Sudhir KAKAR: Kulter und Psyche.
Psychoanalyse im Dialog mit
nicht-westl. Gesellschaften,
2014, Psychosozial-Verlag

I. Kultur und Psychoanalyse: Eine persönliche Reise

Mein Interesse, mich mit der Rolle der Kultur in der Psychoanalyse zu befassen, hat nicht als abstrakte, intellektuelle Übung begonnen, sondern aufgrund eines drängenden persönlichen Anliegens. Es entstand vor mehr als 30 Jahren, ohne dass ich es zu der Zeit ganz verstanden hatte, als ich meine Reise als Psychoanalytiker antrat und fünf Tage die Woche eine Lehranalyse bei einem deutschen Analytiker des Sigmund-Freud-Instituts in Frankfurt absolvierte. Ich bemerkte die Rolle der Kultur in meiner eigenen Analyse zuerst als eine Vielfalt unbehaglicher Gefühle, die mir zu schaffen machten und deren Quelle mir für viele Monate verborgen blieb. Es sollten noch viele Jahre vergehen, bis ich die kulturelle Landschaft meiner Psyche in mehr als ihrer rudimentären Form erkannte und meine Erfahrungen besser verstand.

Nach einigen Monaten der Analyse wurde mir klar, dass meine wiederkehrenden Gefühle der Befremdung sich nicht aus äußerlichen kulturellen Differenzen zwischen mir und meinem Analytiker nährten, beispielsweise Höflichkeitsvorstellungen, Sprachgewohnheiten, Einstellungen gegenüber Zeit und Pünktlichkeit oder Unterschiede in der ästhetischen Sensibilität. So wie die klassische Hindustani-Musik, die mich so bewegte, meinem Analytiker fremd oder möglicherweise ganz unbekannt war, war mir Beethovens Musik fremd. Aber die Ursachen für meine Gefühle der Befremdung lagen nicht in solchen äußerlichen Differenzen, sondern in tieferen kulturellen Schichten meiner Psyche verborgen. Sie waren ein nicht wegzudenkender Teil meiner Subjektivi-

tät, so wie dies wahrscheinlich auch bei meinem Analytiker der Fall war. Mit anderen Worten: Wenn wir uns während einer Sitzung manchmal plötzlich fremd wurden, so lag das daran, dass jeder von uns in einer spezifischen »kulturellen Identität« gefangen war, die der bewussten Wahrnehmung nicht leicht zugänglich war. In meinem Fall bestand diese kulturelle Identität in meinem »Indisch-Sein«, mit dessen Ergründung ich mich noch viele Jahre befassen sollte.

Ein kulturell verankertes »Indisch-Sein« oder eine indische Identität sind nicht abstrakte Konzepte oder intellektuelle Debatten von Akademikern, sondern der kulturelle Teil der Psyche, der die Alltagssorgen und Aktivitäten vieler Inder auf ihrer Reise durch das Leben bestimmt: Das Verhalten gegenüber Vorgesetzten und Mitarbeitern in Institutionen, Essgewohnheiten und Nahrungsmittel, die der Gesundheit und Vitalität zuträglich sind, Rechte und Verpflichtungen im Familienkreis – all dies wird genauso vom kulturellen Teil der Psyche beeinflusst wie auch Vorstellungen von der richtigen Beziehung zwischen den Geschlechtern oder zum Göttlichen. Für den einzelnen Inder mag dieses kulturelle Erbe zu unterschiedlichen Zeiten und Lebenslagen von der Kultur seiner Familie, Kaste, Klasse, ethnischen Gruppe oder beruflichen Zugehörigkeit modifiziert oder überlagert werden. Dennoch bleibt seine zugrunde liegende Identität als Inder bestehen, selbst bis in die dritte oder vierte Generation der Diaspora hinein – und das nicht nur während des Zusammenkommens für einen Bollywood-Film oder des jährlich stattfindenden Diwali-Festes.

Doch zuerst einige Worte zur Identität. Identität ist nicht bloß eine Rolle oder das Aufeinanderfolgen unterschiedlicher Rollen, als das sie häufig missverstanden wird. Sie ist nicht etwas »Fließendes«, sondern wird durch ein Gefühl der Kontinuität und Gleichheit bestimmt, unabhängig davon, in welchem Lebensabschnitt man sich gerade befindet. Die eigene Identität, in der die Kultur, in der man aufwächst, eine herausragende Rolle spielt, ist etwas, durch das man sich selbst erkennt und durch das man von anderen erkannt wird. Identität ist kein Kleidungsstück, das entsprechend der Wetterlage an- oder abgestreift wird, sondern sie wird »unter der Haut« getragen. Identität ist nicht etwas, das man sich aussucht, sondern etwas, das einen greift. Sie kann schmerzlich sein, eine tragische Wendung nehmen, verflucht oder beklagt werden, aber sie kann nicht abgeschüttelt werden, auch wenn sie vor anderen verborgen oder – tragischer – vor sich selbst versteckt werden kann.

Die Vorstellung einer einzigen indischen Identität scheint auf den ersten Blick weit hergeholt. Wie kann man verallgemeinernd über ein Land mit über einer Milliarde Menschen sprechen – Hindus, Muslime, Sikhs, Christen und Jains? Ein Land mit mehr als 14 Hauptsprachen und ausgeprägten regionalen und linguistischen Identitäten? Wie bestimmt man etwas Gemeinsames zwischen Menschen, die nicht nur durch soziale Klassen, sondern auch durch das für Indien charakteristische Kastenwesen getrennt sind? Menschen, deren ethnische Vielfältigkeit mehr noch vergangene Imperien charakterisiert als den modernen Nationalstaat? Dennoch haben schon vor Jahrhunderten ausländische Reisende – wie aus erhaltenen Reiseberichten von Europäern, Chinesen und Arabern ersichtlich ist – gemeinsame Züge unter den indischen Völkern wahrgenommen. Sie haben – trotz aller offensichtlichen Unterschiede – eine kulturelle Einheit bezeugt, eine Einheit, die oft ignoriert oder ungesehen bleibt, weil der moderne Blick mehr darauf eingestellt ist, Abweichung und Unterschiedlichkeit zu erspähen als Ähnlichkeiten. Das »Indisch-Sein« der Einwohner dieses riesigen Subkontinents könnte insofern als »Familienähnlichkeit« umschrieben werden; eine Ähnlichkeit, die von jener übergreifenden Hindu-Zivilisation hervorgebracht wurde, die – wenn man das einmal so sagen darf – einen Löwenanteil zum »kulturellen Gen-Pool« der indischen Völker geleistet hat.

Die indische Zivilisation hat sich durch Prozesse der Assimilierung, Transformation, Neubehauptung und Neuschöpfung in der Begegnung mit anderen Zivilisationen und kulturellen Kräften ständig erneuert, wobei bekannte Beispiele der jüngeren Geschichte das Aufkommen des Islam im Mittelalter oder der europäische Kolonialismus der Neuzeit sind. Die gegenwärtig stattfindende Globalisierung ist nur das letzte Glied in einer Kette stärkender kultureller Begegnungen, die nur aus einer engen Perspektive als »Zusammenstoß der Kulturen« bezeichnet werden kann. Die indische Zivilisation kann insofern als gemeinsames Erbe aller Inder, unabhängig von ihrem Glauben, verstanden werden.

In einer strittigen indischen Gesellschaft, in der verschiedene Gruppen lautstark die Anerkennung ihrer Differenzen fordern, ist das Bewusstsein eines gemeinsamen Indisch-Seins, dieses Gefühl einer »Einheit innerhalb der Vielfalt«, oft abwesend. Illustrieren lässt sich dies mit einer Bemerkung des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges, der sagte, dass Kamele im Koran deshalb keine Erwähnung finden, weil

sie zu sehr Alltag und nicht exotisch genug waren, um entsprechend bemerkt zu werden. Unsere indische »Familienähnlichkeit« wird erst dann sichtbar, wenn sie im Vergleich mit den Profilen anderer großer Völker oder kultureller Gruppen klar hervortritt. Ein Mann, der im Punjab ein Amritsari ist, ist ein Punjabi in anderen Teilen Indiens und ein Inder in Europa; der äußere Radius seiner Identität, sein »Indisch-Sein«, sticht nun in seiner Selbstdefinition und ebenso im Betrachtet-Werden durch andere hervor. Deshalb – trotz anhaltender akademischer Vorbehalte – fahren Leute fort (einschließlich der Akademiker in ihren unbewachten Momenten), von »den Indern« sowie von »den Chinesen«, »den Amerikanern«, »den Europäern« als notwendige und legitime Verkürzung einer komplexeren Realität zu sprechen.

Welche dieser »Bausteine« machen das »Indisch-Sein« oder die indische Identität aus? Ich habe diese gemeinsam mit meiner Frau in dem Buch *Die Inder*[2] genauer beschrieben und werde hier nur einige Schlüsselbegriffe erwähnen: eine Ideologie der Familienbeziehungen und der Beziehungen im Allgemeinen, die auf der Institution der erweiterten Großfamilie beruht; eine Sichtweise sozialer Beziehungen, die zutiefst von der Institution des Kastenwesens beeinflusst ist; eine Vorstellung von Körper und körperlichen Prozessen, die auf dem medizinischen System des Ayurveda basiert; eine kulturelle Vorstellungswelt, in der es von geteilten Mythen und Legenden nur so wimmelt, die die »romantische« Sicht der Inder auf die Welt sowie die relativistische, kontext-sensitive Denkweise unterstreichen. An dieser Stelle werde ich nur auf eines dieser Elemente näher eingehen, nämlich die Beziehungen.

Man kann den Beginn des Lebens mit dem eines Mystikers vergleichen, schwebend, in einem Gefühl andauernder Einheit, in der es keinen Unterschied zwischen der äußeren Welt und einem selbst gibt. Entsprechend ist der Prozess, das »Ich« vom Umfeld des »Nicht-Ich« unterscheiden zu lernen, eine der wichtigsten Aufgaben in unseren frühesten Lebensjahren. Diese Aufgabe schließt das Erkennen mit ein, dass das »Selbst« von den »anderen« getrennt ist und nicht mit ihnen verschmilzt – etwas, das später selbstverständlich wird, zumindest in unseren wachen Stunden und im Zustand relativer Vernunft.

2 S. Kakar & K. Kakar (2006): Die Inder: Porträt einer Gesellschaft. München (C. H. Beck).

Das Erlebnis der Trennung wird mit dem Lebensanfang assoziiert, auch wenn ihr Echo uns bis an unser Lebensende heimsucht und der Nachhall unsere Psyche in Zeiten psychischer oder spiritueller Krisen oft heftig erregt. Die indische Antwort auf das Dilemma und den Schmerz der unvermeidlichen Trennung ist die Betonung der anhaltenden Verbindung des Einzelnen zur natürlichen Welt, dem Kosmos, den Göttern und anderen Menschen. Diese einheitliche Vision von Soma und Psyche, Individuum und Gemeinschaft, Selbst und Welt zeigt sich bis heute in den meisten Ausdrucksformen der Volkskultur.

Der hohe kulturelle Wert, den die Beziehungen einnehmen, äußert sich natürlich am deutlichsten in den Beziehungen zu anderen. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft, die bestätigende Gegenwart anderer, die den »psychologischen Sauerstoff« liefern, ist die dominante Modalität sozialer Verbindungen in Indien, insbesondere in der Großfamilie. Deshalb ist es nicht überraschend, dass Onkel, Tanten, Cousinen und Großeltern bedeutende Figuren in den Kindheitserinnerungen der meisten Inder sind. Sie nehmen einen viel größeren Raum in der inneren Welt eines Inders ein, als es bei Europäern und Amerikanern der Fall ist, die in einer Kernfamilie aufwachsen, in denen es nur die Eltern und vielleicht auch die Geschwister sind, die einen derart langen Schatten auf das emotionale Erleben werfen.

Individualität und Unabhängigkeit sind keine Werte, die in indischen Familien geschätzt werden. Ich erinnere mich lebhaft an den Patriarchen einer ausgedehnten Geschäftsfamilie, in Anzug und Krawatte gekleidet, aber mit dem traditionellen Turban auf dem Kopf, der eines Tages in mein Büro kam, um den Therapiefortschritt seiner 21-jährigen Enkelin zu diskutieren, die klinisch depressiv geworden war, als der Tag ihrer arrangierten Hochzeit mit dem Spross einer anderen reichen Familie herannahte. Meinem Schreibtisch gegenübersitzend, mit den Händen auf dem Silbergriff seines Spazierstocks, konnte er kaum seine Enttäuschung über mich verstecken. »*Ihr* mag es besser gehen, Herr Doktor, aber *uns* geht es viel schlechter.«

Auch wenn der hohe Wert, den die Verbundenheit in Indien einnimmt, sich am deutlichsten in den Beziehungen zu anderen äußert, ist es nicht so, dass Inder keine Selbstwahrnehmung als handelnde Subjekte haben oder nicht dazu in der Lage sind, alleine zu funktionieren. Allerdings haben sie eine größere Bedürftigkeit, in Gemeinschaft mit anderen zu

sein, betreut und angeleitet zu werden, und tendieren dazu, sich mit den Erfordernissen, die die äußere Welt ihnen abverlangt, gänzlich auf die Unterstützung anderer zu verlassen. Damit einhergehend sind sie im stärkeren Maße Gefühlen der Hilflosigkeit ausgeliefert, wenn ihre Bindungen unter Spannung geraten.

Die Sehnsucht nach der bestätigenden Gegenwart der geliebten Person, das Leid, das sie verursacht, oder die Nichtverfügbarkeit und Unzugänglichkeit in Zeiten, wenn sie gebraucht wird, sind in westlichen Gesellschaften verborgener. Dort setzt das vorherrschende Wertesystem voraus, dass individuelle Unabhängigkeit und Initiative »besser« seien als gegenseitige Abhängigkeit und Gemeinschaft. Aber natürlich hängt es von der Einstellung einer Kultur ab, was eine »gute Gesellschaft« und »persönliche Tugenden« ausmachen, ob das Verhalten eines Menschen in Beziehungen sich auf der Skala zwischen Isolation und Verschmelzung eher dem Isolations- oder dem Verschmelzungspol nähert.

Um mit einer Metapher Schopenhauers zu sprechen: Das Grundproblem menschlicher Beziehungen ähnelt dem von Igeln in einer kalten Nacht. Um der Wärme willen drängen sie sich aneinander, stechen sich und rücken wieder voneinander ab. Dann empfinden sie erneut Kälte und nähern sich wieder einander an. Diese Bewegungen wiederholen sich, bis eine optimale Position erreicht wird, in der die Körpertemperatur über dem Gefrierpunkt liegt und die von den Stacheln verursachten Schmerzen – die Nähe des anderen – erträglich bleiben. Dieser Balanceakt zwischen Nähe und Distanz variiert von Kultur zu Kultur. In der indischen Gesellschaft – anders als in der modernen europäischen und nordamerikanischen Gesellschaft – ist die optimale Position mit der Hinnahme größerer Schmerzen verbunden, um entsprechend mehr Wärme zu bekommen.

Die Betonung der Verbundenheit spiegelt sich auch im indischen Körperbild, einem Kernelement in der Entwicklung der Psyche. Das traditionelle System der indischen Medizin – Ayurveda – kann als einer der »Hauptarchitekten« des indischen Körperbildes betrachtet werden.[3] Im ayurvedischen Körperbild wird das intime Zusammenspiel von Körper und Kosmos betont, einem unaufhörlichen Austausch von Umwelt

3 Für eine ausführliche Behandlung dieses Themas siehe S. Kakar (2006): Schamanen, Mystiker und Ärzte (a. a. O.).

und Körper, der mit beständigen Veränderungen innerhalb des Körpers einhergeht. Entsprechend gibt es in der Natur nichts, das nicht relevant für die ayurvedische Medizin wäre. Weiterhin ist es von Bedeutung, dass es aus indischer Perspektive keinen wesentlichen Unterschied zwischen Körper und Geist gibt. Der Körper wird lediglich als grobe Form der Materie betrachtet *(sthulasharira)*, während der Geist oder die Psyche als eine feinere Form derselben Materie *(sukshmasharira)* verstanden wird. Mit anderen Worten: Beide sind unterschiedliche Formen der gleichen Körper-Geist-Materie – *sharira*.

Im Unterschied dazu wird der Körper in der westlichen Vorstellung klar umrissen. Er hebt sich deutlich gegen die übrigen Objekte in der Welt ab. Diese Betrachtungsweise, bei der der Körper als eine uneinnehmbare Festung gesehen wird, lediglich mit einer begrenzten Anzahl von Zugbrücken, die nur einen lockeren Kontakt zur Außenwelt aufrechterhalten, hat ihre eigenen kulturellen Konsequenzen. Es scheint, dass man sich im wissenschaftlichen und künstlerischen Diskurs des Westens mit deutlicher Vorliebe damit beschäftigt, was *innerhalb* der Festung des individuellen Körpers vor sich geht. Vorzugsweise sucht man Verhaltensprozesse durch Psychologien zu erklären, die aus der Biologie stammen, wobei die natürliche und übernatürliche Umwelt mehr oder weniger ausgeschlossen bleibt. Unabhängig von ihrem wissenschaftlichen Versprechen kann die gegenwärtige Suche nach einer genetischen Erklärung aller emotionalen Störungen auch als eine Konsequenz des westlichen Körperbildes gedeutet werden. Die natürlichen Aspekte der Umwelt – die Qualität der Luft, die Fülle an Sonnenschein, das Vorhandensein von Vögeln und Tieren, die Pflanzen und Bäume – werden, sofern man sie überhaupt in Betracht zieht, als relativ bedeutungslos für die geistige und emotionale Entwicklung des Menschen angesehen. Angesichts des westlichen Körperbildes ist es begreiflich, dass die »kuriosen« indischen Vorstellungen über die Auswirkungen der natürlichen Welt auf Körper und Seele des Menschen – z. B. der Einfluss von Planetenkonstellationen, irdischen Magnetfeldern, Jahreszeiten und Tagesrhythmen, Edelsteinen und Edelmetallen – kurzerhand ins Reich der Fantasie verwiesen werden, wo sie nur für die kleine Gruppe der »Spinner« und Esoteriker der westlichen Gesellschaft von Interesse sind.

Nicht nur der Körper, sondern auch die Gefühle werden mit der im indischen Weltbild hervorgehobenen Verbundenheit allen Seins anders

verstanden. Wie die Kulturpsychologen Rick Shweder und Jonathan Haidt hervorheben, haben in Indien Gefühle wie Sympathie, Zwischenmenschlichkeit und Scham Vorrang – durchweg Gefühle, die mit anderen Menschen zu tun haben.[4] Die stärker individualistischen Gefühle wie Wut oder Schuld sind hingegen sekundär. Die indische Psyche hat es schwerer, Wut und Schuld zu erfahren und auszudrücken; im Vergleich mit der westlichen Psyche fällt es ihr aber leichter, mit Gefühlen von Scham und Sympathie umzugehen. Falls Stolz offen ausgedrückt wird, so ist er weniger auf den Einzelnen selbst als auf das Kollektiv gerichtet, von dem man ein Teil ist. Oberflächlich betrachtet mögen die Taten von bemerkenswerter Ähnlichkeit sein, zum Beispiel unglaublich hartes Arbeiten, um eine Beförderung zu bekommen, die Quelle aber, aus der sich die stärkende Motivation speist, kann in beiden Fällen sehr unterschiedlich sein: Im Fall des Westlers mag der Leistungswille im Vordergrund stehen, im Fall des Inders die Vorstellung, wie stolz die Familie sein wird. Deshalb tendieren Inder dazu, ihre Familien zu idealisieren. Familienmythen und Familienstolz sind vorherrschend und Inder orientieren sich mit ihren Vorbildern und Leitfiguren fast ausschließlich an Familienmitgliedern (sehr häufig ein Elternteil) und nicht an Popstars und anderen Ikonen westlicher Jugendlicher.

Diese stärkere Einbeziehung des Menschen in die Gemeinschaft – die Betonung auf der »dividuellen«[5] (statt individuellen) Natur des Menschen – ist auch in die wichtigsten Inhalte der indischen Kunst eingeflossen. In der traditionellen indischen Malerei, besonders in der Tempelkunst, wird der Mensch nicht als isolierte Erscheinung, sondern in seiner Umgebung aufgehend dargestellt. Die Skulpturen, bemerkt Richard Lannoy, sind »ein allumfassendes labyrinthisches Fließen des Tierischen, Menschlichen und Göttlichen [...,] in dem sich Sichtweisen der realen Welt miteinander vermischen, leidend und genießend in tausend Formen durcheinander wimmelnd, sich verzehrend, ineinander aufgehend.«[6]

4 R.A. Shweder & J. Haidt (1993): The Cultural Psychology of Emotions: Ancient and New. In: M. Lewis & J.M. Haviland-Jones (Hg.): Handbook of Emotions. New York (Guilford Press), S. 379–414.

5 Dieser Ausdruck stammt von McKim Marriott; siehe M. Marriott (1976): Hindu Transactions: Diversity without Duality. In: B. Kapferer (Hg.): Transactions and Meaning. Philadelphia (Institute for the Study of Human Issues), S. 109–142.

6 R. Lannoy (1976): The Speaking Tree. London (Oxford University Press), S. 32f. (Zitat in eigener Übersetzung).

Die auf Beziehungen ausgerichtete Orientierung oder der vorrangige Eros in der indischen Psyche – Eros nicht in seiner engeren sexuellen Bedeutung, sondern im weitesten Sinn als »Verbundenheit«, bei der sexuelle Kontakte nur die intimste der Verbindungen sind – lässt Inder »erotischer« erscheinen als manche andere Völker. Andererseits fördert die westliche, individualistische Orientierung die Neigung zur Selbstüberhöhung und den Glauben, dass die Erfüllung (konsumbezogener) Bedürfnisse die »Via regia« zum Glück ist. Mit der postmodernen Betonung von »fließenden Identitäten« und der Unbeständigkeit von Beziehungen verkörpert der moderne, westliche Mensch (wie auch der Inder der Oberschicht) das, was die Jungianer als *puer aeternus* bezeichnen: den ewigen Jugendlichen, der stets voller Vitalität *seine* Träume verfolgt, aber für sein Umfeld eher ermüdend ist.[7]

Damit soll natürlich keine vereinfachte Dichotomie zwischen dem westlichen Bild eines individuellen, autonomen Selbst und dem an Beziehungen orientierten, transpersonalen Selbst der indischen Gesellschaft nahegelegt werden. Dies sind prototypische Muster, die in keiner Gesellschaft in reiner Form existieren. Die Autonomie des Selbst, wie es die Psychotherapie mit Patienten der westlichen Mittelschicht nahelegt, ist in der Realität ebenso prekär wie auch die Vorstellung eines indischen Selbst, das mit seiner ihn umgebenden Familie und Gemeinschaft verschmilzt. Beide Visionen menschlicher Erfahrung sind allen größeren Kulturen eingeschrieben, obwohl Kulturen die eine Erfahrung auf Kosten der anderen hervorheben mögen.

Wie bereits erwähnt, wird hier nur eine Geschmacksprobe von den tieferen Schichten dessen vermittelt, was ich die »indische Identität« genannt habe. Ich könnte fortfahren, weitere grundlegende Unterschiede und ihre kulturellen Auswirkungen hervorzuheben, beispielsweise zur Frage von Männlichkeit und Weiblichkeit oder zur Frage der hierarchischen Sicht aus indischer Perspektive. Ich habe dies an anderer Stelle getan[8] und möchte hier wieder zu meiner persönlichen Reise zurückkehren, also zu dem, was in meiner eigenen Psychoanalyse geschehen ist:

7 M.L. Franz (2000): Puer Aeternus: A Psychological Study on the Adult Struggle with the Paradise of Childhood. Toronto (Inner City Books). Ich schulde diesen Hinweis D. Johnston (2005): A Comprehensive Approach to Psychotherapy. Unveröffentlichtes Manuskript.

8 S. Kakar & K. Kakar (2006): Die Inder (a.a.O.), S. 193–95 und S. 12–29.

Wie hätte mein Analytiker mit diesen kulturellen Differenzen umgehen sollen? Hätte er Wissen über meine Kultur erwerben müssen, und falls ja, welche Art des Wissens? Hätte ein anthropologisches, historisches oder philosophisches Grundwissen über die Hindu-Kultur sein Verständnis für mich verändert? Oder wäre ein psychoanalytisches Verständnis meiner Kultur hilfreicher gewesen? Psychoanalytisches Wissen einer Kultur ist nicht äquivalent mit anthropologischem Wissen, auch wenn es zwischen beiden Überlappungen gibt. Psychoanalytisches Wissen ist in erster Linie das Wissen um die Fantasien einer Kultur; das Wissen, wie sich diese Fantasien in symbolischer Form – in Mythen, Volksmärchen, Volkskunst, Literatur und im Kino – verschlüsseln.

Neben der Fragestellung *was* für ein Wissen, müssen wir auch fragen, *welche* Kultur? Hätte ein psychoanalytisches Wissen der Hindu-Kultur in meinem Fall gereicht? Ich bin zwar ein Hindu, aber durch Geburt auch ein *Punjabi Khatri*, was so viel heißt, dass meine übergreifende Hindu-Kultur durch eine starke regionale Kultur als Punjabi und weiter durch meine Khatri-Kaste vermittelt wurde. Diese Hindu-Punjabi-Khatri-Kultur wurde weiter modifiziert durch einen agnostischen Vater und einer traditionelleren, gläubigen Mutter, die beide zudem in unterschiedlichem Maße verwestlicht waren. Kann erwartet werden, dass ein Analytiker so viel kulturelles Vorwissen über seine Patienten erwirbt? Andererseits: Ist es vertretbar, dass ein Analytiker keinerlei Wissen über den kulturellen Hintergrund seiner Patienten hat? Oder liegt die Wahrheit, wie so oft, irgendwo in der Mitte?

Hier nun kommt die Überraschung. Mein Analytiker war ein exzellenter Therapeut – feinfühlig, einsichtsvoll, geduldig. Und wie ich beim Fortschreiten meiner Analyse feststellte, wurden meine Gefühle der Entfremdung, auf der sich alle diese Fragen gründeten, schwächer und schwächer. Was passierte da? Stach der kulturelle Teil meines Selbst weniger hervor, als der Analytiker noch tiefere Schichten meines Selbst berührte, wie viele Psychoanalytiker behaupten mögen? Ich würde sagen, ja, aber nur teilweise. Denn in meinem Fall (und ich glaube, das passiert den meisten Patienten) passte ich mich der Kultur meines Analytikers unbewusst an. Ich verleibte mir sowohl seine westliche, nordeuropäische Kultur als auch seine freudianische, psychoanalytische Kultur ein. Mein intensives Bedürfnis, von meinem Lehranalytiker »verstanden« zu werden – ein Bedürfnis, das jeder Patient teilt –, brachte eine unbe-

wusste Kraft zum Vorschein, die mich jene kulturellen Anteile meines Selbst herunterspielen ließ, von denen ich glaubte, sie würden meinem Analytiker zu fremd sein. Nun wissen wir, dass jede Form der Therapie auch zu einer gewissen Einverleibung der entsprechenden Kultur führt. Wie Fancher bemerkt:

> »Durch die Fragen, die wir stellen, die Dinge, die wir hervorheben, die Themen, die wir für unsere Kommentare wählen, die Art und Weise, wie wir uns gegenüber dem Patienten verhalten, die Sprache, die wir benutzen – durch alle diese und eine Reihe anderer Wege kommunizieren wir dem Patienten unsere Vorstellung davon, was ›normal‹ ist und der Norm entspricht. Unsere Deutungen der Ursprünge der Konflikte unserer Patienten enthüllen in reiner Form unsere Annahmen, was was verursacht, was im Leben problematisch ist, wo der/die Patientin nicht bekam was er/sie brauchte, was anders gewesen sein sollte.«[9]

Auf der Höhe der Übertragungsliebe war ich im Feinsten auf Andeutungen meines Analytikers bezüglich der Werte, des Glaubens und der Visionen eines erfüllten Lebens eingestimmt – Andeutungen, um die selbst der zurückhaltendste Analytiker im therapeutischen Prozess nicht herumkommt. Ich konnte die Andeutungen, die mein Verhalten und meine Reaktionen unbewusst entsprechend mitgestalteten, schnell aufnehmen, mit dem Bedürfnis, »dem Geliebten« zu gefallen und gefällig zu sein. Was ich in der Übertragungsliebe begehrte, war die Nähe zum Analytiker, wobei ich seine kulturell geprägten Interessen, Einstellungen und Glaubensvorstellungen voll zu teilen wünschte. Dieses intensive Bedürfnis nach Nähe und Verständnis – paradoxerweise indem ich Teile meines Selbst aus dem analytischen Verständnisfeld heraushielt – zeigte sich auch dadurch, dass ich sehr schnell begann, auf Deutsch, der Sprache meines Analytikers, zu träumen – etwas, das mir niemals vor oder nach der Analyse passierte.

Die Sprache, in der die Analyse durchgeführt wurde, nämlich Deutsch, begünstigte, dass ich bestimmte Anteile meines Selbst herunterspielte. Unsere Muttersprache, die Sprache unserer Kindheit, ist inniglich mit emotional gefärbten sinnlich-motorischen Erlebnissen verbunden. Wenn

9 R.T. Fancher (1993): Psychoanalysis as Culture. Issues in Psychoanalytic Psychology 15(2), S. 81–94, hier S. 89f. (Zitat in eigener Übersetzung).

aber die Sprache in der Therapie nicht die Muttersprache des Patienten ist, dann fehlt oft das, was Wilfred Bion die »Alpha-Elemente« nannte.[10] Das heißt: Analytische Therapie ist dann häufig in der Gefahr, bei dem Patienten ein »operationales Denken« zu fördern.[11] Mit anderen Worten: Es herrschen verbale Ausdrucksformen vor, die nicht mit Gefühlen, Symbolen und Erinnerungen verbunden sind. Auch wenn grammatikalisch richtig und reich im Vokabular, ist die fremde Sprache emotional verarmt, zumindest was die *frühen* Erinnerungen betrifft.

Wie sollte ein Analytiker dann das Thema kultureller Unterschiedlichkeit in der Praxis angehen? In einer idealen Situation würde der kulturelle Unterschied nur minimal sein. Das würde bedeuten, dass der Analytiker durch eine weitreichende Auseinandersetzung mit dem Alltagsleben, den Mythen, der Volkskunst und Literatur, der Sprache und Musik über ein psychoanalytisches Wissen der Kultur des Patienten verfügt. Denn ohne diese maximale Forderung ist der Analytiker der Gefahr ausgesetzt, den Verlockungen kultureller Stereotypisierung zu unterliegen: Wichtige Unterschiede werden unterdrückt, eine Gleichheit wird angenommen, wo nur Ähnlichkeiten existieren.

Der Analytiker braucht meiner Meinung nach allerdings nicht eine genaue Kenntnis der Kultur seines Patienten, sondern vielmehr ein ernsthaftes Hinterfragen der Vorstellungen, die seiner *eigenen* Kultur zugrunde liegen – das heißt der Kultur, in die er geboren wurde und der Kultur, in der er als Psychoanalytiker beruflich sozialisiert ist. Mit anderen Worten: Aufgrund der meist fehlenden Möglichkeit, ein psychoanalytisches Wissen der Kultur des Patienten zu erlangen, sollte der Analytiker danach streben, die Gefühle der Entfremdung durch kulturelle Differenz beim Patienten so weit zu reduzieren, dass der Patient nicht oder nur geringfügig kulturelle Teile seines Selbst aus der therapeutischen Situation ausschließt. Das ist nur dann tatsächlich möglich, wenn der Analytiker in der Lage ist, eine *kulturelle Offenheit* zu vermitteln. Das heißt, dass er sich der Behauptungen seiner eigenen Kultur bezüglich der menschlichen Natur, menschlicher Erfahrungen und der Erfüllung menschlichen Lebens bewusst ist und die Relativität seiner Vorstellungen anerkennt, in dem Wissen, dass es sich dabei um kulturelle Produkte handelt, die in eine bestimmte Zeitepoche eingebettet sind. Er muss sich für die versteckte Existenz dessen sensibilisieren, was Heinz Kohut »Gesundheit- und Reife-Moral« nennt.[12] Auch muss er sich darüber bewusst werden, dass seine Konzepte der Psychopathologie keine unbedingt universale Gültigkeit haben. Der Analytiker muss seine eigenen kulturellen Urteile relativieren, zum Beispiel in Bezug auf psychologische Reife und geschlechtsangemessenes Verhalten, »positive« oder »negative« Lösungen entwicklungsbedingter Konflikte und Komplexe, Urteile, die oft im Gewand universal gültiger Wahrheiten erscheinen.

Ein Therapeut kann seinen Fortschritt bezüglich seiner kulturellen Offenheit beispielsweise daran messen, ob sich Empfindungen der Neugierde und des Staunens steigern, wenn die kulturellen Aspekte des Patienten ihre Stimme in der Therapie finden; ob die Versuchung der Pathologisierung des kulturellen Verhaltens seines Patienten nachlässt; ob die eigenen Werte nicht länger als normal und tugendhaft gelten und das Bedürfnis, dem Patienten diese Werte zu vermitteln, deutlich nachlässt.

Wie steht es mit den kulturellen Konflikten eines nicht-westlichen Analytikers, so wie ich selbst, der eine westliche Disziplin in einem asiatischen Land praktiziert, eine Frage, die mir oft gestellt wurde? Die Psychoanalyse beruht, wie wir wissen, auf einer Vorstellung menschlicher Erfahrung, die die Individualität eines Menschen und seine eigenständige Psyche hervorhebt. Nach psychoanalytischer Vorstellung lebt jeder von uns in seiner eigenen, subjektiven Welt, verfolgt Vergnügungen und private Fantasien und baut sich ein Leben und Schicksal auf, das mit seinem Tod endet. Diese Perspektive schließt ein, dass unsere Seele tiefere Geheimnisse beherbergt als wir zugeben wollen. Mit ihr wird die Existenz einer erkennbaren, objektiven Realität und die komplexe und tragische Seite des Lebens betont, in der viele Wünsche unerfüllt bleiben. Diese Vorstellung steht im Widerspruch zu meinem indischen und spezifisch hinduistischen kulturellen Erbe, in der das Leben nicht als tragisch, sondern als eine romantische Suche betrachtet wird, die sich über viele Leben erstrecken kann, mit dem Ziel und der Möglichkeit,

10 W.R. Bion (1963): Elements of Psychoanalysis. London (Heinemann).

11 E. Bash-Kahre (1984): On difficulties arising in transference and countertransference when analyst and analysand have different socio-cultural backgrounds. Int. R. Psychoanal. 11, S. 61–67.

12 H. Kohut (1979): The two analyses of Mr. Z. I.J. Psycho-Anal. 60, S. 3–27, hier S. 12.

eine »höhere« Stufe der Realität zu erlangen, jenseits unserer geteilten, nachweisbaren, empirischen Realität der Welt, des Körpers und der Emotionen. Als ich meine Praxis in Indien eröffnete, war ich mir dieses Kampfes in meinem Inneren bewusst, der zwischen meiner ererbten Hindu-Kultur und der freudianischen, psychoanalytischen Kultur, die ich mir angeeignet hatte, und in der ich mich beruflich angesiedelt hatte, bestand. Mein romantischer, indischer Blick auf die Realität ließ sich nicht mit der ironischen, psychoanalytischen Sichtweise in Einklang bringen, noch waren das indische Menschenbild und die Quellen menschlicher Stärke vereinbar mit der freudianischen Sichtweise – die nun auch meine war – über das Wesen des Individuums und seine Welt.

Einige meiner indischen Kollegen bemühen sich, diese Zerrissenheit ihrer Seele zu lösen, indem sie sich uneingeschränkt mit ihrer beruflichen Sozialisierung identifizieren und ihr indisches Erbe zurückweisen. Viele von ihnen sind in den Westen ausgewandert, um als Therapeuten zu arbeiten. Sie scheinen von ihren westlichen Kollegen ununterscheidbar zu sein. Andere, die in Indien geblieben sind, versuchen ihrer beruflichen Identität treu zu sein, indem sie sich an alle psychoanalytischen Orthodoxien klammern. In ihrem Exil von Rom werden sie dabei manchmal konservativer als der Papst. Andere, wie ich selbst, leben mit den Widersprüchlichkeiten und trösten sich mit der indischen Haltung, dass nicht jeder Widerspruch gelöst werden muss.

Ich glaube, ich habe das Dilemma für mich so gelöst, wie manche Männer indischer Familien ihren Konflikt zwischen der Mutter und der Ehefrau lösen, die beide verlangen, dass er zwischen ihnen wählt. Unfähig diese Wahl zu treffen, reagieren diese Männer oft so, dass sie sich von beiden distanzieren. Ich habe, um meine Zuneigung gegenüber der Psychoanalyse und meiner Hindu-Kultur intakt zu halten, mich zwar distanziert, aber nicht abgeschnitten und mich indessen mit beiden kritischer befasst. Der Verlust einer gewissen Unschuld und Begeisterung ist der Preis, den man für eine solche Strategie zahlt. Dieser Preis scheint mir nicht zu hoch dafür, dass man sich nicht verschließen muss und sich eine Neugier erhalten kann, die sich nicht mit einfachen Antworten zufrieden gibt.

Zusammenfassend würde ich sagen, dass es bei den westlichen Kollegen immer noch unentschieden ist, ob eine optimale Psychotherapie mit Patienten verschiedener Kulturen vom Therapeuten verlangt, Wissen

über die Kultur des Patienten zu haben. Aus orthodoxer Sicht überwiegt hier die universalistische Argumentation, dass eine Analyse mit Patienten anderer Kulturen gemacht werden kann, weil sie die tieferen Ebenen der Psyche anspricht, die von allen Menschen geteilt werden. Auf der anderen Seite allerdings werden die Stimmen von Neurowissenschaftlern und Anthropologen sowie einiger Psychoanalytiker, zu denen ich mich selbst zähle, lauter, die bezweifeln, dass eine optimale Therapie unter solchen Umständen möglich ist. Der kulturelle Teil unserer persönlichen Identität, sagen moderne Neurowissenschaftler, ist in unserem Gehirn vernetzt. Die Kultur, in der ein Kleinkind aufwächst, begründet die Software des Gehirns, vieles davon ist am Ende der Kindheit bereits vorhanden. Natürlich verändert sich das Gehirn durch Interaktionen mit der Umwelt auch im späteren Leben, denn es ist ebenso ein soziales und kulturelles Organ wie auch ein biologisches. Das Gehirn ist wie der besagte Fluss bei Heraklit, in den man kein zweites Mal tritt. Allerdings, wie der Neurologe und Philosoph Gerhard Roth feststellte,

> »ganz gleich seiner genetischen Ausstattung, ein menschliches Baby das in Europa, Afrika oder Japan aufwächst, wird europäisch, afrikanisch oder japanisch. Und wenn jemand in einer bestimmten Kultur, sagen wir einmal 20 Jahre lang groß geworden ist, wird er nie ein volles Verständnis einer anderen Kultur erhalten, weil das Gehirn durch den dünnen Flaschenhals der ›Kulturisierung‹ gegangen ist.«[13]

Meiner Ansicht nach beharrt die Anthropologie zu Recht darauf, dass das Universelle nur in kulturellen Besonderheiten zum Ausdruck kommen kann. Oder wie der bekannte Anthropologe Clifford Geertz einmal über seine Feldforschung in Java witzelte: »Menschlich sein heißt Javanese zu sein.«

Ich will an dieser Stelle wiederholen, dass ich die Psychoanalyse nicht grundsätzlich infrage stelle und sie summarisch der Kategorie einer westlichen Ethnopsychotherapie zuordne. Die Psychoanalyse hat sich bedeutende Einsichten über die Psyche erkämpft, die tatsächlich universal und sehr nützlich sind: die Bedeutung der unbewussten Kräfte, die Bedeutung der frühen Kindheitserfahrungen für das psychische Leben, die Konzepte

13 Die Seele gehört nicht mir: Ein Gespräch zwischen dem Neurobiologen Gerhard Roth und dem Sozialpsychologen Harald Welzer. Die Zeit. 23.02.2006.

des Widerstandes und der Übertragung in der therapeutischen Technik und viele, viele andere. Andererseits benötigen die psychoanalytischen Konzepte von Normalität und Pathologie sowie die Theorie menschlicher Entwicklungsstufen ein Korrektiv oder müssten gar verworfen werden, wenn die Psychoanalyse weiterhin eine bedeutende Rolle in der heutigen, globalisierten Welt spielen will. Möglicherweise besteht die primäre Aufgabe, die die Globalisierung dem Psychotherapeuten auferlegt, darin, die eigenen kulturellen Grenzen poröser zu machen.

II. Das Mütterlich-Feminine in der indischen Psychoanalyse

Am 11. April 1929 schrieb Girindrasekhar Bose, der Gründer und erste Präsident der indischen Psychoanalytischen Gesellschaft, an Freud. Er beschrieb ihm die Unterschiede, die er in der psychoanalytischen Behandlung indischer und westlicher Patienten beobachtet hatte.

> »Ich erwarte natürlich nicht, dass Sie meine Interpretationen der Ödipus-Situation ohne weiteres akzeptieren. Ich leugne die Bedeutung der Kastrationsbedrohung in europäischen Fallgeschichten keinesfalls; mein Einwand legt nur nahe, dass diese Bedrohung ihre Wirkung in Verbindung mit dem Wunsch entfaltet, weiblich zu sein. [Freud hatte Bose in einem vorausgegangenen Brief freundlich auf die Wirkung der Kastrationsbedrohung hingewiesen]. Der wirkliche Kampf findet zwischen dem Wunsch männlich zu sein statt und seinem Gegenteil, dem Wunsch, weiblich zu sein. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Kastrationsbedrohung in der indischen Gesellschaft weit verbreitet ist, aber meine indischen Patienten zeigen nicht so deutliche Kastrationssymptome wie es bei europäischen Patienten der Fall ist. Das Bedürfnis, weiblich zu sein kann bei indischen, männlichen Patienten sehr viel leichter an die Oberfläche geschwemmt werden als bei europäischen [...]. Die Ödipus-Mutter ist sehr häufig ein gemischtes Abbild der Eltern und das ist von großer Bedeutung. Ich habe Grund anzunehmen, dass der Beweggrund, der hinter der ›mütterlichen Gottheit‹ steht, sich aus dieser Quelle speist.«[14]

14 T.C. Sinha (1966): Psychoanalysis in India. In: T.C. Sinha: Lumbini Park Silver Jubilee Souvenir. Calcutta (Lumbini Park), S. 66 (Zitat in eigener Übersetzung).