

Zur Bedeutung von Mythos, Ritual und Brauch für die vergleichende Psychiatrie

Die Frage, welcher Sinn und welche Bedeutung den Mythen, den Ritualen und der Einhaltung überlieferter Bräuche für das Leben und die Entwicklung der menschlichen Völker, Gruppen und Individuen zukommt, muß vom Historiker, Ethnologen und Soziologen, vom Religionsforscher und vom Kulturhistoriker für sein Forschungsgebiet jeweils wieder anders beantwortet werden. Aber auch unter den Forschern, die jene Erscheinungen psychologisch verstehen wollen, besteht keine Übereinstimmung. Für JUNG und seine Anhänger handelt es sich um einen Ausdruck des kollektiv Unbewußten, einer mitgeborenen Matrix oder einer allgemeinen mystischen Seelengrundlage, die sich im individuellen Seelenleben personifiziert. Auch die FREUDSche Psychoanalyse, die andere Richtung der Tiefenpsychologie, die sich heute mehr mit der Funktion als mit der Herkunft jener Phänomene befaßt, bietet noch keine genügend abgeschlossene psychologische Theorie, auf welche die vergleichende Psychiatrie zurückgreifen könnte(1). Da sich aber die vergleichende Psychiatrie rasch fortentwickelt und nicht auf die Ergebnisse der anthropologischen Forschungen warten kann, versuchen wir, einige Gedankengänge zusammenzustellen, die für den Umgang der Psychiater mit den Mythen, Ritualen und Bräuchen fremder Völker nützlich sein können. Die einge-

(1) Während die Psychoanalyse in den ersten drei Jahrzehnten ihres Bestehens die Mythen und Bräuche fremder Völker studiert hat, um darin Beweise für ihre Annahmen über das Unbewußte zu finden und in diesen Bildungen vor allem der Darstellung infantiler sexueller Wünsche und Konflikte nachging, steht heute der psychodynamische Aspekt und im Sinne der Ich-Psychologie, die Wirkung auf die Gesamtperson, im Vordergrund [8]. Als Beispiel dieser Richtung sei ARLOW [1] zitiert: «Der Mythos ist eine besondere Art gemeinschaftlichen Erlebens. Er ist eine spezielle Form gemeinsamen Phantasierens und dient dazu, auf der Basis bestimmter gemeinsamer Bedürfnisse eine Beziehung zwischen dem Individuum und den Mitgliedern seines Gesellschaftsgefüges herzustellen. Dementsprechend kann der Mythos vom Gesichtspunkt seiner Wirkung auf die psychische Integration aus studiert werden: welche Rolle er bei der Abwehr von Schuld- und Angstgefühlen spielt, wie er eine Form der Anpassung an die Realität und an die Gruppe, in der das Individuum lebt, darstellt, und wie er die Bildung der individuellen Identität und des Über-Ich beeinflusst.»

180

fügten Beispiele sind nie als Beweise zu verstehen; sie sollen das Gesagte bloß illustrieren und verständlich machen.

Einige allgemeine Voraussetzungen für die vergleichende Psychiatrie

Die Überbrückung der Kluft zwischen zwei Kulturen

Einige allgemeine Voraussetzungen gelten unseres Erachtens für alle Fragen der vergleichenden Psychiatrie, also auch für die folgende Diskussion. Es ist für den Psychiater, der aus der abendländischen Welt kommt, nötig, Kenntnisse über das Gesellschaftsgefüge (2) zu erwerben, in dem er seine Beobachtungen und Untersuchungen anstellen will, um die Kluft zu überbrücken, die ihn nach seiner bisherigen Entwicklung und medizinischen Schulung emotionell, intellektuell und geistig von seinen Patienten trennt. Dabei sollte er bestrebt sein, das Gesellschaftsgefüge, in das er sich begibt, als Ganzes, mit allen inneren und äußeren Zusammenhängen und in seiner eigenen Geschichte zu verstehen. An fast allen neueren Darstellungen des Lebens fremder Völker ist zu bemerken, daß die Schilderung der profanen und religiösen Bräuche und der diesen zugrunde liegenden Mythen unerläßlich für das Verständnis ist, ja daß man mit Vorteil von diesen ausgeht, wenn man ein Gesamtbild entwerfen will. Also wird auch die vergleichende Psychiatrie nicht auf das Studium jener Phänomene verzichten können.

Solche Untersuchungen waren während langer Zeit durch den Irrtum behindert, daß man in den sogenannten primitiven Völkern Vorstufen unserer eigenen, der also am höchsten entwickelten Kultur sah. Diese Einstellung, deren unheilvolle Ausformung HERSKOVITS [6] treffend als Kulturwahn (culturism) bezeichnet und dem Rassenwahn zur Seite gestellt hat, ist durch unsere religiöse und geistige Entwicklung in früheren Jahrhunderten begründet worden und findet beim Studium jedes einzelnen fremden Gesellschaftsgefüges oder seiner Träger immer wieder Nahrung, dort wo uns ein bestimmter Zug, zum Beispiel die technische Beherrschung der Natur, weniger entwickelt zu sein scheint, als dies bei uns der Fall ist. Als Vorstufen dürfen wir bloß frühere Zustände des gleichen Gesellschaftsgefüges ansehen und müssen uns auch dabei hüten, das phy-

(2) Den Ausdruck «Gesellschaftsgefüge» verwenden wir, einem Vorschlag von BONDY [2] folgend, synonym mit dem «culture» der amerikanischen anthropologischen Literatur.

181

logenetische Grundgesetz, dessen wichtigster Regulator die Zuchtwahl ist, auf historische Vorgänge anzuwenden, bei denen außer der Zuchtwahl viele und mächtigere Einflüsse (zum Beispiel Kulturkontakte) zur Wirkung kommen.

«Normalität» und «Realität» bedeuten in jedem Gesellschaftsgefüge etwas anderes

Für die vergleichende Psychiatrie ist es eine Idealforderung, jedes Gesellschaftsgefüge als Ganzes zu verstehen, da zwei für sie unerläßliche Begriffe jedesmal neu definiert werden müssen, die nicht in zwei verschiedenen Kulturen gleich sein werden: nämlich die «Normalität», auf die wir die Krankheitszustände beziehen, und die «Realität», an die sich ein Mensch anzupassen hat, eine Anpassung, die der seelisch Kranke nicht oder nicht vollständig leisten kann (3).

BOYER [3] konnte Alkoholismus und eine heftige, alle menschlichen Bindungen bestimmende latente Homosexualität bei den Männern in der von ihm studierten Gruppe der Apache-Indianer (im Mescalero-Reservat) für typisch ansehen und nicht nur als Häufigkeitsnorm, sondern auch als Idealnorm im Gefüge dieser zum Teil von der Umwelt isolierten Menschengruppe beschreiben. Wir selbst haben einige Merkmale der normalen Persönlichkeit der Dogon hervorgehoben, die mit klinischer Normalität unvereinbar wären, wenn man sie bei Europäern antreffen würde [9]. Und gerade mit diesen «normalen» Eigenschaften der Dogon hängt es zusammen, wenn die Realität, der sie sich anpassen müssen, genau so strukturiert sein muß wie ein Dogondorf. Ein normaler Dogon mit einer guten Realitätsanpassung findet sich in einem benachbarten afrikanischen Städtchen am Niger praktisch und seelisch nicht mehr zurecht und ist dort unangepaßt und hilflos, so daß er nicht einmal mehr imstande ist, seinen Durst zu stillen, obwohl vor seinen Füßen der Nigerstrom vorbeifließt, dessen Wasser er ohne weiteres trinken würde - wenn er eben nicht in die Realität eines ein wenig europäisierten Städtchens verschlagen wäre, das nicht der Realität seiner dörflichen Umgebung entspricht (4).

Sind psychopathologische Phänomene kulturabhängig?

Während also die Normalität der Persönlichkeit und die Realität der Umwelt in jedem Gesellschaftsgefüge wieder eine andere ist, gibt die

(3) Nach Gedankengängen von MUENSTERBERGER.

(4) Dieses Beispiel und die folgenden Hinweise auf die Dogon, einem Volk in der Republik Mali (Westafrika), entstammen den Untersuchungen des Autors und seiner Mitarbeiter [9].

182

Psychopathologie, soweit wir dies heute schon überblicken, besser übertragbare Begriffe. Wir meinen, daß einfache oder weitgehend reduzierte Symptome sich bei seelisch Kranken in den verschiedensten Kulturkreisen immer wieder gleich feststellen lassen. Dort allerdings, wo ein Symptom nicht als solches ins Auge gefaßt wird, sondern wo es bereits eine zusammengesetzte Erscheinung ist, oder wenn Symptome zu Syndromen und diese zu Krankheitsbildern zusammentreten, wird man den Erscheinungen kaum mehr gerecht, wenn man ein Krankheitsbild von einem Gesellschaftsgefüge auf das andere überträgt. Ein Beispiel für diese Verhältnisse bilden schizophrenie-ähnliche Zustandsbilder, die bei den verschiedensten afrikanischen Völkern beobachtet werden können. Sie haben mit den in Europa beobachteten Schizophrenien wohl psychopathologisch beschreibbare Einzelphänomene gemein, sind aber im Rahmen der Vorpersönlichkeit, des Verlaufs und der Prognose völlig andere Krankheitstypen. Auch die Bezeichnung «schizophrene Reaktion» scheint auf zahlreiche katatoniforme oder paranoide Zustände der Afrikaner nur schlecht zu passen.

Umgang der europäischen Psychiatrie mit Mythos, Ritual und Brauch

Die Versuche, das Brauchtum in einem zu studierenden Gesellschaftsgefüge mit der Entwicklung der Normalperson und ihren seelischen Störungen in Beziehung zu setzen, sind zahlreich und haben nicht zu einem einheitlichen Vorgehen geführt.

Da keines der üblichen Verfahren ganz befriedigt (5), kann man sich fragen, wie die Psychiatrie mit den bei uns herrschenden Bräuchen, den noch lebendigen Mythen und geübten Ritualen umgeht. Meist ist unser Verfahren intuitiv, das heißt, es ist kein theoretisches Rüstzeug vorhanden, mit dem wir uns orientieren, wie wir mit diesen Erscheinungen umgehen sollten. Dieser Mangel wird uns oft kaum bewußt.

Wir können in der Regel gut unterscheiden, ob ein Patient etwa ein bibelgläubiger Christ ist, oder ob ein anderer Inhalte des biblischen Mythos in seinen Wahn einbaut. Einerseits stützen wir uns auf das, was wir sonst von der Psychopathologie dieses Patienten erfassen können, andererseits glauben wir zu wissen, wieweit das mythische Geschehen der biblischen Geschichte dem individuellen Bedürfnis angepaßt, verändert oder dienstbar gemacht werden darf, um noch als normale Religiosität bewertet zu werden, und wieweit ein anderer Umgang mit den mythi-

(5) Die verschiedenen bisher angewandten Methoden enthalten nützliche Hinweise, wie man als Psychiater mit der «culture» umgehen kann. Unsere Überlegungen leiten sich zum Teil von einer vergleichenden Kritik dieser Methoden ab.

183

schen Erzählungen bereits als so weit abweichend von der Norm beurteilt werden muß, daß von einer krankhaften Veränderung der Beziehung zum mythischen Geschehen zu sprechen wäre.

Allgemeine Regeln für den psychiatrischen Umgang mit Mythen, Ritualen und Bräuchen

Magisches und logisch-empirisches Denken

Zuallererst gilt es wohl, einen Irrtum zu vermeiden, den LÉVY-BRUHL [7] und andere Forscher gefördert haben, als sie das Denken der damals so genannten «primitiven Völker» untersuchten; ich meine die Auffassung, daß jene magische und wir logische, oder zumindest empirische, der Realität angepaßte Denkformen hätten.

Jeder normale Dogon wird der Überzeugung sein, daß ein Regenfall, der mehrere Wochen vor der Regenzeit eintritt, dadurch entstanden ist, daß ein dazu befähigter Priester auf dem Dach seines Hauses einen Regenzauber gemacht hat. Diese Überzeugung wird von der weiteren gestützt, daß der Verursacher des Regens das Motiv hatte, seine Macht zu zeigen. Irgendeine schädigende Absicht wird ihm nicht zugeschrieben, selbst wenn der Regen zur ungewohnten Jahreszeit Schaden bringen sollte. Bei genauerer Untersuchung zeigt es sich, daß eigentlich die natürlichen Ursachen des Regens (die Zusammenballung von Wolken, die Erhöhung der Luftfeuchtigkeit) das Werk des Regenzauberers sind und daß der Regen nur als eine natürliche Folge dieser auf magischem Wege erfolgten Vorbereitungen angesehen wird. Auch sind die Maßnahmen, die man trifft, um mit den Folgen des Regens umzugehen (Auffüllung des Wasserreservoirs, Schutz des zum Trocknen ausgelegten Zwiebelbreis vor dem Naßwerden) nicht magisch, sondern vernünftig. Dieses einfache Beispiel soll zeigen, daß hier im Zusammenhang mit der Meinung von der übernatürlichen Macht der Priester eine nicht empirisch erfaßbare Naturerscheinung mittels des magischen Denkens gerade nur soweit «erklärt» wird, als sie nicht logisch oder empirisch verstanden werden kann.

Zahlreiche Europäer, die täglich den Wetterbericht am Radio hören, haben über die physikalischen Grundlagen der Meteorologie so unzureichende Vorstellungen, daß ihre Überzeugung, die Wettervorhersage würde wahrscheinlich stimmen, weder auf physikalische Kenntnisse noch auf eine ernsthafte Beachtung der Empirie (die Vorhersage hat so und so oft gestimmt) zurückgeführt werden kann. Manche von ihnen würden bei einer Befragung unsicher werden und zugeben müssen, daß ihre Über-

184

zeugung, die Wettervorhersage würde wahrscheinlich stimmen, auf schwachen Füßen steht. Der weitaus häufigere Fall wäre der, daß die Überzeugung aufrecht erhalten wird, unter Berufung auf einige bei uns gültige Wertsysteme (die Hochschätzung der Wissenschaft, der Glaube an die Zweckmäßigkeit öffentlicher Institutionen, wie der Meteorologischen Zentralanstalt). Streng genommen springt auch hier das magische Denken ein, wo das empirisch-logische nicht ausreicht. Natürlich darf man nicht übersehen, daß bestimmte magische Systeme, wie Religionen, einen so starken emotionalen Wert haben, daß sie auch dort magische Denkformen eintreten lassen, wo ein empirisch-logisches Denken noch möglich ist. Oft pflegt das eine das andere nicht zu stören. Denken wir an einen Chirurgen, der ein gläubiger Christ ist und vor jeder Operation in einem Gebet den Segen Gottes für seine Arbeit erbittet und in christlicher Bescheidenheit den Erfolg seiner Arbeit dem Willen Gottes zuschreibt. Er braucht seine Erfahrungen und sein wissenschaftliches Rüstzeug nicht aufzugeben, um diese Überzeugung zu bewahren. Wir sind gewohnt, den biblischen Mythos, die kirchlichen Rituale und Zeremonielle und die Übung der religiösen Bräuche an sich nicht als krankhaft anzusehen, solange sich das Denken der Betroffenen zwar in prälogischer Weise äußert und von der Empirie absieht, die übrigen Züge der Person und ihr Umgang mit den genannten Phänomenen aber noch in den Grenzen der sozialen Norm bleiben.

Für den Aberglauben sind wir weniger duldsam, neigen dazu, ihn bereits bei sonst gesunden Persönlichkeiten dem autistischen Denken zuzurechnen. Die Abgrenzung von Glaube und Aberglaube ist in den meisten fremden Kulturen ebensogut möglich wie bei uns, wenn man als Aberglaube jene sozial verbreiteten, emotional wirksamen, magischen Ideen bezeichnet, die nicht mit dem geltenden Glaubenssystem oder einer anderen gültigen Ideologie im Zusammenhang stehen. Selbstverständlich ist es nicht angängig, eine emotionell besetzte Idee bei einem fremden Volk als Aberglaube aufzufassen, weil sie nicht im Zusammenhang mit *unseren* gültigen Systemen steht. Man muß den Aberglauben nach den herrschenden Ideologien bestimmen.

Die überlieferten «organisierenden Systeme», einschließlich der Religion, entsprechen und ergänzen einander

Ganz unzweckmäßig ist es, die psychologische Bedeutung religiöser Systeme grundsätzlich anders einzuschätzen als die anderer überlieferter organisierender Systeme (z. B. juridischer). In einem historisch gut abge-

185

grenzten und soziologisch kohärenten Gesellschaftsgefüge, wie in dem der Dogon, wird deutlich, daß jedem materiellen Gegenstand oder Vorgang ein solcher zwischen Menschen entspricht und er in einer ökonomischen, sozialen und schließlich in einer transzendenten Idee seine Entsprechung findet. Dieses System von Entsprechungen ist bald einmal lückenhaft, bald geschlossener; es umfaßt in den meisten außereuropäischen Kulturen das, was wir als Religion abgrenzen.

Das Transzendente, die Verknüpfung mit dem Übersinnlichen, kommt auch organisierenden Systemen zu, die sich nicht direkt mit dem Verhältnis des Menschen zu den überirdischen Mächten oder zum Jenseits zu befassen scheinen. So gibt es Religionen, bei denen die darin enthaltenen Morallehren nicht auf überirdische Gebote, sondern auf die soziale Zweckmäßigkeit bezogen sind, und andererseits gibt es etwa ökonomische Systeme, die eine enge Verbindung mit dem transzendenten System haben.

Ein bekanntes Beispiel aus der abendländischen Kultur ist die Bedeutung der Anhäufung von materiellem Reichtum vor und nach der Reformation. Vorher bedeutete Reichtum an sich nichts Moralisches oder Gutes. Nur die Übung von Barmherzigkeit gab dem Reichen die Möglichkeit, den an und für sich der christlichen Morallehre widersprechenden Reichtum zu einem gottgefälligen Zweck zu verwenden. Nach der Reformation jedoch wurde der Reichtum zum Zeichen der Gnade Gottes, und damit ein Beweis für einen moralisch richtigen, gottgefälligen Lebenswandel. Die Übung von Barmherzigkeit wurde ort- und zeitweise geradezu als sündhaft angesehen, weil sie dem Willen Gottes zuwiderlaufe, durch Besitz zu belohnen und durch Armut zu bestrafen.

Nicht der (religiöse oder andere) Inhalt eines überlieferten organisierenden Systems, sondern seine Bedeutung für die Gesellschaft und seine emotionale Wirksamkeit machen es möglich, den pathologischen Umgang mit den Erscheinungen des Systems (Mythen, Ritualen, Bräuchen) abzugrenzen. Wenn ein Angehöriger des Ga-Volkes, in Ghana, sich krank und gequält fühlt, und er dies auf eine böse Verzauberung durch einen neidischen Nachbarn oder Verwandten zurückführt, bewegt er sich innerhalb der gültigen Ideologie. Für einen Angehörigen des stammesverwandten Agni-Volkes, in der Elfenbeinküste, ist dies noch der Fall, wenn er die Überzeugung ausspricht, daß der Zauber nur von einem Verwandten der mütterlichen Linie ausgeübt werden könne. In beiden Beispielen ist kein Aberglaube im Spiel. In beiden Kulturen wird es jedoch nicht möglich sein, zu entscheiden, ob die ausgesprochene Gewißheit einem religiösen, einem sozial-medizinischen oder einem legalen Ideenkreis entstammt. Die

Betroffenen werden sich alle als krank bezeichnen, weil sie sich krank fühlen, aber nicht weil ihre Ideen von denen ihrer Umwelt abweichen. Die zu ergreifenden Maßnahmen haben einen religiösen, einen zweiten legalen und einen dritten medizinisch-kurativen Aspekt: Aufsuchen eines Schreinpriesters; Exploration und kathartisch wirkendes Geständnis; zivilrechtliche Abmachungen zwischen Schädiger und Geschädigtem; religiöses Reinigungszeremoniell. An dieser Stelle möchten wir erwähnen, wie bedauerlich es für die vergleichende Psychiatrie ist, nicht von den psychiatrisch diagnostischen Systemen der zu untersuchenden Völker ausgehen zu können: Zum Teil sind diese allzu lückenhaft, und zum anderen Teil sind sie uns viel zu wenig bekannt und zugänglich, als daß wir diesen Ausgangspunkt für unser vergleichendes psychiatrisches Denken häufig benutzen könnten.

Mythen sollten so erfaßt werden, wie man sie erzählt

In der abendländischen Welt sind wir des Glaubens, daß es eine «richtige Version» eines gültigen Mythos geben müsse (wie für die reformierte Welt die Luthersche Bibelübersetzung). GRIAULE [5], der die Dogon als Ethnologe aufs allersorgfältigste erforscht hat, gibt an einigen Stellen der Beschreibung der mythischen Welt der Dogon in Fußnoten «unrichtige Versionen» an, die er von seinen Informationspersonen erhalten hatte, bevor er zu der dann in den Text aufgenommenen «richtigen» Erzählung gelangt ist. Gerade die individuellen und Gruppen-Versionen, in denen ein Mythos erzählt wird, und in welchen er seine Wirksamkeit bewahrt hat, können etwas über die Bedeutung für das seelische Gleichgewicht des Einzelnen aussagen, nicht aber der Inhalt allein, wenn man davon abstrahiert, bei welcher Gelegenheit der Mythos erzählt wird, wer ihn erzählt und wer zuhört.

Wenn man aus einer mythischen Erzählung auf Persönlichkeitszüge schließt, die in jener Kultur vorkommen, ohne diese Zusammenhänge zu beachten und ohne die Erzählung mit anderen Teilen des gleichen mythischen Systems in Beziehung zu setzen, muß man zu Fehlschlüssen gelangen. FROBENIUS [4] hat in seinen Schriften unseres Wissens ein einziges Mal etwas über die Dogon berichtet. Er erzählt eine Sage dieses Volkes: in der das bittere Schicksal eines Geizhalses beschrieben wird. Daraus hätte man fälschlich schließen können, Habgier und Geiz wären Züge, die im Charakter der Dogon häufig oder problematisch sind. Spätere Forschungen haben ergeben, daß diese Sage als komisches Gegenstück, ja als absurde Parodie eines wichtigen Teiles des gültigen Mythos erzählt wird,

um gute Laune zu verbreiten. Die Art, wie die Dogon die Sage erzählen, zeigt bereits an, daß sich die Zuhörer nicht allzusehr vom Inhalt betroffen fühlen. In Wirklichkeit sind Geiz und Habgier Charaktereigenschaften, die unter den Dogon außerordentlich selten anzutreffen sind.

Sinn und Wirkung eines Rituals müssen nicht zusammenfallen

Wenn der Sinn eines Rituals auf das Wesentliche reduziert dargestellt wird, kann oft nicht erfaßt werden, was es für ein Individuum bedeutet, an dem Ritual teilzunehmen. Bei den Dogon ist die Verteilung der Lebenskraft («nyama») des Verstorbenen der Sinn der zahlreichen Rituale, die nach einem Todesfall zu erfolgen haben, von der ersten Ankündigung des Todes über das Begräbnis bis zur Aufhebung der Trauer nach drei Jahren. Diese inhaltlich und für die Ideologie der Dogon richtige Darstellung verhindert geradezu den Gebrauch der Kenntnisse vom Ritual für die vergleichende Psychiatrie. Normalerweise erfolgt die Trauerarbeit, die seelische Verarbeitung des Verlustes einer geliebten Person, bei den Kondolenzbesuchen, die zwar ein Teil der Begräbnisrituale sind und wenige Tage nach dem Todesfall an drei aufeinanderfolgenden Tagen erfolgen. Bei diesen Kondolenzbesuchen tritt der Trauernde in eine zeremoniell geregelte, aber emotionell höchst geladene Beziehung zu den Besuchern, die kommen, um mit ihm den Toten zu beklagen (in einem von uns beobachteten Fall des Unfalltodes eines zehnjährigen Knaben besuchten etwa achthundert Frauen die trauernde Mutter an drei aufeinanderfolgenden Tagen). Erst wenn dieses kathartisch und tröstend wirkende Ritual mißlingt, muß die Trauerarbeit an einer späteren Stelle nachgeholt werden. Ein neurotischer Patient, der auf den Verlust seiner Mutter, an die er ungewöhnlich gebunden war, mit einer Depression reagierte, konnte in einer späteren Phase der Totenbräuche, im gemeinsamen Tanz, einen Teil der Trauerarbeit nachholen und sich seiner lebendigen Umwelt wieder zuwenden.

Die Bedeutung profaner Bräuche, zum Beispiel derjenigen, die für die Besorgung und Erziehung der Kinder gelten, ist von der vergleichenden Psychiatrie ungleich besser eingeschätzt worden als jene der spirituellen und religiösen. Wenn diese Bräuche nicht aus der direkten Beobachtung, sondern aus der Erzählung von Eltern und Vertrauenspersonen abgeleitet werden, können Fehler entstehen.

Bei den Dogon ist die außerordentlich betonte Polarität zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht in sozusagen allen Bereichen des privaten, intimen und öffentlichen Lebens ein wichtiger Garant für das seelische Gleichgewicht. In den üblichen Schilderungen der Erzie-

hungsmethoden kommt die Betonung der Unterschiede in der Geschlechtsrolle nur an einer Stelle vor, nämlich beim Initiationsritual, das für Knaben und Mädchen anders ist, und das den im Mythos begründeten Sinn hat, daß nun erst endgültig entschieden wird, ob das bisher theoretisch geschlechtslose Kind ein Mann oder eine Frau werden soll. Der für diese Frage in der Erziehung gültige und emotionell wirksame Vorgang besteht darin, daß Knaben und Mädchen nach der Abstillung und Trennung von der Mutter, vom dritten Lebensjahr an, im Spiel und bei der Arbeit ganz unterschiedlich behandelt werden, so daß schon vierjährige Knaben sich strikte weigern, mit Mädchenspielzeug zu spielen, und umgekehrt. Dieser nach unserer Erfahrung ausschlaggebende Anteil der Erziehungsbräuche wird von Auskunftspersonen kaum erwähnt, weil er erstens keinen mythischen Hintergrund hat und zweitens in keinem besonderen Ritual festgelegt ist, so reich auch sonst viele für die Entwicklung des Kindes wichtige Phasen rituell gefaßt und festgelegt sind.

Zur Bedeutung von Mythos, Ritual und Brauch

An dieser Stelle sind wir versucht, unsere Betrachtungen abzuschließen, bevor wir zum Thema gelangt sind. Wir haben erst versucht, einige grundlegende Voraussetzungen einer vergleichenden Psychiatrie hervorzuheben, um glaubhaft zu machen, daß man diesen Voraussetzungen nicht gut gerecht werden kann, wenn man so wichtige geistige Bildungen, wie die Mythen, so wichtige gemeinsame Übungen, wie Rituale, und so wichtige Regulatoren des Verhaltens, wie die Übung überlieferter Bräuche, ausschließt: wichtig in jenen Teilen, die für die Erhaltung des seelischen Gleichgewichts wirksam sind. Dann haben wir auf einige Fehlerquellen hingewiesen, auf die der Psychiater beim Umgang mit jenen Phänomenen achten muß.

Um aber zu zeigen, welche Bedeutung diese Bildungen haben, müßten wir entweder auf zumindest eine ausführliche Krankengeschichte aus einem fremden Gesellschaftsgefüge eingehen, oder umgekehrt, vom Studium eines Mythos ausgehen und seine Wirksamkeit für das gesunde und kranke Seelenleben derjenigen, die die Träger des Mythos sind, aufzeigen. Beide Wege würden den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, und wir müssen uns auch weiter auf eine lockere Folge von Hinweisen und Beispielen beschränken.

TARACHOW [11] schreibt: « Der Mensch wird Zeremoniell und Ritual nicht so leicht aufgeben und nicht einmal den Mythos, der weniger for-

mell ist und weniger von einem verlangt. Diese Phänomene bieten Kristallisationspunkte, um die das Individuum seine Phantasie organisieren kann, die es braucht, um sich mit seinen

Mitmenschen zu identifizieren und um seine Stellung zu den Mitgliedern seiner Familiengruppe herzustellen und zu festigen.» Zum Verständnis eines Mythos wird immer eine mehrdimensionale Betrachtungsweise nötig sein. Er ist immer ein kondensierter Niederschlag der Geschichte einer Gruppe und ihrer oft durch übernatürliche Kräfte und übermenschliche Figuren symbolisierten und personifizierten Verhaltensweisen und Wertsysteme. Gleichzeitig kann er verstanden werden als die in die Vergangenheit projizierte Schilderung der individuellen Vergangenheit, insbesondere der Erlebnisse der frühen Kindheit.

Die verschiedene Funktion der drei Integrationsstufen des Mythos

In den Mythen, in diesen überlieferten und organisierten Phantasien, kann man immer wiederkehrende Kernprobleme finden (die schützende Mutter; den Vater, der seine Kinder frißt; der Kleine, der den Großen tötet, und so fort), die unter den verschiedensten Völkern weit verbreitet sind und neue Verarbeitungen finden. Diese einfachsten Strukturen haben in der Psychologie eine große Beachtung gefunden. Wenn man von der Theorie des kollektiv Unbewußten absieht und untersucht, welche Stellen des Mythos bei einem Volk diese Urbilder oder Urvorgänge enthalten und welche bei den Angehörigen des Volkes lebendig geblieben sind, wird man brauchbare Hinweise auf die frühkindlichen Grundkonflikte finden können und bei Abweichungen im Umgang mit dem Mythos auch Hinweise auf pathologische Vorgänge. Auf einer zweiten Integrationsstufe enthält der Mythos viel Spezifisches für ein Gesellschaftsgefüge. Wir meinen den Teil der mythischen Erzählung, der sich mit dem Schicksal bestimmter Helden oder einer Familie von mythischen Figuren befaßt, in dem die «subjektive Geschichte» des Volkes enthalten ist. Auf dieser Stufe treten historisch-soziale Momente hervor; oft ist es leicht, die überlieferten Wertsysteme und Ideale aus dem Inhalt der Erzählung abzulesen. Auf der dritten Integrationsstufe, in der Version, in der der Mythos erzählt und weitererzählt und von den Hörern mit Vergnügen oder Schauer miterlebt wird, finden wir die Abweichungen, die für die individuelle Psychologie so aufschlußreich sind wie etwa der «Familienroman» nach FREUD für die Erkrankung des Neurotikers (6).

(6) Im Lauf der Geschichte läßt sich oft ein Wandel der Funktion des Mythos feststellen. Der Ödipus-Mythos scheint in einer frühen Zeit die Funktion gehabt zu haben, die Zuhörer der mythischen Erzählung vor dem Inzest und seinen bösen Folgen zu war-

Wenn der Mythos auch aus dem Bedürfnis entstanden sein mag, äußere Gefahren magisch, mittels einer Wunschphantasie zu meistern, und man bei der Erzählung die Zusammengehörigkeit in einer mütterlich schützenden Gruppe genießt, ist doch für die vergleichende Psychiatrie der Schutz vor inneren Gefahren wichtiger. Es ist einseitig und eine Übertreibung, aber nicht unrichtig, zu sagen, daß der Mythos einer Person zu Hilfe kommt, die sonst nicht standhalten könnte. Durch den magischen Akt des Erzählens und Anhörens oder der Übung eines Teiles der mythischen Erzählung im Ritual können wichtige innerpersönliche und zwischenpersönliche Abwehr- und Restitutionsfunktionen geleistet werden, bei deren Versagen der verzerrte Mythos oder das versagende Ritual zu beobachten sind. Je genauer wir uns der konkreten Situation annähern, in der ein Mythos erzählt wird, desto besser können wir seine psychohygienische und innerpsychisch ausgleichende Funktion oder aber das Versagen dieser Funktion beobachten. Wenn sich zwei Dogon in der Fremde begegnen, in der sie sich in der Regel heimwehkrank, einsam und verlassen fühlen, also eine depressive Stimmungslage aufweisen, ist es ein häufiger Brauch, daß sie den ersten Abend ihrer Begegnung dazu verwenden, sich «elume», Fabeln, zu erzählen (7). Ihre Stimmung wird sich aufheitern, und nach einem durch Stunden fortgesetztem Austausch solcher Erzählungen werden sie einige Tage oder Wochen lang nicht mehr depressiv sein. Der Inhalt der erzählten Fabeln scheint vorerst keine Rolle zu spielen. Ein Dogon konnte während einer schweren reaktiven Depression den Kontakt mit seinem Arzt nur dadurch aufrechterhalten, daß er ihm Fabeln erzählte. Das Erzählen dieser Fabeln erleichterte ihn nur wenig. Der Inhalt der ihm spontan einfallenden Fabeln enthielt Anspielungen auf seine Beziehung zum Arzt und bezog sich in der Hauptsache auf die Ursache seiner Depression, die dadurch zutage gefördert und mit ihm besprochen werden konnte, bis er an einem rituellen Tanz seiner Familiengruppe teilnehmen konnte.

(Fortsetzung Anm. 6 von 189)

nen. In einem späteren Stadium seiner Entwicklung, insbesondere nach der Fassung im Drama des Sophokles, scheint er eher dazu geeignet, den Hörern vor Augen zu führen, daß sie für ihre Taten selbst verantwortlich sind, daß man im Moment der Erkenntnis von Schuld und bitterer Reue vernichtet wird, wenn man die gültigen Gebote übertreten hat.

(7) Sagen, Märchen und Fabeln können als rudimentäre Mythen angesehen werden.

Im ersten Fall hat der Austausch des gemeinsamen Gedankengutes verbindend gewirkt und hat für beide Beteiligten ein Gefühl der Verbundenheit und der Aufgehobenheit erzeugt, als ob sie in der

Heimat wären. Im zweiten Fall spielte dieser Austausch kaum eine Rolle. Beim Versagen der individuellen Fähigkeit, sich über seinen allzu großen Schmerz zu äußern, griff der Depressive auf bereitliegendes Gedankengut zurück, vermochte darin seine persönliche Beziehung zum Arzt zu klären und gleichzeitig über seine Konflikte zu sprechen, bis es ihm möglich war, auf die Hilfe des Arztes zu verzichten und an einem Ritual teilzunehmen. In diesem rituellen Tanz werden andere Teile des mythischen Systems, die mit den vorher erzählten Fabeln inhaltlich nichts zu tun haben, von einer Gruppe dramatisch dargestellt. Mit den Tänzern fühlte sich der Patient nun verbunden und konnte so leichter über den Verlust hinwegkommen, der zur reaktiven Depression geführt hatte.

Beim Volk der Dogon ist fast bei allen Ritualen, den Maskentänzen, den Opfergaben an die verstorbenen Ahnen oder an andere Götter, ja selbst bei der Befragung des Hellsehers über die Zukunft immer ein Aspekt wichtig: die Verbindung, die Wiederherstellung identifikatorischer und anderer haltbarer Beziehungen zu einer Gruppe. Gleichzeitig bringen manche Rituale, so das gemeinsame Tanzen und Trinken bei den Festlichkeiten, über das Verbindende hinaus anscheinend eine Lockerung und Entspannung der Gesamtperson, auf die in jenem Gesellschaftsgefüge aufgewachsene Personen nicht verzichten können. Es ist auffallend, daß in Dogondörfern, die islamisiert sind und in denen das gemeinsame Tanzen durch das starrere Ritual, eigentlich das Zeremoniell, des gemeinsamen muselmanischen Betens ersetzt worden ist, zwar das Bedürfnis zur Gemeinsamkeit und Gruppenbildung der Anlaß ist, die Zeremonielle mitzumachen, die individuelle Wirkung aber geringer zu sein scheint. Wir hatten den Eindruck, daß das Aufgeben der reicheren und viel weniger starren Rituale eine der Ursachen ist, warum in den islamisierten Dörfern koartiertere Persönlichkeiten zu finden sind und die Neigung zu manifesten Angstzuständen bis zur Panik und zu depressivem Rückzug viel häufiger zu sein scheint als in den noch heidnischen Dogondörfern.

Die gleiche seelische Einstellung verschiedener Personen kann eine unterschiedliche Beziehung zu den Bräuchen haben

Die Bräuche der Dogon gestatten es den Angehörigen der sogenannten Kaste bestimmter Handwerker (cordonniers), sich einer fremden oder höherstehenden oder gefürchteten Person anzunähern, indem sie etwas

von ihr verlangen und die angesprochene Person zum individuellen, gebenden Schutzherrn machen, dem sie sich unterwerfen und der ihnen dafür Gaben schuldig ist.

Der Brauch, der für die betreffenden Handwerkersippen gilt, ist nicht als Brauch, sondern als vorübergehende zwischenmenschliche Einstellung bei jedem normalen Dogon in bestimmten Lebenssituationen zu finden. Ein Dogon kann diese Haltung vorübergehend annehmen, wenn er einer ganz fremden Person, zum Beispiel einem Weißen oder einem Würdenträger aus einem ihm fremden Dogondorf, entgegentritt. Bei näherer Bekanntschaft hat die Normalperson viele Möglichkeiten, diese spannungsgeladene Beziehung durch eine weniger prekäre abzulösen. Diese Beziehung entgleist nämlich leicht, wenn einer der beiden Partner, insbesondere der Schutzherr, sich nicht an die Regeln hält. Dann muß er aufgegeben und ein neuer Schutzherr gesucht werden, oder die Abhängigkeit schlägt in bitteren Haß um.

In zahlreichen Dogondörfern sind ein bis zwei Personen zu finden, die man als «Faulpelze» bezeichnet. Ohne Anspruch auf diagnostische Präzision, nur um diese Menschen ganz grob zu charakterisieren, könnten wir sie als arbeitsscheue, haltlose und selbstunsichere Psychopathen bezeichnen. Diese Personen haben ständig zu ihren Familienangehörigen die gleiche oben beschriebene Einstellung einer fordernden Abhängigkeit von einem Schutzherrn. Was für die Angehörigen der Handwerkerkaste ein normaler Brauch gegenüber bestimmten Personen ist und bei einem gesunden Dogonpflanze eine normale, vorübergehende, zwischenmenschliche Beziehungsform ohne Brauchgrundlage, ist bei den «Faulpelzen» ein brauchgemäßes und ein, weil es brauchgemäß ist, sozial geduldetes pathologisches Verhalten. Die Dogon selbst sehen das Verhalten der «Faulpelze» zwar als brauchgemäß, aber als eindeutig pathologisch an. Um noch einmal auf den Mythos zurückzugreifen: Die Abhängigkeitsbeziehung der Handwerker ist im Mythos in einem Vorbild enthalten und definiert. Die gleiche Haltung bei den Normalpersonen kommt in mythischen Wendungen vor, ohne ein eigentliches mythisches Vorbild zu haben. Für den Brauch, daß die seelisch kranken Faulpelze sich so verhalten dürfen, ist uns keine mythische Entsprechung bekannt.

Der Inhalt der Überlieferung mg im Licht des Umgangs mit der Überlieferung

Abweichend vom üblichen Vorgehen haben wir die Inhalte, das Geschehen, den Text der Mythen, Rituale, Zeremonielle und Bräuche außer

193

acht gelassen. Es ist durch eine reiche Literatur belegt, daß in diesen Erzählungen und Handlungen psychologische Konflikte in einer sozial angenommenen Form phantasiert, verbalisiert, agiert werden und auch ihre Lösung oder Unterdrückung geübt wird. Die vergleichende Psychiatrie kann auf diese Deutungen nicht verzichten. Sie muß sie aber anders

ordnen, als dies der Historiker, der Religionsforscher oder der Ethnologe täte. Sie muß vom wirklichen Umgang der Einzelperson mit diesen kollektiven Bildungen ausgehen, von dort zur individuellen Bedeutung und sozialen Funktion fortschreiten. Schließlich kann sie aus den Inhalten, die in den so hervorgehobenen Teilen der sozialen Phänomene eine Rolle spielen, schließen, welche Konflikte abgewehrt und verarbeitet werden und an der Bewältigung welcher anderer Konflikte die Einzelperson scheitert. Über die Gründe für das Scheitern wird durch das Studium des Lebenslaufes und der Psychopathologie eine Auskunft zu erhalten sein.

Wenn ein Dogon es vermeidet, an einem bestimmten rituellen Maskentanz teilzunehmen, der besonders geeignet ist, Rivalitätskonflikte auszugleichen, kann man aus dieser Beobachtung allein nicht feststellen, was die Gründe sein mögen, daß er diesen Teil des Rituals nicht mitmacht: Er könnte an einer schizoiden Sperrung leiden oder durch eine depressive Verstimmung gehindert sein, diesen besonders fröhlichen Teil des Tanzes mitzumachen, oder durch eine neurotische Entwicklung so viel Rivalitätsaggression entwickelt haben, daß er Angst empfindet und einen Durchbruch dieser verpönten Regungen befürchten müßte.

Folgerungen

Beim Studium seelischer Erkrankungen in einem von dem unseren verschiedenen Gesellschaftsgefüge muß man die neuen Beobachtungen mit dem bei uns bekannten vergleichen (8). Dafür ist die Kenntnis der überlieferten Bräuche, Rituale und Mythen eine der unerläßlichen Grundlagen. Man sollte zu einheitlichen Anschauungen gelangen, wie diese Phänomene für die Erfordernisse der vergleichenden Psychiatrie erfaßt werden können. Am besten wäre es, sie «vom Innern des Gesellschaftsgefüges aus» zu verstehen, wie wir es mit unseren eigenen Überlieferungen zu tun gewohnt sind.

(8) Das Neue kann, als Antithese, als polarer Gegensatz zum Bekannten hingestellt werden, um von da aus Ähnlichkeiten zu finden, oder man kann einander ähnliche Erscheinungen erst nebeneinanderstellen und dann die Unterschiede hervorheben. Am besten wird wohl die eine Methode mit der anderen kombiniert.

194

Mythen, Rituale und Bräuche bilden einen wichtigen Faktor der historischen und sozialen Realität, in der die von uns zu studierenden Patienten leben. Ihre Realitätsanpassung wird auf diese Welt ebenso wie auf die materiellen Verhältnisse Rücksicht nehmen müssen. Als Generationen, als Einzelpersonen und in Gruppen sind sie daran, die Mythen und Bräuche, jenen

humanen Aspekt ihrer Umwelt, nach ihren jeweiligen Bedürfnissen zu verändern - oder aber sie können in dieser oder jener Form in ihrer Anpassung versagen und scheitern. Es ist in Rechnung zu stellen, wie sehr diese sozialen Bildungen bereits auf die Entwicklung der Persönlichkeit eingewirkt haben und welche Möglichkeiten sie den Menschen bieten, einen Ausgleich zwischen den eigenen Bedürfnissen und jenen seiner Mitmenschen zu finden. Ein Versagen dieses Zusammenspiels kann sich von der äußeren Belastung oder der verminderten Leistungsfähigkeit der betroffenen Personen ableiten oder von einer Insuffizienz jener Institutionen: Es wird oft nicht leicht sein, die beiden einander ergänzenden Motiv-Gruppen einer seelischen Erkrankung gegeneinander abzuwägen. Jedenfalls ist der individuelle «Stellenwert» eines Mythos, eines Glaubens, der Übung eines Rituals oder Zeremoniells, der Ausführung eines Brauches zu beachten: welche Wirkung die Überlieferung auf die seelische Entwicklung ausübt und was sie für das emotionelle, intellektuelle und geistige Leben und für das soziale Verhalten bedeutet. Durch das Studium der seelisch Kranken, bei denen diese Wirkungen oft deutlich hervortreten, kann die vergleichende Psychiatrie der allgemeinen Anthropologie helfen, besser zu verstehen, welche Funktion den Mythen, Ritualen und Bräuchen für die Ordnung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens zukommt.

Zusammenfassung

Zu den allgemeinen Voraussetzungen der vergleichenden Psychiatrie zählen die Versuche, das fremde Gesellschaftsgefüge zu erfassen: durch die Untersuchung der Denkformen, durch Beachtung der Kulturgebundenheit psychiatrisch wichtiger Begriffe, wie «Normalität» und «Realität», und der Psychopathologie.

Vom Umgang der europäischen Psychiatrie mit den Mythen, Ritualen und Bräuchen und ihrer psychologischen Bedeutung ausgehend, wird untersucht, wie man in einem fremden Gesellschaftsgefüge am besten vorgeht, um diese Phänomene den psychiatrischen Bedürfnissen gemäß zu verstehen. Verschiedene «organisierende Systeme», einschließlich der Religion, beim gleichen Volk ergänzen und entsprechen einander. Mythen und Rituale sollten so erfaßt werden, wie sie erzählt und erlebt werden, und im Zusammenhang mit anderen menschlichen und sozialen Phänomenen analysiert werden.

Obwohl auf die genaue Darstellung eines paradigmatischen Falles verzichtet werden muß, kann man dem näherkommen, was man die psychohygienische Funktion des

Phänomens nennen könnte. Dazu wird der Aufbau der mythischen Erzählung nach Funktionen und nicht nach dem Inhalt geordnet. Es wird gezeigt, daß die gleiche seelische Einstellung verschiedener Personen eine unterschiedliche Beziehung zu den Bräuchen haben kann und daß der Inhalt der Überlieferung allein, so wichtig er für das psychologische Verständnis auch ist, nicht mit der Wirkung zusammenfallen muß, welche die Überlieferung ausübt.

Summary

One of the prerequisites of comparative psychiatry is the attempt to understand the framework of an alien society: by studying thought processes, and by observing the relation to culture of important psychiatric concepts such as 'normality' and 'reality', and of psychopathology.

Starting from the association of European psychiatry with myths, rituals and customs, and their psychological significance, we studied the best approach to an alien culture in order to reach understanding of these phenomena as required for psychiatric purposes. Various 'organizing systems', including religion, complement and tally with one another for a given people. Myths and rituals should be taken as they are told or experienced, and analysed together with other human and social phenomena.

Although we must dispense with the exact presentation of a paradigm, one can approach that which might be called the mental hygiene function of the phenomenon. To this end the structure of the mythological story should be arranged according to function rather than content. We show that the same mental attitude on the part of different persons can have a different relation to the customs, and that the content of the tradition alone, however important it may be for psychological understanding, does not necessarily coincide with the effects which the tradition produces.

Literatur

1. ARLOW, J. A.: Ego psychology and the study of mythology. J. Amer. psychoanal. Ass. 9: 371-393 (1961).
2. BONDY, C.: Beziehungen zwischen Gesellschaftsgefüge und Neurose. Psyche 9: 81-89 (1955-1956).
3. BOYER, L. B.: Psychological problems of a group of Apaches: Alcoholic hallucinosis and latent homosexuality among typical men; in MUENSTERBERGER, W. and AXELRAD, S.: The psychoanalytic study of society; Vol. 3, pp. 203-277 (Int. Univ. Press; New York 1964).
4. FROBENIUS, L.: Kulturgeschichte Afrikas; pp. 1-656 (Bertelsmann/Phaidon, Zürich 1934).

5. GRIAULE, M.: Masques Dogons; pp. 1-868 (Institut d'Ethnologie, Paris 1938).
6. HERSKOVITS, M. J.: The human factor in changing Africa; pp. 1-500 (Knopf, New York 1962).
7. LÉVY-BRUHL, L.: La mentalité primitive; pp. 1-443 (Presses Univ. de France, Paris 1922).
8. MUENSTERBERGER, W. : Remarks on the function of mythology; in MUENSTERBERGER, W. and AXELRAD, S.: The psychoanalytic study of society; Vol. 3, pp. 94-98 (Int. Univ. Press, New York 1964).
9. PARIN, P.; MORGENTHALER, F. und PARIN-MATTHÈY, GOLDY: Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika; pp. 1-528 (Atlantis, Zürich 1963).

196

10. PARIN, P. and MORGENTHALER, F.: Ego and orality in the analysis of West Africans; in MUENSTERBERGER, W. and AXELRAD, S.: The psychoanalytic study of society; Vol. 3, pp. 197-202 (Int. Univ. Press, New York 1964).
11. TARACHOW, S.: Mythology and ego psychology; in MUENSTERBERGER, W. and AXELRAD, S.: The psychoanalytic study of society; Vol. 3, pp. 9-12 (Int. Univ. Press. New York 1964).