

**Ethnopsychanalyse von Géza Róheim oder: seit wann interessiert sich die Psychoanalyse denn für die Ethnologie?**

**Thomas Radauer**

Sehr geehrte Damen und Herren!

Ich möchte Sie heute Abend zu einer „Reise in die Vergangenheit“ einladen. Wie Sie alle wissen, spricht die Psychoanalyse von der „psychischen Überdeterminierung“ der Symptomatik und auch der Träume und in diesem Sinne möchte ich die oben angekündigte Reise verstehen:

Dies meine ich in Bezug auf mehrere Punkte:

- 1) Klinisch: „Die Reise in die Vergangenheit“ genuin als Symbol für die klinische Psychoanalyse und für die Arbeit an der Ontogenese.
- 2) Historisch: in der „Vergangenheit“ waren neben dem Klinischen der Psychoanalyse auch die Literatur, die Kunst, die Archäologie, die Pädagogik, die Gesellschaftstheorie, etc. wesentlich mehr im Zentrum der psychoanalytischen Forschung als heute.
- 3) „Vergangenheit“ im Sinne der anthropologischen Phylogenese
- 4) Geographisch: „Reise“ für die Erforschung unbekannter Ethnien und Länder

All dies umreißt in einem gewissen Sinne mein Referat. Ich möchte heute eine Exkursion in die Ethnopsychanalyse machen. In ihr finden wir eine Verknüpfung von klinischem und ethnologischem Diskurs der Psychoanalyse.

Ich versuche, einen historischen Bogen von den Anfängen dieses Forschungsgebietes her zu umreißen, der uns bis nach Salzburg führen wird. Der Hauptteil des heutigen Vortrages wird den divergenten Kulturtheorien von Géza Róheim und Sigmund Freud gewidmet sein.

Vorerst möchte ich Ihnen die Biographie des heutigen Hauptprotagonisten näherbringen:

### 1) Kurze Biographie und Charakterisierung Róheims:

Géza Róheim, Sproß einer reichen ungarischen jüdischen Familie, wurde 1891 als Einzelkind in Budapest geboren (vgl. Kilborne, 1997/98: 39).

Der junge Róheim wird als unglaublich neugierig, und alle Literatur verschlingend beschrieben (vgl. Kilborne, 1997/98: 39). Er war in seiner Jugend ein sehr guter Sportler, so war er unter anderem Sparringspartner der ungarischen Fecht-Nationalmannschaft und gewann Preise beim Rudern (vgl. La Barre, 1966: 272).

Er hatte ein frühes Interesse an Literatur und Geschichte und wählte als Studium dann Geographie und Ethnologie. Seine Studienorte waren zuerst Budapest, dann Leipzig und Berlin mit der Promotion 1914 (vgl. Reichmayr, 1995: 223). In Deutschland wurde er auf die Theorien von Sigmund Freud, Karl Abraham und Sándor Ferenczi aufmerksam. Er ging dann in Lehranalyse bei Ferenczi (dies war 1915 und 1916)<sup>1</sup>.

1918 wird er 27jährig Mitglied der Ungarischen Psychoanalytischen Vereinigung (vgl. Balint, 1954: 435 und Reichmayr, 1995: 223). Von 1918 bis 1938 hält Róheim an jedem Internationalen Kongreß ein Referat, ausgenommen sind davon lediglich seine drei Jahre auf Forschungsreise. Michael Balint berichtet eine Anekdote: Róheim, sein Leben lang ein exzellenter Vortragender, der fast niemals sein Manuskript benützte, trug 1927, am Internationalen Kongreß in Innsbruck, spontan und unvorbereitet seinen Vortrag auf Wunsch des Organisationskomitees in englisch vor, weil festgestellt wurde, daß zu wenige englischsprachige Referate anberaumt waren (vgl. Balint, 1954: 435).

1919<sup>2</sup> wurde er der erste Professor für Ethnologie an der Universität von Budapest, einen Posten, den er bis 1938 hielt. Reichmayr hingegen meint, daß er 1919, nach der Niederschlagung der Räterepublik, seinen Arbeitsplatz an der Ethnographischen Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums verlor und als Psychoanalytiker praktizierte (vgl. Reichmayr, 1995: 223 und Kapusi, 1997/98:

---

<sup>1</sup> vgl. Fine, 1990: 106; vgl. Peters, 1992: 309; Reichmayr, 1995: 223; vgl. Kilborne, 1997/98: 40; vgl. Kapusi, 1997/98: 46

47). 1921 erhielt der 30-jährige Róheim von Freud auf dem Gebiet der angewandten Psychoanalyse für seine Arbeiten über „Das Selbst“<sup>3</sup> (gehalten am V. Internationalen Kongreß in Budapest 1918<sup>4</sup>) und „Australian Totemism“ den sogenannten „Freud-Preis“ (vgl. Reichmayr, 1995: 223 und La Barre, 1966: 273).

Róheim machte dann noch eine zweite Analyse bei Vilma Kovacs in den späteren 20er-Jahren (vgl. La Barre, 1966; vgl. Reichmayr, 1995: 46; vgl. Lück/Mühlleitner, 1992: 164; vgl. Kilborne, 1997/98: 40). Außerdem war Kovacs Róheims Kontrollanalytikerin. Nur so nebenbei sei erwähnt, daß gerade die Ungarn damals die Gepflogenheit propagierten, daß Lehranalytiker und Kontrollanalytiker ein- und dieselbe Person sind (vgl. Kapusi, 1997/98: 47f.).

Spätestens ab 1926 war Róheim im Ausbildungskomitee der ungarischen psychoanalytischen Vereinigung und Lehr- und Kontrollanalytiker (vgl. Bibring, 1937: 367).

Während der 1920er-Jahre verblieb Róheim ein vorwiegend akademischer Ethnologe, im Sinne von nicht-feldforschend. Wie auch immer, Ende 1928 (vgl. Fine, 1990: 106 und 468 und Róheim, 1932: 298) schiffte er sich von London aus auf eine dreijährige Langzeitfeldexpedition ein, welche bis Herbst 1931 (vgl. Róheim, [1944] 1948: 382) dauern sollte. Die Forschungsreise wurde von Marie Bonaparte finanziert (Princess George of Greece)<sup>5</sup>. Die Feldstudie war auf die Anwendung der psychoanalytischen Theorie angelegt und führte Róheim dazu auf drei Kontinente: zuerst nach Afrika nach Somalia, dann zu den Aborigines Zentralaustraliens, danach zu einer Ethnie auf den melanesischen Normanby-Inseln (diese gehören heute zu Papua-Neuguinea) und schließlich nach Nordamerika zu den Yuma-Indianern in Arizona<sup>6,7,8</sup>. Speziell die BewohnerInnen der Normanby-Inseln, eine matrilineare Kultur, waren auserkoren, um auch bei ihnen die Ubiquität des Ödipuskomplexes nachzuweisen (vgl. Róheim, 1932: 298) [siehe Jones-Malinowski-Kontroverse in den 1920er-Jahren]. Die Ergebnisse seiner Forschung waren für die

---

<sup>2</sup> Róheim bekleidet laut einigen Autoren während der 133 Tage dauernden ungarischen Räterepublik 1918 unter Bela Khun den Lehrstuhl für Ethnologie (vgl. Peters, 300; vgl. Fine, 1990: 89; vgl. Kilborne, 1997-98: 40)

<sup>3</sup> „In der psychoanalytischen Literatur erscheint der Begriff des *Selbst* erstmals – soweit mir bekannt – als Titel einer Abhandlung von Róheim (1921), wird darin aber nicht systematisch gebraucht.“ (Pollak, 1999)

<sup>4</sup> vgl. Kapusi, 1997/98: 46

<sup>5</sup> vgl. Róheim, 1932: 297

<sup>6</sup> vgl. University of California (1995): Fälschlicherweise wird hier von der Reise von 1929-1931 gesprochen!

<sup>7</sup> vgl. Róheim, 1948<sup>3</sup>: 382. Sándor Lorand scheint auch ein persönlicher Freund Róheims gewesen zu sein!

<sup>8</sup> vgl. La Barre, 1966: 274

psychoanalytische Fachwelt so interessant, daß Róheim spezielle Doppelnummern im „International Journal of Psychoanalysis“<sup>9</sup> und in der „Imago“ gewidmet wurden (Jänner-April 1932).

Ich muß unterstreichen, daß Róheim damit der erste Psychoanalytiker und Ethnologe überhaupt war, der es unternahm, in andere Ethnien zu gehen, um diese zu beforschen. Róheim nannte dann auch sein Verfahren „psychoanalytische Ethnologie“ (Róheim, 1932: 297 und [1944] 1948: 385). Den Begriff der Ethnopsychanalyse gab es damals noch nicht, diesen dürfte Georges Devereux in den 50er-Jahren in die Wissenschaft eingeführt haben (vgl. Devereux, 1984).

1938 mußte Róheim nach dem Anschluß Österreichs vor den Nazis flüchten und emigrierte in die USA (vgl. Peters, 1992: 309). Im Emigrationsland USA hatte der damals 47jährige so wie viele Europäer Schwierigkeiten mit der Anerkennung als Psychoanalytiker, da er sogenannter Laienanalytiker war. Nach einer kurzen Zeit in einer Klinik ging er schließlich 1939 nach New York City (vgl. Kilborne, 1997/98: 39), wo er eine Privatpraxis eröffnete und seine wissenschaftlichen Arbeiten fortführte. Er wurde kurz darauf als Ehrenmitglied der New Yorker Psychoanalytischen Vereinigung anerkannt (vgl. Kapusi, 1997/98: 53) und lehrte am New Yorker Psychoanalytischen Institut. Obwohl er kurze Feldstudien bei den Navaho-Indianern Mitte der 40er-Jahr unternahm (SW-USA), blieb er in New York City bis zu seinem Tod 1953 (vgl. Balint, 1954: 436). Géza Róheim wurde lediglich 62 Jahre alt.

Zum Schluß des biographischen Teils möchte ich noch auf Róheims umfangreiche **Bibliographie** zu sprechen kommen und stelle fest, daß er als Autor extrem produktiv war: so verfaßte er ca. **200 Artikel** (die meisten in englischer Sprache, aber auch auf deutsch und ungarisch) und ca. zwanzig Monographien (vgl. Robinson, 1969: 77). Zu den Zeitschriften ist zu sagen, daß es sich dabei um die bedeutendsten der us-amerikanischen und europäischen Psychoanalyse handelte, wobei er auch beim „Psychoanalytic Quarterly“ fünfzehn Jahre lang im Herausgeber-Team war.

## **2) Erste Vorläufer der Ethnopsychanalyse:**

---

<sup>9</sup> vgl. Fine, 1990: 106

Róheim war in einer Reihe mit einigen Analytikern vor ihm, indem er sich für andere Kulturen interessierte. Bereits in der „Psychologischen Mittwochsgesellschaft“ von 1902-1908 waren ethnologische Materialien zum Beleg und Verständnis der psychoanalytischen Erkenntnisse gebräuchlich (vgl. Reichmayr, 1995: 28). Institutionell wurde dem Rechnung getragen in Form der Gründung der „Imago – Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften“ (1912), nachdem am zweiten Internationalen Kongreß in Nürnberg 1910 beschlossen wurde, daß das Anwendungsfeld der Psychoanalyse auf die Humanwissenschaften erweitert werden sollte (vgl. Kapusi, 1997/98: 45).

Zum großen Kreis der ethnologisch Interessierten gehörten neben Sigmund Freud v.a. Otto Rank, Theodor Reik, Marie Bonaparte, Wilhelm Reich, Ernest Jones und im Speziellen Géza Róheim (vgl. Reichmayr, 1995: 28). Wie bereits oben angedeutet, war der Gedanke der Legitimation psychoanalytischer Erkenntnisse die Haupttriebfeder für all diese Aktivitäten, daher war das Interesse einiger Psychoanalytiker nur von kurzer Dauer. Der einzig professionell dual Ausgebildete der ersten Generation - also sowohl klinischer Psychoanalytiker, als auch Ethnologe - war Róheim. Und so war es auch nicht verwunderlich, daß er auserkoren wurde, um die Kulturtheorie der Psychoanalyse zu belegen (vgl. Reichmayr, 1995: 29).

### 3) **Kurze Definition der Ethnopschoanalyse:**

Florence Weiss, Schweizer Ethnopschoanalytikerin der jüngeren Generation definiert: „Die Ethnopschoanalyse will verstehen, wie Menschen in einer anderen Kultur fühlen und denken, mit Konflikten, Ängsten und Zuneigungen umgehen. Das kann man weder befragen noch beobachten, sondern nur in Beziehungen erfahren, in die man sich einläßt und die sich vertiefen.“ (Florence Weiss, in: Meiser, 1995: 11).

Ethnopschoanalytiker versuchen, fremde Kulturen zu beschreiben und zu analysieren. Im Gegensatz zu den Ethnopsychiatern, die zielorientiert eine Krankheitsverbesserung anstreben, bleiben die Ethnopschoanalytiker in der Regel Beobachter im Alltagsleben dieser Kulturen (vgl. Heinrichs, 1993: 363).

Hans-Jürgen Heinrichs ist der Ansicht, daß Ethnopschoanalyse in ihrem Kern Ethnologie unter der Einbeziehung der Psychoanalyse sei. Und ganz wichtig: sie „(...) ist Analyse der fremden Kultur und bezieht sich mit Notwendigkeit auch wieder auf die eigene Kultur zurück.“ (Heinrichs, 1993: 360).

Maya Nadig machte in ihrer Auffassung von Ethnopschoanalyse die Einbeziehung der Gegenübertragung zur Voraussetzung (vgl. Nadig, 1986b: 201). Und für Mario Erdheim ist der „Gegenstand der Ethnopschoanalyse (...) das Unbewußte in der Kultur. Die Psychoanalyse bestimmt den Begriff des Unbewußten, die Ethnologie den der Kultur.“ (Erdheim, 1984: 9)

Andernorts grenzen Erdheim und Nadig die Ethnopschoanalyse von der Psychoanalyse insofern ab, als sie meinen, daß die Beziehungsformen different sind: in der Psychoanalyse entsteht diese aufgrund eines Leidensdrucks oder eines Ausbildungswunsches. Dabei wird dann eine Krankengeschichte rekonstruiert. Aufgrund von Übertragung und Gegenübertragung entwickelt sich ein Verständnis für die Genese der Symptome. Durch die individuelle Psychodynamik der beiden beteiligten Personen und ihrer familiären Milieus entsteht die spezifische Dynamik zwischen Patient und Analytiker. In der Ethnopschoanalyse hingegen steht am Anfang nicht so sehr der Leidensdruck im Zentrum, sondern vielmehr Neugierde. Durch das freie Assoziieren entsteht eine Lebensgeschichte, die wiederum durch die Beziehungsstruktur zwischen Ethnologe und Informant entstehen soll. Mittels Übertragung werden kulturelle Rollen und Interaktionsmuster wiederholt, die im Ethnologen aufgrund der verschiedenen Kulturerfahrungen Irritationen auslösen. Diese Irritationen führen den/die ForscherIn in den Oszillationsprozeß der empathisch-identifikatorischen Annäherung und des reflexiv abgrenzenden Rückzugs. Ohne diesem Oszillieren würde sich der kulturspezifische Umgang des Gegenübers gar nicht herauschälen, weil sofort die Abwehr des Analytikers einsetzen müßte (vgl. Erdheim/Nadig, 1991: 191ff.). Es geht somit darum, unbewußte Bedeutungen und Sinnzusammenhänge von kulturellen Mustern zu erkennen.

Heute sind Ethnopschoanalytiker neueren Zuschnitts gesellschaftskritisch in der eigenen Kultur forschend aktiv. Wie Paul Parin 1978 schreibt, ist der „Widerspruch in der Gesellschaft zum Widerspruch im Subjekt“ (Parin, 1978b: 120) geworden. Im Erkennen der gesellschaftlichen Widersprüche als Rollen-Identifikationen in sich können die gesellschaftlichen Verhältnisse enthüllt

werden. Wir können also mit Parin ein dialektisches Verhältnis von Psychologie und Soziologie annehmen.

#### **4) Róheims Technik bei der Feldforschung**

Géza Róheim benutzte neben dem üblichen Gespräch viele Techniken, die zur damaligen Zeit für Ethnologen nicht üblich waren, wie die „via regia“ der Psychoanalyse, die Traumanalyse und die Spieltechnik mit Kindern, welche er übrigens von Melanie Klein übernahm und auf die er sich explizit bezog (vgl. Róheim, 1932: 321). (Nur so nebenbei sei bemerkt, daß auch Melanie Klein bei Ferenczi in Lehranalyse war.)

Róheim schreibt jedoch, daß er zumeist bei den Kindern keine Deutungen gegeben habe (also völlig im Gegensatz zu Melanie Klein in ihrer Praxis) (vgl. Róheim, 1932: 321 und 1962: 206). Er vertritt die Ansicht, daß es nicht möglich ist, den Informanten Deutungen z.B. in Bezug auf ödipale Tendenzen zu geben, da die Gesprächspartner diese nicht annehmen könnten oder würden. Die Umsetzung dieser Phantasien würde nämlich mehrere Konsequenzen nach sich ziehen: entweder würde dies mit Tötung durch den Speer geahndet werden oder der Informant würde aus Schamgründen in den Suizid getrieben werden oder die Freundschaft zu Róheim ginge damit verloren (vgl. Róheim, 1932: 312).

Außerdem wurden die Gesprächspartner durch Róheim mit Geschenken wie Nahrungsmitteln bezahlt. So meint er: „Um überhaupt nur in Fühlung mit ihm (den Angehörigen der anderen Ethnie, TR) zu geraten, muß man das gewohnte analytische Vorgehen umkehren und muß ihm etwas schenken, während man ja sonst dem Patienten den Wert, den die Analyse für ihn besitzt, dadurch begreiflich macht, daß man ihn dafür etwas zahlen läßt.“ (Róheim, 1932: 313)

Róheim meint weiter, daß die Informanten auch wenig gesprächsbereit waren, vor allem nicht zu Themen der Sexualität (vgl. auch Zinser, 1977: 8f. und Róheim, 1932: 313 und 320). Und gerade die Erforschung des Sexuallebens war eines der Ziele Róheims. Durch die Traumdeutung mittels Assoziationen<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> vgl. Róheim, 1949: 471-479

der Menschen wollte er Kenntnisse über die individuelle Entwicklungsgeschichte der Libido sowie den unbewußten Sinn eines bestimmten Glaubenssatzes oder Rituals einer Gesellschaft herausfinden (vgl. Róheim, 1932: 320). Daher – so Róheim – könne man auch von der Analyse einzelner Individuen sprechen (vgl. Róheim, 1932: 320).

Außerdem legte er ganz klar bereits 1932 die Wichtigkeit der Gegenübertragung dar (man/frau beachte den historisch frühen Gebrauch). Nach Róheims Dafürhalten ist dabei die unanalyisierte Gegenübertragung noch schlimmer als die unanalyisierte Übertragung (vgl. Róheim, 1932: 314). Er legt dar: „Die Gegenübertragung ist bisher in der Literatur noch nicht genügend diskutiert worden, bildet aber einen ganz wesentlichen Faktor der Therapie. Unter `Gegenübertragung` verstehen wir die affektive Einstellung, die der Analytiker seinem Patienten gegenüber einnimmt. Sie ist die eines nachsichtigen Elternteils, mit einem Zuschuß von Identifizierung mit dem Kind, d.h. dem Patienten, ein Zuschuß, der ja auch bei den wirklichen Eltern niemals fehlt.“ (Róheim, 1932: 314)

## **5) Hauptteil: Freuds und Róheims Kulturtheorie im jeweiligen wissenschaftlichen Kontext**

Freud war Anhänger des Neo-Lamarckismus, einer Theorie, die davon ausging, daß sich Eigenschaften durch Umwelteinflüsse verändern können und daß diese Veränderungen vererbt werden können; die Neolamarckisten versuchten, ihre Theorie in die Evolutionstheorie zu integrieren. Heutzutage wird der Lamarckismus als Irrmeinung angesehen.

Werner Muensterberger – Ethnopschoanalytiker in den USA in der Tradition von Géza Róheim und dessen Nachlaßverwalter – verdeutlicht, daß Freud von Lamarck, Haeckel und Darwin beeinflusst gewesen sei, und zwar durch den Glauben an den einseitigen Prozeß der Höherentwicklung der Evolution (vgl. Muensterberger, 1974b: 54f.).

Freuds phylogenetische Kulturtheorie 1912/1913a in „Totem und Tabu“ lautet bekanntermaßen: ein starker Vater beherrscht die Urhorde und besitzt alle Frauen. Die heranwachsenden jungen Männer bzw. Söhne erschlagen und verzehren den Ur-Vater und ob der damit einsetzenden Schuldgefühle stellen



sie das Über-Ich auf. Um gemeinsam leben zu können, werden ebenso das Inzest-Tabu sowie das Exogamie-Gebot installiert<sup>11</sup>.

Für Freud ist die Kultur bestimmt durch den sozialen wie den biologischen Aspekt (vgl. Muensterberger, 1974a: 9). Die Kontrolle der Triebe ist die wichtigste Voraussetzung für jede Art der Interaktion. Interaktion selbst ist aufgrund physischer und psychischer Bedürfnisse notwendig. Dies bedingt somit die Sozialisation und Akkulturation des Menschen. Erstmals findet dies im Kontakt mit der Mutter (oder einer anderen Pflegeperson) statt. Mitbeeinflussend sind in diesem Prozeß jedoch milieubedingte Einstellungen und allgemein akzeptierte Normen der Umwelt. So wird bereits für den Säugling eine triebmäßige Beschneidung und Beschränkung des individuellen Lust- und Befriedigungsverlangens notwendig. In „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) nennt dies Freud die „Last der Kultur“.

Heutzutage wird die Idee, daß erworbene Eigenschaften vererbbar seien, als Irrglaube abgelehnt (vgl. Muensterberger, 1974b: 55).

Nun zu Géza Róheims Kulturtheorie: diese untergliedere ich artifiziell aufgrund von Róheims sich verändernden Ansichten in drei Phasen, wobei die Zäsuren nicht chronologisch eindeutig, aber inhaltlich begründet sind:

### **Róheims erste Phase – der phylogenetische Ansatz von Sigmund Freud:**

Diese war von ca. 1920-1934: zu dieser Zeit verfocht Róheim getreu der Theorie von Freud dessen phylogenetischen Ansatz der Kultur, sprich die Urhorden-Theorie. Die dreijährige Feldforschung dürfte dann den Wendepunkt zur zweiten Phase dargestellt haben.

### **Róheims zweite Phase – die ontogenetische Theorie des Ödipuskomplexes: die allgemeine Kulturtheorie**

Diese wird erstmals 1934 im Aufsatz „The Riddle of the Sphinx“ von Róheim aufgestellt. Damit beginnt er sich deutlich von Freud abzusetzen. Róheim stellt darin zwar nie genuin den Ödipuskomplex in Frage, dieser blieb für ihn zu jeder Zeit universell. Es durchlaufen also alle Menschen den ödipalen Konflikt,

---

<sup>11</sup> Eine ausführlichere Fassung der Freudschen Position finden wir auch in Róheim, 1940a: 246-255

allerdings wird der Ödipuskomplex erst in der individuellen Form durch das Kind in seiner Kultur - eben ontogenetisch – *erworben*. Daher handelt es sich bei Róheims Theorie um einen „ontogenetischen Universalismus“ (Schoene, 1966: 51). Die Theorie der Urhorde bleibt für ihn relevant. Daß der Urhordenkonflikt aber in die Psyche jedes Menschen transkulturell und –generationell übergeht, lehnt Róheim ab nun ab (Róheim, 1941a: 147f.).

**Eine Rechtfertigung der Urhordentheorie wäre für Róheim, daß die Urhorde zwar charakteristisch für die menschliche Vorgeschichte sei, jedoch nicht als *fons et origo* der humanen Kultur gelten könne (vgl. Róheim, 1941b: 11).** Denn wir wissen, daß „(...) die Oberhäupter primitiver Gemeinschaften das Inzestverbot durchbrachen und nach Ablauf einer bestimmten Zeit getötet wurden. Kein Baja-König regiert länger als vierzehn Jahre, dann wird er von seinem Sohn und Nachfolger getötet.“ (Róheim, 1930: 254 und 1974a: 32)

### **Róheims dritte Phase – die ontogenetische Theorie der Kultur und die verlängerte Kindheit: die spezielle Kulturtheorie des institutionellen Traumas**

Diese Theorie skizziert Róheim zwar schon ab ca. 1932, wird aber erst später wieder aufgegriffen. Der Ödipuskomplex wird nun als **die Ursache der Kultur** angesehen. Der Ödipuskomplex per se sei alles andere als kulturspezifisch, im Gegenteil: er sei genuin der Nährboden für das Entstehen der Kultur (vgl. Schoene, 1966: 64).

Róheims dritte Phase ist insofern von der zweiten zu differenzieren, als nun das biologische Faktum der Human-Retardierung in vielen Bereichen ins Augenmerk der Betrachtung gerät. Diese verlängerte Kindheit und die Angst vor Objektverlust bringen die Kultur des Menschen hervor.

**Róheim bleibt mit Freud einer Meinung, daß es eine Urhorde gab; er meint nun jedoch quasi als Ergänzung, daß die verlängerte Kindheit (also eine biologische Tatsache) das Entscheidende sei** (vgl. Róheim, [1944] 1948: 383). Damit ist Róheim am Ende einer Position, die die kulturtranszendierende, universale Ausstattung des Menschen in den Vordergrund stellt im Gegensatz zur umweltdeterminierenden Position. Für Róheim ist alles Kulturelle (Soziale) auf Psychisches (und daher Biologisches) zurückzuführen (vgl. Adler, 1993: 61).

Róheims Blickwinkel der **verlängerten Kindheit** impliziert eine verlangsamte Entwicklung im Vergleich zu den Tieren und daß die anatomische Entwicklung des Menschen in gewissen Bereichen permanent infantil bleibe: „ (...) die typisch menschliche Bedingung der Haare auf dem Kopf, jedoch wenig Behaarung am Körper ist ein temporärer Zustand bei den Menschenaffen, nämlich dem bei der Geburt. Die weiblichen Hymen sind vergleichbar mit dem Embryonalstadium des urino-genitalen Systems von niederen Säugetieren (vgl. Róheim, [1944] 1948: 389; Róheim, 1956: 8). Die lange Stillperiode bewirke, daß die Anzahl der Nachfahren des Menschen extrem eingeschränkt ist (vgl. Muensterberger, 1974b: 62f.). Diese Retardierungsthese des holländischen Anatomen Ludwig Bolk (vgl. Bolk, 1926) dienen Róheim als Beleg dafür, daß sich der Körper und die Sexualität des Menschen nicht synchron entwickeln. Die Sexualität des Kindes ist schon weit früher aufgeblüht als der Körper (man/frau denke an die sexuelle Stimulationsfähigkeit des Kindes) [vgl. Bolk nach Róheim, [1968] 1950a: 242]. Der Mensch ist also sexuell frühreif. Daher ist für Róheim die gesellschaftliche Repression der Sexualität nachvollziehbar (vgl. Robinson, 1969: 113). Mit Freud und gegen Wilhelm Reich akzeptiert Róheim diese Unausweichlichkeit der Repression als abverlangtes zivilisatorisches Opfer (vgl. Robinson, 1969: 114).

In „The Origin an Function of Culture“ (Róheim, 1943), wo der Autor seine neue Kulturtheorie offerierte, nimmt er als weiteres entscheidendes Novum die Zerstörung der Dual-Union des Kindes mit der Mutter ins Zentrum seiner Ideen. Dieses Trennungstrauma bedingt dann den Ödipuskomplex. Das Dilemma von eigener Entität und Teil der Mutter zu sein wird ja im Mutterleib am deutlichsten. Durch die verlängerte Kindheit wird dieser Prozeß der Loslösung erst verarbeitbar und auch so schwierig für den Menschen im Vergleich mit den anderen Tieren. Die Angst vor Objektverlust ist daher groß und ebenso der Wunsch, diesen nicht zu erleben. In den kulturellen Anstrengungen des Menschen wird für Róheim das Substitut für die Mutter sichtbar (vgl. Robinson, 1969: 116). **Im Gegensatz zu Freud, der die immer wiederkehrende Sühne des Vatemords als kulturstiftend ansah, ist es für Róheim die Kompensation des Verlustigwerdens der Mutter (oder der Angst davor).**

Verschiedene menschliche Gruppen verhalten sich sehr verschieden in der Eltern-Kind-Interaktion und so gibt es eine Reihe von Lösungen von Konflikten

im Umgang mit Kindern. Dies sind die von Róheim sogenannten „ontogenetischen Traumata“. Róheim meint, daß jede spezielle Kultur eine institutionelle Abwehr der für diese Kultur spezifischen Traumata darstellt. Dies sei die „vera causa“ einer Kultur (vgl. Zinser, 1977: 99).

Zur Illustration möchte ich einige Beispiele für diese Traumata anführen:

1. Die Mütter der zentralaustralischen Aborigines schlafen in der Nacht auf den nackten Buben wie die Männer auf den Frauen beim Koitus<sup>12</sup>. Daß der Junge hier dieselbe Position einnimmt, wie möglicherweise der Vater, wenn er mit der Mutter sexuell verkehrt, verdeutlicht nicht nur die ödipale Situation, sondern erweckt wieder Kastrationsängste. Lust und Unlust sind aneinander gekoppelt und es ist nicht leicht für das Ich und das Über-Ich, diese frühe Fixierung zu verdrängen. Die Kultur der Aborigines ist also geprägt von Reaktionsbildungen auf dieses Trauma. Die gelebte heterosexuelle Beziehung im Erwachsenenalter ist von seiten des Mannes geprägt von Sadismus, um diese durch die phallische Mutter bestimmte Kindheitssituation zu verdrängen. Dies wird auch in den Träumen der Australier und in den Riten, v.a. in den Initiationsriten sichtbar, wo die erwachsenen Männer symbolisch die Rolle der Frau einnehmen. So werden auch die Beschneidungswunde der Initiierten (hierbei wird zumeist subinzisiert, wobei ein Schlitz entlang des Penis gemacht wird, aus dem geblutet wird) und der beschnittene Penis selbst in den heiligen Gesängen als „Vagina“ bezeichnet (vgl. Róheim, 1932: 383, 432; Róheim, 1940b: 526-545; Róheim, [1944] 1948: 391).
2. Auf den Normanby-Inseln (Melanesien) nehmen die Väter die Genitalien der Buben und Mädchen in den Mund und sagen dazu: „Ich beiße, ich esse den Penis bzw. die Vagina“ (vgl. Róheim, 1932: 546 und Róheim, 1934: 162-165). Róheim meint, daß die Matrilinearität der Melanesier dort eine Reaktionsbildung auf dieses väterliche Trauma sein könnte, weil darin die „Flucht vor dem Vater“ begründet sei (vgl. Róheim, 1943: 39 in: Robinson, 1969: 106). An diesem Punkt ist die ontogenetische Theorie vollkommen losgelöst von der Annahme des kollektiv Unbewußten, zumindest was die kulturellen Unterschiede betrifft (vgl. Robinson, 1969: 106).
3. Auf Bali verhalten sich die Mütter ihren Kindern gegenüber schroff und hart. Die Kinder werden ganz offen genital und nicht-genital stimuliert, und dann wird

---

<sup>12</sup> siehe auch Róheim, 1940b: 526-545 und Róheim, 1932: 383, 432

diese Erregung harsch abgebrochen. Die Kinder erleben dabei große Unlust. So werden einem nicht saugen wollenden Säugling durch die Brustwarzen der Mutter die Lippen gekitzelt, zugleich gibt sich die Mutter desinteressiert und unbeteiligt. Sobald das Kind dann saugen möchte, übergibt die Mutter das Kind einer anderen Frau und droht verbal, das Kind alleine zu lassen. Sie sagt: „Ich gehe jetzt heim und lasse dich da!“ Die Mutter legt sogar andere Säuglinge an ihre Brust, um ihr eigenes Kind damit zu quälen. Im Zentrum des ontogenetischen Traumas steht für das Kind also die mütterliche Brust.

Wichtig zu bemerken ist, daß Róheim mit der Theorie der Kultur aber nicht allgemein die Kultur, sondern die je spezielle, einzelne und besondere Kultur meint (vgl. Schoene, 1966: 70). Und später reduziert er den Kulturanpruch auf die sogenannten „primitiven“ Kulturen (vgl. Zinser, 1977: 99). Für moderne Gesellschaften des Westens war es Róheim jedoch nicht möglich, generalisierbare ontogenetische Traumata und damit psychische Grundstrukturen zu finden (vgl. Zinser, 1977: 103).

Róheim verwehrt sich dagegen, daß es rationale oder „soziologische“ Gründe geben sollte, die es bedingen, daß wie oben zitiert die Eltern-Kind-Beziehung so unterschiedlich gehandhabt werden sollte. Für ihn sind auch verschiedene Konfliktlösungsmechanismen und die Wahl der Neurose oder die Persönlichkeitsstruktur a) von den Erfahrungen des Individuums und b) auch von konstitutionell-angeborenen Faktoren abhängig (vgl. Róheim, [1944] 1948: 390). Damit ist er mit Freud einverstanden, der auch schon von der Kombination von beiden ausging (vgl. Freud, 1912b: 364f., Freud, 1913: 442ff.). Daß sich dann jedoch die Individuen innerhalb derselben Ethnie unterschiedlich verhalten, ist für Róheim schwer erklärbar. Eine Erklärung ist die Konstitution als ultima ratio, welche sogar für Gruppen gelte (vgl. Róheim, 1974a: 37 f.).

Durch eine **verlängerte Kindheit** des Menschen sei dieser extrem empfindlich gegenüber Objektverlusten. Die Kultur versucht, diesen Objektverlust möglichst zu verhindern. „Es wurde ein großes Netz mehr oder weniger sinnvoller Versuche aufgebaut, den Menschen vor der Gefahr des Objektverlusts zu bewahren.“<sup>13</sup> (Peters, 1992: 100) Das Ich ist nicht stark genug gegen das Es,

---

<sup>13</sup> Róheim, 1943

daher sind spezielle Kontrollen notwendig (vgl. Fine, 1990: 468; damit geht er d'accord mit Freud).

**Für Róheim sei es so, „(...) daß kulturelle Phänomene in jedem Fall als Sublimierungen beziehungsweise Reaktionsbildungen infantiler Konflikte zu betrachten sind.“** (Róheim, 1974a: 32) bzw. „als Abwehrmechanismen gegen bestimmte libidinöse Strebungen“ (Róheim, 1943 in: Muensterberger, 1974b: 54). **Es ist also nicht so, daß die Kultur einer der Einflüsse ist, der die kindliche Erfahrung bestimmt, sondern umgekehrt: die kindlichen Erfahrungen beeinflussen die Kultur** (vgl. Róheim, 1974a: 33f.).

Für Róheim ist evident, daß der größte Teil der Kultur sich aus spielerischen und rituellen Handlungen entwickelt hat. „Der Grund für diese Aktivitäten liegt in der infantilen Situation, und sie bekommen zusätzlich einen Überlebenswert, indem sie einen Teil der Umwelt in die Bedürfnisse des Menschen assimilieren. Auf diesem Wege entsteht Kultur, also aus der Transformation von Es in Ich.“ (Róheim, 1974a: 42 f.)

Mit anderen Worten: durch die Sublimierung entstanden die Institutionen der Kultur/Zivilisation, wie der Handel, der Ackerbau, die Viehzucht... im Sinne von Freud in „Das Unbehagen in der Kultur“ (vgl. Freud, 1930a), wo dieser meint, daß durch den Triebverzicht und die Umwandlung von Triebenergie zivilisatorisch nützliche Tätigkeiten entstehen.

**Róheim vertritt somit nicht mehr die Vatermord-These, sondern sieht im allgemeinen Erlebnis der frühkindlichen Hilflosigkeit und der Abhängigkeit von erwachsenen Bezugspersonen das kulturbildende Moment** (vgl. Róheim, 1943 und 1950a). Róheim: „Zivilisation hat ihren Ursprung in der verlängerten Kindheit, und ihre Funktion ist Sicherheit.“ (Róheim, 1943: 100)

**Der unfertige Mensch erwirbt den Ödipus-Komplex** und bleibt zeitlebens relativ unfertig und hilflos. Nun flüchtet der Mensch aus der Auseinandersetzung mit der Umwelt in die Illusion der mutterleibähnlichen Phantasien, er schafft sich die Kultur. Kultur ist also Substitut zur Befriedigung einer Illusion (in: Schoene, 1966: 65, vgl. Róheim, 1944: 389f.).

[Zus.fassg:

## **Freud phylogenetische Theorie basierend auf der biologischen Annahme der transgenerationalen Tatsache des Urhordenkonflikts**

### **Róheim im Endeffekt ontogenetisch-psychologische Theorie:**

- **Es gibt den Ödipus**
- **Ödipuskomplex (Triangulierung) bedingt die Kultur**
- **Urhordentheorie abgelehnt**
- **Ontogenetische Traumata**
- **Verlängerte Kindheit dank Hilflosigkeit**
- **Angst vor Objektverlust]**

### **6) Versuch der kritischen Betrachtungsweise der Theorie von Róheim:**

#### **Kritik 1: Reduktionismus auf das Biologisch-Triebhafte und kein soziologisches Denken:**

Innerhalb der Ethnologie gibt es die Dichotomisierung von soziokulturellen versus psychischen Determinanten: so vertreten die Anhänger der „Culture and Personality“-Richtung der Ethnologie die Ansicht, daß Psychisches letztlich auf soziokulturellen Erklärungen basiere. Abram Kardiner, Psychoanalytiker und einer der Hauptvertreter der „Culture and Personality“-Anthropologie, war von der Bedeutung der Kultur überzeugt und sah diese wie im Henne-Ei-Problem als die Henne an und die Kindheitssituation als das Ei. Die Kultur forme das Individuum, egal was der Ursprung davon ist. Róheim hingegen sah es umgekehrt, die Kindheitssituation präge die Kultur (vgl. Róheim, [1944] 1948: 388). Er ist - wie oben gezeigt - der Ansicht, daß Soziokulturelles auf psychische Phänomene zurückgeführt werden könne. Genau das wirft Johannes Reichmayr Róheim vor, nämlich, daß seine ontogenetische Kulturtheorie reduktionistisch gewesen sei, da kulturelle Phänomene auf psychische und letzten Endes auf biologisch-triebhaft Ursachen zurückgeführt werden (vgl. Reichmayr, 1995: 46).

Mehrere Autoren kritisieren diese Position Róheims:

Robinson kritisiert, daß Róheim weder die ökonomischen, noch die soziologischen oder die religiösen Bedeutungen der Riten, Gebräuche, Mythen,

etc. andiskutierte. Daher bezeichnet Robinson Róheims Vorgehen als psychologischen Reduktionismus (vgl. Robinson, 1969: 83f.). An einer Stelle schreibt Róheim ganz in diesem Sinne: „A psychoanalytic view of culture is necessarily reductionist (reducing culture to psychology and even to biology)...“ (Róheim, 1950a: 452).

Manche Psychoanalytiker nach Róheim haben eine Gleichrangigkeit von psychogenetischer und kulturdeterministischer Position eingenommen (ich möchte an Devereux' Komplementaritätstheorie von Psychischem und Soziologischem<sup>14</sup> erinnern).

Durch die Ethnopsychoanalyse der jüngeren Generation gelang es, das Junktim dieser beiden Forschungsansätze zu wagen, weil es für die Ethnopsychoanalytiker zu kurz greift, einzig die variablen Lebensbedingungen der soziokulturellen Umgebung zu bedenken. Vielmehr gehört die intrapsychische Differenzierung – einhergehend mit der psychosexuellen Entwicklung – untersucht. Kurz gesagt: die unabdingbare Verzahnung von genetischer und soziokultureller Ebene sind für die Individuation des Kindes prägend. Damit wird erklärbar, warum sich interkulturell die Angehörigen einer Kultur von denjenigen einer anderen Kultur charakteristisch unterscheiden, auch wenn sie sich alle intrakulturell unterscheiden. Georges Devereux nannte ersteres das „ethnische Unbewußte“ (Devereux, 1974a: 71ff.) und letzteres das „individuelle Unbewußte“ (Devereux, 1974: 75f.). Für Werner Muensterberger ist für all diese Mechanismen die verlängerte Kindheit des Menschen entscheidend (darin trifft er sich wieder mit Róheim). Muensterberger sieht in jedem kulturellen Akt zwei divergente Tendenzen: einerseits ist darin immer eine objektorientierte Tendenz („Bindung-zur-Mutter“, Róheim, 1974a: 39) spürbar als Ausdruck der intensiven Angst vor dem Alleingelassenwerden und andererseits gibt es, wie Róheim sagt, einen „Weg-von-der-Mutter-Trend“). Wir sehen also, daß Róheims Ideen bis heute noch für manche Forscher Gültigkeit haben, auch wenn die Majorität dies nicht auf diese Weise nachvollzieht.

Róheim hat – wie vielfach belegbar – den Faktor der Gesellschaft in seiner ontogenetischen Theorie ausgeblendet. Ich fand lediglich eine Stelle, bezeichnenderweise in seiner letzten großen Monographie „Psychoanalysis and

---

<sup>14</sup> vgl. Devereux, 1984: 12



Anthropology“ (1950), wo er auch den ökonomischen Faktoren seinen Platz einräumt: „I think we must get used to a new kind of interpretation which combines the economic with the psychological.“ (Róheim, [1968] 1950: 376). Wir könnten also sagen, daß Róheim an seinem Lebensende eine gewisse Kehrtwende in seinem anti-soziologischen Diskurs macht und vorsichtig seine ontogenetische Kulturtheorie relativiert.

So meinen auch Erdheim/Nadig zu Róheim, daß es sich bei dieser sog. „kulturtheoretischen Tradition“ der Psychoanalyse, welche die Verknüpfung von Kulturtheorie und Fallgeschichte unternahm, um die Reduktion der sozioökonomischen Geschichte auf Triebgeschichte handelt. Arbeits- und Machtverhältnisse blieben ausgespart und lediglich die Mutter-Kind-Beziehung würden zum Ableiten kultureller Beziehungen herangezogen (vgl. Erdheim/Nadig, 1991: 196).

### **Kritik 2: Die „zweite Chance“ der Adoleszenz:**

Erdheim führt an diversen Stellen aus, daß die Adoleszenz eine enorme Chance bietet (ich erinnere an Kurt Eißler, 1958 mit der „zweiten Chance“). So schreiben Erdheim/Nadig: „Wäre das Individuum allein durch seine frühkindlichen Erfahrungen geprägt, so könnte man den Kulturwandel lediglich als Ergebnis katastrophaler Ereignisse verstehen.“ (Erdheim/Nadig, 1991: 195). Da Lernprozesse Grundlage der Kulturentwicklung sind und es in der Adoleszenz auch zu Lernprozessen kommt, prägen diese die Einstellung des Individuums zur Kultur. Dadurch können auch in der Familie angeeignete psychische Strukturen verflüssigt werden und neue Anpassungs- und Kulturformen entwickelt werden, die nicht auf die Familie zurückführbar sind (vgl. Erdheim, 1984: 277). Dieser schon von Freud genannte zweizeitige Ansatz der Sexualität (vgl. Freud, 1905) fehlt im Denken von Róheim gänzlich.

### **Kritik 3: Die Frage nach den abwesenden Mädchen:**

Róheim benutzt zwar nur selten explizit in seinen Theorien die Position des Knaben, er spricht jedoch mehr implizit von der männlichen Entwicklung. So schreibt er: „(...) in the mother we have the forerunner of all the goals we wish to achieve, in the father the prototype of all the opponents that will face us in adult life.“ (Róheim, 1950b: 219 in: Schoene, 1966: 62) Und im selben Aufsatz (vgl. Róheim, 1950b: 208) fügt der Autor an, daß die Situation des Mädchens sehr

viel komplizierter sei. Beim oben angeführten Beispiel für das ontogenetische Trauma der auf dem Buben schlafenden Mütter in Australien fehlt auch das weibliche Pendant. Möglicherweise wird also die Kulturentwicklung für Róheim lediglich aus der Sicht des Knaben und Mannes gedacht.

#### **Kritik 4: Die Kausalitätsfrage bezüglich der ontogenetischen Traumata:**

Für Róheim ist ja jedes Kind einer Kultur einem spezifischen Trauma ausgesetzt, was dann auch die Charakterisierung dieser Kultur ermögliche. Eine institutionelle Einwirkung habe quasi konzentrische Auswirkung auf das Individuum und die gesamte Kultur. Wir könnten also mit Róheim sagen, daß ein psychischer Faktor losgelöst von allen politischen, soziologischen, ökonomischen und ökologischen Determinanten traumatische und damit einzig die Kultur prägend sei. Das erscheint sowohl Wolfgang Schoene (vgl. Schoene, 1966: 75), als auch mir äußerst reduktionistisch und zweifelhaft.

#### **Kritik 5: die Gegenübertragung:**

Obwohl Róheim selbst bereits 1932 von der Wichtigkeit der Gegenübertragung schreibt, hat er sie in der Feldforschung nur sehr marginal eingesetzt (vgl. Krafczyk, 1978: 82 in: Adler, 1993: 73). Er offeriert fast nirgendwo explizit seine Gegenübertragung und er scheint sie nicht als Erkenntnisinstrument zu nützen. Matthias Adler konstatiert dann auch (vgl. Adler, 1993: 72f.), daß Róheim methodisch nicht psychoanalytisch vorging, weil er die Deutungen seinen Informanten nicht vorlegte. Zinser nennt Róheims Methode „ethnologische Feldforschung (...), welche durch psychoanalytische Theorien und Fragestellungen geleitet war“, da er seine Subjektivität nur äußerst begrenzt in die Beziehung mit den Informanten einbrachte (vgl. Zinser, 1977: 7).

#### **Kritik 6: Analyse?**

Wenn Róheim 1932, also unmittelbar nach seiner Forschungsreise, meinte, man könne bei seiner Technik von der Analyse einzelner Individuen sprechen, muß ich eindringlich widersprechen. Ich denke dabei daran, daß er den Informanten keine Deutungen vorlegte. Und die Umdrehung, daß er den Informanten Nahrungsmittel für ihre Zeit gab, indiziert doch ein Abhängigkeitsverhältnis. Wie kann das eine Abwehr- und Widerstandsanalyse ermöglichen?

**(ausbeuterische Beziehungsstruktur)****7) Ein paar Gedanken zu Róheims Verschwinden innerhalb der Psychoanalyse:**

1) Dieses könnte durch die starke Präsenz der Ich-Psychologie und die Neopsychoanalyse (Stichwort Ich-Anpassung) und der verschwindenden Bedeutung der Trieb-Psychologie zumindest protegiert worden sein. Dadurch wurden seine Forschungen weniger beachtet. Außerdem geriet die Psychoanalyse in den späten Fünfziger-Jahren immer mehr in Mißkredit.

2) Seine Theorien waren ethnologisch nicht haltbar. So blieb er innerhalb der Ethnologie ein Außenseiter und wird heute nicht mehr rezipiert.

3) Der Mainstream der Psychoanalytiker in den 40er-Jahren war in puncto ethnologischem Forschungsdesign mit Kardiner und Linton einverstanden, also in Untersuchungen zum National- und Kulturcharakter involviert. Außerdem war die Blütezeit der amerikanischen Ethnologie und der Ethnopsychoanalyse mitten in den 50er- und 60er-Jahren. Róheim, der ja 1953 starb, war als Vorläufer hierbei untergegangen, er konnte von der allgemeinen Anerkennung nicht mehr profitieren (vgl. Kilborne, 1997/98: 44).

4) Im Gefolge der aufkommenden Ethnopsychoanalyse wurde u.a. durch Devereux, der sich allerdings als Anhänger Róheims betrachtete, in vielen Punkten weit über Róheim Hinausreichendes entwickelt. Daher waren Róheims Gedanken auch im Laufe der Zeit veraltet.

5) Róheims Nähe zur englischen Schule von Melanie Klein war vermutlich auch nicht förderlich für seine Reputation innerhalb der psychoanalytischen Community. Er nutzte Kleinianische Theorien vielfältig, war aber kein Kleinianer. Er behielt ihr gegenüber immer eine wohlwollend-kritische Distanz (vgl. Róheim, [1944] 1948: 387).

### **8) Zum Abschluß:**

Róheim blieb bis zu seinem Tod 1953 der maßgeblichste Exponent der psychoanalytischen Ethnologie. Hans-Jürgen Heinrichs meint, daß Róheim „der erste berufene Ethno-Psychoanalytiker“ gewesen sei (Heinrichs, 1993: 371).

Auch ich sehe Géza Róheim als ersten Ethnopschoanalytiker, der als wahrhaft kühner Pionier auch manches übertrieb und reduktionistisch wurde; **dies ist allerdings aus der Sicht des beginnenden 21. Jahrhunderts einfach darzustellen, wo wir auf vielen Gebieten dank vieler Erfahrungen unser Wissen vertiefen konnten.** Ich möchte Róheim gerne das Recht zugestehen, als Bahnbrecher und Nestor der Ethnopschoanalyse, und hier ähnlich Freud selbst, einiges ausprobiert und neu gedacht zu haben.

Zum Schluß möchte ich Ihnen in guter psychoanalytischer Manier eine Anekdote vorbringen: Als ich vor einigen Jahren auf Róheim stieß, war ich in Analyse, arbeitete an meinem Studienabschluß und erzählte meinem Analytiker von diesem Mann, den heutzutage anscheinend nicht allzu viele mehr kennen. Selbstverständlich kannte er ihn und er glaubte zu wissen, daß Róheim der Analytiker eines bekannten Salzburger Sexualwissenschaftlers, von Ernest Borneman, gewesen sei; eine Vermutung, die ich später im Rahmen der Arbeit an diesem Referat belegen konnte<sup>15</sup>. Es ist anzunehmen, daß Róheim, der ja höchst interessiert an der Sexualität war, seinen Analysanden Borneman in dieser Hinsicht beeinflußt und/oder bestärkt hat.

Somit gelangen wir heute Abend von den Anfängen der Psychoanalyse über die Anfänge der Menschheit und der Kultur bis (fast) zur Gegenwart der Salzburger Psychoanalyse.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

---

<sup>15</sup> Siehe dazu: Studentengruppe „Festschrift“ der Universitäten Marburg und Bremen in: Standow, Sigrid (Hrsg.): Ein lüderliches Leben. Portrait eines Unangepaßten. Festschrift für Ernest Borneman zum achtzigsten Geburtstag. Der grüne Zweig. o.J. Borneman, so wird berichtet, hat „(...) bei Géza Róheim das Studium der Psychoanalyse (...) [aufgenommen, TR]“ (Studentengruppe..., o.J.: 22).

**Literatur:**

- Adler, Matthias (1993): Ethnopsychanalyse. Das Unbewußte in Wissenschaft und Kultur. Schattauer. Stuttgart/New York.
- Balint, Michael (1954): „Obituary of Géza Róheim“ In: International Journal of Psychoanalysis, 35: 434-436
- Bibring, Edward (1937): „Report of the International Training Commission“ In: Bulletin of the International Psychoanalytical Association, 18
- Bolk, Ludwig (1926): Das Problem der Menschwerdung. Jena
- Devereux, Georges (1984<sup>2</sup>): Ethnopsychanalyse. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Orig. 1972 in franz., 1978 in deutsch)
- Devereux, Georges (1974): „Normal und anormal. Die Schlüsselbegriffe der Ethnopsychiatrie“ in: Muensterberger, Werner (Hrsg.): Der Mensch und seine Kultur. Psychoanalytische Ethnologie nach „Totem und Tabu“. Kindler, München, (Orig. 1969 in franz.).
- Eißler, Kurt (1958): „Bemerkungen zur Technik der psychoanalytischen Behandlung Pubertierender nebst einigen Überlegungen zum Problem der Perversion“ in: Psyche, XX: 869
- Erdheim, Mario (1984<sup>2</sup>): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit: eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß. Zitiert nach Frankfurt am Main, (Original 1982).
- Erdheim, Mario und Maya Nadig (1991): „Ethnopsychanalyse“ in: Blum, Eva Maria, Marion Baumgart, Jutta Sippel-Süsse, Cornelia Wegeler und Roland Apsel (Hrsg.): Ethnopsychanalyse 2. Herrschaft, Anpassung, Widerstand. Brandes und Apsel, Frankfurt am Main.
- Fine, Reuben (1990<sup>2</sup>): The History of Psychoanalysis. New Expanded Edition. Continuum New York. (1. Aufl. 1979).
- Freud, Sigmund (1905): „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“. GW V. Fischer. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1912b): „Zur Dynamik der Übertragung“. GW VIII. Fischer. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1912/13a): „Totem und Tabu“. GW IX. Fischer. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1913): „Die Disposition zur Zwangsneurose“. GW VIII. Fischer. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1927): „Die Zukunft einer Illusion“. GW XIV. Fischer. Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1930a): „Das Unbehagen in der Kultur“. GW XIV. Fischer. Frankfurt am Main.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1981): „Über Ethnopsychanalyse, Ethnopsychiatrie und Ethno-Hermeneutik“ in: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): Grundfragen der Ethnologie. 1981, Reimer, Berlin.
- Kapusi, Gyula (1997/98): „Géza Róheim, the therapist“ in: Ferenc Erös and Júlia Vajda (Hrsg.): east central europe 24-25, Schlacks-Verlag, USA.
- Kilborne, Benjamin (1997/98): „Róheim and psychoanalytic anthropology in the united states“ in: Ferenc Erös and Júlia Vajda (Hrsg.): east central europe 24-25, Schlacks-Verlag, USA.

- Krafczyk, P (1978): Psychoanalyse und Ethnologie: eine wissenschaftshistorische und methodologische Analyse, Berlin.
- La Barre, Weston (1966): „Géza Róheim, 1891-1953, Psychoanalysis and Anthropology“ in: Alexander, Franz et al.: Psychoanalytic Pioneers, Basic Books, New York
- Lück, Helmut und Elke Mühlleitner (1993): Psychoanalytiker in der Karikatur. Quintessenz, München.
- Meiser, Ute (1995): „Subjektivität und Setting im Forschungsprozeß“ in: Apsel, Roland (Hrsg.): Ethnopsychanalyse 4, Brandes & Apsel, Frankfurt am Main.
- Muensterberger, Werner (1974a<sup>2</sup>): „Über die kulturellen Grundlagen der individuellen Entwicklung“ in: Muensterberger, Werner (Hrsg.): Der Mensch und seine Kultur. Psychoanalytische Ethnologie nach „Totem und Tabu“. Kindler, München (1. Auflage 1969) .
- Nadig, Maya (1986): „Zur ethnopsychanalytischen Erarbeitung des kulturellen Raums der Frau“ in: Psyche, 40, 3: 193-219.
- Parin, Paul (1978a<sup>2</sup>): Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika. Frankfurt am Main, (1. Auflage 1971).
- Parin, Paul (1978b): „Der Widerspruch im Subjekt“. Europäische Verlagsanstalt. Hamburg
- Peters, Uwe Henrik (1992): Psychiatrie im Exil. Die Emigration der dynamischen Psychiatrie aus Deutschland 1933-1939. Kupka, Düsseldorf.
- Reichmayr, Johannes (1995): Einführung in die Ethnopsychanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden. Fischer, Frankfurt am Main.
- Robinson, Paul (1966): The Freudian Left. Harper & Row, New York.
- Róheim, Géza (1923): „Heiliges Geld in Melanesien“ in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, IX
- Róheim, Géza (1930): Animism, Magic and the Divine King. Kegan Paul, Trench, Trubner. London.
- Róheim, Géza (1932): „Die Psychoanalyse primitiver Kulturen“ in: Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, XVIII, Sonderheft „Ethnologie“, Heft 3 / 4
- Róheim, Géza (1934): „The Evolution of Culture“ in: International Journal of Psychoanalysis, XV: 387-418
- Róheim, Géza (1934): The Riddle of the Sphinx. London.
- Róheim, Géza (1940a): „Freud and Cultural Anthropology“ in: Psychoanalytical Quarterly, 9: 246-255
- Róheim, Géza (1940b): „Society and the Individual“ in: Psychoanalytical Quarterly, 9: 526-545
- Róheim, Géza (1941a): „The Psycho-Analytic Interpretation of Culture“ in: International Journal of Psycho-Analysis. 22, 147-169
- Róheim, Géza (1941b): „Die psychoanalytische Deutung des Kulturbegriffs“. in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago. XXVI
- Róheim, Géza (1943): The Origin and Function of Culture. Nervous and Mentals Disease Monographs, New York.

- Róheim, Géza (1948a<sup>3</sup>): „Psychoanalysis and Anthropology“ in: Lorand, Sándor (Hrsg.): „Psychoanalysis today“, International Universities Press, New York (1. Auflage 1944)
- Róheim, Géza (1949): „Technique of Dream Analysis and Field Work in Anthropology“ in: Psychoanalytical Quarterly, 18: 471-479.
- Róheim, Géza (1950b): „The Oedipus Complex, Magic and Culture“ S. 173-228 in: Psychoanalysis and Social Sciences. New York, Bd. II
- Róheim, Géza (1956): „The Individual, the Group and Mankind“ in: Psychoanalytical Quarterly, 25: 1-10
- Róheim, Géza (1968): Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious. International Universities Press. New York. (1. Auflage 1950a)
- Róheim, Géza (1974a): „Kultur in psychoanalytischer Sicht“ in: Muensterberger, Werner (Hrsg.): Der Mensch und seine Kultur. Psychoanalytische Ethnologie nach „Totem und Tabu“. Kindler, München (1. Auflage 1969).
- Róheim, Géza (1974b): „Traumanalyse und ethnologische Feldforschung“ in: Muensterberger, Werner (Hrsg.): Der Mensch und seine Kultur. Psychoanalytische Ethnologie nach „Totem und Tabu“. Kindler, München (1. Auflage 1969)
- Studentengruppe „Festschrift“ der Universitäten Marburg und Bremen: in: Standow, Sigrid (Hrsg.): Ein lüderliches Leben. Portrait eines Unangepaßten. Festschrift für Ernest Borneman zum achtzigsten Geburtstag. Der grüne Zweig. o.J.
- University of California (1995): Register of the Géza Róheim Papers, 1929-1953. Geisel Library, Mandeville Special Collections Library, San Diego.  
([www.orpheus.ucsd.edu/speccoll/findaids/social\\_sci/Róheim](http://www.orpheus.ucsd.edu/speccoll/findaids/social_sci/Róheim))
- Schoene, Wolfgang (1966): Über die Psychoanalyse in der Ethnologie. Fr. Wilh. Ruhfus, Dortmund.
- Zinser, Hartmut (1977): Mythos und Arbeit. Studien über psychoanalytische Mytheninterpretation am Beispiel der Untersuchungen Géza Róheims. Heymann, Wiesbaden.

Róheim, 1974a = Róheim, 1941a (the psa interpret. Of culture) =1941b !!!!!