

JUAN PABLO JIMÉNEZ

Psychotherapie zwischen den Kulturen: Eine südamerikanische Sicht*

Übersicht: Die Auswirkungen der Globalisierung in der Moderne bringen einen tiefgreifenden Wandel mit sich, von dem Kultur und Individuum gleichermaßen betroffen sind. Der Autor leistet einen Beitrag zur Reflexion der Konsequenzen dieser Veränderungen, indem er aus einer bewusst lateinamerikanischen, euro-zentrismuskritischen Perspektive den Zusammenhang untersucht, in dem kollektiv-kulturelle wie auch personale Identitäten unter diesen Bedingungen stehen. Während personale und kulturelle Identität unauflöslich miteinander verbunden sind, gibt es auch Situationen, in denen die Unterschiede zwischen diesen beiden Identitäten deutlich hervortreten: So etwa – wie der Autor zeigt – bei der Migration. Unter Rückgriff auf seine eigene klinische Erfahrung als Therapeut in einer migrantischen Situation plädiert er für Auf- und Ausbau einer dezidiert interkulturellen Behandlungspraxis.

Schlüsselwörter: Kultur; Moderne; Migration; Identität; Mentalisierung

»Das Volk der Amerikaner nimmt keine Bildung an.«
(Kant)

»Wir Südamerikaner sind exilierte Europäer.«
(Borges)

1. Wir leben in unserer kulturellen Umgebung wie Fische im Wasser. Von Geburt an werden wir von unseren Eltern und Geschwistern, in der Schule und durch Menschen in unserem Umfeld in ein Netz aus Sinnstrukturen und Anhaltspunkten eingeführt, von denen aus wir die Welt entdecken und zu *meiner Welt*, *unserer Welt* ausbauen. Verläuft unsere persönliche Entwicklung unter idealen Bedingungen, gelingt es uns schließlich, uns in unserer sozialen und kulturellen Umgebung zu bewegen »wie ein Fisch im Wasser«. Genauer gesagt: Wir reifen und entwickeln uns in unauflösbarer Beziehung mit anderen Menschen und jener symbolischen Welt, die wir Kultur nennen. In diesem Sinne verstehen wir Kultur als

* Vortrag auf der internationalen Konferenz *Intercultural Aspects of Mental Disorders* an der Universität Heidelberg, 11.–13. November 2010.
Bei der Redaktion eingegangen am 17.9.2013.

»historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln« (Geertz 1983, S. 46).

Eine solche Definition von Kultur bestimmt den Platz individueller Erfahrungen in ihren jeweiligen kulturellen Kontexten dergestalt, dass unsere »kulturelle Identität« nur als ein Aspekt unserer personalen Identität erscheint (La Roche & Christopher 2008).

2. Persönliche Entwicklung aber verläuft nirgends unter idealen Bedingungen. Zum einen ist es unvorstellbar, dass es je Eltern geben könnte, denen es gelänge, die körperlichen und psychosozialen Bedürfnisse ihrer Kinder restlos zu befriedigen. Und zum anderen ist die uns gemeinsame Welt von Bedeutungen und Begriffen, die uns zu kommunizieren ermöglicht, in dauernder Veränderung begriffen. Durch die Auswirkungen der Globalisierung in der Moderne haben sich die sozialen und kulturellen Veränderungen derart beschleunigt, dass wir auch dann, wenn wir unser ganzes Leben an ein und demselben Ort verbringen würden, dazu verurteilt wären, in einer weitgehend unbeständigen Welt zu leben. Und auch wir selbst verändern uns, während wir wachsen und uns entwickeln. Unser eigenes Selbst – von dem aus wir sowohl uns selbst als auch die anderen und die Welt fühlen und denken – transformiert sich in dem Maße, wie unser Gehirn sich entwickelt und unsere Psyche reift, wir lernen und Erfahrungen machen. Wir verinnerlichen neue Erfahrungen und lernen gleichzeitig, uns von anderen zu unterscheiden. Selbst-Identität bildet sich stets in Beziehung auf etwas außerhalb unserer selbst.

3. Obwohl die personale Identität unauflöslich mit der kulturellen Identität verbunden ist, gibt es auch Situationen, in denen die Unterschiede zwischen diesen beiden Identitäten deutlich hervortreten – etwa bei der Migration. Nach Erhebungen der *Internationalen Organisation für Migration* (IOM) ist die Gesamtzahl internationaler Migranten von 150 Millionen im Jahr 2000 auf 214 Millionen im Jahr 2010 angewachsen. Eine von 33 Personen ist heutzutage ein Migrant. Den vom *Hohen Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen* (UNHCR) ausgegebenen Daten zufolge betrug die Anzahl der Flüchtlinge 2009 15,2 Millionen; die Anzahl der durch Konflikte innerhalb ihrer eigenen Länder Vertriebenen ist von 21 Millionen im Jahr 2000 auf 27 Millionen gegen Ende des Jahres 2009 gestiegen (IOM 2010). Dass Migrationssituationen einen Risikofaktor in der Entstehung psychiatrischer Pathologien ausmachen, wissen wir. Miteingerechnet werden müssen hier aber auch die historischen Migrations- und

Vertreibungsprozesse, die in Nationen und Kontinenten aufgingen. So etwa im Falle der als Sklaven nach Amerika gebrachten afrikanischen Bevölkerung. Lateinamerika ist ein gutes Beispiel für eine bunte ethnische und kulturelle Bevölkerungszusammensetzung, die aus einer 500-jährigen Geschichte von Migration und Binnenvertreibung entstanden ist. Bei dem Versuch, die lateinamerikanische Bevölkerung zu klassifizieren, wurde zwischen einem »indigenen Amerika« – vor allem in Bolivien, Peru, Guatemala und Mexiko –, einem »Mischamerika« – mit dem Paraguay, Brasilien, Chile, Kolumbien und Venezuela gemeint sind – sowie einem »europäischen Amerika« – Uruguay und Argentinien – unterschieden (Sambarino 1980, nach Larraín 2001, S. 27). Andere Klassifikationen sprechen von »Zeugnisländern«, den Überlebenden präkolumbianischer Hochzivilisationen, die dem Einfluss der europäischen Expansion ausgesetzt waren und ihr unterlagen, wie es etwa in Mexiko, Zentralamerika und den Andenländern der Fall gewesen sein mag. Diese Länder haben einen drastischen Akkulturationsprozess durchlaufen, und zwar auch dann, wenn die unterlegene Kultur von einem solchen Gewicht war, dass sie nicht ganz verschwand, sondern in mehr oder weniger verborgenen Formen fortbestand. Das *Ethos* dieser Menschen ist von einem starken Gefühl der Katastrophe geprägt. Außerdem gibt es auch die aus der Verschmelzung verschiedener europäischer, indigener und afrikanischer ethnischer Hintergründe inmitten eines umfassenden Vermischungsprozesses hervorgehenden »neuen Bevölkerungen«. Die Angehörigen dieser neuen Bevölkerungen haben keine engere Verbindung zu den traditionellen Kulturen; bei einigen von ihnen setzt sich der afrikanische Hintergrund durch – etwa bei den Brasilianern, Venezuelanern, Kolumbianern und den Bewohnern der Antillen –, der indigene bei anderen – Chilenen und Paraguayanern etwa. Nach der Volkszählung von 2002 deklarierten sich 4,6 Prozent der chilenischen Bevölkerung als Indigene und rechneten sich einer der acht in Chile anerkannten Volksgruppen zu; von diesen wiederum bezeichneten sich 604 349 Menschen – also 87,3 Prozent – als *Mapuche* (Gundermann, Vergara & Foerster 2005).¹ Genetische Untersu-

¹ Seit 500 Jahren machen Nachkommen der Spanier die Mehrheit der Chilenen aus. Im Gegensatz zu anderen ehemaligen Kolonien waren es jedoch vor allem männliche Einwanderer, die nach Chile kamen und dann Nachkommen mit den ansässigen Frauen zeugten – eine Annahme, die von historischen Dokumenten und DNA-Studien unterstützt wird, die zeigen, dass sich in etwa 84 Prozent der Bevölkerung Santiagos indigene mitochondriale DNA-Haplogruppen nachweisen lassen. Das Ergebnis wird durch die Untersuchung der Chromosomen-Kennzeichen bestätigt: Sie erreichen bis zu 22 Pro-

chungen zeigen jedoch, dass sich bei über 80 Prozent der chilenischen Bevölkerung Spuren indigenen Blutes aufweisen lassen (Acuña, Lop & Rothhammer 2000; Rocco et al. 2002). Aus der Gruppe der »umgesiedelten Bevölkerungen« schließlich entstand eine riesige europäische Migrationsbewegung an Orte, wo die einheimischen ethnischen Gruppierungen und deren Kulturen so gut wie verschwunden sind – wie es etwa in Argentinien und Uruguay der Fall ist (Ribeiro 1985 [1968]; Larraín 2001, S. 52). Noch komplizierter wird es, wenn wir bedenken, dass bestimmte soziale Klassen in den verschiedenen lateinamerikanischen Regionen und Ländern dazu neigen, sich mit bestimmten kollektiven Identitäten zu identifizieren. So ist es der in Chile herrschenden Klasse, dem Bürgertum, beispielsweise sehr wichtig, sich den Europäern zuzurechnen, ganz wie in der (Jorge Luis Borges zugeschriebenen) Behauptung: »Wir Südamerikaner sind exilierte Europäer.« Die Herrschaftsbeziehungen, die zwischen Europa und der restlichen Welt während der letzten 500 Jahre bestanden haben, reproduzieren sich natürlich auch auf unserem Kontinent. Die herrschenden lateinamerikanischen Klassen betrachten diejenigen ihrer Landsleute, die niedereren Klassen angehören, gemeinhin als unkultiviert, ignorant, faul, mit einem Wort: als Untergebene. Klassendiskriminierung ist die Erscheinungsform des Rassismus in Lateinamerika. Die indigene Bevölkerung ist im Vergleich zu den anderen Bewohnern dieser Region ärmer, weist höheren Analphabetismus und höhere Arbeitslosigkeitsquoten auf. Psychiatrie und transkulturelle Psychotherapie stehen darum unseren indigenen Minderheiten gegenüber in einer besonderen Pflicht. Die unzureichenden klinischen und epidemiologischen Untersuchungen, die in Chile bisher durchgeführt wurden, haben beträchtliche psychopathologische Unterschiede zwischen der *Mapuche*- und der chilenischen Bevölkerung zu Tage gefördert. Es bedarf noch weitaus intensiverer Forschung, um die Informationen zu erhalten, die wir brauchen, um im Hinblick darauf eine entsprechende Entwicklungs-, Sozial-, Arbeits-, Wirtschafts- und Gesundheits-Politik entwerfen zu können (siehe Biedermann et al. 1983; Muñoz et al. 1966; Vicente, Rioseco, Medina et al. 1998). Untersuchungen haben jedenfalls gezeigt, dass die *Mapuche*-Bevölkerung nur sehr selten das Angebot öffentlicher Dienstleistungen im Bereich der psychischen Gesundheit in Anspruch nehmen (Vicente et al. 1998).

zent. Das bedeutet, dass 84 Prozent der weiblichen Vorfahren der gegenwärtigen Bevölkerung Santiagos indigene Frauen waren. Im Süden Chiles ist dieser Prozentsatz wahrscheinlich noch höher (Errázuriz 2006).

4. Wer in ein Land mit einer anderen Kultur auswandert, muss nicht nur lernen, sich in einer Sprache zu verständigen, die nicht seine eigene ist, sondern auch und vor allem den alltäglichen Umgang mit Regeln, die sich oft – und auch in einer für ihn/sie völlig unabsehbaren Weise – von denen unterscheiden, die er/sie in seinem Heimatland gelernt hat. Besonders schwierig ist eine Veränderung der Verhaltensmuster, die die Weise des »Zusammenseins mit anderen« bestimmen, weil diese Muster tief in unserem impliziten prozeduralen Gedächtnis (Gewohnheitsgedächtnis) verankert sind und bereits in der frühen Kindheit erlernt worden sind; sie gleichen darum kaum bewussten Verhaltensautomatismen. Während des letztjährigen [2009, A. d. Ü.] Forschungs- und Ausbildungsprogramms der IPA, das jeden Sommer im University College London, wo ich auch lehre, stattfindet, berichtete uns eine außerordentliche Professorin für Psychiatrie an einer chinesischen Universität von dem Kulturschock, den sie beim Eintritt in das Programm erlebt hatte. Eine der für sie irritierendsten Erfahrungen war, dass die Professoren, die ihr Forschungsprojekt betreuten, sie mit der höflichen Frage empfingen: »Wie kann ich Ihnen helfen?« Sie erklärte uns, dass die Professor-Student-Beziehung, die diese Frage impliziert, der chinesischen Kultur völlig fremd sei. In China, sagte sie, erwarten die Schüler von ihren Lehrern, dass sie ihnen sagen, was sie zu tun haben, und Lehrer fragen ihre Schüler niemals nach ihren Erwartungen.

5. Meine persönliche Kulturschock-Erfahrung erlebte ich während meiner Reise nach Deutschland, wo ich dann fünf Jahre an der Universität Ulm studierte, um einen Postgraduiertenabschluss zu erlangen. Im Sommer 1985 ging ich in eine Sprachschule, um meine prekären Deutsch-Kenntnisse zu verbessern. Über zwei Monate verbrachte ich täglich mehr als acht Stunden in einer Gruppe aus etwa 80 Studenten und Studentinnen aus aller Herren Länder. Wir sollten Deutsch miteinander sprechen; die deutsche Sprache wurde dann zu unserer *lingua franca* in allen praktischen Belangen. All den Norwegern, Äthiopiern, Nordamerikanern, Italienern, Franzosen, Koreanern, Japanern, Chinesen, Polen, Russen, Brasilianern dabei zuzuhören, wie sie sich abmühten, mit ihrem Nachbarn zu kommunizieren, hinterließ einen starken Gefühlseindruck in mir, eine Mischung aus Verwirrung, Bestürzung und Ergriffenheit. Diese Lebenslage, die mir ganz neu war, gewann durch Traumaktivität noch zusätzlich an Intensität. In einem Traum kam es schließlich zu einer Situation, die ich durch Selbstanalyse – ich war gerade dabei, eine zehnjährige Lehranalyse zu beenden – und im Lichte der biblischen Mythen von Babel und Pfingsten zu verstehen lernte. Im Traum fragte ich mich: Wie ist es möglich, dass all diese Leute – meine Verwandten, die Mitglieder meiner Familie und

ich – sich nicht über Worte, sondern nur durch Blicke und Gesten verständigen können?

6. Nach der allgemein anerkannten Lesart (siehe Drewermann 1982, S. 277–312) bietet die Erzählung von Babel eine Erklärung für die Vielfalt der menschlichen Rassen, Sprachen, Kulturen und Ansiedlungen auf der Welt, die den Austausch der Menschen untereinander beschränkt. Babel ist eine Verbildlichung der elementaren und nie anders als fehlerhaften Bemühungen um Einheit, die über die gesamte Dauer der menschlichen Geschichte unternommen worden sind. In diesem Sinne ist Babel einer der Gründungsmythen des jüdischen Volkes. Allerdings widerspricht er dem Pfingstmythos (Apostelgeschichte 2: 1–13), in dem das »Geschenk der Zungen« oder die Glossolalie der »Verwirrung der Zungen« gegenübersteht (vgl. Jiménez 2004). Der Pfingstmythos ist also Ankündigung und Darstellung des universellen, über die Völker- und Sprachgrenzen reichenden Aufrufs zur Verständigung. Letztlich ist er eine Bestätigung, dass die kulturellen und idiomatischen Barrieren nicht unüberwindlich sind, dass gegenseitiges Verständnis zwischen Menschen verschiedener Rassen, Sprachen, Kulturen und geographischer Herkunft tatsächlich möglich ist. Diese Interpretation wird von der vergleichenden Auslegung dieser beiden biblischen Erzählungen unterstützt (siehe Haenchen 1959; Kürziger 1974; Drewermann 1982 [1977]; Roloff 1984). Nach Mircea Eliade (1957) muss man Mythen als kulturelle Erzählungen verstehen, die von Menschen erschaffen wurden, um wichtigen, zugleich aber auch unverständlichen und mysteriösen Alltagssituationen Bedeutung zuzuschreiben. Die Erzählungen von Erlebnissen der Heroen der Zivilisierung, die *in illo tempore* – einer heiligen und ursprünglichen Zeit – geschahen, geben uns Mittel in die Hand, auch den Sinn unseres heutigen Alltags zu begreifen.

Die Mischung aus Verwirrung und Mitgefühl, die ich 1985 in jenem deutschen Sprachinstitut so intensiv erlebt hatte, habe ich in zahllosen Gelegenheiten mit sehr vielen ausländischen Patienten wiedererlebt, die während der letzten 20 Jahre in Chile zu mir in die Praxis kamen, um die Schwierigkeiten, die sich kurz nach ihrer Einwanderung bemerkbar gemacht hatten, therapeutisch zu bearbeiten. Beide Mythen, der Babel- und der Pfingstmythos, veranschaulichen sehr gut die Kommunikationssituation zwischen Therapeut/Therapeutin und Patient/Patientin, insbesondere, wenn sie aus weit auseinanderliegenden kulturellen und sprachlichen Umgebungen kommen. Psychotherapeutische Arbeit – und hier ganz besonders die eines therapeutischen Paares mit verschiedenen Sprachen und ethnischen Hintergründen, aus unterschiedlichen Kulturen und geographischen Brei-

tengraden – schwankt »zwischen der Verwirrung und dem Geschenk der Zungen«, zwischen »Babel und Pfingsten« (vgl. Jiménez 2004). Babel und Pfingsten sind Darstellungen extremer Verhältnisse, die, wie alle mythischen Ereignisse, freilich nur als »exemplarische Modelle« (Eliade 1957, S. 56f.) dienen. Einen totalen Ausfall der Kommunikation oder eine perfekte Verständigung gibt es in unserem Alltag ebenso wenig wie in therapeutischen Situationen. Unsere menschliche Natur nötigt uns, uns durch die Grauzone der unterschiedlichen »Kauderwelsche« hindurchzuwursteln.

7. »Transkulturelle Psychotherapie« wird in Ländern mit hohen Einwanderungszahlen dann zu einem Problem des allgemeinen Gesundheitswesens, wenn sich zeigt, dass die Angehörigen von ethnischen und Sprachminderheiten die Angebote im Bereich der seelischen Gesundheit nicht oder nicht oft genug in Anspruch nehmen (Griner & Smith 2006; Jim & Pistrang 2007; Sue 2006; Sue & Zane 2009). Der Erfolg einer Psychotherapie hängt davon ab, ob eine gemeinsame interpersonale und intersubjektive Basis geschaffen werden kann (Bordin 1979). Deshalb rückt die Thematik kultureller und sprachlicher Differenzen in den Vordergrund. Zur Lösung dieses Problems sind verschiedene Herangehensweisen entwickelt worden, die allesamt die Notwendigkeit einer Einführung von Behandlungsmethoden, in denen kulturelle Unterschiede in Rechnung gezogen werden (*Culturally Sensitive Treatments*, CST), der allgemeinen Tendenz von medizinischen Versorgungszentren gegenüberstellen, ausschließlich empiriegestützte Methoden (*Empirically Supported Treatments*, EST) zu verwenden, die kulturelle oder ethnische Variablen nicht berücksichtigen (La Roche & Christopher 2008). In Chile zum Beispiel haben die Richtlinien der Gesundheitspolitik die Anwendung von psychotherapeutischen und pharmakologischen Behandlungsweisen durchgesetzt, deren Effizienz in den USA erprobt worden war – und das ungeachtet der Tatsache, dass die kulturellen und genetischen Besonderheiten unserer Bevölkerung darin ganz offenkundig keinerlei Berücksichtigung finden.

8. Die aus der interkulturellen Psychotherapie gewonnene klinische Erfahrung hat verschiedene wichtige Punkte hervorgehoben, darunter etwa die Notwendigkeit, zu untersuchen, inwieweit die kulturellen Hintergründe von Therapeut und Patient übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wie auf verbaler und nonverbaler Ebene mit Patienten kommuniziert wird, wie sich Rassismus in Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft auswirkt, wie die Problematik einer ethnischen oder kulturellen Identifizierung mit dem Therapeuten zu behandeln oder mit kulturellen Übertragungen und Gegenübertragungen umzugehen ist,

wie blinde Flecken in der Wahrnehmung des Therapeuten oder kulturelle Inflexibilität gehandhabt werden können und wie Flüchtlingen – besonders jenen, die aus ihrem Heimatland vertrieben worden sind – angemessen psychotherapeutisch geholfen werden kann – kurz: wie Therapien geschaffen werden können, die dem kulturellen Hintergrund gerecht werden, und psychotherapeutische Behandlungsmethoden, die gegenüber kulturellen Fragen sensibel, adäquat und sachbezogen sind (Wen-Shin Tseng 1999). Weil Sprache untrennbar mit der kulturellen und personalen Identität verbunden ist, kommt Sprachdifferenzen dabei eine besondere Bedeutung zu. Diese Problematik zeigte sich bereits in den Ursprüngen der Psychoanalyse, nämlich in Josef Breuers Behandlung der Anna O., die jedes Mal vom Deutschen ins Englische fiel, wenn sie von unerträglichen Erinnerungen und Gefühlen überwältigt zu werden drohte. Während des Erwerbs einer zweiten Sprache – eine Situation, in der sich Immigranten und deren Kinder häufig befinden – kann sich das Gefühl individueller und kultureller Identität grundlegend verändern (siehe de Zulueta 1995; Amati-Mehler, Argentieri & Canestri 2010 [1990]).

Ein Großteil der klinischen Arbeit und der interkulturellen Therapieforschung fand in Situationen statt, in denen der Therapeut der kulturellen und ethnischen Mehrheit angehörte und der Patient der Minderheitengruppe. Meine eigene klinische Erfahrung als Psychoanalytiker an der Ulmer Universitätsklinik, wo ich über einen Zeitraum von fünf Jahren etwa 80 Patienten psychotherapeutisch behandelte, bestätigt Cheng & Los (1991) Auffassung, dass eine interkulturelle Therapie, in der der Therapeut umgekehrt einer Minderheitengruppe angehört, bestimmte Vorteile hat: Weil der Therapeut außerhalb der Mehrheitskultur steht, verfügt er/sie über eine besondere, für den Patienten/die Patientin vorteilhafte Neutralität und Objektivität. Nach meinen Erfahrungen treten bei einer Behandlung, die von einem Ausländer durchgeführt wird, Übertragungen der abgelehnten und untypischen Anteile, die abgespalten und in Projektionen untergebracht worden sind, eher zutage (Jiménez 2004). Die folgenden Vignetten sollen diese besondere Situation veranschaulichen.

9. Mehr als nur einmal verhinderten Unterschiede in Herkunft, Kultur und Sprache bereits den Einstieg in die Therapie. Ein 24-jähriger Student zum Beispiel, der wegen einer homosexuellen Panikreaktion [sog. »Kempfsche Krankheit«, A. d. Ü.] Hilfe suchte, lehnte es ab, von mir behandelt zu werden – mit der Begründung, dass er meine südamerikanische Herkunft und mein »entsetzliches« Deutsch nicht ertrage. Dieser junge Mann gab ein schönes Beispiel für das ab, was man einmal »die arische Rasse«

genannt hatte; er gab mir zu verstehen, dass er aus einer der ältesten österreichischen Familien komme, direkten Nachkommen Karls des Großen. Seine Vorstellung, ich sei unfähig, seine meisterliche Beherrschung der deutschen Sprache zu schätzen (geschweige denn, sie bewundern zu können), fügte ihm eine ernste narzisstische Wunde zu.

Der Fall eines anderen Patienten, der über vier Jahre vier Mal wöchentlich bei mir in psychoanalytischer Behandlung war, ist besonders dazu geeignet, die Unbeständigkeit kultureller Übertragung und Gegenübertragung zu veranschaulichen. Im Folgenden werde ich eine Sitzung aus seiner Behandlung so detailliert wie möglich wiedergeben:

Einige Sekunden, nachdem er sich auf die Couch gelegt hat, sagt Herr M., er habe meinem Gesicht bei der Begrüßung angesehen, dass ich tief deprimiert sei. (*Ich bin überrascht; ich fühle mich gerade alles andere als deprimiert.*) Er ist sich durchaus im Klaren darüber, dass das auch nur seine subjektive Wahrnehmung sein könnte, etwas, das, wie es auch zuvor schon vorgekommen war, in der vorangegangenen Sitzung ausgelöst worden sein könnte. Ich frage ihn, was er damit meine. Nach der gestrigen Sitzung, antwortet er, habe er mir gesagt, dass er mich nicht möge. Nach der Sitzung habe er über meine Frage nachdenken müssen, warum er mich nicht möge. Das sei eine schwierige Frage, weil es eine ziemlich instinktive Empfindung sei. Aber er sei dann doch auf etwas gekommen. Zum Beispiel habe er sich gedacht, dass er unglücklich aussehende Leute nicht möge, und dass ich zu diesen Leuten gehöre. Die meiste Zeit finde er mich schwermütig. Außerdem sei ihm das Aussehen von Menschen generell sehr wichtig. So gebe es Gesichter, die er einfach nicht leiden könne. Ich zum Beispiel sähe zu asiatisch aus. Er nehme an, dass ich eine Mischung aus europäischem und asiatischem Blut sei, wahrscheinlich chinesisch.

(*Ich bin sehr überrascht; ich wäre nie darauf gekommen, dass mir jemand einmal sagen könnte, ich sähe chinesisch aus; sofort fühle ich mich als Ausländer, erniedrigt.*)

Warum chinesisch, frage ich ihn. Er wisse sicherlich, dass die südamerikanischen Ureinwohner asiatischer Herkunft seien – was eine Erklärung für das asiatische Aussehen eines Südamerikaners sein könnte –, aber warum gerade chinesisch, warum nicht indianisch? Indianer, antwortet er, hätten seiner Meinung nach eher rote Haut. Meine Haut hingegen sei viel eher gelb.

(*Ich bemerke, wie mein Unbehagen während seiner rassistischen Ausführungen deutlich zunimmt, und sehe mich widerwillig mit meinem eigenen Narzissmus konfrontiert; der Patient greift mein europäisches Selbstbild an. Ich muss an die gegen unsere autochthone Bevölkerung gerichteten rassistischen Vorurteile der gehobenen Mittelschicht in Chile und die Kollektivphantasie »Wir Südamerikaner sind exilierte Europäer« (Borges) denken. Ich fühle mich abgelehnt und denke über Diskriminierung und ihre Konsequenzen nach. Ich empfinde ein zunehmendes Angstgefühl und stelle mir mich als*

jüdischen Gefangenen in einem Konzentrationslager vor. Wenn wir nicht das Jahr 1987, sondern 1937 schrieben, könnte diese Phantasie brutal agiert werden. Voller Scham erinnere ich mich an eine Sitzung mit meiner eigenen Analytikerin, einer Jüdin, in der ich ihr von den antisemitischen Vorurteilen meiner Familie erzählte; plötzlich hatte ich das Gefühl, sie angegriffen zu haben, und sagte: »Aber Sie sind ja nicht wie die anderen Juden.« Unmittelbar danach verlieh ich meinem Bedauern darüber Ausdruck, das gesagt zu haben. Sie antwortete mir, dass das, was ich eben gesagt hatte, in Deutschland in jener Zeit sehr oft zu hören war. Ich fühlte mich elend.)

Herr M. teilt mir mit, dass er einen starken Druck an Nacken und Kopf verspüre. Ich deute, dass es für ihn als Deutschen nicht einfach sei, Worte für rassistische Phantasien zu finden, weil sie sehr schnell zu Vernichtungsvorstellungen werden könnten. Er pflichtet meiner Deutung bei und fügt hinzu, dass es ihn erschrecke zu entdecken, wie rassistisch er tatsächlich sei. Seine Eltern könnten Juden nicht leiden, sagt er, aber jetzt werde ihm klar, wie sehr seine Gedanken den ihren ähnelten, und das, obwohl er stets die Vorstellung vertreten hätte, dass wir alle gleich sind, etc. Ich sage ihm, dass er, indem er mich als Chinese und nicht als einen europäisch anmutenden Indianer klassifiziere, mir viel darüber mitteile, als wie verschieden er mich wahrnehme, wie weit entfernt, auf dem Deutschland gegenüberliegenden Teil der Erde, und wie schwierig es für ihn sei, diese Verschiedenheit zu akzeptieren. Er empfinde mich nicht nur als fern von ihm, sondern auch als minderwertig, da er mich einer minderwertigen Rasse zurechne. Er stimmt mir zu: Mein schwer verständlicher Akzent im Deutschen, überhaupt meine ganze Erscheinung, lasse mich fern und anders wirken. Ich erwidere, dass mir seine Ablehnung und Verachtung wegen meiner minderwertigen Abstammung sehr dabei helfe, zu verstehen, wie er sich in der Beziehung mit mir und oft auch im Alltag fühle. Es sei auch ein Weg, ein starkes Minderwertigkeitsgefühl hier zu bewältigen. Hörbar erleichtert seufzt er auf und erklärt: »Manchmal fühle ich mich am Bahnhof meiner eigenen Stadt so anders und fern von allen wie ein Chinese, der gerade aus seiner Heimat hier angekommen ist.« Dann spricht er darüber, wie schwierig neue Situationen für ihn sind, wie viel Angst Begegnungen mit neuen Menschen ihm machen. Ich weise ihn auf seinen Konflikt in der Therapie hin: Einerseits kommt er mit der Hoffnung in die Behandlung, hier etwas Neues und Anderes zu finden, das ihm helfen kann, andererseits aber erweckt alles Neue Hass und Verachtung in ihm, weil er sich erniedrigt und abgelehnt fühlt, Empfindungen, die sich rasch in Vernichtungsphantasien verwandelten. All das rufe ein Gefühl der Isolation und Depression in ihm hervor. Diese Depression sei es auch, die er meinem Gesicht abgelesen hätte. Er stimmt zu und sagt, dass dies ein wesentlicher Bestandteil seiner Vorurteile sei; es gebe keinen Grund, mich zu hassen. Hier, antworte ich, liege sein Konflikt; er habe ständig Angst davor, dass ich diese Spaltung in ihm nicht verstehen und mich persönlich angegriffen fühlen würde. »Der Druck in meinem Nacken und meinem Kopf«, sagt er, »ist wie ein Kampf zwischen zwei Feinden.« Am Ende der Sitzung fügt er noch hinzu: »So einen Druck wie heute habe ich schon

lange nicht mehr empfunden.« Ich frage ihn, ob die Verwendung der Vergangenheitsform bedeute, dass der Druck nun verschwunden sei. Er erwidert: »Nein, das heißt soviel wie ›So schön wie heute war es seit langem nicht mehr‹.« In der Annahme, es schon richtig verstanden zu haben, antworte ich: »Sie sagten: ›So schön wie heute‹ ... also ...« Er unterbricht mich und beendet die Sitzung mit den Worten: »Ja, es war eine gute Sitzung.«

Diese Sitzung zeigt den Verlauf einer therapeutischen Arbeit, die von der Gegenübertragungsposition des abgelehnten, minderwertigen Teils ausgeht und dabei auch die rassistischen Vorurteile des Psychoanalytikers – wie in einem Spiegel – zu reflektieren erlaubt. Es ist nicht nur der Patient, sondern auch der Analytiker, der diskriminiert und Ressentiments gegen fremde Ethnien hegt. Die Sitzung zeigt auch, wie die Reflexion und Einbeziehung solcher Vorurteile – im Rahmen der Bereitschaft zum gegenseitigen Verständnis – dazu führte, die therapeutische Beziehung zu vertiefen und so therapeutischen Wandel zu ermöglichen.

Unter den analytischen Behandlungen, die ich in Deutschland durchführte, gab es auch eine, in der der Vielsprachigkeit und Kultur meines Gegenübers eine Schlüsselrolle zukam. Herr U. – er war 35 Jahre alt und ein produktiver Träumer – begann irgendwann, seine Träume, in denen sein Französisch-Lehrer an der Universität vorkam, in unsere Sitzungen einzubringen. Dieser Lehrer, sagte mir der Patient, sehe genau so aus wie ich. Herr U. fühlte sich besonders zu Frankreich hingezogen, wo er immer wieder längere Zeit gelebt hatte und wohin er auch jetzt noch mehrmals jährlich reiste. Er berichtete mir von zahlreichen Träumen, in denen die deutsch-französische Grenze eine Rolle spielte. Nach und nach wurde deutlich, dass er mich irgendwie mit seiner französischen Seite in Verbindung brachte. Sein Deutsch war sehr subtil und genau, und die Beschreibungen seiner inneren Zustände waren immer gut nachvollziehbar. Wenn er meinte, dass ich einen bestimmten Ausdruck nicht verstanden hatte, wiederholte er ihn für mich auf Französisch oder Englisch, während er ansonsten dazu neigte, deutsche Worte lateinischen Ursprungs zu wählen. Obwohl sein lebenswürdiges und zuvorkommendes Verhalten ein Versuch von ihm war, durch eine Überwindung der Sprachbarriere mit mir in Verbindung zu treten, war seine Freundlichkeit offensichtlich nur die eine Seite der Medaille. Seine pathologische Eifersucht war mit einem deutlich aggressiven, auf Frauen projizierten Vorwurf verbunden, der ödipalen Konflikten entstammte. Als ich dies entdeckte, achtete ich besonders auf die negative Übertragung und versuchte, mich nicht von seiner Lebenswürdigkeit und intellektuellen Brillanz verführen zu lassen. Herr U. hatte das Elternhaus im Alter von 17 Jahren verlassen; sein Vater war kurz darauf gestorben. Seine Mutter hatte dann jemanden geheiratet, den Herr U. verachtete; die Eifersuchtsgefühle, die er gegenüber seiner Mutter empfand, verteidigte er mit einer intensiven Idealisierung. Während seiner Analyse bei mir beging seine

Mutter Selbstmord, indem sie sich in den Fluss stürzte, der durch seine Geburtsstadt floss. Dieses Ereignis löste starke Schuldgefühle in ihm aus, weil er sie verlassen hatte. Die Behandlung konzentrierte sich dann eine Zeitlang auf die Beziehung des Patienten zu seiner Mutter. Die Ambivalenz seiner unbewussten Beziehung zu ihr trat im folgenden Traum deutlich hervor:

Herr U. war in Paris, auf der Île de la Cité, am äußersten Ende der Insel, auf einem Platz namens »Square du Vert-Galant«. Der Patient unterbricht seine Erzählung an dieser Stelle, um zu erklären, dass der Platz auch »Vagabundenstelle« heiße, weil hier ein Treffpunkt für Kriminelle und Prostituierte gewesen war. Im Traum erschien seine Mutter, fährt er fort, offensichtlich als Prostituierte. Es machte ihm große Sorgen, sie so zu sehen, und er versuchte, sie davon zu überzeugen, dass sie diesen Lebenswandel aufgeben müsse. Sie wies ihn heftig und entschieden zurück. Herr U. gab auf und beschloss, über die Pont Neuf von der Île de la Cité wegzulaufen. Der Patient witzelt dann darüber, dass die Pont Neuf, so seltsam das erscheinen mag, die älteste Brücke von Paris ist. Herr U. nahm dann die Métro und fuhr ziemlich lange durch den Untergrund, bis er schließlich bei der Station Monge ausstieg. Plötzlich stand er genau am Eingang der Rue d'Ulm, der Ulmer Straße. (Ich arbeitete damals in Ulm.) Später sagt er mir etwas, das ich schon wusste, nämlich, dass die Ulmer Straße nach einer von Napoleons siegreichen Schlachten benannt ist. In seiner Familie, erwähnt Herr U., hätte es oft geheißt, dass ein französischer Vorfahre in der väterlichen Linie mit der Invasionsarmee nach Süd-deutschland gekommen sei. Aber die Ulmer Straße war dunkel und trostlos, voller Bettler, die ihm hinterherliefen und Geld von ihm haben wollten. Herr U. wusste, dass sie arme Einwanderer aus der Dritten Welt waren. Und hatte große Angst, dass sie ihn angreifen könnten.

Die Analyse dieses hochsymbolischen Traums begann an dessen Ende. Der Patient erinnerte sich daran, dass sich die österreichische Armee in der Schlacht von Ulm angesichts der Übermacht des Angreifers ohne Gegenwehr ergab.

Dann dachte er über die Einkommensunterschiede zwischen reichen und armen Drittweltländern nach; eigentlich wisse er gar nicht, warum ich nach Deutschland gekommen war. Ob ich vor politischer Gewalt geflüchtet sei (die Behandlung fand zur Zeit von Pinochets Diktatur statt)? Oder aus wirtschaftlichen Gründen? Ich sammelte noch weitere Assoziationen und unternahm dann eine Intervention, deren ungefähren Ablauf ich nun wiedergebe:

Ich teile ihm mit, dass die in seinem Traum auftauchenden Immigranten einerseits bedürftige Bettler sind, er aber in seinen Assoziationen andererseits von einem Eindringling spreche, der so mächtig ist, dass eine Konfrontation mit ihm nur darauf hinauslaufen kann, sich kampfflos zu ergeben. Mir gegenüber scheine er gemischte Gefühle zu haben. Obwohl er mir die bedürftigsten und abgelehntesten Anteile seiner selbst anvertraue, würde ich, sage ich ihm, schnell zum Eindringling – etwas, das auch in seinen Beziehungen mit Frauen geschehe.

Das Bild seiner Mutter stehe für die äußerst widersprüchliche Beziehung, die er zu Frauen unterhält, eine Beziehung, die von seiner übrigen Psyche ab-

getrennt ist wie die *Île de la Cité* von Paris. Auf dieser Insel erscheine ihm seine Mutter, zusammen mit dem Idealbild der *Notre Dame de Paris*, wie eine Prostituierte. Ich erinnere ihn daran, dass er seine Freundinnen in seiner Analyse in ganz ähnlicher Weise dargestellt hat. Der Versuch, seine Mutter im Traum zu retten, glich den Phantasien über die Rettung seiner Freundinnen. Die *Pont Neuf* symbolisiere seine älteste und zugleich auch die jüngste Verbindung, die nämlich, die er zu mir in der Analyse aufgebaut hat, die in seinem Traum als Métro-Fahrt durch den Untergrund auftaucht. In Bezug auf die Station *Monge*, an der er im Traum ausgestiegen ist, fällt Herrn U. ein, dass »Monge« im Spanischen wie »monje«, »der Mönch«, klingt. Seine Assoziationen führen ihn zu Umberto Ecos Roman *Der Name der Rose*; er erinnert sich insbesondere an den Mönch, der im Roman eine Mischung aus mehreren europäischen Sprachen spricht und sich besonders niederträchtig verhält. Diese Assoziationen aufnehmend, frage ich ihn: Wer von uns beiden hier ist derjenige, der wie der Mönch aus *Der Name der Rose* eine Mischung aus mehreren europäischen Sprachen spricht und der Anschuldigung zu entkommen versucht, einen Mord begangen zu haben?

Diese Vignette zeigt, wie Sprachen, Geographie, Nationalgeschichte und unbewusste Biographie in derselben Weise miteinander verschmelzen wie kulturelle und personale Identitäten. Die Identifikation meiner Person mit der des Französischlehrers, der Stadt Paris und der französischen Sprache wurden zu einem wirksamen Hilfsmittel, alte und tief eingewurzelte Verdrängungen aufzuheben. Im Hintergrund stand das Bild des Vaters, der durch den napoleonischen Angreifer repräsentiert wurde. Die Rolle, die Macht und Herrschaft im interkulturellen Dialog spielen, tritt hier ebenfalls ganz deutlich hervor.

10. Das Hauptthema meiner Vignetten war die Beziehung zwischen personaler und kultureller Identität in der Subjektwerdung. Alle Individuen sind während der gesamten Dauer der Bildung ihrer personalen Identität in einer bestimmten Weise an Gruppen angebunden und teilen deren Merkmale oder kulturell vorgegebene Loyalitäten; all dies trägt dazu bei, das Subjekt und sein/ihr Identitätsgefühl heranzubilden. Als Person fühle ich mich immer einem Volk, einer sozialen Klasse, ethnischen Gruppe, Nationalität, sexuellen Orientierung etc. zugehörig. All diese Identitäten sind ein integraler Bestandteil meiner Gesamtidentität und verbinden mich mit diesem oder jenem menschlichen Kollektiv.

»[...] kollektive Identitäten werden von Individuen ständig mit denselben Mitteln nachgebildet, durch die sie sich selbst als Akteure mit einer nationalen Identität ausdrücken; zugleich machen kollektive Identitäten ihre Handlungen überhaupt erst möglich. Darum ist eine Kollektividentität sowohl Mittel als auch Resultat der individuellen Identitäten, die sie so findig organisiert« (Larraín 2001, S. 35; vgl. Giddens 1988 [1984], Kap. 1).

Ethnie und Kultur sind für die Entwicklung der Psyche von so großer Bedeutung, weil die ethnische Identität dem selben Mechanismus unterliegt wie die Bildung der Identität allgemein. Eine Identität bar jeden ethnischen Charakters ist unvorstellbar. Der ethnische Charakter ist über den Hintergrund symbolischer Rituale, die spezifische kulturelle Werte vermitteln, welche wiederum eine kulturell geprägte Weltsicht erzeugen, fest in jedem Individuum verankert. Auf diese Weise bilden sich sowohl die Vorbegriffe und unbewussten Annahmen über Kausalität, Zeit, Raum und das Wesen des Menschen als auch die grundlegenden Glaubenssysteme und kulturspezifischen Weisen des Umgangs mit anderen. Diese Grundsätze sind die Fundamente, auf denen sich unsere personalen Identitäten entwickeln. Das Bild unserer selbst wie auch anderer entsteht immer im Kontext unserer jeweiligen Bezugsgruppe. Unsere frühesten Introjektionen und Identifikationen, die sich nach Maßgabe der objektiven, kulturellen und ethnischen Umgebung bilden, bestimmen Struktur und Gehalt unserer psychischen Realität. Es ist nicht überraschend, dass diese Faktoren sich entsprechend auch in Übertragung und Gegenübertragung auswirken, und zwar in genau der Weise, wie sowohl die Wahrnehmungen des Therapeuten als auch die des Patienten von deren jeweiligen psychischen Realitäten beeinflusst werden, die wiederum von deren je charakteristischen ethnischen und kulturellen Hintergründen bestimmt sind. Wenn jemand beispielsweise in einer angelsächsischen Umgebung aufwächst, in der Individualismus, Autonomie, Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Egozentrik und Selbstkontrolle gefördert werden, dann werden wahrscheinlich auch die Konzepte der Selbstrepräsentation und die psychische Struktur dieses Individuums solche Komponenten enthalten. Bei Individuen, deren Selbstidentität von anderen Anforderungen im Umgang mit anderen Menschen beeinflusst worden ist, in deren Umfeld Solidarität und Sorge um den anderen Vorrang vor individuellen Bedürfnissen haben, wird seine/ihre Selbstrepräsentation – und mit ihr die Übertragungen – durch solche Faktoren beeinflusst werden (Javier & Rendon 1995). In der interkulturellen Psychologie und einem sehr jungen Zweig der Neurowissenschaften, der interkulturellen Neurowissenschaft, sind diese Unterschiede mit Hilfe eines Vergleichs repräsentativer Querschnitte aus der Bevölkerung europäischer Länder mit asiatischen Gruppen untersucht worden. Transkulturelle Studien, die unter Rückgriff auf bildgebende Verfahren erstellt wurden, haben gezeigt, dass die den kognitiven Funktionen unterliegende neuronale Aktivität sowohl auf hoher als auch auf niedriger Ebene durch den kulturellen Hintergrund eines Individuums beeinflusst wird (Han & Northoff 2008). Für einen Therapeuten, der mit Patienten aus anderen

ethnischen Gruppierungen arbeitet, sind derlei Untersuchungen – wie auch andere interkulturelle Forschungen – ganz selbstverständliche Hintergrundinformationen. Dennoch ist bei ihrer Verwendung Vorsicht geboten: Der Psychotherapeut muss von Fall zu Fall unterschiedliche, personalisierte Herangehensweisen entwickeln, die dann dem ethnischen Rollenklischee entsprechen oder nicht. Eine in unserem Land erstellte Studie, die im Kontext eines gemeinsam mit der Universität Heidelberg durchgeführten Promotionsprogramms entstand, zeigte das Bild einer Bevölkerung mit einer hohen Unabhängigkeit und Interdependenz in der Konzeptualisierung ihres Selbst, eine Zugehörigkeitsideologie, die bei Frauen, Jugendlichen und Personen mit höherem Einkommen und einer engeren Anbindung an familiäre als an soziale Normen etwas egalitärer ausgerichtet war (Olhaberry et al. 2011).

Im Hinblick auf den Einfluss der Kultur auf die personale Identität ist das Konzept des *ethnischen Unbewussten* entwickelt worden; es bezieht sich auf jene individuellen unbewussten Prozesse, die nur unter Einbeziehung ihres spezifischen kulturellen Hintergrunds erklärt werden können. »Das ethnische Unbewusste ist verdrängtes Material, das von jeder Generation an die nachfolgende weitergegeben und von den meisten Angehörigen der jeweiligen ethnischen Gruppe geteilt wird« (Herron 1995, S. 525). Derartiges verdrängtes Material lässt sich sowohl bei Herrn M. als auch bei Herrn U. deutlich erkennen.

Dennoch stellt sich die Frage: Wie hat sich die kollektive Vorstellung vom Selbst und den anderen jeweils gebildet; welche Anteile deutscher und chilenischer kultureller Identität interagieren im vorgestellten Material jeweils miteinander? Interkulturelle Studien haben gezeigt, dass sich fast alle Bevölkerungen der Welt in Kernpunkten – beispielsweise ihrer Selbstrepräsentation – von der europäischen Bevölkerung unterscheiden. Die europäische Kollektividentität – und hier besonders die in Ländern vorwiegend protestantischer Prägung – hat sich während eines langen geschichtlichen Prozesses gebildet, der mit dem, was man gemeinhin als Modernität bezeichnet, zusammenfällt.

12. Ein Rückblick auf Europas wichtigste Denker seit der Aufklärung zeigt den wachsenden Einfluss des zentralen Konzepts der instrumentellen Vernunft, also der Fähigkeit zur Verwendung der Vernunft zum Zweck der Naturbeherrschung, die der Menschheit Fortschritt und Glück bringen soll. Dieses Konzept wurde als Gegensatz zu den für die alten europäischen Feudalgesellschaften typischen religiösen und metaphysischen Weltansichten betrachtet. Das moderne Zeitalter versteht sich selbst als das Reich von Vernunft und Rationalität, das an die Stelle von Religion, Vor-

urteilen und Aberglauben, letztlich aller traditionellen Gebräuche und Sitten getreten ist. Dies ist die Quelle eines großen Selbstvertrauens und mächtigen Überlegenheitsgefühls gegenüber der Vergangenheit ebenso wie gegenüber anderen, von der Moderne noch unberührten Gesellschaften. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, des Zeitalters der Aufklärung, begriff der Westen allmählich, dass er eine epochale Zeitenwende durchlief, die dann »Moderne« genannt wurde. Der Diskurs der Aufklärung – Ausdruck eines durch die Geschichte bestimmten Selbstbewusstseins, das wiederum selbst ein Produkt der Moderne ist – stellte die Ideen von Wissenschaft, Fortschritt und Vernunft in den Mittelpunkt.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, noch einmal Kants Definition der Aufklärung zu lesen, die er in *Was ist Aufklärung?* von 1784 gegeben hat:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung« (S. 481).

Befreiung durch Vernunft und Wissen. In einem Kommentar zu Kants Werk stellt Michel Foucault (2005 [1984]) fest, dass Modernität eine kritische Haltung ist, die die Durchführung einer »Analyse unserer selbst als geschichtlich zu einem gewissen Teil durch die *Aufklärung* bestimmter Wesen« erfordert, um das, »was für die Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte nicht oder nicht mehr unerlässlich ist«, überwinden zu können (S. 699f.).

Doch die instrumentelle Vernunft stand auch in einem scharfen Kontrast zu zeitgleich ablaufenden Entwicklungen in anderen Teilen der Welt. Die Moderne, die in den englisch- und deutschsprachigen Ländern entstand und sich von dort aus ausbreitete, fällt zeitlich mit der Eroberung und Kolonisierung Amerikas zusammen. Die optimistische und triumphale Auffassung, die Europa von seiner eigenen kulturellen Identität hegte, stand dem Bild der Nicht-Europäer als überwiegend chaotischen und irrationalen »Anderen« gegenüber. Das anglo-germanische Europa verstand sich selbst als das Zentrum der Geschichte; andere Kulturen wurden damit als peripher und marginal eingestuft. Vernunft, das hieß: die Befreiung der Menschheit von ihrem Elend. Wissen und Wissenschaft waren die Schlüssel zu Bildung und Fortschritt. Die außereuropäische Welt galt

als Welt von Elend und Rückständigkeit. Zu dieser Zeit bildete sich die europäische Mission der Zivilisierung heraus, die Europa sich selbst zuwies. Wir wissen natürlich von der historischen Unbeständigkeit solcher ideologischen Projekte, den uneingelösten Versprechen der Moderne, der Kritik der Allmacht der instrumentellen Vernunft, die sich aus dieser selbst entwickelte, etc. Dennoch: Der weltweite Prozess der Verwestlichung und der Expansion kapitalistischer Produktionsformen ist bis heute von ebendieser missionarischen Ideologie getragen. Als Beispiel für die in Europa jahrhundertlang aufrechterhaltene ideologische Sicht auf die Bewohner Amerikas möchte ich nur einen kurzen Ausschnitt aus dem Manuskript einer Vorlesung von Immanuel Kant (1831, S. 353) wiedergeben:

»Das Volk der Amerikaner nimmt keine Bildung an. Es hat keine Triebfedern; denn es fehlen ihm Affect und Leidenschaft. Sie sind nicht verliebt, daher sind sie auch nicht fruchtbar. Sie sprechen fast gar nichts, lieblosen einander nicht, sorgen auch für nichts, und sind faul.«

Vergleichbare Texte lassen sich sicherlich auch bei Denkern des 19. Jahrhunderts wie Hegel, Schelling, Marx und Engels oder anderen französischen oder britischen Intellektuellen dieser Zeit finden. Am überraschendsten ist jedoch, dass sich Vorstellungen derselben Art auch bei lateinamerikanischen Intellektuellen sehr unterschiedlicher politischer oder ideologischer Ausrichtung finden. Das trifft insbesondere für die südamerikanischen Positivisten des 19. Jahrhunderts zu. Faustino Sarmiento zum Beispiel, ein einflussreicher argentinischer Politiker, der viele Jahre in Chile lebte, hat behauptet, Lateinamerikas wirklicher Kampf sei der zwischen Zivilisation und Barbarei. Für Erstere stünden Europa und die Vereinigten Staaten; Letztere sei auf die rassistische Minderwertigkeit Lateinamerikas zurückzuführen (Larraín 1996, S. 55f.).

Vor diesem Hintergrund lässt sich leicht folgende These formulieren: Europas kollektive und kulturelle Identität, die sich mit der Entwicklung der Moderne bildete, begreift ihr lateinamerikanisches Anderes als minderwertig. Die herrschenden Eliten Lateinamerikas – oder zumindest ein Großteil von ihnen², der Teil mit einer unterschiedlichen, jedoch überwie-

² Das spanische Wort für »Kreole« (*criollo*) galt für jeden, der in den amerikanischen Kolonien Europas geboren wurde. Eine »Kreol«-Sprache ist eine Sprache, die aus Gemeinschaften hervorgegangen ist, die zur Koexistenz mit anderen, gemischtsprachigen Gemeinschaften gezwungen waren, und sich aus Elementen beider Sprachen zusammensetzt. Dies gilt besonders für auf dem Spanischen, Französischen, Englischen, Holländischen oder Portugiesischen basierende Sprachen, die sich in den afrikanischen und

gend europäischen Herkunft nämlich – fühlen sich als »exilierte Europäer« und verschieben ihre Verachtung so auf den Teil der Bevölkerung, die sie mit Amerikas Ureinwohnern identifizieren. Trotzdem wird ein/e Latein-amerikaner/in bei jedem Kontakt mit der europäischen Kultur feststellen, dass Europäer uns als minderwertige Andere empfinden. Diese Empfindung geht natürlich nicht aus einem offiziellen Diskurs hervor, sondern ist Teil ihres »ethnischen Unbewussten«, das als verdrängtes Material von Generation zu Generation weitergegeben wird. Weil die Moderne auch Europas ausgeschlossene Minderheiten – die Arbeiterklasse und Frauen etwa – einzubeziehen begann, konzentrierte sich die kulturelle Identität auf die Vernunft und die Autonomie des Individuums und wurde so, in Gegenüberstellung zu einem irrationalen Anderen, Teil von Europas ethnischem Unbewussten, als das es bis heute fortbesteht. Dies sind die Vorurteile, die im Zusammenspiel von Übertragung und Gegenübertragung in der oben dargestellten Weise zum Vorschein kommen.

Weil kulturelle ebenso wie personale Identitäten dynamisch sind, unterliegen sie einem ständigen Transformationsprozess. Beispielsweise wird der eurozentrische Diskurs Europas gegenwärtig zunehmend als »politisch nicht korrekt« wahrgenommen. Bedeutende deutsche Intellektuelle haben das Primat der instrumentellen Vernunft als einziger Richtschnur wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung wirkungsvoll kritisiert. Ich möchte dem noch hinzufügen, dass die Zusammenarbeit zwischen zwei chilenischen Universitäten und der Universität Heidelberg im Rahmen eines gemeinsamen Programms einen großen Schritt in Richtung auf eine Überwindung der ideologischen Muster von Ausgrenzung und Neokolonialismus darstellt. Vor uns liegt die Aufgabe einer wechselseitigen Anerkennung als gleichberechtigte Subjekte, ein Prozess, in dem unsere Unterschiedlichkeit und Vielfalt aktiv zu unserer beiderseitigen Bereicherung beiträgt. Letztlich bedeutet die Anerkennung des anderen als eines gleichwertigen Partners, sich seiner Vorurteile bewusst zu werden – ein bleiben-

indigenen Gemeinschaften bestimmter Gebiete bildeten, die ursprünglich Kolonien gewesen waren. Der Begriff »kreolisch« tauchte in Haiti auf und bezeichnete die Sprache derjenigen Sklaven, die ihr Französisch von ihren Herren gelernt hatten. »Kreolisch« bezieht sich auf das Verb »aufziehen«, »großziehen« (*criar*). »Kreole« könnte also auch von »Kreatur«/Kind kommen und so auf die europäische Vorstellung anspielen, dass primitive Völker wie Kinder erzogen werden müssen. Auf jeden Fall dürfte klar sein, dass es unmöglich ist, über Psychiatrie oder transkulturelle Psychotherapie zu sprechen, ohne sich dabei auch auf den Kontext, Kolonialmacht und Herrschaft, zu beziehen. Die »Kreolisierung« der Welt scheint ein sich immer weiter ausdehnendes, mit Globalisierung und steigender Migration einhergehendes Phänomen zu sein (Kirmayer 2006).

der Beitrag der Psychoanalyse, die ja ihrerseits das Produkt einer Selbstkritik der Moderne ist.

13. In einem Symposium über psychische Gesundheit und Kultur dürfen wir nicht vergessen, dass die Psychotherapie selbst ein typisch westliches Produkt ist, das im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts als eine qualifizierte Antwort auf den durch die Beschleunigung soziokultureller Veränderungen erzeugten Stress des modernen Lebens entstand (vgl. Giddens 1991, S. 180). Die Moderne ist ein komplexes Phänomen, das ökonomische, soziale, politische und geistige Dimensionen umfasst. »Modern« – das ist allerdings auch eine Form der Selbsterkenntnis, eine bestimmte Weise, das Leben zu erfahren. Der Theorie und Praxis westlicher Psychotherapie liegt somit auch eine kulturell bedingte Vorstellung der Person zugrunde, die auf den europäischen Werten des Individualismus beruht. Diesem individualistischen und egozentrischen Konzept der Person lassen sich stärker sozio-, öko- oder kosmozentrische Perspektiven gegenüberstellen, die den Menschen in seinem Bezug auf seine soziale Welt, seine Umwelt und den Kosmos verstehen (Kirmayer 2007). Der moderne Mensch muss seine wichtigsten Ziele ständig neu formulieren und andauernd neue Fähigkeiten zum Überleben in der Gesellschaft erlernen. Als »fähig« begreift das Individuum von heute sich selbst nicht nur nach der Entwicklung eines Verständnisses seiner selbst, sondern auch dann, wenn es ihm möglich geworden ist, seine aktuellen Interessen und Pläne für die Zukunft mit dem psychologischen Erbe seiner Vergangenheit in Einklang zu bringen (vgl. dazu und zum Folgenden: Giddens 1991, S. 180). Obwohl die Psychotherapie seit Freud und der Psychoanalyse im Rückgriff auf eine Rhetorik von »Krankheit« und »Heilung« – im Kontext der Dialektik zwischen Individuum und seiner ständigen Veränderungen unterworfenen kulturellen und sozialen Umgebung – begründet wurde, muss man sie als Ausdrucksform einer allgemeinen Reflexivität der Moderne verstehen (vgl. Giddens 1991, S. 180). Sie ist weniger ein Instrument sozialer Anpassung denn eine Methode des Nachdenkens über das Leben und seine Planung (ebd.):

»Als Ausdrucksform einer allgemeinen Reflexivität weist sie [die Psychotherapie] die von der Moderne hervorgerufenen Verschiebungen und Ungewissheiten in vollem Umfang auf. Gleichzeitig partizipiert sie auch an jener für die Ordnung der späten Moderne so charakteristischen Mischung aus Chance und Risiko. Sie kann Abhängigkeit und Passivität begünstigen; sie kann aber auch Bindung und Wiederaneignung ermöglichen« (ebd.).

Dieses Verständnis von Psychotherapie als einer Übung in Selbstreflexivität³ passt gut mit einer erst jüngst in den psychotherapeutischen Bereich eingeführten Konzeption zusammen: dem *Mentalisieren*. Mentalisieren ist die Fähigkeit, »die Aufmerksamkeit auf unsere eigene innere Verfassung und auf den psychischen Zustand anderer Menschen zu richten – was Fonagy so treffend als ›holding mind in mind‹ – sich Gefühle und Gedanken vergegenwärtigen, dem Fühlen und Denken nachspüren – bezeichnet« (Allen 2009, S. 23). Peter Fonagy und seine Kollegen weisen darauf hin, dass die Förderung der Fähigkeit des Klienten oder Patienten zum Mentalisieren ungeachtet der jeweiligen psychotherapeutischen Überzeugung oder Technik der grundlegendste gemeinsame Faktor aller psychotherapeutischen Behandlungsweisen ist.

Wir können Psychotherapie jedoch auch in einem umfassenderen Sinne verstehen, als »eine Praxis, die einen ausgewählten Heiler (oder Therapeuten) und einen bestimmten Klienten (oder Patienten) einschließt und zum Ziel hat, Lösungen für ein Problem zu erbringen, an dem der Klient leidet, oder die Gesundheit der Seele des Klienten zu befördern« (Tseng 1999, S. 132). Wir können uns dann einem Verständnis davon annähern, dass auch Kulturen, die sich von der unseren sehr unterscheiden und ganz andere Vorstellungen vom Menschen, von psychischer Gesundheit und Heilung haben, über psychotherapeutische Praktiken verfügen.

Bei der psychotherapeutischen Behandlung von Patienten aus einer fremden Kultur wird die Fähigkeit zu mentalisieren – also: »holding the other's mind in mind« – zur Schlüsselkompetenz.

Kontakt: Juan Pablo Jiménez, Departamento de Psiquiatría y Salud Mental Oriente, Universidad de Chile, Av. Salvador 486, Santiago, Chile.
E-Mail: jjimenez@med.uchile.cl

Aus dem Amerikanischen von Dominic Angeloch, Berlin

³ Die Begriffe »Reflexion« und »Reflexivität« werden oft synonym verwendet und beschreiben dann den Prozess kritischen Nachdenkens über die Voraussetzungen des eigenen Denkens und Wissens. In der Wissenschaftsgeschichte und der Erkenntnistheorie haben diese Konzepte jedoch unterschiedliche Bedeutungen. »Reflexion« bezieht sich vor allem auf kritisches und spekulatives Denken im Allgemeinen. »Reflexivität« beschreibt eine begrenztere Weise des Selbstbezuges und die Prüfung der Voraussetzungen des eigenen Denkens (Lawson 1985).

LITERATUR

- Acuña, M., Lop, E. & Rothhammer, F. (2000): Composición genética de la población chilena: las comunidades rurales de los valles del Elqui, Limari y Choapa. *Rev Méd Chile* 128, 593–600.
- Allen, J.G. (2009 [2006]): Mentalisieren in der Praxis. In: Allen, J.G. & Fonagy, P. (Hg.): *Mentalisierungsgestützte Therapie*. Übers. E. Vospohl. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Amati Mehler, J., Argentieri, S. & Canestri, J. (2010 [1990]): *Das Babel des Unbewussten. Muttersprache und Fremdsprachen in der Psychoanalyse*. Übers. K. Laermann. Gießen (Psychosozial-Verlag).
- Biedermann, N., Barria, C., Maass, J. & Steil, W. (1983): Estudio de diez casos de psicosis en mapuches. *Acta Psiquiátrica y Psicológica América Latina* 29, 294–300.
- Bordin, E.S. (1979): The generalizability of the psychoanalytic concept of the working alliance. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice* 16, 252–260.
- Cheng, C.P. & Lo, H. (1991): On the advantages of cross-cultural psychotherapy: The minority therapist/mainstream patient dyad. *Psychiatry* 54, 386–396.
- De Zulueta, F. (1995): Bilingualism, culture and identity. *Group Analysis* 28, 179–190.
- Drewermann, E. (1982 [1977]): *Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. 4. Aufl. Paderborn, München, Wien (Schöningh).
- Eliade, M. (1957): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg (Rowohlt).
- Errázuriz, G. (2006): El pueblo Mapuche: Historia, medicina y proyectos de coexistencia en el área de la salud (Primera parte). *Rev Chil Pediatr* 77, 290–294.
- Foucault, M. (2005 [1984]): Was ist Aufklärung? In: Ders.: *Schriften. Dits et écrits*. Hg. von D. Defert, F. Ewald u. J. Lagrange. Übers. M. Bischoff et al. Bd. IV: 1980–1988. Frankfurt/M. (Suhrkamp), 687–707.
- Geertz, C. (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. B. Luchesi u. R. Bindemann. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Giddens, A. (1988 [1984]): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturbildung*. Frankfurt/Main (Campus).
- (1991): *Modernity and Self-Identity. Self & Society in the Late Modern Age*. London (Polity Press).
- Griner, D. & Smith, T.B. (2006): Culturally adapted mental health interventions: A meta-analytic review. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 43, 531–548.
- Gundermann, H., Vergara, J.I. & Foerster, R. (2005): Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios Atacameños* 30, 91–115.
- Haenchen, E. (1959): *Die Apostelgeschichte*. Neu übers.u. erklärt. 12., neubearb. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Han, S. & Northoff, G. (2008): Culture-sensitive neural substrates of human cognition: a transcultural neuroimaging approach. *Nat Rev Neurosci* 9, 646–654.
- Herron, W.G. (1995): Development of the ethnic unconscious. *Psychoanal Psychol* 12, 521–532.
- Internationale Organisation für Migration (IOM) (2010): [http://www.iom.int/cms/en/sites/iom/home/what-we-do/migration-policy-and-research/migration-research-1/world-migration-repo rt.html](http://www.iom.int/cms/en/sites/iom/home/what-we-do/migration-policy-and-research/migration-research-1/world-migration-repo%20rt.html)
- Javier, R.A. & Rendon, M. (1995): The ethnic unconscious and its role in transference, resistance, and countertransference: an introduction. *Psychoanal Psychol* 12, 513–520.

- Jim, J. & Pistrang, N. (2007): Culture and the therapeutic relationship: Perspectives from Chinese clients. *Psychother Res* 17, 461–473.
- Jiménez, J.P. (2004): Between the confusion of tongues and the gift of tongues. *Int J Psychoanal* 85, 1365–1377.
- Kant, I. (1784): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift* 4 (12), 481–494.
- (1831): Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke [d. i. Joh. A. Bergk]. Leipzig (Expedition des europäischen Aufsehers).
- Kirmayer, L.J. (2006): Culture and psychotherapy in a Creolizing world. *Transcult Psychiatry* 43, 163–168.
- (2007): Psychotherapy and the cultural concept of the person. *Transcult Psychiatry* 44, 232–257.
- Kürzinger, J. (1974): Los hechos de los apóstoles. Barcelona (Herder).
- La Roche, M. & Christopher, M.S. (2008): Culture and empirically supported treatments: On the road to a collision? *Culture Psychology* 14, 333–356.
- Larraín, J. (1996): Modernidad, razón e identidad en América Latina. Santiago de Chile (Editorial Bello).
- (2001): Identidad Chilena. Santiago de Chile (LOM).
- Lawson, H. (1985): Reflexivity. The Post-Modern Predicament. London (Hutchinson).
- Muñoz, L., Marconi, J., Horwitz, J. & Naveillan, P. (1966): Crosscultural definitions applied to the study of functional psychoses in Chilean mapuches. *Brit J Psychiatry* 112, 1205–1215.
- Olhaberry, M., Biedermann, K., Crempien, C., Cruzat, C., Martínez, V., Martínez, F. & Krause, M. (2011): Batería multidimensional de cuestionarios culturales para la investigación en psicología: Aplicación a una muestra poblacional Chilena. *Revista de Psiquiatría Clínica de la Universidad de Chile* 49, 9–21.
- Ribeiro, D. (1985 [1968]): Amerika und die Zivilisation. Übers. M. Wöhlcke. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Rocco, P., Morales, C., Moiraga, M., Miquel, J.F. & Nervi, F. (2002): Composición genética de la población chilena. Distribución de polimorfismos de DNA mitocondrial en grupos originarios y en la población mixta de Santiago. *Rev Méd Chile* 130, 125–131.
- Roloff, J. (1984): Hechos de los apóstoles. Madrid (Cristiandad).
- Sambarino, M. (1980): Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina. Caracas (Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos).
- Sue, S. (2006): Cultural competency: From philosophy to research and practice. *Journal of Community Psychology* 34, 237–245.
- & Zane, N. (1987): The role of culture and cultural techniques in psychotherapy: A critique and reformulation. *Am Psychol* 42, 37–45.
- Tseng, W.S. (1999): Culture and psychotherapy: Review and practical guidelines. *Transcult Psychiatry* 36, 131–179.
- Vicente, B., Rioseco, P., Medina, E., Rivera, B., Vilma, M. & Saldivia, S. (1998): Estudio exploratorio de la salud mental de los pehuenches de Alto Bío-Bío [Pehuenche's from Alto Bío-Bío]. *Acta Psiquiatr Psicol Am Lat* 44, 169–176.
- , Kohn, R., Rioseco, P., Saldivia, S. & Torres, S (2005): Psychiatric disorders among the Mapuche in Chile *Int J Soc Psychiatry* 51, 119–127.

Summary

Psychotherapy between cultures: A South American view. – The repercussions of globalization in the modern age have occasioned profound changes equally affecting cultures and individuals. The author contributes to reflection on the consequences of these changes by adopting a consciously Latin American approach that is explicitly critical of Eurocentrism. He applies this approach to the problem of the connections between collective/cultural and personal identities under these conditions. Personal and cultural identity are of course inextricably bound up with one another, but there are situations in which the differences between the two identities stand out. One such is migration. With recourse to his own clinical experience as a therapist for migrant clients, he calls for wider allegiance to an explicitly intercultural approach to psychotherapeutic treatment.

Keywords: culture; modernity; migration; identity; mentalization

Résumé

Psychothérapie entre les cultures. Un point de vue sud-américain. – Les effets de la globalisation à l'âge moderne entraînent une profonde transformation qui touche aussi bien la culture que l'individu. L'auteur propose une réflexion sur les conséquences de ces transformations et interroge à partir d'une perspective délibérément latino-américaine et critique vis à vis de l'eurocentrisme le rapport aux identités culturelles collectives et aux identités individuelles prises dans ce contexte. Si identité individuelle et identité culturelle sont indissociables, des situations existent dans lesquelles les différences entre les deux identités sont manifestes: par exemple – ainsi que le montre l'auteur – dans la migration. En s'appuyant sur sa propre expérience clinique en tant que thérapeute, l'auteur plaide pour la mise en place et le développement d'une pratique de traitement résolument interculturelle.

Mots clés: culture; modernité; migration, identité; mentalisation