Der bekannte indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar zeigt, dass die Rolle der Kultur in der Ausbildung der Psyche ebenso grundlegend in der menschlichen Entwicklung ist wie früheste körperliche Erfahrungen oder familiäre Ereignisse. Kakars Ansatz zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass er die Psychoanalyse anwendet, um nicht-westliche Kulturen besser zu verstehen; er stellt auch psychoanalytische Modelle infrage, von denen Universalität angenommen wird, die sich aber historisch und kulturell auf den modernen Westen beschränken.

Die vorliegenden Essays behandeln die Rolle der Kultur und kulturelle Unterschiede in verschiedenen Kontexten. Themen sind die Psychotherapie mit nicht-westlichen Patienten, Erfahrungen und Identität von Immigranten, die indische Identitätsbildung, Liebe in der islamischen Welt und das psychoanalytische Verständnis von Religion.

Sudhir Kakar, Psychoanalytiker und Schriftsteller, war Gastprofessor an den Universitäten von Harvard, Chicago, McGill, Melbourne und Hawaii sowie Fellow am Institute of Advanced Study, Princeton, und am Wissenschaftskolleg, Berlin. Die französische Zeitung *Le nouvel Observateur* würdigte ihn 2005 als »Psychoanalytiker der Zivilisationen«, einen der »25 Meisterdenker der Welt«. Kakar ist Träger des Bundesverdienstkreuzes. Seine Bücher wurden in 21 Sprachen übersetzt.

www.psychosozial-verlag.de
ISBN 978-3-8379-2098-7

III. Klinische Arbeit und Kulturelle Imagination

Die stets wiederkehrende Frage nach der kulturübergreifenden Gültigkeit der Psychoanalyse hat in intellektuellen Kreisen immer schon starkes Interesse erregt. Es geht hierbei im Wesentlichen um zwei Fragen, nämlich erstens: Kann die Psychoanalyse in einer traditionellen, nicht-westlichen Gesellschaft mit ihren andersartigen Familiensystemen, religiösen Glaubensinhalten und kulturellen Werten überhaupt praktiziert werden? Und zweitens: Unterscheidet sich das Seelenleben nicht-westlicher Patienten radikal von jenem westlicher Patienten? In meinen Vorträgen mit unterschiedlichsten Zuhörern in Europa und in den Vereinigten Staaten standen diese Fragen unverändert im Mittelpunkt lebhafter Diskussionen. Die zunehmende Skepsis, die sich während der letzten 20 Jahre in Bezug auf die kulturübergreifende Gültigkeit der Psychoanalyse entwickelt hat, korreliert mit dem Aufkommen des Relativismus in den Humanwissenschaften. Aus intellektueller Perspektive ist der Auftrieb dieser relativistischen Position Foucaults maßgebender Argumentation zu verdanken, dass alles Denken in der Geschichte und Kultur verankert ist – wie auch in den herrschenden Machtverhältnissen. Verfechter dieses Standpunkts sind nicht a priori bereit, zu akzeptieren, dass die Psychoanalyse – ein Produkt bürgerlicher Familien- und Gesellschaftsverhältnisse des europäischen 19. Jahrhunderts – eine Ausnahme ist. Mit anderen Worten: Auch das psychoanalytische Denken ist nicht in der Lage, die eigenen Wurzeln zu transzendieren. In diesem Aufsatz möchte ich die kulturelle Verwur-

zelung der Psychoanalyse anhand von Beispielen aus meiner klinischen Praxis in Indien zur Diskussion stellen.

Ramnath war 51 Jahre alt und Inhaber eines Lebensmittelladens im ältesten Teil Delhis, als er mich aufsuchte. Er litt unter einer Vielzahl an Beschwerden, obwohl er mich nur wegen einer um Hilfe bat – einer unspezifischen Angst. Diese Ängstlichkeit, die ihn ca. drei Jahre zuvor überkommen hatte, war eine relativ junge Entwicklung im Vergleich zu seinen Migräneattacken, die bis in seine Jugend zurückreichten. Ramnath schrieb letztere einem Übermaß an »Luft im Bauch« zu, die periodisch aufsteige und gegen die Blutbahnen im Kopf drücke. Er hatte schon immer einen nervösen Magen gehabt. Die Migräne sei jetzt aber nicht so schlimm wie in den Monaten nach seiner Heirat, die, als er zu mir kam, gut 30 Jahre zurücklag. Damals war die Migräne begleitet von schweren Magenkrämpfen und starker Gewichtsabnahme. Zunächst war er von seinem Vater ins Krankenhaus gebracht und dort untersucht und geröntgt worden. Da die Ärzte nichts Besonderes feststellen konnten, wurden ihm Vitamine und Stärkungsmittel verschrieben, die wenig nützten. Ältere Familienangehörige rieten ihm schließlich, zu einem lokalen Heiler – einem *ojha* – zu gehen. Diesen mit harmlosen Methoden arbeitenden Spezialisten des rituellen Exorzismus als »Hexenmeister« zu umschreiben, wäre übertrieben und unzutreffend. Der Heiler diagnostizierte, dass ein Feind, nämlich Ramnaths neuer Schwiegervater, ihn mit einem Zauber verhext habe. Die Rituale, die dem feindlichen Zauber entgegenwirken sollten, waren teuer, wie auch das Brechmittel, eine gelbliche Flüssigkeit, das ihm der Heiler verschrieben hatte und das dazu führte, dass Ramnath sich in regelmäßigen Abständen mit krampfhaftem Würgen übergab. Entscheidend aber war, dass Ramnath innerhalb von zwei Monaten völlig geheilt wurde und die Magenkrämpfe und Gewichtsabnahme nicht wieder auftraten.

Bevor Ramnath mich wegen seiner Angstzustände aufsuchte, war er von verschiedenen Ärzten mit Medikamenten behandelt worden. Er war zu Allopathen gegangen (so werden Ärzte westlicher Prägung in Indien genannt), zu Homöopathen, zu den Heilern *(vaids)* der Hindu-Heilkunde und zu *hakims* der muslimischen traditionellen Medizin. Er hatte Psychiater konsultiert, Psychopharmaka eingenommen und eine Therapie gemacht. Er hatte sich den Ritualen zweier *ojhas* unterzogen und er hatte vor, einen dritten aufzusuchen, der ihm wärmstens empfohlen worden war.

Erleichterung verschaffte ihm nur die wöchentliche Versammlung bei einer spirituellen Ortsgruppe, den *Brahma Kumaris* (wörtlich: »die Jungfrauen Brahmas«), der er sich kurze Zeit vor unserer Begegnung angeschlossen hatte. Das gemeinschaftliche Singen und Meditieren gab ihm ein Gefühl zeitweiligen Friedens, sodass seine Nächte weniger unruhig waren. Ramnath verstand seine anhaltenden Angstzustände und deren Symptome nicht. Er habe stets versucht, ein guter Mensch zu sein, seinen *dharma* befolgt, womit auf das »richtige Verhalten« innerhalb der Kaste angespielt wird, wie auch auf die Grenzen und Prädispositionen, die einem Menschen mit seiner Geburt auferlegt sind. Er hatte regelmäßig zu den Göttern gebetet und Andachten im Tempel beigewohnt – selbst einen großzügigen Beitrag für die Einweihung einer Krishna-Statue in seinem Heimatdorf in Rajasthan hatte er geleistet. Er habe keinerlei schlechte Angewohnheiten, versicherte er, mit Ausnahme von Tee und Zigaretten, aber für einige Jahre habe er selbst diesen kleinen vergnüglichen Süchten abgeschworen. Doch die Angst blieb, beharrlich und unvermindert.

Da die Kultur hier mehr als die Psyche im Mittelpunkt meiner Betrachtungen steht, möchte ich eine kulturelle Analyse von Ramnaths Zustand in den Vordergrund rücken und nicht eine psychoanalytische Deutung. Auf den ersten Blick scheint Ramnaths kognitiver Horizont in Bezug auf Krankheit und Gesundheit sehr wirr zu sein. Götter und Geister, Gemeinschaft und Familie, Essen und Trinken, Angewohnheiten und Charaktereigenschaften – alle scheinen irgendwie eng mit der Aufrechterhaltung seiner Gesundheit zu tun zu haben. Dennoch verweisen diese und andere Faktoren wie körperliche Infektionen, soziale Verhältnisse und göttlicher Missmut – Aspekte, die andere Hindus als Ursache einer schlechten Gesundheit betrachten würden – nur darauf, dass der Mensch in gleichzeitigen Seinsebenen existiert; er ist gleichzeitig Körper, Seele und ein soziales Wesen. Ramnaths Erleben seiner Krankheit mag Europäern vielleicht deswegen fremd erscheinen, weil Körper, Seele und Gemeinschaft in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Bedeutung erfahren, also nicht fest und unveränderlich sind.[34] Die Vorstellung vom Körper und das Verständnis von Körperprozessen hat in Indien eine andere Konnotation als im Westen. Für den Hindu ist der Körper, der

34 Für eine ausführliche Erläuterung siehe das achte Kapitel in S. Kakar (2006): Schamanen, Mystiker und Ärzte (a.a.O.).

in einschlägigen Kulturtexten oft in Metaphern der vegetativen Welt beschrieben wird, viel enger mit dem Kosmos verbunden als die klar umrissenen Körperkonturen der westlichen Vorstellungswelt, in welcher der Körper deutlich von anderen Objekten des Universums abgegrenzt wird. Im Körperbild der Hindus wird ein unablässiger Austausch zwischen Körper und Umwelt betont, wobei im Körper gleichzeitig Veränderungen stattfinden, die diesen Prozess kontinuierlich begleiten. In Indien wird die Seele – von den Hindus als »feinstofflicher Körper« bezeichnet – nicht als eine vorwiegend psychische Kategorie verstanden. Sie steht eher dem altgriechischen Begriff der »Psyche« nahe, denn sie wird als eine Quelle aller vitalen Aktivitäten und aller seelischen Prozesse angenommen, wobei ihr die Kraft zugeschrieben wird, im körperlosen Zustand nach dem Tode fortzudauern. Entsprechend gehören für viele Inder nicht nur die lebenden Mitglieder der Familie und der sozialen Gruppe zu ihrer Gemeinschaft, sondern auch die Geister der Ahnen sowie andere Geister, Götter und Göttinnen, die den hinduistischen Kosmos bevölkern. Ein Inder neigt zu dem Glauben, dass seine Krankheit Ausdruck einer Störung in einer dieser Seinsebenen ist, während die Symptome sich genauso auch in den anderen Seinsebenen manifestieren können. Wenn eine Behandlung – beispielsweise auf der körperlichen Ebene – fehlschlägt, ist man bereit, die Ursache der Krankheit einer anderen Ebene zuzuordnen und sich ihren spezifischen Heilungsvorschriften – etwa Gebeten und Austreibungen – zu unterwerfen, ohne dass andere Behandlungsmethoden deshalb weniger geschätzt werden.

Indem alle Seinsebenen am Gesundheits- und Krankheitszustand eines Menschen beteiligt sind, ist ein Inder grundsätzlich bereit, mehr als eine Ursache für eine Krankheit in Betracht zu ziehen, insbesondere bei hartnäckigen Fällen. Er tendiert dazu, diese Ursachen als einander ergänzend statt einander ausschließend zu betrachten und ordnet sie in einer hierarchischen Reihenfolge, in der sowohl die unmittelbare als auch andere, entferntere Ursachen ihren Platz finden. Diese Anordnung erfolgt in konzentrischen Kreisen, d. h., die äußeren Kreise schließen die inneren mit ein.

Um mit meinem Fallbeispiel fortzufahren: Ramnath hat seit seiner Jugend an Migräneanfällen gelitten. Ärzte der traditionellen Hindu-Medizin (dem Ayurveda) hatten als Ursache ein gestörtes Gleichgewicht der Körpersäfte diagnostiziert (humorales Ungleichgewicht) – ein Über-

maß an »Wind« im Bauch, der in regelmäßigen Abständen aufsteige und gegen die Blutbahnen in seinem Kopf drücke. Sie hatten ayurvedische Medikamente, Ernährungsbeschränkungen und großzügige Dosierungen Aspirin verordnet. Im Allgemeinen geht man davon aus, dass ein solches gestörtes Gleichgewicht durch ungesunde Gewohnheiten entsteht, die ihrerseits erfordern, dass man sein Verhalten langfristig ändern muss. Wenn eine Krankheit wie die Ramnaths andauert, wird diese Hartnäckigkeit mit ungünstigen astrologischen Faktoren in Verbindung gebracht, was Linderungsmaßnahmen wie eine bestimmte Anzahl von Gebeten *(puja)* erfordert. Der astrologische »Fehler« wird dann aller Wahrscheinlichkeit nach auf schlechtes Karma in einem früheren Leben zurückgeführt, sodass man – wie in Ramnaths Fall – letztendlich nicht viel machen kann, außer vielleicht einen Stoizismus zu kultivieren mithilfe der spirituellen Gruppe, der Brahma Kumaris.

Ramnath kam dreimal wöchentlich für insgesamt 21 Sitzungen zur psychoanalytischen Therapie, bevor er beschloss, die Behandlung abzubrechen. Obwohl ich mir meiner Mängel als damals frisch gebackener Analytiker durchaus bewusst war, gab ich zu jener Zeit dem Patienten oder – genauer gesagt – den an seiner Entscheidung beteiligten kulturellen Faktoren die Schuld für das Scheitern der Therapie. Einige dieser Faktoren waren offenkundig. Ramnath hatte mir einen Platz zugewiesen, der normalerweise einem persönlichen Guru vorbehalten ist. Er hatte von Anfang an nicht eine »vertragliche« Arzt-Patient-Beziehung im Blick, sondern eine viel intimere Guru-Schüler-Bindung, die ihm erlauben würde, die Verantwortung für sein Leben abzugeben. Es entmutigte ihn zunehmend, dass ich als Psychoanalytiker keine weisen Ratschläge erteilte, sondern erwartete, dass der Patient redete, und dass ich lieber seiner Führung folgen wollte, statt meine eigenen Ansichten und meinen Rat dem Verlauf der Sitzungen aufzuerlegen. Hinzu kam, dass mein Verhalten nicht dem Guru-Schüler-Modell entsprach, da letzteres verlangt, Mitgefühl, Interesse, Wärme und Verantwortung viel offener auszudrücken, als es meines Erachtens in einer psychoanalytischen Beziehung möglich oder wünschenswert war. Mir war damals nicht klar, dass Ramnaths »Guru-Fantasie« – die Sehnsucht nach irgendjemanden, der die Wunden, die er in allen früheren Beziehungen erlitten hatte, heilen und die Trübungen seiner Seele reinigen würde, damit diese in ihrem ursprünglichen Zustand erglänzen könne – nichts mit seinem »Indisch-Sein« zu tun hatte, sondern

in vielen Kulturen zu finden ist. Ungeachtet ihres bewussten Gleichheitsanspruchs und einer eher vertragsmäßigen Arzt-Patient-Beziehung, gingen auch meine europäischen und amerikanischen Patienten mit einer ausgeprägten Guru-Fantasie an die Analyse und den Analytiker heran, sie war jedoch versteckter und dem Bewusstsein nicht so zugänglich wie in Ramnaths Fall.

Heute ist mir klar, dass die Analyse mehr durch meine Enttäuschung als durch Ramnaths Erwartungen ins Schwimmen geraten war: Ich hatte erwartet, dass Ramnath sich als ein Individuum entpuppt, dessen Bewusstsein in dem gleichen Schmelztiegel geformt worden war, wie das Bewusstsein der Europäer, das zu Beginn der Aufklärung als Teil der psychologischen Revolution entstanden war. Diese psychologische Revolution hat die alten, metaphysischen Geistesvorstellungen in Europa eingeengt: Geist wurde nun als isolierte Insel individuellen Bewusstseins verstanden, der sich seiner nahezu grenzenlosen Subjektivität und seiner infantilen Neigung zu unbedachten Projektionen und Illusionen zutiefst bewusst ist. Psychoanalyse zu praktizieren, glaubte ich mit gewissem Recht, sei nur mit einem Menschen möglich, der auf diese besondere Art und Weise individuell sei, der auf einer bestimmten Ebene des Bewusstseins und mit einem minimalen Grad diese moderne Sicht menschlichen Erlebens teilte, der zufolge jeder von uns in seiner eigenen, subjektiven Welt lebt, seinen persönlichen Vergnügungen und privaten Fantasien nachgeht und sich ein Schicksal aufbaut, das mit seinem Tod endet. Abgesehen von ihren unterschiedlichen Neurosen und Charakterstörungen, hören sich die Fallgeschichten von Analysanden in den meisten psychoanalytischen Fachzeitschriften, ganz gleich ob in westlichen oder nicht-westlichen Gesellschaften, ziemlich gleich an, was sich damit begründen lässt, dass sie alle die Weltanschauung der Aufklärung bezüglich der Konstituierung des Individuums teilen. Grundsätzlich hat die Psychoanalyse keinen kulturübergreifenden Kontext: Sie findet vielmehr durch die unterschiedlichen Gesellschaften hindurch in derselben Kultur statt, nämlich in den Enklaven der psychologischen Moderne rund um die Welt. Deshalb lässt sich nachvollziehen, warum die Psychoanalyse in Kalkutta ihren Anfang nahm, der ersten Hauptstadt des britischen Imperiums in Indien. Hier begann man sich mit dem aufklärerischen Denken Europas zu beschäftigen, bevor es sich auf Bombay ausweitete, einer Stadt, die sich bis heute ihres kosmopolitischen Charakters und ihrer

kulturellen »Modernität« rühmt. Es ist auch nachvollziehbar, dass sich die Klientel der Psychoanalyse in Indien maßgeblich (wenn auch nicht vollständig) aus modernen Berufsgruppen zusammensetzt, also Menschen und ihre Familienangehörigen, die im Journalismus, der Werbung, in den Hochschulen, in der Medizin, im Rechtswesen und anderen modernen Berufen tätig sind. Diese Klientel unterscheidet sich zumindest in ihrem soziologischen Profil nicht sonderlich von der Klientel, das in Europa oder den USA eine psychoanalytische Therapie aufsuchen würde.

Ramnath, so dachte ich, war in diesem Sinne kein Individuum, da es ihm an Verständnis der »psychologischen Modernität« mangelte. Er hatte standhaft versucht, das psychoanalytische Denkmodell des in der individuellen Lebensgeschichte wurzelnden inneren Konflikts zu verstehen, das in meinen gelegentlichen Interventionen durchschimmerte. Es war klar, dass diese Vorstellungswelt seinem kulturellen Denkmodell seelischer Not und Heilung zuwiderlief, das die Ursachen seines Leidens außerhalb seiner selbst ansiedelte und diese kaum mit seiner persönlichen Biografie zusammenbrachte: Es waren schwarze Magie von Seiten seines Schwiegervaters, gestörte planetarische Konstellationen, schlechtes Karma aus früheren Leben und ein gestörtes Gleichgewicht der Körpersäfte. Insofern war er für eine psychoanalytische Therapie nicht geeignet und vielleicht hatte ich ihn bereits aufgegeben, bevor er mich aufgab. Wie ich allerdings später realisierte, hatte Ramnath, wie auch viele meiner anderen traditionellen Hindu-Patienten, eine Individualität, die im hinduistischen kulturellen Universum eingebettet ist und sich entsprechend Ausdruck verschafft. Diese Individualität ist für die Psychoanalyse erreichbar, wenn der Analytiker bereit und dazu in der Lage ist, die erforderlichen Brücken von einem modernen Verständnis zu einem traditionsgebundenen Verständnis von Individualität zu bauen. Ein indischer Analytiker muss darauf vorbereitet sein, die aktuellen Probleme eines solchen Patienten, der diese beispielsweise mit seinem schlechten Karma verbindet, nicht in Bezug auf ein früheres Leben zu interpretieren, sondern in Bezug auf sein »vergessenes Leben«, also seine Kindheit und Jugend – seiner Vorgeschichte sozusagen. Ich möchte an dieser Stelle das Wesen der psychologischen Moderne weiter ausführen, das sowohl von modernen als auch traditionellen Individuen geteilt wird.

Die psychologische Moderne ist, auch wenn man sie eng mit der Postmoderne in Verbindung bringen kann, keineswegs mit ihr identisch.

Der Kern der psychologischen Moderne ist eher die Internalisierung als die Externalisierung. Ich verstehe den Begriff Internalisierung hier als Empfindungsweise einer Psyche im altgriechischen Sinne, eine stärker nach innen gerichtete Animation. Erfahrungsgemäß bedeutet eine solche Internalisierung, dass man sich darüber bewusst ist, Geist in seiner ganzen Vielschichtigkeit zu besitzen. Es ist die Anerkennung einer Subjektivität (ganz gleich wie vage, widerwillig oder widersprüchlich), die einen dazu verurteilt, wiederholt an bestimmten Gefühlslagen zu leiden. In der Psychoanalyse sind diese Vorstellungen und Gefühle mörderische Wut, Neid und besitzergreifendes Verlangen, das diejenigen, die man liebt, zerstören und am Leben erhalten soll. Zugleich herrscht auf einer gewissen Bewusstseinsebene die Einsicht vor, dass der Geist helfen kann, verwirrende Gedanken aufzufangen und zu verarbeiten, etwas, das auch die Familie oder Gruppengemeinschaft leisten kann[35]. Nach hinduistischem Verständnis bedeutet das, dem feinstofflichen Körper *(sukhshmasharira)* die Vorrangstellung im menschlichen Handeln und Leiden einzuräumen, wobei das Leiden durch die fünf Leidenschaften (sexuelles Verlangen, Wut, Gier, Verblendung und Egoismus) verursacht wird. Die Buddhisten verstehen menschliches Leiden in ähnlicher Weise, nämlich als Folge von inneren Ursachen: kognitive Faktoren wie Wahrnehmungstrübungen, die zu einer verschobenen Wahrnehmung von Objekten führen, als auch affektive Faktoren wie Erregung und Sorge (die Grundbeschaffenheit von Angst und Habgier, Geiz und Neid), die ihrerseits »besitzergreifende Anhaftung« bewirken.

Die *Internalisierung*, die Hindus schon immer als Wesenszug »fortgeschrittener Seelen« betrachteten, ist die Essenz der »Individuation« und der psychologischen Moderne. Die Tatsache, dass dieser Kern der Individuation in traditionellen Kulturen eher in religiösen als in psychologischen Begriffen ausgedrückt wird, sollte uns nicht daran hindern, seine Bedeutung als ein Ideal der Reife in diesen Kulturen zu erkennen. Man sollte endlich damit aufhören, Indien oder irgendeine andere Kultur so zu charakterisieren beziehungsweise zu pathologisieren, als werde dort das individuelle Seelenleben von einer Art »Familienselbst«[36]oder

35 Vgl. auch C. Bollas (1982): Being a Character: Psychoanalysis and Self-experience. New York (Hill and Wang).

36 A. Roland (1990): In Search of Self in India and Japan. Princeton (Princeton University Press).

Gruppengeist[37] regiert. Eine »fortgeschrittene Seele« im Hinduismus, die damals wie heute wenig mit der Postmoderne des Westens zu tun hat, versteht beispielsweise den Epos *Mahabharata* als eine Darstellung innerer Konflikte der menschlichen Seele und nicht als Erzählung äußerer Kriegshandlungen. Die »fortgeschrittenen Seelen«, einschließlich der angesehendsten Gurus, waren stets der Ansicht, dass auch der Guru nur scheinbar eine Person ist, tatsächlich aber die Verkörperung einer Funktion – in moderner Redensweise ein Übergangsobjekt; auch die vielen Götter werden nur als Aspekte des Selbst betrachtet. »Der Guru ist der Schüler, aber perfektioniert, vollständig,« sagt Muktananda, »wenn der Schüler eine Beziehung mit dem Guru eingeht, geht er in Wirklichkeit eine Beziehung mit seinem eigenen, besten Selbst ein.«[38] Am Ende deiner spirituellen Praxis musst du den Guru verbrennen, ist ein Sprichwort der Tantriker; töte den Buddha, wenn du ihm unterwegs begegnest, ist eine bekannte zen-buddhistische Weisheit. Gurus und Götter (wie auch Analytiker) haben dem Zweck der Internalisierung gedient – eine besondere Art und Weise, das Selbst zu erleben – und sind nun entbehrlich geworden.

Die psychologische Moderne, auch wenn sie starken Auftrieb von der europäischen Aufklärung erhalten hat, deckt sich nicht mit der historischen Moderne und ihre Ursprünge lassen sich nicht einfach geografisch festlegen. Mein größter Fehler in Ramnaths Fall war es, dass ich eine scharfe Trennung zwischen der »hinduistischen« kulturellen Anschauung vom zwischenmenschlichen und transpersonalen Wesen des Menschen einerseits und der modernen »westlichen« Anschauung der individuellen und triebgesteuerten Natur des Menschen andererseits vollzog. Weil Ramnath nicht im zuletzt genannten Sinn ein Individuum war, ging ich davon aus, dass er überhaupt kein Individuum sei. Die individuellen und relationalen Unterschiede mögen für ein kulturelles Verständnis anregend und fruchtbar sein, sollten aber auch nicht überbewertet werden. Selbst meine Unterscheidung zwischen traditionsgebundener und moderner Individualität ist unscharf. Ikkyu, ein Zen-Meister aus dem 15. Jahrhundert, der für seine schillernde Exzentrizität bekannt war,

37 S. Kurtz (1992): All the Mothers are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis, New York (Columbia University Press).

38 S. Muktananda (1983): The Perfect Relationship. Ganeshpuri (Guru Siddha Vidyapeeth), S. ix.

weist – und zwar in Bezug auf seine Erleuchtung *(satori)*, die vom Schrei einer Krähe verursacht wurde – auf das Vorhandensein einer modernen, biografischen Individualität hin, wenn er schreibt:

> »Zehn stumme Jahre wollte ich die Dinge anders
> Wütend stolz
> Fühle ich es noch
> Eine Sommernacht in meinem kleinen Boot auf dem See Biwa
> Kaaaauuuuiiii
> Vater als ich ein Junge war, hast du uns verlassen, jetzt verzeihe ich dir.«[39]

Trotz der kulturellen Betonung des Inter- und Transpersonellen erwiesen sich meine traditionellen indischen Patienten als stärker individuell in ihrem Unbewussten, als sie es anfangs bemerkt hatten. In gleicher Weise waren meine amerikanischen und europäischen Patienten trotz ihrer westlich-kulturellen Prägung autonomer Individualität viel relationaler als sie selbst es bemerkten. Individuell und gemeinschaftlich, Selbst und andere sind komplementäre Betrachtungsweisen darüber, wie sich unser Geistes- und Seelenleben organisiert. Sie stehen in einer dialektischen Beziehung zueinander, auch wenn eine spezifische Kultur über einen bestimmten Zeitraum die Bedeutung des einen oder des anderen in ihrer Ideologie von einem erfüllten, menschlichen Leben besonders hervorhebt und damit das bewusste Selbsterlebnis eines Menschen als vorwiegend individuell oder gemeinschaftlich prägt. Es ist nicht zu leugnen, dass Inder intensiv in Beziehungen leben, wobei Familie und Gemeinschaft (einschließlich der Familien der Gottheiten) eine tragende Rolle im Selbsterlebnis spielen. Genauso wenig kann geleugnet werden, auch wenn es weniger offensichtlich ist, dass Inder zumindest in ihrer Fantasie stark individualistisch sind und ein Selbst von sich entwerfen können, das frei von allen Bindungen und Beziehungen ist, wie das eines Sadhu (wandernder Asket).

Indem ich einige grundlegende Gemeinsamkeiten für die psychoanalytische Arbeit herausstelle, will ich nicht sagen, dass es zwischen Patienten aus Bombay, Beirut oder Birmingham keine Unterschiede gäbe. Ein gebildeter Inder der Mittelschicht, der in seinem Selbsterleben

39 Zit.n. S. Berg (1989): Crow with no Mouth: Ikkyu – 15th Century Zen Master. Port Townsend (Copper Canyon Press), S. 42 (Zitat in eigener Übersetzung).

individueller ist und sich damit seinem westlichen Gegenüber auf dieser Ebene näher fühlen mag, ist nicht mit diesem identisch. Im Gegensatz zu der verbreiteten Haltung vieler Anthropologen, die über die indische Gesellschaft arbeiten, ist der traditionelle Hindu vom Dorf nicht der einzige Inder, den es gibt, ebenso wenig wie alle anderen irgendwelche kulturellen Abweichler verkörpern. Der städtische indische Analysand teilt mit den anderen Indern viele der sozialen und kulturellen Muster, die sich in den kulturellen Besonderheiten des Selbst widerspiegeln. Eine dieser Besonderheiten ist die zentrale Bedeutung, die das Erleben der mächtigen Mutter für den Hindu-Jungen (und Mann) einnimmt.[40] Die Rolle der übermächtigen Mutter ist in indischen psychoanalytischen Fallgeschichten häufig anzutreffen und auch ein vorherrschendes Motiv in hinduistischen Mythen und anderen Schöpfungen kultureller Imagination, was ich zunächst mit einem Ausschnitt aus einer Fallgeschichte illustrieren möchte:

Pran, ein 35-jähriger Journalist, litt an einer allgemeinen, unspezifischen Angst, als er zu mir in die Analyse kam. Er hatte beständig das Gefühl, »am Abgrund« zu stehen. Seine 320 Sitzungen mit mir waren in einem Maße von seiner Mutter bestimmt, wie ich es in meiner klinischen Arbeit bis dahin noch nicht erlebt hatte. Fast zwei Jahre lang wiederholte Pran viermal wöchentlich, Stunde um Stunde, was seine Mutter ihm bei dieser oder jener besonderen Gelegenheit erzählt hatte, was sie dachte, glaubte oder sagte, während er versuchte, sie von dem Thron zu stoßen, auf den er sie in den Tiefen seiner Seele gebettet hatte. Sie war eine tiefreligiöse Frau und besuchte regelmäßig Vorträge unterschiedlicher heiliger Männer. Pran begleitete sie zu den Gesprächen, die maßgeblich zu seiner traditionellen hinduistischen Weltanschauung beitrugen. Prans Erinnerungen an seinen Vater, der starb als er elf Jahre alt war, waren spärlich im Vergleich zu denen an seine Mutter. Die Erinnerungen an den Vater waren von einem Bedauern durchdrungen, nicht die Möglichkeit gehabt zu haben, Nähe zu einem Menschen zu entwickeln, der zu seiner Lebenszeit eine verschwommene Figur geblieben ist, weitgehend ausgeschlossen vom Familienleben. Er ist eindeutig und unwiderruflich tot, während die Mutter, die vor zehn Jahren starb,

40 Siehe das dritte Kapitel in S. Kakar (1978): The Inner World (a.a.O.); siehe auch S. Kakar: »Das Mütterlich-Feminine in der indischen Psychoanalyse« in diesem Band.

sehr lebendig geblieben ist. Der Vater war ein Lebemann und selten zu Hause. Er wurde von der Mutter vollständig zurückgewiesen, die sich nicht nur für tugendhafter und intelligenter hielt, sondern dem Sohn auch unmissverständlich zu verstehen gab, dass der Schlaganfall, an dem der Vater gestorben war, eine Folge seiner ausschweifenden, »männlichen« Lebensweise war.

Pran hatte zahlreiche Erinnerungen hinsichtlich der Nähe zu seiner Mutter, Stunden, in denen sie in stiller Unterhaltung einfach zusammensaßen und Pran sich von einer tiefen Ruhe durchströmt fühlte. Er erinnert sich, dass er bis zu seinem achten oder neunten Lebensjahr gestillt wurde, obwohl er, nach einigem Nachdenken, bezweifelte, ob in all den Jahren tatsächlich noch Milch in der Brust war. Er erinnert sich allerdings deutlich daran, dass er jederzeit ihre Bluse hob, wenn er Lust hatte zu saugen, sogar dann, wenn sie beschäftigt war oder mit anderen Frauen sprach. Manchmal waren die Besucherinnen nachsichtig, manchmal ungehalten über sein Benehmen. »Warum sagst du ihm nicht, er soll aufhören?«, fragten sie dann seine Mutter. »Er hört nicht auf mich«, erwiderte sie mit gespielter Hilflosigkeit.

Pran schlief im Bett seiner Mutter, bis er 18 war. Er erinnert sich lebhaft an die seltsame Mischung aus Furcht und Erregung, besonders während seiner Adoleszenz, als er seinen erigierten Penis in die Nähe ihres Geschlechts brachte, um den schwer fassbaren und verbotensten aller Kontakte zu provozieren, von dem er nicht wusste, ob es jemals eine Berührung war, ob sein Penis mit ihrem Körper tatsächlich in Berührung gekommen ist. Später beschränkten sich seine wenigen körperlichen Kontakte mit Frauen auf Umarmungen, wobei er seinen Unterleib verlegen verdrehte, damit seine Erektion nicht bemerkt wurde. Seine sexuellen Fantasien beschränkten sich lange Zeit auf das Betrachten und Anfassen von Brüsten. Mit fortschreitender Analyse nährte sich seine genussvollste Fantasie aus der Vorstellung, seinen Penis dicht an die Schamlippen einer Frau heranzuführen und sie sogar kurz zu berühren, ohne aber in ihren Körper einzudringen.

Nach Abschluss seines sehr erfolgreichen Studiums fing Pran bei einer Zeitung an und war auch dort sehr erfolgreich. Es wurde Zeit zum Heiraten und die ersten offenen, wenn auch gedämpften Konflikte mit seiner Mutter um die Wahl einer geeigneten Ehefrau begannen. Seine Mutter lehnte ausnahmslos jede attraktive Frau seiner Wahl ab und sagte

frei heraus, Söhne würden ihre Mütter vergessen, wenn sie in die Fänge einer schönen Frau gerieten. Am Ende gab Pran nach und akzeptierte die Wahl seiner Mutter: eine hochgebildete, fügsame Frau von nichtssagendem Aussehen. Die ersten sechs Monate hatte Pran nicht das geringste Verlangen nach seiner Partnerin – die Tatsache, dass seine Mutter im Nebenzimmer schlief und darauf bestand, dass die Verbindungstür stets offen blieb, mit Ausnahme der Nacht, wirkte sicher nicht als Aphrodisiakum. Wenn sie mit dem Auto fuhren, saß seine Frau auf dem Rücksitz, da die Mutter nichts von neumodischen Vorstellungen hielt, nach denen sie selbst auf den Rücksitz gehörte, sobald der Sohn eine Ehefrau ins Haus gebracht hatte. Auch heute ist das sexuelle Verlangen nach seiner Frau oberflächlich und selten. Er fühlt sich eher von Frauen erregt, die kurzes Haar, Make-up und Röcke tragen, als von indischen Schönheiten in Sari oder Salwar Kameez. Letztere gleicht zu sehr seiner Mutter. Viele Jahre hat Pran versucht, seine Frau dahingehend zu bewegen, ihre konservative Erscheinung, die ihn so sehr an seine Mutter erinnerte, zu verändern, damit sie dem Gegenstand seines Verlangens etwas ähnlicher werde. Seine Frau fand, dass sie mit kurzem Haar, Make-up und Röcken wie eine Prostituierte aussehen würde und Pran hätte gern den Mut gehabt, zu sagen: »Genau!«

Erst nach dem Tod seiner Mutter hat Pran den Geschlechtsverkehr mit seiner Frau als vergnüglich empfunden. Aber jedes Mal nach dem Sex stellte sich für mehrere Tage ein Gefühl großer Müdigkeit ein und Pran hatte das Gefühl, sein Körper »zerbreche«. In solchen Momenten nahm Prans Bedürfnis nach Essen deutlich zu, vor allem nach den würzig-sauren Snacks *(chaats)*, die seine Mutter besonders gern aß und die im allgemeinen als »Frauen-Essen« betrachtet wurden. Auf der Suche nach diesen Speisen kann Pran trotz seiner Müdigkeit meilenweit fahren.

Das Bedürfnis nach Schlaf und scharfem Essen, gepaart mit dem Gefühl körperlichen Unbehagens, treten auch zu gewissen anderen Zeiten auf. Sie sind ein wiederkehrendes Merkmal seines Arbeitsalltags, in dem er nach ein paar Stunden Arbeit das dringende Bedürfnis nach Essen und einem kurzen Nickerchen verspürt. Sie nehmen dramatisch zu, wenn er geschäftlich unterwegs ist oder Leute zum Essen ausführen muss. Besonders ausgeprägt ist dieses Gefühl körperlichen Unbehagens gepaart mit Müdigkeit und Gier, wenn er mit Freunden an einer Bar sitzt und etwas trinkt.

Pran wurde sich relativ frühzeitig in seiner Analyse des zugrunde liegenden Musters in seinem Verhalten bewusst. Arbeiten gehen, reisen, trinken und natürlich Sex sind (in seinem kulturellen Umfeld) »männliche« Aktivitäten, zu denen er sich stark hingezogen fühlt. Zugleich werden sie aber als Trennung von der Mutter erlebt, die Ängsten Vorschub leisten, sodass er schließlich über Essen und Schlaf zu seiner Mutter zurückkehren muss. Er muss immer wieder mit ihr verschmelzen, um – wie er es ausdrückt – seine Nerven zu stärken. Die Einzelheiten, wie diese orale Verbindung mit der Mutter wiederhergestellt wird, sind frappierend: Pran verlangt nicht nur nach den Lieblingsspeisen seiner Mutter, er fühlt auch, wie dabei die Empfindlichkeit von Lippen und Gaumen stark zunimmt. Die Beschaffenheit und der Geschmack des Essens sind für diesen Prozess der Wiederherstellung viel wichtiger als die Funktion der Nahrung, nämlich Hunger zu stillen. Die sinnlichen Erinnerungen an die Brüste seiner Mutter und an den Geschmack ihrer Brustwarzen in seinem Mund sind sehr genau. Er kann den Körper der frühen Mutter in Form von aufblitzenden Erinnerungen zurückrufen, die einander in Abständen, wie Inseln der Erinnerung, folgen. Die kurzen »Schlafpausen«, die er nach seinen »männlichen« Aktivitäten einlegt, gestalten sich stets nach einem bestimmten Ritual. Er legt sich auf den Bauch, das Gesicht tief zwischen zwei weichen Kissen vergraben, und stellt sich vor, dass er eine Frau umarmt. Mit dieser Vorstellung schläft er ein, um kurz danach frisch und gestärkt wieder aufzuwachen.

Es brauchte längere Zeit, bis Pran sich darüber bewusst wurde, welchen Schrecken die überwältigende Aufdringlichkeit seiner Mutter in ihm schuf, als er ein kleiner Junge war. Es brauchte auch lange und dauert noch an, mit dieser hilflosen Wut umzugehen. Er verfluchte ihre Selbstsucht, die ihn an sie fesselte, und weinte bei der Erinnerung zahlloser Situationen, in denen sie ihn verspottete, wenn er versuchte, von ihr unabhängiger zu werden, indem er mit anderen Jungen spielte, oder bei der Wahl seines Arbeitsplatzes, seiner Kleidung und seiner Freunde. Er hatte das Gefühl, sie habe seine Männlichkeit zerstört. Als kleiner Junge musste er fast täglich ihre Unterwäsche waschen, Restmilch aus ihren Brustwarzen ausdrücken, ihr Haar ölen und ihre grauen Haare ausreißen. Die Geburt seiner eigenen vier Töchter sei auf seine Feminisierung zurückzuführen, empfand Pran, die seinen Samen »geschwächt« habe. Ihm wurde klar, dass seine »männlichen« Aktivitäten nicht nur mit dem

Wunsch nach Individuation und Vergnügen zusammenhingen, sondern auch um die Mutter zu verwunden. Einmal bemerkte er: »Ich wollte sie immer verletzten und gleichzeitig konnte ich ohne sie nicht auskommen. Sie hat mich von Geburt an vergewaltigt.«

Wenn er – was häufig der Fall war – auf der Couch lag und seine Mutter mit einem glücksseligen Gesichtsausdruck, Ausdruck ihrer starken Gegenwart, beschimpfte, kam ich nicht um das Gefühl herum, an *nindastuti* zu denken. *Nindastuti* ist die Verehrung einer Gottheit durch Beleidigung, Erniedrigung und Missachtung – im Hindu-Glauben eine akzeptierte Form, in der ein Gläubiger in Beziehung zu seiner Gottheit stehen kann.

Ich habe diesen besonderen Ausschnitt aus meiner psychoanalytischen Praxis gewählt, weil darin – in einer Palette intensiver Grundfarben und einem Mangel komplexer Formen und feiner Schattierungen – ein Grundthema hervorgehoben und geradezu karikiert wird, mit dem sich viele männliche Inder in der Analyse auseinandersetzten müssen. Angesichts der Häufigkeit, mit der es mir in der klinischen Arbeit begegnet, scheint das Thema der – wie ich es nenne – »mütterlichen Vereinnahmung« und der Ablösung des Jungen vom überwältigenden mütterlich-weiblichen einen dominanten Platz zu haben und es taucht auch in der kulturellen Vorstellungswelt der Hindus – zum Beispiel in Mythen – immer wieder auf. In Indien scheint diese »mütterliche Vereinnahmung« – vielmehr als das Dilemma des Ödipus-Komplexes – die vorherrschende Erzählung des hinduistischen Familiendramas zu sein.[41] Es ist ein Grundbaustein in der Architektur des indischen, männlichen Selbst. Es gibt einen einfachen Grund, warum ich kulturelle Imagination und klinische Arbeit in Zusammenhang bringe, um eine umfassende psychoanalytische These zum indischen kulturellen Kontext aufzustellen. Die klinische Psychoanalyse in Indien beschränkt sich mehr oder weniger auf eine kleine Gruppe von Analysanden aus den vier großen Metropolen. Sie kann der Heterogenität eines Landes von mehr als einer Milliarde Menschen mit ihren regionalen, sprachlichen, religiösen und kastengebundenen Differenzierungen nicht gerecht werden. Klinische Fälle können bestenfalls Hypothesen hervorbringen, die kulturelle Besonderheiten beleuchten.

41 Siehe auch S. Kakar: »Das Mütterlich-Feminine in der indischen Psychoanalyse« in diesem Band.

Um diese Hypothesen weiter zu erhärten, muss man sie im Schmelztiegel der kulturellen Imagination eines Landes testen – an ihren Mythen, ihren literarischen Themen, am Film etc.

Dieser Ausschnitt einer Fallgeschichte aus meiner klinischen Arbeit, in der die Art der »mütterlichen Vereinnahmung«, die verlängerte Mutter-Sohn-Symbiose und das Ringen um die Frage »War es Inzest oder nicht?« beleuchtet wurde, würde in analytischen Fallbesprechungen in Europa und Nordamerika üblicherweise sehr viel pathologischer beurteilt werden. Prans Fähigkeit, im Alltag zu funktionieren, ist jedoch trotz seiner vielen Hemmungen und Ängste, insbesondere der sexuellen, sehr beeindruckend. Ich frage mich (wenn diese Fallgeschichte in einem westlichen Kontext gelesen wird), wie sehr die psychoanalytische Erwartung, dass Pran kränker sei, als er es nach meiner Einschätzung tatsächlich ist, mit einer kulturellen Einfärbung im Zusammenhang steht, die sich in die klinische Beurteilung der Prozesse seiner sexuellen Differenzierung und Individuation einschleicht. So stellt sich beispielsweise die Frage, inwiefern die Beurteilung von Prans unbezweifelbarer Feminisierung und seinem gewissen Mangel an Differenzierung nicht auch ein Produkt der westlichen kulturellen Imagination ist. Denn was heißt es eigentlich, ein Mann oder eine Frau zu sein und wie diese auszusehen, zu denken oder sich zu verhalten? Wenn man sich die griechischen und römischen Skulpturen mit ihren muskulösen, männlichen Körpern, die nicht das geringste Fettpölsterchen haben, vor Augen führt und diese mit indischen Hindu-Göttern oder Buddha-Figuren vergleicht, deren Körper weicher, geschmeidiger und mit ihren Andeutungen von Brüsten dem weiblichen Körper näher sind, wird deutlich, worum es mir geht.

Es ist nicht meine Absicht, Prans Leid durch diese kulturelle Relativierung zu entwerten. Ich möchte lediglich hervorheben, dass es zwischen einem Minimum sexueller Differenzierung, das notwendig ist, um ein wenig genussvoll heterosexuell zu funktionieren, und einem Maximum, das jeden Sinn der Einfühlung und des emotionalen Kontakts mit dem anderen Geschlecht unterbindet und dieses geradezu als eine andere Spezies erlebt, ein ganzes Spektrum an Positionen gibt. Die Kulturen, die diese verschiedenen Positionen besetzen, behaupten alle von sich, dass ihre die einzig reife und gesunde Haltung ist.

Verglichen mit einem durchschnittlichen westlichen Analysanden (und man muss diesen voraussetzen, um einen kulturellen Vergleich

machen zu können), stellt der entsprechende Hindu-Analysand andere innerpsychische Themen in den Vordergrund und setzt die Akzente in Hinsicht auf universelle Entwicklungserfahrungen anders. Da es jedoch, wie weiter oben erörtert, eine zugrunde liegende Ähnlichkeit zwischen psychoanalytischen Klienten in den verschiedenen Kulturen gibt (überwiegend ein kosmopolitisches, städtisches Bildungsbürgertum), sprengt die kulturelle Andersartigkeit nicht den psychoanalytischen Rahmen, der durch eine Fülle neuer Denkmodelle sowieso sehr viel flexibler geworden ist. Klinische Arbeit in Indien ist also nicht radikal anders als in Europa, Argentinien oder den USA. Ein Analytiker, der aus einer anderen Kultur stammt und der in seinem Gegenüber eher die Befremdung der kulturellen Maske als die Ähnlichkeit des individuellen Gesichts erlebt, kann sich zu einer Übertreibung der Unterschiede verleiten lassen. Wenn er aber lange genug und mit einem sensiblen Ohr die symbolischen und sprachlichen Welten seines Patienten in sich aufnimmt, würde er die individuellen Stimmen heraushören, die aus den Strudeln der Leidenschaften, den Stichen lastender Schuld, dem unersättlichen Hunger nach Verschmelzung und der Verzweiflung über die Abwesenheit des anderen heraufsteigen und die in Indien ebenso deutlich zu finden sind wie in der Psychoanalyse westlicher Patienten.

Die klinische Arbeit in einer anderen Kultur macht uns jedoch bewusst, wie sehr sich bisweilen die westliche kulturelle und moralische Vorstellungswelt beim »Theoretisieren« in Form von versteckten »Moralpredigten von Gesundheit und Reife« (wie Kohut es ausdrückte[42]) einschleicht, und zwar aufgrund der amerikanischen und europäischen Vorherrschaft im psychoanalytischen Diskurs. Kulturelle Urteile über psychische Reife, über die Beschaffenheit der Realität, über »positive« oder »negative« Lösungen von Konflikten und Komplexen erscheinen häufig im Gewand universeller psychoanalytischer Allgemeinbegriffe. Eine bewusste Wahrnehmung kultureller Kontexte in der Psychoanalyse trüge insofern dazu bei, Wissen und Toleranz in unserer gemeinsamen Disziplin zu erweitern, also die Bandbreite menschlicher Möglichkeiten einzubeziehen und eine größere Behutsamkeit im Umgang mit Begriffen wie Pathologie und Abweichung zu entwickeln.

42 H. Kohut (1979): The Two Analyses of Mr. Z. (a. a. O.), S. 12.