

Holt Meyer

**RANCOUR-LAFERRIERES MASOCHISTISCHE RUSSEN – DIESMAL  
RELIGIÖS (ZUR ‚ORTHODOX-FREUDIANISCHEN‘  
PSYCHOPATHOLOGIE DER VEREHRUNG VON  
GOTTESMUTTERIKONEN)<sup>1</sup>**

(wie bei so vielen russischen Charaktertypen)

S. Freud: Das ökonomische Problem des Masochismus<sup>2</sup>

**Rancour-Laferriere-Bücher in zweistelligen Zahlen**

Spätestens mit diesem Band geht die Menge der von Daniel Rancour-Laferriere vorgelegten Monographien in die zweistelligen Zahlen. Nach meiner Zählung handelt es sich bei dem hier zu besprechenden Buch um das elfte, allerdings hat das vorige Buch *Russkaja literatura i psichoanaliz* (Russische Literatur und Psychoanalyse), eher Übersetzungs- und Sammelbandcharakter.<sup>3</sup> Diese Monographie ist zugleich die erste von diesem Autor, die ausschließlich religiöses Material behandelt (wenn auch eher nicht als religiöses, sondern als „psychoanalytisches“), nämlich russische Ikonen. Der Titel (in der russischen Version) enthält freilich ein Element, das im Titel der (ebenfalls russischsprachigen) neunten Monographie des Verfassers bereits enthalten ist: Rancour-Laferriere sieht Ikonen ausdrücklich „mit den Augen eines amerikanischen Psychoanalytikers“ (*glazami amerikanskogo psichoanalitika*), so wie die neunte Monographie angibt um nichts Geringeres als „Russland und die Russen“ mit solcherart beschriebenen „Augen“ zu sehen.

Im hier zu besprechenden Band steht dieses Element nur in der russischen Version des Titels. Damit ist eine ungewöhnliche Eigenschaft des Bandes angesprochen: Er ist als russische und amerikanisch-englische Version in einem Einband erschienen. Dieses ‚Doppelleben‘ des Buches ist weit mehr als eine

<sup>1</sup> Ein Rezensionartikel zu: Daniel Rancour-Laferriere, *The Joy of All Who Sorrow: Icons of The Mother of God In Russia*, Daniël Rankur-Lafer' er, *Tradicija počitanija ikon Bogomateri v Rossii glazami amerikanskogo psichoanalitika*. Russische Version übersetzt aus dem Englischen von A.G. Georgiev, Verlag „Ladimir“, Moskva 2005, 176 (russ.) +170 S. (engl.) + 24 S. Farbabbildungen.

<sup>2</sup> *Gesammelte Werke*, XIII: 382.

<sup>3</sup> Vgl. die Literaturliste am Ende dieses Rezensionsartikels.

technische Angelegenheit, wie an verschiedenen Stellen dieses Rezensionartikels deutlich wird.<sup>4</sup>

Im allgemeinen lässt sich folgendes feststellen: Rancour-Laferriere hat sehr umfangreiches Material ausgewertet zu Gottesmutterikonen und deren Verehrung in Russland; er hat wissenschaftliche Studien, theologische Traktate (zumeist von Pavel Florenskij), religiöse Gebrauchsliteratur, aber auch persönlich erlebte Begegnungen mit Ikonenpraktiken dokumentiert und analysiert. Das Buch wirft weiterführende Fragen nach der Beschaffenheit und dem Umfang des Materials für eine solche Studie auf, wenn auch oft implizit. Dies betrifft das theologisch Diskursivierte, d.h. die Frage nach Grund und Zeitpunkt der Versprachlichung orthodoxer Praktiken. Die Problematik der Auswahl und der Behandlung des Materials ist noch spannender mit Blick auf die empirische Auswertung gegenwärtiger religiöser Praktiken einzelner Gläubiger, welche eine (v.a. in der Soziologie angewandte – auch in Russland!) Stringenz erfordert. Der Verfasser wird dieser erforderlichen Stringenz allerdings nicht unbedingt immer gerecht.

Rancour-Laferriere tritt als ein westlicher Russlandforscher (man möchte fast sagen – Post-Sowjetologe) mit einer geradezu zivilisatorischen Mission auf und an, jedenfalls einer solchen, welche ein Zivilisationsgefälle voraussetzt, von der aus Russland pauschal beurteilt bzw. abgeurteilt werden kann. Er beschreibt Russland mit einer Geste, die gewissermaßen in der Tradition des Marquis Adolphe de Custine steht, jenes französischen Russlandreisenden, der gravierende Diskrepanzen zwischen Russland und der ‚westlichen Zivilisation‘ so eindringlich festgehalten hat und damit gewissermaßen ‚protoethnographisch‘ vorgegangen ist.

Auch dieser Verfasser geht nicht so sehr soziologisch als ethnographisch vor, sammelt exotische Kuriositäten und pathologisiert sie im Namen Sigmund Freuds und des „moralischen Masochismus“.<sup>5</sup> Letzterer Begriff ist der Schlüsselbegriff im Schreiben Rancour-Laferrieres zumindest in den Arbeiten der letzten zehn Jahre (Stichwort: Sklavenseele). Die Mission des Verfassers ist es, die Russen von ihrem „Masochismus“ zu erlösen; würde dieses allerdings gelingen, so würden die Russen, wie man in einer anderen seiner anderen Arbeit liest, überhaupt aufhören werden, Russen zu sein.

Der Band beginnt mit einer „Notiz zur Psychoanalyse und Religion“, in der der Begriff der „illusion“ bzw. „delusion“, also „Täuschung“, im Mittelpunkt steht. Darauf folgen zwei Kapitel mit jeweils 10 und 12 Unterkapiteln. Die

<sup>4</sup> Im Laufe meiner Darstellung wird auf zahlreiche Diskrepanzen zwischen den beiden Versionen verwiesen. Vgl. insbesondere die Anmerkungen 6, 8, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 24.

<sup>5</sup> Zu Rancour-Laferriere und Ethnographie vgl. S. Ušakins Rezension zur *Slave soul-Monographie* und anderen neueren Arbeiten zur „russischen Seele“ (<http://knowledge.isras.ru/sj/sj/sj2-01ush.html>).

beiden Kapitel sind jeweils „Der Verehrung religiöser Ikonen in Russland“ und „Ikonen der Gottesmutter in Russland“ gewidmet.

Im ersten Kapitel, zu „Počitanija ikon v Rossii / Veneration of Icons in Russia“, wird die Ikone definiert und deren Verehrung mit dem bereits erwähnten „Masochismus“ verbunden. Darauf folgen empirische und analytische Bemerkungen zum Ikonoklasmus, zur Verbreitung von Ikonen, zur Ikonentheologie, zur Frage des Lichts, zu wundertätigen Ikonen, zu therapeutischen Aspekten des Wunderglaubens und zum Verhältnis zwischen Ikonenverehrung und „traditionellem russischem Kollektivismus“.

Im zweiten Kapitel, „Ikony Bogomateri v Rossii / Icons of the Mother of God in Russia“ wird zunächst zur Marienverehrung insgesamt Stellung genommen, diese dann „psychoanalytisch“ als Ergebnis einer Angst vor der Trennung von der Mutter analysiert. Anschließend wird über das Verhältnis zwischen Mutter und Jungfrau reflektiert. Dann wird auf spezifisch russische Mütter und russische Gottesmutterikonen eingegangen, wobei der „psychoanalytische“ Grundsatz des „allmächtigen und idealisierten mütterlichen Objekts“ immer wieder thematisiert wird. Zum Schluss kommen drei exemplarische Studien: Zwei russisch-orthodoxe theologische Sichtweisen werden herangezogen (von Bulgakov und Vinnikov) und „persönliche Reaktionen auf die Vladimir-Ikone“ werden im Sinne einer „Apotheose der entfremdeten bzw. unerreichbaren Mutterschaft“ („apoteoz otčuždennoj materi“ / „apotheosis of unavailable motherhood“) betrachtet.

Ich werde nun einiges zum pragmatischen Umfeld des Bandes sagen, dann die soeben skizzierten Argumentationsgänge ausführlicher darstellen, anschließend eine Beurteilung des Buches in methodologischer Hinsicht – als ‚Apotheose‘ des „psychoanalytischen“ Schreibens von Daniel Rancour-Laferriere im Sinne der „Entlarvung von Illusionen“ – formulieren. Zum Schluss werde ich versuchen, diesen Sachverhalt im Zusammenhang mit einer zeitgemäßen Analyse der Gottesmutterverehrung in Zusammenhang zu bringen.

### **Zum Verlag und dessen Verantwortlichkeiten und zur russischen Rancour-Rezeption**

Seit dem bereits erwähnten Band *Rossija i russkie glazami amerikanskogo psichoanalitika* („Russland und Russen aus der Sicht eines amerikanischen Psychoanalytikers“) ist deutlich, dass Rancour-Laferrieres Schreiben auf eine bestimmte Art und Weise im russischen Markt positioniert werden soll. Der Moskauer Verlag „Ladimir“ ist der Ort, von dem aus diese Positionierung bis dato betrieben wurde. Ich stelle dies gleich zu Anfang fest, da die Verantwortlichkeiten bei diesem ‚russisch-amerikanischen‘ Band in weiten Teilen offensichtlich bei diesem Verlag liegen müssen, sowie für bestimmte in der

russischen Version enthaltenen Formulierungen der Übersetzer A.G. Georgiev verantwortlich zeichnet.

Jedenfalls scheint dieser Verlag prädestiniert zu sein, dieses „psychoanalytische“ Buch zu drucken, da er nicht nur Russland und die Russen, sondern im Jahr 2004 auch die ebenfalls bereits erwähnte Textsammlung *Russkaja literatura i psichoanaliz* („Die russische Literatur und die Psychoanalyse“) veröffentlicht hat (Rancour-Laferrieres erster Band in russischer Sprache, die Übersetzung der Monographie *The Slave Soul of Russia* [1995], erschien 1996 in Moskau als *Rabskaja duša Rossii: Problemy npravstvennogo mazochizma i kul't stradanija*, aber (noch) nicht bei Ladamir).

In den Ladamir-Bänden von Rancour-Laferriere soll – so die implizite, aber deutliche Botschaft dieser medialen Selbstpositionierung – das „psychoanalytische Schreiben“ und überhaupt der orthodoxe Freudianismus am Anfang des 21. Jahrhunderts, also 100 Jahre nach seiner Entstehung, einer erneuten Rezeption in Russland entgegengeführt werden. Der Vorgang ist insgesamt geistesgeschichtlich interessant, da er deutlich macht, dass die erste bedeutende russische Freudrezeption in den 1920er Jahren (literaturwissenschaftlich am interessantesten Ermakov mit seinen Arbeiten zu Puskin, Gogol' u.a.) aus dem kollektiven Gedächtnis spurlos verschwunden ist. Auf jeden Fall tritt der Verlag mit diesem Anspruch an, denn Rancour-Laferriere präsentiert die Geschichte der Psychoanalyse gewissermaßen ab ovo. Er nimmt damit bestimmte Entwicklungen – auch und vor allem was die Konfiguration ‚Psychoanalyse-Semiotik-Ästhetik-Literaturanalyse‘ – gar nicht erst zur Kenntnis, jedenfalls nicht explizit. Dies betrifft nicht nur Ermakov, sondern auch Vološinovs/Bachtins *Frejdzizm*-Band (1927) und sogar Lotmans (sowjetisch-normative) Bemerkungen zu Freud, und v.a. das für seine Fragestellung entscheidende Schreiben Jacques Lacans. Doch dazu mehr später.

Der Verlag „Ladamir“ hat sich unter anderem durch die Beschäftigung mit dem Erotischen und Obszönen in der russischen ‚Volkskultur‘ und darüber hinaus hervorgetan, insbesondere in der Buchserie „Erotika v russkoj literature“ [Erotik in der russischen Literatur]. Dazu zu zählen sind Anthologien wie *Belo-russkij erotičeskij fol'klor* [Weißrussische erotische Folklore] sowie A. Toporkovs *Russkij erotičeskij obrjadovyj fol'klor* [Russische erotische rituelle Folklore] und V. Žel'vis' *Zlaja laja maternaja*. In diesem Jahr erschien auch eine Übersetzung von Maurice Levers 2003er Biographie des Marquis de Sade. Der Verlag hat aber nicht nur dieses eine Profil, hat er doch Übersetzungen der Texte von Robbe-Grillet, Leni Riefenstals Memoiren, Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* sowie eine Anthologie ins russische übertragener altgriechischer Lyrik vorgelegt.

Nun kurz zur bisherigen Rezeption: In Russland wurden die russischsprachigen Bücher Rancour-Laferrieres z.T. skeptisch aufgenommen. Seine globalen Statements (man möchte sagen: Rundumschläge) wurden des Reduktionismus

und – vielleicht noch wichtiger – der Abwesenheit eines Sinnes für Humor bzw. eines jeglichen Einfühlungsvermögens bezichtigt. Bereits in Nikolaj Gladkichs Rezension der vor zehn Jahren erschienenen russischen Version von *Slave Soul*, werden diese Punkte aufgelistet.<sup>6</sup> Man meint oft einen normativen und auftrumpfenden amerikanischen Liberalismus hinter diesen Schriften zu entdecken. Die „Ladomir“-Strategie des Verfassers nimmt diese Reaktion offensichtlich im Kauf, wohl unter der Annahme, dass es sich um eine gesunde Form des Widerstands gegen die unumgängliche Heilung vom russischen „Masochismus“ handelt.

### Grundzüge der Marien-Monographie Rancour-Laferrieres: Präsenz einer Illusion

In der „Notiz zur Psychoanalyse und Religion“ ist der Begriff der „illusion“ bzw. „delusion“, also „(Selbst)Täuschung“, zentral. Dabei wird Kultur insgesamt vom Verfasser als eine „tissue of illusions, religious and otherwise“ definiert. Rancour-Laferriere lehrt dabei: „we cannot live without illusions“ (178). Für die russische Kultur seien religiöse „Illusionen“ von besonderer Wichtigkeit, und um so verwunderlicher ist es für Rancour-Laferriere, dass bisher keine „psychoanalytische Studien“ zur russischen Orthodoxie verfasst worden sind.

Mit diesem Pionierbewusstsein führt der Verfasser den Begriff der „illusion of presence“/„illuzija pristutstvija“ (7/179; in der amerikanisch-englischen Version wird dieser Begriff kursiv, in der russischen in Anführungszeichen ohne Quellenangabe gesetzt<sup>7</sup>) an.

Die Differenz zwischen ästhetischer „Illusion“ (d.h. Fiktion) und dieser religiösen „delusion/illusion“ liegt laut Rancour-Laferriere gerade in der Annahme

<sup>6</sup> <http://gladkeeh.boom.ru/Books/Rancourt.htm>. Vgl. auch Valerij Lebedev und Svetlana Klišinas temperamentvolle Rezension dieses Buches aus dem Jahr 1997.

(<http://www.lebed.com/1997/art15.htm>). Auf die Feststellung, Masochism sei das Hauptmerkmal der Russen, antworten sie zum Schluss „Спасибо, что не идиотизм.“ (sinngemäß: Danke, dass Sie nicht Idiotismus gewählt haben). Vg. auch skeptische Rezensionen der *Slave soul* von Paramonov (Website von Radio Svoboda:

<http://www.svoboda.org/programs/RQ/2000/RQ.32.asp>) und Jarskaja-Smirnova (Žurnal sociologii i social'noj antropologii, 2000:

<http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/2000/1/19jarskaja.html>).

<sup>7</sup> In der russischen Version wird wiederum das Hauptthema des gesamten Buches mit der Formulierung „vizual'nye obrazy v ruskoj pravoslavnoj tradicii“ [visuelle Bilder in der russisch orthodoxen Tradition] skizziert und diese Worte werden kursiv gesetzt. In der amerikanisch-englischen Version wird die Ausgangsformulierung „the visual representation of religious figures in Russian Orthodox Christianity“, von der die russische Version stark abweicht (keine „Repräsentation“, keine „religiöse Figuren“, kein „Christentum“, dafür „Tradition“, was wiederum im ‚Original‘ fehlt), ihrerseits nicht kursiv gesetzt. Unzählige Beispiele solcher starken Abweichungen in unterschiedlichen Textbereichen ließen sich anführen.

der „Präsenz“ bei religiösen „Illusionen“, welche wie folgt beschrieben wird: „it is more wrenching [...], more powerful emotions are accessed in prayer before an icon than in the process of ordinary aesthetic perception“. Eine ähnliche Differenz zeigt der Verfasser im Verhältnis der orthodoxen Ikone zur katholischen religiösen Kunst auf: Rancour-Laferriere gibt an, in seiner Jugend „a good Catholic“/„dobryj katolik“ gewesen zu sein (7/179) und begründet darin auch sein Wissen um den Unterschied („I know this, because I grew up a Catholic...“).

Rancour-Laferrieres fundamentaler methodologischer Ausgangspunkt für eine solche Feststellung sind die Schriften Sigmund Freuds: Freud „indicated that religious illusions have the character of a delusion“<sup>8</sup> Rancour-Laferriere bezieht sich recht plakativ auf Freuds Spätschrift „Zukunft einer Illusion“.<sup>8</sup> In Fußnoten beider Versionen wird diese Arbeit Freuds aus dem Jahr 1927 als „pioneering“/„novatorskoe“ bezeichnet (142; Anm. 6; 304, Anm. 19),<sup>9</sup> wobei nicht angegeben wird, worin die „Neuerung“ besteht – ob in der Entwicklung des Freudschen Schaffens oder in der Beschäftigung mit der Religion im allgemeinen.

Im Grunde bleibt der Verfasser auf diesem (weitgehend unhistorischen) Fundament der ‚Lehre Freuds‘ stehen und nimmt weder Relativierungen der Freudschen Polemik innerhalb oder außerhalb der psychoanalytischen Tradition noch die Entwicklung des Freudschen Denkens<sup>10</sup> (insbesondere nach der radikalen Wende, die mit der Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ im Jahre 1917 verbunden ist) zur Kenntnis. Gleichzeitig nimmt er für die Freudsche Position das Alleinstellungsmerkmal der psychologischen Wahrheit in Anspruch und zieht gegen die „Theologie“ ins Feld, die ihrerseits als mächtige – und ignorante – Gegnerin dargestellt wird: Sie leugne den Erkenntniswert der Psychologie, aber kein einziger orthodoxer Theologe „has ever displayed any professional knowledge of psychology“ (S. 182).

Somit sind die Fronten auf dem Rancour-Laferriereschen Schlachtfeld klar.

Wie bereits angemerkt, geht es im ersten Kapitel, „Počitanija ikon v Rossii / Veneration of Icons in Russia“, um die Ikone im allgemeinen und deren Ver-

<sup>8</sup> *Gesammelt Werke*, XIV, 323-380; insbesondere 352f.

<sup>9</sup> Die Anmerkungen der beiden Versionen sind übrigens schwer zu vergleichen, denn beide Versionen enthalten zwar Endnoten, doch werden sie, wie man an diesem Beispiel sieht, völlig unterschiedlich nummeriert. Dies hat zwei Gründe: in der russischen Version werden die Anmerkungen nach Kapiteln, in der amerikanisch-englischen Version durchgehend von 1 bis 669 nummeriert. Die russische Version benutzt wiederum zum Teil das Harvard-System des Literaturhinweises im Haupttext, währenddessen in der amerikanisch-englischen Version dieses System fehlt, was zur Folge hat, dass z.B. die Einleitung der russischen Version 8 Anmerkungen hat, währenddessen in der amerikanisch-englischen Version der Einleitung 20 Anmerkungen zu finden sind. Für denjenigen, der nur eine Version liest, ist dies freilich kein Problem.

<sup>10</sup> Eine beiläufige Erwähnung von C.G. Jung findet sich in den Ausführungen zum Kollektivismus und „Archetypen“ (244).

ehrung als „Masochismus“. Die allgemeinen Bemerkungen zur Ikone halten sich an das Grundwissen, das man in jeder Beschreibung finden kann: das Urbild-Abbild-Verhältnis; die fehlende Zentralperspektive; die Tatsache, dass Ikonen nicht gemalt, sondern „geschrieben“ werden, und deswegen gewissermaßen „sprechen“; die von der Ikone hergestellten enge Beziehung zu Gott, die weit über bloße Illustration biblischer Szenen hinausgeht (Ikonen als „windows to a distant past“). Komplexere neuere Forschungen zur russischen Ikonenrezeption, wie z.B. die von Krieger (1998), aber auch grundlegende Arbeiten zur sakralen Kunst wie die von Victor Stoichita (z.B. 1995) oder Georges Didi-Huberman (z.B. 1990), werden nicht zur Kenntnis genommen. Hans Beltings grundlegendes Werk zu *Bild und Kult* (1990) wird zwar erwähnt, aber kaum zur Erläuterung der grundlegenden, im Beltingschen Titel benannten Unterscheidung herangezogen (nur cursorisch als Beleg dafür, dass „einige Kunsthistoriker“ den Glauben an „literal presence“ des Abgebildeten in der orthodoxen Kunst registriert haben<sup>11</sup>).

Die Ausführungen zum „Masochismus“ werden als Antwort auf die Frage nach dem Dogma als das formuliert, was Ikonen „ausdrücken“ („How can an icon express religious dogma?“ [S. 188]). Der entsprechende Abschnitt heißt in den beiden Versionen recht unterschiedlich: amerikanisch-englisch ist von „The Masochistic appeal of Icons“, die Rede, während das Kapitel russisch schlicht „Ikony i mazochism“<sup>12</sup> [Ikonen und Masochismus] heißt. Dabei ist es in den Ausführungen zum „Masochismus“ der Ikonenverehrung, wo Rancour-Laferriere beginnt, das russische Spezifikum dieser Praktiken zu unterstreichen. Nachdem er den „Kern“ des Christentums in wenigen Sätzen skizziert und Nietzsches und Byrons scharfe Angriffe auf das selbige referiert, hebt Rancour-Laferriere mehrere Beispiele russischer Kommentatoren hervor, welche die Weltlichkeit und Sexualität ‚westlicher‘, insbesondere italienischer religiöser Darstellungen ablehnen, oder sogar angeben, vom bloßen Anblick dieser Darstellungen physische Beschwerden wie Übelkeit zu bekommen (Beleg hierfür ist ein Selbstzeugnis aus Evgenij Trubeckoj's Skizze „Umozrenie v kraskach“ aus dem Jahr 1915). Der entblößte Leib des Heiligen auf der russischen Ikone weise nämlich keine sexuelle Attraktivität auf, erzeuge also keinen „erotogenen“ Masochismus, sondern ausschließlich ethisch-moralischen Masochismus (hier bezieht sich Rancour-Laferriere auf eine Unterscheidung Freuds in der im Jahre 1924 erschienenen Schrift „Das ökonomische Problem des Masochismus“. Auf seinen Umgang mit dieser Freudschen Kategorie bzw. dieser Freudschen Schrift werde ich später eingehen).

<sup>11</sup> Hier, 179, Anm. 5. Sie wird ausführlicher in einer konkreten und thematisch begrenzten Diskussion zur Hodegetria-Ikone angesprochen (188, Anm. 41).

<sup>12</sup> Hier, 18 / 189 Die ‚Übersetzung‘ lässt wieder einen zentralen Bestandteil des englisch-amerikanischen ‚Originals‘ weg: *appeal*.

Auf diese Bemerkungen zum „Masochismus“ folgen weniger polemische Ausführungen zum Ikonoklasmus, zur Verbreitung von Ikonen und zu den Grundzügen der Ikonentheologie. Sie sind z.T. sehr knapp – so genügen dem Verfasser weniger als drei Seiten für die gesamte Geschichte der „Iconoclasts and Iconophiles“ vom Alten Testament bis zum Russland der post-sowjetischen Ära. Auf vier Seiten liefert er Belege für die Wichtigkeit von Ikonen im russischen Leben seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Eine „psychoanalytische Bemerkung“ fehlt in dieser Skizze: Die Tatsache, dass Russen die Ikonen während des Geschlechtsverkehrs oder Streitigkeiten abschirmen bzw. entfernen, wird als Nachweis dafür angeführt, dass (die) Ikonen eine Art „supplementäres Über-Ich“ (supplementary superego / dopol’nitel’nogo sverch-Ja [32 / 201]) darstellen.

Es folgen „empirische Beobachtungen“ des Verfassers zum Verhalten vor den Ikonen, einschließlich einer Tabelle mit 25 willkürlich betrachteten IkonenverehrerInnen und Angaben dazu, wie oft sie Kerzen anzündeten, das Kreuzzeichen machten, sich verbeugten oder auf den Boden warfen, die Ikone küssten oder mit der Stirn berührt haben usw. Rancour-Laferrieres Fazit: Die Einstellung der IkonenverehrerInnen ist stark emotionalisiert und meist „unterwürfig“ („servile“). Die Liebe, Zuneigung und sich unterordnende Verehrung sind nach Einschätzung des Verfassers „echt“ bzw. „Realität“ („real“ / „real’nost“ [38 / 207]). Rancour-Laferriere unterstreicht, dass diese Feststellungen innovativ sind, da Theologen kaum beachten, was Menschen vor den Ikonen eigentlich machen. Im Anschluss daran geht er darauf ein, was die Theologien mit Blick auf Ikonenverehrung stattdessen thematisieren.

Im Mittelpunkt dieses relativ ausführlichen Abschnitts steht der Begriff der „personification“, der in der russischen Version mit *vočelovečenie*<sup>13</sup> wiedergegeben wird. Ausgehend davon, dass auch die Dreifaltigkeit aus Personen besteht, stellt der Verfasser die These auf, dass die Ikonen selbst wie Personen behandelt werden – beispielsweise mit Blick auf die Weihe, die einer Taufe gleichkomme. Daher die Feststellung: „personification of icons has become the norm“ (S. 210) Dafür führt Rancour-Laferriere verschiedene Beispiele an, die bis auf den Untergang des Ikonoklasmus zurückgehen. Da die Person auf der Ikone oder als Ikone verehrt wird und diese Person in der Vergangenheit gelebt hat, spricht der Verfasser von weitreichenden „psychoanalytic consequences“, nämlich einer Verehrung von Ikonen als „a profound psychological regression“. Eine Passage aus den Schriften von Pavel Florenskij wird entsprechend gelesen

<sup>13</sup> Die Verwendung des Wortes „vočelovečenie“ an dieser Stelle in der russischen Version ist merkwürdig, handelt es sich doch um den üblichen russischen Ausdruck für „Menschwerdung“ (incarnatio). Es lässt sich nicht nachvollziehen, ob es sich hier um eine bewusste Verwendung des religiösen Begriffs handelt. Jedenfalls ist die Abweichung vom amerikanisch-englischen Wort „personification“ erheblich.

im Sinne einer „personal delusion of presence he has achieved in his regressed state.“ (214)

Im nächsten Kapitel werden Ausführungen zur theologischen Bedeutung des Lichts angekündigt und z.T. eingelöst. Zwei thematische Schwerpunkte werden gebildet: erstens die Bedeutung des Aktes des Kerzenaufstellens mit Blick auf den jeweiligen Wert des Ikonenverehrs und des durch die Ikone Verehrten, zweitens die Problematik der paradoxen Sichtbarkeit Gottes in der Apophatik (womit die Ausführungen zur „Personifikation“ fortgesetzt werden) und der orthodox-theologischen Vermeidung der Vorstellung, dass in den Ikonen Personen repräsentiert werden, und zwar mit dem Argument, dass Gott vom Menschen nicht geschaffen werden kann. In diesem Punkt sieht Rancour-Laferriere die Theologie sich in Widersprüche verwickeln, die wiederum nur „psychoanalytisch“ zu lösen bzw. zu erklären sind: Die absolute Dominanz und Unentrinnbarkeit Gottes ist Ausdruck einer „infantilen Abhängigkeit“ von den Eltern, welche durch „delusive regression to an otherwise unrepresentable past“ (221) gewissermaßen verewigt wird. Die Existenz Christi, sei, so der Verfasser, vollkommen abhängig von dieser sich unterordnenden Haltung des „orthodoxen Kollektivs“. Diese Idee wird im letzten Kapitel des ersten Kapitels zum Verhältnis zwischen Ikonenverehrung und „traditionellem russischem Kollektivismus“ wieder aufgegriffen.

Die dazwischen liegenden Ausführungen zu wundertätigen Ikonen und zu therapeutischen Aspekten des Wunderglaubens skizzieren die Bedingungen dafür, dass eine Ikone als wundertätig betrachtet wird (z.B. das Austreten von Flüssigkeiten, Umstände der Erscheinung der Ikone selbst, Erfüllung von Wünschen usw.). Die spezifischen Arten von Wundern, die von jeweiligen Ikonen bewirkt werden sollen (in diesem Zusammenhang findet man weitere Tabellen mit unterschiedlichen Formen von Heilungen, welche auf neueste orthodoxe Publikationen zurückgehen), werden auch aufgelistet. Darauf folgen wieder „psychoanalytische“ Argumentationslinien zum „Erwerb des Glaubens an die Wunder“ (in der russischen Version heißt das: *obretenie very*) bzw. „Aussetzen des Unglaubens“ (wie es in der amerikanisch-englischen Version heißt: *suspending disbelief*). Hier kommt Rancour-Laferriere zu dem Schluss, dass der Glaube an Ikonen-Wunder zwar eine Selbsttäuschung ist, dass aber die therapeutische Wirkung durchaus real sein kann: „icon therapy is real, even though it depends upon a delusion“ (237).

Im bereits erwähnten letzten Kapitel zum russischen „Kollektivismus“ (einem zentralen Thema in vielen Schriften Rancour-Laferrieres über „die Russen“) unterstreicht er, dass all die Vorgänge, welche im ersten Kapitel beschrieben wurden, nur durch das „offizielle Theo-Kollektiv“ zustande kommen können, und zwar zunächst in Form der Notwendigkeit der Weihe sowohl für die Ikone als auch für denjenigen, der die Ikone schafft. Dieser Umstand hat den negativen Effekt der Nicht-Entwicklung, d.h. der ästhetischen Stagnation der

Ikonenkunst (dies wird historisch nachgezeichnet unter Hinweis auf den Stoglav und die entsprechenden Konzile). „Psychoanalytisch“ gesehen bedeutet dies die „theo-kollektive“ Unterdrückung der Individualität: „The theo-collective worked in such a way as to discourage the manifestation of individual psychical experience and individual unconscious processes in the production of icons“. Für letzteren Aspekt werden die Forschungen von Irina Šved (2001) zur Wahrnehmung der Perspektive referiert.

Der russische „Kollektivismus“ wird wiederum mit dem Konzept der *sobornost'* bei den Slavophilen und deren theologischen Ausläufern verknüpft. Hier werden Schriften von Aleksej Chomjakov, Pavel Florenskij und Sergej Bulgakov als Belegquellen herangezogen (z.B. Bulgakovs Begriff des „sobornoe tvorčestvo“ [kollektives Schaffen] mit Blick auf Ikonenmalerei). Der Abschnitt und das Kapitel schließen mit einer politischen Beobachtung: „sobornost' may be said to be alive and well in Russia still“ (247; in der russischen Version ist dies noch stärker formuliert: „sobornost' wird so lange in Russland leben, solange die kollektive Ikonenverehrung weiter existiert“<sup>14</sup>).

Das zweite Kapitel zu den Gottesmutter-Ikonen in Russland beginnt mit globalen Feststellungen zur Wichtigkeit der Gottesmutterverehrung insgesamt. Er unterstreicht den transkonfessionellen Umstand, dass christliche Gläubige angeben, eine größere Nähe zur Jungfrau Maria als zu Christus selbst zu spüren (hier wird Berdjaev als Autorität herangezogen): In Russland wird diese Behauptung dadurch untermauert, dass die meisten wundertätigen Ikonen und die Mehrzahl der Feiertage marianisch sind. Rancour-Laferriere konstatiert mit Genugtuung, dass der Theologe Pavel Florenskij diesen Umstand auch „psychologisch“ erkläre.

In diesem Zusammenhang hebt Rancour-Laferriere die äußerst wichtige allgemein bekannte Diskrepanz zwischen der Volksreligion, welche der Gottesmutter eine enorme Rolle zuweist, und der offiziellen Theologie, welche den Primat Christi immer betonen muss. Wie erwartet wird dies „psychoanalytisch“ erklärt: Die Theologie ist „the theologistic ego“,<sup>15</sup> also das Bewusstsein, das von der Volksreligion als Unbewusstem unterlaufen wird. Die Bindung an die Gottesmutter ist, so die Schlussfolgerung, auf einen infantilen Komplex zurück-

<sup>14</sup> „[...] соборность будет жить в России, пока живы такие вот единые коллективы почитателей икон“ (81). Diese massive Abweichung von der englischen Version ist bemerkenswert und schwer zu erklären – möglicherweise handelt es sich um ein Missverständnis des Übersetzers. Wenn nicht, dann hat der Verfasser beschlossen, die Zukunft der *sobornost'* in Russland ausgerechnet und ausschließlich in der russischen Version vorauszusagen. Damit erhalte die russische Version insgesamt eine völlig andere Ausrichtung – es gilt zu unterstreichen, dass diese Stelle eine der gesteigerten Aufmerksamkeit ist: der Satzesatz des ersten Kapitels.

<sup>15</sup> In einer (offensichtlich auf ein Missverständnis zurückzuführenden) erheblichen Abweichung gibt die russische Version diese Formulierung als „samouverennost' teologov“ [die Selbstsicherheit der Theologen] und verwischt damit die psychoanalytische Spur.

zuführen. Die Gläubigen drücken das in ihrer Gottesmutterverehrung aus, was sie mit Blick auf die echte Mutter nicht sagen können oder dürfen.

Im Mittelpunkt dieses Komplexes steht die „Trennungsangst“ mit Blick auf die Mutter. Denn, was die Gottesmutter betrifft, so gilt der Satz „She will never leave us“. <sup>16</sup> Um dies zu belegen, zitiert Rancour-Laferriere die russisch-orthodoxen Theologen Sergej Bulgakov und Georgij Fedotov, die Maria als „aller Menschen Mutter“ bezeichnen, und verweist auf die Ikone, welche der englischen Version des Buches seinen Titel verleiht: „Aller Betrübten Freude“ (*Vsech skorbjaščich Radost*). Die Übersetzung in die „Psychoanalyse“ des Verfassers lautet: „the Mother of God ist the perfectly empathic mother“ (252). <sup>17</sup> Gerade in der Wichtigkeit der richtigen Rahmung von „Mariä Entschlafen“ (Uspenie) werde dies belegt, so Rancour-Laferriere, der zu Recht darauf hinweist, dass die Textgrundlage für diesen Sachverhalt keineswegs biblisch (es sei denn Jh 19, 26-27) ist, sondern auf Apokryphen und Legenden basiert.

Hier will der Verfasser eine Besonderheit Russlands sehen (an dieser Stelle wäre ein Vergleich mit anderen orthodoxen Kulturen hilfreich gewesen): Maria ist Mutter, und nicht so sehr Jungfrau. Damit sei ein wesentlicher Unterschied zu südeuropäischen katholischen Kulturen wie Spanien und Italien mit ihren Jungfrauenkulten festzustellen (als Quelle hierfür stützt sich Rancour-Laferriere auf die psychologisch-soziologische Studie Michael P. Carrolls, der bereits einiges in Sachen Psychoanalyse des Marienkults geleistet hat).

Logisch erscheint dann die darauffolgende Feststellung des mutter-orientierten Wesens der gesamten russischen Kultur (Carroll argumentiert übrigens ähnlich mit Blick auf das katholische Südeuropa); diese Orientierung betrachtet er als allgemein anerkannt. Unter den neueren Quellen hierfür werden amerikanische Studien wie die von Adele Barker zum *Mother Syndrome in the Russian Folk Imagination* (1986), David Ransel zu *Child Abandonment in Russia* (1988) und Joanna Hubbs zur *Feminine Myth in Russian Culture* (1998) aber auch sein eigenes Buch zur *Slave Soul of Russia* (1995) genannt. Hierfür werden die russischen Forscher N. Matorin und Boris Uspenskij, sowie die russischen Theologen Fedotov und Smolitsch angeführt. Rancour-Laferriere verzichtet darauf, die Gottesmutterverehrung historisch zu verfolgen, denn diese Aufgabe wäre für sein Vorhaben – nämlich „to psychoanalyze (the veneration of) icons of the Mother of God in Russia“ (256) irrelevant. Für dieses „Psychoanalysieren“ ist die „ontogenetische“ Beziehung der/des einzelnen Gläubigen zur eigenen Mutter ausschlaggebend. Das ist die Basis für die bekannte Verbindung von

<sup>16</sup> „She“ ist die Gottesmutter als Mutter. Daher reduziert die russische Version der Überschrift, „Bogorodica nikogda nas ne pokinet“ [Die Gottesmutter wird uns nie verlassen] die doppelt ausgerichtete Aussage auf nur einen Aspekt.

<sup>17</sup> Russisch heißt das „das Ideal der empathischen Mutter“ („ideal ėmpatičeskoj materi“ – 86), was auch wieder erheblich abweicht. Denn der psychoanalytische terminus technicus „Ideal“ findet in der amerikanisch-englischen Version an dieser Stelle keine Verwendung.

Gottesmutter, Mutter Erde und eigener Mutter, wobei die letztgenannte aus „psychologischer Sicht“ Vorrang genießt. Für diesen Sachverhalt verwendet Rancour-Laferriere das von Melanie Klein entwickelte Schema „gute Mutter – schlechte Mutter“, wobei er unterstreicht, dass alle psychoanalytischen Schulen („Freudian, Kleinian, Winnicottian, Mahlerian, attachment theory, etc.“ – 259) der Mutterbindung große Bedeutung zumessen.

Auf diese allgemeinen Bemerkungen zur Mutter-Kind-Beziehung folgen Abschnitte mit Beschreibungen konkreter Ausprägungen der Gottesmutterverehrung bzw. der Gottesmutterikonenverehrung in Russland. Der Verfasser kehrt dann auf die „psychoanalytische“ Linie zurück, und zwar in den Abschnitten zur Gottesmutter als „allmächtigem und idealisiertem mütterlichen Objekt“ und dem „masochistischen Faktor“.

Die beschreibenden Abschnitte lenken das Augenmerk auf die Schutzfunktion der Gottesmutterikone in Russland: „Icons of the Mother of God as Defenders of Russia“. Diese ist laut Rancour-Laferriere oft mit einer nationalpolitischen oder gar nationalistischen Agenda verbunden, wofür viele Beispiele aus allen Epochen seit dem Mittelalter angeführt werden. Hier konkurriert die Gottesmutter nicht nur mit Jesus, sondern auch mit dem Zaren: Nach der Abdankung des Imperators 1917 sei eine Ikone mit der Bezeichnung „Deržavnaja“ aufgetaucht, die auch als „russische Zarin“ bezeichnet wurde (eine Abbildung findet sich im umfangreichen Bildteil zwischen der russischen und der amerikanisch-englischen Version des Textes.) Zahlreiche nationalistische Stimmen des 20. Jahrhunderts, insbesondere aus der Zeit nach dem Zusammenbruch der UdSSR, werden zitiert, um die Aktualität dieser Tendenz zu dokumentieren. Hier schließt Rancour-Laferriere wieder an seine These der „Sklavenseele Russlands“ an, denn die nationalistische Haltung fordert ein Untertan-Bewusstsein (submissiveness and patience – 268), das der Verfasser wiederum direkt auf Marias Worte in Lk 1, 38 zurückführt: „Siehe ich bin des HERRN Magd“ (Luther 1545).

Man merkt deutlich, dass Rancour-Laferriere an dieser Stelle bei seinem Lieblingsthema angelangt ist: dem russischen Nationalismus. Er geißelt den säkularen politischen Missbrauch der Gottesmutter in allen einschlägigen christlichen Konfessionen (katholische Belege bezieht er aus Marina Warners bekannter Monographie *Alone of All Her Sex*). Vor diesem Hintergrund richtet er seinen Fokus auf die Vladimir-Ikone der Gottesmutter, und liefert einen historischen Abriss ihrer Schutzfunktion bis in die Gegenwart hinein. Ihre Wichtigkeit wird dadurch dokumentiert, dass drei orthodoxe Feiertage mit dieser Ikone zusammenhängen, und vom Moskauer Patriarchat approbiertes schriftliches Gegenwartsmaterial (Gebetsbücher und Belletristik) wird angeführt, um die Aktualität dieses politisch-säkularen – und als russisch-chauvinistisch kritisierten – Kults zu belegen.

In den bereits erwähnten Abschnitten zum „Mutter-Objekt“<sup>18</sup> und zum „Masochismus“ wird betont auf theologisches und auf folkloristisches Material zurückgegriffen. Beispielsweise folgt einer Auflistung von Marien-Hyperbeln in Florenskijs *Stolp i utverždenie istiny* unmittelbar ein Folklore-Gedicht, in dem die Gottesmutter als „universelle Hebamme“ auftritt. Danach wird der als „sophisticated“ charakterisierte Akathistos-Hymnos zitiert, und die Marienhyperbeln werden als „imcomprehensible, or silly, or even surreal“ (278) beschrieben. Die einzelnen Aussagen werden (unter Bezugnahme auf Hilda Graefs geschichtlichen Überblick) als theologisch inkorrekt kritisiert. Es wird aber auch festgestellt, dass die musikalische Darbietung eine unwiderstehliche Plausibilität erzeugt („hearing is believing“ – 278). Leider verfolgt Rancour-Laferriere diese fundamental wichtige ästhetische und medienanalytische Argumentationslinie nicht mehr. Man könnte argumentieren, dass dies seine Aufgabe als Literaturwissenschaftler und Fachmann für ästhetische Fragen wäre. Er sieht aber die russische Maria „mit den Augen eines amerikanischen Psychoanalytikers“.

Rancour-Laferriere kommt daher stattdessen auf die Masochismus-Problematik zurück. In diesem Zusammenhang stellt der Verfasser eine Verbindung zwischen Russland als dem „Land des Leidens“ (A. Voznesenskij) und sowohl Christi als auch Marias (des Herren Magd, Mater Dolorosa, usw.) Demut her. Maria ist aber immer die Mit-Leidende: „her suffering is never direct“ – „Aller Betrübten Freude“ sei sie eben deshalb, weil sie die Betrübnis auf sich nimmt. Als Beleg dafür dient die Tatsache, dass auf der Rückseite der Gottesmutter-von-Vladimir-Ikone das Passionswerkzeug gemalt wurde (the entire sadomasochistic tool kit of Christ's passion – 288); Gegenüberstellungen der Gottesmutter mit dem Gekreuzigten werden als visuelles Material angeführt (wie beim musikalischen Aspekt des Akathistos Hymnos wird der besondere Effekt der Visualität, also die Medien-Spezifität, hier nicht weiterverfolgt). All dies dient als Quellenmaterial für die Feststellung, dass die „erste Schicht“ des Masochismus mit der schmerzhaften Lösung der Mutterbindung verbunden ist (für diese These werden Psychoanalytiker wie Edmund Bergler [1949] und Karry Kelly Novick [1987] angeführt).

In den letzten drei kurzen Abschnitten werden schriftliche und empirische Fallstudien angeführt, um die in der Arbeit aufgestellten Thesen zu konkretisieren. Hier handelt es sich um Sergej Bulgakovs Bücher zur Gottesmutterverehrung und zur Ikone und Ikonenverehrung (aus den Jahren 1927 und 1931) und Vjačeslav Vinnikovs Buch zur Pokrov-Ikone aus dem Jahr 2000, sowie zum Umgang mit der Vladimir-Ikone. Hier findet man kaum Reflexion über die grundsätzliche historische und kulturelle Heterogenität des herangezogenen Materials, beispielsweise zum Status einer Exiltheologie der 30er Jahre und

<sup>18</sup> In der russischen Version ist in der Überschrift nicht vom „Objekt“, sondern vom „Bild“ („obraz“) die Rede.

einer russischen Nachwende-Theologie neuesten Datums. Bulgakovs Buch könnte und müsste man als Beispiel einer neu entstandenen russischen (Ikonen-) Theologie lesen, Vinnikovs Band mitnichten. Trotzdem liest der Verfasser beide Texte im undifferenzierten Kontinuum einer ahistorischen „psycho-theology of mother and child“ (290).

Mit genau diesem Begriff der „Psychotheologie“ wird die Abhandlung Bulgakovs umschrieben, und zwar v.a. deshalb, weil die „enge Verbindung zwischen Mutter und Kind“ im gemeinsamen „masochistic suffering“ (a.a.O.) ausführlich erläutert werde. Rancour-Laferriere greift Bulgakovs Behauptung auf, die Gottesmutter und ihr Sohn würden ein bruchlos „geteiltes Leben“ führen, und deutet sie wie folgt: „He wants us to see the *eternal* union of Mary and child by reminding us that the closeness of *any* mother to her child abides in memory, long after the child grows up“ (291 – Hervorhebung von Rancour-Laferriere). Über den ‚Trick‘ der Gleichsetzung von „Mat“ und „mat“ (Mutter groß- und kleingeschrieben) wird jede Mutter potentiell zur Gottesmutter und umgekehrt. So werde die „erasure of any boundary between mother and child“ als Dogma und als allgemeine Wahrheit gleichzeitig festgestellt. Dieses „psychotheologische“ Fundament sei der ‚Klartext‘ der Bulgakovschen Theologie. Alle spezifischen orthodoxen Komponenten, beispielsweise die sophiologische Komponente (d.h. die Union der göttlichen Sophia mit der geschaffenen Sophia), werden explizit als irrelevant ausgeklammert: „here we need not explore Bulgakov’s ‚sophiology‘“ – a.a.O.). Wichtig für den Verfasser ist der Umstand, dass Mutter und Kind untrennbar verbunden werden, und zwar im Leiden verbunden. Die von Bulgakov konstatierte Teilhabe der Gottesmutter an den Qualen der Passion (dies ist nichts spezifisch Orthodoxes, sondern ein Element zahlreicher anderer Konfessionen) sind für Rancour-Laferriere selbstredend Symptome eines geteilten Masochismus. Genau in diesem Sinne wird auch die Aussage Bulgakovs zur Gottesmutterikone gedeutet, dass Mutter und Kind zusammen das „ganze Bild des Menschen“ („polnyj obraz čeloveka“, 129 – zitiert aus Bulgakov 1927) darstellen: „Bulgakov’s psycho-theology deals with rather regressive psychical material [...] Merging or fusion of mother and child“ (293).

Mit genau diesem Begriff der „Psychotheologie“ wird die Abhandlung Bulgakovs umschrieben, und zwar v.a. deshalb, weil die „enge Verbindung zwischen Mutter und Kind“ im gemeinsamen „masochistic suffering“ (a.a.O.) ausführlich erläutert werde. Rancour-Laferriere greift Bulgakovs Behauptung auf, die Gottesmutter und ihr Sohn würden ein bruchlos „geteiltes Leben“ führen, und deutet sie wie folgt: „He wants us to see the *eternal* union of Mary and child by reminding us that the closeness of *any* mother to her child abides in memory, long after the child grows up“ (291 – Hervorhebung von Rancour-Laferriere). Über den ‚Trick‘ der Gleichsetzung von „Mat“ und „mat“ (Mutter groß- und kleingeschrieben) wird jede Mutter potentiell zur Gottesmutter und umgekehrt. So werde die „erasure of any boundary between mother and child“ als Dogma

und als allgemeine Wahrheit gleichzeitig festgestellt. Dieses „psychotheologische“ Fundament sei der ‚Klartext‘ der Bulgakovschen Theologie. Alle spezifischen orthodoxen Komponenten, beispielsweise die sophiologische Komponente (d.h. die Union der göttlichen Sophia mit der geschaffenen Sophia“, werden explizit als irrelevant ausgeklammert („here we need not explore Bulgakov’s ‚sophiology‘“ – a.a.O.). Wichtig für den Verfasser ist der Umstand, dass Mutter und Kind untrennbar verbunden werden, und zwar im Leiden verbunden. Die von Bulgakov konstatierte Teilhabe der Gottesmutter an den Qualen der Passion (dies ist nichts spezifisch Orthodoxes, sondern ein Element zahlreicher anderer Konfessionen) sind für Rancour-Laferriere selbstredend Symptome eines geteilten Masochismus. Genau in diesem Sinne wird auch die Aussage Bulgakovs zur Gottesmutterikone gedeutet, dass Mutter und Kind zusammen das „ganze Bild des Menschen“ („polnyj obraz človeka“ – 129 – zitiert aus Bulgakov 1927): „Bulgakov’s psycho-theology deals with rather regressive psychical material [...] Merging or fusion of mother and child“ (S. 293).

Exakt in diesem Sinne wird auch das Buch des heutigen orthodoxen Priesters Vinnikov gelesen, wo – und das ist das Interessante für Rancour-Laferriere – Gefühle für die Gottesmutter und für die eigene leibliche Mutter explizit eng verknüpft werden. Was die Empfindungen für die eigene – verstorbene – Mutter betrifft, so betont der Verfasser Vinnikovs ausgeprägte Schuldgefühle ihr gegenüber. Vinnikovs glühende Gottesmutterverehrung wird als „stepping in and substituting [...] his lost real mother“ gedeutet. Rancour-Laferriere referiert Vinnikovs sehr persönliche Beschreibung von zehn Typen der Gottesmutterikone. Sie seien weitere Beispiele der „vollkommenen Empathie“ der Gottesmutter, sind aber auch „devoid of historical background, aesthetic evaluation or theological analysis“ (297 – hier unterscheidet sich Vinnikov nicht so sehr von Rancour-Laferriere selbst). Das schade aber nicht, so der Verfasser, denn Vinnikov liefere wertvolle „Informationen“ zur alltäglichen Gottesmutterverehrung.

Im abschließenden Kapitel wird die Gottesmutterikone von Vladimir analysiert. Hier kommt es zum ersten und letzten Mal zu einer näheren Betrachtung von einer einzelnen Ikone. Dabei wird Rancour-Laferriere geradezu poetisch:

What is the appearance of the Vladimir Mother of God? What do we see there when we actually look her in the face? What *I* see is pain. You cannot look at the Vladimir Mother of God, because *she* is not looking *at you*. Or at least not quite. Look closely (cover of this book). The Christ-child is looking at her, her eyes are turned away from his, but they have not turned so completely away as to make full eye contact *with you* – the venerator, or the art lover, or the writer of books about icons. Her eyes possess a certain sad dreaminess. She is making eye contact *with no one*. She seems slightly depressed. Least of all is she interested *in you*, and that is somewhat unpleasant or painful. *You* feel the way the Christ-child must

feel: dis-regarded. Or at least I feel that way. The reader may wish to consider this final chapter of my book an exercise in viewer-response criticism.

The Christ-child seems hungry for attention from his mother, he looks beseechingly toward her, presses his head to her cheek, reaches round her with both of his little arms to embrace her. The left arm, not visible except for the fingers, is stretched to the limit. The lips of mother and child are closely contiguous, and close in color. Yet the mother is uninvolved, or at least at that holy moment she is uninvolved. True, her head is tilted down toward the child, so that the two are in contact cheek-to-cheek. The mother also holds the child. But her arms do not *embrace* the child. The right arm merely supports him under his over-large bottom, the left does not so much hold him as gesture to the viewer in slightly incongruous Hodegetria fashion, in effect: see what I have here.

But most painful is the fact that the mother's eyes are turned away from the child's eagerly imploring eyes. Indeed, her whole head is turned away from the child and only vaguely toward the viewer. Her large eyes are sad, as if requesting commiseration from the viewer for the troubles this Christ child brings – and will bring – into her life.

Seine eigenen subjektiven Betrachtungen findet der Verfasser in den 1928 geschriebenen Ausführungen von A.I. Anisimov, die er ausführlich zitiert und deutet im Sinne seiner Schlüsselbegriffe: „unavailability“, „projection“ und „representing humanity as a whole“. Sein Fazit besteht darin, dass die Mutter „overaggrandized“ und dass das Christus-Kind „diminished“ ist (300). Mit Hilfe einer Argumentation von Nikolaj Tarabukin zum „Verschmelzen“ der beiden Gesichter („oba lika slity meždu soboju“ – 138) wird abermals „the pre-Oedipal fusion of mother and child“ und das Fundament der orthodoxen Betrachtungen geltend gemacht. Sendlers (1988) Betrachtungen zum „Naturalismus“ in der Gestaltung des Schattens wird ebenfalls im Sinne dieser „fusion“ gedeutet: als Verwischen der Grenze zwischen den Gesichtern.

Der Abschnitt, das Kapitel und das Buch enden mit Tarabukins Betrachtungen zur Differenz zwischen der überlegenen „eigenen“ Gottesmutterikone im Gegensatz zu Darstellungen der italienischen Renaissance, die von Tarabukin als „drittklassig“ und „grob“ bezeichnet werden. Nach diesem letzten Beispiel für den russischen „Nationalismus“ schließt Rancour-Laferriere mit einer an Häme kaum zu überbietenden Passage, die man nicht beschreiben, sondern nur zitieren kann, und wohl auch nicht mehr kommentieren muss:

Tarabukin begins by admitting that he does not have the mother's gaze, he ends by asserting that he does have her gaze, her attention. Tarabukin did not gain her attention out of a consideration of the objective properties of the icon as it existed in 1928, roughly the time he was writing his article. Rather, he gained it through prayerful fantasy. The fact is that, even if the mother's gaze is interpreted as directed at the viewer, it is not concerned with the viewer. Mary's face has the vacant expression of one immersed in

thought, one preoccupied with a sad truth, one slightly depressed. This particular expression legitimizes the conventional interpretation of the Vladimir Mother of God: she muses sadly over the coming sacrifice of her child. But this very interpretation bars the viewer from interaction with this mother. If she is truly preoccupied with the fate of her son, then the only way to get her attention is to identify with that son, to put oneself in the position of that masochist-to-be who, as is clear from the icon itself, is as desperately seeking the mother's gaze as the viewer is.

The solution, then, is only in a future seen by the mother. Sacrifice yourself, she seems to say, and you will gain my attention, my loving kindness. Be like Christ, that paragon of moral masochism. Diminish yourself, humble yourself to the point of accepting pain and death on a cross of your own making. Life is a Golgotha. When you suffer this way, as my son did, I will be with you. When you die I will help take you down from the cross, I will wail over your body, I will wrap you in swaddling rags, then I will help deposit you back into Mother Moist Earth.

And then, to the amazement of all, you will arise from your humiliating state of deadness. You will ascend into heaven and everlasting life. Your need for my gaze will be fulfilled beyond your wildest dreams, and your sufferings will have been only temporary. I will watch as your grandiose self prances about unswaddled, high above our Orthodox collective, forever and ever. Amen. (303)

### **Das Entlarven der „Illusionen“ und das Unbehagen der Kultur in den „Augen eines amerikanischen Psychoanalytikers“**

In der Einschätzung des Buches setze ich wieder bei der „Notiz zur Psychoanalyse und Religion“ an. Hier verwendet Rancour-Laferriere den Begriff der „illusion“ bzw. „delusion“ zum einen zur Abqualifizierung der Religion als insgesamt irrational, und zwar aus einer betonten ungläubigen Perspektive („Ja – ateist“ / „I am an atheist“ [11 / 182]). Zum anderen wird die Rede von der Täuschung verwendet, um einen Trennstrich zwischen religiösen Wahnvorstellungen und künstlerischen Entwürfen zu ziehen, wobei die religiöse „Täuschung“, im Gegensatz zur Fiktion, als extreme Form der „delusion“ charakterisiert, ja denunziert wird.

Wer die bisherigen Schriften von Daniel Rancour-Laferriere kennt (der Gogol-Band [1982] wurde in der Fachwelt am stärksten beachtet), würde auch nichts anderes erwarten, denn bereits fünf seit 1978 erschienene russistische Monographien des Verfassers (ich lasse die zahlreichen Artikel außer Acht) geben bereits im Titel an, „psychoanalytic“ zu sein oder von einem „psychoanalyst“ geschrieben worden zu sein (Rancour-Laferriere 1978; 1982; 1988; 1993; 2003), während zwei weitere (Rancour-Laferriere 1995; 1998) sich durch die Erwähnung des Begriffs „masochism“ im Titel ebenso eindeutig als ‚psychoanalytisch‘ ausweisen.

Es schiene also auf den ersten Blick, als wäre dieses Buch leicht zu erfassen, da es wenig Überraschendes enthält. Bis zu einem gewissen Grad ist dies auch so. Einige Momente bedürfen aber durchaus eines Kommentars. Die wichtigsten sind:

- die Mehrsprachigkeit, die auf eine versuchte Gleichsetzung zweier sprachkultureller Ausrichtungen zurückzuführen ist
- die Beschaffenheit und der Status der „Psychoanalyse“ und des „Masochismus“ im Text
- die Komplexität und erforderliche Multidisziplinarität, vor allem an der Schnittstelle zur Analyse der Religion und hier insbesondere im mit Blick auf die orthodoxe Gottesmutter bzw. der Verehrung der Ikonen der Gottesmutter in der russisch orthodoxen Kirche).

\* \* \*

**1. Zum Doppelbuch:** Die Komplexitäten bzw. Schwierigkeiten dieses Buches beginnen, wie bereits erwähnt, damit, dass es sich hier nicht um *ein* Buch, sondern um *zwei* Bücher handelt: ein russisches und ein amerikanisch-englisches (auch wenn beide dieselbe ISBN-Nummer haben). Dieses ‚Doppelleben‘ schlägt sich in der doppelten Titelgebung nieder: Während der englischsprachige Titel ‚Aller Betrübtens Freude: Gottesmutterikonen in Russland‘ lautet, wird der Paratext ‚Titel‘ in der russischen Version als ‚Die Tradition der Verehrung von Gottesmutterikonen in Russland, gesehen mit den Augen eines amerikanischen Psychoanalytikers‘.

Worin liegt die Differenz zwischen den Aussagen der Titel selbst? Die Selbstmarkierung des Verfassers als ‚amerikanischer Psychoanalytiker‘ in der russischen Version wirft Fragen nach dem Verhältnis zwischen Psychoanalyse und Literatur- bzw. Kunstwissenschaft, oder vielleicht vielmehr zwischen dem ‚Psychoanalytiker‘ und dem Literaturwissenschaftler auf, die seit den Anfängen der Psychoanalyse im Raum sind. Besonders bemerkenswert ist die empfundene Notwendigkeit, dieses im russisch(sprachig)en Titel mitzuteilen, und die empfundene fehlende Notwendigkeit im Falle der englisch(sprachig)en Version.

Diese Fragen spricht der Verfasser des ‚Doppelbuchs‘ nicht an, sondern lässt die beiden ‚Versionen‘ gewissermaßen nebeneinander laufen, ohne dass eine übergeordnete Klammer hergestellt worden wäre. Damit wird eine eins-zu-ein-Äquivalenz zwischen beiden Versionen unterstellt, welche nicht unbedingt vorliegen muss und in diesem Fall faktisch nicht vorliegt.

**2. Zur „Psychoanalyse“ und zum „Masochismus“, insbesondere im Verhältnis zur Literatur- und Kunstanalyse:** Es drängt sich die Frage auf, in welchem Sinne Daniel Rancour-Laferriere Psychoanalytiker ist. Hier geht es nicht darum

zu unterstellen, Rancour-Laferriere hätte sich auf unlautere Weise falsch ausgewiesen. Es geht um die Rolle der Selbstmarkierung als Psychoanalytiker für diesen Text.

Auf seiner eigenen Website präsentiert sich der Verfasser als „interdisziplinär“ arbeitender Professor für Russistik, nicht aber als Psychoanalytiker.<sup>19</sup> Einer seiner Verlage weist ihn als „Autor zahlreicher Bücher und Artikel zur russischen Kultur“, aber ebenfalls nicht als Psychoanalytiker.<sup>20</sup> Auch die psychoanalytische Zeitschrift „Journal of European Psychoanalysis“ beschreibt ihn nicht als jemand mit einer entsprechenden Ausbildung.<sup>21</sup> Daniel Rancour-Laferriere ist also kein Psychoanalytiker im Sinne eines hauptberuflich praktizierenden Therapeuten. Damit ist die Frage aber immer noch nicht beantwortet, was es bedeutet „als Psychoanalytiker“ Kunst, Literatur oder zeichenhafte Praktiken im Allgemeinen zu analysieren, und was die ständig wiederholte Behauptung, „psychoanalyst“ zu sein und Dinge „mit den Augen eines amerikanischen Psychoanalytikers“ zu sehen, für eine Lektüre des Textes bedeutet.

Im Falle von Rancour-Laferriere scheinen die ungewöhnlich häufige Betonung der Behauptung, „psychoanalyst“ zu sein und seine eigentliche berufliche Ausrichtung, Literaturwissenschaftler (bzw. Vertreter der Russian Studies mit Schwerpunkt in der Literaturanalyse), jedenfalls im Widerspruch zueinander zu stehen. Alle Reflexion über den besonderen Status und deshalb auch der besonderen – beispielsweise zeichentheoretischen, aber auch diskursgeschichtlichen – Komplexität der künstlerischen Literatur in psychoanalytischen Studien, welches an sich das Hauptanliegen eines Literaturwissenschaftlers sein sollte, wird ausgeklammert. Damit verhält sich Rancour-Laferriere wie ein orthodox-freudianischer klinischer Nervenarzt, nicht wie ein Literaturwissenschaftler.

Wie Freud selbst in seiner Studie „Dostoevskij und die Vätertötung“ tut, werden Autorbiographie und der ‚Lebenslauf‘ fiktiver Figuren auf praktisch

<sup>19</sup> “I am currently Professor of Russian and at UC Davis. All things Russian are of interest to me - language, literature, culture, society, politics, history, the arts, religions, nationalities, and so on. All the courses I teach at UC Davis have interdisciplinary and cross-cultural components. I try to relate Russia to the outside world.”  
<http://russian.ucdavis.edu/DRL/DRL.htm>

<sup>20</sup> “Dr. Daniel Rancour-Laferriere is Professor of Russian and Director of the Russian Program at the University of California in Davis. He is the author of numerous books and articles on Russian culture, most recently *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering* (New York University Press, 1995) and *Tolstoy on the Couch: Misogyny, Masochism and the Absent Mother* (MacMillan, 1998)”  
<http://www.mellenpress.com/mellenpress.cfm?aid=2593&pc=10>

<sup>21</sup> „Daniel Rancour-Laferriere (b. 1943) is currently Professor and Director of the Russian Program, University of California, Davis. He holds a Ph.D. in Slavic Languages and Literatures from Brown University (1972). Currently he is completing a psychoanalytic study of the veneration of religious icons in Russia.”  
<http://www.psychomedia.it/jep/number12-13/contributors.htm>

derselben Ebene behandelt. Fragen des Status der Fiktionalität (dieser Punkt wird in Derridas w.o. erwähnten Erwiderung auf Lacan ausführlich diskutiert) und der Repräsentation werden ignoriert oder auf Vorstellungen der „Illusion“ reduziert. Eine Geschichte der Psychoanalyse in prinzipieller Hinsicht, auch diejenige, die sich im Werk Freuds nachvollziehen lässt (vgl. die für den späteren Freud charakteristischen kulturalistischen Hintergründe des Begriffs des „moralischen Masochismus“, die w.u. besprochen werden), scheint es für Rancour-Laferriere gar nicht zu geben.

Aus dieser Perspektive scheint Rancour-Laferriere zu glauben, bestimmte Tätigkeiten Psychoanalytikern verbieten zu dürfen und zu müssen: Einem russischen Kollegen, den der Verfasser dabei ‚ertappt‘ hat, sich vor einer Ikone zu verneigen, spricht er die notwendige Rationalität zur psychoanalytischen Tätigkeit ausdrücklich ab. An dieser Stelle scheint der „Psychoanalytiker“ Rancour-Laferriere wirklich übermäßig rigoros vorzugehen, und man fragt, von welcher Perspektive aus er gläubige Psychiater in Russland aus ihrer Zunft auszuschließen zu dürfen glaubt.

Methodologisch hätten an dieser Stelle die Arbeiten von Michel de Certeau zu religiösen Praktiken seit der frühen Neuzeit ‚mäßigend‘ gewirkt, denn die nicht-normative kulturalistische Vorgehensweise des Foucault-Schülers und ehemaligen Jesuiten ist richtungweisend. Auch mit Blick auf die Positionierung hinsichtlich traditioneller Machtstrukturen würde Certeaus Zugang eine günstige Alternative zur hier vorliegenden ‚rationalen‘ Anti-Religiosität bieten.

Rancour-Laferriere geht aber seit bald drei Jahrzehnten unbeirrt seinen Weg. Er hat bereits 1981 im *Wiener Slawistischen Almanach* einen Text veröffentlicht, in dem „Metempsychose“ mit „Literaturgeschichte“ zusammengeführt wird.<sup>22</sup> Bereits hier argumentiert er „psychoanalytisch“: Die Verwendung von „Subtexten“ wird auf vier grundsätzliche (pathologisch formulierte) Haltungen zurückgeführt: *megalomaniac, repressive, epistemophilic* und *anal* (Rancour-Laferriere 1981, 294).

Spätestens seit einem Jahrzehnt steht der bereits erwähnte Freudsche Begriff des „moralischen Masochismus“ im Vordergrund von Rancour-Laferrieres Forschung. Diesen Begriff verwendet er im Titel seiner mehrfach hier erwähnten Studie *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering* (Rancour-Laferriere 1995) und er wird in der 1996 erschienenen russischen Übersetzung als „nравstvennyj mazochizm“ übersetzt. Seit diesem Zeitpunkt steht für Rancour-Laferriere fest, dass die russische Kultur (bzw. der ‚russische Mensch‘) eine generelle Neigung zu jener Veranlagung hat, die Freud in der bereits erwähnten Schrift „Das ökonomische Problem des Masochismus“ als dritte und „wichtigste“ Art des Masochismus neben dem „erogenen“ und dem

<sup>22</sup> „On Subtexts in Russian Literature“, *WSA*, 7, 1981, 289-296.

„femininen“ definiert.<sup>23</sup> Während die erstere Variante mit der schlichten erotischen „Schmerzlust“ verbunden ist, wäre die zweite Variante auf die – so Freuds inzwischen problematisch erscheinende Formulierung – „für die Weiblichkeit charakteristische Situation [...] Kastriertwerden, Koitiertwerden oder Gebären“ zurückzuführen. Der dritte Masochismus, der „moralische“, ist für den in den 10er und 20er Jahren zunehmend kulturanalytisch werdenden Freud am „wichtigsten“, da er mit „kultureller Triebunterdrückung“<sup>24</sup> zusammenhängt.

So als ob er Freuds – im Motto meines Textes zitierte –, in die Erläuterung des „moralischen Masochismus“ eingesetzte Parenthese „(wie bei so vielen russischen Charaktertypen)“ zur Leitlinie eines Jahrzehnts russistischer Forschung machen würde, entwickelt Rancour-Laferriere seit 1995 eine globale Methode zur Erfassung des „Russen“ unter der Rubrik dieses einen Begriffs.

Das Nachvollziehen des Platzes der Kunst-, Literatur-, Kultur bzw. Ästhetik-Analyse beginnt mit der Reflexion innerhalb der Psychoanalyse selbst, d.h. damit, dass sich dieser Text effektiv in eine sehr lange Kette von in der Analyse hergestellten Schnittstellen zwischen ästhetisch und psychoanalytisch verwertbarem Material einreihet, zu deren berühmtesten Gliedern sicherlich Lacans Seminar zu E.A. Poes „Purloined Letter“ und den Nachfolgetexten dazu (v.a. Derridas *Le facteur de la vérité*<sup>25</sup>) gezählt werden können. Dieses Glied ist deshalb so zentral, weil hier – insbesondere in den Kommentartexten zu Lacan – die fundamentale Verbindung zwischen Psychoanalyse und Literaturwissenschaft reflektiert wird, und zwar mit Blick auf unterschiedliche und vergleichbare Verwendungen semiotischer Modelle.

Es stellt sich generell die Frage, wie sich eine „Rückkehr zu Freud“ im Jahre 2005 gestalten kann, also ein halbes Jahrhundert nach Lacans berühmtem „retour à Freud“, formuliert in *La chose freudienne* (1956). Seit Samuel Webers (1978/2000) meisterhaftem Nachvollzug dieses Vorgangs vor fast 30 Jahren ist ein Rahmen für eine solche Forschung geschaffen.

Rancour-Laferriere schlägt einen solchen selbst-reflexiven (d.h. meta-psychoanalytischen und ironischerweise auch zumindest ansatzweise für den späteren Freud, d.h. auch den Freud der „Masochismus“-Arbeit, charakteristischen) Weg genau nicht ein. Erstaunlich ist es ebenfalls, dass Leopold von Sacher-Masoch und die berühmte Arbeit von Gilles Deleuze (1961) zu dessen *Venus im Pelz* nicht angesprochen werden – dies um so mehr angesichts der Tatsache, dass gerade die Visualität des Fetisches (diesen Begriff spricht Rancour-Laferriere nicht an) und des Masochismus von Deleuze hervorgehoben wird,

<sup>23</sup> XIII: 373-374.

<sup>24</sup> A.a.O., 383.

<sup>25</sup> Derrida 1980.

was für eine Arbeit über die Ikonenbetrachtung durchaus von Interesse sein müsste.<sup>26</sup>

Nicht auf solche Erneuerungen, nicht auf ein solches Weiterdenken und auf kulturologische und mediale Einbettung der Psychoanalyse bezieht sich der Verfasser, sondern auf ahistorisches klinisches Material, und dies bereits im mehrfach angesprochenen Werk *The Slave Soul of Russia*.

Eine solche Unterbelichtung des Kulturologischen und Medienanalytischen ist auch charakteristisch für den generellen Umgang Rancour-Laferrieres mit religiösen Sachverhalten. Die reduktionistische Gleichsetzung des *Ad maiorem Dei gloriam* der Jesuiten mit dem Masochismus in der 1995er Monographie zur „Sklavenseele“ gibt einen Vorgeschmack auf den Umgang mit (orthodoxer) Religion zehn Jahre später. Im Vorwort des Buches wird das „Wesen des Christentums“ („the essence of Christianity“ – unklar ist, ob dem Verfasser die Feuerbach-Paraphrase bewusst ist) als „pripisanie mazochizmu Christa iskupajuššej funkcii“ / „the ascription of redemptive value to Christ's model masochism“ (13 / 184)<sup>27</sup> beschrieben, und diese soll „in Ikonen verkörpert“ („embodied in icons“ / „voploščena v ikonach“) sein.

Bleiben wir bei der Religion selbst und deren „Masochismus“. Das Kapitel zum Masochismus heißt zwar „Die masochistische Anziehungskraft der Ikonen“, handelt aber v.a. von der (christlichen) Religion selbst. Dabei geht Rancour-Laferriere nicht mehr auf den Masochismus selbst ein; er scheint davon auszugehen, dass seine Ausführungen zu diesem Thema in früheren Publikationen bekannt sind. In der Monographie zur „Sklavenseele“ der Russen hat Rancour-Laferriere bereits das Christentum der Russen ausführlich mit dem Masochismus verknüpft, und beispielsweise festgestellt, dass die Nachfolge Christi eine „conscious search for humiliation“ und „concrete [...] suffering“ sei.<sup>28</sup> Später im Buch versteigt er sich zu der Feststellung: „Christ is the masochistic person of God“.<sup>29</sup>

**3. Die Komplexität und erforderliche Multidisziplinarität, vor allem an der Schnittstelle zur Analyse der Religion:** Im hier zu besprechenden Buch konstatiert Rancour-Laferriere schlicht, dass „Christ's kenotic self-debasement“ masochistisch sei. Er argumentiert, dass die christliche Vorstellung, diese „Selbsterniedrigung“ sei gleichzeitig eine Glorifizierung Gottes, unsinnig ist,

<sup>26</sup> Ich danke Natascha Drubek-Meyer für diesen Hinweis. Dieses Thema ist in der neuesten Forschung mehrfach aufgegriffen worden: Vgl. z.B. Deutschman 2003. Unlängst erschienen ist auch eine Sondernummer der Zeitschrift *Multitudes* (Bd. 25, 2006) zum Komplex Deleuze-Sader-Masoch erschienen (vgl. <http://www.eurozine.com/articles/2006-06-13-multitudes-fr.html>).

<sup>27</sup> In der russischen ‚Übersetzung‘ fehlt der Begriff ‚model‘.

<sup>28</sup> Rancour Laferriere 1995, 27

<sup>29</sup> A.a.O., 228.

und zwar aus der Sicht sowohl der Heiligen Schrift als auch der „Psychologie des gesunden Menschenverstands“ („commonsense psychology“): „How can abasement be glorious? The notion is an oxymoron“ (190).

Es ist nun aber spätestens seit den Paulinischen Briefen *communis opinio*, dass das Christentum sein Fundament in der Paradoxalität, d.h. auch im Oxymoron, hat. Formulierungen wie „credo quia absurdum“, die sinngemäß auf die früheste christliche Literatur zurückgeführt werden (Tertullians *De carne Christi*, wo es wörtlich von Christi Geburt heißt: „non pudet, quia pudendum est“). Dieses im Jahre 2005 zu konstatieren, als ob man eine Entdeckung machen würde, ist ein merkwürdiger Vorgang, denn Rancour-Laferriere spricht das zentrale christliche Paradoxon an: die Verherrlichung durch Erniedrigung. Dies um so mehr, als der Standpunkt der „Heiligen Schrift“ als Beleg dafür herangezogen wird.

Rancour-Laferriere zitiert die berühmte „Kenosis“-Stelle im Philipperbrief (2: 5-8<sup>30</sup>) als Beleg dafür, dass Christus „not a sadist – or not only a sadist – but a masochist“ sei. Erst in der Folge dieser Feststellungen liefert der Verfasser eine Definition des „Masochismus“, und zwar nachdem er konstatiert, dass Christi „Verhalten“ (behavior) „constituted what psychoanalysts refer to as masochism“. In der Fußnote zu dieser Stelle erwähnt Rancour-Laferriere zum ersten und letzten Mal den Freudschen Terminus „moral masochism“ (S. 306) als Kontrast zu einer der anderen von Freud beschriebenen Varianten („erogenic masochism“) und bezieht sich auf die weiter oben zitierten Passagen aus *The Slave Soul* zur „bewussten Suche nach Erniedrigung“. <sup>31</sup>

In der Arbeit über die Ikonen geht es nicht nur um Religion („Illusion“) im Allgemeinen. Es kommen weitere entscheidende Elemente hinzu: die Zeichenverhältnisse des religiösen Bildes, die Spezifika der russischen sakralen Visualität und die generellen pragmatischen Beziehungen zwischen Kunst und Kult im Umgang mit ihnen. Denn Rancour-Laferriere will – trotz des englisch-amerikanischen Titels – nicht über die Gottesmutter selbst, und auch nicht über die Ikonen selbst, sondern über die Verehrung dieser Ikonen schreiben.

Die Frage, inwieweit orthodoxe Ikonen – insbesondere die der *per definitionem* ‚schönen‘ Maria, Mutter Jesu – als Kunst- oder als Kultbilder angesprochen werden, wird aber von Rancour-Laferriere gar nicht erst behandelt. Statt-

<sup>30</sup> Nirgends erwähnt der Verfasser, welche Übersetzung der Bibel er verwendet, geschweige denn diese Wahl begründet. Er verwendet offenbar die 1995er Version der „New American Standard Bibel“, die an dieser Stelle bis zur Unkenntlichkeit vereinfacht. Die – auch ohne Angabe und Begründung – zitierte russische synodale Übersetzung überträgt die Schlüsselwortformulierung in Phil 2:6, die Luther als „hielt er's nicht für einen Raub“ mit der gebührenden Wörtlichkeit: „не почитал хищением“ (King James Version: „thought it not robbery“).

<sup>31</sup> Eine vorbereitende Studie zu diesem Sachverhalt trägt aber doch den Begriff „moral masochism“ im Titel (Rancour-Laferriere 2003a), und zwar als etwas, dass im „Herzen des Christentums“ liegt („moral masochism at the heart of Christianity“).

dessen scheinen beide Aspekte, Kunst und Kult, gleichermaßen unter das Schlüsselwort „Illusion“ subsumiert werden zu können. Es fragt sich daher, welche Art von „Psychoanalyse“ hier vorliegt und wie sie sich positioniert. Bleiben wir bei der Beantwortung dieser Frage beim Titel (bzw. bei den Titeln) des Buches.

Vor diesem Hintergrund sollte man noch einmal auf die Versionen des Buches und ihre jeweilige Betitelung zu sprechen kommen. Es schien dem Verfasser (oder dem Verlag? dem Übersetzer?) wohl deshalb unmöglich, die russische Version einfach „Tradicija počitanija ikon Bogomateri v Rossii“ („Die Tradition der Verehrung von Gottesmutterikonen in Russland“) zu nennen, da die Worte „v Rossii“ („in Russland“) aus kulturhistorischen Gründen nach einer Stellungnahme verlangen, von welcher Stelle aus diese „Tradition“ betrachtet wird.

Auch das Wort „tradicija“ („Tradition“) fehlt im englischsprachigen ‚Original‘, ebenso der Hinweis auf die „Verehrung“ (počitanie) – nur von „icons“ ist die Rede. Hier ist der russische Titel präziser, denn die Ikonen selbst werden weitaus weniger analysiert als die Praktiken um sie herum.

Dafür wird im russischen Titel darauf verzichtet, diejenige Gottesmutterikone zu benennen, die durch ihre Platzierung im englischsprachigen Titel in den Mittelpunkt gerückt wird: „Vsech skorbjaščich Radost“ („Aller Betrübten Freude“<sup>32</sup>). Dies scheint mir in vieler Hinsicht die markanteste Diskrepanz zwischen den Titeln zu sein: Die Benennung dieser Ikone würde im Russischen eine Grenze des *decorum* überschreiten, welche evtl. anstößig gewirkt hätte.

Wer immer all diese Entscheidungen getroffen hat – sie oder er hat den entscheidenden Paratext vollkommen anders gestaltet, und der Text selbst bleibt von dieser Rahmung keineswegs unberührt.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen komme ich zu meinem letzten Abschnitt: Der Auseinandersetzung mit Rancour-Laferrieres Behandlung der Gottesmutter.

### **Rancour-Laferrieres (Gottes)Mutter und die Jungfrau Maria**

Charakteristisch für Rancour-Laferrieres Zugang zur Gottesmutter ist die Behandlung dieser Figur vor allem als (russische) Mutter. Dies ist nicht anders zu erwarten, denn der Verfasser disqualifiziert den Glauben an Gott als indisputable irrationale Illusion bzw. Täuschung.

Mit der schicksalhaften Formulierung „psychoanalytisch gesagt“ beginnt in einer vorbereitenden Studie Rancour-Laferrieres eine Passage, welche die

<sup>32</sup> Die ist die übliche deutsche Übersetzung und behält die Inversion aus dem russischen Original bei.

Gleichsetzung von Gottesmutter mit Mutter im Allgemeinen besonders deutlich macht:

Psychoanalytically speaking, the Mother of God is the perfectly empathic mother. We may have sinned terribly, we may be wracked with guilt feelings, but she understands and is not offended, she forgives everything, she washes away our guilt and continues to love us. However badly we may feel about what we have done, she makes us feel good again. As a result of her ministrations, humans are also relieved of whatever anxious, guilty and depressive feelings may have come over them (Rancour-Laferriere 2001)

Es stellt sich hier die Frage, was von der Gottesmutter verloren geht – oder vielleicht besser umgekehrt, was von ihr erhalten bleibt, wenn man sie auf diese Weise (buchstäblich, d.h. therapeutisch) ‚behandelt‘. Hier meine ich wieder nicht etwa Pietätlosigkeit, d.h. die radikale Nicht-Anerkennung der Sakralität, die mit Rancour-Laferrieres „psychoanalytischem“ Zugang verbunden ist. Der Verfasser ist letztlich nicht Theologe und daher nicht unbedingt zum Respekt vor dem Glauben verpflichtet. Vielmehr ginge es mir um den Verlust oder die Verminderung der Perspektive, von der aus eine umfassende Beschreibung und Analyse kulturell und diachron spezifischer Ausprägungen der Marienrepräsentation möglich wird. Eine solche Perspektive könnte man allerdings als diejenige betrachten, die mit Rancour-Laferrieres Metier, der literaturwissenschaftlichen Russistik, am engsten verbunden ist.

Rancour-Laferriere mag nicht Theologe sein, aber er ist durchaus ein Mariologe, wenn auch ein negativer. Hier lässt sich die Differenz zwischen Mariologie und Mariographie, die ich anderenorts vorgeschlagen habe, anwenden. Als negativer Mariologe sieht sich der Verfasser dazu genötigt, einen normativen Standpunkt zum Marienkult zu entwickeln. Letztlich ist „Masochismus“ ein zu beseitigendes, zumindest zu behandelndes Leiden, auch wenn er – gerade als „moralischer Masochismus“ – in gewisser Weise eine Voraussetzung für die Kultur ist. Somit erhält die Gottesmutter(ikonen)verehrung zwangsläufig pathologische – eben zwanghafte – Züge.

Ein solcher Zugang umschifft wichtige Probleme. Behandelt man nämlich die Gottesmutter in der Weise wie sie in ‚russischen Ikonen‘ (will man eine solche undifferenzierte globale Kategorie zulassen und auf alle russischen Ikonen beziehen) dargestellt und verehrt wird, ‚lediglich‘ als eine Mutter (perfectly empathic mother), so ist man der Aufgabe entbunden, den Eigenbeitrag der Kultur und der Besonderheiten der Jungfrau Maria – so wie ihre Entwicklung über die Jahrhunderte – in Rechnung zu ziehen. Bezeichnend ist auch der Umstand, dass Rancour-Laferrieres russische Gottesmutter angeblich nicht als Jungfrau betrachtet wird. So wird der mehr als zwanzigfach wiederholte Refrain des Akathistos-Hymnos – „Nevesto nenevestnaja“ (wörtl. „Braut, nicht-bräut-

liche“ – englisch wäre das „bride unbrided“<sup>33</sup> oder sogar die „unravished bride“, wie Rancour-Laferriere Tat’jana in seinem Aufsatz zu *Onegin* bezeichnet) – zwar an zwei verschiedenen Stellen zitiert, aber als Verweis auf die Jungfräulichkeit schlicht ignoriert. Nur das Paradoxe (oder, wie Rancour-Laferriere es ausdrückt: das „unverständlich-surrealistische“) daran wird unterstrichen, nicht aber die paradoxe – weil eben mütterliche – Jungfräulichkeit.

Auch die Paradoxalität als poetisch-ästhetisches Prinzip wird hier nicht einbezogen, obwohl die literatur- und kunstwissenschaftliche Forschung spätestens seit den Arbeiten von Gustav René Hocke auf diese Kategorie immer wieder zurückgegriffen hat (vgl. die einschlägigen Arbeiten von Renate Lachmann).

Rancour-Laferriere zieht zahlreiches Schriftmaterial von orthodoxen Theologen v.a. des 20. Jahrhunderts heran, um seine Thesen zu belegen. Aber seine Lektüren – hier mögen die Fallbeispiele Bulgakov, Vinnikov und Tarabukin am Schluss des Bandes als Beispiel dienen – suchen nur Belege für ein bestimmtes ‚Empfinden‘ der Autoren. Im Falle des Ausklammerns der Bulgakovschen Sophiologie ist diese Vorgehensweise besonders krass. Man könnte aber argumentieren, dass die konkrete Sprach- und Bildarbeit der Zeugnisse (und dies betrifft auch die Patristik und der Ikonen selbst) das eigentlich Kulturspezifische und Interessante an dem Material darstellen.

Hier schlägt der Entschluss, die „ontogenetische“ Beziehung der/des einzelnen Gläubigen zur eigenen Mutter als für die Analyse der Gottesmutterikonenverehrung ausschlaggebend zu betrachten folgeschwer zu Buche. Damit wird die (Knochen)Arbeit der Kulturgeschichte der russischen Gottesmutterikonenverehrung umschifft. Diese Arbeit wäre wiederum notwendigerweise mit einem Vergleich zu anderen orthodoxen Kulturen (Griechenland, Serbien, Bulgarien, usw.) und dann zu nicht-orthodoxen Konfessionen (an erster Stelle unterschiedlichen Ausprägungen des Katholizismus in Europa, Amerika usw.) verbunden gewesen. Denn nur diese beiden Schritte legen den Sachverhalt in seiner Spezifität frei. Hätte sich Rancour-Laferriere mit der lateinisch-kirchlichen Mariologie auseinandergesetzt, statt sich auf seine katholische Erziehung zu berufen und auf monographische Darstellungen wie die von Warner, Carroll und Graef zurückzugreifen, so hätte er viele Momente und Motive gefunden, die er *faute de mieux* implizit als russisches Spezifikum hinstellen musste.

Dies beträfe nicht nur die Bilderverehrung. Diese weist in der katholischen Volksfrömmigkeit eine analoge Annahme („illusion“) der Präsenz und eine vergleichbare Schutzfunktion (vgl. die Mariensäulen in Mitteleuropa, insbesondere die Münchner Variante mit ihrem klaren Bezug zum Dreißigjährigen Krieg) auf. Das Votivwesen, mit seinen ‚sekundären Bildpraktiken‘ wiederum stellt ein komplett anderes Praxis-Modell dar, und dessen weitgehendes Fehlen

<sup>33</sup> Diese Übersetzung findet sich tatsächlich in Gambero 1999, 242ff.

in der (russischen) Orthodoxie wäre zu erklären. Hier würde sicherlich die Abgrenzung gegenüber dem mehrheitlich katholischen Nachbarland Polen eine wichtige Rolle spielen (dieses wesentliche Thema spielt bei Rancour-Laferriere kaum eine Rolle). Auch Positionierungen der Mutterschaft könnten betrachtet werden, welche sich teilweise mit bestimmten russischen Praktiken decken, aber in anderen Punkten – z.B. mit Blick auf die Betonung der legendären Mutter Marias, der Hl. Anna, in Mitteleuropa – recht unterschiedlich sind. So könnten Eigenschaften der Verzahnung der Marienverehrung mit jeweiligen kulturellen Beschaffenheiten und Entwicklungen herausgearbeitet werden, welche die Konturen der russischen Variante – so es (nur) eine gibt – sichtbar werden lassen könnten.

Der Kontrast zu Marina Warners einflussreichem Marienbuch *Alone of All Her Sex* (1976) ist auffällig. Während Warner eine sehr breite Palette von (v.a. ‚westlichen‘, aber in vielen Punkten konfessionsübergreifend gültigen) Marienrollen mit vielfältigem Material vorstellt und sich in der Beschreibung nach diesem Material richtet, steuert Rancour-Laferriere einen sehr engen Kurs und vertritt letztlich eine einzige These. Es bleibt von der russischen Gottesmutterikonenverehrung letztlich nur das übrig, was sie als eine Form des „russischen Masochismus“ bzw. der ‚Sklavenmentalität‘ erscheinen lässt.

Die implizite (weil unkommentierte) Annahme einer absoluten Gleichheit zwischen der russischen und der amerikanisch-englischen Version ist vor diesem Hintergrund symptomatisch. Der Verfasser ist überzeugt, kultur- und sprachunabhängig ‚Klartext‘ schreiben zu können.

Es ist daher auch folgerichtig, dass Rancour-Laferriere kaum *close readings* der behandelten Texte (z.B. Akathistos) oder nähere, ausführliche Betrachtungen einzelner Ikonen (mit Ausnahme der Gottesmutter von Vladimir, die auch die Rückseite des Buchdeckels schmückt, im letzten Abschnitt) unternimmt. Es wird nur so viel wiedergegeben um ein Andocken an die generelle ‚masochistische Linie‘ zu ermöglichen. So beschränkt er sich auf die quantitative Dominanz der „Mutter-Kind-Bilder“, welche „from a psychoanalytic standpoint“ klar auf die „childish position“ der Verehrenden hinweist. Die „great variation from icon to icon in the way the mother embraces the child“ (284) wird nur konstatiert, nicht aber weiter verfolgt, geschweige denn analysiert.

Daher kann man generell konstatieren, dass eine Chance vertan wurde, eine präzise und literaturwissenschaftlich (bzw. kulturgeschichtlich oder analytisch und/oder medienwissenschaftlich) informierte Analyse derjenigen Texte, Bilder und Praktiken vorzulegen, welche im (russischen) Gottesmutterkult figurieren. Dabei hätten viele Ansätze des Verfassers durchaus großes Potential. Hervorzuheben wären insbesondere

- diejenigen Fragen, die in Verbindung mit der Beobachtung und dem Festhalten von tatsächlichen individuellen Verehrungspraktiken stehen.

Rancour-Laferriere hat sicherlich darin recht, dass die Theologen diese ungeheuer wichtige Informationsquelle nicht beachten.

- *close readings* liturgischer und theologischer Zeugnisse der Marienverehrung auf ihre rhetorische und andere Techniken hin (wie sich dies abzeichnet in den „psychologischen“ Lektüren von Autoren wie Florenskij und Bulgakov, bevor der Verfasser reflexartig auf seine gleichschaltende Generalthese einschwenkt)
- kunstanalytische und evtl. narratologische Betrachtungen der Ikonen selbst (wie dies bei den Ausführungen zu der Vladimir-Ikone angedeutet wird)
- konkreter: die Analyse des Problem von Licht und Schatten in künstlerischer Praxis und theologischen Diskursen (auch wieder bei der Vladimir-Ikone, wobei der Schatten zwischen den Gesichtern der Gottesmutter und des Christuskind tendenziös nur als „fusion“ gesehen wird)

Beim letzten Punkt könnte eine Lektüre von Stoichitas *Short History of the Shadow* (1997) Abhilfe leisten. Insgesamt wäre das Heranziehen solcher neueren Ansätze zur Kunst-, Ritual- und Medientheorie sowie der theoretischen (d.h. nicht nur klinischen) Entwicklungen der Psychoanalyse nach Freud (auch bereits innerhalb des Freudschen Werkes) eine *conditio sine qua non* einer zeitgemäßen Lösung der Fragestellung. Es handelt sich nämlich um eine Fragestellung, die einen sehr hohen Grad an methodologischer Selbstreflexion erfordert, denn es ist alles andere als deutlich, von welcher Warte aus man eine zeitgemäße Analyse betreiben kann. Der dem hier besprochenen zweisprachigen Band zugrunde liegende orthodoxer Freudianismus scheint dazu jedenfalls nicht auszureichen.

Die literaturwissenschaftlich (bzw. kulturgeschichtlich oder –analytisch und/oder medienwissenschaftlich) informierte Analyse der Zeugnisse der Marienverehrung bleibt also weitgehend ein Desideratum der Forschung, insbesondere was Ost- und Ostmitteleuropa betrifft.

## Schlusswort

Ich hatte schon Gelegenheit, mich mit einer „Psychoanalyse“ kanonischen Kulturmaterials aus der Feder dieses Verfassers auseinanderzusetzen, nämlich mit der bereits erwähnten Behandlung Tat'janas als „unravished bride“. Dort hatte ich angemerkt, dass Rancour-Laferriere mit fiktionalen Gestalten so umgeht, als ob sie echte Personen wären, und Momente wie Intertextualität und sprachlich-prosodischer Materialität so gut wie unberücksichtigt lässt (Meyer 1995: 338). Damit verfehlt er gerade bei einem Werk wie *Evgenij Onegin* ein Hauptgewicht der Puškischen Textarbeit (im übrigen steht gerade Puškin am Anfang einer rationalistischen und/oder liberalen Tradition innerhalb der russischen Kultur, die mit Namen wie Čechov und Nabokov verbunden ist und

ebenso stark wie Rancour-Laferriere den ‚russischen Irrationalismus‘ abgelehnt haben – war dies auch eine Ausprägung des ewigen und allgegenwärtigen ‚russischen Masochismus‘?).

Es stellt sich heraus, dass meine damaligen Bemerkungen in dem Moment veröffentlicht wurden, als Rancour-Laferriere seine globaleren Publikationen zur „slave soul“ und zu „Russland und den Russen“ insgesamt vorzulegen begann. Rückblickend auf die letzten zehn Jahre Rancour-Laferriereschen global-russistischen (man könnte fast sagen: normativ-landeskundlichen) Schaffens lassen sich analoge Argumente anbringen. Der (essentiell wichtige) breitere kulturelle Hintergrund der Gottesmutterikonenverehrung erleidet dasselbe Schicksal wie die (überbordende) Literarizität Puškins: Er gerät in den Hintergrund. Die „Augen des amerikanischen Psychoanalytikers“ erblicken offenbar nur bestimmte Sachverhalte. Ob diese Augen die Ikonen überhaupt hätten sehen müssen, um diese Dinge zu erblicken, wenn ohnehin immer wieder nur dieselben „Masochisten“ gefunden werden.

So fragt man sich nach der Lektüre dieser Monographie, welche weitere masochistische Gestalt aus der russischen Kunst-, Literatur-, und/oder Kulturgeschichte bei Rancour-Laferriere als nächste an die Reihe kommt. Möglicherweise der russistische Literaturwissenschaftler selbst?

## Literatur

### Arbeiten von Daniel Rancour-Laferriere

1977. *Five Russian Poems: Exercises in a Theory of Poetry*, Englewood, New Jersey: Transworld Publishers.
1978. *Sign and Subject: Semiotic and Psychoanalytic Investigations Into Poetry*, Lisse, The Netherlands: Peter de Ridder Press, volume 14 of the series *Studies in Semiotics*.
1981. „On Subtexts in Russian Literature“, *Wiener Slawistischer Almanach*, 8, 289-298.
1982. *Out From Under Gogol's Overcoat: A Psychoanalytic Study*, Ann Arbor, Michigan: Ardis Publishers, 1982.
1985. *Signs of the Flesh: An Essay on the Evolution of Hominid Sexuality*, Berlin: Mouton de Gruyter; reprinted by Indiana University Press, 1992.
1988. *The Mind of Stalin: A Psychoanalytic Study*, Ann Arbor, Michigan: Ardis Publishers.
- 1989a. „Pushkin's Still Unravished Bride: A Psychoanalytic Study of Tat'jana's Dream“, *Russian, -Croatian-and-Serbian, -Czech-and-Slovak, -Polish-Literature*, 25, 215-258.
- 1989b. *Russian Literature and Psychoanalysis*, (Herausgeber), Amsterdam: John Benjamins.
1993. *Tolstoy's Pierre Bezukhov: A Psychoanalytic Study*, London: Bristol Classical Press, 1993.

1994. *Self-Analysis in Literary Study* – (Herausgeber), New York: New York University Press, 1994).
1995. *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*, New York: New York University Press – russisch als: *Rabskaja duša Rossii: Problemy npravstvennogo mazochizmy i kul't stradanija*, Moskau, Art-Biznes-Centr, 1996.
1998. *Tolstoy on the Couch: Misogyny, Masochism and the Absent Mother*, London and New York: Macmillan.
2000. *Russian Nationalism from an Interdisciplinary Perspective: Imagining Russia*, Lewinston, New York: Edwin Mellen Press.
2001. „Psychoanalytic Remarks on Russian Icons of the Mother of God“, *Journal of European Psychoanalysis*, 12-13 (<http://www.psychomedia.it/jep/number12-13/rancour.htm>).
- 2003a. „The Moral Masochism at the Heart of Christianity: Evidence from Russian Orthodox Iconography and Icon Veneration“, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* – Bd. 8, Nr. 1, 12-22.
- 2003b. *Rossija i russkie glazami amerikanskogo psichoanalitika*, Moskau, Ladomir.
2004. *Russkaja literatura i psichoanaliz*, Moskau, Ladomir.

### Weitere Literatur

- Barker, A. 1986. *The Mother Syndrome in the Russian Folk Imagination*, Columbus/Ohio.
- Belting, H. 1990. *Bild und Kult*, München.
- Bulgakov, S. 1927: *Kupina neopalimaja: Opyt dogmaticeskogo istolkovaniiia nekotorych čert v pravoslavnom počitanii Bogomateri*, Paris.
- 1931. *Ikona i ikonopočitanie. Dogmaticeskij očerk*, Paris.
- Carroll, M. 1986: *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*. xx
- Certeau de, M. 1980. *L'invention du quotidien 1: Arts de faire*, Paris.
- Deleuze, G. 1961. „De Sacher-Masoch au masochisme“, *Arguments*, Bd. 21, 40-46 (dt. in: Sacher-Masoch, Leopold von: *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt am Main 1997).
- Derrida, J. 1980. „Le facteur de la vérité, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, 439-524.
- Deutschmann, P. 2003. *Die Wahrheit der Gewissheit des Masochisten*, in: *Leopold von Sacher-Masoch*, hg. von I. Spörk und A. Strohmaier, Graz, 121-145.
- Didi-Huberman, G. 1990. *Fra Angelico. Dissemblance et Figuration*, Paris.
- Gambero, L. 1999. *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, San Francisco.
- Graef, H. 1964. *Maria: Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg u.a.
- Hubbs, J. 1998. *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington.
- Krieger, V. 1998. *Von der Ikone zur Utopie. Kunstkonzepte der Russischen Avantgarde*, Köln.
- Lacan, J. 1956. „La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychoanalyse“, *L'Évolution Psychiatrique*, fascicule I, 225-252 (eine

leicht veränderte Version wurde in die *Ecrits* 1966 und entsprechende Übersetzungen aufgenommen)

Meyer, H. 1995. *Romantische Orientierung*, München.

Sendler, E. 1988. *The Icon: Image of the Invisible*, Redondo Beach.

Stoichita, V. 1995. *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London.

Stoichita, V. 1997. *Short History of the Shadow*, London.

Vinnikov, V. 2000. *Ia poveril ot rožden'ja v Bogorodicyn Pokrov*, Moskau.

Warner, M. 1976. *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*, London.

Weber, S. 2000. *Rückkehr zu Freud*, 2. Aufl., Wien (zuerst erschienen 1978).