

**Angela Köhler-Weisker**

## **Ethnopschoanalytische Feldforschung heute<sup>1</sup>**

Eine besonders interessante Anwendung der Psychoanalyse als Forschungsmethode jenseits der analytischen Therapie ist die ethnopschoanalytische Feldforschung.

Man kann in diesem Bereich grob zwei verschiedene Formen unterscheiden:

1. Die psychoanalytische Ethnologie: deren bekanntestes Werk „Totem und Tabu“ von Freud darstellt, ein Werk das vor 100 Jahren veröffentlicht wurde und bis heute seinen Platz und seinen heuristischen Wert in der Kultur- und Religionswissenschaftlichen kulturhistorischen und ethnologischen Tabuforschung behauptet. Es bildet für kulturtheoretische Überlegungen – im Spektrum von Geschichtsbewusstsein und Erinnerungskultur, transgenerationeller Weitergabe und Traumatheorie, Oral History, kollektivem und kulturellem Gedächtnis – Anhaltspunkte und Anregungen.

2. Die Ethnopschoanalyse: deren bekannteste Forscher Claude Levi-Strauß, Georges Devereux, Paul Parin, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthei, Mario Erdheim und Maya Nadig Ihnen vielleicht bekannt sind. Von der Ethnopschoanalyse abgeleitet sind beispielsweise die ethnopschoanalytische Psychotherapieforschung und die interkulturelle psychoanalytische Psychotherapie, die als klinisches Anwendungsfeld oder auch als „gesellschaftliche Praxis“ der Ethnopschoanalyse verstanden werden kann. Dieser Bereich gewinnt heute immer mehr an Aktualität. In der Realität von Einwanderungsgesellschaften wird es zunehmend wichtig den Blick der Ausformung und Gestaltung interkultureller Beziehungsgefüge zuzuwenden und die impliziten wie expliziten Theorien, die in Bezug auf den kulturell Anderen konstruiert und angewandt werden, zu analysieren.

Was ist nun Ethnopschoanalyse?

Ethnopschoanalyse wird, etwas verkürzt, als die wissenschaftliche Anwendung der psychoanalytischen Theorie und Methode auf Angehörige anderer, aber auch der eigenen Kultur definiert. Sie hat zum Ziel das Verhältnis zwischen unbewussten wie bewussten Bereichen des Individuums und der jeweils umgebenden Gesellschaft bzw. Kultur zu untersuchen. Die Frage danach, was Kultur ist, aber auch wer die kulturell „eigenen“ und wer die „anderen“ sind, was sie jeweils ausmacht und was sie unterscheidet, ist diesem Ansatz inhärent.

Freud versteht unter Kultur: die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen untereinander. Diese Kultur benötige der Mensch um das Leid abzumildern, das hauptsächlich aus drei spezifischen Quellen entsteht. Aus der Tatsache, dass 1. Die Natur mächtiger sei als der Mensch, 2. Der menschliche Körper verletzlich und sterblich sei und 3. Die Einrichtungen

---

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen der Sommeruniversität der DPV in Frankfurt/M 8.9.2016

welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln, unzulänglich seien. Kultur ist für Freud also nicht auf Hochkultur beschränkt, sondern umfasst, in heutigen Worten, vielfältige soziale Strukturen und Praktiken.

Da der Mensch von Natur aus mit libidinösen bzw. sexuellen, aber auch aggressiven Triebimpulsen ausgestattet sei, müsse die Kultur alles aufbieten um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen, ihre Äußerungen durch psychische Reaktionsbildungen niederzuhalten. Dazu sei es nötig, die sexuellen Triebe durch kulturelle Regulation in andere Bahnen zu leiten, so dass diese in Form libidinöser Bindungen unter den Mitgliedern einer Gruppe ein Gegengewicht zur Aggression bildeten. Motor der Aggressionshemmung sei die Angst vor Bestrafung durch die Autorität in einer Gruppe und die Angst vor dem Verlust der Liebe desjenigen, zu dem ein Abhängigkeitsverhältnis bestehe. An dieser Stelle markiert er den Umschlag von der Sozial- zur Individualpsychologie, indem er annimmt, dass die äußere Autorität schließlich verinnerlicht und in Form von Über-Ich-Strukturen im Individuum wirksam werde. Verzicht des Einzelnen, so Freud ist die Basis kultureller Entwicklung. Die Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt. Ihr Wesen besteht darin, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken, während der einzelne keine solchen Schranken kannte. Die übermäßige Unterdrückung des Triebhaften führe jedoch auch zur Deformation, denn das Sexualleben des Kulturmenschen sei doch schwer beschädigt, es mache mitunter den Eindruck einer in Rückbildung befindlichen Funktion, wie unser Gebiss und unsere Kopfhare als Organe zu sein scheinen. (Freud, 1930). Diese Vorstellungen haben auch aus heutiger Sicht noch Gültigkeit.

Währenddessen Freuds Vorstellungen über die Kulturentwicklung aus der Urhorde und dem Mord an dem Urvater, von der er den ödipalen Konflikt ableitet, schon zu seinen Lebzeiten als überholt angesehen wurden. Ebenso ist aus heutiger Sicht, vor dem theoretischen Hintergrund der Cultural wie Postkolonial Studies die Verallgemeinerung des Ödipuskomplexes in der uns bekannten Form als menschliche Universalie und Ursprung menschlicher Kulturentwicklung als eine ethnozentrische und ahistorische Konzeption zu beurteilen, weil andere Formen psychischer Entwicklung pathologisiert werden und die bürgerliche Familie, die die Ausbildung des Ödipuskomplexes bedingt, zum Standard erhoben wird.

Dennoch halten Psychoanalytiker wie zum Beispiel Parin und Morgenthaler den Ödipuskomplex infolge ihrer ethnopschoanalytischen Forschungsarbeiten für eine universell vorhandene Konstante: „unter dem Ödipus Komplex versteht die Psychoanalyse eine allgemein vorkommende menschliche Konfliktsituation, die insofern biologisch verankert ist, als sie das unausweichliche Resultat der frühkindlichen seelischen Entwicklung darstellt.“ (1963) Jedoch sei die ödipale „Formel“ bei der Anwendung auf andere Kulturen und auch in Bezug auf Änderungen und subkulturelle Eigenheiten allgemeiner zu formulieren, nämlich als phasenspezifische konflikthaft erlebte Entwicklungsaufgabe. „Wir können den Konflikt, den Angehörige der in Betracht kommenden Sozietäten zwischen dem 4. Und 6. Lebensjahr durchmachen, so umschreiben: Knaben und Mädchen treten zwangsläufig in eine Entwicklungsphase ein, in der sich ihre libidinösen Wünsche ganz auf eine Person zentrieren, die sie bisher gepflegt hat (in der Regel die Mutter). Mit dieser bilden sie eine Dyade. Jetzt wird jede Person oder Gruppe von Personen, die Ansprüche auf die Mutter erhebt, als Störfaktor erlebt. Für das Kind ergibt sich ein Konflikt, der starke Affekte erregt. Diese zwingen

es, sich in irgendeiner Weise mit der Einordnung in eine Triade abzufinden. Mit diesem Verzicht kommt die stürmische Triebentwicklung der Frühzeit zu einem vorläufigen Abschluss, der so genannten Latenz.“ (1972) Im Wechselspiel zwischen Individuum und Gesellschaft sei es die jeweils für die Kultur spezifische Form der Sozialisation, die Art und Weise wie Familien ihre Kinder großziehen, die das konservative Moment darstellten, da die einmal erworbenen kulturspezifischen Eigenheiten einer Art Wiederholungszwang unterliegen, der über Generationen hinaus wirkt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse seien im Gegensatz dazu der progressive Faktor, also der Faktor, der sich verändert. Allerdings relativiert Parin auch die Vorstellung einer konservativen Sozialisation, indem er die Veränderbarkeit sowohl der Sozialisation als auch der gesellschaftlichen Verhältnisse über die Zeit hinweg festhält.

Also noch einmal zusammen gefasst: Der Ödipuskomplex stellt die gestaltete Gesamtheit von liebes- und feindseligen Wünschen dar, die das Kind seinen Eltern gegenüber empfindet. In seiner so genannten positiven Form geht es um Todeswünsche dem gleichgeschlechtlichen und sexuelle Wünsche dem gegengeschlechtlichen Elternteil gegenüber. In der so genannten negativen Form gestaltet er sich umgekehrt: Liebe für den gleichgeschlechtlichen und Hass für den gegengeschlechtlichen Elternteil. Beide Formen finden sich in unterschiedlichem Grade im so genannten vollständigen Ödipus Komplex. Er spielt eine zentrale Rolle in der Persönlichkeitsstruktur und der Ausrichtung der sexuellen Wünsche der Menschen. Die psychoanalytische Anthropologie behauptet die Allgemeingültigkeit der triangulären Struktur des Ödipuskomplexes in den unterschiedlichsten Kulturen in unterschiedlichsten Ausformungen wiederzufinden. Seine Wirksamkeit beruht auf der Einführung einer verbietenden Instanz (Inzestverbot), durch die die natürlich gesuchte Befriedigung unterbunden wird. Dadurch verbinden sich Wunsch und Gesetz. Diese strukturelle Konzeption des Ödipuskomplexes findet sich auch in der These von Levi Strauß. Für ihn ist das Inzestverbot das universale und minimale Gesetz, damit aus Natur Kultur wird.

Die Ethnopsychanalyse bedarf des Orts- und Perspektivenwechsels, sie ist immer in Bewegung, hat keinen Ort, geht zu den Menschen ins Feld und anderen Orten und sucht sie dort auf. Sie schafft einen Übergangsraum zwischen Realität und Innenwelt. Sie ist eine Reise in die Fremde und nach innen zu den anderen und zu sich selbst, sie versucht das Gemeinsame zu ergründen und muss dabei geographische und intellektuelle Orte wechseln, d.h. die eigenen Annahmen immer infrage stellen. Diese Pendelbewegung zwischen den Kulturen (Erdheim, 1982) ist gerade in der gegenwärtigen politischen Lage hoch relevant. Nie treten die Konturen des Eigenen so scharf hervor wie in der Konfrontation mit dem Anderen. Die Vorstellung aber, man habe eine einzige geschlossene Kultur, an die sich die Fremden anzupassen haben, unterliegt einem Denkfehler. Das, was heute so vehement als Kern eigener Kultur verteidigt wird, ist auch in scheinbar homogenen Gesellschaften das Ergebnis von Vermischungen, Neuentwicklungen, einer Aushandlung zwischen Innovation und Tradition. Alles verändert sich, die Sprache, die Bräuche, die Erzählungen über die Vergangenheit. Erst in der Konfrontation mit Fremdheit, sei es zuhause oder auf Reisen, wird die eigene Kultur plötzlich als geschlossenes Ganzes erfahren, ein hyperreales Ideal, abgetrennt von der alltäglichen Erfahrung der Unordnung, Unvollständigkeit und Hybridität – oder auch der gelassenen Ignoranz gegenüber „unserer Kultur“, denn was ständig gelebt wird muss nicht definiert werden.

Kultur ist immer in Bewegung und mag diese noch so langsam sein, das Kulturgewebe ist in unterschiedlichen historischen Epochen geknüpft, sein Material stammt aus ganz

verschiedenen Quellen und wird immer wieder neu interpretiert. Je nach Generation und Geschlecht, Klassenherkunft und Bildungshintergrund, regionaler Herkunft und jeder Kombination dieser Positionen erhält es ganz unterschiedliche Ausprägungen, Färbungen und Bedeutungen. Das, was ich zum Beispiel über die Himbakultur in meinen „Ethnopschoanalytischen Begegnungen mit Himbanomaden“ (2015) beschrieben habe, kann immer nur eine Momentaufnahme sein, so wie auch Geschichte, die eigentlich den Prozess des Wandels beschreiben möchte, immer nur Zustände, ein vorher und nachher oder einzelne Stationen im Prozess, zu Papier bringen kann. Gerade weil Kulturen – also die Lebenswirklichkeiten von Menschen – immer hybrid sind, geraten sie durch Ortswechsel durcheinander. Das kann produktiv sein oder zu gewalttätiger Eruption führen.

So wird Ethnopschoanalyse zur Utopie, denn sie hat im Wortsinn keinen Ort, sie kann nur im Gespräch und in der Analyse entstehen, da wo zwei oder mehr zusammentreffen und sich darüber einigen, dass sie etwas ergründen wollen. Die Ethnopschoanalyse hat eine wissenschaftliche Praxis iniiert, so Maya Nadig, „die es erlaubt einen differenzierenden und kreativen Blick auf eine komplizierte und schwer zu verstehende Welt zu werfen. Es ist ein wunderbar menschlicher Blick, weil er nicht einfach den anderen untersucht, sondern auch die eigene Involviertheit und die Gefühle in der Beziehung zum Anderen ernst nimmt. In dieser Menschlichkeit der Methode liegt auch ihr politisches und revolutionäres Potenzial.“ (2007)

Nach dieser kurzen Einleitung zum Standort der Ethnopschoanalyse werde ich Ihnen über eine Felduntersuchung berichten, die ich in jahrelanger Arbeit zusammen mit psychoanalytischen Kollegen und einer Ethnologin 2000 bis 2015 durchgeführt habe. Diese Forschung ist insofern eine Pionierarbeit, als es erstmals gelungen ist, Angehörige einer Nomadengesellschaft ethnopschoanalytisch zu untersuchen.

Auf einer abenteuerlichen Erkundungsreise im Jahre 2000 im Gebiet der Himba im Nordwesten von Namibia wurde mein Interesse, Neugier und die Sehnsucht nach den Himba geweckt. Die Himba sind eine kleine Gesellschaft von traditionell lebenden Hirtennomaden, die unter sehr kargen und existenzbedrohlichen Umständen in einer semiariden Mopanesavanne leben, näher als wir an Hunger und Tod, an der puren Grenze menschlicher Existenz, wobei sie dennoch eine vitale Erotik, Sexualität und Körperlichkeit entfaltet haben und diese leben. Die Menschen sind in der „kalten“ Himbakultur dem Wechselspiel von Liebe, Tod und Trauer, von Fülle und Hunger existenzieller als unsereiner ausgeliefert – sie werden dicker und dünner mit den Jahreszeiten, – ohne diese „facts of live“ verdrängen zu müssen. Auf dieser Reise konkretisierte sich mein persönliches Forschungsinteresse, das sich auf die Himbafrauen richtete, in der Annahme dass aufgrund der Geschlechtertrennung bei den Himba eine große soziale und emotionale Nähe unter den Frauen herrscht, die ihre Arbeiten eher im privaten häuslichen Bereich und in Gemeinschaft mit anderen Frauen durchführen. Auch findet sich bei den Himba eine ausgeprägte Gesprächskultur. Die Himbamänner decken mit ihrer Welt vor allem den öffentlichen Bereich ab.

Bei den Überlegungen zur methodischen Umsetzung neigte ich zunächst zu einer eher teilnehmend beobachtenden, ethnologisch ausgerichteten Herangehensweise, weil ich mir die psychoanalytische Arbeit mit Übersetzerinnen noch nicht so recht vorstellen konnte, bevor es mir wieder deutlich wurde, dass ich ja Psychoanalytikerin bin und mich entsprechend verhalten musste. Zwar verfüge ich über viel Fantasie, Neugier und Abenteuerlust, da ich aber nun Psychoanalytikerin bin, musste ich mich weitgehend zurücknehmen und wurde über unsere Gespräche in einen Prozess intensiver gegenseitiger libidinöser Besetzungen

hineingezogen und davon gefangen genommen. Eine den üblichen psychoanalytischen Regeln gemäß abstinente, abwartende, eher passiv rezeptive Haltung hätten die Gespräche nicht geduldet, weil dies bei den Himba nicht verstanden worden wäre. So waren beispielsweise kleine Geschenke und ein aktives Zugehen auf die einzelnen Frauen nötig. Indem ich mit der von mir Uatikura genannten Himbafrau etwas von dem, was ich von einer andersartigen Kultur wissen wollte, am eigenen Leib erlebt und durchlitten habe, gelangte ich zu ungeahnten Einsichten und Erkenntnissen. Dieser Prozess vollzog sich in gegenseitiger Spiegelung. Im Spiegel dieser Himbafrau habe ich mich selbst sehen können und in ihrem Anderssein eigenes Abgewehrtes, somit psychisch Verdrängtes und mir nicht Bewusstes erkennen können. Sie wurde zu meinem Alter Ego, in dessen Blick ich mich jenseits meiner üblichen sozialen Rollen selbst entdeckte.

Zentral ist dazu folgende Feststellung für den Feldforscher: Das eigene Verdrängte wird mobilisiert und bewirkt Fremdenangst, die zur Abwehr führt. Lässt man die eigenen verdrängten Triebwünsche zu, regrediert man und öffnet sich für das Fremde. Das erzeugt Neugier und Verführbarkeit durch das Fremde. Dasselbe psychische Material wird vom Fremden in anderer Weise bearbeitet. Das führt zur Befremdung. Schon Devereux stellte fest, dass die Übertragung und damit auch die Gegenübertragung charakteristischen Verwandtschaftsbeziehungen folgen. Das ist in unserer Untersuchung auch so gewesen.

Die Begegnungen mit Himbafrauen und Himbamännern wirkten nachhaltig, alle Beteiligten veränderten sich im jahrelangen Prozess der Begegnung, Verarbeitung und Interpretation der Gespräche. Bei mir wurden Erinnerungen und Szenen geweckt, die in meine Kindheit und Jugendzeit zurückreichten und meine Selbstanalyse vertieften. Es entstand ein 10 jähriger ethnopsychanalytischer Forschungsprozess, in dessen Mittelpunkt bei mir 3 Frauengeschichten stehen, die auf der Basis von psychoanalytisch ausgerichteten Gesprächen entstanden. Sie sind ein außergewöhnliches Dokument für die Produktivität eines ethnopsychanalytischen Ansatzes, der als Prozess wechselseitigen Verstehens aufgefasst wird und den Akzent deutlich auf die Frage der Gegenübertragung in ihren verschiedenen Manifestationen legt. In den ethnopsychanalytischen Pionierarbeiten von Parin, Parin-Matthey und Morgenthaler wurde die Wichtigkeit der Gegenübertragung konstatiert, in der Darstellung ihrer Untersuchungen wurde dieser Aspekt aber nicht als erkenntnisfördernder Ansatz berücksichtigt. Die 3 Frauengeschichten sind in meinem Buch niedergelegt und bieten eine fesselnde Lektüre in der der Leser Menschen kennen lernen kann, die in einen dramatischen und emotional aufwühlenden Lebens- und Verstehensprozess verstrickt sind, der verschiedenste Facetten von Eros und Thanatos entfaltet.

Von Anfang an war mir klar, dass es für mich nicht um allgemeine psychische Kategorisierung der Himba gehen könne, sondern um beziehungsabhängige Befunde. Eine solche Sichtweise ermöglicht Einzelfallstudien, deren intersubjektive Begegnungen und interkulturelle Erfahrungen psychoanalytisch verstanden und gedeutet werden können. Der Verstehensprozess vollzieht sich vor dem Hintergrund ethnologischer Kenntnisse über die Himbakultur. Die analytische Methode ist ein qualitatives Vorgehen, das aus der intersubjektiven, interkulturellen Begegnung Wissen schöpft. Kultur und Psychoanalyse sind in diesem Prozess miteinander verwoben.

Nach Vorarbeiten von Ute Wordell und Volker Friedrich im Jahr 1999 und meiner Erkundungsreise 2000 reisten im Jahr 2002 6 Psychoanalytikerinnen, 2 Psychoanalytiker, ein Soziologe und eine Ethnologin für 2 Monate zu den Himbanomaden. Die Finanzierung wurde

allein von den Projektteilnehmern getragen und war mit einer vorangegangenen intensiven ethnologischen Beschäftigung mit der Himbakultur verbunden. Die allgemeine Forschungsfrage lautete: wie sich die psychische Struktur der Himba unter den kulturellen Lebensbedingungen entwickelt hat und wie sie beschaffen ist. So wollten wir zum Beispiel untersuchen, was vom Ich verdrängt werden muss und was vom Überich zu leben gestattet ist. In den Jahren 2003 und 2006 führte ich zusammen mit Eva Poluda-Korte begleitet von Werner Korte für jeweils 4 Wochen mit 2 Übersetzerinnen die Gespräche mit den selben Frauen weiter, wobei sich das Gruppensetting, die Gespräche in der Kleingruppe, als methodisch geeigneter neuer ethnopschoanalytischer Ansatz erwies, unter Einbeziehung aller Träume und Assoziationen der am Gesprächsprozess beteiligten. Bei meinen Gesprächen mit den 3 Frauen dokumentierte und beobachtete Eva Poluda- Korte den Gesprächsverlauf und intervenierte gelegentlich. Nach den Gesprächen gaben wir uns regelmäßig in abendlichen Gesprächen gegenseitig Intervision. Morgens erzählten wir unsere Träume, deren Interpretationen Hinweise auf das unbewusste Geschehen in den Gesprächen geben. Die Gruppe funktionierte wie ein Resonanzboden, intuitiv bildeten wir eine sich gegenseitig abstützende Gruppe, die uns Sicherheit gab und in der Kürze der geplanten Zeit ermöglichte uns in einer fremden Kultur und Umgebung mit unseren jeweiligen Gesprächspartnerinnen emotional tiefer einzulassen. Supervision durch die Ethnologin Anke Kuper gab den Gesprächen die notwendige ethnologische Erdung. Im Jahr 2010 waren wir beide wieder bei den Himba, als Übersetzerin fungierte die Ethnologin Anke Kuper, die schon vor Beginn des ethnopschoanalytischen Forschungsprozesses bei den Himba ethnologisch geforscht hat und deren Sprache spricht. Zu den Parametern des Settings gehörte, dass kein Geld für die Gespräche bezahlt wurde, es war jedoch klar, dass die bei den Himba üblichen Gastgeschenke und ärztlichen Hilfeleistungen angeboten wurden. Immer wieder, so auch bei der Frage der Bezahlung und der Rolle des Geldes oder dem Aggressionstabu, kam es im Verlauf der Beziehung zu interkulturellen Missverständnissen, deren Aufklärung einen höchst spannenden, lehrreichen und Interessanten Verlauf nahm. Die eigene Finanzierung garantierte dieser ethnopschoanalytischen Untersuchungen, dass sie keine Zwecke außerhalb ihres vom Verstehen unbewusster Zusammenhänge geleiteten Erkenntnisinteresses verfolgen mussten.

In den während der Feldforschung begonnenen und jahrelang fortgesetzten Interpretationsprozess und in die wissenschaftliche Nachbearbeitung des umfangreichen Materials, das sich vor allem aus den Mitschriften der Gespräche und den Aufzeichnungen im Feldforschungstagebuch zusammensetzt, waren meine Kollegin und ich sowie die Ethnologin eingebunden.

Jede meiner drei Frauengeschichten hatte ihre eigenen interessanten Forschungsergebnisse. Dabei geht es zum Beispiel um meine persönlichen Erfahrungen im ethnopschoanalytischen Forschungsprozess, also den Überraschungen im Eigen- und Fremdverstehen. Ein wichtiges methodisches Werkzeug, die Interpretation von Träumen als ethnopschoanalytisches Erkenntnisinstrument, wurde ausführlich genutzt und dargestellt. Eines der zentralen Funde ist die Konzeptualisierung eines „vitalen Körperich“, das zu den spannendsten Ergebnissen unter den vielen Entdeckungen der Studie gehört.

Interessant waren auch die Heilserwartungen an die Psychoanalytikerinnen, die monogamen Sehnsüchte der Himbafrauen in einer polygynen Kultur und der Stellenwert der Hexerei im Kontext des Kulturwandels. Aus einer anderen Perspektive werden in einer der



Geschichten der Kulturwandel im Konflikt zwischen individuellen Bedürfnissen und traditioneller Himbakultur diskutiert. Besonderes Augenmerk wird auch auf die Folgen früher Trennungen und die oft tödlichen Gefahren des Gebärens und der hohen Kindersterblichkeit gerichtet.

Eine Innovation dieser Untersuchung war ein weiterer Tabubruch als Psychoanalytiker nach dem ersten, der darin bestand, die Psychoanalyse aus dem Behandlungsraum in einem restriktiven Rahmen ins Feld zu verlegen - zuhören, mitfühlen und sprechen kann man auch dort. Der zweite Tabubruch bestand in der systematischen Einbeziehung sowohl der Träume der Himbafrauen als auch die der Forscherinnen und Übersetzerinnen. Meine zahlreichen Träume, gelegentlich auch die der Übersetzerinnen und meiner Kollegin begleiteten und ergänzten den Beziehungsprozess in erkenntnisfördernder Weise und verhalfen mir zu einem tieferen Verstehen des jeweils aktuellen Themas. Was meine eigenen Träume betrifft spiegelten diese im 1. Jahr meine Faszination vom ungleich vitaleren weiblichen Körper meiner Gesprächspartnerin. Diese körperlich erotische sexuelle Anziehungskraft mündete in die Aufladung meines eigenen Körpers in einer besonders im Unterbauch spürbaren Lebensenergie. Diese Übertragung erfolgte wie eine zwischenleibliche Ansteckung, die eine allgemeine Vitalisierung meines Körpers zur Folge hatte. Dieser Prozess mündete schließlich am Ende des 1. Aufenthaltes in die Analyse einer Deckerinnerung, die mein durch Abwehr verschüttetes frühes Mutterbild emotional wieder belebte und die libidinöse Verbindung zwischen meinem Körper-Ich und dem mütterlichen Körper wiederherstellte. Ein Prozess der völlig unerwartet einem weiteren Stück selbstanalytischer Erfahrung entsprach. Es wurde etwas aus der Verdrängung hervorgeholt, was uns in unserer Kultur schmerzhaft zugemutet wird: der Kontakt und die intensive libidinöse, sinnliche Berührung mit dem mütterlichen Körper. Während meines 2. Aufenthaltes 2003 bewegten sich meine Träume zwischen der Sehnsucht nach der Himbafrau und dem Wunsch nach Trennung verbunden mit der Angst die Liebe zu verlieren. Im Abschiedsjahr 2006 meldet sich, symbolisiert in Form einer Kirche, erneut der jetzt vergeistigten Wunsch nach dem mütterlichen Körper, diesmal verbunden mit endgültiger Abschiedstrauer, in der wir zwischen Leben und Tod schwebten ohne abzustürzen.

Die Mühen des Verstehens einer intensiven Auseinandersetzung mit der fremden Gesprächspartnerin und dem eigenen unbewussten Wünschen werden mit dem Konzept des „vitalen Körper-Ich“ belohnt. Die von Beginn an bei mir vorhandene und im Verlauf hervortretende Sexualisierung und Erotik des Körpers meiner Gesprächspartnerin erwies sich als Abwehr und ist wie eine „Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind“ als kulturelles Produkt zu verstehen. So gesehen habe ich als Frau meiner Kultur reagiert, indem ich mein für mich überraschendes Begehren erotisiert bzw. sexualisiert habe und dabei zunächst davon ausgegangen bin, das Begehren meiner Himbagesprächspartnerin sei mit meinem Begehren deckungsgleich. Im Laufe der nachträglichen Arbeit an dem vorliegenden Material haben sich an dieser Annahme Zweifel eingeschlichen, ob ich aufgrund meiner kulturellen Prägung mein eigenes homoerotisches Begehren den fremden Himbafrauen zugeschrieben und übergestülpt habe? Denn könnte es nicht sein dass das leibseelische Empfinden der Himbafrauen anders liegt als bei mir? Das vitale Körper- Ich das auf viele Europäer erotisch sexuell wirkt, ist bei den Himba Normalität und könnte bei mir zu einer Überstimulierung geführt haben, die ich in spezifischer Weise sexualisiert, d.h. auf einer

psychosexuell reiferen Stufe eingeordnet habe um mich vor dem Ausmaß der energetischen Anziehung zu schützen.

In unserer Kultur fehlen die Erfahrungen, die mit der Entstehung und Erhaltung eines solchen spezifischen vitalen Körper-Ich verbunden sind. Ein anderes vitales Körper-Ich als mein eigenes sowie anderer aus meiner Kultur war mir nicht vertraut, wenngleich das mir fremde Körper-Ich, dem ich begegnete mich vorbewusst von Anfang an faszinierte. Erst in der Nachbearbeitung wurde der Unterschied klar: das andersartige bezieht sich darauf, was der Körper an Vitalität ausstrahlt auf die Aktivierung und den Austausch höchst lebendiger libidinöser Energien. So veränderte sich meine Frage dahingehend: Wie kommt diese Vitalität zu Stande? Eine solche Form von Energie war für mich theoretisch schwer zu fassen und führte zur Frage, könnte es sein, dass es sowohl die eine die sexuelle Quelle der Libido gibt, die das postpartale Triebleben bestimmt, wie auch die andere, die psychische Energie im allgemeinen, die sich nach Grunberger aus dem fötalen archaischen Narzissmus speist. Die pränatale Vitalenergie bleibt bei den Himba vermutlich aufgrund der langen monadischen Beziehung im Vergleich zu unserer distanzierten Art des Umgangs mit dem Säugling länger halten und wird in ungeschmälerter Form in das postpartale Leben hinübergerettet. Die in der Monade (Körperlich-seelische Zweieinheit) angelegte frühe Körperlichkeit und Sinnlichkeit der Haut bilden eine stabile Basis für die weitere Entwicklung. In Anbetracht solcher körperlicher Sinnlichkeit – der unbedeckten, direkt berührbaren Haut, die auf der gleichgeschlechtlichen Ebene öffentlich, auf der zweigeschlechtlichen Ebene im Verborgenen bis ins hohe Erwachsenenleben von Bestand ist, kann diese vitale Energie mittels Ansteckung erhalten bleiben und stets von neuem gestärkt werde - so wie auch ich mich bei meiner Gesprächspartnerin angesteckt habe und das alleine durch einen intensiven libidinös besetzten Gesprächskontakt. Die Offenheit der körperlichen Beziehung beiden Geschlechtern gegenüber, die vielfältigen intimen sexuellen Beziehungen durch die Liebhaberkultur, die auf eine von Triebenergie gespeiste gute Triangulierungsfähigkeit hinweisen, das Leben in und mit der Gruppe, ihre Gelassenheit, ihr Humor mit seinen Witzen und seinem Lachen, all das trägt zum Erhalt der Energie bei. Daneben gibt es die tiefe existenzielle Bedrohtheit, deren Matrix die archaische anubische Aggression nach Grunberger darstellt, die mich so erschütterte als meine Gesprächspartnerin sagte: die Himba sterben wie die Schafe, wenn einer stirbt sterben alle.

In den Gesprächen wurde natürlich auch die Schattenseite der Himbagesellschaft berührt um sie präsent und erschließbar zu machen. Dabei geht es um das „gesellschaftliche Unbewusste“ der Himba, also alles, das, was mithilfe von Tabus die das gesellschaftliche Unbewusste der Himba bestimmen, zum Schutz der Gruppe und dazu den Zusammenhalt und das Überleben der Gruppe und ihrer Kultur zu gewährleisten. Die Errichtung dieser Tabus ist mit Gewalt und Machtausübung verbunden. Bei den Himba sind Trennungsgewalt und Trennungswut, körperliche Einschreibungen bei der Initiation, das Tabu der Menstruation, die Opferung der Individualität, das Tabu der Aggression, das Tieropfer als Therapieform, die soziale und leibliche Vaterschaft und der Glauben an Hexerei wichtige Punkte. Ich greife hier nur die Trennungswut heraus, die das zentrale gesellschaftliche Unbewusste der Himbanomaden verkörpert. Die Himbakinder lernen sich stets trennen zu können, damit sie in der Lage sind als Nomaden in neuen Lebenslagen angepasst leben zu können. Damit es keine endgültigen Trennungen gibt, müssen die frühen Trennungsschmerzen und die Trennungswut unbewusst gemacht werden. Aber die Förderung des „vitalen Körper-Ich“ und



die damit verbundene breit entwickelte prägenitale Basis mit ihrer guten Bindungsfähigkeit und ihrem hohen Selbstwertgefühl, wie auch die vielfältigen sexuellen Beziehungen durch die Liebhaberkultur, die Frauenliebe und die Mobilität der nomadischen Lebensweise bieten Möglichkeiten, diese ständigen Trennungen durch Tod und Weggeben der Kinder an Verwandte bewältigbar zu machen. Auch aus dem inneren Reichtum an Gefühlen und Fantasien der Himbafrauen, die sich aus dem Erleben eines körperlichen Paradieses speisen und die Sehnsucht nach etwas noch nicht Erreichtem aufrecht erhalten, können sie eine wirksame Gegenbesetzung schaffen, mit der eine innere Trennung vermieden wird. Die Himba trennen sich ständig, weil sie mit ihren Herden umherziehen müssen und trennen sich nie, weil die innere Bindung erhalten bleibt. Die ambivalenten Trennungsspannungen haben sich auch auf die Aufrechterhaltung von kontinuierlichen Gesprächsprozessen mit den Himbafrauen ausgewirkt. Wir sind den Frauen gleichsam nachgelaufen und nachgefahren und es erforderte viel Geduld, Verführung und Einfühlung sie stets von neuem für Gespräche zu gewinnen, die sie dann aber schätzen und genießen konnten.

## Literatur

Devereux, G. (1967) (1968). Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München: Hanser.

Devereux, G. (1972) (1984). Ethnopschoanalyse. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Erdheim, M. (1982). Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozess. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Freud, S. (1912-13). Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. GW 9

Köhler-Weisker, A. (2015). Gespräche unter dem Mopanebaum. Ethnopschoanalytische Begegnungen mit Himbanomaden. Gießen: Psychosozial.

Levi-Strauss, C. (1949) (1981). Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Übers. E. Moldenhauer. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Levi-Strauss, C. (1955) ((1978). Traurige Tropen. Übers. E. Moldenhauer, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Morgenthaler, F., Weiss F. & Morgenthaler, M. (1984). Gespräche am sterbenden Fluss. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea. Frankfurt/M: Fischer.

Nadig, M. (1986). Zur ethnopschoanalytischen Erarbeitung des kulturellen Raums der Frau. In: H. Haase (Hrsg.) Ethnopschoanalyse. Wanderungen zwischen den Welten (S. 143-172). Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1996.

Parin, P. (1972). Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen. Eine Anwendung der Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Kursbuch, 29, 179-201.

Parin, P., Morgenthaler, F. & Parin-Matthey, G. (1963) (1983). Die Weißen denken zu viel. Psychoanalytische Untersuchungen in Westafrika. München: Kindler.

## Angaben zur Autorin

Angela Köhler-Weisker, Dr. med., Kinderärztin, Lehr- und Kontrollanalytikerin der DPV, jetzt in freier Praxis. Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre aktive politische Mitarbeit im Aktionskomitee „Kind im Krankenhaus“ Frankfurt. 1973-1981 wiss. Mitarbeiterin am SFI. Mitglied des Frankfurter Psychoanalytischen Instituts (FPI) und seit 1978 des Instituts für analytische Kinder- und Jugendlichen-Psychotherapie in Hessen e.V., dort Supervisorin, Lehranalytikerin und 2001 Mitbegründerin der „Psychotherapeutischen Ambulanz für Säuglinge, Kleinkinder und ihre Eltern“ des Instituts. Veröffentlichungen: zu Fragen des Kindeswohls, der psychoanalytischen Ausbildung, Fokaltherapie, Therapievergleich und Säuglingsbeobachtung. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Ethnopschoanalytische Forschung bei den Himba in Namibia, Psychoanalytische Prozessforschung und Ausbildung in der Behandlung von Säuglingen und ihren Eltern. Hierzu zahlreiche Vorträge und Veröffentlichungen zusammen mit Cornelia Wegeler-Schardt In verschiedenen Sammelbänden und Zeitschriften.