

Sudhir Kakar

*Kindheit und Gesellschaft
in Indien*

Eine psychoanalytische Studie

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Geldner

Stroemfeld

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Einleitung 9

Ziele und Methode 9
Kultur und Persönlichkeit 19
Ein persönliches Wort 24

Das hinduistische Weltbild 27

Das Motiv der Vereinigung – *Moksha* 28
Lebensaufgabe und Lebenszyklus – *Dharma* 53
Vorstellungen über Zeit und Schicksal 63

Mütter und Kinder 71

Die psychosoziale Matrix des Säuglingsalters: Die weibliche
Identität in Indien 76
Die »gute« Mutter 107
Die »schlechte« Mutter 116
Kleinkindalter und Ich: Die Ursprünge der Identität in einer
patriarchalischen Kultur 135

<i>Familien und Kinder</i>	147
Die psychosoziale Matrix der Kindheit: Die Großfamilie	147
Die zweite Geburt	163
Die Ontogenese des Homo hierarchicus	172
<i>Spuren: Die innere Welt in Kultur und Geschichte</i>	181
Der Krishna-Kult und Mythos	181
Shiva und Narcissus	198
Der revolutionäre Yogi: Die Kindheit des Swami Vivekananda	206
<i>Schlußfolgerungen: Kindheit und sozialer Wandel</i>	229
<i>Anhang:</i>	
<i>Das Kind in der indischen Tradition</i>	239
Das Kind im Gesetz	242
Das Kind in der Medizin	244
Das Kind im <i>Mahabharata</i>	248
Das Kind in der Literatur	253
Die Kindheitsstufen in der indischen Tradition	258
Traditionen der Kindheit: Indien und der Westen	262
Nachwort zur Neuauflage	268
<i>Bibliographie</i>	272

Vorwort

Ich betrachte dieses Buch als einen Beitrag zur Sozialpsychologie im allgemeinen und zur Sozialpsychologie der hinduistischen Gesellschaft im besonderen. Der Leser wird schnell bemerken, daß für mich Sozialpsychologie das Studium der psychischen Repräsentation der Kultur einer Gesellschaft und ihrer sozialen Institutionen in Individuen bedeutet. Diese Betrachtungsweise unterscheidet sich ein wenig von der vorherrschenden akademischen Tradition, die verhältnismäßig akulturell und ahistorisch ist und sich mehr mit dem Studium der Reaktionen von Individuen auf soziale Einflüsse in Ad-hoc-Situationen beschäftigt.

Die ersten Umrisszeichnungen dieses Buches zeichneten sich im Sommer 1972 ab, als ich am Sigmund-Freud-Institut, Ausbildungs- und Forschungsinstitut für Psychoanalyse, in Frankfurt das Seminar *Kindheit und Gesellschaft in Indien* abhielt. Ich danke Professor Clemens de Boor und dem Ausbildungsausschuß für ihre Ermutigung. Die Arbeit an dieser Studie wurde in den Jahren 1975-1976 mit Hilfe einer Senior Fellowship des Indian Council of Social Science Research fortgesetzt und vervollständigt. Ich bin dem Council und besonders seinem Personalsekretär, Mr. J.P. Naik, zu höchstem Dank verpflichtet, die es mir erlaubten, befreit von akademischen Verpflichtungen, nahezu achtzehn Monate lang ungestört an dem Manuskript zu arbeiten. Meine Kollegen am Centre for the Study of Social Systems an der Jawaharlal-Nehru-Universität garantierten während dieser Zeit meiner Fellowship stets ein angenehmes Arbeitsklima.

Diskussionen mit Kollegen sowohl in Deutschland als auch in Indien haben beträchtlich dazu beigetragen, dieser Arbeit ihren letzten Schliff zu geben. Die detaillierten Kommentare Erik Eriksons, meines verehrten Lehrers und geschätzten Freundes, waren von höchstem Wert. Vor allem aber bin ich Pamela Daniels zu höchstem Dank verpflichtet. Sie half dabei, vielen Gedanken dieses Buches Gestalt zu geben. Ohne ihr persönliches Engagement, ihren kritischen Scharfsinn und ihre verständnisvolle Unterstützung hätte das Buch nicht in der vorliegenden Form entstehen können.

Für Apeksha, Rahul und Shveta

Einleitung

Ziele und Methode

Dieses Buch beschäftigt sich mit den psychologischen Motiven, die die indische Kindheit durchziehen, und setzt diese Motive mit den Traditionen und Institutionen von Kultur und Gesellschaft in Indien in Beziehung. Allgemein gesagt, ich habe versucht zu beschreiben, wie diese psychologischen Motive aus dem Zusammenspiel von einerseits universellen Prozessen der menschlichen Entwicklung und andererseits des indischen Kulturmilieus entstehen. Dieses Milieu schließt die religiösen Ideale und historischen Traditionen ebenso ein wie die sozialen Institutionen, die für die indische Gesellschaft typisch sind, und das vielleicht sogar exklusiv.

Ich verwende in dieser Studie die strukturpsychologische Methode. Dabei bin ich mir völlig bewußt, daß, wollte ich jedem Strukturelement volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, dies ein vielfältiges Fachwissen voraussetzen würde, das ich mir nicht anmaßen kann. Trotz aufmerksamster Bemühung, beim Nachdenken über die indische »Psyche« jede Dimension – die individuelle, soziale, kulturelle und historische – ständig im Auge zu behalten, ist die Struktur doch beständig in Gefahr, einseitig zu werden, weil der Beobachter dazu neigt, die Dimension zu betonen, über die er beruflich am meisten weiß und die ihn am meisten interessiert. Und obwohl diese unumgängliche Betonung einer Dimension – in meinem Falle der individuellen psychologischen Entwicklung – anfänglich als Organisationsmittel nützlich und sogar nötig sein mag, kann sie zur Folge haben, eine unabhängige Bedeutung zu bekommen, eine Existenz an sich. Vielleicht ist dies aber auch ein Nachteil, der mit einem »sekundären Gewinn« verbunden ist. Denn obwohl eine strukturpsychologische Methode nötig ist, um das »Indische« der Inder zu verstehen, kann die Behauptung, man habe allen Aspekten der Struktur die gleiche Bedeutung zugemessen, allzu leicht ein Ausdruck von Ignoranz oder Arroganz oder von beidem werden. Die primäre Dimension dieser Arbeit, ihr Organisationsprinzip,

ist die individuelle Entwicklung. Und doch muß sogar diese Dimension genauer umschrieben werden. Denn wie wir wissen und wie Anna Freud methodisch nachgewiesen hat, gibt es »Entwicklungslinien« für fast jeden Aspekt der Persönlichkeit.¹ So hat Sigmund Freud bei uns eine Folge von Libidophasen in der Entwicklung der Psychosexualität skizziert. Auf dem Gebiet der intellektuellen Funktionen und der Entwicklung komplexer Gedankenvorgänge beobachtete und beschrieb Piaget eine Folge von Phasen der kognitiven Entwicklung. Und es gibt Entwicklungslinien bei zahlreichen anderen Aspekten der Persönlichkeit: das Wachsen der Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen, die Chronologie der Abwehraktivitäten bei der Integration der Persönlichkeit, die Entwicklung einer individuellen Bedeutung des Handelns – über das erste eigenständige Spielen, Spielzeug, Gesellschaftsspiele, Hobbys bis zur Arbeit des Erwachsenen.

Meine Diskussion der menschlichen Entwicklung in Indien basiert jedoch noch auf einer weiteren grundlegenden Entwicklungslinie oder -folge, nämlich auf der, die das Wachstum des Individuums in Abhängigkeit von seiner sozialen Umgebung beschreibt, in der für eine lange Zeit seine engeren Familienmitglieder die entscheidenden Gegenspieler sind. Erik Erikson hat uns mit seinem Konzept einer epigenetischen Stufenfolge des »psychosozialen Wachstums« das Modell geliefert; eine Stufenfolge, die von der totalen Abhängigkeit des Kleinkindes von der Fürsorge einer mütterlichen Person zum emotionalen Selbstvertrauen und Identitätsbewußtsein des jungen Erwachsenen führt. Der Begriff »Identität«, wie er hier gebraucht ist, soll den Prozeß der Synthese zwischen Gefühlsleben und äußerer sozialer Identität und ebenso das Gefühl der persönlichen Kontinuität und der Konsistenz in sich selbst beschreiben. Er bezieht sich auf das Gefühl, gleichzeitig ein Interesse an sich selbst und an einer unterstützenden Gemeinschaft zu haben. »Identität« hat aber noch andere Begriffsinhalte, die über das Individuelle und Soziale hinausreichen und die Geschichte und die Kultur mit einschließen. Er ist, wie Eriksons zahlreiche Schriften zeigen,² ein subtiler Begriff, dessen letzte Bedeutung eher der Intuition als der systematischen Analyse zugänglich ist. Er entzieht sich sozusagen ständig dem Zugriff. Der Begriff eignet sich geradezu ideal dazu, die – kulturellen, historischen und psychosozialen – Daten zu in-

1 Anna Freud, *The Concept of Developmental Lines*, in: *The Psychoanalytic Study of the Child*, Bd. 18, New York 1963, S. 245-265. Vgl. auch: Lawrence Kohlberg, R. B. Kramer, *Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development*, in: *Human Development*, 12, 1969, S. 93-120.

2 Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York 1968.

tegrieren, die in einer Beschreibung des »Indischen« der Inder enthalten sein müssen: das Netzwerk der sozialen Rollen, traditionellen Werte, Kastensitten und Verwandtschaftsverpflichtungen, mit denen die Fährnisse der persönlichen psychologischen Entwicklung verflochten sind. In diesem speziellen Sinne ist dieses Buch auch eine Erforschung der indischen Identität.

Ich habe die Daten für diese Arbeit den verschiedensten Bereichen entlehnt. Anthropologische Untersuchungen, soziologische Studien, Mythologie und Volkssagen, klinische Erfahrungen und historische Überlegungen sind gleichermaßen verarbeitet worden. Da all dies die allen gemeinsame Innenwelt ausmacht – sowohl ihre Entwicklung im individuellen Lebenszyklus als auch ihre Manifestation in der indischen Gesellschaft –, haben klinische Beobachtungen und die Analyse so symbolischer Schöpfungen wie Mythen, Rituale, Sagen und Kunstwerke einen besonderen Stellenwert. Die hohe Bedeutung, die ich diesen beiden Forschungsgegenständen – Analyse klinischen Materials und Interpretation von Mythen – zugemessen habe, spiegelt teils das Wesen meines Themas, teils das Wesen meiner psychoanalytischen Ausbildung wider. Ich möchte nun deutlich machen, welche Möglichkeiten und Grenzen ich bei dieser im wesentlichen psychoanalytischen Methode sehe.

Gefühle, Triebe, Wünsche und Phantasien – der dynamische Inhalt der Innenwelt – besetzen die geheimsten Winkel der Psyche. Für das Bewußtsein zu flüchtig, selten direkt wahrnehmbar, sind sie trotzdem sehr real. Und nur durch Introspektion und Empathie (stellvertretende Introspektion) wird die Innenwelt eines Individuums dem Bewußtsein zugänglich und können ihre Myriaden von Bedeutungen von einem äußeren Beobachter erfaßt werden.³ Beständige und systematisch betriebene Introspektion und Empathie, die auch für die meisten Formen der Psychotherapie notwendig sind, sind die Grundlage des speziellen psychologischen Verständnisses, das ich in dieser Arbeit anstrebe. Diese Fähigkeit des empathischen Verstehens und Interpretierens ist bei Menschen wahrscheinlicher, die den gleichen kulturellen Hintergrund haben. Wenn die Worte, Träume und Verhaltensweisen, die Hemmungen, Wünsche und Empfindlichkeiten des Beobachteten bei denen des Beobachters eine Resonanz erzeugen, ist dieser in der Lage, den »Schlüssel« zu finden, der einem neutralen oder fremden Beobachter möglicherweise unwichtig oder unverständlich er-

3 Vgl. Heinz Kohut, Introspection, Empathy and Psychoanalysis, in: *Journal of American Psychoanalytic Association*, 7, 1959, S. 459-483.

scheinen würde. Das soll nicht heißen, daß ein ausgebildeter Beobachter keinen Zugang zu den psychologischen Vorgängen im Innern eines Individuums aus einer anderen Kultursphäre hätte, denn viele dieser Vorgänge sind in der Tat universell. Trotz kulturabhängiger Manifestationen des Unbewußten ist Kommunikation und Empathie zwischen Individuen, die verschiedenen Kulturen angehören, zweifellos möglich. Jedoch wenn auch manche Dinge allgemein sind, wie z. B. unbewußte Widerstände im Beobachter oder die Möglichkeit, zu falschen empathischen Ergebnissen zu kommen (weil der Beobachter seinen eigenen Projektionen aufsitzt), ist das Streben nach psychologischer Wahrheit weniger beeinträchtigt, wenn Beobachter und Subjekt derselben Kultur angehören.

Versuche, diese Art des psychologischen Verständnisses aus rein anthropologischem Material zu gewinnen – wie zum Beispiel aus Beschreibungen von Kindererziehungspraktiken –, haben zu problematischen Ergebnissen geführt. Denn obwohl bestimmte, vielen Individuen einer Gruppe gemeinsame Verhaltensweisen mit der allgemeinen Praxis der Kindererziehung und -sozialisation in Beziehung gesetzt werden können, sind diese frühen Erfahrungen nur die Anfangsglieder einer viel längeren Entwicklungskette; sie können nicht als kausal angesehen werden. Wie viele Autoren nachgewiesen haben, können von erwachsenen Individuen, deren frühe Erfahrungen völlig verschieden waren, ähnliche Verhaltensweisen gezeigt werden, wenn später gleiche Erfahrungen folgten, und umgekehrt.⁴

Die Bedeutung von anthropologischen Untersuchungen liegt darin, daß sie Verallgemeinerungen, die auf psychoanalytischen Deduktionen beruhen, eine Grundlage in den alltäglichen Realitäten einer gegebenen Kultur verschaffen. Sie beschreiben exakt, welche die kritischen allgemeinen frühkindlichen Erfahrungen in einer Kultur *sind*. Darüber hinaus erfordert die allein auf psychoanalytischen Beobachtungen beruhende Formulierung von Charaktertypen die modifizierende Perspektive der Anthropologie, um festzustellen und zu verifizieren, zu welchen sozialen Klassen oder kulturellen Gemeinschaften ein gegebener Typ mehr oder weniger häufig gehört. Dies ist für Indien – und natürlich auch für andere Länder – eine eminent wichtige Überlegung, denn Beobachtungen, die direkt aus der

4 Eine kompetente Darstellung der psychoanalytischen Sichtweise der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Kultur geben Heinz Hartmann, Ernst Kris und Rud. M. Loewenstein, *Some Psychoanalytic Comments on Culture and Personality*, in: G. B. Wilbur und W. Muensterberger (Hg.), *Psychoanalysis and Culture*, New York 1951, S. 3-31; vgl. auch Sidney Axlerad, *Comments on Anthropology and the Study of Complex Cultures*, in: W. Muensterberger (Hg.), *Man and his Culture*, London 1969, S. 273-293.

klinischen Psychotherapie gewonnen werden, spiegeln nur einen kleinen, elitären Ausschnitt aus einer großen, heterogenen Bevölkerung wider.

Diese durch psychologische Beobachtungen von Individuen, durch Extrapolation klinischen Materials gewonnenen Erkenntnisse können durch eine Analyse der symbolischen Produkte einer Kultur erheblich bereichert und erweitert werden. Populäre Spiele und Lieder verdichten und dramatisieren gemeinsame Phantasien; die psychologischen Konstellationen, die sie darstellen, enthalten den Schlüssel zu den Empfindlichkeiten und Abwehrmechanismen der von ihnen in Bann gehaltenen Zuschauer und Zuhörer. Unter den verschiedenen symbolischen Manifestationen jeder Kultur nehmen die Mythen, ob in ihrer klassischen Gestalt, ob in Sagen und Volksmärchen popularisiert und verballhornt, einen besonderen Ehrenplatz ein. Sie sind für einen psychologischen Sucher eine ertragreiche und leicht zugängliche Fundgrube psychologischer Informationen. In gewissem Sinne sind Mythen auf die Außenwelt projizierte individuelle Psychologie: Sie lassen das, was tatsächlich im Inneren vor sich geht, außerhalb stattfinden. Mythen enthalten nicht nur allen gemeinsame Formen verdrängter Wünsche und Phantasien der frühen Kindheit, indem sie wie eine Tiefkühltruhe für sozial nicht akzeptable Impulse wirken, sie spiegeln auch das Wesen der interpersonellen Bindungen eines Individuums innerhalb seiner Kultur wider. Sie können als eine Art von kollektivem historischen Bewußtsein interpretiert werden, als Anweisungen von verehrungswürdigen Vorfahren über das, was »richtig« und »falsch« ist, was dazu dient, die Mitglieder einer Gruppe fest aneinander zu binden und so eine kollektive Identität zu schmieden, die sich von den kollektiven Identitäten anderer Gruppen unterscheidet.⁵

Ich will damit keineswegs unterstellen, daß Mythen nur einem psychologischen Zweck dienen. Im Verlauf der Geschichte haben sie die Erinnerung an historische Ereignisse aufrecht erhalten, haben religiöse Rituale kodifiziert, soziale Konflikte dramatisiert und dem kreativen Geist der

5 In bezug auf frühere Diskussionen über die Funktionen des Mythos vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, GW Bd. IX, und Otto Rank, *Das Inzest-Motiv*, Leipzig/Wien 1912. Ein noch früherer, nichtpsychoanalytischer Autor mit einer im wesentlichen gleichen Sichtweise der Mythen ist Kierkegaard; vgl. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburg 1960, S. 44. Für spätere, ichpsychologische Schriften zum Thema vgl. Jacob A. Arlow, *Ego Psychology and the Study of Mythology*, in: *Journal of American Psychoanalytic Association*, 9, 1961, S. 371-393; Max M. Stern, *Ego Psychology, Myth and Rite*, in: W. Muensterberger u. a. (Hg.), *The Psychoanalytic Study of Society*, Bd. 3, New York 1964, S. 71-93; Harry A. Slochower, *Psychoanalytical Distinction between Myth and Mythopoeisis*, in: *Journal of American Psychoanalytic Association*, 18, 1970, S. 150-164.

Kultur die ästhetische Form gegeben. Es gibt genausoviele Arten, einen Mythos zu interpretieren, wie es Bedeutungselemente in ihm gibt. Man könnte durch eine vergleichende Analyse der Mythen universelle Motive aufzeigen, wie das im Werk von James Frazer geschieht, oder man könnte mit einem traditionellen oder marxistischen Ansatz nach dem Beweis für historische Ereignisse forschen, die als Symbole für neue politische Verbindungen oder ökonomische Veränderungen dienen könnten. Oder man könnte die Strukturmethode von Propp und Levi-Strauss anwenden oder die theologischen und ritualistischen Interpretationen der hinduistischen Gelehrten zur Grundlage nehmen oder gar die moralistische Buchstäblichkeit der deutschen Naturphilosophen des 19. Jahrhunderts übernehmen, für die ein Gott der Donner oder der Tod ist, während eine andere Göttin die Ernte oder das Leben ist. In dieser Arbeit jedoch will ich die indische Mythologie in einem psychosozialen (mit dem Schwerpunkt auf dem ersten Teil des Wortes) Rahmen interpretieren. Mein »Lesen« der Mythen und Legenden der hinduistischen Tradition, von denen ich viele bereits als Kind mit Faszination gehört habe, spiegelt ihren Einfluß auf mein Denken der letzten zehn Jahre über die psychoanalytische Theorie, besonders ihre Betonung des Unterbewußten und der infantilen Dimensionen des Gefühlslebens, wider. »Infantil« ist hier keineswegs in einem abwertenden Sinne gemeint, sondern bezieht sich auf die grundlegenden Erlebnisse aller Kinder. Geburt, Tod, Körperfunktionen und die mit ihnen verbundenen Lust- und Schuldgefühle, Geschlechtsorgane und sexuellen Gefühle und Familienbeziehungen. Bewußt oder unbewußt nehmen wir während unseres gesamten individuellen Lebens diese infantilen Motive immer wieder auf, und mit dem Dekor von Symbolik und Kunst versehen und legitimiert sind sie das Grundmaterial der menschlichen Mythologie.

Jeder größere hinduistische Mythos hat viele (manche sagen: unzählbare) Varianten; auf diese Weise kann die Interpretation der hinduistischen Mythologie für praktisch jede Schule der Mythologieforschung eine lohnende Erfahrung sein. Jeder, der genug Entschlossenheit, Zeit und Geduld aufbringt, den dichten, widerborstigen Wildwuchs der in den indischen Epen und Puranas enthaltenen Mythen zu durchdringen, kann fast sicher sein, daß er auf eine Variante stoßen wird, die seinen speziellen theoretischen Standpunkt belegt. Obwohl es mir vielleicht nicht immer gelungen ist, der Versuchung zu widerstehen, die Versionen auszuwählen, die meine Thesen am besten untermauern, habe ich mich doch immer bewußt bemüht, mich auf die allgemeinen Elemente eines Mythos in allen seinen

Varianten zu beschränken und die am besten bekannten, populärsten Versionen zu benutzen. Mit »populär« meine ich die vertrauten Fassungen, die am ehesten dem »durchschnittlichen« Inder bekannt sind, die von Familienangehörigen oder von professionellen *religiosi* bei festlichen oder sakralen Anlässen erzählt werden, die in Volksstücken und Tanzdramen aufgeführt oder in den leicht zugänglichen Paperbackausgaben der hinduistischen Göttersagen publiziert werden.

Die Rolle der Mythen, vor allem die religiösen Inhalts, bei der Definition und Integration der traditionellen Elemente und der allgemeingültigen Aspekte der Identität und Gesellschaft des hinduistischen Indiens kann nicht überschätzt werden – in der Vergangenheit sicherlich und in den meisten Bereichen der Gesellschaft bis heute. Aber gleichzeitig können wir uns des »Indischen« der Inder auch bewußt werden, indem wir intuitiv oder systematisch die wichtigsten psychologischen Gegebenheiten Indiens mit denen anderer Gesellschaften vergleichen. Wie die typische Individualität einer Person sich in einem Netzwerk (einem »Feld« im Lewinschen Sinne) der Beziehungen entfaltet und sichtbar wird, so wird dieses »Indische«, der Unterschied zwischen den kulturell bedingten und den universellen Aspekten des Verhaltens, lebendig, wenn man es vor dem Hintergrund anderer kultureller Ausdrucksformen betrachtet.

Weil ich sowohl in Europa und den USA als auch in Indien gelebt, studiert und gearbeitet habe, sind diese »anderen« Kulturen, mit denen ich Indien vergleiche, hauptsächlich solche des Westens. Jedoch bin ich mir notwendigerweise immer der Autonomie jeder Gesellschaft bewußt gewesen. Es war nicht meine Absicht, eine Gesellschaft, ob westlich oder östlich, auf Kosten der anderen zu glorifizieren. Ich habe ein bestimmtes psychologisches Merkmal der Mitglieder der einen Gesellschaft nicht als neurotisches Symptom oder als unglückliche Abweichung von einer universellen Norm interpretiert, die ausschließlich von der anderen Gesellschaft befolgt wird. Ich habe vielmehr die Annahme zugrunde gelegt, daß beide Gesellschaften verschiedene Lösungen für universelle menschliche Konflikte bieten, daß beide (in populärer psychologischer Terminologie) spezifische normative Vorstellungen davon haben, was die »gesunde« Persönlichkeit ausmacht und wie die sozialen Beziehungen organisiert sein müssen, um dieses hehre Ideal zu erreichen.

Zum Beispiel postulieren die Grundthesen der Ich-Psychologie und der Psychotherapie im Westen eine hochkomplexe Persönlichkeit, die ständig damit beschäftigt ist, eine allgemeingültige Lösung für alle Bestrebungen seiner psychischen Substrukturen zu finden, ein Vorgang, der ein Maxi-

mum an Synthese- und Integrationsaktivität von seiten des Ich verlangt.⁶ Andererseits ist in Indien das Ideal psychologischer Ganzheit oder »Reife«, wie wir später sehen werden, durchaus mit einem Ich vereinbar, das relativ passiv und weniger differenziert ist. Ein Ideal psychologischer Reife, das sich anmaßt, Erfahrungen und Gewohnheiten einer Gesellschaft in universelle Normen für andere zu übersetzen, sollte uns stutzig machen. Das erinnert mich an die indische Fabel von den sechs Blinden und dem Elefanten, in der einer der Männer, der den Schwanz des Elefanten in der Hand gehalten hatte, die anderen zu seiner absoluten Überzeugung bekehren wollte, daß der Elefant eine Schlange sei.

Fragen nach dem »eigentlichen Wesen« der indischen Persönlichkeit sind nicht neu. Mit verschiedenen Schwerpunkten und mit verschiedenen Absichten sind diese Fragen oft genug gestellt und beantwortet worden. Schon im Jahre 300 v. Chr. bemerkte der Grieche Megasthenes, der Botschafter Seleukos' I. am Hofe des Tschandragupta, über die Inder:

»Der Tod ist bei ihnen ein ständiges Diskussionsthema. Sie sehen das Leben sozusagen als Reifezeit des Kindes im Mutterleib und den Tod als die Geburt in ein wahres und glückliches Leben für die treuen Anhänger der Philosophie. Aus diesem Grund unterwerfen sie sich als Vorbereitung auf den Tod der schärfsten Disziplin. Nichts, was dem Menschen widerfährt, ist für sie gut oder schlecht, sondern sie halten alles für eine traumähnliche Illusion, denn wie könnten die einen von denselben Dingen Leid erfahren, die anderen zur Freude gereichen, und wie könnten dieselben Dinge dieselben Personen zu verschiedener Zeit mit diesen gegensätzlichen Gefühlen erfüllen?«⁷

Unter anderem führen uns die Betrachtungen des Megasthenes über den indischen »Nationalcharakter« zu dem Problem der Verallgemeinerung, denn Megasthenes sprach mit intuitivem Feinsinn nicht von allen Indern, sondern beschränkte sich auf eine soziale Gruppe, die »Brachmanes« oder Brahmanen.

Wenn man von »anderen« spricht, seien diese anderen nun Inder, Amerikaner oder Chinesen, ist die Versuchung, zu verallgemeinern und unse-

6 Wolfgang Loch, Determinanten des Ichs. Beiträge David Rapaports zur psychoanalytischen Ich-Theorie, in: *Psyche*, 25, 1971, S. 395. Vgl. auch Paul Parin, W. Morgenthaler, Ego and Orality in the Analysis of West Africans, in: W. Muensterberger u. a. (Hg.), *The Psychoanalytic Study of Society*, Bd. 3, S. 197; Paul Parin u. a., *Die Weißen denken zuviel*, Zürich 1963.

7 J.W. McCrindle, *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian* (2., durchges. Aufl.), Calcutta 1960, S. 100.

ren Schlüssen eine ästhetisch befriedigende, jedoch künstliche und oberflächliche Ordnung zu geben, nur allzu oft unwiderstehlich. Unterschiede zwischen sozialen, religiösen oder ökonomischen Gruppen innerhalb einer Kultur sind so unbequem wie kompliziert. Die Tendenz, andere Gruppen in monolithischen oder sogar stereotypen Begriffen zu fassen, um sie besser unseren Projektionen und Idealisierungen anpassen zu können, ist allzu verbreitet, eine Tendenz, die gewöhnlich gleichzeitig dem gesunden Menschenverstand und wissenschaftlicher Methodik widerspricht. Ob wir die gemeinsamen Charakteristika eines Volkes als »Grundcharakterstruktur« (Kardiner, Linton), als »Nationalcharakter« (Benedict) oder als »sozialen Charakter« (Fromm) bezeichnen, diese Bezeichnungen müssen mit aller Vorsicht gehandhabt werden, um einen Mißbrauch dieser Begriffe zu vermeiden und das Reiten vorurteilsbehafteter privater Steckenpferde zu verhindern. Im Jahre 1741 kritisierte David Hume diese Tendenz zur Übersimplifizierung bei der Interpretation des »Nationalcharakters« anderer in sehr deutlichen Worten:

»Der Pöbel ist bereit, alle Nationalcharaktere in ihrem Extrem zu sehen, und wenn es einmal ausgemacht ist, daß ein Volk ehrlos oder feige oder dumm ist, dann gibt es keine Ausnahme sondern er betrachtet jedes Individuum nach diesem Maßstab. Männer von Geist verurteilen solche undifferenzierten Urteile, obwohl sie gleichzeitig einräumen, daß jede Nation bestimmte eigene Verhaltensmuster hat und daß bestimmte Qualitäten bei einem Volk häufiger zu finden sind als bei seinen Nachbarvölkern.«⁸

Auf den ersten Blick könnte man daran verzweifeln, überhaupt irgendwelche gültigen, fruchtbaren Verallgemeinerungen für eine so komplexe und heterogene Gesellschaft wie die indische zu finden. Es erscheint als närrische oder verzweifelte Aufgabe, aus dem Wust der verschiedenen regionalen Sprach-, Kasten-, Klassen- und religiösen Subidentitäten, aus denen Indien besteht, gemeinsame psychologische Motive zu destillieren.

Viele Sozialwissenschaftler könnten argumentieren, daß man in einer solchen Situation überhaupt nicht versuchen sollte, zu Verallgemeinerungen zu kommen, ohne daß landesweite Erhebungen über Glauben, Verhaltensweisen und Handlungen gemacht worden sind, die als Zufallsstichproben ausgewiesen sind. Andere, sowohl Inder als Ausländer, die von dem,

8 Zitiert nach Aubrey Lewis, Chairman's Opening Remarks, in: A. V. S. De Rueck, R. Porter (Hg.), *Transcultural Psychiatry*, London, 1965, S. 1.

was der harte Kern der Einheit in der Vielfalt der indischen Kultur zu sein scheint, beeindruckt sind, argumentieren, daß nationale Statistiken bei einem solchen Versuch hilfreich sein könnten, aber nicht notwendig sind.

Dann muß ich schließlich auf die Grenzen dieser Arbeit kommen. Erstens beschäftigt sich dieses Buch in erster Linie mit dem hinduistischen Indien und mit den kulturellen Traditionen und der psychosozialen Identität der sogenannten »Hindukaste« als solcher. Darüber hinaus wollen meine Beobachtungen keine definitiven Aussagen über alle Hindus in ganz Indien sein; sie sind vielmehr als Beschreibung der vorherrschenden Verhaltensweisen der Hindus in einem weiten und variablen Spektrum gemeint. Der wechselnde Gebrauch der Wörter »Hindu« und »Inder« im Text spiegelt nicht falschen Gebrauch von Synonymen wider, sondern folgt einfach den Anforderungen der Lesbarkeit, obwohl andere religiöse Gruppen in Indien von der vorherrschenden hinduistischen Kultur tatsächlich zutiefst beeinflusst worden sind. Jedoch mag das Bemühen, die einigenden Motive aufzudecken und sich mehr auf die integrierenden Aspekte als auf die (zugegebenermaßen) große Zahl von Abweichungen und Varianten innerhalb der hinduistischen Kultur zu konzentrieren, von manchem für ein kaum durchführbares Unternehmen gehalten werden. Doch habe ich mich aus mindestens zwei Gründen dazu entschlossen, es zu versuchen: Erstens, Hypothesen müssen erst aufgestellt werden, wenn sie je getestet werden sollen,⁹ und zweitens, ich glaube, daß die Verallgemeinerungen, die sich aus dieser Studie ergeben, eine innere Wahrheit besitzen, die mit der psychologischen und kulturellen Wirklichkeit von Kindheit und Gesellschaft der höheren hinduistischen Kasten übereinstimmt.

Kultur und Persönlichkeit

Wie auch immer wir »Kultur« definieren mögen,¹⁰ ihre überragende Bedeutung für die Persönlichkeitsbildung wird heute von den meisten Entwicklungspsychologien anerkannt. Die alte Kontroverse Natur versus Erziehung, Erbgut versus Umwelt ist (wie das bei solchen Kontroversen

9 Dieser Standpunkt wird von David G. Mandelbaum geteilt, der in ähnlichem Zusammenhang sagt: »Keine Verallgemeinerung kann bewiesen, widerlegt oder modifiziert werden, wenn sie nicht formuliert ist.« Vgl. *Society in India*, Bd. 1, Berkeley/Los Angeles 1970, S. 8.

10 Alfred L. Kroeber and Clyde Kluckhohn fanden im Englischen 160 Definitionen! Vgl. *Papers Peabody Museum*, 47, 1952, S. 181.

häufig geschieht) in der allgemeinen Anerkennung eines doppelten Erbes jedes Individuums aufgegangen: einerseits unsere biologisch-physikalische Natur, die andererseits unverwechselbar von der Kultur einer bestimmten Gesellschaft geprägt wird, die uns vom Anfang unseres Lebens an umgibt, die uns einhüllt wie die Luft, die wir atmen, und ohne die wir nicht zu lebensfähigen Menschen heranwachsen können.¹¹

Kultur ist so beherrschend, daß sogar dann, wenn ein Individuum aus ihr auszubrechen scheint, wie in Fällen von Geisteskrankheit, die »Verrücktheit« noch von ihren Normen und Ritualen beeinflusst wird. Zum Beispiel meinte George Devereaux, daß in den voraussagbaren und vorgeprägten Symptomen solcher ethnischen Psychosen wie *amok*, *latah* und *koro* die jeweilige Kultur die Anweisung zu geben scheint: »Du sollst nicht verrückt werden, aber wenn du es doch wirst, dann hast du dich so und so zu verhalten ...«¹² So übernimmt das Individuum selbst im Zustande höchster Belastung von seiner Kultur die Konventionen oder Traditionen, die einer charakteristischen Unordnung Maß und Form verleihen, und die Kultur liefert letztlich die Muster des Fehlverhaltens. Die grundlegenden innerpsychischen Prozesse, Abwehrmechanismen und Konflikte der menschlichen Entwicklung sind als universell erkannt worden; im Ablauf dieser Prozesse, in der relativen Wichtigkeit der Abwehrmechanismen und in der Intensität und der Form der Konflikte jedoch gibt es kulturelle Unterschiede. Darüber hinaus gestalten verschiedene Kulturen die Entwicklung ihrer Glieder auf verschiedene Weise, indem sie »wählen«, ob Kindheit, Jugend oder Erwachsenenalter Perioden maximalen oder minimalen Stresses zu sein haben. In Indien zum Beispiel ist, im Gegensatz zu Deutschland oder Frankreich, eher die frühe Kindheit als das Erwachsenenalter das »Goldene Zeitalter« der individuellen Lebensgeschichte. Solche Präferenzen beeinflussen die Perspektiven einer Kultur auf den verschiedenen Stufen des menschlichen Lebenszyklus ebenso wie die Intensität der individuellen Sehnsucht nach dem »verlorenen Paradies« der Kindheit.

Wir wollen uns nun einigen kontroversen Fragen zum Thema Kindheit und Kultur zuwenden: Was ist das Wesen des kulturellen Einflusses auf das Individuum? Wie und wann wird dieser Einfluß auf den Ablauf der individuellen Entwicklung bestimmend?

11 Eine zusammenfassende Diskussion des kulturellen Hintergrundes der Persönlichkeit findet sich bei Theodore Lidz, *The Person: His Development throughout the Life Cycle*, New York/London 1968, S. 10-16.

12 George Devereaux, *Normal and Abnormal: The Key Concepts of Ethnopsychiatry*, in: W. Muensterberger (Hg.), *Man and his Culture*, S. 113-136.

Im psychoanalytischen Bereich stellte Freud bereits 1897 einen tiefgreifenden Widerspruch zwischen den triebbedingten Bedürfnissen eines Menschen und den sozialen Restriktionen seiner Kultur fest.¹³ Er kam in späteren Jahren auf dieses Thema zurück und behandelte es mit beträchtlicher Detailgenauigkeit: *Das Unbehagen in der Kultur* und *Die Zukunft einer Illusion* sind Meisterwerke, die jenes bestimmte Maß an befreiender Wahrheit enthalten, das skeptische Zurückhaltung in begeisterte Anhänger verwandelt. Freuds Hauptthema, die »Last der Kultur«, wurde von späteren Autoren wieder aufgegriffen, die jedoch weder seine Einsichten wesentlich modifizieren noch seine brillanten Interpretationen erweitern konnten.¹⁴ In der Ära nach Freud hat es im psychoanalytischen Denken eine allmähliche Verlagerung der Betrachtungsweise gegeben: weg von dem vermeintlich inhärenten Gegensatz zwischen Wünschen, Trieben und Impulsen der individuellen Persönlichkeit einerseits und den repressiven Zwängen der Kultur andererseits, und hin zu einer Erforschung und Deutung der Komplementarität dessen, was zuvor gegensätzlich war. Heute wird allgemein anerkannt, daß das neugeborene Kind eine natürliche Fähigkeit oder Bereitschaft mitbringt, sich an jede Kultur, in die es hineingeboren werden mag, anzupassen. Man kann normalerweise erwarten, daß sein angeborenes Potential, zu wachsen, zu lernen und Beziehungen zu entwickeln, sich auf kulturell angemessene Weise in Interaktion mit der Umwelt entfaltet.¹⁵ Erikson hat diese Verlagerung prägnant formuliert: »Anstatt zu betonen, was die Zwänge der sozialen Organisation dem Kind versagen können, wollen wir hervorheben, was die soziale Ordnung dem Kind zunächst gewährt, indem sie es am Leben erhält und sich auf spezifische Weise seinen Bedürfnissen anpaßt und es in einen bestimmten kulturellen Lebensstil einführt.«¹⁶ Obwohl man den Forderungen nach »Funktionalismus« unterworfen ist, das heißt Forderungen danach, die bloße Existenz spezifischer kultureller Muster und sozialer Institutionen als Beweis für ihre »Unausweichlichkeit« zu nehmen, habe ich mich mehr auf die Anpassung als auf Konflikte konzentriert. Ich habe mich dazu entschlossen, das Verbindende zwischen psychologischen Motiven, kulturellem Stil und sozialen Institu-

13 In einem seiner Briefe an Fliess (1897).

14 Die erwähnenswerten Ausnahmen sind die Schriften von H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston 1955, und Norman Brown, *Life against Death*, London 1959.

15 In Heinz Hartmanns bekannter Formulierung: »seine im Durchschnittsfall anzunehmende Umgebung«. Vgl. *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, New York 1958, S. 23.

16 E. H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, S. 47.

tionen herauszuarbeiten, anstatt die bedrückenden Ungereimtheiten zu behandeln, die sicher bestehen und immer bestanden haben, aber eben nicht nur in der indischen Gesellschaft, sondern ebenso in allen anderen komplexen Gesellschaften.

Die oben dargestellte adaptive Betrachtungsweise ist nach meiner Auffassung nicht nur im allgemeinen dazu nützlich, die evolutionären Aspekte der individuellen und kulturellen Entwicklung aufzuklären, sie hat auch gerade für diese Arbeit eine spezifische Relevanz. Seit Max Webers Analyse der indischen Gesellschaft haben viele westliche (und indische) Sozialwissenschaftler soziale Institutionen wie das Kastenwesen und die Großfamilie als repressiv in dem Sinne interpretiert, daß sie die Entwicklung von Persönlichkeitsmerkmalen wie »Unabhängigkeit«, »Initiative«, »Ausdauer« und »Motivierbarkeit« verhinderten. Solche Interpretationen sind jedoch eng mit einer historisch bestimmten, kulturell spezifischen *Weltanschauung* einer idealen »gesunden« Persönlichkeit, die sich in der Gestalt des Faust niedergeschlagen hat, verschmolzen, eine Weltanschauung, die zunehmend von bestimmten Klassen und Subkulturen der Jugend im Westen selbst in Frage gestellt, wenn nicht gar offen verworfen wird. Vorurteilsbeladen sahen viele Sozialwissenschaftler nur das, von dem sie meinten, daß die indische Gesellschaft es dem heranwachsenden Kinde verweigere, während sie die Qualitäten übersahen oder nur mit oberflächlichem Interesse wahrnahmen, die die kulturelle und soziale Ordnung Indiens dem Individuum gewährt. In einer Umkehrung des historischen Schicksals legen einerseits gewisse »moderne« Inder den Hauptwert auf Wandel, auf den Bruch mit Traditionen und auf die Erlangung eines bestimmten Lebensstils, von Idealen und Fertigkeiten, die mit den Werten der europäischen und amerikanischen Mittelklasse übereinstimmen, während andererseits die Werte von Kontinuität und Kooperation in der indischen Kultur, deren psychologische und soziale Dimensionen der Kern dieser Arbeit sind, von vielen jungen Männern und Frauen in der westlichen Welt als fundamental für den Prozeß eines radikalen Wandels betrachtet werden.

Wie Freud vor langer Zeit erkannt hat, werden kulturelle Traditionen während der Kindheit im Über-Ich des Individuums internalisiert, jenem kategorischen Gewissen, das Gut und Böse, die Verbote und Sitten eines gegebenen sozialen Milieus repräsentiert: »So wird das Über-Ich des Kindes eigentlich nicht nach dem Vorbild der Eltern, sondern des elterlichen Über-Ichs aufgebaut; es erfüllt sich mit dem gleichen Inhalt, es wird zum Träger der Tradition, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Wege über Generationen fortgepflanzt haben ... in den Ideologien des

Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht, und solange sie durch das Über-Ich wirkt, eine mächtige, von den ökonomischen Verhältnissen unabhängige Rolle im Menschenleben spielt.«¹⁷

Aber die Wurzeln der Kultur dringen in der Psyche tief durch die poröse Schicht des Über-Ichs hindurch. Vermittelt durch die Personen, die für die früheste Pflege des Kindes verantwortlich sind, sind kulturelle Werte von Anfang an ein intimer und fester Bestandteil des *Ichs*. Als das Organisationsprinzip der Persönlichkeit ist das Ich selbstverständlich die Institution, die zwischen »ich« und »du«, zwischen dem, was »innen« und was »außen« ist, differenziert und vermittelt. Die Entwicklung des Ichs kann, wie viele psychoanalytische Autoren nachgewiesen haben, nicht verstanden werden ohne seine Abhängigkeit von der Gesellschaft, in die das Kind geboren wurde, einer Gesellschaft, die anfänglich von der Mutter und anderen kulturell sanktionierten Pflegepersonen repräsentiert wird.¹⁸

Da sind die Reaktionen und »Stichworte« der Mutter, die am Anfang der brandneuen Individualität des Kindes dabei helfen, sich zu entfalten und seine Fähigkeit zu entwickeln, passive, rezeptive Erfahrung in aktives Wollen und Können umzusetzen. Die Art, wie die Mutter (und später andere Personen, die für das Wohl des aufwachsenden Kindes verantwortlich sind) auf ihr Kind eingeht, ist unlösbar mit den Traditionen der Kindererziehung in ihrer Kultur verknüpft. Das heißt, die Reaktionen einer Mutter auf ihr Kind hängen nicht nur ab von ihrer emotionalen Einstellung zur Mutterschaft, die tief in ihrer eigenen Lebensgeschichte verwurzelt ist, oder von der angeborenen Veranlagung des Kindes (ob es anschmiegsam oder abweisend, aktiv oder still ist), sondern auch von dem Bild, das ihre Kultur von der Rolle der Mutterschaft und der Natur des Kindes hat.

In Indien zum Beispiel ist den Müttern und den Familien, in denen sie leben, die Vorstellung des »Zweimalgeborenwerdens« gemeinsam – nämlich der Glaube, daß ein Kind nicht als Glied der Gesellschaft geboren ist, bevor es nicht ein Alter von fünf bis zehn Jahren erreicht hat. Dieser Glau-

17 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW Bd. XV, S. 73f.

18 Eine ausgezeichnete Zusammenfassung der ichpsychologischen Sichtweise der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft von frühester Kindheit an findet sich bei David Rapaport, *Collected Papers of David Rapaport* (Hg.: Merton M. Gill), New York 1967, S. 596-624. Vgl. auch Fred I. Weinstein, Gerald Platt, *Psychoanalytic Sociology*, Baltimore/London 1973.

be spiegelt die scharfe Unterscheidung zwischen dem *individuellen* und dem *sozialen* menschlichen Wesen wider, eine Unterscheidung, die in dem alten Verhaltenskodex *Dharmasastras* wie folgt ausgedrückt wird: »Bis ein Junge acht Jahre alt ist, ist er wie ein Neugeborener und läßt nur die Kaste erkennen, in die er geboren ist. Solange seine *upanayana*-Zeremonie nicht vollzogen ist, kann er durch Erlaubtes und Verbotenes keine Schuld auf sich laden.«¹⁹ Ich will keineswegs behaupten, daß alle oder auch nur die meisten Menschen in Indien im vollen philosophischen Bewußtsein dieses Zweimalgeborenwerdens lebten oder von Daksha gehört hätten, jenem antiken göttlichen Weisen, von dem dieses Zitat stammen soll. Ich möchte lediglich hervorheben, daß diese Auffassung von der Natur des Kindes – ein völlig unschuldiges Wesen, das ein Geschenk der Götter ist, das man willkommen heißt, an dem man sich erfreut und dem man in den ersten Jahren seines Lebens freien Lauf läßt – so tief in das hinduistische Weltbild verwurzelt ist, daß sie jeden Aspekt der Beziehung zwischen Erwachsenen und Kindern beeinflußt. Andererseits formen die Myriaden von »Botschaften«, die aus dieser Beziehung hervorgehen, das sich entwickelnde Ich des Kindes auf eine spezifische Weise, die für die Kultur charakteristisch ist. Man kann in der Tat von einem kulturellen Teil des Ichs sprechen und seine Rolle darin sehen, daß er der früheste und »primäre« Träger der Traditionen einer Kultur ist.

19 Pandurang V. Kane, *History of Dharmasastra*, Bd. 2 (Teil 1), Poona 1933, S. 188.

Ein persönliches Wort

Ich möchte diese Einleitung mit einem persönlichen Wort beschließen. Wie es bei vielen wissenschaftlichen und kreativen Unternehmungen ist, ist dieses Buch nicht nur aus beruflichem Interesse heraus entstanden, sondern entspricht auch einem persönlichen Bedürfnis. Die Reise in die indische Kindheit, zu den Ursprüngen der indischen Identität, ist auch eine Rückkehr in eine persönliche Vergangenheit, eine Erforschung meiner Herkunft. Eines der Motive, ein Reisender in meiner eigenen psychosozialen Heimat zu werden, ist fast sicher meine von vielen anderen Indern geteilte Erfahrung, lange Zeit in Europa und den Vereinigten Staaten studiert, gearbeitet und gelehrt zu haben. Zu bestimmten Zeiten wird während dieses selbstgewählten Exils eine mehr oder weniger langwierige kulturelle Konfrontation, mit dem Selbst als Schlachtfeld, fast unvermeidlich. Ich habe bei mir selbst und bei anderen »modernen« Indern Phasen entschiedener Ablehnung und Phasen leidenschaftlicher Lobpreisung alles Indischen zu erkennen gelernt. Denn eine der Arten, wie sich diese Konfrontation manifestiert, ist der Versuch des Ichs, an bestimmten Punkten des Lebenslaufes irgendwie den indischen »Hintergrund« und den westlichen »Vordergrund« wie in einem Gemälde zu vereinen. So habe ich bei mir und bei anderen im Ausland lebenden Indern einen tiefen und andauernden Unterstrom fast sinnlicher Sehnsucht nach den Bildern, Gerüchen und Klängen des Landes unserer Kindheit festgestellt. Gefühle ohne Hemmungen auszudrücken, in den Emotionen zu *sein*, die ansteckende Lebensfreude inmitten des Elends – kurz, die volle Intensität des Lebens – ist für indische Intellektuelle ein zutiefst verführerischer Sirenen gesang. Gleichzeitig aber ist diese Sehnsucht nicht »modern«, sondern etwas, dessen man sich leise schämen oder das man gar mit aller Gewalt aus dem Bewußtsein verbannen muß.

Erkenntnisse über die indische Identität haben zusätzlich den Anspruch, das Wissen zu erweitern, und übten insofern eine therapeutische Wirkung aus, als sie die zutiefst indischen Teile meines Selbst erfaßt und verständlich gemacht und damit das Gefühl persönlicher und historischer Kontinuität gestärkt haben. Das ist eine wichtige Erwägung, da die schnellen historischen Veränderungen oder »Modernisierungen« und die damit verbundenen psychologischen Auseinandersetzungen mit anderen, anscheinend durchsetzungsfähigeren und »erfolgreicheren« Weltbildern in vielen Indern das ängstliche Gefühl erweckt haben, im Abseits zu stehen. Dieses Problem stellt sich besonders einschneidend bei jenen modernen

Intellektuellen, die sich entschlossen haben, sich an die Spitze dieses Wandels zu stellen. Ich möchte dieses Buch als einen Teil einer mehr als hundertjährigen Tradition sehen, die mit Ram Mohan Roy (1774-1833) begann, eine Tradition, die dem Wandel der indischen Identität in modernen Zeiten gewidmet ist. So enthält es auch ein persönliches Bekenntnis, wie es in einer früheren Generation Nehru so eloquent abgelegt hat.

»Als ich heranwuchs und mich in der Bewegung engagierte, die die indische Freiheit zum Ziel hatte, erfüllte mich der Gedanke an Indien immer mehr. Was war dieses Indien, von dem ich besessen war und das mich immer weiter in seinen Bann zog und mich dazu zwang, so zu handeln, um einen vagen, aber tiefempfundenen Herzenswunsch zu verwirklichen? Der auslösende Antrieb war, glaube ich, Stolz, sowohl persönlicher als auch nationaler, und dann der allen Menschen gemeinsame Wunsch, der Fremdherrschaft zu widerstehen und frei zu sein, das Leben der eigenen Wahl zu leben ... Aber das reichte nicht aus, die in mir entstandenen Fragen zu beantworten. Was ist dieses Indien, abgesehen von seinen physikalischen und geographischen Aspekten? Was stellte es in der Vergangenheit dar, was gab ihm damals Kraft? Wie hat es diese alte Kraft verloren? Und hat es sie wirklich ganz verloren? Repräsentiert es noch irgend etwas Wichtiges, abgesehen davon, daß es die Heimat einer riesigen Zahl von Menschen ist? Wie paßt es in die moderne Welt?«²⁰

Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, um die Grenzen der Freiheit in der Gegenwart zu erweitern, die Einschätzung von Schwächen und Stärken und die Suche nach ihren Wurzeln: das ist ein therapeutischer Zugang zur Geschichte, und ich empfinde eine tiefe Seelenverwandtschaft und ein gemeinsames Ziel, wenn ich fortfahre zu lesen:

»Indien mit all seinem unendlichen Charme und seiner Vielfalt wuchs immer mehr in mir, und je mehr ich von ihm sah, desto mehr erkannte ich, wie schwierig es für mich oder jeden anderen ist, die Ideen zu erfassen, die es verkörpert ... Obwohl unser Volk nach außen hin uneinheitlich und unendlich vielfältig erschien, gab es doch überall diesen gewaltigen Stempel der Einheit, der uns alle in vergangenen Zeiten zusammengehalten hat, von welchen politischen Schicksalen und Katastrophen wir auch befallen wurden. Die Einheit Indiens war für mich nicht mehr nur ein politisches Programm, sie war eine emotionale Erfahrung, die mich überwältigte. Diese wesensmäßige Einheit war so mächtig gewesen, daß keine politische Teilung, kein Unglück und keine Katastrophe sie zu überwinden in der

20 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Calcutta 1946, S. 30.

Lage gewesen war. Es war natürlich absurd, von Indien oder irgendeinem anderen Land als von einer Art anthropomorphem Wesen zu denken. Das tat ich auch nicht. Ich war mir auch all der Unterschiede und Spaltungen im indischen Leben bewußt, der Klassen, Kasten, Religionen, Rassen, verschiedenen kulturellen Entwicklungsstufen. Aber ich glaube, daß ein Land mit einer langen kulturellen Tradition und einer gemeinsamen Lebensanschauung einen Geist entwickelt, der ihm eigentümlich ist und der allen seinen Kindern gemein ist, so sehr sie sich auch untereinander unterscheiden mögen ...«²¹

Die Suche nach diesem »eigentümlichen Geist« – im modernen Sprachgebrauch die Identität – ist eine immer mehr zunehmende Beschäftigung der meisten indischen Intellektuellen. Was Nehru für sich selbst und seine Landsleute in der Geschichte suchte, habe ich versucht, in der indischen Lebensgeschichte zu finden. *Kindheit und Gesellschaft in Indien* ist eine psychosoziale Entdeckung Indiens auf einer persönlichen Ebene.

21 Ebd., S. 38f.

Das hinduistische Weltbild

Eine Erforschung der Psychologie der indischen Innenwelt muß mit den historisch gewachsenen Vorstellungen beginnen, mit denen die hinduistische Kultur traditionell den Glauben und das Verhalten ihrer Mitglieder geformt hat. Im Kern dieser Gruppe von vorherrschenden Vorstellungen existiert ein geschlossenes, kohärentes Weltbild, durch das das Ziel der menschlichen Existenz, die Wege, dieses Ziel zu erreichen, die Irrtümer, die man vermeiden muß, und die zu erwartenden Hindernisse auf diesem Weg anschaulich übermittelt werden. Ich spreche hier nicht von hinduistischer Philosophie im Sinne von abstrakten, intellektualisierten Begriffen, die nur einem elitären Orden von Interpreten zugänglich sind, sondern von dem gewohnheitsbildenden Einfluß von Idealvorstellungen, Werten und Glaubensinhalten, die in das Alltagsleben der einfachen Leute einsickern und diesem so Sinn und Form geben.

Das Weltbild der traditionellen hinduistischen Kultur stattet seine Mitglieder, wie das auch in anderen Gesellschaften geschieht, mit einem sanktionierten Muster aus, einer Schablone, die sowohl auf die Außenwelt mit all ihren Unsicherheiten gelegt werden kann als auch auf die Flut der inneren Erfahrungen in all ihrer Turbulenz, und hilft so den Individuen, mit ihrem Leben fertig zu werden. Das hinduistische Weltbild, von den meisten Hindus geteilt und mit bemerkenswerter Kontinuität durch die Zeiten fortdauernd, hat sowohl die indischen Sprachen nachhaltig beeinflusst als auch die Methoden des Denkens, Empfindens und Wertens, ob es nun bewußt akzeptiert und in kunstvollen Ritualen kodifiziert ist oder ob es unmerklich das »Gemeinschaftsunterbewußtsein«¹ durchdringt. Dieses Weltbild steckt einem Hindu so in den Knochen, daß er sich dessen gar

1 Mit Gemeinschaftsunterbewußtsein meine ich nicht Jungs kollektives Unbewußtes, sondern ich benutze den Begriff in Eriksons Sinn als die gemeinschaftsorientierte Dimension der Identität.

nicht bewußt sein muß. Die selbstbewußten Versuche verwestlichter Hindus, es zu verleugnen, sind im großen und ganzen vergeblich, weil diese Versuche auf Selbstbetrug beruhen. »Denn solche Bilder«, schreibt Erikson, »werden in sehr frühem Lebensalter gleichsam als eine Art Raumzeit absorbiert, die eine kohärente Absicherung gegen die abgründigen Entfremdungen bedeutet, die in jedem der abfolgenden Stadien auftreten und den Menschen sein Leben lang heimsuchen ... Und selbst dort, wo solche expliziten Weltbilder aufgegangen sind in der Erwartung – bzw. entbehrlich geworden sind angesichts des wirklichen Sicheinstellens – von »Glück« oder »Erfolg«, erscheinen sie wieder implizit in der Weise, in der Menschen sich ihrer selbst zu vergewissern trachten, wenn sie das Gefühl haben, die Richtung zu verlieren.«²

Das Motiv der Vereinigung – Moksha

Das höchste Ziel in der hinduistischen Kultur, das wichtigste *purushartha* (Bestimmung des Menschen), ist *moksha* oder *mukti*. Der Begriff *moksha* ist verschiedentlich mit »Selbstverwirklichung«, »Transzendenz«, »Erlösung«, »Befreiung von allem Irdischen, vom Kommen und Gehen« übersetzt worden. Aber in der hinduistischen Philosophie wird *moksha* auch als das Stadium, in dem alle Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt transzendiert worden sind, beschrieben, als direkte Erfahrung der fundamentalen Einheit des Menschen mit dem Unendlichen. Die Upanishaden, die dieses Motiv der vollkommenen Vereinigung ausführlich behandeln, beschreiben diesen Zustand in metaphorischer, ja leidenschaftlicher Sprache: »Wie ein Mensch in der Umarmung seines Geliebten kein Bewußtsein von außen und innen hat, so bleibt in dieser Erfahrung nichts zurück als Hinweis auf innen und außen. Es ist der Eintritt ins *brahman*, ein Verschmelzen mit *brahman*, Verzehren des *brahman*, Atmen des *brahman*. Es ist die Einheit von Selbst und Welt.«³

Die Schwierigkeit bei solchen Beschreibungen ist, daß sie nur für Eingeweihte Sinn ergeben und daß sie jedem etwas anderes vermitteln. West-

2 Erik Erikson, *Gandhis Wahrheit*, Frankfurt 1971, S. 34.

3 *Brihadaranyaka Upanishad*, 4,3,21. In dieser speziellen Upanishad wird die Anzahl der Stufen mit drei angegeben, und das Wesen der Befreiung (*moksha*) soll sich auf der dritten und letzten Stufe enthüllen. Die Lehre von den vier Stufen, die in der Samkhya-Psychologie allgemein übliche Zahl, wird in der *Mandukya* und anderen Upanishaden vertreten.