei ist er abhängig von der Wärme, die er bei anderen entlehnt, fürchtet aber die Abhängigkeit. Und selbst, wenn er im Alltag besteht, fehlt ihm das Erleben von Glück. Obwohl er Bewunderung braucht, verachtet er die Bewunderer. Die Aussicht auf Alter und Tod erfüllt ihn mit Schrecken, weil sie ihm sein Lebenselixier rauben: die Bewunderung.²²⁷

Trotz seines großen inneren Leidens hat der „neue Narziß“ viele Eigenschaften, die ihn für bürokratische Institutionen empfehlen. „Es fällt ihm leicht, persönlich Eindruck zu machen, und seine meisterhafte Fähigkeit, die Feinheiten der Selbstdarstellung zu handhaben, kommt ihm in politischen und wirtschaftlichen Organisationen zustatten, in denen Leistung inzwischen weniger zählt als ‚Präsenz‘, ‚Schwung‘ und persönliches Erfolgsimage.“²²⁸

Der neue Managertyp, „ein jungenhafter, verspielter und ‚anziehender‘ Typ“, hält wenig von sozialen Verpflichtungen, bringt seinem Unternehmen nur begrenzt Loyalität entgegen, ist „aufgeschlossen für neue Ideen, jedoch ohne Überzeugungen.“ Er will nicht vorankommen, sondern Sieger sein, was ihm in der zweiten Lebenshälfte zunehmend schwerer fällt.²²⁹

Wie die Bürokratie den Narzißten braucht und hervorbringt, so bringt sie auch die „Gesellschaft der Show“ hervor, die von einem „Wuchern der visuellen und auditiven Bilder“ lebt. Zunehmend erleben die Menschen ihre Alltagsvollzüge wie von einer Kamera aufgezeichnet und einem unsichtbaren Publikum vorgespielt. Das Bild, bis hin zum Röntgenbild, wird zum Beweis für die eigene Existenz.²³⁰

C. Lasch kommt zu dem Schluß: „Der Narzißmus scheint praktisch die beste Art und Weise zu sein, sich den Spannungen und Ängsten des modernen Lebens gewachsen zu zeigen, und die herrschenden gesellschaftlichen Umstände bringen deshalb die narzißtischen Charaktereigenschaften deutlich zum Vorschein,

²²⁵ a. a. O., 15

²²⁶ a. a. O., 43

²²⁷ a. a. O., 54 ff.

²²⁸ a. a. O., 66 f.

²²⁹ a. a. O., 67 ff.

²³⁰ a. a. O., 70 ff.

die in unterschiedlichem Grade bei jedem einzelnen anzutreffen sind.“²³¹

Der Wandel von der „innengeleiteten“ zur „narzißtischen“ Persönlichkeit²³² betrifft ganz unmittelbar die Familie, die als erste Instanz zur Anpassung der menschlichen Natur an die gesellschaftlich herrschenden Normen agiert.²³³ Die Familie, die früher umfassend für die Versorgung und Erziehung der Kinder zuständig war, verlor, beginnend im 19. Jhd., zunehmend ihre Funktionen an das Gesundheits- und Wohlfahrtswesen, an Wissenschaft und Technik. Diese „Ersatzeltern“ waren nun dem Staat, der privaten Industrie und ihrem eigenen beruflichen Ehrenkodex verantwortlich und nicht mehr der Familie.²³⁴ Sie ließen „den Eltern außer ihrer Liebe fast nichts mehr, was sie ihren Kindern hätten geben können.“²³⁵

Die Herrschaft der Experten hat auf der einen Seite ein Ideal perfekter Elternschaft hervorgebracht, zugleich aber auch das Vertrauen der Eltern zerstört, selbst elementaren Erziehungsaufgaben gewachsen zu sein, was das Expertentum weiter stärkt.²³⁶ Das Ergebnis sind dann Mütter, die nach eigenen Aussagen „'alle Handgriffe zur Befriedigung der Bedürfnisse ihres Kindes mechanisch erledigen [...] wie jemand, [...] der automatisch die Anweisungen eines Handbuches befolgt'.“²³⁷

Solcherart mütterliche Verhaltensweisen sieht C. Lasch jedoch nicht als erste Ursache für narzißtische Fehlentwicklungen an, sondern als Folge gesellschaftlicher Verhältnisse. „Die moderne kapitalistische Gesellschaft läßt nicht nur narzißtische Persönlichkeiten prominent werden, sondern kitzelt auch bei jedermann narzißtische Züge heraus und gibt ihnen Nahrung.“²³⁸

Die unsichere Mutter und die funktionsentleerte Familie sind nach seiner Auffassung bedingt „durch das Anwachsen gigantischer Körperschaften und der Staatsbürokratie, die sie stützt.“ Der „Konsensus der Fachleute“ bewirkt beim „Laien“ das Gefühl von Abhängigkeit und Inkompetenz.²³⁹ Er sieht sich einer Welt voller Mißgunst und Ausbeutung gegenüber, in der es nur noch um

²³¹ a. a. O., 74

²³² a. a. O., 64

²³³ a. a. O., 55

²³⁴ a. a. O., 196ff.

²³⁵ a. a. O., 214 f.

²³⁶ ebenda

²³⁷ a. a. O., 216

²³⁸ a. a. O., 288

²³⁹ a. a. O., 285

Selbsterhaltung und psychisches Überleben gehen kann; so entsteht die „Weltsicht des Resignierten“.²⁴⁰

C.Lasch erhofft sich eine Lösung der narzißtischen Problematik nicht durch Appelle an Familien oder Mütter. Er plädiert dafür, daß die Bürger eigene „Kompetenzgemeinschaften“ schaffen und die Lösung ihrer Probleme selbst in die Hand nehmen. „Erst dann wird die Produktionskapazität des modernen Kapitalismus – im Verein mit den wissenschaftlichen Kenntnissen, die ihr heute zugute kommen – den Interessen der Menschheit dienen.“²⁴¹ Nur so verliert die Gesellschaft den Nimbus einer „Nährmutter“, von der aller Segen ausgeht.²⁴²

Zusammenfassung

C. Laschs Ausführungen können als Fortsetzung dessen betrachtet werden, was E. H. Erikson unter „Bossismus“ und „Momismus“ beschrieben hat. Er zeichnet das Portrait einer Gesellschaft, die das „falsche Selbst“ zur Norm erhoben hat, was die Mitglieder dieser Gesellschaft in immer größere Entfremdung und Abhängigkeit treibt.

Wenn die individuelle Interaktion zwischen Mutter und Kind von Experten normiert und damit ad absurdum geführt wird, kann die gefügig gemachte Mutter bei ihrem Kind nur Unsicherheit und Abhängigkeit bewirken. Der kreative Selbstausdruck bleibt auf der Strecke und damit die Entwicklung eines stabilen

Selbstwertgefühls. In einer narzißtisch gestörten Gesellschaft sozialisiert dann die narzißtisch gestörte Mutter den "neuen Narziß".

C. Lasch ruft in dieser Situation nicht nach Therapie, sondern nach Kompetenzgemeinschaften entsprechend den traditionellen bürgerlichen Tugenden. Werden die bisher gefundenen psychoanalytischen Erkenntnisse ernstgenommen, können solche Kompetenzgemeinschaften allerdings nur produktiv werden, wenn die in ihnen versammelten „neuen Narzißten“ sich ihren archaischen Bedürfnissen nach Zuwendung, Akzeptanz und Empathie bewußt stellen. Nur so ist zu verhindern, daß verdrängte und abgespaltene Energien eine gemeinsame Arbeit von vornherein unterminieren.

²⁴⁰ a. a. O., 74 f.

²⁴¹ a. a. O., 292

²⁴² a. a. O., 285

Mütterlichen Schuldgefühlen bietet C. Lasch wenig Nahrung, weil er Mütter im Zusammenhang gesellschaftlicher Gesamtentwicklungen sieht.

2. Die analytische Psychologie

Wie sich bei M. Balint, D. W. Winnicott und E. H. Erikson zeigte, bietet schon die Psychoanalyse eine Fülle von Anregungen, über die religiöse Symbolisierung des Weiblichen/Mütterlichen nachzudenken. In höherem Maße darf das noch von der analytischen Psychologie C. G. Jungs erwartet werden, die aufgrund ihrer archetypischen Orientierung eine größere Nähe zu religiösen Phänomenen hat. Dieser tiefenpsychologischen Richtung soll nun die Aufmerksamkeit gelten. Wie für die psychoanalytische Auffassung der Narzißmusproblematik die Position H. Kohuts detailliert dargestellt wurde, so sollen nach einer Einführung zum Verständnis der Jung-Schule die Ausführungen K. Aspers ausführlicher referiert und durch relevante Aussagen C. G. Jungs und seines Schülers E. Neumann ergänzt werden.

2.1 Einführung

Während die Psychoanalyse ihr Augenmerk auf die persönliche Lebenslinie des Menschen richtet, geht die komplexe oder analytische Psychologie von einem anderen Bezugsrahmen aus. C. G. Jung (1875 – 1961) nimmt außer dem persönlichen Bewußten und Unbewußten ein Kollektiv-Unbewußtes an. „ Nach Jung ruht das Bewußtsein des Menschen mit dem Ich als Mittelpunkt auf dem den individuellen Umkreis in tiefer Schichtung weit überragenden kollektiven Unbewußten, das als Kollektivseele, ja Weltseele, alle Menschen in der Tiefe miteinander verbindet.“²⁴³

Aufgrund ihrer Anschauungen ist in der analytischen Psychologie die Einbeziehung religiöser Größen selbstverständlich, im Gegensatz zu S. Freud, der in der Religion eine Illusion ohne

²⁴³ P. Schwarzenau, 1998, 150

Zukunft sieht, denn ihre Lehrsätze „sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringenden Wünsche der Menschheit. Das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.“²⁴⁴ Er kommt zu dem Schluß: „Unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anders woher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.“²⁴⁵

C. G. Jung hält den Standpunkt S. Freuds für einen Irrtum. Nach seiner Auffassung sind die religiösen Symbole keine wunscherfüllenden Phantasien, sie sind auch nicht ausgedacht, sondern entstehen in einer bewußtseinsfernen Tiefenschicht der menschlichen Seele. „darum haben die religiösen Symbole auch ausgesprochen ‚Offenbarungscharakter‘, das heißt sie sind in der Regel spontane Erzeugnisse der unbewußten Seelentätigkeit.“²⁴⁶ Für ihn gehören „die Ideen des moralischen Gesetzes und der Gottheit ... zum unausrottbaren Bestand der menschlichen Seele. Darum hat sich jede ehrliche Psychologie, die nicht von einem banausenhaften Aufklärungsdünkel verblendet ist, mit diesen Tatsachen auseinanderzusetzen.“²⁴⁷

C. G. Jung unterscheidet schon lange vor den neuen Narzißmustheorien zwischen Ich und Selbst, das als eigentlich anordnender Archetyp gesehen wird, dem alle anderen Archetypen zugeordnet sind.²⁴⁸ Der Archetyp ist ein Schlüsselbegriff in der analytischen Psychologie. Er beschreibt ihn als ein „an sich leeres, formales Element, das nichts anderes ist als eine ‚facultas praeformandi‘, eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform.“ Er kann benannt werden und besitzt einen invariablen Bedeutungskern mit einer Fülle von Aspekten, die alle einen positiven und negativen Sinn haben können.²⁴⁹

Er sieht es als Tatsache an, „daß das Kind ein anererbtes System besitzt, welches das Vorhandensein von Eltern und deren möglicher Einwirkung antizipiert. Mit anderen Worten: hinter dem Vater steht der Archetypus des Vaters, und in diesem präexistenten Typus liegt das Geheimnis der Vatergewalt, wie die Macht, welche den Vogel zum Wandern nötigt, nicht von ihm

²⁴⁴ S. Freud, Hg. A. Mitscherlich, 1950, 313

²⁴⁵ a. a. O., 337

²⁴⁶ C. G. Jung, G. W. VIII, 1995, 449 f.

²⁴⁷ a. a. O., 306

²⁴⁸ a. a. O., 138

²⁴⁹ C. G. Jung, G. W. 9/1, 1976, 95 f.

selber erzeugt wird, sondern aus seiner Ahnenreihe stammt.“²⁵⁰
 Gleiches gilt von der Mutter: „Es ist nicht bloß die persönliche Mutter, von der alle jene in der Literatur geschilderten Wirkungen auf die kindliche Psyche ausgehen, sondern es ist vielmehr der auf die Mutter projizierte Archetypus, welcher dieser einen mythologischen Hintergrund gibt und ihr damit Autorität, ja Numinosität verleiht.“²⁵¹

Das Werden des Selbst als Ausprägung des „Lebensmusters“ hat C. G. Jung als Individuationsprozeß bezeichnet.²⁵² Um seinem Selbst im Laufe des Lebens näher zu kommen, muß der Mensch lernen, sich von seiner Persona zu unterscheiden. Unter Persona versteht er das „'als was Einer erscheint'“. Er nimmt einen Namen an, erwirbt einen Titel, stellt ein Amt dar, und ist dieses oder jenes. Dies ist natürlich in einem gewissen Sinne wirklich, jedoch im Verhältnis zur Individualität des Betreffenden wie eine sekundäre Wirklichkeit, eine bloße Kompromißbildung, an der manchmal andere noch vielmehr beteiligt sind als er. Die Persona ist ein Schein, eine zweidimensionale Wirklichkeit, wie man sie scherzweise bezeichnen könnte.“²⁵³

Wie mit der Persona muß der Mensch sich mit seinem Schatten auseinandersetzen, der nach C. G. Jung in zwei Formen auftritt. Die erste Form ist der „persönliche Schatten“, der die ungelebten Züge des Individuums enthält, seien sie positiv oder negativ. Die zweite Form ist der „kollektive Schatten“, der den verborgenen Gegensatz zum herrschenden Zeitgeist versinnbildlicht.“²⁵⁴

Auch das Bewußtmachen und Akzeptieren des gegengeschlechtlichen Anteils in der Psyche ist Aufgabe im Individuationsprozeß. „Hat man das Gegengeschlechtliche in der eigenen Seele durchschaut und bewußt gemacht, so hat man sich und seine Emotionen und Affekte weitgehend in der eigenen Hand.“ Das bedeutet vor allem wirkliche Unabhängigkeit, wenn auch gleichzeitig „Einsamkeit - jene Einsamkeit des ‚innerlich freien‘ Menschen, den keine Liebesbeziehung oder Partnerschaft mehr in Ketten zu schlagen vermag, für den das andere Geschlecht seine Unheimlichkeit verloren hat, weil er dessen Wesenszüge in den Tiefen der eigenen Seele kennenlernte.“²⁵⁵

²⁵⁰ C. G. Jung, G. W. 4, 1995, 368

²⁵¹ C. G. Jung, G. W. 9/1, 1976, 98

²⁵² C. G. Jung u. a., 1979, 160

²⁵³ C. G. Jung, Ges. W. Bd. 7, 173

²⁵⁴ J. Jacobi, 1977, 113

²⁵⁵ J. Jacobi, 1977, 123 f.

Durch diese Arbeit an sich selbst wird das Selbst mehr und mehr erfahrbar. Es hat den Charakter von etwas, „das ein Resultat, ein erreichtes Ziel ist, etwas, das nur allmählich zustande gekommen und durch viele Mühen erfahrbar geworden ist. So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der völligste Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt ...“²⁵⁶

Dieses knapp skizzierte Modell der Jung'schen Tiefenpsychologie bildet den Hintergrund der der Jung-Schule zuzurechnenden Psychotherapeutin Kathrin Asper und ihrer von daher bestimmten Art und Weise, mit der Narzißmusproblematik umzugehen.²⁵⁷

2.2 Kathrin Asper: Narzißtische Beeinträchtigungen und ihre Wandlung

2.2.1 Die Narzißmusproblematik in der archetypisch orientierten Psychologie

Die Lehranalytikerin und Psychotherapeutin geht davon aus, daß heute in der therapeutischen Situation viele Menschen nicht das „starke und wahlfähige Ich“ haben, das C.G.Jung in seiner Zeit voraussetzte. Nach ihrer Vermutung hängt das mit dem Schwinden kollektiv gültiger Werte zusammen, die früher dem einzelnen Halt und Struktur gaben und ihn in einen sozialen Kontext einfügten. Die heutige Situation ist gekennzeichnet durch die narzißtischen Störungen mit ihren Ich-Defekten.²⁵⁸

Für diese narzißtischen Störungen gibt es so wenig wie für andere psychische Problematiken eine „Ein-für-allemal-Lösung“ im Sinne des patriarchal geprägten Arzt-Patienten-Modells, wonach einfach ein Rezept für die kranke Stelle erwartet wird.²⁵⁹ Letztlich geschieht Heilung nach einem Ausspruch C. G. Jungs „Deo concedente“, wenn es Gott wohlgefällig ist.²⁶⁰

Wie B. Wardetzki sieht K. Asper das Problem, bei der Beschreibung der narzißtischen Problematik immer wieder auf die Mutter zu stoßen. Und wie dieser Autorin ist es ihr ein Anliegen, nicht den Müttern alle Schuld zuzuschreiben. Dabei kommt ihr die

²⁵⁶ C. G. Jung, Ges. W. Bd. 7, 1974, 263

²⁵⁷ K. Asper, 1998,

²⁵⁸ a. a. O., 291 f.

²⁵⁹ a. a. O., 197

²⁶⁰ a. a. O., 24

Theoriebildung der analytischen Psychologie zugute, der zufolge die persönlichen Eltern in archetypische Möglichkeiten und Bilder eingebunden sind.

„Mutter' ist nicht nur persönliche Mutter, sondern umfaßt weit darüber hinaus unsere anlagemäßigen Muttermöglichkeiten, das Mutterbild in uns drinnen, mutterspezifische Erfahrungen an anderen Menschen als an der persönlichen Mutter. Mütter hatten wir, Mütter suchen wir ein Leben lang, weil in jeder Beziehungsform auch der bergende, mütterliche Zug nebst anderen enthalten ist. ‚Mutter‘ suchen wir auch im nicht persönlichen Bereich: in der Natur, in der Kirche, in anderen umfassenden Institutionen, in denen wir uns geborgen fühlen möchten. Sehnsucht nach Mutter wird auch in der Kunst gestillt, in Mutter-Kind-Darstellungen, in religiösen Bildnereien, und auch in der Literatur ist die Rede von dieser einen existentiellen Weise des Menschseins.“²⁶¹

Die Sehnsucht nach weiblich-mütterlichen Werten sieht sie verstärkt in unserer Gesellschaft, die von patriarchalen Vorstellungen geprägt ist. Narzißtische Beeinträchtigungen benötigen aber zu ihrer Wandlung ein „mutterspezifisches Medium [...]“. Insofern nun aber auch die Tiefenpsychologie sehr starke patriarchale Züge aufweist, ist es von großer Bedeutung, und dies nicht nur im Hinblick auf die narzißtische Wunde, daß sich der Tiefenpsychologe vermehrt auch mutterspezifischen therapeutischen Haltungen gegenüber offen zeigt.“²⁶²

Bedeutsam für eine Wandlung der narzißtischen Problematik ist nach ihrer Auffassung die Entwicklung eines Gefühls für das eigene Geschick. Wer es annehmen kann, anerkennt damit auch ein transzendentes Geschehen, überschreitet seinen beschränkten Ich-Horizont und erfährt, daß er "auf Unendliches" bezogen ist. Die Weite der analytischen Psychologie, bedingt durch ihre archetypische Ausrichtung, kann ein Steckenbleiben des einzelnen in der Elternanklage verhindern.“²⁶³

Aber ohne die tragende Erfahrung einer positiven Urbeziehung ist Gottvertrauen als Geborgenheit in Gott, als ein Akzeptieren des Angenommenseins, wie P. Tillich sagt, für den narzißtisch verwundeten Menschen schwierig, wenn nicht unmöglich, weil sein ihm zugehöriges Lebensmuster „verschüttet und beschattet“

²⁶¹ a. a. O., 25

²⁶² a. a. O., 26

²⁶³ a. a. O., 236

ist; „es ist das von allem Anfang an verworfene Wesen.“ Darum muß sein Ich soweit gestärkt werden, daß er sich seinem Wesen, oder, wie die analytische Psychologie sagt, seinem Selbst zuwenden kann. „In diesem Sinne ist das Logion ‚Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (Mt. 25,40) zutreffend. Bei narzißtisch beeinträchtigten Menschen ist das geringst Geachtete ihr eigenes Wesen.“²⁶⁴

2.2.2 Das Mütterliche als archetypisch unterlagerte Bezugsform

Auch in der analytischen Psychologie spielt die frühe Mutter-Kind-Beziehung eine entscheidende Rolle. „Die Urbeziehung ist Urgeborgenheit und positive Welterfahrung in dem Maße, wie die Mutter befähigt ist, sich den positiven Aspekten des Mutterarchetypus anzugleichen oder, anders ausgedrückt, in dem Maße, wie sie die Möglichkeit hat, die Facetten des positiven Mutterarchetypus zur Gestaltung zu bringen. Ist ihr dies möglich, so evoziert sie durch ihr Sein die Konstellation des positiven Mutterbildes im Kind und setzt die optimale Entwicklung des Kindes in Gang.“²⁶⁵

Diese „archetypisch unterlagerte Bezugsform“ äußert sich nicht nur in der frühen Kindheit, sie begleitet den Menschen sein Leben lang. „Mütterliches, Hegendes und Pflegendes sucht der Mensch, auch ohne zwingend frühgestört sein zu müssen, zeitlebens. Die Erfahrung an der Mutter prägt immer auch, nebst anderen Facetten, jede Beziehungsform, die der erwachsene Mensch eingeht, sei dies nun eine zu sich selber, zum anderen Menschen, zu Dingen, zur Natur, schließlich zu Gott.“²⁶⁶

In der „Urbeziehung“ geschieht die Interaktion zwischen beiden Partnern „auf oraler, auditiver, taktile und visueller Basis, deren Hauptcharakteristikum der Eroscharakter ist. Mutter und Kind sind im optimalen Falle durch ein liebendes Aufeinanderbezogenensein miteinander verschränkt.“²⁶⁷ Artgemäß vorgegeben ist „das Ineinander, danach das Miteinander und Aneinander.“²⁶⁸ Weiter führt sie aus: „Wer je ein Kind in Obhut hatte, sieht, daß zu seiner Entwicklung eine Haltung nötig ist, die mit den noch so kleinsten Entwicklungsschritten mitgeht, sie begrüßt und wiederholt

²⁶⁴ a. a. O., 106

²⁶⁵ a. a. O., 77

²⁶⁶ a. a. O., 58

²⁶⁷ a. a. O., 77

²⁶⁸ a. a. O., 78

hervorlockt. Einer solcherart mitgehenden und nicht am Vergangenen haftenden Haltung bedarf auch der Mensch sich selber gegenüber.“²⁶⁹

Narzißtisch verwundete Menschen aber haben kein liebevolles Verhältnis zu sich selber. Sie können sich selbst nicht halten und aushalten.²⁷⁰ Darum suchen und erwarten sie Liebe von anderen Menschen in der Außenwelt. Dort suchen sie letztlich die Mutter als Garantin für Daseinsberechtigung und Entfaltungsmöglichkeit.²⁷¹ Sie leiden unter einem Gefühl der Leere, die für den Mangel an guter Muttererfahrung steht, letztlich für den unbelebten positiven Mutterarchetypus. Erst wenn der Schmerz hierüber so groß wird, daß er nicht mehr durch Abwehrgesten gebändigt werden kann, sondern ausgedrückt werden muß, wird die positive Mütterlichkeit in der eigenen Seele konstelligiert.²⁷²

Das reiche, jedoch abgespaltene Gefühlsleben des narzißtisch versehrten Menschen vergleicht sie mit einer Prinzessin, die in einen Wurm verwandelt worden war. Die Rückverwandlung des „Wurmes“ in eine Prinzessin wird durch mutterspezifische Haltungen erreicht wie „Waschen und Wärmen“.²⁷³ Dem jungen Mann, der sich dieser Aufgabe unterzieht, gelingt es so, an die eingefrorene Trauer um seine Mutter und die Sehnsucht nach ihr heranzukommen und mit der Wiederbelebung der Sehnsucht seine verdrängten Gefühle zurückzugewinnen. Indem er nicht abläßt, sich um den „Wurm“ zu kümmern, kehrt „nicht allein die Beziehungsfähigkeit zurück, sondern auch die Hingabefähigkeit.“²⁷⁴

Der narzißtisch verwundete Mensch muß seine Kindheitsgeschichte wieder aufgreifen, sie verstehen lernen und auch betrauern können.²⁷⁵ Er muß den Schmerz fühlen, den z. B. die Erkenntnis bedeutet, sich ein Leben lang überfordert zu haben, um endlich einmal geliebt zu werden.

K. Asper läßt eine Patientin über ihre Jugend berichten:
 „'Setz dich doch gerade hin!' sagte meine Mutter und gab mir einen leichten Puff. Das waren ihre ‚Berührungen‘, ‚ihre Zärtlichkeiten‘, ihre Aufmerksamkeiten. Ja, sie war aufmerksam,

²⁶⁹ a. a. O., 291

²⁷⁰ a. a. O., 227

²⁷¹ a. a. O., 208

²⁷² a. a. O., 205

²⁷³ a. a. O., 111

²⁷⁴ a. a. O., 112

²⁷⁵ ebenda

sie sah etwas, was ihr nicht paßte, das nicht so sein sollte, sondern so, wie es ihrer Idealvorstellung gemäß hätte sein sollen: gerade und aufrecht. Ist sie etwa aufrecht gesessen? Ich glaube nicht, ich aber, als ihre Tochter, sollte, da sie für sich auch nicht gern einen krummen Rücken gehabt hätte. Aber gerade so kann ja kein Rücken gerade werden, bei jedem Puff krümmte er sich immer mehr. So war der Dialog mit meiner Mutter und mir. Und ich hatte ständig ein schlechtes Gewissen, daß ich mich nicht gerade setzen konnte, daß ich mir zu wenig Mühe gab, den mütterlichen Anforderungen gerecht zu werden, daß ich diesen Rücken halt einfach immer wieder vergaß und sein ließ, wie er gerade eben ‚saß‘, beim Sitzen oder ‚stand‘ beim Stehen, daß ich mich immer erwischen ließ mit krummem Rücken. Muß man sich nicht nachher, wenn man dieses schlechte Gewissen nicht mehr erträgt, *eben umso tausendmal mehr anstrengen*, und doch wenigstens ‚immer versuchen‘, ob man es nicht doch ‚lernen‘ könnte, daß der Rücken endlich gerade wäre und *die Mutter einmal liebevoll darüber streicheln könnte*. Aber eigentlich denke ich heute, daß die Mutter einfach den ‚krummen Rücken‘ streicheln müßte, dann würde er nämlich von selber gerade wachsen.²⁷⁶

Den Schmerz fühlen darf aber für die Patientin nicht heißen, auf die Vergangenheit fixiert in ihrer unerfüllbaren Sehnsucht zu verharren. Sie muß Mitleiden mit sich selber entwickeln; erst dann kann die narzißtische Problematik sich wandeln.²⁷⁷

2.2.3 „Mutterspezifische“ Haltungen in der Psychotherapie

Wie H. Kohut geht K. Asper in der Analyse von narzißtisch verwundeten Menschen von zwei typischen Übertragungsformen auf den Therapeuten aus: der Spiegelübertragung und der idealisierenden Übertragung.

„Der Analytiker nimmt diese im Sinne eines Nachvollzugs der optimalen Mutter an, versteht sie empathisch und leitet auf diese Weise eine schrittweise Relativierung der überhöhten, aber legitimen Bedürfnisse ein.“²⁷⁸

Diese „mutterspezifische Haltung orientiert sich an der Mutter-Kind-Beziehung und erscheint eingebunden in die Vorstellung

²⁷⁶ a. a. O., 169

²⁷⁷ a. a. O., 200 f.

²⁷⁸ a. a. O., 91f.

einer Mutter, die ihr Kind auf dem Arm trägt.“²⁷⁹ In der frühen Mutter-Kind-Beziehung erkennt und erfüllt eine Mutter die Bedürfnisse ihres Kindes auch dann, wenn es sie noch nicht in Worten ausdrücken kann. Ähnliches geschieht im therapeutischen Rahmen und wird von K. Asper als „Lauschen“ bezeichnet. „Lauschen kommt einem Fühlen, Merken und Spüren gleich, das sich nicht allein von der Oberfläche der Dinge bestimmen lässt, sondern vor allem von dem, was ‚zwischen den Zeilen‘ sichtbar wird.“²⁸⁰ „Therapeutische Haltung ist grundsätzlich Bezogenheit, ist unvoreingenommene Wahrnehmung des seelischen Prozesses mit den entsprechenden Einstellungen des Verstehens, Hegens und Haltens.“²⁸¹

Da die Wunde des narzißtisch verletzten Menschen meistens durch „vaterspezifische“ Haltungen wie das Erfüllen von Forderungen und ausgeprägte Leistungsbereitschaft geschützt wird, und er gewohnt ist, aus Pflichtgefühl und nicht aus Freude zu handeln, dürfen diese Einstellungen in der Analyse nicht noch verstärkt werden.²⁸² Sie spielen erst dann eine Rolle, wenn – bildlich gesprochen – das Kind seine Hand in die Vaterhand legt und schrittweise in die Welt und zu seiner Autonomie geleitet wird.²⁸³

Wie versucht ein Therapeut nun, der ja keine „allstillende Mutterfigur“ sein kann, sondern ähnlich einer Amme vorübergehend *mütterliche Einstellungen* annimmt²⁸⁴ eine Ebene zu finden, auf der er mit dem Analysanden kommunizieren kann? Er versucht, „den Bezug zum Kind im Analysanden aufzunehmen. Dieses Kind ist meistens stumm und erfordert eine lauschende Hinwendung.“²⁸⁵

K. Asper berichtet von einer Patientin, die „nicht nur eine als unempathisch erlebte Mutter, sondern auch einen unnahbaren Vater hatte. In ihrer Familie herrschte ein äußerst strenges, christliches Wertsystem, dessen Erfüllung sie als Kind ständig überforderte. [...] In der Therapie ging es darum, den Zugang zu ihren verschollenen Gefühlen freizusetzen und den Dialog mit dem einst verwundeten und deshalb verstummten Kind in ihr wieder aufzunehmen. Es war wichtig, ihre Gefühlsseite zu stärken

²⁷⁹ a. a. O., 209

²⁸⁰ a. a. O., 212

²⁸¹ a. a. O., 209

²⁸² a. a. O., 210

²⁸³ a. a. O., 209

²⁸⁴ a. a. O., 228

²⁸⁵ a. a. O., 218

und ihrer stark männlichen Betonung ein weibliches Selbst gegenüberzusetzen.“²⁸⁶ Diese Patientin malte ein Bild, das ein hilfloses, sich windendes rosa Wesen im Griff einer starken, blicklos ins Weite schauenden männlichen Kraft zeigte. Diese Gefühllosigkeit und Unbezogenheit erlebte die Analysandin an ihrer eigenen Mutter, die das Kind nur annahm, wenn es „lieb und fromm“ war.²⁸⁷

Gelingt es dem Analytiker durch „kreative Empathie“ dem „stummen Kind“ näherzukommen, beginnt der Analysand die Erfüllung seiner Sehnsüchte vom Analytiker zu erwarten, der so ideal sein soll, „daß der Analysand ihn bewundern kann und ihm angehören möchte.“ Die Relativierung dieser „Paradiesesansprüche“ verlangt viele kleine Durcharbeitungsschritte, durch die der Analysand erkennen soll, daß die Gefühle von Wut, Resignation, Leere, Angst und Ohnmacht, mit denen er auf „Fehler“ des Therapeuten antwortet, von seiner narzißtischen Wunde herrühren.²⁸⁸

Ebenso wie H. Kohut mißtraut K. Asper einem zu aktivem Eingreifen des Analytikers, der schnell zur Wunde vorstoßen will und darum fordert, „Schmerz müsse um jeden Preis geäußert werden.“²⁸⁹ Der Analysand „braucht den Analytiker als Begleiter, Wegweiser bisweilen, aber nicht als einen, der ihn vorauswissend am Ziel erwartet.“²⁹⁰ Wie D. W. Winnicott ist sie der Meinung, daß der narzißtisch verwundete Mensch seine Überlebensstrategien, sein mit einer Kinderschwester verglichenes „falsches Selbst“ solange braucht, bis er die therapeutische Situation ertragen kann.²⁹¹

Viele Facetten der narzißtischen Problematik findet K. Asper wieder im Märchen *Die drei Raben*, in die sich die verfluchten Seelenanteile einer Märchenheldin verwandelt haben. Sie betont die Rolle des „Stühlchens“, das das Schwesterchen auf die lange Reise zu seinen Rabenbrüdern mitnimmt.²⁹² „Der narzißtisch versehrte Mensch kann gerade eines nicht: nämlich ruhen, sich sammeln, sich setzen. In ständiger Gehhaltung befangen, um es allen recht zu machen, kann er sich die Möglichkeit des Sitzens im übertragenen Sinne wenig erlauben.[...] Es geht deshalb zu

²⁸⁶ a. a. O., 109 f.

²⁸⁷ a. a. O., 110

²⁸⁸ a. a. O., 249 f.

²⁸⁹ a. a. O., 203

²⁹⁰ a. a. O., 207

²⁹¹ a. a. O., 206

²⁹² a. a. O., 182

Beginn der Analyse darum, ihm allmählich die ‚Sitz‘-Möglichkeiten zugänglich und vertraut zu machen, was auch bedeutet, die Widerstände empathisch zu begreifen.²⁹³

Auch das einfache Erzählen wird von den Analysanden als wohltuend erlebt, obwohl es ihnen schwerfällt. Sie neigen zum „künstlichen“ Erzählen, durch das dem Analytiker Material zugeschoben wird, aus dem er etwas „machen“ soll. Es geht aber darum, eine Erzählweise zu finden, welche die wahren Gefühle berücksichtigt, was dem narzißtisch verletzten Menschen so schwer fällt, weil er sich selber nicht mütterlich halten und aushalten kann.

Aufgabe der Analyse ist es darum, die Selbstwahrnehmung zu stärken und „die subjektiv als Schattendasein empfundene Wirklichkeit des Analysanden durch Wärme und Anteilnahme ans Licht zu heben.“²⁹⁴ Er kann lernen, sein Leiden anzunehmen und daran Orientierung zu gewinnen.²⁹⁵ Er kann sich stärker mit narzißtischer Libido besetzen und das eigene Wesen deutlicher in

Erscheinung treten lassen.²⁹⁶ „Selbstbejahung, Toleranz, Zugang zu den eigenen Gefühlen, Vertrauen und Lebensfreude können als die wohl wesentlichsten Wandlungsschritte einer narzißtischen Problematik bezeichnet werden. Dahinter kann nun auch ein anderes Gottesbild vermutet werden: ein Bild Gottes, das den Menschen bejaht und den zu übermäßiger Gottesfurcht geneigten narzißtischen Menschen Gottvertrauen schenkt.“²⁹⁷

Zusammenfassung

Ohne die Bedeutung der persönlichen Mutter zu unterschätzen, bezieht K. Asper ein umfassend Mütterliches in ihre Überlegungen mit ein, das in jeder Beziehungsform mitschwingt bis hin zur Gottesbeziehung, von der sie ganz selbstverständlich reden kann, da nach Auffassung C. G. Jungs der Mensch auf Unendliches bezogen ist.

Die Erfahrung des archetypisch Mütterlichen wird ermöglicht, wenn die persönliche Mutter diese Dimension durch Verhaltensweisen eröffnet, wie sie auch die bisher vorgestellten

²⁹³ a. a. O., 183

²⁹⁴ a. a. O., 181

²⁹⁵ a. a. O., 268

²⁹⁶ a. a. O., 269

²⁹⁷ a. a. O., 293

Psychoanalytiker beschrieben haben: Halten, Hegen, Pflegen, Mitgehen, Akzeptieren, Einfühlen. Das Wirksamwerden des positiven Mutterarchetyps zeigt sich in Selbstbejahung, Zugang zu den eigenen Gefühlen, Lebensfreude, Toleranz und im Bild eines den Menschen bejahenden, Vertrauen schenkenden Gottes.

Stärker noch als die bisher vorgestellten Autoren betont K. Asper die Notwendigkeit mutterspezifischer Verhaltensweisen für die Therapie narzißtischer Störungen, um dem verstummten inneren Kind näher zu kommen und seine verdrängten und eingefrorenen Gefühle zu befreien.

Dadurch daß sie im archetypischen Bezugsrahmen der analytischen Psychologie argumentiert, relativiert sie die Bedeutung der persönlichen Mutter für das Schicksal des Kindes, was zu deren Entlastung von Alleinverantwortung beitragen kann.

Da der Mutterarchetypus eine Brückenfunktion zwischen der Erfahrung des individuellen, kollektiven und religiösen Mütterlichen einnimmt, soll nun die Auffassung C. G. Jungs zu dieser Thematik dargestellt werden.

2.3 C. G. Jung: Mutterarchetyp, Mutterkomplex und die heilsame Wirkung der Religion

Zu den typischen Formen des Mutterarchetypus zählt C. G. Jung die persönliche Mutter, die Groß-, Stief- und Schwiegermutter, die Kinderfrau und die Ahnfrau. In einem höheren, übertragenen Sinn gehören dazu die Göttin, die Mutter Gottes, die Sophia und als Ziel der Erlösungssehnsucht das Paradies, das Reich Gottes und das himmlische Jerusalem. Weiter drückt der Mutterarchetyp sich aus in Kirche, Universität, Stadt, Land, Himmel, Erde, Wald, Gewässer und als Geburts- und Zeugungsstätte in Acker, Garten, Höhle, Baum, Quelle, Taufbecken und außerdem in allen Hohlformen und hilfreichen Tieren.²⁹⁸

Allen diesen Formen eignet das „Mütterliche“. Darunter versteht C. G. Jung die Weisheit und geistige Höhe jenseits des Verstandes, das Gütige, das Hegende, das Tragende, das Nahrungspendende, die Stätte der Wiedergeburt, den hilfreichen Instinkt oder Impuls aber auch das Finstere, den Abgrund, das Verschlingende, das Verführende, das Angsterregende und

²⁹⁸ C. G. Jung, G. W. 9/1, 1976, 96

Unentrinnbare.²⁹⁹ „... Die Mutter ist die erste Welt des Kindes und die letzte Welt des Erwachsenen. In den Mantel dieser größten Isis sind wir als ihre Kinder alle gehüllt.“³⁰⁰

Auch C. G. Jung betont die Bedeutung der persönlichen Mutter für die individuelle Entwicklung, unterscheidet aber bei traumatischen Wirkungen, die von der Mutter ausgehen, zwei Gruppen: solche, „welche wirklich vorhandenen Charaktereigenschaften oder Einstellungen der persönlichen Mutter entsprechen“, und solche, „welche sie nur scheinbar besitzt, indem es sich um Projektionen phantastischer (das heißt archetypischer) Art von seiten des Kindes handelt.“ Die bei einer Neurotisierung ausgelösten abnormen Phantasien gehen oft weiter über das hinaus, was man einer persönlichen Mutter zuschreiben kann. Das gilt besonders für die bei kindlichen Phobien häufigen mythologischen Vorstellungen, in denen die Mutter u. a. als Tier, Hexe, Gespenst oder Menschenfresserin erscheint.³⁰¹

In solchen Fällen tritt ein archetypisch konstelliertes angsterregendes Element zwischen Mutter und Kind, das als „Mutterkomplex“ bei der Tochter den weiblichen Instinkt übermäßig fördert oder hemmt und beim Sohn den männlichen Instinkt durch eine unnatürliche Sexualisierung verletzt.³⁰² Ein Mutterkomplex läßt sich nach C. G. Jung nicht durch Reduzierung der Mutter auf ein menschliches Maß auflösen. Durch diese „Berichtigung“ würde man die Muttererfahrung auflösen und zerstören.³⁰³

Das Erlebnis „Mutter“ beschreibt Jung als „jenes Bild der Mutter, welches zu allen Zeiten und in allen Zungen besungen und gepriesen worden ist. Es ist jene Mutterliebe, welche zu den rührendsten und unvergeßlichsten Erinnerungen des erwachsenen Alters gehört und die geheime Wurzel alles Werdens und aller Wandlung, die Heimkehr und Einkehr und jeglichen Anfangs und Endes schweigenden Urgrund bedeutet. Innigst bekannt und fremd wie die Natur, liebevoll zärtlich und schicksalhaft grausam – eine lustvolle, nimmermüde Spenderin des Lebens, eine Schmerzensmutter und die dunkle, antwortlose Pforte, die sich hinter dem Toten schließt. Mutter ist Mutterliebe, ist *mein* Erlebnis und *mein* Geheimnis. Was soll man da Allzuvielen, allzu Unrichtiges, allzu Ungenügendes, ja allzu

²⁹⁹ a. a. O., 97

³⁰⁰ a. a. O., 108

³⁰¹ a. a. O., 98

³⁰² a. a. O., 99 f.

³⁰³ a. a. O., 107

Verlogenes sagen von jenem Menschen, der Mutter hieß und – man möchte sagen – zufälligerweise Trägerin jenes Erlebnisses war, das sie und mich und die ganze Menschheit, ja alle lebende Kreatur, die wird und vergeht, in sich schließt, das Erlebnis des Lebens, dessen Kinder wir sind?“³⁰⁴

Dieses uns eingeborene Bild der „mater natura und mater spiritualis“ darf um den Preis des seelischen und physischen Verderbens von Mutter und Kind nicht einer menschlichen Mutter aufgebürdet werden. Darum wird ein Wissender „jenes ungeheure Gewicht an Bedeutung, an Verantwortung und Aufgabe, an Himmel und Hölle nicht mehr auf jenen schwachen und fehlbaren, der Liebe, der Nachsicht, des Verständnisses und der Verzeihung würdigen Menschen, der uns Mutter war, überwälzen.“³⁰⁵

C.G. Jung betont, daß es nur um den Preis der Neurose möglich ist, die Zeit kindlicher Projektionen in die äußere Wirklichkeit über die Zeit hinaus zu verlängern. Auch die Übertragung der Elternimages auf den Therapeuten ist nur eine Zwischenlösung.³⁰⁶ Dadurch wird zwar die Gefahr gebannt, daß sie an ihren Ursprungsort in die eigene Psyche zurückfallen, um von dort aus unerkannt das Ich ins kollektive Unbewußte zurückzuziehen, aber es erhebt sich die Frage, ob die Patienten nicht im Übertragungsverhältnis „steckenbleiben“.³⁰⁷

Dem Patienten „graut es instinktiv davor, die Elternimages und seine Kindheitsseele ins Nichts einer hoffnungs- und zukunftslosen Vergangenheit fallen zu lassen. Sein Instinkt sagt ihm, daß, um seiner eigenen Ganzheit willen, diese Dinge in irgendeiner Form am Leben bleiben sollten. Er weiß, daß der totalen Zurückziehung der Projektion eine anscheinend grenzenlose Einsamkeit im wenig geliebten und deshalb um so aufdringlicheren Ich folgt.“³⁰⁸

In dieser Lage sieht C. G. Jung einen Ausweg in der Überleitung der Images auf religiöse Größen. So kann der von zu enger Bindung an seine Eltern befreite Katholik zu den nun besser und tiefer verstandenen Mysterien seiner Kirche zurückkehren, eine Lösung, die er mit Einschränkungen auch für Protestanten sieht.³⁰⁹ Aus diesem Grund wendet er sich gegen die Tendenz,

³⁰⁴ a. a. O., 106

³⁰⁵ a. a. O., 107

³⁰⁶ C. G. Jung, G. W. Bd. 16, 1995, 105

³⁰⁷ a. a. O., 109

³⁰⁸ a. a. O., S. 109

³⁰⁹ ebenda

die „heilsame Institution der christlichen Kirche“ durch den Staat als Allernährer und letzte Autorität des Denkens und Wollens zu ersetzen.³¹⁰

Gegenüber solchen die Persönlichkeit des Einzelnen mehr oder weniger beschränkenden Lösungen des Problems der Elternimages sieht C. G. Jung aber noch eine völlig andere Möglichkeit. Wenn diese ins Unbewußte zurückfallen und von dort das Ich mit einer „gefährlichen Auflösungstendenz“ bedrohen, „erhebt sich aus demselben kollektiven Unbewußten eine Gegenwirkung in der Form eines durch eindeutige Symbole gekennzeichneten Zentrierungsvorganges. Dieser Prozeß schafft nichts Geringeres als ein neues Persönlichkeitszentrum, welches zunächst durch Symbole als dem Ich überlegen gekennzeichnet ist und sich später empirisch auch als überlegen erweist. Man kann es daher nicht subsumieren, sondern es muß diesem in der Bewertung superordiniert werden. Auch kann man ihm den Namen *Ich* nicht mehr geben, weshalb ich es als *Selbst* bezeichnet habe.“³¹¹

Alle diese Vorgänge erkennt der Therapeut nicht dadurch, daß er seine Patienten „auf ein Sofa legt“ und sich wie ein Gott dahinter setzt und gelegentlich ein Wort von sich gibt.³¹² Wichtiger als die Kenntnis bestimmter Techniken ist eine Beziehung zwischen Arzt und Patient, die frei ist von dem üblichen „man sollte, man müßte.“³¹³ Sie verlangt vom Therapeuten oft nichts anderes als bloßes Dabeistehen, ohne ausdrückliche therapeutische Absichten.³¹⁴

Zusammenfassung

C. G. Jung betrachtet die persönliche Mutter als Trägerin eines archetypischen Bildes, dessen positive und negative Aspekte und dessen Dynamik sie weit übersteigt. Damit wird mütterliches, entwicklungsförderndes Verhalten zu einem Geschehen, in dem die persönliche Mutter ein wesentlicher aber kein allein bestimmender Faktor ist.

Er ist aber weit davon entfernt, die Dynamik der Elternimages wie sie sich in der Übertragung auf den Therapeuten oder in der

³¹⁰ a. a. O., 112

³¹¹ a. a. O., 110

³¹² C. G. Jung, G. W. 10, 508

³¹³ a. a. O., 303

³¹⁴ C. G. Jung, 2000, 89

Übertragung auf Staat oder Kirche manifestiert, zu unterschätzen. Neben dem Schicksal der Elternimages interessiert ihn in der Therapie vor allem das Hervortreten des Selbst als ein übergeordnetes Persönlichkeitszentrum. Ohne in diesem Zusammenhang von mutterspezifischen Elementen zu sprechen, betont er die nicht fordernde, haltende Funktion des Therapeuten. Die Tatsache, daß er davor warnt, der persönlichen Mutter die ungeheure Bedeutung des Mutterarchetyps aufzubürden, kann als starkes Argument zur Entlastung von Müttern angesehen werden.

Vieles, was C. G. Jung durch seine Forschungen angeregt hat, ist von seinem Schüler E. Neumann aufgenommen und vertieft worden. Im Rahmen seiner Studien zur Bewußtseinsentwicklung der Menschheit befaßt er sich eingehend mit der Bedeutung des Weiblichen und Mütterlichen in der Individualentwicklung und in der Geschichte der religiösen Symbolisierungen.

2.4 Erich Neumann: Die Stadien der Bewußtseinsentwicklung und das „Große Weibliche“

E. Neumann (1905 – 1960) sieht in den Entwicklungsphasen der ersten Lebensmonate eine Vor-Ich-Phase, in der sich das als „Keim“ oder „Kern“ vorhandene Ich zu entwickeln beginnt, sich vereinheitlicht und vergrößert.³¹⁵

Zuerst aber bilden Mutter und Kind eine „Dual-Union“. Kindliche Bedürfnisse wie Hunger, Kälte, Spannungen, Unlust bedürfen der Stillung und Beruhigung durch die Mutter.³¹⁶ In dieser frühen Zeit ist die Mutter für das Kind Selbst, Du und Welt in der „Einheitswirklichkeit des Paradieses“, in der es den Gegensatz von eigenständiger Selbstentwicklung und Du-Beziehung nicht gibt. „Von der prägenden Erfahrung dieser Phase, die unter anderem für die psychologische Entwicklung des schöpferischen Menschen von entscheidender Bedeutung ist, stammt deswegen eine bleibende Sehnsucht, die sich für den erwachsenen Menschen progressiv wie regressiv auswirken kann.“³¹⁷ Sie bleibt das Fundament aller Erfahrung, auch wenn das selbständig

³¹⁵ E. Neumann, 1963, 10

³¹⁶ a. a. O., 12

³¹⁷ a. a. O., 15f.

gewordene Bewußtsein in seinem "wissenschaftlich-objektivem Weltbild" lebt.³¹⁸

Mutter, nicht unbedingt die biologische Mutter, und Kind bewegen sich in einem überindividuellen archetypischen Feld als „die Mutter“ und „das Kind“. Ihre gelebte Urbeziehung entspricht einem der Menschheit gemeinsamen Urbild. Aufgabe der Mutter ist es, das im Kind bereitliegende archetypische Bild der Mutter zu evozieren.³¹⁹ Denn der Archetyp ist „doppelfüßig“; zu ihm gehören eine innerpsychische Anlage und ein „Weltfaktor“, der die archetypische Anlage auslösen muß. Bei Wolfskindern oder extrem verlassenen Kindern kommt es darum nicht zu einer artgemäßen menschlichen Entwicklung.³²⁰

Normalerweise zerstören Entwöhnung und vermehrtes Selbständigwerden nicht die intensive Beziehung zwischen Mutter und Kind. Sie vergrößern den Raum zwischen ihnen und erhöhen die auszuhaltende Spannung. Solche vertrauensvolle Einstellung ist dem Kind aber nicht möglich bei dem Vorwiegen von negativen Erfahrungen in der Urbeziehung mit der Gefahr einer Auflösung oder negativen Formung des Ich. Dieses „Not-Ich“ steht „im Zeichen des Hungers, des Schmerzes, der Leere und Kälte, der Ohnmacht und des völligen Ausgeliefertseins an die Einsamkeit, des Verlustes jeder Sicherheit und Geborgenheit, sie ist der Absturz in das Verlassensein und die Angst in einem bodenlosen Nichts.“³²¹

Wenn das Kind in einer solchen Lage nicht in ichloser Apathie versinkt, hat es Schwierigkeiten, seine Aggressionen, seine Ohnmachts- und Wutgefühle in seine werdende Persönlichkeit einzubauen, weil die Mutter diesen Vorgang nicht affektiv positiv unterstützt.³²² Das Not-Ich ist auf allzu frühe Selbständigkeit angewiesen. In seiner Verlassenheit wird es egozentrisch, verbarriadiert sich und verteidigt sich an allen Fronten, was zu verstärkten Gefühlen der Verlassenheit, Minderwertigkeit und des Nicht-Geliebt-Seins führt. Bewußtseinskräfte und Triebkräfte stehen sich feindlich gegenüber. „So kommt es im Gegensatz zu der pendelnden Doppelorientierung der integralen Persönlichkeit und des integralen Ich beim negatierten Ich zu einem für die

³¹⁸ a. a. O., 36

³¹⁹ a. a. O., 23 ff.

³²⁰ a. a. O., 91 ff.

³²¹ a. a. O., 81

³²² a. a. O., 82 ff.

Krankheitsreaktion typischen Abwechseln von Starre und Chaos.“³²³

Weiter fördert eine negative Urbeziehung ein archaisches Schuldgefühl nach der Formel: „'Gutsein heißt von der Mutter geliebt werden, du aber bist böse, denn die Mutter liebt dich nicht.' [...] Es scheint daß in der ersten Lebenshälfte fast nur eine in der Übertragungssituation geglückte Herstellung der Urbeziehung, in welcher die geschädigte Ich-Selbst-Achse regeneriert wird, zu einer Reduzierung oder Auflösung dieses primären Schuldgefühls und seiner Folgen führen kann. Eine andere Möglichkeit besteht darin - allerdings nur bei einer weniger geschädigten Struktur -, daß in einem innerpsychischen Entwicklungsweg, der meistens erst in der zweiten Lebenshälfte möglich ist, die Gestalt der Großen Guten Mutter auftaucht und das Negative der gestörten Urbeziehung überwindet.“³²⁴

Minderwertigkeitsgefühle und Schwächung der Ich-Selbst-Achse bei der Mutter selbst können sie unfähig machen, einem Kind in der Urbeziehung die nötige Sicherheit zu geben. Dies als Folge der Unterdrückung des Weiblichen im Patriarchat mit seinen negativen Konsequenzen für die Urbeziehung bewußt zu machen, hält E. Neumann für äußerst bedeutsam für die weitere Entwicklung der abendländischen Menschheit.³²⁵ Damit wendet er sich nicht gegen das Väterliche und den Archetyp des Vaters, der auf der entsprechenden Entwicklungsstufe die sinngebende Funktion des Mutterarchetyps übernimmt.³²⁶ Zuerst allerdings erfährt das Kind auch das Männliche an der Mutter als „Eingreifendes und Regelndes, Erregendes und Einbrechendes“³²⁷ und ebenso als „Ordnung, Grenzsetzung, Bejahung und Verneinung.“³²⁸ In der geglückten Urbeziehung wird schließlich das „Gegängelte selbständig, das Umfaßte frei“, und das aktive und sich befreiende Ich erlebt sich bei beiden Geschlechtern als männlich.³²⁹

In der „Ursprungsgeschichte des Bewußtseins“³³⁰ beschreibt E. Neumann, wie das Bewußtsein, als Helden-Ich aufgefaßt, sich allmählich dem im Mütterlichen Enthaltensein und

³²³ a. a. O., 86 f.

³²⁴ a. a. O., 96 f.

³²⁵ a. a. O., 78

³²⁶ a. a. O., 198

³²⁷ a. a. O., 113

³²⁸ a. a. O., 117

³²⁹ a. a. O., 199

³³⁰ E. Neumann, 1968

Festgehaltenwerden entwindet und sich von seinem Ursprung im Unbewußten entfernt. Erst in der zweiten Lebenshälfte wendet sich das gefestigte Ich als Zentrum des Bewußtseins wieder dem Unbewußten zu und setzt sich nun auf eine reifere Weise mit dessen Inhalten auseinander, die es in früheren Stadien zu überwältigen und zu verschlingen drohten. Dieser Weg steht unter dem Vorzeichen des Männlichen und Väterlichen, ausgedrückt z. B. in dem Mythos von Osiris und Horus.³³¹

Das Weibliche wird in diesem Kampf um Bewußtwerdung und Festigung des Ich als „furchtbare Mutter“ erlebt.³³² E. Neumann schreibt: „Die patriarchale Linie der Bewußtseinsentwicklung mit der Parole: weg von der Mutterwelt und hin zur Vaterwelt, ist männlichen und weiblichen Kindern in gleicher Art aufgegeben, wenn sie von ihnen auch verschieden gelöst wird. Ein Mutter- und Schoß-Kind zu sein ist das Zeichen, den Drachenkampf der ersten Phase nicht geleistet zu haben, der das Kleinkind-Leben abschließt. Dies Versagen macht den Eintritt in die Schule und in die Welt der Kinder ebenso unmöglich, wie das Nichtbestehen der Pubertätseinweihung den in die Welt der Erwachsenen, der Männer und Frauen.“³³³

Daß die Hinwendung zu Bewußtheit und damit zur Vaterwelt spätestens in der zweiten Lebenshälfte erheblich modifiziert wird, beschreibt E. Neumann in seinem Werk „Die Große Mutter“ anhand von Zeugnissen aus der Kultur- und Religionsgeschichte.³³⁴ Hier führt er aus, „daß das Weibliche als ‚das Schöpferische an sich‘ in seinem Elementar- und in seinem Wandlungscharakter das Ganze der Welt umfaßt. Diese Ganzheit in ihrer ursprünglichen Einheit ist die der Natur, aus der alles Leben entspringt, sich entfaltet und als höchste Wandlungsform die des Geistes annimmt.“³³⁵

Er wendet sich gegen Bachofen, der die matriachale Welt als „die des unteren Stoffes, des irdisch Vergänglichen und des Dunklen“ darstellt. „In den Wiedergeburtsmysterien erfolgt gerade die Lichterhöhung und Unsterblichwerdung auch des Einzelnen. Dieser Einzelne wird durch die Geist-Mutter eingeweiht, wie noch bis zu den Eleusinischen Mysterien deutlich ist, und seine Wiedergeburt erfolgt als Lichtgeburt an den nächtlichen Himmel. [...]. Auch als Unsterblichen entläßt sie ihn nicht – genau so wenig

³³¹ a. a. O., 201 ff.

³³² a. a. O., 129

³³³ a. a. O., 320

³³⁴ E. Neumann, 1981

³³⁵ a. a. O., 70

wie der Große Vater, der im himmlischen Mandala seine Unsterblichen um sich versammelt.“³³⁶

Dem Elementarcharakter des Weiblichen entspricht ein kleines, noch unterentwickeltes Ich und Bewußtsein, das diesem „Mütterlichen“ gegenüber kindlich, unselbständig und abhängig ist. „Als Funktion ist das hervorstechende Merkmal des Elementarcharakters das ‚Enthalten‘. Außerdem äußert er sich positiv im Schutzgeben, Nähren und Wärmen, negativ im Verstoßen und Entbehrenmachen.“³³⁷

Ab einem bestimmten Punkt in der Entwicklung erfährt das männliche Kind die Mutter als ein „Fremd-Du und anderes“, während sie vom weiblichen Kind als „Eigen-Du und nicht-anderes“ erlebt wird. Das „Männliche“ muß sich aus der Ur-Beziehung lösen, um zu seiner Selbstentdeckung und Selbststabilisierung zu finden. Das „Weibliche“ hingegen kann die Identität mit der Mutter weitgehend beibehalten, ohne sich entfremdet zu fühlen.³³⁸

Diese Phase der Selbstbewahrung kann psychologisch und soziologisch, bedeuten, daß auch die erwachsene Frau in einer Frauengruppe, in einem Mutter-Clan lebt, wo das Interesse am „Männlichen“ über Kinderzeugung und Versorgung nicht hinausreicht.³³⁹ Der Elementarcharakter des Weiblichen dominiert noch im Patriarchat, in dem die Frau nur kollektiv auf den Partner bezogen und nicht individuell mit ihm als Persönlichkeit verbunden ist.³⁴⁰

Zu einer individuellen Partnerschaft wird das „Weibliche“ erst befähigt, wenn es verschiedene Entwicklungsstufen durchschreitet. Im Machtbereich des Archetyps der „Großen Mutter“ wird das „Männliche“ nur als „Werkzeug, Helfer und Trabant“ erfahren. Bricht in diese elementare Welt der Archetyp des „Großen Vaters“ ein, fühlt sich das „Weibliche“ von etwas Überwältigendem, von etwas gestaltlos Numinosem erfaßt. In der Mythologie entspricht diesem Stadium die Bezogenheit der „Jungfrau“ auf einen „Gott“, dem sie sich als einem Übermächtigen ausgeliefert fühlt. Auf persönlicher Ebene äußert sich diese Erfahrung als Ödipus-Komplex, ein Stadium in dem die Frau fixiert bleiben kann als „Tochter des ewigen Vaters“, was

³³⁶ ebenda

³³⁷ a. a. O., 40

³³⁸ E. Neumann, 1987, 10

³³⁹ a. a. O., 13 ff

³⁴⁰ E. Neumann, 1981, 49

dem Status der Frau als „Prophetin“, „Nonne“, „Genius“ oder „Engel“, allgemein als „Anima“ des Mannes, entspricht.³⁴¹

In der Gestalt des „Helden“ erweist sich das „Männliche“ als hilfreich, um das „Weibliche“ aus der Verhaftung an die ertümliche Mutter- und Vaterwelt herauszuführen. Aber der „Held“ führt die Frau in die Welt des Patriarchats, in der der Mann Träger der Bewußtseinsentwicklung ist und der Mann als nur männlich, die Frau als nur weiblich angesehen wird.³⁴²

Die Frau wird so in die Rolle des „Zweitrangigen und Minderwertigen“ gedrängt. „Eine derartige Situation muß sich für ein weibliches Kind, das in diese patriarchale Wertung und in die eigene Selbstentwertung hineinzuwachsen hat, katastrophal auswirken. Das tägliche Morgengebet des jüdischen Mannes, der Gott dankt, nicht als Frau geschaffen worden zu sein, ebenso wie die auf den ‚Penisneid‘ des Weiblichen aufgebaute Psychologie des Weiblichen bei Freud sind extreme Äußerungsformen dieser patriarchalen Situation und der Gefährdung des Weiblichen in dieser patriarchalen Kultursymbiose.“³⁴³

Die Hemmung und Verkümmern der weiblichen Lebensinteressen im Patriarchat kann nur überwunden werden durch eine echte Begegnung zwischen „Weiblichem“ und „Männlichem“, in der beide Partner sich bewußt auf die männlichen und weiblichen Anteile des anderen beziehen. Ein solcher Prozeß stellt beide Partner vor „höchste Anforderungen an das gegenseitige Verständnis und die gegenseitige Toleranz“, weg von der konventionell kollektiven „Scheinform der Persönlichkeit“ hin zur einmaligen und einzigartigen Besonderheit des Menschen.³⁴⁴

Diese Beziehungsform, die nicht nur außen, sondern auch innerseelisch als Individuationsprozeß in der Frau wirkt,³⁴⁵ entspricht dem dynamischen Element in der weiblichen Psyche, das E. Neumann als „Wandlungscharakter“ des Weiblichen bezeichnet.³⁴⁶ Wenn der Wandlungscharakter in der Frau dominiert, was einer höheren, bzw. späteren Form des „Weiblichen“ entspricht, so ist die unentwickelte Beziehungsfähigkeit überwunden. „Denn wenn der

³⁴¹ a. a. O., 18 ff.

³⁴² a. a. O., 27 ff.

³⁴³ a. a. O., 34

³⁴⁴ a. a. O., 48

³⁴⁵ a. a. O., 56

³⁴⁶ E. Neumann, 1981, 43

Wandlungscharakter des Weiblichen in der Eigenerfahrung der Frau bewußt wird und sie nicht nur sein unbewußter Träger ist, sondern ihn in sich realisiert hat, dann überwiegt in ihr die Bezogenheit zur individuellen Persönlichkeit des Partners, das heißt, sie ist zu einer echten Beziehung fähig.“³⁴⁷

Individuelle Bezogenheit, verstanden als liebende Bezogenheit, verknüpft E. Neumann mit der Gestalt der Sophia. Das Leben, das sie vermittelt, ist eines „des Geistes und der Wandlung, nicht eines der Dumpfheit und der unteren Verhaftung. Als Geist-Mutter ist sie nicht wie die Große Mutter der Elementar-Stufe vorwiegend am Säugling, am Kind und am unreifen Menschen interessiert, die sie deswegen in diesen Stadien festhält, sondern sie will als Gottheit des Ganzen, welche die Wandlung von der Elementar- bis zur Geiststufe beherrscht, Menschen, welche als Ganze den Umfang des Lebendigen vom Elementaren bis zur Geistwandlung durchschreiten.“³⁴⁸

Nach E. Neumanns Auffassung wurde diese göttliche Weisheit „in der patriarchal und monotheistisch-männlichen zur Abstraktion tendierenden Entwicklung des jüdisch-christlichen Abendlandes [...] entthront und unterdrückt.“ Nicht so im asiatischen Bereich, wo die matriarchale Grundstruktur die patriarchale Überlagerung entweder rückgängig machen oder doch stark relativieren konnte. Der Sophia entsprechen im Buddhismus Kwan-yin, die den Schrei der Welt hört, und die weiße und grüne Tara, die sowohl die Ganzheit des Lebens als den darin entstehenden Drang zu Bewußtheit, Wissen, Wandlung und Erleuchtung zum Ausdruck bringt.³⁴⁹

E. Neumann kommt zu dem Schluß: „So wie die Menschheit selber, entfaltet sich auch das Große Weibliche in ihr. Am Beginn die Vorzeitgöttin, in der Dumpfheit ihres Elementarcharakters in sich ruhend, von nichts wissend als von dem Geheimnis ihres Leibesinnern; am Ende die Tara, in der linken Hand den sich öffnenden Lotos der seelischen Entfaltung, die Rechte mit der Geste des Schenkens der Welt gegenüber. Mit ihren halb geschlossenen Augen ist sie in ihrer Meditation der äußeren ebenso wie der inneren Welt zugewandt, ein ewiges Bild weiblich erlösenden Geistes. Beide zusammen bilden die Einheit des Großen Weiblichen, das in der Ganzheit seiner Entfaltung die

³⁴⁷ a. a. O., 49

³⁴⁸ a. a. O., 309f.

³⁴⁹ a. a. O., 311 f.

Welt von ihrer untersten elementaren bis zu ihrer höchsten Geistwandlungsstufe erfüllt.“³⁵⁰

Zusammenfassung

Auf der Basis der von C. G. Jung entdeckten archetypischen Gegebenheiten des seelischen Geschehens befaßt sich E. Neumann mit der individuellen Entwicklung und mit der Bewußtseinsgeschichte der Menschheit, wobei er dem Ineinander und Miteinander weiblicher und männlicher Seinsweisen große Aufmerksamkeit widmet.

In Übereinstimmung mit den vorgestellten Psychoanalytikern betont er die Bedeutung der Mutter für die Entwicklung einer stabilen Ich-Selbst-Achse oder im negativen Fall für die Entstehung eines Not-Ichs, das aus Kälte, Verlassenheit und Angst geboren wird.

Um eine geschädigte Ich-Selbst-Achse zu regenerieren, sieht er in der ersten Lebenshälfte die Chance, in einem therapeutischen Prozeß die Urbeziehung zu wiederholen. In der zweiten Lebenshälfte gibt es darüber hinaus die Möglichkeit, daß aus der Psyche selbst die Gestalt der Großen Guten Mutter auftaucht und die frühen Traumata überwindet.

Wie bei C. G. Jung und K. Asper ist auch bei E. Neumann die persönliche Mutter nicht die allein ausschlaggebende Schicksalsmacht; sie ist eingebunden in einen archetypischen Zusammenhang, der von der Elementargöttin der Vorzeit bis zur liebenden himmlischen Sophia und ihren Entsprechungen in anderen Religionen reicht.

2.5 Zusammenfassung

Die Ausgangsfrage dieser Untersuchung lautete: Warum wirkt das Symbol der Madonna auch heute noch? Die Vermutung, die überprüft werden sollte, war: Das Symbol wirkt, weil es eine große Nähe zum Mütterlichen hat, das – wie M. Balint sagt – der Mensch lebenslang sucht. Es sollte also versucht werden zu zeigen, daß die Bedeutung der Mutter/des Mütterlichen für das

³⁵⁰ a. a. O., 312

menschliche Leben hoch ist, um einsichtig zu machen, daß ein religiöses Symbol, das diese Aspekte verkörpert, auch heute noch akzeptiert wird.

Um Aufschluß über die Bedeutung des Mütterlichen zu erhalten, war es naheliegend, die Tiefenpsychologie zu befragen, die sich mit den Grundmustern und der psychischen Dynamik menschlichen Lebens und Verhaltens befaßt. Damit kein einseitiges Bild entstand, wurden sowohl die Psychoanalyse als auch die analytische, komplexe Psychologie C. G. Jungs berücksichtigt. Dabei erwies sich die Narzißmusproblematik als geeignet, vertiefte Aufschlüsse über die Bedeutung des Zusammenspiels von Mutter und Kind zu erhalten.

Die Ergebnisse lassen sich unter folgenden Gesichtspunkten diskutieren:

1. Lebensbegleitung durch das Mütterliche
2. Mütterliches in der Therapie
3. Mütterliches in der religiösen Symbolik.

Zu 1.: Die vorgestellten Psychoanalytiker sind der Meinung, daß ein Neugeborenes ausreichend gut bemuttert werden muß aber nicht unbedingt von der biologischen Mutter; mit anderen Worten: Wer muttert, ist die Mutter. In den Konzepten wird tatsächliches Verhalten betont. Sie kommen ohne die Annahme einer „natürlichen“ instinktiven Bindung aus.

An die Bemutterung werden dann allerdings – wie beschrieben – hohe Anforderungen gestellt, wobei der Schwerpunkt auf Akzeptanz, Zuwendung und Mitgehen kleinster Entwicklungsschritte liegt und nicht auf Hygiene, Pünktlichkeit und Ordnung. Das Kind wird von Anfang an als ein sich entwickelndes, selbstbehauptendes Wesen gesehen, was eine ständige Neuanpassung der Mutter an die wachsende Selbständigkeit des Kindes erfordert. In diesem Zwei-Personen-Stück, lange vor dem ödipalen Dreieck bilden sich Grundvertrauen und Selbstwertgefühl – oder auch nicht.

Ist die Bemutterung „gut genug“, so aktiviert sie nach Auffassung der analytischen Psychologie im Kind den Mutterarchetyp, das Urbild des Mütterlichen, das nicht nur auf die persönliche Mutter projiziert werden kann, sondern auf alle Personen und Gegebenheiten, die mütterlichen Charakter haben. Im Laufe der Entwicklung müßte es einem Heranwachsenden darum möglich werden, Mütterliches aufzunehmen, wo immer es sich finden läßt,

sei es in der Natur, in sozialen Systemen, in der Kultur und in der Religion.

In den tiefenpsychologischen Konzepten zeigen sich zwei Freiheitsgrade für Mütter. Eine biologische Mutter muß nicht dazu verurteilt sein, unter allen Umständen ihr Kind selbst aufzuziehen, und sie muß ihrem Kind gegenüber nicht die „Große Mutter“ spielen.

Zu 2.: K. Asper sagt, daß es zur Heilung narzißtischer Störungen „mutterspezifischer“ Verhaltensweisen bedarf wie Halten, Tragen, Akzeptieren, Einfühlen, Beruhigen. Der Therapeut muß eine „Ammenfunktion“ übernehmen. Ähnlich sieht es H. Kohut, der die Bedeutung eines therapeutischen Raumes betont, welcher zu Ruhe und Einkehr einlädt. Auch D. W. Winnicott und E. H. Erikson sehen therapeutisches Verhalten im Zusammenhang mit mütterlichen Funktionen. D. W. Winnicott sieht in seinem Konzept der Verlässlichkeit, des Sorgetragens und Behandeln/Heilens eine Erweiterung des mütterlichen Haltens.

Über weite Strecken besteht die so intendierte Psychotherapie nicht aus Analysieren und Deuten, sondern aus Gewährenlassen, sich zur Verfügung stellen, zuverlässiger Zuwendung und nicht wertender Akzeptanz. Schnelles Vorstoßen zur „Wunde“ und voreiliges Deuten gilt als wenig erfolgversprechend. Die „väterliche Hand“ die den Patienten in eine neue Freiheit führt, ist erst dann sinnvoll, wenn mit mütterlichen Verhaltensweisen die innere Arbeit getan ist, die in der Auflösung von Verdrängungsschranken und starren Mustern und der Bildung neuer realitätsangepaßter Strukturen besteht.

Es kann als bemerkenswert angesehen werden, daß die Tiefenpsychologie, die von feministischer Seite oft als androzentrisch angesehen wird, das Patriarchat an einer ganz sensiblen Stelle auflöst, indem sie mutterspezifischen Aspekten in der Therapie den Vorrang einräumt.

Zu 3.: D. W. Winnicott sagt, daß die Mutter die Grundlage für ein Verständnis religiöser Symbolisierungen dadurch legt, daß sie den Raum eröffnet, in dem sich Symbolisches entfalten kann. C. G. Jung und E. Neumann zeigen, daß religiöse Symbolisierungen des Weiblich-Mütterlichen in der Menschheitsgeschichte eine große Rolle gespielt haben, wenn sie auch in den monotheistischen Religionen zurückgedrängt wurden. Sie sehen in diesen Symbolisierungen eine Manifestation des

Mutterarchetyps, der sich auch unter ungünstigen Bedingungen immer wieder einen Ausdruck schafft.

Ein Blick auf die Vielfalt dieser Gestaltungen zeigt, daß eine personale Mutter niemals in der Lage ist, diese Fülle zu repräsentieren, umfassen sie doch Natur und Kultur, Himmel und Hölle. Darum sollte sie auch nie versuchen, mit der „Großen Mutter“ zu konkurrieren. Diese Gefahr liegt aber nahe, wenn es keine religiöse Symbolisierung des Mütterlichen gibt, weil dann verdrängte Aspekte des Archetypus unbewußt auf die schwache fehlbare Menschenmutter projiziert werden. Viele Mutterideologien könnten hier ihren Ursprung haben.

Wird nun am Ende des ersten Teil dieser Untersuchung die Frage gestellt, was ist das Mütterliche in seiner Essenz, soweit es aus den Konzepten der vorgestellten Autoren erkennbar wird, dann kann die Antwort lauten: Das Mütterliche gewährt Raum zur Entwicklung und gibt frei, wenn es an der Zeit ist, so wie es auf biologischer Ebene die Schwangerschaft zeigt. Hier gibt der mütterliche Raum dem Kind alles, was es bis zum Zeitpunkt seiner Geburt zu seiner Entwicklung braucht. Darüber hinaus würde dieser Raum zur tödlichen Falle. Diese Metapher eignet sich auch für die Dual-Union, das Eingebettetsein in eine Familie und darüber hinaus. Alle diese Räume geben mütterlich die notwendigen Entwicklungsimpulse und werden irgendwann, so wie es aus den Konzepten der vorgestellten Autoren erkennbar wurde, zu eng. Auch kulturelle und religiöse Räume müssen immer wieder transzendiert und durch größere, weitere ersetzt werden. Immer wieder ist nach einer Zeit des Verweilens und Sich-Entwickelns der Zeitpunkt für neuen Aufbruch gekommen. Das Verweilen ist nicht gegen das Aufbrechen auszuspielen; beides hat seine Zeit, wie es H. Hesses Gedicht "Stufen" ausdrückt :

„Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
an keinem wie an einer Heimat hängen.“³⁵¹

Das Mütterliche ist so gesehen die immer neuen Raum schaffende, spendende und nährenden Seite eines Vorganges, dessen väterliche Seite durch Aufbruch, Herausgehen, Übersteigen und Zielgerichtetheit bestimmt ist. Um die väterliche Seite dieses Geschehens auszudrücken, gibt es im christlich-religiösen Symbolsystem den „Gott des Exodus“. Um die

³⁵¹ H. Hesse, 1962

mütterliche Seite auszudrücken, müßte das Symbol der Madonna erfunden werden, wenn es nicht vorhanden wäre.

Eine durch die Beschäftigung mit tiefenpsychologischen Autoren gefundene Antwort auf die eingangs gestellte Frage, warum das Symbol der Madonna auch heute noch wirkt, ist also: Das Symbol wirkt, weil es den mütterlichen Pol eines Geschehens bildet, das als Grundmuster das menschliche Leben von seinen biologischen Wurzeln bis in seine kulturellen und religiösen Vergewisserungen bestimmt.

Wie die Menschen sich in Vergangenheit und Gegenwart auf dieses Symbol bezogen haben und beziehen und welche Ausdrucksformen es hervorgebracht hat, soll im folgenden zweiten Teil der Arbeit nach Überlegungen zum Symbolverständnis an Beispielen aus Volksfrömmigkeit, Literatur und Kunst gezeigt werden.

II. Die Narzißmusproblematik und das Symbol der Madonna

1. Überlegungen zum Symbolverständnis

Mit dem Mütterlichen klingen die elementarsten, tiefsten und umfassendsten Akkorde der menschlichen Seele an. Dieser Schluß legt sich nahe, wenn das tiefenpsychologische Verständnis der Narzißmusproblematik betrachtet wird. Daß diese Urerfahrung - oder die Sehnsucht danach - nach religiöser Symbolisierung ruft, betont besonders die analytische Psychologie und weist nach, daß sie sich auch unter der Überlagerung durch patriarchale Religion durchgesetzt hat.

C. G. Jung betont die Entlastungsfunktion dieser Tatsache für die persönliche Mutter.³⁵² Weiter spricht er von der Entlastungsfunktion für Therapeuten, wenn diese die Bürde der Übertragung der Elternimages an ein religiöses Symbolsystem weitergeben können.³⁵³ In unserem Kulturkreis bietet sich für die Übertragung der Mutterimago das Symbol der Madonna an.

Was mit dem Symbol der Madonna gemeint ist, helfen Autoren verstehen, die sich sowohl mit der Funktionsweise eines Symbols als auch mit der Madonna befaßt haben. Das trifft zu auf C. G. Jung, L. Boff, G. Baudler und A. Greeley. Sie bieten einen Interpretationsrahmen für die Ausgestaltungen des Symbols der Madonna in Volksfrömmigkeit, Literatur, Musik und darstellender Kunst.

Da eine Beziehung hergestellt werden soll zwischen dem Symbol der Madonna und der Mutterbedürftigkeit narzißtisch verletzter Menschen, orientiert sich die Gliederung dieses Teils der Arbeit an den Aussagen der Tiefenpsychologie über die Bedeutung des Mütterlichen in der menschlichen Entwicklung und in der Psychotherapie und nicht an Lehraussagen im Sinne einer Mariologie.

³⁵² C. G. Jung, G. W. 9/1, 107

³⁵³ C. G. Jung, G. W. 16, 109

1.2 C. G. Jung: Die psychologische Bedeutung des Symbols

1.2.1 Die Dimensionen des Symbolischen

C. G. Jung unterscheidet Symbole von Zeichen. Zeichen sind z. B. „Abkürzungen und Buchstabenfolgen wie etwa UN, UNICEF oder UNESCO, aber auch bekannte Schutzmarken, Namen von medizinischen Erzeugnissen, Dienstabzeichen und Insignien.“³⁵⁴ Für sich genommen sind Zeichen bedeutungslos; sie erlangen Bedeutung nur durch den allgemeinen Gebrauch als Zeichen für bestimmte Dinge. „Das Symbol dagegen setzt immer voraus, daß der gewählte Ausdruck die bestmögliche Bezeichnung oder Formel für einen relativ unbekanntem, jedoch als vorhanden erkannten oder geforderten Tatbestand sei.“³⁵⁵

P. Schwarzenau, der das Symbolverständnis C. G. Jungs aufgreift, bringt in seinem Aufsatz *Tiefenpsychologie und Symboldidaktik* ein Beispiel dafür, daß ein „Ding“ einmal ein Zeichen, ein anderes Mal ein Symbol sein kann. Ein „Posthorn“ auf der Umschlagseite des „Amtlichen Fernsprechbuches“ kennzeichnet dieses als Dienstleistung der Post. Man könnte das Posthorn etwa durch einen Brief oder ein Telefon ersetzen und ihm die gleiche Bedeutung erteilen. Denn ein Zeichen ist „trotz seiner Eindeutigkeit letztlich nicht zwingend, vielmehr beliebig; es beruht auf einer Absprache oder Übereinkunft.“³⁵⁶

P. Schwarzenau fragt nun nach einer Situation, in der man von dem Symbol des Posthorns sprechen könnte und findet sie in einem Gedicht Joseph von Eichendorffs:

„Es schienen so golden die Sterne,
Am Fenster ich einsam stand
Und hörte aus weiter Ferne
Ein Posthorn im stillen Land.
Das Herz mir im Leib entbrennte,
Da hab ich mir heimlich gedacht:
Ach, wer da mitreisen könnte
In der prächtigen Sommernacht!“³⁵⁷

In diesem Zusammenhang kann „Posthorn“ nicht durch ein anderes Zeichen ersetzt werden. Hier handelt es sich um ein

³⁵⁴ C. G. Jung, 1979, 20

³⁵⁵ C. G. Jung, G. W. 6, 507

³⁵⁶ P. Schwarzenau, 1998, 116

³⁵⁷ ebenda

Symbol, „das aus eigener Gewalt wirkt.“³⁵⁸ Es holt eine Welt herauf, „die den, der nun , hört‘, in sich hineinnimmt und seiner eigenen ‚Tiefe‘ (,Das Herz mir im Leibe entbrennte‘) ‚Stimme‘ gibt, eine sonst stumm gebliebene, unerschlossen gebliebene neue Möglichkeit, die da über das Symbol auf ihn zu-kommt, seine Zukunft: ‚Ach, wer da mitreisen könnte‘.“ Symbole bedeuten also nicht schon lange Bekanntes, sondern etwas, „das durch sie erst wird.“³⁵⁹ Symbole zielen auf Wandlung, d. h. sie ermöglichen noch ungenutzten seelischen Energien („Am Fenster ich einsam stand“) „die Teilhabe an einer reicheren volleren Wirklichkeit.“³⁶⁰

C. G. Jung unterscheidet „natürliche“ und „kulturelle“ Symbole. Natürliche Symbole beziehen sich auf die unbewußte Psyche und drücken in vielen Variationen die archetypischen Bilder aus. Kulturelle Symbole hingegen werden bewußt verwendet, um „ewige Wahrheiten“ auszudrücken. Sie sind durch einen langen Entwicklungs- und Umformungsprozeß zu kollektiven Bildern geworden, wie sie in zivilisierten Gesellschaften anerkannt werden. Ihren symbolischen Gehalt erkennt man an ihrem „Zauber“, d. h. an den tiefen Gefühlsreaktionen, die sie bei manchen Menschen auslösen. Er bringt das Beispiel der Materie, heute ein trockener, intellektueller Begriff, in dem früher die tiefe emotionale Bedeutung der Mutter Erde ausgedrückt wurde.³⁶¹

Es hängt also auch von der Bewußtseinseinstellung ab, ob nur ein reiner Tatbestand oder auch etwas in ihm mitschwingendes Unbekanntes gesehen wird. Wobei es allerdings Produkte gibt, die nur einen symbolischen Sinn haben. „Ein Dreieck mit einem darin eingeschlossenen Auge ist als reine Tatsächlichkeit dermaßen sinnlos, daß der Betrachtende es unmöglich als eine bloß zufällige Spielerei auffassen kann.“³⁶²

Ob ein Symbol lebendig oder tot ist, hängt nicht nur von Worten oder Bildern an sich ab. „Sie erhalten erst dann Leben und Sinn, wenn man sich bemüht, ihre Numinosität, das heißt ihre Beziehung zu lebendigen Menschen zu sehen.“³⁶³ Das Symbol bewirkt unbewußte Anteilnahme, wenn es der bestmögliche Ausdruck von etwas Geahntem aber noch nicht Gewußtem ist.³⁶⁴ Ein Symbol ist nach C. G. Jungs Auffassung tot, wenn der

³⁵⁸ a. a. O., 117

³⁵⁹ ebenda

³⁶⁰ ebenda

³⁶¹ C. G. Jung, 1979, 93 ff.

³⁶² C. G. Jung. G. W. 6, 509

³⁶³ C. G. Jung, 1979, 98

³⁶⁴ C. G. Jung. G. W. 6, 510

Ausdruck gefunden wurde, „welcher die gesuchte erwartete oder geahnte Sache noch besser als das bisherige Symbol formuliert [...]“. Das Symbol hat dann nur noch historische Bedeutung.³⁶⁵

Weiter unterscheidet Jung soziale und individuelle Symbole. Das soziale Symbol ist der bestmögliche Ausdruck für das noch Unbekannte in einer gegebenen Epoche. Einerseits muß es „aus dem Differenziertesten und Kompliziertesten der zeitgenössischen geistigen Atmosphäre hervorgehen.“ Andererseits muß es das erfassen, was vielen Menschen gemeinsam ist und das ist etwas Primitives, „dessen Omnipräsenz außer allem Zweifel steht. Nur wenn das Symbol dieses erfaßt und auf den höchstmöglichen Ausdruck bringt, hat es allgemeine Wirkung. Darin besteht die gewaltige und zugleich erlösende Wirkung eines lebendigen sozialen Symbols.“³⁶⁶

In diesen Bereich gehört die symbolische Sprache der Religionen.³⁶⁷ Die Religion ist „ein ‚geoffenbarter‘ *Heilsweg*. Ihre Anschauungen sind Produkte eines vorbewußten Wissens, das sich wie immer und überall in Symbolen ausdrückt. Wenn auch unser Verstand sie nicht erfaßt, so wirken sie doch, weil unser Unbewußtes sie als Ausdrücke universaler psychischer Tatbestände anerkennt. Darum genügt der Glaube – wo er vorhanden ist. Jede Erweiterung und Verstärkung des rationalen Bewußtseins aber führt uns weiter weg von den Quellen der Symbole. Durch seine Übermacht wird das Verständnis der letzteren verhindert. Das ist die heutige Situation. Man kann das Rad nicht zurückdrehen und das wieder krampfhaft glauben, ‚von dem man weiß, daß es nicht ist‘. Man könnte sich aber davon Rechenschaft geben, was die Symbole eigentlich bedeuten. Auf diese Weise können nicht nur unvergleichliche Schätze unserer Kultur erhalten bleiben, sondern wir eröffnen uns auch wieder einen neuen Zugang zu alten Wahrheiten, die wegen der Fremdartigkeit ihrer Symbolik unserer ‚Vernunft‘ entschwunden sind. Wie kann ein Mensch Gottes Sohn und von einer Jungfrau geboren sein? Das ist ein Schlag ins Gesicht. Aber hat nicht ein JUSTINUS MARTYR seinen Zeitgenossen klargemacht, daß auch von ihren Heroen dasselbe gesagt werde, und hat damit bei vielen Gehör gefunden? Das geschah, weil für das damalige Bewußtsein solche Symbole nichts so Unerhörtes waren wie für uns. Solche Dogmata begegnen heute tauben Ohren, denn nichts in unserer bekannten Welt kommt solchen Behauptungen entgegen.

³⁶⁵ a. a. O., 508

³⁶⁶ a. a. O., 510 f.

³⁶⁷ C. G. Jung, 1979, 21

Verstehen wir diese Dinge aber als das, was sie sind, nämlich als Symbole, dann können wir die abgrundtiefe Weisheit dieser Dinge nur bewundern und jener Institution dankbar sein, die sie nicht nur konserviert, sondern auch dogmatisch entwickelt hat. Dem Menschen von heute fehlt das Verstehen, das ihm zum Glauben helfen könnte.“³⁶⁸

Das individuelle Symbol ist sowohl bewußter als auch unbewußter Abstammung und setzt sich aus den Daten aller psychischen Funktionen zusammen. Somit ist es rationaler und irrationaler Natur. „Das Ahnungsreiche und Bedeutungsschwangere des Symbols spricht ebensowohl das Denken wie das Fühlen an, und seine eigenartige Bildhaftigkeit, wenn zu sinnlicher Form gestaltet, erregt die Empfindung sowohl wie die Intuition.“³⁶⁹ In diesen Bereich gehören z. B. die Träume, Symbole, die vom Menschen unbewußt und spontan produziert werden.³⁷⁰

Jung weist auf die „funktionelle Bedeutung“ des Symbols in der Geschichte der Zivilisation hin. „Jahrtausendlang hat sich das Symbol als höchst wirksam für die moralische Erziehung der Menschheit erwiesen. Nur ein voreingenommener Geist könnte eine so offenkundige Tatsache bestreiten. Konkrete Werte können nicht den Platz eines Symbols einnehmen; nur neue und wirkungsvollere Symbole können alte und abgenutzte, die durch fortschreitende intellektuelle Zergliederung und zunehmendes Verständnis ihre Wirksamkeit eingebüßt haben, ersetzen. Die weitere Entwicklung des Individuums kann nur mit Hilfe von Symbolen vor sich gehen, die den einzelnen weit übersteigen und deren Sinngelalte verstandesmäßig noch nicht völlig zu erfassen sind. Das persönliche Unbewußte produziert solche Symbole, die für die geistige Entwicklung des Individuums von größtmöglichem Wert sind.“³⁷¹

Mit einer Anekdote verdeutlicht Jung einmal die „paradoxe Qualität“ des Symbols: Zu einem jungen Rabbi, der ein Schüler Kants war, kommt eines Tages ein alter Rabbi, der ihn ohne Erfolg zum Glauben der Väter zurückholen will. Schließlich holt der Alte den Schofar heraus, ein zu kultischen Zwecken gebrauchtes Horn, auf dem man auch bei der Ketzerverfluchung bläst, und fragt den Jungen, ob er es kenne. Als dieser antwortet, das sei das Horn eines Bockes, fällt der Alte vor Schreck zu

³⁶⁸ C. G. Jung, G. W. 11, 213 f.

³⁶⁹ C. G. Jung, G. W. 6, 512

³⁷⁰ C. G. Jung, 1979, 21

³⁷¹ C. G. Jung, G. W. 4, 338

Boden. „Was ist der Schofar? Er ist *auch* nur das Horn eines Bockes. Das ist auch das Symbol gegebenenfalls. Aber nur wenn es tot ist. Man tötet ein Symbol, wenn es gelingt, den Schofar auf ein Bockshorn zurückzuführen. Ein Bockshorn aber kann durch Symbolisierung auch zum Schofar werden.“³⁷²

Der Umgang mit Symbolen kann nach C. G. Jungs Auffassung therapeutisch wirken, wenn individuelle Symbolbildungen um Aspekte erweitert werden, die dem Reichtum ähnlicher Gestaltungen der Überlieferung entstammen, vorausgesetzt sie treffen den persönlichen Konflikt.³⁷³

So führt ihn z. B. die Vision von Miss Miller über eine „Stadt der Träume“ zu einer großen Zahl von Amplifikationen wie himmlisches Jerusalem, die Muttergöttinnen Rhea und Kybele mit der Mauerkrone, Christen als Kinder der oberen Stadt, Wasser und Baumsymbolik als Attribute der Stadt usw.³⁷⁴ Für C. G. Jung hatten diese und andere Bilder in den Miller'schen Visionen die Funktion von „Symbolen der Wandlung“.

Sie hätten in diesem Fall, den Jung nur aus den Aufzeichnungen ihres behandelnden Arztes kannte, das Ausbrechen einer Schizophrenie unter zwei Voraussetzungen verhindern können: Der Arzt hätte die Symbolik der Bilder verstehen und die Patientin hätte bereit sein müssen, den autonomen Strom der Bilder zu ihrer bewußten Persönlichkeit in Beziehung zu setzen. Dann hätte sie vielleicht einen „unangebrachten Stolz“ und einen „engen moralischen Horizont“ aufgegeben und sich „aus dem Dämmer der Kindheit“ hinausstoßen lassen.³⁷⁵ Unverstanden aber kann das Symbol seine therapeutische Kraft nicht entfalten.

1.2.2 Die Würdigung des Symbols der Madonna

Jungs gesamtes Werk kann als eine permanente Erkundungsreise zum Menschen und seinen Symbolen angesehen werden. In diesem Universum von Symbolen spielt auch das Symbol der Madonna eine Rolle, wobei Jung im allgemeinen von Maria spricht, den Bedeutungshorizont über biblisches und kirchliches Reden hinaus aber erweitert.

³⁷² C. G. Jung, G. W. 10, 33

³⁷³ C. G. Jung, G. W. 16, 56 f.

³⁷⁴ C. G. Jung, G. W. 5, 261 ff.

³⁷⁵ a. a. O., 558

Die „allergewöhnlichsten und allernächsten und unmittelbarsten“ Vorkommnisse wie „Mann, Weib, Vater, Mutter, Kind“ erzeugen nach seiner Auffassung „die mächtigsten Archetypen, deren beständige Tätigkeit auch in unserer rationalistischen Zeit noch überall unmittelbar erkennbar ist.“³⁷⁶ Er bezieht diese Archetypen auf die Trinität und weist darauf hin, daß der Heilige Geist „durch den Astartevogel, die Taube, dargestellt ist, in der christlichen Urzeit auch Sophia hieß und weiblicher Natur war. Die Marienverehrung in der neueren Kirche ist dafür ein offenkundiger Ersatz. Hier haben wir den Familienarchetypus [...] ‚an himmlischem Orte‘, wie sich PLATON ausdrückte, inthronisiert als Formulierung des letzten Geheimnisses. Christus der Bräutigam, die Kirche die Braut, die Taufpiscina der uterus ecclesiae, wie sie immer noch im Text der benedictio fontis genannt wird. Das Weihwasser mit Salz versetzt – eine Art Frucht- oder Meerwasser. Ein Hierosgamos, eine heilige Hochzeit, wird in der eben genannten Benediktion am Sabbatus sanctus gefeiert, wo eine brennende Kerze als phallisches Symbol dreimal in die Taufquelle getaucht wird, um das Taufwasser zu befruchten und ihm die Eigenschaft zu verleihen, den Täufling wieder zu gebären (quasimodo genitus). Die Mana-Persönlichkeit, der Mediziner, ist der pontifex maximus, der papa, die Kirche die mater ecclesia, die magna mater von magischer Kraft, die Menschen sind die hilf- und gnadelosen Kinder.“³⁷⁷

Die Symbolik der Madonna setzt Jung in Beziehung zur Quaternität, in der er im Gegensatz zur Trinität ein Symbol, bzw. einen Archetypus der Ganzheit sieht. „Die Dreiheit ist kein natürliches Ordnungsschema, sondern ein künstliches. Darum sind es immer vier Elemente, vier primitive Qualitäten, vier Farben, vier Kasten in Indien, vier Wege (im Sinne von geistiger Entwicklung) im Buddhismus. [...]. Die ideale Vollständigkeit ist das Runde, der Kreis, aber seine natürliche minimale Einteilung ist die Vierheit.“³⁷⁸

Mit Maria als „das Werkzeug der Gottesgeburt“ sieht er den Menschen in das „trinitarische Drama“ verflochten. „Die Gestalt der Gottesmutter kann daher als *Symbol* der essentiellen Anteilnahme der Menschheit an der Trinität gelten.“³⁷⁹ Von daher kommt C. G. Jung zu einer positiven Wertung des Dogmas der Assumptio Mariae, das in einer Zeit der größten Gegensätze von

³⁷⁶ C. G. Jung, G. W. 8, 179

³⁷⁷ a. a. O., 179f.

³⁷⁸ C. G. Jung, G. W. 11, 183

³⁷⁹ a. a. O., 177

Materie und Geist im Jahr 1950 formuliert wurde. Die Nähe des Mutterarchetypus zu Erde und Materie wurde von einer rationalistischen und materialistischen Weltanschauung nicht mehr gesehen und so „die geistigen und seelischen Güter der Menschheit mit gewaltsamer Vernichtung“ bedroht.³⁸⁰

Wenn in dieser Situation eine Gestalt aus dem Umkreis des Mutterarchetyps in den „Himmel“ als „Reich des Geistes“ aufgenommen wird, so ist damit eine Vereinigung von Erde und Himmel beziehungsweise von Materie und Geist angedeutet. „Symbolisch verstanden aber bedeutet die assumptio des Körpers eine Anerkennung der Materie.“³⁸¹

Im Streben der Frauen nach Gleichberechtigung sieht C. G. Jung eine weitere Notwendigkeit für das neue Dogma. „Die Gleichberechtigung verlangt nämlich ihre metaphysische Verankerung in der Gestalt einer ‚göttlichen‘ Frau, der Braut Christi. Wie man die Person Christi nicht durch eine Organisation ersetzen kann, so auch nicht die Braut durch die Kirche. Das Weibliche verlangt eine ebenso personhafte Vertretung wie das Männliche.“³⁸²

Obwohl Maria durch das Dogma nicht den Status einer Göttin erreicht hat, ist sie nach Jungs Ansicht als „Herrscherin des Himmels“ und „mediatrix“ dem König und Mittler Christus funktionell so gut wie gleichwertig. Und diese Stellung genügt dem „Bedürfnis des Archetypus.“³⁸³

Weiter erblickt C. G. Jung in dem Dogma „eine erneuerte Hoffnung auf Erfüllung der die Seele im tiefsten bewegenden Sehnsucht nach Frieden und Ausgleich der drohend angespannten Gegensätze.“³⁸⁴

Diese Spannung sieht er im modernen Menschen durch eine rational nicht behebbar „individuelle Unrast“ und eine sich im Unbewußten formende Hoffnung auf eine „göttliche Intervention“ ausgedrückt. „Dieser Sehnsucht hat die päpstliche Deklaration tröstlichen Ausdruck verliehen.“³⁸⁵ Die ablehnende Haltung des Protestantismus diesem Dogma gegenüber hält er für das „Odium einer bloßen *Männerreligion, die keine metaphysische*

³⁸⁰ C. G. Jung, G. W. 9/1, 120f.

³⁸¹ a. a. O., 121 f.

³⁸² C. G. Jung, G. W. 11, 466

³⁸³ ebenda

³⁸⁴ ebenda

³⁸⁵ ebenda

Repräsentation der Frau kennt; ähnlich dem Mithraismus, welchem dieses Präjudiz sehr zum Nachteil gereicht hat.“³⁸⁶

C. G. Jung versteht religiöse Aussagen konsequent symbolisch als lebendigen Ausdruck der bilderschaffenden Seele, die auf diese Weise die höchsten Wahrheiten ausdrückt. Als Psychologe bereitet ihm eine solche Auffassung weniger Schwierigkeiten als Theologen, wie beispielsweise E. Drewermann³⁸⁷ oder G. Lüdemann.³⁸⁸ Seine Sicht ermöglicht es ihm, sich von den alten religiösen Ausformungen der Erfahrung des Göttlichen weiter betreffen zu lassen, ohne sein modernes, aufgeklärtes Bewußtsein zu vergewaltigen.

Im Hinblick auf die Narzißmusproblematik erweitert C. G. Jung, wenn man so sagen darf, den therapeutischen Rahmen. Denn er sieht in der personhaften Vertretung des Weiblichen im himmlischen Pleroma eine Hoffnung für die rational nicht behebbare individuelle Unrast des modernen Menschen.

1.3 L. Boff: Das Weibliche und das Symbol der Madonna

Der lateinamerikanische Theologe L. Boff bezieht sich in seinem Buch *Das mütterliche Antlitz Gottes*³⁸⁹ auf die Erkenntnisse C. G. Jungs von unserer „archetypischen Archäologie“, derzufolge es notwendig ist, „daß das Weibliche vergöttlicht wird.“³⁹⁰ Das Geheimnis des Weiblichen sieht er „voll von Geborgenheit und Zärtlichkeit. [...] Es hat die Struktur einer Wurzel und einer Quelle und steht in Verbindung mit der Letzten Wurzel und der Letzten Quelle. In Maria ist es zu geschichtlicher Sichtbarkeit gelangt, hat eine eschatologische Antizipation gefunden und ist zum Symbol dafür geworden, was mit allem Weiblichen, das sich auf je verschiedene Weise in allen Menschen realisiert, geschehen wird.“³⁹¹

Obwohl Geschichtswissenschaft und Theologie in der Weise des Logos über Maria sprechen können, scheint doch das Symbol, das die Wirklichkeit in der Weise des Herzens, der Phantasie, des

³⁸⁶ ebenda

³⁸⁷ E. Drewermann, 1992

³⁸⁸ G. Lüdemann, 1997

³⁸⁹ L. Boff, 1985

³⁹⁰ a. a. O., 116

³⁹¹ a. a. O., 258

Gefühls neu schafft, zu dichterem und umfassenderen Aussagen zu kommen.³⁹² Die symbolische Wirklichkeit Marias spiegelt sich in der Volksfrömmigkeit, die in ihr schon immer „die letzte Instanz des Trostes, der Gnade und Erlösung“ gesehen hat.³⁹³ Dies um so mehr in Zeiten, die die mütterlichen Qualitäten verdunkelten. „Wenn sich das Christentum vorrangig in Kategorien wie Sünde, Strafe, Vergebung, Erlösung durch Blut und Kreuz Christi, Hölle und Himmel bewegt und mithin vornehmlich ein richterliches Bild von Gott und Christus zeichnet, tritt Maria als die auf den Plan, die im Ausgleich dazu die Barmherzigkeit verkörpert. Die Ikonographie des 15. bis 18. Jahrhunderts ging so weit in der Übertreibung, daß sie Jesus als einen zornentbrannten, mit Strahlen bewaffneten Menschen darstellte, der die Sünder niederschmettert, während sie Maria als die Frau auftreten ließ, die zwischen beide tritt und den Sünder mit ihrem Mantel schützt. Bisweilen war folgender Satz hinzugefügt: „Jesus will richten, Maria will retten.“³⁹⁴

Nach L. Boffs Auffassung gründen das Männliche und das Weibliche, das Väterliche und das Mütterliche in Gott, der einerseits beides transzendiert, andererseits „bedient er sich dieser Kategorie, die dann zu Sakramenten seiner Gegenwart und seines Wirkens werden.“³⁹⁵ Wie P. Evdokimov sieht er in der Jungfrau die Anwesenheit des Heiligen Geistes, in dem Kind die Anwesenheit des Logos gegeben. „Die Großherzigkeit, die Liebenswürdigkeit, die Zärtlichkeit und das weibliche Etwas einer Mutter“ kann Jesus als Mann in seinem Heilswirken nicht sichtbar machen, dazu hat Gott Maria erwählt.³⁹⁶

Diese Zuordnungen von Männlich und Weiblich gelten jedoch nur auf der Ebene des Symbolischen. In der geschichtlichen Wirklichkeit ist „jeder aufgerufen, so gut er kann, sein männliches und weibliches Menschsein zu realisieren.“³⁹⁷ Damit wendet sich L. Boff gegen eine Identifizierung des Männlichen mit dem Mann und des Weiblichen mit der Frau, wie es teilweise in den Humanwissenschaften aber auch in der Theologie geschah, mit dem Ergebnis, daß der Mann sich als „Alleininhaber“ von Vernunft, Befehlsgewalt und Repräsentanz in der Gesellschaft

³⁹² a. a. O., 213 f.

³⁹³ a. a. O., 116

³⁹⁴ a. a. O., 254 f.

³⁹⁵ a. a. O., 246

³⁹⁶ a. a. O., 90

³⁹⁷ a. a. O., 65

hielt, der die Frau in den Privatbereich abschob und sie nicht selten als „Anhängsel, Verzierung und Lustobjekt“ behandelte.³⁹⁸

Dem in dieser Arbeit vertretenen Anliegen kommen die Einsichten L. Boffs entgegen, weil er – vielleicht bedingt durch den lateinamerikanischen Kontext – keine Schwierigkeiten hat, mit dem in der Volksfrömmigkeit immer betonten mütterlichen Aspekten im Symbol der Madonna als Theologe zu arbeiten.

1.4 G. Baudler: Dynamische Aspekte des Symbolischen

Hilfreich für das symbolische Verständnis der Madonna sind ebenfalls die Auffassungen des katholischen Theologen Georg Baudler, weil es ihm einmal um die therapeutische Funktion des Symbolischen geht und weil er das Symbol der Madonna in seine Überlegungen mit einbezieht.³⁹⁹

1.4.1 Individuelle und tradierte Symbolsysteme

Wie C. G. Jung geht auch G. Baudler davon aus, daß es einerseits individuelle, andererseits kulturell vermittelte Symbolwelten gibt und daß sich das Religiöse nur symbolisch vermitteln läßt.⁴⁰⁰ Während C. G. Jung dem Symbolbildungsprozeß in der Psyche des einzelnen große Aufmerksamkeit schenkt und die sich daraus ergebenden Phänomene mit geschichtlich gewordenen Gestaltungen in Religion und Kunst vergleicht, interessiert sich G. Baudler besonders für das, was geschieht, wenn persönliche und überlieferte Symbolwelten zusammentreffen.

Er sieht einen Zusammenhang von Symbol und Symbolwelt und stellt ihn als dynamisches Geschehen dar, in dem neue Symbole hervorgebracht, alte Symbole neu akzentuiert und zwischen Mitte und Peripherie verschoben werden können. Damit diese Symbolwelt lebendig und heilend wirken kann, braucht sie ein organisierendes Zentrum, „in dem sich die Fülle der symbolischen Gestaltungen zu einem einfachen Bild verdichtet, das ich anschauen und bei dem mein Selbst zur Ruhe kommen kann.“⁴⁰¹

³⁹⁸ a. a. O., 64

³⁹⁹ G. Baudler, 1982

⁴⁰⁰ a. a. O., 53

⁴⁰¹ a. a. O., 70 f.

In der fernöstlichen Symbolwelt ist der thronende Buddha ein solches Integrationszentrum, im Christentum ist es der gekreuzigte und auferstandene Christus.

Eine organisch gestaltete Symbolwelt, nicht einzelne Symbole, ermöglicht es dem einzelnen, zumindest gefühlsmäßig den Stellenwert abzuschätzen, den ein aktuelles Symbol (sei es ein Schlager oder eine biblische Geschichte) im Kosmos seiner persönlichen Symbolwelt besitzt. In traditionsgeleiteten Gesellschaften war das integrierende Zentrum einer Symbolwelt vorgegeben, im Christentum Christus als Heiland und Gottessohn, im Buddhismus die Gestalt des Buddha und im Islam Mohammed und sein Koran. Die seelsorgerische Aufgabe bestand darin, die individuelle Symbolwelt des einzelnen immer wieder auf dieses Organisationszentrum hin auszurichten.

In unserer gegenwärtigen Gesellschaft sieht die Aufgabe anders aus. Jetzt muß die individuelle Symbolwelt und ihr Sinnzentrum gefunden und womöglich gefühlsmäßig und bewußtseinsmäßig stärker konturiert werden. Gleichzeitig muß die Symbolwelt des einzelnen vor „Privatisierung“ bewahrt werden, d. h. sie muß auf gemeinsame Symbole, als Reste einer vergangenen weltanschaulich homogenen Kultur bezogen werden. Diese Möglichkeit sieht G. Baudler dadurch gegeben, daß die meisten Menschen in unserem Kulturraum sich im weiteren Sinne als Christen verstehen und damit eine Option für die Gestalt Jesu als des Zentrums ihrer Symbolwelt zum Ausdruck bringen.⁴⁰²

Allerdings sind die meisten christlichen Symbole zu „Klischees“ erstarrt, d. h. sie werden nicht mehr in ihrem ursprünglichen Bedeutungskern verstanden und empfunden, so daß nur noch ein routinehafter, blinder, ritualisierter Umgang mit ihnen möglich ist.⁴⁰³ Der Tendenz zur Klischeebildung scheint G. Baudler die Gestalt Jesu zu widerstehen, wenn sie auch von vielen Klischees verstellt ist. „Wer kann schon einen Schlager, den er im Radio hört und der eine bei ihm gerade gegebene Gefühlslage gut abzufangen und auszudrücken vermag (also im gegebenen Fall als echtes Symbol wirkt), gefühlsmäßig mit der Jesusgestalt in Verbindung bringen? So ungewöhnlich dies klingt: die wirklich gesunde und tragfähige Symbolwelt eines Menschen in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft müßte dies leisten können, sofern es konstitutiv zu ihr gehört, daß sie nach außen hin unbegrenzt offen und von innen her durch ein organisierendes

⁴⁰² a. a. O., 72 ff.

⁴⁰³ a. a. O., 70

Integrationszentrum (in unserem Falle der Jesus-Gestalt) zusammengehalten wird. Nur auf diese Weise ist gewährleistet, daß das sinngebende Organisationszentrum der jeweiligen Symbolwelt eines Menschen dessen Alltagssituationen und Alltagskonflikte zu erfassen und über das gerade vorhandene Symbol, in dem sich diese Situation ausdrückt (etwa einen Schlager), mit Sinn zu erfüllen vermag.⁴⁰⁴

G. Baudler geht es nicht darum, den heutigen Menschen in eine vorgegebene religiöse Symbolwelt zurückzuholen. „Denn wirklich frei und mündig ist ein Mensch erst dann, wenn er die Symbolwelt, aus der heraus er lebt, entsprechend seinen Anlagen und Fähigkeiten und entsprechend seiner eigenen Lebensgeschichte *selbst* gestaltet und aufbaut, nicht aber im Grunde schon fertig von außen her bezieht.“⁴⁰⁵

Die vorgegebene religiöse Symbolwelt und die individuelle Symbolwelt stehen also in einer Art Partnerschaft zueinander, in der die jeweilige Freiheit und „Widerständigkeit“ gewahrt bleibt. D. h. die Überlieferung wird nicht zum „Rezeptbuch“ für heutige Lebensfragen, sondern bewahrt in der Wechselwirkung ihre Andersartigkeit. Der gegenwärtige Mensch ist kein Befehlsempfänger von vorgegebenem Denken und Handeln, sondern freier Dialogpartner.⁴⁰⁶

Unter dieser Voraussetzung hält es Baudler für sinnvoll, die Symbole der christlichen Überlieferung zu „re-symbolisieren“, d. h. sie „aus ihrer dogmatischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Einengung zu befreien und zum Alltag und seinen Konflikten in eine symbolisch-assoziative Beziehung zu setzen.“⁴⁰⁷ Die Re-Symbolisierung ist nach seiner Auffassung um so eher möglich, als der christliche Glaube seit alters weniger ein Lehrgebäude widerspruchsfreier Aussagen als ein „Geflecht von Symbolen“ darstellt, „das aus einem organisierenden Symbolzentrum, nämlich dem Christusbysterium als dem Fundament des Glaubens, herauswächst und dem Menschen zu einer inneren Symbolwelt wird, die seiner Psyche und seinem Leben Orientierung und Stabilität zu schenken vermag.“⁴⁰⁸

So kann auch die individuelle Gefühlswelt in die religiöse Überlieferung eingebettet und dadurch stabilisiert und bereichert

⁴⁰⁴ a. a. O., 76

⁴⁰⁵ a. a. O., 81 f.

⁴⁰⁶ a. a. O., 51

⁴⁰⁷ a. a. O., 83

⁴⁰⁸ a. a. O., 86

werden. Letzter tragender Lebenssinn kann vermittelt werden, und zwar „nicht durch eine bloß rational erarbeitete, nur einer geistigen Elite zugängliche verstandesmäßige Einsicht, sondern durch eine von Einsicht gelenkte assoziative Verflechtung der Gefühle und Stimmungen.“⁴⁰⁹

G. Baudler ist sich bewußt, daß ein Symbolerleben, vermittelt über die Gefühls- und Erlebniskräfte des Menschen die Gefahr beinhaltet, in esoterische Gefühlsregionen zu entschwinden und so den Zusammenhang mit der geschichtlichen Alltagswelt und ihren auch rationalen und pragmatischen Problemen zu verlieren. Wenn man sich gegenseitig nur noch versichern kann, daß man ergriffen ist, ist ein Sachgespräch der Religionen nicht mehr möglich.⁴¹⁰

Dem aber, meint er, stehen die christlichen Symbole entgegen. „Weil und *sofern* diese Symbole im unableitbaren geschichtlichen (geschickten) Geschehen wurzeln, bleiben sie davor bewahrt, zu bloßen Mythen und zu bloßen imaginären Bildern der Seele zu werden, die dann als solche auch nicht mehr fähig sind, jene notwendige Vermittlung von Innen- und Außenwelt zu leisten, in der das Ganz-, Heil- und Gesundsein des Menschen besteht.“⁴¹¹

Er plädiert für die gleichwertige „Einbeziehung der Dimension des Emotionalen“ im theologischen und religiösen Gespräch, weil sonst zu leicht ein bloßer „Machtkampf“ entsteht, bei dem es weniger um Erkenntnis, um das Sich-Öffnen für die Wahrheit geht, als vielmehr um die Feststellung, wer von den kontrovers diskutierenden Theologen das größere theologische Wissen besitzt und präziser und schlagfertiger mit theologischen Begriffen umzugehen versteht. Nur im Miteinander-Sprechen kann „die befreiende therapeutische Kraft, das Heil, das durch den Messias Jesus in die Welt gekommen ist“, in einer „nicht indoktrinierenden Weise vermittelt werden.“⁴¹²

⁴⁰⁹ a. a. O., 110

⁴¹⁰ a. a. O., 111

⁴¹¹ a. a. O., 113

⁴¹² a. a. O., 115 f.

1.4.2 Bedeutungskerne der Symbole „Maria, die Mutter“ und „Maria, die Jungfrau“

G. Baudler gibt dem Symbol Maria einen Platz in der christlichen Symbolwelt und ordnet ihm die Erfahrungselemente Geborgenheit und Frieden (Mutter) und Aufbruch und Neubeginn (Jungfrau) zu. Die relative Resistenz dieses Symbols gegen verfestigende „Lehre“ sieht G. Baudler durch die im Volk geübte Marienverehrung gegeben, die weder einem Begriff noch einer lehrhaften Aussage gilt, sondern einer Wirklichkeit, in der „sich das ausdrückt, wonach der verehrende Mensch sich sehnt.“⁴¹³

Er geht davon aus, daß die frühen Christen von einer jungen Frau aus niederen Volksschichten begeistert waren, die aus einer unmittelbaren Gottesbeziehung heraus, unabhängig von einem Mann, Priester oder König, den Erlöser zur Welt bringt, und nicht von einem biologischen oder theologischen Faktum.⁴¹⁴

Das Symbol Maria als Mutter besitzt nach seiner Darstellung einen deutlich aus sich selbst herausprechenden „Kern“, der eine Fülle von Bedeutungen zuläßt: „Geborgenheit, Schutz, Heimat, Fürsorge, Zuwendung, Leben, Fülle, Heimkehr.“⁴¹⁵ Maria ist die in den göttlichen Bereich erhobene und dennoch menschlich nahe Mutter, die die Unvollkommenheit einer sterblichen Mutter ausgleichen kann. „In der Überlieferung ist sie gerade denjenigen Mutter, die keine eigene Mutter mehr haben, die ihnen helfen könnte: den Schwachen, Kranken, Notleidenden, Sterbenden[...]. Dies ist die Mutter, die jeder Mensch von der ersten Sekunde seines Daseins an sich wünscht: die Mutter, deren Leben gewährende und Leben erhaltende Fürsorge und Zuwendung, deren Schutz und Geborgenheit niemals verlorengehen und noch im Tode tragen und trösten.“⁴¹⁶

In den Umkreis dieses Symbols gehören „Naturerfahrungen wie die Erfahrung des ruhig daliegenden Meeres (vgl. Marienorte wie Sts. Maries de la Mer in der Camargue), des Hochwaldes, der den Menschen schützend und bergend umfängt (vgl. die vielen Marienorte unter dem Namen ‚Maria Wald‘), die Fülle und Geborgenheit spiegelnde Herbstlandschaft und den Frieden eines Sonnenuntergangs; in gleicher Weise umschließt es Melodien und Klangfiguren, die vom Menschen als Bergung, als Ruhe, als

⁴¹³ ebenda

⁴¹⁴ a. a. O., 251

⁴¹⁵ a. a. O., 246

⁴¹⁶ ebenda

Frieden und Tröstung spendend erfahren werden; Menschen tauchen auf in dieser vom Marien-Symbol der Mutter erschlossenen Welt, an denen ich dieselbe Erfahrung und dasselbe Gefühl der Geborgenheit erlebe: meine eigene Mutter; mein Vater, in Augenblicken, da er sich „mütterlich“ mir zugewandt hat; der verlässliche Freund; der Lebenspartner, zu dem ich Vertrauen habe.“⁴¹⁷

Für G. Baudler ist klar, daß das Symbol Maria, die Mutter, in den Muttergottheiten der Religionsgeschichte präfiguriert ist, die allerdings „nicht nur den Aspekt des Segnenden, Bergenden und Fruchtbarkeit Spendenden, sondern auch den Aspekt des Zerstörens, des Chaos und des Todes“ hatten.⁴¹⁸ Um dem Symbol Maria als Mutter diese Ambivalenz zu nehmen, mußten die frühen Christen der Gestalt der Maria als Sinnbild des befreiten und erlösten Menschen ein anderes Symbol zur Seite stellen: das Symbol der Jungfrau. Der Mensch, der zu seinem eigentlichen Sein kommt, „durch seine unmittelbare, freie, von ihm selbst gestaltete und verantwortete Beziehung zu Gott“, ist für G. Baudler der aus sich selbst sprechende Kern des Symbols der Jungfrau.⁴¹⁹

Als Bedeutungsgehalte des Symbols „Jungfrau Maria“ nennt er: „Neuanfang, neu sich erschließender, noch unbegangener Weg, Träume, die danach drängen, verwirklicht zu werden, Inspiration und Begeisterung, die ein erneuertes Leben und Wirken grundlegen, die Sehnsucht nach der Ferne, in der sich das Neue, die noch nicht verwirklichten Möglichkeiten verbergen, das Sich-Lösen des Menschen aus den erstarrten Beziehungen zu seiner Umwelt (Besitz, Familie, Heimat) und der Aufbruch in das noch unbekannte und unbegangene Land der Verheißung. Der Sonnenaufgang über den Bergen, der zu Aufbruch und Wanderung ruft, die unberührt daliegende Schneelandschaft, die aufsprießende zarte Blume, der neu sich bildende und anwachsende Mond, das klar hervorsprudelnde und in die Ferne fließende Quellwasser sind Naturerfahrungen, die mit der von der ‚Jungfrau Maria‘ erschlossenen Symbolwelt gefühlsmäßig korrespondieren. Wieder gibt es auch hier eine Fülle von Klangfiguren, Melodien und literarischen Motiven, die eine ähnliche Gefühlsqualität beinhalten und freisetzen: Sie reichen

⁴¹⁷ a. a. O., 246 f.

⁴¹⁸ a. a. O., 251

⁴¹⁹ a. a. O., 253

von bekannten Trompetenmelodien, Reinhard Meys ‚Über den Wolken‘ bis zu Kafkas Parabel ‚Der Aufbruch‘.⁴²⁰

Auch die „Jungfrau“ ist in der Religionsgeschichte nicht ohne Vorläuferinnen wie die Musen, die Göttin Athene und die zu Aufbruch und gefährlicher Wanderung inspirierende Königstochter im Märchen. Auch dieses Symbol hat negative Aspekte wie „zu starke Vergeistigung, die Verflüchtigung und Auflösung der Lebenswelt des Menschen und der durch Jesus in sie eingesenkten Verheißungen, die Gefahr, in der Erde nur das ‚Jammertal‘ zu sehen, aus dem es in irrealen himmlischen Gefilde zu entfliehen gilt.“⁴²¹

Darum ist es für G. Baudler wichtig, diese Symbole wie die gesamte christliche Symbolwelt auf die geschichtliche Wirklichkeit „des gekreuzigten Messias Jesus“ zu beziehen.⁴²² So „kann sich ihre Botschaft weder im platonischen Ideen-Himmel noch in der Unterwelt chthonischer Götter verlieren. Das Symbol der Mutter-Jungfrau ist der genaue Nachhall und Wiederhall des durch den Messias Jesus erschlossenen, erlösten und befreiten Menschseins unter dem Aspekt des Weiblichen.“⁴²³

Indem G. Baudler von einer christlichen Symbolwelt und nicht von Lehraussagen ausgeht, gelingt es ihm, Erlebnisqualitäten zu benennen, die mit der Lebenswelt heutiger Menschen korrespondieren. Auf diese Weise scheint es vorstellbar, religiöse Klischees tatsächlich zu resymbolisieren, unter ihnen – was im Interesse dieser Arbeit liegt, das Symbol der Jungfrau und Gottesmutter Maria.

1.5 A. Greeley: Die „psychologische“ Notwendigkeit des Marienkultes

Ein ähnliches Anliegen vertritt A. Greeley, dem es um eine „Wiederentdeckung und Neubewertung Mariens aus dem Blickpunkt der Sozialwissenschaften“ geht.⁴²⁴ Er ist von der „biopsychologischen Notwendigkeit des Marienkultes“ überzeugt, distanziert sich aber von einer traditionellen katholischen Mariologie, die ihm „für das profane Bewußtsein unserer heutigen

⁴²⁰ a. a. O., 254

⁴²¹ a. a. O., 256

⁴²² ebenda

⁴²³ a. a. O., 257

⁴²⁴ A. Greeley, 1979, 18

Zeit nicht sehr nützlich“ scheint, und einer volkstümlichen Marienverehrung, die „vielfach kitschig, romantisch und einfach unecht [...] dieser großen Frau, die allzulange von verklemmten Menschen okkupiert worden ist, gewiß keinen guten Dienst“ leistet.⁴²⁵

1.5.1 Der Zusammenhang von Erfahrung und Symbol

A. Greeley nähert sich dem Thema, indem er sich mit den Symbolisierungsprozessen im Bereich des Religiösen befaßt. Religion ist für ihn „die Art und Weise, wie die Menschheit mit ihren letzten Bestimmungen ringt.“ Religion gründet in der menschlichen Erfahrung, „und religiöse Kommunikation ist primär der Wiederhall dieser Erfahrung.“ Symbole können die Erfahrung, die einst zu ihrer Entstehung führte, im Menschen wieder neu erwecken. Ihr Wesentliches zeigt die Religion nicht in Glaubensbekenntnissen, Verhaltensregeln, Kult und Kirchen, sondern „in Symbolen, in dichten, komplexen, vielschichtigen, polyvalenten Bildern, in Geschichten und Ritualen.“⁴²⁶

A. Greeley stellt nun die Frage nach der Art von Erfahrungen, die religiöse Symbole schaffen. Es können, müssen aber nicht ekstatische Erfahrungen sein. Auf jedem Fall sind es Erfahrungen mit der „Grenzlinie unseres Daseins“, mit der „Mauer, die unsere begrenzte Existenz umgibt.“ Womöglich ist es die für einen Augenblick auftauchende Erkenntnis, es könne jenseits der Mauer etwas oder jemanden geben, es wäre möglich, ein „Flüstern“ zu hören. Dieser kurze intuitive Hinweis auf eine andere Dimension kann im Menschen das „Staunen“ wecken über die Geschenkhafte der gesamten Existenz. Und er kann bewirken, daß die „Grenze“ zum „Horizont“ wird, „hinter dem noch etwas anderes im Spiel sein könnte.“ Aus diesem Anderen, jenseits unserer Alltagswelt, stammen die religiösen Symbole.⁴²⁷

Grundsätzlich bilden nach A. Greeleys Auffassung im Umgang mit einem Symbol Erleben und Handeln das Primäre, Reflexion das Sekundäre.

Ein leidenschaftlich erlebtes Symbol kann das Leben vielleicht neu gestalten; auf jedem Fall steht das Erleben vor dem Nachdenken über die Bedeutung eines Symbols. Zur Symbolbildung selbst kommt es, wenn ein existentielles Bedürfnis

⁴²⁵ a. a. O., 22

⁴²⁶ a. a. O., 31 f.

⁴²⁷ a. a. O., 32 ff.

die Disposition für eine Grenzerfahrung schafft. Begegnet dem Menschen dann ein Ding, das diese Grenzerfahrung auslöst, wird es zum Symbol, das sowohl die Grenzerfahrung als auch die Möglichkeit einer Antwort verkörpert. Das Symbol schafft eine kreative Spannung zwischen der Seinshaltigkeit der Dinge und der Sehnsucht nach Selbsttranszendenz. Die Grenzerfahrung kann dazu führen, daß alte Erfahrungsmuster zerstört und neue geschaffen werden, so daß eine Transformation der Persönlichkeit ausgelöst wird.

Dinge, die die Fähigkeit haben, das Sein zu offenbaren, gleichen sich nach A. Greeleys Auffassung in allen Kulturen, weil sie das Ergebnis gemeinsamer Strukturen der menschlichen Existenz sind. „Zu diesen Dingen oder Gestalten gehören fast in jeder uns bekannten Kultur: der Himmel, die Sonne, der Mond, das Wasser, die Steine, die Bäume, die Wiedergeburt der Natur im Frühling, bestimmte Orte und Zeiten, die sexuelle Verschiedenheit, die Fruchtbarkeit und die Lebenszyklen.“⁴²⁸

Diese „Super-Sakramente“ werden allerdings in den verschiedenen Kulturen höchst unterschiedlich interpretiert. „Man kann die Grenzerfahrung der sexuellen Verschiedenheit entweder in der lächelnden Jungfrau von Chartres darstellen oder in den verschiedensten Formen der Tempelprostitution.“⁴²⁹

In einer bestimmten Tradition legen Metaphern, Symbole und Mythen das Zentralsymbol aus und konkurrieren nicht untereinander. Im christlichen Symbolsystem bilden das Zentralsymbol: „Jesus, der gekreuzigt wurde, ist auferstanden“ und das Symbol: „Die jungfräuliche Tochter Sion hat uns einen neuen Adam geboren“ keinen Widerspruch. Darum sieht er keine Notwendigkeit, „die Überfülle der Gnade Gottes durch ein einziges Symbol auszudrücken. ... Gott, der ja kein Calvinist ist, erlaubt es uns, ja er ermutigt uns, viele andere Symbole zu haben.“⁴³⁰

⁴²⁸ a. a. O., 45 ff.

⁴²⁹ a. a. O., 49

⁴³⁰ a. a. O., 55 f.

1.5.2 „Zärtlichkeit“ und „Schutzbeflissenheit“ im Symbol der Madonna

Mit dem Verständnis von Religion als „einer Reihe von Symbolen, welche aus den Grenzerfahrungen unseres Lebens stammen“⁴³¹, interpretiert A. Greeley die Mariensymbole Madonna, Virgo, Sponsa und Pietà unter dem Vorzeichen der sexuellen Verschiedenheit.⁴³² Für diese Arbeit ist von Interesse, daß er das Symbol der Madonna mit Mutterschaft assoziiert, die er für die elementarste Erfahrung im Hinblick auf sexuelle Verschiedenheit hält. Aus dem Bild der Mutter entstehen alle anderen Bilder der Frau und fließen in dieses zurück.⁴³³

Die biologischen Wurzeln der Grenzerfahrung von leidenschaftlicher und zärtlicher Mütterlichkeit liegen in der Fähigkeit von Frauen, Kinder zu gebären, die Männer nicht haben. Zwar muß eine Geburt nicht zur Grenzerfahrung werden, tatsächlich ist sie aber oft eine Art „mystisches Intermezzo“ auch bei den betroffenen Vätern. Ihre archetypische Entsprechung findet die biologische Grenzerfahrung der Mutterschaft in den religiösen Symbolen vom „Gefäß“ oder „lebenspendenden Wasser“. Wasser, Mutter, Gefäß und Erde drücken die lebenerhaltenden Kräfte des Universums aus.⁴³⁴

Historisch und psychologisch ist die „Große Mutter“ die ursprüngliche Göttin. Sie repräsentiert den „lebenspendenden Seinsgrund“ des Göttlichen, der in ihr noch ungeschieden ist von der „lebensordnenden Dimension des Männlichen.“ Weibliche Gottheiten begegnen in allen Kulturen: „Isis in Ägypten, Demeter in Griechenland, Juno in Rom, Ischtar in Phönizien, Artemis im alten Jonien, Artargatis in Syrien, Rati in Indonesien, Kali in Indien, die aztekischen Erdgottheiten Tlazolteotl oder Coatlicue in Mexiko.“ Mit E. Neumann betont A. Greeley, daß die Erfahrung der unbedingten Abhängigkeit von der Natur immer so erlebt worden ist wie die Abhängigkeit eines Säuglings von seiner Mutter, die auch dem Erwachsenen noch als „Großes Weibliches“ zu einem Symbol des Lebens wird. In der biblischen Religion ist allerdings Eva – die Mutter aller Menschen – ebensowenig eine Göttin wie Maria, die aber als „Magd Jahwes“ dessen lebenspendende und weibliche Dimension offenbart.⁴³⁵

⁴³¹ a. a. O., 63

⁴³² a. a. O., 124

⁴³³ a. a. O., 126

⁴³⁴ a. a. O., 126 ff.

⁴³⁵ a. a. O., 132

Wie Christen die Madonna symbolisiert haben, zeigt A. Greeley anhand von Beispielen aus der Dichtkunst und der Malerei. Denn er ist der Meinung, daß Bilder und Lieder uns mehr „über die Kraft und den Sinn des Madonnen-Symbols sagen als theologische Bücher.“⁴³⁶

So zitiert er Aurelius Clemens Prudentius (348 – 413):

Kennst du, o wunderbare Jungfrau,
die du gereift bist durch das Leid,
die unberührte Schönheit des Herzens,
die aus dem Gebären erwächst?

O welche Schönheit der Dinge
Umschließt der reife Schoß einer Frau,
aus dem eine neue Zeit erblüht
und ein goldenes Licht leuchtet!⁴³⁷

Er läßt den Jesuiten G. M Hopkins (1844 – 1889) mit einem Lied auf den Frauenmonat Mai zu Worte kommen, in dem es heißt:

Vögel und Blumen wachsen,
es sprießt in der Erde und in den Schalen.
Alles steht auf, alles beginnt zu wachsen,
Maria sieht es und freut sich.⁴³⁸

Er weist hin auf die großen Madonnenbilder, z. B. Michelangelos Darstellung der „Heiligen Familie“ oder Leonardo da Vincis „Heilige Jungfrau und heilige Anna“, ebenso auf die Madonnenbilder Raffaels oder Botticellis. Und er stellt die Frage, ob diese Bilder für unsere Zeit bedeutungslos geworden sind. „Wenn ja, dann wäre es schlimm um unsere Zeit bestellt!“⁴³⁹

Denn die Grenzerfahrung „Madonna“ spricht einerseits von der Zwiespältigkeit von Leben und Tod, von unserer Angst und Furcht vor Krankheit, Alter und Tod, andererseits aber von einer „leidenschaftlichen und lebenspendenden Zärtlichkeit“, die jenseits unseres Lebenshorizontes aufscheint und alte Wahrnehmungsmuster neu ordnen kann. Wir selbst geraten in Bewegung, werden aktiv und beginnen Neues aufzubauen, gegründet auf den Glauben, „daß die ganze Welt ein Geschenk

⁴³⁶ a. a. O., 139

⁴³⁷ a. a. O., 132 f.

⁴³⁸ a. a. O., 138

⁴³⁹ a. a. O., 140 f.

ist, der Widerschein eines Gebers, der so zärtlich und leidenschaftlich, sanft und großzügig ist wie die Madonna.“⁴⁴⁰

Greeley gibt zu, daß die traditionelle Mariologie der römisch-katholischen Kirche korrupt war, indem sie für Frauen nur „Kinder, die Küche und die Kirche“ vorsah. Er sieht darin das Überleben heidnischer Anschauungen im Christentum. Die „Fruchtbarkeitsfetischisten“ in der katholischen Kirche haben nach seiner Auffassung weder die Ursprünge des Mutter-Symbols in der Religion noch die Grundwerte der eigenen Religion verstanden. Denn: „Das Symbol Mariens steht für eine ehrfurchtgebietende und lebenspendende Kraft, welche leidenschaftliche Zärtlichkeit und unbändige Schutzbeflissenheit in sich vereint. Es spiegelt die Kraft Gottes wider, der zärtlich und leidenschaftlich genug ist, uns mit seinem reichen Leben zu überwältigen.“⁴⁴¹

Wer durch eine protestantische Sozialisation geprägt ist, den muß es erstaunen, wie selbstverständlich und zum Teil begeistert sich die vorgestellten Autoren zum Symbol der Madonna äußern. Die Attribute, die sie der Madonna zusprechen, wie Großherzigkeit, Liebenswürdigkeit, das weibliche Etwas einer Mutter, leidenschaftliche Zärtlichkeit, unbändige Schutzbeflissenheit lassen sich nicht in einen protestantischen Kontext übersetzen. Moderne Versuche wie „Gott, der du unsere zärtliche Mutter bist“ erwecken weder Sehnsucht, noch Freude. Das Symbol der Madonna „stimmt“ einfach, wie immer man theologisch dazu stehen mag.

Unter der Voraussetzung, daß es sich um ein „stimmiges“ mütterliches Symbol handelt, das unseren Kulturkreis entscheidend mitgeprägt hat, soll nun untersucht werden, was das Symbol der Madonna dem narzißtisch verletzten Menschen sagen kann, in Anlehnung an einen Satz des englischen Regisseurs Peter Brook: „Bilder aus der Vergangenheit, Bilder aus der Tradition, Bilder von heute [...] sie sind wie Substantive und Adjektive, aus denen wir neue Sätze bauen können.“⁴⁴²

⁴⁴⁰ a. a. O., 142 f.

⁴⁴¹ a. a. O., 148 f.

⁴⁴² W. Ruff (Hg.), 2002, 132

2. Die Antwort des Symbols der Madonna auf die Narzißmusproblematik in Volksfrömmigkeit, Literatur und darstellender Kunst

2.1 Der geglückte Anfang

Wie im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben, messen alle zitierten Autoren der frühen Mutter-Kind-Beziehung große Bedeutung zu. Gerade das ist ein herausragendes Thema der Darstellungen der Madonna mit dem Kind. Wenn die theologisch begründete Haltung der Anbetung des göttlichen Kindes durch die Mutter einmal unberücksichtigt bleibt, finden sich viele Bilder, die genau dem entsprechen, was H. Kohut formuliert hat: „Das Kind bietet seinen Körper der Mutter dar, und sie reagiert darauf mit einem Aufglänzen ihres Auges.“⁴⁴³

Was Mutter-Kind-Dyade, Einheitswirklichkeit, extrauterine Einheit bedeuten, läßt sich aus diesen Gemälden unmittelbar ablesen. Auch „die unhörbaren und unsichtbaren Strömungen, zugleich machtvoll und sanft, die in diesen Beziehungen leben und weben“ (Spitz)⁴⁴⁴ und die „leidenschaftliche und lebenspendende Zärtlichkeit“⁴⁴⁵, von der A. Greeley schreibt, sind spürbar. Es herrschen vollkommener Friede und Harmonie, auch mit der Natur und Übernatur. Ja, man möchte einem mutterbedürftigen Menschen sagen: Träume dich in die Gestalt des göttlichen Kindes hinein, laß dich von dieser starken und zärtlichen Mutter umsorgen, tauche ein in die „Einheitswirklichkeit des Paradieses“⁴⁴⁶ und es wird besser mit dir!

Diese Mutter-und-Kind-Darstellungen beschreiben eine psychische Wirklichkeit, die das genaue Gegenteil dessen ist, was E. H. Erikson mit der Ballade von „John Henry“ ausdrücken will: eine Flucht vor der Bezogenheit auf das Mütterliche, wie es der Grenzermentalität Nordamerikas entspricht.⁴⁴⁷

Aber auch die an Madonnenbildern orientierten Mutter-und-Kind-Darstellungen aus der Zeit der Aufklärung und des Biedermeier *Als die Frauen noch sanft und engelgleich waren* erreichen nicht deren in keiner Weise moralisierendes, selbstverständliches Aufeinanderbezogenheit. Im Gegenteil sprechen sie von der

⁴⁴³ H. Kohut, 1976, 163

⁴⁴⁴ R. A. Spitz, 1985, 218

⁴⁴⁵ A. Greeley, 1979, 142

⁴⁴⁶ E. Neumann, 1963, 16

⁴⁴⁷ E. H. Erikson, 1999, 292 f.

Zwanghaftigkeit der bemühten Adels- und Bürgermutter, die auf diese Weise das Unheil einer gestörten narzißtischen Entwicklung gerade produziert (Abb.1).⁴⁴⁸

Als das Fest des geglückten Anfangs, bzw. der Sehnsucht nach einem glückseligen Anfangszustand läßt sich das Weihnachtsfest beschreiben. W. Meng weist in seiner Arbeit *Narzißmus und christliche Religion* darauf hin, daß die traditionelle Weihnachtssymbolik „sehr deutliche Bezüge zum Narzißmus erkennen läßt: Erfahrungen von Nähe und Verschmelzung von Mutter und Kind, [...] Mensch und Welt, Welt und Gott spielen hier eine große Rolle; die ‚heilige Familie‘ mit dem ‚himmlischen Kind‘ wird als Urbild des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft mit den Primärobjecten vorgestellt.“⁴⁴⁹

Dieses Fest entspricht dem, was M. Balint als den „Primärzustand der harmonischen Verschränkung“ bezeichnet hat, in dem er das Ziel des Sehns der ganzen Menschheit sieht.⁴⁵⁰ Handelt es sich bei dieser Regression, die Frage des Nikodemus aufnehmend (Joh. 3, 1-4), um eine Rückkehr in den Schoß der Mutter, zu einem bewußtseinslosen, archaischen Zustand?

Eine Antwort könnte die Aussage des Philosophen Karl Joel sein: „Im Künstler und Propheten mindert sich nicht, sondern steigert sich das Leben. Sie sind die Führer ins verlorene Paradies, das nun erst ein Wiederfinden zum Paradiese wird. Es ist nicht die alte, dumpfe Lebenseinheit mehr, zu der der Künstler strebt und führt, es ist die gefühlte Wiedervereinigung, nicht die leere, sondern die volle Einheit, nicht die Einheit der Indifferenz, sondern die Einheit der Differenz [...] Alles Leben ist Aufhebung des Gleichgewichts und Zurückstreben ins Gleichgewicht. Solche Heimkehr aber finden wir in Religion und Kunst.“⁴⁵¹

Der geglückte Anfang ist kein singuläres Ereignis am Beginn des Lebens, sondern ein symbolischer Ort, den der Mensch immer wieder aufsuchen muß, um sich bejaht zu finden und sich zu regenerieren, wie es eben in der Weihnachtssymbolik zum Ausdruck kommt. W. Meng weist darauf hin, daß es auch in anderen Religionen Erneuerungsfeiern gibt, aus denen „Kräfte

⁴⁴⁸ H. Westhoff-Krummacher, 1995

⁴⁴⁹ W. Meng, 1997, 229, Anmerkung 804

⁴⁵⁰ M. Balint, 1970, 91

⁴⁵¹ C. G. Jung, G. W. 5, 415, Anmerkung 32

entstehen bzw. mobilisiert werden können für eine Regeneration und Neuorganisation des Lebens.“⁴⁵²

Und indem Kräfte entstehen und Neuorganisation des Lebens erfolgt, was sich in einer fortschreitenden Differenzierung des Bewußtseins niederschlägt, muß sich auch das Symbol des geglückten Anfangs, wie Joel es beschreibt, weg von einer Einheit der Indifferenz zu einer Einheit der Differenz entwickeln.

Dieser Prozeß zeigt sich in der Entwicklung der Madonnenbilder, die sich allmählich vom strengen Kultbild entfernen, reicher ausgestaltet werden, und immer weiter in die Welt der Menschen der jeweiligen Epoche wandern, ohne jedoch das Zuverlässige, Tröstende und Erneuernde, für das sie stehen, aufzugeben.

So wirkt eine Terracotta-Platte aus Karthago , 5. Jahrhundert v. Chr., (Abb. 2)⁴⁵³ eher wie ein archaisches Götterbild, das nach Erich Neumann in den Zusammenhang der Eleusinischen Mysterien gehören könnte⁴⁵⁴, während eine Madonna von Corregio (Abb. 3)⁴⁵⁵ oder von Matthias Grünewald (Abb. 4)⁴⁵⁶ eine ungleich individuellere und differenziertere Darstellung des „geglückten Anfangs“ geben. Eine Differenzierung, die auch in der Darstellung der Madonna bei Henry Moore (Abb. 5)⁴⁵⁷ trotz ihres hieratischen Gesamteindrucks nicht verloren geht.

E. Neumann sieht in der Plastik von H. Moore die in den „Tiefen des modernen Menschen“ lebenden „Urbilder des Mutter-Thrones und des Thrones als Mutter.“⁴⁵⁸ Gleichzeitig deutet die kraftvolle Dynamik der Mutter und die entspannte, gelassene Haltung des Kindes aber auf die differenzierte Auffassung eines Künstlers, der am Ende einer jahrtausendelangen Bearbeitung dieses Themas steht und in der „Mutter als Thron“ die Geborgenheit im Ursprung ausdrückt.

Vorläufiger Endpunkt einer Entwicklung, in der die Darstellungen der Madonna mit dem Kind immer weiter in die alltägliche Lebenswelt der Menschen wanderten, könnte das „Madonnenprojekt“ der Fotokünstlerin Birgit Dunkel sein.⁴⁵⁹ Mit

⁴⁵² W. Meng, 1997, 229, Anmerkung 804

⁴⁵³ H. Haag /u. a.(Hg.), 1997, 63

⁴⁵⁴ E. Neumann, 1981, 287 ff.

⁴⁵⁵ H. Haag /u.a.(Hg.), 1997, 111

⁴⁵⁶ W. Fraenger, Grünewald, 1985, 269

⁴⁵⁷ E. Neumann, 1981, Abb. 5

⁴⁵⁸ a. a. O., 104

⁴⁵⁹ B. Dunkel, 2002

der Kamera macht sie sich auf die Suche nach sich selbst als Mutter mit Kind. Sie posiert einerseits in der klassischen Madonnenhaltung und zeigt andererseits mit großer Intensität den stressigen Mutteralltag (Abb. 6 und 7).⁴⁶⁰ Wenn die klassische Attitüde nicht nur ironisch gemeint ist, kann sie verdeutlichen, daß unter aller Bewegtheit und Hektik des Zusammenlebens von zwei unterschiedlichen Selbsten doch die große Ruhe spürbar sein sollte, die die alten Ikonen nicht nur dem Kind, sondern auch der Mutter vermitteln wollen.

So empfindet es wohl T. S. Eliot, wenn er sagt:

„Gesegnete Schwester, heilige Mutter,
Geist der Quelle und des Gartens,
laß nicht zu, daß wir uns selber verspotten,
lehre uns Sorge und Gelassenheit,
laß uns ruhig werden zwischen diesen Felsen.
Unser Friede liegt in Seinem Willen
Und zwischen diesen Felsen.
Schwester, Mutter,
Geist des Flusses und des Meeres,
laß nicht zu, daß ich weggehe von dir,
laß mein Weinen zu dir kommen.“⁴⁶¹

Auch ein Gedicht von Paul Claudel (1868 – 1955) beschwört die Sehnsucht nach dem „Grund“:

„Ich komme nicht, um zu beten.
Ich habe nichts zu geben und weiß nicht,
um was ich bitten soll.
Ich will dich nur sehen, Mutter.
Dich sehen, vor Glück weinen und wissen,
daß ich dein Kind bin, daß du da bist.
Nur einen Augenblick will ich bei dir sein,
hier sein, wo du bist, Maria...“⁴⁶²

Ähnlich schreibt der polnische Dichter Waclaw Oszejca (1947):

Mutter mit den traurigen Augen
Und dem zerschnittenen Antlitz
Aus dem Hintergrund Firnisschwärze
Versuchst du etwas zu sagen

⁴⁶⁰ a. a. O., 19 und 23

⁴⁶¹ A. Greeley, 1979, 243

⁴⁶² zit. bei C. Beilmann, 1999, 252

Was, o Mutter?
 Ich weiß nicht,
 Worüber ich mit dir heute sprechen soll.
 Vielleicht
 Sollten wir still bleiben
 Und nur unsre Gesichter
 Aneinanderdrücken.“⁴⁶³

Wie einen Kommentar zur frühen Mutter-Kind-Dyade lassen sich die Zeilen von Reimar von Zweter (gest. 1255) lesen:

„Sie legte lieblich ihn in ihren Schoß; -
 welch Wunder kann dem Wunder sich vergleichen? –
 er legte kindlich sich an ihre Brüste,
 sie stillte ihn auf Mutterart,
 sie wandte ihre Augen sehr nach ihm:
 wir glauben, sie umhalste ihn und küßte ihn.“⁴⁶⁴

Und ebenso die von Jakob Balde (1603 – 1668):

„Holder strahlet das Auge dir
 süße Mutter, im Glanz himmlischer Freude, wenn
 auf den rosigen Knaben du
 niederblickest, und ihn leise dem Herzen nahst.
 Zarter schlingen sich Blum und Stamm
 Nicht zusammen, wie du, Kind, an der Mutter Blick,
 wie die Mutter an deinem Blick
 hanget und trinket in ihm Atem der Seligkeit.
 O ihr Beide, die nur Ein Herz,
 Eine Seele belebt! Mutter dem Sohne du,
 Sohn der Mutter des Lebens Band.“⁴⁶⁵

Daß es auch für den narzißtisch verletzten Menschen einen symbolischen Ort des geglückten Anfangs gibt, dafür kann die Madonna mit dem Kind stehen. Darüber hinaus kann das Symbol der Madonna idealisierende Übertragungen und Spiegelübertragungen auf sich lenken, was sich an zahlreichen Beispielen zeigen läßt.

⁴⁶³ zit. bei Dirnbeck, 1983, 154

⁴⁶⁴ E. Haufe (Hg.), 1989, 55

⁴⁶⁵ a.a. O., 197

2.2 Die idealisierende Übertragung

Ein Blick in das Liederbuch eines Wallfahrtsortes genügt, um sofort eine Fülle von Hinweisen auf die idealisierende Übertragung der Mutterimago auf das Symbol der Madonna zu finden.

Beispiele aus dem „Werler Pilgerbuch“⁴⁶⁶ mögen das belegen, wobei Bezüge zur Heilsgeschichte ausgeklammert werden, um den Aspekt der Idealisierung deutlich zu zeigen.

So lautet die erste Strophe von Lied Nr. 100:

„Gegrüßet seist du, Königin, o Maria! Erhabne Frau und Herrscherin, o Maria! Freut euch ihr Cherubim, lobsingt ihr Seraphim, grüßet eure Königin! Salve, salve, salve Regina!“⁴⁶⁷

Lied Nr. 118 lautet:

„Wunderschön prächtige, hohe und mächtige, liebeich holdselige, himmlische Frau, der ich mich ewiglich weihe herzlichlich, Leib dir und Seele zu eigen vertrau: Gut, Blut und Leben will ich dir geben; alles, was immer ich hab, was ich bin, geb ich mit Freuden, Maria, dir hin.“⁴⁶⁸

In einem Gedicht von Adam Mickiewicz (1798 – 1855) heißt es:

„So wie mich krankes Kind
wirst du auch uns durch ein Wunder
zurück in den Schoß der Heimat führen!
Einstweilen entbiete ich dir
Meine sehrende Seele
An diesem bewaldeten Hügel
Und an diesen grünen Wiesen
Entlang des blauen Niemen!“⁴⁶⁹

Paul Verlaine (1844 – 1896) dichtet:

„Ich will nur noch Maria, meine Mutter lieben.
Ein andres Lieben kann niemals wahrhaftig sein.
So nötig es auch ist, die Mutter kann allein
Entzünden es im Herzen, das sich ihr verschrieben.“

⁴⁶⁶ Franziskanerkloster Werl (Hg.), 1994

⁴⁶⁷ a. a. O., 138

⁴⁶⁸ a. a. O., 150

⁴⁶⁹ zit. bei Dirnbeck, 1983, 183

Für sie allein muß Liebe auch den Feind umfassen,
für sie hab ich dies Opfer dargebracht zumindst;
des Herzens Milde und den Eifer bei dem Dienst,
wie ichs erbeten hab, hat sie es zugelassen.

Und da ich schwach noch war und böse und versehrt,
mit feigen Händen und dem Blick voll irrem Walten,
tät sie den Blick mir senken und die Hände falten,
sie lehrte mich das Wort, durch das man sie verehrt.

...

Du unbefleckte Jungfrau, über alle Worte
Voll Liebe und voll Glauben, herzlich froh und nah,
wenn ich dich lieb – tu ich nicht alles Gute da,
wenn ich dich wahrhaft liebe, du, des Himmels Pforte?⁴⁷⁰

Im „Memorare“ betet Franz von Sales (1567 – 1622):

„Gedenke, gütigste Jungfrau Maria: / Es ist noch nie erhört
worden, / daß jemand zu dir seine Zuflucht genommen, / deine
Hilfe angerufen, / um deine Fürsprache gefleht, / von dir sei
verlassen worden. / Von solchem Vertrauen beseelt, / nehme ich
meine Zuflucht zu dir, / o Mutter, Jungfrau der Jungfrauen. / Zu dir
komme ich, / vor dir stehe ich seufzend als elender Sünder. /
Wohlan denn, Mutter des ewigen Wortes, / verschmähe nicht
meine Worte, / sondern höre mich gnädig an und erhöere mich.
Amen.“⁴⁷¹

Noch intensiver ist Grignon von Montforts (1673– 1716)
Hinwendung zu Maria, wie sie in seinem Weihegebet zum
Ausdruck kommt:

„Ich [...] treuloser Sünder, erneuere und bekräftige heute in Deine
Hände meine Taufgelübde. Ich widersage für immer dem Satan,
seiner Pracht und seinen Werken und übergebe mich ganz Jesu
Christo, der menschengewordenen Weisheit, um mein Kreuz Ihm
nachzutragen alle Tage meines Lebens. Und damit ich ihm treuer
sei, als ich es bisher gewesen, erwähle ich Dich heute, o Maria, in
Gegenwart des ganzen himmlischen Hofes, zu meiner Mutter und
Herrin. Ich übergebe und weihe Dir als Dein Sklave, meinen Leib
und meine Seele, meine inneren und äußeren Güter und selbst
den Wert aller meiner vergangenen, gegenwärtigen und
zukünftigen guten Werke, indem ich Dir das ganze und volle
Recht überlasse, über mich und all das Meinige ohne Ausnahme

⁴⁷⁰ P. Verlaine, 1967, 171

⁴⁷¹ Franziskanerkloster Werl (Hg.), 1994, 75

nach Deinem Wohlgefallen zu verfügen, zur größeren Ehre Gottes in der Zeit und in der Ewigkeit.“⁴⁷²

In diesen Liedern und Gebeten wird ein Aspekt deutlich, den H. Kohut für die frühen Phasen der Idealisierung der Elternimago beschreibt: Du bist vollkommen, aber ich bin ein Teil von dir. Er weist auf die Gefahren religiöser Symbolbildungen hin, die dem Muster der Beziehung des Kindes zu einer idealisierten Elternfigur folgen. Denn die unreife Psyche steht in der Gefahr, die idealisierte Elternimago, bzw. das religiöse Symbol als Ersatz für eigene Strukturbildungen zu wählen, was eine lebenslange Abhängigkeit von äußeren Gegebenheiten, Menschen und Situationen zur Folge hat. Den organisierten Religionen gegenüber erhebt er den Vorwurf, gerade dies bei ihren Gläubigen zu fördern, d. h. durch „grobe Identifikation mit dem religiösen Symbol eine Entwicklung zur Eigenständigkeit des Selbst“ zu verhindern.⁴⁷³ Die idealisierte Mutterimago darf also nicht verhindern, daß das Ich sich „seines eigenen Ursprungs und Wesens und seiner eigenen Bestimmung ansichtig wird“, wie der Theologe R. Preul es einmal formuliert hat.⁴⁷⁴

Daß es gerade die Mutter sein kann, die den Sohn auf seine Bestimmung anspricht, zeigt die neutestamentliche Perikope von der „Hochzeit zu Kana“, wo das starke und selbstständige Ich des Sohnes der Mutter antwortet: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“⁴⁷⁵

Ein weiteres Beispiel bietet F.-T. Schallberger mit seiner Auslegung der Ikone „Mutter der Passion“ Die Darstellung zeigt Christus auf dem Arm seiner Mutter, im Hintergrund die Erzengel Michael und Gabriel mit den Werkzeugen der Passion (Abb. 28).⁴⁷⁶ „In unserer Ikone verweisen die Erzengel Michael und Gabriel Jesus auf seine Bestimmung, durch Menschwerdung, Leiden und Kreuz das LEBEN neu aufzurichten. In seinem Leib soll er einschneidend erfahren und durchleiden, was beim einzelnen Menschen in seinem leibseelischen Dasein und in der Leibseele der ganzen Menschheitsfamilie unerlöst ist.“⁴⁷⁷ Dieser seiner Bestimmung wird die Mutter den Sohn nicht entziehen, das deuten Gestus und Ausdruck der Mutter an. Aber so wie die Bestimmung da ist, ist auch Hilfe da – Immerwährende Hilfe. „Wie

⁴⁷² W. Beinert / H. Petri (Hg.), 1996 Bd. I, 561, Anmerkung 217

⁴⁷³ H. Kohut, 1976, 46

⁴⁷⁴ R. Preul, 1980, 231

⁴⁷⁵ Joh., 2,5

⁴⁷⁶ Schallberger, 1996. 22

⁴⁷⁷ a. a. O., 75

Gott immer da ist, so ist auch immer Hilfe da. Aber diese Hilfe will empfangen werden, will Gestalt werden. Durch die uns ‚innewohnende Maria‘ wird diese immerwährende Hilfe aufgebaut.“⁴⁷⁸

Das der Bestimmung nicht Entgegenstehen wird durch den Raum angezeigt, den die Ikone zwischen Mutter und Sohn läßt. Maria Hippius-Gräfin Dürckheim beschreibt diesen Abstand einmal für die romanische Madonna: „Als Königin des Himmels und der Erde sitzt die göttliche Mutter auf dem Thron, und eine unsichtbare Trennwand scheidet sie vom Sohn – ein Raum ist zwischen ihnen. Dies ist nicht die umschlingende normale Mutterliebe, sondern die königlich-madonnenhafte. Dies allein ermöglicht die Geburt des inneren Sohns, des Königs, der reich ist, obwohl er arm ist, obwohl er eben erst geboren wurde.“⁴⁷⁹

Die Madonna ist also keine Herzeloide, die fürchtet, ihren Sohn Parzival an seine Bestimmung in der Welt der Ritter zu verlieren: „Mein Kind soll Narrenkleider tragen über seinem lichten Leib. Wenn man ihn an den Haaren zerrt und ihn prügelt, so kommt er gewiß zu mir zurück.“⁴⁸⁰

Und erst recht gleicht sie nicht der Mutter in Ernst Barlachs „Toter Tag“, wo die Mutter vom Sohn sagt: „Ich stehe neben ihm, könnte seine Hand fassen und darf es nicht. Und er ist nur in Gedanken beim Vater und lächelt lustselig. Seine Seele schwingt wie im Sonnenlicht, und doch denkt er nur an ihn. Wahrhaftig, ich bin nicht sicher, ob ich ihn nicht freudig hergäbe, lächelte er nur noch einmal wie jetzt – - aber zu mir.“⁴⁸¹

Im Hinblick auf die idealisierende Übertragung läßt sich also sagen: In der christlichen Tradition ist die Mutter-Imago in vielfältiger Weise auf das Symbol der Madonna übertragen worden. Hilfreich ist diese Übertragung aber nur, wenn sie die Menschen nicht hindert, ihrer Bestimmung zu entsprechen, wie es Friedrich Hölderlin (1770 – 1843) im Entwurf einer *Hymne an die Madonna* in tiefgründiger Weise zum Ausdruck gebracht hat:

⁴⁷⁸ a. a. O., 10

⁴⁷⁹ M. Hippius, 1996, 134

⁴⁸⁰ Wolfram von Eschenbach 1993, 79

⁴⁸¹ E. Barlach, 1925, 129

„... Damit sie nicht
 Die Amme, die
 Den Tag gebietet,
 Verwirren, falsch anklebend
 Der Heimat und der Schwere spottend
 Der Mutter ewig sitzen
 Im Schoße. Denn groß ist,
 Von dem sie erben den Reichtum.“⁴⁸²

2.3 Die Übertragung des Größen-Selbst oder die Spiegelübertragung

Nach H. Kohut ist die Spiegelübertragung dadurch gekennzeichnet, daß der Patient beim Analytiker eine psychische Konstitution vermutet, die der eigenen ähnlich oder gleich ist. Sie eröffnet dem Patienten Zugang zu seinen eigenen Kindheitsgefühlen, wie z. B. Einsamkeit, Phantasien von Größe und Macht.⁴⁸³ B. Wardetzki, A. Miller und K. Asper unterscheiden darum zwischen Depressivität und Grandiosität des Größen-Selbst. Während die idealisierende Übertragung dem Motto folgt: du bist vollkommen, aber ich bin ein Teil von dir, steht die Spiegelübertragung unter dem Vorzeichen: du bist wie ich.

Frauen finden in Marias Schicksal reichlich Anknüpfungspunkte für Spiegelübertragungen:

- Mutter eines nichtehelichen Kindes
- Ein Ehemann, der sie verlassen will
- Das Erleben von Armut und Flucht
- Die Angst vor Schande
- Der schwierige, eigenwillige Sohn
- Trauer um ein Kind, das eines grausamen Todes gestorben ist.⁴⁸⁴

Anklänge an eine Spiegelübertragung bietet das Gebet eines unbekanntem Verfassers aus dem Werler Pilgerbuch: „Ich möchte, wie du, den Sinn meines Lebens finden und dadurch glücklich werden.“⁴⁸⁵

⁴⁸²E. Haufe (Hg.), 1989, 245

⁴⁸³H. Kohut, 1976, 226

⁴⁸⁴Publik-Forum, Maria, 9

⁴⁸⁵Franziskanerkloster Werl (Hg.), 1994, 78

Auch das berühmte „Stabat mater“, das Jacopone da Todi (1230/36 – 1306) nach dem Tod seiner Frau schrieb, kann in diesem Zusammenhang angeführt werden:

„Wer könnt' ohne Tränen sehen
Christi Mutter also sehen
In so tiefen Jammers Not?

Wer nicht mit der Mutter weinen,
Seinen Schmerz mit ihrem einen,
Leidend bei des Sohnes Tod?“⁴⁸⁶

Der reformierte Pfarrer und Publizist Peter Karner (1937) schreibt:

Ich setze mich zu dir, Maria,
- ich verstehe dich.
Denn dich hat ein Mann gezeugt
- so wie mich.

Ich setze mich zu dir, Maria,
- ich verstehe dich.
Denn du hast von einer neuen Welt geträumt
- so wie ich.

Ich setze mich zu dir, Maria,
- ich verstehe dich.
Denn du hast gewußt,
daß Jungfrauen keine Kinder bekommen
- so wie ich.

[...]

Ich setze mich zu dir, Maria,
- ich verstehe dich.
Du bist erschrocken,
als dein Sohn eigene Wege gegangen ist
- so wie ich.⁴⁸⁷

Und der österreichische Schriftsteller Helmut Stefan Milletich (1943) fragt:

... Deine Einsamkeit, Maria,
war sie nicht die Einsamkeit der Irren

⁴⁸⁶ zit. bei K. Schreiner 1998, 96

⁴⁸⁷ Dirnbeck, 1983, 84

am Morgen vor der ersten Injektionsnadel?
 Und dein Schmerzensgang vor Jerusalem,
 war er nicht der Weg der Inhaftierten,
 mit den Bruchsteinen der Steinbrüche auf den Rücken?

⁴⁸⁸
 ...

Die Grandiosität eines kindlichen Größen-Selbst drückt sich in den Worten des zwölfjährigen Stefan T. aus:

„Liebe Maria!
 Wie geht es dir?
 Ich hoffe, es geht dir gut.
 Ich bete jeden Tag für dich, Maria,
 und ich denke auch,
 wohin immer ich gehe, an dich.
 Was tust du immer?
 Mein größter Traum wäre,
 dich einmal zu sehen.
 Ich möchte auch gern
 So eine Muttergottes werden wie du.

⁴⁸⁹
 ...

Die Grandiosität des Größen-Selbst spielt im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest eine nicht zu unterschätzende Rolle, wie W. Meng ausführt. Er verweist auf B. Grunberger, der in dem kleinen Kind, das vergöttlicht, angebetet und mit Geschenken überhäuft wird, ein hohes Maß an narzißtischer Zufuhr und Überbewertung sieht. „Wir wissen, daß einmal im Jahr alle Christenkinder diese Identifikation realisieren; sie werden mit Geschenken und anderen Liebesbeweisen überschüttet, und all ihre Wünsche werden von einem wunderbaren Wesen erfüllt, das vom Himmel geschickt wird.“⁴⁹⁰

An dieser Anbetung und Bewunderung partizipiert die Mutter des göttlichen Kindes. Und diese schöne, oft reich geschmückte Frau bietet der grandiosen Seite eines weiblichen Größen-Selbst Nahrung in Fülle. Zwei Beispiele aus der Malerei bieten „Die Anbetung der Könige“ (1753) von Giovanni Battista Tiepolo, München, (Abb. 8)⁴⁹¹ und „Rosenkranzfest“ von Albrecht Dürer (Abb. 9).⁴⁹²

⁴⁸⁸ a. a. O., 172

⁴⁸⁹ a. a. O., 20

⁴⁹⁰ zit. bei W. Meng, 1997, 229, Anmerkung 804

⁴⁹¹ Karl Gröning, 1983, 112

⁴⁹² H. Haag / u. a.(Hg.), 1997, 171

Fühlen sich Frauen möglicherweise grandios durch die Mutterschaft in die Nähe der Madonna gerückt, trotz des unerreichbaren Ideals der Jungfräulichkeit? In diese Richtung weist ein Text von Gertrud von le Fort: „Ja, gewiß, das Marienbild stellt eine Geschichte der Frau dar, wie sie inniger und ergreifender nicht erzählt werden könnte – eine verklärte Geschichte der Frau! Denn all diese Bilder, an das nicht nur unzählige schwesterliche Gestalten ihr Antlitz hinschenkten, sondern von dem sie auch selbst die Beseelung ihres Antlitzes empfangen: All diese Frauen, die Mariens Bild mit ihrer eigenen Schönheit schmückten, sie schmückten ihrer eigenen Schönheit Urbild.“⁴⁹³

Ein Gedicht von R. Münzing, zitiert bei C. Mulack in *Maria, die geheime Göttin im Christentum* läßt sich als grandioses Erlebnis von Mutterschaft lesen:

„Ich konnte es nicht wissen
 - die Priester hatten es zu weit weggerückt –
 nur meine Tiefe wußte noch davon:
 „und sie empfing vom heiligen Geist“
 - ein Abbild ist es,
 - was einer jeden Empfängnis Geheimnis ist.“⁴⁹⁴

Auf ganz andere Weise rührt O. F. Walter in *Abschied von einer Madonna* an die Grandiosität: „Hat Mutter sich von der Madonna, neben dem Beistand in ihren Kämpfen gegen die Lust und alles Unreine, gleichzeitig auch die uralte Kraft ‚zurückerbeten‘ wollen – jene Kraft, die sie suchte, um ihren Mann und ihren Klan unter ihren Einfluß zu bringen? Was für ein merkwürdiger Frauenwunsch! Rache einer Frau im Patriarchat?“⁴⁹⁵
 Eine Mischung von depressivem Größen-Selbst und idealisierender Übertragung zeigt sich in dem Gebet des polnischen Lyrikers Bonifacy Miazek(1934):

„Maria, gib nicht meine Müdigkeit
 fremdem Leben preis.
 Ausgehöhlt in der Leere
 nimm mich in die Güte
 deiner Augen auf.
 Tauche mich ein in den
 Fluß des Alltags,

⁴⁹³ Karl Gröning, 1983, 139

⁴⁹⁴ C. Mulack, 1985, 154

⁴⁹⁵ K.-J. Kuschel (Hg.), 1990, 180 f.

damit ich erkenne,
 wie die Wange vom Bruder brennt,
 damit ich den nachtgeborenen Schmerz erfahre.
 Wenn ich nur bei dir sein kann,
 du treue Jungfrau!

Hab Mitleid mit den
 in Verzweiflung erstarrenden Steinen,
 bleibe bei mir Mutter,
 vor dir liegt die Klaviatur der Felder,
 die Hügel in Präludien,
 und die Julisterne fallen
 wie Kerzen vom Himmel,
 zerreißen die Räume.
 O Mutter, neige die Hände
 über dem gebrochenen Baum,
 damit ihm der Wind wieder schwele
 in weitem Atem.

Alles, was ich sage, verdorrt,
 denn in mir ließ sich nieder
 die Zeit des Schweigens und Hungers,
 Hunger des Morgens,
 wählend in den Seiten durchkreuzter Pläne,
 eingeschläfert und wieder erwacht vor Angst,
 eingeschlossen und geöffnet in alle Ewigkeit,
 ich breite vor dich den Schrei
 meiner leeren Hände.
 Sei meine Führerin durch die finstere Bitternis der Welt
 geleite mich hin zur Auferstehung!⁴⁹⁶

Wie einen „Schrei meiner leeren Hände“ breitet der Dichter seine verzweifelten Gefühle vor der himmlischen Mutter aus, die ihm wohl die Kraft gibt, sich seinem Erleben zu stellen. Er beschwört im Symbol der Madonna die therapeutischen Funktionen der Akzeptanz („nimm mich in die Güte deiner Augen auf“), der Empathie („hab Mitleid mit den in Verzweiflung erstarrenden Steinen“, „damit ich erkenne, wie die Wange vom Bruder brennt“), des Hegens und Haltens („neige die Hände über den gebrochenen Baum“) und des Begleitens („geleite mich hin zur Auferstehung“). Diese und andere therapeutisch wirksamen Aspekte im Symbol der Madonna sollen nun näher betrachtet werden.

⁴⁹⁶ Dirnbeck (Hg.), 1983, 149

2.4 Therapeutische Aspekte im Symbol der Madonna

2.4.1 Einführung

Nachdem Beispiele aus Volksfrömmigkeit, Literatur und darstellender Kunst gezeigt haben, wie gut sich das Symbol der Madonna für eine Darstellung des geglückten Anfangs, der idealisierenden und der Spiegelübertragungen eignet, soll nun nach den therapeutischen Funktionen des Symbols der Madonna im einzelnen gefragt werden.

K. Asper hat die therapeutischen Haltungen bei narzißtischen Problematiken als „mutterspezifisch“ bezeichnet.⁴⁹⁷ Neben der Bereitschaft von Therapeuten, sich als Übertragungsfiguren für Eltern-Imago und Größen-Selbst zur Verfügung zu stellen, hält sie, ebenso wie H. Kohut, Empathie für eine der wichtigsten therapeutischen Haltungen.

Empathie hat viel mit dem zu tun, was K. Asper als „Lauschen“ bezeichnet. Dieses „Lauschen kommt einem Fühlen, Merken und Spüren gleich.“⁴⁹⁸ Weiter spricht sie von „Bezogenheit“; d. h. der seelische Prozeß im Analysanden wird nicht einfach verobjektivierend wahrgenommen, sondern so, daß der Therapeut dem Analysanden gegenüber die Haltung des „Verstehens, Hegens und Haltens“ einnimmt.⁴⁹⁹

Der Therapeut soll Begleiter und Wegweiser sein, dem Analysanden „Sitzmöglichkeiten“ zugänglich machen, ihn erzählen lassen, und nach C.G.Jung „archetypische Faszination in kindhafte Einfachheit“ umwandeln.⁵⁰⁰ Und er soll „die subjektiv als Schattendasein empfundene Wirklichkeit des Analysanden durch Wärme und Anteilnahme ans Licht“ heben.⁵⁰¹

Die im ersten Teil der Arbeit vorgestellten tiefenpsychologischen Konzepte betonen mit unterschiedlicher Gewichtung die folgenden therapeutischen Haltungen: halten, tragen, sitzen, nähren, schützen, umfassen, umhüllen, trösten, helfen, lindern, heilen, betreuen, einfühlen, akzeptieren, begleiten, fördern, optimal frustrieren, Raum gewähren. Alle diese Aspekte lassen sich auch im Symbol der Madonna finden, was die folgenden Beispiele belegen sollen.

⁴⁹⁷ K. Asper, 1998, 209

⁴⁹⁸ a. a. O., 212

⁴⁹⁹ a. a. O., 209

⁵⁰⁰ a. a. O., 247

⁵⁰¹ a. a. O., 181

2.4.2 Halten und Tragen

In der Kunst ist immer wieder augenfällig: die Madonna hält und trägt. Ja, sie ist geradezu die Haltende und Tragende. Das Tragemotiv findet sich schon „im syrischen Rabulacodex in Florenz aus dem Jahr 586.“⁵⁰² Maria ist hier dargestellt als Hodegetria (Wegführerin). In dieser Form war sie beispielsweise die Schutzpatronin von Konstantinopel, die als die „unzerstörbare Mauer“ und die „Siegbringerin“ in zahllosen Schlachten gefeiert wurde.⁵⁰³ Aus der Fülle der späteren Darstellungen seien folgende erwähnt:

Gottesmutter Vladimirskaja, (Abb. 10)⁵⁰⁴ und „La Orana Maria“, 1891 von Paul Gauguin (Abb. 11).⁵⁰⁵ Vorläufer der Madonna als der Haltenden finden sich in E. Neumanns Werk „Die Große Mutter“, zum Beispiel eine „Mutter und Kind“-Statue aus Zypern (Abb. 12)⁵⁰⁶ oder eine hethitische Göttin mit Kind auf einem Löwen, (Abb. 13).⁵⁰⁷

F.-T. Schallberger beschäftigt sich mit dem Thema Halten und Tragen im Hinblick auf die Ikone „Die immerwährende Hilfe“. „Ihre Hand ist wie eine Mondsichel und wie eine Arche, die sich vom Boden bis auf die Höhe des Herzens hebt und Christus in Liebe mütterlich trägt. [...] in allen Lebensphasen werden wir getragen. Wir sind getragen mit allem, was wir von Kindheit mittragen und was auf Zukunft hin schwer wiegt“ (Abb. 14).⁵⁰⁸ Er zitiert aus einem Brief: „Wie Maria voller Herzenswärme, Vertrauen und Hoffnung ihr Kind hält, so versuche ich auch immer mehr, mein inneres Kind zu halten.“⁵⁰⁹

Der Wunsch nach Gehaltenwerden durch die Gottesmutter findet sich in dem Lied „Meersterne, ich dich grüße“:

...
Nimm uns in die Hände,
o Maria, hilf!
Uns das Licht zuwende,
o Maria, hilf!

⁵¹⁰

⁵⁰² H. Lange, 1969, 50

⁵⁰³ ebenda

⁵⁰⁴ I. Bentchev/ E. Haustein-Bartsch, 2000, 123

⁵⁰⁵ H. Haag / u. a.(Hg.), 1997, 260

⁵⁰⁶ E. Neumann, 1981, Abb. 32

⁵⁰⁷ a. a. O., Abb. 37

⁵⁰⁸ F.-T. Schallberger, 1996, 128 f.

⁵⁰⁹ a. a. O., 149

⁵¹⁰ Franziskanerkloster Werl (Hg.), 1994, 147

Selbst bei Karl May (1842 – 1912) findet sich das Motiv in einem von ihm verfaßten Gedicht, zu dem er mehrere Choralsätze komponierte:

...

„Madonna, ach in deine Hände
Leg‘ ich mein letztes, heisses Flehn:
Erbitte mir ein gläubig Ende
Und dann ein selig Auferstehn!

“⁵¹¹
...

Und in einem Wallfahrtsbuch finden sich die Verse:

„Ans Herz, Maria, an dein Herz
Nimm mich, dein ärmstes Kind,
Daß dort in dieses Lebens Schmerz
Ich Trost und Zuflucht find!
Es liegt auf mir so grabesschwer,
Was mir die Zukunft bringt,
Als führ‘ allein auf wildem Meer
Von Klippen ich umringt.“⁵¹²

In ganz eigener Weise setzt sich der zeitgenössische Autor W. Jaensch mit dem Thema des Getragenwerdens durch die Madonna auseinander, die er auf der Suche nach Wahrheit und Wissen als Güte erfährt:

„Ohne Wimper rundum
nie mehr geschlossen
seh’n wir die einfältig
gütig uns tragende.
Nimmer vergessen mehr
rundum und innenwärts
woll’n wie die zwiefältig
tragend getragene
schöner als Schöne.
Ihr aber, Blattgelipp,
Tropfenzung, Zähnequarz,
nie mehr verstummen sollt
ihr vor der dreifältig
ruhend und tragenden
sehend gesehenen
thronauf beruhenden
Weisheit im Grund.“⁵¹³

⁵¹¹ E. Baumann, 2002

⁵¹² A. M. Rathgeber, 1960, 85

2.4.3 Sitzen

Als besondere Form des Haltens und Tragens ist das Sitzen anzusehen, wie es für die Therapie von K. Asper thematisiert wird. „Der narzißtisch versehrte Mensch kann gerade eines nicht: nämlich ruhen, sich sammeln, sich setzen. In ständiger Gehaltung befangen, um es allen recht zu machen, kann er sich die Möglichkeiten des Sitzens im übertragenen Sinne wenig erlauben. [...] Es geht deshalb zu Beginn der Analyse darum, ihm allmählich die ‚Sitz‘-Möglichkeiten zugänglich und vertraut zu machen, was auch bedeutet, die Widerstände empathisch zu begreifen.“⁵¹⁴

In der Kunst begegnet die Madonna als Mutter-Thron oder Thron als Mutter, wie E. Neumann sagt, noch vor der Haltenden, Tragenden.⁵¹⁵

Reinhold Lange zeigt, daß die thronende Maria zuerst als Historienbild mit den drei Magiern begegnet, so auf einem Fresko „Magieranbetung“ aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. in der Domitilla-Katakomben in Rom.⁵¹⁶ Einige Darstellungen bringen deutlich „die Vorstellung von der Muttergottes als „Thron Christi“ zum Ausdruck.“⁵¹⁷ Schon in dieser frühen Zeit lassen sich Madonnentypen unterscheiden: „So hält die thronende Theotokos dem Betrachter Christus frontal entgegen, während die Eleousa, Sinnbild mütterlicher Zärtlichkeit das Kind an die Wange drückt und dieses seinen Arm um ihren Hals legt.“⁵¹⁸

Die große Zeit der thronenden Madonnen war die Romanik, beispielsweise die Notre-Dame de Marsat (Puy-de-Dôme) aus dem zwölften Jahrhundert (Abb. 15)⁵¹⁹ oder die Werler Madonna, die wahrscheinlich 1170 in Schweden entstanden ist (Abb. 16).⁵²⁰ Von diesem „Thron“ aus regiert Christus die Welt, auf ihm sitzt er aber auch geborgen wie in „Abrahams Schoß“.

Eindrucksvoller läßt sich kaum zeigen, was einem narzißtisch verletzten Menschen fehlt. Da wir nach Auffassung von C. Lasch in einem narzißtischen Zeitalter leben, ist es vielleicht kein Zufall, daß Künstler wie H. Moore⁵²¹ oder auch V. Bostik (geb. 1913) das

⁵¹³ W. Jaensch, 1999, 41

⁵¹⁴ K. Asper, 1998, 183

⁵¹⁵ E. Neumann, 1981, 104

⁵¹⁶ R. Lange, 1969, 14

⁵¹⁷ a. a. O., 29

⁵¹⁸ H. Haag /u.a.(Hg.), 1997, 226

⁵¹⁹ U. Kröll, 1998, 44

⁵²⁰ H. Haag/ u. a.(Hg.), 1997, 201 und. R. Fidler, 2002. 268 f.

⁵²¹ Teil II, 29

Sitzen im Mutterschoß betonen. „In der Übergröße der Maria ist ihre schützende Funktion angedeutet. Ihre Monumentalität ist Sinnbild ihrer Stärke“ (Abb. 17).⁵²² Präfiguriert sind diese Darstellungen wieder durch ungleich ältere, so „Isis mit dem König“ im Tempel von Seti I. in Abydos, (Abb. 18)⁵²³ oder „Demeter und Kore“ aus Bötien (Abb. 19).⁵²⁴

Die mythenbildende Kraft der Seele entwarf im Mittelalter das Bildnis der „Heiligen Anna Selbdritt“ mit einer kleinen, den Sohn tragenden Maria auf dem Schoß der großen, kraftvollen Mutter Anna, z. B. die „Anna Selbdritt“ aus der Pfarrkirche Remblinghausen im Sauerland (Abb. 20).⁵²⁵ Diese Darstellungen finden einen Höhepunkt in dem Gemälde Leonardo da Vincis, das die erwachsene Maria auf dem Schoß der Mutter zeigt, wie sie sich dem mit einem Lämmchen spielenden Jesuskind zuneigt (Abb. 21).⁵²⁶ Das Thema Demeter und Kore wird in diesen Bildnissen wieder aufgegriffen. Es weist auf eine Wahrheit hin, die den Frauen in der langen Patriarchatsgeschichte mehr und mehr abhanden gekommen ist: Die Mutter selbst braucht das haltgebende und weise Mütterliche, um „muttern“ zu können.

Unter dem Vorzeichen der Suche nach dem Mütterlichen, das einer Frau soviel Halt gibt, wie es die Maria auf dem Schoß der Mutter Anna erfährt, ist ein kleiner Exkurs zum Neuen Evangelischen Kirchengesangbuch nicht uninteressant. In dem Abschnitt „Zum Lebenskreis“ müßte sich irgendetwas „Mutterspezifisches“ finden lassen und tatsächlich gibt es ein Gebet „In Erwartung eines Kindes“:

Gott, du Ursprung allen Lebens,
wir erwarten unser Kind.
Neben aller Freude gibt es auch Augenblicke,
in denen wir unsicher sind:
Wie wird es sein, wenn wir Tag für Tag
Für unser Kind verantwortlich sind?
...
Hilf ihm und uns in der Stunde der Geburt.
Wir wollen unser Kind aufnehmen in deinem Namen
⁵²⁷
...

⁵²² H. Haag/ u. a.(Hg.), 1997, 214

⁵²³ E. Neumann, 1981, Abb. 4

⁵²⁴ a. a. O., Abb. 147

⁵²⁵ Arnsberger Heimatbund (Hg.), 1975, Abb. 25

⁵²⁶ P. Hohenstatt, 1998, 90

⁵²⁷ Ev. Kirchengesangbuch, 1996, 1436

Das Gebet „Nach der Geburt eines Kindes“ lautet:

Lieber himmlischer Vater, du Schöpfer des Lebens!
Wir danken dir, daß du uns dieses Kind geschenkt hast.
Die Stunden der Angst und Schmerzen sind vorbei.
Du hast uns mit Freude und Glück erfüllt.
Wir legen unser Kind in deine Hände;
Laß es aufwachsen unter deinem Schutz und Segen.⁵²⁸

Obwohl es sicher richtig ist, den Vater in das Erlebnis der Erwartung eines Kindes und seiner Geburt miteinzubeziehen, muß es doch befremdlich wirken, daß der Mutter, die sich der Gefahr aussetzt und die Schmerzen erträgt, weder an dieser noch an einer anderen Stelle gedacht wird. Das heißt, in einer Lebenssituation, die von Frau und Mann in ihrer existentiellen Wucht so unterschiedlich erlebt wird wie wohl keine andere, wird der Anteil der Frau durch ein beschönigendes "Wir" entwertet.

Die Frage stellt sich, ob Mutter oder Mütterliches im Evangelischen Gesangbuch überhaupt einen Platz hat. Ein Lied läßt sich nennen: „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut“. Dort heißt es in Strophe fünf:

Mit Mutterhänden leitet er
Die Seinen stetig hin und her.
Gebt unserm Gott die Ehre!⁵²⁹

H. Frisch gibt in ihrem Buch „Kirche im Abseits“ folgende Information weiter: „Die größte in sich geschlossene Berufsgruppe, die bei der „ärztlichen Lebensmüdenbetreuung“ in Berlin Hilfe sucht, stellen die evangelischen Theologen – Gemeindepfarrer, Pfarrfrauen, Vikare, kirchliche Jugendleiter.“⁵³⁰ Der Autorin geht es darum, Defizite in der Seelsorgeausbildung aufzuzeigen; ob sich dahinter aber nicht ein eklatanter Mangel an „mutterspezifischen“ Verhalten verbirgt?

C. Mulack läßt den Protestanten Max Jungnickel zu Wort kommen:

„Die evangelische Kirche ist kalt. Wir müssen unsere Kirche warm machen [...]. Wir müssen die Mutter Maria zurückholen.“⁵³¹

⁵²⁸ ebenda

⁵²⁹ a. a. O., Nr. 326

⁵³⁰ H. Frisch, 1978, 145

⁵³¹ C. Mulack, 1985, 136

2.4.4 Nähren

K. Schreiner widmet in seiner Darstellung mittelalterlicher Marienfrömmigkeit dem Stillen der Gottesmutter ein eigenes Kapitel, in dem er beschreibt, wie unbefangen die Menschen dieser Zeit die nährende Maria konkret und symbolisch verstanden. „Milch bildete in der mittelalterlichen Welt ein unverzichtbares Grundnahrungsmittel. Ihre lebenerhaltende und lebensfördernde Kraft zu einem Sinnbild für das Wirken Marias zu machen, war Ausdruck einer ganzheitlichen Frömmigkeit, die Inneres und Äußeres, Geistiges und Sinnliches, Leib und Seele nicht voneinander trennte.“⁵³²

Als „Mutter der Barmherzigkeit“ entblößte sie vor ihrem Sohn oder Gottvater ihre Brüste, um für bedrängte Sünder Fürbitte zu leisten.⁵³³ Zwar meinte schon der Dominikaner Johannes Nider (um 1380 – 1428), eigentlich genüge Christus als einziger Mittler, „aber die Menschen fürchteten sich vor seiner göttlichen Majestät. Deshalb bedürfte es Marias, in der keine richtende Strenge ist, sondern nur reines Erbarmen und vollkommene Süße. Als gütige und barmherzige Frau spiele sie die Rolle einer weiblichen Mittlerin (mediatrix) zum männlichen Vermittler (mediator).“⁵³⁴

Dieser Auffassung widersprachen dann die Reformatoren vehement. Das wiederum ließ katholische Stimmen laut werden, die forderten, Abgefallene „sollten sich von der „stiefmütterlichen Mannesbrust Luthers“ losreißen und heimkehren zu den „Brüsten der rechthabigen Mutter Kirche.“⁵³⁵

Aber auch in den protestantischen Himmel kehrte Maria zurück, wenn auch „durch Hintertüren und allegorisch verkleidet.“⁵³⁶ K. Schreiner weist auf den englischen Autor Giles Fletcher (1585 – 1623) hin, der in einem Gedicht die Liebe und Sanftmut Gottes als Frau Barmherzigkeit preist. Sie ist von großer Schönheit und bietet den geplagten Erdenpilgern zur Erquickung die Milch ihrer Brüste an. „Der Gott des Himmels, will der Dichter sagen, ist nicht fern und unnahbar, sondern ebenso zugänglich wie die nährende Brust einer Mutter für ihren Säugling. Die göttliche Tugend der Barmherzigkeit trägt Züge Marias, der mittelalterlichen ‚Mutter der Barmherzigkeit‘.“⁵³⁷

⁵³² K. Schreiner, 1998, 201

⁵³³ a. a. O., 183

⁵³⁴ a. a. O., 207

⁵³⁵ a. a. O., 210

⁵³⁶ ebenda

⁵³⁷ ebenda

Maria lactans spielt in der Vita des heiligen Bernhard von Clairvaux (1091 – 1153) eine große Rolle, sollen doch drei Tropfen Milch aus ihrer Brust ihn „zu einem der feinsinnigsten und gedankenreichsten Prediger seiner Zeit“ gemacht haben.⁵³⁸ Zeitlebens blieb er ein glühender Verehrer von Notre-Dame, von der er sagte: „Möge ihr Name nie deine Lippen, nie dein Herz verlassen [...]. Wenn sie dich hält, wirst du nicht fallen, wenn sie dich beschützt, brauchst du nichts zu fürchten.“⁵³⁹

Ähnliches beschreibt in der Zeit der Romantik Friedrich von Hardenberg (Novalis) in seinem Gedichtzyklus *Geistliche Lieder*.

" ...

Als ich kaum meiner noch bewußt,
Sog ich schon Milch aus deiner selgen Brust.“⁵⁴⁰

H. Hoerni-Jung beschreibt eine Ikone der „Gottesmutter Michspenderin“ (Abb. 22), indem sie den Vorgang des Nährens auf das innere göttliche Kind bezieht: „Unser Bild betont den nährenden Aspekt. Wie eine Mutter ihr Kind mit optimaler Nahrung stillt, so will auch das Göttliche von uns genährt werden. Es reicht nicht, eine allfällige Gottesgabe demütig zu empfangen: wir müssen sie auch hegen und pflegen, auf daß sie erblühe. Sie ist nicht nur Geschenk, sondern auch Verpflichtung. Unsere Ikone strahlt rot-goldene Wärme aus und hüllt uns förmlich mit ein in den Kreis der Geborgenheit, der Zuwendung und des Eros. Alles darin sproßt, blüht und lebt.“⁵⁴¹

Assoziationen zu dem Traum einer narzißtisch verletzten Frau, die ein winzig kleines Kindchen aus ihrem Keller holte, von K. Asper berichtet, sind naheliegend.⁵⁴² Das innere Kind, das verworfene Wesen, will genährt werden.⁵⁴³ So sieht es auch F.-T. Schallberger, der Erfahrungen weitergibt, die Frauen mit der Ikone der „Galaktotrophusa“, der 'stillenden Muttergottes' gemacht haben. Eine Frau berichtet ihren Traum: „Aus der Bibliothek hatte ich einen Bildband über Maria. An der Wand hing ‚die Immerwährende Hilfe‘. Mit ihr war ich in guten Händen. Ich blätterte im Bildband. Immer wieder stachen mir die Bilder in die Augen und ins Herz, in denen Maria als stillende und nährenden Mutter dargestellt wird. Mir taten diese Bilder in der Seele weh.“

⁵³⁸ a. a. O., 191

⁵³⁹ P. van Cronenburg, 1999, 133

⁵⁴⁰ Novalis 1977, 176

⁵⁴¹ H. Hoerni-Jung, 1995, 76

⁵⁴² K. Asper, 1998, 277 f.

⁵⁴³ a. a. O., 106

Gleichzeitig war da ein Sehnen. Dieses wohlgenährte Christuskind habe ich fast nicht ausgehalten.“⁵⁴⁴

F.-T. Schallberger bezieht diesen Traum auf einen „Grundhunger und Grunddurst“ im Menschen. „Durch die innere 'Stillende Maria' können wir unser Defizit erkennen und in ein Gleichgewicht kommen zwischen Gestilltwerden und Stillen, Empfangen und Geben. Die Hoffnung, dass uns das Nötige gegeben wird und die Lebensnahrung fließen kann, mindert in uns die Angst, dass wir in unseren tiefen Bedürfnissen zu kurz kommen könnten. Durch die Ikone der ‚stillenden Maria‘ eröffnet sich uns der Zugang zu dem ‚Land, in dem Milch und Honig fließen‘.“⁵⁴⁵

2.4.5 Schützen, Umfängen, Umhüllen

Gabriele Kuby beschreibt in ihrem autobiographischen Buch *Mein Weg zu Maria*, wie sie in unterschiedlicher Weise auf Christus und Maria bezogen ist. „Die Herausforderung zum Loslassen von Eigenwillen, zur Weichheit, zur Sanftmut, zur Lieblichkeit, zur Schlichtheit, zur Kindlichkeit, zur Hingabe ist bei Maria größer. All das fordert auch Jesus, aber ich empfinde die Aufforderung zu diesen irdisch menschlichen Tugenden nicht so unmittelbar. Jesus ist Mensch und Gott, er ist Güte, Barmherzigkeit und Liebe, und er ist strenger Lehrer, Erkenntnis, Feuer, Richter, unfasslich in seinem Leiden. Er steht mir eher gegenüber, während Maria mich umhüllt. Ich frage Jesus im Gebet: ‚Warum genügst du nicht allein?‘ Und im Herzen kommt die Antwort: ‚Du brauchst die Mutter‘.“⁵⁴⁶

Umhüllen ist das Thema der Schutzmantelmadonnen. Diesen Madonnen des dreizehnten Jahrhunderts „liegt ein alter deutscher Rechtsbrauch zugrunde, wonach Verfolgte Schutz unter dem Mantel hochgestellter Personen fanden und Kinder zum Zeichen der Adoption oder Legitimation unter den Mantel genommen wurden.“⁵⁴⁷ In diese Richtung weist eine Legende über die fromme Gräfin-Witwe Ida von Boulogne, die ein von Geburt an taubstummes Mädchen in ihr Herz geschlossen hatte. Während einer Abendmehle nahm sie das frierende Mädchen unter ihren

⁵⁴⁴ F.-T. Schallberger, 1996, 158

⁵⁴⁵ ebenda

⁵⁴⁶ G. Kuby, 1998, 294

⁵⁴⁷ Großer Brockhaus, 1973, Stichwort Schutzmantelbild, Schutzmantelmadonna

warmen Mantel. Plötzlich konnte das überselige Mädchen wieder hören und sogar sprechen.⁵⁴⁸

Eine andere Legende aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges berichtet von einem kleinen Ziegenhirten, der sich vor den Schweden auf den Altar Unserer lieben Frau flüchtete und unter ihrem Mantel barg, so daß die Schweden ihn für einen der vielen kleinen geschnitzten Leute hielten. „Das ward später weit bekannt und eine fromme Seele dichtete das Lied, das dann zum erstenmal im Jahre 1640 in Innsbruck schwarz auf weiß gedruckt wurde:

Maria, breit den Mantel aus,
Mach Schirm und Schild für uns daraus;
Laß uns darunter sicher steh'n,
Bis alle Stürm' vorübergeh'n.
Patronin voller Güte
Uns allesamt behüte!⁵⁴⁹

Gestaltungen von Schutzmantelmadonnen sind zahlreich. Die Schutzmantelmadonna aus Ravensburg, bietet ein Beispiel (Abb. 23).⁵⁵⁰ Eine Besonderheit unter den Schutzmantelmadonnen ist die "Vierge Ouvrante" aus dem 15. Jhd., Frankreich (Abb. 24).⁵⁵¹ Von außen ist sie die bescheidene Mutter, geöffnet enthält sie nicht nur die hilfsbedürftige Menschheit, sondern auch Gottvater und Sohn. E. Neumann kommentiert: „Gott-Vater und Sohn, die sonst als himmlische Herren die erniedrigte und erdhafte ‚nur Weibliche‘ gnadenweise zu sich erheben, erweisen sich als in ihr enthalten und als ‚Inhalte‘ ihres alles bergenden Leibes.“⁵⁵²

Zur Vierge Ouvrante äußert sich auch L. Rinser: „Im Innern der Wiener Madonna ist nicht nur die Trinität, sondern, an den aufgeklappten Seitenflügeln sehe ich eine große Menge Volks, Kopf an Kopf, Blick und Hände der Madonna entgegenstreckend. Unser aller Sehnsucht nach Geborgenheit im Kosmos.“⁵⁵³ Sie sucht eine Theologiestudentin zu verstehen, die in der Schutzmantelmadonna eine „Gluckhenne“ sieht. „M. ist jung, sie will das geistige Abenteuer ohne die Schutzmantelmadonna. Ich, nach einem Leben voller geistiger Abenteuer, bin geneigt, die Schutzmantelmadonna zu erkennen: das Weiblich-Mütterliche im

⁵⁴⁸ A. Rathgeber, 1960, 353

⁵⁴⁹ A. Rathgeber, 1960, 364 f.

⁵⁵⁰ H. Haag / u. a.(Hg.), 1997, 101

⁵⁵¹ E. Neumann, 1981, Abb. 176 und 177

⁵⁵² a. a. O., 310

⁵⁵³ Kuschel (Hg.), 1990, 116

Weltgeist. Wer sonst als sie kann uns noch retten? Wir sollten das, was die Madonna ist, ganz neu begreifen.“⁵⁵⁴

H. Hoerni-Jung beschreibt eine Freske aus dem 12. Jahrhundert. „Die Gottesgebälerin nimmt den toten Sohn mit einer heftigen Geste der Liebe an sich und in ihre Mitte. Wie einen Geliebten umfängt sie ihn, schließt ihn ein in ihren Leib, in ihre Seele und bringt ihn zum ewigen Dunkel, aus dem neue Geburt hervorgeht, ein Dunkel, aus dem auch dieser Sohn der Welt erschien“ (Abb. 25).⁵⁵⁵

F.-T. Schallberger zitiert das älteste überlieferte Mariengebete aus der Wende zum vierten Jahrhundert:

„Unter den Schutz
deiner vielfachen Barmherzigkeit
fliehen wir,
Gottesgebälerin;
unsere Bitten
verachte nicht in Nöten,
sondern aus Gefahren
rette uns,
du allein Gesegnete.“⁵⁵⁶

Er bringt Passagen aus dem Brief einer Frau an ihre Mutter: „Du warst mir nicht Mutter; nicht Mutterboden, Nährboden, kein tragender Grund, keine innere Nahrung. Du warst keine annehmende, beschützende und behütende Mutter. Du liessest mich oft auf Deinem Glatteis stürzen und liessest mich allein. [...] Lange war es nur ein Ahnen, ein Suchen nach dem inneren Weg. Mein Grund und Boden ist Gott, Jesus Christus. Maria wird mir zur annehmenden, tragenden und nährenden Mutter, zur wärmenden und beschützenden Mutter.“⁵⁵⁷

Eine eindrucksvolle Schutzmantelgeschichte berichtet H. Lüning: Als Dreijährige erlebte sie im Zweiten Weltkrieg mit ihrer Familie die Hamburger Bombennächte. „Die Vorstellung, daß Maria einen bombensicheren Mantel über unser Haus hält: ‚Maria breit den Mantel aus, mach Schutz und Schild für uns daraus [...]‘, war dem kleinen Mädchen Hildegard so selbstverständlich wie die Überzeugung, daß eine Mutter im Himmel das Gebet ihrer Kinder erhört und mächtig genug ist, für uns höchstpersönlich

⁵⁵⁴ a. a. O., 114 f.

⁵⁵⁵ H. Hoerni-Jung, 1991, 131

⁵⁵⁶ F.-T. Schallberger, 1996, 60

⁵⁵⁷ a. a. O., 174 f.

einzugreifen und die Bombenflugzeuge abzulenken. Der Glaube wurde Wirklichkeit. Unser Haus blieb heil, die Familie unversehrt, und der vermißte Vater kam überraschend heim, genau am Vorabend der Erstkommunion meiner Schwester Maria. Das war für mich ein Wunder, fest verbunden mit dem Namen der Maria in unserer Familie und der Maria im Himmel. Daß Gott oder Marias Sohn Jesus so unmittelbar rettend eingreifen könne, hatten wir nie gehört. Es wäre wohl auch keinem Familienmitglied in den Sinn gekommen, weder Vater an der Front, noch Mutter mit den Kindern im Luftschutzraum, getrennt-vereint zu beten: „Jesus breit den Mantel aus“ oder: „unter Deinen Schutz und Schirm, fliehen wir, o Gottessohn“.⁵⁵⁸

Daß die Madonna ihre Funktion als Schutzherrin von Volk und Land auch heutzutage noch ausüben kann, zeigte sich in Polen, wo die Gewerkschaft Solidarnosc sich unter den Schutz der Schwarzen Madonna von Tschenstochau, der „Königin von Polen“, stellte. C. Galland berichtet darüber im Oktober 1988: „‘Ja’, sagte Monsignore Jankowsky, ‚die Schwarze Madonna. Sie wünschen Informationen über die Madonna und Solidarnosc. Sie ist unsere Schutzherrin, sie ist die Königin der Arbeiter. Es handelt sich um eine ganz besondere Beziehung, eine sehr entscheidende. Die Arbeiter glauben, daß sie in jeder Situation unter ihrem Schutz stehen. Diese Verehrung ist sehr wichtig. Sie ist die Hoffnung der Solidarnosc-Bewegung, und heute hat angesichts der letzten politischen Entwicklung Polen endlich eine Chance. Nun ist es wichtiger zu handeln statt zu reden. Worte können hier in Polen die Lage nicht verändern‘, sagt er mir, ‚es ist jetzt sehr schwierig, aber das polnische Volk ist mächtig.“⁵⁵⁹

2.4.6 Trösten, Helfen, Lindern, Heilen, Betreuen

In der frühen Christenheit wurde Maria als diejenige angesehen, die in ihrem Sohn das Heil gebracht hat. Ihr Sohn ist es, der nach den Berichten der Evangelien die Kranken an Körper und Seele aufrichtete, tröstete und heilte. Im weiteren Verlauf der Geschichte des Christentums jedoch wurde Maria selbst zur Trösterin, Helferin und Heilerin.

⁵⁵⁸ M. Dirks, 1993, 19

⁵⁵⁹ C. Galland, 1993, 209 f.

So haben Ikonen der Muttergottes Namen wie „Muttergottes des Trostes“ (Abb. 26)⁵⁶⁰, „Lindere meinen Kummer“ (Abb. 27)⁵⁶¹, „Immerwährende Hilfe“ (Abb. 28)⁵⁶² und „Schnellerhörende“ (Abb. 29).⁵⁶³ In Wallfahrtsorten wird sie verehrt als „Trösterin der Betrübten“⁵⁶⁴, „Jungfrau der Unbeholfenen“⁵⁶⁵, „Heil der Kranken“⁵⁶⁶, „Unsere liebe Frau von der Barmherzigkeit“.⁵⁶⁷

G. Hierzenberger und O. Nedomansky, die die *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria* dokumentiert haben, bringen eine Liste der Selbstbezeichnungen und Würdetitel Marias.⁵⁶⁸ So bezeichnet sich Maria u. a. als
 „Heil der Kranken“ (1960 Neuweier, 1978 Brüssel)
 „Jungfrau der Armen“ (1933 Banneux, 1951 Arluno)
 „Madonna der Immerwährenden Hilfe“ (1950 Acquaviva-Platini)
 „Maria Heil der Kranken“ (1529 Sens, 1588 Neapel)
 „Mutter der Barmherzigkeit“ (1112 Hildesheim, 1282 Helfta, 1536 Savona, 1872 Neubois, 1938 Kérizinen, 1926 Warschau)
 „Mutter des Trostes und der Betrübten“ (1962 San Giovanni Rotondo)
 „Mutter von der heiligen Hilfe“ (1980 Rom)
 „Notre Dame de Toute-Aide“ (1652 La Prénessaye)
 „Trösterin der Betrübten“ (1282 Helfta, 1632 Japan, 1641 Kevelar, 1876 Mettenbuch, 1947 Kayl, 1960 Neuweier).
 Nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb A. Pöttsch zum Gedenken an die von dem protestantischen Arzt und Theologen K. Reuber (1906 – 1944) gemalte „Madonna von Stalingrad“ (Abb. 30) ein Gedicht, das merkwürdigerweise in einem von M. Kruse herausgegebenen Band, *Die Stalingrad-Madonna Das Werk Kurt Reubers als Dokument der Versöhnung*, nicht erwähnt wird.⁵⁶⁹

„Die Mutter Gottes von Stalingrad
 weilt heut bei den deutschen Soldaten.
 Sie hat in der eisigen Winternacht
 der russischen Steppe sich aufgemacht,
 die Frau und die Mutter voll Gnaden.

⁵⁶⁰ I. Bentchev / E. Haustein-Bartsch, 2000, 69

⁵⁶¹ a. a. O., 81

⁵⁶² a. a. O., 141

⁵⁶³ a. a. O., 65

⁵⁶⁴ A. Rathgeber, 1960, 53

⁵⁶⁵ a. a. O., 187 f.

⁵⁶⁶ a. a. O., 191 ff.

⁵⁶⁷ a. a. O., 271 f.

⁵⁶⁸ G. Hierzenberger / O. Nedomansky, 1998, 548 ff.

⁵⁶⁹ M. Kruse (Hg.), 1996, 21 f. und 46

Die Mutter Gottes von Stalingrad
besucht heut die Ärmsten der Armen.
Sie hocken in Trümmern in bitterster Not,
nur einer ist nahe, und das ist der Tod,
da will sich die Mutter erbarmen.

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
sie kommt durch die eisigen Winde
in Hütten und Höhlen, sie findet sich ein
und läßt sich dort nieder im kärglichen Schein,
die Frau mit dem himmlischen Kinde.

Die Mutter Gottes von Stalingrad -
so kam sie, die Mutter der Gnaden,
zu den Ärmsten der Armen in heiliger Nacht,
weil die Mutter noch immer der Ärmsten gedacht,
sie kam zu den deutschen Soldaten.

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
aus Liebe vom Himmel entboten,
sie hat sie gesegnet in schauriger Welt,
in Gräben und Gruben, in grausigem Feld,
die Lebenden und auch die Toten!

Die Mutter Gottes von Stalingrad
sitzt still bei den Jungen und Alten.
Und den Männern weiten die Augen sich groß,
sie schauen die Mutter, das Kind ihr im Schoß,
und sachte die Hände sie falten.

Die Mutter Gottes von Stalingrad –
O hört doch, jetzt singt sie ganz leise!
Den Männern klingt es wie Heimat und Licht.
Da löst es sich heimlich im starren Gesicht.
O Wunder der göttlichen Weise!

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
im weiten Gewande geborgen –
was seh ich? Jetzt breitet den Mantel sie aus!
Jetzt spricht sie: Kommt alle, ich bring euch nach Haus,
ich will euch, die Mutter versorgen!

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
die weiß um unsägliche Schmerzen;
sie kennt den Jammer, sie weiß alle Not,

und tausendmal, tausendmal litt sie den Tod,
sie trug doch ein Kind einst am Herzen!

Die Mutter Gottes von Stalingrad,
jetzt legt sie auf alle die Hände,
Da stillt sich der Kummer, das Leid und der Schmerz,
da füllt sich mit Frieden das einsamste Herz,
wird fröhlich und still bis ans Ende.⁵⁷⁰

In der gleichen Zeit richtete Reinhold Schneider eine Bitte um
Trost *An die Mutter des Herrn*:

„Wenn ohne Trost dahin die Seelen schwinden
Und deines Sohnes mächtig Wort verweht,
So läßt du unser zagendes Gebet
Und unsre Schmerzen eine Heimat finden.

Du bist die Mutter auch der Scheu'n und Blinden,
Die nie zu dir und deinem Sohn gefleht;
Da durch ein Herz das Schwert der Liebe geht,
So muß es dich und deinen Sohn empfinden.

In tiefer Not wirst du Sein Reich erbauen;
Wenn sich Verlorne an die Mutter schmiegen,
Dann ist des Sohnes Herrlichkeit nicht fern.

Die Blinden dürfen gläubig aufwärts schauen,
Du wirst das Herz, das Antlitz übersiegen,
Und mit der Mutter finden wir den Herrn.⁵⁷¹

Viele der großen Dichter und Denker in den vergangenen
Jahrhunderten haben im Symbol der Madonna Trost und Hilfe
erwartet und erfahren. Johann Wolfgang v. Goethe läßt Gretchen
im Faust sagen:

„Ach neige,
du Schmerzenreiche,
dein Antlitz gnädig meiner Not!

...

Hilf! Rette mich von Schmach und Tod!
ach neige,
du Schmerzenreiche, dein Antlitz gnädig meiner Not.⁵⁷²

⁵⁷⁰ zit. bei C. Mulack, 1985, 133f.

⁵⁷¹ R.Schneider, G W 5, 89

⁵⁷² J. W. v. Goethe, 1994, 156f.

Erasmus von Rotterdam (1466 – 1536) betete zu ihr:

„O Maria, dich nennen
 die Waisen ihre Mutter,
 die Unmündigen ihre Beschützerin,
 die Verirrten ihre Führerin,
 die Betrübten ihre Trösterin,
 die Kranken ihre Heilung,
 alle hoffnungslosen Seelen
 ihre Hoffnung.
 O Jungfrau, hat jemals
 Einer dich vergebens angefleht?
 Hat jemals einer sich
 Von deinem Altar entfernt,
 ohne erhört worden zu sein?
 Darum hat fromme Dankbarkeit
 dir überall Heiligtümer errichtet.
 Laß auch unser Gebet
 Gnade finden in deinen Augen!“⁵⁷³

Dante Alighieri (1265 – 1321) spricht sie in der „Divina Comedia“ an:

...

Herrin, Du bist so groß, vermagst so viel:
 Wer Gnade heischt und nicht zu dir will kommen,
 Will fliegen ohne Flügel an sein Ziel!
 Ja, Deine milde Güte hilft dem Frommen.
 Der bittet, nicht allein: mit offenen Armen
 Hast, eh er bittet, Du ihn angenommen.
 In Dir ist Mitleid, Frau, in Dir Erbarmen.
 In Dir ist Großmut, ja, vermählt in Dir,
 Was Menschen ziert und läßt das Herz erwärmen!“⁵⁷⁴

Jutta Ströter-Bender beschreibt Darstellungen von Maria als Heilerin. Kennzeichen des heilenden Gestus sind „die nach vorn weisenden, vor der Brust leicht angewinkelten und gebogenen Handflächen.“ So können „göttliche Wärmeströme in den Innenflächen der Hände empfangen und auf die Hilfesuchenden fühlbar und heilend ausgestrahlt werden.“⁵⁷⁵ Sie berichtet, daß man die heilkräftigen Hände wundertätiger Marienbilder mit Goldfassungen schmückte, so wie in der antiken Kunst die heilenden Hände des Asklepios. Aus dem neunzehnten

⁵⁷³ J. Dirnbeck, 1983, 151

⁵⁷⁴ Dante, 1974, 444

⁵⁷⁵ J. Ströter-Bender, 1992, 218

Jahrhundert erwähnt J. Ströter-Bender die wundertätige Medaille, die nach einer Vision der Katharina Labouré im Jahr 1830 gestaltet wurde. Maria schwebt mit schützend ausgebreiteten Händen über der Erdkugel „aus den Handflächen fließen funkelnde, goldene Lichtbahnen – Ausdruck ihrer heilenden Segenskräfte.“⁵⁷⁶

Weit häufiger als durch die Darstellung einer ausdrücklichen Heilhaltung geschah es, daß bestimmte Bilder oder Statuen durch besondere Umstände (Visionen, Wunder) zu „Gnadenbildern“ wurden. Motivbilder berichten dann wiederum von erfolgten Wundern (z. B. Heilungen, Rettung vor Kriegsgefahr und Seuchen). So ist z. B. in Altötting der äußere Umgang der Gnadenkapelle mit hunderten von Motivtafeln ausgestattet.⁵⁷⁷

Das Symbol der Madonna steht bis heute als Zuflucht für viele betende und trostsuchende Menschen. Die Dominikanerin B. Hintersberger bekennt offen, „daß ich trotz aller Sympathie für die evangelische Schwesterkirche auf diese marianische Spiritualität nicht verzichten möchte. Als heilige Frau, als Mutter Gottes und als Schwester im Glauben ist mir Maria menschlich so nah, daß ich sie auch in meinen Sorgen und Nöten um Fürsprache angehe. Wie viele andere Augsburgerinnen und Augsburgersuche ich gern den kleinen Wallfahrtsort St. Peter auf, verweile vor der ‚Knotenlöserin‘, entzünde ein kleines Licht, meditiere ein passendes Gesätz vom Rosenkranz und kehre meist gestärkt wieder in meinen Alltag zurück. Ich kann darum überzeugt hinter der Entscheidung des Konzils von Trient stehen, daß die Verehrung Marias, die Bitte um ihre Fürsprache eingeschlossen, gut und hilfreich sei und nicht verworfen werden dürfe. Gleichzeitig bin ich dankbar, daß die katholische Kirche niemanden zu einer bestimmten Marienverehrung verpflichtet.“⁵⁷⁸

Auf das Bild der „Knotenlöserin“ geht B. Hintersberger näher ein (Abb. 31).⁵⁷⁹ Sie beschreibt vor- und frühchristliche symbolische Bedeutungen des Knotenmotivs. Zum Beispiel lösten keltische Frauen vor der Geburt eines Kindes alle Knoten im ganzen Haus, um die Niederkunft nicht zu unterbinden, eine Sitte, die sich heute noch bei Zigeunerinnen findet. Die Knotenmotive auf romanischen Taufsteinen weisen auf das „Teufelsgeschlinge“ des Unerlöstseins, das durch die Taufe gelöst wird. „Im Bild der

⁵⁷⁶ ebenda

⁵⁷⁷ R. Bauer, 1998, 59, 105 ff.

⁵⁷⁸ S. Spindel/ M. Wagner (Hg.), 1999, 77 f.

⁵⁷⁹ F.-T. Schallberger, 1996, 133

Augsburger Knotenlöserin findet sich dieses Motiv wieder. Maria steht mit dem rechten Fuß auf einem verknoteten Schlangenleib. Belastende, unerlöste, dämonische Lebenssituationen hilft sie aufzulösen, zu überwinden, indem sie zu neuen Schritten auf dem Weg zum Heil einlädt.⁵⁸⁰

2.4.7 Einfühlen

Was unter Empathie verstanden wird, kommt dem sehr nahe, was im „Salve Regina“ aus dem elften Jahrhundert zum Ausdruck gebracht wird: „Wende deine barmherzigen Augen uns zu.“⁵⁸¹

Wieder lohnt ein Gang in die Welt der Ikonen, um sich dem Blick dieser unendlich barmherzigen und verstehenden Augen auszusetzen: „Hodegetria-Eleousa“ (Abb. 32)⁵⁸² und „Muttergottes von Kazan“ (Abb. 33).⁵⁸³ Aber nicht nur Ikonen sprechen von der Empathie der Gottesmutter. Das zeigt die „Notre Dame de la Belle Verrière“ aus der Kathedrale von Chartres (Abb. 34).⁵⁸⁴ Auch Raffaels „Sixtinische Madonna“, wendet sich in empathischer Geste dem Betrachter zu (Abb. 35).⁵⁸⁵

In diesen Zusammenhang passen Worte von Franz-Toni Schallberger: „In ihren Augen und in ihrem ganzen Antlitz ist ein einfühlsames Mitleiden, das belebt, aufrichtet und bis ins Innerste anrührt und erweckt. Die Bitte aus dem ‚Salve Regina‘ – ‚Wende Deine barmherzigen Augen uns zu‘ – kommt vom Herzen und geht zu Herzen. Bleiben wir in der Berührung ihres Blickes, setzen wir uns einer grossen Wirkkraft aus. Denn die Wirkkraft ihres Blickes holt uns aus der eigenen ungelebten und gelähmten Kraft heraus, zugleich ermutigt und befähigt sie uns, Menschen mit verschlossenem Blick und Gesicht zum Blickkontakt zu öffnen.“⁵⁸⁶

Er läßt eine junge Frau zu Worte kommen, die für ihre narzißtische Problematik eine Lösung fand, weil sie empathisch angeschaut wurde.

„Etwas in mir
blieb ständig
auf der Strecke

⁵⁸⁰ a. a. O., 75

⁵⁸¹ H. Reinprecht, 1999, 132

⁵⁸² I. Bentchev / E. Haustein-Bartsch, 2000, 53

⁵⁸³ a. a. O., 103

⁵⁸⁴ È. Houvet, o. J.

⁵⁸⁵ K. Gröning, 1983, 151

⁵⁸⁶ F.-T. Schallberger, 1996, 206

Schon von Anfang an
Ein Leben lang

Tiefste Bedürftigkeit
nie gestillt
Kindliche Entwicklungsphasen
nie durchlebt
Verwahrlosung wo es
Zuwendung und Förderung
bedurfte –
Wie nur
sollte das Leben werden
zu Freude und Lust
anstelle von Krampf
und Frust?

Einsamkeit
ist mir nicht fremd
Gewohnheit wird
Zu ‚Geborgenheit‘
und das Leben
zieht an mir vorbei...

Unbezogenheit
Unverbundenheit
von allem Anfang an
Wie sollte ich jetzt in
Verbindung treten
Das Ersehnte blieb aus
und wurde unersehnt
Schutzmauer
um nicht abgewiesen
um nicht abgelehnt
um nicht verlassen
zu werden

An tiefste Abgründe
gekommen, abgetaucht, tief
hinuntergegangen
aber nicht untergegangen

Doch in mir ist's schwer
Ich bin es müde geworden
zu überleben

Tausendfach
verlassen
um mich endlich
auf mich selbst
zu verlassen

In eine weiche
Grosse, warme
Ur-Mutter
hineinversinken

Der Schmerz will endlich
gesehen werden“⁵⁸⁷

Auch einem traditionellen religiösen Bewußtsein waren ähnliche Erfahrungen möglich. In den „*Einsiedler Wallfahrtsgeschichten*“ zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts erzählt eine junge Frau, daß eine alte Tante ihr geraten hatte: „Nur das eine sage ich dir: du mußt auch nach Einsiedeln wallfahren. Dann weißt du auf einmal, wie du es noch nie im Leben gewußt hast, daß Maria unsere Mutter ist, daß sie uns darum hilft und alles recht macht.“

Als die früh verwaiste junge Frau in großer Not ist, beherzigt sie den Rat und macht eine Wallfahrt. In der mächtigen Halle der Wallfahrtskirche „steht eine Kapelle, nicht weit vom Eingang, als sei sie dem Hilfesuchenden entgegengekommen, damit er gleich bei seinem Eintritt zu den Füßen jener niederfalle, die in der Kapelle auf dem Altare thront, ‚leuchtend wie ein Blitzstrahl‘. Ich knie vor ihr. Ich bete nicht. Ich blicke nur auf zu ihr, wie ein Kind der Mutter ins Auge schaut. Ich liebe sie. Bei ihr fühle ich mich geborgen. Wie sie ihr Kindlein umschlungen hält, wird sie auch über mich ihre schützende Hand halten. Sie liest in meinem Herzen, sieht all die Sorgen, all die Not, all die Angst und das große Weh. Ich bin dabei mit meinen Gedanken, und jedesmal, wenn ihr mütterlicher Blick eine neue Seelenwunde umfängt, flüstere ich: ‚O Maria, hilf!‘“⁵⁸⁸

K. Asper verweist allerdings auf ihre psychotherapeutische Erfahrung, die sie gelehrt hat, daß der Weg zur narzißtischen Wunde kein gradliniger ist. Je näher die Menschen dem eingefrorenen Schmerz kommen, desto mehr Scham empfinden sie, möchten sich verhüllen, dem Ausgesetztsein entfliehen und können es nicht ertragen, gesehen zu werden. Trotz aller

⁵⁸⁷ a. a. O., 206 f.

⁵⁸⁸ *Einsiedler Wallfahrtsgeschichten vom Volk erzählt*, o. J., 68 ff.

Vorbereitung ist die Enthüllung des Schmerzes ein Wagnis, ein Schritt ins Leere, weil die „vertrauten, selbstentfremdenden, jedoch Ich-erhaltenden Strukturen zusammenzubrechen drohen, ohne daß das Vertrauen auf neue Möglichkeiten schon entscheidend gewachsen wäre.“⁵⁸⁹

Dieser Übergangszustand der Leere, so meint sie, ist Ausdruck des Mangels an guter Muttererfahrung und damit auch Mangel an Mütterlichkeit sich selbst gegenüber. Erst in dem Augenblick, wo der Schmerz nicht mehr zu ertragen und durch Grandiosität nicht mehr zu bändigen ist, kann die „gute Mutter“ sich zeigen und mit dem wahren Selbst des narzißtisch verletzten Menschen in Beziehung treten.⁵⁹⁰

Die von K. Asper beschriebenen, auf den ersten Blick vielleicht befremdlich erscheinenden Auswirkungen eines empathischen Verhaltens finden sich in einer Mariengeschichte aus dem Zweiten Weltkrieg. Ein junger Panzerleutnant, skeptisch und mit einer Abneigung gegen alles Wunderbare, rettete sich mit seinen Leuten vor einem Fliegerangriff in die Krypta einer Kirche, deren einziger Schmuck eine kleine Pieta war. Nach dem Lärm des Angriffs sprach der Leutnant in die unheimliche Stille hinein: „Komisch, die Statue sieht mich dauernd an!“ Dann lachte er jäh und gellend auf: „Merkt Ihr was, Kameraden? Ich werde durchgedreht, ich bekomme Angst!“ Der Angriff begann von neuem, die Soldaten kauerten in einer Ecke der Krypta, nur der Leutnant lief wiederum rastlos auf und ab. „Wirklich, sie sieht mich dauernd an!“ Er starrte auf die Marienstatue, lief in die linke Ecke, in die rechte Ecke. „Sie verfolgt mich mit Ihren Blicken!“ Dann griff er auf einmal zu und nahm die Statue von ihrem Platz. Seine Leute vernahmen den wehen Ruf: „Mutter, hilf mir doch! Nimm die Qual von meiner Seele!“ Der Leutnant wurde verwundet. Später sprach er mit einem seiner Kameraden: „Ich bin geheilt worden, sofort, nicht mit Vernunft erklärbar.“ – „Aber du warst doch verwundet!“ – „Das macht nichts. Aber ich habe eine Mutter gefunden und durch sie meinen Glauben an Gott.“⁵⁹¹ In einer Grenzsituation wurde bei ihm der positive Mutterarchetypus konstelligiert, und das empfand er zu Recht als Wunder.

K. Asper beschreibt Empathie oft als „Lauschen“.⁵⁹² Viele Verkündigungsbilder drücken dieses Verhalten aus: Maria lauscht

⁵⁸⁹ K. Asper, 1998, 204f.

⁵⁹⁰ a. a. O., 205

⁵⁹¹ K. M. Harrer, 1995, 174 f.

⁵⁹² K. Asper, 1998, 213

der Botschaft des Engels. Sehr deutlich stellt das Rogier van der Weyden auf einem Verkündigungsbild dar (Abb. 36).⁵⁹³ So wie sie einerseits nach innen auf die Stimme Gottes hört, symbolisiert durch den Engel, „leiht“ die Madonna andererseits den Gläubigen „ihr Ohr“. Das zeigt ein Gemälde von Alessandro Moretto „Die Jungfrau mit dem Sohne, von Heiligen angebetet“ (Abb. 37).⁵⁹⁴ Bei der „Madonna della Sedia“ von Raffael widmet der Maler der Darstellung eines Ohres von Mutter und Kind besondere Aufmerksamkeit (Abb. 38).⁵⁹⁵

2.4.8 Akzeptieren

D. Sölle sieht in Maria ein Symbol, das das Leistungsprinzip in Frage stellt. „Nicht weil du schön, klug, erfolgreich, musikalisch, potent oder was immer bist, stehe ich zu dir, sondern – ohne Bedingungen. Ich stehe zu dir, weil du da bist, weil du mich brauchst. Es ist die Bedingungslosigkeit einer Mutter, die ihr Kind nicht im Laden umtauschen kann, wenn es nicht paßt.“⁵⁹⁶

Sie erzählt eine polnische Legende. Ein Räuber ruft Maria an, bevor er gehängt wird. Die Jungfrau stützt ihn drei Tage und drei Nächte. Als der vermeintlich Tote abgeschnitten wird, läuft er mit Dank an die Jungfrau davon. So unterlief die „Madonna der Spitzbuben“ die „Einteilung der Menschen in Schafe und Böcke.“⁵⁹⁷

Eine andere Geschichte berichtet von einem Spielmann, der ins Kloster eintrat. Nach geraumer Zeit wurde er immer verzagter, weil man ihn zwar gut leiden aber nirgends recht gebrauchen konnte, denn er hatte kein ordentliches Handwerk gelernt. So klagte er einmal in der Krypta der Klosterkirche der Madonna, er könne sie nicht mit dem Besten ehren, was er gelernt habe, er habe nämlich nichts gelernt. Da besann er sich aufs Tanzen und probierte einige Schritte. Als er sah, daß „sich das Gesicht der Gottesmutter nicht verdüsterte, sondern noch viel milder zu lächeln schien, wagte er auch größere Sprünge.. Er lief hin und her, drehte sich wirbelnd im Kreise, sprang die Stufen hinauf und wieder herab – er tanzte so schön und mit einer solchen Hingabe,

⁵⁹³ K. Gröning, 1983, 46 f.

⁵⁹⁴ Th. Schreiber, Die Madonna, o. J., 91

⁵⁹⁵ a. a. O., 78

⁵⁹⁶ K.-J. Kuschel (Hg.), 1990, 187

⁵⁹⁷ a. a. O., 188

wie er das früher nie gekonnt hatte.⁵⁹⁸ Froh und zufrieden, in dem Bewußtsein, nicht ganz unnütz zu sein, gingen ihm nun die praktischen Arbeiten leichter von der Hand, was allen angenehm auffiel. „Jeden Abend aber schlich er sich zur bestimmten Stunde in die Krypta und tanzte vor der Gottesmutter.“⁵⁹⁹

Klaus Schreiner betrachtet Wallfahrts- und Wunderberichte unter der Fragestellung, wie aus ihnen Gefühls- und Bewußtseinslagen gerade von Frauen erschlossen werden können und kommt zu dem Schluß: „Wallfahrerinnen erfuhren Maria als helfende Freundin, nicht als verlängerten Arm einer disziplinierenden Kirche. Frauen suchten nicht deshalb bei Maria Zuflucht, um sich von der Hoheit der Himmelskönigin entmutigen und erniedrigen zu lassen. Vor Marienbildern fanden Frauen „eine Sprache für ihre ureigensten Belange“ und „damit auch eine Deutung für ihre Sorgen und Ängste“. Affektive Beziehungen, die Frauen zu Maria ausbildeten, beruhten auf der Überzeugung, „daß sich Maria voller Verständnis und bar jedes Argwohns der Sorgen aller Menschen mit gleich großer Güte widmen wird.“⁶⁰⁰

Diese Überzeugung spricht aus der Legende über die Nonne Beatrix, die in immer neuen Varianten im Mittelalter erzählt wurde. Die beiden ältesten Fassungen stammen von Cäsarius von Heisterbach (1180 – 1240). Berichtet wird von dieser Nonne, die ihren Dienst als Pfortnerin des Klosters aufgibt, die Klosterschlüssel vor dem Bild der Madonna niederlegt und mit einem Geistlichen entflieht. Nachdem ihr Verführer sie verlassen hat, wird sie zur Dirne, hört aber nach Jahren, daß man sage, die Nonne Beatrix lebe noch. Im Traum erscheint ihr Maria und weist sie an, ihren Platz im Kloster wieder einzunehmen. Maria selbst hatte in all den Jahren den Pfortnerdienst im Kloster versehen.⁶⁰¹

Ein weiteres Beispiel dafür, daß die Madonna den weiblichen Lebenszusammenhang akzeptiert, ist die Geschichte von der schwangeren Äbtissin, die von ihren Mitschwestern beim Bischof verklagt, sich in höchster Not an Maria wendet. Diese schickt zwei Engel, die die Äbtissin entbinden und das Kind zu einem Eremiten in der Nähe des Klosters bringen. Die Äbtissin beichtet dem Bischof ihren Fehltritt, dieser wundert sich und kann die unermeßliche Güte der Muttergottes kaum fassen.⁶⁰²

⁵⁹⁸ W. E. Seitz (Hg.), 2001, 90

⁵⁹⁹ a. a. O., 91

⁶⁰⁰ K. Schreiner, 1998, 499

⁶⁰¹ H. Haag / u. a.(Hg.), 1997, 78

⁶⁰² K. Schreiner, 1998, 62

Die Madonna akzeptiert in diesen Legenden den leidenden Menschen mehr als die kirchliche Moral, so daß denn auch ein protestantisches Lexikon aus dem Jahr 1927 (RGG, 1927²) befremdet kommentiert: "Es herrscht eine eigenartige Moral in diesen Erzählungen."⁶⁰³ Das gilt nicht nur für die Vergangenheit. Virgil Elizondo, ein lateinamerikanischer Vertreter der Theologie der Befreiung schreibt: „Selbst wenn arme Frauen ?...? in die Prostitution gezwungen werden, erhält die alle beschützende Jungfrau-Mutter sie jungfräulich rein.“⁶⁰⁴

Der verzweifelte Wunsch eines modernen Menschen, im Prozeß des Schuldigwerdens akzeptiert zu werden, spricht aus dem Gedicht Georg Trakls „Blutschuld“:

„Es dräut die Nacht am Lager unsrer Küsse.
Es flüstert wo: Wer nimmt von euch die Schuld?
Noch bebend von verruchter Wollust Süße
Wir beten: Verzeih uns, Maria, in deiner Huld!

Aus Blumenschalen steigen gierige Düfte,
Umschmeicheln unsere Stirnen bleich von Schuld.
Ermattend unterm Hauch der schwülen Lüfte
Wir träumen: Verzeih uns, Maria, in deiner Huld!

Doch lauter rauscht der Brunnen der Sirenen
Und dunkler ragt die Sphinx vor unsrer Schuld,
Daß unsre Herzen sündiger wieder tönen,
Wir schluchzen: Verzeih uns, Maria, in deiner Huld!“⁶⁰⁵

2.4.9 Begleiten

Die Ikone, die vor allen anderen in diesen Zusammenhang gehört, ist die Hodegetria, die Wegführerin (Abb. 32)⁶⁰⁶, ebenso die Ikone „Salus Populi Romani“, 8./9. Jahrhundert (Abb. 39).⁶⁰⁷ J. Ströter-Bender beschreibt die Hodegetria als „majestätisch, geradeaus blickende Herrscherin.“⁶⁰⁸ Ihr purpurfarbener Mantel mit goldenem Saum ist Zeichen ihrer Herrscherwürde. Das Christuskind schwebt engelgleich auf dem Arm der mächtigen Hodegetria. „Sie

⁶⁰³ K.-J. Kuschel (Hg.), 1990, 188

⁶⁰⁴ zit. bei A. Posener, 1999, 112

⁶⁰⁵ a. a. O., 164

⁶⁰⁶ I. Bentchev / E. Haustein-Bartsch, 2000, 53

⁶⁰⁷ H. Haag, u. a. (Hg.), 1997, 223

⁶⁰⁸ J. Ströter-Bender, 1992, 87

deutet mit der rechten Hand verehrend, empfangend und gebend [...] auf das heilige Kind und weist so den Betrachtern den Weg zu Christus, der von sich sagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh. 14,6).“⁶⁰⁹

Die Hodegetria gehört zu den am meisten verehrten Marienbildern in der Zeit nach dem Bilderstreit (726 – 843).⁶¹⁰ Das Urbild der Hodegetria gelangte um 450 n.Chr. auf Veranlassung der Kaiserin Pulcheria nach Konstantinopel.⁶¹¹ Diese angeblich von dem Evangelisten Lukas gemalte Ikone war „das ‚Palladion‘ von Byzanz, die ‚unzerstörbare Mauer‘ und die Siegbringerin in zahllosen Schlachten.“⁶¹²

Eine Erklärung für den Namen „Wegführerin“ bietet die Legende, nach der Maria zwei Blinden erschien, sie zur Kirche führte und ihnen das Augenlicht wiedergab.⁶¹³ „Man glaubte, daß auf dem Urbild der Hodegetria in Konstantinopel der Geist Mariens ruhe und verehrte es als materialisierte Wohnstätte der Gottesmutter. Aufzeichnungen russischer Pilger berichten, daß während der wöchentlichen Dienstagsprozession der Heilige Geist, wahrnehmbar in der Gestalt einer Taube, auf das Bild niederstieg.“⁶¹⁴ Eine andere Deutung des Namens bietet die Tatsache, daß die Ikone zuerst im „ton hodegon-Kloster“ am Marmara-Meer aufbewahrt wurde, wo Seeleute um Wegweisung durch die Muttergottes baten.⁶¹⁵

Im zwölften Jahrhundert schrieb der heilige Bernhard: „Wenn du im Strudel dieses Lebens von Wind und Wetter hin und her geworfen wirst und keinen festen Boden mehr hast, willst du, daß die Brandung dich nicht verschlinge, dann halte deine Augen unverwandt auf diesen funkelnden Stern. Toben Stürme der Versuchung in dir, wirst du auf die Klippen der Trübsal geworfen, dann schau nach dem Sterne aus, rufe nach Maria! [...] In Gefahr, in Zweifeln, in Not, denk an Maria, rufe Maria! Ihr Name weiche nie von deinen Lippen, deinem Herzen! Damit du die Hilfe ihrer Fürbitte erlangst, wende dein Auge nicht ab vom Beispiel ihres Lebens. Wenn du ihr folgst, kommst du nicht vom Wege ab; wenn

⁶⁰⁹ a. a. O., 88 f.

⁶¹⁰ H. Beinert/ H. Petri (Hg.), 1997 Bd. II, 119

⁶¹¹ Ströter-Bender, 1992, 87

⁶¹² -R. Lange, 1969, 50

⁶¹³ Ströter-Bender, 1992, 87

⁶¹⁴ a. a. O., 92

⁶¹⁵ I. Bentshev / E. Haustein-Bartsch, 2000, 40

du sie anrufst, brauchst du nicht zu verzagen. Denkst du an sie,
wirst du nicht irregehen.“⁶¹⁶

Albertus Magnus (1193 – 1280) betete:

„O selige Jungfrau,
zeige dich als Lichtbringerin!
Erweise dich als Polarstern
und führe uns nach so vielem
heftigen Schwanken der Versuchungen
zum sicheren und ruhigen Hafen!“⁶¹⁷

Dieselben Metaphern gebrauchte Joseph Freiherr v. Eichendorff
(1788 – 1857) in seinem Lied an die heilige Mutter:

„Es ist ein Meer, von Schiffen irr durchflogen,
die steuern rastlos nach den falschen Landen,
die suchen und wo alle stranden
auf schwanker Flut, die jeden noch betrogen.

Es ist im wüsten Meer ein Felsenbogen,
an dem die sturmgepeitschten Wellen branden,
und aller Zorn der Tiefe wird zuschanden,
die nach dem Himmel zielt mit trüben Wogen.

Und auf dem Fels die mildeste der Frauen
Zählt ihre Kinder und der Schiffe Trümmer,
stillbetend, daß sich rings die Stürme legen.

Da sind die treuen Augen, himmelblauen –
Mein Schiff versenk ich hinter mir auf immer,
hier bin ich, Mutter, gib mir deinen Segen!“⁶¹⁸

In einem Lied aus dem neunzehnten Jahrhundert heißt es:

„Geleite durch die Welle
das Schifflin treu und mild
zur heiligen Kapelle,
zu deinem Gnadenbild,
und hilf ihm in den Stürmen,
wenn sich die Wogen türmen,
Maria! Maria!
O Maria, hilf!“⁶¹⁹

⁶¹⁶ G. Hierzenberger / O. Nedomansky, 1998, 74

⁶¹⁷ J. Dirnbeck, 1983, 150

⁶¹⁸ E. Haufe (Hg.), 1989, 257

⁶¹⁹ J. Dirnbeck, 1983, 152

Daß auch heutige Menschen in Maria eine Wegbegleiterin sehen können, zeigt ein *Gespräch mit Maria, einer bewegten Frau*: „Ganz offensichtlich übst du bis heute dieses wichtige kirchliche Amt der Wegbegleitung aus. Du bist eine Frau, die sich bewegen läßt von den vielen Anliegen und Bitten der Menschen, die dich an deinen Gnadenorten besuchen. Du bist wirklich eine bewegte und bewegende Frau. Du bietest deine Wegbegleitung an. Du gehst einfach mit, bis wir unseren Weg finden. Du führst uns auf den richtigen Weg zu Gott und zu uns selbst.“⁶²⁰

Gerade für den narzißtisch verletzten Menschen auf seinen Such- und Sehnsuchtswanderungen kann der Weg in die unbekannte oder verdrängte Innenwelt viel von seinem Schrecken verlieren, wenn eine mütterliche, verstehende und akzeptierende Wesenheit mitgeht, die sich auch vor der Hölle nicht fürchtet, wie eine russische Legende erzählt. Die Gottesmutter beginnt ihren Gang durch die Hölle „im Süden, da wo der Feuerstrom entspringt.“ Schuld, Leid und Qual der Verdammten läßt sie „erschauern“ und „unendlich mitleiden“.⁶²¹

2.4.10 Fördern

Fördern beinhaltet nach Ansicht K. Asper die Bereitschaft der Mutter, kleinste Entwicklungsschritte mitzugehen, sie hervorzulocken und zu begrüßen.⁶²² Auch dafür lassen sich Beispiele in der bildenden Kunst finden, die neben dem zweifellos vorherrschenden theologischen Impetus diese Haltung zum Ausdruck bringen.

So hat Rogier van der Weyden ein Bild „Maria mit Kind“ gemalt, das die gesammelte Aufmerksamkeit der Mutter ausdrückt, die gelassen das in einem Buch blätternde Kind nicht mehr unterstützt, als es notwendig ist (Abb. 40).⁶²³ Den gleichen Gestus zeigt die „Stuppacher Madonna“ von M. Grünewald (Abb. 41).⁶²⁴

Albrecht Dürers „Maria mit den vielen Tieren“ zeigt das Kind mit einer Blume spielend, wie es vom Schoß seiner Mutter wegstrebt. Die Mutter hat ihr Buch weggelegt, ist ganz auf das kindliche Tun

⁶²⁰ A. M. T. Reinders (Hg.), 1998, 270

⁶²¹ H. Hoerni-Jung, 1995, 114

⁶²² K. Asper, 1998, 291

⁶²³ H. Haag / u. a.(Hg.), 1997, S. 220

⁶²⁴ W. Fraenger, 1985, 90

konzentriert und hält es in einer Weise, die gleichermaßen unterstützend und freigebend ist (Abb. 42).⁶²⁵ Fritz von Uhde entfernt sich mit seinem Gemälde „Heilige Familie in der Werkstatt“ von der traditionellen Ikonographie (Abb. 43).⁶²⁶ Er zeigt eine junge Mutter, die mit ihrem Kind spielt, „bezogen und zugewandt“, wie K. Asper es ausdrücken würde.

Nach mittelalterlicher Auffassung soll Maria ihrem Sohn Lesen und Schreiben beigebracht haben; so zeigt es ein Gemälde von Pietro da Talada um 1400 (Abb. 44).⁶²⁷ Allerdings war diese Sichtweise nicht unumstritten. „Eine Christologie, die weniger am Menschen Jesus, stärker aber am inkarnierten Logos interessiert war, sperrte sich gegen die Vorstellung eines lernwilligen und lernfähigen Jesus. Jesus, der zur Schule gebracht wurde oder unter der Anleitung seiner Mutter das ABC lernte, erfüllte eine zeitgemäße Bildungs- und Erziehungsnorm.“⁶²⁸

Daß die Gottesmutter Schutzherrin intellektueller Bildung war, bezeugt eine russische Ikone „Mehrung des Verstandes“ (Abb. 45).⁶²⁹ „Vor der Ikone der ganzfigurigen Maria mit dem Kind betete man zu Anfang des Schuljahres oder bei schwachen Schulleistungen.“⁶³⁰ Wie ein Bekehrter von Unserer Lieben Frau im Katechismus unterwiesen wird, ist in einem Text von Paul Claudel zu lesen: „ Es ist wie jemand, von dem ich weiß, daß er ganz allein am Ende des düsteren Schiffes von Notre-Dame sechs Jahre, sieben Jahre, seinen Theologiekurs hielt. Und es war nicht der hl. Thomas oder Albertus Magnus, die auf der Kanzel standen, sondern die heilige Jungfrau selbst in aller Geduld und Majestät. Das Gesicht gegen das Chorgitter gedrückt, beide Hände an den Lettner geklammert, betrachtete ich die Kirche in ihrem Leben und verstand so alles. Maria saß über mir ganz friedlich auf ihrem Throne, und ganz unten stand jemand zerknirscht und jämmerlich ob seiner Unwissenheit und Sündhaftigkeit, von antlitzlosen Wesen gestoßen! Was Paulus mir sagte, was Augustin mir zeigte, das Brot, das mir Gregorius beim Klang von Antiphonen und Responsorien brach: über mir waren die Augen Mariens dazu da, um es mir zu erklären und jene mütterlich einhüllende Majestät: ihre Augenlider, die sich zu ihm

⁶²⁵ K. Gröning, 1983, 148

⁶²⁶ H. Haag / u. a. (Hg.), 1997, 260

⁶²⁷ K. Schreiner, 1998, 127

⁶²⁸ a. a. O., 129

⁶²⁹ I. Bechtev / E. Haustein-Bartsch, 2000, 98

⁶³⁰ ebenda

gesenkt hatten, um sich dann wieder zu dem Menschsohn zu erheben und ihn zu befragen!“⁶³¹

Aber nicht nur Maria fördert und lehrt, sie selbst wird auch von ihrer Mutter Anna gefördert, wie es beispielsweise eine „Unterweisung Mariens“ in der Pfarrkirche Sankt Martin in Tannau zeigt (Abb. 46).⁶³² Vor allem in der Barockmalerei findet man die Szene, wie Anna Maria lesen lehrt.⁶³³ Klaus Schreiner vermutet, daß dieser Anfang des vierzehnten Jahrhunderts in Kreisen englischer Dominikaner aufkommende Bildtypus entwickelt worden sei, um ihre Unterrichtstätigkeit biblisch zu begründen. Eine andere Interpretationsmöglichkeit sei, diese Bilder als Botschaft an die Mütter zu verstehen, ihre Töchter religiös zu fördern.⁶³⁴

Maria wurde einerseits zum Vorbild lesender Frau, das zur Nachahmung verpflichtete. Andererseits betonten Autoren zunehmend die körperliche und geistige Schwäche der Frau, was in frühneuzeitlichen Darstellungen dazu führte, daß „die lesende Maria vielfach durch eine kochende, nährende und flickende Maria abgelöst“⁶³⁵ wurde.

Christine de Pisan (1364– 1430), die gebildete Gattin eines Notars am Hofe des französischen Königs, entwarf eine „Cité des Dames“, „in der Frauen sich uneingeschränkt der „süßen Lust des Wissens und Lernens“ hingeben konnten; zu deren Schutzpatronin erwählte sie sich die Jungfrau Maria. K. Schreiner kommentiert: „Sie wird gewußt haben, weshalb sie das tat.“⁶³⁶

2.4.11 Optimale Frustration

In den *Geistlichen Liedern* von Friedrich von Hardenberg heißt es:

„Wer einmal, Mutter, dich erblickt,
Wird vom Verderben nie bestrickt,
Trennung von dir muß ihn betrüben,
Ewig wird er dich brünstig lieben
Und deiner Huld Erinnerung

⁶³¹ P. Claudel, 1949, 259 f.

⁶³² H. Haag/ u. a./Hg.), 1997, 25

⁶³³ H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann, 1988, 34

⁶³⁴ K. Schreiner, 1998, 121

⁶³⁵ a. a. O., 148

⁶³⁶ ebenda

Bleibt fortan seines Geistes höchster Schwung.

...

Oft, wenn ich träumte, sah ich dich
 So schön, so herzensinniglich,
 Der kleine Gott auf deinen Armen
 Wollt' des Gespielen sich erbarmen;
 Du aber hobst den hehren Blick
 Und gingst in tiefe Wolkenpracht zurück:

Was hab' ich, Armer, dir gethan?
 Noch bet' ich dich voll Sehnsucht an,
 Sind deine heiligen Kapellen
 Nicht meines Lebens Ruhestellen?
 Gebenedeite Königinn
 Nimm dieses Herz mit diesem Leben hin.

Du weißt, geliebte Königinn,
 Wie ich so ganz dein eigen bin.
 Hab' ich nicht schon seit langen Jahren
 Im Stillen deine Huld erfahren?
 Als ich kaum meiner noch bewußt,
 Sog ich schon Milch aus deiner selgen Brust.

...

Fern steht nun diese selge Welt,
 Gram hat sich längst zu mir gesellt,
 Betrübt bin ich umhergegangen,
 Hab' ich mich denn so schwer vergangen?
 Kindlich berühr' ich deinen Saum,
 Erwecke mich aus diesem schweren Traum.

Darf nur ein Kind dein Antlitz schaun,
 Und deinem Beistand fest vertraun,
 So löse doch des Alters Binde
 Und mache mich zu deinem Kinde:
 Die Kindeslieb' und Kindestreu
 Wohnt mir von jener goldnen Zeit noch bei.⁶³⁷

Liest man diese Zeilen im Sinne der Analyse H. Kohuts, so verhielt die Madonna sich entwicklungsfördernd, als sie den „hehren Blick hob“ und in „tiefe Wolkenpracht“ zurückging. Der Dichter konnte nicht in der Einheitswirklichkeit „jener goldnen Zeit“

⁶³⁷ K.-J. Kuschel (Hg.), 1990, 44 f.

bleiben. Auch die Phase der Idealisierung der „gebenedeiten Königin“ ließ sich nicht festhalten: „Fern steht nun diese selge Welt“.

Der Dichter muß sein Leben meistern, er muß selbst psychische Strukturen entwickeln und sich in der Welt der Objekte zurechtfinden, was ihm – wie sein Entwicklungsgang zeigt – auch gelingt. Er studierte Rechtswissenschaft und Philosophie, später Bergwissenschaften, und arbeitete im Verwaltungsdienst.⁶³⁸

Seine Werke zeigen ein hohes Maß an Kreativität, und seine Liebe zu Sophie von Kühn prägte seine Persönlichkeit. H. Kohut würde ihm wohl ein integriertes Größen-Selbst und die Fähigkeit zu gelingenden Objektbeziehungen bescheinigen. Er war optimal frustriert worden, aber er trauerte um etwas Verlorenes und suchte es mit allen Fasern seines Seins. Ja, er möchte wieder Kind werden:

„Darf nur ein Kind dein Antlitz schauen,
Und deinem Beistand fest vertraun,
So löse doch des Alters Binde
Und mache mich zu deinem Kinde:
Die Kindeslieb' und Kindestreu
Wohnt mir von jener goldnen Zeit noch bei.“⁶³⁹
Die Vertreibung aus dem Kindheitsparadies hat eine leistungsfähige Persönlichkeit hervorgebracht, aber die Sehnsucht nach dem ozeanischen Gefühl ist geblieben und findet ihren Ausdruck in der „Idee von Maria als Symbol ewig allwaltender Liebe, in der sich die Einheit des Alls, der Sinn und das Ziel alles Geschehens verwirklichen.“⁶⁴⁰

In ganz anderer Weise zeigt sich Frustration in einem „Heimkehrlied der Mariazeller Pilger“:

„O Maria, welches Leid!
Letzte Blumen bring ich heut;
Daß ich reise, schmerzet mich.
Ob ich wiedersehe dich?

O Maria, jetzt ist's Zeit,
Daß ich wieder von dir scheid.
Fort muß ich, auf lange fort:

⁶³⁸ H. Kurzke, 2001, 18 ff.

⁶³⁹ Novalis, 1977, 177

⁶⁴⁰ J. Kuschel (Hg.), 1990, 36

Ach ade, du Gnadenort!

...⁶⁴¹

Ob es bei der bloßen Frustration bleibt oder eine optimale Frustration daraus wird, entscheidet das Tun und Verhalten nach der Wallfahrt. So sagt ein modernes Wallfahrergebet: „Herr, ich kann nur eine begrenzte Zeit hier am Gnadenort deiner himmlischen Mutter verweilen. Mit dem Brennenlassen des Lichts soll ein Stück von mir selbst, sollen meine Anliegen hier bleiben. Hilf mir, mein Gebet im Laufe dieses Tages und in der nächsten Zeit durch mein Tun lebendig werden zu lassen.“⁶⁴²

Dazu gehört es, „alte Feindschaften zu begraben, den ersten Schritt auf den anderen zuzugehen, den anderen so anzunehmen, wie er ist, auch dem Unsympathischen im Gespräch zu begegnen, dem Bedürftigen Hilfe zu schenken.“⁶⁴³

Eine Wallfahrtsgeschichte aus dem vierzehnten Jahrhundert berichtet von den positiven Auswirkungen einer Frustration durch die Madonna. Der spätere Prager Erzbischof Ernst von Pardubitz berichtete aus seiner Jugend, wie er als Student einer Vesper beigewohnt und zufällig das Marienbild über dem Altar angeschaut habe. Da wandte die allerseligste Jungfrau unwillig ihr Angesicht von ihm ab, und später blickte sie ihn unzufrieden an. Dem jungen Studenten machte das gewaltigen Eindruck, so daß er mit seinem leichtfertigen Leben brach und sich dem Dienst Gottes zuwandte. Auf dem Sterbebett gab er die Erfahrung preis und begründete dadurch eine Wallfahrt zu diesem Marienbild.⁶⁴⁴

Von ihren Auswirkungen her läßt sich auch bei einer distanzierten Betrachtungsweise zwischen „weinenden Madonnen“ und optimaler Frustration ein Zusammenhang herstellen, so für „Die weinende Mutter von Syrakus“, die 1953 Aufsehen erregte. Nach dem Auftreten dieser unerklärlichen Erscheinung schrieb die Präsidentin der Katholischen Aktion: „Einige Tage nach den wunderbaren Ereignissen in der Via degli Orti hatte ich mich von Syrakus entfernt. Nach vierzehn Tagen kehrte ich zurück. Ich fand die Stadt wie umgewandelt, nicht allein dem äußeren Anblick nach wegen des außerordentlichen Zustroms auswärtiger Wallfahrer, sondern besonders dem Geiste nach. [...] Das Wunder der Tränen ist gewiß groß, aber das geistliche Echo ist

⁶⁴¹ A. M. Rathgeber, 1960, 121

⁶⁴² A. M. T. Reinders (Hg.), 1998, 292

⁶⁴³ a. a. O., S. 238

⁶⁴⁴ A. M. Rathgeber, 1960, S. 373 f.

verhältnismäßig größer. Man fühlt, daß die Übernatur in die Seelen eingebrochen ist und die Deiche des Skeptizismus, der Menschenfurcht, der Teilnahmslosigkeit durchbrochen hat.“⁶⁴⁵

Ob die Ohrfeige, die ein Marienbild einer Ordensfrau gab, die in der Gefahr stand, sich verführen zu lassen,⁶⁴⁶ oder das Bild, „Die Jungfrau verhaut den Menschensohn vor drei Zeugen“ von Max Ernst⁶⁴⁷ auch unter dem Blickwinkel einer optimalen Frustration zu sehen sind, mag dahingestellt sein.

2.4.12 Raum

H. Kohut beschreibt die therapeutische Situation als einen besonderen Raum, der die notwendige Regression im Dienste der Analyse gestattet. Bei der Analyse werden, wie im Theater, Besetzungen von der gegenwärtigen Realität abgezogen; ein Vorgang, der durch eine Verminderung der Reize von der unmittelbaren Umwelt unterstützt wird.⁶⁴⁸

M. Balint spricht von der „besseren“ Umwelt, die der Analytiker dem Patienten bereiten sollte; diese ist dadurch qualifiziert, daß sie still, friedlich, sicher und unaufdringlich, ohne eigene Anstrengung des Patienten und ohne ein bedrückendes oder forderndes Objekt einfach da sein muß, eine Art von „extrauteriner Matrix“.⁶⁴⁹

D. W. Winnicott beschreibt einen Übergangsbereich, der ursprünglich im Spannungsfeld zwischen Kleinkind und Mutter entsteht, sich aber ebenso im Rahmen der Psychotherapie entwickeln kann, wenn eine gewisse Vertrauensbasis hergestellt ist. Dieser Übergangsbereich zwischen Innen- und Außenwelt angesiedelt, ist der Bereich des kreativen Spiels, des Kulturerlebens und des Umgangs mit Symbolen.⁶⁵⁰

C. G. Jung erfüllte sich den Traum, eine Wohnstätte zu bauen, „welche den Urgefühlen des Menschen entspricht. Sie sollte das Gefühl des Geborgenseins vermitteln – nicht nur im physischen,

⁶⁴⁵ A. : Rathgeber, 1960, S. 98 f.

⁶⁴⁶ K. Schreiner, 1998, S. 274

⁶⁴⁷ H. Haag/ u. a.(Hg.), 1997, 132

⁶⁴⁸ H. Kohut, 1976, 241 f.

⁶⁴⁹ M. Balint, 1970, 219

⁶⁵⁰ D. W. Winnicott, 1971, 126

sondern auch im psychischen Sinne.“⁶⁵¹ Der aus dieser Motivation entstandene Wohnturm vermittelte ihm ein „Gefühl der Ruhe und Erneuerung.“⁶⁵² Er wurde für C. G. Jung „zu einem Ort der Reifung – ein Mutterschoß, oder eine mütterliche Gestalt, in der ich wieder sein konnte, wie ich bin, war und sein werde.“⁶⁵³

Eine ähnliche Erfahrung berichtet C. G. Jung von einem jungen Mann, der ihn wegen einer Pubertätshomosexualität aufsuchte. Dieser träumte: „Ich befinde mich in einem weiten, von geheimnisvoller Dämmerung erfüllten Dom. Es heißt, es sei der Dom von Lourdes. In der Mitte befindet sich ein tiefer, dunkler Brunnen, in den ich hinabsteigen sollte.“⁶⁵⁴ Bei diesem jungen Mann, der ein enges Verhältnis zu seiner Mutter hatte, zeigte sich, daß ihn schon in seiner Kindheit der Kölner Dom fasziniert hatte. Jung interpretiert diesen Traum im Sinne einer Entwicklungstendenz weg von der infantilen Verbundenheit mit der Mutter. Um dieses Ziel zu erreichen, greift der Traum nach einem Ersatz für die Mutter und findet ihn im Symbol des Kölner Domes. Die Kirche hält Jung „in vollstem Sinne und in jeglicher Bedeutung“ für eine Mutter. „Man spricht nicht nur von der „Mutter“ Kirche, sondern auch von ihrem Schoße; in der Zeremonie der „benedictio fontis“ der katholischen Kirche wird das Taufbecken als „immaculatus divini fontis uterus“ (die unbefleckte Gebärmutter der göttlichen Quelle) angesprochen. [...] Die Kirche stellt nämlich einen höheren geistigen Ersatz für die bloß natürliche, sozusagen „fleischliche“ Bindung an die Eltern dar. Sie befreit damit die Individuen aus einer unbewußten, natürlichen Beziehung, die streng genommen gar keine Beziehung, sondern ein Zustand uranfänglicher, unbewußter Identität ist.“⁶⁵⁵ Damit leistet sie dasselbe, was die Initiationen der sogenannten Naturvölker bezwecken.⁶⁵⁶

Es zeigt sich also, daß der „mütterliche Raum“ bei der psychischen Entwicklung des Menschen und in der Psychotherapie, verstanden als Prozeß, der Teile der psychischen Entwicklung nachholen will, eine große Rolle spielt. Die Kirche wäre so verstanden der „mütterliche Raum“, der das „Eingehen in den Grund“ und die „Wiedergeburt“ ermöglicht.

⁶⁵¹ A. Jaffé (Hg.), 1977, S. 227

⁶⁵² a. a. O., 228

⁶⁵³ a. a. O., 229

⁶⁵⁴ C. G. Jung, G. W.7, 112 (im Original kursiv)

⁶⁵⁵ a. a. O., 114

⁶⁵⁶ a. a. O., 115

P. van Cronenburg beschreibt in ihrem Buch *Schwarze Madonnen*, wie sich dieser Vorgang in der Krypta einer romanischen Kirche als Ritual abgespielt hat. „Die Pilger auf dem Weg in die Krypta entfernten sich vom göttlichen Licht. Schwarz und Dunkel waren gefürchtet als Farben der Teufel, die die Sünder auf Fresken und Skulpturen wie wilde Monster verschlangen. Es brauchte Mut, dem Schwarz zu begegnen. Der Eintritt in die Krypta war kein leichter. Wagte es der Pilger nun, seine Augen ganz zu öffnen, war er umfungen von der Pracht eines Raumes, dessen Ebenmaß und Kreuzbogengewölbe ihm die Geborgenheit eines alten Erdbauches vermittelten, den Schutz einer dunklen Grotte oder Höhle, die all ihre Schrecken verliert, weil sie den Pilger wie eine Mutter umfängt. [...] Die Krypta ist die in Stein gebaute Messe mit ihrem Höhepunkt, das letzte Ziel aller Pilger, das Allerheiligste aller Kirchen, das schon geweiht wird, bevor die oberirdische Kirche auch nur steht. Die Kirche mit all ihrer komplizierten Symbolik ist der Kopf, die Krypta der Bauch, die Schwarze Madonna das Herz. Wer aus ihr wieder auftaucht, hat erfahren und gefühlt, was sich oberirdisch seinem Geist mitteilen will. Es ist das Geheimnis der Initiation.“⁶⁵⁷

P. van Cronenburg bezieht dieses Geschehen ausdrücklich auf unsere Zeit. „Die Schwelle zu überschreiten, heißt all den Ballast abzuwerfen, den Erziehung, Bequemlichkeit oder Gesellschaftsnormen vor der verletzten Seele aufgehäuft haben. Nackt und bloß wie im Mutterleib ist dann eine Wiedergeburt eines zutiefst menschlichen Wesens möglich.“⁶⁵⁸

Vor dem Blick der Schwarzen Madonna zerschellt also, in der Sprache M. Balints ausgedrückt, das falsche Selbst und das wahre Selbst hat die Chance hervorzutreten.⁶⁵⁹ Mit Erstaunen nimmt das moderne Bewußtsein zur Kenntnis, wie das Mittelalter verstanden hat, Prozesse, die wir heute als therapeutisch bezeichnen, in die Materie einzuzeichnen, und zwar als mutterspezifische Prozesse. So geschah es in der Romanik, so geschah es auch in der Gotik.

G. Richter geht dem Werden der Kathedrale von Chartres nach, die in ihrer heutigen Form „als erste Vertreterin des „klassischen“ gotischen Stils gilt.“⁶⁶⁰ Dieser Bau hatte Vorläufer, die bis in die druidisch-keltische Kultur reichen. Er beschreibt, daß alle diese

⁶⁵⁷ P. v. Cronenburg, 1999, 44 ff.

⁶⁵⁸ a. a. O., 214

⁶⁵⁹ M. Balint, 1970, 133

⁶⁶⁰ G. Richter, 1955, 19

Bauten von einem unterirdischen Punkt in der Krypta ausgingen, einem heiligen Quell in einem grottenartigen Raum neben dem bis zum Jahre 1650 die Statue der „Virgo Paritura“ stand.⁶⁶¹ Zu diesem Quellheiligtum in der Krypta wurden im Mittelalter Kranke gebracht, die durch einen Tempelschlaf – ähnlich wie in einem Asklepios-Tempel – Heilung finden konnten.⁶⁶²

Über dieser Krypta erhebt sich die Kathedrale in einer „gewaltigen doch nie überwältigenden Größe“, in einer von „zauberhaften Licht“ erfüllten Weite. Sie deutet „in eine wachsende, größere, von den Melodien des ‚Neuen Liedes‘ durchklungenen Zukunft.“⁶⁶³ Und in den Zeiten, als die Kathedrale wirklich lebte, war sie kein Abbild, sondern ein Stück des Neuen Jerusalems.⁶⁶⁴ Aber die Kathedrale konnte nur entstehen über dem Brunnen, der von den Menschen empfunden wurde „wie gespeist von den Urwässern des Paradieses. In sie eintauchen hieß, in die jungfräulichen Welten zurückkehren, rein und heil.“⁶⁶⁵

J. Ströter-Bender weist auf die vielfältigen Bezüge hin, die zwischen dem Symbol der Madonna und dem Raum bestehen. „Maria im heiligen Raum“ ist eine „Personifikation der weiblichen Aspekte Gottes, die den Menschen zur Erlösung begleiten. Der sakrale Raum, der sie umgibt, repräsentiert in seiner Architektur und symbolreichen Innenausstattung die himmlischen Welten, die hier auf der Erde ihre materielle Abbildung finden.“⁶⁶⁶ Besonders in der Gotik steht Maria als Ecclesia und Himmelskönigin oft „in gewaltigen Kirchenschiffen, die in ihrer Schönheit und Pracht den Tempel des Himmlischen Jerusalems repräsentieren.“⁶⁶⁷ Ein Beispiel dafür aus der Malerei ist das Gemälde von Jan van Eyck „Madonna in der Kirche“ (Abb. 47).⁶⁶⁸

Der Kirchenraum ist wie der therapeutische Raum im Sinne H. Kohuts und M. Balints gegen Außenreize abgeschirmt und darum geeignet, den Menschen auf sich selbst zu verweisen, ihn im Sinne K. Aspers zur Ruhe kommen zu lassen, so daß sich, wie B. Hintersberger schreibt, Knoten lösen können.⁶⁶⁹ Dieser Raum, den die Madonna repräsentiert, hat viel Ähnlichkeit mit D. W. Winnicotts intermediärem Bereich, in dem symbolisches Leben

⁶⁶¹ a. a. O., 9

⁶⁶² a. a. O., 12

⁶⁶³ a. a. O., 64

⁶⁶⁴ a. a. O., 58

⁶⁶⁵ a. a. O., 64

⁶⁶⁶ J. Ströter-Bender, 1992, 188

⁶⁶⁷ a. a. O., 193

⁶⁶⁸ H. Haag / u. a. (Hg.), 1997, 238

⁶⁶⁹ S. Spendel / M. Wagner (Hg.), 1999, 75

möglich ist. Er kann allerdings mit einem modernen, dekonstruktivistischen Bewußtsein auch kritisch betrachtet werden, wie es sich bei G. Bachl in seinen „Elegien für Mirjam“ zeigt:

„Dein Uterus
ist wie das Firmament
geworden,
die blaue Höhle deiner Sanftmut,
drin hausen Katholiken, Päpste, Fürsten,
aller Pöbel geht dort ein und aus,
vergräme Protestanten
hängen gern die Seele für ein Weilchen
in die Kuppel,
die Popen räuchern fröhlich,
sogar der Teufel möchte da hinein,
großzügig leuchtets her auf seine kalte Haut.
Die Mutterhöhle.“⁶⁷⁰

2.4.13 Wallfahrten

Der mütterliche Raum kann an den marianischen Wallfahrtsorten zur Erfahrung werden. „Im Pilgern zum heiligen Ort drückt sich das ‚Heimweh nach dem Paradies‘ aus“⁶⁷¹ schreibt U. Bernauer; „der Pilger will den „Ort der Sehnsucht“ erreichen.“⁶⁷² Mit den gleichen Worten beschreibt K. Asper die narzißtische Problematik. „Erlebte und erlittene Verlassenheit und die damit verbundenen narzißtischen Traumata bedeuten indes nicht, daß die Sehnsucht nach Paradies nicht mehr vorhanden wäre.“⁶⁷³ Ziel der Sehnsucht ist es, sich geliebt und einzigartig zu erleben und einen der Liebe würdigen Menschen zu finden. Da diese grandiosen Wünsche nicht durch optimale Frustration gebrochen und auf ein der menschlichen Unvollkommenheit entsprechendes Maß reduziert wurden, treiben sie den narzißtisch verletzten Menschen von Enttäuschung zu Enttäuschung.⁶⁷⁴

Kann diese Enttäuschung an einem marianischen Wallfahrtsort aufgehoben werden? Wenn man den Berichten Glauben schenkt, können zumindest Prozesse in Gang gesetzt werden, die in diese Richtung zeigen. U. Bernauer, die sich durchaus kritisch mit dem

⁶⁷⁰ Christ in der Gegenwart 19/02, 157 f.

⁶⁷¹ U. Bernauer, 1995, 131

⁶⁷² a. a. O., 114

⁶⁷³ K. Asper, 1998, 248

⁶⁷⁴ ebenda u. 166 ff.

Phänomen Lourdes auseinandersetzt, beschreibt Elemente, die Selbstheilungskräfte im Menschen fördern und seinen Lebensfluß wieder in Gang setzen können. „Es ist die Nichtverdrängung von Krankheit, der solidarische Beistand von Helfern aller Art, die akzeptierende Atmosphäre, die inbrünstigen Gebete und beschwörenden Anrufungen, das Hinabgetauchtwerden in das Bad der Quellen. Der Kranke wird hier nicht ausgegrenzt, sondern steht, wie in einem therapeutischen Prozeß, ‚in der Mitte‘.“⁶⁷⁵

Sie zitiert einen Malteserhelfer, der beschreibt, wie sich „im Bannkreis der Grotte von Massabielle“ oft die Konturen zwischen Gesunden und Kranken verwischen. „Wer ist eigentlich krank? Wo sind die schlimmeren Krankheiten angesiedelt? Wer möchte mit wem tauschen? Das sind Fragen, wie sie kommen an einem Ort, der als Ort des Lebens zur Infragestellung des Lebens wird.“⁶⁷⁶

Wohl die intensivste Auseinandersetzung mit der Sinnfrage ist das Hinabgetauchtwerden in die Quelle von Lourdes, ein Ritual, das sich bis zu den frühen Mysterienstätten der Menschheit zurückverfolgen läßt und von M. Eliade als symbolische Rückkehr ins „Ungeformte“, in den „undifferenzierten Zustand der Präexistenz“ beschrieben wird, während das Auftauchen den „kosmogonischen Akt der Formwerdung“ wiederholt.⁶⁷⁷ In diesem Sinn deutet U. Bernauer den Wasserritus von Lourdes als archetypisches Symbol, das „Reinigung und Wiederbelebung“ bedeutet.⁶⁷⁸

Ein Vergleich mit den Auffassungen M. Balint liegt nahe, der bei narzißtischen Verletzungen von der Notwendigkeit einer Regression zu einem Punkt vor Beginn der Fehlentwicklung spricht, dem die Entdeckung eines besseren eigenen Weges folgen sollte.⁶⁷⁹ Ob dieses Sich-Einschwingen auf den eigenen Weg in Lourdes erfolgt, stellt U. Bernauer allerdings in Frage. Sie sieht viel Passivität. Die Menschen wollen gesund *gemacht* werden.⁶⁸⁰ Die Anrufung der „Mutter“ erfolgt „aus der Perspektive des schutzsuchenden, bedürftigen, unmündigen Kindes als Sohn oder Tochter.“⁶⁸¹ H. Kohuts Vorwurf, die organisierten Religionen

⁶⁷⁵ U. Bernauer, 1995, 120

⁶⁷⁶ a. a. O., 123

⁶⁷⁷ M. Eliade, 1990, 114

⁶⁷⁸ U. Bernauer, 1995, 125

⁶⁷⁹ M. Balint, 1970, 161

⁶⁸⁰ U. Bernauer, 1995, 128

⁶⁸¹ a. a. O., 96

förderten eine Gottesbeziehung auf der Ebene Kind, idealisierte Elternfigur paßt in diesen Zusammenhang.⁶⁸²

Geht man jedoch aus der Perspektive des narzißtisch verletzten Menschen an das Phänomen Lourdes heran, so läßt sich zumindest sagen, daß er hier eine reiche Symbolwelt findet, die ihn in einem „Übergangsraum“, einem heiligen Ort, mit dem Archetyp der Mutter verbinden kann. Die Grotte, die Quelle, die „Notre Dame de Lourdes“⁶⁸³, die akzeptierende, solidarische Gemeinschaft sind durchaus Gegebenheiten, die die „Geschäftsführerposition“ des „falschen Selbst“ erschüttern oder auflösen können.

Der heilige Ort als Übergangsraum in eine von der Alltagswelt unterschiedene Dimension und die hier mögliche akzeptierende und solidarische Gemeinschaft muß schon bei der traditionellen Wallfahrt eine große Rolle gespielt haben. R. Habermas berichtet über die seit dem 16. Jahrhundert beurkundete Wallfahrt zur Maria auf dem Hohenpeißenberg in Bayern.

Sie beschreibt, wie das „gemaine Volk“ die Wallfahrt als eine Wirklichkeit erlebte, in der nicht nur die bedrückenden Abhängigkeiten von weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten, sondern auch geschlechtsspezifische und soziale Unterschiede aufgehoben waren.⁶⁸⁴ Darüber hinaus galten bei Maria nicht die Grenzen zwischen Heiligem und Profanen. „Die Tatsache, daß ihr, obschon nicht von dieser Welt, nichts Menschliches fremd ist, zeichnet das Wunder als Ort einer veralltäglichten Sakralität des Großmutes aus.“⁶⁸⁵

Die unerschütterliche Güte der Mutter der Barmherzigkeit bewirkt eine affektive Bindung der Pilger und Pilgerinnen zu ihr, die es ihnen erlaubt, „ihre Ängste und Leiden zu artikulieren, mit dem Leiden umzugehen und die Ohnmacht im Angesicht des Schmerzes und der mangelnden medizinischen Hilfe zu ertragen.“⁶⁸⁶ Die Beziehung zu Maria basiert „auf dem Prinzip der Freiwilligkeit, da jeder eigenständig darüber entscheiden kann, ob wann und wo er sich an Maria wendet.“⁶⁸⁷

⁶⁸² H. Kohut, 1976, 46

⁶⁸³ U. Bernauer, 1995, 96

⁶⁸⁴ R. Habermas, 1991, 70

⁶⁸⁵ a. a. O., 72

⁶⁸⁶ a. a. O., 74

⁶⁸⁷ a. a. O., 71

Da die Zuwendung und Akzeptanz der himmlischen Mutter ausnahmslos allen, auch den gesellschaftlich Ausgegrenzten gilt, entsteht bei Wallfahrten und Prozessionen ein Gemeinschaftszustand jenseits der gewohnten Beziehungsnetze, gekennzeichnet durch Statuslosigkeit und Homogenität. Die Wallfahrt „ermöglicht eine unmittelbare Kommunikation, ja Kommunion zwischen den sich fremden, zumindest qua Status, Geschlecht oder Besitz voneinander getrennten Individuen und Gruppen.“⁶⁸⁸

Mit der Aufklärung und ihrem erzieherischen und moralischen Impetus wurde dem Wunderglauben des Volkes der Kampf angesagt. Doch mit den restriktiven Maßnahmen im Wallfahrtswesen nahm man dem Volk auch den Raum seiner individuellen Freiheiten und der Erfahrung von Akzeptanz und Ebenbürtigkeit.⁶⁸⁹ Die Sehnsucht aber blieb und drückt sich auch in postmodernen Zeiten, trotz sehr viel besserer materieller und medizinischer Versorgung, in der Faszination aus, die Wallfahrtsorte für viele Menschen noch haben. Vielleicht ist es nicht von ungefähr, daß es im Zeitalter des Narzißmus so viele Marienerscheinungen gibt. G. Hierzenberger und O. Nedomansky haben für das neunzehnte Jahrhundert 106, für das zwanzigste Jahrhundert 427 Erscheinungen dokumentiert, mehr als in den 18 Jahrhunderten davor zusammen.⁶⁹⁰

2.5 Das Symbol der Madonna und reale Mütterlichkeit

Allgemein können die vielen angeführten Belege für das „Mutterspezifische“ im Symbol der Madonna als Bedürfnis der auf das Symbol bezogenen Menschen über die Zeiten hinweg interpretiert werden. Wahrscheinlich hat es das, was heute eine narzißtische Problematik genannt wird, schon immer gegeben. Nichts spricht dafür, daß Kinder von ihren Eltern früher mit mehr Empathie bedacht wurden. Im Gegenteil!

E. Badinter beschreibt in ihrem Buch *Die Mutterliebe*⁶⁹¹, wie wenig man in den Zeiten fast unbeschränkter Vaterautorität die Bedürfnisse von Kindern sah. Bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts empfehlen die „Magister der Theologie“ den Eltern,

⁶⁸⁸ a. a. O., 92

⁶⁸⁹ a. a. O. 179

⁶⁹⁰ G. Hierzenberger / O. Nedomansky, 1998, 553

⁶⁹¹ E. Badinter, 1981

„ihren Kindern gegenüber kühle Reserviertheit zu zeigen, und weisen sie unablässig darauf hin, daß sie sich schuldig machen würden, wenn sie die natürliche Bosheit der Kinder unterstützten.“⁶⁹²

Schon im dreizehnten Jahrhundert wurde in Paris ein Vermittlungsbüro für Ammen eröffnet und im achtzehnten Jahrhundert breitete sich die Unterbringung der Kinder bei einer Amme in allen Schichten der städtischen Bevölkerung aus. So wurden im Jahre 1780 von den 21 000 jährlich in Paris geborenen Kindern weniger als tausend von ihrer Mutter und tausend von einer im Haus lebenden Amme gestillt. Die übrigen wurden in Pflege gegeben.⁶⁹³

Es gab in dieser Zeit keine Kinderheilkunde, denn die Ärzte sahen das Kind als Maschine an, die man entsprechend den Wünschen der Erwachsenen bauen und umbauen konnte. Auch in der Literatur wurde das Kind mit Gleichgültigkeit oder Gefühllosigkeit behandelt.⁶⁹⁴ Diese verbreitete Mißachtung des Kindes führte bei den Müttern zu einem entsprechenden Verhalten: „Nicht weil die Kinder wie die Fliegen sterben, haben die Mütter sich so wenig für sie interessiert, sondern wenigstens zum Teil sind sie deshalb in so großer Zahl gestorben, weil die Mütter sich nicht für sie interessierten.“⁶⁹⁵ Erst am Ende des achtzehnten Jahrhunderts setzte mit dem Erscheinen von Rousseaus *Emile* im Jahre 1762 ein Bewußtseinswandel ein, der den Frauen mit unterschiedlichem Erfolg die Freuden des Mutterseins nahebrachte.⁶⁹⁶

Neben anderen können diese Fakten vielleicht miterklären, warum die Marienverehrung im Sinne einer Kompensation dazu tendierte, überschwenglich zu werden, so daß die katholische Kirche sich immer wieder einmal veranlaßt sah, die Begeisterung auf ein gesundes Maß zu reduzieren. Die Marienfrömmigkeit bewegte sich zwischen einem Maximalismus, wie er sich in dem Satz „De Maria numquam satis“, und einem Minimalismus, wie er sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in dem Schreiben Pauls VI. „Lumen gentium“ aus dem Jahr 1974 ausdrückte.⁶⁹⁷

⁶⁹² a. a. O., 38

⁶⁹³ a. a. O., 47 f.

⁶⁹⁴ a. a. O., 57 ff.

⁶⁹⁵ a. a. O., 63

⁶⁹⁶ a. a. O., 35 und 113

⁶⁹⁷ W. Beinert / H. Petri (Hg.), 1997, Bd. II, 60

Das Zeitalter, das E. Badinter als extrem desinteressiert an Mütterlichkeit und Kindern beschreibt, ist nach Stefano De Fiores gekennzeichnet durch eine „barocke Maximalisierung „marianischer Spiritualität.“⁶⁹⁸ „Im 17. Jahrhundert bahnt sich die Idee ihren schließlich siegreichen Weg, daß die göttliche Mutterschaft aller anderen Wirklichkeit überlegen sei, selbst der heiligmachenden Gnade.“⁶⁹⁹ Es gibt in dieser Zeit sogar Schriftsteller, die Maria als „Göttin“ bezeichnen oder ihr priesterlichen Status zuerkennen.⁷⁰⁰ Auf jedem Fall muß wohl die Marienverehrung dieser Zeit dem entsprochen haben, was K. Schreiner in Anlehnung an Jacob Burckhardt als einen „Reflex ganzer Völker und Epochen in ein großes Anderes hinein“ bezeichnete.⁷⁰¹

Nachdem die folgenden Jahrhunderte durch den Versuch gekennzeichnet waren, aus Frauen „gute Mütter“⁷⁰² zu machen, nicht zuletzt im zwanzigsten Jahrhundert durch die Psychoanalyse⁷⁰³, wurde der Protest der Frauen gegen die Rolle der „Hingebenden“ vehementer. Sie stellten in Frage, es als etwas für ihr Geschlecht Spezifisches anzusehen, die „Taten der Liebe und der Hingabe“ für das Kind wie „Stillen, Füttern, Waschen, die ersten Schritte beaufsichtigen, Trösten, Pflegen, nachts Beruhigen“ zu erbringen.⁷⁰⁴ Frauen fordern nun die tätige Mitverantwortung der Väter ein. Und tatsächlich beginnt das Rollenverständnis sich zu wandeln. Während Frauen eine distanziertere Haltung zur Mutterschaft einnehmen und „männlicher“ werden, taucht bei jungen Männern ein Wunsch nach aktiver Bemutterung, ja sogar nach Mütterlichkeit auf. Die Frage, ob dieser Trend, der sich nur in hochentwickelten Ländern zeigt, vielen Männern gefallen wird oder nicht doch zu einem weiteren Absinken der Geburtenrate führen wird, läßt E. Badinter offen.⁷⁰⁵

Es mag vielleicht unzeitgemäß sein, dem berechtigten Anliegen der Frauen, sich von der Mutterschaftsideologie zu befreien, auch einen symbolischen Ausweg zu erschließen, wie er sich in einer kleinen Einsiedler Wallfahrtsgeschichte ausspricht: „Als junges Mädchen bin ich oft in der Gnadenkapelle der Lieben Frau im Tale

⁶⁹⁸ a. a. O., Bd. I, 181

⁶⁹⁹ a. a. O., Bd. I, 184

⁷⁰⁰ a. a. O., Bd. I, 187 f.

⁷⁰¹ K. Schreiner, 1998, 508

⁷⁰² E. Badinter, 1981, 159

⁷⁰³ a. a. O., 235 ff. vgl. auch H.-J. Maaz, 2003

⁷⁰⁴ a. a. O., 273

⁷⁰⁵ a. a. O., 293 ff.

von Einsiedeln gekniet. Unsere Mutter hat uns immer dorthin gehen heißen, wenn ihre gütige Liebe ahnte, daß die jungen Seelen ihrer Töchter ein geheimer Kummer drücke. Sie hat dann nicht mit eigenen Worten getröstet und ‚aufgeklärt‘, - nein, sie übergab uns und unser Leid wortlos der himmlischen Mutter und hat damit sicher den rechten Weg gefunden.“ Später, in der Zeit ihrer Schwangerschaft geht die junge Frau wieder zur „Mutter der Gnade“. „An ihr Herz habe ich im Geiste mein werdendes Kindlein gelegt und sie gebeten, Sorge zu tragen, daß ihm nichts geschehe, - meine Angst und Not vor dem Ungewissen der nahen Zukunft gab ich in ihre Hände und – ward getröstet! Mit ihrem Segen ging ich heim – glaubend und vertrauend! Wie ein süßes Geheimnis lag fortan in meinem Herzen die Erinnerung an die Zwiesprache mit der Lieben Frau von Einsiedeln, mit der M u t – t e r G o t t e s, die ähnlich wie wir die Zeit ertrug, da ihr Kind ihr Innerstes erfüllte.“⁷⁰⁶

Sieht man von der zeitbedingten Verherrlichung des Mutterseins in diesem Text ab, so bleibt doch die Entlastungsfunktion für eine Mutter, die sich nicht als allein zuständig für das Wohl und Wehe ihres Kindes sieht. Eigene narzißtische Verletzungen wie die ihrer Kinder können aufgehoben sein im Symbol der Madonna, die die individuelle Frau von der Last befreit, Trägerin des Archetyps der Großen Mutter zu sein.⁷⁰⁷ Auch so gesehen zeigen Sätze von D. Sölle ihr Gewicht: „Ich bin ?...] nicht bereit, Maria den anderen zu überlassen. ... Es fällt mir schwer, die Millionen Frauen vor mir, die Maria geliebt haben, für nur blind und betrogen zu halten.“⁷⁰⁸

Als bisheriges Ergebnis dieser Arbeit kann festgehalten werden, daß es bei gestörter Entwicklung der Selbstliebe „mutterspezifischer“ Verhaltensweisen bedarf, um das falsche Selbst aufzulösen. Dieses „Mutterspezifische“ läßt sich auch im Hinblick auf das Symbol der Madonna zeigen, dem also da, wo es um Traumatisierungen im Bereich des Narzißmus geht, natürlich abhängig von der Lebensgeschichte und Bewußtseinseinstellung des einzelnen, therapeutische Kompetenz eignet.

⁷⁰⁶ Einsiedler Wallfahrts geschichten, o. J., 38 ff.

⁷⁰⁷ C. G. Jung, GW 9/1, 107

⁷⁰⁸ J. Kuschel (Hg.), 1990, 190

2.6 Androgyne Madonna und Sponsa Sophia

Der Künstler D. Hansmann, hat für die St. Elisabeth-Kirche in Nordhorn ein Triptychon geschaffen, das Ausdruck für heutige Annäherungsversuche an das Symbol der Madonna ist (Abb. 48).⁷⁰⁹ Durch die Darstellung der Madonna im Mittelfeld, flankiert von leeren, farbigen Seitennischen wird die Tradition mit dem Suchen nach Neuem verbunden.⁷¹⁰

Dem Anliegen dieser Arbeit folgend, soll einmal in eine dieser Nischen das Symbol einer Madonna gestellt werden, die die gerade beim narzißtisch verletzten Menschen so gestörte Liebesfähigkeit fördert. P. Coelho beschreibt in seinem Roman *Am Ufer des Rio Piedra saß ich und weinte*⁷¹¹ eine junge Spanierin, die sich ihr Leben so einrichten will, daß sie übermäßige Verletzungen ihres labilen Selbstwertgefühls nicht befürchten muß. Sie will ihr Herz im Zaum halten, in Saragossa ein Examen zur Aufnahme in den öffentlichen Dienst machen und einen Ehemann suchen. „Mich erwartet ein ruhiges Leben mit Kindern und Enkeln, ohne Schulden und mit Urlaub einmal im Jahr.[...] Ich brauche keine neuen Ängste – die, die ich habe, reichen schon [...] lieben heißt die Kontrolle verlieren.“⁷¹² Genau das aber geschieht ihr, als sie ihren Jugendfreund wiedertrifft, einen Charismatiker, der kurz vor der Priesterweihe steht, einen Verehrer der Heiligen Jungfrau, in der er die Große Mutter sieht, die ihm die Gabe des Heilens verliehen hat.

Die Liebe zerbricht den Staudamm, den Pilar gegen sie aufgerichtet hat, und überschwemmt ihre Seele. „Einen Ausweg gab es noch: die Andere, die hart war, weil sie schwach war, die kalt war, weil sie Angst hatte.“⁷¹³ Die Andere war Pilars „falsches Selbst“⁷¹⁴, das ihre Gefühle in Ketten legte und versklavte und eine zukünftige Liebe mit dem Maßstab vergangenen Leidens maß.⁷¹⁵

Im Zeichen der Madonna kehren die Liebe und der verlorene Glaube zu ihr zurück. „Ich hielt ihn bei der Hand und er schloß mich in seine Arme. Eng umschlungen standen wir zu Füßen der Heiligen Jungfrau, wie lange, weiß ich nicht, die Zeit war stehengeblieben. Sie blickte auf uns nieder. Die junge Bäuerin,

⁷⁰⁹ Katholisches Bibelwerk e. V., Bibel heute 3/2000, 86

⁷¹⁰ a. a. O., 87

⁷¹¹ P. Coelho, 2000

⁷¹² a. a. O., 46

⁷¹³ a. a. O., 109 f.

⁷¹⁴ M. Balint, 1970, 133

⁷¹⁵ P. Coelho, 2000, 93

die ja zu ihrem Schicksal gesagt hatte. Die Frau, die zugestimmt hatte, den Sohn Gottes in ihrem Leib und die Liebe der Göttin in ihrem Herzen zu tragen. Sie konnte verstehen.“⁷¹⁶

Obwohl sich die Angst vor Risiko und Verletzung immer wieder zeigen, erlebt Pilar eine neue Dimension in ihrem Leben: „Ich erlebte eine Nacht unendlichen Friedens. Irgendwann hatte ich in einem Zustand zwischen Wachsein und Traum das Gefühl, daß mich ein weibliches Wesen in seine Arme nahm, und es war, als kennte ich es schon immer, denn ich fühlte mich beschützt und geliebt.“⁷¹⁷

Pilar fühlt sich immer stärker, ihre Liebe gegenüber der „Anderen“ zu verteidigen. Sie verwirft ihr Lebenskonzept und will gemeinsam mit dem Mann, den sie liebt, „die Welt herausfordern, die wieder neu geschaffen werden sollte. Wir würden von der Großen Mutter sprechen, an der Seite des Erzengels Michael kämpfen, wir würden gemeinsam die Qual und die Ekstase der Pioniere erleben.“⁷¹⁸ Ihr grandioses Größen-Selbst aber stürzt in tiefste Depression, als der Jugendfreund ihr eröffnet, auf seine Bitte habe die Heilige Jungfrau die Gabe des Heilens von ihm genommen. Er habe erkannt, daß es für ihn richtig sei, Gott und der Welt durch seine Liebe zu ihr, Pilar, zu dienen.

Jetzt bricht Pilars kindliches Universum der vergöttlichten Elternimages und des Größen-Selbst, der Grandiosität und der Depressivität, das sich hinter der „Anderen“, ihrem „falschen Selbst“ verborgen hatte, zusammen und treibt sie in eine lebensgefährliche Krise, aus der fremde Menschen sie retten. Sie trauert um ihre Liebe, die sie verloren wähnt, indem sie ihr Erleben aufschreibt. So rettet sie es vor Verdrängung und vor Vernünftelei durch die „Andere“.

Versunken in diese innere Arbeit, umgeben von den Wasserfällen des Rio Piedra, einem Medium der Großen Mutter, umsorgt von einer Frau, die die elementaren Dinge und die Schicksalswege kennt, kann sie nun ihrer Liebe, die sie durch Selbstmord töten wollte, standhalten.

Das Sich-der-Liebe-Öffnen, so ist P. Coelhos Botschaft, schließt wieder an den Strom des Lebens an, und die, die das zu bewirken vermag, ist die Heilige Jungfrau. So läßt er Pilar sagen: „Gott

⁷¹⁶ a. a. O., 114

⁷¹⁷ a. a. O., 142

⁷¹⁸ a. a. O., 195

kann also eine Frau sein, das ist gut so“ und „wenn es so ist, dann hat sein weibliches Antlitz uns lieben gelehrt.“⁷¹⁹ P. Coelho zeigt, wie die Suche der westlich geprägten Menschen nach dem Sinn des Lebens, den sie vor allem in ihren Beziehungen zu finden hoffen, n i c h t zur Enttäuschung führen muß.

Wahrscheinlich läßt er seinen Roman nicht umsonst in Nordspanien und der Gegend von Lourdes spielen, in einer „Landschaft der Göttin“.⁷²⁰ Da, wo im zwölften und dreizehnten Jahrhundert die Katharer und die Troubadoure oft gegen die herrschende Kultur der alten Wahrheit folgten, „daß Mann und Frau, trotz ihrer Verschiedenheit, gleichwertige Teile eines bewußt androgynen Ganzen sind und daß dieses der wahren potentiellen Natur eines jeden Menschen entspricht.“⁷²¹

E. Begg weist in seinem Buch „Die unheilige Jungfrau“ auf den androgynen Charakter hin, den viele schwarze Madonnen haben, die in dieser Zeit in dieser Region entstehen. Noch heute erwecken sie im Betrachter das Gefühl, „in der Präsenz einer großen Macht zu stehen.“⁷²²

Er sagt: „Könige, Päpste und die Mächtigen der Welt kamen demütig, um den Schwarzen Madonnen von Le Puy, Rocamadour, Montpellier und Chartres ihre Verehrung zu erweisen und trugen das Bild des machtvollen Weiblichen in ihrem Herzen. Heute ist der Eindruck, der durch die Erfahrung der Mutter beim Kleinkind hervorgerufen wird, unleugbar genauso stark wie eh und je, doch der Anblick der überpersönlichen Königin von Himmel, Erde und Unterwelt löst in der Vorstellungskraft des erwachsenen Mannes keinerlei Ehrfurcht oder Inspiration mehr aus.“⁷²³

Dennoch thront sie mit ihrem Kind verborgen unter allen Konditionierungen in unserer inneren Krypta, nahe bei den Wassern des Lebens. „Manchmal kommt sie in Träumen und Visionen zu uns, in der Heilung von Krankheit und in der Rettung vor einer Katastrophe, in zufälligen Begegnungen mit dem Numinosen. Die Legenden um ihre Schreine sind erfüllt von solchem Erleben.“⁷²⁴

⁷¹⁹ a. a. O., 134

⁷²⁰ U. Bernauer, 1995, 51 ff.

⁷²¹ E. Begg, 1989, 161

⁷²² a. a. O., 157

⁷²³ a. a. O., 161 f.

⁷²⁴ a. a. O., 174

P. van Cronenburg sieht in der Schwarzen Madonna die Schutzherrin der Minne, diesem Ideal des hohen Mittelalters, das sich eine Zeitlang gegen die Anfeindungen der Kirche und ihrer rigiden Geschlechtermoral behaupten konnte. In der Minne geht es nicht um Ehe und Nachkommenschaft, sondern um eine „mystisch-erotische“ Vereinigung des Minneritters und seiner Dame. Voraussetzung für diese Ekstase ist ein Heraustreten aus Rollen und Erwartungen, aus dem „weltlichen“ Ich und herrschenden Denkkategorien. Auch die Fixierungen auf bestimmte Anteile des Selbst müssen gelöst werden, um die Schranken zwischen Körper, Geist und Seele sprengen zu können. „Nur eine tiefe spirituelle Liebe ohne die Grenzen und Erwartungen der ‚materiellen Welt‘ läßt die Minneliebenden ihre herzerreißende tiefe Beglückung empfinden.“⁷²⁵

Die Liebenden begeben sich aus freiem Willen unter die Macht der göttlichen Minne. Die göttliche Minne aber ist dargestellt in der romanischen Schwarzen Madonna, die als transzendierende und transformierende Macht das Männliche und das Weibliche, das Körperliche, Seelische und Geistige auf eine „höhere Stufe des Seins“ hebt.⁷²⁶

Das erotisch-mystische Erlebnis kann sich auch direkt auf die Madonna beziehen, die zum Beispiel Bernhard de Clairvaux als Notre-Dame verehrte. Als junger Mann verbrachte er eine Nacht in der Krypta der Kirche von St. Vorle, wo Notre-Dame ihn in die Geheimnisse des Glaubens einweihte und drei Milchtropfen auf seine Lippen fallen ließ.

Bernhard dichtete das berühmte „Salve Regina“ und brachte seine Verehrung der Mutter Gottes in einer fast erotischen Minnesprache zum Ausdruck. P. van Cronenburg zitiert aus einem seiner Briefe: „Weil wir nun fleischlich sind und aus fleischlicher Begierde entstanden, so muß unser Verlangen oder unsere Liebe beim Fleisch anfangen. Wenn sie dann die rechte Ordnung einhält und unter der Führung der Gnade stufenweise emporsteigt, so wird sie beim Geist enden. Denn nicht das Geistige kommt zuerst, sondern das Natürliche. Zuerst müssen wir das Bild des Irdischen tragen, dann das des Himmlischen.“⁷²⁷

In den mittelalterlichen Zeugnissen der hohen Minne ist es Notre-Dame de la Nuit, die für die volle Gleichrangigkeit von Mann und

⁷²⁵ P. v. Cronenburg, 1999, 162 ff.

⁷²⁶ a. a. O., 160 ff.

⁷²⁷ a. a. O., 132 ff.

Frau steht. „Ihre streng in symmetrischen Linien gefältelten langen Gewänder, ihr starrer Blick und die eigenartigen Vergrößerungen der Hände bewirken beim Betrachter eine Transzendierung aller Körperlichkeit. Obwohl Mann und Frau in sich beinhaltend, ist Notre-Dame sehr viel mehr als nur Körper, sehr viel mehr als der in seiner Körperlichkeit verhaftete Mensch. Sie ist ein Androgyn, das zwar in der materiellen Welt existiert, aber nicht allein dem Leib verhaftet bleibt.“⁷²⁸

Damit entfernt sich diese Ausprägung der Madonna vom Symbol der Göttin und ihres Heros, wie sie zum Beispiel H. Göttner-Abendroth zeichnet.⁷²⁹ Sie sieht in der matriarchalen Vorstellungswelt das männliche Prinzip in ein weibliches Universum eingebettet, das als Göttliches umfassende Kreativität und die Kraft zur Integration des ganzen Kosmos repräsentiert. Das männliche Prinzip hingegen ist das Heroische, dem die Kraft der Hingabe an das Lebendige und die Fähigkeit zur vollkommenen Integrität eignet.⁷³⁰ Im Gegensatz zum Heros besitzt die matriachale Göttin eine triadische Struktur, auf die das Männliche in jeder Phase bezogen ist. Nur durch sie gewinnt er Anteil an Gütern und Würden.⁷³¹ Mit dem Aufkommen des Patriarchats wird die Göttin-Heros-Struktur deformiert.⁷³² Will die Frau jetzt „Anerkennung erwerben, hat sie sich dem Keuschheitsprinzip bis zur Aufopferung zu unterwerfen (Maria-Mythologie, die sie einerseits zum gehorsamen Gefäß macht, andererseits als un reale Erscheinung im Himmel verschwinden lässt).“⁷³³

Die transformierende Kraft der androgynen Notre-Dame de la Nuit entgeht dieser Matriarchatsforschung, obwohl in ihr durchaus Impulse für unsere Zeit und Situation verborgen sein können. Denn jenseits der Notwendigkeit aller Sex- und Genderdiskussionen und ihrer sozialen Implikationen steht Notre-Dame für ein Verhältnis zwischen Mann und Frau, Männlich und Weiblich, das auf Gleichrangigkeit beruht und Partner durch vertiefte Erkenntnis ihrer selbst zu Formen von Beziehungen führt, die immer weitere Dimensionen erschließen.

M. Susmann beschreibt solche Beziehungsformen für die Zeit der Romantik. „Wie in der Romantik alle Werte und Beziehungen des

⁷²⁸ a. a. O., 166

⁷²⁹ H. Göttner-Abendroth, 1997

⁷³⁰ a. a. O., 20 ff.

⁷³¹ a. a. O., 32 ff.

⁷³² a. a. O., 234 ff.

⁷³³ a. a. O., 239

persönlichen Lebens sich erneuten und vertieften, so vor allem das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Nie klang der Akkord zwischen dem Wesen des Mannes und dem der Frau reiner zusammen als in dieser Zeit; nie hat darum das Leben der Frau voller, erfüllter geblüht.⁷³⁴ Novalis ist so mutig, Christus, Sophie, seine früh verstorbene Braut, und die Madonna nebeneinander zu stellen. „Sophie und die Madonna, die Geliebte, die Mutter und Erlöserin sind eins.“⁷³⁵

Im zwanzigsten Jahrhundert schreibt der Jesuit und Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin: „Von jenem kritischen Augenblick an, da ich zu erwachen begann und viele alte Gußformen, von Familie und Frömmigkeit überkommen, von mir warf, um mich wirklich mir selbst gemäß zu bilden: von diesem Augenblick an hat sich in mir nichts mehr entfaltet als unter dem Blick und dem Einfluß einer Frau.“⁷³⁶ Die Frauenfreundschaften in seinem Leben inspirieren seine Suche nach dem Weiblichen, „des namenlos dunklen, des aufsteigend menschlichen, des vom Mann verehrten und vergötzten, des gefallenen und erlösten. All das formt sich zur Strahlenrose, in deren Herzen zuletzt das Antlitz Unserer Herrin erstrahlt, Notre Dame, als die ‚Brücke von Schönheit‘, die Gott zur Einung mit der Welt beschritt.“⁷³⁷

In dem Bewußtsein, daß die skizzierten Beispiele einer gleichrangigen Beziehung zwischen den Geschlechtern bei näherem Zusehen viele Angriffspunkte für feministische Kritik bieten (Was ist das Wesen der Frau? Die Gegenseite der Idealisierung ist Verteufelung, die soziale Realität der Frau wird übersprungen), kann doch festgehalten werden, daß es immer wieder Versuche gegeben hat, herrschaftsfreie Räume für die Begegnung zwischen Mann und Frau zu eröffnen. Dieses Phänomen ist weder mit Begriffen wie „Frauenpower“ noch „Opferfeminismus“ noch "Patriarchatsanalyse" zu erfassen und verschließt sich auch dem Konstrukt von der Göttin und ihrem Heros.

Es hat zu tun mit der *Kunst des Liebens*⁷³⁸, wie E. Fromm sie beschreibt und wie sie im Alten Testament im Hohenlied zum Ausdruck kommt. Wie M. –T. Wacker⁷³⁹ sieht L. Bendel-Maidl im Hohenlied einen der wenigen biblischen Texte, die nicht

⁷³⁴ M. Susmann, 1996, 219

⁷³⁵ a. a. O., 216

⁷³⁶ I. F. Görres, 1976, 122

⁷³⁷ a. a. O., 181

⁷³⁸ E. Fromm, 1980

⁷³⁹ L. Schottroff / S. Schroer / M.-Th. Wacker (Hg.), 1997, 49

androzentrisch geprägt sind. In den zum Hohenlied zusammengefaßten Texten geht es nicht um Vorherrschaft oder Unterordnung, sondern um eine Begegnung von Mann und Frau „ohne Scham oder Furcht mit Zärtlichkeit und Respekt.“⁷⁴⁰ Wie kann eine Frau den Mut entwickeln, sich einer solchen Liebe zu stellen? Das Thema Notre-Dame de la Nuit klingt an, wenn L. Bendel-Maidl schreibt: „Weitgehend aus der Perspektive der liebenden Frau wird die Liebe zwischen Mann und Frau vorgestellt. Ein Raum von Müttern und Töchtern wird im Hohenlied sichtbar, in dem die Frau Verständnis und Unterstützung findet.“⁷⁴¹ Und dem Duktus dieser Arbeit folgend, kann hinzugefügt werden: Wo die patriarchale Mutter kein Verständnis zeigen kann und die Schwesterlichkeit an ihre Grenzen stößt, da, in dieser Grenzerfahrung⁷⁴², kann das Symbol der Madonna aufscheinen und als Mutter und Schwester die Liebe hüten, wie es P. Coelho in seinem Roman zeigt.

Welche Liebe ist es nun, die den Narzißmus heilt? Ist es die Agape oder der im Christentum weitgehend verdrängte Eros? Für E. Fromm schließen sich diese beiden Formen der Liebe nicht aus. „Insofern wir alle eins sind, können wir jeden auf die gleiche Weise im Sinne der Nächstenliebe lieben. Aber insofern wir auch alle voneinander verschieden sind, setzt die erotische Liebe gewisse spezifische höchst individuelle Elemente voraus, wie sie nur zwischen gewissen Menschen und keineswegs zwischen allen zu finden sind.“⁷⁴³

Ähnlich drückt es E. Drewermann in seiner tiefenpsychologischen Deutung des Grimm'schen Märchens *Der Trommler* aus: „Die Liebe der Religion zur Welt im ganzen und die Religion der Liebe zu einem einzelnen Menschen bedingen sich wechselseitig; denn nur ein vorgängiges Vertrauen in den unsichtbaren Hintergrund der Welt erlaubt ein unbedingtes Vertrauen auch zu der Liebe eines einzelnen Menschen, und umgekehrt wird man das Dasein im ganzen niemals so intensiv und so dankbar als ein Geschenk des Himmels erfahren wie in der Liebe eines Menschen, der uns den Himmel nahebringt.“⁷⁴⁴

Das Symbol der Madonna kann für „mutterspezifisches“ Verhalten stehen, das, wie eine Therapie, einem narzißtisch verletzten Menschen eine Chance bietet, seine Selbstliebe zu entwickeln.

⁷⁴⁰ S. Spendel / M. Wagner (Hg.) 1999, 54

⁷⁴¹ ebenda

⁷⁴² A. Greeley, 1979, 45

⁷⁴³ E. Fromm, 1980, 68

⁷⁴⁴ E. Drewermann, 1992, 24

Ebenso kann es aber auch den mütterlich umhegten Raum bezeichnen, in dem die Objektliebe⁷⁴⁵ eines Menschen sich entfalten kann. In Volksfrömmigkeit, Literatur, Musik und darstellender Kunst wurde das Symbol der Madonna immer als Schutzraum gesehen, in der die Liebesfähigkeit des Menschen sich entwickeln kann. So bot es eine Antwort auf die unmittelbaren Nöte der Zeit.

Während sich – bildhaft ausgedrückt – in der roten Seitennische des von D. Hansmann geschaffenen Marienaltar die Madonna befindet, die als die Mütterliche die Selbst- und die Objektliebe des Menschen hervorlockt und fördert, soll sie versuchsweise in der blauen Seitennische als „Maria-Sophia-Sponsa, die Gemahlin“ erscheinen, wie P. Gyger sie in ihrem Buch *Maria – Tochter der Erde, Königin des Alls* sieht.⁷⁴⁶ Die katholische Psychotherapeutin und Zen-Meisterin berichtet, wie sie auf intuitive Weise neue Aspekte des Dramas zwischen Gott und Mensch erlebte. Dabei spielte die „Jungfrau aus Nazareth“ eine bedeutende symbolische Rolle.

Sie sieht in der „lockenden Liebe“ Marias die Kraft, die sogar den dunklen Engel Luzifer und die Hölle erlöst.⁷⁴⁷ „Hölle“ verstanden als ein Geschehen, das sich als Abgetrenntsein vom Göttlichen in jedem Menschen vollzieht. Sie läßt die Teilnehmerin eines Zen-Kurses zu Worte kommen, die die Erfahrungen mit ihrer inneren Hölle so beschreibt: „In meines Herzens dunkler Kammer, da ist die Lust am Töten, da ist Grausamkeit, Verachtung, für die Menschen, da ist Genuss am Quälen anderer Menschen. Hier ist die Freude am Erniedrigen von anderen ...

Sag, wie ertrag ich es, dies alles zu erspüren? Es ist so grauenhaft, so eisig kalt und dunkel. Und Abscheu spüre ich vor diesem Herzen.

Doch schau ich tiefer dann hinein, so finde ich die nackte Not, das Leiden tief in dieser Seele, die keine Heimat kennt, die jedes Du verloren hat. Das ist ein Leid, das fast nicht auszuhalten, das ist ein Schmerz, der keine Sehnsucht kennt. Nur dumpfer Schmerz und Trennung, abgespaltnes Sein.

Und keine Träne, nur die Öde, kein Wort, kein Flehen – und kein Du.

Oh Schmerz ohn Namen, dunkle Qual, die mich zerfrisst. Dir zu entfliehen, quäle ich die anderen.

⁷⁴⁵ H. Kohut, 1976, 13

⁷⁴⁶ P. Gyger, 2002, 18

⁷⁴⁷ a. a. O., 99

Und mitten im Tumult des Grauens, Bösen, da öffnet sich ganz leis der Liebe Tür in meinem Herzen. Ich fließe ein, in dieses Herz der Herzen. Da ist Barmherzigkeit und Liebe. Da strahlt das Licht vor allem Lichte, das Licht auch, das durchdrungen alle Dunkelheit. Es läßt mich ein, mich einzulassen, heil zu werden. Kann ich, mit all dem Dunkel meines Herzens? Ich kann. Ich darf. Ich muss.

Oh komm, du Seele, leidgequälte und verwirrte, komm her du Mensch, mit aller Schuld beladen. Bring alles her und lass dann alles ruhn ...

Trink Gnade, oh du Durstige, tauch ein ins Bad der Liebe, du Gequälte. Oh, lass dich tragen an den Ort, der Orte, der ohne Ort und ewig ist; der stammeln lässt und dann verstummen, der Liebe ist und liebt, und liebt, und liebt und heilt. Denn hier ist alles heil – auch du.⁷⁴⁸

Hier wird das Elend des narzißtisch verletzten Menschen ausgebreitet und in der Tiefe erfahren als Trennung vom göttlichen Du. Nicht Jehova, der Gott der Väter, rettet mit starker Macht aus diesem Grauen, sondern eine Liebe, die P. Gyger in Maria verkörpert sieht.⁷⁴⁹ Sie ist der Prototyp der „mütterlich lockenden Liebe“, die uns ermächtigen kann, unsere eigene Mütterlichkeit zu entwickeln. Wenn wir uns der Aufgabe stellen, uns allem Dunklen – in uns und um uns – zuzuwenden, „bei der Erlösung der Schattenreiche“ mitzuwirken, „kann der Gestaltwandel von der Mutter zur Braut in uns geschehen.“⁷⁵⁰ Denn „die Zielgestalt christlicher Vollendung ist die Liebesvereinigung der zu ihrem Gottesbewußtsein erwachten Schöpfung mit der transzendenten Gottheit.“⁷⁵¹

Von diesen Visionen sprach P. Gyger in ihren Seminaren nach den Ereignissen des 11. Sept. 2001 in New York, und sie war erstaunt, nicht auf Ablehnung zu stoßen. „Es scheint, als wären viele Menschen bereit, an der Erlösung der Schattenreiche mitzuwirken, am ‚Kleid der neuausgerichteten Schöpfung‘ mitzuweben und dadurch den Gestaltwandel von der Mutter zur Braut an sich selber geschehen zu lassen.“⁷⁵²

Frauen und Männer, die in dieser Art die Mutter und die Sponsa-Sophia in sich erwecken, sind in der Lage, den patriarchalen Dualismus zu überwinden, der das Verhältnis der Geschlechter

⁷⁴⁸ a. a. O., 100 ff.

⁷⁴⁹ a. a. O., 103

⁷⁵⁰ a. a. O., 197 f.

⁷⁵¹ a. a. O., 98

⁷⁵² a. a. O., 201

vergiftet hat. P. Gyger ist überzeugt davon, daß es neue Formen der Anziehung zwischen den Geschlechtern geben wird, die von Lust und Freude an der Entfaltung des menschlichen Potentials geleitet sein werden. Sie träumt „von einer Zeit, in der wir wissen, dass nur die Verbindung der männlichen und weiblichen Macht das Neue gebiert und wir mit Freude bereit sind, alles zu tun, damit es geboren werden kann. Maria, die Gemahlin, die Jungfrau und die Mutter kann uns helfen, die neue Macht zwischen Mann und Frau zu entfalten.“⁷⁵³

In gewissem Sinn klingt in diesen Sätzen das Thema der mittelalterlichen hohen Minne wieder an. Daß Gedanken dieser Art zur Zeit „in der Luft liegen“, zeigt ein Interview in dem Sonntagsblatt *Unsere Kirche* mit W. T. Küstenmacher, dem Autor des Bestsellers *Simplify your life* und seiner Frau.⁷⁵⁴ Die beiden antworten auf die Frage: „Welche Trends sollte die Kirche nicht verpassen?“

„W. K.: Ich bin überzeugt, dass nach der Frauen- und Männerbewegung jetzt die Paarbewegung kommt. In der Medienszene dominiert das Bild der Singles. Die gelten als besonders kaufkräftig. Das ist aber eine riesige Verzerrung. Erstens sind Singles eine Minderheit. Und zweitens wären die meisten gerne ein Paar. Paare zu unterstützen, wäre eine wichtige Aufgabe der Kirche.

M. K.: Leider offenbart sich hier eine der ganz großen Schwächen der christlichen Tradition: Sie hat es nicht geschafft, paarbildend zu wirken. Nehmen Sie Maria und Josef. Die Rolle, die dem Josef da zugesprochen wird, kann ein Mann unmöglich übernehmen.

W. K.: Oder Martin Luther und seine Käthe: Zwei spirituell erfahrene Singles werden ein biologisches Paar. Das ist sicher eines der Erfolgsgeheimnisse und Mysterien der Reformation.

M. K.: Käthe durfte zwar Bibel lesen, aber Tischgespräche hat Martin gehalten. Also ist das auch kein tragfähiges Vorbild dafür, dass spirituelle Entwicklungen beider Partner die Beziehung fördern.

W. K.: Wir brauchen ein neues Paar, das die biologische und die spirituelle Seite erfüllt. Solche Bilder zu entwerfen, wäre für Theologen spannend.“

In der analytischen Psychologie ist diese Fragestellung nicht neu. Schon im Jahr 1952 interpretierte E. Neumann das Paar Pamina-Tamino in Mozarts „Zauberflöte“ als Überwindung patriarchaler

⁷⁵³ a. a. O., 184 ff.

⁷⁵⁴ *Unsere Kirche* Nr.51, 15. Dez. 2002, 10

Beziehungsmuster durch Gleichrangigkeit und Eigenständigkeit beider Partner.⁷⁵⁵ Drei Jahrzehnte später greift Verena Kast das Thema auf und zeigt seine Beziehungsvariationen in Vergangenheit und Gegenwart. Neben vielen defizitären Formen der Über- und Unterordnung beschreibt sie die Sehnsucht moderner Menschen nach Beziehungen, die unter dem Vorzeichen der Gleichwertigkeit ihre je eigene Dynamik entwickeln und die sie vorgebildet sieht im Hohenlied des Alten Testaments.⁷⁵⁶

Das im Jahr 2000 veranstaltete Symposium des Würzburger Graduiertenkollegs *Zur Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen* zeigt, daß das Thema in der Theologie angekommen ist.⁷⁵⁷ Denn hier werden biblische und außerbiblische Texte nach den in ihnen dargestellten Paarbeziehungen befragt, die allerdings in ihrem historischen Kontext belassen werden, so daß der Leser den Transfer auf heutige Situationen selbst leisten muß.

2.7 Zusammenfassung

Die in diesem Teil der Arbeit zusammengestellten Texte und Bilder sollten einen Eindruck davon vermitteln, wie das Symbol der Madonna in der Vergangenheit gewirkt hat und in der Gegenwart wirkt. Die Skala reicht von psychologischen und theologischen Überlegungen zur Symbolik über Dokumente der Volksfrömmigkeit und der darstellenden Kunst bis zu ganz individuellen poetischen und lyrischen Aussagen.

Der Blick auf die vielfältigen Ausformungen zeigt, daß das Symbol der Madonna alle mutterspezifischen Merkmale besitzt, die von vielen Tiefenpsychologen für eine gesunde kindliche Entwicklung und für eine erfolgreiche therapeutische Intervention gefordert werden. Weit über dogmatische Aussagen hinaus zeigt sich das Symbol in seiner beziehungstiftenden, sehnsuchtstillenden und zu den eigenen Möglichkeiten hinliebenden Kraft.

Die Menschen, die sich auf dieses Symbol beziehen, erleben es als Selbstobjekt, als Spiegel des Selbst, als Mutter und

⁷⁵⁵ E. Neumann, 1987, 126 ff.

⁷⁵⁶ V. Kast, 2002

⁷⁵⁷ E. Klinger/ u. a. (Hg.), 2002

Therapeutin, die hält und trägt, nährt und schützt, tröstet und heilt, akzeptiert und begleitet und dadurch ihr Selbstwertgefühl konsolidiert. Daß damit auch, wie H. Kohut sagt, die Fähigkeit zur Objektliebe wächst, zeigen die modernen Autoren P. Coelho und P. Gyger.

So wie ein Hormon auf einer anderen Ebene Prozesse in Gang setzt als ein Ferment, wirkt das Symbol der Madonna in einer anderen Dimension als reale Mütter, Therapeuten oder Seelsorger. Aber es kann zeigen, daß hinter allem menschlich unvollkommenen Einfühlen und Sorgen-für eine Wirklichkeit steht, die in vollkommener Weise die tiefsten Sehnsüchte der Menschen stillt. Diese Wirklichkeit kann sich einem reifenden Bewußtsein als „ehrfurchtgebietende und lebenspendende Kraft“ erschließen, welche „leidenschaftliche Zärtlichkeit und unbändige Schutzbeflissenheit in sich vereint.“⁷⁵⁸

Im Sinne der analytischen Psychologie C. G. Jungs zeigen die vorgestellten Texte und Bilder den großen Reichtum von Aspekten des Mutterarchetyps ebenso wie die tiefe Sehnsucht und Bedürftigkeit der Menschen, die sich darauf beziehen. Dadurch zeigt sich eindrücklich, daß keine persönliche Mutter in der Lage ist, dieser Bedeutungsfülle zu entsprechen und daß sie notwendig scheitern muß, wenn sie es versucht.

Es zeigt sich aber auch die Gnadenlosigkeit einer traditionellen Einstellung, die die Mütterlichkeit realer Frauen an der Mütterlichkeit der Madonna messen zu dürfen, unter völliger Ausblendung des bedürftigen Menschenwesens, das nur auf ganz begrenzte Zeit Projektionsträgerin des Mutterarchetypus sein kann. Die Dignität des Symbols der Madonna für Frauen liegt nicht in seiner Funktion als Vorbild, sondern in seiner Fähigkeit, allumfassende Mütterlichkeit erfahrbar zu machen, auf die Frauen sich in Jugend und Alter, in ihren Rollen als Kollegin, Freundin, Partnerin und Mutter immer beziehen können.

Auf die Fragen, warum wirkt das Symbol der Madonna und wie zeigen sich diese Wirkungen haben der erste und zweite Teil dieser Arbeit eine Antwort versucht. Eine Antwort, die nahelegt, diesem Symbol in einer Zeit narzißtischer Bedürftigkeit von Eltern und Kindern durch Befreiung aus alten Interpretationsgefängnissen mit einer neuen Liebe zu begegnen.

⁷⁵⁸ A. Greeley, 1979, 148

Psychologen wie C. G. Jung und E. Neumann, katholische Theologen wie L. Boff und G. Baudler und Religionssoziologen wie A. Greeley sind dafür aufgeschlossen. Gilt das aber auch für die feministische und protestantische Theologie? Dieser Frage soll nun nachgegangen werden.

3. Bildteil



Abb. 1
Bildnis einer Dame Säugling
Unbekannter Maler
um 1775

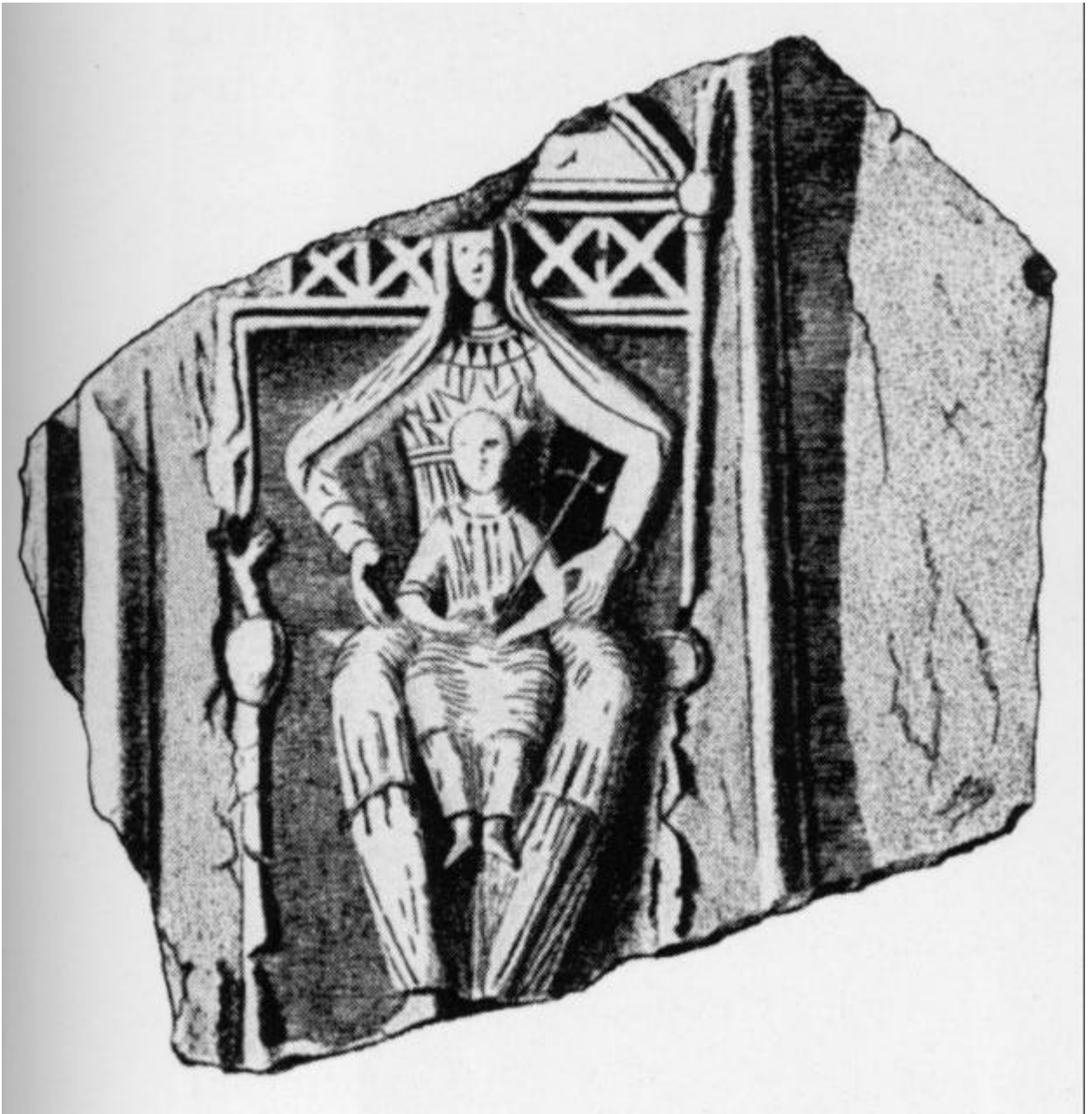


Abb. 2
Terracotta-Platte aus Karthago

5. Jahrhundert v. Chr.



Abb. 3
Anbetung des Kindes
Correggio
1489 - 1534



Abb. 4
Isenheimer Altar: Maria mit Kind
Matthias Grünewald
1470/75 - 1528

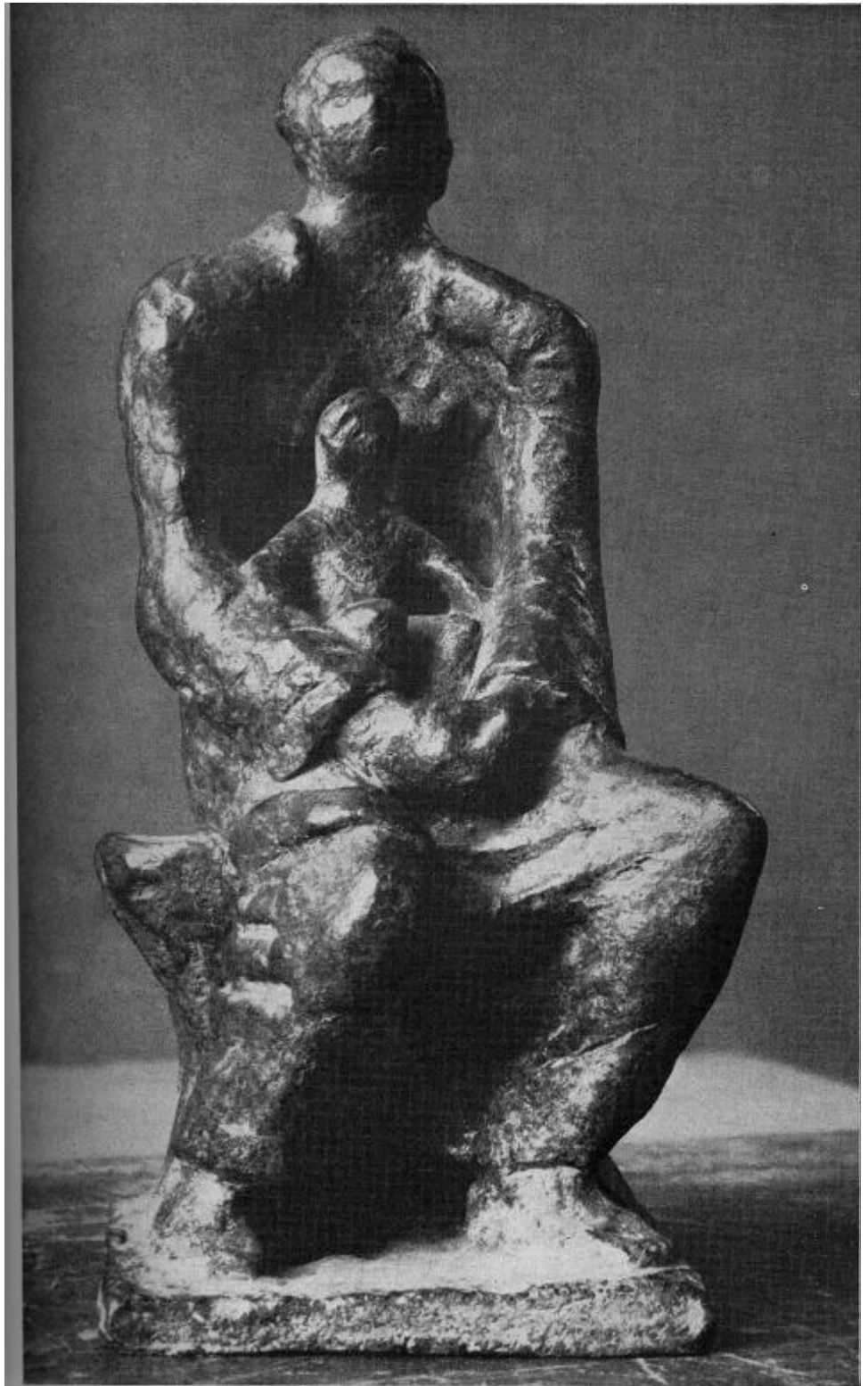


Abb. 5
Madonna und Kind
Henry Moore
1898 - 1986



Abb. 6
Madonna, klassisch
Birgit Dunkel
geb. 1964



Abb. 7
Konsum-Madonna
Birgit Dunkel
geb. 1964



Abb. 8
Die Anbetung der Könige
Giovanni Battista Tiepolo
1696 - 1770



Abb. 9
Rosenkranzfest
Albrecht Dürer
1471 - 1528



Abb. 10
Vladimirskaja

Anf. 12. Jahrhundert (Byzanz)



Abb. 11
La Orana Maria
Paul Gauguin
1848 - 1903



Abb. 12
Mutter und Kind
Terracotta Zypern
20. bis 18. Jahrhundert v. Chr.



Abb. 13
Göttin mit Kind auf einem Löwen
Bronze, hethitisch
Etwa 1500 v. Chr.



Abb. 14
Ausschnitt aus der Ikone: die immerwährende Hilfe

18. Jahrhundert



Abb. 15
Notre-Dame de Marsat (Puy-de-Dome)
Maler
o. Datum



Abb. 16
Gnadenbild der Franziskanerkirche von Werl

1170 vermutlich in Schweden

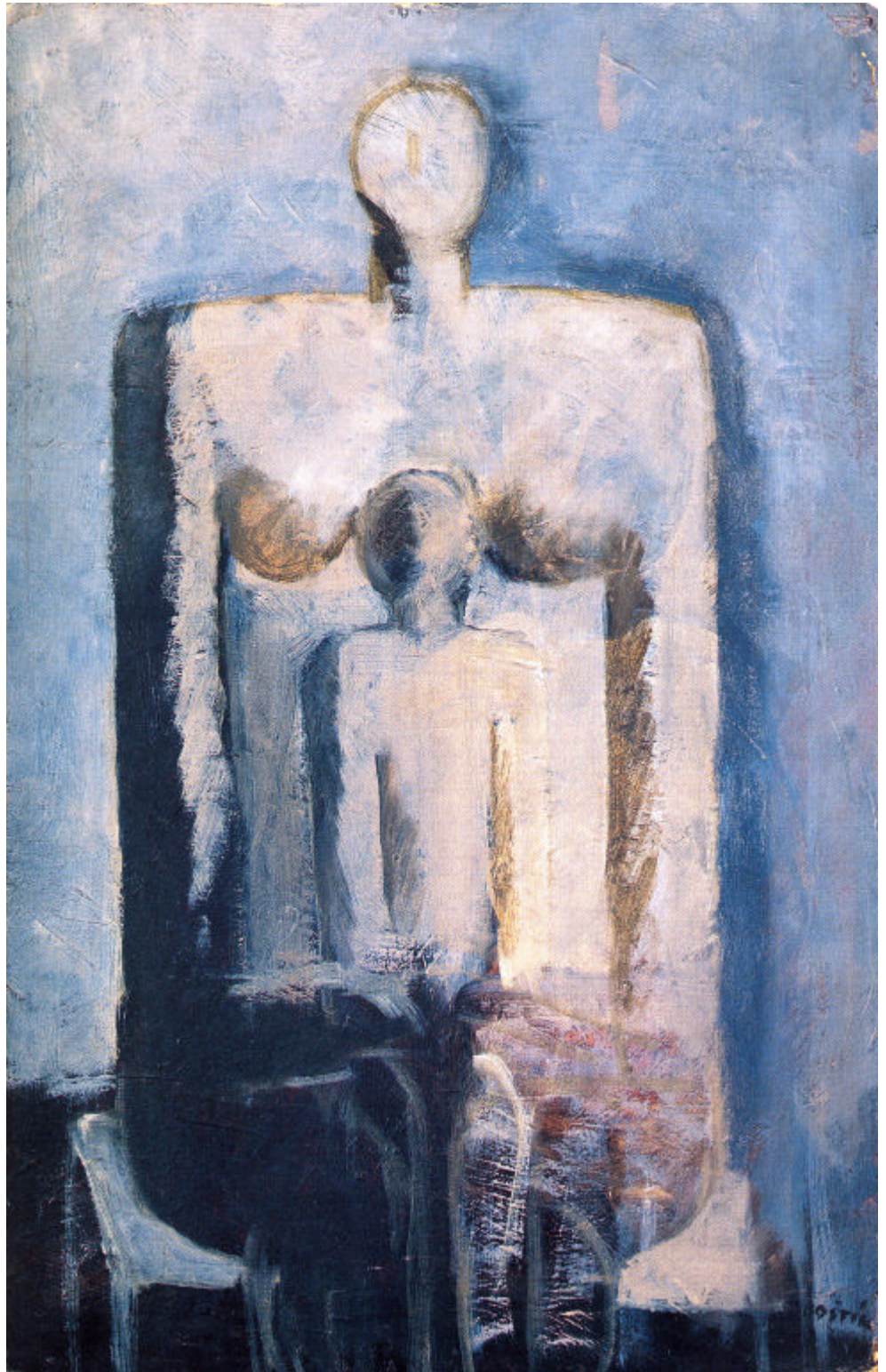


Abb. 17
Die Jungfrau und das Jesuskind
Vaclav Bostik
geb. 1913

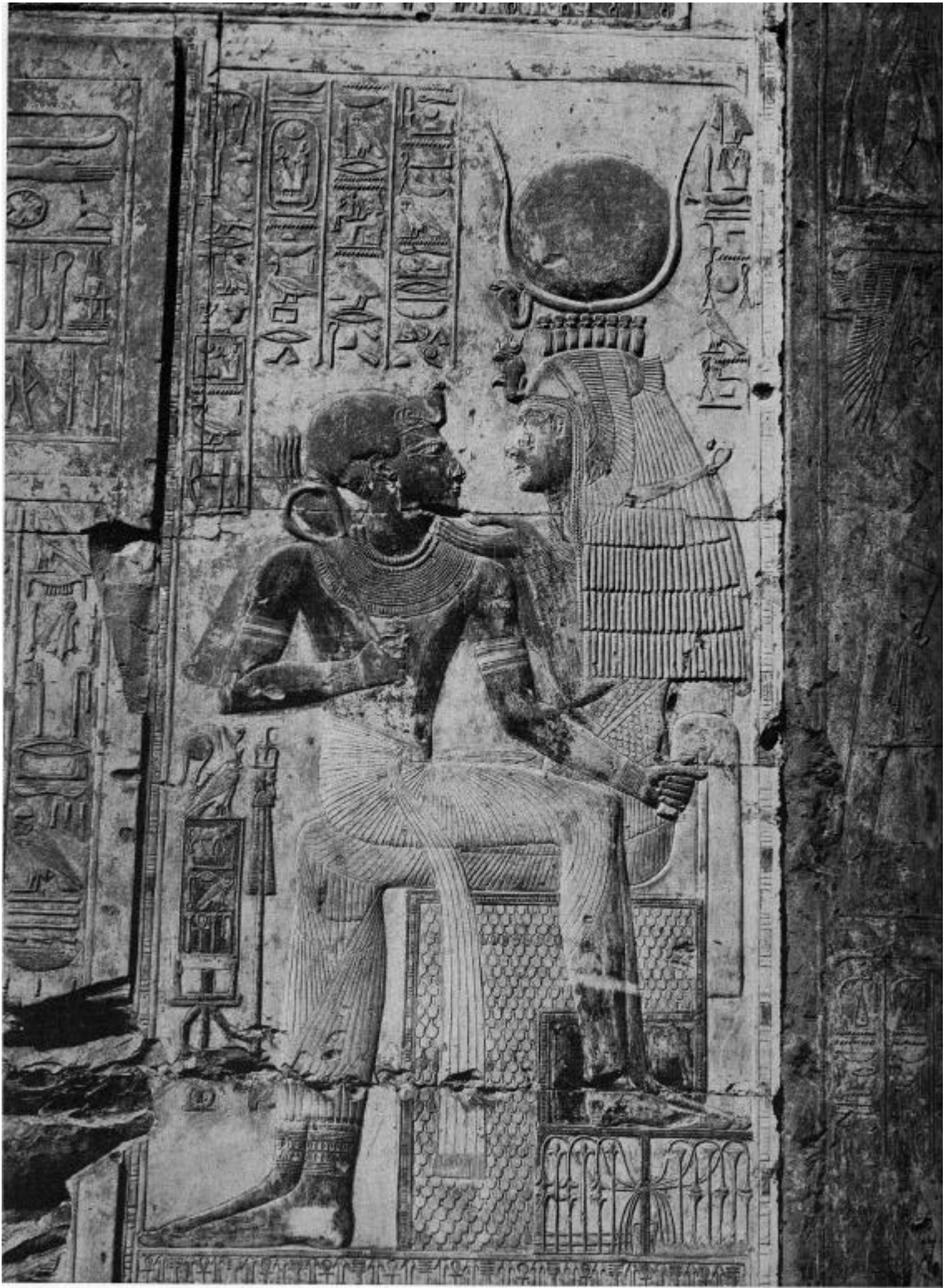


Abb. 18
Isis mit dem König
Tempel von Seti I., Abydos
XIX. Dynastie



Abb. 19
Demeter und Kore
Stein
Theben, Bötien



Abb. 20
Anna Selbdritt
Westfalen
15. Jahrhundert



Abb. 21
Anna, Maria, Jesusknabe und Lamm
Leonardo da Vinci
1457 - 1519



Abb. 22
Gottesmutter Milchspenderin
Russisch
16. Jahrhundert



Abb. 23
Schutzpatroninmadonna aus Ravensburg
Friedrich Schramm
tätig um 1480 - 1515



Abb. 24
Vierge Ouvrante
Frankreich
15. Jahrhundert



Abb. 25
Die Gottesmutter im Gespräch mit ihrem totem Sohn
Fresko in der Panteleimonkirche zu Nerezi bei Skopje
12. Jahrhundert



Abb. 26
Muttergottes des Trostes
Nikolaos Tzafoures, Kreta
vor 1500



Abb. 27
Lindere meinen Kummer
Russisch
19. Jahrhundert



Abb. 28
Maria von der Immerwährenden Hilfe oder Muttergottes der Passion
Kretisch
Ende 15. Jahrhundert



Abb. 29
Schnellerhörende
Athos
1899



Abb. 30
Stalingrad-Madonna, Weihnachten 1942
Kurt Reuber
1905 - 1946



Abb. 31
Maria Knotenlöserin
St. Peter am Perlach, Augsburg
um 1700



Abb. 32
Hodegetria-Eleousa
Nordrussisch
17. Jahrhundert



Abb. 33
Kazanskaja
Russisch
2. Hälfte 17. Jahrhundert



Abb. 34
Notre-Dame de la Belle Verrier
Chartres
13. Jahrhundert



Abb. 35
Sixtinische Madonna
Raffael
1483 - 1520



Abb. 36
Verkündigung
Rogier van der Weyden
1399 - 1664



Abb. 37
Die Jungfrau mit dem Sohne, von Heiligen angebetet
Alessandro Moretto
1498 - 1554



Abb. 38
Madonna della Sedia
Raffael
1483 - 1520



Abb. 39
Muttergottes "Salus Populi Romani"
Santa Maria Maggiore in Rom
8./9. Jahrhundert



Abb. 40
Maria mit dem Kind
Rogier van der Weyden
1399 - 1464



Abb. 41
Stuppacher Madonna
Matthias Grünewald
1470/75 - 1528

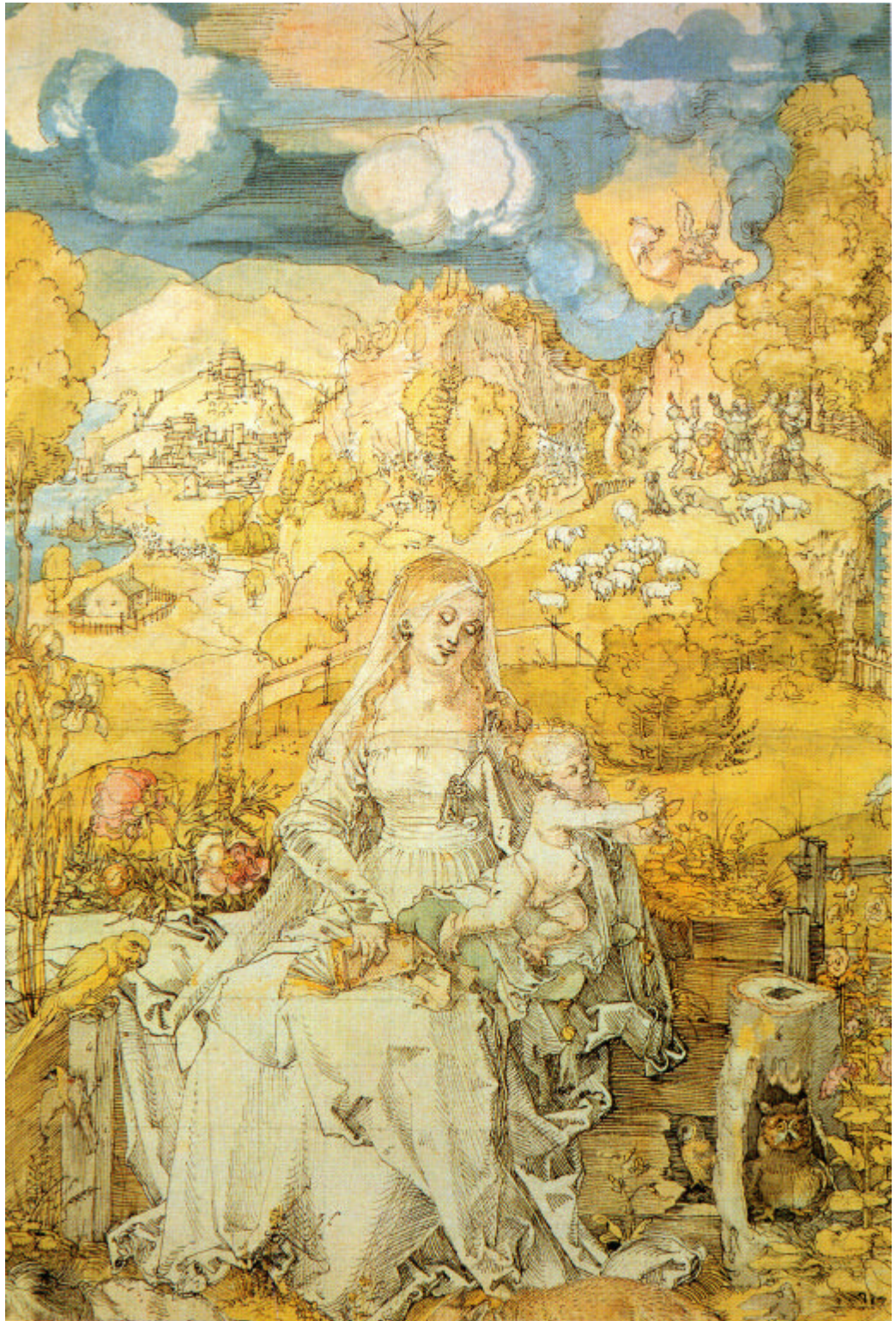


Abb. 42
Maria mit den vielen Tieren
Albrecht Dürer
1471 - 1528



Abb. 43
Heilige Familie in der Werkstatt
Fritz von Uhde
1848 - 1911



Abb. 44
Madonna mit dem Jesuskind
Pietro da Talada
um 1400



Abb. 45
Mehring des Verstandes
Russisch
Mitte 19. Jahrhundert



Abb. 46
Unterweisung Mariens
Pfarrkirche St. Martin in Tannau



Abb. 47
Madonna in der Kirche
Jan van Eyck
1390 - 1441



Abb. 48
Marienaltar in St. Elisabeth Nordhorn, 1999
Dieter Hansmann



Abb. 49
Die Flucht nach Ägypten
Adam Elsheimer
1578 - 1610

III. Theologische Stimmen zu den Themen Narzißmus, mutterspezifisches Verhalten und Symbol der Madonna

1. Feministische Theologie

1.1 Die neue Frauenbewegung und die feministische Theologie

Die Beschäftigung mit der zweiten Frauenbewegung und der feministischen Theologie soll unter der Fragestellung stehen: Was sagt die feministische Theologie zur Narzißmusproblematik, zur Bedeutung der Mutter und des Mütterlichen und wie steht sie zu dem Symbol der Madonna?

1.1.1 Die Anfänge

Die Neue Frauenbewegung, die Ende der 60er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, von den USA ausgehend, in Europa entstand, hatte anfangs kein Interesse an theologischen Fragen, da die Kirchen als Agenten des Patriarchats und damit der Frauenfeindlichkeit angesehen wurden. „Erst die Existenz der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie machte es für Theologinnen leichter, die Bereiche ‚Feminismus‘ und ‚Theologie‘ miteinander zu verbinden und innerhalb des feministischen Spektrums gehört zu werden.“⁷⁵⁹

L. Scherzberg weist darauf hin, daß es die feministische Theologie nicht gibt. Ihre unterschiedlichen Ausprägungen verfolgen aber das gemeinsame Interesse, Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen zu benennen und ihnen bei der Ausbildung einer eigenen Identität zu helfen.⁷⁶⁰

M. Blasberg-Kuhnke beschreibt die erste Frauenbewegung als Frauenrechtsbewegung mit dem Ziel der Gleichberechtigung der Frau.⁷⁶¹ Die zweite Frauenbewegung setzt die formale Gleichstellung von Frauen und Männern voraus. Sie benennt den Widerspruch von angeblich garantierter Gleichheit und realer

⁷⁵⁹ L. Scherzberg, 1995, 13

⁷⁶⁰ a. a. O., 18

⁷⁶¹ S. Becker/ I. Nord (Hg.), 1995, 136

Diskriminierung von Frauen in weiten Teilen des gesellschaftlichen Lebens.⁷⁶²

Sie unterscheidet vier Phasen im Verlauf der zweiten Frauenbewegung:

1. „Sammlungsphase unter dem gemeinsamen Nenner des Kampfes gegen den § 218 StGB“⁷⁶³

Diese Phase ist gekennzeichnet durch heftige Auseinandersetzungen und zum Teil spektakuläre Aktionen. Eine feministische Theologie, die sich dieser Thematik angenommen hätte, gibt es in dieser Zeit in den deutschsprachigen Ländern noch nicht.

2. „Feministisches Lernen in Frauengruppen im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext“⁷⁶⁴

Orientiert an den „consciousness-raising groups“ der amerikanischen Frauenbewegung werden Prozesse in Gang gesetzt, in denen Frauen lernen sollen, sich selbst darzustellen, Erfahrungen zu teilen, zu analysieren und zu abstrahieren, um so den Zielen von Befreiung, Autonomie und Identität näherzukommen. Da diese Ziele von religiöser Relevanz sind, bilden sich jetzt auch feministisch-theologische Frauengruppen, die den christlichen Glauben auf neue Weise nach seiner befreienden Kraft befragen.

3. „Frauenkultur und Frauenforschung“⁷⁶⁵

In dieser Phase Ende der siebziger Jahre kommt es zur Gründung von Frauenprojekten im gesundheitspolitischen, sozialpolitischen, kulturellen und wissenschaftlichen Bereich. Es entstehen Frauenhäuser, Frauennetzwerke, Frauenliteratur, Frauenkunst und Frauenforschung, speziell im geisteswissenschaftlichen Bereich.

4. „Die kirchlichen Folgen des neuen Pragmatismus“⁷⁶⁶

Die vierte, sich seit einigen Jahren abzeichnende Phase der neuen Frauenbewegung ist durch „alltägliche, mühsame Überzeugungsarbeit“ gekennzeichnet, die die „Larmoyanz und Verbalradikalität“ weitgehend abgelöst hat.⁷⁶⁷ Allerdings schwindet auch immer mehr der Elan der Anfangszeit, weil bestimmte Forderungen der zweiten Frauenbewegung Teil des

⁷⁶² a. a. O., 136 f.

⁷⁶³ a. a. O., 137

⁷⁶⁴ a. a. O., 138

⁷⁶⁵ a. a. O., 140

⁷⁶⁶ a. a. O., 141

⁷⁶⁷ ebenda

allgemeinen Bewußtseins geworden sind wie Partnerschaftlichkeit zwischen Mann und Frau, Auflösung verfestigter Rollenmuster, sexuelle Selbstbestimmung für die Frau und ihre gesellschaftlich-politische Beteiligung und Gleichstellung. Als Befreiungstheologie ist die feministische Theologie diesen Forderungen verpflichtet, denn es geht ihr um „das Subjektseinkönnen aller, besonders derer, denen es bislang vorenthalten ist.“⁷⁶⁸

E. Moltmann-Wendel zeichnet in *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit* ebenfalls vier Etappen auf dem emanzipatorischen Weg der Frau nach. Die Zeit der Aufklärung mit Kants Forderung, sich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu erheben, vergrößerte für die Oberschicht und damit auch für einige Frauen die geistig-politische Mündigkeit.⁷⁶⁹ F. Engels und A. Bebel stritten im neunzehnten Jahrhundert für die ökonomische Unabhängigkeit der Frau, damit sie dem Mann als Freie und Gleiche gegenüberreten könne.⁷⁷⁰

Mit S. de Beauvoir, B. Friedan und K. Millett begann dann das Nachdenken über die soziale Mündigkeit der Frau. Tiefliegende psychische Mechanismen wurden aufgedeckt und als Sexismus entlarvt. Die vierte Etappe ist der Weg zur leiblichen Mündigkeit, wo Anatomie nicht mehr als Schicksal (S. Freud), sondern als Chance aufgefaßt wird, die sowohl von Männern als auch von Frauen zu ergreifen wäre.⁷⁷¹

Auf dem Weg in die Mündigkeit der Frauen spielt die Gender-Diskussion eine Rolle. Gender bezeichnet die Geschlechtsbezogenheit in einer bestimmten Kultur. Während Sex eine Kategorie zur Beschreibung biologischer Fakten ist, bezeichnet Gender die Bedeutung, die dem biologischen Geschlecht in bestimmten sozialen, kulturellen, psychologischen und religiösen Kontexten zugeschrieben wird. Geschlechtsbezogenheit kann also nicht von natürlichen Fakten abgeleitet werden, sondern bietet die Möglichkeit, die Erfahrung von Männern und Frauen und die Sinnggebung ihres Lebens als von der Gesellschaft geprägt verständlich zu machen.⁷⁷² (Da die Genderforschung gezeigt hat, daß es sich bei den Bezeichnungen „männlich“ und „weiblich“ eher um dynamische Bedeutungsfelder als um festumrissene Begriffe handelt, ist in dieser Arbeit kein Versuch unternommen worden „männlich“ und

⁷⁶⁸ a. a. O., 143

⁷⁶⁹ E. Moltmann-Wendel, 1982, 33 f.

⁷⁷⁰ a. a. O., 39

⁷⁷¹ a. a. O., 46 ff.

⁷⁷² A. E. Carr, 1990, 101 ff.

„weiblich“, „mutterspezifisch“ und „vaterspezifisch“ zu definieren, in der Hoffnung, daß der jeweilige Kontext für genügend Klarheit sorgt).

Wie sich Geschlechtsbezogenheit im Kontext der westlich geprägten Gesellschaft ausdrückt, zeigen z. B. die Untersuchungen C. Gilligans, die belegen, daß Jungen mehr Wert auf Regeln legen, Mädchen mehr auf Beziehungen⁷⁷³ und daß die männliche Ethik von einer Logik der Fairneß ausgeht, während die weibliche eher eine Ethik der Anteilnahme darstellt.⁷⁷⁴

S. Cline beschreibt das unterschiedliche Verhältnis, das Männer und Frauen zu Sterben und Tod haben. Männer erleben den Tod eher als etwas von Außenkommendes, während Frauen den Tod als etwas von Innenkommendes wahrnehmen, was möglicherweise mit den Gefährdungen der Schwangerschaft zu tun hat, einem Erlebnis, das Männern nicht zugänglich ist.⁷⁷⁵

U. Riegel und H.-G. Ziebertz, die 1999 eine Untersuchung zum *Zusammenhang zwischen geschlechtlichem Selbstbild Jugendlicher und ihrer Einstellung zu religiösen Kulturen*⁷⁷⁶ durchgeführt haben, zeigen auf, daß in der modernen Gesellschaft nicht mehr von einer „geschlechtstypischen Normalreligiosität“ ausgegangen werden kann, nach der Frauen religiöser sind als Männer. Darum halten sie es für eine religionspädagogische Aufgabe, Schülerinnen und Schüler über den sozial konstruierten Charakter des Phänomens Geschlecht und die Verwobenheit ihrer individuellen Ideale ins kulturelle System der Zweigeschlechtlichkeit aufzuklären.⁷⁷⁷

Auch Narzißmus muß sich unter dem Blickwinkel der Geschlechtsbezogenheit für Frauen und Männer unterschiedlich darstellen. Eine Unterscheidung trifft B. Wardetzki, die Männern eher Grandiosität, Frauen eher Depressivität zuordnet.⁷⁷⁸ C. Keller bezieht sich bei ihrer Beschreibung weiblichen und männlichen Selbstseins, seinen Deformationen und Möglichkeiten auf S. Kierkegaard, der von einem „arroganten, „maskulinen“ Trotz“ und einem „hingebungsvollen ‚weiblichen‘ Selbstverlust“ spricht.⁷⁷⁹ Beide Formen betrachtet er als Sünde, nämlich als verzweifelte

⁷⁷³ C. Gilligan, 1988, 26

⁷⁷⁴ a. a. O., 94

⁷⁷⁵ S. Cline, 1997, 24

⁷⁷⁶ E. Klinger/u.a. (Hg.), 2003, 165

⁷⁷⁷ a. a. O., 198 f.

⁷⁷⁸ B. Wardetzki, 1999, 50 f.

⁷⁷⁹ C. Keller, 1993, 52

Versuche, seinem Selbst zu entkommen. Die traditionelle weibliche Hingabe der Frau ist so verstanden keine Tugend, sondern eine Sünde, weil sie in der Hingabe sich selbst verliert. Allerdings verurteilt S. Kierkegaard als Vertreter seiner Zeit dann die Frauen zu eben dieser Verzweiflung, weil alles andere unweiblich sei.⁷⁸⁰

Selbstverlust als Sünde, so sieht es auch E. Moltmann-Wendel: „Die Sünde der Frauen ist, daß sie das Risiko des ‚Ich-Bin‘ nicht mehr ertragen, nach dem Kontinuierlichen verlangen und den schmalen Weg der Autonomie verlassen, aus der erst unsere Beziehungen entstehen -, daß sie in einer Gruppe sich verstecken, in einer Bindung ersticken, in irgendeiner Solidarität sich auflösen.“⁷⁸¹

Diese Schritte zur Befreiung aus Unmündigkeit und Entfremdung hin zur Auferstehung, verstanden als „Durchbruch durch die Strukturen dieses Daseins“ beinhalten die Frage nach dem Selbst der Frau. Dieses Selbst muß gesucht werden. Dazu muß die Frau die „Haltung der Aufopferung“ aufgeben, sich für „echte eigene Spontaneitäten“ öffnen, verkümmerte Seiten der eigenen Person neu entdecken und in einen „Prozeß der Selbstbehauptung“ eintreten. Auf diesem Wege wird die Frau Einsamkeit und Isolierung kennenlernen aber auch „die Erfahrung eines weiten Raumes, die Entdeckung unentfalteter Möglichkeiten und das Erlebnis einer neuen Existenz als Frau und als Mensch.“⁷⁸²

Was E. Moltmann-Wendel und mit ihr viele andere Feministinnen und feministische Theologinnen beschreiben, ist ein Vorgang von großer Bedeutung: Frauen, denen jahrtausendlang von außen gesagt wurde, wer sie waren und was sie zu tun und zu lassen hatten, halten inne und Fragen: Wer bin ich eigentlich selbst? Um es mit M. Balints Worten zu sagen: Sie erkennen die „Geschäftsführerposition eines falschen Selbst“ und beginnen das wahre Selbst zu verwirklichen.⁷⁸³ Sie machen sich, wie K. Asper es anhand des Märchens von den *Drei Raben* beschreibt, auf die Suche nach ihren verfluchten Seelenanteilen.⁷⁸⁴ In H. Kohuts Begrifflichkeit ausgedrückt erkennen sie ihre Verwundungen, ihre falschen Idealisierungen, ihre abgespaltenen und verdrängten Seelenanteile und entwickeln realitätsnähere seelische

⁷⁸⁰ a. a. O., 23 f.

⁷⁸¹ E. Moltmann-Wendel, 1987, 169

⁷⁸² a. a. O., 63 ff.

⁷⁸³ M. Balint, 1970, 133

⁷⁸⁴ K. Asper, 1998, 182

Strukturen.⁷⁸⁵ Sie erkennen, wie C. G. Jung es sieht, die Überwertigkeit ihrer Persona und begeben sich auf den Weg der Individuation, der sie mit ihrem Schatten, ihren gegengeschlechtlichen Anteilen und schließlich mit ihrem Selbst vertraut macht.⁷⁸⁶

Inhaltlich begegnet also in der neuen Frauenbewegung und in der feministischen Theologie viel von der narzißtischen Problematik, wie sie im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben wurde. Diese wird jedoch nicht vorrangig unter dem Aspekt einer individuellen Familienkonstellation gesehen, sondern als Ausdruck für die „kulturell festgelegte und psychologisch verinnerlichte Randständigkeit“ von Frauen.⁷⁸⁷

1.1.2 Die Problematik des Mutterseins

Damit stellt sich u. a. die Frage nach dem „geglückten Anfang“ in der feministischen Diskussion. Der „Glanz im Auge der Mutter“⁷⁸⁸, das „unbeschreibbare leise Hin- und Herschwingen“⁷⁸⁹, die „Einheitswirklichkeit des Paradieses“⁷⁹⁰, sind Ausdrücke, die Männer geprägt haben. Die Vordenkerinnen unter den Frauen sehen darin zurecht Fallen, die Frauen schnell wieder in alle Abhängigkeiten bringen, die mit der traditionellen Rolle der Frau und Mutter verbunden sind.

E. Badinter bescheinigt der Psychoanalyse, die seit Rousseau erhöhten Anforderungen an die Mütter noch verschärft zu haben, was bei ihnen zu diffusen Schuldgefühlen geführt hat.⁷⁹¹ „Hat sie jemals genug von sich gegeben? Hat sie immer ihr Vergnügen in der Hingabe für das Kind gefunden? Kurz, ist sie genügend masochistisch gewesen, wie jede normale Frau es sein soll?“⁷⁹²

E. Badinter weist darauf hin, daß die Frauen nicht mehr bereit sind, sich diesen Rollenzuweisungen zu fügen, vielmehr bei ihnen „ein unbeugsamer Wille entsteht, die Welt und die Kinder mit den Männern zu teilen.“⁷⁹³

⁷⁸⁵ H. Kohut, 1976, 334 f.

⁷⁸⁶ C. G. Jung, G. W. 7, 334 f.

⁷⁸⁷ A. E. Carr, 1990, 87

⁷⁸⁸ H. Kohut, 1976, 141

⁷⁸⁹ R. A. Spitz, 1985, 218

⁷⁹⁰ E. Neumann, 1963, 36

⁷⁹¹ E. Badinter, 1981, 237 ff.

⁷⁹² a. a. O., 252

⁷⁹³ a. a. O., 299

Dem widerspricht in mancher Hinsicht die Auffassung von S. Hays, die für die Gesellschaft der USA, trotz zunehmender Berufstätigkeit von Müttern, ein ungebrochenes Festhalten an einer Ideologie der „intensiven Bemutterung“ feststellt.⁷⁹⁴ Diese Wertschätzung uneigennütziger Fürsorglichkeit und Liebe für das Kind wird von den Müttern selbst als wichtigste Beziehungsform in einer Situation angesehen, die vom Versagen vieler zwischenmenschlicher Beziehungen bestimmt ist. Nach Darstellung der Autorin bildet die Ideologie der intensiven Bemutterung aber auch eine Gegenreaktion auf den Zwang zu einem Verhalten, das nur noch von den zweckrationalen, wettbewerbs- und profitorientierten Gesetzen des Marktes bestimmt ist.⁷⁹⁵

C. Olivier sieht in der Tatsache, daß immer noch die Mutter die alleinige Erzieherin des kleinen Kindes ist, den Grund dafür, daß das Unbewußte sich nur in der Bezogenheit auf die Mutter bildet und darum das Bewußte jedes Menschen mit der „Frau“ abrechnet. Damit die Frau der „lebenslangen Hexenverfolgung“ entgehen kann, sollte sie auf ihre Privilegien als Mutter verzichten und einerseits den Vater der Kinder stärker in das Geschäft der Erziehung mit einbeziehen; andererseits sollte sie aktiv für eine gesellschaftlich ermöglichte andere Lastenverteilung der Mutterarbeit eintreten wie Tagesstätten und flexible Arbeitszeiten für Vater und Mutter.⁷⁹⁶

Auch H. Schenk wendet sich dagegen, daß das Kind „zum wichtigsten Werkstück seiner Mutter wird“ und als deren Selbstverwirklichungsprojekt dient, wie es die feministische Richtung der „Neuen Mütterlichkeit“ praktiziert. Sie weist auf das ambivalente Verhalten von Müttern hin, wenn sie etwas von ihrer Verantwortung abgeben könnten. Einerseits wären sie gerne entlastet, andererseits wollen sie für das Kind im Zentrum und unersetzlich bleiben. Zu wenig machen sich solche Mütter klar, daß die Mutterrolle ihnen nicht mehr wie früher eine sichere Identität für ihr ganzes Leben garantiert.⁷⁹⁷ Wobei ein Kennzeichen dieser Identität war, weder zu wachsen, noch sich zu entwickeln oder zu entfalten, um immer zuverlässig und kontinuierlich die Bedürfnisse und Wünsche des Kindes zu erfüllen.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ S. Hays, 1998, 10

⁷⁹⁵ a. a. O., 203, 224 f.

⁷⁹⁶ C. Olivier, 1991, 171 ff.

⁷⁹⁷ H. Schenk, 2001, 219 ff.

⁷⁹⁸ M. Harris, 1995, 93

Darum fragt B. Sichteremann, ob es für Mutter und Kind nicht besser wäre, die Betreuungsarbeit aufzuteilen, z. B. in einer „nachgestellten“ Großfamilie. So kämen Mutter und Kind aus der funktionsentleerten „Wohnkabine“ in eine vielgestaltige Welt, die zu Erforschung und Bewältigung lockt.⁷⁹⁹

Weil solche Modellvorstellungen wahrscheinlich zu wenig realisiert werden, geht der Trend in eine andere Richtung. Der Zukunftsforscher M. Horx diagnostiziert, daß Frauen heute höhere Erwartungen an eine bessere Verbindung von Beruf und Familie haben. Sie werden sich weigern, die Berufskarriere des Mannes zu unterstützen, was einer Auflösung des Deals zwischen Mann und Frau im Sinne des skandinavischen Modells gleichkommt: „Doppelverdiener, beide Partner teilzeitbeschäftigt, kaum Einkommensunterschiede.“ Der Trend zum Single-Dasein nimmt zu. In Norditaliens Großstädten beispielsweise bleiben „junge, gebildete, berufstätige Frauen lieber ungebunden und zeigen kein Interesse an Heim und Herd.“⁸⁰⁰

Die traditionelle Mutterrolle könnte aber noch weiter revolutioniert werden. So zitiert die Zeitschrift *Unsere Kirche* Presseberichte über „Schwangerschaft im Kunststoff-Tank, statt im Mutterbauch.“ Bislang kinderlosen Frauen könne so geholfen werden, Frühgeborene hätten bessere Überlebenschancen, und grundsätzlich könnten Frauen von der Mühe und Gefahr einer Schwangerschaft befreit werden.⁸⁰¹

Wird damit der „geglückte Anfang“, wie ihn die Tiefenpsychologie sieht und wie er auf den alten Madonnenbildern dargestellt ist, zur romantischen Idylle vergangener Zeiten, in denen die tatsächliche Frauenunterdrückung verschwiegen wurde? In der Tat: Würden diese Bilder als „Beweise“ und pädagogische Hinweise auf die wahre Bestimmung der Frauen gesehen, so müßten Frauen sich gegen sie wehren wie gegen die Worte von G. von le Fort über die „ewige Mutter“: „Die Welt bedarf der mütterlichen Frau, denn sie ist weithin ein armes hilfloses Kind. Wie der Mensch in Schwachheit zur Welt kommt, so scheidet er auch wieder von ihr in tiefer Schwachheit: der Mutter, die das Kind in die Windeln legt, entspricht die barmherzige Frauenhand, die den Greis stützt. Das Volk weiß, warum der Mann seine Frau „Mutter“ anredet – er redet damit nicht nur die Mutter seiner Kinder an – die Mutter aller, das ist zunächst die Mutter des

⁷⁹⁹ B. Sichteremann, 1983, 190 f.

⁸⁰⁰ Westfälische Rundschau Nr. 63, 15. 03. 2002

⁸⁰¹ Unsere Kirche Nr. 12, 17. 03. 2002, 10

eigenen Mannes. Die Mutter ist es, die sein Essen bereitet, seinen Tisch deckt, sein Kleid bessert, seine Unzulänglichkeiten, seine Sorgen und bösen Stunden trägt.[...] Der Mann, der in der geistigen Welt an der Überwindung des Materiellen arbeitet, kann diese Überwindung nur leisten, wenn ihm die mütterliche Frau das Materielle tatsächlich wegräumt. --- Die Schwachen und Schuldigen, die Zurückgesetzten und Verfolgten, ja selbst die zurecht Bestraften, alle die, welche eine richterliche Welt nicht mehr ertragen und schützen will, sie haben ihr letztes Recht im Trost und Erbarmen der mütterlichen Frau.“⁸⁰²

Zu Recht fragt C. Olivier: „Wer kümmert sich um mein Heimkommen, mein Wohlbefinden, meine Wäsche, mein Gedeck?“ Der Mann, bei dem sie glaubte, endlich einmal klein sein zu dürfen, zieht es zu Hause vor zu regredieren und gierig seinen „Teil an Zuneigung“ zu verlangen, sowie an Nahrung und täglicher Versorgung. Die Frau hat in ihrem eigenen Haus keinen Zufluchtsort, sie ist die einzige, die keine „Mutter“ hat. Sie hat keine Möglichkeit zur Regression, die „die kleine Erholung darstellt, die wir brauchen, einer wie der andere, um unser Leben in der übrigen Zeit bestehen zu können. Die Regression ist der Grundstein unseres psychischen Lebens, sie ist die Rückkehr zu den Anfängen.“⁸⁰³

Eine „mutternde“ Frau (den Ausdruck prägte N. Chodorow)⁸⁰⁴ braucht nichts notwendiger als das „Eingehen in den Grund“, der der „mütterliche Raum unseres Menschseins“ ist, wie K. Dürckheim es ausdrückt.⁸⁰⁵ Mit dieser Tatsache beschäftigt sich C. P. Estés, die *Die Wolfsfrau* geschrieben hat, ein Kultbuch der Frauenbewegung. „Diese zyklische Bewegung des Hinausgehens und Heimkehrens, des Veräußerlichens und In-sich-Kehens ist ein instinktiver Reflex, der uns mitgegeben wurde und uns durch alle Lebensphasen von der Kindheit bis ins hohe Alter begleitet.“⁸⁰⁶

Sie warnt Frauen davor, sich zu lange in „weltliche Angelegenheiten“ zu verstricken, weil sie dann „vertrocknen und verkrüppeln“ und ihre Impulsivität und Kreativität verlieren. Unter „Heimkehren“ versteht sie ein Hinabsteigen in „die dunkle Nacht der Seele“, um ein Hineintauchen in das Dunkle, das Unbekannte, das Nicht-Wissen, um wieder Anschluß an die eigene Tiefe zu

⁸⁰² E. Moltmann-Wendel (Hg.), 1985, 195 f.

⁸⁰³ C. Olivier, 1991, 147 ff.

⁸⁰⁴ N. Chodorow, 1994, 10

⁸⁰⁵ K. Dürckheim, 1991, 90

⁸⁰⁶ C. P. Estés, 1997, 321

finden. Das damit verbundene Alleinsein setzt sie nicht mit Ereignislosigkeit und Einsamkeit gleich. „Durch das Alleinsein wird einem von der Seele ein Füllhorn von Schätzen gegeben. Durch Ärzte, Religion und Mystiker ist überliefert, daß im Altertum das Alleinsein für lindernd und zugleich vorbeugend gehalten wurde. Alleinsein wurde bei Erschöpfung verordnet und um Überlastungen von vornherein zu vermeiden. Es wurde als ein Mittel benutzt, um den Rat des inneren Selbst zu konsultieren und Anweisungen zu vernehmen, die gewöhnlich vom alltäglichen Trubel übertönt werden.“⁸⁰⁷

Was Frauen oft von der notwendigen „Heimkehr“ abhält, ist ihre Identifikation mit dem Archetypus der Heilerin, der ihr von der Kultur nahegelegt wird. Aber keine Frau kann „allzeit bereit“, „immer für uns da“, „ewig kraftspendend“ sein. Auf die Gefahr hin, die Angehörigen zu irritieren, ist es darum gut, immer wieder ein Weilchen unterzutauchen. Bis in welche Tiefe dieses Untertauchen geht, hängt von den Bedürfnissen der einzelnen Frau ab. Manche brauchen „nur ein paar Minuten an einem Fluß oder plätscherndem Wasser zu sitzen. Manche legen sich auf die Erde und schauen in den Himmel. [...] Viele Menschen beten, versenken sich in sich selbst und meditieren.“⁸⁰⁸

C. P. Estés berichtet von Ländern und Eingeborenenstämmen, deren Häuser auch heute noch „Frauenplätze“ enthalten, die der Einkehr in innerer Zwiesprache nicht nur von menstruierenden Frauen dienen. Darüber hinaus hatten Frauen oft einen eigenen „Frauenplatz“, wie einen bestimmten Baum, eine einsame Meeresbucht oder Felsenhöhle.⁸⁰⁹

Fehlt der „mutternden“ Frau auf der einen Seite das nötige Fürsich-Sein, so fehlt ihr in der modernen Kleinfamiliensituation oft die unterstützende Frauengruppe, wie sie sich symbolisiert findet im Demeter-Kore-Mythos oder in den Darstellungen der Heiligen Anna Selbdritt. E. Neumann beschreibt die vom Männlichen abweichende weibliche Entwicklung, in der der Zwang zur Abgrenzung von einem Andersartigen, das die männliche Entwicklung kennzeichnet, nicht gegeben ist. Soziologisch bleibt die Frau in dieser Phase der „Selbstbewahrung“ in der Frauengruppe einerseits bezogen auf die Müttergruppe, andererseits auf die Töchtergruppe. Auch im Zuge der Bewußtseinsentwicklung, die die Frau in den patriarchalen

⁸⁰⁷ a. a. O., 332 ff.

⁸⁰⁸ a. a. O., 342 ff.

⁸⁰⁹ a. a. O., 354 f.

Kulturkanon einführt, bleibt ihr die Ganzheitsbezogenheit mehr als dem Mann erhalten⁸¹⁰ und führt im Zuge der Individuation zu einem „Wiederanschluß an die Große Mutter als Erdmutter, als Sophia und als weibliches Selbst.“⁸¹¹

Ist die Frau von ihren realen und symbolischen „Müttern“ abgeschnitten, führt ihr „Muttern“ schnell zur Überforderung und zu den Mutter-Tochter-Konflikten, mit denen sich die feministische Theologie befaßt.

1.1.3 Der Mutter-Tochter-Konflikt

E. Moltmann-Wendel vermutet hinter dem häufigen Schwesternstreit in der Frauenbewegung einen Mutter-Tochter-Konflikt.⁸¹² M. Mitscherlich sieht durch den oft heftigen Streit in der Frauenbewegung psychoanalytische Theorien bestätigt, die davon ausgehen, daß Frauen Aggressionen aus einer unbearbeiteten negativen Mutterbindung dem eigenen Geschlecht gegenüber ausleben. Dieser Haß auf die einst allmächtige Mutter wird auf starke und durchsetzungsfähige Frauen übertragen, die gezwungen werden, ihre Fähigkeiten zu unterdrücken, wenn sie in Frauengruppen weiterhin akzeptiert werden wollen.⁸¹³

Eine Ursache für den Haß der Tochter auf die Mutter sieht M. Mitscherlich in der Tatsache, daß viele Mütter dazu neigen, „die Tochter mehr noch als den Sohn als Teil des eigenen Selbst zu sehen, und das führt dazu, daß sie die Eigenart der Tochter und ihre individuellen Bedürfnisse ungenügend wahrnehmen. Aber die Mutter kann in ihrer Tochter auch abgelehnte Teile ihrer eigenen Person unbewußt wahrnehmen, die sie dann in der Tochter bekämpft.“⁸¹⁴

Das kann zu fast ausweglosen Situationen führen, wie sie G. Steineckert in ihren *Erzählgeschichten* beschreibt: „Einerseits war da diese arme Frau, die – schuldlos und infolge einer Unglückskette, die mit dem Tod ihrer Mutter, als sie drei war, begann – Liebe, Unterstützung und Wertschätzung verdiente. Andererseits jedoch mußte sie jede Minute bekriegt werden, da

⁸¹⁰ E. Neumann, 1987, 12 ff.

⁸¹¹ a. a. O., 56

⁸¹² E. Moltmann-Wendel, 1989, 133

⁸¹³ M. Mitscherlich, 1996, 10 ff.

⁸¹⁴ a. a. O., S. 89; vgl. auch L. Eichbaum / S. Orbach, 1989, 39 ff.

sie mich sonst verschlungen hätte.“⁸¹⁵ Die früh erfahrende Ablehnung und Fremdheit faßt sie in die Worte:

„Nachts gehen durch mein zimmer
die schritte meiner mutter
unaufhaltsam geht sie fegt mir den schreibtisch leer
deckt mich auf macht mich häßlich
lockt mich in die verzagtheit
ich zähl nicht vor ihresgleichen

...

ihre schritte die gefürchteten machen mich grau
da komme ich um vor vergeblichkeit
nie wird sie mich sehn und erkennen sich an mir freun
herzte sie mich doch einmal die alte armselige frau
der ich so trauernd um mich entkam
noch immer baut sie sich auf im dunklen zimmer
sagt nichts.“⁸¹⁶

C. Mulack führt die Störungen in der Mutter-Tochter-Beziehung auf das patriarchale Wertesystem zurück, das die in matriarchalen Gesellschaften einst grundlegende Beziehung zerstörte zugunsten einer Vater-Sohn- und Mutter-Sohn-Beziehung. Wie schon die Mutter es als Kind erlebte, erhält das weibliche Kind weniger Zuwendung als Söhne, und gleichzeitig erwartet die Mutter aufgrund ihrer eigenen Defizite von dem kleinen Mädchen ein hohes Maß an Zuwendung, was zu Ressentiments bei den Töchtern führt. Hinzu kommt, daß die Machtlosigkeit der Mutter im sozialen Bereich die Töchter wütend macht. Sie fühlen sich durch das Verhalten der Mutter dem Vater gegenüber in ihrer eigenen Ehre verletzt und wenden sich von der Mutter ab, weil sie ihr Vorbild nicht zur Nachahmung reizt.

Sie hält die Rivalität zwischen Mutter und Tochter für ein Teilphänomen weiblicher Rivalität und fehlender Frauensolidarität. Die tiefste Ursache hierfür sieht sie in einem weitverbreiteten Muster, daß Ohnmächtige um die Gunst der Mächtigen buhlen und sich gegeneinander konkurrenz verhalten. So verwandeln sich „die einst machtvollsten Beziehungen der matriarchalen Kultur zur ohnmächtigsten und vernachlässigsten Beziehung im Patriarchat.“⁸¹⁷

⁸¹⁵ H. Gidion, 1988, 80

⁸¹⁶ a. a. O., 77 f.

⁸¹⁷ C. Mulack, 1996, 35 ff.

Zu dieser desolaten Situation leistet die Religion ihren Beitrag. Während die Vater-Sohn- und Mutter-Sohn-Beziehungen gefeiert werden, fehlt der Mutter-Tochter-Beziehung von wenigen Ausnahmen abgesehen jede Art von religiöser Repräsentanz. Den Frauen wurde die Göttin geraubt, für die Maria nur ein schwacher Ersatz ist. „Wenn sie auch deren Titel und Symbolik, Mythen und heilige Plätze geerbt hat, so wurde sie doch von männlichen Theologen zu einer keuschen ‚Magd des Herrn‘ erniedrigt, die ohne eigenen Willen ihm lediglich ihr ‚Mir geschehe‘ entgegenhaucht.“⁸¹⁸

Für die italienische Philosophin L. Muraro ist der Konflikt zwischen Mutter und Tochter Folge einer symbolischen Unordnung. Diese Unordnung entsteht in unserer patriarchalisch geformten Kultur durch das Verschweigen des Werks der Mutter, die uns umsonst das Leben schenkt und in engem Zusammensein mit ihr die Fähigkeit, unsere Erfahrungen in Sprache auszudrücken. Diese erste, nicht umsonst „Muttersprache“ genannte Sprache benennt Erfahrungen und ersetzt nicht Worte durch andere Worte, wie es in Fachsprachen oder beim Fremdsprachenlernen der Fall ist.⁸¹⁹ In der Muttersprache zeigt sich die Autorität der Mutter, die weder Gesetz noch institutionalisierte Ordnung ist, sondern lebendige Ordnung. „Die sprachliche Ordnung wird nämlich nicht durch die strenge Beachtung ihrer Regeln aufrechterhalten, sondern durch ihren beständigen Wandel, der es ihr ermöglicht, sich trotz oder gerade wegen der unzähligen Unregelmäßigkeiten unseres Sprechens immer wieder neu zu bilden. Ja, sie ist sogar so beschaffen, daß es nie einen sprachlichen Zustand gibt, von dem man sagen könnte: er ist ungeordnet, die Ordnung muß wieder hergestellt werden. Es handelt sich mit einem Wort um eine kreative Sprache.“⁸²⁰ Die „Schöpferin des Lebens“ verleiht den Regeln, die nicht vom Grund und von der Substanz des Lebens zu trennen sind, ihre Gültigkeit.⁸²¹

Die Verleugnung dieses wahren Ursprungs jeder persönlichen Geschichte kann als „Muttermord“ bezeichnet werden.⁸²² Dieser „Mord“ scheint notwendig, um in die Welt der Konventionen einzutauchen, die der emanzipierten Frau mit der Vorstellung, eine „Person“ statt eine Frau zu sein, eine Scheinfreiheit eröffnet, sie aber von ihrem „Entstehungsgrund“ trennt.⁸²³ Denn sie muß

⁸¹⁸ a. a. O. 36 f.

⁸¹⁹ L. Muraro, 1993, 82, vgl. auch A. Günter, 2000, 119 ff.

⁸²⁰ a. a. O., 83

⁸²¹ a.a. O., 96

⁸²² a. a. O., 18

⁸²³ a. a. O., 96

sich damit einverstanden erklären, daß die „Macht“ und das „Werk“ der Mutter auf „die kulturelle Produktion (wie Wissenschaft, das Recht, die Religion etc.)“ übertragen wird. „Dabei wird die Mutter ausgeplündert und auf eine matte und formlose Natur reduziert, über welche sich das (wissende, gesetzgebende, gläubige) Subjekt erheben muß, um sie zu beherrschen.“⁸²⁴

Auf diesem Wege gewinnt eine Frau jedoch keine Unabhängigkeit, sie wird vielmehr heimatlos. Sie hat nicht mehr die Mutter als Bürgen dafür, daß die Sprache die Fähigkeit hat, „zu sagen, was ist.“ So entsteht Unsicherheit darüber, „ob die Worte wirklich das sagen können, was sie sagen wollen.“ Einen Ausweg scheint in dieser Situation die Nachahmung zu eröffnen: „Ein Sagen, das nicht versucht das zu sagen, was ist, sondern das, was andere gesagt haben oder sagen würden.“⁸²⁵

Die Unsicherheit führt dazu, daß „ich nicht da beginnen kann, wo ich bin, und zwar deshalb, weil ich nirgendwo bin.“⁸²⁶ Sie kann nur überwunden werden durch das „Die-Mutter-lieben-Können“.⁸²⁷ Denn so notwendig die Kritik des Patriarchats durch den Feminismus ist, hilft letztlich nur eine positive Aussage zur Rückerstattung der symbolischen Macht, die „die weibliche Beziehung zur Mutter in sich birgt und die von der Herrschaft der Männer neutralisiert ist.“⁸²⁸

Das „Die-Mutter-Lieben-Können“ bezieht L. Muraro in erster Linie auf ein „mütterliches Kontinuum“, in dem jede Mutter ihre Mutter hat, bis zum Anfang der Welt.⁸²⁹ Die persönliche Mutter führt in dieses Kontinuum ein und begründet damit die symbolische Ordnung.⁸³⁰

Erhält die mütterliche Autorität keinen Platz in der symbolischen Ordnung, wird es endlose Konflikte zwischen Mutter und Tochter geben. Denn die Mutter, die sich ihrer Machtlosigkeit bewußt wird, weil sie sieht, welche Anziehungskraft vom Vater ausgeht, wird oft „bedrängend“ werden. Aber je bedrängender sie wird, desto attraktiver wird sich die väterliche Autorität darstellen.⁸³¹ Die aber

⁸²⁴ a. a. O., 17

⁸²⁵ a. a. O., 44 f.

⁸²⁶ a. a. O., 15

⁸²⁷ a. a. O., 24

⁸²⁸ a. a. O., 28 f.

⁸²⁹ a. a. O., 65

⁸³⁰ a. a. O., 74

⁸³¹ a. a. O., 105 f.

führt geradewegs zu den „sekundären Instanzen“ und weg von der kreativen Ordnung, für die die Mutter steht.⁸³²

L. Muraro selbst entschied sich für die Mutter als erste Instanz in ihrem Leben. Ihr „Rechenschaft-Ablegen“ begann damit, daß sie sagte: „Ich habe mich nicht selbst auf die Welt gebracht, und ich habe mir nicht alleine das Sprechen beigebracht, und sie mündete im Wiederfinden der ursprünglichen Beziehung zur Mutter.“⁸³³ Sie gab die „Selbstbeschränkung“ auf, die darin bestand, sich den vorgegebenen Regeln zu unterwerfen, und entdeckte „die enormen Ansprüche, die maßlosen Wünsche, die gewaltigen Gefühle“ wieder, die dem symbolischen Bedürfnis nach der Mutter entsprachen.⁸³⁴

Sie erschöpft sich nicht in Patriarchatskritik und richtet sich nicht auf einen langen mühsamen Befreiungskampf aus der Überflutung mit männlicher Kultur ein.⁸³⁵ Sie wechselt einfach den Standort und kommt sozusagen zu einer besseren Erkenntnistheorie.⁸³⁶ „In dem Moment, in dem ich den Ausweg gefunden und begriffen habe, daß der logische Anfang darin liegt, daß ich lerne, die Mutter zu lieben, kommt mir das, was ich vorher gelernt habe, wieder zugute, und ich brauche keine Kraftakte zu unternehmen, um mich von den durch die patriarchalische Kultur auferlegten Seins- und Denkweisen zu entkrusten, auch wenn ich in dieser geformt wurde.“⁸³⁷

Obwohl L. Muraro andere Wege geht und eine andere Begrifflichkeit hat als C. G. Jung, bestätigt sie seine Ansichten von der Wirkung des Mutterarchetyps, der nicht auf eine individuelle Frau übertragen werden soll, eine personhafte Symbolisierung verlangt und nicht funktionalisiert werden darf. Bei beiden Autoren ist es die Rückkehr zur „symbolischen Ordnung der Mutter“, die den Konflikten auf der persönlichen Ebene ihre Ausweglosigkeit nimmt und darüber hinaus Einwurzelung und Beheimatung zu schenken vermag.

⁸³² a. a. O., 118

⁸³³ ebenda

⁸³⁴ a. a. O., 116 f.

⁸³⁵ a. a. O., 25

⁸³⁶ a. a. O., 60

⁸³⁷ a. a. O., 25

1.1.4 Wege zur Therapie von Selbstverlust und falschem Selbst

Wie die Einblicke in die Bewußtseinswelt der zweiten Frauenbewegung und der feministischen Theologie zeigen, sind Diskurse um Entfremdung, Selbstverlust und falsches Selbst von Frauen wichtige Themen. Frauen sind es nun, die die Lebensbedingungen von Frauen einer umfassenden und gründlichen Analyse unterziehen und so entfremdende und unterdrückende Strukturen aufdecken. In der feministischen Theologie wird die Frage der religiösen Vergewisserung unter dem Blickwinkel der Identifikationsmöglichkeiten für Frauen gestellt. Von der Kritik an der patriarchalen Kirche bis zur Wiederentdeckung der Göttin gibt es kein Thema, das Frauen nicht eigenständig bearbeiten. Wenn nach der feministisch-theologischen Analyse die Diagnose lautet, daß Frauen unter Selbstenfremdung leiden, stellt sich die Frage nach der Therapie, nach Möglichkeiten zur Heilung des weiblichen Selbst.

1.1.4.1 Eine Affirmation: Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön.

E. Moltmann-Wendel schreibt: „Wer aus den Kräften des bedingungslos liebenden Gottes lebt, ist angenommen mit seiner ganzen Existenz, mit Haut und Haar, Innen und Außen, Negativem und Positivem. Wer in diesem Lebensbereich Gottes lebt, muß heute sagen können:
Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön.“⁸³⁸

Sie kam zu diesem Satz einerseits durch die Erfahrung eines tiefsitzenden Selbsthasses bei Frauen, den die befreiende Botschaft des Evangeliums nicht verändern konnte, und andererseits durch die Rückbesinnung „auf die zentrale Mitte protestantischer Theologie, das Wissen von der Befreiung des Menschen ohne Eigenleistung, von seiner bedingungslosen Annahme.“⁸³⁹

Die Lehre von der bedingungslosen Annahme bedeutet ihr u. a. die Möglichkeit von Persönlichkeitsentwicklung. Im Licht dieser Annahme kann der Mensch sich selbst annehmen und seine verdrängten, unterentwickelten Persönlichkeitsanteile, seinen

⁸³⁸ E. Moltmann-Wendel, 1987, 155

⁸³⁹ a. a. O., 156

„Schatten“ integrieren. Dazu müssen allerdings zu den Worten Atmosphäre, gesellschaftlicher Rahmen und personale Integrität hinzukommen, wie die therapeutische Seelsorge gezeigt hat.⁸⁴⁰

Gegen die geläufige Rede vom „Sünder-Sein“ setzt E. Moltmann-Wendel die Aussage: „Menschen sind im Kräftefeld Gottes gut und nur von da her können sie auch gut handeln.“⁸⁴¹ Dieser Satz beinhaltet einen Vorrang des Seins vor dem Tun und ermöglicht Distanz gegenüber Superaktivität und Passivität, mit denen Frauen oft versuchen, ihre diffusen weiblichen Schuldgefühle zu übertönen.⁸⁴²

Angenommensein und Selbstannahme machen denn auch neue Erfahrungen von Ganzsein möglich. Frauen erleben „daß sie mit dem Körper begreifen, daß Denken aus Phantasie kommt, daß Leidenschaft unsere Handlungen ausmacht, daß Frauen ganzheitlich erfassen.“⁸⁴³ In diesen neuen Erfahrungen zeigt sich Gott nicht als „Herr, König, Richter“, sondern „als Sein, was unser Sein umfaßt und ihm vorausgeht.“⁸⁴⁴

Weiter fühlen sich Frauen ermutigt, gesellschaftlich vorgegebene Kriterien für inferiores Verhalten zu hinterfragen und eventuell umzukehren, so wie es die farbige Bevölkerung in den USA mit ihrem Slogan: „Black is beautiful“ tat.⁸⁴⁵ „Wenn wir uns schön finden, den Selbsthaß in Selbstliebe verwandeln, werden unsere Schwächen zu Stärken.“⁸⁴⁶ Und aus der Selbstliebe und Selbstannahme entsteht eine Nächstenliebe, die den anderen nicht vereinnahmt. Ja, die in der Lage ist, „die weibliche Dauerschuld in uns und unter uns wegzuzaubern.“⁸⁴⁷ Nach diesem Konzept erfolgt die Therapie narzißtischer Verletzungen im wesentlichen durch Erkenntnis der zentralen Botschaft des Evangeliums, die von der herrschenden Theologie Frauen dadurch verdunkelt wurde, daß sie als Nicht-Selbst gesehen wurden.

Die Erkenntnis der unbedingten Annahme kann gewonnen werden in einer Beziehung, die aus Gegenseitigkeit kommt. Diese „energetische“ Beziehung scheint ihr vorgebildet in der Mutter-

⁸⁴⁰ a. a. O., 157 f.

⁸⁴¹ ebenda

⁸⁴² a. a. O., 160 f.

⁸⁴³ a. a. O., 164 und Moltmann-Wendel, 1989, S. 86 f.

⁸⁴⁴ a. a. O., 165

⁸⁴⁵ ebenda

⁸⁴⁶ a. a. O., 167

⁸⁴⁷ a. a. O., 168 f.

Kind-Erfahrung. Das Kind sucht die Wärme der Mutter und ihre Nahrung und schenkt ihr gleichzeitig Wärme und Ansehen. Es gibt da kein hierarchisches Gefälle, keine Starken, die großzügig geben und keine Schwachen, die abhängig sind. Eine solche, auf Gegenseitigkeit aufbauende Beziehung entdeckt E. Moltmann-Wendel auch in der Beziehung Jesu zu den Frauen, wie sie das Markus-Evangelium schildert. Sie beinhaltet Dialog, gegenseitige Anerkennung aber auch Konfrontation. Solche Mutualität (Gegenseitigkeit), ein Schlüsselwort in der feministischen Theologie der USA wünscht sich E. Moltmann-Wendel als „Modell für Partnerschaft, Freundschaft, Gesprächsgruppe und nicht zuletzt für die Eltern-Kindbeziehung.“⁸⁴⁸

Auch C. J. M. Halkes sieht im Feminismus und in der feministischen Theologie den Weg der Frauen vom falschen zum wahren Selbst. Es geht ihr um Befreiung „von den Projektionen, denen wir als Wand gedient haben; von den negativen Selbstbildern, die wir uns zu eigen gemacht haben; von unserer Angst, andere Wege zu gehen und deshalb ausgestoßen zu werden; von hierarchischen Denkmustern, die in hoch und niedrig, überlegen und minderwertig einteilen; von der Gewalt der ausschließlich rationalen Argumente.“ Und es geht um „Mut zum Sein, wir selber zu werden, nein zu sagen zu jeder ‚Verführung‘ zur Bequemlichkeit und Banalität; zum Mut, ja zu sagen zu jedem Aufruf, jeder Herausforderung, die uns von unserem ‚Platz‘ wegholt: zu einem Wachstum in Richtung auf Ganzheit, Menschsein und Humanität: zum Vertrauen in unser eigenes Selbst.“ Den Ort, an dem sich dieses Geschehen ereignen kann, sieht sie in einer „großzügigen, aber auch kritischen und konstruktiven Schwesterlichkeit, die uns sein und wachsen läßt.“⁸⁴⁹

1.1.4.2 Mögliche Verwechslungen: Wahres Selbst und kindliches Größen-Selbst

Ob der Aufbruch in der feministischen Theologie dem weiblichen Selbst oder dem Größen-Selbst reichlich Nahrung spendet, ist die Frage. Sätze wie: „Ich bin gut, ich bin ganz, ich bin schön“, „Gott hat nicht nur starke Söhne“ und das Setzen auf die „eigenwillige Eva“ gegen die „einwilligende Maria“,⁸⁵⁰ und ganz allgemein die Erkenntnis, daß Frauen wirklich in der Lage sind, die Welt mit

⁸⁴⁸ a. a. O., 144 ff.

⁸⁴⁹ C. Halkes, 1980, 25

⁸⁵⁰ U. Wagner-Rau, 1992, 166

eigenen Augen zu sehen und ihre eigenen Schlußfolgerungen zu ziehen, bringt dem ehemals abhängigen weiblichen Selbst einen erheblichen narzißtischen Schub.

Damit vergrößert sich im Sinne der Narzißmuskonzepte die Gefahr, daß die Frau ihr neues Selbst mit dem kindlichen Größen-Selbst verwechselt. Denn die feministisch-theologische Forschung, die detailliert nachweist, wie klein, abhängig und unselbständig viele Frauen traditionell gehalten wurden, nährt auch die Vermutung, daß Teile des kindlichen Größen-Selbst in der weiblichen Psyche abgespalten und damit der Modifizierung nicht mehr zugänglich sind.

Was kann geschehen, wenn plötzlich, wie durch die zweite Frauenbewegung, ein nie gekanntes Ausmaß an narzißtischer Bestätigung auf die Frau einstürmt? Eine positive Möglichkeit wäre: Die neue narzißtische Zufuhr läuft wie ein Wärmestrom durch die Psyche, flutet in die Spaltungsgräben, löst die Verdrängungen auf, befreit das kindliche Größen-Selbst. In einer unterstützenden, empathischen Umgebung (sisterhood) können die grandiosen und depressiven Anteile des Größen-Selbst angeschaut und in die Gesamtpersönlichkeit integriert werden. Die Frau würde so zu realistischer Selbsteinschätzung, Kreativität, Mut zum Sein, Initiative u. a. befreit.

Damit wäre die feministische Absicht, solche befreienden Prozesse in Gang zu setzen, erreicht. Die Versuche, auf narzißtische Traumata therapeutisch einzuwirken – wie in Teil I der Arbeit beschrieben – haben aber auch gezeigt, wie schwierig solche Prozesse sein können und welche Fallstricke es gibt. So besteht durchaus die Möglichkeit, daß eine Frau sich mit der Grandiosität ihres Größen-Selbst identifiziert, etwa indem sie sagt: „Ich bin die Göttin“, wie es U. Wagner-Rau kritisch beschreibt.⁸⁵¹ Wahrscheinlicher aufgrund ihrer Sozialisation ist es allerdings, daß eine Frau sich mit der depressiven Seite ihres Größen-Selbst identifiziert und befindet, die neuen Theorien seien gut und schön, sie persönlich käme aus ihren Zwängen aber nicht heraus. Damit kann sie sich angesichts der neuen Möglichkeiten kleiner und unwertiger als eh und je fühlen.

⁸⁵¹ U. Wagner-Rau, 1992, 167

C. Mulack spricht in diesem Zusammenhang von weiblicher Schuld. Frauen machen sich schuldig,
 „solange sie an ihrer lieblosen Behandlung teilhaben – und sich selbst nicht lieben;
 solange sie sich an ihrer eigenen Ohnmacht beteiligen – und Männern ihre Macht abtreten;
 solange sie ihrer eigenen Benachteiligung zustimmen – und sich nicht selbst gerecht werden;
 solange sie an ihrer eigenen Abwertung mitwirken – Männer aufwerten und ihnen Priorität einräumen;
 solange sie ihr eigenes Gewissen mit Selbstbezeichnungen belasten – und nicht nach der Schuld des Mannes und seines Systems fragen;
 solange sie ihren eigenen Bedürfnissen keine Autorität einräumen – und männliche Bedürfnisse und Normen zu *der* Autorität in ihrem Leben erheben;
 solange sie fremde Kriterien für wichtiger erachten als eigene.“⁸⁵²

K. Asper macht darauf aufmerksam, daß narzißtisch verletzte Menschen oft gut oder zu gut an die äußeren Verhältnisse angepaßt sind⁸⁵³, bzw. das „falsche Selbst eine Geschäftsführerposition inne hat“, wie M. Balint es ausdrückt.⁸⁵⁴ So wäre eine weitere Möglichkeit, wie Frauen auf die mit der Frauenbewegung eröffneten Möglichkeiten reagieren, aus den Befreiungsangeboten Soll-Forderungen zu machen. Jetzt muß frau also selbstbewußt sein, sie muß ihr Leben in den Griff kriegen, sie muß sexuell freizügig sein, sie muß eine „Powerfrau“ sein, sie darf sich nicht an einen Mann anlehnen, sie darf ihre Kinder nicht „beglücken“, sie muß ihr wahres Selbst befreien. Wenn frau dann feststellt, wie ihr der Gehorsam den neuen Normen gegenüber Unverständnis und Ausgrenzung in ihrem sozialen Gefüge einträgt, wird sie sich wegen des hilflosen, ungeliebten Kindes willen, das sie im Inneren ist, lieber wieder der scheinbaren Sicherheit im Gewohnten zuwenden. Denn das "wahre Selbst" kann nicht herausgefordert, sondern nur durch Wärme und Akzeptanz herausgelockt werden, wie es K. Asper im Märchen von *Prinzessin Wurm* erzählt.⁸⁵⁵

Diese Aufgabe fällt in feministisch-theologischen Entwürfen der „Schwesterlichkeit“ zu, die „mutterspezifisch“ die Voraussetzungen schaffen soll, in denen ein narzißtisch verletztes

⁸⁵² Ch. Mulack, 1994, 378

⁸⁵³ K. Asper, 1998, 210

⁸⁵⁴ M. Balint, 1970, 133

⁸⁵⁵ K. Asper, 1998, 112

Selbst aus seiner Abspaltung und Verdrängung erlöst werden kann.

1.1.4.3 Neue Kommunikationsstrukturen: Schwesterlichkeit und Gott in Beziehung

In den unterschiedlichsten Frauengruppen wird Schwesterlichkeit „als Stärkung für die einzelne Frau, als Hilfe zum Überleben in einer Situation der Unterdrückung“ gesehen.⁸⁵⁶ Diese Schwesterlichkeit kann – wie M. Daly es sieht - zur Kirche, zum heiligen Raum werden, „in dem Frauen sie selber werden und sich übersteigen können.“⁸⁵⁷ C. Halkes betrachtet Schwesterlichkeit als eine lebendige, nährende und inklusive Gemeinschaft.⁸⁵⁸ Eine Gemeinschaft, die dem Heiligen Geist über die Barrieren von Alter, Klasse, Kultur und Rasse hinweg verpflichtet ist. „Wann immer Frauen zusammenkommen und sich Zeit füreinander nehmen, machen sie die Erfahrung, daß in ihnen etwas frei wird: wie von einem kräftigen Windstoß angefacht und wie durch Flammen und Feuer, die jede von ihnen ergreifen, äußern sie sich, warmgeworden, in einer neuen Sprache und mit unbekanntem Worten, weil jede den Mut gefunden hat, ihre Gedanken zum Ausdruck zu bringen in ihrer eigenen authentischen Sprache.“⁸⁵⁹

Frauen können sich auf dem Weg der Selbstwerdung und Selbsttranszendierung gegenseitig Trost und Geborgenheit spenden. In ihren Zusammenkünften schenken sich Frauen „Zeichen des Glaubens an die anderen“, gegenseitige Fürsorge und Nähe, „so daß jede von ihnen zur Hüterin der anderen wird.“⁸⁶⁰ Nicht zuletzt erfüllt Schwesterlichkeit eine ausdrücklich therapeutische Funktion: „Ich darf den tiefsten Schrei der Zerrüttung und der Geburtswehen ausstoßen, ich werde aufgefangen und festgehalten, bis ich aufs neue lerne, meinen Weg zu gehen.“⁸⁶¹

Ähnliches beschreibt Chung Hyun Kyung für den asiatischen Kontext: „Diese kleinen Gruppen helfen den Frauen, die Wahrheit über ihr Leben zu sagen. Durch die Unterstützung der anderen

⁸⁵⁶ A. Lissner/ u.a. (Hg.) 1988, 976

⁸⁵⁷ C. Halkes, 1980, 45

⁸⁵⁸ a. a. O., 34

⁸⁵⁹ a. a. O., 43

⁸⁶⁰ C. Halkes, 1984, 138

⁸⁶¹ C. Halkes, 1980, 82

Frauen ermächtigen sie sich gegenseitig, geben ihren Selbsthaß und ihre Schuld- und Schamgefühle auf und erreichen so ein klareres Verständnis ihres authentischen Selbst, das so lange vom Patriarchat verhüllt war.“⁸⁶²

B. v. Wartenberg-Potter sieht in weltweiter Schwesterlichkeit die Chance, daß Frauen Pioniere sein könnten „an Einfallsreichtum, Einfühlsamkeit, Mut. Gemeinsam könnten wir ein hohes Maß an Entschlossenheit zur Erhaltung der Liebe auf unserem Planeten an den Tag legen.“⁸⁶³

M. Scharffenorth-Korenhof meint: „Schwesterlichkeit ist also nicht als Fertigware zu haben. Aus der Anonymität und Abhängigkeit von einengenden Strukturen und Kräften zu einem Mehr an menschlicher Würde zu finden, zur Fähigkeit, das Leben nach eigenen Wünschen zu gestalten, das will gelernt sein! Mit Beharrlichkeit, Phantasie und Intelligenz, die auch Machtlosen Macht geben, können wir lernen, uns direkt zu äußern, Gefühle deutlich zu machen, Konflikte nicht zu scheuen, unsere Gaben als Aufgaben wahrzunehmen, für eigene Rechte aufzukommen. Dann brauchen wir auch nicht länger zu meinen, mit Haut und Haar und Leib und Leben einer Übermacht ausgeliefert zu sein, der gegenüber wir nichts ausrichten können.“⁸⁶⁴

Dem in all diesen Aussagen zum Ausdruck kommenden Phänomen der Beziehung wendet sich C. Heyward zu. In Anlehnung an M. Buber ist für sie Beziehung der Ursprung und nicht etwas, das je nach Situation zu einer Substanz hinzukommt.⁸⁶⁵ „Gott ist die Macht in Beziehung zwischen Pflanzen und Hunden und Walen und Bergen und Städten und Sternen. Göttliches Wesen treibt uns, sehnt sich nach uns, bewegt sich in uns und durch uns und mit uns, indem wir uns selbst als Menschen erkennen und lieben lernen, die von Grund auf in Beziehung stehen und nicht allein sind.“⁸⁶⁶ Einen wirklichen Gott und Liebe gibt es nur in Beziehung. Und in Beziehung gibt und empfängt Gott Macht.⁸⁶⁷

C. Heyward wendet sich gegen die Entscheidung von Chalcedon (451 n. Chr.), in der die Beziehung zu Gott „zugunsten einer wesensmäßigen Einheit von Gott und Mensch in Christus

⁸⁶² C. H. Kyung, 1992, 178

⁸⁶³ B. v. Wartenberg-Potter, 1986, 101

⁸⁶⁴ C. Wolf (Hg.) 1983, 24 f.

⁸⁶⁵ C. Heyward, 1986, 11 u. 45

⁸⁶⁶ a. a. O., 30 f.

⁸⁶⁷ a. a. O., 32

aufgegeben“ wurde.⁸⁶⁸ Dagegen setzt sie: „Wenn Gott uns liebt, ist die Beziehung Mensch-Gott gegenseitig, dynamisch und zum Nutzen für beide Seiten. Kein Liebender ist völlig autonom, gänzlich unberührt oder letztlich unbewegt vom Geliebten.“⁸⁶⁹

Für sie ist ein teilnahmsloser Gott, der der „ganz Andere“ ist, tot.⁸⁷⁰ Sie bejaht den „Gott der Beziehung und der Freundschaft“, der Gerechtigkeit für die Armen, die Frauen, die Ausgestoßenen will und der nicht zuletzt auch ein Gott der Sexualität ist.⁸⁷¹ Menschen ohne Passion können Gott nicht inkarnieren. „Und du und ich werden von einer Macht getrieben, die uns gleichzeitig erschreckt und tröstet. Und „ich liebe dich“ bedeutet: Laß uns die Revolution beginnen!“⁸⁷²

Diese Art schöpferischer Beziehung ist für C. Heyward der messianische Impuls.⁸⁷³ Gegenseitige Beziehung war für Jesus der Anbruch des Reiches Gottes. Christliche Theologen hingegen machten aus Jesus den Herrn eines jenseitigen Reiches; „damit machten sie aus Gott einen Götzen und verwandelten Jesus in das Gegenteil dessen, was er in der Welt vertreten hat.“⁸⁷⁴

Glauben versteht sie als „dynamis“, wie sie sich bei der Heilung der blutflüssigen Frau zeigt. Diese Frau wird nicht, wie es traditionell verstanden wird, von Jesus geheilt, vielmehr erhebt sie „Anspruch auf *dynamis*, die Kraft in der Beziehung“, von der Jesus weiß, daß sie „der leibhaftige Gott ist.“⁸⁷⁵

Beziehung, realisiert in der Schwesterlichkeit, ist also das Therapeutikum, um das wahre Selbst der Frau hervorzulocken und zu entwickeln. Auf die Narzißmusproblematik gewendet heißt das: Was im ersten Teil dieser Arbeit als Aufgabe der Therapeuten, im zweiten Teil als Möglichkeit des Symbols der Madonna beschrieben wurde, stellt sich in feministisch-theologischem Zusammenhang als Zuweisung an die „Schwesterlichkeit“ dar.

⁸⁶⁸ a. a. O., 46

⁸⁶⁹ a. a. O., 48

⁸⁷⁰ a. a. O., 50

⁸⁷¹ a. a. O., 53 f.

⁸⁷² a. a. O., 184

⁸⁷³ a. a. O., 187 f.

⁸⁷⁴ a. a. O., 98

⁸⁷⁵ a. a. O., 95

Im Laufe der Jahre sind die Stimmen zum Thema „Schwesterlichkeit“ allerdings kritischer geworden. „Sisterhood is powerful. It can kill you“ zitiert E. Moltmann-Wendel die holländische Feministin A. Meulenbelt und gleichfalls eine Frau aus der Umgebung von A. Schwarzer: „Im Zentrum galt der Grundsatz, daß kein Champignonköpfchen höher als ein anderes wachsen durfte, denn das hätte dem Grundsatz widersprochen: in unserer Schwäche und Unterdrückung sind wir alle gleich, und nur wenn wir gleich sind, können wir uns gegenseitig trösten und unterstützen. Das Champignonköpfchen, das die Grenzen des Wachstums mißachtet, ist unsolidarisch und wird sofort bestraft – die große Sense kommt und macht’s ein bißchen kürzer.“⁸⁷⁶

Einige Jahre später fragt C. Mulack: „Wo ist sie geblieben, die einst so vielgerühmte Schwesterlichkeit, die soziale Schranken niederreißen und Hierarchien unter Frauen auflösen wollte?“ Sie sieht Enttäuschung und Resignation um sich greifen,

- weil gemeinsamen Anstrengungen Neid, Mißgunst und Eifersucht entsprangen,
- weil mißhandelte Frauen trotz aller Bemühungen zu ihren gewalttätigen Männern zurückgingen,
- weil die Töchter den Kampf ihrer Mütter als verbissen und männerfeindlich betrachteten und Solidarität für sie ebenso „out“ war wie der Feminismus.⁸⁷⁷

Während E. Moltmann-Wendel⁸⁷⁸ und C. Mulack⁸⁷⁹ die Ursachen für diese Phänomene in einer unaufgearbeiteten Mutter-Tochter-Problematik vor dem Hintergrund patriarchaler Deformierungen suchen, plädiert N. Wolf für Abkehr vom „Opfer-Feminismus“ hin zu einem „Power-Feminismus“, der ohne ideologischen Ballast bei der Stärke der Frauen und nicht bei ihren Verletzungen ansetzt, um sich gegenseitig Ressourcen, Kontakte und Informationen zugänglich zu machen.⁸⁸⁰

Wie ihre religiös nicht interessierte Schwester setzt auch die Theologin E. Schüssler Fiorenza eher auf reale Veränderungschancen als auf mitleidende Schwesterlichkeit. Sie entwickelt den Begriff der „Frauen-Ekklesia“ als einen „kritisch-demokratischen Ort“, „von dem aus Feministinnen sprechen können, um hegemonial-theologische ‚Alltagsdiskurse‘ zu verändern.“ Ihr geht es nicht um wesenhafte Weiblichkeit oder

⁸⁷⁶ E. Moltmann-Wendel, 1989, 134 f.

⁸⁷⁷ C. Mulack, 1996, 67 f.

⁸⁷⁸ E. Moltmann-Wendel, 1989, 136 f.

⁸⁷⁹ C. Mulack, 1996, 35 ff.

⁸⁸⁰ N. Wolf, 1993, 370

erlösende Schwesterlichkeit, sondern um eine Analyse der historischen und politisch-religiösen Befreiungskämpfe zur Veränderung der Ausbeutungsstrukturen des Kyriarchats.⁸⁸¹

Es zeigt sich, daß „Schwesterlichkeit“ bei feministisch-theologischen Autorinnen ganz unterschiedlich bewertet wird. Mit Sicherheit haben sich Frauenselbsterfahrungsgruppen für viele Frauen heilsam ausgewirkt, dennoch muß es verwundern, daß sie immer seltener werden. Ja, daß insgesamt von der Frauenbewegung kaum noch die Rede ist.

Die Ursachen für diese Entwicklung sind natürlich komplex. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit ist der weibliche Narzißmus von Interesse. Wahrscheinlich hat die zweite Frauenbewegung und mit ihr die feministische Theologie die tatsächliche narzißtische Bedürftigkeit vieler engagierter Frauen nicht richtig erkannt und eingeschätzt.

Die narzißtisch verletzte Frau, die sich im Tiefsten klein, schuldig und ungeliebt fühlt, kann sich nicht dauerhaft einreden, sie sei gut, ganz und schön. Sie wird nicht wirklich zur „Akteurin, die Depression und Resignation begegnen kann und die eine Vision hat, die ihr und anderen Zukunft gibt.“⁸⁸² Und ebensowenig wird sie einfach „an Stelle von unsrem angewöhnten und anerzogenen Mißtrauen gegen uns selbst Vertrauen zu uns setzen.“⁸⁸³ Auch eine kritisch-feministische Befreiungstheologie, die „im Horizont und Raum der Frauen-Ekklesia eine kritische systematische Analyse kyriarchaler Unterdrückung“⁸⁸⁴ erstellt, wird wohl nach kurzer Zeit der Begeisterung die narzißtisch verletzte Frau in ihr eigenes Elend zurückfallen lassen.

Auch wenn die „starke“ feministisch-theologische Schwester befindet, „Meditieren, Beten, Kämpfen“⁸⁸⁵ gehören zusammen, wider den abendländischen „Heilsegoismus“⁸⁸⁶ des einzelnen, wird sie eher geneigt sein zu sagen: „Bleib mir weg mit der Dritten Welt. Ich muß mich erst einmal selber finden.“⁸⁸⁷ Diese Frau will sich einer Erlebnisdimension nähern, die unterschwellig von feministischen Theologinnen bei ihren Vorschlägen zur Heilung des Selbst angesprochen werden. Bedingungslose Annahme,

⁸⁸¹ E. Schüssler Fiorenza, 1997, 55 ff.

⁸⁸² E. Moltmann-Wendel, 1987, 82

⁸⁸³ a. a. O., 161

⁸⁸⁴ E. Schüssler Fiorenza, 1997, 60

⁸⁸⁵ B. v. Wartenberg-Potter, 1986, 74

⁸⁸⁶ a. a. O., 137

⁸⁸⁷ a. a. O., 73

Schwesterlichkeit, weibliche Gottesbilder in der Bibel und die Göttin verlocken hin zu einem Ursprung, von dem aus alles noch einmal neu beginnen kann, sie verlocken zur Regression, sie verlocken zu Rückkehr und Neuanfang.

Allerdings ist der dazu erforderliche Wandel kein Kinderspiel. Das macht S. B. Perera deutlich, die in der analytischen Frauenpsychotherapie mit dem sumerischen Mythos von der Reise der Göttin Inanna in die Unterwelt arbeitet. Inanna, die Göttin von Himmel und Erde begibt sich in die Unterwelt, um der Beerdigung des Himmelsstieres beizuwohnen. Ihr Weg führt durch sieben Tore, an denen ihr ein Teil ihrer königlichen Attribute genommen werden. So erscheint sie nackt vor ihrer dunklen Schwester Ereshkigal, wird getötet, aber mit Hilfe von Getreuen wieder zum Leben erweckt und aus der Unterwelt befreit.⁸⁸⁸

Für moderne Menschen bedeutet diese Reise, in Bewußtseinszustände einzutreten, „die in einem ganz anderen Bereich liegen als die im Westen so sehr verfeinerten intellektuellen Ebenen des ‚Sekundärprozesses‘. Sie zwingt uns zur ekstatischen Wandlung durch die Erfahrung der affektgeladenen magischen Dimension, die in diesen archaischen Tiefen verkörpert ist. Diese Tiefen sind nicht durch Sprache oder bildliche Vorstellungen auszuloten, sie vermögen uns völlig zu vereinnahmen und bis ins Innerste zu erschüttern. [...] Auf diesen Ebenen wird das bewußte Ego von Leidenschaft und numinosen Bildern überwältigt. Wenn wir auch erschüttert, ja zerschmettert waren, wie wir wissen, nun gehen wir als neustrukturierter Mensch daraus hervor, und von dort werden wir ins gewöhnliche Leben zurückgeworfen. [...] Diese Reise ist notwendig und fördert das zur Zeit bestehende Interesse [...] an den frühen vor-ödipalen Stadien der menschlichen Entwicklung sowie deren krankhaften Ausformungen.“⁸⁸⁹

Schwesterlichkeit erweist sich als ein Weg aber nicht als der Weg, um narzißtische Verletzungen zu heilen und die Autonomie von Frauen zu fördern. Andere als die traditionellen Vorstellungen von Gott bieten eine weitere Möglichkeit.

⁸⁸⁸ U. Wagner-Rau, 1992, 152

⁸⁸⁹ R. Schilling (Hg.), 1999, 82

1.1.4.4 Gegen patriarchale Engführung: Weibliche Elemente im biblischen Gottesbild

Zum Weg der Heilung des weiblichen Selbst gehört die Auseinandersetzung mit Gottesbildern. Ausgehend von M. Dalys berühmter Formulierung: „Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott“⁸⁹⁰, machen sich Frauen auf den Weg, um das zu suchen, was in den traditionellen, einseitig männlichen Bildern von Gott fehlt. Dort ist Gott „der vollkommen Andere, der absolut Transzendente, der Allmächtige; der sich selbst genügt; der Herrschende, der als heiliger Krieger die Hebräer aus Ägypten fortziehen und ein anderes Land mit Mord und Totschlag einnehmen lässt.“⁸⁹¹

Auch Christsein wird traditionell in männlichen Bildern ausgedrückt. „*Christsein ist Ritterschaft, Glaube ist Kampf/Wettstreit*, der mit der Siegerehrung endet. Gestiefelt und gespornt soll das Evangelium verbreitet werden. *Schild* und *Speer*, die damaligen Verteidigungs- und Angriffswaffen, sind bis heute kaum aus dem christlichen Vokabular fortzudenken. Welche Aggressionen sie entfesselten, wird erst deutlich, wenn wir sie durch Bilder gegenwärtiger Rüstung ersetzen.“⁸⁹²

Feministische Theologinnen, die nicht wie M. Daly den Mut verloren haben, im weitgehend androzentrischen Christentum nach Regenerations- und Transformationsmöglichkeiten zu suchen, die Frauen und allen anderen unterdrückten Gruppierungen Gerechtigkeit zuteil werden lassen, haben innerhalb der biblischen Tradition nach anderen Gottesbildern geforscht.

V. Mollenkott hat im Ersten Testament neben der bekannten Vielzahl patriarchaler Gottesbilder auch einige gynomorphe Bilder gefunden, in denen Gott „als Gebärende und Stillende begegnet, als Tiermutter, die ihre Jungen schützt wie eine Bäarin oder Henne oder sie auf die Freiheit vorbereitet wie die Adle mütter.“⁸⁹³

Für bedeutsamer als einige weibliche Züge im durchgängig männlichen Gottesbild hält E. Moltmann-Wendel die Wiederentdeckung der Sophia. Sie, die am Schöpfungswerk beteiligte Tochter Gottes, ist ein „fleckloser Spiegel des

⁸⁹⁰ C. Halkes, 1984, 51

⁸⁹¹ a. a. O., 52 f.

⁸⁹² E. Moltmann-Wendel, 1987, 98 f.

⁸⁹³ U. Wagner-Rau, 1992, 157

göttlichen Wirkens und Abbild seiner Güte.“ Sie ist ungespalten und ganz. Gegen sie kommt die Bosheit nicht auf. Mit ihr und ihrem einladenden oder auch sich zurücknehmenden Handeln verbinden sich kaum Straf-, Vergeltungs- oder Belohnungsvorstellungen.⁸⁹⁴

E. Schüssler Fiorenza setzt sich in ihrem Buch *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet* ebenfalls mit der Gestalt der Sophia auseinander. Die Weisheitstradition kann „die Möglichkeit von Befreiung und Wohlergehen eröffnen, welche in der Geschichte noch nicht vollständig realisiert wurden.“⁸⁹⁵ Allerdings muß feministische Theologie „Symbole, Bilder und Namen der göttlichen Sophia im Kontext unserer eigenen Erfahrungen und theologischen Auseinandersetzungen so neu formulieren, daß die versteinerte und verabsolutierte männliche Rede über G*tt und Christus radikal in Frage gestellt und untergraben und das westliche kulturelle Sexus/Geschlechtersystem radikal dekonstruiert werden.“⁸⁹⁶

In den Umkreis der Sophia-Vorstellungen gehören auch die Shekinah und die Ruach. E. Moltmann-Wendel sieht in der Shekinah „so etwas wie die kosmische, versöhnende Erdseite Gottes, die Israel ins Exil begleitet, während Gott sich im Zorn verborgen hat.“⁸⁹⁷

L. Scherzberg beschäftigt sich mit dem Begriff der Ruach, der sich über einen langen Zeitraum hinweg geformt hat und „Wind“, „Sturm“, Atem“, „Lebenskraft“, „Schöpferkraft“, „Geist“ bedeutet. Wie die Sophia vermittelt die Ruach Fähigkeiten für eine gerechte Machtausübung, und beide dienen durch Lehren und Ermahnungen als Leitfiguren auf dem Lebensweg. Ruach und Sophia regen feministische Theologinnen zu weiterer Erforschung an. Denn sie entdecken hier ein weibliches Gottesbild, das einen biblischen Hintergrund hat und damit als Gegenbild zu den Vorstellungen des Göttinnenfeminismus geeignet ist.⁸⁹⁸

⁸⁹⁴ E. Moltmann-Wendel, 1987, S. 104

⁸⁹⁵ E. Schüssler Fiorenza, 1997, 243

⁸⁹⁶ ebenda, G*tt, Schreibweise bei E. Schüssler Fiorenza

⁸⁹⁷ E. Moltmann-Wendel, 1987, 106

⁸⁹⁸ L. Scherzberg, 1995, 104 f.

1.1.4.5 Jenseits des Patriarchats: Die Göttin

Da die weiblichen Gottesbilder in der biblischen Religion aber immer in einen androzentrischen Rahmen eingefügt und unter patriarchalen Überlagerungen oft kaum erkennbar sind, haben manche feministische Theologinnen die Göttin für sich entdeckt, deren Spuren aus vorpatriarchalen Zeiten über die ganze Erde zu finden sind.⁸⁹⁹

Für U. Wagner-Rau ist die Entdeckung der Göttin durch heutige Frauen von der Sehnsucht gespeist, „sich mit der eigenen Gestalt und Identität im Gottesbild bejaht zu finden.“ Festlegungen und Grenzen im traditionellen Frauenbild lassen sich durch dieses Symbol transzendieren, das in Bildern aus der Vergangenheit, Träumen, Imaginationen und Beziehungen zu anderen Frauen erscheinen kann. „Die Göttin ist wandelbar, nicht *ein* Frauenbild, sondern viele. Sie repräsentiert verschiedene Lebensalter und Einflußbereiche, sie ist Sinnbild von Stärke und Macht ebenso, wie Schwäche, Leiden und Tod in ihrer Gestalt aufgehoben sind. Für die Frauen, die sich auf sie beziehen, ist sie ein Symbol der Ganzheit, in dem die zersplitterten und gebrochenen Einzelerfahrungen Sinn und Zusammenhalt finden.“ Weiter ist die Göttin ein Symbol für die Verbundenheit unter Frauen. „Besonders die vergessene Verbindung zwischen Mutter und Tochter wird in ihrer großen Bedeutung für die weibliche Identität wieder sichtbar und wertgeschätzt.“⁹⁰⁰

L. Scherzberg unterscheidet auf der Suche nach der Göttin den therapeutischen und den religionsgeschichtlichen Weg. Feministische Theologinnen auf dem therapeutischen Weg interessiert in erster Linie, ob das Symbol der Göttin heutigen Frauen zu ihrer Heilung verhelfen kann. Wenn also beispielsweise der Mythos vom Abstieg der sumerischen Göttin Innana in die Unterwelt Frauen zu mehr Autonomie verhilft, ist die Frage nach dem Stand der wissenschaftlichen Erforschung dieser Mythe von untergeordneter Bedeutung.⁹⁰¹ So schreibt die Jung'sche Psychoanalytikerin S. B. Perera: „Ich weiß nicht, was diese Geschichten den Sumerern genau bedeuteten.[...] Sie dienten mir als Projektionsfelder, über die ich einen Weg zur Heilung einiger eigener psychischer Wunden und solcher meiner

⁸⁹⁹ vgl. E. Neumann, 1981

⁹⁰⁰ U. Wagner-Rau, 1992, 164 ff.

⁹⁰¹ L. Scherzberg, 1995, 83

Freundinnen und Kolleginnen und all der mutterlosen Frauen finden konnte, mit denen ich in der Therapie arbeite.“⁹⁰²

E. Moltmann-Wendel sieht in der Erinnerung an Matriarchate und die Göttin eine archetypische Welt von Ganzheit und Unversehrtheit aufsteigen, die es Frauen ermöglicht, hinter gesellschaftlich angepaßtem Verhalten die Welt ihrer Träume und Wünsche zu entdecken. Wenn diese oft als naiv, irrational, unwissenschaftlich und kindlich abgedrängte Welt liebevoll und geduldig erinnert wird, bietet sie ihnen Gelegenheiten, sich neu zu finden.⁹⁰³

C. P. Christ sieht in dem Symbol der Göttin die Einheit mit allem Leben ausgedrückt, das alle Trennung und Hierarchisierung relativiert und auch die Trennung zwischen Fühlen und Denken in westlichen Theologien überwinden will. Gültig ausgedrückt findet sie diese Auffassung vom Göttlichen in A. Walkers Roman *Die Farbe Lila*. Shug beschreibt hier ihrer Freundin Celie ihre Vision von Gott: „Mein erster Schritt von dem alten weißen Mann weg waren die Bäume. Dann die Luft. Dann die Vögel. Dann andre Leute. Aber an einem Tag, wie ich ganz still dagesessen bin und mich gefühlt hab wie ein Kind ohne Mutter, und das war ich ja, da kam es mir: so ein Gefühl, daß ich ein Teil von allem bin, nich abgetrennt. [...] Ich glaub, es stinkt Gott, wenn du irgendwo in einem Feld an der Farbe Lila vorbeigehst und sie nicht siehst. [...] Alles will, daß man es liebt.“⁹⁰⁴

U. Krattiger beschreibt, wie sich mit einer kleinen Figur der Demeter „ein Gottesbild von urtümlicher Wucht, ein Archetyp, meiner Wohnung bemächtigt. Sie hat sich mir offenbart, jene, von der es im apokryphen Thomas-Evangelium heißt: *...meine leibliche Mutter hat mich wohl geboren, aber meine wahre Mutter hat mir das Leben geschenkt.*“⁹⁰⁵

Sie hat nach ihrem Abschied von Gott-Vater Gott wie M. Daly als „Seinsmächtigkeit“ erfahren, erkennt aber, daß, sobald sie versucht, sich diesen Begriff bildlich vorzustellen, er sich weiblich einfärbt. „Grund aller Dinge – Boden, Mutterboden, Matrix, Mater, Mutter Erde, Erde, Acker, Fruchtbarkeit.“ Obwohl „es nichts gibt, das keine Mutter hätte“, bietet ihr ihre reformierte Tradition „auf die tiefsten Fragen nach ‚woher‘ und ‚wohin‘, keine Mutter und

⁹⁰² zit. bei U. Wagner-Rau, 1992, S. 152

⁹⁰³ E. Moltmann-Wendel, 1987, 65 ff.

⁹⁰⁴ A. Schmidt-Biesalski (Hg.), 1989, 22 ff..

⁹⁰⁵ U. Krattiger, 1984, 107

keine Frauengestalten an: da kann doch einfach etwas nicht stimmen!“⁹⁰⁶

Mit einem neuen Wissen um die mütterliche Tiefe des Seins geht sie ihren Weg weiter, entdeckt die Gestalt der Sophia und die Grünkraft, von der Hildegard von Bingen schreibt. Sie endet ihre „Reise in eine weibliche Spiritualität“⁹⁰⁷ mit einem Gedicht, das sich im besten Sinne als Heilung von narzißtischen Verletzungen verstehen läßt:

„Heckenrosen säumen meinen Weg.
In mir ist ein klarer, ruhiger See,
von grünen Ufern umrundet.
Über ihm eine Taube mit ausgebreiteten
Flügeln.
Nur manchmal kräuselt ein Hauch die
Oberfläche,
schlägt die Taube mit ihren Schwingen –

...

Braus Gottes brütend allüber den Wassern
still
geh ich
dahin
schweigend
meinen Weg.“⁹⁰⁸

Von einer „Wiederbelebung der Göttinnen“⁹⁰⁹ hält S. Heine gar nichts. Sie sieht darin eine Reduktion der Frauen auf Fruchtbarkeit und Mutterschaft⁹¹⁰, eine „Negation des Ich, des Bewußtseins, der Freiheit im Denken und Handeln und damit des Personseins des Menschen“⁹¹¹ und die Gefahr, sich an ein „solipsistisches Selbst“ zu verlieren.⁹¹² Wenn auch aus der Rekonstruktion von Matriarchaten der verständliche Wunsch von Frauen spricht, sich an einer heileren Welt als der unseren zu orientieren, so ist es nach S. Heines Meinung doch unzulässig, feministisches Interesse mit wissenschaftlichen Qualitäten zu verwechseln. Diesen Vorwurf erhebt sie z. B. gegen H. Göttner-Abendroth, die Matriarchate als gegeben voraussetze, obwohl gerade das erst einmal zu erforschen wäre.⁹¹³

⁹⁰⁶ a. a. O., 107 ff.

⁹⁰⁷ Untertitel von „Die perlmutterne Mönchin“

⁹⁰⁸ a. a. O., 179 f.

⁹⁰⁹ S. Heine, 1989

⁹¹⁰ a. a. O., 56

⁹¹¹ a. a. O., 84

⁹¹² a. a. O., 177

⁹¹³ a. a. O., 92 f.

Weiter gibt sie zu bedenken, daß für uns heutige Menschen die Mythen nicht mehr so wirklich sind, wie „die Wetterverhältnisse“.⁹¹⁴ Sie sieht im Mythos eine Geisteshaltung, die in Antagonismen denkt. „Hier kämpfen Gut und Böse, in Gestalten personifiziert, gegeneinander und Seite an Seite, gegen den Menschen und für den Menschen, indem sie Erklärungen dafür liefern, warum es so ist und nicht anders. Die Mächte können beschworen werden *oder* zwingen zur Ergebung ins Schicksal – tertium non datur. Im Geiste des Bundsgottes dagegen wird der Mensch seiner Verfügungsgewalt über Gut und Böse inne, erkennt er seine Befreiung aus dem Bann der Götter und Dämonen, muß er nichts mehr beschwören, sondern darf verantwortlich entscheiden.“⁹¹⁵

Nach ihrer Auffassung können auch Vertreterinnen des Göttinnenfeminismus sich nicht völlig moderner empirischer Geisteshaltung entziehen und glauben nicht im mythischen Sinne an ihre Göttinnen.⁹¹⁶ Eine Chance für Veränderungen sieht sie nicht im Rekurs auf mythische Matriarchate, sondern in der Subjekthaftigkeit des Menschen und seiner Fähigkeit, „sich aus bewußten Motiven heraus für etwas zu entscheiden.“⁹¹⁷

S. Heine vermeidet tiefenpsychologische Vorgehensweisen, die alle Kulturen zu allen Zeiten durchforsten auf der Suche nach grundlegenden, sich immer wiederholenden Motiven und darum auf ein „psychisches Matriarchat“⁹¹⁸ hinweisen könnten. Die Tatsache, daß C. G. Jung das Mariendogma aus dem Jahre 1950 begrüßte, ist für sie Ausdruck der „Wiederbelebung der Urzeit“. Und ironisch meint sie, es sei im Zuge dieses Denkens folgerichtig, die „Forderung nach Aufstellung von Mariensäulen zwecks Emanzipation der Frau“ zu erheben.⁹¹⁹

Natürlich will beispielsweise U. Krattiger nicht zurück zur Anat aus Ugarit, mit einer Überbetonung von Fruchtbarkeit und Mutterschaft.⁹²⁰ Aber in der Anat, der Ishtar, der Isis, der Demeter, der lieblichen Madonnen und der schwarzen Madonnen findet sie etwas, das ihre Entfremdung von sich selbst heilt, etwas, das dem „Herrgott“ fehlt. Selbst, wenn alle Matriarchatshypothesen und

⁹¹⁴ a. a. O., 164

⁹¹⁵ a. a. O., 149

⁹¹⁶ a. a. O., 166

⁹¹⁷ a. a. O., 116

⁹¹⁸ E. Moltmann-Wendel, 1987, 65

⁹¹⁹ S. Heine, 1989, 129

⁹²⁰ a. a. O., 60 f.

Mytheninterpretationen sich als falsch erweisen würden, bliebe aufgrund der unübersehbar vielen kulturellen Zeugnisse die Tatsache bestehen, daß sich das Tremendum und Faszinosum⁹²¹ des Göttlichen auch in weiblicher Gestalt darstellen läßt und daß diese Darstellungen in der Seele heutiger Frauen einen Resonanzboden finden.

Folgt man den Einsichten C. G. Jungs, so ist in der Göttin die Mutterimago in ihrem archetypischen Glanz zu erkennen, so wie ihn eine Vision des Nikolaus von der Flüe ausdrückt: „Da kam ein schöner, stattlicher Mann durch den Palast gegangen mit einer glänzenden Farbe in seinem Angesicht und in einem weißen Kleid, wie ein Priester in seiner Albe. Und er legte ihm seine beiden Arme auf seine Achseln und drückte ihn an sich und dankte ihm mit einer ganzen inbrünstigen Liebe seines Herzens, daß er seinem Sohn also wohl zustatten gekommen und zu Hilfe in seiner Not ...“ „Und da kam eine schöne, stattliche Frau durch den Palast gegangen, auch in einem solchen weißen Kleid. [...] Und sie legte ihm ihre beiden Arme auf seine beiden Achseln und drückte ihn gründlich an ihr Herz mit einer überfließenden Liebe, daß er ihrem Sohn so treulich zustatten gekommen in seiner Not...“ C. G. Jung findet es „sympathisch, daß der einzige hervorragende schweizerische Mystiker von Gottes Gnaden unorthodoxe Urvisionen hatte und unbeirrten Auges in die Tiefen jener göttlichen Seele blicken durfte, welche alle durch Dogmatik getrennten Konfessionen der Menschheit noch in einem symbolischen Archetypus vereinigt enthält.“⁹²²

Die in dieser Vision ausgedrückte Gleichwertigkeit der männlichen und weiblichen, der väterlichen und mütterlichen Aspekte in Gott hält A. M. Rizzuto als konstituierend für ein reifes Gottesbild. Als Psychoanalytikerin sieht sie die einzige Möglichkeit des Menschen, mit dem Göttlichen in Beziehung zu treten, über Gottesbilder gegeben, die sich entwicklungsnotwendig immer an den Erfahrungen mit den Eltern orientieren. Die Überbetonung eines väterlichen Gottesbildes in den monotheistischen Religionen hat zu einer Vernachlässigung von Gottes mütterlichen Aspekten geführt mit der Folge, daß Gottes Liebe psychologisch gesehen als unvollständiger erlebt wird als die von menschlichen Eltern.⁹²³

⁹²¹ R. Otto, 1971

⁹²² C. G. Jung, G. W. 11, 334

⁹²³ E. Klinger / u. a.(Hg.), 2002, 42 f.

Wenn der Göttinnenfeminismus nicht exklusiv, d. h. als alle männlichen Aspekte aus dem Gottesbild ausklammernd erlebt wird, schließt er eine Lücke im christlichen Symbolsystem, die traditionell von der Madonna besetzt war, der aber offiziell nie der Status einer Göttin zugesprochen wurde.

In der feministischen Theologie, in die das Gedankengut der zweiten Frauenbewegung eingeflossen ist, sind neue Möglichkeiten entwickelt worden, um mit der Selbstwertproblematik umzugehen. Patriarchatsanalyse und Genderforschung haben das traditionelle Frauenbild durch die Differenzierung von biologischem und sozialem Geschlecht, von sozialer Rolle und authentischem Selbst schon erheblich modifiziert und werden weiter darin fortfahren.

Frau und Mutter sind keine Synonyme mehr, vielmehr wird das „Muttern“ als eine Funktion angesehen, die auch Männer wahrnehmen können. Die Mutter-Tochter-Beziehung wird aus dem patriarchalen Verschweigen befreit und als ein wichtiger Aspekt von Frauenbeziehungen erkannt.

Bei der „Therapie“ von Selbstentfremdung und Selbstwertstörungen setzen feministische Theologinnen auf die Affirmationen „ich bin gut“, „ich bin ganz“, „ich bin schön“, die aus dem unbedingten Angenommensein durch Gott abgeleitet werden. Weiter interessieren sie sich in diesem Zusammenhang für Schwesterlichkeit, weibliche Gottesbilder und die Göttin.

Kann in dieser neu vermessenen religiösen Landschaft das Symbol der Madonna, dem Anliegen dieser Arbeit entsprechend, einen Platz als Symbolisierung des Weiblich-Mütterlichen und als Hilfe für narzißtisch verletzte Menschen beanspruchen?

2 Das Symbol der Madonna im feministisch-theologischen Diskurs

Wie im zweiten Teil dieser Arbeit soll es auch jetzt nicht darum gehen, systematische Aussagen der Mariologie zu reflektieren. Vielmehr soll ermittelt werden, ob es Stimmen in der feministischen Theologie gibt, die dem Symbol der Madonna eine therapeutische Funktion im Hinblick auf die Selbstwertproblematik zusprechen.

E. Gössmann sieht „das neuerwachte Interesse an Maria [...] nicht mehr an Konfessionsgrenzen gebunden.“⁹²⁴ W. Beinert stellt 1988 fest, daß viele feministische Theologinnen der römisch-katholischen Kirche zu Dank verpflichtet sind, „weil sie im Gegensatz zu den kirchlichen Gemeinschaften aus der Reformation stets das Andenken an Christi Mutter wach- und hochgehalten hat.“⁹²⁵

Wie M. Kassel und C. Halkes beobachtet R. Pissarek-Hudelist, daß dieses neue Interesse am Symbol der Madonna in einer Situation entsteht, in der es viele junge Menschen gibt, „bei deren religiöser Erziehung und Sozialisation Maria überhaupt keine Rolle mehr gespielt hat.“⁹²⁶ Sie spricht sich dafür aus, diese Situation zu ertragen: „Gestehen wir uns gegenseitig in der Weltkirche unsere verschiedenen Zugänge zu Maria, unsere Umwege, ja sogar Irrwege, zu. Gestehen wir uns auch gegenseitig zu, daß wir zeitweilig oder dauernd keine solchen Wege zu Maria finden. Lernen wir uns in unseren verschiedenen Zugängen zu ertragen, zu bejahen, auszutauschen, gegenseitig zu beschenken.“⁹²⁷

In diesem Sinne sollen vier Grundtypen feministischer Mariologie vorgestellt werden, wie sie R. Radlbeck-Ossmann unterscheidet.⁹²⁸

Die Autorinnen der ersten Gruppe sehen Maria als ein „von der Männerkirche entworfenes, unterdrückerisches Idealbild der Frau.“ In der zweiten Gruppe wird Maria als „der Mythos vom weiblichen Göttlichen“ gesehen. Der dritten Gruppe gilt sie als

⁹²⁴ E. Gössmann / D. R. Bauer (Hg.), 1989, 8 f.

⁹²⁵ W. Beinert, 1988, 21

⁹²⁶ E. Gössmann / D. R. Bauer (Hg.), 1989, 161

⁹²⁷ a. a. O., 190

⁹²⁸ W. Beinert / H. Petri (Hg.), 1996 Bd. I, 438

„Symbol der Befreiung“. Die vierte Gruppe sieht in ihr die „Schwester im Glauben“.⁹²⁹

2.1 Maria, ein unterdrückerisches Idealbild der Frau

Eine negative Sicht des Symbols der Madonna hat I. Magli.⁹³⁰ Sie sieht in der Madonna ein Konstrukt, entstanden aus Abneigung, Haß und Widerwillen gegenüber der wirklichen Frau, ein Sehnsuchtsbild der männlichen Phantasie. Letztlich strebt der Mann selber die Position der Madonna an.⁹³¹ Er will wie im Judentum und später im Christentum die Gemahlin Gottes sein.⁹³² Darum besteht die wahre Schuld Adams darin, „daß er die Beziehung zur Frau derjenigen zu Gott vorgezogen hat. Der ‚Ungehorsam‘ in der *Genesis* ist der Ehebruch gegenüber Gott. Die ‚Madonna‘ konstruieren bedeutet den Weg der Schuld zurückgehen und sie leugnen.“⁹³³ Dieser Ansatz macht es unmöglich, mutterspezifische Aspekte im Symbol der Madonna zu entdecken.

Zu den Autorinnen, die in Maria ein unterdrückerisches Idealbild für Frauen sieht, gehört M. Daly, deren Buch *Jenseits von Gottvater Sohn & Co.* zu den Klassikern der feministischen Theologie gehört.⁹³⁴ Sie sieht im Symbol der Maria, das nichts „mit der historischen Gestalt der Maria, der Mutter Jesu“ zu tun hat, einen Abglanz der Großen Mutter, der im patriarchalen Christentum die „Milchsuppenqualität der Reinheit“ aufgezwungen wurde. Sie rechnet mit einem „Zweiten Kommen“ der Großen Göttin und sieht darin den Schlüssel „für die Erlösung aus der Knechtschaft von Strukturen, welche die Entfaltung des menschlichen Seins verhindert haben.“⁹³⁵

Während M. Daly in *Jenseits von Gottvater Sohn & Co.* dem Symbol der Jungfrau und dem der Himmelfahrt Mariae noch positive Aspekte abgewinnen kann, sieht sie später „in dem Werk *Reine Lust* die Verkündigung an Maria als Art übernatürlicher Vergewaltigung, bei der Maria das nach Männerphantasien

⁹²⁹ a. a. O., 438 ff.

⁹³⁰ I. Magli, 1990

⁹³¹ a. a. O., 111 ff.

⁹³² a. a. O., 22 f.

⁹³³ a. a. O., 188

⁹³⁴ M. Daly, 1980

⁹³⁵ a. a. O., 100 ff.

gemodelte ideale Opfer darstellt, da sie durch ihr Fiat dem entwürdigenden Geschehen auch noch zustimme.“⁹³⁶

Die sanften Kräfte zur Heilung des Selbst, die dem Symbol der Madonna eignen, sind nicht M. Dalys Anliegen. Ihr geht es um „das Ende der phallischen Moral“, um eine Befreiung der Frauen und Männer von dem zerstörerischen Ethos der Zweiteilung und Einteilung in Hierarchien.⁹³⁷ Sie entwirft die Utopie einer Schwesterlichkeit ohne Konflikte, Dunkel, Depressionen, Leiden. „Nichts trübt die singende, tanzende, lachende Schwesterlichkeit in ihrer Gemeinschaft, die sich vom bösen Patriarchat gelöst hat.“⁹³⁸

Das Anliegen dieser Arbeit, „mutterspezifische“ und therapeutisch wirksame Aspekte im Symbol der Madonna zu entdecken, muß für M. Dalys Denkweise nur ein „Herumdoktern an Symptomen“ sein, ein Versuch, das Gefängnis ein wenig humaner zu gestalten, angesichts der Tatsache, daß man es verlassen könnte.

2.2 Maria, der Mythos vom weiblichen Göttlichen

Zu den Autorinnen, die in Maria den Mythos vom weiblichen Göttlichen sehen, gehört C. Mulack mit ihrem Buch: *Maria, Die geheime Göttin im Christentum*.⁹³⁹ Sie beschreibt darin die Gestalt der Maria als Nachfahrin der großen weiblichen Gottheiten, deren Qualitäten und Attribute sie übernimmt. Sie ist Jungfrau wie Anath, Astarte und Artemis. Sie ist Gottesmutter wie Isis oder die in frühesten Zeiten verehrte Große Göttin. Sie ist rein, heilig und unbefleckt wie die persische Göttin Anahita und sie ist Himmelskönigin wie Nut und Hathor in Ägypten. Im patriarchalen Christentum wird Maria dazu benutzt, diese alten Erinnerungsbilder an sich zu binden, zu neutralisieren und unschädlich zu machen. „Als ‚nur‘-christliche Gestalt erinnert sie lediglich an die Geburt des einen christlichen Gottessohnes, während sie psychologisch viel mehr bedeutet.“⁹⁴⁰

Die in den alten Erinnerungsbildern liegenden Potenzen sucht die Kirche um ihres Machterhalts willen auf sich selbst zu ziehen. Dennoch können theologisch-dogmatische Vorstellungen nicht

⁹³⁶ W. Beinert / H. Petri (Hg.), 1996 Bd. I, 440

⁹³⁷ M. Daly, 1980, 116 f.

⁹³⁸ E. Moltmann-Wendel, 1989, 136

⁹³⁹ C. Mulack, 1991

⁹⁴⁰ a. a. O., 146

verhindern, daß die Gottesmutter die psychische Funktion einer Göttin behält und so beispielsweise dem Priester erlaubt, die Dimension des Weiblichen in seinem Bewußtsein zu entwickeln, wozu Einfühlungsvermögen, Kreativität, Intuition und Empfänglichkeit gehören.⁹⁴¹

Ob Frauen heute in Maria für sie Positives entdecken, hängt nach C. Mulacks Meinung mit der Überwindung der patriarchalen Bewußtseinsebene zusammen. Die christlichen Symbole müssen nicht zerstört werden – wie M. Daly es will – sie müssen nur anders als im Sinn patriarchaler „Kirchenmänner“ interpretiert werden.⁹⁴² So gilt es, die in den Mariendogmen enthaltene uralte weibliche Symbolik sichtbar zu machen, die anderes, als unterdrückerische Erfahrungen, vermittelt.⁹⁴³

Im Symbol der Jungfrau können Frauen dann „heilsame Autonomie, „höchste Freiheit“ und die „Maria vom Widerstand“ entdecken. „Die Keuschheit Marias besteht also darin, sich patriarchalischer Theorien und Denkmuster, die sich der Auslegung des göttlichen Willens bemächtigt haben, zu enthalten.“⁹⁴⁴

Im Symbol der Mutter Gottes zeigt sich eine Dimension von Mutterschaft, die nicht von Mutterfreuden oder Gehorsam gegenüber weiblichen Funktionen bestimmt ist. Vielmehr geht es um Veränderung, Neues, das Reich Gottes, um Abschaffung des patriarchalen Systems.⁹⁴⁵ Das Kind auf dem Schoß der Mutter muß männlich sein, weil der Mann dazu neigt, seine Angewiesenheit auf das Weibliche zu verdrängen.⁹⁴⁶

Das Symbol der Immaculata kann so interpretiert werden, daß die Frau, frei von der Erbsünde, nicht vom Mann erlöst werden muß, was einer Rückkehr zu alten matriarchalen Werten entspricht.⁹⁴⁷

Das Symbol der Himmelskönigin „ist Trägerin jahrtausendealter weiblicher Potenzen, die nicht nur dazu angetan sind, der Frau ein stärkeres Selbstwertgefühl zu vermitteln, sondern die ebenso die männliche Einseitigkeit der patriarchalen Gottesvorstellung in Frage stellen und überwinden helfen und damit letztlich die

⁹⁴¹ a. a. O., 146 ff

⁹⁴² a. a. O., 154

⁹⁴³ a. a. O., 19

⁹⁴⁴ a.a. O., 87 ff. u. 51

⁹⁴⁵ a. a. O., 156

⁹⁴⁶ a. a. O., 119

⁹⁴⁷ a. a. O., 195

Auferstehung der religiös mündigen Frau auf breiterer Ebene einleiten kann.“⁹⁴⁸

C. Mulack präsentiert Maria als Symbol weiblicher Stärke, Autonomie und Freiheit, das aufgrund seiner Verwandtschaft mit der matriarchalen Göttin geeignet ist, die Gefangenschaft der Frau im Patriarchat zu beenden.

Mit dieser Ansicht setzt sich R. Radlbeck-Ossmann kritisch auseinander. Sie gesteht zu, „daß die theologische Rede von der jungfräulichen Gottesmutter mit mythologischen und psychologischen Faktoren rechnen muß, die sich entweder in kirchliche Sprach- und Denkformen eingeschlichen haben oder aber sich im Bewußtsein der Gläubigen dazugesellen.“ Das Bild Marias als Göttin findet aber weder im Neuen Testament noch in der Tradition einen Anhalt. Auch eine Rückkehr zur Großen Göttin, die vorrangig für Sexualität und Mutterschaft und für die Frau als alleinige Quelle des Lebens steht, ist schon deshalb abzulehnen, weil Männer gute Gründe hätten, sich den Pflichten der Kindererziehung zu entziehen. „So zeigt sich, daß das Theologumenon von der Göttin viel zu teuer bezahlt werden muß.“⁹⁴⁹

2.3 Maria, Symbol der Befreiung

Diese Position macht deutlich, daß die feministische Theologie zu den Befreiungstheologien gehört. Maria steht „für die Option Gottes für die Armen und Entrechteten.“⁹⁵⁰ E. Schüssler Fiorenza sieht die Möglichkeit, „den Mariensymbolismus aus der Praxis und Solidarität antipatriarchaler Befreiungsbewegungen in Kirche und Gesellschaft abzuleiten“, indem die Kreativität und Emotionalität der Volksfrömmigkeit in die Diskurse der Befreiungsbewegungen integriert wird.⁹⁵¹

H. Wöller sehnt sich nach einer Maria, „die aus dem patriarchalen Gefängnis befreit ist und von uns Frauen als Jungfrau im ursprünglichen Sinn wiederentdeckt wird. Nicht die Puppe männlicher Phantasien und Dogmen, sondern die freie, ihres weiblichen Wertes bewußte Maria, die ansingt gegen diejenigen, die sich Herren und Väter nennen auf Erden und ihren Sturz

⁹⁴⁸ a. a. O., 238

⁹⁴⁹ W. Beinert / H. Petri (Hg.), 1996 Bd. I, 455 f.

⁹⁵⁰ M. Wagner, 1999, 317

⁹⁵¹ E. Schüssler Fiorenza, 1997, 271

ankündigt. Sie kann für uns Frauen zu einem Symbol werden, das von Gehorsam und Untertänigkeit befreit, gerade auch vom Gehorsam gegen männliche Autorität in der Kirche.“⁹⁵²

D. Sölle gibt der Sehnsucht nach Befreiung eine Sprache, indem sie das *Magnificat* für heutige Frauen auslegt:

„ ...
Es steht geschrieben, daß Maria sagte:
er übt macht mit seinem arm und
zerstreut die hochmütigen
er stößt die gewaltigen von ihren
thronen
und die getretenen richtet er auf.

Heute sagen wir das so:
wir werden unsere besitzer enteig-
nen und über die,
die das weibliche wesen kennen,
werden wir zu lachen kriegen
die herrschaft der männchen über
die weibchen wird ein ende nehmen
aus objekten werden subjekte wer-
den
sie gewinnen ihr eigenes besseres recht.

⁹⁵³
... „

A. E. Carr schreibt, daß „Maria heute wieder zurückgewonnen und neu gesehen“ wird. Diese Gestalt ist Ausdruck „für die Stärke der Autonomie und für das Mitleiden des Bezogenseins, zu denen eine menschliche und christliche Entwicklung führt.“ Darüber hinaus verfügt dieses Symbol über die „Kraft der Assimilation und Kulturation“, wie es sich heute in der Jungfrau von Guadelupe zeigt, wie es sich früher in der „Assimilation der großen Göttinnen des Hellenismus“ zeigte. „Somit übt Maria immer noch großen Einfluß auf die christliche Vorstellungskraft aus, besonders bei Frauen, aber auch bei Männern, vor allem in Lateinamerika, Afrika und Asien. [...] Maria als Jungfrau und Mutter braucht nicht als ein unmöglicher doppelter Anspruch verstanden zu werden, als ein unnachahmliches Ideal, sondern als ein zentrales christliches Symbol, das Autonomie *und* Beziehungsfähigkeit, Stärke *und* Zärtlichkeit, Kampf *und* Sieg, Gottes Macht *und* menschliches

⁹⁵² Publik-Forum Extra: Maria, o.J., 3

⁹⁵³ ebenda, 10

Handeln bedeutet – nicht durch Rivalität, sondern durch Kooperation.“⁹⁵⁴

Auch C. Halkes bezieht sich auf die Jungfrau von Guadelupe, der sie zutraut, nicht „verfremdend und unterdrückend“ zu wirken, „sondern rettend und befreiend.“⁹⁵⁵ Sie hofft, mit Bibel, Theologie und Religionswissenschaft „eine Maria [zu] entdecken, die eine kraftvolle, prophetische und kritische Gestalt ist, die zur Befreiung aufruft, aber zugleich menschlich nahe sein kann, entspannt und voll Hingabe, weil sie nicht habsüchtig danach strebt, Macht zu erwerben, sondern einen Aspekt eschatologischen Seins darstellt, indem sie in ihrem Protest nicht fordert, sondern hinweist, nicht tadelt, sondern offenbart, nicht verabsolutiert, sondern offen bleibt, teilhabend an jener Fülle des Seins, dem sie so einzigartig verbunden ist.“⁹⁵⁶

Wenn C. Halkes auf unseren Kulturraum blickt, fragt sie sich, warum es so schiefgelaufen ist mit der Bedeutung, die Maria für uns haben könnte. Einen Grund dafür sieht sie in dem in unserer Kultur vorherrschenden trennenden Denken, das auch im theologischen Bereich einem umfassenden, mehrdimensionalen vorgezogen wird. „Dieses Denken kann wohl übersichtlich ordnen und klare und scharfe Begriffe vermitteln, aber das Herz, das Mysterium und das Symbol mit seinen vielen Schichten entgehen ihm. Und es sind allein die Armen, die Kinder und die Künstler, die es noch unbefangen und intuitiv transzendieren.“⁹⁵⁷

Nach C. Halkes gehören die mariologischen Gedanken „mehr zu den symbolischen Themen als zum scholastisch-begrifflichen Denken.“⁹⁵⁸ In ihrer Kindheit hatte dieses Symbol die Funktion von „comfort“.⁹⁵⁹ Diesen Begriff entnimmt sie der Religionssoziologie, die darunter die Funktion des Trostes, der Geborgenheit und der Zuflucht versteht im Gegensatz zu „challenge“, dem die Funktion von Herausforderung, Aufruf zugeordnet wird.⁹⁶⁰ Beide Funktionen haben eine Kehrseite. „Comfort“ kann unkritisch bestehenden Strukturen gegenüber sein und zu bloßer Innerlichkeit, Pietismus und Sentimentalität führen, ein Grund „warum in den Kirchen vor allem Frauen sitzen.“ „Challenge“ hingegen ist „mit ein Resultat von Entmythologisierung und

⁹⁵⁴ A. E. Carr, 1990, 239 ff.

⁹⁵⁵ C. Halkes, 1984, 89

⁹⁵⁶ C. Halkes, 1980, 116

⁹⁵⁷ C. Halkes, 1984, 114 f.

⁹⁵⁸ C. Halkes, 1984, 83

⁹⁵⁹ C. Halkes, 1980, 92

⁹⁶⁰ a. a. O., 94 f.

Rückkehr zu den Quellen, kann aber einen ethischen Rigorismus mit sich bringen, an dem Herz und Gemüt verkümmern.⁹⁶¹

„Ganz zarte und liebe Erinnerungen“ hat sie an die Maiandachten in der Kirche. „Ich fühlte mich aufgenommen in eine Wolke von Zärtlichkeit, Poesie und Lieblichkeit; ich hatte alle Menschen gern, und alles war Friede.“ Nach einer Phase des Widerstandes gegen ein repressives Marienvorbild, das die Mädchen „dienstbar, züchtig und im Hintergrund, bescheiden und unsichtbar“ wollte, entdeckte sie die „challenge“-Qualität des Mariensymbols, die erste Gläubige des neuen Bundes, die Maria des Magnifikat.⁹⁶²

Wenn sie in die Tradition schaut, sieht sie zwei Marientypen. Einmal die Maria der Glaubenslehre, die immer der Person Christi untergeordnet bleibt, zum anderen eine Maria, die von einer „zuweilen überschwenglichen Frömmigkeit“ lebt, die eine eigene Ausstrahlung hat: „sie ist eine Evokation, die aus einem Urbedürfnis nach dem Lebenspendenden, Lebenerhaltenden und Lebenbeschützenden hervorgeht.“⁹⁶³

In dieser „nicht liturgischen Marienverehrung [...] vollziehen sich die Dinge zwischen der Seele oder der betenden Gemeinde und der Person von Maria. Das Gemüt kommt zum Zuge und kümmert sich nicht darum, ob es Maria um Fürsprache oder um Beistand bittet. Maria verkörpert das mütterliche Mitleid; sie ist die Barmherzige, ihr Sohn der Gerechte. Per Mariam ad Jesum (über Maria zu Jesus). Manche fühlten sich Mutter Anna sogar noch näher...“⁹⁶⁴

In der männerdominierten katholischen Kirche sieht sie in der Marienverehrung den Grund dafür, daß diese Kirche sich „milder und vielseitiger“ darstellt als der Protestantismus, „wo ein ‚einsamer Gott‘ eine hohe, aber auch strenge Ethik aufstellt.“ Dennoch stellt sie die Frage, ob nicht das im Patriarchat entstandene Bild von Gott-dem-Vater und das dem griechischen Denken entnommene Bild des Logos „die Dimension des Gemüts, des Herzens, aber auch des Körpers und – am meisten von allen – der Frau verwarlost“, so daß das religiöse Klima und die Glaubenshaltung halbiert werden und verarmen.⁹⁶⁵

⁹⁶¹ a. a. O., 121 f.

⁹⁶² a. a. O., 92 ff.

⁹⁶³ C. Halkes, 1984, 84 f.

⁹⁶⁴ C. Halkes, 1980, 99

⁹⁶⁵ a. a. O., 106 f.

Gegen die Einseitigkeit einer Macht, Leistung und Rationalität verhafteten „Vaterwelt“ plädiert sie dafür, daß „die Kirche alle Aspekte der „großen Mutter“ in Augenschein zu nehmen wagt“, damit „eine gesunde und geläuterte Mariologie sowohl für Frauen als auch für Männer heilsam“ wirken kann.⁹⁶⁶

Wie E. Drewermann wünscht sie sich darum von der Theologie den Mut, das anzuerkennen, was in der Tiefe, im Unbewußten des Menschen lebt. Als Person darf dann nicht länger „das über sich selbst nachdenkende Bewußtsein gesehen werden (psychologisch ausgedrückt: das 'männliche Prinzip'), denn gerade dadurch ist die Neubewertung der Natur, des Gefühls, des Unbewußten, 'des Weiblichen' außerhalb des Glaubens angesiedelt.“⁹⁶⁷

Zu dieser Neubewertung gehört es anzuerkennen, daß „den Menschen auf der Ebene der Bilder eine Fülle geschenkt wird, die das ganze Dasein von uns allen, Männern und Frauen, sowohl verdichtet wie erweitert. Und es wirkt einschränkend und darum nicht heilend, wenn aus Fürsorglichkeit und zum voraus die Spannung des Ambivalenten aus ihnen entfernt und verschleiert wird. Dasselbe gilt, wenn Bilder, die in einer früheren Kultur entstanden sind, allgemein gültig und verpflichtend bleiben ‚müssen‘.“⁹⁶⁸

C. Halkes hat Verständnis dafür, daß viele feministische Autorinnen sich schwerpunktmäßig mit der neuen Bewußtwerdung von Frauen und der Demaskierung einer einseitigen Theologie und Kirche befassen. Sie selbst aber bezieht die Seelsorge in ihre Überlegungen mit ein, "da jeder von uns auf seinem Lebensweg Besinnungspausen braucht, Ruhepunkte, die der Entspannung dienen, Punkte, von denen aus sich überblicken läßt, wo genau wir uns eigentlich befinden.“⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ C. Halkes, 1984, 94

⁹⁶⁷ a. a. O., 96 f.

⁹⁶⁸ C. Halkes, 1980, 107

⁹⁶⁹ C. Halkes, 1984, 131

2.4 Maria, Schwester im Glauben⁹⁷⁰

Die Autorinnen dieser Gruppe wollen Maria in erster Linie so sehen, wie sie das Neue Testament überliefert. Sie erkennen in ihr eine Glaubensgestalt, die mit großer Offenheit auf die göttliche Zumutung reagiert, die Mutter des Erlösers werden zu sollen.⁹⁷¹

C. Halkes sieht neben Maria als Symbol der Befreiung in ihr eine Glaubensgestalt.⁹⁷² Wie Abraham der ‚Vater‘ des Glaubens ist, so wird Maria zur ‚Mutter‘ des Glaubens. Maria wird als starker Mensch gesehen, der über den Glauben, die Entschlußkraft und die Autorität verfügt, um die ganze Menschheit zu vertreten und das Heilsangebot Gottes wirksam anzunehmen.⁹⁷³

E. Moltmann-Wendel betrachtet Maria im Gegensatz zu anderen großen Frauengestalten des Neuen Testaments wie Maria Magdalena und Martha als „von den Großkirchen okkupiert.“ Sie „hatte alle gewünschte und vorstellbare Weiblichkeit in sich vereinen müssen, und war von einer lebendigen, kritischen, zornigen, unangepaßten Mutter zu einem Symbol von Weiblichkeit erstarrt.“⁹⁷⁴ Für diese Symbolgestalt sieht sie keine Zukunft in einer neuen, sich entwickelnden Frauenkultur. Und „ein feministisches Prinzip, eine Maria, eine Ethik, ein Glaube – das ist die patriarchale Kirche mit umgekehrten Vorzeichen“ für sie.⁹⁷⁵

Doch sie sieht auch die Möglichkeit, von Maria wie von anderen biblischen Frauengestalten den „Überbau von Männerwünschen und -ängsten“ abzutragen. Dann erscheint unter der Jungfrau und Gottesmutter „ein ungeheuer menschlicher Mensch.“ Wir sehen ein schwangeres Mädchen, das ihr Freund Josef verlassen will.- Wir sehen eine Mutter, die wie alle Mütter den Schmerz mit ihren erwachsen werdenden Kindern aushalten muß, weil sie nicht den mütterlichen Wunschvorstellungen entsprechen.

Sie zeigt Verständnis für die Wiederentdeckung von Bildern und Mythen in der katholischen Kultur, betont aber das protestantische „Prinzip des Angenommenseins, das unsere ganze Wirklichkeit erfaßt, keine weiterführenden Offenbarungen braucht und keine göttliche Überhöhung unserer Wirklichkeit kennt. Aus ihm kommt die Freiheit unserer Person und unseres Handelns und das

⁹⁷⁰ W. Beinert / H. Petri (Hg.), 1996 Bd. I, S. 451

⁹⁷¹ a. a. O., S. 451 f.

⁹⁷² R. Niemann (Hg.), 1989, 9 ff.

⁹⁷³ M. Wagner, 1999, 320

⁹⁷⁴ E. Moltmann-Wendel, 1987, S. 198 f.

⁹⁷⁵ a. a. O., S. 202

Priestertum aller Gläubigen, das prinzipiell auf kein Geschlecht festgelegt ist.“⁹⁷⁶

Nach der Auffassung dieser Gruppe von feministisch-theologischen Autorinnen, besonders von M. Dirks und E. Moltmann-Wendel, sollten Frauen heute „Maria als *eine* ihrer Freundinnen erkennen. Mit vielen Freundinnen im Glauben, darunter auch der mütterlichen Freundin Maria, ist ihrer Ansicht nach den Frauen heute mehr gedient als mit einem neuen normativen Ideal Maria.“⁹⁷⁷

2.5 Feministisch-theologische Interessen und die therapeutischen Aspekte im Symbol der Madonna

Der erste Teil dieser Arbeit sollte darauf aufmerksam machen, wie schwer es für Menschen ohne die Erfahrung geglückter Frühkommunikation, mit dem durchdringenden Gefühl, „nicht in Ordnung zu sein“, ist, mit therapeutischer Hilfe ihr Lebenskonzept in Richtung „Angenommensein“ zu verändern.

Es sollte gezeigt werden, daß eine positive Veränderung nicht durch Appelle an den Verstand – nun begreif' doch endlich, daß du angenommen bist – zu erreichen ist. Vielmehr bedarf es dazu des geduldigen Mitgehens, des „mutterspezifischen“ Verhaltens, der unterstützenden Umgebung. Daß sich diese Aspekte im Symbol der Madonna finden, wurde im zweiten Teil dieser Arbeit thematisiert. Denn als mütterliches Symbol knüpft es an die frühesten Erfahrungen eines jeden Menschen an und verkörpert sinnfällig Haltungen, die es braucht, um ein narzißtisch traumatisiertes Selbst zu heilen.

Enthalten die dargestellten mariologischen Aussagen feministischer Theologinnen Anknüpfungspunkte für das Anliegen, die Madonna als therapeutisches Symbol für Traumatisierungen im Bereich des Narzißmus zu sehen?

Um diese Frage zu beantworten, soll der in Teil II der Arbeit angeführte Brief einer Frau an ihre Mutter mit den verschiedenen feministisch-theologischen Interpretationen des Symbols der Madonna in Beziehung gesetzt werden. Es geht um folgende Passage:

⁹⁷⁶ a. a. O., S. 201

⁹⁷⁷ W. Beinert / H. Petri (Hg.) Bd. 1, 1996, 453

„Du warst mir nicht Mutter; nicht Mutterboden, Nährboden, kein tragender Grund, keine innere Nahrung. Du warst keine annehmende, beschützende und behütende Mutter. Du liessst mich oft auf Deinem Glatteis stürzen und liessst mich liegen. [...] Lange war es nur ein Ahnen, ein Suchen nach dem inneren Weg. Mein Grund und Boden ist Gott, Jesus Christus. Maria wird mir zur annehmenden, tragenden und nährenden Mutter, zur wärmenden und beschützenden Mutter.“⁹⁷⁸

M. Daly, die in Maria ein unterdrückerisches Idealbild der Frau sieht, würde der Schreiberin wohl bewußt machen, daß sie sich an ein patriarchal deformiertes Symbol der Großen Göttin wende, das vielleicht ihren alten Verlust kompensiere, sie aber neuer Unterdrückung ausliefere. Besser sei jedenfalls, in patriarchatsjenseitiger Schwesterlichkeit auf ein zweites Kommen der Großen Göttin zu warten.

C. Mulack, die in Maria den Mythos vom weiblichen Göttlichen sieht, würde der Frau erklären, ihre Wunden habe das Patriarchat geschlagen. Zu heilen seien sie durch Identifikation mit der geheimen Göttin im Christentum als Jungfrau, Mutter Gottes, Immaculata und Himmelskönigin.

Die Theologinnen, die in Maria ein Symbol der Befreiung sehen, würden der narzißtisch verletzten Frau Maria als Sängerin des *Magnifikat* präsentieren und auf die Befreiungsbewegungen Lateinamerikas unter dem Banner der Jungfrau von Guadalupe verweisen. Allerdings würde C. Halkes ihre Sehnsucht nach Annahme, Gehaltenwerden und Schutz als Ausdruck der "comfort"-Funktion von Religion verstehen. Denn sie selber sucht nach einer Maria, die kraftvoll, prophetisch und kritisch ist, zugleich aber auch menschlich nahe, entspannt und voll Hingabe.⁹⁷⁹

E. Moltmann-Wendel, die Maria als Schwester im Glauben sieht, würde die Schreiberin des Briefes wohl warnen, sich Maria als Mutter zu erwählen, weil es sich dabei um ein von den Großkirchen okkupiertes erstarrtes Symbol von Weiblichkeit handele. Maria als Schwester oder Freundin hingegen könne durch ihren Glauben an die bedingungslose Annahme Gottes vorbildlich wirken.

⁹⁷⁸ F.-T. Schallberger, 1996, 60

⁹⁷⁹ C. Halkes, 1980, 116

Die Briefschreiberin würde also nur bei C. Halkes wirkliches Verständnis für ihre Not finden. Die anderen Theologinnen sind mehr an der „challenge“-Funktion des Symbols interessiert. Herausforderung und Aufbruch sind seit den Tagen Abrahams ein integrierender Bestandteil der biblischen Religion, dem auch die feministische Theologie mit ihrem Aufruf zu Befreiung aus Unmündigkeit und Entfremdung verpflichtet ist.⁹⁸⁰ Was sie wenig sieht, ist die Tatsache, daß – wie C. Halkes sagt – „jeder von uns auf seinem Lebensweg Besinnungspausen braucht, Ruhepunkte, die der Entspannung dienen, Punkte, von denen aus sich überblicken läßt, wo genau wir uns eigentlich befinden.“⁹⁸¹

Was jeder und jede braucht, gilt in besonderem Maße von der narzißtisch verletzten Frau. Sie bedarf in besonderer Weise der Sitzmöglichkeiten, des Gehalten- und Getragenwerdens, wie es z. B. in den Darstellungen der Mutter als Thron zum Ausdruck kommt.⁹⁸² Hilft es ihr, wenn sie erfährt, daß dieses Bild für die „primäre Bezogenheit des Menschen auf das Weibliche“ steht? Daß das Kind auf dem Schoß der Mutter männlich sein muß, weil der Mann dazu neigt, sein Angewiesensein auf das Weibliche zu verdrängen?⁹⁸³

Hilft es der Frau, die im Symbol der Madonna eine annehmende, wärmende und beschützende Mutter gefunden hat, wenn ihr erklärt wird, dieses Symbol sei lange Zeit verwandt worden, „um ein einseitiges Gottesbild ins Gleichgewicht zu bringen?“ Dadurch habe sich fast eine Ranggleichheit der Mutter und des Sohnes ergeben, die auf Polytheismus hinauslaufe. Maria sei nicht geeignet, das Weibliche ins Gottesbild einzubringen, da sie nicht göttlich, sondern menschlich sei. Die Repräsentation des Weiblichen im Gottesbild sei sicher wichtig, da jeder Mensch Primärerfahrungen mit mütterlicher und väterlicher Liebe sammle, die Anknüpfungspunkte für die religiöse Rede bieten. Zu bedenken sei aber, daß der Archetyp der Großen Mutter neben den Zügen des Lebenspendenden auch Züge des Verschlingenden aufweise. Außerdem beweise das Beispiel Indiens, daß „Göttinnen die Frau nicht vor einer bis zur Witwenverbrennung führenden Unterdrückung bewahren können.“⁹⁸⁴

⁹⁸⁰ E. Moltmann-Wendel, 1987, 63

⁹⁸¹ C. Halkes, 1984, 131

⁹⁸² E. Neumann, 1981, 104

⁹⁸³ C. Mulack, 1991, 119

⁹⁸⁴ w. Beinert / H. Petri (Hg.), 1996, Bd. 1, 454 ff.

Natürlich sind die feministisch-theologischen Gedankengänge Ausdruck „eines ernsthaften Ringens um die Wahrheit“⁹⁸⁵ und nicht in erster Linie für eine narzißtisch verletzte Frau gedacht, die ein tröstendes Muttersymbol sucht. Dennoch läßt das kleine Beispiel aus der Praxis erkennen, in welchem abstrakten Raum teilweise feministisch-theologisches Argumentieren stattfindet, obwohl diese Theologie ausdrücklich die Erfahrungen und existentiellen Bedürfnisse von Frauen zu ihrem Ausgangspunkt gewählt hat.⁹⁸⁶

Nebenbei verwundern nach viel feministischer Kritik an androzentrischer Herrschaftssprache Sätze mit einem geradezu imperativen Impetus wie: „ ... , daß die Zahl der sprachlichen Bilder für Gott insgesamt ausgebaut werden muß und Gott etwa auch als der Freund/die Freundin der Menschen vorzustellen ist. Ebenso muß auch das aus der Mystik bekannte apersonale Sprechen von Gott wieder seine Berechtigung bekommen.[...] Und schließlich kann eine solche reiche Theologie die Person Marias endlich von der ihr lange zugeteilten Lückenbüßerfunktion befreien.“⁹⁸⁷

Ein narzißtisch verletzter Mensch, voller Sehnsucht nach der „guten Mutter“ muß sich bei dieser Ausdrucksweise vorkommen, als solle er sich an Marmorklippen festhalten. Er wird D. Sölle zustimmen, die bedauert, daß „das Existentielle wirklicher Theologie“ im Wissenschaftsbetrieb oft zugrunde geht, weil „die Wissenschaft sich zur Herrin und eigentlichen Substanz der Theologie macht.“ Das führt zu einer „poesielosen“ Theologie, die sich gegen Innovation und Veränderung abschottet, „in der die Versuche, das Eis der Seele zu spalten, selber dem Vereisungsprozeß unterworfen werden.“⁹⁸⁸

Das Grundmuster feministischer und feministisch-theologischer Versuche zur Heilung des Selbst kann in dem Dreischritt: Analyse – Neudefinierung – Aufbruch gesehen werden, was in den letzten Jahrzehnten zu tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen geführt hat. Die Kehrseite dieser Aufforderung zum Aufbruch ist jedoch, daß narzißtisch verletzte Menschen, die ihr ganzes Leben schon in ständiger „Gehaltung“ (K. Asper) und auf der Flucht vor ihrem ureigenen Wesen⁹⁸⁹ verbracht haben, in dieser Haltung noch bestärkt werden. Bildlich gesprochen sind sie nach dem

⁹⁸⁵ a. a. O., 464

⁹⁸⁶ Lissner, Süßmuth, Walter (Hg.), 1988, 1101

⁹⁸⁷ W. Beinert/ H. Petri (Hg.), 1996, Bd.1, 458

⁹⁸⁸ D. Sölle, 1994, 189 ff.

⁹⁸⁹ Asper, 1998, 106

„Kinder mord“ ständig auf der „Flucht nach Ägypten“, allerdings ohne die Orte der Ruhe, die die alten Meister so liebevoll gemalt haben (Abb. 49).

Und so soll die Frage gestellt werden, ob gerade Frauen bei ihrem Aufbruch ins Neue, Unbekannte nicht durch das Symbol der Madonna eine „Herberge am Wege“ hätten finden können, wo weder Analyse noch Emanzipation noch Frauenpower noch sisterhood gefragt waren, sondern einfaches, ruhiges Dasein, geborgen und getröstet bei einer Mutter, die weder das alte noch ein neues Paradigma schreckt. Viel Hektik, Resignation und Ausgebranntsein auf dem notwendigen Weg der Frauen zu einem anderen Bewußtsein ihrer selbst wäre vielleicht vermieden worden, wenn die tiefe Sehnsucht nach der „guten Mutter“ erkannt und ernstgenommen worden wäre.

Vielleicht gestaltete sich der lebenslange Prozeß der „Loslösung und Selbstwerdung“⁹⁹⁰ nicht zu einem Weg über Abgrenzung zur Getrenntheit, wie ihn das männliche Selbst schon lange gegangen ist⁹⁹¹, wenn im Übergangsbereich (im Sinne D. W. Winnicotts) eine mütterliche Präsenz waltete. In diesem Sinne ist vielleicht die Aussage der Hamburger Bischöfin M. Jepsen zu verstehen: „Als protestantische Frau empfinde ich Maria gegenüber eine Nähe, die ich theologisch nicht ausdrücken kann und möchte. Das bleibt für mich geheimnisvoll und ich lasse es so stehen.“⁹⁹²

2.6 Die Große Göttin und das Symbol der Madonna

Wie dargestellt zeigt sich für einige feministische Theologinnen die weibliche und mütterliche Präsenz in der Göttin, die für Wiedergeburt, Heilkraft, neues Leben, für Ganzheit und Unversehrtheit steht, „ein Symbol der Ganzheit, in dem die zersplitterten und gebrochenen Einzelerfahrungen Sinn und Zusammenhalt finden.“⁹⁹³

Maria hingegen wird als eine „gespaltene Göttin“ gesehen, die von der allumfassenden Großen Göttin das hilfreiche, gütige, urmütterliche Wesen übernommen hat, während die kraftvollen, orgiastischen, nächtlich-dunklen Anteile der Göttin dämonisiert wurden. S. Rüttner-Cova sieht diesen Vorgang, den sie am

⁹⁹⁰ E. Moltmann-Wendel, 1989, 138

⁹⁹¹ C. Keller, 1993, 48

⁹⁹² frau u. mutter 5/2000, 9

⁹⁹³ U. Wagner-Rau, 1992, 167

Beispiel der germanischen Holla und ihrer Nachfolgerin Maria erklärt, nur negativ; sie verweist auf die Hexen als Projektionsträgerinnen der abgespaltenen Aspekte der jungfräulichen Himmelskönigin.⁹⁹⁴

E. Neumann sieht den Vorgang der Verlagerung von Aspekten der Großen Göttin auf andere Gestaltungen als notwendig in der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit an. Er weist auf die Wandlung und Differenzierung der ägyptischen Isis hin. „Erst wenn Horus als Vatersohn des Osiris die furchtbare Isis, die Set-Schwester, enthauptet hat, ist ihre schreckliche Seite vernichtet und verwandelt. Jetzt erhält sie von Thot, dem Weisheitsgott, den Kuhkopf, das Symbol der guten Mutter, und wird zur Hathor. Als diese Isis-Hathor ist sie die gute Mutter und gute Gattin der patriarchalen Zeit.“ Ihre furchtbare matriarchalische Seite wird an den Mutter-Bruder Set abgetreten.⁹⁹⁵

Das Symbol der Madonna hat sich in einem patriarchalen Kontext entwickelt; es hat Züge der großen Muttergöttinnen aufgenommen, ist aber nicht Ausdruck ihrer allumfassenden Herrschaft, sondern wie G. Baudler es ausdrückt, Teil eines religiösen Symbolsystems.⁹⁹⁶ Es repräsentiert nicht das Ganze religiöser Wirklichkeit, sondern wie L. Boff sagt, das „mütterliche Antlitz Gottes“.

Die Madonna ist nicht wie die Große Göttin das Zentrum, auf das sich Kosmos, Erde und Mensch beziehen. Sie ist eher ein Beziehungswesen, wie C. Halkes einmal leicht ironisch sagt: Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes, Braut des Heiligen Geistes, ein „hipen-being“. [...] Hipen ist ein Bindestrich zwischen zwei Worten.⁹⁹⁷ Positiv gewendet kann man von „Bezogenheit“ sprechen, wie sie K. Asper als notwendige Bedingung jedes therapeutischen Prozesses ansieht.⁹⁹⁸ Selbst zu den Verdammten in der Hölle nimmt die Madonna die Beziehung auf.⁹⁹⁹ Dieser Bezogenheit entspricht es, daß das Symbol sich mit den Zeitumständen wandelte, wie K. Schreiner zeigt. Sie war u. a. Theotokos und schmerzreiche Mutter, Intellektuelle und Gnadenspenderin, Adelige und Patronin der Bürger, Schutzherrin und Sterbegleiterin.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁴ S. Rüttner-Cova, 2000, 169 ff.

⁹⁹⁵ E. Neumann, 1980, 64 f.

⁹⁹⁶ G. Baudler, 1982, 70 f.

⁹⁹⁷ C. Halkes, 1984, 85

⁹⁹⁸ K. Asper, 1998, 209

⁹⁹⁹ P. Gyger, 2002, 109 f.

¹⁰⁰⁰ K. Schreiner, 1998

Im Christentum wurde der Archetyp der Großen Mutter mit der individuellen geschichtlichen Person Maria von Nazareth verbunden. Diese Aussage entspricht einem Gedankengang E. Drewermanns, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede von mythischem und christlichem Weltbild am Beispiel des sterbenden und auferstehenden Gottmenschen und dem historischen Jesus von Nazareth herausarbeitet. Seine Aussagen werden hier auf das Symbol der Madonna bezogen.¹⁰⁰¹

E. Drewermann denkt die mythische Wahrheit und die Bedeutung des Historischen im Christentum zusammen, indem er auf den gemeinsamen Ursprung aller religiösen Bilder, Mythen und Symbole in der Seele des Menschen hinweist. Diese „bewußtseinsjenseitigen Urbilder der menschlichen Seele“ besitzen „ihre eigene objektive Realität, Energie und Dynamik.“¹⁰⁰² Sie wirken im „Heidentum“ wie im Christentum. Darum hatten die frühchristlichen Apologeten große Mühe, die Inhalte christlicher Glaubenslehre wie Jungfrauengeburt, Tod und Auferstehung Christi gegen ganz ähnliche Vorstellungen wie die Geburt des Perseus von einer Jungfrau und die sterbenden und auferstehenden Götter Osiris, Adonis und Attis abzugrenzen.¹⁰⁰³ Die Apologeten erklärten darum die dem Christentum so ähnlichen religiösen Bilder zu „Zerrbildern der Wahrheit“, die die äußere Natur oder die Triebwünsche des Menschen vergotteten. „Der Gott des Christentums hingegen wollte nicht etwas an der Natur, sondern ihr freier Herr und Schöpfer sein, und der Mensch nicht ein Etwas an seinen Trieben, sondern ihr freier Lenker und Gebieter.“¹⁰⁰⁴

Die vor diesem Hintergrund im Christentum geforderte Triebeinschränkung zeitigte zuerst als Ergebnis die „Entdeckung der Personalität“, verstanden als „die Herauslösung des individuellen Bewußtseins aus der Kollektivpsyche des Unbewußten.“¹⁰⁰⁵ Obwohl die Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit eine gewisse „Triebeinschränkung und Distanz zu den Kräften des Unbewußten“¹⁰⁰⁶ voraussetzt, wurde im Christentum aus Triebeinschränkung Triebverneinung, aus Furcht vor einem erneuten Ausgeliefertsein an die Kollektivseele, eine „dumpfe Verfallenheit an das Unbewußte.“¹⁰⁰⁷ Die

¹⁰⁰¹ E. Drewermann, 1988 Teil 3, S. 514 ff.

¹⁰⁰² a. a. O., S. 530

¹⁰⁰³ a. a. O., S. 518 f.

¹⁰⁰⁴ a. a. O., S. 519

¹⁰⁰⁵ a. a. O., S. 519 f.

¹⁰⁰⁶ a. a. O., S. 527

¹⁰⁰⁷ a. a. O., S. 533

Triebverneinung schnitt das Christentum von seinen mythenbildenden Wurzeln ab und bewirkte, „daß der Begriff der Person immer dünner, inhaltsärmer und formaler wurde.“¹⁰⁰⁸

Diese Spaltung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem widerspricht der ursprünglichen Intention des Christentums. Denn es wollte den Menschen als freie, nur Gott verantwortliche Person, die von der Abhängigkeit an die psychischen Inhalte des kollektiven Unbewußten (Götter, Dämonen) erlöst war. Aber nicht durch Trennung von der unbewußten Psyche sollte dieses Ziel erreicht werden, sondern dadurch, daß die tiefen mythischen Träume in der menschlichen Seele mit einer historischen Person verbunden wurden. So brachte es „eine Verschmelzung des Kollektiven und des Individuellen hervor, die das individuelle Bewußtsein davor bewahrte, in psychotischer bzw. mythischer Weise von den Inhalten des Unbewußten überschwemmt zu werden. [...] Umgekehrt verband es das Individuelle unauflöslich mit den Inhalten des Unbewußten und wirkte daher auf das intensivste einer unfruchtbaren Isolation des Bewußtseins entgegen.“¹⁰⁰⁹

So betrachtet, spricht im Symbol der Madonna nicht nur die Große Mutter als Inhalt der Kollektivseele, aber auch nicht nur die historisch-kritisch gesehene Schwester im Glauben. Vielmehr entstammt dieses Symbol einem Stadium menschlicher Bewußtseinsentwicklung, das einen Raum personaler Freiheit gegenüber den mächtigen Strebungen der mythenschaffenden Seele kennt. Dabei bleibt dieses Reservoir von Kräften und Strukturen der lebendige Untergrund der Entscheidungs- und Wahlmöglichkeiten der bewußten Persönlichkeit, wird weder verdrängt noch abgetrennt, wird aber auch nicht mehr ausschließlich als dunkler Drang erlebt, dessen Übermächtigkeit der einzelne ausgeliefert ist.

Das Symbol der Madonna entspricht dann, wie das gesamte christliche Symbolsystem einem Menschen im Individuationsprozeß, der weiß, daß er in einem Kontinuum von Werden und Vergehen, Wachsen, Fruchten und Sterben steht, der weiß, daß er sich in einem Zusammenhang symbolischer Gestaltungen bewegt. Dieses Symbol kann die Selbstwerdung fördern, weil sich in ihm – tiefenpsychologisch gesprochen – nicht nur Archetypisches im Sinne von Schicksalsergebenheit ausdrückt. Vielmehr steht eine historische

¹⁰⁰⁸ a. a. O., S. 527

¹⁰⁰⁹ a. a. O., S. 532

Gestalt, die „sie selbst“ ist, bewußt einem Geschehen gegenüber (Engel, Stimme Gottes), fragt, antwortet und verhält sich erst dann. Das göttliche Faszinosum und Tremendum¹⁰¹⁰ vernichtet nicht, sondern sucht Zusammenwirken.

Das Zusammenwirken der historischen Gestalt mit dem unfaßbaren überrationalen Göttlichen und seine Auswirkungen führen schließlich zu ihrer Überkleidung mit allen mythischen Attributen. So wird weder der Wahrheit der Seele noch der Selbstheit einer individuellen Gestalt Gewalt angetan. Und es entsteht ein Symbol, das bei aller mythischen Großartigkeit seine historischen Bezüge nicht verleugnet. Gerade so, möchte man sagen, kann das Symbol der Madonna als die mütterlich Mitgehende die Menschen auf ihrem Weg in immer größere Bewußtheit begleiten. So kann sie – weil die Zeit offenbar gekommen ist – Frauen (und Männern) auf dem Exodus aus dem Patriarchat zur Seite stehen.

Das Symbol der Madonna bildet dabei einen Gegenpol zu der immer aus dem Bestehenden herausrufenden Stimme des Väterlich-Göttlichen. Halten, Tragen, Entspannen, zur-Ruhe-kommen-Lassen sind die notwendigen Voraussetzungen, um immer wieder den Neubeginn zu wagen. A. Greeley räumt diesem Symbol sogar den Vorrang vor jeder Form von Aktion und Initiative ein, wenn er sagt: „Sollte es zu einem Wettstreit kommen zwischen dem Symbol des Atlas - und dem Symbol der *lächelnden Jungfrau von Chartres*, dann wäre mir nicht bange, wer am Ende den Sieg davontragen wird.“¹⁰¹¹

E. Drewermann betont, daß unsere Welt seelisch „ganz offenkundig der ergänzenden Wahrheit der Großen Mutter bedarf.“¹⁰¹² Die katholische Kirche sieht er „wie verzweifelt bemüht, in Form der Mariologie ein inneres Gleichgewicht zu der Härte und Brutalität der Vaterwelt zu schaffen [...] wie ein Mensch am Rande einer ausbrechenden Psychose, dem sich von innen her bestimmte selbstregulierende Bilder und Vorstellungen kaskadenartig mit absoluter verbindlicher Gewalt buchstäblich als Zeichen seines Heils aufdrängen.“¹⁰¹³ Mit den Augen der Seele betrachtet ist „das Bild der ewig jungfräulichen Mutter Gottes“ Ausdruck „nicht endenden mütterlichen Erbarmens“ eines Göttlichen, das uns als seine Kinder will.¹⁰¹⁴

¹⁰¹⁰ R. Otto, 1971.

¹⁰¹¹ A. Greeley, 1979, S. 243

¹⁰¹² E. Drewermann in Z. f. Missions- u. Rel.wissenschaft, 2/82, 114

¹⁰¹³ ebenda

¹⁰¹⁴ E. Drewermann, 1992, 57

2.7 Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die vorgestellten feministisch-theologischen Autorinnen mehr an der „challenge“-Funktion als an der „comfort“-Funktion des Symbols der Madonna interessiert sind – wenn sie ihm überhaupt einen Stellenwert einräumen.

Als Ausdruck der Nichtausbalanciertheit zwischen „challenge“ und „comfort“ kann u. a. der Mutter-Tochter-Konflikt angesehen werden. Denn gerade der Auszug oder das Herausgerufenwerden der Tochter aus der Welt der patriarchalen Mutter ruft nach „comfort“, nach Umfängen, Begleiten und Trösten durch die „gute Mutter“, die nicht durch die feministische Große Schwester zu ersetzen ist.¹⁰¹⁵

Die Anwesenheit der „guten Mutter“, des „mutterspezifischen“ Verhaltens ist um so notwendiger, als gerade die feministische Analyse erweist, wie tiefgreifend die narzißtischen Störungen von Frauen in einer androzentrischen Kultur (gewesen) sind. Wie soll die Selbstwerdung gelingen ohne die ruhige, zuverlässige Anwesenheit des Mütterlichen? Wie soll die Schwesterlichkeit den Frieden halten ohne Bezug auf ein übergeordnetes Mütterliches? Was soll der Exodus, wenn nicht in einen neuen mütterlichen Raum hinein?

Natürlich haben Feministinnen erst einmal allen Grund, vor dem Mütterlichen zurückzuschrecken, war es doch traditionell der Archetyp, den Frauen verkörpern sollten ohne Rücksicht auf das Selbst der Frau. So schreibt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Redemptoris Mater“ (Nr. 46, 1987): „Im Licht Marias erblickt die Kirche auf dem Antlitz der Frau den Glanz einer Schönheit, die die höchsten Gefühle widerspiegelt, deren das menschliche Herz fähig ist: die vorbehaltlose Hingabe der Liebe; eine Kraft, die größte Schmerzen zu ertragen vermag; grenzenlose Treue und unermüdlichen Einsatz, die Fähigkeit, tiefe Einsichten mit Worten des Trostes und der Ermutigung zu verbinden.“¹⁰¹⁶

Es kann nicht darum gehen, Frauen als Mütter zu mißbrauchen, sondern zu erkennen, daß Frauen eine Mutter brauchen. Und zwar eine, die in ihren Befreiungsbewegungen mit ihnen geht wie die Jungfrau von Guadalupe mit den Unterdrückten

¹⁰¹⁵ E. Moltmann-Wendel, 1989, S. 136

¹⁰¹⁶ Ch. Beilmann, 1999, S. 71 f.

Lateinamerikas.¹⁰¹⁷ Eine, die auf der Flucht nach Ägypten ihr Kind hält und ihm immer wieder Ruhepunkte verschafft.

Wenn der erste Satz des Feminismus lautet, ich will vom falschen zum wahren Selbst gelangen, so müsste – das ist die Intention dieser Arbeit – der zweite lauten: nur mit Hilfe der Mutter kann ich zum wahren Selbst gelangen. Diese Mutter kann nicht mehr die elementare, frühkindliche sein, auch nicht die Heimat, die Partei, die Kirche, die Natur¹⁰¹⁸, sondern eine, die das alles umfaßt und darüber hinaus sich in immer neuen Aspekten zeigt, so wie die historische, konkrete Situation es erfordert.

In diesem „Wandlungscharakter des Großen Weiblichen“¹⁰¹⁹ hat das Symbol der Madonna seinen Ort. Und wenn es noch lebendig ist, wird es sich wohl weiter wandeln, so wie es K. Schreiner für das Mittelalter beschrieben hat, so wie die Befreiungstheologie und Teile der feministischen Theologie neben der Maria des „Fiat“ die Maria des „Magnifikat“ entdeckten.

¹⁰¹⁷ C. Halkes, 1980, S. 115

¹⁰¹⁸ H-J. Fraas, 1977, 46

¹⁰¹⁹ E. Neumann, 1981, S. 305 ff.

3. Protestantische Theologie

3.1 Feministische Theologie aus dem Blickwinkel protestantischer Theologie

Bevor erkundet wird, wie evangelische Theologen sich mit der Narzißmusproblematik und dem Symbol der Madonna auseinandersetzen, sollen einige protestantische Autoren befragt werden, welche Haltung sie gegenüber der feministischen Theologie einnehmen.

3.1.1 S. Heine: Bloße Opposition führt nicht weiter

Wie schon erwähnt, äußert sich S. Heine kritisch zum Göttinnenfeminismus und stellt ihm den Bundesgott gegenüber, der den Menschen jenseits mythischer Schicksalsergebenheit zu verantwortlicher Entscheidung ermächtigt.¹⁰²⁰ In einem Aufsatz über „Maria, die Mutter Jesu, in der feministischen Theologie“ spricht sie sich sowohl gegen „eine pauschale Zurückweisung des feministischen Protests“ aus als auch gegen „eine unkritische Zustimmung zu allem, was feministische Interpretation bietet.“¹⁰²¹

Sie hält den feministischen Protest gegenüber einer Tradition für berechtigt, die Frauen als eine Art Mängelwesen betrachtet und den Mann mit dem Menschen gleichsetzt. Wenn aber nun die Frau mit dem Menschen gleichgesetzt und das männliche Geschlecht abgewertet wird, beraubt sich die feministische Kritik ihrer Kraft, weil sie die Verhältnisse nur umkehrt. Eine Theologie, die sinnvolles und mißbrauchtes theologisches Denken unterscheidet, kann schon in der alttestamentlichen Prophetie Gott als „kritisches Gegenüber“ aller menschlichen Herrschaft aufzeigen, wozu auch ein für Frauen demütigendes Geschlechterverhältnis gehört.

Daß die feministische Theologie die Beziehung zwischen Glauben und menschlicher Seele mit ihren Sehnsüchten und Hoffnungen und ihrer Fähigkeit zum Visionären und zum Symbolischen ernstnimmt und im Glauben nicht nur objektive Lehre und Moral sieht, hält S. Heine für berechtigt.¹⁰²² Denn es geht für Männer und Frauen darum, ein ausgewogenes Verhältnis von Natur und

¹⁰²⁰ S. Heine, 1989, 149

¹⁰²¹ M. Kießig (Hg.), 1991, 122

¹⁰²² a. a. O., 131 ff.

Kultur, Gefühl und Vernunft, Unbewußtem und Bewußtsein zu finden.

Wenig hilfreich ist es, Autonomie gegen Gemeinschaftsfähigkeit auszuspielen. „Das Ziel wäre daher, von einer Opposition zwischen den Geschlechtern wegzukommen auf eine Gemeinschaft von Frauen und Männern hin innerhalb, aber auch außerhalb der Kirchen.“ Im Hinblick auf Maria bemängelt S. Heine, daß sie in der feministischen Literatur keinerlei Hinweis für ihre theologische Bedeutung „als Beglaubigung des Menschwerdung Gottes“ gefunden hat.¹⁰²³

3.1.2 Uwe Gerber: Es geht um die Transformation aller Menschen

Während S. Heine in der feministischen Theologie die Gefahr bloßer Opposition und Umkehrung der Verhältnisse sieht, schreibt U. Gerber: „Feministische Theologie liebt keine Trennungen und Dualismen, wie sie in unserem abendländischen Patriarchalismus üblich sind.: Geist – Materie, Himmel – Erde, männlich – weiblich usw. Solche Dualismen hält feministische Theologie für das Grundmuster typisch patriarchalen Machtdenkens, das zwecks Herrschaft durch abstrakte Gegenüberstellungen Ordnung schaffen will und darüber die lebendige Vielfalt und Ganzheitlichkeit der wirklichen Welt vergißt.“¹⁰²⁴ U. Gerber will sich und anderen mit seinem Buch *Die feministische Eroberung der Theologie*, das er nicht als Beitrag zu feministischer Theologie versteht, die theologischen Überlegungen und Intentionen des christlichen Feminismus klarmachen, so daß Vorurteile und Ängste gegenüber der feministischen Theologie abgebaut und deren vorschnelle Verurteilung verhindert werden kann.¹⁰²⁵

Er zeigt Sympathien für feministisch-theologische Versuche, aus Jesus wieder einen 'ganzen Menschen' zu machen, der nicht wie in der kirchlichen Christologie als eine Art Übermensch und göttliche Ausnahmeerscheinung in einem Jenseits verstanden wird, radikal abgehoben von uns sündigen Menschen. Der „feministische Jesus“, der in „gegenseitig belebenden, öffnenden und wärmenden Beziehungen“ lebte, würde wenig Freude an heutigen Kirchen und Gemeinden haben mit ihrer „Bischof-

¹⁰²³ a. a. O., 134 f.

¹⁰²⁴ U. Gerber, 1987, 120

¹⁰²⁵ a. a. O., 9

Oberkirchenrat-Pfarrer-Gemeindemitglieder-Hierarchie“. In der Nachfolge dieses 'Jesus in Beziehung' tendiert die feministische Theologie zu Basis- oder Personalgemeinden, die selbst aufgebaut und gestaltet werden.¹⁰²⁶

In diesem Zusammenhang interessiert U. Gerber der Begriff der „Schwesterlichkeit“. Was diese „Kirche der Schwesterlichkeit“ will, beschreibt er mit einem Bericht von M. Bührig über einen Sonntagsgottesdienst in einer römischen Basisgemeinde: „Ein Gottesdienst in einem unfestlichen Raum, der aber voll von Leben war, in der Mitte ein großer Tisch mit Blumen, Menschen darum herumsitzend, fröhliche und belastete Menschen. Eine Bibelauslegung, nicht von einem gehalten (auch nicht von einer), sondern von verschiedenen Frauen und Männern, bezogen auf ihr eigenes Leben, ein Theologe dabei, der von der Bibel her wiederum einiges in einen Rahmen stellen konnte. Die Taufe eines Kindes, die Tauf liturgie von allen gesprochen und nachher die Wünsche an den Täufling von allen persönlich gesagt, die eine Beziehung zu den Eltern hatten. Das Mahl, das Abendmahl, geteilt von allen und im Anschluß an den Gottesdienst ein Picknick, bei dem alle gaben und nahmen und ihr Leben miteinander teilten. Eine Kirche der Menschen und für die Menschen, eine horizontale, kommunikative Kirche, und das an einem Sonntagmorgen. Nicht als Ergänzung eines traditionellen Gottesdienstes, wie wir das ja auch machen, sondern dieser selbst ganz. – Aber eben, das war eine Basisgemeinde am Rande der offiziellen Kirche.“¹⁰²⁷

„In Beziehung sein“ bedeutet in der feministischen Theologie so zu glauben, daß Gott in unseren Beziehungen entdeckbar ist im Gegensatz zu einem einseitigen, inneren Gehorsam einem jenseitigen Gott gegenüber.¹⁰²⁸ U. Gerber kann dem zustimmen, denn er sagt: „Glaube ist das Ganzwerden von uns Menschen in uns selbst, in Beziehung zu anderen Menschen und zur Mutter/Schwester Erde.“ Dies angemessen auszudrücken ist, „ein Defizit in den Kirchen und in der herkömmlichen Theologie.“¹⁰²⁹

Wenn auch vieles an einer „Kirche der Schwesterlichkeit“ verlockend erscheint, so stellt U. Gerber auch kritische Fragen: Handelt es sich nicht wie bei anderen christlichen Aufbrüchen um eine reine „Mittelstandsbewegung“? Wo sind die „realutopischen

¹⁰²⁶ a. a. O., 26 ff.

¹⁰²⁷ a. a. O., 139 ff.

¹⁰²⁸ a. a. O., 104

¹⁰²⁹ a. a. O., 113

Entwürfe“, die z. B. das klassische Pfarramt, die Finanzen, die ökumenische Intention, den Religionsunterricht betreffen? Die „Schwesterlichkeit“ muß nach seiner Auffassung begrifflich und lebenspraktisch deutlicher gemacht werden. Denn ohne kritische Reflexion und Vermittlungsarbeit kann die damit symbolisierte Autonomie leicht in zeitlose Mythologie umkippen.

Trotz vieler Unklarheiten stellt sich ihm aber die Frage, ob in einer Zeit privatisierter Glaubensüberzeugungen, in der das Christentum seine „konsensstiftende Kraft“ verliert, nicht ein Verbund christlicher Basisgruppen „nicht die angemessenste Form von Kirche als kommunikativem Dasein-für-andere“ ist.¹⁰³⁰

U. Gerber zeigt, daß die Rede von der „Schwesterlichkeit“ weit über den Rahmen einer vorwiegend therapeutischen Funktion hinausreicht, in der sie bisher in dieser Arbeit thematisiert wurde. Auch „Gott-in-Beziehung“ als Ermöglichungsgrund von Schwesterlichkeit sieht er nicht nur als dynamisches Phänomen, sondern als wichtigste Voraussetzung feministischer Ethik, die es unmöglich macht, Gott dogmatisch vorauszusetzen um dann ethische Konsequenzen in Form von Gesetzen zu ziehen. Das feministisch-theologisch gedachte Beziehungsgeschehen zwischen Gott, Mensch und Erde bezeichnet er als „nachtheistisch-ethische Veränderungswissenschaft“, zentriert auf die Befreiung der Frauen und von dort aus auf die „Transformation“ aller Menschen.¹⁰³¹

Bei grundsätzlichem Verständnis fragt er wieder nach Konkretisierungen einer solchen „spirituellen Ethik“. „Wie bekommt man Einfluß auf Quotenregelungen am Arbeitsplatz und auf Wahllisten? Wie setzt man Arbeitsrechtsschutz durch für Frauen (und Männer), die Kinder haben, aufziehen und dann wieder in ihren Beruf gehen möchten?“ Er sieht die Gefahr, daß aus der „spirituellen Ethik“ eine „elitäre Gruppen-Ethik“ wird.¹⁰³²

Den Begriff „Narzißmus“ versteht U. Gerber im üblichen Sinn als Konzentration auf das eigene Ich. Als „Identitätssuche“ gesteht er der feministischen Theologie jedoch Narzißmus genauso zu wie anderen Befreiungsbewegungen. Im Hinblick auf die feministische Ethik der Beziehungen ist er sogar der Meinung, daß sie „gerade den Dualismus von narzißtischer Identitätssuche und

¹⁰³⁰ a. a. O., 158 ff.

¹⁰³¹ a. a. O., 132 f.

¹⁰³² a. a. O., 137 f.

Befreiungsaktionen, die den einzelnen überfordern, überholen“ will.¹⁰³³

In Maria sieht U. Gerber die „größte weibliche Projektionswand“ menschlicher Lebenserwartungen und –enttäuschungen, während Jesus die „größte männliche Projektionswand“ ist. Bei der Durchsicht feministisch-theologischer Positionen kommt er zu dem gleichen Schluß wie E. Moltmann-Wendel, daß „Maria also gerade nicht als das interkonfessionelle feministische Grundsymbol für die neue Frau, die neue Kirche der Schwesterlichkeit, die neue sanfte Weltgemeinschaft“ anzusehen ist.¹⁰³⁴

U. Gerber gehört zu den Theologen, die die Anliegen feministischer Theologie aufnehmen, „entweder als spezifische feministische Theologie der Frauenbefreiung oder als Aspekt der Frauen-Befreiung innerhalb einer allgemeinen politischen Befreiungs- und Revolutionstheologie.“ Er spricht sich für theologische Frauenforschung und angemessene Frauen-Vertretung in allen kirchlichen Gremien aus. Und mit E. Moltmann-Wendel fragt er, ob „Christentum und Patriarchat unlösbar miteinander verbunden“ sind oder ob es „eine Ehe auf Zeit unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen“ war.¹⁰³⁵

3.1.3 Kurt Lüthi: Die feministische Theologie ist Teil heute notwendiger Befreiungsbewegungen

K. Lüthi geht es darum, „den Freiheitsimpuls der biblischen Botschaft so zu vermitteln, daß er Menschen von heute motiviert, sich für aktuelle Befreiungsbewegungen einzusetzen.“¹⁰³⁶ Er sieht einen Zusammenhang von „Gottes Menschenfreundlichkeit“ und „Gottes Initiativen zur Befreiung des Menschen“ mit heutigen Befreiungsbewegungen, die sich gegen Sexismus, Rassismus und falsche Macht und Herrschaft richten.¹⁰³⁷ Dieser Zusammenhang ist grundgelegt durch das „alttestamentliche Exodusmotiv, das von einem Gott spricht, der immer neu wieder aufbricht und einen Zustand vorn unter sein Verheißungswort stellt.“¹⁰³⁸

¹⁰³³ a. a. O., 134

¹⁰³⁴ a. a. O., 156 f.

¹⁰³⁵ a. a. O., 188 f.

¹⁰³⁶ K. Lüthi, 1978, 9

¹⁰³⁷ a. a. O., 227 f.

¹⁰³⁸ a. a. O., 60

Im Denken unserer Zeit entsprechen dem die Umschreibungen „Offenheit“ und „Horizont“, durch die festschreibende Definitionen und Mißbrauch durch Interessen verhindert werden. In diese Richtung geht auch das Denken von S. de Beauvoir, die K. Lüthi zitiert: „Jedes Subjekt setzt sich konkret durch Entwürfe hindurch als eine Transzendenz; es erfüllt seine Freiheit nur in einem unaufhörlichen Übersteigen zu anderen Freiheiten; es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausweitung in eine unendlich geöffnete Zukunft.“¹⁰³⁹

In biblischen Bezügen zeigt sich Offenheit und Transzendieren am klarsten in der Gestalt Jesu, der mit dem Gesetz in ungewohnter Weise umgeht und sich mit Außenseitern solidarisiert. Nach K. Lüthi ist es theologisch begründbar, daß es „eine grundsätzliche Vermittlungsmöglichkeit biblischer Gottesaussagen mit Aussagen und Haltungen des heutigen emanzipatorischen Denkens und eine entsprechende Praxis“ gibt.¹⁰⁴⁰ In der Frauenbefreiung sieht er ein „wichtiges, herausforderndes Modell“, den „Testfall von Emanzipation.“¹⁰⁴¹

Unter diesen Voraussetzungen setzt er sich mit der Sexualethik als Ich-Du-Begegnung, mit der Tiefenpsychologie der Frau und der Symbolik des Weiblichen auseinander. Er betont die Bedeutung einer reifen Sexualität für die Identitätsfindung der Persönlichkeit und plädiert für eine repressionsfreie Erziehung auch gerade der Mädchen.¹⁰⁴² Die Narzißmusproblematik erwähnt er indirekt durch den Hinweis, daß „in sexuellen Erfahrungen mehr und mehr seelische Probleme der Isolation, der Einsamkeitsgefühle und ihrer Überwindung eine Rolle spielen.“¹⁰⁴³ Unter tiefenpsychologischen Aspekten weist er auf die immer noch prägenden Einflüsse einer paternalistischen Kultur für das Vatererleben des Mädchens hin, die durch die „Vater-Imagines der Religion“ eine „mächtige Stütze“ erfahren. Das Mädchen erlebt „Gott in der Ambivalenz des Patriarchen, Priesters, Erlösers und des Despoten und strengen Hüters der Autorität.“¹⁰⁴⁴

Mit E. Neumann sieht K. Lüthi das Mädchen in der Gefahr, Tochter des ewigen Vaters zu bleiben und damit selbst „zur Hüterin ihres Gefängnisses im Patriarchat“ zu werden. Dagegen setzt er auf befreiende Gottesvorstellungen, die die Über-Ich-

¹⁰³⁹ a. a. O., 20 f.

¹⁰⁴⁰ a. a. O., 62 f.

¹⁰⁴¹ a. a. O., 228

¹⁰⁴² a. a. O., 120 ff.

¹⁰⁴³ a. a. O., 91

¹⁰⁴⁴ a. a. O., 144 f.

Religion und die Über-Ich-Theologie hinter sich lassen, indem sie in Gott einen wichtigen „Impuls zur Befreiung, Mündigkeit und Glücksfähigkeit des Menschen“ sehen.¹⁰⁴⁵

Für die überwiegend männlichen Aspekte des biblischen Gottesbildes, vor allem desjenigen des Alten Testaments, benennt K. Lüthi drei Begründungen. Einmal werden weibliche Göttinnen und weibliche Symbole abgelehnt, weil sie aus der für den Jahweglauben fremden Umwelt stammen. Zum anderen werden weiblich religiöse Symbole zu Wirkungen und Kräften Jahwes umfunktioniert, oder sie werden verdrängt statt bewältigt, was zu einer "Wiederkehr des Verdrängten"¹⁰⁴⁶ führt, z. B. zur Gestalt der Sophia, in der die von Israel abgelehnte Liebesgöttin als „Mitschöpferin und Throngenossin Gottes“ zurückkehrt.¹⁰⁴⁷

Diente früher die männliche Symbolik zur „Selbsterhaltung des Jahwismus“, so hat sie heute ihren Sinn verloren, und es stellt sich die Frage nach Gegenbildern, wie sie in den Gegentraditionen der Sophia, der Androgynität Christi, der Gnosis, der Kabbala, der deutschen Mystik, in Idealismus, Romantik, russischer Religionsphilosophie, aber auch in der Psychologie C. G. Jungs zu finden sind.¹⁰⁴⁸

Für weiterführend in der heutigen Situation hält K. Lüthi die Überlegung, daß es im innertrinitarischen Geschehen keine Über- und Unterordnung gibt. Damit sind auch die Beziehungen zwischen Mann und Frau durch Offenheit und Beziehungsreichtum qualifiziert und lassen patriarchalische und sexistische Wertvorstellungen nicht zu. Eine Kirche, die sich diesem in der Trinität vorgebildeten Beziehungsreichtum öffnet, würde „gegen frauenfeindliche Traditionen des Christentums stehen und sie kritisch zersetzen.“¹⁰⁴⁹

Dem Symbol der Madonna spricht K. Lüthi keine befreiende Wirkung zu, weil heutige Frauen sich „mit einer in göttliche Dimensionen erhöhten Maria“ nicht identifizieren können. Das Symbol wird zum „bloßen Jenseitstrost“, ohne Unrechtszustände zu verändern. Es birgt die Gefahr „zwanghafter Regression“ und ist „aus der Solidarität menschlicher Sexualität“ herausgehoben.¹⁰⁵⁰ Ob Maria am Beziehungsreichtum Gottes

¹⁰⁴⁵ a. a. O., 153 ff.

¹⁰⁴⁶ a. a. O., 168 f.

¹⁰⁴⁷ a. a. O., 184 f.

¹⁰⁴⁸ a. a. O., 192 ff.

¹⁰⁴⁹ a. a. O., 225 ff.

¹⁰⁵⁰ a. a. O., 219

teilhaben könnte, wird nicht thematisiert, auch nicht die Frage, ob Mütterliches immer regressiv sein muß.

Aus der nicht hierarchischen Beziehungsstruktur von Mann und Frau als Abbild des trinitarischen Beziehungsreichtums folgert K. Lüthi, „daß sich die Frau nicht ich-einsam emanzipieren und befreien kann, sondern daß die Befreiung der Frau grundlegend und unauflöslich mit der Befreiung des Mannes verbunden ist.“¹⁰⁵¹ Von daher kritisiert er das Postulat: „Nur Frauen können Frauen helfen.“ So wird das Vorurteil gefördert, daß die Männer an allem schuld sind und männlich = schlecht, weiblich = gut bedeutet. Das wiederum würde zu neuen Aussagen über das „Wesen der Frau“ führen, die die Möglichkeit des Offenseins verspielen, und die Notwendigkeit eines Emanzipationsprozesses mißachten, der Männer wie Frauen betrifft.¹⁰⁵²

Nur wenn der Mann die Bedürfnisse von Frauen und ihre Bemühungen um Befreiung und Selbstfindung kennt, kann er seinem männlichen oder „männischen“ Rollenverhalten gegenüber kritisch werden und selbst in einen Prozeß der Selbsterkenntnis und Selbstbefreiung eintreten, „einen Weg der Reifung, der durch mehr Sensibilität, mehr Emotionalität, mehr Selbstkritik und mehr Solidarität mit den Frauen gekennzeichnet ist.“¹⁰⁵³

S. Heine, U. Gerber und K. Lüthi sehen in der feministischen Theologie und ihren Zielen eine Konkretion des biblischen Glaubens an den Gott des Exodus, der immer neu aus der Sklaverei in die Freiheit führt. Das Symbol der Madonna bleibt in dieser Perspektive blaß: „Beglaubigung der Menschwerdung Gottes“, kein „Grundsymbol für die neue Frau“, „Jenseitstrost“.

Nachdem einige Reaktionen auf feministisch-theologische Positionen aus dem Bereich protestantischer Theologie kritische Zustimmung zeigen, sollen nun einige Positionen protestantischer Autoren zu den Themen Narzißmus und Symbol der Madonna vorgestellt werden.

¹⁰⁵¹ a. a. O., 224

¹⁰⁵² a. a. O., 244 ff.

¹⁰⁵³ a. a. O., 267 ff.

3.2 Protestantische Stimmen zur Narzißmusproblematik

Die Loccumer Protokolle zum Thema „Narzißmus und Religion“ vermitteln einen Eindruck von den vielfältigen Anknüpfungspunkten, die die Narzißmustheorien der Theologie bieten. W. Meng befaßt sich mit den psychoanalytischen Narzißmustheorien und ihrer Bedeutung für die kirchliche Praxis. R. Preul und F. Schweitzer interessieren sich für die Thematik im Hinblick auf religiöse Entwicklung und Sozialisation. Der Intention dieser Arbeit entsprechend sollen die Autoren daraufhin befragt werden, ob sie einen Zusammenhang zwischen „mutterspezifischem“ Verhalten und der gesunden Entwicklung, bzw. der Heilung des Selbst sehen. Weil auch H.-J. Fraas mit seinen Überlegungen zur religiösen Entwicklung und Erziehung an tiefenpsychologischen Erkenntnissen, wenn auch nicht ausdrücklich an der Narzißmusforschung, orientiert ist und von daher der frühen Mutter-Kind-Beziehung große Aufmerksamkeit schenkt, ist seine Auffassung des „Mutterspezifischen“ von Interesse. Weiter sollen J. Scharfenberg, H. Kämpfer und H. Wolff vorgestellt und ihre therapeutischen Ansätze auf mutterspezifische Relevanz befragt werden.

3.2.1 Loccumer Protokolle: Narzißmus und Religion

Es handelt sich um Ergebnisse einer Tagung, die sich mit der Frage befaßte, „ob die kritische Aufarbeitung des Verhältnisses von Religion und Narzißmus Anregungen für eine neue Lebensform der Kirche enthält.“ Die Selbstpsychologie wird als Schlüssel für die Herangehensweise an Probleme angesehen, die von der Familiensituation bis zur Politik reichen, aber auch als Verständnishilfe für Schwierigkeiten und Defizite in der kirchlichen Kommunikation.¹⁰⁵⁴

Mit mutterspezifischen Aspekten der Selbstpsychologie befaßten sich der katholische Theologe und Psychoanalytiker H. Wahl und die niederländischen Theologen H. Faber und H.-G. Heimbrock. H. Wahl versteht Liebe als eine Operationalisierung von Liebe, die in der Lage ist, sich einem anderen als Selbstobjekt zur Verfügung zu stellen, so daß er über das passiv geschenkte Verstanden-Werden hinaus zu aktiver empathischer Resonanz mit anderen gelangen kann. Eine Kirche, die sich diesen Prozeß

¹⁰⁵⁴ Loccumer Protokolle, 1991, 8 f.

aneignet, kommt nach seiner Auffassung los von einer Mentalität des Führens, Betreuens und Versorgens und wird ein „Nährboden des Glaubens im Geist Jesu, der der Selbstwerdung und Selbstfindung des Menschen dient.“¹⁰⁵⁵

H. Faber vergleicht kirchliche mit mütterlichen Funktionen und kommt von daher zu einer kritischen Einschätzung des im Protestantismus hochgeschätzten „Wortes“. Denn „nicht das Wort der Mutter, sondern ihre Nähe und echte authentische Zuwendung hilft.“¹⁰⁵⁶ Dem entsprechen in der Kirche mit ihrer Bürokratie und ihren autoritären Verhältnissen am ehesten Bilder, Rituale, kleine Gruppen und Basisgemeinden.

H.-G. Heimbrock beschreibt ein Tun, das aus dem Sein entsteht - im Sinne D. W. Winnicotts – und Ausdruck eines gestalteten Narzißmus im Sinne H. Kohuts ist, am Beispiel der im KZ ermordeten Jüdin Etty Hillesum, die einmal in ihr Tagebuch schrieb: „Und dennoch – in einem unbewachten, mir selbst überlassenen Augenblick liege ich auf einmal an der nackten Brust des Lebens, und seine Arme legen sich weich und beschützend um mich, und sein Herzklopfen kann ich gar nicht schildern: es ist so langsam und regelmäßig und leise, fast gedämpft, aber auch treu, als wollte es nie aufhören, und auch so gut und so barmherzig.“¹⁰⁵⁷

Diese Nähe zu den mutterspezifischen Aspekten der Narzißmusproblematik haben die protestantischen Autoren aus dem deutschsprachigen Raum nicht. Y. Spiegel erkennt bei Jesus ein integriertes Größenselbst. Th. Bonhoeffer betont die Einzigkeit Jesu, der unserem von Anfang an sündigem Selbst in die Inklusivität der Liebe Gottes verhilft. G. Schneider-Flume beleuchtet das durch Allmachtsgefühle und innere Leere gestörte Zeitgefühl des narzißtisch gestörten Menschen, das Ausdruck der Sünde ist, sich die Liebe Gottes nicht zukommen zu lassen. Aufgabe der Kirche ist es, den Zuspruch Gottes immer wieder neu zu erzählen. „Die Kirche therapiert nicht, sie erzählt die Geschichte der Liebe Gottes als Heil.“¹⁰⁵⁸ B. Brandes beklagt mangelnde Empathie und damit mangelnde Sprachfähigkeit in den Gemeinden und O. Wullschleger beschreibt narzißtische Verletzungen im Pfarramt. Im Beten von Buß- und Rachepsalmen

¹⁰⁵⁵ a. a. O., 29 f.

¹⁰⁵⁶ a. a. O., 55

¹⁰⁵⁷ a. a. O., 41 f.

¹⁰⁵⁸ a. a. O., 66

sieht er die Möglichkeit, narzißtische Wut zu gestalten und das unruhige Herz wiederzufinden.¹⁰⁵⁹

Zusammenfassung

Es mag Zufall sein, daß von den Referenten der Loccumer Tagung nur der katholische Theologe H. Wahl und die niederländischen Theologen H. Faber und H.-G. Heimbrock auf „Mutterspezifisches“ eingehen. Jedenfalls behandeln die evangelischen Theologen aus dem deutschsprachigen Raum die Narzißmusthematik ohne einen Gedanken an ihren Entstehungsort, bzw. sie lassen diesen in einer generalisierenden, abstrakten Sprache verschwinden, wie eine Aussage von Th. Bonhoeffer zeigt: „Das Selbst aber ist Ergebnis und Glied von realen, deshalb immer gestörten, anfangs sensu-motorischen, bald symbolischen, dann führend sprachlichen Kommunikationsprozessen.“¹⁰⁶⁰

Was diese Sprachspiele bewirken, hat L. Muraro beschrieben. Das Reden wird beliebig, wenn „ich nicht da beginnen kann, wo ich bin, und zwar deshalb, weil ich nirgendwo bin.“¹⁰⁶¹ Und ich bin nirgendwo, verleugne meinen wahren Ursprung, wenn ich mich damit einverstanden erkläre, das „Werk“ der Mutter auf die „kulturelle Produktion (wie Wissenschaft, das Recht, die Religion etc.)“ zu übertragen. „Dabei wird die Mutter ausgeplündert und auf eine matte und formlose Natur reduziert, über welche sich das (wissende, gesetzgebende, gläubige) Subjekt erheben muß, um sie zu beherrschen.“¹⁰⁶²

Da die protestantische Theologie natürlich vielstimmig spricht, sollen nun weitere Autoren befragt werden, wie sie die Narzißmusproblematik in ihr Denken einbeziehen.

¹⁰⁵⁹ a. a. O., 85 f.

¹⁰⁶⁰ a. a. O., 75

¹⁰⁶¹ L. Muraro, 1993, 15

¹⁰⁶² a. a. O., 17

3.2.2 W. Meng: Gestörter Narzißmus als eine durch den christlichen Glauben zu überwindende Kommunikationsstörung

Der Autor befaßt sich mit der individual-, sozial- und religionspsychologischen Dimension der Narzißmusthematik.¹⁰⁶³

Er versteht darunter die Folge einer Störung mit bedrohlichem Charakter. Die Bedrohlichkeit „kommt in der Intensität und Heftigkeit zum Ausdruck, mit welcher der narzißtisch gekränkte Mensch versucht, sein Selbst zu retten, indem er durch einen sehr starken Selbst-Bezug den primären Zustand wiederherzustellen bzw. neu zu erlangen versucht.“¹⁰⁶⁴

Der primäre Zustand ist gekennzeichnet durch „empathische Spiegelung“, die dem eigenen Leben Bedeutung und die Würde verleiht. Das kleine Kind erlebt diese lebendige Beziehung, diesen „Glanz im Auge eines anderen“, zuerst an der Mutter oder einem anderen Primärobjekt und kann sich so vergewissern: Das bin ich; so bin ich.¹⁰⁶⁵ Die zunehmende Trennung von der Mutter, als Störung der Urbeziehung verstanden, wirft den Menschen auf sich selbst und führt zu dem in der modernen westlichen Kultur so häufigen Phänomen der „Selbstbespiegelung“, der das personale Gegenüber fehlt. Der in Angst um sein Selbst und der damit verbundenen Vertrauenskrise lebende Mensch bedarf aber eines liebevollen, starken und empathischen Gegenübers, der das schwache Selbst stützt. Der Glaube an Gott stellt eine einzigartige Möglichkeit für eine solche Selbst-Wahrnehmung in der Beziehung zu einem Anderen dar.¹⁰⁶⁶

Der Glaube an Gott bewahrt den Menschen vor dem Schicksal des mythischen Narzissus, der „im Spiegel des Wassers lediglich sein sich in Sehnsucht nach illusionärer Vereinigung verzehrendes und aufgrund seiner bleibenden Einsamkeit sich erschöpfendes und zugrunde gehendes eigenes Selbst“ wahrnimmt.¹⁰⁶⁷

Kennzeichen des am Sicherheitsprinzips orientierten narzißtischen Menschen ist seine durch Angst vor Nähe, vor unmittelbarer Beziehung und vor gegenwärtiger Lebenserfüllung bedingte „Kommunikationskrise“, die ihn von anderen und von

¹⁰⁶³ W. Meng, 1997, 19

¹⁰⁶⁴ a. a. O., 253

¹⁰⁶⁵ a. a. O., 262

¹⁰⁶⁶ a. a. O., 263

¹⁰⁶⁷ a. a. O., 265

seinem eigenen Gefühlsleben trennt.¹⁰⁶⁸ Diese Kommunikationskrise kann überwunden werden durch die in der christlichen Gemeinde bezeugten Liebe Gottes. „Der Mensch als ‚Bild Gottes‘ kann sich in ihr als von Gott zur Liebe und damit zur Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen befreites Geschöpf erkennen, das in der Gegenwart des eigenen Lebens der ihn tragenden Beziehung Gottes zu ihm gewiß und so frei sein kann von seiner dem narzißtischen Gefühlsleben zugrundeliegenden Angst.“¹⁰⁶⁹

W. Meng betont die Bedeutung der triadischen Struktur im christlichen Gottesbegriff für die narzißtische Problematik und die gesunde Gestaltung des Narzißmus. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen setzt er in Beziehung zum Glauben und Bekenntnis zu Gott, der als „Vater“ und „Schöpfer“ der Vergangenheit und dem Ursprung des menschlichen Lebens nahesteht, während „die Hoffnung und das Bekenntnis zu Gott, dem auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Sohn“ den Blick auf die Zukunft lenkt, und „die Liebe und das Bekenntnis zu Gott dem ‚Heiligen Geist‘, mit der Frage des Menschen nach der Gegenwart seines Lebens und nach der Möglichkeit, diese zu erleben und zu gestalten“ zu sehen ist.¹⁰⁷⁰ Weil Gott Mensch wurde, haben Christen „von ihrem Herrn den Auftrag, empathisch mit Menschen umzugehen.“¹⁰⁷¹

Mit diesen Ausführungen will W. Meng die im christlichen Glauben vorhandenen einzigartigen Möglichkeiten für narzißtisch gestörte Persönlichkeiten aufzeigen, die einen Lern- und Lebensprozeß fördern, „der getragen ist von der Gewißheit einer durch Krisenerfahrungen nicht mehr zerstörbaren Identität, welche in Gottes Liebe zu seinem Ebenbild gegründet ist.“¹⁰⁷²

W. Meng weist auf die vielfältigen Möglichkeiten der christlichen Religion hin, typisch narzißtische Defizite, vor allem das labile Selbstwertgefühl, auszugleichen. Die oft verzerrte narzißtische Wahrnehmungsfähigkeit kann gestärkt und entwickelt werden durch die Ästhetik kirchlicher Räume, Liturgien, Feiern und Spiel. So werden die Sinne des narzißtisch gestörten Menschen, der oft von seinen Empfindungen entfremdet ist, angeregt zu einer neuen Art der Aufnahme der Wirklichkeit. Vielfältige Kommunikationsmöglichkeiten helfen, sich selbst und andere

¹⁰⁶⁸ a. a. O., 279 f.

¹⁰⁶⁹ a. a. O., 286

¹⁰⁷⁰ a. a. O., 259 f.

¹⁰⁷¹ a. a. O., 334

¹⁰⁷² a. a. O., 295

Menschen deutlicher wahrzunehmen, das Anderssein des anderen zu respektieren und Solidarität einzuüben.

Um Empathieerfahrungen zu ermöglichen, ist es hilfreich, mütterlichen Elementen in christlichen Symbolen eine besondere Bedeutung zu schenken, „indem weibliche und nährende, unmittelbare Geborgenheit und Schutz vermittelnde Seiten in ihnen herausgestellt und im Umgang mit ihnen erfahrbar gemacht werden.“¹⁰⁷³ Im nächsten Satz warnt der Autor allerdings schon vor einer „Überbetonung der Mütterlichkeit“, die zu einer „Wohlfühlkirche“ führen könnte, in der die heute verbreitete Mutter-Kind-Symbiose stabilisiert und eine Reifung des Selbst verhindert würde.¹⁰⁷⁴

Die Kirchen können auf der einen Seite meditative und kontemplative Angebote machen, um der Sehnsucht nach dem „ozeanischen Gefühl“ entgegenzukommen.¹⁰⁷⁵ Sie können andererseits das Selbstwertgefühl des einzelnen gerade in ihren zentralen Angeboten wie Gottesdienst, Taufe, Abendmahl und Kasualien stärken, indem sie die Menschen nicht „von oben herab“ anpredigen, sondern sie „ihre Wichtigkeit für andere und damit auch ihre Lebensmöglichkeiten spüren“ lassen.¹⁰⁷⁶ Statt sich in der Kirche „in modischer, pseudo-kritischer Beschäftigung mit sich selbst zu ergehen“, plädiert W. Meng dafür, die Bedeutungsdimension des Narzißmus für alle kirchlichen Handlungsfelder zu erkennen und umzusetzen.¹⁰⁷⁷

Zusammenfassung

Dem zur Entfaltung des Selbst erforderlichen „mutterspezifischen“ Verhalten, wie es das Kleinkind an seiner Mutter, der narzißtisch traumatisierte Mensch an seinem Therapeuten erlebt, wie es in dieser Arbeit am Symbol der Madonna und der Beschreibung von „Schwesterlichkeit“ in der feministischen Theologie gezeigt wurde, entspricht bei W. Meng, die christliche Gemeinde, die als mütterliche Matrix die Reifung und Heilung des Selbst fördert.

Für eine religiöse Symbolisierung des Weiblich-Mütterlichen ist neben der Trinität kein Platz. Die mütterlich-empathische Haltung entspricht dem Auftrag des Herrn, der in einer ideal gedachten

¹⁰⁷³ a. a. O., 321 ff.

¹⁰⁷⁴ a. a. O., 331

¹⁰⁷⁵ a. a. O., 336

¹⁰⁷⁶ a. a. O., 340

¹⁰⁷⁷ a. a. O., 384 f.

Gemeinde umgesetzt wird, in der „Narziß [...] weder allein leben noch einsam sterben“ muß.¹⁰⁷⁸

3.2.3 R. Preul: Religiöses Symbol und regressive narzißtische Bedürfnisbefriedigung

Welcher Zusammenhang besteht zwischen narzißtischer Libido und religiösem Symbol? Diese Frage hat sich der Theologe R. Preul in seinen Studien zum Thema *Religion – Bildung – Sozialisation* gestellt.¹⁰⁷⁹ Unter dem Stichwort "Gottesbezug und Eltern-Imago" geht er speziell auf die Forschungsergebnisse H. Kohuts ein, um zu Aussagen über das Verhältnis von Narzißmus und Religion zu gelangen.

Er führt aus, daß die Sehnsucht nach Verschmelzung mit einem allmächtigen Selbst-Objekt Grundlage eines religiösen Gottesglaubens ist. Die Aufhebung dieses Verschmelzungswunsches zugunsten sozial wertvoller und beglückender Fähigkeiten dank eines gezähmten und gut strukturierten Narzißmus ist aber nach Kohut das erklärte Ziel narzißtischer Reifung in einer gesunden Entwicklung oder nachträglich in einer Therapie. Das Auftreten ekstatischer, tranceartiger religiöser Gefühle bei der therapeutischen Reaktivierung der idealisierten Eltern-Imago ist für H. Kohut Zeichen einer Regression zu infantil-primärnarzißtischen Erlebnisweisen, die auf eine Fragmentierung des kohärenten Selbst hinweisen.¹⁰⁸⁰

Weil nach H. Kohut die Beziehung zu Gott Ausdruck regressiver psychischer Tendenzen ist, stellt R. Preul die Frage nach einem möglichen fundamentalen Gegensatz zwischen Religiosität und reifen Formen des Narzißmus. Bezogen auf die Arbeiten M. Balints, der der Regression einen positiven Stellenwert im psychischen Kräftespiel einräumt, fragt er weiter, ob die „Regression für den modernen, auf hochdifferenzierte Erlebniswelten und Handlungsvollzüge festgelegten Menschen nicht geradezu lebensnotwendig sei“, weil „durch sogenannte realitätsgerechte Ich-Entwicklung [...] auch wesentliche Lebensqualitäten und Erlebnisdimensionen verloren gehen.“¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁸ a. a. O., 383

¹⁰⁷⁹ R. Preul, 1980, 215ff.

¹⁰⁸⁰ a. a. O., 222 f.

¹⁰⁸¹ a. a. O., 223 f.

Er weist darauf hin, daß nach H. Kohuts Auffassung neben dem sich fortschreitend strukturierenden Narzißmus Anteile des alten unbegrenzten Narzißmus fortbestehen, es also ein Nebeneinander von altem unbegrenzten Narzißmus und neuem gestaltetem Narzißmus gibt. „So hat die Sehnsucht nach Verschmelzung mit einem vollkommenen ‚Objekt‘ (Gott), nach Teilhabe an dessen Machtfülle nicht schon als solche eine infantilisierende Funktion, sondern nur dann, wenn sie das wirklichkeitsentsprechende, ‚gezügelte Selbstwertgefühl‘ zerstört und eine Orientierung an ‚anerkannten Idealen‘ und ‚realisierten Zielen‘ unmöglich macht.“¹⁰⁸²

R. Preul kommt zu dem Schluß, daß narzißtische Befriedigung, verstanden als Steigerung des Selbstwertgefühls, auf progressivem wie auf regressivem Wege möglich ist. Einerseits ist es die Freude des Ich an seinen Fähigkeiten und Tätigkeiten und die mit dieser narzißtischen Befriedigung einhergehenden gelingenden Objektbeziehungen. Andererseits ist es „das passive Getragenwerden des Ich von einer Kraft, der es sich wohl ursprünglich zugehörig fühlt, ohne aber ihr Urheber zu sein.“¹⁰⁸³ In diesem „ozeanischen Gefühl“ ist das Ich frei von den kräftezehrenden Reaktionen auf die Welt der Objekte. Es geht weiter zurück, als zum „sozialen Uterus der Eltern-Kind-Beziehung“ bis hin zum „Sein“ oder der „Welt im ganzen“.¹⁰⁸⁴

Um der damit verbundenen Gefahr einer dauernden Auflösung des Real-Ich zu entgehen, muß Regression nach R. Preuls Auffassung zu einer Möglichkeit des reifen Ich werden. „Damit wird offenbar ein Kunststück gefordert, eine Art Balanceakt: das der Faszination der Regression sich lustvoll hingebende Ich soll fähig sein, sich im Augenblick der Gefahr in den Griff zu bekommen, so wie ein sich treiben lassender Kanufahrer im richtigen Moment sein Boot herumreißt.“¹⁰⁸⁵ Der Kanufahrer meistert die Gefahr, weil er die Eigenschaften des tragenden Mediums ebenso kennt wie die mit diesem Sich-treiben-lassen möglichen plötzlichen Gefahren.¹⁰⁸⁶

Die Erlebnisdimension der Regression verweist auf religiöse Symbolisierungen, die „die Sphäre der konkreten Gegebenheiten transzendieren und damit eine narzißtische Bindung an innerweltliche Größen verhindern, aber zugleich diesen Grund so

¹⁰⁸² a. a. O., 224 f.

¹⁰⁸³ a. a. O., 227

¹⁰⁸⁴ a. a. O., 228

¹⁰⁸⁵ a. a. O., 229 f.

¹⁰⁸⁶ a. a. O., 230

symbolisieren, daß das Ich darin gerade seines eigenen Ursprungs und Wesens und seiner eigenen Bestimmung ansichtig wird.“¹⁰⁸⁷ Mit Hilfe des religiösen Symbols kann sich der Mensch sowohl den regenerierenden Kräften des objektlosen Urzustandes hingeben als auch die Bestimmung des eigenen Ichs erkennen. Das für beides passende Symbol ist das des christlichen Schöpfergottes. Die Herrlichkeit, Erhabenheit und Weltüberlegenheit des Schöpfergottes, dessen Schöpfersein sich gerade in „seiner Weltzugewandtheit und Treue zum Geschöpf“ vollendet, qualifiziert alles welthafte Sein, „zu einem für primärnarzißtische Geborgenheitsbedürfnisse ungeeigneten Objekt.“¹⁰⁸⁸

Zusammenfassung

R. Preul unterscheidet zwei Arten narzißtischer Libido: eine alte unbegrenzte, die den Menschen regressiv hin zu einem primärnarzißtischen objektlosen Urzustand zieht, und eine neue gestaltete, die sich progressiv als Freude an den Fähigkeiten und Tätigkeiten des Ichs zeigt. So löst er den Widerspruch zwischen einem passiven Sich-Anheimgeben im „ozeanischen Gefühl“ und einem aktiv agierenden und reagierenden Ich in der Welt konkreter Objekte.

Wie das Ich der auflösenden „verschlingenden“ Seite der Regression begegnen kann, beschreibt er im Bild des sich treiben lassenden Kanufahrers, der im richtigen Moment sein Boot herumreißt. Diese Wendung wird ermöglicht durch den Bezug auf das Symbol des herrlichen, erhabenen und weltüberlegenen Schöpfergottes. Eine weiblich-mütterliche Symbolik wird nicht angedeutet oder erwähnt.

3.2.4 F. Schweitzer: Narzißmustheorien und religiöse Entwicklung

Die Narzißmustheorien, vor allem die Arbeiten H. Kohuts, beschäftigen den Pädagogen und Theologen F. Schweitzer im Hinblick auf die frühkindlichen Wurzeln der Religiosität. Er versteht „die Narzißmus-Debatte als Bestätigung der schon von Erikson vollzogenen Erweiterung des psychoanalytischen

¹⁰⁸⁷ a. a. O., 231

¹⁰⁸⁸ ebenda

Religionsverständnisses auf Entwicklungen der frühen – vorödipalen – Kindheit.“¹⁰⁸⁹

Damit ist die Aufgabe gestellt, kindliche Erfahrungen von elementarer „Sicherheit“ und „Wohlbehagen“ zu erschließen, die dem Erleben der Trennung von Subjekt und Objekt vorausliegen und die später durch religiöse Rituale erneuert werden. Diese Erfahrungen verweisen in den Bereich von Phantasie und Kreativität und spielen eine zentrale Rolle in der Mystik. Sie begründen das, was E. H. Erikson als „Grundvertrauen“ beschrieben hat, das von Anfang an seinen Ort in der göttlichen Dimension hat, wenn es sich auch zuerst in der Zuwendung der Mutter zum Kind manifestiert.¹⁰⁹⁰

Die frühe Mutter-Kind-Dyade formt die mütterlichen Züge im kindlichen Gottesbild. F. Schweitzer weist auf eine Analogie hin, die auch schon E. H. Erikson beschrieben hat: „das *Angesicht der Mutter*, in dem sich das Kind selbst erkennen lernt und in dem es in elementarer Form erfährt, was Zuwendung, aber auch Abwendung bedeutet, und das *Angesicht Gottes*, um dessen ‚Leuchten‘ die Segensformel bittet: ‚Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir ...‘¹⁰⁹¹

Grundsätzlich gehen Züge beider Eltern in das Gottesbild mit ein. Empirische Untersuchungen zeigten, daß die Verwandtschaft von Elternbild und Gottesbild darin besteht, „daß Vorstellungen wie ‚unbedingte Liebe‘ oder ‚letzte Autorität‘ deutlich mit den Eltern und ebenso deutlich mit Gott verbunden werden.“¹⁰⁹²

Untersuchungen, die 1996 in Deutschland durchgeführt wurden, zeigten aber auch, daß das Gottesbild von Kindern und Jugendlichen zwischen 7 und 16 Jahren auch heute noch überwiegend männlich ist. Drei Prozent der Kinder (nur Mädchen) zeichneten Gott als Frau.¹⁰⁹³

Irgendwann begegnet das Kind, das nie „zum ‚Hause Gottes‘ ohne seinen Lieblingsgott unter dem Arm“ kommt, dem „Kirchengott“.¹⁰⁹⁴ Wobei der christlich verstandene Gott sich von einem allgemein religiösen, der mit „Mächtigkeit“, „Allgegenwart“ und „Ehr(Furcht)“ assoziiert wird, dadurch unterscheidet, daß

¹⁰⁸⁹ F. Schweitzer, 1999, 92

¹⁰⁹⁰ a. a. O., 96 f.

¹⁰⁹¹ a. a. O., 218

¹⁰⁹² a. a. O., 219

¹⁰⁹³ a. a. O., 230 f.

¹⁰⁹⁴ a. a. O., 221

seine „Menschlichkeit“ und „Zuwendung zum Heillosen“ betont wird.¹⁰⁹⁵

Zusammenfassung

F. Schweitzer steht weiblich-mütterlichen Aspekten im Gottesbild aufgrund der Erkenntnisse über die vorödipale Entwicklung des Grundvertrauens offen gegenüber und ist eher erstaunt, daß sie relativ selten zum Ausdruck kommen.¹⁰⁹⁶ Er unterscheidet aber deutlich zwischen einem religiösen und einem christlichen Gottesbild. Es bleibt offen, ob die weiblich-mütterlichen Züge einem allgemein religiös entwicklungsentsprechenden oder auch einem christlichen Gottesbild zugesprochen werden.¹⁰⁹⁷

Wie in den Konzepten von W. Meng und R. Preul gibt es auch in diesem Entwurf keinen Raum für das Symbol der Madonna. Es sei denn, man wollte die reich entfalteten mütterlichen Aspekte dieses Symbols in der abstrakten Rede von einem Gott vermuten, „dessen Göttlichkeit an der Menschlichkeit Jesu offenbar wird und dessen Heiligkeit sich in der Zuwendung zum Heillosen ausdrückt.“¹⁰⁹⁸

Bis jetzt hat sich gezeigt, daß es protestantisch-theologischen Autoren eher vermeiden, auf „Mutterspezifisches“ einzugehen. Offensichtlich ist es anstößig, „im Rahmen der Theologie direkt auf das ‚Mütterliche‘ oder ‚Weibliche‘ zu rekurrieren“, wie U. Wagner-Rau meint.¹⁰⁹⁹ Darum soll nun ein Autor befragt werden, der sich zwar nicht ausdrücklich mit der Narzißmusthematik befaßt, aber der Beschreibung des Mütterlichen in der frühen Kindheit große Aufmerksamkeit widmet.

¹⁰⁹⁵ a. a. O., 234

¹⁰⁹⁶ a. a. O., 230 f.

¹⁰⁹⁷ a. a. O., 234

¹⁰⁹⁸ ebenda

¹⁰⁹⁹ U. Wagner-Rau, 1992, 70

3.2.5 H.-J. Fraas: Der Anfang des Lebens

3.2.5.1 Die Mutter als der erste Gott des Kindes

Mit Verweis auf Psychoanalyse und analytische Psychologie betont H.-J. Fraas die Bedeutung der frühen Mutter-Kind-Beziehung für die religiöse Erziehung und Sozialisation. „Die Mutter-Kind-Religiosität eine gottferne zu nennen heißt verkennen, daß die Mutterbeziehung des Kindes als Beziehung auf das Unbedingte die Gottesbeziehung impliziert; kindliche Religiosität ist implizite Religiosität.“¹¹⁰⁰

Die Mutter, gebend und versagend, fürsorgend und fordernd, ist für das Kind das Umgreifende, mit dem es in „schlechthinniger Abhängigkeit“ lebt. So ist die Mutter der „erste Gott des Kindes“, zumindest aber sein erstes Gottessymbol. Die Mutterlibido speist die Religiosität, deren sublimierter Ausdruck in der „Mutter Natur“ oder der „Partei“ marxistisch-leninistischer Ideologie begegnet. Sie findet sich ebenso in „Muttergottheiten, Hexen, Nixen, Feen, aber auch in der ‚Mutter Kirche‘ oder in Maria, die von der individuellen Mutter Jesu zur ‚Mutter Maria‘ schlechthin (abgesehen von theologischen Differenzierungen) in der Volksfrömmigkeit sich entwickelt hat.“¹¹⁰¹

Diese Tendenzen entsprechen einem „psychologischen Postulat“, demgegenüber aus protestantischer Sicht die Eigenständigkeit des Glaubens gegen fixierte Mutter-Libido zu betonen ist. Das Kind muß um seiner vollen personalen Existenz willen das erste Objekt transzendieren, so wie Hänsel und Gretel die Hexe in den Ofen warfen. Denn es dürfen keine „Teilaspekte von Transzendenz erfahrung verabsolutiert und damit vergötzt werden.“¹¹⁰²

Diese negativen Vorzeichen gilt es zu bedenken, wenn in den Texten von H.-J. Fraas das Werk der Mutter gefeiert wird. Das frühkindlich erworbene Urvertrauen bedingt die religiöse Haltung. „Die Mutter in ihrer umgreifenden liebevollen Fürsorge legt den Kern für eine solche Lebenshaltung, die der Grundhaltung der christlichen Frömmigkeit entspricht.“¹¹⁰³

¹¹⁰⁰ H.-J. Fraas, 1973, 79

¹¹⁰¹ a. a. O., 93 f.

¹¹⁰² a. a. O., 94 f.

¹¹⁰³ a. a. O., 104

„Die Mutter handelt – im Sinn Luthers – an Gottes Statt, sie ist Stellvertreterin Gottes, wie denn auch die Urfahrung mütterlicher Fürsorge zum Bild für Gottes Handeln werden kann: Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet.“¹¹⁰⁴ „Im theologischen Argumentationsrahmen ist die Liebe Gottes Voraussetzung für menschliche Liebesfähigkeit; empirisch aber ist umgekehrt die Erfahrbarkeit und Erfahrung menschlicher Liebe die Grundvoraussetzung dafür, die Liebe Gottes denken und erfahren zu können.“¹¹⁰⁵

„Bonhoeffers Vers ‚Von guten Mächten wunderbar geborgen erwarten wir getrost, was kommen mag‘ ist Ausdruck dieses Vertrauens in das Ur-Angenommensein, das im Umgang mit der Mutter zuerst eingeübt wird.“¹¹⁰⁶

„Das ‚Fürchte dich nicht, siehe [...] ich habe dich bei deinem Namen gerufen‘ ist vorgegeben in der ersten Einübung des Kindes, sich von der Namensnennung der Mutter betroffen zu fühlen, sich gemeint zu fühlen – umgekehrt, die erste Anredepraxis zwischen Mutter und Kind ermöglicht späteres Betroffensein von der biblischen Verkündigung.“¹¹⁰⁷

„Das Gegenüber von Angesicht zu Angesicht begründet die dialogische Struktur der menschlichen Existenz [...] Partnerfähigkeit im sozialen wie im religiösen Sinn hat in diesen frühesten Erfahrungen ihre Wurzeln. Basis aller weiteren Entwicklungen ist das Maß der persönlichen Zuwendung der Mutter. Das Sprechen mit dem Kind, nicht im Mitteilungssinn, sondern als unmittelbare Kommunikation - Spitz spricht von ‚Zärtlichkeitsgezwitscher‘ - , und der intensive Hautkontakt sind für die spätere Kommunikationsfähigkeit des Kindes, überhaupt für seine Existenzentwicklung grundlegend. Entzug dieser Grunderfahrungen, die an die erste „Dauerpflegeperson“ gebunden sind, führt zu Mangelercheinungen.“¹¹⁰⁸

„Die Vokabel ‚Gott‘ wird in der Primärerfahrung des Gebets als Vokativ internalisiert ähnlich der Vokabel ‚Mama‘ als das aller Vergegenständlichung vorausliegende Unbedingt-Angehende.“¹¹⁰⁹ Die „komplexe Selbsterfassung des reifen Menschen wird konditioniert durch die frühkindliche Erfahrung, unbedingt

¹¹⁰⁴ a. a. O., 104 f. und 1983, 239

¹¹⁰⁵ H.-J. Fraas, 1983, 118 f.

¹¹⁰⁶ a. a. O., 105

¹¹⁰⁷ a. a. O., 112

¹¹⁰⁸ H.-J. Fraas, 1983, 109

¹¹⁰⁹ a. a. O., 114

angenommen und ernst genommen zu sein. Deshalb spielt die Identifikation aus Liebe beim Aufbau des Überich eine so wesentliche Rolle.“¹¹¹⁰

Die Bildung von Urvertrauen, dialogischen Persönlichkeitsstrukturen und Normfähigkeit vollziehen sich im Zusammenspiel mit der Mutter, weil „in unserem Kulturbereich die frühkindlich-religiöse Erziehung im wesentlichen von der Mutter bzw. mütterlichen Pflegeperson geleistet wird.“¹¹¹¹

So ist es auch im allgemeinen die Mutter, die mit dem Kind betet. „Das Beten im Bett angesichts der Mutter, die sich liebevoll herabbeugt und vielleicht die Hände des Kindes umfaßt, vermittelt Wärme und Geborgenheit.“¹¹¹²

Die Handlungskomponente religiöser Haltungen, wie sie sich in der Gestaltung von Festen, Feiern und im Brauchtum zeigt, ist affektiv besetzt. „Der affektive Bezug zur Mutter ist es, der in der Frühphase die Identifikation bzw. Lernmotivation bestimmt.“¹¹¹³

„Vor allem der Gesang der Mutter ist von Haus aus ein kommunikatives Geschehen zwischen Mutter und Kind und besitzt völlig unabhängig vom Grad der Perfektion eine stark gemütsbildende Kraft. Der selbstverständliche Umgang mit Symbolen in diesem praktizierten Sinn erschließt dem Kind von Grund auf die Mehrdimensionalität des Daseins, die in Ermangelung solcher frühkindlicher Erfahrung für die meisten zu einem eigenen, allerdings dann viel schwerer zu erreichenden Ziel des Religionsunterrichts wird.“¹¹¹⁴

Weil das Kind an der Mutter zuerst das Umgreifende erfährt „ist es verständlich, daß Gottesbilder in der Regel den Charakter der Persönlichkeit tragen und Züge von Mütterlichkeit aufweisen.“¹¹¹⁵

Die Mutter aber als liebevoll bergende, nährende Betreuerin „verkörpert die Natur, das Dunkle, die Vergangenheit des Kindes. Von ihr leiten sich die Naturreligionen mit ihren Muttergottheiten ab. [...] In der Symbolik der Frühkulturen ist die Mutter verbunden mit den Assoziationen Weib, Erde, Fruchtbarkeit, Materie, Natur. Das Kind ist seinem Wesen nach Mutter, Natur, in das Unbewußte eingebunden.“¹¹¹⁶

¹¹¹⁰ a. a. O., 120

¹¹¹¹ a. a. O., 121 ff.

¹¹¹² a. a. O., 133

¹¹¹³ a. a. O., 145

¹¹¹⁴ H.-J. Fraas, 1983, 206

¹¹¹⁵ a. a. O., 172 f.

¹¹¹⁶ a. a. O., 180

Wie, fragt man sich, ist es möglich, daß die Mutter, die – wie im Detail beschrieben – mit ihrem Kind in einer hochspezifischen Ich-Du-Beziehung interagiert und dabei die Grundlagen für eine christliche – nicht archaisch-religiöse – Sozialisation legt, auf das Niveau eines frühgeschichtlich unbewußten Wesens zurückgestuft wird? Die Antwort lautet: damit der Vater sich gebührend von diesem 'Ursumpf' abheben kann. „Der Vater steht im Zusammenhang mit Zeugung, Formgebung, Geist; er symbolisiert das Ich, das Sich-Iosringen aus dem Unbewußten, das Bewußtsein also, die Distanz zum Urgrund [...] Der Vater ist Vorbild der autoritativen Selbstbeherrschung und ‚Vertreter eines freien und verantwortlichen Lebensstils‘. Er symbolisiert, mehr extrovertiert orientiert, den Geist, die Freiheit und führt zur Bildung der Geschichtsreligion mit ihren Vatergottheiten.“¹¹¹⁷

3.2.5.2 Die fixierende Mutter und der Gott des Exodus

Das von H.-J. Fraas entworfene Modell ist an den Theorien der analytischen Psychologie, vor allem an den Arbeiten E. Neumanns orientiert¹¹¹⁸, unterschlägt aber einen ganz wesentlichen Aspekt. E. Neumann weist nach, wie sich aus dem „Elementarcharakter“ der Vorzeitgöttin mit ihren nährenden, schützenden aber auch verschlingenden Eigenschaften der „Wandlungscharakter“ des Großen Weiblichen entwickelt.

Dieses dynamische Element in der weiblichen Psyche entspricht einer späteren Form des „Weiblichen“, in der das dumpfe, in sich ruhende Wesen der Vorzeitgöttin überwunden wird. Aus unbewußter Identität wird individuelle Bezogenheit, die den anderen nicht verhaftet, sondern sich ihm zuwendet und in seiner Einzigartigkeit akzeptiert. Gerade das leistet die Mutter in den Beschreibungen von H.-J. Fraas. Er müßte sie also, den Überlegungen E. Neumanns folgend, eher mit der Gestalt der Sophia als mit der Mutter Natur in Verbindung bringen. Denn die Sophia in ihrer liebenden Bezogenheit will „Menschen, welche als Ganze den Umfang des Lebendigen vom Elementaren bis zur Geistwandlung durchschreiten.“¹¹¹⁹

¹¹¹⁷ ebenda

¹¹¹⁸ E. Neumann 1963 und 1981

¹¹¹⁹ E. Neumann, 1981, 310

Da ein Weibliches, das Wandlung, Entwicklung, Weitergehen und Beziehung will, aber nicht gut zu den festhaltenden, vergötternden Aspekten der säkularen und religiösen „Muttermonster“ paßt, wird die Sophia oder eine entsprechende Symbolisierung bei H.-J. Fraas nicht erwähnt. Es wäre dann auch schwieriger, Marienlieder und Hymnen auf die Partei gleichermaßen als fixierte Mutterlibido zu interpretieren.¹¹²⁰ Es wäre auch nicht möglich, eine Mutter, die über weite Passagen als hochdifferenzierte, liebevolle „Madonna“ oder „Sophia“ beschrieben wird¹¹²¹, plötzlich zu einer Großen Mutter umzufunktionieren, „deren Bild zwischen Göttin und Hexe schwankt“, die ein Kind nie verlassen kann, „weil sie es nie entläßt.“ Und es wäre nicht mehr einsichtig zu machen, daß die Mutter selbst vor diesem Arsenal des Schreckens geschützt werden muß: „Sie wird vor Vergötterung geschützt und von möglicher Verteufelung befreit.“¹¹²²

Nun kann nicht bestritten werden, daß es im Verhältnis Mutter und Kind zu allen nur denkbaren Formen von Fixierungen und Fehlentwicklungen kommen kann, was im ersten Teil dieser Arbeit thematisiert wurde. Insofern sind die von H.-J. Fraas angeführten Warnhinweise berechtigt. Was zum Widerspruch reizt, ist die Anlage seiner Konzeption. Erst wird eine Mutter mit Vorbildcharakter für die reale Mutter konstruiert, die alle von den Sozialwissenschaften gewünschten Eigenschaften hat: Sie ist sich ihrer selbst bewußt, zugewandt, empathisch, kreativ und von daher in der Lage, auch die Weichen für eine gesunde religiöse Entwicklung zu stellen. Dann aber wird diese Mutter ohne weitere Erklärungen mit der archaischen, dem Elementarcharakter verhafteten Großen Mutter längst vergangener Kulturen gleichgesetzt.

Dieser dunkle Hintergrund läßt das patriarchale Gottesbild um so heller erstrahlen. „Gott aber will die Freiheit seiner Söhne. Und so ‚ruft‘ Jesus heraus aus einem versteinerten Gesetz, fordert auf, weiterzugehen und Gott zu folgen bei dem Versuch, den Menschen aus aller Knechtschaft herauszuführen, auch aus der religiös gutgemeinten. [...] Wenn der Mensch seinem Ruf folgt und den Auszug wagt, führt dieser Gott in die Freiheit, selbst da, wo der Mensch die Sklaverei vorziehen würde, wenn sie mit Fleischtöpfen schmackhaft gemacht wird. Er ist der, der vor den Menschen herzieht ‚am Tage in einer Wolkensäule und des nachts in einer Feuersäule‘. Und das alles tut er, ‚damit sie bei

¹¹²⁰ H.-J. Fraas/ H. May, 1977, 46

¹¹²¹ a. a. O., 24 ff.

¹¹²² a. a. O., 48

Tag und Nacht wandern könnten'. Sie sollen ihre Zukunft gewinnen und in der Zukunft die Freiheit und mit der Freiheit die Zukunft.¹¹²³ „Es ist der väterliche Gott selbst, der den Menschen aus der Unmündigkeit herausführt in die Mündigkeit und Freiheit der Kinder Gottes.“¹¹²⁴

Der Gott des Exodus setzt der menschlichen Vaterschaft Ziele. „So wie Gott seine ‚Söhne‘ immer wieder aus allen Vergötzungen und Versteinerungen ruft, um sie in die Freiheit zu führen, so soll auch der Vater sein Kind durch alle Stufen der kindlichen Entwicklung führen mit dem Ziel, ihm die Selbstfindung zu ermöglichen. [...] Er soll, im Bild gesprochen, vor seinem Kind herziehen oder auch hinter ihm hergehen ‚am Tage als Wolke und des nachts als Feuersäule‘, aber sein Ziel soll die schließliche Freiheit des Kindes sein.“¹¹²⁵

Der Mutter hat dieser Gott nichts zu sagen. Sie hat ihre Pflicht erfüllt, wenn sie die Grundlagen für ein Gottesbild geschaffen hat, in dem das mütterliche Werk nicht mehr vorkommt. Denn: „Man glaubt nicht an die Mutter. Das mag auf einer frühen kindlichen Stufe der Fall sein. Auch gibt es Religionen, die die Mutterfigur zum Inhalt des Glaubens gemacht haben. Dies entspricht jedoch nicht der biblischen Tradition. Hier wird der durch die Mutter grundgelegten Vertrauensfähigkeit ein anderer Inhalt geschenkt. Jesus Christus erscheint als der von Gott Gesandte und Berufene, [...] durch seinen Tod und durch seine Auferstehung als der Vertrauenswürdige.“¹¹²⁶

Wo bleiben nun die zu Beginn des Lebens so notwendigen mütterlichen Qualitäten? Sind sie aufgehoben in einem Gott, den man mit „Herr“ anredet? Braucht nicht gerade ein Gottesbild, das für Aufbruch, Auszug in die Zukunft und Freiheit steht, die Qualitäten des Zur-Ruhe-kommen-Lassens, des Befriedens und des Heimat-Schaffens? Handelt es sich hierbei nicht um zwei Pole, zwischen denen das Leben des Menschen sich bewegen muß, um in eine erfüllte und nicht in eine leere, angsterfüllte Zukunft gehen zu können? Ist nicht der eher „männliche“ Pol, der für Exodus steht in unserem Kulturkreis zu ungunsten des „weiblichen“, der eher für gelassenes Sein steht, gerade in den letzten Jahrhunderten mehr und mehr vernachlässigt worden? Ist der ständige Exodus aus dem Bestehenden, wie er für die

¹¹²³ a. a. O., 75

¹¹²⁴ H.-J. Fraas, 1983, 122

¹¹²⁵ H.-J. Fraas/ H. May, 1977, 75

¹¹²⁶ a. a. O., 48

Narzißmusproblematik so typisch ist, nicht inzwischen zu einer „Flucht nach vorn“ geworden, weil es keine „Mutter“ mehr gibt, zu der man immer wieder zurückkehren kann?

Die hier vertretene Auffassung findet Unterstützung in dem, was O. F. Bollnow zur Überwindung des existentialistischen Lebensgefühls radikaler Ungeborgenheit gesagt hat. Er sieht im Existentialisten einen „ruhe- und heimatlosen Wanderer“, einen „ewigen Flüchtling“.¹¹²⁷ Was diesem Menschen fehlt ist eine „Citadelle“, wie sie A. de Saint-Exupéry beschreibt. „Es handelt sich um die Notwendigkeit für den Menschen, inmitten einer chaotischen Welt, inmitten einer ‚Wüste‘, sich in einem festen ‚Heim‘ [...] anzusiedeln.“ Dem Wesen des Menschen entspricht es, ein „Wohnender“ zu sein, nicht im Sinne satter Behaglichkeit, sondern im Sinne eines „Umfriedet-Seins“.¹¹²⁸

O. F. Bollnow lehrt verstehen, daß das „Wandern bei Tag und Nacht“ dem Menschen nicht gemäß ist. Er braucht den Gegenpol, das Sein im geschützten Raum, er braucht die „comfort“-Funktion von Religion. Diese, dem weiblich-mütterlichen Pol zugeordnete Funktion darf nicht dadurch abqualifiziert werden, daß sie in eine naturhafte, dunkle Vergangenheit gestoßen wird, denn sie ist Ausdruck einer ständigen „in der Auseinandersetzung mit der Verzweiflung erworbenen Geborgenheit.“¹¹²⁹

3.3 Protestantische Theologen und Psychotherapie

Bei der Suche nach dem Verständnis, mit dem protestantische Theologen die Narzißmus- und die damit verbundene Mutterthematik bearbeiten, ist es naheliegend zu fragen, wie Theologen, die gleichzeitig Psychotherapeuten sind, ihre Aufgabe verstehen. Sind sie „mutterspezifisch“ orientiert, wie die im ersten Teil der Arbeit vorgestellten Analytiker oder setzen sie andere Schwerpunkte. Diese Fragen sollen an J. Scharfenberg, H. Kämpfer und Hanna Wolff gestellt werden.

¹¹²⁷ O. F. Bollnow 1955, 162

¹¹²⁸ a. a. O., 164 ff.

¹¹²⁹ a. a. O., 23

3.3.1 J. Scharfenberg / H. Kämpfer: Fordernde Haltungen in der Psychotherapie

In ihrer Abhandlung *Mit Symbolen leben*¹¹³⁰ berichten J. Scharfenberg und H. Kämpfer von der Therapie einer alkoholkranken Frau.¹¹³¹ Ihr geschiedener Mann hatte ihr die beiden Kinder weggenommen, als sie zu einer Entziehungskur in die Klinik mußte. In ihrer jetzigen Beziehung hat sie ständig Streit. Auf den Therapeuten wirkt sie einerseits wie jemand, der in einer Rüstung steckt, andererseits wie ein kleines Kind, das nur zur Ruhe kommen kann, wenn der Therapeut es an die Hand nimmt und keine Forderungen stellt. Ihre Analyse weist auf ein Entwicklungsstadium vor der Konstituierung eines sicheren Selbstgefühls hin mit dem Bedürfnis nach einer Interaktion wie zwischen Mutter und Kind. Ihre Befürchtung „zu zerfallen“ wird als Hinweis auf eine narzißtische Kränkung angesehen.

Wie die Autoren selbst sagen, weist bei der Patientin alles auf eine Interaktion wie zwischen Mutter und Kind hin. Insofern wäre eine „mutterspezifische“ Intervention naheliegend mit den geduldigen Phasen des Haltens, Nährens und Wärmens. Dazu erhält die Patientin aber nur einmal bei einer Abwesenheit des Therapeuten Gelegenheit durch stundenlange Gespräche mit seiner Frau, „obwohl diese nichts tat als sachlich und zugewandt zuzuhören.“¹¹³²

Die eigentliche Therapie besteht aus Forderungen:

Die Patientin soll

- für jedes Gefühl das komplementäre Gegengefühl finden,
- sich keine zu hohen Ziele setzen,
- lernen, symbolisch zu interagieren,
- sich vom Therapeuten groß machen lassen und nicht klein sein wollen,
- ihre Sexualität nicht verdrängen,
- den Mann/Vater/Therapeuten nicht entsexualisieren,
- ihre Konflikte nicht nach außen verlagern
- die Beziehung zu ihren Eltern differenzieren
- sich nicht zum Baby machen, um bestimmte Entwicklungsschritte zu vermeiden,
- die vom Therapeuten gebotenen Hilfsanteile aufnehmen, was innere

¹¹³⁰ J. Scharfenberg/ H. Kämpfer, 1980

¹¹³¹ a. a. O., 221 ff.

¹¹³² a. a. O., 222

Stärkung für sie bedeuten würde.

Den spezifisch christlichen Beitrag zur Lösung der Probleme suchen die Autoren der Patientin durch einen Aspekt der Geschichte von Kain und Abel nahezubringen: „Die Sünde ruhet vor der Tür und droht dich zu überschwemmen, wenn du nicht fromm bist und das heißt keine Herrschaft über sie hast.“¹¹³³ Um ihre inneren Bilder zu korrigieren, wird es als hilfreich angesehen, den gnädigen und vergebenden Herrn zu inkorporieren, eventuell im Abendmahl. „Denkbar wäre auch, daß Predigten, die ein Nebeneinander von Gnade und Gericht Gottes darzustellen vermögen, hilfreich sind.“¹¹³⁴

Der Gedanke, daß sich in der Therapie dieser Patientin „mutterspezifische“ Verhaltensweisen günstig auswirken könnten, wird nicht thematisiert, im Gegenteil: „Der Therapeut muß der geschlechtslose Vater bleiben, so lange, bis sie genügend Struktur in sich aufgenommen hat, um ihre Sexualität und ihre Aggressivität in sich zu akzeptieren.“¹¹³⁵

Wo soll eine Frau mit der Mühsal ihres Lebens hingehen, wenn sie so beladen wird? Wer wird sie erquicken? Vielleicht „Jesus als Therapeut“?¹¹³⁶

3.3.2 H. Wolff: Psychotherapie als „Arbeitsleistung“ und „Kampf“

Die der analytischen Psychologie nahestehende Psychotherapeutin und Theologin beschreibt in ihrem vielbeachteten Buch *Jesus als Psychotherapeut* Jesus als einen Menschen, dessen „Selbstdurchsichtigkeit“ es ihm erlaubte, seinem Gegenüber bis auf den Grund der Seele zu sehen. Das Lukaswort 6,19 „Es ging eine heilende Kraft von ihm aus“ interpretiert sie so: „Er selbst war die Therapie, die er spendete.“ Das gilt für alle Therapeuten, denn niemand kann einen anderen über sein eigenes Maß an Integration und Selbstwerdung hinaus fördern.¹¹³⁷ Beispielhaft für alle Psychotherapie hält sie bei Jesu Menschenbehandlung, daß an der Psyche nichts getan wird. „Sie wird nicht manipuliert, dirigiert, gleichgeschaltet oder angepaßt, sie wird in keiner Weise ‚be‘-handelt, sie wird vielmehr zur *freien*

¹¹³³ a. a. O., 229

¹¹³⁴ ebenda

¹¹³⁵ ebenda

¹¹³⁶ H. Wolff, 1981

¹¹³⁷ a. a. O., 12 f.

Selbstaussprache und verantwortlichen Selbstentfaltung
aufgerufen.“¹¹³⁸

H. Wolff betont, daß Jesus von den Menschen, die Heilung erwarten, „Willen“ und „Mut“ fordert. So fragt Jesus den Gelähmten, der achtunddreißig Jahre an der Heilquelle von Bethesda gelegen hat, ob er gesund werden will, der ersten „Kardinalfrage“ auch jeder Therapie. Denn oft wollen andere, daß der Patient sich in Behandlung begibt, oder sie suchen zu verhindern, daß er gesund wird. Die Analyse kann auch für verschiedene Zwecke mißbraucht, intellektualisiert oder nur unter Vorbehalt begonnen werden. Der Gelähmte beantwortet Jesu Frage nicht mit einem klaren „Ja“, sondern beginnt seine Leidensgeschichte zu erzählen. Und als Jesus ihn heilt, erweist er sich nicht als Geheilte und Gewandelte, sondern als Denunziant.¹¹³⁹

Sie wendet sich gegen ein „sanftes, mildes, süßes Jesusbild.“ Denn der biblische Jesus ruft zur Wandlung. „Und dieser starke Appell an den Willen geht durch die gesamte neutestamentliche Überlieferung. ‚Bemüht euch‘, so scheucht er geradezu jede Lethargie auf, ‚bittet‘, ‚suchet‘, ‚klopft an‘! [...?hört doch auf, ‚eine Leichenmiene‘ aufzusetzen. Vielmehr, ‚müht euch ab‘, und ‚kehrt euch ab‘ von dem, was ihr wart.“ Seine Frage: „Willst du gesund werden“ fordert eine „Arbeitsleistung“, die vollbracht, einen „Kampf“, der auszutragen ist.¹¹⁴⁰

Wie dem Gelähmten der Wille zur Gesundheit fehlt, so fehlt im Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer dem Pharisäer der Mut zur Selbstbegegnung. Er versteckt sich hinter seinen guten Werken, statt seinen eigenen Schatten zu akzeptieren, der ihn mit Peinlichem, ihn völlig in Frage Stellendem konfrontieren könnte. Seinen Schatten projiziert er auf den Zöllner.¹¹⁴¹ Ähnlich verhält sich der Neurotiker in der Analyse: schuld sind immer die anderen. Wird der Projektionsmechanismus in der Analyse aufgedeckt, „dann ist das gewiß nicht ein Phänomen, dem „Kleinmütige“ oder „Kleingläubige“ standzuhalten vermögen, und dennoch ist es der einzige Weg, sich aus der eigenen „Lebenslüge“ herauszuarbeiten.“¹¹⁴²

Mut zur Selbstbegegnung in der Analyse bedeutet wesentlich, die Botschaften des schöpferischen Unbewußten zu akzeptieren. „Die

¹¹³⁸ a. a. O., 169

¹¹³⁹ a. a. O., 17 ff.

¹¹⁴⁰ a. a. O., 31 f.

¹¹⁴¹ a. a. O., 56 ff.

¹¹⁴² a. a. O., 61 f.

von innen her befreite Dynamik muß die Gesamtperson zum willigen Annehmen der kundwerdenden Inhalte des Unbewußten und zum Fortschreiten in einem intensiven Prozeß der Gesamtwandlung dynamisieren.“¹¹⁴³

Wie das in der therapeutischen Praxis aussehen kann, zeigt H. Wolff an Jesu „Gleichnis vom unterschiedlichen Boden“. Es gibt Menschen, die sind wie ein harter Weg, von dem die Vögel die Samen wegpicken, d. h. in ihnen ist jede Rezeptivität erloschen, und sollte sie doch einmal ein Impuls zu Wachstum und Erneuerung erreichen, so „picken“ ihn die destruktiven Anteile der Psyche auf. Sie bleiben eingekapselt in „lähmendem Mangel an emotionaler Kommunikationsmöglichkeit, tötendem Intellektualismus, langweilige Ereignislosigkeit.“ In diesem Zusammenhang wendet sie sich gegen die kirchliche Lehre „von der Wiederbringung aller“. „Es gibt Menschen, deren Inneres einem steinhart getretenen Pfad gleicht, sagt Jesus.“¹¹⁴⁴

Während die Menschen des „harten Weges“ nichts versprechen, versprechen diejenigen des „steinigen Bodens“ alles und halten nichts. Sie sind leicht für die Erfordernisse der Analyse zu begeistern, versagen aber bei der kleinsten Bewährungsprobe. „Die inneren Möglichkeiten reichten nicht aus, ‚als dann die Sonne kam‘, die Gestaltung, die Einübung und Bewährung anstanden.“¹¹⁴⁵

Unter Dornengestrüpp versteht H. Wolff die Zwänge des heutigen Kollektivs, die den Menschen verunsichern, das Kulturniveau absenken, den Werteverfall provozieren, die Konsumgier fördern, den Menschen in die Depression treiben und die Gesellschaft in die Katastrophe.¹¹⁴⁶

Diesen Negativbeispielen steht der „gute Boden“ gegenüber, was psychisch gesehen Rezeptivität bedeutet. „Rezeptivität ist alles! Man muß aufnehmen können, oder es lernen, ansonsten bleibt der leere Topf eben leer.“¹¹⁴⁷

Wie es zu den unterschiedlichen Arten von „Boden“ in der menschlichen Psyche kommt, warum der eine in seinen Lebensvollzügen zu einer „geradezu auswuchernden Intensitätsqualität kommt“, der andere aber zu einer „immer mehr

¹¹⁴³ a. a. O., 73

¹¹⁴⁴ a. a. O., 74 ff.

¹¹⁴⁵ a. a. O., 84

¹¹⁴⁶ a. a. O., 87 ff.

¹¹⁴⁷ a. a. O., 93

sich verschrumpfenden Antriebslosigkeit“, ist ein „Existenzmysterium“.¹¹⁴⁸ Daß die Narzißmusforschung dieses „Existenzmysterium“ ein Stück weit entschlüsselt hat, berücksichtigt H. Wolff nicht. Im Gegenteil spricht sie von den „vielen haltlosen Jugendlichen“, die keinen Einsatz wagen, sich nicht bewähren wollen, dem Analytiker aber „intellektualisierte Analysen“ aufzwingen, die Ausdruck ihrer „Sinnleere und Existenzschwäche“ sind.¹¹⁴⁹

Ob dieser Intellektualismus Ausdruck eines „falschen Selbst“ sein könnte und das „wahre Selbst“ durch „mutterspezifisches“ Verhalten hervorzulocken wäre, erwägt sie in ihrem von Wille, Mut und Entschlossenheit bestimmten Konzept nicht. Sie wendet sich auch gegen ein „auf Solidarisch-Werden, Mitmenschlichkeit, Trösten, Helfen, Beistehen und so weiter“ eingestelltes christliches Reden¹¹⁵⁰ und ein „mit nie endendem Entgegenkommen erweicht werden.“¹¹⁵¹ Man will nicht gesund werden, sondern „angenommen“. „Mit Streicheln, Umarmen und Rührseligkeit wird hier Infantilität aufgebläht und werden Neurosen gepflegt.“¹¹⁵² Der Neurotiker braucht seinen „horrenden Egoismus“ nicht zu erkennen und kann weiterhin das eigene Defizit beim Gegenüber finden.¹¹⁵³

Einem jungen Mann mit starker Mutterbindung, der sehr „empfindlich“ ist, wird nicht die Chance gegeben, allmählich die Wurzeln seiner Traumatisierung zu erkennen. Als Mittel gegen seine Antriebslosigkeit wird ihm ein Ausflug in das nahe Speyer empfohlen, um den Dom und die Kaisergräber zu besichtigen. Weil das zum Abbruch der Analyse führt, wird ihm „steiniger Boden“ und „Strohfeuer“ bescheinigt.¹¹⁵⁴

Auch Ausdruck von Grandiosität und Depressivität des Größenselbst wertet sie als einen Komplex von „Minderwertigkeitsgefühl, Selbstüberschätzung und Selbstmitleid“, wie das Gleichnis von den unterschiedlichen Talenten am Beispiel des Verwalters zeigt, der sein Talent vergräbt. Sie hält diesen Typ des „inflatoren Versagers“ für besonders gefährlich, weil er bereit ist, sich für eigenes Versagen an den anderen zu rächen.

¹¹⁴⁸ a. a. O., 85

¹¹⁴⁹ a. a. O., 24 f.

¹¹⁵⁰ a. a. O., 31

¹¹⁵¹ a. a. O., 44

¹¹⁵² a. a. O., 47

¹¹⁵³ a. a. O., 56

¹¹⁵⁴ a. a. O., 83 f.

Darum ist Jesu Urteil über einen solchen Menschen berechtigt: „Du hast dich selbst gerichtet aus deinem eigenen Mund.“¹¹⁵⁵

„Humanisierung des Menschen“, wie Jesus sie durch eine radikale Veränderung der Welt einleiten wollte, ist nach H. Wolffs Auffassung auch Leitziel der analytischen Psychotherapie, „wenn sie psychisch verkrümmte, neurotische Krüppel zu möglichst vollgültigen, normalen Menschen zu machen strebt.“¹¹⁵⁶ Trotz dieser stark wertenden Aussage spricht sie sich für eine Rücknahme von Projektionen aus, denn wie Jesus sagt, läßt Gott seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und läßt es regnen über Gerechte und Ungerechte. „Nach diesem Modell haben wir uns zu richten. Wir dürfen mithin auch keine, vollends keine abwertenden, ausschließenden, Menschlichkeit herabsetzenden Urteile fällen, wie es ja das Wesen der Projektion ist.“¹¹⁵⁷ Grundsätzlich gilt: „Jesus spricht die Menschen direkt und unmittelbar daraufhin an, zu werden, was sie ihrer potentiellen Ausrüstung nach sind und sein sollen. Es gibt bei ihm nicht den geringsten Zweifel daran, daß der Mensch *kann, wenn er will*. Diese für ihn feststehende Tatsache ist geradezu der Ermöglichungsgrund seines spontanen und direkten Zugriffes, der in seiner Menschenbehandlung immer wieder so überrascht.“¹¹⁵⁸

Jesus steht im Denken H. Wolffs für ein absolut „vaterspezifisches“ Verhalten. Er appelliert an Wille, Mut und Entschlossenheit und führt aus neurotischem Elend heraus. Nichts davon, daß ein Mensch seine „Kindheitswunden“ entdeckt, betrauert und vernarben läßt, kein mütterliches Halten, Tragen, Mitgehen, Nähren, stattdessen Arbeit, Kampf, Dynamik. So verschwindet denn auch die gesamte narzißtische Problematik hinter Schuldzuweisungen und Appellen. Wenn Jesus als „Therapeut“ so einseitig dem „männlichen“, aktiven Pol zugeordnet wird, dann ruft das geradezu nach dem Gegenpol, und was könnte ihn besser darstellen als das Symbol der Madonna? Einmal wird sie in H. Wolffs Text erwähnt: „Das Kind in der Krippe, das Kind auf Mariens Schoß führen jedoch zu einer ausgefeilten Kindtheologie, eng verknüpft mit der Mariologie. Das war die große Verniedlichung und Verharmlosung des Christentums.“¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁵ a. a. O., 113 ff.

¹¹⁵⁶ a. a. O., 124

¹¹⁵⁷ a. a. O., 135

¹¹⁵⁸ a. a. O., 167 f.

¹¹⁵⁹ a. a. O., 71

Aus den verschiedenen Blickwinkeln dieser Arbeit betrachtet möchte man sagen: Da hat sich eine Tiefenpsychologin ins protestantische „Männerhaus“ gewagt, um es zu vitalisieren und dynamisieren, aber die alten Gewohnheiten des Richtens, Appellierens und Forderns waren stärker als der Humanisierungsimpuls. Wie kann es H. Wolff in ihrer von Werturteilen verstellten Welt überhaupt aushalten? Aus ihren Texten lassen sich auf diese Frage zwei Antworten finden. Einmal ist es die Betonung des schöpferischen Unbewußten, das in ihrem persönlichen und im Leben ihrer Patienten die Rolle einer „inneren Steuerung“ übernimmt und vielleicht als ein mütterliches Prinzip angesehen werden kann.¹¹⁶⁰ Zum anderen ist es das Verhältnis zu ihrer eigenen Mutter.

Diese Mutter, die ihre drei Kinder nach dem Tod des Mannes in bitterster Armut durch die Hungerzeiten nach dem Ersten Weltkrieg bringen mußte, scheint eine außergewöhnlich gradlinige, gläubige und liebevolle Persönlichkeit gewesen zu sein. H. Wolff berichtet, wie sie manchmal nach Schulschluß von ihrer Mutter erwartet wurde. „Manchmal geschah aber das Unerwartete. Ich sprang aus der Straßenbahn, und ehe ich mich versah, direkt unter das Umschlagtuch meiner Mutter. Das Wetter war zu schlecht, meine Mutter war mir entgegengekommen und saß auf einem Stein gegenüber der Haltestelle der Bahn. Die Bahn hielt, meine Mutter öffnete das Umschlagtuch, das sie über den Mantel geschlungen hatte, und ich sprang trotz schneidender Kälte hinein in die Wärme, die auf mich wartete. Als ich viel später beim Studium der Psychologie den Begriff ‚Urvertrauen‘ kennenlernte, fiel mir sofort als Assoziation ‚Mutters Umschlagtuch‘ ein.“¹¹⁶¹

Mutter und Tochter hatten ein herzliches Verhältnis, das noch inniger wurde, als die Mutter an Brustkrebs erkrankte und die Tochter auf ihren Tod vorbereitete. „Mutter, versprich mir, daß du dich irgendwie bemerkbar machen und mich besuchen wirst, wenn es in jener Welt eine solche Möglichkeit gibt.“¹¹⁶² Die Mutter hielt ihr Versprechen, denn in der großen Trauer nach dem Tod der Mutter hatte die Tochter einen eindrucksvollen Traum. Sie ging mit der Mutter gleichsam in einem Bild spazieren, einer Darstellung des rechten Weges, der zum Leben und des linken Weges, der zur Verdammnis führt. „Wir stiegen höher und höher, eng umschlungen, und kamen schließlich in eine von Wolken und

¹¹⁶⁰ a. a. O., 161 ff.

¹¹⁶¹ H. Wolff, 1989, 48

¹¹⁶² a. a. O., 54

Nebel durchzogene Gegend. Dadurch war der Ausblick nach vorne verhüllt. Ich schmiegte mich näher an meine Mutter und sagte ängstlich und erregt: ‚Mutter, jetzt darfst du es aber nicht so machen wie neulich, plötzlich bist du fort, und ich bin allein. Du mußt jetzt bei mir bleiben.‘ Da sah sie mich an, sie antwortete nicht, aber ein strahlendes Lächeln lag auf ihren Zügen, so daß ich sie fast wie geblendet ansah. Nach wenigen Sekunden war sie fort, und ich wachte geradezu überwältigt von diesem Eindruck auf. [...] Mit jenem Tag fing für mich ein neues Leben an; die Bitterkeit der Trauer verschwand; ich lernte wieder lachen.“¹¹⁶³

Wer eine solche Muttererfahrung als Schatz in seinem Herzen trägt, dem mag es schwerfallen, sich in das narzißtische Elend mutterloser Kinder hineinzusetzen, den mag wohl auch der mutterloseste Protestantismus nicht aus der Bahn zu werfen. Aus welchen Quellen diese Mutter ihre Mütterlichkeit schöpfte, wird nicht berichtet. Zu vermuten ist aber, daß sie nicht in einem ausschließlich protestantischen Milieu mit seiner Überbetonung von Verstand und Willen sozialisiert wurde.

Wie sich auch bei H. Wolff zeigt, tendiert im Erleben der Menschen das Symbol Jesus immer mehr zum aktiven Pol: mehr zum Handeln als zum Sein im Sinne D. W. Winnicotts, mehr zum vater- als zum mutterspezifischen Verhalten im Sinne K. Aspers, mehr zum Vater- als zum Mutterarchetyp im Sinne C. G. Jungs, mehr zum Bräutigam als zur Braut im Sinne P. Gygers, mehr zum „challenge“ als zum „comfort“ im Sinne C. Halkes, mehr zum Pantokrator als zur Hodegetria in der Kirchengeschichte, mehr zum Transzendieren von Situationen im Sinne des Existentialismus, der feministischen und der protestantischen Theologie als zur Beheimatung. Vielleicht läßt sich verallgemeinernd sagen, daß das Symbol Jesus – nicht theologisch, aber erlebnismäßig gesehen – für Bewegung, nicht für Ruhe steht. Bewegung ohne Ruhe aber führt zur Ruhelosigkeit, wie umgekehrt Ruhe ohne Bewegung zur Bewegungslosigkeit führt. Bewegung und Ruhe jedoch in der richtigen Verschränkung führen zu Werden, Wachsen, Entwicklung und Reifung.

¹¹⁶³ a. a. O., 56 f.

3.4 Zusammenfassung

Im Nachdenken der vorgestellten Theologen über die Problematik von Mutter, Narzißmus und Psychotherapie zeigt sich wenig von der mütterlichen Nähe und echter authentischer Zuwendung, wie H. Faber sie fordert.¹¹⁶⁴ Y. Spiegel und Th. Bonhoeffer sehen Christus in seiner Vorbildfunktion; der erste für gestalteten Narzißmus, der zweite für die Möglichkeit, in die Inklusivität der Liebe Gottes zu gelangen.

G. Schneider-Flume betrachtet die Zeitnot und mangelnde Gegenwärtigkeit des narzißtisch verletzten Menschen als die Sünde, sich die Liebe Gottes nicht zukommen zu lassen, von der die Erzählgemeinschaft der Kirche spricht. O. Wullschleger sieht als Pfarrer im Beten von Wut- und Rache psalmen eine Hilfe gegen die das Selbst beschädigenden Überforderungen im Gemeindealltag.

Für W. Meng ist die Praxis der mütterlich empathischen Haltung ein Auftrag des Herrn. W. Preul bringt Regression und ozeanisches Gefühl nicht in Zusammenhang mit einem mütterlichen Urgrund, sondern mit dem herrlichen, erhabenen, weltüberlegenen Schöpfergott. F. Schweitzer sieht die mütterlichen Aspekte einer religiösen Entwicklung, kommt aber in seinen theologischen Überlegungen nicht mehr darauf zurück.

H.-J. Fraas läßt mütterliche Züge im Gottesbild nur für die frühe Kindheit gelten. Danach triumphiert der Gott des Exodus, und die Mutter wird in eine naturhafte, dunkle Vergangenheit gestoßen. J. Scharfenberg, H. Kämpfer und H. Wolff wenden sich in der Psychotherapie an Wille und Verstand, arbeiten mit Forderungen und Schuldzuweisungen und lehnen mutterspezifisches Verhalten ab.

Die gesamte, zutiefst mit dem Weiblich-Mütterlichen verbundene Narzißmusproblematik wird im protestantischen Symbolsystem weitgehend „vaterspezifisch“ beantwortet. Das Symbol der Madonna spielt in diesem Zusammenhang nicht einmal eine untergeordnete Rolle. Spielt es überhaupt eine Rolle? Werden seine mutterspezifischen Aspekte in irgendeiner Form gewürdigt? Diesen Fragen soll nun nachgegangen werden.

¹¹⁶⁴ Loccumer Protokolle, 1991, 55 ff.

4. Das Symbol der Madonna in der protestantischen Theologie

Nachfolgend soll skizziert werden, welche Stellung Maria im Symbolsystem des christlichen Glaubens aus protestantischer Sicht innehat. Das Interesse gilt wieder der Frage, ob in diesem theologischen Denken „mutterspezifische“ Aspekte des Symbols der Madonna zur Sprache kommen und eventuell gewürdigt werden. Da in der entsprechenden Literatur von „Maria“ die Rede ist, soll diesem Sprachgebrauch gefolgt werden.

4.1 Geschichtlicher Überblick

H. Petri gibt einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Marienthematik im Raum des Protestantismus.¹¹⁶⁵ Er weist auf, daß die reformatorischen Lehren eineinhalb Jahrtausende christliche Glaubens- und Kirchengeschichte zur Grundlage hatten und die Reformatoren neben der Heiligen Schrift die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und die Entscheidungen der frühen Konzilien anerkannten. Sie bejahten Marias Gottesmutterschaft und bleibende Jungfräulichkeit, wehrten sich aber gegen eine überbordende Marienfrömmigkeit, die das Lob Gottes und Christi in den Schatten stellte. Die direkte Anrufung Marias und der Heiligen wurde als unbiblich zurückgewiesen und als Umweg angesehen, denn der Christ hat direkten Zugang zu Gott und bedarf keines Mittlers außer Christus. Das Marienlob der Reformatoren bezieht sich auf ihren Glauben und ihre Demut. An ihr kann Gottes Gnade bewundert werden, der sie ohne eigene Verdienste zur Mutter seines Sohnes gemacht hat.¹¹⁶⁶

Wegen der reformatorischen Christuszentriertheit erscheint aber das, was aufgrund altkirchlicher Gemeinsamkeiten an Marienverehrung im Protestantismus möglich wäre, als nicht notwendig. Das zeigt sich in der lutherischen Orthodoxie, die in Maria ein Beispiel göttlichen Gnadenwirkens und ein Vorbild christlicher Lebensgestaltung sah. In die gleiche Richtung denkt der Pietismus, betont darüber hinaus aber, gemäß seiner Intention, die Innerlichkeit des Glaubens fördern zu wollen, Maria als „Vorbild für die geistliche Geburt des Herrn in den Seelen der Gläubigen.“¹¹⁶⁷

¹¹⁶⁵ W. Beinert / H. Petri (Hg.), Bd. 1, 1996, 382 ff.

¹¹⁶⁶ a. a. O., 384 ff.

¹¹⁶⁷ a. a. O., 387 ff.

In der Zeit der Aufklärung kritisiert die Theologie alles, was im Christentum als „übernatürlich“ und als „Geheimnis“ gilt und fordert „die Überführung der zufälligen Geschichtswahrheiten in die notwendige Vernunftwahrheit.“ Wenn von Maria überhaupt die Rede ist, wird sie als Beispiel allgemein menschlicher und spezifisch weiblicher Tugenden dargestellt.¹¹⁶⁸

Gegen diese Einseitigkeiten wenden sich in der Zeit der Romantik zahlreiche protestantische Künstler und Dichter. „So wird Maria in vielen Gedichten gepriesen wegen ihrer Schönheit und Reinheit sowie wegen ihrer Milde und Barmherzigkeit. In manchen Texten wird sie auch ganz unbefangen angesprochen, ja sogar um ihre Hilfe und Fürsprache bei Gott und ihrem Sohn gebeten. Sie erscheint als herrliche und erhabene Himmelskönigin, als demütige Magd, als jungfräuliche Mutter und als die um ihren Sohn Trauernde. Sie wird aufgefaßt als Symbol und als typische Repräsentation des Weiblichen. Sie wird aber auch als diejenige dargestellt, von der Trost und Freude ausgehen und die auf ihre Bewunderer und Verehrer einen wohltuenden Einfluß ausübt.“¹¹⁶⁹ Schleiermacher idealisiert Maria zur beispielhaften Mutter, die als „naiv Empfindende“ dem „bewußt reflektierenden Mann“ gegenübersteht. P. de Lagarde sieht in der Marienverehrung „die glückliche Ergänzung der männlichen Form des Christentums.“¹¹⁷⁰

Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode im 19. Jahrhundert und der Einbeziehung der Bibel in die religionswissenschaftliche Forschung wird aus Maria eher eine mythische Figur mit Beziehungen zu den weiblichen Gottheiten im Umkreis Israels. Wenn trotzdem einige Theologen Verständnis für die Marienverehrung aufbringen, „begründen sie sie mit psychischen Bedürfnissen vieler Menschen, die nur so befriedigt werden könnten und mit den pädagogischen Möglichkeiten, die mit der Propagierung des Marienkultes gegeben seien.“¹¹⁷¹

Für unsere Zeit sagt der „Evangelische Erwachsenenkatechismus“ 1989: „Maria ist nicht nur ‚katholisch‘, sie ist auch ‚evangelisch‘. Protestanten vergessen das leicht.“ Dennoch spielen auch heute weder Mariologie noch Marienverehrung eine bedeutende Rolle in protestantischer Theologie und Spiritualität. Eine Eigenbedeutung für Theologie und Kult wird Maria nicht zugesprochen, eine Identifizierung der

¹¹⁶⁸ a. a. O., 391

¹¹⁶⁹ ebenda

¹¹⁷⁰ A. Dittrich, 1998, 46 f.

¹¹⁷¹ a. a. O., 392

„Mutter Maria“ mit der „Mutter Kirche“ gilt als problematisch und eine „Miterlöserschaft“ Marias wird abgelehnt.¹¹⁷²

Für das ökumenische Gespräch benennt H. Petri folgende Themen: die Bedeutung der Tradition, die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit und ihre theologische Relevanz, die marianische Spiritualität, mariologische Fragen im Kontext der Ekklesiologie und im übergreifenden Zusammenhang der Lebenden und Toten in Gott die Frage nach der Heiligenverehrung.¹¹⁷³

Der Fragestellung dieser Arbeit kommt die von H. Petri skizzierte Haltung protestantischer Theologen im 19. Jahrhundert entgegen, die ein nicht anders als durch Marienverehrung zu befriedigendes psychisches Bedürfnis vieler Menschen akzeptiert, wie es auch protestantische Dichter und Künstler der Romantik zum Ausdruck bringen. M. Luther hingegen sieht die Marienverehrung nicht unter dem Gesichtspunkt der Sehnsucht nach der Mutter, sondern dem der Schriftgemäßheit und fordert daher, man müsse alle Verehrung, die dem „sola scriptura“ widerspreche, verdammen „und die Menschen lehren, solches Tun aufzugeben, wie schwer es ihnen auch werden mag.“¹¹⁷⁴

4.2 K. Barth: Die Theotokos ist keine „Werkgenossin“ Gottes

Im zwanzigsten Jahrhundert entwickelt der bedeutende Schweizer reformierte Theologe K. Barth (1886 – 1968) eine eigene Sicht auf Maria und die Jungfrauengeburt. Er hält die Bezeichnung Marias als „Mutter Gottes“ für legitim, wenn sie als „theologischer Hilfssatz verstanden wird, die das „vere homo“ (wahrer Mensch) unterstreicht.¹¹⁷⁵

Maria ist in keiner Weise eine „Werkgenossin“ Gottes, sondern die Negation menschlicher Fähigkeiten vor Gott. Die Jungfrauengeburt ist ein Urteil über den Menschen und natürliche Mutterschaft, indem sie bezeugt, daß mit der Natur etwas geschehen muß, das ihr aus sich selbst nicht möglich ist, um Eingangspforte der Offenbarung in unsere Welt zu sein.¹¹⁷⁶ Alles Handeln liegt bei Gott. Von der Jungfrau geht keine Eigenaktivität

¹¹⁷² a. a. O., 393 ff.

¹¹⁷³ a. a. O., 415 ff.

¹¹⁷⁴ a. a. O., 387

¹¹⁷⁵ K. Barth, 1948, 151 f.

¹¹⁷⁶ a. a. O., 205 f.

aus, sie ist nur empfangend und bedeutsam „gerade in ihrem so unendlich bedeutsamen Zurücktreten.“¹¹⁷⁷ Als Theotokos wird sie von Gott unter Verzicht auf jede Form von Reziprozität angenommen.¹¹⁷⁸ Die Jungfrauengeburt ist „bezeichnend für die Sache, deren Zeichen sie ist, weil es sich auch in dieser: in der Fleischwerdung des Wortes im strengen Sinn, um das Handeln Gottes selbst, um den reinen göttlichen Anfang handelt.“¹¹⁷⁹

Damit wendet sich K. Barth gegen jede Form von Mitwirkung am Heilsgeschehen seitens des begnadeten Geschöpfes, wie sie die römisch-katholische Kirche vertritt: „Die ‚Mutter Gottes‘ des römisch-katholischen Mariendogmas ist nämlich sehr schlicht das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff des bei seiner Erlösung auf Grund der zuvorkommenden Gnade dienend (ministerialiter) mitwirkenden menschlichen **G e s c h ö p f s** und eben als das auch das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der **K i r c h e** (Hervorh. im Text).“¹¹⁸⁰ Von daher kritisiert er das römisch-katholische Kirchenverständnis: „Wie Maria als ‚fürbittende Allmacht‘ unumgänglich mitwirkt zum Heil des Menschen, so durch den Vollzug der Sakramente die Kirche.“¹¹⁸¹

Darin sieht K. Barth die entscheidende Häresie der römisch-katholischen Kirche, von der aus alle anderen verständlich werden, und kommt zu dem Urteil, daß da, wo Maria „verehrt“ wird, nicht die Kirche Christi ist. „Die Mariologie ist eine Wucherung, d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen **a b g e s c h n i t t e n** werden (Hervorh. im Text).“¹¹⁸²

Wer nach solchen quasi „chirurgischen“ Eingriffen in das christliche Symbolsystem einige menschlich nahe Züge (C. Halkes) im Gottesbild des Theologen vermutet, für die Maria ja auch steht, der wird belehrt: „Wo vom Heiligen Geist im Bereich der christlichen Offenbarung und Kirche legitim und sinnvoll geredet wird, da ist auf alle Fälle **G o t t**, Gott selber, Gott in dem ganzen und strengen Bedeutungsgehalt des Wortes gemeint: der Herr aller Herren, der Herr, der durch sich selbst und nicht durch einen Anderen Herr ist, der Herr, dem der Mensch gehört, bevor er und unendlich viel mehr als er sich selber gehört, der Herr, dem er sich ganz schuldig ist und dem er sich ganz

¹¹⁷⁷ a. a. O., 154 u. 210 ff.

¹¹⁷⁸ a. a. O., 160 u. 214

¹¹⁷⁹ a. a. O., 217

¹¹⁸⁰ a. a. O., 157

¹¹⁸¹ a. a. O., 160

¹¹⁸² a. a. O., 153 ff.

schuldig bleibt, der Herr, auf dessen Gnade er völlig geworfen ist und in dessen Verheißung allein seine Zukunft liegt.“¹¹⁸³

Ob solche Metaphern nicht auch eine „Verdunkelung der Offenbarungswahrheit“ darstellen, wie K. Barth sie in der Mariologie sieht? Ob es sich nicht auch gegenüber dem „Abba“ Jesu um eine „willkürliche Neuerung“ handelt, sollten vielleicht Seelsorger entscheiden.¹¹⁸⁴

4.3 Catholica-Arbeitskreis der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland: Maria als Vorbild im Glauben

Eine ähnliche Position wie K. Barth vertritt U. Wilckens, der in der Handreichung des Catholica-Arbeitskreises der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands schreibt: „Warum soll man die Fürsprache eines Heiligen anrufen, wenn der Herr selbst unmittelbar erreichbar und hilfsbereit ist? Klar abzulehnen aber ist die Anrufung Marias oder der Heiligen als Vermittler der Erlösung.“¹¹⁸⁵ Denn jedes Vertrauen auf sie verunsichert das Gewissen, zieht es von Christus ab und richtet es auf Menschen. Darum können evangelische Christen auch nicht beten: „Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, heilige Gottesmutter. [...] Auch wenn der Schluß dieses Gebets lautet: „Führe uns zu deinem Sohn, empfiehl uns deinem Sohne, stelle uns vor deinem Sohne.“¹¹⁸⁶

Nach U. Wilckens' Auffassung kann von Maria im Sinne des Evangeliums nur in einem christologischen Zusammenhang geredet werden. „Aller Lobpreis Marias in der Kirche Christi ist der Sache nach ganz und allein Lobpreis Gottes und Lobpreis Christi.“¹¹⁸⁷ Weder die Rolle, die Maria in der Hochzeit zu Kana spielt, noch ihre Schmerzen im Zusammenhang mit der Passion ihres Sohnes, noch die Worte Jesu am Kreuz, die Johannes und Maria aneinander verweisen „haben für sich irgendeine heilsgeschichtliche Bedeutung.“¹¹⁸⁸ Maria ist mit dem Ja ihres Glaubens zum Urbild und Vorbild christlichen Glaubens geworden und in diesem Sinne zur „Mutter der Kirche“. Abgelehnt wird die

¹¹⁸³ a. a. O., 215 f.

¹¹⁸⁴ a. a. O., 153 ff.

¹¹⁸⁵ M. Kießig (Hg.), 1991, 115

¹¹⁸⁶ ebenda

¹¹⁸⁷ a. a. O., 114

¹¹⁸⁸ ebenda

katholische Auffassung von einer „Maria im Stande ihrer Verherrlichung, sofern in ihr die Kirche auf ihrer irdischen Pilgerreise sich selbst in ihrer zukünftigen Vollendung anschauet und von der Mütterlichkeit Mariens auch ihre eigene Mutterschaft zu verstehen und zu praktizieren lerne.“¹¹⁸⁹

Die Handreichung des Catholica-Arbeitskreises kommt zu dem Ergebnis: „Maria hat keine eigenständige Bedeutung für den Glauben. Sie ist nur ein wunderbares Beispiel für das Gnadewirken Gottes im Menschen. Christen, die keine persönliche Beziehung zu Maria haben, fehlt darum nichts, was zu ihrem Heil notwendig ist.“¹¹⁹⁰ Diese Stellungnahme läßt eine persönliche Beziehung zu Maria als unproblematisch erscheinen im Gegensatz zu U. Wilckens, der darin eine Verunsicherung des Gewissens sieht, weil es sein Vertrauen auf Menschen richtet, was weder nötig noch angemessen ist. Denn Christus erklärt seine Bereitschaft, „alle unsere Bitten zu erhören, die wir in kindlich-ganzheitlichem Zutrauen an ihn richten.“¹¹⁹¹

4.4 Dialogkommission zwischen Lutheranern und römischen Katholiken in den USA: Marianische Lehren sind nicht kirchentrennend

H. Gorski stellt im Theologischen Bericht XXI der Theologischen Hochschule Chur die Ergebnisse einer seit 1965 in den USA existierenden Dialogkommission zwischen Lutheranern und Katholiken vor, die sich auf die Heiligen- und Marienverehrung beziehen. Der noch bestehende Grunddissens liegt in dem Vorwurf der Lutheraner, daß die alleinige Mittlerschaft des Erlösers Jesus Christus durch die Verehrung und Anrufung der Heiligen und Marias verdunkelt wird. Die Katholiken dagegen bestehen auf ihrer Auffassung, „die richtige Verehrung und Anrufung der Heiligen und Marias führe gerade zu Christus hin, ja bringe den Glauben an ihn erst zu seiner ganzen Fülle.“¹¹⁹²

Die Kommission kommt zu dem Ergebnis, daß die unterschiedlichen Auffassungen der Begriffe „Heilige“, „Fürsprache“ der Heiligen und „Anrufung“ der Heiligen sowie die marianischen Lehren nicht kirchentrennend sein müssen, wenn

¹¹⁸⁹ a. a. O., 120

¹¹⁹⁰ a. a. O., 18

¹¹⁹¹ a. a. O., 115

¹¹⁹² J. Pfammatter / E. Christen (Hg., 1995, 71 f.

für die Lutheraner „die alleinige Mittlerschaft Christi gewahrt bleibt“ und umgekehrt „die katholische Tradition respektiert und nicht als götzendienerisch bekämpft wird.“¹¹⁹³

Dennoch ist eine volle Kirchengemeinschaft noch nicht erreichbar. „Die Gründe hierfür liegen aber nicht eigentlich im Bereich der Heiligen- und Marienverehrung (auch wenn sie sich dort auswirken), sondern im Bereich der Ämtertheologie (inklusive Papst und Unfehlbarkeit) und dem Verhältnis von Schrift und Tradition.“¹¹⁹⁴

H. Gorski hält die theologischen Bemühungen um die Einheit der Kirche für „eine Art Guthaben für die Zukunft.“ Es drängt sich ihm der Verdacht auf, „daß es gar keine theologischen Gründe sind, die die Einheit heute verhindern. Es will scheinen, daß die Einheit gar nicht gewollt ist, aus ganz äußerlichen Gründen, zu denen Machtfragen nicht unwesentlich gehören dürften.“¹¹⁹⁵

4.5 Protestantische Mariologie-Kritik

A. Dittrich hat die *Protestantische Mariologie-Kritik* bis zum Jahr 1997 zusammengetragen. Unter den vielen theologischen Lehraussagen finden sich auch einige, nachstehend aufgeführte, die die im Symbol der Madonna ausgedrückte Sehnsucht nach der Mutter betreffen.¹¹⁹⁶

Nach H. Düfel, der sich mit „Luthers Stellung zur Marienverehrung“ (1968) befaßt, wendet sich der Reformator, der in Christus den einzigen Fixpunkt der Theologie sieht, gegen die christlich überformte uralte Sehnsucht der Menschen nach der milden, wiederbelebenden Mutter.¹¹⁹⁷

H. Düfel sieht in dieser Sehnsucht ein religiöses Urphänomen, das in einer „natürlichen Religion“ nach einer „milden, mütterlichen Gottheit, einer Apotheose des Menschen in Gestalt der Frau“ verlangt¹¹⁹⁸, was letztlich die Verherrlichung der Kreatur gegenüber der ewigen Offenbarung Gottes bedeutet. Das Geheimnis der Mariologie muß darin gesehen werden, daß „der

¹¹⁹³ a. a. O., 75

¹¹⁹⁴ a. a. O., 80

¹¹⁹⁵ a. a. O., 87

¹¹⁹⁶ A. Dittrich, 1998

¹¹⁹⁷ a. a. O., 19

¹¹⁹⁸ H. Düfel, 1968, 271

Mensch, dargestellt durch Maria, in symbolischer Verbindung mit Kirche und Papsttum“ sein eigener Miterlöser sein will.¹¹⁹⁹

Im 20. Jahrhundert wendet sich A. Schlatter mit entsprechenden Bibelstellen gegen eine Maria, die als idealisierte Mutter nur menschliche Sehnsüchte widerspiegelt.¹²⁰⁰

P. Tillich hingegen betont die Symbolisierung des Weiblichen in der katholischen Marienverehrung, „weshalb die Gegenreformation sich der Reformation mit ihren nur männlichen Symbolismen als überlegen gezeigt“ hat.¹²⁰¹

G. Miegge hält eine weibliche Mitwirkung bei der Erlösung für „humanistisch-pelagianisch.“ Er sieht dahinter das menschliche Begehren nach Selbsterlösung gegenüber einer unverdienten Erlösung durch Gott allein.¹²⁰²

Auch W. Künneth unterscheidet zwischen „irdischer Religiosität“ mit ihrer „mystischen Innigkeit“ und der „Mannigfaltigkeit ihrer Farbenpracht“, zu der Mariologie und Marienkult gehören, und der „Welt schlichten Glaubens, die aus der Welt des Evangeliums von Christus kommt.“¹²⁰³

Dagegen sieht H. Asmussen nichts Unrechtes darin, „wenn Maria von uns gesehen wird als der Inbegriff alles Weiblichen. Allerdings unter der Voraussetzung, daß dieses Weibliche uns „in die Höhe zu Christus führt“ und durch ihn gereinigt uns unserer „wahren Geschöpflichkeit“ zurückgibt.“¹²⁰⁴

C. A. de Ridder betont hingegen, daß nur Christus allein alle „Aspekte der göttlichen Liebe“ zur Entfaltung bringen kann. Sonst „wäre ja Christi Mann-Sein eine Beschränkung seines Mensch-Seins.“¹²⁰⁵

Auch W. Tanner lehnt das religionspsychologische Postulat nach Integration des Weiblichen, wie es sich im Marienkult zeigt, in den christlichen Glauben ab, da es hierbei nur um Religion und nicht „um die Wahrheit Gottes für uns in seiner Offenbarung“ geht.¹²⁰⁶

¹¹⁹⁹ a. a. O., 273 ff.

¹²⁰⁰ A. Dittrich, 1998, 48

¹²⁰¹ a. a. O., 58

¹²⁰² a. a. O., 67

¹²⁰³ a. a. O., 74

¹²⁰⁴ a. a. O., 76

¹²⁰⁵ a. a. O., 87

¹²⁰⁶ a. a. O., 98

U. Wickert sieht in Maria ein „lebendiges Du“. Sie ist nicht nur ein Vorbild im Glauben, man kann sie lieben, sie bitten und ihr vertrauen. In der „Ortlosigkeit“ der Moderne stellt sich vielleicht eines Tages heraus, „daß Maria, die Freie, unsere Mutter, der einzige ‚Ort‘ der Schöpfung ist, wo man Christus findet.“¹²⁰⁷ Er deutet die Wallfahrtsorte als Stätten „marianischer Selbstbekundung“, wo sich dem „meditierenden Sinn“ die „bergende Dimension des kirchlichen Tiefenraumes“ eröffnet.¹²⁰⁸

Aufgeschlossen gegenüber der Marienfrömmigkeit zeigt sich auch A. Mauder. Er meint, elementare „menschliche Bedürfnisse, Sehnsüchte und Ängste, Ideale und Defizite“ hätten sich hier „über die Grenzen des biblischen Kanons hinweg“ mit Gewalt ihr Recht verschafft und wären dabei, das paternalistische Gottes- und Menschenbild in ein partnerschaftliches zu verwandeln.¹²⁰⁹

Ähnliche Gedanken finden sich in einem 1982 publizierten Dokument des Catholica-Arbeitskreises der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Dogma von der Gottesmutterchaft Marias sind auch die „weiblich-mütterlichen Repräsentationen Gottes“ zu ihrem Recht gekommen, die auf „bergende, fürsorgende, nährende ‚zärtliche‘ Aspekte“ Gottes verweisen. Das scheint auch der Ausspruch des Papstes „Gott ist Vater. Er ist aber noch viel mehr Mutter“ nahezu legen. Da Gott personal vorgestellt werden darf, muß „die volle Personalität in ihrer weiblichen wie männlichen Seite erscheinen.“ Abgelehnt werden aber die Bilder vom unbarmherzigen himmlischen Richter und der milden, vermittelnden, versöhnenden Mutter. Die Autoren des Dokumentes kommen zu dem Schluß, daß Maria die „seelische Wärme, die Menschlichkeit und die Praktikabilität der frohen Botschaft“ zwar „illustrieren“ und „akzentuieren“, aber nicht „normieren“ kann.¹²¹⁰

E. Wölfel sieht in Maria die Erbin antiker Muttergottheiten. In ihr ist aber eine Umwandlung von „der Großen Göttin zur Gnadenmutter“ erfolgt, die in einem „technizistischen Zeitalter, das von männlich-abstrakten Denken dominiert“ wird, für das „Seelische, Personhafte“ stehen kann.¹²¹¹

¹²⁰⁷ a. a. O., 157 f.

¹²⁰⁸ a. a. O., 167

¹²⁰⁹ a. a. O., 184

¹²¹⁰ a. a. O., 190 ff.

¹²¹¹ a. a. O., 212 f.

R. Frieling spricht von „anthropologischen Archetypen, die eine wichtige Dimension im Glauben und im religiösen Gefühl eines jeden Menschen ausmachen: die Sehnsucht nach mütterlicher Geborgenheit, nach Unschuld inmitten von Schuldverstrickungen, nach einer Kirche, die nicht nur den Verstand und das Gewissen anspricht, sondern auch das Herz und das Gemüt erfaßt.“¹²¹²

Auch G. Lüdemann geht von den anthropologischen Gegebenheiten aus: „Mit dem Aufkommen der Gottesmutter wurde aber der christliche Gott quasi zweigeschlechtlich, und Menschen konnten sich vollständig in ihm wiederfinden, wenn ihnen erlaubt wurde, nicht nur ihre männlichen Anteile, sondern auch ihre weiblichen Anteile in Gott hinein zu projizieren. [...] Der Tiefe beider Dimensionen wurden und werden die Menschen durch Christus- bzw. Marienerscheinungen gewahr, die als Vision zu bezeichnen sind. Die beiden Pole sind Konstanten des menschlichen Daseins, die sich mir selbst lebensgeschichtlich als evident erwiesen haben. Der Mensch kann nur gewinnen, wenn beide Teile gleichermaßen vollständig bejaht und wie von selbst integriert werden.“¹²¹³

In bezug auf das Anliegen dieser Arbeit ist es einerseits enttäuschend, festzustellen, daß es nicht wenige protestantische Autoren gibt, die die Sehnsucht nach der Mutter und ihre religiöse Symbolisierung als „nur menschliche Sehnsucht“ abqualifizieren, die zu „natürlicher Religion“, „Paganismus“ und „humanistisch-pelagianischer Selbsterlösung“ führt. Andererseits wirkt es in einem solchen Umfeld erstaunlich, daß eine Reihe von Autoren Verständnis für die elementaren menschlichen Sehnsüchte und Bedürfnisse zeigen und einer Integration des Weiblich-Mütterlichen in das religiöse Symbolsystem offen gegenüberstehen.

Der in Anlehnung an A. Dittrich gegebene kurze Überblick zeigt allerdings auch, daß die Integrationsmöglichkeiten von den einzelnen Autoren unterschiedlich gesehen werden, wobei die Lösung, die G. Lüdemann vorschlägt, besonders konsequent erscheint. Er hält alle Gottesbilder für menschliche Projektionen, und mit dem Bild der Gottesmutter sieht er die Möglichkeit gegeben, nicht nur die männlichen, sondern auch die weiblichen Anteile des Menschen in das Gottesbild zu projizieren.¹²¹⁴

¹²¹² a. a. O., 235 f.

¹²¹³ a. a. O., 267 u. G. Lüdemann, 1997, 138 f.

¹²¹⁴ G. Lüdemann, 1997, 138

4.6 sG. und G. O. Schmid: Marienerscheinungen als Anfragen an Kirche und Theologie

Zu den Projektionen rechnet G. Lüdemann auch Visionen und Erscheinungen der Gottesmutter¹²¹⁵, mit denen sich G. und G. O. Schmid befassen. Sie möchten sich „den Phänomenen der Marienerscheinungen so ungebunden und so achtsam nähern, wie es dem religionskundlichen Beobachter ziemt, und so marienfreundlich und mariologiescheu, wie es dem evangelischen Theologen wohl ansteht.“¹²¹⁶

Die Autoren geben einem kurzen geschichtlichen Überblick der Phänomene. Im ersten nachchristlichen Jahrtausend erscheint Maria an heidnischen Kultorten, erweist sich so als die wahre „Besitzerin“ des Ortes und unterstützt die Kirche bei der Evangelisierung Europas. Im Zuge individuell geprägter Gotteserfahrung erscheint Maria ab dem 13. Jahrhundert spirituellen Theologen und spendet Privatoffenbarungen. Mit dem Rationalismus und der Antikirchlichkeit der Französischen Revolution nehmen die Marienerscheinungen zu. Die Botschaften beziehen sich jetzt auf eschatologische Themen und die Entscheidung des einzelnen. Im 20. Jahrhundert gibt es zunehmend Botschaften mit kirchenkritischer Tendenz und der Forderung nach Anwendung der Titel „Miterlöserin“ und „Vermittlerin aller Gnaden“.¹²¹⁷

Die Autoren sehen in der Anhäufung der Marienerscheinungen in den letzten zwei Jahrhunderten „mystische Kontrapunkte zum modernen Säkularismus und Rationalismus. [...] Je härter Modernität zupackt und Leben und Welt bearbeitet und malträtiert, desto leidenschaftlicher sucht sich die malträtierte Seele intuitiv erschaute, grenzenlos liebevolle, sanfte, strahlende Wahrheit.“¹²¹⁸ Eine Maria mit sanft ausgebreiteten, offenen Händen, die einlädt, empfängt, birgt und streichelt, ist das Gegenbild zum modernen „Homo faber“. Insofern sind die Erscheinungen, jenseits der Frage nach ihrer „Echtheit“, psychisch „wahr“. „In einer Zeit, in der Erfahrungen tiefster Akzeptanz und Geborgenheit für viele Menschen zur Mangelware werden, gewinnen Marienerscheinungen und Wallfahrten zu den Erscheinungsorten für viele ungeborgene und nirgends ganz akzeptierte Zeitgenossen beinahe therapeutischen Wert. Kein Wunder, daß

¹²¹⁵ a. a. O., 139

¹²¹⁶ J. Pfammatter / E. Christen (Hg.), 1995, 121

¹²¹⁷ a. a. O., 126

¹²¹⁸ a. a. O., 131 f.

sich an diesen Erscheinungsorten Wunder ereignen. Es wäre geradezu verwunderlich, wenn sich keine Wunder einstellen würden. Die Erfahrung tiefster Akzeptanz heilt seelisch und manchmal auch körperlich.“¹²¹⁹

G. und G. O. Schmid empfehlen Kirche und Theologie, die Erscheinungen, trotz ihrer oft bizarren Form, als Anfrage ernstzunehmen. „Wie schenkt Kirche Erfahrungen tiefster Geborgenheit ohne mystischen Kitsch und frommen Wahn? Wo und wie lebt Kirche Zuwendung des Himmels zur Erde in weltnaher Offenheit?“¹²²⁰ Die kirchliche Theologie muß die Marienerscheinungen nicht unbedingt als „Botschaften des Himmels an die Erde“ verstehen. Sie sollte sie aber akzeptieren als „Botschaften der Laien an den Theologen, Botschaften der Intuition an den Verstand und Botschaften der mystischen Sehnsucht an die kirchliche Mystik.“¹²²¹

4.7 G. Schmid: Religiöse Zentren und die Sehnsucht nach der Mutter

Der *Sehnsucht nach Spiritualität* geht einer der beiden Autoren, G. Schmid auf seinen Reisen zu Zentren „inniger“ und „bewegter“ Religion nach.¹²²² Was der evangelische Theologe für sein Fachgebiet, die Religionsgeschichte, dort findet ist „Leben“. „Intensiver als in jedem Sportstadion, geheimnisvoller als in jedem Zirkus, bunter als auf jedem Jahrmarkt und feuriger als in jedem Tanz berührt mich das menschliche Leben in der begeisterten Religion.“¹²²³ Ohne seine Kritikfähigkeit aufzugeben und nicht auf der Suche nach dem „ultimate place“ läßt er sich auf die Spiritualität eines Ortes ein, um sich „herausfordern, anregen und beschenken“ zu lassen.¹²²⁴

Bei den Reisen durch „Zentren begeisterter Religiosität“ begegnet ihm oft das Phänomen der Sehnsucht nach der Mutter. Er besucht den Ashram Aurobindos, des großen indischen Meisters und Denkers des 20. Jahrhunderts in Auroville (Pondicherry), um eine Antwort auf die Frage zu finden, wie Aurobindos Lehre von der Transformation des Menschen zu einem höheren, göttlichen

¹²¹⁹ a. a. O., 133 ff.

¹²²⁰ a. a. O., 136

¹²²¹ a. a. O., 138

¹²²² G. Schmid, 2000

¹²²³ a. a. O., 8

¹²²⁴ a. a. O., 11

Bewußtsein mit einem Mal zu einer Lehre von „der Mutter“, verkörpert in Mira, einer Französin jüdischer Abstammung, und der grenzenlosen Liebe zu ihr werden konnte.

Der westlich geprägte Autor kann nachvollziehen, daß Aurobindo in der „Mutter“ die Gnade erlebt, die dem Wanderer auf dem spirituellen Pfad entgegenkommt und sich ihm zuwendet. Was er nicht versteht, ist das Opfer der Persönlichkeit an die Mutter. „Diese Mutter ist – so empfinde ich bei erster Durchsicht Aurobindos Erläuterungen – für Aurobindo ein Abgrund, der alles verschlingt, ein Wirbel, der Aurobindos ganzes Sein und Denken ergreift und in sich hineinreißt, gnadenlos und restlos, bis nichts mehr bleibt, kein Aurobindo mehr und keine Welt, kein eigener Gedanke mehr und wahrscheinlich auch kein einziges Empfinden, bis die ganze Wirklichkeit nur noch ein Einziges ist: Mutter, Mutter, Mutter.“¹²²⁵

Er begreift die Notwendigkeit der „Mutter“ in einem Tempel, wo durch Lichteffekte die unpersönliche reine Klarheit und Leere der Vereinigung des Menschen mit Gott, entsprechend der Lehre Aurobindos veranschaulicht wird. „Dieses Nirvana in der Auroville-Variante, schreit doch geradezu nach persönlicher Ergänzung, nach einem menschlich-übermenschlichen Gesicht, das mir entgegenlächelt, nach einem Gott, der Mensch wird, der mich anschaut, mich führt und mich liebt.“¹²²⁶ Aurobindo verbrachte die letzten 24 Jahre seines Lebens in Schweigen, wahrscheinlich in mystischer Einheit mit der „Mutter“.¹²²⁷

Nicht ein Begleitetwerden durch die „Mutter“, sondern ein Eingehen in sie, ist hier Erlösung aus der Einseitigkeit für einen himmelstürmenden Geist. Es ist die Frage, ob eine christliche Einstellung, die nur an Bewußtsein, Denken und Willen, wie sie seit Melanchthon (1497-1560) gerade den evangelischen Glauben kennzeichnet¹²²⁸, interessiert ist, die auf die mitgehende, haltende, tragende und beheimatende Funktion des Mütterlichen verzichtet, nicht schließlich von ihm „verschlungen“ wird, wie G. Schmid schreibt: „Hier sehe ich nur noch die alles umgreifende und alles umfassende Mutter und erlebe mich selbst als ein demnächst von der Mutter verschlungenes Nichts.“¹²²⁹

¹²²⁵ a. a. O., 21 f.

¹²²⁶ a. a. O., 26

¹²²⁷ a. a. O., 16

¹²²⁸ P. Schwarzenau, 1988, 191

¹²²⁹ G. Schmid, 2000, 22

Die gleiche Sehnsucht nach totaler Geborgenheit und Ichauflösung wie bei Aurobindo sieht G. Schmid für die „Gemeinschaft der Seligpreisungen“ gegeben, die in einem alten Kloster auf dem Mont Canigou in den östlichen Pyrenäen lebt. Ihr Begründer, E. Croissant, „findet in den nüchternen protestantischen Vorlesungssälen nicht die Wärme und Gottergriffenheit, die er sucht.“ Seine Schriften enthalten „verhaltene Klagen über die Gefühlskälte der Gegenwart, die Herzlosigkeit der Welt und nicht zuletzt auch auf die fürs Empfinden Ephraims liebeleere evangelische Frömmigkeit und liebesscheue evangelische Theologie.“¹²³⁰

Die „Gemeinschaft der Seligpreisungen“ erlebt einen „zärtlichen, intimen Gott nicht abstrakt, als fernen Geist in blauen Unendlichkeiten, sondern konkret, in menschlicher Gemeinschaft“, in der auch Maria als Ausdruck der „Zärtlichkeit Gottes“ eine große Rolle spielt. Denn „erst in der Liebe zu Maria kann die menschliche Seele, die nie so viel Mutterliebe erlebte, wie sie wirklich gebraucht hätte, gesunden.“¹²³¹

G. Schmid sieht in dieser wie in vielen anderen Gemeinschaften „Inseln der Zärtlichkeit in einem Meer von pointierter Sachlichkeit und verkappter Brutalität. [...] Die Zärtlichkeit der neuen Gemeinschaft berührt eine Wesensmitte im Menschen, die vorher durch kein Erleben berührt oder auch nur angesprochen worden war. Und dieses in seiner Mitte Berührtwerden führt zu einer bisher unerahnten Lebendigkeit des einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaft. In einer Zeit der fragilen, der zerbrechenden Kleinfamilien und der anonymen, emotionsarmen Gesellschaft werden die Gemeinschaften, die sich ihrem intimen Gott zuwenden, zu wahren Jungbrunnen für in ihren Lebensmöglichkeiten eingeschränkte Menschen. Der intime Gott und seine Gemeinschaften sind vielleicht die überzeugendste Antwort des göttlichen Geistes oder der menschlichen Seele auf die Gefühlskälte der Gegenwart.“¹²³²

Dennoch kommt er zu einem negativen Urteil über die „Gemeinschaft der Seligpreisungen, weil die „intime Frömmigkeit“ des Bruders Ephraim zu sehr an einer unbiblischen Maria orientiert ist. „Maria verkörpert vollkommene, sanfte Liebe, perfekte himmlische Zärtlichkeit, gleichzeitig grenzenlos mütterlich und grenzenlos mädchenhaft.“. Im Gegensatz zu Christus ist sie

¹²³⁰ a. a. O., 34

¹²³¹ a. a. O., 32 ff.

¹²³² a. a. O., 38 f.

eine „fast reine Projektionsgestalt“, unser „Idealbild sanfter Zärtlichkeit“.¹²³³

Der biblische Christus hingegen „ist alles andere als ein geschmeidiges Produkt unserer Wünsche. [...] Christus weckt uns regelmäßig aus unseren rosaroten und himmelblauen Träumen. Er stellt Forderungen vor uns hin und legt Einsichten in unser Gemüt, die die Sehnsucht nach totaler Geborgenheit und nach Ichauflösung in der Urharmonie vertreiben wie die Morgensonne den Nebelschleier über dem Feld.“¹²³⁴

Obwohl der Autor die positiven Auswirkungen der „Gemeinschaft der Seligpreisungen“ einfühlsam beschreibt, lehnt er die Maria des Bruders Ephraim und seine katholischen Tradition ab, „weil ich annehmen muß, dass mich in ihr nur meine Träume führen.“¹²³⁵

Weiter begegnet G. Schmid der Sehnsucht nach der liebevollen, allschenkenden Mutter im Ashram der Mata Amritanandamayi an der Küste Keralas in Indien. Amma wird verehrt als bedeutendste Erscheinungsform der Urmutter, zu deren Gestaltungen die Devi und die Kali gehören. „Markenzeichen“ der Amma-Bewegung sind Umarmungen. Der Beobachter staunt darüber, daß „offensichtlich zahllose Inder, Europäer und Amerikaner sich nach Umarmungen durch eine kleine, dickliche göttliche Mutter sehnen, weil sie ihnen eine Liebe schenkt, wie sie sie anderswo kaum mehr finden: weich und mütterlich, ohne sexuellen Beigeschmack, einfach wieder ein Ruhen des kleinen Kindes, das wir irgendwo immer noch sind, am Busen unserer Mutter. [...] Wer in die Gesichter der zur Umarmung Anstehenden oder der bereits Umarmten blickt, erkennt, wie intensiv erwachsene Menschen immer noch nach Mutterliebe lechzen und wie glücklich sie sich fühlen, wenn Amma sie herzte.“¹²³⁶

G. Schmid fällt die hohe Zahl junger Paare auf, die teils mit ihren Kindern auf die Umarmung der Amma warten. Oft werden die ungeduldigen Kinder den Eltern lästig, weil sie vor Amma selber wieder Kind werden wollen. „Dreißigjährige Kinder knien vor Amma hin und genießen die mütterliche Umarmung. Ihre eigene leibliche Mutter haben sie wahrscheinlich seit Jahren nie mehr umarmt. Der leiblichen Mutter gegenüber ist immer noch Distanz

¹²³³ a. a. O., 42

¹²³⁴ a. a. O., 43

¹²³⁵ a. a. O., 44

¹²³⁶ a. a. O., 185 ff.

und Ablösung angesagt. Aber diese dunkle, südindische Mutter können sie problemlos umarmen. [...] Vielleicht können diese großen Kinder dann ihren eigenen kleinen Kindern etwas mehr Mutterliebe weitergeben.¹²³⁷

Auch in Taizé, wo der evangelische Theologe R. Schutz nach dem Zweiten Weltkrieg eine ökumenische Bruderschaft begründete, begegnet G. Schmid der Sehnsucht nach „zarter Geborgenheit und göttlichem Frieden.“¹²³⁸ Die gottesdienstlichen Gesänge mit ihren schlichten Gedanken, anspruchslosen Melodien, die durch stete Wiederholung ihre Eindringlichkeit gewinnen, umkreisen „ein Geheimnis, das alle Anwesenden spüren. [...] Wenn Taizé singt, erwacht – wer weiß? – ein Engel im Singenden. Etwas, das wir bisher kaum wahrhaben wollten, regt sich in unserem Gemüt.“¹²³⁹

G. Schmid hält die „unreflektierte Theologie der Versöhnung der Herzen“, die eine große Nähe zur Gestalt der Maria hat, nicht für geeignet, theologische Gegensätze aus Vergangenheit und Gegenwart überzeugend aufzuarbeiten. „Aber sie öffnet Wege in eine Gemeinschaft aller Menschen jenseits aller religiösen und ethischen Gegensätze, in eine Gemeinschaft, die wir dringender brauchen als jede organisierte Einheit aller Kirchen.“¹²⁴⁰ Taizé schenkt nicht alles, was ein erwachsener Christ braucht. Aber es greift das Verlangen der Seele des modernen Menschen nach „zarter Geborgenheit und göttlichem Frieden“ auf. „In Taizé umarmt die mütterliche Kirche alle ihre zu früh geborenen Kinder und drückt sie wieder an ihre Brust. In Taizé kann jede nach göttlicher Zärtlichkeit dürstende Seele wie wahrscheinlich an keinem anderen Ort der Erde dem zärtlichen Gott begegnen. Dies ist das einzigartige Charisma des Ortes. Und dies ist manchmal auch seine Grenze.“¹²⁴¹

Wie sich zeigt, bietet protestantisches Nachdenken über Maria doch eine größere Vielfalt als das reformatorische „sola scriptura“ mit Luthers Verdikt, die Menschen müßten die unbiblische Heiligen- und Marienverehrung aufgeben, „wie schwer es ihnen auch werden mag“, vermuten ließ.¹²⁴²

¹²³⁷ a. a. O., 192

¹²³⁸ a. a. O., 204

¹²³⁹ a. a. O., 197

¹²⁴⁰ a. a. O., 201

¹²⁴¹ a. a. O., 204

¹²⁴² W. Beinert / H. Petri (Hg.) Bd. 1, 1996, 387

Der Missouri-Lutheraner, J. Pelikan (USA), weist nach, daß die reformatorischen Kirchen nicht akzeptierten, was J. H. Newman das System „geschaffener Vermittlung“ nannte, „ nämlich das Prinzip, daß es unter der Oberherrschaft der einzigen unerschaffenen Mittlerschaft Christi eine ganze Kette vermittelnder Kräfte – die Sakramente, die Kirche, die Heiligen, Maria – gebe, die zwar geschaffen seien, aber doch den Gläubigen die Kraft der unerschaffenen Mittlerschaft Christi erschlossen.“¹²⁴³

Die Gestalt der Maria in der Religions- und Kulturgeschichte zeigt ihm, daß dieses Symbol die „traditionellerweise als weiblich“ bezeichneten Aspekte „eines Gottes, der jenseits der Geschlechterunterschiede ist“, zum Ausdruck brachte.¹²⁴⁴ Er zitiert Gregor von Nyssa, der von der unserer Natur nicht zugänglichen göttlichen Kraft im Bilde einer zärtlichen Mutter spricht, die unserer Menschennatur das schenkt, was sie zu empfangen fähig ist. „Auf diesem Gebiet, wo es darum ging, Gott der Menschheit zu erschließen, war die Person Marias sehr wichtig.“¹²⁴⁵

Unter diese Sätze lassen sich die positiven Äußerungen protestantischer Theologen zur Marienthematik subsumieren und ebenfalls das, was in dieser Arbeit über die Narzißmusproblematik ausgeführt wurde. Ein narzißtisch verletzter Mensch braucht zu seiner Heilung das Bild Gottes als einer zärtlichen, akzeptierenden Mutter, erst dann können sich ihm andere Aspekte des Göttlichen erschließen.

¹²⁴³ J. Pelikan, 1999, 160

¹²⁴⁴ a. a. O., 223

¹²⁴⁵ a. a. O., 224

5. Zusammenfassung

Im zweiten Teil dieser Arbeit eröffneten sich mit dem Symbol der Madonna gleichsam Räume der Geborgenheit und des ruhigen Daseinsdürfnisses, wo es unter den liebevollen Augen einer mütterlichen Präsenz möglich ist, zur Liebe reifen zu können.

In diesem Teil der Arbeit entsteht ein völlig anderes Bild. Jetzt geht es weit mehr um ein Überwinden und Transzendieren von einengenden Lebenssituationen durch Analyse, Neuinterpretationen und Handeln. Appelle, Forderungen und Wertungen spielen eine große Rolle. Keine der vorgestellten feministischen Theologinnen und keiner der protestantischen Theologen aus dem deutschsprachigen Raum weist auf die Bedeutung des mütterlich umhegten Raumes im Zusammenhang mit der Narzißmusproblematik hin. Um noch einmal das Bild A. Greeleys zu gebrauchen: Hier wird die *lächelnde Jungfrau* von Chartres vom Symbol des Atlas überwunden.¹²⁴⁶

Während sich das Symbol der Madonna aus feministisch-theologischer Sicht nicht besonders gut als Repräsentation weiblicher Unabhängigkeit und Stärke eignet, wird es von protestantischen Theologen weitgehend abgelehnt, weil viele seiner Aspekte den reformatorischen Prämissen widersprechen. Bei E. Moltmann-Wendel beispielsweise finden sich beide Positionen vereint.

Sowohl feministische Theologinnen wie protestantische Theologen befassen sich auf ihre Weise mit der Narzißmusproblematik, ohne allerdings die Ruhe, die „Sitzmöglichkeiten“ und die nicht wertende Akzeptanz zu betonen, die die eingangs vorgestellten Psychotherapeuten für die günstige Entwicklung eines gestörten Selbstwertgefühls fordern.

Die Unterschiede in der Vorgehensweise sind so groß, daß sich die Frage stellt, wer denn nun einem narzißtisch gestörten Menschen hilft:

Ein Therapeut, der dem Hilfesuchenden ein „so direkter und naher, ungeteilter und behutsamer, großzügiger und selbstloser Gegenspieler“ sein will, wie die Mutter ihrem Säugling¹²⁴⁷, oder eine Theologin, die schreibt: „Wer aus den Kräften des bedingungslos liebenden Gottes lebt, ist angenommen mit seiner ganzen Existenz, mit Haut und Haar, Innen und Außen, Negativem und Positivem. Wer in diesem Lebensbereich Gottes

¹²⁴⁶ A. Greeley, 1979, 243

¹²⁴⁷ E. H. Erikson, 1975, 112

lebt, muß heute sagen können: Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön.¹²⁴⁸

Während der Therapeut bereit ist, mit dem traumatisierten Menschen einen Weg zu gehen, konstruiert die Theologin eine ausweglose Falle. Denn, wer nicht sagen kann, ich bin gut, ich bin ganz, ich bin schön – und welcher narzißtisch verletzte Mensch ist dazu in der Lage? – lebt nicht aus den Kräften des bedingungslos liebenden Gottes und liefert damit eine „Rechtfertigung“, ihn schuldig zu sprechen.

Statt geduldig einen Weg zu gehen, wird hier „vaterspezifisch“ ein Ziel vorgegeben, das durch Forderungen, die aus theologischen Sätzen abgeleitet werden, erreicht werden soll. Damit dürfte die oben gestellte Frage beantwortet sein, verbunden mit der unter dem Blickwinkel dieser Arbeit enttäuschenden Erkenntnis, daß Tiefenpsychologen den mutterspezifischen Aspekten im Symbol der Madonna näher stehen als feministische und protestantische Theologen.

Da eine solche Folgerung auf einer relativ schmalen Literaturbasis als zu weitreichend kritisiert werden kann, soll nun eine im Rahmen dieser Arbeit durchgeführte Untersuchung beschrieben werden, die Unterschiede im Verhältnis von kirchlich und nicht kirchlich engagierten protestantischen Frauen zu Mütterlichkeit und dem Symbol der Madonna erfaßt.

¹²⁴⁸ E. Moltmann-Wendel, 1987, 155

IV Empirische Untersuchung über die Einstellung Evangelischer Frauen zu den Themenkomplexen Symbol der Madonna, Mutter/Weibliches und Vater/Männliches

1. Stand des Problems

Diese Arbeit kreist um die Frage: Warum wirkt das Symbol der Madonna auch heute noch? Die Antwort auf diese Frage wurde in den mutterspezifischen Aspekten des Symbols gefunden, die dem entsprechen, was Tiefenpsychologen für eine gelingende kindliche Entwicklung und eine erfolgversprechende Psychotherapie fordern. Weiter wurde gezeigt, daß feministische und protestantische Autoren aufgrund theologischer Vorentscheidungen dem Symbol der Madonna überwiegend ablehnend oder distanziert gegenüberstehen. Diese Haltungen weckten das Interesse an der Frage: Wie stehen Frauen mit einer protestantischen Sozialisation zu diesem Symbol? Gleicht ihre Einstellung der der genannten Theologen, oder weicht sie davon ab?

Wie Stefanie Klein schreibt, gibt es nur wenige empirische Studien zur persönlichen Religiosität und kaum eine mit geschlechtsspezifischer Perspektive. Einen Grund dafür sieht sie in der methodischen Problematik. „Wie lassen sich überhaupt Vorstellungswelten erforschen? Wir können die Menschen ja nicht einfach danach befragen, was sie sich vorstellen und was sie glauben, weil den Menschen ihre eigene Vorstellungs- und Beziehungswelt nur diffus und partiell zugänglich ist. So ist zu unterscheiden zwischen der theologischen Rede von Gott, die rational zugänglich und diskutierbar ist, und den diffusen Gottesvorstellungen, die die persönliche Religiosität prägen.“¹²⁴⁹

Nach Auskunft der Kongregation der Franziskaner in Werl, die die dortige Wallfahrt betreuen (Sommer 2002), und der katholischen Schriftenmission in Leutesdorf, die Dokumente der Marianischen Vereinigungen in Deutschland drucken (6. März 2003), waren ihnen empirische Untersuchungen zur Madonnenthematik nicht bekannt.

Eine Untersuchung hat R. Fidler im Jahr 2002 vorgenommen: *Rosenkranz und Scheiterhaufen*.¹²⁵⁰ Er wollte herausfinden, warum das Werler Gnadenbild der Rosenkranzmadonna in der St.

¹²⁴⁹ In E. Klinger/ u. a. (Hg.), 2002, 9

¹²⁵⁰ R. Fidler, 2002, 270 ff.

Walburgakirche zu Werl von der Bevölkerung und den Pilgern vorgezogen wurde. Zu diesem Zweck entwickelte er einen Fragebogen mit 12 Fragen, „die sich auf die Aspekte ‚mütterliche Ausstrahlung‘, ‚Ausmaß der subjektiv empfundenen Zuwendung‘, ‚Freundlichkeit des Gesichtsausdrucks‘, ‚Ausmaß des erkennbaren Jenseitsbezuges‘, ‚Ausmaß der demütigen Haltung‘ und ‚Intensität der majestätischen Wirkung‘ der beiden Marienstatuen beziehen.“ Diesen Fragebogen ließ er von 89 Personen beantworten und wertete ihn statistisch aus.¹²⁵¹

Während es in der Untersuchung von R. Fidler darum ging, Einstellungen zu einem konkreten Kunstwerk herauszufinden, sollte es in der hier geplanten Untersuchung darum gehen, persönliche Einstellungen evangelischer Frauen zum Symbol der Madonna herauszufinden. Nach den bisher aus der Literatur gewonnenen Untersuchungsergebnissen war zu erwarten, daß evangelische Frauen sich eher negativ zum Symbol der Madonna und eher positiv zu ihrer eigenen Mutter äußern, weil diese zur Stellvertreterin des im religiösen Symbolsystems fehlenden weiblichen Symbols wird und die entsprechende archetypische Faszination auf sich zieht.

2. Methode

Um diese beiden Vermutungen zu überprüfen und so nah wie möglich an die tatsächlichen Einstellungen heranzukommen, wurde ein Verfahren gewählt, das Elemente der qualitativen wie der quantitativen Sozialforschung enthielt. An der Untersuchung beteiligten sich 32 protestantisch geprägte Frauen, die Kinder erzogen hatten und zwischen 50 und 70 Jahre alt waren. Die eine Hälfte der Frauen war kirchlich engagiert, die andere Hälfte war religiös interessiert, aber nicht kirchlich engagiert.

Bei den kirchlich engagierten Frauen waren vertreten: ehrenamtliche Mitarbeiterinnen in kirchlichen Gruppierungen, Presbyterinnen und hauptamtliche Mitarbeiterinnen in den Bereichen Jugend, Ausbildung und Verwaltung. Bei den religiös interessierten Frauen handelte es sich um freiberufliche Künstlerinnen, Kursleiterinnen verschiedener Fachrichtungen, Angestellte und Lehrerinnen, die sich in der Kirche weniger beheimatet fühlten und sich darum auch in anderen

¹²⁵¹ a. a. O., 271 f.

Konfessionen, in nichtchristlichen Religionen und in der Esoterik umsahen.

Die Frauen wurden um ihre Mitarbeit gebeten, d. h. es erfolgte keine Auswahl nach dem Zufallsprinzip, was aus praktischen Gründen unmöglich gewesen wäre. Alle Frauen lasen eine Erzählung über die Schwierigkeiten einer jungen Frau, die mit ihrem italienischen Mann und einer kleinen Tochter bei seiner Großmutter wohnte, unter ihrer herrischen und abweisenden Mutter litt und durch das Symbol der Madonna getröstet wurde.¹²⁵²

Diese Erzählung diente als „Gesprächsanreger“¹²⁵³ für einen Austausch in Vierergruppen, wobei es den Frauen frei stand, weitere Themen aufzugreifen. Die Gespräche wurden auf Tonkassetten aufgenommen. Während der Gespräche war die Versuchsleiterin nicht anwesend, um die Äußerungen nicht zu beeinflussen. Es gab somit acht Gesprächsgruppen mit jeweils vier Frauen. Vier Gesprächsgruppen bestanden aus kirchlich engagierten Frauen, die anderen vier Gruppen aus religiös interessierten, aber nicht kirchlich engagierten Frauen.

Gruppengespräche erlauben es, große Informationsmengen in relativ kurzer Zeit zu sammeln; sie haben den Vorteil, daß sie „die Teilnehmer stimulieren und die Offenheit fördern“ können.¹²⁵⁴ Der Informationspool fördert die Bildung von Hypothesen, die im Blick auf die Ausgangsfragestellung erhellend und mit statistischen Methoden zu überprüfen sind.

Das gewählte Vorgehen enthält einen Übergang von einer qualitativen zu einer quantitativen Phase, wie es A. J. Cropley in einer Tabelle darstellt:

¹²⁵² H. Janzen, 2001

¹²⁵³ A. J. Cropley, 2002, 152

¹²⁵⁴ A. J. Cropley, 2002, 111

Phase		Merkmal		
	Denkform	Ziel	Prozess	Ergebnis
Qualitative Phase: - prä-experim. - prä-statistisch	Induktion	Beschreibung und Erklärung einer Situation/eines Phänomens	Beobachtung von Fällen (in den SOWI mittels ihrer Aussagen)	Beschreibung der allg. Merkmale der Fälle/Situation
Transferphase	Bildung von Hypothesen	Transfer vom qualitativen in den quantitativen Modus	Herausarbeiten der Folgen der 1. Phase für die 3.	Hypothesen zum Phänomen
Quantitative Phase: - experimentell - numerisch - statistisch	Deduktion	Prüfung von Hypothesen	Anwendung der schlussfolgernden Statistik	- Bestätigung - Zurückweisung - Neuformulierung von Hypothesen ¹²⁵⁵

Schon beim Abhören der aufgezeichneten Gespräche vor der Kodierung wurde deutlich, daß die Vermutung, kirchlich engagierte evangelische Frauen äußerten sich negativ zum Symbol der Madonna und positiv zu ihrer eigenen Mutter, nicht aufrechtzuerhalten war. Denn beide Gruppen, die kirchlich und nicht kirchlich engagierten, bezogen sich sowohl positiv als auch negativ auf die Themen Madonna und Mutter. Weiter fiel auf, daß besonders die kirchlich engagierten Frauen oft über den Themenkomplex Vater/Männliches sprachen, obwohl in der den Gesprächen zugrunde liegenden Erzählung eine weibliche, mit dem Symbol der Madonna verknüpfte Problematik überwog. In beiden Gruppen gab es zudem viele Gesprächsbeiträge, die sich nicht auf ein in der Erzählung angesprochenes Thema bezogen.

Nachdem die Aufzeichnungen vorlagen, zeigte sich, daß positive Äußerungen zur eigenen Mutter und negative zum Symbol der Madonna in beiden Gruppen nur ein schmales Segment der Gesprächsbeiträge betraf. Aber es ließen sich nun Hypothesen formulieren, die sich auf eine Vielzahl von Gesprächsbeiträgen abstützen konnten und neben der Einstellung zum Symbol der Madonna Aufschluß über die Einstellung zu den Themenkomplexen Mutter/Weibliches und Vater/Männliches versprachen. So wurden folgende Hypothesen formuliert, die anhand des vorliegenden Materials statistisch überprüfbar waren:

¹²⁵⁵ a. a. O., 52

Kirchlich engagierte evangelische Frauen sehen das Symbol der Madonna negativer als nicht kirchlich engagierte evangelische Frauen.

Kirchlich engagierte evangelische Frauen äußern sich positiver zu dem Themenkomplex Mutter/Weibliches als nicht kirchlich engagierte.

Kirchlich engagierte evangelische Frauen sprechen häufiger als nicht kirchlich engagierte über den Themenkomplex Vater/Männliches.

Die Gespräche wurden von Kodierern ausgewertet, die hypothesenblind waren; d. h. sie kannten weder die Hypothesen, noch die beteiligten Frauen, noch den als Instrument zur Datenerfassung benutzten „Gesprächsanker“. Für die Auswertung waren folgende Kriterien relevant: Äußern sich die Frauen positiv oder negativ zu den Themen Mutter/Weibliches, Vater/Männliches, Symbol der Madonna oder sprechen sie über andere Themen? Viele Gesprächsanteile bezogen sich auf neutrale Themen wie Berufstätigkeit der Frau, Kritik an der Kirche, Kirchentage, Buddhismus und anderes.

Die Kodierung erfolgte mit einer Datenerfassungs-Software, dem Behavior Recording System (BRS) aus dem Fach Psychologie der Universität Dortmund. Dieses Programm ist arbeitsbereit, sobald der Name des Kodierers und die Subjects, im vorliegenden Fall Gesprächsteilnehmerin 1 – 4 mit den Eigenschaften kirchlich oder nicht kirchlich, eingegeben sind. Über Kopfhörer verfolgen die Kodierer die Gespräche und ordnen den Aktionen der Subjects die Zahlen 1 – 7 zu:

- 1 = Vater/Männliches positiv
- 2 = Vater/Männliches negativ
- 3 = Mutter/Weibliches positiv
- 4 = Mutter/Weibliches negativ
- 5 = Madonna positiv
- 6 = Madonna negativ
- 7 = Neutrales

Es erfolgt also eine Kodierung von der verbalen in die numerische Form.¹²⁵⁶ Jedes Gespräch wurde fünfmal von verschiedenen Kodierern ausgewertet, um nicht zu vermeidende subjektive

¹²⁵⁶ a. a. O., 128

Entscheidungen bei der Zuordnung der Gesprächsbeiträge zu entzerren. Das ergab mit etwa 100 Äußerungen pro Gespräch bei acht Gesprächen und fünf Auswertungen 4 181 Nennungen.

3. Methodenkritik

Die Untersuchung berücksichtigt nicht die Inhalte der jeweiligen positiven, negativen oder neutralen Gesprächsbeiträge. So wird z. B. nicht erkennbar, ob die positiven Äußerungen zum Thema Mutter/Weibliches bei kirchlichen und nicht kirchlichen Frauen inhaltlich anders gefüllt sind. In gewisser Weise verschwinden die Menschen hinter standardisierten Aussagen.¹²⁵⁷ Dieser Nachteil soll dadurch ausgeglichen werden, daß bei der Diskussion der Ergebnisse typische Äußerungen der Teilnehmerinnen genannt werden.

Dennoch bleiben viele Themen und Nuancierungen unberücksichtigt, die die Grundlage weiterer Untersuchungen bilden könnten (z. B. persönlicher Glaube, Einstellung zur eigenen religiösen Sozialisation, Kritik an der Kirche, spezielle Erinnerungen an Mutter und Vater). Möglicherweise ließe sich herausfinden, ob bei kirchlich und nicht kirchlich engagierten Frauen andere Persönlichkeitsmerkmale ausgeprägt sind.

Für diese Fragestellung hätte sich vielleicht auch eine Fragebogenaktion oder eine Interviewmethode angeboten. Dadurch wäre die Gefahr vermieden worden, daß sich während der Gespräche „Wortführerinnen“ herauskristallisierten, die die Auswahl der Themen wesentlich bestimmten. Andererseits setzt die Beantwortung eines Fragebogens einen rationalen Filter voraus und reduziert die Spontaneität. Bei der Interviewmethode kann der Interviewer durch seine, auch unbewußten Reaktionen (z. B. Nicken, „ja“ sagen, erhöhte Aufmerksamkeit bei bestimmten Äußerungen zeigen) die Aussagen der Teilnehmer beeinflussen. Darüber hinaus spielen Faktoren eine Rolle wie: die Meinung einer als mächtig angesehenen Person übernehmen, logisch und rational erscheinende Antworten geben und den herrschenden sozialen Normen entsprechen zu wollen.¹²⁵⁸

¹²⁵⁷ a. a. O., 42

¹²⁵⁸ a. a. O., 69

Solche Gefahren wurden in der vorliegenden Untersuchung minimiert. Die Versuchsleiterin wählte zwar die Frauen aus, gab die Erzählung vor und erklärte die Vorgehensweise, war aber während der Gesprächsphase nicht anwesend. Dadurch entwickelten die Gespräche bei einer Dauer von durchschnittlich 45 Minuten ihre eigene Dynamik, so daß viele spontane Äußerungen hervorgehoben wurden, die wahrscheinlich mehr Aufschluß über die tatsächlichen Einstellungen gaben als andere Methoden. Es kann davon ausgegangen werden, daß die gefundenen Zusammenhänge zwischen den Variablen kirchlich, nicht kirchlich und den jeweiligen positiven und negativen Äußerungen zu den Themenkomplexen „echt“ sind, also den tatsächlichen Einstellungen entsprechen.

Die gewählte Untersuchungsmethode bietet folgende Vorteile:

Die Dominanz von Versuchsleitern wird minimiert.

Spontane, einstellungsnahe Äußerungen werden hervorgehoben. In relativ kurzer Zeit wird eine große Informationsmenge gesammelt.

Diese Informationsmenge läßt sich sowohl mit qualitativen als auch mit quantitativen Verfahren auswerten.

Es müssen keine ausformulierten Hypothesen am Anfang der Untersuchung stehen.

Hypothesen können gebildet werden, wenn der Informationspool zur Verfügung steht.

Eine nicht zu unterschätzende organisatorische Schwierigkeit bei der gewählten Untersuchungsmethode soll wenigstens erwähnt werden: Es ist ein Problem, Frauen zu finden, die sich auf eine sensible und teilweise für sie fremdartige Thematik einlassen und den dafür notwendigen Zeitaufwand erbringen. Beinahe noch schwieriger ist es, vier Frauen „unter einen Hut“ zu bringen, denn alle, die sich an einer solchen Untersuchung überhaupt beteiligen, haben weitgestreute Interessen und meistens einen engen Terminkalender.

4. Ergebnisse, Darstellungen

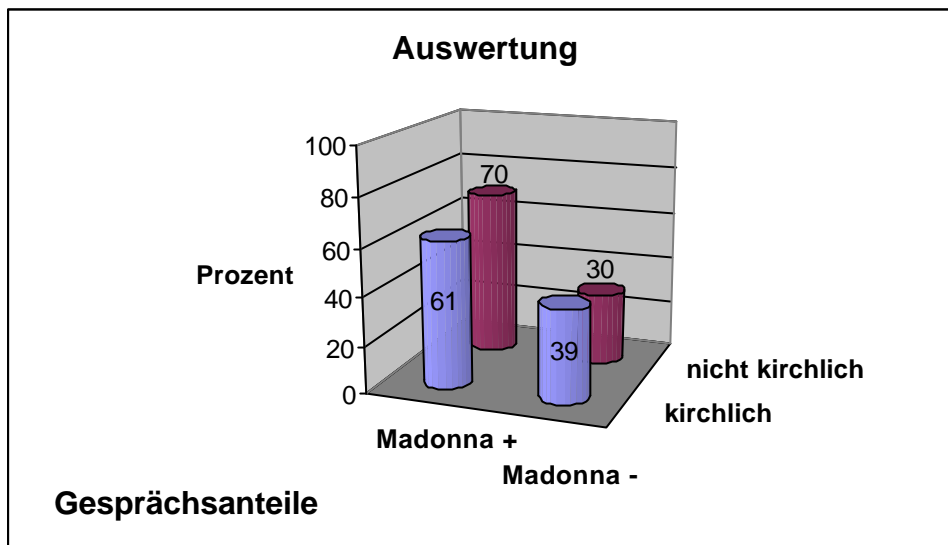
Die Auswertung der acht Gespräche mit dem Behaviorprogramm ergibt folgende Verteilung der Gesprächsanteile:

kirchlich:	Madonna positiv	189 Äußerungen
kirchlich:	Madonna negativ	120 Äußerungen
nicht kirchlich:	Madonna positiv	253 Äußerungen
nicht kirchlich:	Madonna negativ	110 Äußerungen
kirchlich:	Mutter/Weibliches pos.	308 Äußerungen
kirchlich:	Mutter/Weibliches neg.	261 Äußerungen
nicht kirchlich:	Mutter/Weibliches pos.	317 Äußerungen
nicht kirchlich:	Mutter/Weibliches neg.	186 Äußerungen
kirchlich:	Mutter/Weibliches	569 Äußerungen
kirchlich:	Vater/Männliches	344 Äußerungen
nicht kirchlich:	Mutter/Weibliches	503 Äußerungen
nicht kirchlich:	Vater/Männliches	177 Äußerungen
kirchlich:	Vater/Männliches pos.	225 Äußerungen
kirchlich:	Vater/Männliches neg.	119 Äußerungen
nicht kirchlich:	Vater/Männliches pos.	108 Äußerungen
nicht kirchlich:	Vater/Männliches neg.	69 Äußerungen

Neben diesen auf das Thema bezogenen Gesprächsanteilen (nicht neutral) gibt es folgende neutrale Gesprächsanteile:

kirchlich:	neutral	789 Äußerungen
kirchlich:	nicht neutral	1 222 Äußerungen
nicht kirchlich:	neutral	1 127 Äußerungen
nicht kirchlich:	nicht neutral	1 043 Äußerungen

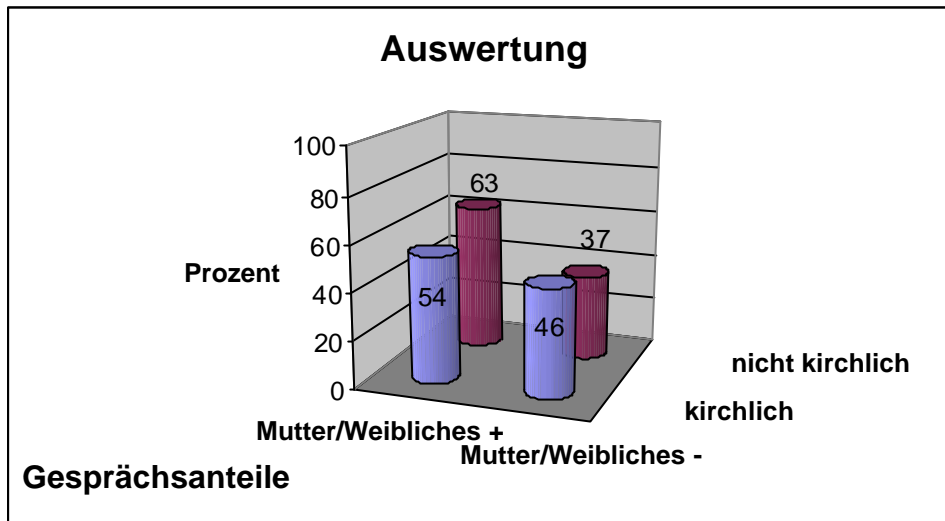
4.1 Positive und negative Äußerungen zum Thema Madonna



Bei den kirchlich engagierten Frauen sind von 309 Äußerungen zum Thema Symbol der Madonna 189 positiv (61 %) und 120 negativ (39 %). Bei den nicht kirchlich Engagierten entsprechen dem 253 positive Äußerungen (70 %) und 110 negative Äußerungen (30 %). Die Abweichung der Erwartungsfrequenz von der beobachteten Frequenz bei vorausgesetzter Gültigkeit der Null-Hypothese, ausgedrückt in Chi-Quadrat¹²⁵⁹ beträgt 7.838. Damit liegt die Irrtumswahrscheinlichkeit des Ergebnisses bei $p = 0.005$. Die Unterschiede zwischen den Äußerungen der kirchlich und nicht kirchlich engagierten Frauen sind also signifikant. Erwartungsgemäß äußern sich Frauen evangelische Frauen negativer über das Symbol der Madonna als nicht kirchlich engagierte. Allerdings fällt auf, daß auch bei den kirchlich engagierten die positiven Äußerungen überwiegen.

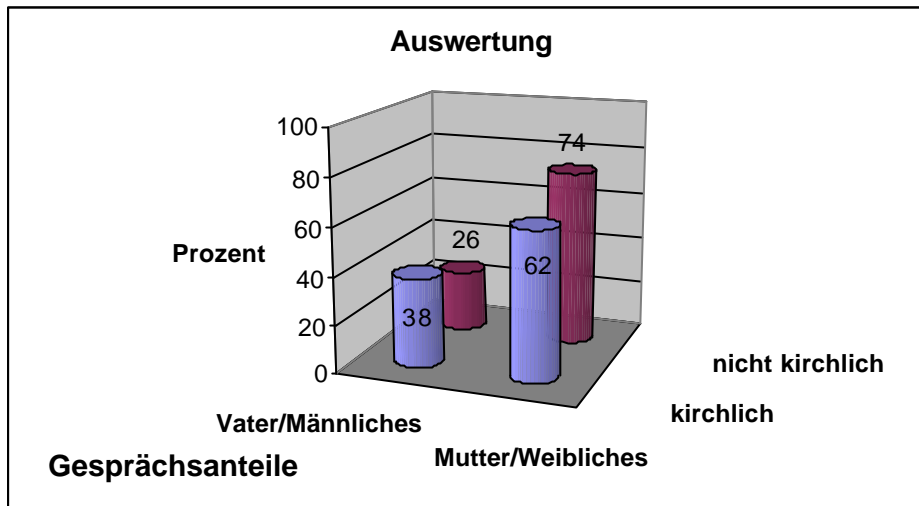
¹²⁵⁹ L. Sachs, 1992, 181 ff. und 449 ff.

4.2 Positive und negative Äußerungen zum Thema Mutter/Weibliches



Bei den kirchlich engagierten Frauen sind von 569 Äußerungen zum Thema Mutter/Weibliches 308 positiv (54%) und 261 negativ (46%). Bei den nicht kirchlich engagierten Frauen gibt es bei 503 Äußerungen 317 positive (63%) und 186 negative (37%). Das Chi-Quadrat beträgt 19.683 und $p = 0.000$; wieder sind die Unterschiede signifikant. Bei beiden Gruppen überwiegen die positiven Äußerungen, aber die Vermutung, daß kirchlich engagierte Frauen sich positiver über Mutter/Weibliches äußern als nicht kirchlich engagierte Frauen, wird nicht bestätigt. Im Gegenteil: Die Ergebnisse zeigen überdeutlich, nämlich hochsignifikant, in die andere Richtung.

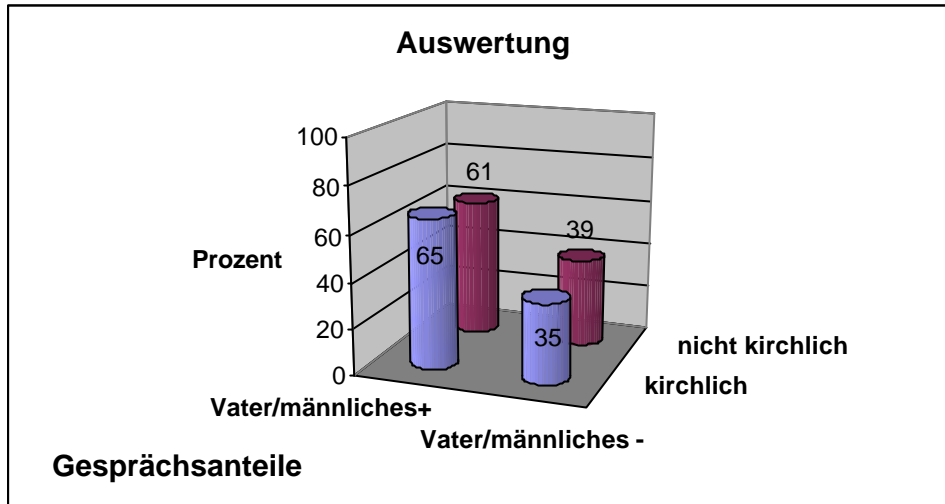
4.3 Äußerungen zu den Themen Mutter/Weibliches und Vater/Männliches



Von den 913 Äußerungen der kirchlich engagierten Frauen zu diesen Themenkomplexen betreffen 344 (38 %) das Thema Vater/Männliches und 569 (62 %) das Thema Mutter/Weibliches. Bei den nicht kirchlich engagierten beziehen sich von 680 Äußerungen 177 (26 %) auf das Thema Vater/Männliches und 503 (74 %) auf das Thema Mutter/Weibliches. Das Chi-Quadrat beträgt 24.027 und $p = 0.000$.

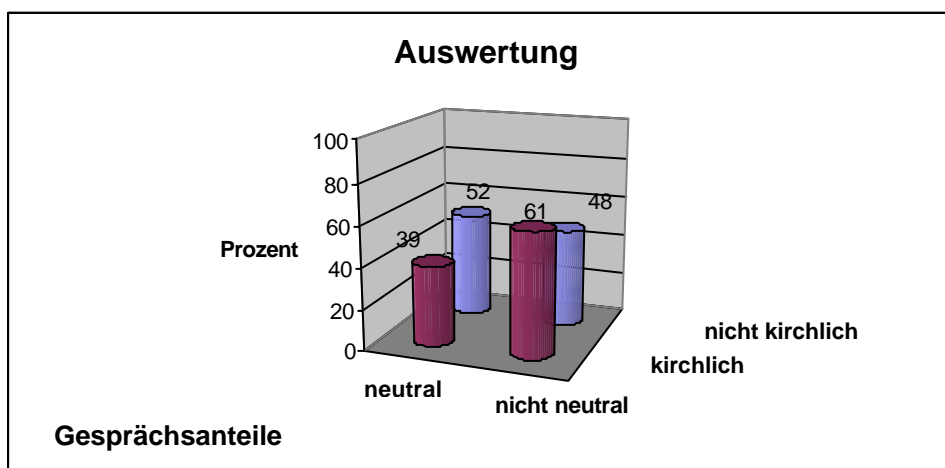
Die Vermutung, daß kirchlich engagierte Frauen häufiger als nicht kirchlich engagierte über den Themenkomplex Vater/Männliches sprechen, wird bestätigt. Im ersten Fall beträgt das Verhältnis der Gesprächsanteile ca. 1 : 2, im zweiten Fall ca. 1 : 3. Trotz der beträchtlichen Unterschiede überwiegen in beiden Gruppen die Äußerungen zum Thema Mutter/Weibliches.

4.4 Positive und negative Äußerungen zum Thema Vater/Männliches



Bei den kirchlich engagierten Frauen sind von 344 Äußerungen zum Thema Vater/Männliches 225 (65 %) positiv und 119 (35 %) negativ. Bei den nicht kirchlich Engagierten entsprechen dem 177 Äußerungen: 108 (61 %) positive und 69 (39 %) negative. Der Chiquadratwert liegt bei 68.3 und $p = 0.000$.

4.5 Gesamtzahl der themenbezogenen (nicht neutralen) und neutralen Äußerungen



Die gesamte Anzahl der Äußerungen bei den kirchlich engagierten Frauen beträgt 2011. Davon sind 789 (39 %) neutral und 1 222 (61 %) themenbezogen. Bei den nicht kirchlich engagierten beträgt die Gesamtzahl der Äußerungen 2 170. Davon beziehen sich 1 127 (52 %) auf neutrale Themen und 1 043 (48 %) sind themenbezogen. Das Chi-Quadrat beträgt 68.45 und $p = 0.000$.

5. Diskussion der Ergebnisse

Es wäre denkbar gewesen, den Gesprächen keinen Text mit Mutter- und Madonnenthematik zugrunde zulegen und stattdessen den Teilnehmerinnen einfach die Aufgabe zu stellen: Unterhalten Sie sich gemeinsam über die Frage: Was sagt mir das Symbol der Madonna? Die hohe Zahl neutraler Gesprächsbeiträge, bei den kirchlich engagierten Frauen 39 %, bei den nicht kirchlich engagierten Frauen 52 %, läßt aber vermuten, daß die Gespräche wegen der fremdartigen Thematik ohne einen fokussierenden Text noch eher in beliebige Richtungen abgedriftet wären und damit die Anzahl der relevanten Äußerungen zu klein geworden wäre, um noch aussagefähig zu sein.

Ein Überblick über die drei ersten Graphiken zeigt, daß die Gesprächsanteile zu den Themenkomplexen Madonna positiv, Mutter positiv und Mutter/Weibliches bei beiden Gruppen überwiegen, wenn auch mit deutlichen Unterschieden zwischen den kirchlich und nicht kirchlich engagierten Frauen. Das mag daran liegen, daß in der vorgegebenen Erzählung diese Themenkomplexe betont werden.

Es ist aber erklärungsbedürftig, warum bei evangelischen Frauen, die weder über den Kultus noch über die Lehre mit dem Symbol der Madonna vertraut gemacht werden, die positive Bewertung überwiegt. Im Grunde muß zu allererst eine Antwort auf die Frage gesucht werden, warum sich evangelische Frauen überhaupt zur Madonnenthematik äußern können, obwohl sie in ihrem religiösen Symbolsystem so gut wie gar nicht vorkommt.

Jaroslav Pelikan bemerkt in *MARIA 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte* im Hinblick auf die reformatorische Ablehnung der Madonnensymbolik: „Im Gemüt der Menschen, die auf der Basis der Lehre nicht die traditionelle Verehrung für sie teilten,

beanspruchte Maria also weiterhin einen Platz, und sie räumten ihr diesen auf den Gebieten der Kunst und Poesie ein.“¹²⁶⁰ Ilke Prick fand heraus, daß sich pubertierende Mädchen, die sich in der evangelischen kirchlichen Jugendarbeit engagieren, an dem latent vorhandenen Bild der „jungfräulichen Mutter“ positiv orientieren, obwohl nichts im Kult der protestantischen Kirche dieser Vorstellung entgegenkommt.¹²⁶¹ Es kann also davon ausgegangen werden, daß das Symbol der Madonna auch heute noch, über den kulturellen Kontext vermittelt bei evangelischen Frauen wirkt.

5.1 Der Themenkomplex Symbol der Madonna

Wenn die bisherigen Ergebnisse dieser Arbeit berücksichtigt werden, liegt es nahe, eine Erklärung für das Überwiegen positiver Äußerungen zur Madonnenthematik in der lebenslangen Suche nach dem Mütterlichen, nach „mutterspezifischem“ Verhalten zu sehen. In der Gruppe der kirchlich engagierten Frauen sprechen dafür Äußerungen wie:

Die Sehnsucht nach Geborgenheit macht sich an der Madonna fest.

Die Große Mutter ist für alle da.

Die Pietà Michelangelos ist keine katholische Madonna, sie ist die Mutter.

Die Vaternvorstellung im Protestantismus ist in Ordnung, aber auf der weiblichen Seite bestehen große Mankos.

Wenn eine Große Mutter im Hintergrund wäre, könnte man der eigenen Mutter eher verzeihen.

Daß Frauen eine Mutter brauchen, kann ich nachvollziehen.

Eine mütterliche Gottheit war mir völlig fremd, erst die feministische Theologie rückte sie mir näher.

Maria ist zärtlicher, ich fühle mich angenommener.

Ich suche weibliche Elemente in Maria.

Das Mütterliche ist zu kurz gekommen.

Bei den nicht kirchlich engagierten Frauen finden sich u. a. folgende Äußerungen:

Julia (die junge Frau in der Erzählung) hat Geborgenheit bei der Madonna gefunden.

¹²⁶⁰ J. Pelikan, 1999, 168

¹²⁶¹ S. Becker/I. Nord (Hg.), 1995, 119

Gott zeigt sich Julia, wie sie es braucht: in der Madonna.
 Vielleicht gibt es für meine Tochter größere Mütter, die sie nicht
 bekämpfen muß, wie mich.
 Maria erreichte mich. Endlich konnte ich loslassen, weg von Tun
 und Agieren.
 Wenn ich ganz unten bin, schenkt die Schutzmantelmadonna mir
 Kraft.
 Mich hat die Innigkeit und Hingabe von Spaniern vor der Madonna
 tief beeindruckt, nicht theatralisch.
 Urmutter, Große Mutter, das kann ich nachvollziehen.
 Zur Madonna beten ist anders als zu einem männlichen Wesen,
 Wärme, Güte, Wissen um Schmerzen.
 Ich suche Fallenlassen und Sich-Anschmiegen wie ein kleines
 Baby. Daß wir das auch mal dürfen.
 Andere analysieren dich immer, hier kannst du von einem
 Gegenüber Zuwendung erfahren, ist für mich persönlich wichtig,
 ohne Zerpfücken.
 Bei der Madonna darf ich sein, wie ich bin.
 Madonna steht für Liebe.
 Madonna ist das Symbol für mütterliche Kraft.

Daß das Symbol der Madonna von nicht kirchlich engagierten
 Frauen positiver beurteilt wird als von kirchlich engagierten kann
 damit zusammenhängen, daß die erste Gruppe sich stärker in den
 Denk- und Gefühlsschemata der protestantischen Kirche
 beheimatet fühlt als die zweite Gruppe und daß sie einen Teil der
 Sehnsucht nach der Mutter auf die Kirchenstrukturen selbst
 überträgt, die als „verlässlich“, also im Sinne von D. W. Winnicott
 als mütterlich haltend, erlebt werden.¹²⁶² Das zeigt sich in der
 nicht distanzierenden, selbstverständlichen Art und Weise, in der
 über kirchliches Leben gesprochen wird:

Wir Evangelische kennen die Muttergottes nicht in dem Maße.
 Die Madonna habe ich durch meinen katholischen Mann
 kennengelernt. Das war zuerst merkwürdig, weil wir das nicht
 kennen.

Wir beten zu Jesus, die Katholiken viel zur Madonna.
 Die evangelische Kirche ist mehr männlich, die katholische mehr
 weiblich. Für mich ist die Kirche geschlechtslos.
 Maria war für uns heidnisch.
 Dazugehören, dann fühlen wir uns angenommen.
 Meine Heimat ist die freie Gemeinde.
 Mein Vater war Pfarrer, sehr ruhig, strahlte Vertrauen aus.

¹²⁶² D. W. Winnicott, 1990, 131 f.

Wir haben im Kindergottesdienst Probleme, Muslime zu akzeptieren.

Ohne Gottesdienst habe ich ein schlechtes Gewissen.

Der Gottesdienst ist etwas Besonderes für mich. Er stärkt mich.

Julia hat keine Bindung zur Kirche.

Ich sehe experimentelle Gottesdienste kritisch. Sie haben keine Langzeitwirkung.

Im Konfirmandengottesdienst gab es kein Gespräch. Der Pfarrer war mundfaul.

Die inhaltlichen Aussagen in den Gesprächen der zweiten Gruppe zeigen hingegen, daß die kirchlichen Strukturen eher als restriktiv und beengend erlebt werden und darum auf der Suche nach neuer Beheimatung wohl ein größeres Bedürfnis nach religiös-weiblichen Symbolisierungen besteht. Das belegen Äußerungen wie:

Religion ist schön und fröhlich. Immer diese Leidensgesichter in der Kirche kann ich nicht haben.

Ich spreche das Glaubensbekenntnis nicht mit. Auferstehung des Fleisches, das lehnte meine Oma schon ab.

Kirche und Glaube ist etwas Verschiedenes.

Kirchentag ist eine Oppositionsbewegung. Das Herz kommt durch. Die Stimmung ist entsprechend.

Ich fragte den Pfarrer im Unterricht, was Josef zum unehelichen Kind sagte: Ohrfeige!

Sinnvolle Rituale müssen mit mir verbunden sein.

Kirche gibt mir wenig oder nichts. Der Schatz im Untergrund geht verloren.

In Polen: einfach in die Kirche gehen und etwas loswerden, sieht man bei uns nicht.

Bei Gottesdiensten erlebe ich keine Geborgenheit.

Die Sinne werden in der evangelischen Kirche nicht angesprochen.

Kirche hat mich erdrückt, als absolute Autorität.

Hätte ich weiblich Göttliches irgendwie mitgekriegt, hätte ich die Kirche nicht fluchtartig verlassen.

Protestantische Frauen kennen keine sinnliche Freude, asketisch.

Meine Mutter war so streng, wie der liebe Gott im Protestantismus.

Jesus wäre mir schon lieb gewesen, wäre da nicht immer dieses Rächende, Strafende gewesen.

An Karfreitag und Buß- und Betttag habe ich geheult vor lauter Schuldgefühlen.

Es kann aber auch sein, daß die nicht kirchlich engagierten Frauen einfach freier, unbeschwerter und unbelasteter von konfessionellen Vorgaben mit dem Thema umgehen, weil ihre Denk- und Fühlprozesse nicht in eine bestimmte Richtung gesteuert werden. So sagte eine Frau: Unterschiedliche Menschen brauchen Unterschiedliches. Aber Spirituelles brauchen alle. Ein Zugang ist die Madonna. Man muß gleichberechtigt seinen Zugang finden können. Es ist revolutionär, einfach wählen zu können.

5.2 Der Themenkomplex Mutter/Weibliches

Entgegen der Erwartung wird der Themenkomplex Mutter/Weibliches von den kirchlich Engagierten negativer beurteilt, als von den nicht kirchlich Engagierten. Die Vermutung, die erste Gruppe würde wegen der fehlenden religiösen Symbolisierung des Weiblichen höhere Idealisierungstendenzen auf das konkrete Mütterlich-Weibliche richten, kann darum nicht aufrechterhalten werden. Es muß sogar zur Kenntnis genommen werden, daß das Symbol der Madonna positiver beurteilt wird als der Themenkomplex Mutter/Weibliches. Das kann als weiteres Indiz dafür betrachtet werden, daß dieses Symbol auch bei evangelischen Frauen noch latent wirksam ist. Wie bei der Madonna ist die Bewertung Mutter/Weibliches bei den nichtkirchlich Engagierten stärker ausgeprägt.

Die Tatsache, daß beide Gruppierungen Mutter/Weibliches eher positiv werten, spricht für die Richtigkeit der in dieser Arbeit vorgestellten tiefenpsychologischen Positionen über die lebenslange Bedeutung des Mütterlichen. Die gleichfalls hohe positive Bewertung des Symbols der Madonna kann als Verstärkung für die hier vertretene Auffassung von der therapeutischen Wirksamkeit dieses Symbols angesehen werden. Zumindest steht der empirische Befund einer solchen Auslegung nicht entgegen.

5.3 Der Themenkomplex Vater/Männliches

Die größten Unterschiede zwischen den beiden Gruppen zeigen sich nicht im Hinblick auf die Madonna und Mutter/Weibliches, sondern bei dem Verhältnis der Gesprächsanteile Vater/Männliches zu Mutter/Weibliches. Bei den kirchlich Engagierten beträgt das Verhältnis 1 : 2, bei den nichtkirchlich Engagierten 1: 3.

Das relativ starke Eingehen der kirchlich engagierten Frauen auf die Thematik Vater/Männliches bei einem Text, der die Thematik Mutter/Weibliches nahelegt, bietet eine Erklärung dafür, warum diese Gruppe Mutter/Weibliches negativer beurteilt als die nicht kirchlich engagierte. Offensichtlich trägt die kirchliche Einübung in eher „männlich“ geprägte Denk- und Gefühlsschemata (Gott-Vater, unser Herr Jesus), wie sie sich schon bei vielen der im dritten Teil dieser Arbeit vorgestellten Theologen zeigten, zu einer größeren Distanzierung von weiblich-mütterlichen Werten bei. Oder anders ausgedrückt: Die von theologischen Autoren vorgegebene starke Betonung von Wille und Verstand, von Appellieren, Fordern und Werten findet ihre Resonanz an der kirchlichen Basis. Es liegt eine gewisse Ironie darin, daß zwar traditionell in der Kirche von Frauen „weibliche“ Werte „gefordert“ werden¹²⁶³, diese aber eher die fordernden Haltungen selbst übernehmen. Da die feministische Theologie ebenfalls Aktivität, Herausgehen, Grenzüberschreitung betont, bildet sie zu den genannten Tendenzen in der protestantischen Theologie keinen Gegenpol.

Diese Interpretation würde wahrscheinlich an Gewicht gewinnen, wenn die wertenden und moralisierenden Gesprächsausführungen in beiden Gruppen einer statistischen Auswertung unterzogen würden. Das war im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, weil es zu zeitaufwendig gewesen wäre, Kodierer auf eine solche sensible Aufgabe vorzubereiten. Aussagen wie:

Emilio (in der Erzählung der Mann der jungen Frau Julia) macht einen guten Eindruck, ist eine positive Figur,
das Mutter-Tochter-Verhältnis ist nicht in Ordnung,
Julia ist immer auf der Suche,
Emilio findet in Jerusalem seinen Glauben, danach haben sie eine gute Zeit, dann ging es wieder los,
die Beziehung zur Großmutter; da stimmt doch alles,

¹²⁶³ Unsere Kirche, 18. 05. 2003, 13

Julia ist nicht normal, viel allein,
 Julia lernt nichts von der alten Frau; ich danke Ihnen, sagt sie
 nicht,
 Julia ist als Person blaß,
 sie ist unfertig in ihren Reaktionen,
 Mädchen haben immer was zu reden über ihre Probleme; sind sie
 verliebt, ist alles in Butter,
 Julia ist unfertig, sie stellt gute Fragen, aber es kommt nichts
 dabei heraus,
 kann man als Frau nicht gegen leidvolle Erfahrungen angehen?
 Müßte man als Erwachsener!
 keine Bindung zur Kirche bei Julia,
 positivste Gestalt ist die Großmutter, ist selbstlos; ihr ist geholfen,
 wenn andere glücklich sind,
 Emilio gefällt mir; sie soll glücklich sein,
 Julia macht mich böse und sauer,
 Taizélieder: bei Julia ohne Nachwirkung,
 Julia erwartet von außen Änderung ihres Zustandes,
 Julia müßte Emilio als Bereicherung erleben, es macht mich
 krank: immer will sie glücklich werden,
 wenn ich alle Schuld meiner Mutter zuschiebe, werden sich meine
 Kinder entsprechend verhalten,

kamen bei den nichtkirchlich engagierten Frauen kein einziges Mal vor.

Der Tenor der Äußerungen bei den nicht kirchlich engagierten Frauen war eher akzeptierend und empathisch:

Gott zeigt sich Julia, wie sie es braucht.
 Wichtig in der Erzählung: Jeder hat seinen individuellen Weg.
 Männer und Frauen haben verschiedene Wege.
 Was ist die richtige Wahrheit? Wege und Erlebnisweisen sind
 individuell.
 Schlimmer Kreislauf bei uns: Wir dürfen nie die Kontrolle
 verlieren.
 Wir müssen offen sein.
 Jeder denkt in seinen Gefühlen.
 Menschlichkeit als Wert ist nichts. Der Umgang ist wichtig.
 Warum ändert sich Julias Name? Sie findet sich, Entwicklung, legt
 Altes ab.
 Jeder Mensch braucht etwas Großes, Gott, Buddha, Madonna,
 egal.

Muß man narzißtisch verletzt sein, um sich an die Große Mutter zu wenden? Dann sicher besonders wichtig, aber jeder braucht es.

Julias Tod ähnlich wie bei Romeo und Julia. Sie hatten die absolute Liebe gefunden, mußten sterben, weil man das nicht leben kann.

Da die Wahrscheinlichkeit von Zufallsergebnissen bei der vorliegenden Untersuchung sehr gering ist, läßt sich aus den Ergebnissen jedenfalls der Trend ablesen, daß der theoretische Überbau in der protestantischen Kirche mit seiner väterlich-männlichen Ausrichtung eine deutliche Resonanz an der Basis findet.

Gegen die Aussage kann geltend gemacht werden, daß auch bei den kirchlich engagierten Frauen die positiven Gesprächsanteile zum Symbol der Madonna und zum Themenkomplex Mutter/Weibliches überwogen. Wenn aber berücksichtigt wird, daß alle Frauen, die sich an der Untersuchung beteiligten, vielseitig interessiert waren und einer Neubewertung des Weiblich-Mütterlichen in der Religion aufgeschlossen gegenüberstanden – andere wären für die Untersuchung gar nicht zu gewinnen gewesen –, so hätten die Unterschiede in den Bewertungen der beiden Gruppen auch viel geringer ausfallen können.

Offensichtlich bewirkt aber die größere Nähe zur Kirche eine Verstärkung des Themenkomplexes Vater/Männliches in den Einstellungen. Wie das grundsätzlich zu bewerten ist, kann hier nicht erörtert werden. Daß diese Einstellung ungünstig für die Ausbalancierung einer narzißtischen Problematik ist, legen die in dieser Arbeit gewonnenen Einsichten nahe.

6. Ausblick

Interessant wäre eine entsprechende Untersuchung mit katholischen Frauen. Möglicherweise würde das Symbol der Madonna sogar negativer beurteilt als bei den evangelischen Frauen. Denn in der traditionellen katholischen Sozialisation wurde dieses Symbol nicht so ausgelegt wie bei C. G. Jung, L. Boff, G. Baudler und A. Greeley. Es stand mehr für Demut, Gehorsam und „Reinheit“ als für Empathie, Akzeptanz und Zuwendung, so daß – wie es C. Halkes beschreibt¹²⁶⁴ - jedenfalls eine zeitweise Abwendung von der Madonna die Folge war.

Diese Hypothek haben evangelische Frauen nicht in gleichem Maße zu tragen; so sagte eine kirchlich engagierte Frau im Gespräch: „Wir können uns als Protestanten die weibliche Seite des Göttlichen aufbauen.“

¹²⁶⁴ C. Halkes, 1980, 93

V. Schlußbetrachtung

Warum wirkt das Symbol der Madonna auch heute noch? Diese lebensgeschichtlich bedingte Frage war Anlaß für die vorliegende Untersuchung mit ihren Exkursen in die Tiefenpsychologie, zum Symbolverständnis, in Volksfrömmigkeit und Kunst, sowie in die feministische und protestantische Theologie.

Was ist der Ertrag?

Die Tiefenpsychologie lehrt die überragende Bedeutung von mutterspezifischem Verhalten für die frühe Kindheit und die Psychotherapie begreifen. Damit eröffnet sie ein Verständnis für die lebenslange Sehnsucht nach Mütterlichkeit. Eine Sehnsucht, die nach Auffassung der analytischen Psychologie C. G. Jungs archetypisch unterlagert ist, alle Dimensionen des Lebens betrifft und darum nicht von einem konkreten Menschen allein zu befrieden ist.

So können alle Menschen, Frauen wie Männer, die Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, natürliche Gegebenheiten wie Berge, Höhlen, Quellen, Bäume, Blumen usw., soziale Gebilde von der Familie bis zum Staat und nicht zuletzt die Religionen mütterliche Funktionen wahrnehmen, bzw. deren Symbolisierungen darstellen. Dadurch wird die biologische Mutter von viel ideologischem Ballast befreit, allerdings auch in ihrer Bedeutung relativiert.

Im wesentlichen bedeutet Mütterlichkeit nach tiefenpsychologischem Verständnis, einen Raum zu schaffen, der aufgrund seiner nährenden, Spannung behebenden, Einfühlung und Akzeptanz gewährenden Aspekte die Entwicklung bis zu dem Punkt fördert, wo mit mütterlicher Begleitung ein neuer, weiterer Raum erschlossen werden kann.

Zur Aufgabe einer konkreten Mutter würde es darum gehören, ihr Kind zu lehren, daß es viele Quellen der Mütterlichkeit gibt, auch solche, aus denen die Mutter selbst sich nährt. Dieses Verhalten würde drei Mißstände aufdecken: daß die bedürftige Mutter ihr Kind selbst als „Quelle“ benutzt, daß die Mutter selbst „Große Mutter“ spielen will und sich dadurch zum „Sündenbock“ macht und daß die Gesellschaft gerne alle mütterlichen Aufgaben auf die persönliche Mutter abwälzt.

Die tiefenpsychologischen Konzepte lassen den Schluß zu, daß das Selbstwertgefühl eines Menschen nicht in erster Linie durch Regeln, Gesetze, Forderungen, auch solche zu Emanzipation und Aufbruch, und Appelle an Wille und Einsicht seine Festigkeit und Widerstandsfähigkeit erhält, also durch eher vaterspezifische Verhaltensweisen, sondern durch die empathischen, gebenden, zugewandten Seiten des Weiblich-Mütterlichen. Damit sind weder Verwöhnung noch „Spaßgesellschaft“ gemeint, denn in beiden Fällen fehlt die entwicklungsspezifische Resonanz eines einfühlsamen, spiegelnden Gegenübers, das auch zu notwendigen Versagungen im Sinne einer optimalen Frustration fähig ist.

Eine besondere Herausforderung für das traditionell wertende Bewußtsein stellt die Einsicht der Narzißmusforschung dar, daß Arroganz, Wut, Kälte und Lügen oft Ausdruck eines gestörten Selbstwertgefühls sind, denen im Rahmen einer Therapie nicht moralisierend, sondern einführend und akzeptierend begegnet werden soll, weil das die einzige Möglichkeit ist, abgespaltene und verdrängte psychische Komponenten in die bewußte Persönlichkeit zu integrieren.

Es sind also die mütterlichen Verhaltensweisen, die strukturbildend und heilend in der Psyche wirken und damit die Voraussetzungen für Gestalten, Arbeiten, Herausgehen und Weitergehen schaffen. Das Individuum muß erst das Sein erleben, damit das Handeln als sinnvoll erfahren wird, wie D. W. Winnicott sagt.

Wer in seiner Kindheit nicht „den Glanz im Auge der Mutter“ (Kohut) gesehen hat, kaum die „machtvollen und sanften Strömungen“ (Spitz) der Mutter-Kind-Dyade erlebte und zu keinem kreativen Selbstausdruck im Gegenüber einer empathischen und haltenden Mutter kam (Winnicott), wer gezwungen war, ein „Not-Ich“ (Neumann) auszubilden, dem kann u. U. durch eine mutterspezifisch orientierte Psychotherapie geholfen werden, einen Neubeginn zu wagen (Balint) und sich den symbolischen Übergangsbereich zu erschließen (Winnicott), um Fähigkeiten wie Empathie, Kreativität, Humor und Weisheit (Kohut) auszubilden.

Das Anliegen dieser Untersuchung war es zu zeigen, daß alle von Tiefenpsychologen für Entwicklung und Therapie geforderten mutterspezifischen Verhaltensweisen im Symbol der Madonna zu finden sind. Insofern ist es nicht erstaunlich, daß dieses Symbol

sich im überwiegend androzentrischen Christentum mehr und mehr etablierte als Repräsentation der tiefsten, ertümlichsten, umfassendsten menschlichen Bedürfnisse, Erfahrungen, Hoffnungen und Sehnsüchte. Mit A. Greeley gesprochen kann dieses Symbol hinter der Grenze aus Verzweiflung aufscheinen, die einen durch Mangel an Mütterlichkeit ausgezehrten Lebensraum umschließt, um sich in seiner „unbändigen Schutzbeflissenheit“ zu offenbaren.

So gesehen ist es folgerichtig, daß sich die Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche aus der Volksfrömmigkeit entwickelten und nicht umgekehrt. Denn die Kraft, die ein Symbol lebendig erhält, speist sich aus Erlebnis und Erfahrung und nicht aus begrifflichen Formulierungen. Das zeigen auf vielfältige Weise die im zweiten Teil dieser Arbeit zusammengetragenen volkstümlichen, legendenhaften und künstlerischen Zeugnisse. Das zeigen aber auch die Innigkeit, Hingabe und Begeisterung, die heute noch in Marienwallfahrtsorten zu spüren sind. Sicher entsprechen sie mehr einer lebendigen Bezogenheit auf dieses Symbol als dem standhaften Glauben an ein Dogma.

Während viele Stimmen, nicht nur in der feministischen Theologie, das Symbol der Madonna als unmögliches, weil unerreichbares Frauenideal ablehnen, läßt die analytische Psychologie C. G. Jungs einen anderen Schluß zu: Dadurch, daß das Symbol der Madonna den ganzen Umfang des Mutterarchetyps repräsentieren kann, befreit es die konkrete Frau, die persönliche Mutter von der übermenschlichen und damit unmenschlichen Bürde, Projektionsträgerin dieses Archetyps sein zu müssen. Aus der Perspektive der Schutz- und Entlastungsfunktionen des Symbols der Madonna gesehen, kann es natürlich nur zur Verzweiflung führen, wenn das Symbol instrumentalisiert wird, um Frauen auf die Mutterrolle festzulegen, um ein gewalttätiges Reinheitsideal durchzusetzen, um Demut gegenüber weltlichen und kirchlichen Autoritäten einzuüben, um – wie D. Sölle sagt – den Unterdrückten die Selbstunterdrückung beizubringen. Ein solches Verzwecken paßt weder ins christliche Symbolsystem, von dem das Symbol der Madonna ein Teil ist, noch zu dem aus sich selbst sprechenden Kern des Symbols (Baudler).

Wenn die Rede vom narzißtischen Zeitalter (Lasch) und der dahinter liegende, von Tiefenpsychologen diagnostizierte Mangel an mutterspezifischen Verhaltensweisen ernst genommen werden, müßte man im Raum der Religion nach einem weiblich-mütterlichen Symbol, wie es die Madonna repräsentiert, geradezu

rufen, was aber erkennbar nicht der Fall ist. Selbst die römisch-katholische Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf die Marienverehrung sehr zurückhaltend geworden. Sie will kein Dogma von der Miterlöserschaft Marias; die Kirchen der Reformation bestehen auf dem „sola scriptura“, und die feministische Theologie kämpft gegen das Jungfrau-Mutter-Ideal. Alle tragen dazu bei, daß ein theologisch offensichtlich sperriges Symbol depotenziert wird.

Aus einem mehr psychologischen, an der Erlebnis- und Wirkungsweise des Symbols interessierten Blickwinkel sind diese Haltungen schwer nachzuvollziehen, weil sie einer vom jeweiligen Ansatz her gesehenen korrekten Begrifflichkeit den Vorrang vor der tatsächlichen menschlichen Bedürftigkeit einräumen.

Wird diese Depotenzierung dadurch ausgeglichen, daß mutterspezifische Aspekte durch andere religiöse Symbolisierungen ausgedrückt werden? Diese Frage ist besonders interessant im Hinblick auf die feministische Theologie, weil sie die gesamte Tradition einem kritischen relecture unterzieht.

Soweit es in dieser Untersuchung erkennbar wurde, geht der Trend in der auf Befreiung aus patriarchalen Zwängen drängenden feministischen Theologie dahin, die Funktion des Herausgerufenwerdens (challenge) von Religion gegenüber ihrer Trostfunktion (comfort – Halkes) zu betonen. Es geht mehr um das Wiedergewinnen und sich gegenseitig Zusprechen von Stärke und Macht als um das Anerkennen der tiefen Mutterbedürftigkeit von Frauen, die im Patriarchat, legitimiert durch die Religion, geradezu schamlos dazu benutzt wurden, immer das zu geben, was sie selbst am notwendigsten brauchten.

Manchmal entsteht der Eindruck, als suchten feministische Theologinnen das, was Psychotherapeuten an Erinnerungs-, Integrations- und Trauerarbeit bei narzißtischen Verletzungen für notwendig halten, durch Appelle, Forderungen und Zukunftsentwürfe zu ersetzen. In dieser Haltung ist ein Grund dafür zu vermuten, daß für viele Frauen feministische Fragestellungen nicht mehr attraktiv sind.

Die mutterspezifischen Aspekte im Symbol der Madonna werden von feministischen Theologinnen weitgehend auf Schwesterlichkeit, ein anderes Gottesbild oder die Göttin übertragen, symbolische Größen, die als Energieressourcen für

den Weg aus der Vaterwelt angesehen werden. Für Innigkeit, Zärtlichkeit, einfaches Dasein, Gehaltenwerden, Sitzmöglichkeiten, Beheimatung im mütterlichen Raum bleibt da wenig Verständnis, und damit erklärt sich der relativ bedeutungslose Platz, der dem Symbol der Madonna in der feministischen Theologie zugewiesen wird.

Daß die protestantische Theologie Mühe mit einem Symbol hat, das mehr durch die Tradition als durch den biblischen Kanon legitimiert ist, ist naheliegend. Wo aber finden sich im reformatorischen Bereich die lebensfreundlichen Aspekte, für die dieses Symbol steht?

Es zeigte sich bei den Autoren, die sich mit der Narzißmusproblematik befaßten, von Ausnahmen abgesehen, ein Umgehen und Ausklammern des Mutterspezifischen. Offensichtlich ist eine Beschäftigung mit dieser Thematik im Rahmen der Theologie anstößig (Wagner-Rau). Wenn es doch einmal geschieht, wird ihr eine bewußtseinsferne Kleinkinderwelt zugewiesen (Fraas). Entsprechend finden sich in der Psychotherapie, die in diesem Bewußtseinsfeld angesiedelt ist, mehr harte Forderungen als einführendes Mitgehen und Fördern (Scharfenberg/Kämpfer, Wolff).

Der Sehnsucht nach dem mütterlich aufnehmenden und schützenden Raum wird als hilfreiches Symbol der empathische Christus (Spiegel), der seine Einzigkeit lebt (Bonhoeffer) angeboten, in einer Kirche, die nicht therapiert, aber die Geschichte der Liebe Gottes als Heil erzählt (Schneider-Flume). Dem Bedürfnis nach Regression und ursprünglicher Harmonie (Balint) antwortet die Herrlichkeit, Erhabenheit und Weltüberlegenheit des christlichen Schöpfergottes (Preul), der als Gott des Exodus immer auch die Freiheit seiner Söhne (!) will (Fraas).

Die Bedeutungsfelder von ruhigem Dasein, zärtlicher Zugewandtheit, innigem Verstehen werden, wenn überhaupt, nicht dem Göttlichen, sondern der Mutter-Kind-Dyade zugeordnet, so daß die theologische Durcharbeitung der Narzißmusproblematik den hohen, fernen Gott des Protestantismus (Halkes) nicht näherrückt. Mutterspezifische Aspekte werden kaum bedacht und sie werden nicht ins Gottesbild eingetragen.

Damit stellt sich die Frage nach der protestantischen Sicht des Symbols der Madonna als Träger eben dieser Aspekte. Neben viel theologisch begründeter Ablehnung, beginnend mit Luthers Verdikt, die Menschen müßten, wie schwer es ihnen auch werden mag, die unbiblische Heiligen- und Marienverehrung aufgeben, bis zu U. Wilckens, der darin eine Verunsicherung des Gewissens sieht, gibt es aber eine Reihe von Stimmen, die für die mutterspezifischen Aspekte im Symbol der Madonna Verständnis zeigen (Asmussen, Wickert, Mauder, Wölfel, Frieling, Lüdemann). Damit benennen diese Autoren einen Mangel im Symbolsystem der reformatorischen Kirchen, denen ja nicht nur das Symbol der Madonna fehlt, sondern auch die Wertschätzung der Aspekte, für die es steht.

Im Protestantismus gibt es keine Aspekte oder Qualitäten im Gottesbild, die mit liebevoll, holdselig, herzinniglich, zärtlich, süß, wärmend, einfühlsam, mild und zur Liebe lockend zu umschreiben sind. Es gibt keine Mutter, in deren Gegenwart man einfach da sein darf (Claudel), an deren Antlitz man sein Gesicht drücken kann (Oszejka), die einen in die Güte ihrer Augen aufnimmt (Miazek) und deren Hand ihr Kind hält wie eine Mondsichel oder Arche (Schallberger).

Es gibt keine Mutter der Zärtlichkeit, der Barmherzigkeit, der Immerwährenden Hilfe, der Mehrung des Verstandes, keine Jungfrau der Unbeholfenen und keine Madonna der Spitzbuben. Es gibt keine geheiligten Orte mit ihren Höhlen, Krypten und Quellen, die das mütterliche Element in seiner regenerierenden und transformierenden Kraft erfahrbar machen. Und es gibt nicht die Mutter, die die Beschwerden einer Schwangerschaft und Geburt versteht, auch keine Beschützerin der Liebe, die haltgebend und weise die oft zerstörerische und in die Ausweglosigkeit treibende Leidenschaft in ihren umhögten Raum aufnimmt, in dem alles sproßt, blüht und lebt.

Alle diese Metaphern, Aspekte und Qualitäten müßten aber sowohl die feministische wie die protestantische Theologie in ihre Gottesbilder aufnehmen, wenn sie denn wirklich zu den bedürftigen Menschen in der Tiefe sprechen sollen. Um nachzuweisen, daß das Symbol der Madonna überflüssig ist, müßte es also möglich sein, einen Vers wie

„Die Mutter Gottes von Stalingrad –
O hört doch, jetzt singt sie ganz leise!
Den Männern klingt es wie Heimat und Licht.

Da löst es sich heimlich im starren Gesicht.
O Wunder der göttlichen Weise!“

mit all seinen Anmutungen, Assoziationsmöglichkeiten und Gefühlsqualitäten in feministisch- und protestantisch-theologische Sprachbilder zu übersetzen. Mit der Rede von einem „menschenliebenden Gott“, der die Sünder annimmt, ist es da nicht getan.

Es wäre eine lohnende Aufgabe, einmal der Frage nachzugehen, ob der reiche Expressionismus der menschlichen Seele, wie er sich am Symbol der Madonna entzündet, in anderen Formen im Protestantismus wiederzufinden ist. In dieser Untersuchung jedenfalls konnten keine Hinweise dafür gefunden werden, daß die Symbole „Gott, der Vater“ und „Gott, der Sohn“ ähnlich reiche Ausdrucksmöglichkeiten entbinden.

Wenn dieser Eindruck nicht täuscht, heißt das, daß da, wo das Symbol der Madonna verschwindet, weiten Teilen menschlicher Erlebnismöglichkeiten die Repräsentation im Feld religiöser Symbolisierungen versagt ist, die dann verwildern, wie es die Pop-Ikone Madonna deutlich vor Augen führt. Ob die protestantische Theologie berechtigt ist, aufgrund von Überlegungen, die sich im wesentlichen auf das Kirchenverständnis der römisch-katholischen Kirche beziehen, dem gläubigen Menschen die empathischen und tröstenden Bilder seiner Sehnsucht nach mütterlicher Geborgenheit zu entziehen, soll jedenfalls in Frage gestellt werden.

Da die Motivation für diese Untersuchung einer lebensgeschichtlichen Konstellation entsprang, liegt die Vermutung nahe, daß die Literatúrauswahl einseitig persönlichen Vorlieben entspricht. Darum wurde durch eine empirische Untersuchung überprüft, welche Einstellung protestantische Frauen zum Weiblich-Mütterlichen und zum Symbol der Madonna haben. Es zeigte sich, daß eine größere Nähe zur Kirche mit einer negativeren Einstellung zu diesen Werten koinzidiert, was für die Relevanz der in der Literatur gefundenen Tendenzen spricht.

Wird der zurückgelegte Weg aus einigem Abstand betrachtet, so zeigt sich eine Gemeinsamkeit zwischen traumatisiertem Narzißmus, feministischer und protestantischer Theologie, die dem von F. O. Bollnow beschriebenen existentialistischen Lebensgefühl entspricht. Es fehlt ihnen das Moment der Ruhe: In ständiger Gehaltung befangen (Asper) suchen sie eine Freiheit

zu gewinnen, die immer in der Zukunft liegt (Fraas). T. Stäubli meint, daß in der Befreiungstheologie und in der Politischen Theologie Exodus und Landnahme selten zusammengedacht werden. Meistens wird der Exodus verselbständigt „ohne sich zu fragen, wohin er führen soll.“¹²⁶⁵

Von Marc Chagall wird folgende Geschichte erzählt: „Man sagt, er habe an seinem 90. Geburtstag in einer Art Verzückerung ein Marienbild gemalt. Und Chagall, jüdischen Glaubens, habe von diesem Bild gesagt: Es soll nicht in einem Privatbesitz verschwinden und auch nicht in ein Museum abwandern, sondern ich schenke dieses Bild der mutterlosen Christenheit.“¹²⁶⁶

¹²⁶⁵ T. Stäubli, 2002, 29

¹²⁶⁶ R. Schulte Staade (Hg.), 1998, 36

Literaturverzeichnis

Arnsberger Heimatbund (Hg.), Madonnen im Sauerland, Arnsberg 1975.

Asper, K.(1987), Verlassenheit und Selbstentfremdung. Neue Zugänge zum therapeutischen Verständnis. 6.Aufl., München 1998.

Badinter, E.(1980), Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17.Jahrhundert bis heute. München/Zürich 1981.

Balint, M.(1959), Angstlust und Regression, Stuttgart 1960.

Balint, M.(1968), Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung, Stuttgart 1970.

Balint, M.(1968), Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung. München 1987.

Barlach, E., Der Tote Tag, Drama in fünf Akten von Ernst Barlach, Berlin 1925.

Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Bd.I, 2.Halbbd., 4.Aufl., Zollikon-Zürich 1948.

Baudler, G., Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Paderborn 1982.

Bauer, R.(1970), Bayerische Wallfahrt Altötting. Geschichte – Kunst - Volksbrauch,4.,veränd.Aufl., Regensburg 1998.

Baumann, E., Ein Ave Maria im Wilden Westen. Karl May als Komponist, Mainz 2002.

Becker, S./Nord, I. (Hg.), Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen, Stuttgart 1995.

Begg, E.(1985), Die unheilige Jungfrau. Das Rätsel der Schwarzen Madonna , Bad Münstereifel 1989.

Beilmann, C., Eva, Maria, Erdenfrau. Der Verrat an den Frauen durch Kirchen und Theologien, Wuppertal 1999.

- Beinert, W., Maria in der Feministischen Theologie, Kevelaer 1988.
- Beinert, W./Petri, H. (Hg.), Handbuch der Marienkunde, 2 Bände, zweite, völlig neu bearb. Aufl., Regensburg 1996.
- Bentchev I./Haustein-Bartsch E., Muttergottesikonen. Museen der Stadt Recklinghausen, Bielefeld 2000.
- Bernauer, U., Die schöne Dame von Lourdes. Geschichte und Geschehen tiefenpsychologisch gedeutet, Freiburg 1995.
- Blasberg-Kuhnke M., Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte von Frauen. In: Becker, S./Nord, I. (Hg.), Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen; Stuttgart 1995.
- Boff, L. (1979), Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf 1985.
- Bollnow, O. F., Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955.
- Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden, 17., völlig Neubearb. Aufl. des großen Brockhaus, Wiesbaden 1966.
- Caplan P. J., So viel Liebe, so viel Haß, Köln 1990.
- Carr, A. E. (1988), Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung, Gütersloh 1990.
- Chodorow, N. (1978), Das Erbe der Mütter, 4. Aufl., München 1994.
- Christ in der Gegenwart, 54. Jg. H. 19/02 (12.5.02), Freiburg 2002.
- Claudel, P., Ausgewählte Prosa; hg. u. eingel. v. A. Blanchet, Einsiedeln 1949.
- Cline, S. (1995), Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen, Bergisch Gladbach 1997.
- Coelho, P. (1994), Am Ufer des Rio Piedra saß ich und weinte, Zürich 2000.
- Cronenburg van, P., Schwarze Madonnen. Das Mysterium einer Kultfigur, München 1999.

- Cropley, A. J., Qualitative Forschungsmethoden. Eine praxisnahe Einführung. Eschborn 2002.
- Daly, M.(1973), Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. München 1980.
- Dante, Die Göttliche Komödie. Deutsch v.Fr. Freiherrn v. Falkenhausen. Frankfurt 1974.
- Dirks, M.(1987), Glauben Frauen anders? Erfahrungen und Anstöße, Freiburg 1993.
- Dirnbeck, J., Marienlob durch die Jahrhunderte, Wien 1983.
- Dittrich, A., Protestantische Mariologie-Kritik, Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse, Regensburg 1998.
- Drewermann, E.(1978), Strukturen des Bösen. Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Paderborn 1988.
- Drewermann, E., Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 66. Jahrg. Heft 2, April 1982.
- Drewermann, E., Rapunzel, Rapunzel, laß dein Haar herunter, Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet (1982), Olten 1992.
- Drewermann, E./Neuhaus I.(1984), Marienkind. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. Märchen Nr. 3 aus der Grimmschen Sammlung, 5.Aufl., Olten 1992.
- Drewermann, E.(1987), Der Trommler. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. Märchen Nr. 193 aus der Grimmschen Sammlung, 4.Aufl., Olten 1992.
- Drewermann, E., Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung, München 1992.
- Düfel, H., Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968.
- Dürckheim, K., Graf (1966), Der Alltag als Übung, 9.Aufl., Stuttgart 1991.

- Dunkel, B., madonnen, Katalog zur dritten Ausstellungsstation der madonnen vom 06 – 28. Juli 2002 in Kassel, Hamburg 2002.
- Eichenbaum, L./Orbach, S. (1982), Frauen unter sich. Feministische Psychotherapie, München 1989.
- Einsiedler Wallfahrtsgeschichten vom Volk erzählt, Verlagsanstalt Benziger & Co. A.-G., Einsiedeln/ Waldshut/Köln/Straßburg o. J.
- Eliade, M. (1957), Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt 1990.
- Erikson, E. H. (1950), Kindheit und Gesellschaft, 13., durchges. Aufl. Stuttgart 1999.
- Erikson, E. H. (1958), Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. Frankfurt 1975.
- Erikson, E. H. (1968), Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart 1970.
- Estés, C. P., Die Wolfsfrau. Die Kraft der weiblichen Urinstinkte, 1. Aufl. der überarbeiteten und erweiterten Ausg., München 1997.
- Evangelisches Gesangbuch, Gütersloh 1996.
- Fidler, R., Rosenkranzaltar und Scheiterhaufen. Das Rosenkranzretabel zu Werl/Westfalen (1631) im Wirkungsfeld von Konfessionspolitik, Marienfrömmigkeit und Hexenglaube, Köln 2002.
- Fraas, H.-J., Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter, Göttingen 1973.
- Fraas, H.-J./May, H., Am Anfang des Lebens, Frankfurt a. M., 1977.
- Fraas, H.-J., Glaube und Identität, Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983.
- Fraenger, W., Matthias Grünewald. Hg.v. G.Fraenger/ I.Baier-Fraenger, Dresden 1985.
- Franziskanerkloster Werl (Hg.): Werler Pilgerbuch. Bei der Mutter von Werl, 7., erw. u. verb. Aufl., Werl 1994.

frau u. mutter. Mitgliederzeitschrift der katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands. H. 5 , Düsseldorf 2000.

Freud, S., Studienausgabe Bd. 3 (Psychologie des Unbewußten), Frankfurt 1982.

Freud, S., Studienausgabe Bd.5 (Sexualleben), Frankfurt 1982.

Freud, S., Studienausgabe Bd. 9 (Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion), Frankfurt 1982.

Frisch, H., Kirche im Abseits. Die bekannte Berliner Pastorin plädiert für Reform, München 1978.

Fromm, E.(1956), Die Kunst des Liebens. Frankfurt 1980.

Galland, C., Grüne Tara und Schwarze Madonna. Abenteuerliche Suche nach dem weiblichen Antlitz Gottes. Düsseldorf 1993.

Gerber, U., Die feministische Eroberung der Theologie, München 1987.

Gidion, H., Und ich soll immer alles verstehen ... Auf den Spuren von Müttern und Töchtern. Freiburg/Basel/Wien 1988.

Gilligan, C., Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, Neuausgabe d.3.Aufl., München 1988.

Görres, I. F.(1971), Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin. Drei Versuche, 5.Aufl., Frankfurt a. M. 1976.

Gössmann, E./Bauer D. R.(Hg.), Maria für alle Frauen oder über allen Frauen? Freiburg 1989.

Goethe, Johann Wolfgang, Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (Bibliothek Deutscher Klassiker) 1.Abt: Sämtliche Werke, Band 7/1: Faust Texte, hg.v.A.Schöne; Band 7/2: Faust Kommentare, hg.v.A.Schöne. Frankfurt 1994.

Göttner-Abendroth, H.(1980), Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, 11.erw. u. vollst. überarb. Neuauflage. München 1997.

- Greeley, A.(1977), Maria. Über die weibliche Dimension Gottes. Graz 1979.
- Gröning, K., „Fürchtet euch nicht“. Das Weihnachtsgeschehen in Zeugnissen der abendländischen Kultur von Karl Gröning mit einem Vorwort von Karl Rahner, München, 1983.
- Günter, A., Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2000.
- Gyger, P., Maria – Tochter der Erde, Königin des Alls, Visionen der neuen Schöpfung, München 2002.
- Haag, H./u.a.(Hg.), Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text, Freiburg 1997.
- Habermas, R., Wallfahrt und Aufruhr, Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit, Frankfurt 1991.
- Halkes, C.J.M.(1980), Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, 4.Aufl. Gütersloh 1985.
- Halkes, C.J.M.(1984), Suchen, was verlorenging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985.
- Harrer, K. M., Die schönsten Mariengeschichten. Bd. 1,11. überarb. Aufl., Jestetten 1995.
- Harris, M.(1994), Runter vom Sockel. Über Befreiung von Weiblichkeitsidealen, Hamburg 1995.
- Haufe, E.(1960)(Hg.), Deutsche Mariendichtung aus neun Jahrhunderten, Frankfurt 1989.
- Hays, S.(1996), Die Identität der Mütter. Zwischen Selbstlosigkeit und Eigennutz, Stuttgart 1998.
- Heine, S.(1987), Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, 2.Aufl., Göttingen 1989.
- Hesse, H., Gesammelte Werke, Bd. 1, Frankfurt 1970.
- Heyward, C.(1982), Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, 3.Aufl., Stuttgart 1986.

- Hippius-Gräfin Dürckheim, M., Geheimnis und Wagnis der Menschwerdung. Schriften zur Initiatischen Therapie, Schaffhausen 1996.
- Hierzenberger G./Nedomansky O., Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende, Augsburg 1998.
- Hölderlin, F., Sämtliche Werke (Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe), hg.v.Fr. Beissner. Band 2: Gedichte nach 1800. Stuttgart 1953.
- Hoerni-Jung, H.(1991), Maria. Bild des Weiblichen. 5. Auflage, München 1995.
- Hohenstatt, P., Leonardo da Vinci, Meister der italienischen Kunst, Köln 1998.
- Houvet, É., Die Kathedrale von Chartres, Chartres o. J.
- Jacobi, J.(1971), Die Psychologie von C. G. Jung, Frankfurt 1977.
- Jacoby, M., Individuation und Narzißmus. Psychologie des Selbst bei C.G.Jung und H.Kohut, München 1985.
- Jaensch, W., Selbstgespräch mit der Schwarzen Madonna. Arbeiten aus den Jahren 1976 – 1996, Dornach 1999.
- Jaffé, A. (Hg.)(1962), Erinnerungen Träume Gedanken von C. G. Jung, 9.Aufl., Olten 1977.
- Janzen, H., Schwarze Madonna. Eine Geschichte vom Weg nach Innen, Frankfurt 2001.
- Jung, Carl Gustav, Gesammelte Werke (=GW), bis 1970 Zürich und Stuttgart, seit 1971 Olten u. Freiburg i.Br., ab 1993 Solothurn u. Düsseldorf.
- Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen (1909), GW 4 (Düsseldorf 1995).
 - Vorreden zu den "Collected Papers on Analytical Psychology (1916/1917/1920), GW 4(Düsseldorf 1995).
 - Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie (1952), GW 5(Olten/Freiburg 1973).
 - Definitionen (1921), GW 6(Düsseldorf 1995).

- Über die Psychologie des Unbewußten (1943/1966),
GW 7(Olten/Freiburg 1974, 2.Aufl.).
- Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem
Unbewußten(1928/1966),
GW 7(Olten/Freiburg 1974, 2.Aufl.).
- Die Struktur der Seele (1928/1966), GW 8(Düsseldorf 1995).
- Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes
(1928/1971),
GW 8(Düsseldorf 1995).
- Seele und Tod (1934/1969), GW 8(Düsseldorf 1995).
- Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus (1939/1954),
GW 9/1(Olten/Freiburg 1976, 2.Aufl.).
- Über das Unbewußte (1918), GW 10(Düsseldorf 1995).
- Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (1942/
1948), GW 11(Düsseldorf 1995).
- Bruder Klaus (1933), GW 11(Düsseldorf 1995).
- Antwort auf Hiob (1952/1967), GW 11(Düsseldorf 1995).
- Ziele der Psychotherapie (1929/1969), GW 16(Düsseldorf 1995).
- Die Psychotherapie in der Gegenwart (1945/1946), GW 16(Düssel-
dorf 1995).

Jung, C.G./u.a., Der Mensch und seine Symbole, 10.Aufl. Olten 1979.

Kast, V.(1984), Paare, Beziehungsphantasien oder Wie Götter sich in
Menschen spiegeln, 17.Aufl., Stuttgart 2002.

Katholisches Bibelwerk e.V.(Hg.), Bibel heute 3/2000.

Keller, C.(1986), Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen
Selbsterfahrungen, Gütersloh 1993.

Kießig M.(Hg.), Maria, die Mutter unseres Herrn, eine evangelische
Handreichung, erarbeitet und verantwortet vom Arbeitskreis der
gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten
Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des
Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes
(Catholica-Arbeitskreis), Lahr 1991.

Klinger, E./Böhm, St./Franz, Th.(Hg.), Paare in antiken religiösen Texten
und Bildern. Symbole für die Geschlechterrollen damals und
heute, Würzburg 2002.

Klinger, E./Böhm, St./Franz, Th.(Hg.), Geschlechterdifferenz, Ritual und
Religion, Würzburg 2003.

- Kohut, H., Die Zukunft der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1975.
- Kohut, H.(1971), Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen. Frankfurt 1976.
- Kohut, H.(1989), Wie heilt die Psychoanalyse? Hg. v. A. Goldberg, 3.Aufl., Frankfurt a. M. 1996.
- Kohut, H.(1977), Die Heilung des Selbst. Frankfurt 1979.
- Krattiger, U., Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität, Frankfurt a. M. 1984.
- Kröll, U., Das Geheimnis der Schwarzen Madonnen. Entdeckungsreisen zu Orten der Kraft, Stuttgart 1998.
- Kruse, M. (Hg.), Die Stalingrad-Madonna, Das Werk Kurt Reubers als Dokument der Versöhnung, 3.,überarb. Aufl. Hannover 1996.
- Kuby, G., Mein Weg zu Maria. Von der Kraft lebendigen Glaubens, München 1998.
- Kurzke, H., Novalis. 2.,überarb.Aufl., München 2001.
- Kuschel, K.-J.(Hg.), Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte, Freiburg 1990.
- Kyung, C. H., Schamanin im Bauch – Christin im Kopf (1990), Stuttgart 1992.
- Lange R., Das Marienbild der frühen Jahrhunderte, Recklinghausen 1969.
- Lasch, C.(1979), Das Zeitalter des Narzißmus. München 1980.
- Lissner, A./Süssmuth, R./Walter, K. (Hg.): Frauenlexikon. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen, Freiburg 1988.
- Loccumer Protokolle 1991. Dokumentation einer Tagung der Evang. Akademie Loccum v. 9.-11.März 1990; hg.v.V.Greive, Loccum 1991.
- Lüdemann, G., Jungfrauengeburt? Die wirkliche Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus, Stuttgart 1997.

- Lüthi, K., Gottes Neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart 1978.
- Magli, I.(1987), Die Madonna. Die Entstehung eines weiblichen Idols aus der männlichen Phantasie. München/Zürich 1990.
- Maaz, H.-J., Der Lilith-Komplex. Die dunklen Seiten der Mütterlichkeit, München 2003.
- Meng, W, Narzißmus und christliche Religion. Selbstliebe – Nächstenliebe – Gottesliebe, Zürich 1997.
- Miller, A., Das Drama des begabten Kindes. Eine Um- und Fortschreibung; Neufassung 1996, Frankfurt a. M. 1997.
- Mitscherlich, M., Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1996.
- Moltmann-Wendel, E.(1977), Freiheit Gleichheit Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft, 3.Aufl., München 1982.
- Moltmann-Wendel, E.(1985), Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, 2.Aufl. Gütersloh 1987.
- Moltmann-Wendel, E., Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh 1989.
- Moltmann-Wendel, E. (Hg.): Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (1983), Frankfurt a. M. 1985.
- Moltmann-Wendel, E. (Hg.): Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr, Gütersloh 1988.
- Mulack, C.(1985), Maria. Die geheime Göttin im Christentum, 4.Aufl., Stuttgart 1991.
- Mulack, C., ...und wieder fühle ich mich schuldig. Ursachen und Lösung eines weiblichen Problems, Stuttgart 1994.
- Mulack, C., Die Wurzeln weiblicher Macht. Frauen leben ihre Stärke, München 1996.

- Muraro, L., Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt 1993.
- Neumann, E.(1949), Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, 3. Aufl. München 1980.
- Neumann, E.(1951), Zur Psychologie des Weiblichen. Frankfurt 1987.
- Neumann, E.(1956), Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten, 5.Aufl., Olten 1981.
- Neumann, E., Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit. Zürich 1963.
- Niemann, R.(Hg.), Liebe Maria, lieber Petrus! Briefe, 4.Aufl. Gütersloh 1989.
- Nigg, W.(1959), Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich 1992.
- Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Hg.v.Paul Kluckhohn/R.Samuel unter Mitarbeit v.H.Ritter u. G.Schulz. Bd.1: Das dichterische Werk, 3.,nach d.Handschriften erg., erw. u.verb. Auflage. Stuttgart 1977.
- Olivier, C.(1980), Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, 7.Aufl., München 1991.
- Otto, R.(1917), Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1971.
- Pelikan, J.(1996), Maria, 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte, Freiburg 1999.
- Pfammatter, J./Christen, E.(Hg.), Was willst du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht, Freiburg /Schweiz 1995.
- Posener, A., Maria, dargestellt v. A.Posener, Hamburg 1999.
- Preul, R., Religion – Bildung – Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980.
- Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hg.), Die Neuen Narzißmustheorien: Zurück ins Paradies. Hamburg 1993.

Publik-Forum-Extra: Maria, Ich sehe dich in tausend Bildern, Oberursel
o. J.

Rathgeber, A. M., Maria, wir rufen zu dir. Ein Buch von Unserer
Lieben Frau und ihren Gnadenstätten, Kempten 1960.

Reinders, A. M. T. (Hg.), Maria Schwester im Glauben. Neue
ökumenische Texte für Gebet und Liturgie, Aachen 1998.

Richter, G., Chartres. Tempel der Menschheit, Stuttgart 1955.

Rüttner-Cova, S., Die gestürzte Göttin. Märchen, Mythen Matriarchat,
3. Aufl., Basel 1993

Ruff, W.(Hg.), Religiöses Erleben verstehen, Göttingen 2002.

Sachs, H./Badstübner,E./Neumann H., Christliche Ikonographie in
Stichworten, 3.Aufl., Leipzig 1988.

Sachs, L., Angewandte Statistik. Anwendung statistischer Methoden,
7.,völlig Neubearb. Aufl., Berlin 1992.

Sayers, J., Mütterlichkeit in der Psychoanalyse, Stuttgart 1994.

Schallberger, F.-T., Immerwährende Hilfe zum Leben – Maria. Eine
Ikone weist uns den Weg, Freiburg 1996.

Scharfenberg,J./Kämpfer,H., Mit Symbolen leben. Soziologische
psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten 1980.

Schenk, H.(1996), Wieviel Mutter braucht der Mensch? Der Mythos
von der guten Mutter, 4.Aufl., Hamburg 2001.

Scherzberg, L., Grundkurs Feministische Theologie, Mainz 1995.

Schilling, R. (Hg.), Die Stimme der Göttin. Weibliche Weisheit
entdecken und erfahren, München 1999.

Schmid, G., Sehnsucht nach Spiritualität, Stuttgart 2000.

Schmidt-Biesalski, A. (Hg.), Befreit zu Rede und Tanz. Frauen
umschreiben ihr Gottesbild, Stuttgart 1989.

Schneider, R., Gesammelte Werke Bd.5: Lyrik, Frankfurt 1981.

- Schottroff, L./Schroer, S./Wacker, M.-T., Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1997.
- Schreiber, T., Die Madonna. Das Bild der Maria in seiner kunstgeschichtlichen Entwicklung bis zum Ausgang der Renaissance in Italien. Nach dem italienischen Werke von Adolf Venturi bearbeitet von Theodor Schreiber. Druck und Verlag von J.J. Weber, Leipzig, o. J.
- Schreiner, K.(1994), Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, 5.Aufl., München 1998.
- Schüssler Fiorenza E.(1995), Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.
- Schulte Staade, R.(Hg.), Mit Maria durch das Jahr, Freiburg 1998.
- Schwarzenau, P.(1984), Das göttliche Kind. Der Mythos vom Neubeginn, 2.Aufl., Stuttgart 1988.
- Schwarzenau, P., Welt-Theologie. Gesammelte Aufsätze; Reihe Interreligiöse Horizonte Bd. 3; hrsg. v. R. Kirste, M. Klöcker, P. Schwarzenau, U. Tworuschka, Köln 1998.
- Schweitzer, F., Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter (1987), 4., überarb. u. erw. Aufl., Gütersloh 1999.
- Seitz, W. E. (Hg.), Maria. Ein Lesebuch über die Gottesmutter, Kevelaer 2001.
- Sichter mann, B., Vorsicht Kind. Eine Arbeitsplatzbeschreibung für Mütter, Väter und andere, Berlin 1983.
- Sölle, D.(1993), Mutanfälle. Texte zum Umdenken, 3.Aufl. Hamburg 1994.
- Spendel, S./Wagner, M. (Hg.), Maria zu lieben. Moderne Rede über eine biblische Frau, Regensburg 1999.
- Spitz, R. A.(1965), Vom Säugling zum Kleinkind: Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, 8.Aufl. Stuttgart 1985.

- Staubli, Th., Erinnerung stiftet Leben. Begleiter zu den Sonntagslesungen aus dem Ersten Testament, Luzern 2002.
- Ströter-Bender, J., Die Muttergottes. Das Marienbild in der christlichen Kunst Symbolik und Spiritualität, Köln 1992.
- Susman, M.(1929),Frauen der Romantik. Frankfurt a. M. 1996.
- Thürmer-Rohr, C., Feminismus und Moral in: TAZ v. 26.7.1986.
- Unsere Kirche, Evangelische Wochenzeitung für Westfalen und Lippe Nr. 12 v. 17. 03. 2002, Bielefeld 2002.
- Unsere Kirche Nr. 51 v. 15. 12. 2002, Bielefeld 2002.
- Unsere Kirche Nr. 21 v. 18. 05. 2003, Bielefeld 2003.
- Verlaine, P., Gedichte. Frz.-dt., übertr.v.H.Hinderberger, Köln 1967.
- Wagner, M., Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. Und 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999.
- Wagner-Rau, U., Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen, Gütersloh 1992.
- Wahl, H., Glaube und symbolische Erfahrung, Freiburg 1994.
- Wardetzki, B.(1991), Weiblicher Narzißmus. Der Hunger nach Anerkennung, 10.Aufl. München 1999.
- Wartenberg-Potter,B.von, Wir werden unsere Harfen nicht an die Weiden hängen. Engagement und Spiritualität, Stuttgart 1986.
- Westfälische Rundschau Nr. 63 v. 15.2.2002.
- Westhoff-Krummacher, H., Als die Frauen noch sanft und engelgleich waren. Die Sicht der Frau in der Zeit der Aufklärung und des Biedermeier, Münster 1995.
- Winnicott, D. W.(1958), Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, München, 1976.
- Winnicott, D. W.(1965), Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. München 1974.

Winnicott, D. W.(1964), Kind, Familie und Umwelt. München 1969.

Winnicott, D. W.(1971), Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1973.

Winnicott, D.W.(1986), Der Anfang ist unsere Heimat. Zur gesellschaftlichen Entwicklung des Individuums, Stuttgart 1990.

Wolf, C. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Frauen in der Kirche. Fünfzehn persönliche Erfahrungen, Stuttgart 1983.

Wolf, N., Die Stärke der Frauen. Gegen den falsch verstandenen Feminismus, München 1993.

Wolff, H.(1975), Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, 4.Aufl., Stuttgart 1979.

Wolff, H.(1978), Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie, 4.Aufl., Stuttgart 1981.

Wolff, H., Der Eigene Weg. Sinnlich-Übersinnliches in Traum und Wirklichkeit, Stuttgart 1989.

Wolfram von Eschenbach, Parzival. Aus d.Mhd. v.P.Knecht, Frankfurt 1993.