

# **»Oh, Gott, lass mich ganz lebendig sein, wenn es ans Sterben geht«**

## **Religiöse Aspekte im Werk von Donald W. Winnicott**

**Vortrag auf dem 3. Symposium »Religion und Psychoanalyse«  
am 26. 1. 2013 in München.**

© Dipl. Psych. Thomas Auchter, Psychoanalytiker, Aachen

### **1. Einleitung**

»Oh, God, may I be alive, when I die« [Oh Gott, lass mich ganz lebendig sein, wenn es ans Sterben geht] (zit. n. C. Winnicott 1989, S. 4). Dieses »Gebet« stellt der britische Psychoanalytiker Donald W. Winnicott an den Anfang seiner unvollendeten Autobiographie.

Ähnlich wie Sigmund Freud (vgl. Scharfenberg 1968) hat auch ihn das Thema Religion lebenslang nicht losgelassen. Er hat sich jedoch – soweit mir bekannt – auch im Bezug auf die Religion an keiner Stelle systematisch geäußert. Nur einige Aspekte des komplexen (Goldman 1993, S. 114; Parker 2011, S. 69) Auseinandersetzungsprozesses von Winnicott mit der Religion möchte und kann ich infolge der sehr begrenzten Zeit hier akzentuieren. Ich werde Ihre Aufmerksamkeit für ein klein wenig mehr als die vorgegebenen 30 Minuten in Anspruch nehmen.

Viele der Autorinnen und Autoren, die sich in jüngerer Zeit mit dem Thema »Psychoanalyse und Religion« auseinandergesetzt haben, beziehen sich auf Winnicotts Denken (vgl. Blass 2006, S. 23). Erst im weit fortgeschrittenen Stadium meines eigenen Textes wurde ich auf das einschlägige Buch des amerikanischen Theologen und Psychologen von Stephen E. Parker (2011) *Winnicott and Religion* aufmerksam. Ihm verdanke ich weitere wertvolle Hinweise insbesondere bezüglich des Wesleyanismus und seines Einflusses auf Winnicott.

Zu Beginn noch eine kleine methodische Vorbemerkung. Auch wenn ich mich bemüht habe, mein Thema möglichst »sachlich« (um nicht zu sagen: »objektiv«) anzugehen, ist die Auswahl meiner Akzentuierungen unweigerlich von meinem »subjektiven Faktor«, wie Sandor Ferenczi (1928, S. 396) das einmal genannt hat, geprägt. Das ist aber auch ganz in Winnicotts Sinne, der unablässig sehr darauf geachtet hat,

dass jeder Mensch sich in seiner eigenen Weise und ›seiner eigenen Sprache‹ artikulieren darf (vgl. Winnicott 17. 11. 1952, Brief an Melanie Klein; Rodman 1987, p. 34). Und das korrespondiert vielleicht ein wenig Martin Luthers Rede aus dem Jahre 1520: »Von der Freiheit eines Christenmenschen«.

## 2. Biographisches

Die Familie von Donald W. Winnicott, der am 7. April 1896 zur Welt kam, ist stark durch einen von John Wesley im 18. Jahrhundert begründeten Methodistischen Glauben geprägt ist. Es handelt sich bei der Reformbewegung des Wesleyanischen Protestantismus um eine undoktrinäre und nonkonformistische Glaubenshaltung (Goldmann 1996, S. 116, 118).

Sie ist in Winnicotts Heimatstadt Plymouth stark verbreitet (Rodman 1987, S. XIII; Phillips 1988, S. 23; Parker 2011, S. 18ff.). Beide Eltern sind sehr aktiv in der Kirchengemeinde engagiert. Der sonntägliche Kirchengang ist für die Familie Winnicott selbstverständlich (Rodman 1987, S. XXV, Goldmann 1993, S. 116). Winnicott berichtet eine Kindheitsszene, in der die von der Theologie Wesleys betonte besondere Hochschätzung des Individuellen (Goldmann 1993, S. 116) deutlich zum Ausdruck kommt: »Als ich ihm [Vater] einmal eine Frage stellte, die uns in eine lange Diskussion hätte verwickeln können, sagte er einfach: ›Lies die Bibel, was du dort findest, wird die richtige Antwort für dich sein‹. So wurde es, Gott sei Dank, mir selber überlassen, mich damit auseinanderzusetzen« (zit. n. C. Winnicott 1989, S. 8).

Wesley bemüht sich zu seiner Zeit voller Toleranz um einen »Mittelweg« [middle way] zwischen extremem Protestantismus und Anglikanismus (Parker 2011, S. 19). Womöglich sind Winnicotts Zugehörigkeit zur psychoanalytischen »middle group« und seine Vermittlungsbemühungen im Konflikt zwischen den Kleinianern und den Anna-Freudianern in den 40er Jahren spätere Widerspiegelungen davon?

Mit 14 Jahren wird Winnicott von seinem Vater nach Cambridge, über zweihundert- undfünfzig Meilen entfernt von Plymouth, auf die *Leys School*, ein von Methodisten gegründetes Christliches Internat, geschickt (Rodman 2003, S. 23ff., Parker 2011, S. 40ff.), mit regelmäßigen Gebeten, Gottesdiensten und sozialen Aktivitäten. Bis in seine Adoleszenz hinein betrachtet Winnicott (1954, zit. n. Parker 2011, S. 43) sich selber ausdrücklich als »religiös«. Bei der Heirat mit seiner ersten Frau Alice Taylor tritt Winnicott 1923 zur Anglikanischen Kirche über. Anfangs der 20er Jahre, nach seiner Heirat und dem Beginn seiner ersten Analyse bei James Strachey beendet er

27jährig (Hoffman 2004, S. 775) den regelmäßigen Kirchgang, bleibt aber an religiösen Themen weiter sehr interessiert.

1941 lernt Winnicott die Sozialarbeiterin Clare Britton kennen, aber erst 1948, nach dem Tod seines Vaters und schwierigen Trennungsjahren, erfolgt die endgültige Scheidung von seiner ersten Frau Alice. Etwa zur gleichen Zeit macht Marion Milner eine Analyse bei Winnicott. Während einer Sitzung, so berichtet sie, habe Winnicott aus drei Streichhölzern ein kleines Kruzifix gefertigt, das mit einem Schießgummi zusammengehalten wurde. Ein Streichholzkopf war so geknickt, wie der herabgesunkene Kopf von Christus (zit. n. Hofmann 2004, S.241). Milner interpretiert das als einen unbewussten Ausdruck seiner persönlichen Gequältheit durch die damaligen Beziehungsumstände (zit. n. Rodmann 2003, S. 59, 137, 140). Sie vermutet darüber hinaus – wie auch andere - eine unbewusste Identifikation Winnicotts mit Christus (Rodman 2003, S. 59, vgl. S. 137, 291; vgl. Parker 2011, S. 81f., Hoffman 2004, S. 776).

In dem Buch von Parker (2011, S. 87ff.) befasst sich ein ganzes Kapitel mit biblischen und religiösen »Anspielungen« im Werk von Winnicott und gibt darüber hinaus eine konkrete übersichtliche Synopse derselben mit den entsprechenden Bibelstellen (a.a.O., S. 105f.).

Schon in einem Brief an seine Schwester Violett von 1919 betont Winnicott – deutlicher als Freud - sowohl die negativen wie die positiven Aspekte von Religion (Parker 2011, S. 132f.). So kann nach seiner Auffassung beispielsweise »praktizierte Religiosität [religious practice] zu einer Ganzheit [unification] und grundlegenden Persönlichkeitsintegration« beitragen (Winnicott 1964, S. 145). Andererseits schreibt er 1961: »Für den Wissenschaftler ist das Aufwerfen von Fragen, alles oder fast alles... Die Horrorvorstellung für den Wissenschaftler ist die Idee eines vollständigen Wissens... Vergleichen Sie das mit Gewissheit, die zur Religion gehört, und Sie werden sehen, wie sehr sich Wissenschaft und Religion unterscheiden. Die Religion ersetzt den Zweifel durch Gewissheit« (Winnicott 1986, S. 14). In dieser kritischen Passage argumentiert Winnicott übrigens ganz »freudianisch«. 1937 schreibt Freud in einem Brief an Stefan Zweig (Zweig 1989, S.175): »Von der Forschung ist ja der Zweifel unablässig, und mehr als ein Bruchstückchen Wahrheit hat man gewiss nicht herausbekommen«.

### **3. Glaubensfreiheit – oder: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6)**

Winnicott ist äußerst misstrauisch gegenüber allen Termini, die eine (Ab-)Geschlossenheit des Denkens vorgaukeln. »Für ihn«, schreibt Masud Khan (1958, S. XI), »waren die Tatsachen die Realität; Theorien waren das Stolpern des Menschen beim Versuch, die Tatsachen zu erfassen. Er wehrte sich mit Händen und Füßen gegen die Annahme unumstößlicher Lehrsätze«.

Winnicott ist nach eigenem Bekunden geradezu »allergisch« (Brief an Money-Kyrle vom 23. 09. 1954, zit. n. Rodman 1987, S. 79) gegen Rigidität, Dogmatismus, Indoktrination, Epigonen- und Parteigängertum. Entsprechend äußert er sich am 11. März 1942 in einer Versammlung der British Psycho-Analytical Society: »Freuds Werk ist lebendig, und wir lassen uns alle davon leiten, aber es steht in unserer Macht, seinen Geist zu ersticken, indem wir uns an Buchstaben klammern, und aus den Augen verlieren, dass sein Werk fortzusetzen bedeutet, in das Unbekannte hinauszugreifen, um mehr Wissen und Erkenntnis zu gewinnen« (zit. n. Grosskurth 1993, S. 370). Und an Anna Freud und Melanie Klein schreibt er 1954: »Nebenbei bemerkt, wenn wir gegenwärtig dabei sind, rigide Strukturen einzurichten, dann schaffen wir damit zugleich Ikonoklasten oder Klaustrophobiker (vielleicht bin ich einer von ihnen), welche die Falschheit eines rigiden Systems in der Psychologie so wenig ertragen können wie in der Religion« (zit. n. Rodman 1987, S. 72). »Es war nicht die Religion schlechthin«, meint F. Robert Rodman (1987, XXVI; vgl. Goldman 1993, S. 114), »gegen die er opponierte, sondern eine Religion, die gefüggige Gläubige forderte«.

1969, zwei Jahre vor seinem Tod, beginnt Winnicott sich nach einer Radiosendung für John Wycliff und die radikal nonkonformistische Sekte der Lollards aus dem vierzehnten Jahrhundert zu interessieren.

Lange vor Martin Luthers Protestantismus bestritten sie zum Beispiel die Transsubstantiationslehre oder die Autorität des Papstes (Goldmann 1993, S. 120f.; Parker 2011, S. 170 FN). Winnicott bezeichnet sich selbst – nicht ohne Stolz - als einen »Lollard von Natur aus«, der damals wahrscheinlich als radikaler Antikonformist und Ketzer »eine schlimme Zeit« gehabt hätte (Phillips 1988, S. 38; Goldman 1993b, S. 119f.). Goldman (1993, S. 122) wirft die Frage auf, ob die Lollards für ihn »eine Möglichkeit bedeuteten, seinen eigenen ikonoklastischen Trotz und zugleich seine Verbundenheit mit seiner religiösen Sozialisation zum Ausdruck zu bringen«?

»Mein Aufwachsen als Wesleyanischer Methodist«, schreibt Winnicott (1986, S. 142f.), »führte wohl zu nichts anderem, als dass ich mich aus der kirchlichen Fröm-

migkeit herausentwickelte, und ich bin bis heute froh darüber, dass meine religiöse Erziehung von solcher Art war, dass ich mich aus ihr herausentwickeln konnte. Ich weiß... [dass] Religion noch etwas anderes bedeutet, als bloß jeden Sonntag zur Kirche zu gehen«.

Carlo Strenger (1997, S. 213) bezeichnet Winnicott als den »Ur-Romantiker der Psychoanalyse« und hebt im Gegensatz zu Melanie Klein als »extremer Vertreterin« der »klassischen Vision der Psychoanalyse« (1997, S. 207) seine primär positive und hoffnungsvolle Sicht auf die Welt hervor. Zum Beispiel: »Wenn überhaupt analytische Arbeit geleistet werden soll, *muss der Analytiker an die menschliche Natur und den Entwicklungsprozess glauben*, und diesen Glauben spürt der Patient sofort« (Winnicott 1958, S. 292; kursiv i.O.). Oder, wenn er gewalttätige Aggression als »Zeichen von Hoffnung« (Winnicott 1986, S. 90ff.) oder ihr Ausagieren als »Alternative zur Verzweiflung« (Winnicott 1965, S. 209) bestimmt (vgl. Auchter 2002). Ganz allgemein hat Winnicott immer eher »das Gute« im Menschen (seine Potentiale, Entwicklungsmöglichkeiten) im Blick als »das Böse« (die Defekte, Pathologien) - ohne die Realitäten zu verleugnen. Das betrachtet Strenger (1997, S. 235) als »religiöse Grundhaltung« Winnicotts.

An seinen Kollegen Wilfred Bion schreibt Winnicott 1967: »Ich bin wie Sie in der christlichen Tradition aufgewachsen (Wesleyaner) und ich verspüre kein Bedürfnis, alles über Bord zu werfen, was ich wieder und wieder angehört habe und geistig zu verarbeiten und zu klären versucht habe. Ich fühle mich nicht in der Lage, die Religion über Bord zu werfen, bloß weil die Menschen, die die Religionen in der Welt organisieren, auf dem Glauben an Wunder beharren« (zit. n. Rodman 1987, S. 170). »Für ihn«, schreibt Peter L. Rudnytsky (1991, S. 97), »hatte Religion nichts zu tun mit Glauben an Wunder und ein Leben nach dem Tode«. Winnicott blieb religiös im dem Sinne, dass er, wie Goldmann (1993, S. 117) schreibt, »an der Fähigkeit, sich zu wundern und an der Achtung vor den Inhalten des Staunens festhielt«.

**Bild:** Unruhig ist...

#### **4. »Unruhig ist unser Herz...« oder »Der Weg ist das Ziel«**

Winnicott ist ein überzeugter Entwicklungspsychologe, er betrachtet das Leben als einen nie endenden Prozess. »Perfektion«, sagt er (Winnicott 1965a, S. 87), »gehört zu Maschinen«. Eine »perfekte« Welt bewegt sich nicht mehr, ist zum Stillstand gekommen, ist tot. Lassen sich Winnicotts diesbezügliche Überlegungen nicht auch mit den Worten des Augustinus »Unruhig ist unser Herz...« in Beziehung setzen?

Um größtmögliche persönliche Freiheit, nicht nur im Denken, geht es Winnicott immer wieder! Freiheit ist nicht etwas ein für alle mal Gegebenes, sondern muss immer wieder neu errungen werden. Die Verführung zur Sicherheit des Rigidens und zur Versteinerung ist jedoch immer wieder sehr groß. Und an Idealen kann der Mensch nur scheitern. Winnicott setzt dem das Konzept des ›*good enough*‹, des ›hinreichend Guten‹ entgegen.

Die ständige Verführung, zu einem (erlösten) Endzustand zu gelangen, machen seine Formulierungen aus *The manic defense* ([1935] 1958, S. 135) deutlich: »Jedes Jahr wieder kommen die Christen in der Karfreitagserfahrung mit den Tiefen von Traurigkeit, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit in Berührung. Der gewöhnliche Christ kann aber die Depression nicht lange aushalten, und so begibt er sich schnell in die manische Phase des Ostersonntages. Die Auferstehung markiert die Erlösung aus der Depression«. Auch Winnicotts Betonung der *Übergangs*-Erfahrungen – ich komme gleich näher darauf zu sprechen - bezieht sich auf den Lebens-*Weg*!

## 5. Zur Entwicklungspsychologie des Glaubens

»Darf ich sagen«, fragt Winnicott (1986, S. 143), »dass das, was man gewöhnlich als Religion bezeichnet, in meiner Sicht aus der menschlichen Natur erwächst?«. Damit stellt er sich in einen Kontrast zu Sigmund Freud und vielen anderen Analytikern, die die ›kulturelle Überformung‹ der wilden Triebnatur durch organisierte Religionen betonen (vgl. Goldman 1993, S. 115). Religiöse Erziehung hat für Winnicott viel mehr zu tun »mit der Bereitstellung von solchen Bedingungen für das Kleinkind und Kind, die es befähigen Vertrauen in und ›Glauben an‹ [›belief in‹] etwas zu entwickeln« (1965, S. 94f.). Clare Winnicott ([1983] in Rudnytsky 1991, S. 181) kolportiert Winnicotts entsprechende Formulierung: »Die ›Fähigkeit zu glauben‹ ist weitaus bedeutender als ein bestimmter Glaubensinhalt«.

»Für ein Kind«, sagt Winnicott (1965a, S. 97; kursiv i.O.), »das sein Leben auf diese Weise [unter hinreichend guten Bedingungen] begonnen hat, ist die Vorstellung vom Guten und die von einem verlässlichen und personenhaften Elternteil oder Gott eine natürliche Folge. Einem Kind, das in seiner Frühzeit keine hinreichend guten Erfahrungen machen konnte, kann man nicht die Vorstellung eines persönlichen Gottes als Ersatz für die [ausgefallene] Säuglingspflege vermitteln«. Unter hinreichend guten Bedingungen haben Kinder im Normalfall die Chance, eine »Fähigkeit zu glauben [capacity to believe] an sich selbst und an die Welt, zu entwickeln« (Winnicott 1989, S. 196; kursiv i.O.; 1986, S. 142ff.). Brooke Hopkins (1997, S. 486 FN) setzt das Konzept der »Fähigkeit zu glauben« in Analogie zum »basic trust« [›Urvertrauen‹] von Erik H. Erikson (1963) und Therese Benedek's (1973) »confidence« [›Vertrauen‹, auch: »Zuversicht« oder »Selbstsicherheit«].

»Für mich«, sagt Winnicott (1986, S. 149), »gewähren eine hinreichend gute Mutter, hinreichend gute Eltern und ein hinreichend gutes Zuhause den meisten Babys und Kleinkindern die Erfahrung, dass sie niemals in einer entscheidenden Weise fallengelassen werden«. Im Anschluss daran, »können wir behaupten, dass wir auf der Basis der individuellen Erfahrung [dem Kind] so etwas wie die Vorstellung von ›immerwährend bergenden Armen‹<sup>1</sup> [›everlasting arms‹]<sup>2</sup> vermitteln können<sup>3</sup>. Wir können [dafür] das Wort ›Gott‹ verwenden«. Goldmann (1993, S. 123) setzt das »religiö-

<sup>1</sup> Ein vergleichbares ►Bild von den ›bergenden Armen‹ verwendet Winnicott (1984, S. 125) in seiner Darstellung der »Antisozialen Tendenz«.

<sup>2</sup> Vgl. Parker 2011, S. 99f.

<sup>3</sup> In den Psalmen der Bibel findet man ein Fülle ►Bildern eines ›mütterlich haltenden und bergenden Gottes‹. Man kann hier die Frage aufwerfen, ob sich darin unbewusst die Vorstellung einer ursprünglich weiblichen Gottheit durchsetzt?

se Konzept« von den ›everlasting arms‹ in einen Bezug zu Winnicotts Beschreibung des mütterlichen Containments als »boundary making and at the same time space-affording« [hilfreiche Grenzen setzend und zugleich Raum schaffend]. Die Vorstellung der ›everlasting arms‹ ist die innere Entsprechung zu der Erfahrung »*niemals in einer entscheidenden Weise fallengelassen*« (Winnicott 1989, S. 196) worden zu sein. Den Grundgedanken dieser ›Liebesreligion‹, die auch Winnicott bestimmt, hat Martin Buber in seine in ihrer Schlichtheit unübertreffliche Formel gefasst: »Der Mensch wird am Du zum Ich«.

## **6. Gesetzesreligion oder Liebesreligion? - Religion, Moral und Ethik**

Seine Familie war »zutiefst religiös, aber sie trugen das nicht vor sich her«, es war vor allem eine »liebvolle Religion. Auf der Grundlage von Liebe«, vermerkt Clare Winnicott ([1983] in Rudnytsky 1991, S. 181; Goldman 1993, S. 117). Laut Parker (2011, S. 20) ist das »sehr Wesleyanisch«, sich für die Armen und Unterprivilegierten einzusetzen (vgl. auch a.a.O. S. 19, 48, 73<sup>4</sup>)! Einen Widerhall davon finden wir wohl noch in Winnicotts (1965, S. 100) Bemerkung: »Mit Liebe lässt sich immer mehr erreichen als durch Erziehung«.

In seiner Arbeit *Morals and Education* von 1963 setzt sich Winnicott (1965, S. 93ff.) äußerst kritisch mit der sogenannten ›religiösen Erziehung‹ auseinander. Er macht den Religionen den Vorwurf, dass sie zu sehr das Schlechte oder Böse im Menschen in den Vordergrund gerückt hätten (zum Beispiel im Konzept der ›Erbsünde‹). Und zugleich das ursprünglich Gute von ihm abgespalten und in der Vorstellung eines ›guten Gottes‹ verdichtet (Winnicott 1965, S. 94) hätten. »Die Religion (oder die Theologie?)«, meint Winnicott (1965, S. 94), »hat dem sich entwickelnden Kind [zuerst] das Gute gestohlen, und hat dann ein künstliches Konstrukt aufgestellt, um das dem Kind Gestohlene wieder einzuimpfen; das hat man ›moralische Erziehung‹ genannt« Winnicott schlägt eine »gute Alternative« zu dieser, wie er es nennt: »Erziehung zu Wertvorstellungen und Religion mit Gewalt« vor. Sie habe zu tun »mit der Bereitstellung von solchen Bedingungen für das Kleinkind und Kind, die es befähigen Vertrauen in und ›Glauben an‹ [›belief in‹] etwas zu entwickeln und Vorstellungen von Recht und Unrecht aus dem Wirksamwerden persönlicher innerer Prozesse des Individuums« (Winnicott 1965, S. 94f.). Eine solche Sichtweise »befreit« im Übrigen »die Eltern von der Belastung der Vorstellung, sie müssten ihre Kinder ›gut‹ ma-

---

<sup>4</sup> »concern for the poor and underprivileged« (Parker 2011, S. 48), »and the betterment of social conditions« (S. 73).



chen« (Winnicott 1965, S. 104). Dabei unterwirft sich Winnicott nicht naiv oder blind der Rousseauschen Idee eines geborenen ›Gutmenschen‹. Aggression gehört für ihn ebenso zur natürlichen Ausstattung wie das Bedürfnis nach Lieben und Geliebtwerden (Auchter 2000). Die ›primäre Aggression‹ leistet beispielsweise einen entscheidenden Beitrag für die Entdeckung des Nicht-Ich und die Differenzierung zwischen Selbst und Objekt (Winnicott 1984, S. 94). »Das Subjekt sagt gewissermaßen zum Objekt: ›Ich habe dich zerstört‹, und das Objekt nimmt diese Aussage an. Von nun an sagt das Subjekt: ›Hallo, Objekt! Ich habe dich zerstört! Ich liebe dich! Du bist für mich wertvoll, weil du überlebt hast, obwohl ich dich zerstört habe! Obwohl ich dich liebe, zerstöre ich dich in meiner [unbewussten] Phantasie««. »Den Kern all dessen bildet die magische Zerstörung. Diese... ist normal und geht Hand in Hand mit magischem Erschaffen« (Winnicott 1984, S. 98) des Objekts als nun nicht mehr ›subjektives Objekt‹ (Winnicott 1965a, S. 57, 240; 1971, S. 80, 91), sondern als ›objektives‹. Durch externe ›Übergriffe‹ einerseits und ›Vernachlässigung‹ andererseits wird die primäre Aggression nach Winnicott erst sekundär destruktiv.

Parker (2011, S. 83) verweist im Anschluss an Hopkins (1989) und Healy (2004) auf die Parallele dieses Konstrukts (›Objektzerstörung‹ im Dienste der ›Objektverwendung‹) zu Tod und Auferstehung bei Christus und bezeichnet ihn als Beispiel für ein »Überleben des Objekts *par excellence*«, voller Liebe und ohne Rache (vgl. auch Hofmann 2004, S. 777)!

## **7. Glaube im Übergangsraum: Religion, Illusion und intermediärer Bereich**

Als eines der ergiebigsten Konzepte von Winnicott für religiöse Reflexionen hat sich das von den ›Übergangsphänomenen‹ [transitional phenomena] erwiesen (vgl. Rizzuto 1979; Meissner 1984; Wahl 1994, S. 161ff.; Black 2006, S. 5, 10; Fuller 2008; Parker 2011, S. 138). »Mich beschäftigt die Frage«, schreibt Winnicott (1971, S. 3), »nach... dem intermediären Bereich zwischen dem Subjektiven und dem objektiv Wahrgenommenen«. Das »umfasst auch das Spiel, künstlerische Kreativität und Kunstgenuss und religiöses Empfinden [religious feeling]« (Winnicott 1971, S. 5). »Das Konzept [vom intermediären Bereich]«, schreibt er, »würde vielleicht auch die Religion aufs Neue in den Erfahrungsbereich derjenigen rücken, die über das Stadium der Wundergläubigkeit hinausgewachsen sind« (Winnicott 1986, S. 134). »Ich untersuche das Wesen der *Illusion*, das dem Kind zugebilligt wird und im Leben des Erwachsenen einen bedeutsamen Anteil [»is inherent«] an Kunst und Religion

besitzt« (Winnicott 1971, S. 3). Grolnick (1990, S. 34) macht darauf aufmerksam, dass Winnicott den Begriff ›Illusion‹ nicht primär pathologisch betrachtet (wie Freud), sondern gemäß seiner Ableitung aus dem lateinischen ›ludere‹ mit ›spielen‹ in Verbindung bringt, also positiv konnotiert. »Winnicott betrachtet die Illusion als einen Aspekt kreativer Erfahrung des Menschen« (Meissner 1984, S. 176). »Wirkliches [successful] Lebendigkeit spielt sich ab *zwischen* Realität und Fantasie [...], in der Welt der Illusionen« (Grolnick 1990, S. 34).

Als ein konkretes Beispiel für ein ›Übergangsobjekt‹ erwähnt Winnicott (1958, S. 234) die Hostie, die im katholischen Glauben der ›Leib Christi‹ *ist*, in der evangelischen Überzeugung ein *Substitut*, in beiden Fällen aber »tatsächlich [...] ein Symbol«.

## 8. Die Frage nach Gott

In seiner Arbeit *Playing and Culture* von 1968 bezeichnet Winnicott (1989, S. 205) die Frage nach der Existenz Gottes als »unabschließbar« [»interminable«]. Die für ihn entscheidende Frage sei, wie die Vorstellung von einem Gott in jemand hineingekommen sei [»have I got it in me to have the idea of God?«] (Winnicott 1989, S. 205). Und er fragt weiter: »Auch wenn Gott eine Projektion ist, gibt es [dahinter vielleicht] einen Gott, der mich so geschaffen hat, dass in mir die Grundlagen für eine solche Projektion existieren?« (Winnicott 1989, S. 205). Und er fährt fort: Ein solches Paradox »kann nur angenommen werden, aber nicht aufgelöst« (a.a.o. S. 204). Grolnick (1990, S. 93; kursiv i.O.) resümiert: Winnicott und andere, die seinen Vorstellungen folgen, vermeiden die »ontologische Fragestellung, ob Gott *existiert* oder nicht, und konzentrieren sich [stattdessen] auf die *Erfahrungsdimension* von Glauben [belief] und Glaube [faith]«.

Ein weiteres Paradox besteht darin, dass das allererste Erleben von »I am«, also die erste Urahnung eines (unabhängigen) Ichs zu einem Zeitpunkt erfolgt, an dem die Abhängigkeit des Babys von seiner Mitwelt noch absolut ist (Winnicott 1989, S. 435, vgl. S. 112). In seiner Arbeit *Sum, I am* von 1968 (1986, S. 55ff.) betont Winnicott (1986, S. 57), dass dieser Beginn eines Selbstgefühls - ›Sum, I am‹ - unvermeidlich verknüpft sei mit einer Abgrenzung und Zurückweisung von Nicht-Selbst - mit dem man aber zu diesem Zeitpunkt noch aufs engste verbunden ist (Winnicott 1988b, S. 12) und von dem man vollkommen abhängig ist - und deswegen mit dessen Rache rechnen müsse. Er fragt dann weiter: »Könnte es nicht sein, dass dieser Name (I AM), der Gott zugeordnet wird, die Gefahr widerspiegelt, die ein Individuum verspürt,

wenn er oder sie den Zustand individuellen Seins erreicht?« (Winnicott 1986, S. 57). Insofern sei es »kein Wunder, dass in der Geschichte der Religion, diese persönliche Entwicklungserfahrung [I am] auf Gott projiziert worden sei« (Winnicott 1989, S. 435). Ausdrücklich unterscheidet Winnicott (1986, S. 57) das ›I am‹-Stadium vom späteren eigentlichen, reflektierten Selbstbewusstsein: »*cogito, ergo sum*«.

## 9. Pathologische Aspekte des Glaubens

Im schon erwähnten Brief von 1919 an seine Schwester Violetta schreibt Winnicott (zit. n. Rodman 1987, S. 3): »dass extreme Verhaltensweisen und religiöse Rituale und Obsessionen eine exaktes Gegenstück zu [...] seelischen Störungen sind«. An anderer Stelle formuliert er: »Ein gehöriger Teil der Religion ist mit psychosenahen Zuständen und mit persönlichen Schwierigkeiten verknüpft, die aus dem weiten Bereich des Babylebens erwachsen, das vor der Wahrnehmung der Drei-Personen-Beziehung beziehungsweise von ganzen Objekten liegt« (Winnicott 1989, S. 241). Die Frage bleibt aber letztlich auch für Winnicott offen: Macht Glaube krank? Oder: Sind bestimmte Formen des Glaubens ein Ausdruck von seelischer Erkrankung? Oder: Kann Glaube vielleicht eine Hilfe dabei sein, ›wirklich lebendig sein Leben zu gestalten‹?

## 10. Lebendiger Glaube

Harry Guntrip (1996, S. 750) berichtet aus seiner Analyse bei Winnicott folgende Aussage: »Wir [postfreudianischen Analytiker] befassen uns mit wirklichen Personen, ganz lebendig und voller Liebe«. Lebendig zu werden und lebendig zu bleiben ist für Winnicott ein zentraler Aspekt sowohl der menschlichen Entwicklung wie einer psychoanalytischen Behandlung, als auch eines gesunden Glaubens. Sich »wirklich« [real] zu fühlen, bedeutet laut Winnicott (1986, S. 25), »ein Gefühl für das eigene Selbst und ein Gefühl für ihr Sein [being]« zu besitzen.

Wenn eine Psychotherapie hinreichend gut gelingt, »dann wird der Patient«, nach Winnicott (1971, S. 117), »sein oder ihr Selbst finden, und wird in die Lage versetzt, zu leben und sich als wirklich zu fühlen [feel real]. Sich wirklich zu fühlen ist mehr als zu existieren; es bedeutet die Entdeckung eines Weges, als Selbst lebendig zu sein, als Selbst zu Objekten in Beziehung zu treten, und ein Selbst sein eigen zu nennen, in das man sich zur Entspannung zurückziehen vermag«, umfasst also auch die »Fähigkeit, alleine zu sein« (Winnicott 1958, S. 29ff.).

## 11. »Heil-ige« Augenblicke

In seiner »Einführung« in *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry* bezeichnet der ›Beziehungsspezialist‹ Winnicott (1971b, 4) bestimmte innig-vertrauensvolle Augenblicke zwischen seinen kleinen Patienten und sich als »heilig« [sacred]. »Diese heiligen Momente, schreibt er (Winnicott 1971b, S. 4f.), »können genutzt oder vergeudet werden. [...] werden sie genutzt, dann wird der Glaube [belief] des Kindes, dass ihm geholfen wird, bestärkt«. Die ›heil-igen‹ Augenblicke können also heilsam sein. An anderer Stelle formuliert Winnicott (1989, S. 320): »Alles was in einer Psychotherapie gesprochen oder getan wird, sollte auf dem schlichten Faktum beruhen, dass der Therapeut sich menschlich verhält und nicht auf dem hohen Ross seiner Professionalität sitzt. Und dass er sich nichtsdestotrotz des einmalig Geheimnisvollen [sacred] jeder [therapeutischen; Anm. T.A.] Begegnung bewusst bleibt«.

Von den Psychoanalytikern hat am deutlichsten Winnicott (1965a, S. 187) auf den unberührbaren Kern im Selbst, das Element des »incommunicado« hingewiesen. Seiner Auffassung nach gibt es in jedem Individuum einen Bereich, der »isoliert ist, dauerhaft außerhalb jeglicher Kommunikation, für immer unbewusst und in der Tat unauffindbar« (Winnicott 1965a, S.187). Winnicott bezeichnet diesen Selbst-Anteil ausdrücklich als »sacred« (a.a.O.) also als ›heilig‹, einen unberührbaren Tabubereich. Seine Verletzung hat traumatische Folgen. Winnicott (1989, S. 251) weist schließlich dementsprechend darauf hin, dass manche Abwehr des Patienten in einer Psychotherapie dadurch mobilisiert wird, »dass ein Übergriff auf den heiligen Bereich [sacred area] droht«.

## 12. Schlussgedanken

Zusammenfassend kann man, glaube ich, Clare Winnicott ([1983] in Rudnytsky 1991, S. 181) zustimmen, wenn sie vermerkt: »Donald war religiös... Er war niemals antireligiös«. Seine Religiosität unterlag allerdings einem Entwicklungs- und Reifungsprozess und wandelte sich in seinem Lebensverlauf von einem selbstverständlichen, familiär geprägten Kinderglauben, der bis in seinen Adoleszenz reicht<sup>5</sup> (Winnicott 1954, zit. n. Parker 2011, S. 43), zu einer differenzierten und komplexen erwachsenen Position. Winnicott charakterisiert sich selber gegen Ende seines Lebens in einem Brief an die *London Times* vom 22. 12. 1969 als »nicht [...] praktizierenden Christen« (zit. n. Rudnytsky 1989, S. 35), was er als Ausdruck seiner altersangemessenen Reife betrachtet. Er bezeichnet sich in einem Vortrag einmal selber als »Amateurtheologe« (Winnicott 1965, S. 95). Marie Hofmann (2004, S. 794) idealisiert Winnicott als den »John Wesley der Psychoanalyse«. Rudnytsky (1989, S. 35) charakterisiert Winnicott paradox als »believing sceptic« [gläubigen Zweifler] (vgl. Hopkins 1997, S. 492) und Goldmann (1993, S. 115, 122) spricht von seiner »lingering religiosity« [untergründigen Religiosität]. Obgleich am 29. Januar 1971 eine Trauerfeier [memorial service] für Winnicott in der Kapelle des Krematoriums stattfindet, an der auch viele psychoanalytische Kollegen teilnehmen (Rodman 2003, S.369), gibt es laut Parker (2011, S. 66 FN 7.) »keinerlei Hinweise auf ein kirchliches Begräbnis«. James W. Jones (1991, S. 57) weist in seinem einschlägigen Buch *Contemporary Psychoanalysis and Religion* Donald W. Winnicott eine zentrale und mächtige Rolle im postfreudianischen Nachdenken über das Verhältnis von Psychoanalyse und Religion zu. Und Parker (2011, S. 227) resümiert – und damit schlage ich einen Bogen zum Anfang meines Textes und schließe: »Winnicott verhilft uns zu der Einsicht, dass wahre Religion, eine Religion, die ›wirklich‹ ist, darin besteht, seinen eigenen Weg zu finden, und nicht sich bloß auf die Vorstellungen anderer zu verlassen oder ihnen zu entsprechen [relying on or complying]«.

### Literaturhinweise:

Auchter, T. (1978): Zum Schuldverständnis in der Psychoanalyse, im Alten und Neuen Testament. In: *Wege zum Menschen* 30, S. 208 – 225.

- (1994): Aggression als Zeichen der Hoffnung. Zur Theorie der Jugendgewalt bei Donald W. Winnicott. In: *Wege zum Menschen* 46, 53 – 72.

---

<sup>5</sup> »... I was religious as an adolescent because I certainly was« (Winnicott 1954, zit. n. Parker 2011, S. 43).

- (2000): Lebenstrieb nicht Todestrieb. Zur Aggressionstheorie von D.W. Winnicott. In: Jahrbuch f. Gruppenanalyse 6, Heidelberg (Matthes Verlag), 33-53.
  - (2002): Winnicott – oder: Die Sehnsucht, ganz lebendig zu werden. In: Luzifer-Amor 30, S. 7 - 45.
  - (2003e): Gewalt und Widerstand. In: Berliner Theologische Zeitschrift 20, S.238-257.
- Bassler, M. (2000): Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung. Stuttgart/Berlin (Kohlhammer).
- Black, D.M. (ed.) (2006a): Psychoanalysis and Religion in the 21st Century. Competitors or Collaborators? London/New York (Routledge).
- Black, D.M. (2006b): Introduction. In: Black, D.M. (ed.) (2006a): Psychoanalysis and Religion in the 21st Century. Competitors or Collaborators? London/New York (Routledge), S.1-20.
- Blass, R.B. (2006): Beyond Illusion. Psychoanalysis and the Question of Religious Truth. In: Black, D.M. (ed.) (2006a): Psychoanalysis and Religion in the 21st Century. Competitors or Collaborators? London/New York (Routledge), S. 23-43.
- Eigen, M. (1981): The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion. In: Int. J. Psa 62, 413-433.
- Eigen, M. (1996): Psychic Deadness. Northvale/London (Jason Aronson).
- Ferenczi, S. (1928): Die Elastizität der psychoanalytischen Technik. In: Ferenczi, S. ([1938] 1964): Bausteine zur Psychoanalyse. Band III, Bern (Huber), S. 380-398.
- Freud, S. (1927c): Die Zukunft einer Illusion. GW 14, 325-380.
- Fuller, A.R. (2008<sup>4</sup>): Psychology and Religion. Classical Theorists and Contemporary Developments. Plymouth (Rowman & Littlefield Publishers).
- Gerlach, A., Schlösser, A.-M., Springer, A. (Hg.) (2004): Psychoanalyse des Glaubens. Gießen (Psychosozial Verlag).
- Goldman, D. (1993): In Search of the Real. The Origins and Originality of. D.W. Winnicott. Northvale, London (Jason Aronson).
- Green, A. ([1983] 2004): Die tote Mutter. Gießen (Psychosozial Verlag).
- Grolnick, S. (1990): The Work and Play of Donald W. Winnicott. Northvale, London (Jason Aronson).
- Grosskurth, P. (1993): Melanie Klein. Ihre Welt und ihr Werk. Stuttgart (Verlag Internationale Psychoanalyse).
- Grunberger, B. (1974): Gedanken zum frühen Über-Ich. In: Psyche 28, 508-529.

- Guntrip, H. (1996): My Experience of Analysis with Fairbain and Winnicott. *Int. J. Psycho-Anal.* 77, S. 739-761.
- Hoffman, M. (2004): From Enemy Combatant to strange Bedfellow: The Role of Religious Narratives in the Work of W.R. Fairbain and D.W. Winnicott. In: *Psychoanalytic Dialogues* 14, 769-804.
- Hopkins, B. (1997): Winnicott and the Capacity to Believe. In: *Int. J. Psa* 78, 485-497
- Jacobs, M. (1995): D. W. Winnicott. London et al. (SAGE Publications).
- Jones, E. (1962): *Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Band II.* Bern/Stuttgart (Huber).
- Jones, J.W. (1991): *Contemporary Psychoanalysis and Religion. Transference and Transcendence.* New Haven/ London (Yale University Press).
- Kahr, B. (1996): D. W. Winnicott. A Biographical Portrait. London (Karnac).
- Khan, M. R. (1958): Introduction. In: Winnicott, D.W. (1958) *Through Paediatrics to Psychoanalysis. Collected Papers.* London (Tavistock Publications), S. XI-XLIX.
- Meissner, W.W. (1984): *Psychoanalysis and Religious Experience.* New Haven/London (Yale University Press).
- Milner, M. (1978): D.W. Winnicott and the two-way journey. In: Grolnick, S. A. et al. (ed.)(1978): *Between Reality and Phantasy.* New York/London (Jason Aronson), S. 35 - 42.
- Parker, S.E. (2011): *Winnicott and Religion.* Lanham et al. (Jason Aronson).
- Phillips, A. (1988): *Winnicott,* London (Fontana Press).
- Rizzuto, A.-M. (1979): *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study.* Chicago (The University of Chicago Press).
- Rodman, F.R. (1987): *The Spontaneous Gesture. Selected Letters of D.W. Winnicott.* Cambridge/London (Harvard University Press).
- Rodman, F.R. (2003): *Winnicott. Life and Work.* Cambridge (Ad capo Press/ Peruses Books).
- Rudnytsky, P.L. (1989): Winnicott und Freud. In: *Sigmund Freud House Bulletin* 13, 35-49.
- Rudnytsky, P.L. (1991): *The Psychoanalytic Vocation. Rank, Winnicott and the Legacy of Freud.* New Haven/London (Yale University Press).
- Ruff, W. (Hg.) (2002): *Religiöses Erleben verstehen.* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Scharfenberg, J. (1968): *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben.* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Stein, S.M. (ed.) (1999): *Beyond Belief. Psychotherapy and Religion.* London (Karnac).

- Strenger, C. (1997): Further Remarks on the Classic and the Romantic Visions in Psychoanalysis: Klein, Winnicott and Ethics, In: *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 20, 207-243.
- Ulanov, A.B. (2005): *Finding Space. Winnicott, God and Psychic Reality*. Louisville (Westminster John Knox Press).
- Wahl, H. (1994): Der »schöpferische Bereich« (potential space) der »Übergangsphänomene«: D.W. Winnicotts Beitrag zu einer psychoanalytischen Kultur- und Symboltheorie. In: Wahl, H. (1994): *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*. Freiburg/Basel/Wien (Herder), S. 161-197.
- Winnicott, C. (1989): D. W. W.: A Reflection. In: Winnicott, D. W. (1989): *Psychoanalytic Explorations*. Eds. Winnicott, C. et al. London (Karnac), S. 1-18.
- Winnicott, D.W. (1958): *Through Paediatrics to Psychoanalysis. Collected Papers*. London (Tavistock Publications).
- Winnicott, D.W. (1964): *The Child, the Family, and the Outside World*. Harmondsworth (Penguin Books).
- Winnicott, D.W. (1965a): *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. London (Hogarth Press).
- Winnicott, D.W. (1965b): *The Family and Individual Development*. London (Tavistock Publications).
- Winnicott, D.W. (1971a): *Playing and Reality*. London (Tavistock Publications).
- Winnicott, D.W. (1971b): *Therapeutic consultations in child psychiatry*. London (Hogarth Press).
- Winnicott, D.W. (1984): *Deprivation and Delinquency*. London (Tavistock Publications).
- Winnicott, D.W. (1986): *Home is where we start from*. Harmondsworth (Penguin Books).
- Winnicott, D. W. (1989): *Psychoanalytic Explorations*. Eds. Winnicott, C. et al. London (Karnac).
- Winnicott, D.W. (1996): *Thinking about Children*. Sheperd, R., Johns, J., Robinson, H.T. (eds.), London (Karnac).