

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Franke, Edith
Title: "Inannas Abstieg in die Unterwelt als 'Reise in das weibliche Unbewußte' "
Published in: [Blickwechsel: Frauen in Religion und Wissenschaft](#)
Marburg: diagonal-Verlag
Editor: Pahnke, Donate
Year: 1993
Pages: 175-208
ISBN: 3-927165-20-4

The article is used with permission of [diagonal-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Edith Franke

Inannas Abstieg in die Unterwelt als "Reise in das weibliche Unbewußte"

Einleitung

In diesem Aufsatz wird zum einen die sumerische Göttin Inanna in ihrem historischen Kontext dargestellt und zum anderen ihre "Wiederbelebung" durch heutige Frauen am Beispiel des psycho-spirituellen Konzepts von Silvia Brinton Perera erörtert. Wenn eine Verbindung zwischen der Kultur der Sumerer und der Gegenwart gezogen werden soll, muß eine Zeitspanne von mehreren tausend Jahren überbrückt werden. Auf den ersten Blick scheint es kaum Berührungspunkte zwischen einer sumerischen Gottheit und der religiösen Kultur der Gegenwart zu geben. Es ist jedoch kein Zufall, daß bei der Beschäftigung mit zeitgenössischer Religiosität von Frauen die Antike oder früheste Geschichte der Menschheit ins Blickfeld der Forscherin rücken. In der aktuellen religiösen Praxis und Theorie von Frauen wird häufig auf Göttinnengestalten aus verschiedenen, sehr alten Mythologien Bezug genommen. Dieses deutet darauf hin, daß ein Zusammenhang zwischen frühester Kulturgeschichte und jüngsten Erscheinungen der religiösen Kultur in unserer Gesellschaft besteht.

Anhand des Beispiels der Göttin Inanna möchte ich diesem Phänomen nachgehen und verdeutlichen, welche Verbindung zwischen Inanna - der Hauptgottheit einer der ersten Hochkulturen menschlicher Geschichte - und dem religiösen Leben und Erleben von Frauen in hochindustrialisierten Gesellschaften der Gegenwart gezogen werden kann. Es soll deutlich werden, was die Faszination alter Göttinnengestalten für heutige Frauen ausmachen kann. Darüber hinaus werde ich der Frage nachgehen, ob sich in dieser Variante religiösen Verhaltens typische Veränderungen der religiösen Kultur der Gegenwart spiegeln und wie sich die neue Attraktivität und Faszination von Göttinnen erklären läßt. Warum wählen Frauen auf dem "Markt der Religio-

nen"¹ ein Angebot, bei dem längst vergessen geglaubte Göttinnen im Mittelpunkt stehen? Welche Zuschreibungen und Funktionen haben Göttinnen für Frauen bzw. werden den Göttinnen von Frauen gegeben?

Der Aufsatz gliedert sich in drei Teile. Der erste Abschnitt befaßt sich mit der historischen Inanna im Kontext der sumerischen Kultur. Im zweiten Teil zeige ich nach einer kurzen allgemeinen Einführung zur Aktualität von Göttinnen in der Religiosität gegenwärtiger Frauen exemplarisch auf, in welcher Weise die Göttin Inanna und ihre Mythen in der modernen Psychotherapie aufgegriffen werden und welche Bedeutung diese sehr alte Göttin für das spirituelle Selbstverständnis heutiger Frauen haben kann. Im dritten Teil stelle ich diese Richtung neuer Göttinnen-Spiritualität in den Kontext gegenwärtigen religiösen Wandels.

Noch ein kurzer Hinweis zur Begriffsklärung: Die Begriffe Religiosität und Spiritualität werden in diesem Aufsatz etwa synonym verwendet, wobei Spiritualität - im Sinne derer, die sie als Selbstbezeichnung wählen - stärker als Religiosität die Unabhängigkeit und Abgrenzung von traditioneller Religion auch schon im Wort ausdrückt. Betonen möchte ich ausdrücklich, daß es hier nicht um Spiritualität in der christlichen mystischen Tradition geht, sondern um eine besondere Strömung neuer religiöser Orientierungen. Mit Spiritualität soll eine Haltung bezeichnet werden, in der unabhängig von formalen, eine traditionelle Religion konstituierenden Kriterien, das individuelle religiöse Erleben im Mittelpunkt steht, das mit verschiedenen Ausdrucks- und Gestaltungsformen verbunden ist. Das von mir vorgestellte Beispiel muß eine Richtung aus der breiten Palette aktueller Religiosität von Frauen in westlichen Industriekulturen gesehen werden.

Die Göttin Inanna in der sumerischen Kultur

Die Darstellung der Göttin Inanna in ihrem historischen Kontext gleicht der Sammelarbeit kleiner Mosaikstücke, in denen häufig wichtige Teile zum Verständnis fehlen. Aus dieser Zeit gibt es kaum vollständig erhaltene schriftliche Quellen; die Tonscheiben mit Keilschrift sind oft beschädigt, unvollständig oder unverständlich. Auch archäologische Funde und ikonographisches Material sind selten eindeutig zuzuordnen und können nur Hinweise geben. Aussagen zu dieser Göttin können demzufolge häufig nur unvollständig sein und werden in der Regel mit Vermutungen und Spekulationen er-

1) Vgl. BERGER (1965) und BERGER; LUCKMANN (1966).

gänzt. Die Rezeption der sumerischen Inanna in der männlich dominierten Forschungsgeschichte soll in diesem Zusammenhang kritisch reflektiert werden.

Da es kaum möglich ist, etwas über die religiöse Praxis und das spirituelle Selbstverständnis sumerischer Frauen zu sagen, kann selbstverständlich kein direkter Vergleich zur Religiosität heutiger Frauen gezogen werden. Die Informationen zum historischen Kontext dieser Gottheit sollen jedoch Überlegungen ermöglichen, wie die gegenwärtige Attraktivität der Göttin Inanna verstanden werden könnte.

Das Land Sumer

Das Land Sumer umfaßt ungefähr das Gebiet des heutigen Irak, von Bagdad bis zum persischen Golf. Es gehört zur südlichen Hälfte Mesopotamiens, des Zweistromlandes von Euphrat und Tigris.² Das Klima dieses Landstriches ist extrem heiß und trocken, abgesehen von den Überschwemmungsgebieten der Flüsse ist der Boden dürr bewachsen und trocken.

Die Sumerer, ein "Einwanderervolk" nicht näher bekannter Herkunft,³ die sich etwa ab Mitte des 4. Jahrtausends v. u. Z.⁴ in diesem Landstrich ansiedelten, verwandelten das Gebiet in eine fruchtbare Landschaft. Mit vielfältigen Erfindungen und Entwicklungen im Bereich von Handwerk, Landwirtschaft und vor allem in der Bewässerungstechnik gelang es den Sumerern, das unwirtliche Gebiet zu einer fruchtbaren und reichen Region zu machen. Damit konnte im Zweistromland eine Stadtkultur entstehen, die auf hochdifferenzierten Ackerbau- und Handwerkstechniken basierte, bedeutende architektonische und literarische Werke hervorbrachte und sich auch durch ein differenziertes Glaubenssystem auszeichnete, das Grundlage vieler religiöser Strömungen des nahen Ostens wurde. Auch die Entwicklung der ersten Schrift (der Keilschrift) im 3. Jahrtausend v. u. Z., die Entwicklung regierender Institutionen und die Herausbildung eines hochdifferenzierten Staatswe-

2) Sumer wurde in klassischer Zeit als Babylon bekannt. Obwohl erst mit der Herrschaft des ammurabi (1728-1687 v. u. Z.) Babylon Mittelpunkt dieses Gebietes wurde, wird es anachronistisch oft Babylon genannt. Vgl. dazu EDZARD (1965).

3) Vgl. EDZARD (1965), S. 20.

4) Da es keine sachlich begründeten, sondern nur religiös motivierte Zeitrechnungen gibt, benutze ich in diesem Aufsatz die weitverbreitete christliche Zeitrechnung.

sens trugen dazu bei, daß die sumerische Kultur in vielerlei Hinsicht prägend auf die Herausbildung nachfolgender Zivilisationen wirkte.⁵

Die Religion

Für die frühe neolithische Zeit dieses Gebietes lassen Funde von weiblichen Figuren darauf schließen, daß eine Göttin im Zentrum der religiösen Vorstellungen stand.⁶

Ab der Mitte des 4. Jahrtausends entstand die typisch sumerische Stadtstaatkultur, mit großen zentral gelegenen Tempelbauten als Mittelpunkt der sozialen Gemeinschaft. Diese Tempel waren nicht nur Zentrum des religiösen Lebens, sondern vor allem auch wichtigster wirtschaftlicher Knotenpunkt. Im Zusammenhang mit den Erfordernissen der umfangreichen Tempelwirtschaft wurde die Schrift entwickelt.⁷

Die Blütezeit der sumerischen Kultur lag im 3. Jahrtausend v. u. Z., während die größte Zahl der schriftlichen Fixierung sumerischer Texte erst mehrere Jahrhunderte später erfolgte (18.-17. Jahrhundert).⁸

Die Göttin Inanna wurde zu den meisten Zeiten und an den meisten Orten mindestens seit der Mitte des 4. Jahrtausends (der frühen Uruk-Periode) bis zum 1. Jahrhundert v. u. Z. im Zweistromland verehrt und ist für verschiedene Städte als Hauptgottheit belegt (z. B. Uruk, Arratta).⁹ Sie fand ihre Nachfolgerin in der deutlich mit ihr verwandten, z. T. sogar identischen akkadischen Göttin Ištar.¹⁰

Die Gottheiten

Nach allem, was aufgrund der Quellenlage ausgesagt werden kann, stellten die Gottheiten der Sumerer unsichtbare, anthropomorphe und gleichzeitig

5) Vgl. KRAMER (1963).

6) Vgl. SAGGS (1966), S. 17 ff.

7) Vgl. ebd., S. 30 ff. u. S. 53 ff.

8) Zum Problem der Überlieferung sumerischer und akkadischer Literatur s. a. EDZARD (1965), S. 26 ff. u. FALKENSTEIN; SODEN (1953).

9) Vgl. SAGGS (1966), S. 43, 85 f. u. 492; es wurden vermutlich unterschiedliche Namensformen für die Göttin gebraucht.

10) Vgl. SAGGS (1966), S. 492.

übermenschliche, übermächtige und unsterbliche Wesen dar, die die Welt lenkten und beaufsichtigten. Nahezu jeder Bereich des Kosmos, die Gestirne und Planeten, Naturkräfte, natürliche Gegebenheiten wie Fluß, Berg usw., ebenso kulturelle Phänomene wie Stadt und Staat, Feld und Deich standen unter dem Schutz und Aufsicht einer Gottheit. Die Gottheiten ließen sich als "Ressortverwalter"¹¹ umschreiben, die alle Bereiche der menschlichen Existenz und Umwelt, in die sie gestaltend und verändernd eingriffen, umfaßten.

Die rituelle Verehrung der Gottheiten war in der sumerischen Religion eine unbedingte und lebenswichtige Aufgabe für die Menschen. Der Kult hatte zum einen den Zweck, den Dienst an den Göttern zu erfüllen, zum anderen sollten Opfer und Hymnen wohl auch die göttliche Kraft bestärken.¹²

In Analogie zur politischen Organisation der menschlichen Gesellschaft waren die Gottheiten nach Vorstellung der Sumerer in einem hierarchisch aufgebauten Pantheon organisiert. Diese Versammlung der Göttinnen und Götter wurde von vier Schöpfergottheiten angeführt. Es sind der Himmelsgott An, der Luftgott bzw. Gott der Atmosphäre Enlil, der Gott Enki, der über den unterirdischen Süßwasserozean ('abzu') herrschte und auch als Gott der Weisheit bezeichnet wurde, und die große Muttergöttin Ninmah (auch Nin-hursanga oder Nintu genannt).¹³

Zu diesen vier Gottheiten kamen drei bedeutende astrale Gottheiten hinzu: der Mondgott Nanna bzw. Sin, sein Sohn, der Sonnengott Utu und seine Tochter, die Venusgöttin Inanna (akkadisch Ištar).¹⁴

Neben diesen großen Gottheiten, die über das Schicksal verfügten, gab es die Vorstellung von persönlichen Schutzgottheiten, die individuell oder auch für Familien, Könige oder Städte um Hilfe und Schutz angerufen wurden.¹⁵ Die Rangfolge der Gottheiten im Pantheon sagt jedoch noch nicht automatisch etwas über die Bedeutung und Popularität ihrer Verehrung aus. Die alt-orientalistische Forschung ist sich weitgehend einig, daß die sumerische Inanna bzw. die akkadische Ištar zu den herausragendsten und bedeutendsten Gottheiten über viele Jahrhunderte in dieser Region gehörte.

11) OBERHUBER (1973), S. 8.

12) Vgl. KRAMER (1963), S. 135 u. RINGGREN (1979), S. 87 ff. u. 105 ff.

13) Vgl. ebd., S. 68 ff. u. KRAMER (1963), S. 118 ff. u. 145 ff.

14) Vgl. ebd., S. 122 u. 153 ff. u. RINGGREN (1979), S. 71 ff.

15) Vgl. ebd., S. 81; KRAMER (1963), S. 126 u. OBERHUBER (1973), S. 9.

Die me

Als Ordnungs- und Erklärungsprinzip für alle Bereiche des menschlichen Lebens, für die Gottheiten und für alle kosmischen und kulturellen Gegebenheiten diente das Konzept der *me*. Es ist eine abstrakte Vorstellung (von einigen Forschern auch als "innewohnende göttliche Kraft"¹⁶ beschrieben), welche die Funktion jeder Naturerscheinung und jedes Kulturelements bestimmte und "das Ergebnis einer göttlichen Ordnung ist".¹⁷ Als Hauptinformationsquelle über die *me* dient ein Mythos über Inanna und Enki, in dem Inanna dem Gott Enki die *me* abnimmt und in "ihre" Stadt Uruk bringt. Damit ist wohl auch ein Wechsel der Macht von Enki auf Inanna und den Hauptort ihrer Verehrung ausgedrückt.¹⁸ In diesem Mythos werden als *me* so verschiedene Dinge und Aspekte wie Handwerkskünste, Königtum, Priestertum, unterschiedliche emotionale und geistige Haltungen, aber auch Kunst, Musik, Streit, Elend, Zerstörung sowie Eigenschaften und Erfahrungen von Menschen und Göttern genannt. Schon in diesem Mythos finden sich Hinweise, daß Inanna als dominante, fordernde und nach Herrschaft strebende Göttin dargestellt wird, denn sie unternimmt einige listige Schachzüge, um an die bisher Enki zugehörigen *me* heranzukommen und sich diese auch nicht wieder abnehmen zu lassen.

Der Tempel

Das Zentrum des religiösen Kults war der Tempel. Dieser war nicht nur als Ort der Verehrung gedacht, sondern wurde auch als "Wohnung" der Gottheiten verstanden.¹⁹ Opferrituale und Zeremonien um Götterstatuen prägten die religiösen Feste. Zum Tempel gehörte eine große Reihe von religiösem Personal und auch viele säkulare Angestellte, Arbeiter und Sklaven, die für die ökonomischen und landwirtschaftlichen Belange des Tempels zuständig waren. Eine große Anzahl von Dokumenten belegt die rege wirtschaftliche Aktivität der Tempel.²⁰

Neben den täglichen Opferritualen gab es bestimmte wiederkehrende größere Feste von besonderer Bedeutung. Es sind verschiedene, an den

16) RINGGREN (1979), S. 68.

17) Ebd., S. 85 u. vgl. KRAMER (1963), S. 115.

18) Vgl. SAGGS (1966), S. 60 f. u. 238; KRAMER (1963), S. 160-162 u. 116.

19) RINGGREN (1979), S. 88.

20) Vgl. ebd.; KRAMER (1963), S. 142 u. OBERHUBER (1973), S. 23 f.

Mondphasen orientierte, monatliche Feste belegt, deren genauer ritueller Ablauf jedoch weitgehend unbekannt ist.²¹ Das wichtigste Fest war wohl das Neujahrsfest, das im Frühling über sieben Tage mit verschiedenen Ritualen und Zeremonien gefeiert wurde. Höhepunkt dieses Festes war der Ritus der "Heiligen Hochzeit", die liebende Vereinigung zwischen dem König, der den mythischen "Gottkönig" Dumuzi repräsentierte, und einer Priesterin als Stellvertreterin der Göttin Inanna.²² Es wird vermutet, daß die Zeremonie ein gutes Schicksal, Wohlstand und Fruchtbarkeit des sumerischen Volkes sichern sollte und darüber hinaus möglicherweise für die Vergöttlichung des Königs Bedeutung hatte.²³

Die Göttin Inanna

Für die Göttin Inanna sind so viele verschiedene Zuschreibungen nachgewiesen, daß kaum ein Bereich des menschlichen Lebens nicht in ihre Zuständigkeit fällt. Viele Texte kennzeichnen sie als Göttin mit komplexer Bedeutung, der anders als den meisten anderen Gottheiten, keine ganz klare Funktion zugeordnet wird.²⁴

Im wesentlichen lassen sich die Funktionen der Göttin Inanna in drei Bereichen erfassen:

1. als Göttin der Liebe und Sexualität,
2. als kriegerische Göttin,
3. als astrale Göttin.

21) Vgl. KRAMER (1963), S. 140; OBERHUBER (1973) u. RINGGREN (1979), S. 93 f.

22) Aus verschiedenen Texten und Bildquellen lassen sich Schlüsse auf den wahrscheinlichen konkreten rituellen Vollzug der Heiligen Hochzeit im Kult - d. h. den Nachvollzug der in Mythen und Dichtungen beschriebenen liebenden Vereinigung Inannas und Dumuzis - ziehen. Eine Zusammenstellung der sumerischen Texte zur Heiligen Hochzeit, nach Übersetzungen von S. N. Kramer findet sich in *ANET*, S. 637-645; eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Texten bietet: KRAMER (1969).

23) Zu der Institution des sakralen Königtums und zu den Aufgaben und dem Verständnis des sumerischen Königsamtes s. RINGGREN (1979), S. 100 ff.

24) Vgl. *Reallexikon der Assyriologie (RLA)*, Bd. V, S. 81 u. VANSTIPHOUT (1984).

Inanna als Göttin der Liebe und Sexualität

Viele Texte belegen Inanna als *liebende, begehrende und sexuell aktive Göttin*. Wichtigster männlicher Geliebter ist dabei der Schafhirte Dumuzi (später zum Gottkönig erhoben), der allerdings niemals als Ehemann genannt wird. Inanna bleibt ohne festen Gemahl. Die vielen Texte über das leidenschaftliche Liebesverhältnis von Inanna und Dumuzi - die Texte zur Heiligen Hochzeit und die "balbale" Lieder - beschreiben Inanna als selbstbewußt und leidenschaftlich Liebende.²⁵ In einem poetischen Text, der als Teil des Hochzeitsrituals gilt, hat sich Inanna gebadet und in ihre "garments of power"²⁶ gekleidet; Dumuzi wird in ihr Haus gebracht, um sich an ihrer Seite zu erfreuen. Seine Gegenwart erfüllt Inanna mit so großer Leidenschaft und Sehnsucht, daß sie ein Lied auf ihre Vulva singt. Sie fragt darin, wer ihre Vulva "pflügen" will und fordert Dumuzi dazu auf. Nach dem Bad vereinigen sich Inanna und Dumuzi geschlechtlich und plötzlich erblüht rings um sie üppige Vegetation.²⁷ Damit wird ein Hinweis gegeben auf die oben erwähnte Funktion der Hoffnung auf Fruchtbarkeit durch das Ritual der Heiligen Hochzeit zum sumerischen Neujahrs-Frühlingsfest.

In einem späteren Text, dem Gilgamesch-Epos,²⁸ finden sich schon Hinweise auf eine Ablehnung dieses Kultes, die für spätere Zeiten belegt ist. Dort wird Inannas akkadische Nachfolgerin Ištar von dem Helden Gilgamesch verschmäht, ihr Begehren zurückgewiesen, und sie wird als Unglück für ihren Geliebten Dumuzi/Tammuz bezeichnet.²⁹

Eine Sichtung der Quellen, in denen Liebe, Leidenschaft und Sexualität der Göttin Inanna thematisiert werden zeigt, daß Inanna nur höchst vereinzelt und völlig ungesichert als Mutter oder Ehefrau genannt wird.³⁰ Damit steht diese Göttin deutlich gegen die weit verbreitete Auffassung, daß alle frühen weiblichen Gottheiten Muttergöttinnen gewesen seien.³¹ Eine Auffassung, die

25) Vgl. dazu Anm. 22 und auch *RLA*, Bd. V, S. 84.

26) KRAMER (1969), S. 59. Wörtlich übersetzt: "Kleider der Macht".

27) KRAMER (1969), S. 59.

28) Vgl. EDZARD (1965), S. 84 u. *Das Gilgamesch-Epos* (1966) bes. S. 61-68.

29) Hinweise auf den Konflikt zwischen Ištar bzw. Inanna und Gilgamesch und auf die Frage, inwieweit Textvorlagen und Fragmente des Gilgamesch-Epos auch schon die Zurückweisung Inannas durch Gilgamesch belegen, finden sich bei OBERHUBER (1977).

30) Vgl. EDZARD (1965), S. 82.

31) So z. B. PRESTON (1982).

auch in der Orientalistik und Religionswissenschaft immer wieder als gegeben auftaucht und meines Erachtens dringend einer Revision bedarf.

An dieser Stelle wird weiterhin deutlich, wie sehr sich die Göttin Inanna von der Mutter(-göttin) Maria der christlichen Tradition unterscheidet, der ja sogar zugeschrieben wird, ganz ohne sexuelle Aktivität ein Kind zur Welt gebracht zu haben. Da diese Figur gerade für Frauen des christlichen Kulturraumes über Jahrhunderte als prägendes (Vor-) Bild diente, ist es ungewohnt, solch völlig andere Vorstellungen göttlicher Frauen und heiliger Weiblichkeit kennenzulernen. Im Zusammenhang mit religiösen Texten und Ritualen etwas von Körper, Sexualität oder gar konkreten Bildern und Aussagen zum Liebesakt und insbesondere zum Frauenkörper, zur Vulva zu hören, zu sehen und zu erleben, entspricht keinesfalls den Gepflogenheiten christlicher Kultur.

Es sei darauf hingewiesen, daß die Darstellungen der Inanna/Ištar in der Mythologie kaum Schlüsse auf das konkrete soziale Leben, die Stellung, Rechte und konkreten Lebensmöglichkeiten von Frauen in der damaligen Gesellschaft zulassen. Dennoch belegen diese Texte eine positive Bewertung weiblicher Sexualität, wobei diese nicht ausdrücklich an das Schwangersein und Gebären gebunden ist, sondern eher allgemeine Fruchtbarkeit und Wohlstand als Auswirkung der Heiligen Hochzeit genannt werden. Ein weiterer besonderer Aspekt in diesen Texten zeigt sich darin, daß die Göttin nicht monogam oder an Familie gebunden ist, sondern ihre Geliebten selbst wählt.³²

Auffällig ist, wie in der traditionellen, weitestgehend von Männern getragenen Forschung gerade dieser Aspekt der Inanna gewertet und eingeordnet wird: Inannas Beziehung zu Dumuzi, den sie später in die Unterwelt schickt, wird als verräterische und "treulose Liebe der Kurtisane"³³ bezeichnet, oder die Göttin wird als "junge Frau im Spannungsverhältnis zwischen Elternhaus, Geliebtem und Schwiegereltern"³⁴ beschrieben. Daran zeigt sich eine Einordnung dieser Göttin in bürgerliche, von männlicher Perspektive geprägte Vorstellungen, die eine unzulässige Festlegung und Reduzierung der Göttin zur Folge haben. Deutlicher wird diese Tendenz noch im zweiten wichtigen Funktionsbereich der Inanna, in ihrem kriegerischen Aspekt.

32) Vgl. z. B. OCHSHORN (1983), S. 22.

33) ДИЖ (1971), S. 476.

34) *RLA*, Bd. V, S. 82.

Inanna als kriegerische Göttin

In vielen Texten wird die *kriegerische und streitbare Seite* der Inanna betont.³⁵ Die Mythen und Epen zu diesem Aspekt beschreiben z. B., daß Inanna in den Krieg zieht, weil ihr die geforderte Huldigung verweigert wurde. Sie kann sowohl Reichtum und Wohlstand als auch Unheil und Zerstörung für eine Stadt bringen.³⁶ Darüber hinaus gilt sie als Göttin, die an einer Ausweitung ihres Machtbereiches interessiert ist (s. o. Inanna nimmt Enki die *me* ab). Dieser Aspekt wird besonders deutlich im Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt. Hier verläßt Inanna ihre Heiligtümer in Sumer und macht sich auf, die Herrschaft in der Unterwelt zu erlangen.³⁷ Die Göttin schickt auch schreckliche Plagen über das Land Sumer als Rache dafür, daß der Gärtner Šukaletuda sie vergewaltigt hat. Das kriegerische Wesen der Inanna tritt dann in der akkadischen Ištar besonders auffällig hervor (hauptsächlich ab der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends im assyrischen Norden). Hier nehmen die selbstbewußte Preisung ihrer Macht und die kriegerischen Aktivitäten der Göttin den wichtigsten Anteil der Hymnen ein.³⁸

"Mein Vater hat mir den Himmel gegeben, hat mir die Erde
gegeben:

die Himmelsherrin bin ich.

Mißt sich einer, ein Gott mit mir?

[...]

Die Herrschaft hat er mir gegeben, die Herrinnenschaft hat er
mir gegeben,

die Schlacht hat er mir gegeben, das K(ampfgetümmel) hat er mir
gegeben,

den Orkan hat er mir gegeben, den Wirbelwind hat er mir gegeben.

Den Himmel hat er mir als Krone aufs Haupt gesetzt,

die Erde als Sandale an meinen Fuß gelegt,

den leuchtenden Göttermantel hat er mir umgetan,

das strahlende Szepter in die Hand gegeben.

35) In einigen Mythen und Epen tritt dieser Aspekt besonders hervor, so z. B. in: "Inanna und Ebeh", "Fluch über Akkade", die sechste Tafel des Gilgameš-Epos, "Inanna und Enki", "Inanna und Bilulu" sowie "Inanna und Šukaletuda".

36) Vgl. KRAMER (1963), S. 62-66.

37) Vgl. ANET, S. 52 ff.; EDZARD (1965), S. 97 f. u. KRAMER (1963), S. 153 ff.

38) Vgl. EDZARD (1965), S. 85 u. v. DIJK (1971), S. 477 f.

Die Götter sind wie (ängstliche) Vögel - ich aber
bin die Herrin, [...]"³⁹

Auch einige bildliche Darstellungen belegen den kämpferisch-kriegerischen Aspekt Inannas.⁴⁰

Die Gleichzeitigkeit von erotisch-sexuellem und kriegerischem Wesen der Inanna scheint für viele Forscher unvereinbar zu sein und hat viele Spekulationen und Irritationen ausgelöst. Inanna wird als ungehorsame Tochter klassifiziert,⁴¹ weil sie Enki die *me* abnimmt, oder als Abbild einer "standesgemäß gekleideten, geschminkten und reich geschmückten Dame"⁴² bezeichnet, wenn sie sich die "garments of power" bzw. die sieben *me* anlegt, um die Macht in der Unterwelt zu gewinnen. Das kämpferische und fordernde Auftreten dieser Göttin wird von einigen renommierten Forschern als "eroberrungssüchtig"⁴³ beschrieben oder ihr Verhalten als Ausdruck schlechter Erziehung beklagt; sie gilt dann als junges Mädchen, dem Zurückhaltung und Bescheidenheit nicht gelingen.⁴⁴

Die sehr machtvollen Züge der Göttin Inanna und die eher negativ und böse erlebten Eigenschaften wie Rache, Wut, Zerstörung u. ä. fehlen nicht nur in den uns besser bekannten Göttinnenvorstellungen wie z. B. Aphrodite, Maria oder den schnell auf Fruchtbarkeitsaspekte reduzierten frühen weiblichen Gottheiten, sondern auch in traditionellen Vorstellungen, welches die erlaubten, angenehmen und gewünschten Eigenschaften und Aspekte von Frauen sein sollten.

Inanna als astrale Göttin

Als *astrale Göttin* verkörpert Inanna die Venus, den Morgen- und Abendstern.⁴⁵ Im Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt bezeichnet sie selbst sich als Venus, die vom westlichen Abendhimmel zum östlichen Morgenhimmel zieht.⁴⁶ Häufig treten der astrale und der kriegerische Aspekt gleichzeitig

39) *SAHG*, Nr. 7, S. 67 f.

40) Vgl. *RLA*, Bd. V, S. 87 f.

41) JACOBSEN (1976), S. 142.

42) *RLA*, Bd. V, 81 f.

43) EDZARD (1965), S. 84 f. u. *RLA*, Bd. V, S. 83.

44) JACOBSEN (1976), S. 142.

45) Vgl. HEIMPEL (1982).

46) Vgl. ebd., S. 10.

auf.⁴⁷ Ikonographische Darstellungen zeigen Inanna von einem Strahlenkranz umgeben oder ihr ist ein achtzackiger Stern beigegeben. Sie trägt Bogen und/oder Schwert, teilweise wird sie dargestellt, als wüchsen ihr Waffen aus den Schultern.⁴⁸ Inannas Identifizierung mit dem Venusstern wird jedoch auch als Personifizierung der sinnlichen Liebe gedeutet.⁴⁹

Schon an dieser sehr kurzen Darstellung der Inanna wird sichtbar, daß an dieser Göttin nicht nur wichtige Grundprobleme menschlichen Daseins wie Liebe, Sexualität, Fruchtbarkeit, Macht, Krieg und Tod thematisiert wurden, sondern auch, daß vieles davon quer liegt zum traditionellen christlichen Bild vom Göttlichem und von Weiblichkeit.

Der Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt

In einer der Hauptmythen, die die Göttin Inanna betreffen - dem Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt -, kommen alle genannten Wesenszüge zum Tragen. Da viele Frauen, die sich heute auf Inanna beziehen, hauptsächlich auf Inannas Gang in die Unterwelt zurückgreifen, stelle ich im folgenden diesen Mythos vor.⁵⁰ Die Nacherzählung des Mythos basiert auf Übersetzungen und Interpretationen verschiedener Textbruchstücke, die zur Zeit als neuester Stand der Forschung gelten. Der Schlußteil des Mythos ist nur sehr schlecht erhalten und wird unter Zuhilfenahme der Dichtung "Dumuzi's Dream" ergänzend rekonstruiert.⁵¹

Die Göttin Inanna entschließt sich, Himmel und Erde zu verlassen und in die Unterwelt hinabzusteigen. Sie verläßt ihre Heiligtümer in Sumer, nimmt die Insignien der göttlichen Kraft mit sich, kleidet sich in ihr königliches Gewand und schminkt und schmückt sich für ihren Weg in die Unterwelt. Inanna beauftragt ihre Botin Ninšubur, zu weinen und zu klagen, während sie sich in

47) Vgl. EDZARD (1965), S. 85 f.

48) Vgl. *RLA*, Bd. V, S. 87 f; weitere Hinweise zur Ikonographie des kriegerischen Aspekts der Ištar finden sich bei WINTER (1983), S. 217 ff.

49) Vgl. v. DIJK (1971), S. 476.

50) Vgl. "Inannas Descent to the Nether World", Übersetzung von S. N. Kramer, in: *ANET*, S. 52 ff. u. "Descent of Ishtar to the Nether World". Übersetzung von E. A. Speiser, in: *ANET*, S. 106 ff. Zu einem Vergleich der beiden Fassungen s. a. KIRK (1970), S. 108 ff.

51) Vgl. KRAMER (1963), S. 155 ff. Zum Problem der Rekonstruktion dieses Mythos vgl. auch FALKENSTEIN (1968).

der Unterwelt befindet und die Götter Enlil, Nanna und Enki um Hilfe zu ihrer Errettung anzuflehen. Nach Voraussage Inannas wird erst Enki, der Gott, der Speise und Wasser des Lebens kennt, bereit sein, sie vor dem Tod zu erretten.

Inanna gelangt zum Palast Ereškigals, der Herrin der Unterwelt, die als ihre ältere Schwester bezeichnet wird. Inanna begehrt ärgerlich Einlaß in die Unterwelt, und nach Rücksprache des Torhüters mit Ereškigal wird ihr dann Einlaß nach den Regeln der Unterwelt gewährt. Stück für Stück muß nun Inanna trotz ihres Protestes an jedem der sieben Unterweltstore alle Zeichen ihrer Macht, ihren Schmuck und ihr Gewand ablegen, so daß sie schließlich nackt und tief gebeugt vor Ereškigal und den Anunnaki, den sieben schrecklichen Richtern der Unterwelt, ankommt. Inanna wird von deren Todesblick getroffen; ihr Leichnam hängt an einem Pfahl.

Nach dem Ablauf von drei Tagen und drei Nächten macht sich Inannas Botin Ninšubur wie abgesprochen auf den Weg, um Hilfe für Inanna zu erbiten. Wie von Inanna vorausgesehen, weigern sich sowohl der führende Gott des Pantheons, Enlil in Nippur, als auch der Mondgott Nanna in Ur, zu helfen - mit der Begründung, daß Inanna schließlich selbst in die Unterwelt gehen wollte. Doch Enki sorgt sich um Inanna und faßt einen Plan zu ihrer Befreiung. Er kreierte zwei geschlechtslose Wesen, denen er Speise und Wasser des Lebens anvertraut. Sie sollen der trauernden und leidenden Ereškigal beistehen und sie trösten, so daß diese in eine bessere Stimmung versetzt wird. Die daraufhin von Ereškigal angebotenen kostbaren Geschenke sollen sie ausschlagen und statt dessen die Herausgabe von Inannas Leichnam fordern. Wenn ihr Leichnam dann mit Wasser und Speise des Lebens besprenkelt wird, soll Inanna wieder lebendig werden. Enkis Befehle werden offenbar genau ausgeführt. Inanna erwacht zu neuem Leben und verläßt die Unterwelt, begleitet von Dämonen und Geistern. Vermutlich fordern die Anunnaki von Inanna, der Unterwelt einen Ersatz für sich zu stellen.

Als Inanna und die Dämonen auf ihrem Weg Ninšubur und den Göttern Šara und Lulal begegnen, sind diese in Trauer gekleidet und werfen sich in den Schmutz zu Inannas Füßen. Inanna bewahrt sie davor, von den Dämonen der Unterwelt ergriffen zu werden. Doch ihren Geliebten Dumuzi findet Inanna ohne jedes Anzeichen von Trauer festlich gekleidet auf dem Thron sitzend vor. Daraufhin überläßt Inanna ihn den Dämonen, die Dumuzi in die Unterwelt bringen wollen.

Dumuzi bricht in Tränen aus und bittet den Sonnengott Utu, ihn aus der Gewalt der Unterweltdämonen zu befreien. Auch seine Schwester Geštinanna fleht er an, ihm bei der Flucht vor den Dämonen zu helfen. Dumuzi kann sich aufgrund dieser Hilfe zunächst verstecken, und es gelingt ihm, zu fliehen. Doch wird er schließlich von den Dämonen entdeckt und getötet.

Wahrscheinlich hat sich Geštinanna nach der Gefangennahme ihres Bruders auf den Weg gemacht, ihn zu suchen und an seiner Stelle in die Unterwelt zu gehen. Daraufhin scheint Inanna zu verfügen, daß Dumuzi und Geštinanna abwechselnd jeweils ein halbes Jahr in der Unterwelt verbringen sollen.

Die Bandbreite für Spekulationen bei der Interpretation solcher Texte wird in der Forschungsgeschichte zu diesem Mythos besonders deutlich. Als noch einige Texttafeln fehlten, wurde über lange Zeit einhellig aber irrtümlich die Meinung vertreten, daß Inanna nur deshalb in die Unterwelt hinabgestiegen sei, um ihren Geliebten Dumuzi von dort zu befreien. Neuere Textfunde belegten dann - wie oben erzählt - das genaue Gegenteil.⁵² Mit der Information, daß Inanna selbst Dumuzi an die Unterwelt auslieferte, mußte über den Beweggrund des Abstiegs der Göttin neu nachgedacht werden. Die meisten Forscher gehen inzwischen davon aus, daß der Wunsch Inannas, ihr Machtgebiet auszuweiten und auch in der Unterwelt zu herrschen, als wichtigstes Motiv für den Unterweltsgang gesehen werden kann.⁵³

Bemerkenswert bei der Sichtung der Interpretationsansätze, die bis auf eine Ausnahme von Männern stammen, ist der Modus der Darstellung Inannas und ihrer Funktion in diesem Mythos. Sehr schnell wird das Schicksal Dumuzis und sein Tod zum Mittelpunkt der gesamten Interpretation des Mythos gemacht und damit die Stellung und Bedeutung Inannas erheblich in den Hintergrund gerückt. Über die Gründe für dieses Vorgehen läßt sich nur spekulieren - ist es für Forscher einer bürgerlichen Gesellschaft in einer männerdominierten Wissenschaft einfach selbstverständlich und "natürlich", den Mann als Mittelpunkt des Geschehens anzusehen? Oder ist es möglicherweise ungewohnt und irritierend, mit einer Göttin konfrontiert zu sein, deren Wesenszüge fast ausnahmslos konträr zum traditionellen, christlich geprägten Frauenbild liegen? Passen Gewalt, Machtanprüche und freie, aktive Sexualität nicht zu einer Göttin? Wird diese Göttin, die sich nun wirklich nicht in die Kategorie Muttergöttin einordnen läßt, deshalb sicherheits- und gewohnheitshalber einem männlichen Partner zugeordnet? Eine Durchsicht der Literatur zur Göttin Inanna scheint dies - wie vorhin schon angedeutet - zu belegen: die Eigenständigkeit der Göttin ignorierend, wird Inanna häufig in die üblichen Rollen als Ehefrau, Schwiegertochter oder "Kurtisane" ein- und damit vor allem auch Männern untergeordnet.⁵⁴

52) Vgl. dazu ebd. S. 107 f. u. HUTTER (1985), S. 127.

53) Vgl. ebd. S. 120 ff. u. FALKENSTEIN (1968), S. 101 f.

54) Vgl. z. B. bei v. DIJK (1971), S. 476 u. 482 u. HUTTER (1985), S. 129 f.

Darüber hinaus ist jedoch zu bedenken, daß möglicherweise nicht nur die Forschungs- und Rezeptionsgeschichte zu dieser Göttin von Männern dominiert wurde, sondern daß auch zum Zeitpunkt der schriftlichen Fixierung dieses Mythos eine männlich bestimmte Perspektive und nicht die Realität und Erfahrung weiblicher Lebenszusammenhänge, ausschlaggebend für die Konzeption des Mythos gewesen sein kann. Ein Hinweis darauf könnte sein, daß auch die Texte über die sumerische Inanna schon von einer starken Polarisierung und Widersprüchlichkeit zwischen den verführerisch-attraktiven und kriegerisch-zerstörerischen Aspekten geprägt sind und daß beide als gefährlich und verhängnisvoll besonders in ihrer Wirkung auf Männer dargestellt werden. Nicht nur in der 6. Tafel des Gilgameš-Epos, sondern auch schon in den sumerischen Texten zu Dumuzi wird die Klage über das traurige Schicksal Dumuzis - von Inanna einerseits leidenschaftlich geliebt und andererseits in die Unterwelt verbannt - deutlich. Es sei an dieser Stelle noch einmal daran erinnert, daß die schriftliche Fixierung der sumerischen Mythen und Epen erst lange nach der Entstehung und lebendigen mündlichen Überlieferung erfolgte. Das Sumerische als gesprochene Sprache starb bereits aus, und die Blütezeit dieser Kultur lag über eintausend Jahre zurück.

Der nun folgende Teil des Aufsatzes beschäftigt sich damit, wie die Göttin Inanna von heutigen Frauen "wiederbelebt" wird, insbesondere mit der Rezeption der Inanna in der modernen Psychotherapie.

Zur Aktualität weiblicher Gottheiten

Vielfältige kulturelle Wandlungsphänomene, wie z. B. die zunehmende Technisierung des Alltags und die Bedrohung durch weltweite ökologische Krisen haben zu einem weitreichenden Plausibilitätsverlust traditioneller Sinnsysteme beigetragen. Die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft ist für viele Menschen in westlichen Industriekulturen nicht länger selbstverständlich. Eine genauere Betrachtung der Veränderung in der religiösen Landschaft der Gegenwart zeigt jedoch nicht nur einen Bedeutungsverlust traditioneller kirchlich-christlicher Religion, sondern gleichzeitig ein verstärktes Interesse an "fremden" religiösen Systemen, wie z. B. dem Buddhismus, fernöstlichen Meditationstechniken, verschiedenen Mythologien, der Magie sog. Naturvölker sowie an Mystik, Okkultismus und neuen Erfahrungen im Bereich spirituell-religiöser Selbsterfahrung.

Auffällig bei der Hinwendung zu neuen bzw. außerhalb traditioneller oder schon bekannter religiöser Tradition liegenden Angeboten ist, daß es be-

sonders Frauen sind, die nach einer neuen Gestaltung ihrer Religiosität suchen und einen neuen Umgang mit Mythen und Ritualen erproben. Mittlerweile gibt es ein reichhaltiges Literaturangebot, das die Aktualität, die gerade auch die Beschäftigung mit Göttinnen und Mythen für Frauen einnimmt, belegt. Frauen wünschen sich, daß spezifisch weiblichen Lebenserfahrungen und der Realität ihres Lebensalltags mehr Raum und Beachtung geschenkt wird. Sie fordern eine stärkere Beachtung eigenen Erlebens, eigener Wünsche und Interessen und die Einbeziehung bislang oft ausgegrenzter und negativ gewerteter Aspekte des Lebens wie beispielsweise Körperlichkeit und Sexualität in die religiöse Theorie und Praxis. Das Gebiet der feministischen Theologie, die in den letzten zwanzig Jahren immer mehr Beachtung erhalten und schon viele Auswirkungen in den Gemeinden und in der Theologie gefunden hat, sei hier nur kurz als Beleg für diese Strömung genannt.⁵⁵

Der Bogen feministischer Kritik der christlichen Theologie und Kirchengeschichte reicht von vorsichtigen Anfragen im Rahmen traditioneller Theologie bis zur radikalen Ablehnung der gesamten jüdisch-christlichen Tradition. Als Eckpunkte dieses Spannungsbogen seien hier nur Elisabeth Moltmann-Wendel und Mary Daly genannt.⁵⁶

Die Suche nach weiblichen Gottheiten, die sich vom Vatergott der monotheistischen Religionen unterscheiden und das Wissen um eine jahrtausendelange Geschichte männlich dominierter Religion, Kultur und Gesellschaft führte und führt viele Frauen dazu, in weit zurückliegenden Epochen nach alternativen religiösen und gesellschaftlichen Systemen zu forschen. Der Wunsch und die Hoffnung, in der frühesten Geschichte nicht-patriarchale Gesellschaften und Religionen ausfindig zu machen, in denen Frauen und Weiblichkeit eine positivere Bedeutung gehabt haben, hat sicherlich entscheidend dazu beigetragen, daß sich viele Autorinnen intensiv mit Gottheiten und Mythen aus ältester Zeit beschäftigen.

Bei dieser Suche nach einer "frauengemäßeren" Religion gewinnen weibliche Gottesvorstellungen offensichtlich eine große Bedeutung. Anhand von drei Strömungen gebe ich einen kurzen Überblick, in welcher Weise weibliche Gottheiten heute wieder aktualisiert werden.

55) S. z. B. SCHAUMBERGER; MAASSEN (1986).

56) MOLTSMANN-WENDEL (1984) und DALY (1980). Die Literatur der feministischen Theologie und auch zur feministischen Spiritualität ist mittlerweile sehr umfangreich; einen guten ersten Überblick verschafft u. a. GAUBE; PECHMANN (1986).

1. Feministische Theologie

Christliche Frauen suchen vielfach nach versteckten und lange ignorierten "weiblichen" Aspekten des biblischen Gottes und stoßen dabei häufig auf Spuren sehr alter religiöser Kulturen aus vorbiblischer Zeit, in der sich viele Hinweise auf die Verehrung weiblicher Gottheiten finden.⁵⁷ Manche versuchen, diese Elemente in die christliche Theologie und Kirche hineinzunehmen und die "frauenfreundlichen" und "biophilen" Elemente des Christentums, die in der Kirchengeschichte meist unterdrückt und verschwiegen wurden, wiederzubeleben. So fordert die evangelische Theologin Elga Sorge dazu auf, das Bild von Gottvater durch die Vorstellung der "Erdmutter" bzw. "Mutter Göttin" zu ergänzen.⁵⁸ Entsprechend werden von ihr biblische Texte, beispielsweise die Zehn Gebote, die Seligpreisungen des Neuen Testaments und das Vaterunser, uminterpretiert und zum Teil ganz neu formuliert.

Es ließen sich noch weitere Versuche finden, bezogen auf das Christentum die neu entdeckte "Weiblichkeit Gottes"⁵⁹ zu beschreiben. Die Unterschiede in der theoretischen Ausrichtung und praktischen Gestaltung sind sehr groß, sollen hier jedoch nicht näher erläutert werden. Die "Wiederbelebung" der Göttinnen bzw. der weiblichen Aspekte des Gottesbildes im Christentum macht deutlich, wie groß die Faszination von Göttinnengestalten auch bei Frauen ist, die innerhalb der christlichen Kirche engagiert sind.

Der Prozeß der kritischen Auseinandersetzung mit kirchlich-christlicher Religion führt bei einigen Frauen dazu, daß sie außerhalb der christlichen Tradition nach religiösen Gestaltungsmöglichkeiten suchen, die ihren Vorstellungen eher entsprechen. Entscheidende Impulse für die Entwicklung einer nachchristlichen Spiritualität von Frauen gingen im deutschsprachigen Raum besonders von Heide Göttner-Abendroth aus. Sie stellt in ihren Büchern nicht nur die These von der allen patriarchalen Religionen vorausgegangenen matriarchalen Religion auf, in der eine dreifaltige Göttin verehrt wurde, sondern entwickelte auch Entwürfe einer neuen spirituellen Praxis. Vor einigen Jahren gründete sie eine Akademie, in der die von ihr vertretene Spiritualität in Workshops, Vorträgen und Seminaren sowohl praktiziert als auch theoretisch weitergedacht wird.⁶⁰

57) So z. B. SORGE (⁴1987) und WEILER (1984).

58) SORGE (⁴1987), S. 119 ff.

59) S. beispielsweise MULACK (1983).

60) GÖTTNER-ABENDROTH (⁴1984), (²1984), (1988) sowie (1991). Heide Göttner-Abendroth ist seit 1986 Leiterin und Gründerin von "Hagia", Akademie und Coven für kritische matriachale Forschung und Erfahrung.

2. Die "neuen Hexen"

Die Frauen, die sich auf Göttinnengestalten beziehen und sich dabei bewußt von der jüdisch-christlichen Religion abgrenzen, berufen sich häufig auf sehr alte vorchristliche Traditionen von Hexenwissen, Magie und Ritualen. Hinzu kommen aber auch eine ganze Reihe von Neuerungen und kreativen Erweiterungen, die aus dem gegenwärtigen Erleben und aus der aktuellen Auseinandersetzung von Frauen mit Religion und Gesellschaft gewonnen werden. Diese Frauen bezeichnen sich selbst als "neue Hexen".⁶¹

Auch das Spektrum dieser neuen "Hexengruppen" ist sehr vielfältig und unterschiedlich. Allen gemeinsam ist der Bezug auf bzw. die Verehrung einer Göttin - mit allerdings vielen möglichen Namen und Erscheinungsformen und Aspekten. Die Göttin gilt als Quelle allen Lebens und steht in engem Bezug zu ihrem Gefährten, dem Sohn-Geliebten, dem "gehörnten Gott" der Jagd und des Tierlebens.⁶² Die Göttin wird in dreifacher Gestalt - als Mädchen, reife Frau und Greisin/weise Alte - verehrt, die die verschiedenen Lebensphasen einer Frau ausdrücken. Der Menstruationszyklus und die Phasen des Mondes werden als symbolischer Ausdruck dieses Zyklus gesehen. Die Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft gelten als Manifestation der Göttin. Sie wird überall in der Natur gegenwärtig und in jeder Frau vorhanden/lebendig gedacht. Feste zu Ehren der Göttin orientieren sich am Verlauf der Jahreszeiten und an den Vorgängen in der Natur; sie kehren zyklisch jedes Jahr wieder.

3. Die Göttin als internalisiertes psychologisches Konzept

Noch stärker entfernt von jeder Verbindung mit religiösen Traditionen und rituellen Vorschriften sind Frauen, die Bilder von Göttinnen als symbolischen Ausdruck und Spiegelbild eigener Persönlichkeitsanteile verstehen. Ihnen

61) Die Verwendung des Begriffs "Hexe" ist nicht unproblematisch, da er nicht nur als Selbstbezeichnung heutiger Frauen verwendet wird, sondern beispielsweise auch als Schimpfwort oder abwertendes Etikett für Feministinnen benutzt wird. Vgl. dazu: PAHNKE (1989). Ich verwende den Begriff "neue Hexen" deshalb, weil bestimmte Frauen sich selbst ausdrücklich als "Hexen" bezeichnen und damit einerseits auf die historischen Hexen Bezug nehmen und andererseits diesen Begriff als Symbol neuer-alter weiblicher Macht verstehen. Vgl. dazu STARHAWK (21985), S. 20 f.

62) Vgl. dazu KING (1987) und STARHAWK (21985), S. 30 f., 50 ff. u. 144 ff.

geht es weniger darum, die historischen Zusammenhänge von Göttinnen und deren Verehrung aufzudecken oder selber eine rituelle Form der Verehrung zu entwickeln. Göttinnen und Mythen werden in erster Linie als inspirierende und begleitende Bilder beim Prozeß der eigenen Selbstwerdung gesehen. Die Beschäftigung mit verschiedenen Göttinnen soll zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den eigenen Kräften, Schwächen und Entfaltungsmöglichkeiten führen. Die Göttin bzw. die Palette von Göttinnenfiguren steht für die Vielfalt weiblicher Persönlichkeitsanteile und soll dazu verhelfen, Hindernisse, Hemmungen und Verwundungen auf dem Weg zu sich selbst zu überwinden und zu einem vollständigeren Bewußtsein des Selbst, des Frau-Seins führen.

Literaturbeispiele für diese Richtung sind z. B. Marion Woodman mit ihrem programmatischen Buchtitel "Leben aus der Kraft der Göttin" (1988),⁶³ Jean S. Bolen mit "Göttinnen in jeder Frau" (1986) und auch Elisabeth Hämmerlings Buch "Mondgöttin Inanna" (1990).

Es sind vielfach Therapeutinnen aus der Tradition der analytischen Psychologie C. G. Jungs, die sich auf diese Weise mit Göttinnengestalten beschäftigen. Im Rahmen der tiefenpsychologischen Therapie, in Traumanalysen und Deutungen von Phantasien und Visionen soll ein Abstieg in das Unbewußte, in den Bereich der Göttin vorgenommen werden. So wie vergessene Göttinnenbilder wiederentdeckt und neu gesehen werden können, sollen auch verschüttete Aspekte der Persönlichkeit ans Licht, d. h. ins Bewußtsein geholt und integriert werden.⁶⁴

Die Göttin Inanna wird häufig von Frauen aufgegriffen, die sich im zuletzt genannten Sinne mit Göttinnen beschäftigen, d. h. historische Bilder und Mythen in die eigene Lebenswelt holen und durch die innerpsychische Auseinandersetzung mit ihnen zu einem neuen Selbstverständnis auch in religiös-spirituelle Hinsicht kommen wollen. Zu dieser Gruppe von Frauen gehört auch Silvia Brinton Perera, die in ihrem Buch "Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: Eine Initiation für Frauen" (1988) den Nachvollzug des Unterweltsganges der Inanna als Weg der Selbstwerdung (psychisch und spirituell) für Frauen beschreibt. Anhand dieses Buches soll im folgenden beispielhaft eine Umgangsweise heutiger Frauen mit Göttinnen bzw. deren Mythen beschrieben und analysiert werden.

63) Und auch WOODMANN (1987).

64) In dieser Hinsicht haben Brinton Perera, Woodmann und Bolen dieselbe Herangehensweise.

Die Göttin Inanna im psycho-spirituellen Konzept Silvia Brinton Pereras

Silvia Brinton Perera ist eine amerikanische Therapeutin aus der Schule der Jungschen Tiefenpsychologie. In ihrem Buch berichtet sie sowohl von ihrer eigenen Auseinandersetzung als auch der ihrer Patientinnen mit Inannas Gang in die Unterwelt. Der erste Satz ihres Buches kann als programmatisch für ihre Grundüberzeugung bzw. ihren Umgang mit den Mythen der Göttin Inanna gelten:

"Für die moderne Frau, die nach Ganzheit sucht, ist die Rückkehr zur Göttin lebenswichtig, damit sie sich aus dem weiblichen Urgrund und Geist erneuern kann."⁶⁵

S. Brinton Perera interpretiert die verschiedenen Aspekte der Göttin als Persönlichkeitsanteile in jeder Frau und sieht im Unterweltsgang der Inanna einen Abstieg in die Tiefe des weiblichen Unbewußten. Durch Annäherung an die eigenen Tiefenschichten des Bewußtseins, die einer Initiation in das Wesen der "Göttin der Tiefe" entsprechen, sollen Frauen in ihrem Selbstwertungsprozeß unterstützt werden. Es ist das Ziel der Autorin, Frauen bei der Suche nach ihrem "weiblichen Urgrund" und nach ihrer "Ganzheit" zu unterstützen.⁶⁶ Der Weg dieser Selbstwertung wird als "Rückkehr" bzw. als Einweihung in die verschiedenen Aspekte der Göttin aufgefaßt.⁶⁷

S. Brinton Perera zeichnet den Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt sehr differenziert nach und übersetzt die darin auftretenden Gestalten und den Handlungsablauf in die Begrifflichkeit Jungscher Psychologie. Sie interpretiert sowohl das Geschehen als auch die verschiedenen Gottheiten als Symbolisierungen innerpsychischer Bilder und Vorgänge. Die Perspektive der Autorin ist sehr stark von ihrer theoretischen Verankerung in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs und den praktischen Erfahrungen aus ihrer Arbeit als Therapeutin geprägt. Es geht ihr nicht darum, herauszufinden, welche

65) BRINTON PERERA (1988), S. 8.

66) Schon die Verwendung dieser Begrifflichkeit weist darauf hin, daß die Autorin ganz im Sinne Jungs von der Existenz eines unbewußten und geschlechtsspezifischen Anteils der Psyche ausgeht. Die angestrebte "Ganzheit" der Persönlichkeit - d. h. ein ausgewogenes Verhältnis zwischen bewußten und unbewußten Strebungen - soll durch eine Integration dieses Anteils der Psyche erreicht werden.

67) Vgl. BRINTON PERERA (1988), S. 8 f. u. 14.

Bedeutung diese Göttinnen und Mythen religionshistorisch gehabt haben könnten, sondern lediglich um eine lebendige Auseinandersetzung und Übertragung in die Lebenssituation heutiger Frauen. Häufig werden dabei Träume und Äußerungen ihrer Klientinnen herangezogen, die die Entsprechung realer Lebenskonflikte gegenwärtiger Frauen mit den in Göttinnen archetypisch symbolisierten Mustern belegen sollen.

Im wesentlichen geht es S. Brinton Perera darum, den Mythos von Inannas Abstieg in die Unterwelt im Verlauf eines therapeutischen Prozesses als Projektionsfeld für Frauen zu nutzen. Der Mythos dient als Bildmaterial und Inspiration für den innerpsychischen Prozeß der Kontaktaufnahme und Konfrontation mit dem eigenen Unbewußten. Mit diesem Prozeß sei die Bereitschaft verbunden, in die dunklen, verdrängten und unbewußten Aspekte des eigenen Selbst vorzudringen. Durch diesen neuen Zugang zum Unbewußten könne eine tiefgreifende Veränderung der Persönlichkeitsstruktur erreicht werden, wobei allerdings bis dahin gültige Muster und Aspekte der Persönlichkeit aufgegeben werden müßten.⁶⁸

Im Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt werde gerade dieser Prozeß deutlich. Schritt für Schritt muß Inanna ihre Bekleidung und die Insignien ihrer Macht ablegen, müssen Schutz- und Abwehrmechanismen der Persona, bisherige Identifikationsmuster, abgebaut werden.⁶⁹ Die in dieser Phase entstehenden Ängste, Schmerzen oder die Erfahrung der Ausweg- und Hilflosigkeit müßten ausgehalten werden, bis sich eine Lösung, ein Rückweg aus dieser Starre, diesem Leiden zeige. Der große emotionale Einbruch dieser Erfahrung bewirke dann eine Veränderung bisheriger Energiemuster und eröffne damit den Zugang zu bisher unbewußten Schichten des Selbst. Auf diese Weise erfolge der Tod aller falschen Identifizierungen und die Neugeburt eines "authentischen, echten und ausgeglichenen Ego".⁷⁰ Diese Reise in die eigene Tiefe bzw. der Nachvollzug des Unterweltsganges der Göttin entspricht nach S. Brinton Perera sowohl dem Weg der Einweihung und Initiation in Mysterien als auch dem Ziel einer therapeutischen Regression und Veränderung der Persönlichkeit.⁷¹

68) Vgl. BRINTON PERERA (1988), S. 17 ff.

69) In Anlehnung an die Jungsche Terminologie versteht Brinton Perera unter Persona die soziale Rolle des Individuums, die aufgrund gesellschaftlicher Erwartungen im Laufe der Sozialisation erworben wird. Eine zu starke Identifizierung mit einer bestimmten Rollenzuweisung kann nach Brinton Perera die psychische Entwicklung eines Individuums hemmen. Vgl. BRINTON PERERA (1988), S. 149.

70) Ebd., S. 19. Das Ego (Ich) gilt bei Brinton Perera als das Zentrum des Bewußtseins, das sich aber auch auf unbewußte Inhalte beziehen kann. Vgl. ebd., S. 148.

71) Vgl. ebd., S. 18, 79, 85 f. u. 144 f.

Frauen, die abgeschnitten von ihren im Verborgenen liegenden unbeachteten Affekten leben, erleben nach Aussage S. Brinton Pereras diese "Energien der dunklen Göttin" häufig als Depression, Hilflosigkeit, Leiden an innerer Leere und Sinnlosigkeit. Sie fühlen sich von Emotionen überwältigt und leiden an psychosomatischen und psychischen Erkrankungen. Auf diese Weise fordere Ereškigal eine Konfrontation mit den abgespaltenen Energien und Affekten und mache Inannas Gang in die Unterwelt ebenso unumgänglich wie den Abstieg heutiger Frauen in die dunklen Bereiche des eigenen Inneren.⁷² Nur in der bewußten Auseinandersetzung mit diesen Schattenseiten, mit dem Tod und der Vernichtung könne die stärkende Erfahrung gemacht werden, daß dieser Tod nicht das Ende und daß die Zerstörung nicht nur destruktiv, sondern auch Ausgangspunkt für neues Leben und Veränderung sei.

Die rückkehrende Göttin Inanna ist im Mythos von Dämonen begleitet und nach Beschreibung S. Brinton Pereras voller Negativität auf der Suche nach einem Sündenbock. Die Rückkehr der bislang verdrängten "Schattenkräfte" könne genauso wild und dämonisch sein, voller Wut und auch Angst bezüglich der neuen Situation. Diese Gefühle und Energien müßten erst langsam "gezähmt" und in die bewußte Handlungsebene der Persönlichkeit integriert werden.

Auch für die Phase der Neuorientierung nach der Rückkehr aus dem Bereich der Tiefe, des Unbewußten findet S. Brinton Perera eine Entsprechung im Mythos. Indem Inanna Dumuzi als Ersatz für sich der Unterwelt, d. h. dem Tod ausliefert, verlange sie damit von ihm, daß er ebenso wie sie die Reise in die Unterwelt auf sich nehmen soll. Dumuzi repräsentiere die Identifizierung mit der unbewußten männlichen Seite der Persönlichkeit (die Animus-Haltung⁷³), die die Frau überwinden bzw. töten muß, um Zugang zur eigenen weiblichen Stärke zu gewinnen.⁷⁴

Die Göttinnen Inanna und Ereškigal stehen bei S. Brinton Perera für zwei "archetypisch weibliche" Energiemuster: Inanna für die obere bewußte Welt der Leidenschaften und kollektiven Beziehungen, Ereškigal für die Welt des kollektiven Unbewußten, der Dunkelheit und des Todes. Die Erfahrung dieser beiden gegensätzlichen Bereiche sei für Frauen "wertvoll und heilig". Mit der Gestalt der Geštinanna stelle der Mythos dann eine Frauengestalt vor, die sich den Umwandlungsprozessen von Leben und Tod hingebende und

72) Vgl. ebd., S. 36 ff.

73) Vgl. z. B. ebd., S. 124. Nach Brinton Perera führt eine starke Identifizierung der Frau mit dem Animus zu einer starren und rechthaberischen Persönlichkeit.

74) Vgl. ebd., S. 120 f. u. 127 ff.

den dunklen Kräften der Unterwelt begegne, ohne sie zu verdrängen. Damit sei gerade Geštinanna ein positives Vorbild für Frauen.⁷⁵

Der Kreis der Frauen, die sich mit dieser Spiritualität verbunden fühlen, Literatur dazu veröffentlichen, Vorträge halten oder Workshops u. ä. anleiten, ist im Vergleich zu kirchlich-christlich engagierten Frauen nicht sehr groß. Genauere Informationen liegen bislang nicht vor. Vermutungen ließen sich allenfalls aus den Verkaufszahlen der Bücher oder aus einer Erhebung der Beteiligung an entsprechenden Seminaren, Workshops u. ä. ziehen. Offensichtlich jedoch geht von diesem relativ kleinen Kreis große Anziehung und Ausstrahlungskraft aus. Die Thematisierung neuer Formen weiblicher Spiritualität in den Medien kann als Bestätigung dafür angesehen werden.

Aus den biographischen Informationen über die Buchautorinnen geht hervor, daß diese zumeist aus der akademisch gebildeten Mittelschicht stammen. Nicht selten haben diese Frauen eine theologische Vorbildung. Ihr Interesse an Religion ist häufig durch eine Verbindung von Theologie und/oder Religionsgeschichte, Psychologie und Feminismus gekennzeichnet.

Das von mir vorgestellte Beispiel steht für eine Strömung neuer Spiritualität von Frauen, deren Grundlage die Jungsche Tiefenpsychologie bildet. Dabei werden sowohl theoretische Modelle, z. B. die Annahme von Archetypen oder die Existenz eines Animus im Unbewußten der Frau, als auch die Terminologie C. G. Jungs weitgehend unkritisch übernommen; wobei allerdings im Unterschied zu Jung die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit *weiblichen* Figuren des Unbewußten hervorgehoben wird. Laut S. Brinton Perera besteht für Frauen die Hauptaufgabe nicht wie nach C. G. Jung darin, ihre Animusanteile (d. h. die unbewußten männlichen Anteile der Psyche) zu integrieren, sondern die männlich geprägte Animus-Haltung abzulegen und nach der eigenen, "ursprünglichen Weiblichkeit" zu suchen.⁷⁶

Der hier vorgestellte Umgang mit einer Gottheit entspricht weniger einem religiösen Ritual oder einer kultischen Verehrung von Gottheiten, wie sie beispielsweise von den "neuen Hexen" ausgeübt wird, sondern läßt sich eher als "*psycho-spiritueller*" Prozeß charakterisieren, der in der Regel im Rahmen einer therapeutisch angeleiteten Sitzung stattfindet. Als Merkmale einer solchen

75) Vgl. ebd., S. 142 ff.

76) Nach Jung steht für eine gelungene Persönlichkeitsentwicklung die Auseinandersetzung mit dem gegengeschlechtlich gedachten Anteil der Psyche, dem Animus bei den Frauen und der Anima bei den Männern, im Vordergrund. Brinton Perera hingegen betont die Wichtigkeit der Annäherung an die "ursprüngliche, verborgene Weiblichkeit" sowohl für Männer als auch für Frauen. Vgl. dazu JUNG (1979), S. 207-232 und BRINTON PERERA (1988), S. 19, 37 f., 85 ff. u. 141.

"Psycho-Spiritualität", wie sie an S. Brinton Pereras "Göttin der Tiefe" exemplarisch dargestellt wurde, lassen sich zehn Aspekte kennzeichnen:⁷⁷

1. Die Göttin gilt als Bild des eigenen weiblichen Selbst. Verschiedene Göttinnen bzw. verschiedene Aspekte der Göttinnen symbolisieren unterschiedliche Persönlichkeitsanteile.
2. Die Göttin hat viele Namen. Je nach individueller Bedürfnislage und Sympathie werden unterschiedliche Göttinnengestalten bzw. Aspekte von Göttinnen herangezogen.
3. Grundannahme ist, daß es eine zwar verborgene, ins Unbewußte verdrängte und oftmals abgewertete, aber in den tiefsten Schichten der Persönlichkeit doch vorhandene, spezifische Weiblichkeit gibt, die es wiederzuentdecken gilt. Symbol dieses "weiblichen Urgrundes" ist eine ursprünglich und ganzheitlich gedachte Göttin.
4. Das Wirken und die lebendige Existenz der Göttin wird in der Realität eigener Gefühle und in persönlichen Beziehungen erfahren.
5. Eine kultische oder rituelle "Verehrung" der Göttin gibt es nicht. Die Annäherung an die tiefen Schichten des Bewußtseins wird als Kontaktaufnahme mit der Göttin verstanden.
6. Zur Bebilderung dieser innerpsychischen Prozesse werden Symbole, Mythen und Gottheiten aus unterschiedlichen religionsgeschichtlichen und geographischen Kulturkreisen herangezogen. Die Auswahl orientiert sich am subjektiven Interesse der jeweiligen Frauen. Der historische Kontext bleibt in der Regel unbeachtet; im Vordergrund steht eine Neuinterpretation aus weiblicher Perspektive und eine Übertragung in die Gegenwart.
7. Das angestrebte Ziel ist die "Ganzwerdung" der Persönlichkeit. So wie für die früheste Zeit die Existenz einer ganzheitlichen Göttin angenommen wird, so wird für die Gegenwart bzw. Zukunft ein Persönlichkeitsideal für Frauen entworfen, in dem es keine Abspaltungen irgendwelcher Eigenschaften geben soll.
8. Es findet eine Umwertung statt. Die Integration bisher als unweiblich und gerade an Frauen negativ bewerteter Eigenschaften, wie z. B. Zorn, Ehrgeiz, leidenschaftliche und aktive Sexualität und auch zerstörerische

77) Weitere wichtige Vertreterinnen dieser Richtung sind z. B. Woodmann, Bolen (s. o.) und Rüttner-Cova (1986).

Kräfte, sollen zur Entwicklung einer ganzheitlichen Persönlichkeit führen, in der diese Anteile ihre aus dem Unbewußten wirkende Macht verlieren.

9. Die Annäherung an die Göttin, gestaltet als innerpsychische Reise in das Unbewußte, soll eine Neustrukturierung der Persönlichkeit, innere Harmonie und auch die Heilung psychischer Störungen bewirken.
10. Die introspektive, in der Regel therapeutisch angeleitete Beschäftigung mit dem innerpsychischen Erleben, mit Träumen, Phantasien usw. gilt als spiritueller Vorgang und wird mit der Initiation in Mysterien verglichen.⁷⁸

Festzuhalten bleibt, daß die hier vorgestellte Richtung neuer, spiritueller Orientierung von Frauen durch die Konzentration auf ausschließlich weibliche Gottheiten gekennzeichnet ist. Göttinnen fungieren dabei in erster Linie als neues-altes Vorbild für ein verändertes Selbstverständnis heutiger Frauen, das im Rahmen eines therapeutisch angeleiteten Prozesses erarbeitet werden soll. Die Grenzlinie zwischen Therapie und Spiritualität ist dabei verschwommen, da durch die Beschäftigung mit Gottheiten und Mythen nicht nur psychische Störungen geheilt, sondern auch ein neues spirituelles Selbstverständnis der Frauen erreicht werden soll.

Aspekte von Göttinnen-Spiritualität im Kontext des religiösen Wandels der Gegenwart

Im folgenden beschreibe ich in vier Thesen Merkmale für neue Orientierungen im religiösen Bewußtsein, die mit der Veränderung der modernen Gesellschaft einhergehen und stelle sie mit charakteristischen Zügen der hier vorgestellten Richtung neuer spiritueller Orientierung von Frauen in Zusammenhang.⁷⁹ Es soll deutlich werden, daß Aspekte dieser Göttinnen-Spiritualität als ein typischer Ausdruck der Veränderung der religiösen Kultur der Gegenwart gesehen werden können.

78) Es werden jedoch keine weiteren Aussagen über eine mögliche Ritualpraxis oder einen kultischen Nachvollzug der erwähnten Mysterien gemacht.

79) Vgl. dazu in diesem Aufsatz den Abschnitt "Zur Aktualität weiblicher Gottheiten".

Der Abschied von Gottvater

Vor dem Hintergrund besserer Ausbildung und Bildung und eigenständigerer Lebensführung gewannen Frauen bezüglich ihrer gesellschaftlichen Stellung mehr Selbstbewußtsein und verschiedenste fachliche Kompetenzen. Das traditionelle, christlich-kirchliche Idealbild einer Frau geriet in immer größeren Widerspruch zum veränderten Selbstbild heutiger Frauen. Eine Vielzahl biographischer Literatur von Frauen belegt die Wut, Empörung, Trauer und die Stärke, mit denen sich Frauen gegen die alten Bilder einer gottgefälligen und dienenden Weiblichkeit wehren.⁸⁰

Frauen kritisieren die ausschließlich männlich geprägte Rede vom Göttlichen, das Privileg männlicher Amtsträger in den christlichen Kirchen, die frauendiskriminierende Sicht des Weiblichen in der Theologie und Kirchengeschichte, das Fehlen weiblicher Erfahrungszusammenhänge in der religiösen Praxis und die Reduzierung der Frauenrolle auf die gehorsame, keusche Dienerin Gottes und der Männer.⁸¹

Viele Frauen finden im Rahmen der kirchlich-christlichen Tradition keine geeigneten Vorbilder und beschäftigen sich stattdessen verstärkt mit weiblichen Gottheiten als positiven Identifikationsmustern. Über die Identifikation mit Göttinnenbildern soll eine Befreiung von männlicher Bevormundung erreicht und dazu beigetragen werden, daß Frauen an ihre eigene Stärke und Macht glauben lernen und sich nicht länger als minderwertige Abbilder eines männlichen Ideals fühlen müssen.⁸²

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum die Auseinandersetzung mit Aspekten der Göttin Inanna für einige Frauen wichtig wird. Gerade an dieser Göttin kommen - wie schon oben erwähnt - Eigenschaften und Verhaltensweisen zum Tragen, die lange Zeit als "unweiblich" klassifiziert wurden und nicht als Persönlichkeitsanteile von Frauen denkbar waren. Es ist naheliegend, daß in der Auseinandersetzung mit Mythen dieser Göttin Frauen sich Aspekte wie Stärke, Durchsetzungsvermögen, selbstbewußte und aktive Sexualität als Anteile der eigenen Persönlichkeit zurückerobern wollen. So wird der Nachvollzug des Unterweltsganges der Göttin Inanna in einer therapeutisch angeleiteten Sitzung bei S. Brinton Perera als Weg zur Integration bisher verborgener und/oder mißachteter Persönlichkeitsanteile (z. B. Aggression) angesehen. Meiner Ansicht nach liegt hier die stärkste Motivation für die Suche nach neuen Formen weiblicher Spiritualität und zwar sowohl in der eige-

80) Vgl. z. B. JANNBERG (1983), DIES. (⁴1984), KRATTIGER (²1984).

81) Vgl. z. B. KING (1983).

82) Vgl. CHRIST (1979).

nen als auch in fremden religiösen Traditionen: Weiblichkeit soll nicht länger ein defizitäres und minderwertiges Abbild von Männlichkeit sein.

Das Selbst wird zum Mittelpunkt von Religiosität

Die Kritik an etablierten Institutionen und von außen gesetzten Normen und Zwängen für Verhalten und Lebensgestaltung entspricht der Ablehnung einer autoritären Struktur in der Beziehung zwischen Mensch und Gottheit. Frauen wollen sich nicht länger an ein männlich geprägtes Verständnis von Religion anpassen oder sich der Autorität männlicher Normen oder Gottheiten unterordnen. Sie wollen selber Subjekt ihrer Religiosität sein und aktiv und selbstbestimmt ihrer Spiritualität Ausdruck und Gestalt geben. Nachdrücklich wird von vielen Frauen der Bezug auf das eigene Selbst als Quelle und Ausgangspunkt für die Entwicklung von Spiritualität betont.

Das Bestreben, in der Konzentration auf das eigene Selbst die Quelle einer originären "weiblichen Identität" zu finden, wird in vielen Äußerungen deutlich.⁸³ Begriffe wie "Quelle", "Hinter-Grund" und "ursprünglich" weisen darauf hin, daß von der Existenz bzw. Auffindbarkeit einer, wenn auch tief verborgenen und lange unterdrückten, Weiblichkeit ausgegangen wird, die trotz widrigster gesellschaftlicher und sozialer Bedingungen im Inneren jeder Frau vorhanden und wieder auffindbar sein soll.⁸⁴ Gerade dieser Aspekt wird von S. Brinton Perera immer wieder betont. Bilder und Mythen von Göttinnen gelten als symbolischer Ausdruck eigener, meist unbewußter Persönlichkeitsanteile. Die Auseinandersetzung mit ihnen soll den Zugang zu tiefen Schichten des Selbst und damit "urweiblichen Instinkten und Energiemustern"⁸⁵ ermöglichen. Eine Vorstellung von der Göttin als außerhalb oder unabhängig von der eigenen Person existierender Absolutheit gibt es dabei nicht. Das Wirken und die Existenz des Göttlichen wird in der Unmittelbarkeit eigener Gefühle und in Beziehungen zwischen Menschen erfahren.

83) Vgl. KRATTIGER (²1984), S. 16 u. BRINTON PERERA (1988) passim.

84) Die Auseinandersetzung mit diesen unterdrückten weiblichen Kräften gilt nach Brinton Perera als wichtigste Aufgabe heutiger Frauen, um der zerstörerischen Wirkung patriarchaler Kultur etwas entgegenzusetzen. S. Anm. 76, so z. B. auch DALY (1986), S. 61 u. 71.

85) BRINTON PERERA (1988), S. 8.

Die Suche nach "Ganzheit"

Die Kritik an einer einseitig an technischer Rationalität und wirtschaftlichem Wachstum orientierten Gesellschaft ging einher mit dem Bedürfnis nach einem Menschenbild, das Körperlichkeit, Gefühle, Phantasien und das Unbewußte im Vergleich zur rationalen Erkenntnis nicht abspaltet und abwertet, sondern als gleichrangig betrachtet.⁸⁶ Gerade Frauen haben unter der Abwertung und Abspaltung solcher Aspekte gelitten, da diese als dem Männlichen entgegengesetzt und damit oft negativ gewertet gesehen wurden.

Bei S. Brinton Perera wird die Kontaktaufnahme mit einer Göttin als Ausdruck der Beschäftigung mit dem eigenen Unbewußten und den abgespaltenen und abgewerteten Aspekten gesehen, durch die ein wichtiger Schritt in der Entwicklung zu einer "ganzheitlichen" Persönlichkeit erreicht werden soll. S. Brinton Pereras Wunsch, eine Integration bisher abgewehrter Persönlichkeitsanteile zu erreichen, kann durchaus als Versuch gesehen werden, der von vielen Frauen gewünschten "ganzheitlichen" Sichtweise des Menschen näherzukommen.

Die Faszination von Mythen, Symbolen und Göttinnen

Sicherlich hat die Einsicht, daß auch differenzierteste Wissenschaft und Technik keine Garantie für die Lösung dringender individueller und kollektiver Probleme bieten, viel dazu beigetragen, daß in den letzten Jahren das Interesse an verschiedenen esoterisch-spirituellen Modellen des Menschen und der Welt stark zugenommen hat. Die Hoffnung auf eine Veränderung des Menschen und eine Verbesserung der Lebensbedingungen gründet sich gegenwärtig weniger auf wissenschaftliche Erkenntnis und technischen Fortschritt, sondern vielmehr auf eine Veränderung des Bewußtseins.

Das Bedürfnis nach der "Wiederverzauberung der Welt"⁸⁷ spiegelt sich im großen Interesse an Märchen, Mythen und göttlichen Gestalten wider. Die Fülle unterschiedlichster religiöser und philosophischer Erscheinungen quer

86) Vgl. z. B. BECK (1986), CAPRA (1982). Das Ideal einer "ganzheitlich"-harmonischen Lebensführung und Weltansicht findet sich in beinahe jeder Veröffentlichung der sog. New-Age-Literatur. In entsprechenden Publikationen von Frauen kommt dann häufig noch die Idee des Matriarchats als Konzept einer solchen "ganzheitlichen" Gesellschaftsstruktur hinzu. S. z. B. GÖTTNER-ABENDROTH (⁴1984 u. 1988) sowie WEILER (1984).

87) BERMAN (1985).

durch die gesamte Kultur- und Religionsgeschichte wird ausgenutzt, um diejenigen Elemente ausfindig zu machen, die dem jeweiligen Bedürfnis nach individueller spiritueller Gestaltung entsprechen.

Mit der "Wiederbelebung" alter weiblicher Gottheiten wird der Versuch unternommen, die jahrtausendelange Dominanz männlicher Symbolisierung durch den Entwurf eines von Männern unabhängigen, originär weiblichen Modells, dem Bild der Göttin, zu durchbrechen.⁸⁸ Der Umgang mit historischen Daten ist dabei häufig selektiv und ungenau - das soll hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden.⁸⁹ Gottheiten und Mythen gelten eher als inspirierende Vorgabe, die je nach Bedürfnislage verändert werden kann.⁹⁰ Die Zuschreibungen, die heute diesen Göttinnen gegeben werden, müssen deshalb weitgehend als kreative Erweiterungen und Neukonstruktionen der historischen Bruchstücke gesehen werden.

Auch Silvia Brinton Pereras Beschäftigung mit Inannas Gang in die Unterwelt kann als kreative Wiederbelebung eines Göttinnen-Mythos verstanden werden. Göttinnen und Mythen werden von ihr als "Projektionsfelder" zur Heilung psychischer Störungen verwendet, die religionshistorische Bedeutung der Gottheiten und Texte ist dabei von geringer Bedeutung.⁹¹ Die Bedeutung der Wiederbelebung alter Göttinnen durch gegenwärtige Frauen liegt jedoch weniger in der korrekten Rezeption historischer Gegebenheiten, sondern viel mehr in der Art und Weise, wie diese als inspirierende Momente bei der Entwicklung neuer Spiritualität wirksam werden.⁹²

88) Vgl. dazu GOLDENBERG (1990).

89) So gibt beispielsweise Göttner-Abendroth noch immer Inannas Suche nach ihrem Geliebten Dumuzi als Motiv für deren Unterweltsgang an, obwohl dieses durch neueres Quellenmaterial längst widerlegt ist. Vgl. GÖTTNER-ABENDROTH (⁴1984), S. 65 u. in diesem Aufsatz der Abschnitt "Der Mythos von Inannas Gang in die Unterwelt". Auch Weiler geht selektiv vor. Sie hebt zwar den erotisch-sexuellen Aspekt der Istar stark hervor, die kriegerisch-zerstörerische Seite dieser Göttin wird von ihr jedoch kaum beachtet bzw. als "patriarchale Abspaltung" der ehemals kosmischen Göttin klassifiziert. Vgl. dazu WEILER (1984), S. 48 f.

90) So schreibt z. B. Starhawk: "Einige der Geschichten sind eine Neuerzählung des Mythos des Abstiegs der Inanna. Im Original sind die Tore, die sie zur Unterwelt überwinden muß, sieben an der Zahl. In meiner Fassung gibt es nur fünf - weil das die Anzahl war, die ich brauchte. Wenn die Mythen für uns lebendig werden, verändern sie sich auch." STARHAWK (1991), S. 11.

91) Vgl. BRINTON PERERA (1988), S. 13.

92) Vgl. GOLDENBERG (1990), S. 18.

Schluß

An dem hier vorgestellten Beispiel zeigt sich deutlich, daß die Suche nach einem neuen spirituellen Selbstverständnis für Frauen sehr eng an die Beschäftigung mit geschichtlichen Vorbildern und anthropomorphen Gottesvorstellungen geknüpft ist. Göttinnen bzw. Weiblichkeit werden dabei zu Grundsymbolen erhoben, die als Gegenbild zu der gesamten, als unterdrückerisch und zerstörerisch erlebten patriarchalen Kultur gestellt werden. Es bleibt jedoch zu fragen, ob die Setzung einer unabhängig von persönlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen im Unbewußten *jeder* Frau existierenden "Weiblichkeit" zur Entwicklung eines veränderten Selbstbildes für heutige Frauen tatsächlich ein hilfreiches Konzept sein kann.

Die Annahme der Existenz eines "urweiblichen" Kerns im Unbewußten korreliert mit der Auffassung, daß es lediglich einer intensiven Auseinandersetzung mit den unbewußten Persönlichkeitsanteilen einer Frau bedarf, um eine Lösung für das Leiden an patriarchalen Strukturen zu erreichen. Die Hoffnung auf ein verbessertes individuelles und gesellschaftliches Leben zentriert sich also auf die Entdeckung des "weiblichen Unbewußten", das im Laufe eines introspektiven Prozesses aktiviert werden soll. Unberücksichtigt bleibt dabei die Frage, inwieweit die konkreten sozialen Lebensbedingungen und -erfahrungen, die ja in aller Regel im Rahmen einer patriarchal geprägten Sozialisation gemacht werden, auch die tiefen Schichten/das Unbewußte der Persönlichkeit beeinflussen und verändern. Es bleibt fraglich, ob der vielzitierte "weibliche" Kern des Unbewußten tatsächlich unbeschädigt von der jahrhundertelangen patriarchalen Geschichte vorhanden und aktivierbar ist. Diese Vorstellung scheint in erster Linie Ausdruck des Wunsches nach einer originär weiblichen Lösung individueller und gesellschaftlicher Probleme zu sein. Die Wirksamkeit und Wichtigkeit der äußeren Lebensumstände wird bei S. Brinton Perera nur sehr gering eingeschätzt. Die Nichtbeachtung des soziokulturellen Umfeldes kann leicht zur Ausblendung wichtiger realer Lebenszusammenhänge führen.

Mit einer solchen Schwerpunktsetzung befinden sich Frauen unverändert in der ihnen traditionell zugeordneten Rolle: Sie kümmern sich mehr um das Individuelle, die Gefühle und das Private als um das Gesellschaftliche, das Sachliche oder das Politische. Sie werden dazu aufgefordert, in erster Linie individuelle Lösungsstrategien zu entwickeln, statt den Blick auf die Veränderung von verursachenden Strukturen zu richten. In dieser Hinsicht bewegt sich S. Brinton Perera aus dem üblicherweise vorgegebenen Spielraum für weibliche Lebensentwürfe und Betätigungsfelder nicht hinaus. Die Einbeziehung politischer und sozialer Aspekte, eine differenzierte Auseinandersetzung mit

der Verinnerlichung männlich geprägter Werte und Normen seitens der Frauen in patriarchalen Gesellschaften⁹³ fehlt bei S. Brinton Perera. Wenn jedoch das Leiden der Frauen an den Inhalten und Strukturen patriarchaler Religionen und Gesellschaften analysiert und einer Lösung zugeführt werden soll, ist meiner Ansicht nach gerade die Auseinandersetzung mit bisher von Männern dominierten Gebieten wie z. B. der Verteilung und Besetzung wirtschaftlicher und politischer Machtpositionen und die Analyse des sozialen Gefüges eine zentrale Aufgabe.

Literatur

- Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*. HG: PRITCHARD, J. B. Princeton ³1966.
- BERGER, PETER L. (1965): "Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse." In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*. Vol. 1, S. 235-249.
- BERGER, PETER, L. / LUCKMANN, THOMAS (1966): "Secularization and Pluralism". In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*. Vol. 2, S. 73-86.
- BECK, ULRICH (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.
- BOLEN, JEAN SHINODA (1986): *Göttinnen in Jeder Frau. Psychologie einer neuen Weiblichkeit*. Basel.
- BRINTON PERERA, SILVIA (³1988): *Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: Eine Initiation für Frauen*. Interlaken (Toronto 1983).
- CAPRA, FRITJOF (1982): *Wendezeit. Bausteine für eine neues Weltbild*. Bern u. a.
- CHRIST, CAROL (1979): "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections". In: CHRIST, C. / PLASKOW, JUDITH (HG.): *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco.
- DALY, MARY (1980): *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*. München (USA 1973).
- DALY, MARY (1986): *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*. München.

93) So z. B. das Problem der "Mittäterschaft von Frauen", THÜRMER-ROHR (1990).

- DIJK, J. v. (1971): "Sumerische Religion." In: ASMUSSEN, J. P. / LAESSOE, J. / COLPE, C. (HG.): *Handbuch der Religionsgeschichte*. Bd. 1. Göttingen.
- EDZARD, DIETZ OTTO (1965): "Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader." In: HAUSSIG, HANS W. (HG.): *Götter und Mythen im Vorderen Orient. Wörterbuch der Mythologie*. Bd. 1. Stuttgart, S. 17-139.
- FALKENSTEIN, ADAM (1968): "Der sumerische und akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt". In: *Festschrift W. Caskel* (HG. v. E. GRÄF). Leiden.
- FALKENSTEIN, A. / SODEN, W. v. (1953): *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. (SAHG)*. Zürich.
- GAUBE, KARIN / PECHMANN, ALEXANDER v. (HG.) (1986): *Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme*. Reinbek.
- Das Gilgamesch-Epos* (1966). Herausgegeben und übersetzt von HARTMUT SCHMÖKEL. Stuttgart u. a.
- GOLDENBERG, NAOMI (1990): "The Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Thealogy". Bisher unveröffentlichtes Manuskript ihrer Rede auf dem Kongreß der *International Association for the History of Religion*. Rom 1990.
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (⁴1984): *Die Göttin und ihr Heros*. München (¹1980).
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (²1984): *Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik*. München (¹1982).
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (1988): *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*. Stuttgart u. a.
- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE (1991): *Das Matriarchat II, I. Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien*. Stuttgart u. a.
- HÄMMERLING, ELISABETH (1990): *Mondgöttin Inanna. Ein weiblicher Weg zur Ganzheit*. Zürich.
- HEIMPEL, WOLFGANG (1982): "A Catalog of Near Eastern Venus Deities". In: *Syro Mesopotamian Studies*. Vol. 4, No. 3, S. 9-22.
- HUTTER, MANFRED (1985): *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt: Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu "Nergal und Ereškigal"*. Freiburg/Schweiz, Göttingen.
- JACOBSEN, THORKILD (1976): *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*. New Haven, London.
- JANNBERG, JUDITH (1983): *Ich bin ich. Aufgezeichnet von Elisabeth Dessai*. Frankfurt/M.
- JANNBERG, JUDITH (⁴1984): *Ich bin eine Hexe. Erfahrungen und Gedanken. Aufgeschrieben von Giesela Meussling*. Bonn.
- JUNG, CARL GUSTAV (1979): *Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Gesammelte Werke*. Bd. 7. Zürich, Stuttgart.
- KING, URSULA (1983): "Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des religiösen Bewußtseins". In: WOLF, KNUT (HG.): *Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins*. München, S. 38-61.

- KING, URSULA (1987): "Goddesses, Witches, Androgyny and Beyond? Feminism and the Transformation of Religious Consciousness." In: DIES. (HG.): *Women in the World's Religions Past and Present*. New York, S. 201-218.
- KIRK, G. S. (1970): *Myth. Its Meanings and Functions in Ancient and other Cultures*. Berkeley, Los Angeles.
- KRAMER, SAMUEL N. (1963): *The Sumerians. Their History, Culture and Character*. Chicago, London.
- KRAMER, SAMUEL N. (1969): *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington, London.
- KRATTIGER, URSULA (1984): *Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität*. Zürich.
- MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH (HG.) (1984): *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat*. Frankfurt/M.
- MULACK, CHRISTA (1983): *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*. Stuttgart.
- OBERHUBER, KARL (1973): "Sumer". In: MANN, ULRICH (HG.): *Theologie und Religionswissenschaft*. Darmstadt, S. 3-27.
- OBERHUBER, KARL (HG.) (1977): *Das Gilgamesch-Epos*. Darmstadt.
- OCHSHORN, JUDITH (1983): "Ishtar and Her Cult". In: OLSON, CARL (HG.): *The Book of the Goddess. Past and Present. An Introduction to Her Religion*. New York, S. 16-28.
- PAHNKE, DONATE (1989): "Die Spur der Weisen Frauen. Von der altgermanischen Zeit über die historischen Hexen bis hin zu den heutigen feministischen Hexen." In: JANZETZKY, BIRGIT U. A. (HG.): *Aufbruch der Frauen. Herausforderungen und Perspektiven feministischer Theologie*. Münster.
- PRESTON, JAMES J. (HG.) (1982): *Mother Worship: Theme and Variations*. Chapel Hill, N. C. *Reallexikon der Assyriologie (RLA)*. Begr. v. E. Ebeling u. B. Meißner, 1932 ff., fortgef. v. E. Weidner u. W. v. Soden, hg. von D. O. Edzard. Berlin, New York 1976.
- RINGGREN, HELMER (1979): *Die Religionen des Alten Orients*. Göttingen.
- RÜTTNER-COVA, SONJA (1986): *Frau Holle. Die gestürzte Göttin: Märchen, Mythen, Patriarchat*. Basel.
- SAGGS, HENRY W. F. (1966): *Mesopotamien. Assyrer, Babylonier, Sumerer*. Zürich.
- SAHG s. FALKENSTEIN, A. / SODEN, W. v.
- SCHAUMBERGER, CHRISTINE / MAASSEN, MONIKA (HG.) (1986): *Handbuch feministische Theologie*. Münster.
- SORGE, ELGA (1987): *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*. Stuttgart.
- STARHAWK (1985): *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*. Freiburg. (Original: *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion*. New York 1979).
- STARHAWK (1991): *Mit Hexenmacht die Welt verändern*. Freiburg (San Francisco 1987).
- THÜRMER-ROHR, CHRISTINA (1990): "Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen". In: DIES: *Vagabundinnen. Feministische Essays*. Berlin.

- VANSTIPHOUT, H. L. J. (1984): "Inanna/Ishtar as a Figure of Controversy". In: KIPPENBERG, HANS G. (HG.): *Struggles of Gods*. Berlin, S. 225-238.
- WEILER, GERDA (1984): *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*. München.
- WINTER, URS (1983): *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt*. Freiburg/Schweiz, Göttingen.
- WOODMANN, MARION (1987): *Heilung und Erfüllung durch die Große Mutter. Eine psychologische Studie über den Zwang zur Perfektion und andere Suchtprobleme als Folgen ungelebter Weiblichkeit*. Interlaken.
- WOODMANN, MARION (1988): *Leben aus der Kraft der Göttin. Eine psychologische Studie über die Neugeburt des Weiblichen*. Interlaken.