

1 Neue Ansätze zu einer kulturellen Psychologie

1.1 Einführung

"Who had initiated the hostility between the Greeks and Persians, and why?" Michael Cole (1998: 8) zufolge leiteten diese Frage des griechischen Historikers Herodot und seine Versuche, eine plausible Antwort zu finden, den Anfang der Kulturpsychologie ein. Cole thematisiert in seinen Ausführungen, warum die Einbeziehung von Kultur in die Psychologie so schwierig war und heute noch ist. Schon seit den alten Griechen habe es zwei Formen des Denkens über Kultur und Bewusstsein gegeben, nämlich die platonische Universalisierung von Bewusstsein, und damit die kulturell dekontextualisierte "intrinsic psychic unity", und Herodots soziokulturelle Auffassung. Cole versteht seine historischen Beispiele zur Konzeptualisierung von Kultur und zum psychologischen Funktionieren als einen Beitrag zur Entmythologisierung des in den amerikanischen Lehrbüchern dominierenden Diskurses, in dem der Beginn der Psychologie einseitig auf die Experimentalpsychologie Wilhelm Wundts um 1879 zurückgeführt und Wundts kulturpsychologischer Ansatz in der Völkerpsychologie unterschlagen wird.

Die dominante Position, die die US-amerikanischen Wissenschaftler lange bei der Produktion psychologischen Wissens eingenommen haben, hat die Ausblendung historischer und kultureller Traditionen anderer Gesellschaften befördert, wie vor allem Kritiker aus Ländern der nichtwestlichen Welt betonen. (vgl. Moghaddam, 1987, 1993; Sinha, 1993; Segalen, 1990; Enriquez, 1993). Aus der Perspektive des postkolonialen Wissenschaftsdiskurses wird diese Dominanz neuerdings mehrfach kritisiert, und zwar nicht zuletzt seitens westlicher Psycholog(inn)en. Beispielsweise begründet Bowski (1993) diese Orientierung in Nordamerika, einem Land, das im "Rausch der permanenten Veränderung" und der Zukunftseroberung zu sein scheint, wie folgt: "A society that is factually and ideologically 'young' programmatically shunned the cultures and traditions of Old Worlds (of any other continent)" (1993: 95).

In der heutigen Zeit werden Plädoyers für eine Einbeziehung der kulturellen Kontexte des Psychologischen häufiger (u.a. Shweder, 1990; Shweder & Sullivan

1993; Kim & Berry, 1993; Thomas, 1993; Staeuble, 1995, 2001; Danziger, 1997; Gergen & Gergen, 1997; Hildebrand-Nilshon et al., 2002 Liddle et al., 2002; American Psychological Association: 1990, 2003). Auch in der Familienforschung zeichnet sich eine Tendenz zur stärkeren Einbeziehung der kulturell-ethnischen Besonderheiten und somit ein Abstand von der universalistischen Sichtweise ab. Die Berücksichtigung der kulturellen Zusammenhänge in diesem Forschungsfeld wird überwiegend auf der Basis des Ethnizitätskonzeptes realisiert (u.a. Sussman et al., 1972; McGoldrick et al., 1982; Jalali, 1982; Oestereich, 2001; Tseng et al., 2001; Santisteban et al., 2002; Greenfield et al., 2003).

Dem Universalanspruch westlicher Forschung liegen das neopositivistische Wissenschaftsverständnis und seine sozial- und humantecnologischen Forschungsstrategien zugrunde. Im Prozess der expansiven Kolonialpolitik der Europäer wurde ihre Wissenschaft nicht für die Optimierung der Lebensverhältnisse der Menschheit, sondern für die Maximierung der europäischen Macht- und Wirtschaftsinteressen eingesetzt, was zur Abwertung und Zerstörung von Wissens- und Kulturformen in anderen Gesellschaften geführt hat. Die so entstandenen irreparablen Schäden können deshalb nicht oft genug Gegenstand kritischer Analysen sein. Die Verstrickung der Sozial- und Humanwissenschaften in koloniale Praktiken ist aus dem Blickwinkel der postkolonialen Kritik denn auch häufig thematisiert worden. Darin wird gezeigt, wie die Machtbestrebungen der Kolonialmächte die Etablierung von alternativen Einrichtungen und Konzepten für die Begegnung mit anderen Kulturhorizonten verhindert haben (vgl. Staeuble, 1992, 1995; Kohl, 2000).

Die Ausdehnung des Geltungsbereiches des westlichen Wissenschaftsverständnisses erreichte mit dem Anbruch des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Die westliche Psychologie vermied zwar die konzeptuelle Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften, bewirkte jedoch durch die Instrumentalisierung dieser Länder als Forschungsfeld zur Evaluation der eigenen theoretischen und methodologischen Konzepte "wohlgemeinte" Irritationen (vgl. Moghaddam, 1993). Diese Hegemonie wurde und wird noch heute durch eine strukturell unbalancierte Verteilung der wissenschaftlichen und finanziellen Kompetenzen auf internationaler Ebene begünstigt.

Dagegen wird die Forderung nach der Entwicklung einer Perspektive der "wechselseitigen Interpretation von Kulturen" (Madan, 1982; zit. n. Staeuble, 1995: 90) auch von westlichen Wissenschaftler(inn)en aufgegriffen. So plädiert beispielsweise Staeuble (1995: 93) dafür, "uns mit den Augen der Anderen sehen zu lernen". Sie entwirft einen strukturellen Rahmen für die Dekonstruktion des ethnozentrisch-mechanistischen Psychologieverständnisses im Westen und zugleich Perspektiven für einen offenen, wechselseitigen Lernprozess hinsichtlich der verschiedenen theoretischen Konzepte in Richtung einer pluralisierten Psychologie. Es werden alternative Perspektiven vorgeschlagen, die helfen sollen, aus dem "ausgetrockneten Kontinent" oder der "Wüste" der Mainstream-Psychologie auszutreten – aus jener naturwissenschaftlich verstandenen Psychologie, die zur "intellektuellen und kulturellen Verarmung" (Gergen; zit. n. Keupp & Weber, 2001: 13) geführt hat. Aus einer sozial-konstruktivistischen Perspektive analysiert Kurt Danziger (1997) die psychologischen Kategorien in den USA, wie "Emotion", "Motivation", "Persönlichkeit" etc. Er weist die Herkunft dieser Kategorien auf frühmodernen kulturellen Überzeugungen, biologistischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts und manipulativen industriellen Praktiken des 20. Jahrhunderts nach und dekonstruiert so die Vorstellung einer ahistorischen "human nature" (Danzinger, 1997).

Die Nachteile dieser Entwicklung innerhalb der dominierenden Psychologie sind nicht nur in anderen Weltkulturen zu beobachten, in die uniformierende westliche Konzepte importiert wurden. Ebenso betroffen waren die westlichen Gesellschaften *selbst*, insofern sie im Zuge der rigiden Abschottung gegenüber anderen kulturellen Ressourcen und Erfahrungsrepertoires mögliche alternative Lebensperspektiven und Subjektivitätsformen ignoriert haben. Für einen epistemologischen Wandel der westlichen Sicht in Annäherung an fremd erscheinende Subjektivitätsformen plädiert Clifford Geertz (1983) aufgrund seiner Erfahrungen im ethnopsychologischen Feld:

"Die abendländliche Vorstellung von der Person als einem fest umrissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universum, einem dynamischen Zentrum des Bewusstseins, Fühlens, Urteilens

und Handelns, das als unterscheidbares Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen solchen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen Hintergrund abhebt, erweist sich, wie richtig sie uns auch scheinen mag, im Kontext der anderen Weltkulturen als eine recht sonderbare Idee" (Geertz, 1983: 294).

Das individualistische Paradigma der dominierenden westlichen Psychologie erscheint inzwischen nicht nur den Angehörigen anderer Kulturen als eine "sonderbare Idee", es kristallisiert sich auch zunehmend als Gegenstand der Kritik des postmodernen Wissenschaftsbildes im Westen selbst heraus. Postmoderne Studien zeigen, dass der Vorstellung vom "Selbst" in der westlichen Kultur die Suche nach einer objektiven Wahrheit und eine "mechanistische Auffassung der modernistischen Psychologie" zugrunde liegen. Unter diesen Bedingungen wird das Individuum substantiiert und als eine unabhängige und selbstständige Einheit postuliert (vgl. Gergen, 1990). Der Prozess der fortschreitenden Objektivation des Menschen hat eine neue Industrie geschaffen, die von Niklas Rose (1991) "technologies of individuality" genannt wird. Diese Technologie beeinflusst folglich weitgehend den Entwicklungsprozess der theoretischen, praktischen und technischen Konzepte.

1.2 Kultur und Bewusstsein: Ein Blick auf griechisch-persische Anfänge

Der kulturpsychologische Diskurs über die Begegnung mit "Anderen" gliedert sich in zwei Hauptströmungen. Den Kontinuitätskonstruktionen in der amerikanischen Psychologiegeschichte liegt die Annahme zugrunde, der gegenwärtige Diskurs widerspiegeln eine unilineare Kontinuität von der Antike bis in die Gegenwart. Aus dieser Perspektive hat es verzerrte Bilder über den "Anderen" schon seit der Frühgeschichte immer gegeben.

Ich möchte in den folgenden Ausführungen zeigen, wie die ersten Kulturbegegnungen zwischen zwei Repräsentationen von Lebensweisen sich, weit entfernt von den gängigen Vorstellungen, als fruchtbar erwiesen haben. Dadurch

kann die Kontinuitätsthese relativiert werden. Wie diese und ähnliche Verhältnisse dann mit dem Anbruch der Moderne in Verzerrungen der "Anderen" transformiert worden sind, wird als Nächstes diskutiert werden.

Die ersten folgenreichen Begegnungen zwischen den okzidental-europäischen und oriental-asiatischen Kulturen fanden im 5. Jahrhundert v. Chr. zwischen Griechenland und dem Iran statt, die unterschiedliche kulturelle Horizonte und Lebensformen repräsentierten (Eslami-Nadoshan, 1999). Die geografische Entfernung der anderen Zivilisationen wie China und Indien von Europa und die damit einhergehende gegenseitige Unerreichbarkeit sowie die in Vorderasien, vor allem in Mesopotamien, vorausgegangenen Zivilisationen wie die babylonische und assyrische und nicht zuletzt der integrativ-politische Status des Iran zum Zeitpunkt der Begegnungen unterstreichen die Bedeutung der eingangs zitierten Frage von Cole nach den Anfängen der Kulturpsychologie. Auch wenn diese Beziehungen zuweilen von bestimmten politisch-territorialen Konflikten gekennzeichnet waren und nicht immer einen friedlichen Charakter besaßen, sind die aus diesem Prozess hervorgegangene kulturelle Dynamik und ihre späteren Auswirkungen doch nicht gering zu schätzen. Diesen Umstand möchte ich durch einige Beispiele belegen:

Herodot beschreibt und interpretiert ausführlich in seinen *Historien* die Lebensgewohnheiten, die religiösen Einstellungen und Praktiken, die Wirtschaftsstrukturen, die Architektur und Kunst sowie die Erziehungsstile im Iran und in den anderen von ihm bereisten Gesellschaften. Die Beziehungen zwischen Griechenland und Persien stehen im Mittelpunkt seiner Berichte und Interpretationen. Xenophon (ca. 360 v. Chr.), ein Schüler des Sokrates, von der politischen Organisationsfähigkeit Kyros (dem Begründer des archimedischen Reiches, 559 v. Chr.) beeindruckt und dessen Persönlichkeit idealisierend, verfasste die *Kyrupädie*, *Die Erziehung des Kyros* "als erste(n) Erziehungsroman der westlichen Kultur" (Ottmann, 2001). Als Alternative zu Platons Werk *Der Staat* schrieb Aischylos (472 v. Chr.), der bei den Athenern angesehenste griechische Tragödiendichter, das Theaterstück *Die Perser*, in dem er den Ausgang des kontrovers interpretierten Salamis-Seekrieges darstellt (Eslami-Nadoshan, 1998). Im Westen wurde zunächst der Sieg der Griechen als Sieg der "Götter und Helden" über "die arroganten Perser",

und in weiteren Bemühungen, die eigene Identität zu glorifizieren, als Sieg der eigenen Kultur dargestellt. Zahlreiche iranische Autoren (u.a. Eslami-Nadoschan, 1999; Ashouri, 1998) vertreten dagegen die Ansicht, dass es in diesem Krieg keinen Sieger bzw. keine Besiegten gegeben hat. Außerdem habe es sich nicht um einen Krieg der Kulturen, sondern um konkrete politisch-territoriale Konflikte gehandelt.

Mehdi Farschad belegt in seiner Wissenschaftsgeschichte des Iran den gegenseitig verwirklichten kulturell-philosophischen Austausch: So

"... liefern einige Forscher Beweise dafür, dass der griechische Philosoph Sokrates, inspiriert von dem Ideengut Zarathustras, das Ähnlichkeitsprinzip zwischen dem Makrokosmos (der Welt) und dem Mikrokosmos (dem Menschen) übernommen hat" (1986: 65, dt. Übersetz. des Verf.).

Als weiteres Beispiel führt er an: "Hippokrates war von demselben Ideengut so weitgehend beeinflusst, dass er seine Medizin auf diesem Prinzip aufgebaut hat" (Farschad, 1986: 68, dt. Übersetz. des Verf.). Auf den nächsten Beweis für den kulturellen Austausch, der zugleich für die Geschichte der akademischen Psychologie von Bedeutung ist, möchte ich hier näher eingehen. Der iranische Philosoph und Wissenschaftler Avicenna (980-1037), der in Europa überwiegend durch seine im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzte medizinische Enzyklopädie *Canon* bekannt geworden ist und der im Jahre 1016 *Das Buch der Genesung der Seele* zu verfassen begann, war "ein Schüler und Weggefährte Aristoteles" (Farshad, 1986: 122), wengleich er sich später durch seine eigene Einteilung der Wissenschaftssysteme und weiterführenden Überlegungen von ihm distanzierte. Max Horten, der das Buch ins Deutsche übersetzt hat und einer der wenigen Wissenschaftler ist, die sich tief gehend mit Avicinnas Psychologie beschäftigt haben, schreibt über dieses Buch, das im Mittelalter ins Lateinische und später in andere europäische Sprachen übersetzt worden ist, Folgendes:

"Das Buch der Genesung der Seele bildet also wie die Schriften des Aristoteles, Platons, Plotins, Gazalis, Thomas von Aquins und Kants einen der großen Gedankensteine in der Entwicklung der Wissenschaft" (Horten, 1960: VIII).

Avicinnas Buch legt eine systematische Abhandlung über diverse psychologische Themen und Aspekte vor. Eine nähere Analyse dieses Werkes ist nicht das Anliegen

der vorliegenden Studie, doch zeigt das Themenspektrum eine Konzeption der Psychologie, die mögliche weiter gehende Forschungsschritte anregen könnte.

Avecinna konzipiert die Psychologie als eine einheitliche Wissenschaft, die zugleich die pflanzliche, animalische und menschliche Seele untersucht. Die pflanzliche Seele erfüllt die Grundfunktionen der Nahrungsaufnahme, des Wachstums und der Fortpflanzung. Der animalischen Existenz kommen zusätzlich Wahrnehmungs- und Antriebskräfte zu. Die menschliche Seele unterscheidet sich schließlich durch die Vernunft von den übrigen Lebewesen. Avicenna zufolge verfügt die menschliche Seele über eine theoretische (auf das Denkvermögen ausgerichtete) und eine praktische (verhaltensorientierte) Vernunft. Die theoretische Vernunft ist nach Avicenna keine gegebene Größe oder Substanz, sondern die Summe einer Entwicklungsreihe, welche die menschliche Seele durchläuft. Er verdeutlicht seine Theorie am Beispiel der Entwicklungsstadien des Schreibens: Das Neugeborene verfügt zwar über die potenzielle Vernunft oder primäre Voraussetzungen, kann jedoch bis zum Erreichen einer gewissen Entwicklungsstufe den Akt des Schreibens nicht durchführen. Erlernt es als Kind das Schreiben, so gelingt es ihm, seine theoretische Vernunft zu einem "habituellen Verstand" zu erweitern. Durch die Verinnerlichung dieser Fähigkeit erreicht das Kind den "aktuellen Verstand". Nun kann es schreiben und vermag täglich, Neues dazuzulernen. Eine weitere Entwicklungsstufe auf dieser Ebene haben diejenigen erreicht, die über den Akt des Schreibens hinaus auch die Kunst des Schreibens beherrschen. Das sind die Schriftsteller. Diese sind in der Lage, ihre komplexen Denkgemeinschaften zu reflektieren. Sie befinden sich auf der Stufe des "erworbenen Verstandes". Für Avicenna stellt die höchste Stufe des theoretischen Verstandes der "aktive Verstand" dar. Dieser geht aus der Emanation des Göttlichen hervor. Ein entscheidender Moment bei der praktischen Vernunft ist das "Estimativvermögen", d.h. die Fähigkeit des Menschen, den Ereignissen seines Interaktionsnetzes Bedeutungen zuzuordnen bzw. die Bedeutungsstrukturen seiner Umwelt wahrzunehmen. Schamgefühl, Lachen und Weinen sind Beispiele für die praktische Vernunft. Diese als "aktio-reaktio" charakterisierten Verhaltensweisen entstehen im Zusammenspiel der animalischen Motive mit der treibenden Kraft – der

Ursache der körperlichen Aktivität des Menschen –, die ihrerseits mit der Einbildungskraft und dem Estimativvermögen ausgestattet sind (vgl. Mehmanesh, 1991). Nach Avicenna dominiert die Seele den Körper, und sie ist in Beziehung zu "Anderen" zu definieren (Banijamali, 2001). Die reziproke Beziehung zwischen Seele und Körper lässt allerdings keine gängigen Dichotomien zu. Avicennas Epistemologie ist eine holistische. Besonders auffallend bei ihm ist, dass er aufgrund seiner ganzheitlichen Sichtweise das Menschliche als eine Einheit auffasst und keine ethnisch-rassentheoretischen Kategorien einführt. Er entwickelt u.a. Theorien über die Leib-Seele-Beziehung, den Traum, über Psychosomatik, Schizophrenie und den Krankheitsbegriff.

Als therapeutischer Praktiker befasst sich Avicenna aber auch genauso eingehend mit den therapeutischen Vorgehensweisen. Kennzeichnend für seine Behandlungsmethodik war die Herstellung einer engen Arzt-Patient-Beziehung und die Einbeziehung der Verwandtschaft in den Heilungsprozess. Das berühmteste überlieferte Beispiel hierfür bildet die Behandlung eines suizidgefährdeten und schizophren interagierenden Patienten. Dieser litt unter einem halluzinatorischen Symptom, indem er sich selbst als eine Kuh wahrnahm, die bald geschlachtet werden sollte. Nach Konsultationen erklärt sich Avicenna bereit, ihn als Schlachtmeister zum *richtigen Zeitpunkt* zu schlachten. Zuvor muss der Patient jedoch den ihm aufgrund seines schwachen Zustandes und Untergewichtes erteilten Anweisungen genauestens folgen, denn eine magere und knochige Kuh zu schlachten, wäre völlig unsinnig! In der folgenden gewonnenen Zeitspanne gelingt es Avicenna gemeinsam mit den Verwandten des Patienten, wirkungsvolle therapeutische Schritte einzuleiten.

Ökologische Zusammenhänge nehmen in Avicennas psychologischen Konzepten eine zentrale Rolle ein: So gelten für ihn als Ursache für psychosomatische Krankheiten:

"Luftzusammensetzung des Wohnortes, Ernährung, Umwelt, Wohnort, körperliche Ruhe und Aktivität, Wachzustand und Schlaf, Altersveränderungen, Geschlecht, Beruf, Gewohnheiten, etc." (zit. n. Mehmanesh, 1991: 179).

In seiner Abhandlung über Universalität und Individualität betont er die soziale Gebundenheit der menschlichen Seele:

"Es ergibt sich also, daß das in einem menschlichen Geiste begrifflich Gefaßte das Universelle ist. Seine *universelle* Natur, die die Relation zu den Individuen bedeutet, entsteht nicht auf Grund dessen, weil der Begriff in der Seele ist, sondern sie entsteht nur dadurch, daß der Begriff in Beziehung gesetzt wird zu einer Vielheit von Individuen, die entweder real existieren, oder nur innerlich vorgestellt sind" (Avicenna, 1906; zit. n. Horten, 1960: 305).

Avicenna setzte sich intensiv mit der griechischen Gedankenwelt auseinander, führte diese Gedanken weiter aus und "ist bis zur Renaissance, wenn nicht der einzige, so doch der Hauptlehrer der Christen gewesen" (Horten, 1960: VIII).

Ich möchte die obigen Darlegungen dahin gehend resümieren, dass über die subjektiven Einstellungen der griechischen Autoren zu Persien hinaus die Annahme begründet zu sein scheint, dass das breite Spektrum der behandelten Themen und Aspekte auf die ersten uns überlieferten Kulturstudien hindeutet.

Herodot charakterisierte zunächst seine Beobachtungen und Erfahrungen in verschiedenen Regionen als kulturspezifische Unterschiede in den Lebens- und Denkgewohnheiten. Um diese Unterschiede begrifflich erfassbar zu machen, prägte er den deskriptiven Begriff *barbarian*, der im ursprünglichen Sinne für "andere kulturelle Daseinsformen", "nichtgriechisch" und

"for people whose language, religion, ways of life, and customs differed from those of classical Greek cultur" stand. "In effect, for Herodot, barbarian meant 'people who are different'" (Cole, 1998: 8).

Daher verwundert es nicht, dass seine *Historien* keine strengen Werturteile beinhalten (vgl. Cole, 1998) und darin von "großen und wunderbaren Taten der Griechen und Barbaren" (Ottmann, 2001: 124) die Rede ist. Zur gleichen Zeit wurde im Iran der Begriff *aniran*, der "nichtiranisch" bedeutete, zur Abgrenzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden benutzt. Bezeichnend dabei ist, dass dieser Begriff auch keine Werturteile enthielt und sich vielmehr auf einer deskriptiven Ebene bewegte. Daraus lässt sich erschließen, dass dichotome Objekt-Subjekt-Beziehungen keine Konstante der zeitgenössischen Debatte darstellten. Diese Beziehungen

durchlaufen allerdings seit dem Anbruch der europäischen Moderne dramatische Veränderungen, die skizzenhaft im nächsten Abschnitt diskutiert werden.

1.3 Die wissenschaftliche Disziplinierung des Fremden in der Kolonialzeit

Die Entstehung der europäischen Moderne durch die "Entdeckungen" des weißen Mannes in anderen Kontinenten im 15. Jahrhundert, die mit der Entstehung des Rassismus, der Bildung von europäischen Nationalstaaten und der Entwicklung eines kapitalistischen Weltmarktes einherging, kündigte ein neues Zeitalter an (vgl. Terkessidis, 1998).

Die ursprünglich deskriptiv formulierten Kulturunterschiede durchlaufen seit dem 15. Jahrhundert Evaluationsprozesse, erhalten somit defizitäre Attribute und werden zunächst synonym verwendet für "outlandish, rude, brutal", im weiteren Verlauf für "uncivilized or uncultured" und letzten Endes für "non-Christian". Die Deformation der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs *barbarian* wird in der englischen Sprache vollendet, wenn er mit "savage, savagely cruel, inhuman" gleichgesetzt wird (Cole, 1998). Sprache benennt nicht nur, sondern gestaltet die Realität zugleich mit. Karl-Heinz Kohl merkt in diesem Zusammenhang an:

"Wörter sind keineswegs unschuldig. Wie eine fremde Kultur geschildert wird, kann für deren Angehörige verheerende Folgen haben" (Kohl, 2000: 18).

Den Zusammenhang zwischen der Produktion von Wissenschaft und der Herstellung bzw. Aufrechterhaltung von Machtstrukturen illustriert Cole anhand des "second-hand mythologizing", das die ursprünglich relativ objektiv wiedergegebenen Beobachtungen von Christoph Kolumbus in Europa in fantastische Konstrukte umgewandelt hat:

"The catalog was truly fantastic, including people who squeaked instead of speaking, people who were headless with their eyes and mouths located in their chests, people who went naked, had no marriage rites, lived in total promiscuity, and so on" (Hodgen, 1964; zit. n. Cole, 1998: 9).

Den Bewohnern der westlichen Küste Afrikas wurden ähnlich verzerrende Merkmale zugeschrieben: "dog faced, dog toothed, satyers, wild men, and cannibals"

(Cole, 1998: 10). Damit wurden die fremd erscheinenden Subjekte dämonisiert und zum Objekt der "erkennenden" und "erforschenden" europäischen Subjekte bestimmt. Diese zunächst auf biologische Aspekte bezogene Deformation der "Anderen" findet im späten 19. Jahrhundert auch in der Psychologie ihren Niederschlag. Den Zusammenhang zwischen Kolonialismus und dem steigenden Interesse für die Psychologie beleuchtet Jahoda:

"The colonial expansion of the European powers during the later part of 19th century was accompanied by a growing interest in 'primitive psychology'. Such interest was not primarily motivated by scientific concerns, but partly by the need of administrators to understand the peoples ruled by them, and partly by a wish to inform the educated public" (Jahoda, 1999: 87).

Die in dieser Zeit noch in der Entstehungsphase befindliche Beziehung zwischen den westlichen und nichtwestlichen Ländern deformierte zu einer dichotomen Subjekt-Objekt-Beziehung.

Das abwertende Bild vom Fremden wurde in den Wissenschaften der Europäer fest verankert. Es wurden wissenschaftliche "Beweise" vorgelegt, die die expansive Politik der Kolonialmächte rechtfertigen sollten. Mit der Entstehung der Anthropologie im angelsächsischen Raum entsprechend der Ethnologie in Deutschland im 17. Jahrhundert entstanden zwar die ersten systematischen Studien über die Fremden im Westen, dennoch waren sie in ihren theoretischen und methodologischen Konzepten strukturell an materiell-politische Herrschaftsstrukturen gebunden. Kohl resümiert, dass der ethnologische Diskurs sich nie in einem "herrschaftsfreien Raum" (2000: 18) entfaltet hat.

1.4 Geisteswissenschaftlich orientierte Kulturpsychologie im Westen

Der Ursprung der theoretischen Grundlagen der modernen geisteswissenschaftlichen Tradition in der westlichen Psychologie wird häufig mit dem Namen des italienischen Philosophen Giovanni Battista Vico (1688-1744) verknüpft (vgl. u.a. Kim & Berry, 1993; Thomas, 1993; Jahoda, 1992; Cole, 1998). Vicos Gedankensystem beeinflusste nachträglich stark die alternativen Strömungen

innerhalb der Psychologie, wenngleich sein Ansatz bei den zeitgenössischen Denkern kaum gebührende Aufmerksamkeit fand. Einen näheren Einblick in sein Ideensystem zu geben, bedeutet daher auch, die Kontinuität der kulturell orientierten Denkvorgänge besser aufzuzeigen. Die Kernelemente seiner theoretischen Perspektive basieren auf dem Prinzip der Unübertragbarkeit der universal-rationalen gewonnenen konzeptuellen sowie methodischen Befunde der positivistischen Naturwissenschaften auf die Erforschung komplexer geistiger Zusammenhänge. Vico erweiterte das Konzept der "history of human ideas", das sich auf ein "undifferentiated whole" der Menschheit bezog und von den meisten Denkern der Aufklärung betont wurde, zum Konzept der "world of nations". Er legte ein Verständnis für die unterschiedlichen "Entwicklungsstufen" der Menschen vor, das sich von den dominanten zeitgenössischen Entwicklungsdoktrinen unterschied. Jahoda (1992) betont, dass Vicos Gedanken über "a world of nations" und sein Konzept der Nation dem entsprechen, was gegenwärtig als "Kultur" gehandelt wird:

"For him the language, moral, customs, myths and rituals of a 'nation' constitute a complex unity of interdependent parts; for this reason it seems justifiable to use the term 'culture' henceforth in this exposition" (Jahoda, 1992: 69).

Vico erkannte die Einzigartigkeit des Kulturellen an und interessierte sich für die Wandlungsprozesse in den Kulturen. Er beurteilte den menschlichen Geist nicht als eine physikalische und naturwissenschaftlich erfassbare Konstante, sondern als eine sich historisch und kulturell verwandelnde Metapher. Jahoda (1992) gibt zu bedenken, dass diese unterschiedlichen Auffassungen über den menschlichen Geist noch heute stark die Diskussion über diesen Themenkomplex bestimmen.

Ein wesentliches Verdienst Vicos im Diskurs um "mind" und "culture" war sein methodischer Beitrag zur Ermittlung der psychologischen Eigenschaften unter Berücksichtigung der kulturellen Aspekte. Vico nahm an, dass

"language, myths, art, customs, religion – in oder words, symbolic systems – are integral parts of a coherent whole characterizing of the life of a society: its culture" (Jahoda, 1992: 72).

Er schlägt weiterführend vor, durch die Einbeziehung der Vorstellungskraft (*fantasia*) der Menschen die Welt ihrer Symbole zu verstehen. Vicos Ansatz wurde

später von den Begründern der *Völkerpsychologie* und Wilhelm Wundt übernommen (Jahoda, 1992; Kim & Berry, 1993). Thomas (1993) fasst die Denkrichtung Vicos wie folgt zusammen: Vico vertrat die radikale These,

"dass nur das erkannt werden kann, was einer selbst hervorgebracht hat. Deshalb ist eine universelle Erkenntnis nur Gott möglich, der in seiner Schöpfung alles geschaffen hat. Sprache, Kultur und Geschichte wurden vom Menschen geschaffen und sind somit dessen vornehmliche Erkenntnisobjekte" (Thomas, 1993: 29).

Vicos Sicht kann als Gegenthese zu der vollzogenen Trennung zwischen Wissenschaft (Realität) und Philosophie (Wahrheit) während der Aufklärung im Westen interpretiert werden.

Es ist erwähnenswert, dass sich die Hauptkritik der orientalistisch-islamischen Philosophie bezüglich der griechischen Philosophie eben auf diese Separation bezieht. Nach Eslami-Nadoshan (1998) liegt der Grund für diese unterschiedlichen Herangehensweisen in den verschiedenen philosophischen Wurzeln. Wörtlich heißt es:

"Während die griechische Philosophie bestrebt war, das Himmlische zu verirdischen, lag der iranischen Philosophie die Bemühung zugrunde, das Irdische zu verhimmlichen" (Eslami-Nadoshan, 1998: 45, dt. Übersetz. des Verf.).

Im weiteren Verlauf in Europa trugen hauptsächlich deutsche Philosophen und Wissenschaftler zur Formulierung kulturpsychologischer Theorien bei. Einer der Vorläufer dieser Entwicklung war Johannes Gottfried Herder (1744-1803). Ähnlich wie Vico und beeinflusst von dessen Philosophie, lehnte auch Herder die strikte Anwendung physikalisch-naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten zur Erfassung geistiger Zusammenhänge beim Menschen ab. Im Gegensatz zu der zeitgenössischen vorherrschenden Sichtweise, die von einer Unwandelbarkeit der menschlichen Natur und den damit einhergehenden evaluativen Kategorisierungen ausging, Herder "stressed its variability, conditioned by historical and environmental factors" (Jahoda, 1992: 75). Herder entwarf das Konzept vom "Volk", das durch eine gemeinsame

Sprache und Tradition charakterisiert ist. Sein Volksbegriff ist dem gleichzusetzen, was heutzutage "Kultur" genannt wird (Jahoda, 1992; Thomas, 1993).

Das große Interesse deutscher Denker für die Kulturthematik ist auch in den spezifischen soziopolitischen Kontext eingebettet. Ich werde folglich einige Stichpunkte dieser Entwicklung erwähnen. Während französische und britische Erfahrungen mit dem Fremden vorwiegend auf koloniale Praktiken zurückzuführen waren und sich um das Thema der Zivilisation herauskristallisierten, sah die Situation in Deutschland anders aus. Die Kleinstaaten im deutschsprachigen Raum vereinheitlichten sich ziemlich zögerlich, erst im Jahre 1831, zu einem Nationalstaat. Dieser Umstand entfachte eine heftige Diskussion um Begriffe wie Volk, Nation und Kultur. Laut Eckardt (1997) war die frühe Völkerpsychologie explizit zugleich ein Beitrag zur Stärkung des deutschen Nationalbewusstseins. Dies wird in der politischen Biographie von Lazarus und an seinen schriftstellerischen Tätigkeiten in früheren Lebensjahren besonders deutlich (vgl. Eckardt, 1997). Deutschland verfügte zu diesem Zeitpunkt, also auf dem Höhepunkt der Kolonialpolitik des 19. Jahrhunderts, nicht über die notwendige Macht, um koloniale Machtpolitik betreiben zu können. Die Begegnung mit dem kulturell Fremden fand daher auf der literarischen Ebene statt. In dieser Phase wurden z.B. viele literarisch-historische Werke ins Deutsche übersetzt.

Zum anderen war schon in dieser Zeit das Zusammenleben von verschiedenen ethnisch-konfessionellen Gruppen, vor allem im administrativen Bereich, von Konflikten und Hindernissen überschattet. Das kulturell relativistische Gedankengut der Völkerpsychologie konnte in dieser Zeit zur Abmilderung stereotyper Kategorien beitragen. Es ist daher kein Zufall, dass die ersten Pioniere der Völkerpsychologie, Moritz Lazarus (1824-1903) und Haiym Steinthal (1823-1899), aus deutsch-jüdischen Familien stammten. Die ihnen wegen ihrer Konfession widerfahrene Benachteiligung kann durchaus Anregungen zu dieser Thematik bewirkt haben. Zum Beispiel blieb Lazarus der Besuch der 1834 gegründeten deutschen Schule als jüdischem Kind verwehrt. Steinthals Jugenderinnerungen bestätigen die Diskriminierungen:

"In keiner Stadt Anhalt-Dessaus konnten die jüdischen Kinder die christlichen Schulen besuchen, auch als Soldaten wurden sie nicht genommen ..." (zit. n. Eckardt, 1997: 33).

In deutlicher Abgrenzung zur Individual-Psychologie, die den Menschen als seelisches Individuum zum Gegenstand der Psychologie erklärt, definierten Lazarus und Steinthal die Grundidee der Völkerpsychologie als: "die Psychologie des gesellschaftlichen Menschen oder der menschlichen Gesellschaft" (Lazarus & Steinthal, 1860, zit. n. Eckardt, 1997: 131). Damit gilt für beide als Prämisse, dass das menschliche Wesen gesellschaftlich organisiert ist und dass ihm die gesellschaftlichen Einflüsse anhaften. Für sie ist die "geistige Thätigkeit nur durch Zusammen- und Ineinander=Wirken der Menschen möglich" (Lazarus & Steinthal, 1860, zit. n. Eckardt, 1997: 129). Die Etablierung des Konzeptes "Volksgeist" und die Veröffentlichung der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, in der allerdings sehr wenige völkerpsychologische Beiträge erschienen, gehen auf diese beiden Denker zurück.

Von bahnbrechender Bedeutung im völkerpsychologischen Diskurs sind die Theorien und Konzepte Wilhelm Wundts, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Dennoch möchte ich eine Definition der Völkerpsychologie von Wundt aus dem Jahre 1900, die die drei wesentlichen Untersuchungsgegenstände der Völkerpsychologie, d.h. Sprache, Mythos und Sitte darstellt, anführen: Die Völkerpsychologie ist

"die Untersuchung derjenigen psychischen Vorgänge, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werthe zu Grunde liegen" (Wundt, 1990, zit. n. Eckardt, 1997: 247).

Die Aufrechterhaltung der Verbindung zwischen der Psychologie und der Philosophie war Wundt ein grundsätzliches Anliegen. Er blieb zwar dem wichtigsten Untersuchungsgegenstand der Psychologie, der Erforschung des individuellen Geistes, treu, wandte sich jedoch vehement gegen die Introspektion als passendes Instrumentarium. Für Wundt ist die Kulturpsychologie die notwendige Voraussetzung der Individual-Psychologie. Somit betont er, dass sich diese beiden

Disziplinen ergänzen. Ein weiterer zentraler Beitrag Wundts ist in seinen methodologischen Überlegungen zu sehen. Danach sind die experimentell-naturwissenschaftlich konzipierten Methoden zur Erfassung komplexer kulturell-geistiger Zusammenhänge ungeeignet.

Diese Perspektive hat sich innerhalb der "scientific community" der positivistischen Psychologie des 20. Jahrhunderts nicht durchsetzen können. Danziger (1990) analysiert die Gründe dieser Entwicklung v.a. in den USA. Die akademischen Traditionen und Strukturen in Deutschland und den USA weisen in ihren Entwicklungsverläufen grundlegende Unterschiede auf. In Deutschland wurde grundsätzlich die Verbindung zwischen der Psychologie und der Philosophie favorisiert, was die Behandlung geistiger und metaphysischer Fragestellungen begünstigte, während in Amerika von Beginn an eine Separation dieser Disziplinen angestrebt wurde. Die Psychologie in den USA autonomisierte sich demnach viel stärker als in Deutschland und verortete sich zunehmend in der naturwissenschaftlich-positivistischen Tradition. Die triumphalen Fortschritte in den Naturwissenschaften schließlich, so Danziger,

"helped to promote the belief that their methods were the *only* methods for securing useful and reliable knowledge about anything" (Danziger, 1990: 41).

Das "technisch-utilitaristische" Paradigma, das sich folglich im praktischen Nützlichkeitsprinzip festgefahren hat, wurde zum herrschenden wissenschaftlichen Axiom stilisiert. Dieses ultimativ generalisierende Wissenschaftsbild ließ wenig Raum für nichtbeobachtbare und metaphysische Themen innerhalb der Psychologie. Fragen nach komplexen geistigen Zusammenhängen wurden infolgedessen als abgehobene intellektuelle Debatten und philosophische Spekulationen zurückgewiesen (vgl. Staeuble, 2001; Rose, 1991). Im Zuge des Zusammenspiels von streng positivistisch dominiertem Wissenschaftsverständnis und um sich greifendem Säkularisierungsprozess wurden transzendente und religiöse Aspekte des menschlichen Lebens von Sozialwissenschaftler(inn)en und Psycholog(inn)en nahezu völlig ignoriert. Dieser Trend wurde freilich durch den Umstand forciert, dass die meisten Psycholog(inn)en keine religiösen Einstellungen besitzen (Parke, 2001). Mit der verstärkten Einbeziehung von kulturell-historischen Fragestellungen scheinen die

oben genannten Aspekte jedoch wieder an Bedeutung zuzunehmen. So widmet z.B. die von der APA veröffentlichte Zeitschrift *Journal of Family Psychology* (2001, Vol. 15) eine Ausgabe allein der Untersuchung von religiösen Fragestellungen und deren Implikationen für die familialen Beziehungsqualitäten.

Der Weg zu einem verbreiteten Verständnis sowie zur Akzeptanz einer kulturellen Psychologie scheint noch im 21. Jahrhundert trotz zunehmender Bemühungen in diese Richtung lang zu sein (Shweder & Sullivan, 1993). Die unverkennbare Dominanz der positivistischen Psychologie auf der disziplinären und institutionellen Ebene erschwert die Entwicklung einer sich als kulturell verstehenden Psychologie. So stellt beispielsweise der ehemalige Präsident der Deutschen Gesellschaft für Psychologie (DGF), Rainer Kluwe (2001), die Psychologie als eine "ungewöhnlich erfolgreiche wissenschaftliche Disziplin" dar:

"Wir registrieren heute die Dominanz einer ausdrücklich naturwissenschaftlich orientierten, biologisch-experimentellen Forschung und Lehre, daneben aber auch kulturanthropologische, sozialwissenschaftlich orientierte Zugänge zur Psychologie" (2001:1).

Kluwe zufolge wäre die "Fortentwicklung" der Psychologie noch aussichtsreicher, wenn die Psychologie entsprechend dem vorhandenen Bestreben an psychologischen Instituten versuchte, "sich an etablierten Disziplinen, wie Biologie, Physik, Chemie und deren Fachpolitik zu orientieren" (2001:3). Sein ausdrückliches Plädoyer für eine "evolutionsbiologisch orientierte Psychologie" (2001:4) lässt jedoch kaum Freiräume für die von ihm zuvor angekündigten kulturanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Zugänge zur Psychologie. Vielmehr schreibt er:

"Ich sehe nicht, dass es spezifische nationale Besonderheiten hinsichtlich der Forschungsthemen in der Psychologie gibt". Und weiter: "Die Psychologie als Wissenschaftsdisziplin ist universell, die großen Forschungsthemen werden weltweit behandelt und die Regeln für gute wissenschaftliche Praxis besitzen auch in der Psychologie weltweite Geltung" (2001:5).

Die Kulturpsychologie ist gelegentlich über ihren peripheren Standort hinaus sogar "totgesagt worden" – sie sei mit Wundt gestorben (Eckardt, 1997: 10). Das zunehmende Interesse an kulturpsychologischen Fragestellungen in den letzten

Dekaden, das sich u.a. in verstärktem Maße in der Internationalisierung der Psychologie widerspiegelt, widerspricht jedoch solchen Prophezeiungen. So betonen z.B. Kim & Triandis (1994), dass die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts die Dekade der Debatte um Individualismus und Kollektivismus waren, in der kulturspezifische Zusammenhänge ganz offensichtlich in die Interpretationssysteme einbezogen wurden.

1.5 Das Fremden-Bild in Saadis Schriften: Eine iranische Perspektive

Aus einer kulturvergleichenden Perspektive möchte ich hier auf das Fremden-Bild des iranischen Dichters Saadi (1184-1292) eingehen, denn dieses unterscheidet sich in seinen Grundzügen von dem im Westen dominierenden Fremden-Bild. Anschließend werde ich die Bedeutung dieses Bildes im Alltagsbewusstsein der Menschen im Iran analysieren. Eine solche Analyse kann dazu dienlich sein, andere Konstruktionen dieser Thematik kennen zu lernen sowie unterschiedliche Formen des Umgangs mit den "Anderen" besser zu verstehen.

Um das Fremden-Bild bei Saadi zu skizzieren, beziehe ich mich auf zwei kurze Auszüge aus Saadis literarischen Werken, *Fruchtgarten* (1257) und *Rosengarten* (1258). Die Bezugnahme auf diese Werke liegt für mich darin begründet, dass die persische Literatur einen bedeutenden Zugang zur iranischen Kultur vermittelt. Aus einem soziolinguistischen Blickwinkel verdienen solche literarisch-metaphorischen Stücke besondere Aufmerksamkeit, da sie im alltäglichen Sprachgebrauch der Menschen häufig anzutreffen sind (Hillmann, 1990; Lakoff, 1998). Saadis Werke bieten sich auch aus dieser Perspektive als nützlicher Zugang zur iranischen Kultur an. Sie zeichnen sich durch eine "raffinierte Einfachheit" aus und sind daher für Menschen mit unterschiedlichen Bildungsniveaus leicht verständlich. Sie galten schon vor der Einführung des modernen Schulwesens im Iran Anfang des 20. Jahrhunderts als Unterrichtsstoff neben dem *Koran* in den traditionellen Schulen und werden noch heute in den Schulen, aber auch als Standardliteratur der Literaturwissenschaften an den Hochschulen gelehrt. Sie können daher als aufschlussreich für die Sicht auf kulturelle Begegnungen gelten. Darüber hinaus

genießen Saadis Schriften im gesamten persischsprachigen Raum beachtliche Berühmtheit und Beliebtheit. Gelpke (1967) berichtet, dass *Rosengarten* in den Schulen Afghanistans, Pakistans und teilweise auch in Indien sowie Tadschikistan als *das* Brevier der Lebenskunst gilt. Die folgenden Darstellungen besitzen sicher keinen repräsentativen Charakter, dennoch gehe ich davon aus, dass sie eine gewichtige Rolle im iranischen Alltagsdiskurs darstellen.

Saadi, in Schiraz geboren (1184-1292), ist im Ausland hauptsächlich durch zwei seiner Hauptwerke, *Bostan* (*Fruchtgarten*) und *Golestan* (*Rosengarten*) bekannt geworden. *Rosengarten* wurde zum ersten Mal im Jahre 1654 von Olearius in Hamburg, und *Fruchtgarten* von Friedrich Rückert während des europäischen Zeitalters der Romantik im 19. Jahrhundert ins Deutsche übersetzt. Die erste Berührung des Weltliteraten und -bürgers Johann Wolfgang von Goethe mit der persischen Literatur erfolgte durch Herders deutsche Übersetzung des *Rosengartens*. In seinen Visionen über die Gestaltung einer Weltliteratur hebt Goethe u.a. den Stellenwert Saadis hervor (vgl. Shafa, 1949: 22-28). Das Jahr 1984 wurde anlässlich von Saadis 800. Geburtstag von der UNESCO das Saadi-Jahr genannt und gefeiert. Saadi zählt neben Hafes (Gnostik) und Ferdousi (Epik) heute noch zu den drei einflussreichsten iranischen Dichtern und offenbart außerdem einen in der persischen Literaturgeschichte bislang unübertroffenen Prosastil. Er ist nicht nur durch seine dichterischen Fähigkeiten, sondern auch durch seine Weisheit ausgewiesen. Er beherrschte neben der persischen die arabische Sprache, Dichtung und Überlieferung. In seinen Sammelwerken finden wir auch Dichtungen in arabischer Sprache.

Saadi ist wahrscheinlich der meistgereiste iranische Dichter und Gelehrte der alten Zeit. Er ging nach Bagdad zur Ausbildung an eine renommierte Hochschule. Mehrmals pilgerte er nach Mekka, bereiste Nordafrika, Ägypten, Syrien, Kleinasien, Afghanistan, Turkestan und Indien. Er berichtet nicht nur von diesen Begegnungen, sondern beginnt vielmehr sein Werk *Fruchtgarten*, auf dessen zweiter Strophe diese Skizze beruht, mit Reflexionen seiner Erfahrungen:

*Der Erde Fernen hab' ich lang' durchwandelt,
Mit Menschen jeder Art hab' ich verhandelt;*

*In jedem Winkel fand ich eine Lehre,
Aus jeder Garbe pflückt' ich eine Aehre.
Doch edler Volk fand ich auf keiner Scholle
Als in Schiraz, das Gott beschirmen wolle!
So liebt mein Herz die Männer dieser Stadt,
Dass Rum's und Syriens es vergessen hat.
Und doch, o Schmach, kam aus so vielen Gärten
Mit leerer Hand in heim zu den Gefährten.
Da dacht' ich mir: Wer aus Aegypten kehrt,
Bringt Zucker mit, den er dem Freund verehrt;
Mir mangelt zwar solch' süßes Angebind',
Auch sie sind Zucker, zwar nicht Körperspeise,
Doch geist'ge, in Papier bewahrt durch Weise;
Sie sind ein Hain, dem Herbststurm unerreichbar,
Im weiten All ist keiner ihm vergleichbar;
Sie sind ein Lustschloss, Spielplatz meiner Lieben,
Kurz, dieses Buch: "*Fruchtgarten*" überschrieben!*

Saadi widerspiegelt hier in gewisser Hinsicht ein lang überliefertes Fremden-Bild im Iran: Die Befreiung von 40.000 jüdischen Gefangenen aus der babylonischen Gefangenschaft durch Kyros im Jahr 539 v. Chr. und der Erlass zu ihrer Heimkehr, der in religiös-historischen Schriften lobend interpretiert und dokumentiert worden ist, sowie der respektvolle Umgang mit anderen religiösen Einstellungen in jener Zeit weisen auf die ersten historischen Erfahrungen der Iraner mit Anderslebenden hin. Diese Überlieferungen nehmen im historischen Gedächtnis der Iraner eine wichtige Rolle ein und sind in historischen Diskursen nicht selten Gegenstand guter Erinnerungen (vgl. u.a. Schafiyha, 1965: 112ff.; Eslami-Nadoshan, 1998: 13ff.).

Saadis Analogien deuten auf einen respektvollen und offenen Umgang mit anderen Daseinsformen hin. Er profiliert sich hierbei als ein einsichtiger Kenner der Vielschichtigkeit der menschlichen Lebensart. Nicht zufällig wird ihm "existenzieller Relativismus" (Gelpke, 1967: 354) zugeschrieben. Der Respekt anderen gegenüber ist jedoch, wie oben gleichwohl deutlich ausgedrückt, in der tiefen Verbundenheit mit den eigenen Wurzeln verankert, was bedeutet, dass bei Bedrohung der eigenen Wurzeln dieses Bild sich in tiefe Skepsis umwandeln konnte. So lässt sich das allgemeine Fremden-Bild im Iran annähernd rekonstruieren. Fremdenfeindlichkeit, wie im euro-amerikanischen Verständnis, ist ein kaum bekannter Begriff. Dennoch

wäre dieses konstruierte Bild gewiss nicht vollkommen, wenn das hier Gesagte die Schlussfolgerung zuließe, es gäbe ein einheitliches romantisches Bild des Fremden im Iran.

Zwei geschichtliche Ereignisse, die im Alltagsbewusstsein der Menschen bis heute präsent sind und die eine andere Version des Fremden-Bildes prägen, sollen erwähnt werden. Es ist einerseits die Art, wie der Islam im Jahre 640 n. Chr. in den Iran eingebrochen ist, und zum anderen sind es die vernichtenden Kriege der östlichen Stämme im Jahre 1220 gegen den Iran. In Ersterem sehen die Iraner, trotz ihres Bekenntnisses zum Islam, ihre historisch-kulturelle Identität beeinträchtigt. In Letzterem sehen viele den Grund für die wissenschaftliche Diskontinuität des Landes, da Kulturstätten und Bibliotheken zerstört wurden.

Was jedoch diesem Diskurs möglicherweise eine iranische Prägung gibt, ist, dass die Skepsis oder gar feindseligen Einstellungen gegenüber Fremden sich nicht in Gewalttaten gegen diese äußern. Das hängt damit zusammen, dass dem "Schwachen" Leid zuzufügen gesellschaftlich mit starken negativen Assoziationen verbunden ist. Außerdem wird der Fremde häufig synonym gesetzt mit dem Gast, und der Gast ist der Geliebte Gottes. Ein weiterer wichtiger Aspekt in der iranischen Kultur, zu dessen Kontinuität die persische Literatur erheblich beiträgt, und der möglicherweise auch in der Begegnung mit "Anderen" eine Rolle spielt, ist der Sufismus. Darin wird der Blick des Menschen vom Äußerlichen zum Innerlichen geleitet. Dementsprechend ist das äußere Erscheinungsbild des Menschen nicht *das* Urteilskriterium schlechthin. Zusammenfassend kann ich festhalten, dass das Fremden-Bild im Iran Elemente des Interesses, der Hilfsbereitschaft und der Skepsis in sich vereinigt.

Die Darstellung von Saadis Sicht wäre verkürzt, wenn seine Vorstellungen einschränkend nur auf die Kulturerfahrungen zurückgeführt würden und ein anderes wesentliches Element, das seiner Gedankenwelt zugrunde liegt, unerwähnt bliebe: Seine Philosophie ist in der islamischen Tradition zu verorten. Selbst die Namensgebung für beide seiner Werke, in der der Begriff "Garten" vorkommt, lässt starke Assoziationen mit dem im Islam ausgemalten paradiesischen Garten zu. In einer anderen, zumindest in der persischen Literatur beispiellosen Dichtung bringt

Saadi seine ganzheitliche Weltsicht zum Ausdruck. Die folgenden drei Verse stammen aus *Rosengarten* aus dem Jahre 1258. Sie sind wohl die bekanntesten Dichtungen im Iran, so dass zumindest jede im Iran eingeschulte Person sie kennt. Sie kommen z.B. gegenwärtig im Persischnachbuch der vierten und fünften Klasse in Grundschulen vor und sind zudem in verschiedenen Sprachen auf der Eingangstafel der UNO in New York niedergeschrieben:

Die Menschen sind die Glieder eines Ganzen,
In der Schöpfung gehören sie zum Ganzen.
Vom Schicksal ein Mal ein Glied getroffen,
so fühlen sich die anderen Glieder betroffen.
Oh du, den das Leid der anderen unberührt lässt
wie kann es sein, dass man dich einen Menschen nennt. (dt. Übersetz. v. Reza Kazemeini)

Saadis moralischen Grundsätze lassen keine rassistischen Kategoriebildungen zu. Im Gegenteil, für Saadi gehören "ich" und "du", "wir" und "die anderen" zu ein und demselben Ganzen. Die Menschheit ist eins. Die Gestaltung einer solidarischen menschlichen Gemeinschaft ist für ihn die höchste Vision. Die Frage der sozialen Gerechtigkeit und die Belange der schwächeren Gesellschaftsmitglieder nehmen in seinen dichterischen Werken einen breiten Raum ein.

Nun möchte ich Saadis Gedankengut mit den Vorstellungen von Kenneth J. Gergen (1990), einem prominenten Vertreter des postmodernen Diskurses, vergleichen und dabei die gemeinsamen Grundideen herausheben.

"... wenn mein Dasein gleichzeitig dein Dasein ist, wie können wir dann dem anderen etwas antun, ohne damit uns selbst etwas anzutun? Genau diese Entwicklung auf eine weltweite Interdependenz hin ist es, die ich als den besten Effekt der postmodernen Wende ansehe" (Gergen, 1990: 198).

Die auffallende Ähnlichkeit zwischen Saadis Weltanschauung und Gergens Perspektive von der Postmoderne gibt uns zu bedenken, wie wertvoll es sein kann, nicht nur im Sinne eines postmodernen Verständnisses von Wissenschaft wichtige und bedeutungsträchtige metaphorische Quellen für unser heutiges Leben

wiederzuentdecken. Wenn wir heute die Korrektur des Selbst- und Fremden-Bildes und die ihm zugrunde liegenden Dichotomien als eine der Grundideen der postmodernen Perspektive betrachten, und wenn wir damit eine gerechtere Welt sowie ein friedliches Zusammenleben der Menschen in Aussicht stellen, dann dürfte es wohl sinnvoll sein, auch Saadis Gedankengut für die Geschichte dieser Idee hervorzuheben.

In einer aufschlussreichen Vergleichsstudie stellt Gelpke (1967) den morgenländischen Wanderer Saadi seinem abendländischen Zeitgenossen Marco Polo, der sich 1294 für neun Monate im Nordwesten des Iran (Tabriz) aufhielt, gegenüber. Dabei stützt sich Gelpke auf Polos Memoiren und auf Saadis Brevier. Während Erstere voller Berichte über "Schätze, Entdeckungen handgreiflicher Art, auf weltliche Macht und Ehren" sind und insgesamt eine *Aufzählung* der Ereignisse darbieten, geht es in Letzterem um eine *Erzählung* über "Werte, Worte, Wünsche" und um den darin steckenden Sinn für die Menschen in den verschiedenen bereisten Ländern. Beide lebten im 13. Jahrhundert und machten viele Kulturexpeditionen. Gelpke zufolge ergeben sich jedoch kaum irgendwelche Berührungspunkte zwischen Saadis und Polos Welten, wenn es um Strategien des Zugangs zur fremden Subjektivität geht. Gelpke (1967: 360-361) führt hierzu aus:

"(Polos) Buch besteht aus einer losen Reihe fast zufällig wirkender <Photographien> von Gesehenem und Gehörtem, Bruchstücken eigener und fremder Erfahrungen und Beobachtungen, die er als dokumentarisches Rohmaterial, wie man es heute sagen würde, aber jedenfalls ohne jede künstlerische Verdichtung und psychologische Vertiefung, einfach wiedergibt ... Für Saadi gelten Ereignisse und Erlebnisse, ob er sie nun gelesen, gehört oder selbst erfahren hat, immer nur als Rohstoff, den er sorgfältig prüft, um endlich daraus jene Stücke zu wählen, die ihm geeignet erscheinen, zu Perlen geschliffen, poliert und einander wechselseitig verbunden in die Kette seines Kunstwerkes gefügt zu werden. Polo, so hat man den Eindruck, schreibt nur zum eigenen Zeitvertreib; Saadi aber tut es, um dem Zeitstrom, für sich selbst wie für andere, einen Sinn abzugewinnen." Es scheint so, als ob diese Zeitgenossen "verschiedenen Planeten angehören" würden.

Es leuchtet nunmehr ein, weshalb sich Saadi als "Mann der Feder" und Polo sich als "Mann des Schwerts" (Gelpke, 1967: 358ff.) in der orientalischen Kultur profiliert hat.

Der iranische Sprach- und Geschichtswissenschaftler Daryosh Ashouri (1998) stellt in seiner Analyse der persischen Sprache fest: "Wir dürfen nicht vergessen, dass die persische Sprache in ihrer Substanz eine literarische Sprache ist. Ihre Gene liegen in der Poesie ..." (Ashouri, 1998: 271). Hier wird einerseits die faktische (Wieder-) Entstehungsgeschichte der persischen Sprache durch Ferdousis episches Werk *Schahname* (Königsbuch), vier Jahrhunderte nach der Vorherrschaft der arabischen Sprache, angedeutet, und andererseits die alltagssprichwörtliche Reflexion über manche Literaturstücke im Iran. Michael C. Hillmann, ein langjähriger Forscher über persische Literatur an der Teheraner und Chicagoer Universität, betont die Bedeutung der in persischer Sprache hervorgebrachten literarischen Werke, darunter Saadis Werke, für viele Iraner als "the most significant manifestation of their culture" (Hillmann, 1990: 4). Darum sind solche Werke "a particularly relevant and potentially fruitful enterprise in coming to grips with Iranian culture" (Hillmann, 1990: 4). Verbinden wir nun diese Feststellungen mit der wachsenden Relevanz der Linguistik in der Kulturpsychologie, können wir uns die Reichweite von Saadis Reflexionen über die Thematik des Fremden im Alltagsbewusstsein der Menschen im Iran besser vergegenwärtigen (vgl. auch Lakoff, 1998).

1.6 Kulturpsychologie in der Gegenwart

Die von Brüchen und Kontinuitäten geprägte Geschichte des kulturpsychologischen Diskurses reicht von der Antike bis in die Gegenwart. Es kann daher nicht ganz unzutreffend sein, wenn die Wiederbelebung dieses Diskurses gelegentlich als "old wine in new bottles" (Jahoda, 1992) charakterisiert wird. Das neu aufkommende Interesse für die Kulturpsychologie scheint sich nun aufgrund diverser Entwicklungstrends innerhalb der Psychologie sowie aufgrund der Interaktion zwischen der Psychologie und anderen Disziplinen als eine Notwendigkeit herauszukristallisieren. Darüber hinaus ist das neue Interesse für die

kulturpsychologische Perspektive im Kontext der stattfindenden historischen, politischen und sozialen Umbruchsituationen zu analysieren.

In der gegenwärtigen Kulturpsychologie haben sich verschiedene Traditionen gebildet. Die von Valsiner seit 1995 herausgegebenen Zeitschrift *Culture & Psychology* versteht sich als Forum für die verschiedenen Richtungen. Richard Shweder und Michael Cole haben den kulturpsychologischen Diskurs besonders beeinflusst (Jahoda, 1992). Das Programm von Shweder stützt sich stark auf die Kulturanthropologie. Cole ist von der kulturhistorischen Schule um Vygotsky beeinflusst. Beide betonen den Zusammenhang zwischen Kultur und Psyche. So meint Shweder, "culture and psyche make each other up". Cole konstatiert, "mind and culture are different aspects of the same phenomenon" (zit. n. Jahoda, 1992: 194). Ich werde den kulturpsychologischen Ansatz der Chicagoer Schule um Richard Shweder eingehender erläutern. Dieser Ansatz entwirft eine interdisziplinäre Perspektive, er ist erfahrungsnah, trägt zur Entwicklung einer pluralistischen Psychologie bei und spielt schließlich im gegenwärtigen Diskurs eine bedeutsame Rolle. Ich konzentriere mich auf solche Aspekte, die für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit relevant sein können.

Für Shweder ist die Kulturpsychologie

"the study of the way cultural traditions and social practices regulate, express, transform, and permute the human psyche, resulting less in psychic unity for humankind than in ethnic divergence in mind, self and emotion" (Shweder, 1990: 1).

Dadurch distanziert er sich von der dekontextualisierten platonischen Auffassung innerhalb der Mainstream-Psychologie, die von einer "intrinsic psychic unity" beim Menschen ausgeht. Shweder hebt hier deutlich die Bedeutung von unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten hervor, in die die spezifischen psychologischen Prozesse eingebettet sind. Bevor weitere Aspekte seiner Konzeption diskutiert werden, erscheint es mir sinnvoll, Shweders Überlegungen, oder wie er selbst meint, seine "story" zu den kontextualen Entstehungsbedingungen der Kulturpsychologie näher zu erörtern.

Laut Shweder (1993) ist das derzeitige Interesse an der Kulturpsychologie mit Entwicklungen in drei Kontexten verbunden: dem disziplinären, dem historischen und dem institutionellen Kontext.

Disziplinär markieren die postkoloniale Konfrontation der Anthropologie mit ihrem eigenen Selbstverständnis "als Kenner der Unverstandenen und Sprecher der Ungehörten" (Staeuble, 1995: 86) und die daraus entsprungene Krise einen historischen Wendepunkt in der Anthropologie und stellen zugleich eine bedeutende Anregung für die Entstehung der Kulturpsychologie dar. Während der weitgehend rassentheoretisch orientierten Anthropologie ein "weißes" euro-amerikanisches Paradigma zugrunde lag, wurde die Kulturanthropologie auf dem Konzept des Kulturrelativismus aufgebaut. Das Prinzip der Verschiedenheit der kulturellen Subjektivitätshorizonte findet hierdurch seinen ersten Zugang in die wissenschaftlichen Verständnisbilder. Die Abkehr von ethnozentrischen angloamerikanischen Interpretationsmustern bahnte sich somit an.

Die Schwierigkeit der Psychologie, universelle Aussagen über die Grundsatzfragen der menschlichen psychologischen Prozesse zu treffen (vgl. Shweder, 1993), markierte andererseits eine Schnittstelle in dieser Disziplin und löste Impulse in Richtung kulturpsychologische Konzepte aus.

Die Anthropologie war seit ihrem Bestehen auf die Erforschung der historischen und ethnographischen Aspekte und ihrer Repräsentationen in einer bestimmten ethnischen Gruppe ausgerichtet, wodurch den individuellen psychologischen Prozessen nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Die Psychologie ihrerseits war bestrebt, universale Gesetzmäßigkeiten über psychische Strukturen und Funktionen zu ermitteln, was zur Ausblendung der Bedeutung von gemeinschaftlich gehandelten Sinnstrukturen in verschiedenen Gesellschaften führte. Die mangelhafte Interaktion zwischen Psychologie und Anthropologie als zwei Nachbardisziplinen, die eine solche Entwicklung lange forciert hatte und einer gegenseitigen Bereicherung im Wege stand, scheint nun aus einer optimistischen Perspektive (Shweder, 1993) überwunden zu sein. Die Geschehnisse im Feld der Linguistik haben den Prozess der Wiederannäherung von Psychologie und Anthropologie entscheidend gefördert. Hier wird diskutiert, dass die Zuschreibung von Bedeutungen

in einem Interaktionsnetz kein objektiver Akt ist, sondern eine Frage der Interpretation und der Subjektivität. Die Frage der Symbolbildungen und -verarbeitung sowie deren Austausch, die abhängig von einem Kontext und Sprecher ist und in der Linguistik als pragmatische Bedeutung der Interaktion genannt wird, rückte somit in den Mittelpunkt des Diskurses. Der Einfluss dieser Position in zahlreichen Denkrichtungen scheint groß zu sein, denn aufgrund dieser Erkenntnisse wird angenommen

"that necessary and intrinsic meanings (fixed essences) are few, difficult to locate, and perhaps even nonexistent" (Shweder, 1993: 500).

Die Interaktion zwischen Psychologie, Anthropologie und der Linguistik bewirkte schließlich ein zunehmendes Interesse für Kulturpsychologie in Psychologie und Anthropologie. Der Enthusiasmus an verschiedenen Forschungszentren wuchs so weit an, dass die 1990er Jahre als "decade of ethnicity" deklariert wurden (vgl. Shweder, 1993).

Um den **historischen Kontext** zu klären, bezieht Shweder (1993) aus pragmatischen Gründen die sich verändernden demographischen Strukturen in den USA mit ein. Bei der Definition eines Forschungsgegenstandes können ihm zufolge die Sozialwissenschaften nicht ignorieren, was ihre grundlegende Forschungseinheit bildet. Die demographischen Strukturen haben seit den 1960er Jahren dramatische Wandlungsprozesse durchlaufen. Denn

"there is no single population for research in the United States that can be treated as the normative base line for social and psychological functioning for health and human development" (Shweder, 1993: 503; vgl. auch Kap. 2.5).

Dieser Trend in den USA kann als ein weiterer wichtiger Grund für das Aufkommen der Kulturpsychologie erwähnt werden und zugleich die Ineffizienz der traditionellen allgemeinen psychologischen Konzepte im Umgang mit den Problemen unterstreichen, die im Zuge des ethnisch-kulturellen Zusammenlebens in den USA entstanden sind.

Von nicht geringerer Bedeutung ist auch die zunehmende kritische Auseinandersetzung einiger nichtwestlicher Psycholog(inn)en mit den theoretischen und methodologischen Konzepten der westlichen Psychologie. Bedingt dadurch, dass

diese Entwicklung auch von vielen westlichen Forscher(inn)en mitgetragen wird bzw. diese wesentlich an deren Gestaltung mitgewirkt haben, erscheinen die Chancen für die Konzipierung einer internationalen Psychologie realistischer als je zuvor.

Institutionell ist die Kulturpsychologie wie die meisten Disziplinen davon abhängig, wer das Budget für Forschungen zur Verfügung stellt. Auffallend in den USA scheint neben staatlich geleisteten Förderungen auch die Beteiligung der privaten Stiftungen und Organisationen.

1.6.1 Die theoretischen Grundannahmen der Chicagoer Kulturpsychologie um Richard Shweder

Shweder zufolge ist es eine zentrale Aufgabe der Kulturpsychologie, zu verstehen, wie die Menschen

"make personal use of their customary practices, traditional institutions, symbolic and material resources, and inherited conceptions of things to construct a world that makes sense and to constitute a life-space in which they can feel at home" (1990 : viii).

Laut Shweder liegen der Kulturpsychologie die Annahmen der "human existential uncertainty" im Gegensatz zu der platonischen "intrinsic psychic unity" und der "intentional conception" zugrunde. Das Prinzip der "existential uncertainty" beschreibt das Bemühen des Menschen, von Geburt an Sinn und Ressourcen aus der ihn umgebenden soziokulturellen Umwelt zu schöpfen. Das Prinzip des "intentional concept" meint, dass alle in einem soziokulturellen Kontext beteiligten Teile sich in ihrer Identität gegenseitig in dem Maße beeinflussen, dass eine analytische Identitätsbestimmung der einzelnen Teile nicht möglich ist. So gesehen stellt ein soziokultureller Kontext, unabhängig von den ihm Bedeutung gebenden Mitgliedern, die wiederum von ihm beeinflusst werden, keine Realität dar. Ein soziokultureller Kontext ist eine "intentional world". Jeder "intentional world" liegen gemeinschaftliche Sinnkonstruktionen bezüglich ihrer Teile zugrunde. In dieser "intentional world" haben die Dinge keine "natürlichen" oder objektiven und neutralen Eigenschaften, sondern soziokulturelle Bedeutungen.

Aufgabe der Kulturpsychologie sei es, die "intentional world" zu untersuchen, weil die darin enthaltenen Phänomene präsent, wirkungsvoll und real sind. Sie untersucht die persönlichen Handlungsmöglichkeiten in einem bestimmten Kontext. Sie erforscht aber zugleich die Aufrechterhaltung oder die Kontinuität eines solchen Kontextes durch die Interaktion seiner Mitglieder. Die Kulturpsychologie definiert somit thematische Schwerpunkte aus einer konkreten Perspektive heraus. Schließlich ist die Kulturpsychologie eine interdisziplinäre Humanwissenschaft, die besonders die Anthropologie, um den allgemeinen soziokulturellen Kontext zu analysieren, und die Psychologie, um die persönlichen Verhaltensmodalitäten in diesem Kontext zu untersuchen, in sich vereinigt. Sie sucht nicht nach wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, sondern hat eine taxonomisch-narrative Identität.

In ihren weiterführenden Überlegungen thematisieren Shweder & Sullivan (1993) die drei wichtigsten Annahmen der Kulturpsychologie. Dabei gehen sie stärker als zuvor einerseits auf die kulturvergleichenden Aspekte ein, und zum anderen heben sie die subjektive Erfahrungswelt des Einzelnen hervor. Ihre Darstellung der Kulturpsychologie umfasst die folgenden Schwerpunkte:

"The Study of Experience-Near Concepts". Hierbei geht es um die Interpretation der subjektiven Konzepte und deren impliziten Bedeutungen in alltagspsychologischen Prozessen von Personen oder Menschengruppen, wie z.B. der Emotionen und Kognitionen (vgl. hierzu auch Shweder, 1997; Danziger, 1997). Dadurch grenzt sich die Kulturpsychologie von solchen kulturorientierten Disziplinen ab, die ihren Zugang zu kulturellen Besonderheiten psychologischer Prozesse auf den explizit vermittelten Selbst-Bildern bzw. auf einem "experience-distant concept" (Shweder & Sullivan, 1993: 508) aufbauen. Der Kulturpsychologie gehe es primär darum, solche erfahrungsnahen Konzepte und impliziten Bedeutungssysteme zu thematisieren, die das aktuelle psychologische Funktionieren der Menschen ermöglichen. Die "dichte Beschreibung" Geertz' (1983) bietet in diesem Zusammenhang ein bahnbrechendes Beispiel. Die Annahme des "Experience-Near Concepts" hat für die Bildung von theoretischen Modellen in der Kulturpsychologie weitreichende Konsequenzen.

"If we study the cultural psychology of self (emotion, cognition etc.), we must construct our own theories about, which, and how concepts and beliefs may be causally involved in a person's actions and reactions to the world" (Shweder, 1993: 509).

Die Repräsentation bestimmter Konzepte fungiert für die Kulturpsychologie als Entwicklungsrahmen für theoretische Modelle, die helfen, die Bedeutung dieser Konzepte für das Alltagsleben der Menschen zu verstehen.

"Cultural Learning as the Refashioning of Inherited Complexity". Diese Annahme deutet an, dass Neugeborene nicht als "leere" Organismen auf die Welt kommen, um dann später durch kulturelle Besonderheiten "gefüllt" zu werden, sondern dass sie schon als Neugeborene über inhärente Fähigkeiten und komplexe Systeme verfügen, die in einen kulturellen Lernprozess transformiert werden und sich als soziale Konstruktion herausbilden. Das bekannteste Beispiel hierfür liefert die Linguistik. Die inhärent-universale Fähigkeit des Neugeborenen zum Sprechen wird durch das Erlernen einer (kulturspezifischen) Muttersprache transformiert (Solbin, 1990).

"Universalism without the Uniformity". Trotz soziokultureller Eingebundenheit des Menschen und seiner kulturspezifischen Prägungen dürfen mögliche Gemeinsamkeiten in vergleichsweise identischen Kontexten nicht übersehen werden. Für Shweder gilt daher, dass der kulturpsychologische denkende Mensch gleichzeitig "anti-anti-relativist" und "anti-anti-universalist" sein soll (1993:514).

Für die vorliegende Arbeit möchte ich daraus die Konsequenz einer möglichst maximierten Einbeziehung des soziokulturellen Kontextes und des Familienalltags im Iran ziehen. Aus dieser Perspektive können an einheimische Verhältnisse angepasste Ansätze entwickelt werden und darüber hinaus, im Sinne von Shweders "universalism without the uniformity", nach möglichen Universalien untersucht werden.

Kim und Berry et al. (1993) thematisieren ausführlich, wie sich die angloamerikanische Psychologie ungeachtet der unterschiedlichen kulturellen Kontexte zu einem "weltweiten Exportartikel" (Staeuble, 2001) entwickelte und wie unkritisch dieses Paradigma von vielen einheimischen Fachkräften/Psycholog(inn)en übernommen wurde.

Ein wichtiger Schritt zur Emanzipation der nichtwestlichen Psychologie von der Mainstream-Psychologie könnte darin bestehen, die spezifischen soziokulturellen Entwicklungspfade der psychologischen Theoriebildung im Westen zu analysieren und so die Anwendbarkeit der westlichen Psychologie-Konzepte in anderen Regionen zu überprüfen. Dementsprechend wird im nächsten Kapitel eine Analyse des Entwicklungsprozesses der westlichen Entwürfe am Beispiel der paar- und familientheoretischen Konzepte unternommen.