



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine
Identitätsfindung durch biographische Prozesse

Ein Aktionsforschungsprojekt

Verfasserin

Julia K. Hatzoglos

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, November 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Priv. Doz. Mag. Dr. Gerhard Tucek

Für meine Eltern

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| Vorwort | 6 |
| 1. Die Erfassung des Themas und mein persönlicher Zugang | 7 |
| 1.1. Fragestellung..... | 8 |
| 1.2. Aufbau der Arbeit | 9 |
| | |
| 2. Die Aktionsforschung / Praxisforschung | 11 |
| 2.1. Kurt Lewin als Begründer der <i>action research</i> und weitere Entwicklungen | 11 |
| 2.2. Sol Tax und die Aktionsethnologie (<i>Action Anthropology</i>)..... | 13 |
| 2.3. Henri Desroche und die französische Variante der Aktionsforschung (<i>recherche-action</i>) | 14 |
| 2.4. Grundgedanken und besondere Merkmale der Aktionsforschung / Praxisforschung..... | 14 |
| 2.5. Wie funktioniert die <i>recherche-action</i> ? | 16 |
| 2.6. Kritik an der Aktionsforschung..... | 17 |
| 2.7. Persönliche Eindrücke..... | 18 |
| 2.8. <i>Images</i> als weiterführende Methode in meinem AF – Prozess..... | 19 |
| | |
| 3. Die Ethnopschoanalyse | 20 |
| 3.1. Die Verbindung der Psychoanalyse mit der Ethnologie..... | 20 |
| 3.1.1. Malinowski: Ist der Ödipuskomplex universell? | 22 |
| 3.1.2. Géza Róheim: Eine psychoanalytische Herangehensweise, um Kultur zu interpretieren..... | 23 |
| 3.1.3. Die Culture and Personality School..... | 23 |
| 3.1.4. Georges Devereux und sein interdisziplinärer Ansatz: „meta-kulturelle Psychologie“ / „trans-ethnographische Sicht“ | 24 |
| 3.2. Die Entstehung der Ethnopschoanalyse im deutschsprachigen Raum | 25 |
| 3.2.1. Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy und Fritz Morgenthaler als BegründerInnen der Ethnopschoanalyse | 26 |
| 3.2.2. Weitere aktuelle ethnopschoanalytische Entwicklungen | 27 |
| 3.3. Einige Konzepte in der Ethnopschoanalyse | 28 |
| 3.3.1. Der Begriff ‚Kultur‘ in der Ethnopschoanalyse | 28 |
| 3.3.2. Der Begriff ‚Identität‘ in der Ethnopschoanalyse..... | 30 |
| 3.3.3. Der Begriff ‚Empathie‘ in der Ethnopschoanalyse | 31 |

| | |
|---|-----------|
| 3.4. Selbstreflexion innerhalb der Forschung | 32 |
| 4. Die Anwendung theoretischer Konzepte im Projekt der Aktionsforschung . | 34 |
| 4.1. Die Bindungstheorie (Bowlby) | 34 |
| 4.2. <i>Der 3. Raum</i> von Homi K. Bhabha | 37 |
| 4.3. Die systemische Familientheorie | 40 |
| 4.4. Das Habituskonzept von Pierre Bourdieu..... | 43 |
| 4.5. Das biopsychosoziale Modell | 45 |
| 4.6. Der „weiche Universalismus“ Gringrichs | 48 |
| 5. Das Aktionsforschungsprojekt: „Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse.“ | 50 |
| 5.1. Auf der Suche nach meinem Thema und der forschungsleitenden Fragestellung..... | 50 |
| 5.2. Im Feld der Aktionsforschung: Ablauf und Arbeitsweise | 53 |
| 5.2.1. Möglicher Ablauf und Arbeitsweisen vor und während dem empirischen Prozess | 53 |
| 5.2.2. Tatsächlicher Ablauf und Arbeitsweisen während und nach dem empirischen Prozess..... | 54 |
| 5.3. Die Rahmenbedingungen..... | 55 |
| 6. Im Aktionsforschungsprozess | 56 |
| 6.1. Biographische Prozesse – Teil 1 | 56 |
| 6.1.1. Die Bindung zu meinen Eltern..... | 57 |
| 6.1.2. Persönliche kulturelle Bilder von meinen Eltern | 62 |
| 6.1.2.1 Kleiner Exkurs – Gefühle von Fremdheit und Unsicherheit in griechischen Kontexten | 67 |
| 6.1.3. Persönliche kulturelle Frauen- und Männerbilder..... | 67 |
| 6.1.4. Auszug meiner Familienhistorie und im Kontext der Gegenwart – ein systemischer Ansatz | 71 |
| 6.1.4.1. Das Genogramm: Eine graphische Darstellung der Familienstruktur | 73 |
| 6.1.4.2. Recherche im Wiener Stadt- und Landesarchiv..... | 77 |
| 6.1.4.3. Bilder meines Vaters und die Beziehung zu seinen Eltern..... | 78 |
| 6.1.4.4. Bilder meiner Mutter und die Beziehung zu ihren Eltern | 79 |

| | |
|--|------------|
| 6.1.4.5. Zwischenanalyse 1 – Wissen als kulturelles Kapital | 80 |
| 6.1.4.6. Zwischenanalyse 2 – Ein Defizit an Grundbedürfnissen / Bindungen | 84 |
| 6.1.4.7. Zwischenanalyse 3 – Drang nach Individualität des Individuums (von Frau und Mann) | 85 |
| 6.1.5. Subjektive Bestimmung des Phänomens <i>Wohlbefinden</i> | 92 |
| 6.2. Biographische Prozesse – Teil 2 | 95 |
| 6.2.1. Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung I‘ | 96 |
| 6.2.2. Besondere Prozesse persönlichen Leids | 98 |
| 6.2.2.1. Die Begegnung mit dem Tod und das Phänomen Trauer in Verbindung mit Angst..... | 99 |
| 6.2.2.2. Wenn Trauer und Angst sich berühren..... | 101 |
| 6.2.3. Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung II‘ | 104 |
| 6.2.4. Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung III‘ | 108 |
| 6.2.5. Eine kurze Analyse meiner Erfahrungen mit Wohlbefinden anhand des biopsychosozialen Modells | 114 |
| 6.2.6. Weitere „Momentaufnahmen“..... | 117 |
| 7. Von speziellen Erfahrungen zu allgemeinen Aussagen – eine Analyse unter der Verwendung des „weichen Universalismus“ (Gingrich) | 118 |
| 7.1. Meine Biographie – ‚das Einzelne / Singuläre‘ | 118 |
| 7.2. Ich als Mensch im historischen Kontext – ‚das Allgemeine / Generelle‘ | 119 |
| 7.3. Bi-kulturelle Erfahrungen – ‚das Besondere / Spezielle‘ | 121 |
| 8. Beantwortung der Forschungsfrage, Ergebnisse und weiterführende Diskurse | 124 |
| 8.1. Beantwortung meiner Forschungsfrage | 124 |
| 8.2. Ergebnisse | 134 |
| 8.3. Anregungen zu weiterführenden und ergänzenden Forschungsdiskursen... | 135 |
| Literaturverzeichnis..... | 136 |
| Urlographie | 143 |
| Abbildungen..... | 153 |
| Zusammenfassung..... | 154 |
| Abstract..... | 155 |

„Beziehung ist der Spiegel, in dem wir uns selbst so sehen, wie wir sind“ Krishnamurti

Vorwort

Die vorliegende Diplomarbeit entstand im Zuge eines Aktionsforschungsprojektes, welches sich über einen Zeitraum von einem Jahr erstreckte. Das gewählte Thema ergab sich im Endeffekt durch die Reflexionsgespräche mit meinem wissenschaftlichen Betreuer. Der Inhalt bezieht sich auf bi-kulturelle und identitätsstiftende Erfahrungen, welche in einem autobiographischen Prozess abgehandelt sind.

In diesem Sinne möchte ich meinen Dank aussprechen, der insbesondere meinem wissenschaftlichen Betreuer Priv. Doz. Mag. Dr. Gerhard Tucek, meiner Kunsttherapeutin Barbara Güpner-Planner, meinem holopathischen Arzt Medizinalrat Dr. Maher Damen-Barakat sowie meiner Schwester Alice gilt. Weiters bin ich meinen Freundinnen/Freunden, Wegbegleitern, Studienkolleginnen/Studienkollegen und den Lehrenden der Universität Wien für ihre Unterstützung dankbar. Mein Dank gilt nicht zuletzt auch meiner Familie, die mich zu dieser Arbeit inspiriert hat.

Die genderspezifischen Formulierungen dieser Thesis werden geschlechtsneutral gehalten, indem ein Wort beide Geschlechter meint – wie zum Beispiel die „ForscherInnen“.

Anmerkungen beziehungsweise Ergänzungen werden durch Fußnoten markiert.

1. Die Erfassung des Themas und mein persönlicher Zugang

„Himmel und Erde waren geschaffen: das Meer wogte in seinen Ufern und die Fische spielten darin; in den Lüften sangen die Vögel; der Erdboden wimmelte von Tieren. Aber noch fehlte ein vernunftbegabtes Geschöpf. Da stieg Prometheus zur Erde hernieder, ein Sohn des alten Göttergeschlechts, das von Zeus entthront worden war. Er wusste wohl, dass im Erdboden der Same des Himmels schlummerte; darum knetete er Ton mit Wasser und formte daraus ein Gebilde nach dem Ebenbild der Götter. Um sein Gebilde zu beleben nahm er von den Tierseelen gute und böse Eigenschaften und schloss sie in die Brust des Menschen ein. Unter den Himmlischen hatte er eine Freundin, Athene, die Göttin der Weisheit, eine Tochter des Zeus. sie blies den halbeseelten Gebilden den göttlichen Atem ein. So entstanden die ersten Menschen und bevölkerten die Erde“¹(Griechische Sagen: Prometheus).

Schon in meiner Kindheit hegte ich großes Interesse in Bezug auf den Menschen und das, was oder wer er ist. Folglich beschäftigte ich mich stark auch damit, wer ich wohl sein würde. Bin ich ein Kind, ein Mädchen, eine Tochter, eine Schülerin, eine Fremde? Ich vertraute meinen Eltern und hoffte auf Antworten. Dennoch verspürte ich innerlich eine Zerrissenheit. Ich hatte schon früh den Verdacht, dass etwas (mit mir) nicht stimmte. So dachte ich. In mir festigten sich auf emotional-kognitiver Ebene griechische sowie österreichische Einflüsse. Wohin gehöre ich? Wer bin ich (durch wen)? Wer kann mir helfen, es zu begreifen? Es fühlte sich an wie ein Warten (im Warteraum). Diese Ungewissheit löste ein unangenehmes Gefühl in mir aus, dass mit Unsicherheit zu tun hatte.

In der Gegenwart möchte ich herausfinden, welche Theorien es dazu gibt.

Mein Thema entstand unter der methodischen Verwendung der Aktionsforschung, welche ich durch meinen wissenschaftlichen Betreuer Priv. Doz. Mag. Dr. Tucek kennenlernen durfte. Die Subjektivität des/der ForscherIn steht hier bekanntermaßen

¹ Zitiert nach HP Kerber www 2011.

im Vordergrund. Dennoch hatte ich noch keine Klarheit darüber, was Aktionsforschung ausmachte.

Im Zuge dieser Arbeit befasste ich mich mit den Begriffen Kultur, Identität und Wohlbefinden. Daher mein Titel: **„Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse“**.

Die Identitätsfindung werde ich durch drei konkrete Beziehungen (I,II,III) beschreiben. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass sich diese Beziehungen in meinem Kontext der wissenschaftlichen Auseinandersetzung auf meine Fragestellung beziehen. Es versteht sich, dass ich allgemein mehrere (konkrete) Beziehungen zu anderen Menschen führte beziehungsweise führe. Wenn ich in dieser Arbeit von „konkreten Beziehungen“ spreche, meine ich immer nur eine von den drei genannten. Ich habe mit allen drei Personen persönlichen Kontakt aufgenommen, um mit ihnen inhaltlich abzuklären, was ich veröffentlichen darf.

1.1. Fragestellung

Nach einigen Veränderungen der Fragestellungen, kam ich anhand der Reflexionsgespräche mit meinem wissenschaftlichen Betreuer zur folgenden Forschungsfragen:

„Was sind meine Bilder von Kultur, Identität bzw. Wohlbefinden und wie wurden diese konstruiert/erfahren?“

Mein Anliegen ist es zu erfahren, wie ich diese Begriffe für mich erfahren und oder diese konstruiert habe. Gleichzeitig ist es mir wichtig zu erkennen, welche Rolle ‚Beziehung‘ in diesem Zusammenhang spielt.

Was sind meine Bilder von Kultur?

Was sind meine Bilder von Identität?

Was sind meine Bilder von Wohlbefinden?

Wie wurden diese (Bilder) konstruiert?

Wie wurden diese (Bilder) erfahren?

Diese Fragen lassen auf vergangene und gegenwärtige (biographische) Prozesse schließen. Meine persönlichen Ergebnisse möchte ich auf eine Ebene von allgemeinen Aussagen abstrahieren. Wie sehen meine erlebten Phänomene im Kontext der Allgemeinheit (universell) aus?

Vorweg möchte ich erwähnen, dass ich den Aspekt meiner sexuellen Identität als Frau (der eine wesentliche Rolle in diesem Zusammenhang – wenn es um Identität geht – spielt) nicht ausreichend in meine Arbeit mit einfließen lassen werde. Der Grund ist ein persönlicher und bedarf womöglich einer gesonderten Auseinandersetzung.

1.2. Aufbau der Arbeit

Nachdem das Thema meiner wissenschaftlichen Arbeit vorgestellt, der persönliche Zugang erklärt und die forschungsleitende Fragestellung eruiert wurde, folgt in Kapitel 2 die Beschreibung der Methode Aktionsforschung. Hier wird der Praxisbezug klar erkennbar.

In Kapitel 3 befasse ich mich mit der theoretischen Verortung dieser Thesis, im Bereich der Ethnopschoanalyse. Es wird auf die Geschichte, theoretische Konzepte und methodische Herangehensweisen Bezug genommen.

Die Anwendung theoretischer Konzepte im Projekt der Aktionsforschung erfolgt in Kapitel 4. Folgende Theorien werden beschrieben: die Bindungstheorie (Bowlby), der 3. Raum von Homi K. Bhabha, die systemische Familientheorie, das Habituskonzept von Pierre Bourdieu, das biopsychosoziale Modell und der ‚weiche‘ Universalismus von Gingrich.

Das Aktionsforschungsprojekt wird in Kapitel 5 dargestellt. Dies betrifft die Suche nach dem Thema und der forschungsleitenden Fragestellung. Ebenfalls werden der Ablauf, die Arbeitsweisen und die Rahmenbedingung erklärt.

Kapitel 6 bildet den Kern dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung, da es den Aktionsforschungsprozess selbst behandelt. Dieser wird in zwei biographische Prozesse eingeteilt, welcher einer Chronologie folgt. Im biographischen Prozess Teil 1 steht der Bezug zur Familie (vor allem zu den Eltern) im Vordergrund. Diese Phase betrifft die frühe Kindheit sowie das Jugendalter. Der biographische Prozess Teil 2 besteht vorwiegend aus der Identitätsgründung durch konkrete Beziehungen und einem besonderen Prozess des persönlichen Leidens.

Von den eigenen persönlichen Erfahrungen wird der Bogen zu allgemeinen Aussagen gespannt, was in Kapitel 7 – mit Hilfe des ‚weichen‘ Universalismus – näher betrachtet werden kann.

Die Schlussfolgerungen und Ergebnisse der gesamten Thesis werden in Kapitel 8 zusammengefasst. Hier fließt auch die Beantwortung der Fragestellungen hinein.

2. Die Aktionsforschung / Praxisforschung

In meiner wissenschaftlichen Arbeit habe ich als Methode die französische Richtung der Aktionsforschung (*recherche-action*) verwendet. Diese lernte ich erst durch meinen wissenschaftlichen Betreuer kennen.

Die folgenden Seiten befassen sich der Reihe nach mit:

- Kurt Lewin als Begründer der *action research* und weiteren Entwicklungen
- Sol Tax und der Aktionsethnologie (*Action Anthropology*)
- Henri Desroche und der französischen Variante der Aktionsforschung (*recherche-action*)
- Grundgedanken und besonderen Merkmale der Aktionsforschung / Praxisforschung
- Wie funktioniert Aktionsforschung?
- Persönlichen Eindrücken

2.1. Kurt Lewin als Begründer der *action research* und weitere Entwicklungen

„Die heute in der Erziehungswissenschaft gebräuchlichen Begriffe Handlungs-, Aktions- und Tatforschung sind synonyme Übersetzungen des Begriffes "action research", den Kurt Lewin geprägt hat“ (HP Stangl www 2011).

Anfang der 1930er Jahre wurde die Aktionsforschung (*action research*) durch amerikanische Ansätze der Feldforschung von Kurt Lewin entwickelt (vgl. Prieler-Woldan 1996:21). Sie stellt eine besondere Verfahrensweise dar, um Kenntnisse über und gleichzeitige Beeinflussung von sozialen Systemen zu erlangen (vgl. Hart / Bond 2001:24). Für Lewin stand immer das „Handeln“ / „Tun“ im Vordergrund. So versuchte er in den USA der 1940er Jahre Gruppen und Institutionen zu helfen, welche Probleme hatten und diese alleine nicht lösen konnten. Er stellte drei gezielte

Fragen: Wie ist die derzeitige Lage? Wo liegen die Gefahren? Und vor allem, was wollen wir tun? Zur Beantwortung jener Fragen reiche eine empirische Analyse nicht aus. Hier steht eine (Tat-)Forschung des sozialen Handelns im Vordergrund, wobei produktive Arbeitsgruppen gebildet werden (HP Hanns-Jörg Sippel www 2011).

Die AF² besitzt demnach folgende Merkmale (HP Stangl www 2011):

- Problemstellungen entwickeln sich aus konkreten Missständen einer sozialen Gruppe.
- Datenerhebung wird als Teil des sozialen Prozesses betrachtet sowie interpretiert.
- Der Forscher gibt seine Distanz zum Forschungsobjekt auf und beeinflusst die soziale Gruppe.
- Auch die Gruppenmitglieder geben die Rolle der beforschten Objekte auf und nehmen aktiv an Diskussionen, Datenerhebungen und Auswertungen teil.

Ende der 1960er Jahre fiel das Konzept der Aktionsforschung auch im deutschsprachigen Raum auf Interesse. Es stand im Zusammenhang mit der Bildungsreform und der Studentenbewegung. In diesem Zusammenhang wird auch die Bezeichnung Handlungsforschung verwendet. Der Versuch besteht darin, dass zwischen WissenschaftlerInnen, PraktikerInnen als auch Betroffenen durch kooperative Problemlösung Theorie und Praxis füreinander nutzbar gemacht wird. Es wird versucht, sich durch theoriegeleitetes soziales Handeln auf das Feld einzulassen und in einen Dialog mit den PraktikerInnen zu treten, um so Veränderungen gemeinsam einleiten zu können. Der/die PraktikerIn wird nicht mehr als Objekt im Forschungsprozess gesehen. Zwischen WissenschaftlerIn und PraktikerIn wird eine Subjekt-Subjekt-Beziehung angestrebt. In den 1990er Jahren wurde die Aufgabe der Neutralität der ForscherInnen – zugunsten einer gesellschaftlichen Änderung – als Kritikpunkt von manchen AutorInnen in Frage gestellt (vgl. Prieler-Woldan 1996:21ff).

Die Verbindung von Theorie und Praxis sowie Forschung und Aktion fand ebenso im frankophonen Raum Resonanz. Die Definition der Aktionsforschung (*recherche-action*) in der französischen Tradition wird in einem eigenen Kapitel (2.5.) besprochen, da diese in meiner Thesis verwendet wurde.

² Aktionsforschung

2.2. Sol Tax und die Aktionsethnologie (*Action Anthropology*)

Der amerikanische Anthropologe Sol Tax und seine StudentInnen entwickelten in den 1940er Jahren anlässlich einer Feldforschung (*Fox Project*) bei den Mesquakies das Konzept der *Action Anthropologie*. Das Forschungsteam meinte anfangs, an eine Gruppe zu treffen, welche Schwierigkeiten hatte sich an die nordamerikanische „*mainstream*“-Gesellschaft anzupassen. Sie wollten Gründe für die Probleme des sozialen und kulturellen Wandels finden und mussten feststellen, dass die Integration in die US-Gesellschaft kein erstrebenswertes Ziel für die Mesquakies darstellte (vgl. Schupp 1997:39).

Die *Action Anthropology* (vgl. Amborn 1993:131ff) hebt sich deutlich von der *Applied Anthropology* ab, in dem diese versucht, bestimmte Gruppen bei der Lösung ihrer Probleme zu unterstützen und anhand jener Prozesse zu lernen. Die Forschung wird also als Lernprozess aufgefasst, wobei bei der *Applied Anthropology* das Durchsetzen von Zielen – im Auftrag von Behörden – im Vordergrund steht. Die EthnologInnen sollten den Gruppen nur Möglichkeiten anbieten, als Katalysator wirken und die Entscheidungsfreiheit der anderen und deren Recht auf Selbstbestimmung garantieren.

„Ziel der Aktionsforschung ist es, Forschung in einen gesellschaftlichen Zusammenhang zu stellen. In der Alltagspraxis auftretende gesellschaftliche, ökonomische, ökologische oder politische Probleme werden aufgegriffen, um gemeinsam mit einem überschaubaren Personenkreis Betroffener sowohl zu forschen, als auch nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen“ (Amborn 1993:133).

2.3. Henri Desroche und die französische Variante der Aktionsforschung (*recherche-action*)

Mein Aktionsforschungsprojekt lehnt sich an die französische Richtung an. Im Unterschied zum deutschsprachigen Raum wird die Forschung nicht von WissenschaftlerInnen sondern von PraktikerInnen selbst im eigenen Praxisfeld durchgeführt. So nehmen sie gleichzeitig die Rollen von ForscherInnen und Beforschten ein. „*Der Anstoß für das Forschungsprojekt geht aber nicht von der Wissenschaft aus, sondern von den betroffenen Personen, die in diesem Feld leben und arbeiten*“ (HP Stangl www 2011).

Als Beispiel: Es wird ein Studium in den Humanwissenschaften absolviert, wobei es sich um ein Aktionsforschungsprojekt handelt, in dem der Lehrende „nur“ als Berater zur Seite steht jedoch nicht ins Forschungsfeld eingreift. Die AF ist neben der empirischen Sozialforschung auch eine pädagogische Strategie. Die AkteurInnen werden zu an der Forschung teilhabenden Subjekten. Oder anders ausgedrückt, sind diese selber Bestandteil des Untersuchungsgegenstandes. Dieser Ansatz wurde vor allem von Henri Desroche geprägt (vgl. Prieler-Woldan 1996:23ff).

2.4. Grundgedanken und besondere Merkmale der Aktionsforschung / Praxisforschung

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass neben einer äußerlichen Aussagekraft nach dem subjektiven Sinn von Daten gefragt wird. Dadurch steht ein Verstehen und Deuten im Zentrum der/des ForscherIn, welches weitergehende Schlüsse sowie Erkenntnisse anbieten kann. Anhand dieser Methode wird Wirklichkeit interpretiert und nachvollziehbar gemacht. Dieses interpretative Paradigma wird so von Lamnek als forschungsleitendes Denkmodell beschrieben (vgl. Fratton-Meusel 2008:19). Weiters zeichnet sich, nach Lamnek, jene qualitative Sozialforschung derart aus, dass diese:

- Offenheit der/des ForscherIn gegenüber den Untersuchungspersonen, -situationen und -methoden betont,
- Kommunikation bewahrt,
- und prozesshaft und somit veränderbar ist.

→ Wie wird in der empirischen Sozialforschung gearbeitet?

- Reflexiv, in Gegenstand und Analyse sowie im Analyseprozess
- Explizit, in Ausdruck – um Untersuchungsschritte nachvollziehbar zu machen.
- Flexibel im gesamten Forschungsprozess, um situationsbedingt (re)agieren zu können.

Also stehen in dieser interpretativen Sozialforschung der Nachvollzug des subjektiv gemeinten Sinnes, die Beschreibung des sozialen Handelns³ und die Rekonstruktion von Strukturen im Mittelpunkt. Im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Erklären sprechen wir hier von einem Verstehen (HP Laging www 2011). *„Verstehen ist das Erkennen von etwas als etwas (Menschliches) und gleichzeitig das Erfassen seiner Bedeutung“* (Danner 1998, zit. n. Gudjons 2008:57).

Was meint nun die **Praxisforschung**?

Diese entwickelte sich, Mitte der 1990er Jahre, aus der Aktionsforschung heraus. Heinz Moser konzipierte eine Methode (die Praxisforschung), bei der in der eigenen Praxis geforscht wird, um so neue Theorien bilden zu können (HP Sommerfeld www 2011).

„Handlungsforschung und Praxisforschung gehen davon aus, dass wissenschaftliche Erkenntnisse nur im Zusammenhang mit den Beteiligten und den Angehörigen der Berufspraxis gewonnen werden können. Der Praxisforscher lässt sich selbst durch teilnehmende Beobachtung in der Feldforschung auf die sozialen Verhältnisse ein und reflektiert (Reflexion) die von ihm dabei eingenommene Rolle (soziale Rolle)“ (HP Konrad www 2011).

Es besteht also ein diskursiver Prozess von Wissenschaft und Praxis.

³ Nach Max Weber, orientiert sich soziales Handeln immer am Verhalten anderer. Das schließt das Verstehen des anderen mit ein und das eigene Handeln darauf (HP Kietzmann www 2011).

2.5. Wie funktioniert die *recherche-action*?

Ab diesem Zeitpunkt verwende ich den Begriff Aktionsforschung (AF) nur mehr als Synonym für die französische Tradition.

Grundsätzlich befindet sich die forschende Person in einem Prozess von Engagement (*implication*) – oder auch Verstrickung – und Distanzierung (*distanciation*). Der/die ForscherIn ist bereits **im** Feld, während sie dort lernt und forscht.

Es werden Erkenntnisse in der Praxis, durch das Handeln selbst, sichtbar. Die Spaltung von Objekt und Subjekt ist in diesem Fall nicht mehr haltbar, da sich die Person in einem Strudel von Ereignissen befindet. Nur durch dieses Engagement (Verstrickung) ist es möglich Verständnis für die Problemstellung zu bekommen. Daher wird die AF auch mit einer heiklen Gleichgewichtsübung verglichen, bei der es wichtig ist, Engagement und Distanzierung auszubalancieren. Wird ein Verhalten übertrieben, kann dies zu Mängeln des Gegensätzlichen führen.

Prinzipiell ist die AF ein zyklischer Prozess, in dem der/die ForscherIn zwischen der Engagementphase (verstrickt und sich im Prozess befindend) und der Distanzierungsphase (das Erlebte von außen betrachtend) durch Reflexionsgespräche mit der / dem BetreuerIn sowie StudienkollegInnen hin und her pendelt. Die analytische Phase (Distanzierung) wird ebenfalls durch recherchierte Theorien unterstützt, um mit neuen Einsichten wieder in die Phase des Engagements eintauchen zu können. Dieser Prozess gleicht bildlich einer Spirale (vgl. Prieler-Woldan 1996:24ff).

„Die Erkenntnis als Bestandteil der Praxis entsteht aus dem Akt, dem Handeln, und führt wieder dort hinein“(vgl. Prieler-Woldan 1996:30).

2.6. Kritik an der Aktionsforschung

An dieser Stelle möchte ich die Frage von Objektivität und Subjektivität klären. Die traditionelle Forschung⁴ hat einen Objektivitätsanspruch, während die AF mit der Subjektivität als Forschungsmethode arbeitet. Der Grund dafür liegt unter anderem in der Auffassung, dass die soziale Welt nicht bloß gegeben sei, sondern erst durch das Handeln sinnhaft strukturiert wird.

Im Gegenzug zur traditionellen Forschung werden bei der AF Forschung und Praxis nicht als voneinander getrennt betrachtet. AktionsforscherInnen nehmen so bewusst am Forschungsprozess teil und beeinflussen diesen. Weiters zielt die Datenauswertung bei der AF darauf ab, dass Interpretationsmuster sowie Handlungszusammenhänge deutlich gemacht werden, nicht auf die Überprüfung von Hypothesen (HP Frank / Klein / Krcmar / Teubner www 2011).

| Merkmal | Traditionelle Forschung | Aktionsforschung |
|---|---|--|
| Zielsetzung | Beschreibung und Erklärung der Realität | Gewinnung von Handlungsorientierungen zur Veränderung der Realität |
| Rolle des Forschers | Externer Beobachter, der nicht in das Forschungsfeld eingreift; logische Trennung von Wissensproduktion (Wissenschaft) und -anwendung (Gestaltung) | Teilnehmer, der Beeinflussungsmöglichkeiten für gezielte Veränderung des Feldes nutzt |
| Beziehung Forscher – Beforschte(r) | Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Forscher und Beforschten | Subjekt-Subjekt-Beziehung: Betroffene können Sinngehalte ihrer Situation besser bestimmen als ein externer Beobachter |
| Methodologische Strenge des Instruments | starke methodische Anleitung; methodologische Prinzipien und Verfahren sollen Wahrheit/Güte garantieren; <i>instrumentelle Vernunft</i> als Mittel der Qualitätssicherung | Wenig methodische Strenge, individuelle Erfahrung und Disziplin erforderlich; <i>soziale Vernunft</i> als Mittel der Qualitätssicherung |
| Rolle des Instruments | Instrument prägt die Sichtweise auf den Untersuchungsgegenstand | Instrumente werden nach dem Forschungsgegenstand geformt; sie sind „Medien im Kommunikationsprozeß“ zwischen Forscher und Beforschten |
| Theoriebildung | Theorien werden anhand von Daten geprüft | Daten bilden die Grundlage für den Diskurs, in dem Handlungsorientierungen gewonnen werden |
| Ablauf | sequentiell: Erhebung, Auswertung, Interpretation | zyklischer, iterativer Lernprozeß: Problem und Ziele bestimmen, Handlungsplan aufstellen, Handlung realisieren, Evaluieren, ggf. Handlungsplan modifizieren etc. |

Abb.1:Zeigt zusammenfassend einen Vergleich der „traditionellen“ Forschung mit der AF (HP Frank / Klein / Krcmar / Teubner www 2011).

⁴ Normative Forschung

2.7. Persönliche Eindrücke

Für mich persönlich war es ein spannender Prozess, mit der Methode der Aktionsforschung zu arbeiten. Erst als ich mich mit „Engagement“ im Prozess der Aktionsforschung befand, erkannte ich immer mehr, was diese ist. Emotional gesehen war ich starken Gefühlsschwankungen ausgesetzt, die ich hauptsächlich durchs Tanzen wieder ins Gleichgewicht bringen konnte. Interessant war ebenso das schrittweise Lernen von anderen (meinem wissenschaftlichen Betreuer, den „konkreten Beziehungen“, StudienkollegInnen, FreundInnen sowie der Familie) und mir durch mich und über mich. Zusätzlich war ich mir in reflektierender Weise so nah, wie vorher kaum. Das beruhigende war, dass meine Gedanken – wenn auch teils wirr – einen Sinn ergaben und ihnen durch meinen Ausdruck in dieser wissenschaftlichen Arbeit eine Bedeutung geschenkt wurden. Erst durch diese subjektive Bedeutung konnte ich (meine) Wirklichkeit erkennen.

„Niemand kann mir so zusehen wie ich mir selbst, die ich meine Bewegung der Überschreitung und ihre Anstrengung oder Leichtigkeit spüre“(vgl.Prieler-Woldan 1996:30).

Zusammenfassend

Die Aktionsforschung beziehungsweise Praxisforschung (Handlungsforschung, *action research*, *recherche-action* oder *Action Anthropology*) weist mehr oder weniger regionale und inhaltliche Unterschiede auf. Dennoch zeichnet sie sich durch folgende gemeinsame Merkmale aus:

- den zyklischen Prozess,
- die/den ForscherIn, welche/r gleichzeitig auch Beforschte/r ist,
- Subjektivität, welche durch genaues Beschreiben und analysieren nachvollziehbar gemacht wird → Objektivität,
- Engagement- und Distanzierungsphasen,
- und sie arbeitet mit handlungs- und lösungsorientierten Ansätzen.

2.8. *Images* als weiterführende Methode in meinem AF – Prozess

Innerhalb der Aktionsforschung malte ich im Rahmen eines kunsttherapeutischen Settings zwei Bilder und analysierte diese mit Unterstützung meiner Kunsttherapeutin.

Warum werden Bilder (Fotographien, Filme, Zeichnungen, Diagramme etc.) in der qualitativen Forschung verwendet? Der Beantwortung dieser Frage widmet sich Marcus Banks in seinem Werk „*Using Visual Data in Qualitative Research*“ (2007). Banks (2007:3ff) erwähnt zwei Gründe für die Verwendung von Bildern in der sozialen Forschung:

1. Bilder (*Images*) sind allgegenwärtig in Gesellschaften, und deshalb können sie in allen Studien der Gesellschaft verwendet werden.
2. Visuelle Daten können manch soziologischen Einblick gewähren und aufdecken, welcher nicht durch andere Methoden erreichbar wäre.

Ian Edgar schreibt in seinem Text „*Defining the imagework method*“ (2004), wie die *imaginal world* oder auch als „Webseiten unserer Gedanken“ bezeichnet, funktioniert. „*Particularly the Sufi concept of the imaginal and shamanic visualisation practices are presented as forerunners of current imagework practice*“ (Edgar 2004:6). *Imagework* ist auch eine therapeutische Methode, welche von der Technik (der aktiven Vorstellung) Jungs und der Theorie und Praxis Assagiolis entwickelt wurde. Das Konzept des „kollektiven Unbewussten“ unterstützte diese Methode, da die menschliche Psyche sich in Mythen, Träumen und Bildern der Menschen selbst wieder findet.

Prinzipiell ist die Methode der *Imagework* ein aktiver Prozess, in dem die Person aktiv imaginiert und spontan sowie unerwartet handelt. Auf diese Weise wird versucht, Information vom Unterbewusstsein zu erlangen. Bilder fungieren somit als Mediator zwischen dem unbewussten und dem bewussten Level (vgl. Edgar 2004:7).

3. Die Ethnopschoanalyse

Dieses Kapitel betrifft die Positionierung meiner wissenschaftlichen Arbeit. Da meine Thesis primär eine Auseinandersetzung mit meinen bi-kulturellen Erfahrungen und Identitätsfindungsprozessen ist, verorte ich diese im Bereich der Ethnopschoanalyse. Hier wird ebenso ein besonderer Bezug zu den drei zentralen Begriffen – Kultur, Identität und Wohlbefinden – genommen.

In meiner wissenschaftlichen Arbeit werden bi-kulturelle Erfahrungen besprochen, welche durch meine Eltern geprägt wurden. *„Die Ethnopschoanalyse, so Erdheim, interessiere sich dafür, wie das Individuum Kultur erlebt“* (HP Khazaleh www 2011). Hier wird die Frage nach dem Eigenen und dem Fremden akut. Ein weiterer selbstreflexiver Prozess stellt meine Identitätsfindung durch konkrete Beziehungen dar. Nach Devereux blickt die Ethnopschoanalyse auf die Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv (HP Schröder www 2011).

Das Thema Wohlbefinden zieht sich wie ein roter Faden durch meine Thesis hindurch, wobei es sich hier um subjektive Empfindungen und sozial-kulturelle Konstruktionen handelt.

In diesem Kapitel wende ich mich vor allem der Ethnopschoanalyse im deutschsprachigen Raum zu. Nach einer geschichtlichen Einleitung folgen einige Konzepte der Ethnopschoanalyse.

3.1. Die Verbindung der Psychoanalyse mit der Ethnologie

Seit dem späten 18. Jahrhundert erkannte die klinische Psychiatrie, dass Geisteskrankheit von gesellschaftlichen Rollen und Empfindungen beeinflusst oder auch verursacht werden kann. Fragen nach Ethnizität, Religion, *gender* und Klasse wurden immer mehr mit einbezogen (vgl. Littlewood 2002:198).

Die enge Beziehung zwischen Ethnologie und Psychologie ist kein Zufall. Der Grund dafür lässt sich über die Methodenwahl von beiden Disziplinen herstellen. Die Interaktion zwischen ForscherIn/TherapeutIn und InformatIn/KlientIn sowie eine hermeneutische Vorgehensweise der Interpretation sind in beiden Fällen zentral und ausschlaggebend (vgl. Haller 2005:44).

Die Psychoanalyse ist eine eigenständige Disziplin und zeichnet sich durch ihre Theorien über Geist (Seele) und Körper, als auch die therapeutische Praxis aus. Ihr Begründer ist Sigmund Freud (1856 – 1939)⁵, welcher mit seinem Werk „Totem und Tabu“ ([1913] 1950) den ersten Versuch unternommen hat, Erkenntnisse der Psychoanalyse auf das Gebiet der Ethnologie anzuwenden. Die Thematik des Ödipuskomplexes bildete die Kontroverse zwischen Universalismus und Kulturalismus. Somit wurde die psychoanalytische Kulturtheorie⁶ begründet. Ansätze der Psychoanalyse erreichten Mitte des 20. Jahrhunderts auch Nordamerika (vgl. Spencer 2002:454).

Ein weiterer Vertreter dieses Ansatzes war der Kulturpsychologe Wilhelm Wundt (1832 – 1920) – Durkheim, Malinowski und Boas gehörten zu seinen Schülern. Somit wurde indirekt auch die Ethnologie Frankreichs, Großbritanniens und der USA beeinflusst. Wundt probierte, ethnographische Daten über Handlungen und Glauben (des Totemismus oder Götterglauben) des Menschen psychologisch zu erklären. Er betonte die psychische Einheit des Menschen und die Überzeugung, dass alle Kulturen dieselben intellektuellen Möglichkeiten besitzen.

Auf die Ethnologie bezogen, wurde versucht, in der Feldforschung (Anfang der 1920er Jahre) die Psychoanalyse als Unterstützung zur Erklärung von sozialen und kulturellen Phänomenen zu verwenden (vgl. Spencer 2002:455). Zwischen dem 1. Weltkrieg und den 1950er Jahren kam immer mehr das Interesse für ethnologische Forschungen im Bereich der *mental illness*⁷ auf, welche durch die amerikanische *Culture and Personality School* bearbeitet wurden (vgl. Littlewood 2002:199). Die *Culture and Personality School*⁸ entstand als eine der ersten subdisziplinären Felder

⁵ Freud zog von Freiburg nach Wien und studierte dort an der medizinischen Universität. Ab 1876 forschte er am Wiener Psychologischen Institut (HP Brühlmeier www 2011).

⁶ Freud war die Verbindung von psychoanalytischer Theorie mit der Theorienbildung verschiedener kulturwissenschaftlicher Disziplinen ein großes Anliegen (Kellner 2005:19).

⁷ Geisteskrankheit

⁸ Siehe dazu auch Kapitel 3.1.3.

innerhalb der Kulturanthropologie und wird vor allem mit dem Linguisten Edward Sapir (1884 – 1939) in Verbindung gebracht (vgl. Toren 2002:143).

3.1.1. Malinowski: Ist der Ödipuskomplex universell?

Bronislaw Malinowski⁹ (1884 – 1942) war einer der ersten Anthropologen, welcher Interesse zeigte, die Beziehung von Psyche und Kultur mit Hilfe des Ödipuskomplexes zu analysieren. Seine Feldforschung fand diesbezüglich (1927) auf den Trobriand Inseln statt, welche eine matrilineare Gesellschaft aufweisen (HP Moro www 2011). Während seiner Feldforschung musste er jedoch feststellen, dass der ödipale Komplex in der Sozialstruktur der Trobriander nicht vorkommt, da der biologische Vater in der Verwandtschaftsstruktur keine Rolle spielt. Dagegen wird der Liebe zwischen Bruder und Schwester und dem Hass zwischen Neffe und Onkel eine besondere Bedeutung zugestanden. Somit wurde die Universalität, welche dem Ödipuskomplex zu Grunde gelegt worden war, widerlegt.

Diese Annahme wurde von Ernest Jones (1879-1958), einem Psychoanalytiker mit ethnologischen Kenntnissen, kritisiert. Dieser war der Annahme, dass der Ödipuskomplex universelle Gültigkeit habe. Er sah das Fehlen des Ödipuskomplexes bei den Trobriandern als einen Mechanismus der Verneinung an und vertrat die Auffassung, dass matrilineare Gesellschaftssysteme generell eine Abwehr jeglicher ödipaler Tendenzen aufwiesen.

Die Kontroverse wurde als wenig tragfähig und dennoch anregend betrachtet (vgl. Reichmayr 2003:42ff).

⁹Begründer der ethnographischen Feldforschung (besonders der teilnehmenden Beobachtung) (HP Fröhlich www 2011).

3.1.2. Géza Róheim: Eine psychoanalytische Herangehensweise, um Kultur zu interpretieren

Géza Róheim (1891 – 1953) war ein ungarisch-amerikanischer Ethnologe und Psychoanalytiker, der als Erster im Zuge einer ethnographischen Feldforschung versuchte – unter Verwendung der Psychoanalyse – Kultur zu erforschen (HP Gale www 2011). Er legte während seiner vier ethnologischen Expeditionen (zwischen 1928 und 1931) eine psychoanalytisch orientierte Sammlung von ethnographischen Daten an. Das ethnographische Material aus verschiedenen traditionsgeleiteten Kulturen wurde gesammelt, um bestehende psychoanalytische Erklärungsansätze und Theorien bestätigen zu können.

Nach seinen Feldforschungen wandte er sich von der Freudschen phylogenetischen Urhordenkonstruktion ab und arbeitete an einer eigenen psychoanalytischen Kulturtheorie. Kulturelle Phänomene ließen sich, seiner Theorie zufolge, auf psychische und letztlich biologisch-triebhaftige Ursachen zurückführen. Somit wurde ihm der psychologische und biologische Reduktionismus vorgeworfen (vgl. Reichmayr 2003:46ff).

3.1.3. Die Culture and Personality School

In den USA der 1930er Jahren bildete sich innerhalb der amerikanischen Kulturanthropologie die *Culture and Personality*-Forschung heraus. Die Theorie verband Elemente der Psychologie, der Anthropologie und der Soziologie, welche neben dem psychoanalytischen Aspekt auch ethnographisches Material mit einbezog. Die kulturelle Formung der *personality* und die Entwicklung des Individuums standen im Vordergrund der Forschung (HP Marshall www 2011). Die amerikanische Kulturanthropologie nach Franz Boas und die Psychoanalyse brachten das Verhältnis von Individuum und Kultur in den Mittelpunkt des ethnologischen Interesses (vgl. Reichmayr 2003:57). In diesem Zusammenhang sind seine SchülerInnen und ForscherInnen wie Margaret Mead, Geoffrey Gorer, Ruth Benedict und Gregory Bateson zu nennen. Mead vertrat die Hauptannahme, dass verschiedene Kulturen oder Gesellschaften unterschiedliche Persönlichkeitstypen (*personality types*) hervorbringen (HP Marshall www 2011).

Die *Culture and Personality School* ist vor allem für ihre Studien über Nationalcharaktere (japanische, russische, deutsche und amerikanische) in den 1940er und 1950er Jahren im Rahmen von psychologischen Kriegsführungen bekannt geworden. Während der Nachkriegszeit wurde die Schule immer mehr für ihre Stereotypisierung von *personality types* (Persönlichkeiten) und das Ignorieren von existenten Beziehungen zwischen den Kulturen kritisiert. Ein weiterer wesentlicher (womöglich wichtigster) Kritikpunkt war, dass Kultur eher als statisches Objekt, denn als soziale Konstruktion gesehen wurde (HP Marshall www 2011).

Weitere analytische Schriften zu dieser Zeit wurden unter anderem von Erik Erikson und Abram Kardiner verfasst (vgl. Reichmayr 2003:58).

3.1.4. Georges Devereux und sein interdisziplinärer Ansatz: „meta-kulturelle Psychologie“ / „trans-ethnographische Sicht“

Devereux (1908 – 1985) war Psychoanalytiker und Anthropologe. Er wurde in Ungarn geboren, wuchs in Frankreich auf und praktizierte viele Jahre in den USA (Barnard, Alan / Spencer, Jonathan 2002:571). Als er in den 1960er Jahren wieder nach Frankreich zurück kehrte, orientierte er sich an der Soziologie, Ethnologie und der Psychoanalyse in Bezug auf die Trieblehre. Der entscheidende Faktor ist, dass die Fächer in ihrer Eigenlogik erhalten bleiben. Sein interdisziplinärer Ansatz wird von ihm selbst gerne als „meta-kulturelle Psychologie“ oder anders als „trans-ethnographische Sicht“ bezeichnet. Genau diese Herangehensweise führte ihn zu einem theoretischen Korpus, der als Ethnopschoanalyse beschrieben wird (HP Schröder www 2011). Seine grundlegende Ansicht ist: Psychologische Theorien sind sowohl kultur-spezifisch als auch universell gültig zu deuten. Neben der psychischen Universalität jedes Menschen besteht eine kulturelle Kodierung der Gesellschaft. Devereux meint, dass die ForscherInnen mehr das Spezielle/Besondere erforschen sollten, als sich in abstrakten Debatten über eine Universalität aufzuhalten. Hier nimmt er vor allem Bezug auf die Kontroverse zwischen Malinowski und Jones (HP Moro www 2011).

Weiters beschreibt Devereux (1984:15ff), dass die Beobachtung eines Individuums für den/die PsychologIn „innerhalb“ dessen geschieht, wobei es für den/die

SoziologIn als ein Mitglied einer Gesellschaft gesehen wird und folglich „außerhalb“ passiert. Unterschiede werden vorerst auf einer rein praktischen Ebene besprochen, welche zwei Arten von Diskursen entstehen lassen: Das Ertragskriterium und die Bestimmung des/der BeobachterIn als eine Quelle von Zwang. Ersteres beschreibt die Möglichkeit – wenn eine Disziplin nicht mehr ertragreich sein sollte – sich der jeweils anderen (soziologischen oder psychologischen) Erklärung zu widmen. Im zweiten Diskurs befindet sich per Definition der/die BeobachterIn – in der Soziologie –außerhalb seines/ihrer Gegenstandes, während in der Psychologie diese/r im Gegenstand selbst situiert ist. In diesem Zusammenhang besteht immer ein Zwang (Verhalten), welcher teilweise durch die Beobachtung ausgelöst wird. BeobachterIn und Beobachtende beeinflussen sich gegenseitig. Spontanes Handeln ist somit eine Illusion. *„Zwischen der psychologischen, einen inneren Beobachter implizierenden Erklärung und der soziologischen, einen äußeren Beobachter implizierenden Erklärung besteht ein Komplementaritätsverhältnis“* (Devereux 1984:16). Hier ist gemeint, dass – auf ein Faktum, bezogen – beide Diskurse nicht gleichzeitig geführt werden können. Eine Sachlage befindet sich zunächst weder im psychologischen oder soziologischen Bereich. Erst durch seine Erklärung – im Rahmen der jeweiligen Wissenschaft – transformiert es sich in ein soziologisches oder psychologisches Datum (Devereux 1984:20). Ethnologie und Psychoanalyse sind somit komplementär zu verstehen. Auf diese Annahme bauen die wissenschaftstheoretischen Überlegungen zur komplementaristischen Ethnopschoanalyse von Devereux (vgl. Reichmayr 2003:77). Er befasste sich außerdem mit der Analyse von Themen aus der griechischen Antike und arbeitete mit Traumdeutungen bei den Mohave (vgl. Reichmayr 2003:74). In seinem Buch „Träume in der griechischen Tragödie“ (1982) versucht er die psychologische Glaubwürdigkeit von Träumen zu demonstrieren. Seine Werke fanden im deutschsprachigen Raum eine breite Resonanz (vgl. Reichmayr 2003:73).

3.2. Die Entstehung der Ethnopschoanalyse im deutschsprachigen Raum

Bis in die 1970er Jahre spielte im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich und Schweiz) die Darstellung zur Anwendung der Psychoanalyse auf die Ethnologie

eine eher untergeordnete Rolle. Erste Verbindungen zwischen der Psychoanalyse und der Ethnologie wurden anhand der Arbeiten der Züricher Ethnopsychanalytiker in der Zeitschrift *Psyche* dargelegt (vgl. Reichmayr 2003:89).

3.2.1. Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy und Fritz Morgenthaler als BegründerInnen der Ethnopsychanalyse

Die Ethnopsychanalyse wurde durch Parin, Morgenthaler und Parin-Matthey zu einem Verfahren weiterentwickelt, welches unmittelbar in der Feldforschung angewendet werden konnte. In dem psychoanalytischen Prozess nahmen ForscherInnen und InformantInnen teil (vgl. Möhring 1993:44).

Paul Parin (1916 – 2009) wuchs in Slowenien als Sohn eines Großgrundbesitzers auf. Er studierte in Graz, Zagreb und Zürich Medizin. Bereits als Jugendlicher interessierte er sich für Psychoanalyse. Mit 27 Jahren verließ er Zürich, aufgrund der tolerierenden Haltung der Schweizer Regierung gegenüber den Nationalsozialisten, gemeinsam mit KollegInnen – darunter auch seine zukünftige Frau Goldy Parin-Matthèy. Zurück in Zürich (1946) absolvierte Parin eine Ausbildung in Neurologie und Psychoanalyse. 1958 wurde er Mitbegründer des Psychoanalytischen Seminars Zürich (PSZ). Dieses prägte er mit seinem Freund und Kollegen Fritz Morgenthaler. Durch seine Werke „Die Weißen denken zu viel“ (1963) und „Fürchte Deinen Nächsten wie Dich selbst“ (1971) wurde er zum Mitbegründer der Ethnopsychanalyse. Zusammen mit Parin-Matthèy publizierte Parin zahlreiche psychoanalytisch-kulturkritische Studien. Weiters verfasste er 1986 ein autobiographisches Essay mit dem Namen „Kurzer Aufenthalt in Triest oder Koordinaten der Psychoanalyse“. Dieses Werk zeichnete sich vor allem durch eine dichte und zeitlose Autobiographie aus, sowie eine psychoanalytische Selbstreflexion (HP Kaufhold www 2011).

Goldy Parin-Matthèy (1911 – 1997) wurde als Elisabeth Charlotte Matthèy-Guenet in Graz geboren. Sie absolvierte zunächst auf der Kunstgewerbeschule eine Ausbildung zur Keramikerin, entschied sich jedoch für eine Stelle als Labor- und Röntgenassistentin. Nach dem Sieg der Faschisten und dem Anschluss Österreichs an Deutschland lebte Matthèy in Zürich und lernte Paul Parin kennen. 1944 reisten

sie als Freiwillige nach Jugoslawien, wo sie ein Jahr lang an der Seite der Tito-Partisanen das Zentralspital betreuten. Unter anderem bauten sie mit Fritz Morgenthaler die Poliklinik in Nordbosnien auf. Nach dem zweiten Weltkrieg folgte eine psychoanalytische Ausbildung in Zürich bei Rudolf Brun. 1952 eröffneten Parin, Matthèy und Morgenthaler eine psychoanalytische Gemeinschaftspraxis in Zürich. Ein paar Jahre später heirateten Parin und Matthèy (HP Nölleke www 2011).

Fritz Morgenthaler (1919-1984) wurde als Sohn des impressionistischen Malers Ernst Morgenthaler in Oberhofen geboren. Er absolvierte sein Studium der Medizin in Zürich. Danach arbeitete er ein Jahr im kriegszerstörten Bosnien. Dort lernte er Parin und Parin-Matthèy kennen. Ebenso vollzog Morgenthaler eine psychoanalytische Ausbildung bei Brun. Gemeinsam mit dem Ehepaar Parin ging er auf Forschungsreisen nach Westafrika und entwickelte die Ethnopsychanalyse mit. Weiters befasste er sich sehr mit den Theorien Freuds und brachte Werke heraus, wie „Die Theorie der Sexualität“ (1984) oder „Analysierende Träume“ (1988) (HP Weber www 2011).

Ein wesentlicher Unterschied – zur amerikanischen Variante der *Culture and Personality*-Forschung – beim Ansatz der Züricher Ethnopsychanalyse ergab sich durch die Betonung der Psychoanalyse als Konfliktpsychologie. Ebenso existierte eine differenzierte Auffassung und Analyse von gesellschaftlichen Strukturen. Dies ergab sich auch durch die Auseinandersetzung mit dem Faschismus sowie Nationalsozialismus in Europa. Marxistische und psychoanalytische Denkansätze wurden miteinander verbunden (vgl. Reichmayr 2003:90).

3.2.2. Weitere aktuelle ethnopsychanalytische Entwicklungen

Im Kontext der weltweiten Zunahme von Migrationsbewegungen und Flüchtlingsströmungen haben sich Konflikt- und Problemkonstellationen ergeben. Dies weckt Bedürfnisse, welche in den Bereichen der Psychotherapie, Psychoanalyse, klinischen Psychologie, transkulturellen Psychiatrie und Ethnologie sichtbar werden. Das „Fremde“ und das „Eigene“ bilden theoretische Aspekte, welche in der Praxis zum Ausdruck kommen. Innerhalb der interkulturellen Psychotherapie und psychologischen Beratung kommen die theoretischen und

methodischen Konzepte der Ethnopschoanalyse zum Einsatz. Neben der Exilforschung hat sich im deutschsprachigen Raum die Migrationsforschung mit unterschiedlichen Ansätzen durchgesetzt (vgl. Reichmayr 2003:241).

In den letzten Jahrzehnten gab es in Österreich, Deutschland und der Schweiz einige (nicht)staatliche Initiativen bezüglich ethnopsychologischer Einrichtungen. Zum Beispiel: Hemayat in Wien, Aspis in Klagenfurt, Chambre in Innsbruck, Omega und Zebra in Graz sowie das Ethnologisch-Psychologische Zentrum (EPZ) in Zürich. PsychotherapeutInnen, PsychoanalytikerInnen, PsychaterInnen und EthnologInnen verwenden Techniken und Settings, um zumeist multiplen kulturellen und schwer traumatisierten Flüchtlingen und MigrantInnen Raum zu verschaffen (vgl. Reichmayr 2003:242). *„Die Ethnopschoanalyse ist ihrer Definition entsprechend ein Ansatz zur Erforschung der Beziehung zwischen bewussten und unbewussten Anteilen des Individuums und der des Individuum umgebenden Kultur bzw. Gesellschaft. Als Erkenntnisinstrument dient dabei die spezifische psychoanalytische Beziehung zwischen ForscherIn und Erforschten“* (Hörter 2011:182).

Weiters wird nach Devereux (1998:206) vor allem die subjektive Sichtweise der ForscherIn selbst, in Auswertungen und Interpretationen von Forschungen, als unumgänglich und höchst erkenntnisbringend eingeschätzt.

3.3. Einige Konzepte in der Ethnopschoanalyse

In den folgenden Unterkapiteln werden – meiner wissenschaftlichen Fragestellungen entsprechend – Konzepte von Kultur, Identität und Wohlbefinden (hier: Empathie, als ein Aspekt dessen) aus Sicht der Ethnopschoanalyse besprochen. Sämtliche Informationen habe ich nach besten Willen zusammengetragen.

3.3.1. Der Begriff ‚Kultur‘ in der Ethnopschoanalyse

Wenn von Kulturen gesprochen wird, ist es von Nöten, die Darstellung „kultureller Anderer“ immer wieder zu hinterfragen, da es sonst zu Generalisierungen kommen kann. „Der/die Andere“ wird nicht als Subjekt, sondern als „VertreterIn seiner/ihrer

Kultur“ gesehen und dargestellt. Die Kultur, in der die Person lebt, wird immer wieder neu interpretiert, da die psychologischen und psychosozialen Konsequenzen von Globalisierung und Migrationsprozessen berücksichtigt werden sollten (vgl. Sturm 2002:44).

Die Beziehung zwischen dem Unbewussten und der Kultur ist ein zentraler Gegenstand der Ethnopschoanalyse. Schon durch Freud ist bekannt, dass die Inhalte von Träumen, Mythen und Märchen bei unbewussten psychischen Bildungen beim Einzelnen vorzufinden sind. So wie auch der Ödipuskomplex, taucht das Thema in den Mythologien auf, als gäbe es unbewusstes Wissen darüber. Die Ethnologie sowie die Anthropologie bemerkten, dass in den Mythen unbewusst gewordene Grundbestände der Kulturen aufgefunden werden konnten. Bei den Märchen und Religionen waren es die unbewusst gewordenen (kindlichen) Phantasien sowie die seelische Entwicklung der Menschen.

ForscherInnen begannen, sich einzelner Kulturen zuzuwenden, um deren Gebräuche und Riten zu analysieren. Es werden neben den fremden Kulturen auch die eigenen Kulturen untersucht, was vor allem Mario Erdheim¹⁰ prägte. Die ethnopschoanalytische Forschung sieht das Erleben, das Einlassen, das Analysieren und die Empfindungen des/der BeobachterIn als wesentlichen Schlüssel zum Verständnis von Kultur. Ein wichtiges Element ist hier auch die Selbstanalyse des/der BeobachterIn im Feld. Mario Erdheim spricht in diesem Zusammenhang vom „Ethnopschoanalytischen Denken“. Trifft eine Person auf eine fremde Kultur, begegnet sie zu ihrer Kultur differente psychische Inhalte, Anpassungs- und Abwehrformen. Vermag diese Person die Orte der Differenz zu erkennen und zu verstehen, wird sich ihr ein Zugang zur fremden Kultur darbieten (HP Möhring www 2011).

Der kulturelle Fremde wird als Feind betrachtet, der in ein Gebiet eindringt. Kulturell findet eine Veränderung des Eigenen durch das Fremde statt (beispielsweise durch Bräuche, Sprachen und Gesetze). Kultur entsteht und entwickelt sich dort, wo es zu

¹⁰„Dr. phil., Psychoanalytiker, Lehrbeauftragter, Supervisor. Studium der Ethnologie, Psychologie, Philosophie und Soziologie in Basel. Promotion; Psychoanalytische Ausbildung in Zürich; Gymnasiallehrer für Geschichte in Zürich. Psychoanalytische Untersuchung der Schule, Lehrbeauftragter an der Universität Zürich mit Schwergewicht Ethnopschoanalyse und Ethnopsychiatrie. Seit 1975 Psychoanalytische Praxis in Zürich. Gastprofessuren an den Universitäten Frankfurt am Main, Salzburg, Wien und Darmstadt. Habilitation an der Universität Frankfurt am Main. Zahlreiche Publikationen“ (HP Rentsch Tschopp www 2011).

einer Begegnung mit dem Fremden kommt. Daraus folgt, dass dieser immer etwas Fremdes und Unheimliches anhaften wird (vgl. Erdheim 1992:733ff).

3.3.2. Der Begriff ‚Identität‘ in der Ethnopschoanalyse

„Identität gibt es nicht an und für sich, sie bestimmt sich immer als Differenz zum anderen, zum Fremden“ (Erdheim 1991:345).

Identität meint eine psychische Struktur (eine Orientierungshilfe), indem die Kategorien des Eigenen und des Fremden in ein Verhältnis gebracht werden. „Geschlechtsidentität“ (*gender*) heißt demnach, dass das eigene Geschlecht vom fremden abgegrenzt wird und eine Orientierung innerhalb sozialer Beziehungen ist: Man verhält sich „wie eine Frau“ oder „wie ein Mann“ (vgl. Erdheim 1992:730).

Demzufolge hat Identität etwas mit Einzigartigkeit und gleichzeitig mit den Qualitäten von Gleichheit zu tun. Der Mensch beschreibt sich selber und wird von anderen definiert (vgl. Byron 2002:292). Gerd Böttcher (2000:186ff) analysiert in seinem Text „Identität und Fremdheit“, dass wir¹¹ uns in einer Divergenz zwischen dem, was der Mensch zu sein scheint – und dem was er ist – und zwischen dem, wofür er von der Welt gehalten wird – und dem, was er selber zu sein glaubt– befinden. Als Metapher führt er das Stück Andorra an, welches ein Lehrstück zum Studium von Übertragung und Gegenübertragung darstellt. Die Frage nach dem Eigenen und dem Fremden wird akut. Die Identitätsfrage betrifft auch immer die Fremdheitsfrage und ist eine Seite derselben Münze. Politisch gesehen finden Identitätsüberprüfungen an Grenzen und Übergängen zum Ausland statt, wo einen „Fremdes“ erwartet und man selber „Fremde/r“ ist.

Folglich komme ich nun zu einem gedachten, ethnopschoanalytischen Setting, um mich dem Begriff des Fremden zu nähern. Wie können wir das „Fremde“ überhaupt verstehen? Günther Bittner (2000:199ff) befasst sich in seinem Text „... nach unseren eigenen psychischen Konstellationen zu deuten. (S. Freud). Psychoanalytisches Verstehen als Scheitern des Eigenen am Fremden“ genau mit dieser Frage. Nach Freud ist es wichtig, das „Eigene“ auszuklammern, um so

¹¹„Wir“ bezieht sich auf Aussagen bestimmter AutorInnen und wird, in weiterer Folge, im Sinne von Menschen übersetzt.

qualitativ therapeutisch arbeiten zu können. Jedoch wird dieser Ansatz kritisiert, da es kein gültiges Kriterium der Unterscheidung zwischen dem „Fremden“ und dem „Eigenen“ gibt. Dies macht sich schon bei der Diagnose bemerkbar, wenn zwanghaft strukturierte AnalytikerInnen häufig auch Zwangsneurosen bei ihren KlientInnen diagnostizieren. Das, was der/die AnalytikerIn von sich selber kennt, ist ebenso bedeutsam wie die Bereitschaft, sich befremden zu lassen (das heißt jenes wahrzunehmen, das ich von mir selber nicht kenne). Also geht das Verstehen über das Nacherleben (das Sich-hinein-versetzen in den anderen) und das Wiederfinden des Eigenen im Fremden. Es wird so lange mit den eigenen Vor-Urteilen operiert, bis man von dem eigenen Vorverständnis her nicht mehr auf Erklärbares stößt – wo das „Fremde“ sein Recht verlangt und man beginnt, von dem/der KlientIn zu „lernen“ und sich sagen zu lassen, wie es „wirklich“ ist.

3.3.3. Der Begriff ‚Empathie‘ in der Ethnopsychoanalyse

Ich verwende in diesem Zusammenhang den Begriff ‚Empathie‘ als einen Aspekt von Wohlbefinden – wobei Letzteres weitaus mehr bedeutet. Diese Auseinandersetzung bezieht sich auf ein ethnotherapeutisches Setting und die (wohlwollende) Beziehung zwischen TherapeutIn/AnthropologIn und KlientIn.

Werner Pohlmann (2000:235ff) schreibt in seinem Text „Der Andere und das Fremde in uns. Zum Begriff der Einfühlung“, dass die Sehnsucht nach Übereinstimmung, eine Person auf den/die andere/n bezogen sein lässt. Doch durch diesen Wunsch kommt es zu einem Stillstand und zu einem Verlust von Identität. Der Sinn der Einfühlung sei es jedoch, eine Übereinstimmung vom Ich und dem anderen zu erreichen. Einfühlen wird als eine „Brücke“ verstanden, welche „dazwischen“ liegt und doch ein Rätsel bleibt. Einfühlung bezeichnet auch eine Form von „Einstimmung“, welche Affektwechsel, Veränderungen in der Aufmerksamkeit der KlientInnen, plötzliches oder vorübergehendes Auftreten von Symptomen oder Verhaltensweisen erfasst, wie dies in der Übertragungssituation wahrgenommen wird. Dieser „affektive Kern“, der sich durch die Übereinstimmung von Mutter und Kind bildet, ist die Grundlage für soziale Bezugnahme und somit als Grundlage für die Entwicklung der Einfühlung notwendig. Im Prozess der Einfühlung ist es ratsam, nicht nach dem „warum“ zu fragen, sondern sich die Frage zu stellen, was hier und jetzt passiert. Einfühlen ist

also nur möglich, indem wir unser eigenes Fremdes erkennen. Sie ist somit immer nur eine Annäherung an eine objektive Erfahrung. *„Es ist eine ‚Kunst der Entsprechung‘ (Pholen / Bautz-Holz Herr 1991 zit. n. Pohlmann 2000:244), die sich aus dem Wunsch nach Übereinstimmung herleitet, aber darin nicht ihr Ziel findet“* (Pohlmann 2000:244).

3.4. Selbstreflexion innerhalb der Forschung

„Nicht die Untersuchung des Objekts, sondern die des Beobachters eröffnet uns einen Zugang zum Wesen der Beobachtungssituation.“ (Devereux 1998:205)

Diesem Kapitel soll besondere Beachtung geschenkt werden, da meine gesamte wissenschaftliche Arbeit die Selbstreflexion als Grundbaustein beinhaltet. Ich habe mich im Zuge des Aktionsforschungsprojektes selber beforscht, um über meine eigenen inneren Kognitions- und Gefühlsprozesse im Klaren zu werden. Ich maße mir nicht an, die vollständige Klarheit über mich selber zu besitzen, und dennoch lässt es mich erahnen, wie und warum ich in einer Art und Weise über bestimmte soziale wie kulturelle Phänomene denke. Erst wenn ich meinen eigenen Zugang zur Betrachtung von Phänomenen (er)kenne, ist es mir möglich, Erforschungen im „Außen“ für mich qualitativ zu deuten. Nach diesem Prinzip können universelle Schlüsse gezogen werden.

Laut Devereux (1998:206 ff) wird dazu geraten, das Verhalten der BeobachterInnen selbst zu analysieren. Hierbei ist die Subjektivität der ForscherInnen bei der Auswertung der Daten, das Erkennen der persönlichen/emotionalen Verstrickungen mit dem Material und die mögliche Veränderung des „beobachteten“ Ereignisses zu beachten – welche das Datenmaterial beeinflussen.

Er spricht ebenso von einem Hindernis in der Forschung, welches die/der ForscherIn selbst ist, die/der sich nicht mit einbezieht und von der Illusion ausgeht, eine Kultur beziehungsweise eine Personengruppe seien beobachtbar, als ob keine BeobachterIn vorhanden wäre. Beziehungen verändern, je nachdem, wie diese strukturiert sind, die Daten. Die Subjektivität des/der ForscherIn selbst kann als Weg

zur Erkenntnis des Fremden und zur Aufklärung von Zusammenhängen genutzt werden.

Erkennbar wird, dass es sich um eine grundlegende Neuorientierung der Verhaltenswissenschaften handelt, welche zugleich eine Kritik an deren gängiger Praxis und Theorie darstellt. Devereux Forderungen zielen auf den/die BeobachterIn, die Analyse der eigenen „Störungen“ (Irritationen) und das Verhalten selbst ab (vgl. Reichmayr 2003:205).

4. Die Anwendung theoretischer Konzepte im Projekt der Aktionsforschung

In diesem Kapitel widme ich mich einigen theoretischen Konzepten, welche in meiner Empirie und somit im Prozess der Aktionsforschung zu finden sind. Die Unterkapitel mit den jeweiligen Theorien können parallel zu der Empirie betrachtet werden. Weitere theoretische Auseinandersetzungen wurden in Kapitel 3 (Theoretische Verortung) besprochen.

Ich habe versucht, die in Unterkapitel eingeteilten Theoriekonzepte soweit zu erklären, wie sie für meine wissenschaftliche Arbeit nötig sind. Sämtliche Inhalte beziehungsweise Ausführungen beruhen nicht auf Vollständigkeit.

4.1. Die Bindungstheorie (Bowlby)

„Die Bindungstheorie ist im Prinzip eine räumliche Theorie: Wenn ich einem geliebten Menschen nahe bin, fühle ich mich gut; wenn ich weit weg bin, habe ich Angst, bin traurig oder einsam“ (Holmes 2006:87).

John Bowlby (1907 – 1990) war Arzt, Psychoanalytiker und Begründer der Bindungsforschung (HP Rathsmann-Sponsel / Sponsel www 2011). Dieser erkannte in seinen Studien mit emotional gestörten Kindern und Jugendlichen, dass jene reale frühkindliche Traumata durch Trennung oder Verlust ihrer Bezugsperson erlitten. Die Bindungspersonen haben vor allem in den ersten Jahren einen starken Einfluss auf die psychopathologische Entwicklung der Kinder. Mit Hilfe der klinischen Erkenntnisse (basierend auf Berichten und Beobachtungen) entstand die Bindungstheorie. Diese entwickelte sich aus verschiedenen Bereichen der Soziologie und Biologie (HP Jokschieß www 2011). Die Theorie (vgl. Holmes 2006:88) kann durch zusammenhängende Konzepte erklärt werden, wobei die Bindung (als solche), das Bindungsverhalten und das Verhaltenssystem der Bindung unterschieden werden.

- *„Bindung ist ein allgemeiner Begriff, der sich auf den Zustand und die Qualität der individuellen Bindung bezieht“* (Holmes 2006:88). Es werden sichere und unsichere Bindungen unterschieden. Sich sicher und geschützt zu fühlen, bedeutet, sich gebunden zu fühlen. Hingegen könnte eine Mischung von Gefühlen (wie etwa Angst vor Ablehnung, Liebe, Abhängigkeit oder Reizbarkeit) auf eine unsichere gebundene Person schließen lassen.
- Bindungsverhalten bezeichnet bestimmte Formen von Verhalten, welches Bindungen zu ausgewählten Menschen aufrechterhält oder herstellt. Durch eine drohende oder tatsächliche Trennung zur Bezugsperson, wird Bindungsverhalten ausgelöst.
- *„Bindung und Bindungsverhalten beruhen auf dem Verhaltenssystem der Bindung“* (Holmes 2006:88). Es betrifft ein Modell der Welt, in dem das Selbst so wie andere wichtige Menschen die Beziehungen untereinander repräsentieren.

In diesem Zusammenhang greife ich einen weiteren Begriff auf: Die „inneren Arbeitsmodelle“ (bzw. „internen Arbeitsmodelle“) der Bindungsbeziehungen. In der Entwicklungsphase eines Kindes konstruiert dieses eine Reihe von Modellen von sich und den anderen, welche auf bestimmten interaktiven Erfahrungen beruhen und ein wiederholtes Muster bilden (vgl. Holmes 2006:100). Oder anders ausgedrückt, entwickeln sich jene inneren Arbeitsmodelle aus wiederholten Interaktionsmustern und sind mentale Repräsentationen von zurückliegenden Ereignissen beziehungsweise zwischenmenschlichen Interaktionen, welche das eigene Selbst und die Bezugsperson betreffen. Im Laufe der Zeit werden diese durch neue zwischenmenschliche Erfahrungen entweder bestätigt oder revidiert. Diese inneren Modelle bieten eine Möglichkeit, das Verhalten der Bindungsperson zu interpretieren und es vorherzusagen. In Folge wird zunächst das Verhalten des Kindes zu seiner Bezugsperson reguliert, während später auch das Verhalten in allen signifikanten sozialen Beziehungen strukturiert wird (HP Jokschie www 2011).

Weiters unterscheiden Bowlby und Ainsworth (eine Entwicklungspsychologin, die in der Forschungsgruppe Bowlbys arbeitete) vier Hauptreaktionsschemata (vgl. Holmes

2006:129), die sie experimentell an Kindern beobachteten, deren Mutter vorübergehend abwesend war.

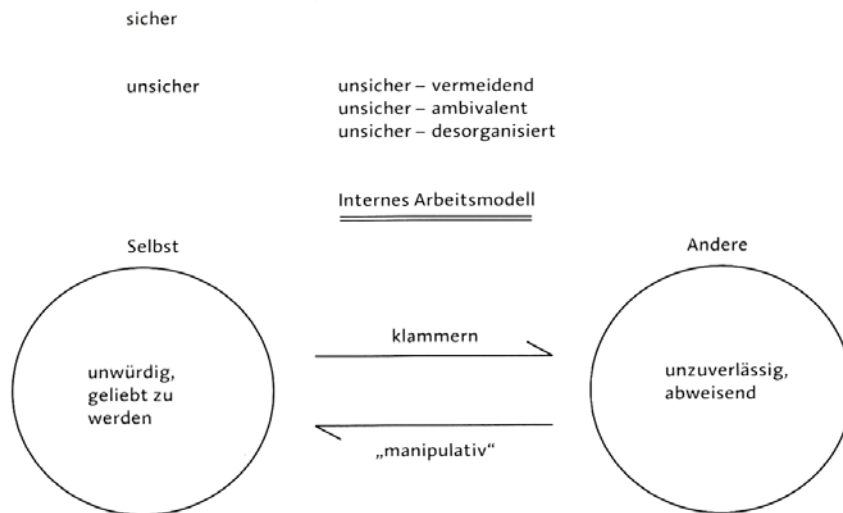


Abb. 2: Muster unsicherer Bindung (Holmes 2006:102)

1. Sichere Bindung: Hier zeigen Kinder für gewöhnlich Kummer, wenn sie von der Bezugsperson getrennt werden. Wenn diese wieder zurückkommt, begrüßen sie sie und spielen wieder zufrieden weiter.
2. Unsicher-vermeidende Bindung: In diesem Fall zeigen die Kinder wenig Kummer, wenn die Bezugsperson sich von ihnen trennt. Bei der Wiedervereinigung wird diese ignoriert und dennoch – bei gehemmtem Weiterspielen – im Auge behalten.
3. Unsicher-ambivalente Bindung: Die Kinder zeigen großen Kummer bei der Trennung von der Bezugsperson. Kommt diese wieder zurück, suchen die Kinder Nähe, leisten aber gleichzeitig Widerstand. Sie treten um sich oder wenden sich ab. Es ist eine Abwechslung zwischen Zorn und Anklammern bemerkbar. Das Explorationsbedürfnis¹² ist gehemmt.

¹² Dieses beschreibt einen Drang nach Erforschung und steht dem Bindungsbedürfnis gegenüber. Ein sicher gebundenes Kind verspürt diesen Drang eher und traut sich weiter weg von seiner Bezugsperson (vgl. Brisch 1999:38).

4. Unsicher-desorganisierte Bindung: Wenn solche Kinder wieder mit ihrer Bezugsperson vereint wird, zeigen sie verwirrtes Verhalten und auch „eingefrorene“ oder stereotype Bewegungen.

Wie sieht es mit der Bindung im Erwachsenenalter aus? Nach Bowlby bleiben Bindungen als auch Abhängigkeiten das ganze Leben lang aktiv, auch wenn diese nicht so offensichtlich wie bei Kleinkindern zu erkennen sind (vgl. Holmes 2006:103).

Brisch, unter anderem Facharzt für Kinder- und Jugendpsychiatrie und psychosomatische Medizin (HP Brisch www 2011), widmet sich in weiterer Folge den Bindungsstörungen. Es wird der psychopathologischen Frage nachgegangen, inwiefern unsicher gelebte Bindungen Erkrankungen verursachen. Um die Frage vorwegnehmend mit einigen Beispielen zu beantworten: Arten von Phobien, Herzerkrankungen oder Depressionen (vgl. Brisch 2010:93ff). *„In einer wachsenden Zahl von Studien wurden somit Verbindungen zwischen einem unsicheren Bindungsmuster bzw. einer unsicheren Bindungsrepräsentation und psychischen Störungs- und Symptombildern bei unterschiedlichen Risikogruppen gefunden“* (Brisch 2010:94ff).

Um mögliche Bindungsstörungen vorzubeugen, gibt es ein Präventionsprogramm, genannt SAFE®¹³ - Sichere Ausbildung für Eltern, welche die Förderung von der psychischen Gesundheit von Eltern und Kinder zum Ziel haben. Dieses Programm findet in Kleingruppen statt.

4.2. Der 3. Raum von Homi K. Bhabha

„Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses ... verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen oder unteren

¹³Das Programm wurde vom Bindungsforscher Dr. Karl Heinz Brisch entwickelt (HP Voos www 2011).

Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang .. eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenzen ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt“ (Bhabha 2000:5).

Homi K. Bhabha (1949 in Mumbai) ist ein postkolonialer Theoretiker und Direktor des *Humanities Center*, der zurzeit an der Harvard Universität lehrt. In seinen Werken erforscht er unter anderem Phänomene wie den kulturellen Wandel sowie die Lokation von Kultur (HP Mackey www 2011).

Er unterscheidet Begriffe (vgl. Rutherford 1990:207ff) wie *cultural difference* und *cultural diversity*, wobei er die erste Bezeichnung als brauchbarer ansieht. Letztere beschreibt eine liberal-relativistische Perspektive, welche Universalitäten ausschließt, während durch das multikulturelle Denken erst ethnische Ganzheiten – somit Grenzen – geschaffen werden. *Cultural difference* zeichnet sich durch eine Prozesshaftigkeit aus, wobei Widersprüche anerkannt werden und als produktiver Raum mit Konstruktionen von Kultur als Differenz fungieren. In diesem Zusammenhang ist *cultural translation* ein ebenso relevanter Terminus, welcher von Walter Benjamin geprägt wurde. Es ist ein sprachwissenschaftliches Konzept, welches von Übersetzungen / Bezeichnungen (innerhalb) von Kulturen spricht. Hier findet ein Distanzierungsprozess statt, um kulturelle Bedeutungen objektivieren zu können. Insofern bleibt das „Original“ verborgen und wird von den Bedeutungszuschreibungen (Übersetzungen) überdeckt. „... *culture is a signifying or symbolic activity. The articulation of cultures is possible not because of the familiarity or similarity of contents, but because all cultures are symbol-forming and subject-constituting, interpellative practices“ (Rutherford 1990:210).*

Weiters spielt das Konzept *third space* (dritter Raum) – das auch in meiner wissenschaftlichen Arbeit von großer Bedeutung ist – eine zentrale Rolle. Hybridität¹⁴, aus der Biologie kommend, versteht Bhabha als einen dritten Raum, wobei hier nicht eine Vermischung von zwei Formen („Originalen“) gemeint ist – sondern eben ein weiterer Raum.

¹⁴ Um eben nicht diesen biologischen „Beigeschmack“ in der Thesis zu vermitteln, wird in weiteren Auseinandersetzungen analog zu Hybridität, der Begriff Kreolisierung verwendet.

Die Frage nach der kulturellen Differenz beschreibt Bhabha (vgl. Bronfen 2000:IXff) als eine produktive Desorientierung, anstatt einer Festschreibung von vermeintlicher Andersartigkeit. Intersubjektive sowie kollektive Erfahrungen von nationalen Gemeinschaften und verbindlichen kulturellen Werten werden neu definiert, um eben somit Subjekte nicht auf eine ethnische Position festzulegen. Überschreitungen und Verknotungen von kulturellen Identitäten sind hier ausschlaggebend. Das Subjekt ist immer mehr als die Summe einzelner Teile. Wie schon erwähnt, wird das (verhandelnde) Prozesshafte betont. Es werden Begriffe wie Zwischenräume, Doppelungen und Aufspaltungen verwendet. Die Identität befindet sich an einem dritten Raum und wird dort konstituiert. Sämtliche Ambivalenzen und Widersprüche werden hier spielerisch betrachtet. Es ist ein „darüber Hinausgehen“ – eine räumliche Entfernung – die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht trennt. *„Im Bereich des darüber Hinausgehend zu sein heißt also, wie uns jedes Wörterbuch sagen wird, einen Zwischenraum zu bewohnen“* (Bhabha 2000:10).

In Bezug auf Identität wird Hybridität (Kreolisierung) mit Hilfe einer psychoanalytischen Analogie erklärt, indem vielmehr der Prozess der Identifizierung mit und durch die/den andere(n) stattfindet. Das Subjekt bleibt selbst stets ambivalent, da das Fremde (*otherness*) eingreift. *„The people always exist as a multiple form of identification, waiting to be created and constructed“* (Rutherford 1990:220).

Hybridität (Kreolisierung) – so der dritte Raum – bietet eine Möglichkeit, verschiedene Arten von Gefühlen und Praktiken auszudrücken (wie in der Übersetzung), sodass bestimmte „fremde“ Bedeutungen oder Diskurse zusammengeführt werden (vgl. Rutherford 1990:211). Mit der Identifikation wird nie eine Bestätigung von einer vorherein abgesteckten Identität geschaffen, sondern erst in einem Prozess – welcher Bilder von Identität produziert – gestaltet. Hier durchläuft das Subjekt eine Transformation und macht sich jenes Bild zu Eigen. Hinter dieser Identifikation steckt das Bedürfnis, **für** eine/n Andere/n zu sein (vgl. Bhabha 2000:66ff). So ist die Identität nie ein fertiges Produkt im Identifikationsprozess, sondern ein problematischer Ablauf, ein Bild in seiner Einzigartigkeit zu erfahren. Jenes Bild ist demnach nicht Realität, sondern wird stets als Beiwerk zu Identität betrachtet.

Weiters meint Bhabha (vgl. Rutherford 1990:112ff), dass die Möglichkeit, Kultur zu schaffen, welche Unterschiede artikuliert und mit diesen auch lebt, nur auf Basis von einem *non-sovereign* Zugang des Selbst errichtet werden kann. Für ihn scheint es so, dass die Politik den Essentialismus des Selbst (die autonome Identität) für eine kulturelle und politische Identität ablöst (meist als „Klasse“ bezeichnet). So wird das individuelle Selbst durch eine andere begründete Kategorie ersetzt, wie die der „Klasse“.

„The concept of a people is not ‘given’, as an essential, class-determined, unitary, homogenous part of society ... ‘the people’ are there as a process of political articulation and political negotiation across a whole range of contradictory social sites“ (Rutherford 1990:220).

4.3. Die systemische Familientheorie

„Im Rahmen dieser Sichtweise wird weniger nach zurückliegenden Ursachen für Störungen gesucht, sondern analysiert, wie sich Menschen wechselseitig einander beeinflussen und wie psychische und körperliche Symptome in Zusammenhang mit dem sozialen Kontext stehen“ (Reimer / Eckert / Hautzinger / Wilke 2000:295).

Historisch betrachtet, begannen hauptsächlich im angloamerikanischen Raum der 1930er und 1940er Jahre die TherapeutInnen, die Familien der PatientInnen in die Therapie miteinzubeziehen. Der Grund dafür war einerseits die Erziehungsberatung und andererseits die Schizophrenieforschung (welche die Eltern der Betroffenen miteinbezog). Anders als bei der Einzeltherapie, geht der systemtheoretische Ansatz davon aus, dass die Störung eines Familienmitgliedes nicht als individuelles Problem aufgefasst wird, sondern als ein Symptom dysfunktionaler familiärer Interaktionen. Unter anderem unterstützte der britische Anthropologe, Biologe und Psychologe Gregory Bateson die Entwicklung dieser Ansätze. In den USA etablierte sich, in den 60er Jahren, die Familientherapie als psychotherapeutisches Verfahren (vgl. Reimer / Eckert / Hautzinger / Wilke 2000:295ff). Das systematische Denken, und somit die Familientherapie als neues Paradigma, fasste im deutschsprachigen Raum ungefähr zehn Jahre später Fuß. Der Ablauf der Sitzungen bestand darin, dass mehrere Personen, wenn möglich ganze Familien, an dem Setting teilnehmen und der Fokus

der Aufmerksamkeit vom jeweiligen Individuum zur Interaktion wanderte (vgl. Bleckwedel 2008:15).

In diesem Zusammenhang steht der Begriff System für eine Gruppe von Menschen, die als (dys-)funktionales Ganzes agieren (vgl. McGoldrick / Gerson 2000:17). Dieses System entsteht durch Elemente, welche mittels Information verbunden sind. Jedes Element besitzt eine Funktion, die zum Erhalt des Systems beiträgt. So werden fortlaufend spezielle Beziehungen zwischen den Elementen geschaffen. Ein System schafft somit eine Grenze zum Umfeld und zeigt Verhaltensmuster, welche zur Erhaltung seiner Stabilität dienen (HP Merl www 2011). *„Die Familie ist das primäre und – von wenigen Ausnahmen abgesehen – einflussreichste System, dem ein Mensch im Laufe seines Lebens angehört“* (McGoldrick / Gerson 2000:17). Sie besteht aus den gesamten Verwandtschaftsbeziehungen, welche gegenwärtig existieren und sich im Laufe der Historie entwickelten.

Laut Merl (HP www 2011) braucht das System „Mensch“ in seinen Subsystemen zuträgliche, wachstums- und entwicklungsfördernde Beziehungen, Sicherheit und Kontrolle in den Lebenssituationen sowie Erfolge im Erreichen von Zielen und einen Selbstwert. Im Zuge dessen gibt es den sogenannten Traum vom gelungenen Selbst, welcher das Bestreben jedes Menschen – von Geburt an bis zum Tode, in den eigenen Augen und jenen der anderen, sowie in allen Bereichen, in denen dieser involviert ist –beschreibt,

- jemand zu sein,
- etwas zu können und
- für seine Autonomie respektiert zu werden.

Der Traum vom gelungenen Selbst kann vom „Ich-Haus“ (dem persönlichen Referenzmodell) eingeschränkt werden. Das „Ich-Haus“ integriert alle Erfahrungen, welche im Laufe der Zeit gemacht wurden, und bezieht die vielfältige Auswertung mit ein. Dieser Prozess geschieht ebenso mit jeder neuen Erfahrung. Die Funktionen des „Ich-Hauses“ bestehen darin, dass es eine Sofort-Landkarte der Welt erstellt und einen Bezugsrahmen für schnelles Verstehen und Handeln bietet. Zusätzlich achtet es auf einen Schutz vor Verletzungen. Ebenso werden Begriffe wie „ökologischer Engpass“ oder „die fünf Dimensionen der Information“ erklärt, welche ich hier jedoch nicht weiter bespreche.

Grundsätzlich zielt der systemische Ansatz darauf ab, Probleme beziehungsweise Einsichten auf möglichst vielen Ebenen zu durchdringen (soziale, ökonomische, kulturelle etc.). Eine weitere Theorie besteht darin, dass spezifische Muster generationsübergreifend von Familien immer wiederholt werden, wobei das Verhalten unterschiedliche Formen annehmen kann. Der systemische Ansatz hat dadurch ein Verständnis für den gegenwärtigen als auch den historischen Familienkontext (McGoldrick / Gerson 2000:18). Um ein „größeres Bild“ von den einzelnen Mitgliedern eines Systems zu bekommen, kann zur Unterstützung ein Genogramm behilflich sein. Dieses gibt Informationen über die Struktur, Beziehungsmuster, sowie Funktionalität beziehungsweise Dysfunktionalität einer Familie wieder. Die Betrachtungsweise erfolgt horizontal – innerhalb der Kernfamilie – und vertikal – innerhalb mehrerer Generationen (McGoldrick / Gerson 2000:15). Die Informationsbeschaffung kann über Interviews mit den jeweiligen Personen geschehen. Hier werden Fragen entwickelt, welche unter anderem auf die aktuelle Situation, den umfassenden Familienkontext, die allgemeinen Fakten, das soziale Umfeld, historische Perspektiven, innerfamiliäre Beziehungen/Rollen und individuelle Funktionen (wie Schwierigkeiten mit dem Gesetz, gesundheitliche Probleme etc.) hinweisen (vgl. McGoldrick / Gerson 2000:43ff).

„Die Arbeit mit Aktionsmethoden erfordert Freude an Bewegung und Aktion“ (Bleckwedel 2008:27). In jenen systemischen Therapien (vgl. Bleckwedel 2008:25ff) ist es wichtig, den/die KlientIn in eine aktiv gestaltende Position zu sich selbst und der Umwelt zu bringen. Es werden Menschen und Gegenstände im Raum so positioniert, wie es der/die KlientIn gestaltet. „Sich zu zeigen“ beziehungsweise sich von anderen beobachten zu lassen ist in solchen Prozessen unabdingbar. Eine Aufgabe der TherapeutInnen besteht darin, den KlientInnen Spielräume bereitzustellen, in denen diese in der Aktion **Sinn** finden können. Neben dem Aspekt, sich vor anderen zu zeigen, kann die Kehrseite, nämlich die Angst, beschämt zu werden, auftauchen. Entwicklungspsychologisch bildet die Schamempfindung die Basis für Schuldgefühle. *„Nur wer Scham empfindet, kann sich schuldig fühlen, und nur wer sich schuldig fühlt, wird der Gemeinschaft in Form sozialer Verantwortung etwas von dem, was er bekommen hat, zurückgeben“* (Bleckwedel 2008:32). In diesem Zusammenhang bringt Bleckwedel (2008:27) folgendes ethnologisches Beispiel: Die Kinder der Inuit werden kollektiv von einer Gruppe ausgelacht, wenn diese den gefährlichen Eiskanten zu nahe kommen. Die Häme wird gezielt und als

wirkendes pädagogisches Mittel eingesetzt, um die Kinder vor dem Ertrinken im kalten Wasser zu schützen. Der Schameffekt setzt starke Impulse in Gang.

Als Ein weiterer, meines Erachtens wichtiger Punkt ist das Thema der Intimitätsgrenzen. Sobald eigene Empfindungen – als Resonanz in einer Situation – auftauchen und beachtet, als auch reflektiert werden, ist eine Entwicklung der Sensibilität im Umgang mit Intimitätsgrenzen möglich. Diese Intimitätsgrenzen können von Familien oder Kulturen sehr unterschiedlich empfunden und gesetzt werden (vgl. Bleckwedel 2008:36).

4.4. Das Habituskonzept von Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu (1930 – 2002) war ein Ethnologe, Soziologe und später auch ein Philosoph, welcher politisches Interesse bekundete (vgl. Schwingel 2009:14ff). Ende der 1950er Jahre verfasste er soziologische Arbeiten zur algerischen Gesellschaft, welche unter dem Einfluss der Kolonialisierung standen. In den 1960er Jahren erforschte er das französische Bildungssystem und die damit einhergehende Rolle bei der Reproduktion von Klassenverhältnissen. Kultursoziologische sowie klassentheoretische Fragestellungen standen in den 1970er Jahren im Zentrum seiner Forschung. Er thematisierte symbolische Machtwirkungen und setzte Programme einer selbstreflexiven Soziologie um.

Bevor ich mich dem Habituskonzept widme, ist es nicht unwichtig, die Frage nach dem Verhältnis (vgl. Schwingel 2009:41ff) von Theorie und Praxis zu stellen. In diesem Zusammenhang taucht der abstrakte Dualismus von Subjektivismus¹⁵ und Objektivismus¹⁶ auf, welchen Bourdieu für künstlich hält, während er die relativen Wahrheiten von beiden systematisch zusammenführen will. Im Zusammenhang seiner empirischen (ethnologischen) Forschung entwickelte er jene „Theorien der Praxis“, und dabei weniger aus abstrakten philosophischen beziehungsweise erkenntnistheoretischen Überlegungen heraus. *„Erkenntnis hängt nicht nur, wie der elementare Relativismus lehrt, von dem besonderen Standpunkt ab, den ein ...*

¹⁵ Eine theoretische Erkenntnisweise, welche sich ausschließlich auf subjektive Gegebenheiten bezieht, wie Praktiken, Wahrnehmungen, kognitive Repräsentationen etc. (vgl. Schwingel 2009:41).

¹⁶ Es werden von Subjekten relativ unabhängige Sachverhalte dargestellt. Wie objektive Funktionen, Gesetze und Strukturen oder Systeme (vgl. Schwingel 2009:41).

Beobachter gegenüber dem Gegenstand einnimmt, sondern auch davon, daß er als Betrachter, der gegenüber dem Handeln einen Standpunkt einnimmt, der sich zurückzieht, um es zu beobachten, um es aus der Entfernung und von oben in Augenschein zu nehmen, die praktische Tätigkeit zum Gegenstand der Beobachtung und der Analyse macht“ (Bourdieu 2009:142). Es werden drei Modi theoretischer Erkenntnis (vgl. Bourdieu 2009:146ff) angeführt:

1. Die phänomenologische („interaktionistische“) Erkenntnisweise – die soziale Welt wird als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt verstanden, welche nicht auf sich selbst reflektiert.
2. Die objektivistische Erkenntnisweise – die verschiedenen Praxisformen und deren Repräsentationen werden in der vertrauten Welt strukturiert.
3. Die praxeologische Erkenntnisweise – Ist die dialektische Beziehung zwischen objektiven Strukturen und den strukturierten Dispositionen, so wie das von der objektivistischen Erkenntnisweise entworfene System der objektiven Relation.

Letztere (Bourdieu's Alternative) bespreche ich eingehender mit den Worten Schwingels (2009:49), der hierzu erklärt, dass für Bourdieu die vom Objektivismus tendenziell ignorierten sozialen AkteurInnen sehr wohl konstitutiver Bestandteil der sozialen Welt sind. Ihre praktischen Erfahrungen und Alltagserkenntnisse müssen in dieser Eigenschaft von der soziologischen Analyse (neben objektiven Strukturfaktoren) berücksichtigt werden. Mit der praxeologischen Erkenntnisweise kann dies geschehen. Das objektive Wissen wird nicht aufgelöst, sondern durch diese Erkenntnisweise bewahrt und überschritten.

Das Habituskonzept (vgl. Schwingel 2009:59ff) hat sich aus empirischen Forschungsfragen entwickelt und wurde nicht als theoretischer Lösungsvorschlag allgemein soziologischer Problemstellungen entwickelt. Daher ist die Habitus-theorie ein relativ offenes Konzept. Habitus wird als Dispositionssystem sozialer AkteurInnen verstanden. Der Begriff findet sich ebenso bei Autoren wie Hegel, Husserl, Durkheim, Weber und Mauss wieder.

Habitus = Anlage, Haltung, Erscheinungsbild, Gewohnheit, Lebensweise etc.

Die anthropologische Grundannahme ist, dass Menschen (soziale Akteure) mit systematisch strukturierten Anlagen ausgestattet sind, die für ihre Praxis und das Nachdenken darüber, grundlegend sind. Somit steht die/der gesellschaftlich geprägte

AkteurIn im Mittelpunkt. Der Habitus ist nicht angeboren, sondern gesellschaftlich und somit historisch bedingt. Er beruht auf Erfahrungen, die sich in der Gestalt von Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkschemata wiederfinden. Diese drei Aspekte werden analytisch auseinandergehalten:

1. Wahrnehmungsschemata strukturieren die alltägliche Welt.
2. Handlungsschemata bringen individuelle oder kollektive Praktiken hervor.
3. Denkschemata helfen, um die soziale Welt interpretieren und kognitiv ordnen zu können (impliziert ethnische Normen, ästhetische Maßstäbe, „Geschmack“ etc.)

Diese drei Punkte wirken immer zusammen und sind miteinander verflochten. Bourdieu verwendet einen weiteren Terminus, den „sozialen Sinn“, dieser dient den AkteurInnen als Orientierungssinn, welcher ihnen hilft, sich in spezifischen Praxisfeldern der sozialen Welt zurechtzufinden. Als Beispiele sind der Orientierungssinn, der moralische Sinn für Verantwortung, der politische Sinn, der Sinn für Humor und das Lächerliche zu nennen. Ebenfalls wird auf Mauss verwiesen, der den Habitus in der Körperhaltung und -bewegung verankert sieht, genannt als „leibliche Hexis“. Ebenso weist die Art zu sprechen auf den Habitus hin.

„Im Habitus, so können wir in einem Resümee festhalten, vereinen sich also kognitive, evaluative und motorische Schemata zu einem systematisch angelegten „Erzeugungsprinzip“ sozialer Praxisformen“ (vgl. Schwingel 2009:65)

4.5. Das biopsychosoziale Modell

„The biopsychosocial model of illness is now regarded as the most significant theory to describe the relationship between body and mind.“ (Egger 2005:3).

Aus den Studien zur Allgemeinen Systemtheorie entwickelte sich das biopsychosoziale Modell (vgl. Egger 2005:4).

Luhmann, der Begründer der funktional strukturellen Systemtheorie, wurde 1927 in Lüneburg geboren und starb 1998 an Krebs. Hervorgegangen ist das Modell durch den Verdienst des Biologen Ludwig Bertalanffy, dessen Ziel es war, gemeinsame Gesetzmäßigkeiten verschiedenster Wissensgebiete herauszuarbeiten. Folglich ist

die Systemtheorie eine Metatheorie, welche die Integration von unterschiedlichem Wissen erlaubt. Erwähnenswert ist auch, dass die Systemtheorie ihren Ursprung in den Naturwissenschaften hat. Prinzipiell werden drei Hauptquellen erwähnt, welche für die Theorien Luhmanns von Bedeutung waren:

- Die Naturwissenschaft (mit der ursprünglichen Systemtheorie).
- Die Soziologie. Insbesondere die Überlegungen Parsons, welche soziologische Theorien der Gesellschaft beinhalten, in denen Strukturen, Funktionen und Wirkungszusammenhänge den Konstruktionskern bilden. Nicht das Individuum selbst, sondern jene Strukturen, in denen es handelt, sind hier von Bedeutung. Dieses soziale Handeln hat einen strukturellen Stellenwert innerhalb eines Systems. Luhmann verwendet statt des Begriffs Handeln (Parson) den Terminus Kommunikation.
- Die Rechtswissenschaft, mit besonderem Augenmerk auf das Verwaltungsrecht. Hier geht es um Rechte wie Körperschaften, Institutionen und Organisationen, welche das systematisch juristische Verwaltungsdenken betrifft.

In weiterer Folge ordnet Luhmann nicht die Struktur dem Funktionsbegriff vor (so wie bei Parson), sondern ändert die Sichtrichtung, indem er den Funktionsbegriff dem der Struktur vorordnet. Der Blick richtet sich nicht mehr von einem Standpunkt aus innerhalb einer Struktur, sondern betrachtet sie von außen. Der Beobachtungsstand ist somit außerhalb des Systems. Weiters sind Systeme abgrenzbare Bereiche, wobei die Welt als nicht abgrenzbar angesehen wird. Die Welt besitzt also kein Außen, von dem sie sich abgrenzt, und ist somit kein System. Das Verhältnis zwischen System und Welt bezeichnet nie einen Seinszustand, sondern den Begriff der Komplexität (HP Perlinger www 2011).

Systeme bestehen aus Elementen, die in einem Zusammenhang miteinander stehen und deren Beziehung untereinander – im Vergleich zu unabhängigen Komponenten – quantitativ intensiver und qualitativ produktiver ist. Ein konkretes Beispiel dazu ist das Medizinsystem, mit der Codierung „krank – gesund“, dem Programm „hippokratischen Eid“¹⁷, dem Medium „Behandlung – Therapie“ und der Funktion als Gesundheitsfürsorge (HP Nehr Korn www 2011). Als Kritikpunkt an dem

¹⁷ „Meine Verordnungen werde ich treffen zu Nutz und Frommen der Kranken, nach bestem Vermögen und Urteil; ich werde sie bewahren vor Schaden und Willkürlichem“ (HP Kerndler 2011 www).

biopsychosozialen Modell führt Egger (2005:7) die philosophische Position des emergenten Materialismus an, wobei die Kernfrage des Leib-Seele-Problems (die kausale Beziehung zwischen Geist und Hirn) nicht geklärt werden kann. Dies betrifft die Frage nach der Einflussnahme nicht-materieller Vorgänge (wie etwa Gedanken) auf Materielles (wie das Gehirn).

Das biopsychosoziale Modell (vgl. Egger 2005:5) definiert Gesundheit und Krankheit wie folgt:

- **Gesundheit** bedeutet, dass das System „Mensch“ im Stande ist, autoregulativ beliebige Störungen auf beliebigen Systemebenen zu bewältigen. Nicht das Fehlen von Störungen oder Keimen ist hier ausschlaggebend, sondern die Fähigkeit, jene zu kontrollieren.
- **Krankheit** bezeichnet eine Überforderung von relevanten Regelkreisen des Menschen, welche für die Regulierung zuständig sind. Der Organismus kann die autoregulativen Komponenten zur Bewältigung von bestimmten Störungen (auf beliebigen Ebenen des Systems Mensch) nicht ausreichend zur Verfügung stellen.

Krankheit und Gesundheit werden nie als Zustand bezeichnet, sondern bilden ein dynamisches Geschehen. Gesundheit muss immer wieder neu geschaffen werden (vgl. Egger 2005:6).

Wie unterscheidet sich dieses Konzept von dem der klassischen Psychosomatik? Die Psychosomatik stellte die Frage nach dem Zusammenhang von Psyche und körperlichen Krankheiten mit empirischem Hintergrund. Nach der Systemtheorie werden **jedem Krankheitsprozess** psycho-soziale Faktoren beigemessen, und es wird nach dem jeweiligen Einfluss gefragt. Folglich ist eine Dichotomie (psychosomatisch und nicht-psychosomatisch) weder logisch, noch wissenschaftlich nützlich.

Ebenso beschreibt Egger (2005:9), dass jeder Prozess oder jedes Ereignis an der Behandlung von Störungen beteiligt ist und nicht entweder biologisch oder psychologisch ist, sondern sowohl als auch.

4.6. Der „weiche Universalismus“ Gringrichs

Andre Gingrich wurde 1952 in Wien geboren und ist ein österreichischer Ethnologe und Anthropologe. Seit 1998 lehrt er als Universitätsprofessor am Institut der Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien (HP Rauch www 2011).

Gingrich (2007) plädiert auf anschauliche Weise in seinem Text „Die globalisierte Töpferin“ für eine „weiche“ Variante des Universalismus. Im Zuge dessen werden drei Begriffe erklärt, welche innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie von großer Bedeutung sind:

„das Einzelne/Singuläre“,

„das Allgemeine/Generelle“ sowie

das „Besondere/Spezielle“.

Das Einzelne bezieht sich auf das Dokumentieren beziehungsweise Beschreiben und betrifft die Unverwechselbarkeit einer Person – ihre Biographie. Das Allgemeine beschreibt Faktoren, welche die Menschheit allgemein und in einer bestimmten Zeitperiode teilt – Geschlecht, Verwandtschaftssysteme, politische Ereignisse etc. Das Besondere meint nicht das unverwechselbare Singuläre, sondern das Spezielle im Sinne der Kultur- und Sozialanthropologie – *Kinship Studies* beispielsweise (vgl. Gingrich 2007:7).

Neben der Betonung des „Allgemeinen“ menschlicher Existenz in rhetorischer und weltanschaulicher Art und Weise – innerhalb des universalistischen Ansatzes – wird vor allem die empirische und wissenschaftliche Herangehensweise bestätigt. In diesem Zusammenhang wird grundsätzlich von einer großen Gemeinsamkeit unter den Menschen ausgegangen. In einer Zeit *„beschleunigter Globalisierung ist die Menschheit mit noch mehr Gemeinsamkeiten als früher konfrontiert“* (Gingrich 2007:8). Innerhalb der universalistischen Ansätze wirbt Gingrich für eine „weiche“ Variante, da er davon ausgeht, dass das „Besondere“ nicht ableitbar ist. Als Beispiel wird die Besonderheit des Verwandtschaftssystems der *Hopi* angeführt, wobei sich dieses nicht aus dem Allgemeinen menschlicher Existenz und/oder persönlicher (individueller) Aktivitäten erklären lässt. *„Nicht alles ‚Besondere‘ lässt sich aus dem*

Einzelnen oder aus dem Allgemeinen, oder aus dem Zusammenwirken von Beidem heraus erklären“ (Gingrich 2007:8).

In Kapitel 7 dieser wissenschaftlichen Arbeit wird das eben vorgestellte theoretische Konzept mit meiner persönlichen Geschichte in Zusammenhang gebracht und noch weiter veranschaulicht.

5. Das Aktionsforschungsprojekt: „Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse.“

Anhand dieser Arbeit werden in einem Aktionsforschungsprojekt, angelehnt an die französische Richtung, meine **bi-kulturellen Erfahrungen**, welche ich zumeist in der Kindheit und im Jugendalter erlebte, sowie persönliche Prozesse meiner **Identitätsfindung** beschrieben.

Zusammenhänge zwischen speziellen Erlebnissen und dem Thema **Wohlbefinden** stellen einen wesentlichen Faktor der Studie dar.

5.1. Auf der Suche nach meinem Thema und der forschungsleitenden Fragestellung

Alleine dieser Periode könnte – aufgrund der inhaltlichen Ergiebigkeit – durchaus ein eigenes Aktionsforschungsprojekt gewidmet werden. Jedenfalls war dies in meinem Fall so.

Meiner Bewusstheit entsprechend, fand der Ausgangspunkt in einem Projekt, als Teil eines universitären Seminars, statt, in welchem wir (Studienkolleginnen und ich) das Thema *Kultursensibilisierung im medizinischen Bereich* behandelten. In einem kleinen Rahmen erforschten wir mögliche Spannungsverhältnisse in der Kommunikation zwischen medizinischem Personal und KlientInnen¹⁸ mit und ohne Migrationshintergrund. Da ich selber eine holopathische Therapie bei einem Arzt mit Migrationshintergrund erfuhr, interessierte mich das Thema umso mehr. Ich stellte mir selbst Fragen wie: War es „Zufall“, dass mir ein Arzt aus Jordanien bezüglich meiner physischen und psychischen Leiden helfen konnte? Wie stellte er in kurzer Zeit so ein starkes Vertrauen zu mir her? Was ist Kommunikation und wo beginnt

¹⁸ Das ETHIANUM in Heidelberg (medizinisches Kompetenzzentrum) verwirft den üblichen Begriff des/der PatientIn, als ertragendes bzw. leidendes Wesen, und ersetzt diesen durch KlientIn, ein Mensch, welcher seine Souveränität behält (HP Germann / Görlich www 2011).

sie? Ist eine gemeinsame Muttersprache Voraussetzung für eine gute Kommunikation? Meiner Erfahrung nach, wohl eher kaum.

Es ist erkennbar, dass sich schnell aus dem vermeintlich netzwerkbezogenen Projekt im Außen eine starke subjektive Konfrontation im Inneren bemerkbar machte. Diese Thematik, der subjektiven Konfrontation, wollte ich nun in meiner Diplomarbeit genauer betrachten. Ich verfasste einen Titel und ein Konzept. Komplementäre Medizin und Biomedizin, sowie meine Beobachtungen im Feld sollten den Bogen spannen. Mein Gedanke war: Wenn ich als Forscherin über Beforschte bzw. Systeme schreiben kann, ist es naheliegend, ebenso über mich zu schreiben, da jene Erkenntnisse über andere Menschen aus meinen eigenen Bilder der Welt konstruiert werden. Weiters, so denke ich, ist die Selbstreflexion in empirischen Forschungen¹⁹ unabdingbar, um wissenschaftlich zu bleiben. Dies betrifft vor allem die Tatsache, dass ich selbst durch mich selbst zu meinem eigenen Forschungsgegenstand werde.

- Im April 2010 hatte ich mein erstes Gespräch mit meinem wissenschaftlichen Betreuer. Zu dieser Zeit kam ich auch zum ersten Mal mit dem Begriff der Aktionsforschung in Berührung. Im Fokus standen meine subjektiven Erfahrungen, welche ich in den holopathischen Settings machte. Wieso konnte mir genau diese Art von Therapie helfen, während andere Systeme bei mir nicht positiv wirkten? Nachdem ich mein Konzept umschrieben hatte, arbeitete ich an meiner Biographie. Anschließend versuchte ich, im Laufe meiner Holopathiesitzungen, bestimmte Schlüsselmomente (heilende Momente) herauszufiltern und zu bestimmen. Hier tauchte das zusätzliche Thema *Well-being* auf. Wie wurde ich gesund (wobei ich Gesund-sein nicht als abgeschlossenen Prozess ansehe)? Was brachte mich weiter, um schließlich glücklich zu sein? Dazu recherchierte ich in sehr unterschiedlichen Büchern und Datenbanken.
- Nach zwei Monaten Diplomarbeitspause, führte ich Telefongespräche sowie E-Mail-Konversationen mit meinem wissenschaftlichen Betreuer. Meinen Titel änderte ich nochmals in *„Als Mensch wahrgenommen werden – Erfahrungen mit persönlichem Leid und heilsame Begegnungen im Rahmen von well-being*

¹⁹ Siehe dazu Devereux und Kapitel 3.4.

aus kultur- und sozialanthropologischer Sicht“ um. Die sehr allgemein gehaltenen Fragestellung lautete: *Was erzählen ForscherInnen beziehungsweise befragte Personen über ihre Heilungsprozesse und welche kultur- sozialanthropologischen Schlüsse können daraus gezogen werden?*

- Dennoch brachten mich diese Fragestellung und das Thema nicht weiter. Ich hatte öfters Schreibblockaden und wusste nicht, was meine nächsten Schritte waren. Nebenbei überwältigte mich dieses „persönliche Outing“ doch mehr, als ich mir zugestand.
- Im Jänner 2011 führte ich ein Reflexionsgespräch mit meinem wissenschaftlichen Betreuer, welches mich um einen großen Schritt weiter, zu meinem endgültigen Thema führte. Meine persönlichen Erfahrungen hatten vielmehr mit dem Thema *Identität* zu tun, als ausschließlich mit Heilung. Eine Woche später änderte ich mein Diplomarbeitkonzept zum dritten Mal um, und es entstand folgender Titel:
„Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse“. Meine neue forschungsleitende Fragestellung lautet:
„Was sind meine Bilder von Kultur, Identität bzw. Wohlbefinden und wie wurden diese konstruiert/erfahren?“

Der Terminus „Bilder“ steht einerseits für meine persönliche Vorliebe des Visualisierens und soll zusätzlich das Zusammenspiel zwischen dem Bewusstsein und dem Unterbewusstsein hervorheben.

„What is known at the unconscious level finds expression in a person's thought and actions through a person's images. Images are thus seen as the source of inspiration, ideas, insight and meaning“ (Edgar 2004:7).

Während der Suche nach dem Thema und der Fragestellung, hatte die Aktionsforschung schon lange begonnen, ohne dass ich es bemerkte.

Gespräche mit meinem wissenschaftlichen Betreuer und KollegInnen, sowie die Beschäftigung mit meinen eigenen Gedanken (hier fallen ebenfalls Recherchen hinein), unterstützten diesen Verlauf.

5.2. Im Feld der Aktionsforschung: Ablauf und Arbeitsweise

Ortsbezogen fand die Aktionsforschung – da sie Identitätsfindungsprozesse betrifft – in mir selbst statt. Ich selber befand mich zu dieser Zeit hauptsächlich in Österreich und teilweise in Griechenland.

Den April 2010 setze ich als Beginn meines Projektes fest, auch wenn das endgültige Thema im Jänner 2011 entstand. Wie schon in Punkt 5.1. (Auf der Suche nach meinem Thema und der forschungsleitenden Fragestellung) erwähnt, startete der Aktionsforschungsprozess weit vor der Verknüpfung meiner Erfahrungen mit der Theorie.

5.2.1. Möglicher Ablauf und Arbeitsweisen vor und während dem empirischen Prozess

Da in der Praxisforschung weitere Schritte direkt im Feld entstehen, sah ich einen groben Plan zu meinem Vorgehen wie folgt vor:

- Verschriftlichung der Autobiographie (dieser Teil bleibt unveröffentlicht)
- Chronologischer Ablauf meiner biographischen Erfahrungen, mit ausgewählter Theorie verbunden
- Teil 1 meiner biographischen Prozesse: Bezieht sich auf die Kindheit sowie das Jugendalter. Dieser wird mit der **Bindungstheorie John Bowlby**, welche sich aus der Richtung der Biologie und Sozialwissenschaften entwickelte, analysiert. Das „**dritte Raum Konzept**“ von **Homi K. Bhabha** bietet eine weitere Auswertungsmöglichkeit in Bezug auf meine bi-kulturellen Eindrücke.
- Teil 2 der biographischen Prozesse: Vermittelt meinen Weg der Identitätsgründung durch konkrete Beziehungen. Die Phase fällt in den Zeitraum meiner frühen Jugend bis zum Erwachsenenalter und schließt an ausgewählte Theorien der **Identitätsdiskurse an**.
- Um den Bogen zum Bereich des Wohlfühlens (*well-being*) zu spannen, betrachte ich meine persönliche Empirie anhand des **biopsychosozialen**

Modells, welches aus den Studien zur Allgemeinen Systemtheorie von Luhmann hervorging.

- Mein nächster Schritt wird es sein, kognitive Zusammenhänge zwischen einzelnen Erfahrungen und Theorien herzustellen.

Meine Arbeitsweise im Feld besteht primär aus den Schritten:

- Niederschreiben meiner Erfahrungen,
- theoretischem Abgleich mit ausgewählter Literatur,
- Reflexion (mit der Unterstützung bestimmter Personen) etc.

5.2.2. Tatsächlicher Ablauf und Arbeitsweisen während und nach dem empirischen Prozess

Bemerkenswert ist, dass das Grundgerüst meines empirischen Teils beibehalten wurde. Im Zuge der Aktionsforschung ist es jedoch kaum verwunderlich, dass sich die Wahl der Inhalte und Theorien (die Richtung) flexibel gestaltete.

Es gab Tage oder Stunden, an denen ich genau wusste, was ich schreiben möchte. Ich hatte ein inneres Bild und versuchte es genau so umzusetzen. Dann gab es Tage, an denen ich nicht mehr weiter wusste und sehr traurig war. Die Konfrontation mit mir selber übte einen großen Druck auf mich aus. Wenn ich Abschnitte meiner Diplomarbeit an meinen Betreuer schickte, bemerkte ich eine Angst vor einer Ablehnung meiner Person. Seine Anmerkungen habe ich als sehr konstruktiv und wohlwollend empfunden. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an eine Aussage des Betreuers, welche mir ein Gefühl von Sicherheit und Ruhe brachte, in dem er meinte, dass seine Rückmeldungen per Mail etwas länger dauern könnten, da er sich ein Bild machen möchte. Ehrlicherweise war ich immer sehr beruhigt, wenn ich nicht sofort eine Antwort bekam, dadurch fühlte ich mich nicht unter Druck gesetzt.

Prinzipiell erfuhr ich den Prozess der Aktionsforschung als durchgehenden Prozess, ohne Pause. Es passierte des Öfteren, dass mir bei alltäglichen Handlungen (wie beim Sitzen in der Straßenbahn oder beim Tee Kochen) bestimmte „Geistesblitze“

widerfahren. Um jene „Eingebungen“ nicht zu vergessen, skizzierte oder schrieb ich diese in ein Buch, welches nur für meine Thesis verwendet wurde.

5.3. Die Rahmenbedingungen

Wenn ich von bi-kulturellen Erfahrungen spreche, meine ich die von mir konstruierten Bilder zu einer österreichischen und einer griechischen Kultur. Meine Mutter wie auch mein Vater verkörpern jeweils eine davon. Die Bezeichnung des Warteraumes beschreibt, nach eigener Metapher, einen unsicher erlebten Aufenthalt zwischen den identitätsstiftenden sowie kulturellen Welten. *„Daß wir alle keinen festen Boden unter den Füßen haben. Zu erkennen, daß unsere Identität sich an einem dritten Ort, einem Zwischenraum, konstruiert“* (Bronfen 2000:XIII).

6. Im Aktionsforschungsprozess

Im folgenden Kapitel werden biographisch prägnante Erfahrungen mit bestimmten Bildern von Identität, Kultur und Wohlbefinden herausgefiltert und anhand ausgewählter Theorien analysiert. Der Kern des Prozesses ist es, meine persönliche Identitätsfindung nachvollziehbar zu machen, beziehungsweise zu (re)konstruieren. Konkrete Beziehungen (mit Menschen) spielen bei dieser Identitätsgründung eine wesentliche Rolle.

Anzumerken ist, dass ich Identitäten als konstruiert betrachte. Dieser konstruktivistische Ansatz betont den Einfluss des Kontextes, das heißt der Situationalität, auf kulturelle Phänomene, wobei deren Form sowie Ausprägung prinzipiell beliebig sind. Dies wiederum deutet die Abhängigkeit der Daten von der Perspektive des Forschers beziehungsweise der Forscherin an. Hier gelange ich an den Punkt der Subjektivität (vgl. Haller 2005:37).

Die folgenden Beschreibungen beziehen sich auf meine Biographie, welche in schriftlicher Form bei mir aufliegt.

6.1. Biographische Prozesse – Teil 1

Aufgrund verschiedener Faktoren verbrachte ich als viertes Kind der Geschwisterreihe die meiste Zeit alleine zu Hause, in Wien. Ich hatte oft intensive Angst und fühlte mich dazu noch eher „fehl am Platz“. Das Haus, in dem wir lebten, wurde aus verschiedenen Gründen nicht beheizt. Ich dachte zu dieser Zeit, dass wir einfach so wenig Geld hatten, da ich auch hauptsächlich die ältere Kleidung von meinem Bruder anzuziehen bekam und es oft sehr wenig bis gar nichts zu essen gab.

6.1.1. Die Bindung zu meinen Eltern

„Bindung ist ein allgemeiner Begriff, der sich auf den Zustand und die Qualität der individuellen Bindungen bezieht. Diese können in sichere und unsichere Bindungen unterteilt werden“ (Holmes 2006:88).

Die Zeit zwischen meinem fünften und zehnten Lebensjahr war durch die vermehrte Abwesenheit meiner Mutter und meines Vaters geprägt. Mein Vater arbeitete sehr viel, als Arzt und Psychiater in seiner Praxis, während meine Mutter als selbstständige Fotografin tätig war. Die Beziehung zwischen den beiden würde ich als sehr konfliktreich beschreiben. Meine Geschwister, bis auf meine älteste Schwester, waren ebenfalls selten bis nie zu Hause.

Meine **Mutter** erlebte ich gefühlsmäßig als sehr sprunghaft. Sie war bestimmt meine erste und nächste Bezugsperson. Die Bindungstheorie sieht die Bindung zu einer Figur, welche gegenüber den anderen in den Vordergrund rückt von anderen unterschieden, als zentral. Laut Bowlby wird jene Bindung als „monotrop“, meist auf die Mutter bezogen, verstanden (vgl. Holmes 2006:89). Die feministische Kritik bezeichnet diese These als falsch, da Kinder ihre Bindungsfiguren hierarchisch ordnen würden (vgl. Holmes 2006:64).

Ich habe mich immer sehr gefreut, wenn ich bei ihr sein konnte, jedoch musste sie oft „dringend fort“. Auch in der Nacht, als ich aufwachte, war sie verschwunden. Mir fehlten sämtliche Erklärungen dafür, und ich fühlte mich ziemlich hilflos. Gefühle von Trauer, Angst, Wut und Ohnmacht hatte ich sehr oft. Stundenlang wartete ich am Fenster, bis sie wieder zurückkommen würde. Wenn meine Mutter dann zu Hause eintraf, fühlte ich mich wieder sicher, jedoch versuchte ich immer mehr mit allen Mitteln, meine Wut über ihre Abwesenheit zu vermitteln. Manchmal stellte ich mich auch schlafend und hoffte, sie würde mich „aufwecken“ und mir ihre ganze Aufmerksamkeit schenken. *„Das Ziel, eine gefühlsmäßige Bindung aufrechtzuerhalten, ruft jede Situation, die die Bindung zu gefährden scheint, Aktionen hervor, die den Zweck haben, die Bindung zu erhalten, um diesen Verlust zu vermindern. Anklammern, Weinen und vielleicht das Druckmittel des Zorns“ (Bowlby 1994:61).* Die gefühlsmäßige Bindung aufrecht zu erhalten, war das Ziel meines Bindungsverhaltens.

Wesentlich in meinem Fall war jedoch, dass ich diese Gefühle kaum direkt der betroffenen Person gegenüber ausdrücken konnte, da ich vor weiteren Konsequenzen, wie Verlust, zurückschreckte.

Die Bindungstheorie nach Bowlby (vgl. Holmes 2006:87 ff) begreift jene als räumliche Theorie, wobei Personen, die einem geliebten Menschen nahe sind, sich wohl fühlen, und eine Distanzierung Gefühle von Angst oder Trauer hervorruft. Nach ihm gibt es sichere und unsichere Bindungen. Eine unsicher gebundene Person könne eine Mischung von Gefühlen gegenüber ihrer Bindungsfigur hegen, worunter etwa solche wie Liebe, Abhängigkeit, Unsicherheit, Angst, Reizbarkeit und Wachsamkeit fielen. Ein spezielles Muster unsicherer Bindung ist unter der Bezeichnung der „ambivalenten Unsicherheit“ bekannt, einem experimentell ermittelten Konzept. Hier zeigt sich großer Kummer bei der Trennung von der Bezugsperson (Mutter). Bei dem Wiedertreffen suchen derart gebundene Kinder Kontakt, leisten aber auch Widerstand. Sie wechseln zwischen Zorn und Anklammern (vgl. Holmes 2006:129).

Wenn meine Mutter traurig war, hatte ich das Bedürfnis, mich auch um sie zu kümmern. Ich putzte die Küche oder kochte einen Tee. Meine sogenannte Strategie war es, möglichst freundlich zu sein, um ein gutes liebevolles Feedback zu bekommen. Man könnte diese Strategie ebenfalls als ambivalent bezeichnen, da es hier zu einem vermeintlichen Rollentausch kommt, wobei sich das Kind um den Fürsorger beziehungsweise die Fürsorgerin kümmert, statt umgekehrt (vgl. Holmes 2006:101).

Am besten konnte ich mich entspannen, wenn meine Mutter in der Nähe war. Dazu war es nicht unbedingt notwendig, dass sie sich im selben Raum befand. Dennoch verspürte ich des Öfteren eine gewisse Unsicherheit und versuchte immer wieder mitzubekommen beziehungsweise zu kontrollieren, ob sie noch da war. Deshalb fiel es mir meist schwer, in einer unbekannten Umgebung etwas weiter weg von ihr zu spielen. Es machte mir Angst „sie aus den Augen zu verlieren“.

Es kam zusätzlich mehrere Male vor, dass ich während der gemeinsamen Einkäufe in Lebensmittelgeschäften meine Mutter „verlor“. Die Verkaufsfläche erschien mir sehr groß, und ich fing weinend an, sie zu suchen. Als ich wieder bei ihr war, fühlte ich mich einerseits erleichtert, und andererseits war ich wütend.

Dem Bindungsbedürfnis steht das Explorationsbedürfnis(vgl. Brisch 1999:38), ein weiteres stark motivierendes System, gegenüber. Dennochbegreifen beide einander in Abhängigkeit und Wechselseitigkeit. Bowlby beschreibt mit dem Explorationsbedürfnis den Drang (eines Säuglings oder Kindes) nach Erforschung. Ein sicher gebundenes Kind verspürt diesen eher und ist in der Lage, sich weiter weg von seiner Bezugsperson aufzuhalten, auch wenn etwas Angst mitspielt. Mir fehlte scheinbar diese Sicherheit, da ich einerseits extreme Angst vor den Trennungen von meiner Mutter hatte und andererseits die stärkere Notwendigkeit verspürte, die Verbindung und Aufmerksamkeit zu ihr aufrecht zu erhalten, anstatt frei und ungezwungen die Umgebung zu erforschen.

Es ist zu erkennen, dass ich in jenen beschriebenen Situationen bestimmten Stressoren²⁰ „ausgeliefert“ war, welche durch *externe* und *interne* bedrohliche Signale ausgelöst wurden.

Ersteres betrifft die Trennung sowie die räumliche Distanz zur Bezugsperson, hier zu meiner Mutter. Eine fremde Umgebung und fremde Personen werden ebenfalls miteinbezogen. Zu den *internen* bedrohlichen Signalen werden Schmerz, Krankheit, Kälte oder Hunger gezählt (HP Jokschies www 2011). Kälte und Hunger nehmen in meinem Fall eine herausragende Rolle ein.

Meinen **Vater** erlebte ich die meiste Zeit als abwesend. Er war meine zweite Bezugsperson, vor allem, wenn meine Mutter nicht für mich da sein konnte. Da er zum größten Teil in seiner Ordination (und gleichzeitig Wohnung) lebte, holte er mich meistens von zu Hause ab, und ich verbrachte dann einen Tag bei ihm. Nachts war ich regelmäßig alleine und rief ihn weinend und verängstigt an, dass er mich abholen sollte. Bei ihm in der Wohnung/Ordination war es immer sehr warm, es gab etwas zu Essen, und ich fühlte mich wirklich wohl.

Wenn ich über die Bindung zu meinem Vater nachdenke, gibt es ein markantes Merkmal: Er war für mich „nicht ganz greifbar“. Wir unternahmen schon gemeinsame, kleinere Ausflüge, wie zu älteren Schlössern zu fahren, auf die Universität zu gehen oder den Tiergarten zu besuchen, und dennoch waren dies eher außergewöhnliche

²⁰ Jedes homöostatische System kann nur dann wirksam operieren, wenn bestimmte Umweltbedingungen, welche hier relevant sind, sich innerhalb bestimmter Grenzen halten. Ist dies nicht der Fall, wird das System überbelastet und versagt (vgl. Bowlby 1994:60). „Stressoren sind Personen, Ereignisse, Situationen, Umweltreize, die entsprechend der eigenen Bewertung Stress erzeugen“ (HP Bürkler / Isenschmidwww 2011).

Ereignisse. Der Grund dafür hatte womöglich damit zu tun, dass er nicht mit uns (das heißt mit mir, meiner Mutter und meiner ältesten Schwester) in einem gemeinsamen Haushalt lebte.

Ich freute mich immer sehr, wenn mein Vater und ich uns trafen. Obwohl ich ihn nicht regelmäßig sah, konnte ich mich doch auf ihn verlassen. Das machte sich so bemerkbar, dass ich ihn telefonisch erreichen konnte und er mich meistens von zu Hause abholte oder eine Freundin bei uns vorbeischickte, welche dann etwas kochte.

Die Bindung zu meinem Vater verstehe ich, nach der Bindungstheorie, als sichere Bindung. *„Diese Kinder zeigen gewöhnlich (aber nicht immer) Kummer, wenn sie getrennt werden. Wenn ... wiederkommt, grüßen sie, werden getröstet, falls nötig, und spielen dann wieder fasziniert oder zufrieden weiter“* (Holmes 2006:129). In seiner Nähe wusste ich, dass er nicht weg gehen würde, und konnte so ungehemmt spielen. Manchmal kam auch mein Bruder in die Ordination, und wir redeten (mitunter auch ziemlich laut) im Wartezimmer, sodass unser Vater seine Sitzungen mehrmals unterbrechen musste, weil es als störend empfunden wurde. Meinem Gefühl nach erlebte ich ihn nicht als sonderlich streng. Die Schule, beziehungsweise das Wissen, war ihm immer sehr wichtig, und darum lernte er mit mir öfters für Schularbeiten. Der Schulunterricht machte mir selbst kaum Spaß, da ich mich unter anderem schwer konzentrieren konnte.

Dennoch hegte ich Emotionen wie Wut oder Trauer gegenüber meinen Vater. Ich wollte, dass er sich noch mehr um mich kümmerte und nicht erst, wenn ich ihn brauchte. Ich gewöhnte mir an, mich in Situationen, in welchen ich sehr viel Zuwendung brauchte, extrem von ihm abzugrenzen, so dass er mich vermissen würde. Die Taktik ging in den seltensten Fällen auf.

In diesem Zusammenhang greife ich die „inneren Arbeitsmodelle“ der Bindungsbeziehungen auf. Bindungssysteme unterliegen verschiedenen kognitiven Mechanismen (Bowlby bezeichnet diese als mentale Repräsentationen). Jene inneren Arbeitsmodelle entwickeln sich aus wiederholten Interaktionsmustern und sind mentale Repräsentationen von zurückliegenden Ereignissen beziehungsweise zwischenmenschlichen Interaktionen, welche das eigene Selbst und die Bezugsperson betreffen. Diese werden im Laufe der Zeit durch neue

zwischenmenschliche Erfahrungen entweder bestätigt oder revidiert. Dadurch ist es möglich, das Verhalten der Bindungsperson zu erklären und zu erraten (HP Joksches www 2011).

Jene erlebten, kognitiven wie emotionalen Prozesse haben demnach bestimmte Auswirkungen auf mein heutiges Leben. Mein inneres Arbeitsmodell des Selbst²¹ betrachtete ich eher als wertlos und störend, da meine Bezugsperson(en) aus verschiedenen Gründen kaum Zeit für mich aufbringen konnten, beziehungsweise abwesend waren. Dieses Gefühl schaffte ich in der Phase meiner Jugend beziehungsweise meines Erwachsenwerdens durch bestimmte Beziehungen (teilweise im Rahmen von Therapiesitzungen) größtenteils zu transformieren. Doch dazu später.

Zusammenfassend

Nach der Bindungstheorie des britischen Forschers John Bowlby, definiere ich die Beziehung zu meiner Mutter als „unsicher – ambivalente Bindung“. Unsicher in dem Sinne, dass beim Fernbleiben der Bezugsperson große Trauer und Wut ausgelöst wurden. Mit ambivalent wird, nach Rückkehr der Mutter, auf ein Wechselspiel von Nähe suchen und Distanzieren verwiesen. Dem Bindungsbedürfnis steht das Explorationsbedürfnis entgegen, welches den Drang nach dem Erkunden der Umgebung darstellt. In meinem Fall war ich sogenannten Stressoren ausgesetzt, die es mir teilweise unmöglich machten, mich von meiner Mutter weiter zu distanzieren, um meine Umwelt zu erforschen.

Die Bindung zu meinem Vater erfuhr ich trotz längerer Abwesenheit als sichere Bindung. Wenn ich mit ihm Zeit verbrachte, verspürte ich keine Unsicherheit dahingehend, dass er die Bindung zu mir plötzlich auflösen könnte. Emotionale Nähe war mir auch hier sehr wichtig, und ich entwickelte ein bestimmtes Verhalten, diese zu bekommen (was aber selten funktionierte).

Innere Arbeitsmodelle entwickeln sich aus wiederholten Interaktionsmustern und werden in der Interaktion mit den Bezugspersonen gestaltet. Diese Modelle werden

²¹ Zum Konzept des Selbst: „Auch wenn wir eine potenziell verwirrende Vielfalt an Lebensereignissen erleben, so erleben wir sie doch aus einer konsistenten Perspektive, der von uns selbst (Harré 1998, zit n. Pervin / Cervone / John 2005:50)

im Lauf des Lebens bestätigt oder revidiert. Diese Prozesse bilden bestimmte Strukturen für weitere soziale Beziehungen.

6.1.2. Persönliche kulturelle Bilder von meinen Eltern

„Das Bild ist immer nur ein Beiwerk zu Autorität und Identität; es darf niemals als die Erscheinung einer Realität gelesen werden ... der Prozeß der De-plazierung und Differenzierung (Abwesenheit/Anwesenheit, Repräsentation/Wiederholung) macht es zu einer liminalen Realität“ (Bhabha 2000:75).

Welche bi-kulturellen Bilder erlebte und konstruierte ich in Bezug auf meinen Vater sowie meine Mutter?

Vorweg ist zu sagen, dass ich schon immer in Österreich (Wien) wohnte und wir öfters Reisen zu meinen Großtanten nach Thessaloniki (Nordgriechenland) unternahmen. Die Mutter meines Vaters, also meine Großmutter, war Griechin. **Mein Vater**, so erinnere ich mich, lebte vorwiegend „die griechische Kultur“, beziehungsweise glaubte ich das. Schon alleine die Tatsache, dass er mit größerem Aufwand seinen österreichischen Nachnamen (den des Vaters) in den, meinen jetzigen, griechischen Nachnamen (seiner Mutter) änderte, ließ mich eine bestimmte Zugehörigkeit zu einer Kultur erahnen.

„...Ist es notwendig, ‚Kultur‘ selbst als sozial konstruiert zu begreifen. Kulturelle Differenzen sind nicht objektiv gegeben und von den Akteuren je nach Bedarf für die Markierung von Grenzen zu nutzen, sie werden vielmehr in eben jenem Prozeß der Grenzziehung, in welchem sich soziale Gruppen als ‚Ethnien‘ konstruieren, hergestellt“ (Lentz 1995:32).

Dies wiederum setzt sich automatisch (durch die Markierung meines Nachnamens) in meinem Leben fort, da bei der Offenbarung meines Namens vor manchen GesprächspartnerInnen, die Frage meiner Herkunft akut wird. So richtig wohl fühle ich mich dabei noch immer nicht, weil ich dann mit „mein Vater war Grieche“ antworte und zu dem Punkt komme „Naja, Griechisch habe ich später nachgelernt“. An dieser Stelle hoffe ich, dass sich das Gesprächsthema in eine andere Richtung lenkt. Ist das nicht der Fall, wird es nochmals unangenehm, wenn die Frage nach dem „warum?“ kommt. Dazu meine präferierte Antwort: „Ich und meine Eltern lebten in verschiedenen Welten.“

Hinsichtlich dieses Aspekts läuft immer noch ein innerer Prozess der Rechtfertigung in mir ab, welcher Gefühle der Nicht-Orientierung, Identitätslosigkeit und Fremdheit bewirken kann. Demnach gibt es keine klaren Linien, was wiederum zu einer Unsicherheit in Bezug auf mein Selbst führen kann. *„Gefühl von Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns: eine erkundende, rastlose Bewegung – hier und dort, überall, fort/da, hin und her, vor und zurück“* (Heidegger 2000:2).

In weiterer Folge ist es möglich, dass ein Gefühl von „schlechtem Gewissen“ mitschwingt. Ein innerer Konflikt in mir selber, welcher darauf hinweist, die griechische Sprache besser oder sehr gut zu beherrschen. Dazu ein kleiner Exkurs am Ende dieses Unterkapitels.

Welche für mich erkennbaren kulturellen Bilder habe ich von meinem Vater mitbekommen? Die griechische Sprache (hier fällt auch griechische Musik hinein), starkes Interesse an der griechischen Antike (Philosophie), Kontakt zu meinen Verwandten in Thessaloniki, Erzählungen über das gemütliche und warme Leben in Griechenland, Tragen von Schmuck mit Mäander-Muster sowie spezielles von mir als griechisch markiertes, situatives Verhalten (Codes) – wie Sirtaki tanzen. Diese Bilder konnte ich zu einem großen Teil jedoch nicht leben, da sie für mich meist Theorie waren. Tatsache war, dass mein Vater meistens in Krisensituationen für mich da war und sonst viel arbeitete, oder sich weiterbildete (Kongresse und Seminare besuchte) und seine Welt kaum greifbar für mich war. Ich konnte sie erahnen, träumen, aber nicht wirklich leben.

Hole ich mir wieder meine forschungsleitende Fragestellung ins Gedächtnis: *„Was sind meine Bilder von Kultur, Identität bzw. Wohlbefinden und wie wurden diese konstruiert/erfahren?“* Um diese „Bilder von Kultur“ greifbarer zu machen, habe ich in einem kunsttherapeutischen Setting jeweils eines zur „Kultur meines Vaters“ sowie zur „Kultur meiner Mutter“ gemalt. Welche Rolle hier die Kunsttherapie spielt und was diese ist – dazu im zweiten Teil meiner biographischen Prozesse (Kapitel 6.2.). Primär ist es mir wichtig, neben der schriftlichen Beschreibung von Bildern, diese durch die Methode des Malens/Illustrierens – als zusätzliche Informationsquelle - visuell darzustellen.



Abb. 3: „Kulturelles Bild“ Vater, J. Hatzoglos, 05.2011

Das Bild auf der linken Seite beschreibt meinen gefühlsmäßigen Eindruck in Bezug auf die kulturellen Bilder meines Vaters.

Im Prozess des Malens, hatte ich ein Gefühl, nicht zu wissen, was ich genau machte. Die Pinselführung erfolgte recht zögerlich. Im gemeinsamen Prozess – mit der Kunsttherapeutin – des Analysierens stand das Unkonkrete im Vordergrund. So fühlte es sich auch an.

Es ist etwas Bodenloses, das im Raum schwebt und kaum fassbar ist. Die blaue Gestalt im Hintergrund beschreibt ein Geheimnis, etwas Geschmeidiges,

das verborgen bleibt. Horizontale und diagonale Linien sind über diese Figur gelegt, welche keinen Boden zu haben scheint. Das Geheimnis ist die griechische Kultur, die ich teils in meinem Vater sah, wie auch emotional spürte. Diese ist jedoch verdeckt, beziehungsweise überlagert mit anderen Informationen. Es ist für mich schwierig, ein konkretes Bild dafür ausfindig zu machen. Hier könnte sich auch die Abwesenheit meines Vaters widerspiegeln. Deshalb bleibt es „im Nebel“. Die blaue Gestalt verspricht eine Fähigkeit zu sein, ein identitätsstiftender Teil, den ich nicht fassen kann und der dennoch da ist.

Welche für mich erkennbaren, kulturellen Bilder habe ich von meiner **Mutter** mitbekommen? Da meine Mutter in der Steiermark geboren wurde und aufgewachsen war, sprach sie teilweise im Dialekt (vor allem, wenn wir unsere Verwandten in der Steiermark besuchten). Nach einem mehrtägigen Besuch bei meiner Großtante eignete ich mir ebenfalls diese unterschiedliche Ausdrucksweise an und setzte sie, zurück in Wien, noch für ein paar Tage fort. Bei meiner Großtante in der Steiermark gefiel es mir sehr gut, da es immer viel und sehr gutes Essen gab, und weil das Haus ausreichend beheizt wurde. Meine Mutter empfand ich als rebellierende Frau. Das machte sich auch anhand ihrer Kleidung bemerkbar (Jeans,

Bikerjacke und Boots anstatt Dirndl). Ihr Handeln war schnell und laut, so wie die Musik, welche sie hörte.

In diesem Zuge wird das Thema Tradition aktuell, wobei ich jene nicht als komplementär zur Moderne verstehe, da sich kulturelle Systeme im ständigen Wandel befinden. Vielmehr stellen diese symbolische und keine fixierten Bezugspunkte dar und sind zumeist Produkte gegenwärtiger Interpretationen (vgl. Haller 2005:37). *„Der Bezug auf Tradition bzw. Moderne dient der Legitimation gegenwärtiger Zustände und der Verortung des Bestehenden in einem historischen Kontinuum“* (Haller 2005:37).

Wenn wir unsere Verwandten in der Steiermark besuchten, war es mir oft unangenehm, dass meine Mutter nicht dem oberflächlichen Bild einer Frau vom Lande entsprach. Hier war vor allem die Kleidung, welche ich zuvor beschrieb, ausschlaggebend. Nach der Tradition meiner Großeltern sollte meine Mutter nicht den Weg der schulischen Weiterbildung nachgehen, sondern arbeiten – wogegen sie sich ebenso stellte.



Abb. 4: „Kulturelles Bild“ Mutter, J. Hatzoglos, 05.2011

Mein malerischen Output, hier links zu sehen, ist ein gefühlsmäßiger Ausdruck zu den „kulturellen Bildern meiner Mutter“.

Auf den ersten Blick scheinen die Formen kompakter zu sein und füllen das Blatt Papier nahezu aus.

Bevor ich zu malen begann, hielt ich einen kurzen Moment inne, um mich auf das Thema einzustellen. Die Pinselführung erfolgte zügiger. Im Vergleich zum ersten Bild erfolgte die Handlung konkreter.

Es besteht eine Spannung, welche durch die diagonal verlaufende, gezackte Linie dargestellt wird. Eine weitere Form, der Kreis, ist klar zu

erkennen. Die Figuren wirken ineinandergesteckt und doch abgegrenzt voneinander. Schwarz-rote Pinselstriche stellen eine Basis beziehungsweise Stütze dar. Meine

Mutter, mit ihrem kulturellen Hintergrund, wirkte für mich greifbarer. Da ich in Österreich (Wien) aufwuchs, hatte ich einen besseren Zugang zu bestimmten kulturellen Codes. Dennoch habe ich kein vollkommen befreites Gefühl dazu. Hier kenne ich mich womöglich besser aus; ob ich mich damit auch wohlfühle, sei momentan dahingestellt.

In dem Vorwort des Werkes „*Die Verortung der Kultur*“ von Bhabha erklärt Bronfen (vgl. 2000:IX), dass die Frage nach der kulturellen Differenz als produktive Desorientierung und nicht als Festschreibung einer Andersartigkeit zu verstehen sei. Es wird von „Zwischenräumen“, „Spalten“ und „Doppelungen“ gesprochen, in dem sich der bi-kulturelle Mensch befindet und jene Werte neu definiert. Das Subjekt befindet sich nicht in **einer** ethnischen Position, sondern überschreitet verschiedene Teilaspekte. Diese werden als unterschiedliche ethnische, klassen- oder geschlechtsspezifische Zugehörigkeiten erkannt, wobei die kulturelle Identität des Individuums nur durch die Verflechtung ausgemacht wird. Im Speziellen wird hier auf die multikulturelle postmoderne Welt Bezug genommen.

Zusammenfassend

Homi K. Bhabha beschreibt Bilder als Beiwerke von Identität und Autorität, also nicht als Realität. Meine kulturellen Bilder von meinen Eltern habe ich in einem kunsttherapeutischen Setting im wahrsten Sinne des Wortes auf zwei Blätter Papier gebracht. Diese Methode dient als zusätzliche Informationsquelle. Das kulturelle Bild meines Vaters offenbart eine Welt, welche nicht greifbar für mich war. Der griechische Anteil (das ‚Geheimnis‘) blieb im Verborgenen und wirkt heute noch so. Betrachte ich das kulturelle Bild meiner Mutter, ist mehr Orientierung erkennbar - vermutlich, da ich in Österreich aufwuchs. Dennoch ordne ich diesem kulturellen Bild nicht mehr Wohlbefinden zu. Eine kulturelle Positionierung erscheint sinnlos. Bhabha spricht treffenderweise von „Zwischenräumen“, „Spalten“ oder „Doppelungen“, in welchen sich ein Mensch mit bi-kulturellen Erfahrungen befindet. Kulturelle Differenz wird weiters als produktive Desorientierung verstanden.

6.1.2.1 Kleiner Exkurs – Gefühle von Fremdheit und Unsicherheit in griechischen Kontexten

Wie schon am Anfang des Kapitels erwähnt, machte sich in griechischen Kontexten eine Unsicherheit bei mir bemerkbar, wie auch „Schuldgefühle“. Im Jahr 2008 versuchte ich mich dem nochmals zu stellen und organisierte ein Auslandssemester in Thessaloniki. In einem griechischen Einstufungstest wurde ich einer bestimmten Stufe (B2) zugeteilt. Griechisch zu schreiben, stellt sich für mich weniger als Problem dar, als es zu sprechen. Emotional gesehen verbrachte ich eine sehr traurige Zeit in Thessaloniki. Ich fühlte mich unfrei in meinem Handeln. Griechisch zu sprechen war oft mit hoher Anstrengung verbunden. Meinen Anspruch an die eigenen sprachlichen Kenntnisse setzte ich sehr hoch an und wollte einfach „dazu gehören“ (zur griechischen Kultur). Aber wie sollte das funktionieren? Der Versuch, meinem Vater näher zu sein, warf mich auf mich selber zurück. Hier wird das Thema von *belonging* ersichtlich. „*Our desire to belong to a group, to know and to be known is universal, although the ways in which this desire is enacted might differ according to culture*“ (HP Wever-Rabehl www 2011). Neben *belonging* (Zugehörigkeit) gibt es zugleich eine relationale Differenz, und Identität definiert sich über beides. Ebenso betrifft dies ein Wechselspiel von Fremd- und Eigenzuschreibungen, wobei letztere sowohl kognitive, affektive und emotionale Inhalte umfassen (vgl. Gingrich 2005:38ff). Heute noch ist das Thema stark emotional besetzt, und ich wünsche mir, dass sich dieser Druck im Laufe der Zeit auflöst.

6.1.3. Persönliche kulturelle Frauen- und Männerbilder

„*The images, attributes, activities an appropriate behaviour associated with ‘woman’, or, for that matter, the category ‘man’, means in a given context has to be investigated and not assumed*“ (Moore 2003:7). Im Kontext meiner Erfahrungen wurden beide Kategorien vorerst durch meine Mutter und meinen Vater repräsentiert. Die Konstruktion Frau beinhaltete für mich schon sehr früh Bemühungen, stark zu sein. Das definierte ich mit eigener Selbständigkeit. Dasselbe schrieb ich auch dem Mann zu.

Meine Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit waren im Grunde nicht klar. Als Kind schämte ich mich oft, da ich für mein Alter und die Zugehörigkeit zum biologisch weiblichen Geschlecht eine überdurchschnittliche Körpergröße hatte. Ich fühlte mich nicht weiblich und hatte Angst, als Junge gesehen zu werden.

Das Ich steht im Mittelpunkt, welches in einem Gefühl von Angst glaubt, vernichtet zu werden, beziehungsweise sich bedroht fühlt. Es ist ein Kampf um die eigene Existenz, um die selbstzuschreibende Identität. Es tritt eine mehrdeutige und komplexe Gefahrensituation auf, welche uns mit Ungewissheit erfüllt. Diese stiftet Verwirrung und verunsichert (vgl. Kast 1994:227).

Hier werden kulturell konstruierte Definitionen von Weiblichkeit ersichtlich. Schon mit sechs Jahren merkte ich, unter anderem im Fernsehen, dass Frauen scheinbar immer kleiner zu sein haben als Männer. „*Women and men are products of social relations, if we change the social relations we change the categories ‘woman‘ and ‘man‘*“ (Moore 2003:7). Jene Konstruktionen beziehungsweise gewisse Markierungen können lange bestehen und werden von der Umwelt stark unterstützt sowie gefestigt. Bei mir löste sich dieses festgefahrene Muster erst die letzten Jahre auf und schaffte neue Prozesse von Identität in Bezug auf *gender*.

Hinzu kam eine weitere vorurteilsbehaftete Komponente, indem es bei so machen Menschen zu einem Staunen kam, wie eine Person mit (teils) griechischer Herkunft, und noch als Frau, groß und schlank sein konnte. Solche Erfahrungen und Gedanken verletzten mich und erzeugten eine enorme Unsicherheit in mir. Auf der einen Seite Bilder von griechischen Frauen, welche geschmückt zu orientalischer Musik tanzen, während auf der anderen Seite österreichische Frauen in rebellierender Pose – dem Geschlechte trotzend – ihre Unabhängigkeit demonstrieren. Diese bildliche Beschreibung ist natürlich sehr zugespitzt und subjektiv dargestellt, und eben deshalb waren es – zum Teil – meine inneren Bilder und Konstruktionen. Wie auch Broome (vgl. 1996:8) in seinem Buch *Exploring the Greek Mosaic* meint: „*However, the material presented ... must be seen as a reflection of the author’s experiences and perceptions, not as a description of Greek reality*“. Oder wie es Bhabha für mich treffend analysiert, indem er über das Bild spricht: „*Eine Repräsentation ist immer räumlich gespalten – es macht etwas präsent, das doch absent – und zeitlich verschoben – ist: es ist die Repräsentation einer Zeit, die immer anderswo ist, eine Wiederholung*“ (Bhabha 2000:75).

Andererseits, um die subtile Abhängigkeit – folglich der Einfluss auf „unser“ Denken – von Prozessen der Kreolisierung ebenfalls zu betonen, bedarf es Bourdieus Zugang und seiner Formen der „Herrschaft“. Über die Kultur, das heißt über die Sichtweisen der Welt sowie über die Selbstverständlichkeit des Denkens wird eine Herrschaft („symbolische Herrschaft/Gewalt“) ausgeübt (vgl. Bienfait 2006:105).

So mache ich deutlich, dass einerseits aus eigenen persönlichen Erfahrungen Bilder konstruiert werden, sowie zusätzlich diese Angelegenheit in einem bestimmten Rahmen kultureller Prozesse geschieht.

Ich war mit meiner Definition von Weiblichkeit im Zwiespalt, beziehungsweise war es schwer für mich, eine persönliche Zuordnung zu finden, die mir Sicherheit gab. Nehme ich die Thesen Bhabhas (2000:66 ff) her, so liegt die Essenz in der eigenen Identifikation, nicht in einer vorgegebenen Identität. Denn der Kern des persönlichen Empfindens bezieht sich auf die Produktion eines Bildes der Identität sowie die Transformation, welche der Mensch durchläuft, indem er dieses Bild annimmt. Also ist Identifikation immer die Wiederkehr eines Bildes der Identität, welches die Spaltung innerhalb des Ortes des Anderen als Kennzeichen trägt. Interessant ist ebenso, dass dieses Bedürfnis der Identifikation ‚für‘ eine andere Person zu sein heißt.

So entschloss ich mit circa vierzehn Jahren, auf meine (meinem Empfinden und Gedanken nach) weibliche Seite – größtenteils – zu verzichten. In diesem Fall setzte auch eine Transformation meiner sozialen Position ein, als Pubertät bezeichnet. Meine Kleidung war eher praktisch gehalten, und ich tendierte mehr dazu, mit Männern Freundschaften zu gestalten. Ich hatte keine Angst, einer bestimmten geschlechtlichen Rolle standhalten zu müssen oder zu konkurrieren. So wie mein Vater „der Retter zur späten Stunde“ war, als er mich – voller Tränen – nachts von zu Hause abholte, prägte und entwickelte sich in mir ein Bild, in dem Männlichkeit mir nichts anhaben konnte. Meine partnerschaftlichen Beziehungen mit Männern gaben mir trotz ambivalenter Gefühlsmuster beider Seiten sehr viel Stabilität und Vertrauen. Dafür bin ich heute noch sehr dankbar. Der Unterschied zwischen den Freundschaften zu Männern und den partnerschaftlichen Liebesbeziehungen mit Männern beruhte auf mir drei bewussten Merkmalen. In partnerschaftlichen Liebesbeziehungen fühlte ich mich neben geistig anregenden Gesprächen auch körperlich zu der Person hingezogen. Ein weiterer Punkt war jener, dass ich nach

Bhabhas Theorie das Bedürfnis der Identifikation stillen wollte, in dem ich ‚für‘ einen Mann etwas „Besonderes“ sein wollte. Mit „Besonders“ meine ich dem Leben dieses Menschen einen Sinn zu geben. Es bestand der Wunsch gemeinsam denselben Weg im Leben zu gehen und ein Gefühl von Ergänzung zu erleben.

Erinnere ich mich zurück, an die Beschreibung der Bindung zu meinem Vater, wird klar, dass er die meiste Zeit abwesend war und somit nicht so greifbar für mich war, wie auch meine Mutter. Daraus resultiert wiederum, dass die meisten Konflikte mit meiner Mutter ausgetragen wurden, da sie im Grunde – trotz ihrer gewissen Unberechenbarkeit – anwesend war und mehr Resonanz zustande kam. Meine älteste Schwester übernahm „ungewollt“ oft die Mutterrolle, und gleichzeitig spürte ich immer wieder eine große Feindseligkeit ihrerseits mir gegenüber. Heute noch sind einige Themen nicht geklärt, doch dazu komme ich an einem späteren Teil dieser Arbeit.

Wie ist nun mein Männerbild konstruiert? Ich habe nicht **ein** Bild von einem Mann oder einer Frau. Die Konstruktionen entstehen immer erst in einem bestimmten Rahmen, bewusst oder habituell unbewusst. Da ich mich selber nicht als Mann definiere, kann ich nur davon sprechen, wie ich mir in partnerschaftlichen Beziehungen die soziale Konstruktion Mann wünsche oder vorstelle. Wie schon angesprochen, vertrete ich die Annahme, dass die geschlechtlichen Rollen der Eltern den ersten (prägenden) Eindruck vermitteln. Da mein Vater selten zu Hause war, verfügte ich schwerlich über ein Bild hinsichtlich der Bedeutung einer fixen Konstellation von Mutter (weiblich) und Vater (männlich). Dennoch oder vielleicht deshalb nimmt die Person Mann (als Vater) eine weitere besondere Position ein, was im zweiten Teil meiner biographischen Prozesse (Kapitel 6.2.) erarbeitet wird.

Zusammenfassend

In meiner Kindheit versuchte ich, durch meine Mutter und meinen Vater erste Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit zu konstruieren. Ich stand in einem Konflikt zwischen dem, was ich zu sein glaubte und dem, was mir über Medien beziehungsweise das soziale Umfeld vermittelt wurde. Meine Markierung als körperlich große Frau mit griechischem Nachnamen brachte mich in unangenehme Situationen der Rechtfertigung und Unsicherheit. Moore (2003) erwähnt dazu, dass

die Kategorien Frau und Mann Produkte sozialer Verhältnisse widerspiegeln. Verändert man diese sozialen Verhältnisse, ändern sich die beiden Kategorien ebenfalls. Wenn ich über Frauen- und Männerbilder spreche, lehne ich mich an Bhabhas Theorie an, der meint, dass diese Repräsentationen zeitlich verschoben und räumlich gespalten sind. Das bedeutet, es werden persönliche Bilder in einem prozesshaften, kulturellen Rahmen konstruiert. Es besteht ein Unterschied zwischen Identität und Identifikation, so Bhabha (2000). Letzteres erweist sich in diesem Kontext momentan als brauchbarer, denn es handelt von der Produktion eines Bildes der Identität.

In meiner Pubertät lehnte ich die von der Umwelt erfahrene Weiblichkeit ab und schloss mehr Freundschaften mit Männern. In partnerschaftlichen Beziehungen kam zum geistigen der körperliche Aspekt hinzu. Mein Wunsch war es ‚für‘ meinen Partner etwas „Besonderes“ zu sein und ihm diesbezüglich Sinn im Leben zu geben. Prinzipiell verfüge ich über mehrere Frauen- und Männerbilder, welche in einem bestimmten Kontext bewusst oder habituell unbewusst entstanden und veränderbar sind.

6.1.4. Auszug meiner Familienhistorie und im Kontext der Gegenwart – ein systemischer Ansatz

An dieser Stelle gehe ich einen Schritt weiter und gleichzeitig zurück in Richtung Vergangenheit, wobei sich mir mehrere Unterfragen stellen:

Unterfrage 1: Wie beeinflusst meine Familienhistorie meine Frage zu Identität?

Unterfrage 2: Bestehen Familiengeheimnisse, welche Antworten zu meiner Frage von Wohlbefinden bereitstellen?

Unterfrage 3: Welche kulturell geprägten Männerbilder beziehungsweise Frauenbilder ziehen sich durch meine Familiengeschichte und was suggerieren diese auf meine Frage zu Kultur?

Vorweg ist es mir ein Anliegen, die Terminologie „Familie“ kurz zu diskutieren. Oft wird dieser Begriff verwendet, und für gewöhnlich weiß der/die Betreffende auch, was

er/sie mit dem Wort meint, während die Bedeutung erst in einem gewissen Kontext klar wird. Dennoch wird es meistens schwierig, wenn es um eine genaue Definition der Art und Weise von Beziehungen geht, welche „Familie“ beschreibt. Ein interessanter Punkt ist, dass jenes Konzept der Familie in Euro-Amerikanischen Diskursen politisch wie ideologisch inspiriert ist. Es sind politische und kulturelle Ideen über eine korrekte und moralische Weise, wie und mit wem man sein Leben führt (vgl. Pine 2002:223).

So gesehen verwende ich den Begriff „Familie“, in dem Kontext meiner Arbeit, für historische, rechtliche sowie emotionale Beziehungen.

Um sich diesem Themengebiet widmen zu können, ist es in erster Linie notwendig, meine patrilineare und matrilineare Deszendenz zu erforschen.

Neben der Recherche im Wiener Stadt- und Landesarchiv und Befragungen meiner Familienmitglieder, erscheint die Erstellung eines Genogramms einen wesentlichen Bestandteil zur Darstellung meiner Familienstrukturen auszumachen.

Das Genogramm entstand in erster Linie in Anlehnung an die systemische Familientheorie Bowens (1978; vgl. McGoldrick / Gerson 2000:17). Diese versteht ein System (eine Gruppe von Menschen) als bestehend aus seinen Elementen, die durch Information verbunden sind. Jedes Element nimmt eine bestimmte Funktion ein, die zum Erhalt des Systems beiträgt. So wird fortlaufend eine spezielle Beziehung zwischen den Elementen geschaffen und eine Grenze gegenüber dem Umfeld gezogen. Es werden Verhaltensmuster gezeigt, die das System stabilisieren und erhalten (HP Merl www 2011).

„Das körperliche, soziale und emotionale Wohlbefinden eines Familienmitglieds steht in einer tiefen wechselseitigen Abhängigkeit vom Familiensystem; Veränderungen in einem Teil des Systems schlagen sich in anderen Teilen nieder“ (McGoldrick / Gerson 2000:17). Weiters neigen Familien dazu, spezifische Muster zu wiederholen. Geschehnisse in einer Generation treten oft in der nächsten Generation erneut auf. Das bedeutet, dass gleiche Themen von Generation zu Generation immer wieder in Szene gesetzt werden, jedoch kann das Verhalten durchaus verschiedene Formen annehmen. Das wird als die Generationen übergreifende Übertragung von Familienmustern bezeichnet. So wird in Genogrammen nach Verhaltens- und Beziehungsmustern gesucht, welche von Generation zu Generation modifiziert oder beibehalten wurden. Somit wird deutlich, dass der systematische Ansatz ein

Verständnis des gegenwärtigen als auch des historischen Familienkontextes bereitstellt.

Wie sieht es mit „Zufällen“ aus? Gleichzeitiges Auftreten von Ereignissen innerhalb des Familiensystems wird nicht als willkürliches Zusammentreffen gewertet, sondern sie sind systematisch miteinander verbunden (vgl. McGoldrick / Gerson 2000:18).

Diese Theorie führt mich zu der These, dass meine Identität sich zum Teil aus bestimmten Beziehungsstrukturen innerhalb meiner Familie (durch Generationen hinweg) konstruiert hat, diese gestaltet und sich durch Auflösung bestimmter (über die Historie angeeigneter) Verhaltensmuster ändern kann.

6.1.4.1. Das Genogramm: Eine graphische Darstellung der Familienstruktur

Warum ist das Genogramm so nützlich? Es ist eine Möglichkeit

- die Familienstruktur graphisch darzustellen,
- wichtige Informationen über die Familie festzuhalten sowie
- Beziehungen innerhalb der Familie zu dokumentieren.

Dargestellt werden biologische und rechtliche (in meinem Fall auch weitere konkrete) Beziehungen der Familienmitglieder über mehrere Generationen. Bestimmte Symbole, welche Familienmitglieder repräsentieren, sowie Linien, die Beziehungen zueinander beschreiben, werden verwendet. Prinzipiell bestehen in der Gestaltung von Diagrammen hinsichtlich verschiedener Schulen größere Unterschiede, was durchaus zu Verwirrung führen kann (vgl. McGoldrick / Gerson 2000:21).

Ich habe mich für die Variante in der Demoversion von *SmartDraw*, welche eine kostenfrei siebentägige Nutzung bietet (HP Stannard www 2011), entschieden. Diese ermöglicht, meiner Auffassung nach, eine relativ einfache und klare Darstellung von Familiensystemen. Ein kleines Manko stellt die vorgefertigte eheliche Verbindung von einem männlichen und weiblichen Part dar. Das heißt, falls eine Person gleichgeschlechtliche Beziehungen hat oder mehrere Partner, ist dies mit der Schnelloption „Add Parent“ nicht möglich. Falls es in bestimmten Kontexten mehrere Geschlechter gibt, ist es möglich, diese anhand anderer Symbole selbst zu gestalten.

Um eine Orientierung im Grundgerüst des Genogrammes zu bekommen, werden folgende Symbole und Beziehungen aufgelistet dargestellt (Abb. 5). Die von mir

getroffene Auswahl beruht nicht auf Vollständigkeit, sondern dient lediglich dazu, die für mein persönliches Genogramm notwendigen Symbole und Linien zu erklären.

→ Geschlechtssymbole □ Männlich ○ Weiblich

● Ego/Ich

→ Geburts- und Sterbedatum z.B.: 43:03

⊠ 1943 Geburt, 2003 Tod

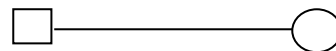
→ Fehlgeburt | Abtreibung



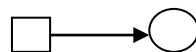
→ Eheliche Verbindungen



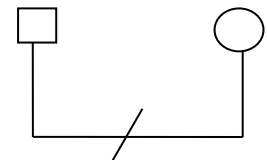
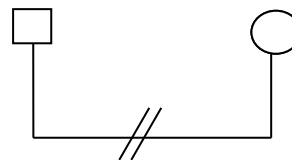
Bzw.



→ Unverheiratete Paare



→ Scheidung bzw. Trennung



Bzw.

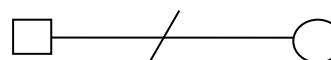
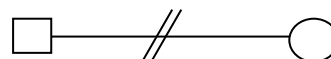


Abb. 5: Symbole und Beziehungen eines Genogrammes, J. Hatzoglos, angelehnt an *Smart Draw*

In Abbildung I habe ich versucht, ein momentan aktuelles Genogramm meiner Familie zu erstellen, in vier Generationen. Die Vollständigkeit aller Personen ist nicht garantiert. Wie schon erwähnt, befinden sich neben den biologischen und rechtlichen Beziehungen auch soziale Beziehungslinien (Pfeile). Hier setzt *kinship* an, ein Theoriengeflecht, das weit mehr als nur die biologischen Faktoren zu familiären Beziehungen zählt. „*The study of kinship is so central to anthropology that Robin Fox has linked it to logic in philosophy, as ‘the basic discipline of the subject’ (1967:10)*“ (Good 2002:311). So ist es nicht erstaunlich, dass ich es in Bezug auf das Thema Identität anwende. Spreche ich von Identität, betrifft dies einerseits meine eigene Wahrnehmung von mir selber, sowie andererseits eine „Zuordnung“ von außenstehenden Menschen. „*In one sense, the term refers to properties of uniqueness and individuality [...] ‘self-identity’. In other sense, it refers to qualities of sameness, in that persons may associate themselves, or be associated by others [...] ‘ethnic identity’*“ (Byron 2002:292).

Da ein Fokus meiner wissenschaftlichen Arbeit den identitätsfindenden Prozess betrifft, stelle ich diese Frage in den Vordergrund, neben den Aspekten von Kultur und Wohlbefinden. Ich weise darauf hin, dass das von mir erstellte Genogramm nach bestem Wissen erstellt wurde und es sich bei den Ergebnissen (Beobachtungen) um vorläufige Hypothesen meinerseits handelt. Das Genogramm bietet einen Einblick, auf struktureller und systematischer Ebene, in ein Familiensystem und enthält wesentlich mehr Information, als ich in meiner Diskussion einbringen möchte.

Es ist ersichtlich, dass hinsichtlich der Deszendenz meines Vaters wesentlich weniger Informationen (wie Geburts- und Sterbedaten) zu sehen sind. Ebenso ist die Anzahl der Familienmitglieder seinerseits nicht ganz klar. Die Deszendenz meiner Mutter offenbart mehr Information über die Generationen. Interessant ist, dass meine Ur-Großmutter (MMM) bereits Anfang des 20. Jahrhunderts eine Scheidung hinter sich hatte (beachte man ihren Wohnort in einem steirischen Dorf). Was bedeutete das zu dieser Zeit? Anhand des Genogramms ist es nicht nur wichtig, Familienereignisse aufzuspüren, sondern diese auch mit gesellschaftlichen, historischen Entwicklungen in Verbindung zu bringen (vgl. McGoldrick / Gerson 2000:47). Meine Großeltern väterlicherseits (FM und FF) ließen sich ebenfalls scheiden, wie auch meine Eltern (als ich zwölf Jahre alt war). Es folgten meine älteste Schwester und mein Onkel (MB). Meine Großtante (MMS) hat nie geheiratet

und lebt noch in der Steiermark. Mein Vater ist 2001 verstorben (an einem plötzlichen Hirnaneurysma). Die letzte griechische Verwandtschaft ist vor drei Jahren gestorben. Es waren die zwei Schwestern meiner Großmutter (FMS), welche nie geheiratet haben und keine Kinder zur Welt brachten. Weiters gab es eine dritte Schwester, die sehr jung heiratete – es soll eine große Liebe gewesen sein – und beide kamen bei einem Autounfall ums Leben, noch bevor sie 20 Jahre alt waren. Meine Mutter lebt in einer neuen Beziehung, und mein Bruder ist seit vier Jahren verheiratet.

Die Daten zu meinem Großvater (FF) habe ich über das Wiener Stadt- und Landesarchiv erfahren. Er hat meine Großmutter (FM) in Thessaloniki geheiratet.

6.1.4.2. Recherche im Wiener Stadt- und Landesarchiv

„Archive sind das Gedächtnis der Gesellschaft. Denn Erinnern sichert Identität“ (HP Stadt Wien www 2011). Auf diese Worte wurde ich aufmerksam, als ich das erste Mal, am 28.04.2011, das Wiener Stadt- und Landesarchiv in Wien, im Gasometer, besuchte. Die erste Frage, die mir durch den Kopf ging war: Möchte ich mich überhaupt erinnern? Ist es vom ethischen Standpunkt her (wie auch immer dieser definiert werden mag), in Ordnung, im Leben meiner (verstorbenen) Verwandten zu stöbern? Was bedeutet es für mich, wenn ich eher unangenehme Informationen herausfinde? Wie zum Beispiel Verbrechen an anderen Menschen, der Gesellschaft oder dem Staat? Inwiefern ist es mir erlaubt, diese Recherchen preis zu geben? Emotional gesehen fühlte ich mich sehr stark mit diesen Fragen konfrontiert. Dies machte sich auch bei einem Beratungsgespräch direkt vor Ort bemerkbar. Als ich darüber aufgeklärt wurde, welche Punkte bei den Recherchen zu beachten seien. Ich machte mir einige Notizen:

- Es ist notwendig, bevor Personen gesucht werden, möglichst viel über sie zu wissen. Beispielsweise welchen Beruf diese ausübten, zu welcher Zeit, oder ob sie für die Gemeinde besondere Leistungen vollbracht haben.
- Eine Herausforderung stellt ebenfalls die phonetische Ordnung der Namen dar.
- Das Wiener Stadt- und Landesarchiv betrifft die Gemeinde. Beispielsweise Meldungen von MieterInnen. Wobei bis zu den 70er Jahren des 20.

Jahrhunderts, das Patriarchat im Familiengesetz herrschte. Dadurch ist es oftmals nicht möglich, bestimmte weibliche Personen ausfindig zu machen, außer, wenn vorhanden, über den Ehemann.

- Das Kriegsarchiv ist eine Angelegenheit des Staates. Hier kann man ebenfalls ansetzen, wenn die gesuchte Person im Heereswesen tätig war.

Ich wusste, dass mein Großvater (FF), ein Offizier zur Zeit beider Weltkriege war. Dennoch beschloss ich für mich, das Kriegsarchiv nicht aufzusuchen. Die Tatsache dieser „dunklen Vergangenheit“ erzeugte ein unbehagliches Gefühl in mir. Prinzipiell fühlte ich mich in dem Wiener Stadt- und Landesarchiv ziemlich unwohl. Möglicherweise sah ich mich wieder mit dem Thema Tod konfrontiert, das ein Unbehagen bei mir auslöste.

Die Archive sind meist nach Jahreszahl und „besonderen“ Berufsgruppen geordnet. „Wenn eine Person etwas Besonderes für die Gemeinde vollbracht hat, ist diese auch leichter zu finden, als ein normaler Lebender/Gestorbener“, dieser Satz von einem Angestellten dieser Institution ging mir wieder durch den Kopf. Ich wusste nicht viel über meinen Großvater oder meine Großmutter, da mein Vater eine schlechte Beziehung zu ihnen hatte, um es milde auszudrücken. Konkret habe ich herausgefunden, wann mein Großvater geboren und verstorben war, beziehungsweise, dass er am Zentralfriedhof mit seiner letzten Ehefrau begraben liegt - unter einem anderen Nachnamen, da mein Vater, wie schon erwähnt, seinen Zunamen in den seiner Mutter geändert hatte.

Folgende Beschreibungen lehnen sich an Erzählungen seitens meines Vaters, meiner Mutter sowie meiner Geschwister an:

6.1.4.3. Bilder meines Vaters und die Beziehung zu seinen Eltern

Mein Vater stand in einem schlechten bzw. konfliktreichen Verhältnis zu seinen Eltern. Mein Großvater (FF), der ursprünglich aus Niederösterreich kam, lernte meine Großmutter (FM) in Thessaloniki kennen. Dort heirateten sie und lebten dann mit meinem Vater in Wien. Nach einigen Jahren ließen sie sich scheiden, und mein Vater verbrachte die erste Zeit (Kleinkindesalter) bei seiner Mutter. Diese reiste

zwischen Amerika und Wien öfters hin und her, was mit ihrem Geliebten dort zu tun hatte. Dabei war ihre Fürsorglichkeit meinem Vater gegenüber stark eingeschränkt. Es passierte sogar mehrmals, dass mein Vater ohne Schlüssel vor der abgeschlossenen Haustür stand und daher auf der Fußmatte vor der Wohnung schlafen musste. Manchmal hatte er die Möglichkeit, bei der Nachbarin zu bleiben, dort zu schlafen und etwas zu essen. Am Todestag meines Vaters habe ich in seinen Unterlagen einen Zeitungsausschnitt gefunden, in dem er namentlich (als fünfjähriges Kind) erwähnt wurde, mit der Schlagzeile „Bub verätzte seine Lunge mit Salpetersäure“. Wie das passieren konnte, weiß ich bis heute nicht.

Meine Großmutter ging eine neue, glückliche Ehe mit ihrer langjährigen Liebe in Amerika ein und wanderte schließlich dorthin aus. Mein Vater wurde von griechisch-orientalisch auf katholisch umgetauft. Er blieb in Wien. Inzwischen folgte ein weiteres Kind in der zweiten Ehe seiner Mutter. Mein Vater verbrachte einige Jahre in einem Waisenhaus und auch einige Zeit bei seinem Vater. Diese Zeit war nach seinen Angaben schrecklich. Sein Vater war, laut Erzählungen (ebenso meiner Mutter, die ihn kennenlernte), sehr streng und ein „Sadist“. Mein Vater versuchte, so früh wie möglich auszuziehen, um an der Abendschule seine Reifeprüfung nachzuholen (er war wegen wiederholtem störendem Verhalten aus der Schule geschmissen worden und brach die Schule ab). Den Eltern schien die schulische Laufbahn meines Vaters nicht wichtig zu sein. Seinen Nachnamen änderte er am Anfang des Studiums der Medizin, in Wien, um. Er brach allerdings ebenso zu seiner Mutter, wie auch zu seinem Vater, den Kontakt vollständig ab. Mit 22 Jahren lernte er meine Mutter kennen. Über seine Eltern sprach mein Vater kaum.

6.1.4.4. Bilder meiner Mutter und die Beziehung zu ihren Eltern

Die Beziehung zwischen meiner Mutter und ihren Eltern bezeichnet sie selber als eher unterkühlt. Seitens ihrer Mutter gab es wenig Unterstützung und Solidarität und ihr Vater soll sehr streng gewesen sein. Sie war die Erstgeborene von drei Kindern und als Mädchen nicht geeignet, die Firma (Tischlerei) meines Großvaters (MF) weiterzuführen. Meine Mutter wuchs im ländlichen Bereich der Steiermark auf. Mit der Geburt des zweiten Kindes, eines Sohns, schien der familiäre Betrieb gesichert.

Weite Reisen, ferne Länder interessierten meine Mutter schon im Kindesalter. Sie wollte sehr viel lernen und konnte sich kein Leben als Frau am Land (ungebildet) vorstellen. Mit 18 Jahren packte sie ihre Sachen und zog nach München, um dort zu arbeiten. Es war eher eine Flucht als ein besprochener Abschied. Ihre Eltern, die sie beim Packen „erwischten“, versuchten sie gar nicht umzustimmen, sondern brachten sie mit dem Auto bis zur Autobahn und ließen sie dann aussteigen. Meine Mutter brach später ebenso für viele Jahre den Kontakt zu ihren Eltern ab. In Deutschland verbrachte sie ein Jahr und kam vorübergehend für ein paar Monate nach Hause zurück (Steiermark). Sie hörte von einem Mädchen aus dem Dorf, dass sie nach Amerika reisen würde. Meine Mutter beeindruckte das sehr, und sie packte erneut ihren Koffer, um in London als Au-pair zu arbeiten. Als Fotomodel arbeitete sie nebenbei in Italien, wo sie dazu ebenfalls als Au-pair tätig war. Nach einem weiteren Jahr beschloss sie, die Reifeprüfung in Wien nachzuholen. Hier lernte sie meinen Vater kennen, von dessen Wissen sie sehr beeindruckt war. Meine Großeltern (MV, MM) hielten nicht sehr viel von ihrem Drang nach Weiterbildung und werteten ihn eher ab, wobei andererseits vor FreundInnen der Familie damit geprahlt wurde.

6.1.4.5. Zwischenanalyse 1 – Wissen als kulturelles Kapital

Pierre Bourdieu (1930 – 2002)²² unterscheidet vier grundlegende Formen des Kapitals, welche über die Platzierung eines Individuums im sozialen Raum entscheiden. Diese bestehen aus dem ökonomischen, sozialen, kulturellen und symbolischen Kapital, wobei sich letzteres aus dem Zusammenwirken der drei anderen Kapitalsorte ergibt (HP Ganguin www 2011). *„Kapital ist akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Materie oder in verinnerlichter, „inkorporierter“ Form. Wird Kapital von einzelnen Akteuren oder Gruppen privat und exklusiv angeeignet, so wird dadurch auch die Aneignung sozialer Energie in Form von verdinglichter oder lebendiger Arbeit möglich“* (Bourdieu 1983:183).

Aus den beiden Biographien meiner Eltern tritt, neben dem Aspekt der Beziehungslosigkeit und Verwahrlosung, besonders eine Disposition hervor: der

²² Da sich dieses Kapitel besonders mit der Historie auseinandersetzt, sehe ich es als einen wesentlichen Punkt, die Geburts- (und Sterbe)daten ausgewählter KritikerInnen zu erwähnen, um so einen Kontext zwischen dem Gesagten im Bezug mit der Zeit herstellen zu können.

Drang nach Wissen, insbesondere Wissen als institutionalisiertes kulturelles Kapital. Das betrifft schulische Abschlüsse, wie akademische Titel. Beide Elternpaare hielten dieses Kapital für ihr jeweiliges Kind, aus verschiedenen Gründen, eher verborgen. Worin lag die Motivation, das Elternhaus zu verlassen, um sich mehr kulturelles Kapital anzueignen? Denke ich an den Fall meiner Mutter, stieg mit der Vermehrung des kulturellen Kapitals automatisch (wenn auch verdeckt) ihr symbolisches Kapital. Das heißt, die Anerkennung, vor allem bei ihrem Vater. Soweit ich mich an Erzählungen erinnere, sollte mein Vater eine griechische Bäckerstochter heiraten. Er entschied sich jedoch für ein Studium. Kulturelles Kapital war ihm sehr wichtig. Das zeichnete ihn für mich in meiner Kindheit aus. Er bildete sich ständig weiter, in dem er viel las, ständig Fortbildungen besuchte oder z. B. in schon fortgeschrittenem Alter Chinesisch und Altgriechisch studierte. Die spezielle Wichtigkeit dieses Kapitals bekam ich schon sehr früh zu spüren. Mein Vater lehrte mir schon in meinem Volksschulalter lateinische Begriffe in der deutschen Grammatik. Spreche ich von Sprachen, möchte ich nun zur Griechischen Bezug nehmen. Broome (1996:13) beschreibt in seinem Werk Griechenlands linguistische Homogenität im 19. und 20. Jahrhundert. Es gab eigene Formen von griechischer Sprache, die in Schulen, in der Literatur, in Kirchen und bei behördlichen Dokumenten geschrieben und gesprochen wurden. Heute gibt es eine einzige Form, mit welcher griechisch gesprochen und geschrieben wird, sie nennt sich δημοτική (dimiotiki).

Meine Mutter kritisierte mich, wenn ich Fremdworte nicht verstand. Mein Gedanke dazu war meistens: Naja, wer bringt mir das Wissen, neben den LehrerInnen, denn bei?! Da meine schulischen Leistungen, im Verhältnis zu anderen Kindern, eher schlecht waren, riet meine Volksschullehrerin meinen Eltern, mich in einer Hauptschule anzumelden. Mein Vater bemühte sich sehr, dass ich das Theresianum, in Wien, besuchen könnte. Ich wurde aber abgelehnt, und meine Mutter bereitete mir einen Platz im Rainergymnasium, zu dieser Zeit laut einer Zeitschrift unter den Top 10 der Höheren Bildenden Lehranstalten, vor.

Nun komme ich wieder zu dem Produkt Wissen zurück. Hier fällt mir spontan die Aussage „Wissen ist Macht“ von Francis Bacon (1561–1626) ein. Wenn ich viel weiß, habe ich mehr Macht, um es einfach auszudrücken. Ein mir wesentliches Konzept scheint der umgekehrte Fall zu sein, in dem Wissen das Resultat von Macht ist. Hier wird das Feld von Machtverhältnissen betreten, die ihren Ausdruck in

Wissensformen suchen – um „Wahrheiten“ zu produzieren, nach Michel Foucault (1926 – 1984). Seine Definition von Wissen ist breiter gefasst, sie betrifft das, was der Mensch denkt, so wie beispielsweise Vorstellung, Glaube, Alltagsweisheiten und so weiter. Das wiederum ist von der jeweiligen Gesellschaft beeinflusst und als Deutungsmacht zu verstehen (HP Salzmann / Kinkhardt / Staufferwww 2011). Dieses gesellschaftliche Konzept sehe ich durchaus auf einzelne Personen anwendbar.

Warum ist das im Zusammenhang meiner Eltern, so wie in Bezug auf Teile meiner Identität, relevant? Mein Vater, als auch meine Mutter haben sich der Macht ihrer Eltern (beziehungsweise deren Vorstellungen) entrissen, um dadurch mehr Wissen (institutionelles) zu erlangen. Die Macht über sich selber beziehungsweise, nicht den „traditionellen“ Weg der Eltern zu gehen, führte sie dazu, „ihre Wahrheiten“ zu finden. Dies wird in dem Fall meiner Mutter sehr deutlich, die mit ihrem 18. Lebensjahr sofort ihr ländliches Elternhaus verließ und quasi um jeden Preis mehr von der Welt sehen wollte.

Als meine Eltern zusammenzogen und heirateten, reisten sie sehr viel. Ihre standesamtliche Hochzeit fand in Rom (Italien) statt. Ein paar Jahre lebten sie in Deutschland. Das ökonomische Kapital meines Vaters kumulierte, sozusagen, mit seinem Beruf als Arzt. Meine Mutter begann mit Ende 20 Jus zu studieren, doch sie beendete das Studium endgültig, als sie mit meinem Bruder schwanger wurde. Das bedauert sie heute noch, einerseits.

So liegt es auf der Hand, dass ein bestimmtes Phänomen, das der Bildung (des Wissens), früh einen besonderen Einfluss auf mich hatte und ich so meine eigene Einstellung dazu entwickelt habe. Meine Akkumulierung von Wissen war jedoch mit einer inneren Angst behaftet, was wohl ein institutionelles sowie auch emotional-familiales Problem war. Bis heute arbeite ich daran.

Betrachten ich nochmals den Begriff der Identität, betrifft dies individuelle sowie kollektive Übereinstimmungen. Es ist ein menscheitsgeschichtliches Grundmuster des sozialen Wesens, sich seiner Umwelt anzupassen und dabei durch Gemeinsamkeit wie durch Abgrenzung einen spezifischen sozialen Platz einzunehmen (vgl. Kaschuba 1999:134). Einerseits spürte ich den Drang, zum System Schule dazuzugehören, andererseits bemerkte ich seitens der Lehrerschaft, dass nicht ausschließlich mein Wissen einer Beurteilung unterlag, sondern ebenfalls ich als Person in Frage gestellt wurde. Das bedeutet in diesem Zusammenhang,

dass mein persönlicher Wert über mein Wissen definiert wurde. Wusste ich mehr, wurde ich netter behandelt. Ich denke, das ist kein Sonderfall, dennoch ist die Frage, wie man damit persönlich umgeht und wie es schlussendlich das gesellschaftliche Netzwerk beeinflusst. Mir persönlich hat es auf jeden Fall sehr geschadet. Jene schulischen Erlebnisse haben an meinem Selbstwertgefühl genagt, und mein persönlicher Ausdruck (Kommunikation) wurde gehemmt. Das drückte sich so aus, dass ich in Themengebieten, in denen es um Wissen ging, nichts sagen konnte. Nur in entspannter Atmosphäre schaffte ich es, mich mitzuteilen. Obwohl es seitens meiner Eltern nicht so viel Druck gab. Meine Mutter war die einzige, die ab und zu über negative schulische Leistung verärgert war. Dennoch wollte ich nicht aufgeben, und möglicherweise unterstützte dies der damalige Freund meiner Mutter, indem er es für mich, in ironischer Weise, auf den Punkt brachte mit der Aussage: „Nicht für das Leben lernst Du, sondern für die Schule.“

In diesem Zusammenhang möchte ich auf ein weiteres Konzept Bourdieus verweisen, den Habitus. Dieser beschreibt ein Dispositionssystem – Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata – sozialer AkteurlInnen. Folglich besteht die anthropologische Grundannahme darin, dass jene sozialen AkteurlInnen mit systematisch strukturierten Anlagen ausgestattet sind, die für ihre Praxis sowie über das Denken ihrer Praxis grundlegend sind (vgl. Schwingel 2009:61). Dies betrifft Erfahrungen, die im Laufe des Lebens gemacht werden. Wie eben besprochen, nahm und nimmt das Thema Wissen, meiner Erfahrung nach, eine besondere Position im Leben meiner Kernfamilie und in meinem eigenen ein.

„Ein Habitus ist also gesellschaftlich – und damit zugleich historisch bedingt; er ist nicht angeboren, sondern beruht auf (individuellen und kollektiven) Erfahrungen“ (Schwingel 2009:62).

Weiters sehe ich einen Bezug zwischen dem Konzept des Habitus und der systemischen Therapie, wobei es in beiden Fällen darum geht, historisch bedingte/s Verhalten(smuster) weiterzuführen. Veränderungen der Muster – in beiden Konzepten – geschieht im Falle des Habitus durch Vermehrung beziehungsweise Verminderung von Kapitalformen, während in der systemischen Familientherapie diese erkannt und gegeben falls aufgelöst werden können.

6.1.4.6. Zwischenanalyse 2 – Ein Defizit an Grundbedürfnissen / Bindungen

„Ursprünglich 5-stufig wurde das Modell 1970 um eine sechste Stufe "Transzendenz" erweitert“ (HP Gramatke www 2011), Abbildung II dient der Information beziehungsweise der teilweisen, graphischen Veranschaulichung meiner Empirie im spezifischen Kontext, wobei es in jedem Fall kritisch zu betrachten ist. In



Abbildung II: Bedürfnispyramide nach Abraham Maslow(1908 1970)

Gesellschaften, die nicht als Wohlstandsgesellschaften (im ökonomischen Sinne) angesehen werden, sind die ersten beiden Ebenen kaum abgedeckt und andere Ebenen (wie „soziale Beziehungen“)werden wichtiger. Ebenso ist die hierarchische Darstellung zu hinterfragen. Maslow postuliert, dass erst bei Erfüllung der Bedürfnisse einer Hierarchieebene die jeweils darüber liegende wichtig wird. Dennoch besteht mein Anliegen nicht darin, die Bedürfnispyramide zu analysieren. Warum erwähne ich sie dann? Für mich spielen in erster Linie die Grundbedürfnisse sowie die sozialen Bedürfnisse eine entscheidende Rolle.

Wie schon erwähnt, fehlte es meinem Vater teilweise an bestimmten Grundbedürfnissen, wie einem Schlafplatz oder Essen. Soziale Bedürfnisse, wie Liebe, waren womöglich ebenso unzureichend erfüllt. In Bezug auf Bindung hatte ich wohl ähnliche Erfahrungen. Die Erklärung könnte dafür folgende sein: „Durch interne Arbeitsmodelle werden Bindungsschemata der Kindheit ins Erwachsenenleben mitgenommen und auf die nächste Generation übertragen“ (Holmes 2006:103). Diese Annahme stellt wieder einen Bezug zur systematischen Familientheorie her, wenn bestimmtes Handeln von einer Generation zur nächsten weiter gegeben wird. Auch ich litt teilweise schon im Kindesalter an Defiziten hinsichtlich sämtlicher Grundbedürfnisse, wie Essen oder Sicherheit. Das alles war dagegen im Urlaub, in Griechenland, vorhanden. Soweit ich mich erinnere, nimmt vor allem in Griechenland das Essen eine besonders wichtige Position ein. Fragen wie „Hast du schon gegessen?“ kamen täglich bei der Gastfamilie während meines Auslandsaufenthalts in Thessaloniki vor. „The 'meals' question shows a strong cultural emphasis on food

as an idiom of social relations“ (Thin 2009:39). Sobald meine Grundbedürfnisse – im Kindesalter – gestillt waren, konnte ich der glücklichste Mensch dieser Welt sein. Doch dazu mehr in Kapitel 6.1.5.

Meine Mutter spürte das Defizit möglicherweise mehr in Bezug auf die elterliche Zuneigung. *„Am Land bist du halt nur als Bub was wert... Jemand, der den Betrieb weiter führt“*, das war eine Aussage meiner Mutter, als ich sie vorsichtig zu ihren Eltern interviewte.

Ersichtlich wird, dass Identität in Zusammenhang mit Zugehörigkeit steht. In diesem Fall ist es die Familie. Bei mir scheint etwas zu fehlen, wenn es um die familiäre, als auch kulturelle Zugehörigkeit geht.

6.1.4.7. Zwischenanalyse 3 – Drang nach Individualität des Individuums (von Frau und Mann)

Mein Vater wie auch meine Mutter lösten sich so früh wie möglich aus dem Familienbund heraus, um ihren individuellen Zielen folgen zu können (wenn auch auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlicher mitgetragener Belastung). Es ist zu vermuten, dass es sich um die Konsequenz daraus handelt, dass bei beiden die Familie nicht als Hort einer Gemeinschaft erlebt wurde. Der Begriff *Individuum* unterscheidet sich zu der Bezeichnung des Wortes *Person* insofern, sodass ersteres als kreatives und handelndes Einzelne verstanden wird, hingegen letzteres die Verkörperung gegebener Traditionen sowie sozialer Gruppen / sozialer Ordnung zu erfassen versucht (vgl. Haller 2005:93). Im weitesten Sinne schließen hier Individualismus und Kollektivismus an.

„Die typisch griechische Familie, war eine Großfamilie“ (Georgas 1997:206). Schon meine Großmutter (FM) löste sich aus der Tradition heraus, indem sie früh heiratete und nach Wien zog. Traditionen, *gender*-Rollen sowie die Verantwortung der Ehemänner und Ehefrauen wurden teilweise in griechischen Gesetzen verankert. Bis 1983 gab es einen Paragraphen, dass die Ehefrau des Mannes diesem voll und ganz untergeordnet sei, *„A married woman was subject to her husband“* (Broome 1996:40). Das bedeutete, der Mann konnte der Frau beispielsweise verbieten zu arbeiten. Interessant ist auch, dass die standesamtliche Heirat erst im Jahre 1982 offiziell anerkannt wurde, da primär Hochzeiten von der orthodoxen Kirche durchgeführt wurden (vgl. Broome 1996:40). Dies verweist auf die wichtige Rolle der

Kirche als Institution und Traditionsträger. Georgas (1997:204 ff) erwähnt ebenfalls, dass die Machtverteilung in diesem patriarchalischen System hierarchisch und männerzentriert war. 1975 wurde die Gleichberechtigung von Mann und Frau in die griechische Verfassung aufgenommen. Das neue Familiengesetz wurde im Jahre 1983 geschaffen und bildet die Grundlage für die neue Stellung der Frauen und Mütter in der Gesellschaft. Weiters kann die Frau ihren Mädchennamen nach der Heirat behalten – was durchaus üblich ist - und sie kann inoffiziell auch beide Namen tragen. Das aus einer Ehe geborene Kind nimmt allerdings praktisch immer den Nachnamen des Vaters an.

Einen ebenfalls symbolträchtigen Wert hat für mich das Umtaufen meines Vaters von griechisch – orientalisch (griechisch orthodox) in katholisch. Meine Großmutter besuchte zu dieser Zeit ihren zweiten Mann (ein Kroat, der nach Amerika emigriert war). Soweit ich mich erinnere, bedauerte mein Vater den Bekenntniswechsel sehr. Es schien, als wäre seine religiöse Identität der orthodoxen Kirche nahe. Ich kann mich wage erinnern, dass er, als ich zehn Jahre alt war, (emotional betroffen) entschloss, aus der katholischen Kirche auszutreten. *„Vielleicht den wichtigsten Einfluß auf die Erhaltung der Sprache und der hellenischen Identität unter der osmanischen Herrschaft hatte die orthodoxe Kirche“* (Georgas 1997:205). Die Hauptrolle in der Erhebung der Osmanen spielte die Kirche. Gegenwärtig sind 95 % der Bevölkerung griechisch orthodox.

In abstrakter Weise wurden Teile der griechischen Kultur, welche auch für meinen Vater identitätsstiftend waren, herum geschoben, ausgetauscht und neu definiert. Gemeint sind in erster Linie die Änderung seines Nachnamens in den seiner Mutter und die (unfreiwillige) Änderung seines Religionsbekenntnisses. Es ist anzumerken, dass mein Vater zu seinem Tod ohne Bekenntnis war, da er kurz vorher aus der Kirche ausgetreten war. Ich erhielt die Information, dass er wieder den griechisch-orthodoxen Glauben annehmen wollte. Es war darum auch nicht möglich, ihn katholisch zu beerdigen, während die griechisch-orthodoxe Kirche es weniger eng sah. Sein Begräbnis fand daher der griechischen Kultur folgend statt.

Doch kommen möchte ich wieder zu meinem Ausgangspunkt zurückkommen, der Individualität zurück. Warum habe ich hier die historischen Aspekte Griechenlands mit einbezogen? Das Besondere ist die hier überwiegend kollektivistische Wertorientierung in Großfamilien beziehungsweise sozialen Netzwerken und der

„langsame“ Übergang in Dienstleistungs- und Industriegesellschaften mit großen Städten, mit Kernfamilien sowie kleineren Gruppierungen und einem überwiegend individualistisch orientierten Wertesystem (vgl. Georgas 1997:211). So verspürte auch mein Vater einen starken Drang zur Individualität. Dennoch bekam er vier Kinder, obwohl er anfangs keine wollte, und arbeitete sehr viel, sodass für meine Mutter meistens der Haushalt zu erledigen war. Dies widerstrebte dem Drang zur Individualität meiner Mutter. Sie wollte nicht mehr zu Hause bleiben sondern selbständig sein und etwas arbeiten. Das setzte sie auch in die Tat um, indem sie Fotografin wurde und ihr eigenes Studio in Wien eröffnete. Noch heute hat ihr der Drang nach Weiterbildung und Arbeit nicht nachgelassen.

Im Nachhinein deute ich es als einen inneren Zwiespalt identitätsstiftender Strukturen seitens meiner Eltern, unter anderem in Bezug auf die gesellschaftliche Rolle der Frau und des Mannes. Zusätzlich beschäftigen mich in diesem Zusammenhang die kognitiven Strukturen der **Geschlechterstereotypen**, denn diese spielen bei meinen Eltern eine besondere Rolle, ebenso bei mir. Sie sind *„sozial geteiltes Wissen über charakteristische Merkmale von Frauen und Männern... Sie gehören einerseits zum individuellen Wissensbesitz, andererseits bilden sie einen Kern eines konsensuellen, kulturell geteilten Verständnisses von den je typischen Merkmalen der Geschlechter“* (Eckes 2004:165). Im Grunde besteht eine innere Auseinandersetzung zwischen den deskriptiven und den präskriptiven Komponenten. Es sind Annahmen darüber, wie Männer und Frauen sind und wie diese sein sollten. Beiden werden bestimmte Merkmale zu- und abgesprochen (vgl. Eckes 2004:165 ff). Wie schon erwähnt, hatte ich bis vor einigen Jahren in Bezug auf *diese* Geschlechterrollen eine eher negative Einstellung. Einerseits leugnete ich die Unterschiede zwischen den Konstruktionen von Mann und Frau, und andererseits bemerkte ich, dass mir eine bestimmte *gender*-Identität fehlte und sehnte mich danach.

Meine Mutter bekam die Konfrontation mit der Geschlechtsproblematik im Zusammenhang mit Wert schon sehr früh zu spüren, da „nur ein Sohn der Familie dem Betrieb was nützte.“ Sie bildete sich weiter – im historischen Kontext des steirischen Landes – was wiederum, um zum Tabu zu kommen, noch dazu für eine Frau, unangebracht erschien. Mein Vater bleibt auch hinsichtlich dieses Aspekts etwas undurchsichtiger für mich.

Um eine weitere Sicht auf die Rolle von Mann und Frau zu bekommen, verweise ich wieder auf Bourdieu mit seiner Theorie der männlichen Herrschaft. Männlichkeit (hier, die Rolle des Mannes) ist dieser zufolge dem Habitus aller Männer sowie Frauen zugeschrieben, was dazu führt, dass Frauen das Verhältnis der Geschlechter vom Standpunkt der Herrschenden aus betrachten (natürlich) und die Unterschiede beziehungsweise Ungleichheiten sozial konstruiert sind (vgl. Wedgwood / Connell 2004:114). Interessant sind für mich der Habitus und die Konstruktion von den „natürlich“ gegebenen Geschlechterrollen durch Macht. Ob diese Macht männlich ist, steht jetzt nicht zur Diskussion.

Dieser, von mir analysierter Identitätszwiespalt meiner Eltern betrifft ebenso Traditionen und Wertorientierungen, welche familiär weiter gegeben wurden und sich in jeweiligen historischen Kontexten veränderten und auch weiter verändern beziehungsweise erweitern werden.

Beantwortung der Unterfragen – Zusammenfassend

Hier betrachte ich meine am Anfang des Kapitels 6.1.4.(Auszug meiner Familienhistorie und im Kontext der Gegenwart – ein systemischer Ansatz) entstandenen Unterfragen nochmals genauer. Zu Erinnerung:

- **Unterfrage 1:** Wie beeinflusst meine Familienhistorie meine Frage nach Identität?

So wie der Habitus bestimmte Neigungen eines Menschen bezüglich seiner Identität suggeriert, konstruiert die Familienhistorie Teile der Identität, so meine These. Die Deszendenz seitens meines Vaters war und bleibt eher undurchsichtig. Dieser Teil meiner kulturellen Identität konnte nicht ausgiebig gelebt werden, obwohl er besteht. Daher auch mein großes Interesse an der griechischen Sprache, den Menschen und dem Land allgemein. Es ist etwas Persönliches und hat mit meiner Familie zu tun und wurde durch den Tod meines Vaters und die unklaren Verhältnissen noch mehr ins Bewusstsein gerufen.

Meine Ur-Großmutter, von mütterlicher Seite, ließ sich zu einer Zeit (am Land) scheiden, in der dies gesellschaftlich beinahe ein Tabu war. Um das Phänomen Tabu kulturwissenschaftlich näher zu erläutern, betrifft es nach Durkheim ‚negative Riten‘, welche dazu dienen, bestimmte Bereiche oder Handlungen vor Veränderungen zu schützen. Daher beziehen sie sich besonders auf kulturelle Felder, welche emotional stark besetzt sind und eine ungewöhnliche Wertschätzung erfahren. Die Einhaltung von Tabus wird durch implizierte Imperative gesteuert, im Unterschied zum explizit formulierten Verbot (vgl. Benthien / Gutjahr 2008:7 ff). Das Tabu geht hier meiner Meinung nach Hand in Hand mit der Tradition, da nach dieser der Frau der häusliche Part zugeteilt wurde, während der Mann den öffentlichen Bereich übernahm.

Die Halbschwester meiner Großmutter (MM) und Großtante wurde verachtet, und die restlichen Verwandten handelten so, als würde sie nicht existieren. Sie war ein Tabu-Thema. Über die Eltern meines Vaters wurde ebenfalls wenig bis gar nicht gesprochen, da sie auch zu einem Tabu auserwählt wurden. Der Grund dafür lag in den schmerzhaften Erfahrungen meines Vaters begraben. Konfliktreiche Beziehungen sollten nicht angesprochen werden – ein wohl sehr häufiges Tabu, das auch mit psychologischen Prozessen in Zusammenhang steht.

Meine Familienhistorie beeinflusste und beeinflusst mich noch immer in verschiedenen Bereichen meines Lebens. Alleine mein Name ist eine Markierung und Erinnerung seitens der griechischen Kultur und weckt ein Interesse nach historischer Erforschung und der Suche nach weiteren identitätsstiftenden „Geheimnissen“. Ebenso wurde meine *gender*-Identität durch die Erfahrungen und dem Habitus meiner Familie über Generationen geprägt. Die Frauen lösten sich meist aus den vermeintlich geschlechterspezifischen Rollen. Auch ich definiere diese immer wieder neu für mich. Ausdruck dafür ist beispielsweise die Veränderung meines Kleidungsstils. Insbesondere der Tod meines Vaters löste starke Prozesse der Identitätsfindung aus, so dass dieser wissenschaftlichen Arbeit auch ein Kapitel der Trauerphase beigelegt ist.

Die „Lücken“ in meiner Familienhistorie beeinflussen ebenfalls meine Identität insofern, als ich in meinem Leben immer weiter suche und forsche, um mögliche Antworten zu bekommen. Diese *gaps* fülle ich mit dem Wunsch nach *belonging*. Wie kommt es dazu, dass mein Freundeskreis (bis auf meinen damaligen

Lebenspartner) nur aus MigrantInnen besteht? Wenn ich mich mit Menschen privat unterhalte, kommt nach einiger Zeit die Aussage „Woher bist du? Du bist nicht von hier.“ Es sind gewisse Schlüsselmomente, in denen diese Bemerkungen in dann positiver Weise (Hinweis auf eine emotionale Besetzung) gemacht werden.

Teile meiner Familienhistorie und deren Muster werden von mir als Erbe weitergetragen und tragen zur Konstruktion meiner persönlichen sowie kollektiven Identität, in verschiedenen Lebensbereichen, bei.

Um einige Dimensionen zu nennen: kulturelle, regionale, religiöse, nationale, ethnische, berufliche, geschlechtliche, psychische, familiäre etc. (vgl. Gingrich 2011:143). In diesem Zusammenhang wird eine konstruktivistische Beschreibung des Terminus Ethnizität notwendig: „*Emphasize the contingency and fluidity of ethnic identity, treating it as something which is made in specific social and historical contexts, rather than treating it as a 'given'*“ (Sokolovskii / Tishkov 2002:190).

- **Unterfrage 2:** Bestehen Familiengeheimnisse, welche Antworten zu meiner Frage nach Wohlbefinden bereitstellen?

Diese gibt es bestimmt (die Familiengeheimnisse). In dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung lege ich selbst ein Tabu über die Erforschung der Geheimnisse. Hier wird die Sensibilität von Grenzen ausgetestet; das ist ein individuelles sowie soziales und kulturelles Phänomen. Nach dringlicher Nachfrage an wenige Verwandte wäre möglich noch mehr zu erfahren, jedoch weiß ich vorerst genug für diese Studie. Abgesehen davon, dass es auch den zeitlichen Rahmen dieser Projektarbeit überschreiten würde, liegen hier meine Grenzen.

- **Unterfrage 3:** Welche kulturell geprägten Männerbilder beziehungsweise Frauenbilder ziehen sich durch meine Familiengeschichte und was suggerieren diese auf meine Frage nach Kultur?

Die Frauenbilder seitens der österreichischen und griechischen Kultur interpretiere ich als dominanter (präsender) als die Bilder in Bezug auf Männer. Auffallend ist auch die große Überzahl weiblicher Verwandter gegenüber

männlicher. Die Großtanten beider Seiten blieben einerseits mit ihrer Schwester, andererseits mit der eigenen Mutter, in beiden Fällen unverheiratet und kinderlos. Meine zwei Großtanten aus Thessaloniki lebten von ihrer Geburt bis zu ihrem Tode immer zusammen. Meine Großtante aus der Steiermark war nach Befragungen einmal verliebt gewesen und verzichtete nach Enttäuschung dieser Liebe auf einen anderen Ehemann oder auch Partner. Sie kümmerte sich stets um ihre Mutter (MMM). Die Frauenbilder in meiner Familie geben mir eine Ahnung davon, wie eine Frau im griechischen oder österreichischen Kontext sein kann. Dennoch ist es wichtig zu betrachten, ob diese Zuschreibungen tatsächlich kulturell oder eher persönlich sind. Ich erwähnte bereits das Thema des Tabus. Historisch (kulturell und sozial) gesehen entsprach die erwähnte Scheidung einem Bruch mit der Tradition am Land. So wie meine Mutter durch ihren Kleidungsstil und das frühe Verlassen des Elternhauses, um sich weiterzubilden, sich nicht in üblicher Weise – im Sinne bestimmter traditioneller Muster – verhielt. Auch hatte die katholische Kirche für meine Verwandten in der Steiermark eine wichtige Funktion, während sie meiner Mutter ihren Worten nach als „zu kalt und traurig“ erschien. Es ist nicht zu vergessen, dass das revoltierende Verhalten meiner Mutter nicht nur Ausdruck der (kulturellen) Gegebenheit war, sondern auch ihrer eigenen Persönlichkeit. Eine andere Person möge andere Lösungen gefunden haben. Es versteht sich, dass es sich um subjektive Prozesse handelt.

Kultur wird in der Kultur- und Sozialanthropologie sinnvoll im weiteren und im engeren Sinn verwendet (vgl. Fillitz / Gingrich / Rasuly-Paleczek 1993). Im weiteren Sinn trifft dies die Definition von Tylor am besten: *„Kultur oder Zivilisation im weitesten ethnographischen Sinne ist jener Inbegriff [complex whole] von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat“* (HP Fischer / Furrer-Küttel www 2011). Im engeren Sinne greife ich auf die Theorien Boas zurück, welche, unter anderem, den symbolischen Gehalt der Weltbilder sowie deren Praktiken meinen und Kultur als historisches Produkt in unterschiedlichen Zeiten und Orten versteht (vgl. Barnard / Spencer 2002:136ff). In diesem Kontext ist es, wie die Familienhistorie schon zeigt, passender, mit der Definition „im engeren Sinne“ zu arbeiten. Um noch in diesem Zusammenhang die systematische Familientheorie hineinzubringen, ist erkennbar, dass bestimmte

Verhaltensweisen (Praktiken) von den Frauen und Männern meiner Deszendenz immer wieder weitergegeben wurden, im Kontext von Raum und Zeit. Diese habe ich erfasst, teils verinnerlicht und konstruiere sie im historischen Kontext neu. Kurz gesagt, geben kulturelle Frauen- und Männerbilder meiner Familienhistorie eine Ahnung, während ich in Prozessen meiner Identitätsgründung diese für mich selber – in meinem Leben – entdeckte. Dies ist kein abgeschlossenes Thema, sondern lässt die Zeit im ‚Warteraum‘ einmal schneller oder langsamer vergehen.

6.1.5. Subjektive Bestimmung des Phänomens *Wohlbefinden*

Spreche ich von der Universalie Wohlbefinden, so stellt sich vorweg die Frage, was ich persönlich unter diesem Terminus verstehe.

Was ist Wohl-befinden? Gibt es einen Zusammenhang mit Glück oder glücklich sein? Spielt die Lebensqualität eine Rolle? Welche Aspekte werden berücksichtigt?

In meinen biographischen Prozessen wird ersichtlich, dass es mir an verschiedenen Grundbedürfnissen gemangelt hat. Dies betrifft zum Beispiel Nahrung, Wärme und andere Bedürfnisse, wie Geborgenheit oder Sicherheit in Bezug auf Bindung. Daraus ergaben sich für mich Gefühle wie Trauer, Angst, Wut etc., die mich in einigen Situationen in eine Emotion von ‚Unwohlsein‘ versetzten. Das heißt, dass beispielsweise mein Gefühl des ‚nicht angenommen seins‘ (Selbstwert) bestimmte Bereiche im Leben – wie Partnerschaft, Beruf etc. – beeinflusst hat. Hier werden außerdem Unsicherheiten in Bezug auf Identitätsbestimmungen, folglich Gruppenzugehörigkeiten, mit einbezogen.

Meine Definition von Wohlbefinden erweiterte sich im Laufe meines Lebens. Anfangs reichte schon ein gutes Essen oder ein warmes Zimmer, um ein allgemeines Wohlbefinden einzustellen (das heißt die Grundbedürfnisse). Heute betrifft es bestimmte kulturell markierte Bedürfnisse für mich, welche größtenteils beziehungsweise einmal mehr oder weniger vorhanden sind. Deshalb kulturell, da beispielsweise in einer Kultur die individuelle Verfolgung des Glücks und in einer anderen Kultur die Integration des Individuums in die Gemeinschaft betont wird. Möglicherweise herrscht hier jeweils ein anderes Verständnis für Lebensqualität vor.

Sozialanthropologisch variieren Konzepte wie Lebensqualität oder Glück zwischen den Kulturen (vgl. Bullinger 1996:05ff). Um das Konstrukt Lebensqualität hier zu positionieren, betrifft dies für mich allgemeine Qualitäten – das heißt Betonungen, Ausprägungen – des Lebens. In dieser Empirie wird jedoch dem Terminus Wohlbefinden eine spezifische Aufmerksamkeit eingeräumt. Die englisch-sprachige Literatur spricht von *well-being* (als Synonym, nach meiner Verwendung), welche eine objektive und subjektive Komponente hat (vgl. Mathews / Izquierdo 2009:2). „*It connotes being well psychologically, physically, and socioeconomically, and, we should add, culturally: it is all these things working together*“ (Mathews / Izquierdo 2009:3).

Für mich ist es Wohlbefinden in Bezug auf die eigene Identität mit ihren Dimensionen. In meinem Fall wäre das Wohlbefinden in der *gender*-Identität, in der Körperlichkeit, in der kulturellen Zugehörigkeit und in allgemein sozialen Netzwerken/Beziehungen. Dieses ist nicht statisch zusehen, sondern ändert sich immer wieder und hat jedoch eine Basis. Hinter diesem Identitätsbezug stecken womöglich das Bedürfnis nach Individualität/Einzigartigkeit sowie gleichzeitig das Bedürfnis nach Zugehörigkeit. Dennoch variiert die Definition von dem Phänomen Wohlbefinden in den jeweiligen Kontexten und ist neben den Grundbedürfnissen subjektiv und gesellschaftlich, sowie kulturell konstruiert.

Ist eine Basis von einem relativ konstanten Wohlbefinden geschaffen, erfolgt der „Ausbau zum glücklichen Leben“. Hier stellt sich die Frage, was mich glücklich macht und wie ich speziell ganz individuell mein Leben gestalte. „*Happiness is a difficult term to discuss because it is ultimately subjective*“ (Mathews / Izquierdo 2009:2).

Happiness beschreibt nicht nur eine Sache, sondern hat unterschiedliche Bedeutungen an diversen Orten, in verschiedenen Gesellschaften und divergenten kulturellen Kontexten (vgl. Mathews / Izquierdo 2009:1).

In diesem Zusammenhang verweise ich ebenfalls auf das Lebensbalance-Modell von Peseschkian (HP Kolar-Rojkowski www 2011), welcher die positive Psychotherapie²³ gründete. Er beschäftigte sich mit der Frage nach Glück und Zufriedenheit in

²³ „Die positive Psychotherapie geht immer von den vorhandenen Möglichkeiten und Fähigkeiten eines Menschen aus. Wenn KlientInnen ihre Störungen positiv verstehen, können sie den Sinn einer Krankheit oder Störung leichter erfassen und einen Weg finden, durch Änderung ihres Verhaltens diese Störung überflüssig zu machen“ (HP Rühle www 2011).

unterschiedlichen Kulturen. Er erkannte vier Bereiche (Säulen) im Leben jedes Menschen, welche den Lebenserfolg tragen und beeinflussen:

1. Beruf/Finanzen/Leistung → Fachliche Weiterbildung, Vermögen etc.
2. Familie/Beziehungen/Kontakte → soziales und politisches Engagement etc.
3. Gesundheit/Fitness/Körper → Erholung, Bewegung, Ernährung etc.
4. Sinn/Kultur → persönliche Werte, Visionen, kultureller Einfluss etc.

Wird jenen vier Lebensbereichen genügend Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet, können körperliche Erkrankungen im Vorfeld vorgebeugt werden. Dieser Ansatz betont ein Verständnis von Gesundheit als einer Wechselwirkung von Psyche, Körper und sozialem Umfeld (HP Kubentz www 2011).

Das Thema Wohlbefinden wird in Kapitel 6.2. (Biographische Prozesse – Teil 2) verdeutlicht und nachvollziehbar gemacht.

Zusammenfassend

Spreche ich von Wohlbefinden oder auch *well-being*, meine ich etwas Universelles, das in seinem Verständnis jedoch persönlich und kulturell ist. Meine Definition veränderte sich immer wieder. *Well-being* wird durch eine objektive und subjektive Komponente beschrieben. In meiner Auseinandersetzung mit dem Thema, begreife ich mein persönliches Wohlbefinden in Bezug auf verschiedene Dimensionen von Identität, wie kulturell, sozial gemeinschaftlich, *gender* und Körperlichkeit. Die Aufzählung beruht nicht auf Vollständigkeit, sondern auf einer Auswahl meinerseits. Ist eine Basis von Wohlbefinden erreicht, kann ich mein Leben glücklich gestalten. Peseschikan, der Begründer der positiven Psychotherapie, unterscheidet allgemein vier Lebensbereiche (Beruf, Familie/soziale Kontakte, Gesundheit und Sinn) welchen genügend Zeit und Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte, um persönliches Glück, Zufriedenheit und Gesundheit erleben zu können.

6.2. Biographische Prozesse – Teil 2

*„Wenn du als einziges Werkzeug
einen Hammer hast, sieht jedes
Problem wie ein Nagel aus.“*

Abraham Maslow

Dieses Kapitel widmet sich einer bestimmten Zeitspanne – mit markanten Phasen – circa ab dem 12. Lebensjahr bis heute, meiner Identitätsgründung durch konkrete Beziehungen. Ausgewählte Personen und deren Historie sowie Habitus sind für meine Fragestellung nach Identität, Wohlbefinden und Kultur ausschlaggebend.

Das Thema Wohlbefinden wird zusätzlich durch das biopsychosoziale Modell analysiert.

In Kapitel 6.1.3. habe ich erwähnt, dass das Thema „Männerbilder“ nicht ganz klar ist, bis auf ein paar Merkmale bezüglich meines Vaters. Es ist so, als fehle mir die eigens konstruierte Definition von Vater und Mann. Daher ist es wohl kaum als „Zufall“ zu betrachten, dass neben meinen partnerschaftlichen Beziehungen zwei Männer (ethnopsychanalytisch als Väter) fungierten, neben einer Frau, welche mir auf der Suche nach Teilen meiner Identität halfen und somit mein Gefühl von *well-being* förderten.

Des Weiteren ist zu beachten, dass dieses Kapitel einer persönlichen Chronologie folgt, mit dem Beginn der ersten konkreten Beziehung sowie dem Tod meines Vaters und darauffolgenden weiteren konkreten Beziehungen bis heute.

In meinen Prozessen des Leids (6.2.2.) gab es konkrete Beziehungen zu Menschen, welche mir halfen, aus meinem Sumpf von negativen Gefühlen teilweise auszusteigen und die mich persönlich weiter brachten. Diese arbeiten in und mit unterschiedlichen Therapiesystemen.

6.2.1. Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung I‘

Die Scheidung meiner Eltern erfolgte, als ich zwölf Jahre alt war. Kurz nachher zog der – übrigens weitaus jüngere - neue Freund meiner Mutter in unser Haus ein. Anfangs war ich etwas skeptisch, doch das änderte sich sehr schnell. Da er beruflich als Installateur tätig war, konnte er einige Gebrechen im Haus gut reparieren. Es war ab dem Zeitpunkt an immer warm in den Räumen, und genug zu essen gab es auch. Meine Mutter war wesentlich entspannter, als er bei uns wohnte. Sie verbrachte die meiste Zeit zu Hause und lächelte mehr. Gemeinsam mit meinem Bruder unternahmen wir regelmäßig sogenannte Familienausflüge, wobei der Freund meiner Mutter (R.) meistens bezahlte. Er war bestimmt der erste erwachsene Mensch, von dem ich mich verstanden gefühlt habe und von dem eine konkrete emotionale Wärme ausging.

Meine älteste Schwester war ihm gegenüber eher skeptisch eingestellt, unter anderem da er – um es mit Bourdieus Termini auszudrücken – über wenig *kulturelles institutionelles Kapital* verfügte. Daneben verfügte er über wesentlich mehr *soziales Kapital*, in Form von Beziehungen zu verschiedenen Personen (Identitätsdimensionen). „*Das Sozialkapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind; oder, anders ausgedrückt, es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen*“ (Lohmann www 2011). Sein Freundeskreis war wesentlich größer als der von meiner Mutter, und wir hatten auch öfters Besuch.

Wenn ich schlechte Laune hatte (und das kam öfters bei mir vor) munterte er mich immer wieder auf und akzeptierte dennoch mein Verhalten. Ich kann mich erinnern, dass er viel mit mir redete und ich mit seinen Ansichten über bestimmte Themen etwas für mich Sinnvolles anfangen konnte. Ein mir wesentliches Bedürfnis, das gestillt wurde, war Zuneigung. Noch heute habe ich ein Gefühl von Melancholie, wenn ich darüber nachdenke, wie froh ich war, dass dieser Mensch in unserer Familie auftauchte. Er war für mich da, und das ist der wesentliche Punkt. Was nützte es mir zu dieser Zeit, dass ich einen Vater hatte, der zwar sehr gebildet war und einen angesehenen Beruf ausübte, wenn dieser kaum bis gar keine Zeit mit mir verbrachte?

Hier schließe ich an das Konstrukt der **kollektiven Identität** an, welche in den 1930er Jahren von Margarte Mead und Ruth Benedict aufgefasst wurde und sich somit von der rein psychologischen Betrachtung – Identität als persönliche Dimension – abgrenzte (HP Apostolopoulos www 2011). *„Mit kollektiver Identität meint Habermas die gemeinsame Identität einer Gruppe oder Gesellschaft, die Kontinuität und Wiedererkennbarkeit sichere“* (HP Treichel www 2011). Diese beinhaltet, im Gegensatz zur individuellen Identität, die generationsübergreifende geschichtliche Existenz einer Gesellschaft (vgl. Treichel www 2011). Weiterführend erwähne ich ebenfalls die Thematik der „lokalen Identitäten und überlokalen Einflüsse“, welcher sich Gingrich (2005:30ff) widmet, wonach sich Kultur stets in einem räumlich-regionalen sowie zeitlich-historischen Kontext entwickelt. Die kulturelle Mehrdimensionalität impliziert so die Möglichkeit, dass Gruppen und Individuen mehrere kulturelle Identitäten leben können. Ergänzend wird hinzugefügt, dass Identität in der Ethnologie keinesfalls auf bloß persönliche Identität reduziert wird, sondern meistens auf ‚kulturelle Identität‘ von Subjekten Bezug genommen wird. Zusammenfassend – im kultur- und sozialanthropologischen Diskurs – meint Identität kollektive so wie persönliche Dimensionen und beschreibt nicht immer individuelle Werte.

Der damalige Freund meiner Mutter konnte sich meiner Beurteilung nach in mein Denk- und Handlungsschemata als Jugendliche sehr gut hineinversetzen. Auf der emotionalen, so wie gesellschaftlich-sozialen Ebene erkannte ich eine identitätsstiftende Zugehörigkeit. Dies drückt sich auch durch die Musik aus, welche er und seine Freunde hörten, sowie beispielsweise gemeinsame Grillfeste, welche veranstaltet wurden.

Giesen (1999:11) spricht von Gemeinschaft, welche zur kollektiven Identität wurde, die wiederum dem Selbst einen festen und unüberbietbaren Stand zu Verfügung stellt. *„Erst auf dieser Grundlage konnte sich individuelle Identität bilden und entfalten“* (Giesen 1999:11). Diese Aussage ist entscheidend, denn erst durch die emotionale Sicherheit, die ich angeboten bekam und leben konnte, war es mir möglich, mich und meine persönlichen, wie auch kollektiven Dimensionen von Identitäten zu gründen. In diesem Zusammenhang treffe ich ebenfalls an den

Terminus *well-being* (Wohlbefinden), welcher – hier – mit den Grundbedürfnissen übereinstimmt. Nahrung sowie zuträgliche Informationen²⁴ bildeten die Basis dazu.

Abstract

Meine ‚konkrete Beziehung I‘ schenkte mir Gefühle von Wärme und Geborgenheit, welche ich von sonstigen Beziehungen zu erwachsenen Menschen kaum erfahren habe (ethnopschoanalytisch die gewünschte Form zu meinem Vater) – *well-being* stellte sich ein. Identitätsstiftende Phänomene, wie das des „institutionellen Wissens“ meiner Eltern, standen in dieser konkreten Beziehung im Hintergrund. Die Identitätsfindung war geprägt durch eine Erfahrung von Gemeinschaft und soziales Kapital (nach Bourdieu). Das wiederum schließt an das Konstrukt der kollektiven Identitäten an, welches eine Gruppe sowie Gesellschaft ausmacht und unter anderem bestimmte Generationen benennt.

6.2.2. Besondere Prozesse persönlichen Leids

Mit 16 Jahren begann eine gravierende neue Phase in meinem Leben. Die Schilderung der persönlichen Leidensprozesse ist in diesem Fall unterstützend, um meine konkreten Beziehungen II und III besser nachvollziehen zu können. Der Versuch, meine Erfahrungen chronologisch – in diesem Zusammenhang mit dem plötzlichen Tod meines Vaters – zu beschreiben, betont nochmals die abrupte Konfrontation mit Leben und Tod.

Den Beginn meiner speziellen Leidensphase setze ich mit dem Tod meines Vaters im Mai 2001 fest – ich war damals 16 Jahre alt – wobei weitere Phasen auch durchaus viel früher anzusetzen wären. Mit diesem Punkt begann jedoch eine besondere Leidensphase. Meinen Vater hatte ich das letzte Mal drei Jahre zuvor gesehen, als ich ihn in seiner Ordination besuchte, und einmal von der Ferne auf der Straße. Wir hatten keinen Kontakt mehr, und drei Monate vor seinem Tod rief er mich an, um mit mir ein Treffen zu arrangieren. Ich fühlte mich nicht wohl dabei und lehnte es ab. Diese Entscheidung löste lange Zeit Gefühle von Schuld in mir aus.

²⁴„Menschen, welche für uns gute, also „zuträgliche Informationen“ (Merl) haben – das sind Menschen, die es gut mit uns meinen und zu denen wir Vertrauen haben können“ (HP Mori www 2011).

Nach neun Jahren ist es für mich noch immer eine emotionale Anstrengung, im Zuge dieser wissenschaftlichen Arbeit, genauer auf vergangene Situationen zurückzublicken. Ich versuche, Gefühle sowie Handlungen einem linearen Zeitsystem zuzuordnen, was jedoch in diesem Bereich unmöglich erscheint.

Es war die Konfrontation mit dem Tod, welcher mir Angst machte, sowie Gefühle der Schuld, „die Zeichen“ nicht gehört zu haben. So, wie in manchen Mythologien der Tod erst durch eine fehlerhaft überlieferte Botschaft zustande kommt.

Kintu, der erste Mensch auf Erden, wurde mit der Tochter des Himmels namens Nambi verheiratet. Sie lebten einige Zeit im Himmel, bis der Vater ihnen mitteilte, dass sie beide wieder auf die Erde müssten, da Nambis Bruder, der Tod, sie nicht gehen lassen würde. Sie nahmen etwas Nahrung mit, vergaßen jedoch die Hirse für das Huhn. Der Vater hatte Kintu schon zuvor darauf hingewiesen, dass er nicht mehr zurückkommen solle, da ihn sonst der Tod einholen würde, aber dieser war zu besorgt um die Hühner und ging zurück, um die Hirse zu holen. Im Himmel traf er den Tod, welcher unbedingt mit ihm auf die Erde zu seiner Schwester mitgehen wollte. Der Tod lebte somit mit dem Ehepaar zusammen, welches einige Kinder hatte. Aus Ärger, weil ihm Kintu keines seiner Kinder als Bedienung zur Verfügung stellte, tötete er ein paar von ihnen. Kintu war über diese Taten so entsetzt, dass er mit dem Tod kämpfte und dieser sich in der Erde versteckte. Der Himmelsvater meinte dazu, wenn Kintu mit dem Tod nicht fertig werde, müsse er mit seiner Frau und den Kindern die Erde verlassen. Daraufhin zog die Familie in den Himmel, während sie den Tod auf der Erde zurückließen (HP Jaide www 2011).

Ich habe bewusst diese afrikanische Erzählung gewählt, da eine gewisse Ähnlichkeit zu der griechischen Sage von Orpheus und Eurydike besteht.

6.2.2.1. Die Begegnung mit dem Tod und das Phänomen Trauer in Verbindung mit Angst

Mir gingen Fragen über das Leben, die Menschen sowie über die Zeit durch den Kopf. An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass ich mich unter anderem durch diese schmerzhafteste Erfahrung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie entschied. Die zu dieser Zeit wichtigste Frage für mich war, ob menschliche Phänomene essentiell angeboren seien oder aus einem selber heraus konstruiert werden. Mit anderen Worten: Habe ich die Chance, dem Tod auch auf eine andere Art und Weise begegnen zu können, und wie ist es mir möglich, mit meiner Trauer umzugehen?

Der Anthropologe Robert Hertz befasste sich in seiner Arbeit mit dem Vergleich des Todes in Europa und in Asien. Nach seinen Ergebnissen markiert das Phänomen Tod in Europa ein striktes Ende vom Leben, während in Asien der Tod als längerer Prozess angesehen wird, welcher weit über das physische Sterben hinausgeht (vgl. Bloch 2002:149). Laut Riley (1983:192) hat der Tod im Laufe der Historie universell eine soziale Bedeutsamkeit, wobei jede Kultur ihre eigenen Regeln und Normen für die Definition dieses Phänomens hat. Es ist die letzte *rite de passage*²⁵ und der Umgang mit ihren Konsequenzen.

Ich fühlte mich in diesem Zusammenhang (im Leben) zurückgelassen und suchte dringend eine Erklärung für diese Geschehnisse. Viele Fragen blieben unbeantwortet. Der Transformationsprozess meines Vaters setzte ebenso in mir eine Verwandlung in Gang. Demnach betrifft der Tod immer oder vor allem die anderen. Es wirkte so wie ein Wandlungsprozess meiner selbst, der mir zwanghaft auferlegt wurde, ohne dass ich darauf vorbereitet war. Im Nachhinein kann ich sagen, dass mir der Prozess fehlte, das Ritual²⁶, mit einem einleitenden Ende sowie einem Anfang. Gemeint ist ein individueller beziehungsweise persönlicher Ritus. Das Begräbnis, welches mit einer gespielten Bouzouki untermalt wurde, hatte vor allem für das Kollektiv eine gesellschaftlich genormte Bedeutung. Der Tod meines Vaters brachte uns Geschwister auch etwas näher zusammen. Hier treffen, meiner Ansicht nach, der Funktionalismus von Borislav Malinowski und der Strukturfunktionalismus von Alfred R. Radcliffe-Browns zusammen²⁷. Malinowski sieht das Ritual zur Beseitigung von Angst (Katharsis), um so auch den Zusammenhalt der Gesellschaft zu garantieren. Laut der Theorie Radcliffe-Browns schaffen Ritus (und Magie) oft erst Angst (Katalysator), welche unter den Beteiligten ein Zusammengehörigkeitsgefühl herstellt (vgl. Haller 2005:49). Dies ist womöglich eine vereinfachte Darstellung von meiner damaligen Situation, und doch wurde meine Angst für viele Jahre nicht beseitigt, sodass es für mich nötig war, sämtliche soziale Kontakte abubrechen. Ich fürchtete mich vor sozialen Beziehungen und konnte meine Wohnung lange Zeit nicht verlassen. Mein damaliger Freund musste sämtliche Telefonate für mich führen,

²⁵Der Begriff wurde 1909 von van Gennep geprägt. Diese Initiations- oder Übergangsriten betreffen die Transformation eines Individuums oder einer Gruppe in einen neuen sozialen, territorialen, situativen oder temporalen Status (vgl. Haller 2005:251).

²⁶ In diesem Fall: Eine Ordnung bzw. ein Handeln der/dem etwas Besonderes zugeschrieben wird. Ritus wird als expressives und obligatorisches Phänomen dargestellt, das nicht nur sozial ist, sondern auch eine spirituelle Erfahrung eigener Art (vgl. Haller 2005:249).

²⁷ Der Kula-Handel auf den Trobriand-Inseln

da ich zu gehemmt der Außenwelt gegenüber war. Das, was ich vorher durch die konkrete Beziehung I erlernte und lebte, wurde mit einem Mal vergraben.

6.2.2.2. Wenn Trauer und Angst sich berühren...

Die Zeit zwischen dem biologischen und sozialen Tod ist durch Trauer²⁸ und die sogenannte Trauerarbeit gekennzeichnet. Die Voraussetzung, dass die Trauer sowie der soziale Tod bewältigt werden können, setzt die Kenntnis vom biologischen Tod voraus. Das bedeutet, ich muss mir sicher sein, dass die Person auch wirklich körperlich tot ist. Sind Menschen sich über den Tod einer bestimmten Person nicht sicher, werden diese oft mit der Trauer nicht fertig (vgl. Weiss-Krejci 2008:16).

Als mein Vater gestorben war, wollte die Familie ihn noch das letzte Mal sehen, jedoch hat uns der Pfarrer davon abgeraten, da er sehr entstellt gewesen sein soll. Ich wollte und konnte mich von einem Menschen, meinem Vater, nicht verabschieden, wenn ich mir nicht sicher war, dass er auch wirklich tot war. Viele Jahre hatte ich die Annahme, dass er nach Griechenland ausgewandert war und sich wenn ich „alt genug sein werde“ wieder bei mir melden würde. Er war ständig präsent, im Wachzustand sowie in meinen Träumen. Ich entwickelte eine Aggression

Ich bin nicht tot

von Michelangelo Buonarroti

*„Ich bin nicht tot,
ich tausche nur die Räume,
ich leb in euch und geh
durch eure Träume“*

(HPVellguth www 2010).

gegen mich selber, und mein psychisches wie physisches Befinden war an einem Tiefpunkt angelangt. Meine Identität stellte ich immer mehr in Frage und versuchte, mir mit Beharrlichkeit ein griechisches Ich zu erschaffen, um gleichzeitig meinem Vater irgendwie näher sein zu können. Ich wurde als Österreicherin geboren, seitens der Nationalität, aber meiner Familiengeschichte zufolge fühlte ich mich woanders hingezogen. Kurz gesagt, ich wertete mein Leben in

²⁸ „Bojanovsky (1986, S14) definiert Trauer folgendermaßen: Unter Trauer verstehen wir charakteristische Empfindungen nach dem Verlust (meist Tod eines Menschen oder eines emotional wichtigen Objektes) gekennzeichnet durch bedrückende bis qualvolle Auseinandersetzungen mit dem Ereignis und der Vergangenheit...“ (HP Voigt / Neurauter www 2010).

Österreich ab. Weiss-Krejci (2008:17) erwähnt in ihrem Skript dazu, dass während des Trauerns kulturelle Abwehrmechanismen zum Einsatz kommen.

Ein Jahr später, ich war siebzehn Jahre alt, suchte ich eine Neurologin auf, da ich ständig erschöpft war und einen unerträglichen Gestank in meiner Nase hatte, welcher vor allem beim Lachen ausgelöst wurde. Sie sprach mit mir über meine Familiengeschichte und verschrieb mir bestimmte Psychopharmaka gegen meine Depression²⁹ und den „Phantomgeruch“. Das Wort Depression löste in mir eine bestimmte negative Kategorisierung aus. Somit war ich nicht mehr eine Trauernde oder Melancholikerin, sondern eine psychisch kranke Person. In weiterer Folge betrifft das jenes Gebiet der *mental health*, „*as a state of well-being in which every individual realizes his or her own potential, can cope with the normal stresses of life, can work productively and fruitfully, and is able to make a contribution to her or his community*“ (HP WHO www 2010).

Neben der medikamentösen Therapie besuchte ich ein bis zwei Jahre lang wöchentlich eine Psychotherapie. Ich fühlte mich oft verfolgt und glaubte, dass ich von „höheren Mächten“, die mein Vater schickte, bestraft werden würde, da ich den Tod nicht vorhergesehen hatte. „*Als Gewissensangst (Über-Ich-Angst³⁰) bezeichnet, ist sie mit starken Schuldgefühlen verbunden. In der Trauer findet sie sich als Angst vor der Rache und Bestrafung durch den Toten für Vergehen oder Vernachlässigungen, die der Hinterbliebene diesem tatsächlich oder in seiner Phantasie zugefügt hat*“ (Stubbe 1985:270). Tatsächlich fühlte ich mich durch meine ängstlichen Vorstellungen des eigenen Lebens bedroht. Die Bedrohung betraf andere Menschen, mein eigenes Verständnis von Seele, meine Gesundheit sowie die Finanzen.

Ich nahm regelmäßig meine Medikamente. Vergaß ich einmal, diese zu nehmen, begann ich einfach so zu weinen, mitten auf der Straße, ohne wirklich zu wissen, was jetzt eben passierte. In der Therapie redete ich die meiste Zeit, und das bestürzte mich sehr, da ich mehr darauf bedacht war, tatsächliche Antworten zu finden. Dennoch konnte ich mit der Zeit meinen alltäglichen Erledigungen wie einkaufen, mit

²⁹ „Depression is a common mental disorder that presents with depressed mood, loss of interest or pleasure, feelings of guilt or low self-worth, disturbed sleep or appetite, low energy, and poor concentration“ (HP WHO www 2010).

³⁰Der Begriff Über-Ich stammt aus der Psychoanalyse Sigmund Freuds und ist Teil seines Strukturmodelles, wobei das Es die naturnahe Triebinstanz (Lustprinzip) ist, das Ich den kritischen Verstand (Realitätsprinzip) darstellt und dem Über-Ich Gebote und Verbote (Moralische Instanz) zuordnet sind (HP Egle www 2010).

fremden Menschen sprechen und mit dem Studium starten (wieder) nachgehen. Zu meinen psychischen Leiden, die meinem Empfinden nach gedämpft wurden, kamen Migräneanfälle sowie Abszesse im Leistenbereich hinzu. Das alles zusammen machte mich sehr wütend und schien nicht besser zu werden. Die Abszesse wurden zwei Mal wegoperiert und kamen jedoch immer wieder nach. Hier wird der Zusammenhang von *well-being* und dem Immunsystem deutlich. „*Seit längerem ist bekannt, dass Stress die Abwehrkräfte gerade gegen Grippe und andere kleine Infektionen schwächen kann*“ (Klein 2002:196). Ich nahm auch Untersuchungen bezüglich der Schilddrüse vor, da ich oft sehr müde war, dennoch war medizinisch gesehen alles in Ordnung. Tomographie, EEG, Blutabnahme und sämtliche andere Begutachtungen zeigten nichts Anormales auf.

Nach der der bisherigen Gesprächspsychotherapie wechselte ich zur Psychoanalyse, welche ich nach dem dritten Mal abbrach. Ich versuchte, eine Lösung meines Leidens bei einer TCM-Heilerin sowie bei mehreren GesprächstherapeutInnen und EnergieheilerInnen zu finden. Leider war nichts davon befriedigend für mich. Ich fühlte mich alleine gelassen, in einer Gesellschaft, welche mir zu beschäftigt erschien, um auf einzelne Personen individuell eingehen zu können. Es erinnerte mich an ein System des „Schubladendenkens“, um Menschen beziehungsweise Gruppen schneller „eingliedern“ zu können. Nach meiner Ansicht nach war ich nicht krank, ich war unglücklich. Was mich zusätzlich schwächte, waren die Reaktionen der Menschen in meinem Umfeld. Angefangen von meinen FreundInnen, die mich nicht mehr treffen wollten bis hin zu sämtlichen ÄrztInnen, welche meiner Meinung nach nicht genau nachfragten. Der Versuch, ein glückliches und gesundes Leben führen zu können, scheiterte vor allem an der Determinierung der beiden Phänomene Krankheit und Gesundheit, sowie den fehlenden sozialen Begegnungen im engeren Sinne. Martin Buber (HP Van der Linden www 2010) spricht im Gegensatz dazu von einer Vergegnung, denn nur in einer wahren Begegnung würde man sich seiner selbst und des Gegenübers bewusst sein. „*Ich habe Dich gesucht und mich gefunden*“ (HP Santoshi www 2011). Es war wie eine Suche nach meiner Identität, wobei ich (noch) nicht wusste, wie diese auszusehen hat.

Zusammenfassend

Eine besonders schmerzhafteste Erfahrung mit dem Phänomen Tod erlebte ich ab dem 16. Lebensjahr, als mein Vater plötzlich verstarb. Robert Hertz forschte zu diesem Thema in Europa und Asien, wobei er kulturelle Unterschiede im Umgang mit dem Tod erkannte. In Europa markiert der Tod ein abruptes Ende vom Leben, in Asien findet dieses Phänomen in einem längeren Prozess statt. Das Thema Immunsystem in Zusammenhang mit *well-being* nimmt hier eine zentrale Rolle ein, da mich psychische, soziale wie körperliche Themen schwer beeinträchtigten. Ich habe mich durch mein Leiden gesellschaftlich ausgegrenzt gefühlt, da mein Bedürfnis nach angenommen sein nicht gestillt werden konnte.

6.2.3. Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung II‘

Durch meinen damaligen Freund kam ich 2006 mit der Kunsttherapie in Berührung. Er selbst machte eine Ausbildung zum Kunsttherapeuten. Laut Gesetz dürfen jedoch KunsttherapeutInnen keine KlientInnen betreuen, welche psychotherapeutisch beziehungsweise neurologisch in Behandlung sind. Ich wollte die Psychopharmaka absetzen, hatte jedoch etwas Angst, erneut mit zu vielen negativen Emotionen konfrontiert zu werden. Andererseits litt ich noch immer sehr unter meinen körperlichen Beschwerden. Mein nächster und letzter Besuch bei der Neurologin führte dazu, dass ich keine Medikamente mehr verschrieben bekam, auf meinen Nachdruck, dass ich es aus eigener Kraft schaffen wollte.

Wenn auch die konkrete Beziehung befragt wird, möchte ich einen kurzen Kommentar zu dem (therapeutischen) System – in dem dieser Mensch arbeitet – geben.

- ➔ Aussage der Kunsttherapeutin zur Kunsttherapie: *„Kunsttherapie/Kunst öffnet Räume, die einen anderen Blickwinkel auf Lebenssituationen zulassen, Möglichkeiten aufzeigen, Raum schaffen für eine Auseinandersetzung in der Kunst oder mit dem Gegenüber und um das für sich Stimmigste zu finden“* (Güpner-Planner, 10.11.2011)

Im Nachhinein würde ich ethnopsychoanalytisch die Beziehung zu meiner Kunsttherapeutin als eine projizierte Verbindung zu meiner ältestenälteren Schwester betrachten – in gewünschter Form. In der Ethnopsychoanalyse erfolgt methodisch eine Auseinandersetzung mit ‚dem Fremden‘ und dem eigenen (kulturell geprägten) Blick durch die Analyse von Übertragung und Gegenübertragung sowie Widerständen und deren Dynamiken (HP Papadakis www 2011).

Die momentane Beziehung zu meiner ältesten Schwester ist in Bezug auf Identität und Kultur eher problematisch. Aussagen – die ich höre – wie *„Ich habe so gehofft, dass du dich noch ändern wirst. Aber du bist typisch österreichisch,“* beschreiben den Kern des Konfliktes. Es wird eine Stereotypisierung gebildet und als Wahrheit angesehen. In diesem Beispiel: Wenn ich nicht spontan Zeit für ein Unternehmen finde, ist das nicht „südländisch“ und wird somit abgewertet. Persönliches (charakterliches) Handeln wird zu einem konstruierten Merkmal kultureller Besonderheiten umfunktioniert und verallgemeinert. Die Person fungiert hier als Projektionsfläche kollektiver Werte. Beziehen wir uns auf Devereux, *so ist davon auszugehen, „dass kulturelle Daten nur dann relevant werden, wenn sie von einer Person tatsächlich wahrgenommen und als bedeutungsvoll angesehen werden. Ethno-Psychoanalyse ist also eine Disziplin mit Blick auf die Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv“* (HP Schröder www 2011).

In den kunsttherapeutischen Prozessen sowie der Beziehung zu der Kunsttherapeutin erfuhr ich genau diese Identitätsgründungen basierend auf dem Zusammenspiel von mir und dem Kollektiv. Grundsätzlich wurden vor allem familiäre Themen besprochen und konfrontiert.

Die Herangehensweise an bestimmte Thematiken im kunsttherapeutischen Prozess war mir sehr neu. Hauptsächlich malte und modellierte ich etwas in den Settings. Mein erster wesentlicher Moment von Identität (hier im psychologischen Sinne), den ich erleben durfte, war die Akzeptanz meiner Gefühle und demnach **die eigene Akzeptanz**. Ich durfte traurig sein, ich durfte lachen, ich durfte weinen, und ich durfte einfach nur sitzen und nichts sagen. Hier ging es um das Gefühl, angenommen zu werden, was ich so ähnlich in meiner „ersten konkreten Beziehung“ erlebte. In meinen vorherigen Therapiesitzungen (Gesprächspsychotherapie) wurden stark die Vergangenheit und die Ursachen für meine negative Gefühlswelt bearbeitet, ohne konkret von Veränderungen zu sprechen. Ich wurde ständig damit konfrontiert, dass

ich krank wäre, und kämpfte somit auch gegen mich selber an. Neben der eigenen Akzeptanz, gab es einen weiteren wichtigen Punkt, welcher sehr wesentlich war: der **lösungsorientierte Ansatz**. Das bedeutet, was brauche ich, dass es mir besser geht? Welche Fähigkeiten habe ich? Welche Möglichkeiten gibt es, anders zu handeln als bisher? Was ich brauchte, war Platz für meine gegenwärtige Situation und eine Veränderung des Fokus. In der Kunsttherapie spricht man hier von Dezentrierung. *„Mit Dezentrieren bezeichnen wir die Bewegung weg von der Enge und Armut im Denken der Notenge und oft auch vom festgefahrenen Suchen nach Lösungen in die Herausforderung der überraschenden, nicht voraussehbaren Schlüssigkeiten eines künstlerischen Prozesses oder Spiels“* (Eberhart / Knill 2009:45).

Anstatt ständig mit dem Leid konfrontiert zu werden, beschäftigten die Kunsttherapeutin und ich uns mit meinen „versteckten“ Ressourcen. Dies ist eine salutogenetische Herangehensweise, welche der Medizinsoziologe Antonovsky begründete. Das Konzept der Salutogenese sieht den Menschen nicht als gesund oder krank an, sondern beschreibt Bedingungen so wie Faktoren, welche die Gesundheit erhalten und schützen. Das Kohärenzgefühl bildet einen zentralen Aspekt des salutogenetischen Modells, wobei der gesundheits- und Krankheitszustand eines Menschen von der eigenen Grundhaltung abhängt. Diese trägt ebenfalls dazu bei, wie vorhandene Ressourcen zum Erhalten des Wohlbefindens (der Gesundheit) genutzt werden (HP Tripp www 2011).

Eine Ressource war, dass ich stark genug war, mich nicht selber aufzugeben, und immer weiter versuchte, mehr zu lernen. Schon in meiner Kindheit merkte ich schnell, wenn Menschen nicht das ausdrückten, was sie jedoch zu fühlen schienen. Es betraf inkongruente Kommunikation. Wenn ich mich zurückerinnere, habe ich eine für mich witzige und zugleich ausschlaggebende Situation mit meinem Vater gehabt. Ich war ungefähr neun Jahre alt, und er war mit mir in einem Schreibwaren- und Büchergeschäft, als er meinte, ich solle mir doch ein Buch aussuchen, das mir gefalle. Sachbücher hatten mich immer schon mehr interessiert, und schließlich nahm ich ein Buch, welches die „Menschenkunde“ betraf. Mein Vater sah mich etwas ungläubwürdig an, lachte und schenkte es mir. Ich wollte schon früh wissen, warum Menschen so (re)agieren, wie sie (re)agieren, und wurde dadurch wahrscheinlich stark sensibilisiert.

In der Kunsttherapie malte ich oft mit Ölkreiden oder Acrylfarben, was mir half, mich ohne Worte auszudrücken. Für mich war es eine neue Erfahrung, ohne Sprache kommunizieren zu können, sodass noch genug Platz zur freien Interpretation existierte. Der künstlerische Ausdruck gab mir mehr Klarheit über bestimmte Situationen als die Sprache, welche vielmehr verzerrte. In diesem Zusammenhang können wir die kognitive Anthropologie heranziehen. „*The study of cognition is the study of how human knowledge is learnt, stored and retrieved*“ (Bloch 2002:108). Sie betrifft somit die Sprache und ihren Gebrauch. Weiters werden nichtsprachliche Momente (eher) ausgeblendet, welche Kultur wie auch Kognition in einem komplexen Zusammenspiel mit Sprache mitbestimmen: Visualität, nichtsprachliche Lautigkeit sowie das gesamte Spektrum der Körperlichkeit und Empfindlichkeit (HP Wild www 2010). Manchmal fühlte ich mich so, als wäre mir die verbale Sprache „aufgedrängt“ worden, und ich konnte mich oft nicht so ausdrücken, wie ich es mir wünschte. Dennoch versuchte ich diese Tatsache zu akzeptieren und mich so anzunehmen, wie ich glaubte zu sein. Sprechen wir von der eigenen Akzeptanz, so kommen wir nicht aus, über die eigene Identität zu diskutieren. Wie schon vorweg erwähnt, wird Identität so verstanden, dass es auf einer Seite die Einzigartigkeit beziehungsweise Individualität betrifft, sowie andererseits die (Selbst)zuschreibung zu bestimmten Menschen. Das bedeutete für mich, dass ich mich erst akzeptieren konnte, als ich wusste, wer ich zu sein glaubte (das hebt eine Ahnung über mich zu haben hervor), und dass jene persönlichen Charakteristika auch Raum bekamen.

Die eigene Akzeptanz ist demnach auch abhängig davon, welche Erwartungen von einem selber oder den anderen (dem Außen) ausgehen. Diese Erwartungen haben wiederum mit bestimmten Maßstäben zu tun, welche individuell-, sozial- und kulturbedingt geregelt werden und anhand derer Beurteilungen vorgenommen werden können.

Zu dieser Zeit beschäftigte ich mich ebenfalls mit zahlreichen Modellen von Hermann Meyer, einem Erfolgskybernetiker und Psychologen, welcher ein Buch namens „Die eigene Identität“ (2000:31) herausbrachte. Er meint, die ‚wirkliche‘ Identität eines Menschen lasse sich durch einige Komponenten beschreiben: das Selbstbildnis, das Idealbild, das Zukunftsbild, das Realbild, das Identifikationsbild, das Fremdbild, das Erwartungsbild, das Frauen- beziehungsweise Männerbild, das Wesensbild und das Erlösungsbild (wie man seinem wahren Wesen nach werden könnte). Dieses Modell

könnte man noch durch ein Glaubensbild etc. erweitern, aber mich tangiert weniger die (un)mögliche Vollständigkeit als die Tatsache, dass mir diese Informationen zu weiteren Denkprozessen verhalfen.

Auf der anderen Seite begleiteten mich meine körperlichen Leiden auch während der Kunsttherapie weiter. Die Abszesse und die tägliche Migräne brachten mir Schmerzen, welche unerträglich für mich waren.

Zusammenfassend

Durch das Vertrauen zu meinem damaligen Lebenspartner kam ich mit der Kunsttherapeutin in Kontakt. In dieser ‚konkreten Beziehung II‘ fand ich etwas, was in den vorherigen Beziehungen (sowie Therapien) in diesem Ausmaß nicht vorhanden war: den lösungsorientierten Ansatz. Das bedeutete für mich ein gemeinsames Herausarbeiten von persönlichen Werten, inneren Bildern und subjektiven Fähigkeiten, also eine Identitätssuche. Der Tod meines Vaters setzte bestimmte Hebel in Gange, so dass das Thema der kulturellen Identität (innerhalb der Familie) noch akuter wurde. Meine älteste Schwester setzte und setzt noch immer bewusst stereotype Zuschreibungen in den Vordergrund bestimmter Ereignisse. Es wird jegliches Handeln auf eine kulturelle Besonderheit reduziert. Ich distanziere mich ausdrücklich davon. Die Beziehung zu meiner Kunsttherapeutin ermöglichte es, mir Differenzierungen zwischen dem, nicht klar trennbaren, Eigenen und dem Fremden vorzunehmen.

6.2.4. Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung III‘

Ich versuchte über mehrere Jahre hinweg, meine Abszesse durch Antibiotika beziehungsweise zwei operative Eingriffe verschwinden zu lassen, jedoch ohne Erfolg. Entfernte ich sie, traten sie an einer anderen Stelle wieder auf. Beinahe jeder ArztInnenbesuch kam mir unnötig und zeitverschwendend vor, da sich meine Situation nicht zu bessern schien.

An einem Tag im Winter 2007 hatte ich wieder Migräne und Schmerzen an den Abszessen, so rief ich meine Mutter an und bat sie um Hilfe. Ich hatte schon vorher

viel mit ihr über meine gesundheitlichen Leiden gesprochen. Beziehen wir uns wieder auf die Bindungstheorie, ist erkennbar, dass jene Bindungen, welche nicht unbedingt so offensichtlich wie bei Kleinkindern sein müssen, das ganze Leben lang aktiv sind. Das elterliche Zuhause bleibt für Jugendliche noch immer eine wichtige Basis, und in Zeiten von Bedrohung, Krankheit oder Erschöpfung wird das Bindungssystem reaktiviert (vgl. Holmes 2006:103).

Zu dieser Zeit befand sie sich bei einem Termin mit ihrem Anwalt, welcher auch ein Freund von ihr war, und erzählte ihm kurz meine Geschichte. Er gab ihr daraufhin eine Telefonnummer von einem immigrierten Arzt aus Jordanien, der auch nach den Lehren der chinesischen Medizin arbeitete beziehungsweise dieses Gesundheitssystem als Holopathie (Ganzheitsmedizin) bezeichnete. Meine Mutter arrangierte ein Erstgespräch für mich, welches sie bezahlte, und brachte mich zu diesem Arzt.

➔ Aussage des Arzt und Ganzheitsmediziner zur Holopathie: *„Es ist nicht anders, dass der Mensch besteht aus Seele und Geist und Körper, und ein Konzept heißt immer, das letzte, was man angreift ist der Körper“* (Damen-Barakat, 17.11.2009).

In der Ordination füllte ich einen Anamnesebogen aus und setzte mich anschließend in das Behandlungszimmer. Dann setzte ich mich vor dem Arzt auf einen Stuhl, ohne etwas zu sagen, und er erklärte mir direkt, welche Leiden und Bedürfnisse ich hatte. In diesem Moment dachte ich mir zuerst: Woher weiß er das? Ich habe ihm nichts erzählt, und er erkannte sofort, was mit mir los war. Wenn ich mich konkret zurückerinnere, war einer seiner ersten Sätze, dass ich keine Depression habe, sondern dass ich mit den Menschen in meiner Umgebung nicht glücklich sei und ich deshalb ziemlich jähzornig sein kann. Diese ganze Wut würde mir die Kraft rauben und mich aus dem Gleichgewicht bringen. In diesem Moment kam ein Schwall von Tränen aus meinen Augen. Das ausschlaggebende war, dass er wirklich auf mein Bedürfnis nach „Antworten“ eingehen konnte und ich ihn verstand, das heißt eine Begegnung stattfand. Diese Person nahm mich wahr und nicht (nur) die Krankheit. Mein Unwohlsein beziehungsweise meine Leiden wurden in diesem Moment nicht

mehr als ein Teil meiner vollständigen Identität wahrgenommen, sondern als etwas Zusätzliches. Wie schon erwähnt, sprach er von dem sozialen Umfeld, in dem ich mich befand, und dass es mich sozusagen unglücklich mache. In einer Studie zeigten WissenschaftlerInnen, dass Menschen häufiger an Krankheiten litten, wenn diese häufig mit Menschen zu tun hatten, welche sie nicht mochten. Der Organismus leidet somit auf subtile Weise unter dem unerfreulichen Zusammensein (vgl. Klein 2002:196).

Im familiären sowie im gesellschaftlichen Leben fühlte ich mich kaum anerkannt. Es war so, als wäre etwas (ein Teil) in mir verborgen und finde einerseits keinen Ausdruck, andererseits keine Anerkennung von Außenstehenden. Durch diese Beziehung zu meinem holistischen Mediziner entwickelte ich Formen von **Selbstbestimmung** und **Anerkennung**, durch welche weiters Identität entsteht. Wobei die Selbstbestimmung nur dann gelingen kann, wenn diese von anderen anerkannt wird. Die kollektive Identität verstärkt diese Anerkennung noch, indem Außenstehende die Identitätsbehauptung eines einzelnen Subjekts nicht nur anerkennen, sondern auch die Gleichheit der Gemeinschaftsangehörigen im Hinblick auf die bekundende Identität (vgl. Giessen 1999:18ff). Dies betrifft auch das Thema Griechenland. In den holopathischen Sitzungen wurde oft Bezug auf meinen griechischen Identitätsanteil genommen, was vorher nicht so geschah.

Mich faszinierte sein **Wissen**, welches Menschen beziehungsweise die Gesellschaft sowie Kulturen betraf. Ethnopschoanalytisch – da wir uns wieder in einem therapeutischen Kontext befinden – projizierte ich das Bild meines Vaters auf ihn. Das Alter war ungefähr das meines Vaters, der kulturell orientalische Hintergrund ebenfalls gegeben, und der Beruf als Allgemeinmediziner sowie Therapeut glich ihm annähernd.

In meiner zweiten Sitzung begann der Arzt und Holopath mit einer Bioresonanztherapie. Das ist *„eine sanfte, nebenwirkungsfreie, computergesteuerte Schwingungstherapie, die die Selbstheilungskräfte anregt. Der menschliche Körper strahlt unterschiedliche elektromagnetische Schwingungen ab: Zellen, Gewebe und Organe haben jeweils spezifische Schwingungen. Diese Einzelschwingungen stehen miteinander in Verbindung und beeinflussen sich gegenseitig. Gemeinsam bilden sie das Gesamtschwingungsspektrum des Patienten, das individuelle Schwingungsbild“* (HP Wansor-Schlünder /Hofmaier2010). Zusätzlich bekam ich zwei

Akupunkturnadeln in die Ohren gesteckt, welche nach einiger Zeit von selbst herausfallen sollten, sowie homöopathische Tropfen zum Einnehmen.

Neben den, auf TCM basierenden, Methoden waren die Gespräche beziehungsweise die Beziehung zu meinem Arzt das Wertvollste für mich. Das Interessante war, dass ich kaum redete, sondern vielmehr zuhörte und immer mehr merkte, wie sämtliche Informationen in meinem Kopf zu arbeiten begannen. Die Kernaussage, welche ich mitnehmen konnte, war, dass ich anfangen sollte, zu **selektieren** und zu **ordnen**. Wer und was ist mir wirklich wichtig in meinem Leben? Auf wen und was kann ich verzichten, da es mich unglücklich macht? Was brauche ich und was brauche ich nicht? Wie bin ich als Frau?

Diese neue Art von Selbstbestimmtheit sowie Selbstverantwortung gab mir immer mehr und mehr Sicherheit sowie Freiheit im Agieren. Auch in meiner Körperhaltung machte sich dies bemerkbar, da ich immer aufrechter ging. In diesem Zusammenhang erachte ich den Begriff der ‚leiblichen Hexis‘ für interessant, welcher von Mauss geprägt wurde und die Konnexion von Habitus und Körperhaltung (sowie Mimik, Bewegung, die Art anzusprechen etc.) beschreibt (vgl. Schwingel 2009:64). *„Weder Habitus und Hexis noch Körper und Leib sind empirisch, sondern nur analytisch voneinander zu trennen. Sie sind stets aufeinander bezogen und ineinander verschränkt“* (Willems 2009:165). Folglich veränderte sich meine Körperhaltung durch Veränderungsprozesse meines Habitus (als Anlagensystem, in welchem Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zusammenwirken (vgl. Schwingel 2009:65) und somit meiner Identität. Ich befand mich immer mehr in Prozessen der Identitätsfindung.

Ich verspürte in den Sitzungen so viel Empathie, und wir besprachen sämtliche Phänomene des Lebens. Im Nachhinein kann ich sagen, dass es sich nicht um Konversationen über die Wahrheit handelte, sondern Wirklichkeitsdiskurse betraf. Ich nahm mir jene Informationen heraus, welche mir zusagten, und wurde mir über mich selber immer mehr bewusster. Das bedeutete, dass ich sagte, wenn mich etwas störte - auch wenn, und das passierte anfangs sehr oft, Menschen in meiner Umgebung unzufrieden mit mir waren. Nach einigen Monaten bemerkte ich, dass dies auch respektiert wurde. So bekam ich auch die Anerkennung von Außenstehenden.

Die Sitzungen fanden alle drei Wochen statt, und nach dem vierten Besuch waren meine Abszesse zurückgegangen. Nachdem ich jahrelang mit diesen Beschwerden gekämpft hatte, war es wirklich wie ein Wunder, das passierte. Die Migräne tauchte noch in emotional negativen Situationen auf. Der Arzt erklärte mir, dass ich viel „Gerümpel“ im Kopf hatte, weshalb mein Immunsystem schwach sei und ich anfälliger für bestimmte Leiden war. *„Wenn die Seele weint, spricht der Körper“* (Damen-Barakat). Hier verweise ich nochmals auf die studienunterlegte These, dass Unglück beziehungsweise schlechte Beziehungen das Immunsystem schwächen (vgl. Klein 2002:196).

Andererseits verschlimmerte die Therapie die körperlichen Beschwerden seitens meines Magens beziehungsweise Darms. Während des ersten halben Jahres wurde ich zweimal mit dem Rettungswagen in ein Krankenhaus gebracht. Das Krankenhauspersonal gab mir schmerzlindernde Infusionen und untersuchte mich, wobei ich einen leicht erhöhten Infektionswert im Blut hatte. Der zuständige Arzt befragte mich, und ich konnte ihm nicht erklären, wieso es mir so schlecht ging. Er reagierte verständnislos und überfordert. Nach einer Stunde kam er wieder zu meinem Krankenbett und erklärte mir, dass er sehr viel Stress habe, weil zu wenig Personal da sei und er nicht so unfreundlich zu mir sein wollte. Hier wird deutlich, dass auf Grund von institutionellen sowie strukturellen Faktoren die Zeit für ein ausführlicheres Anamnesegespräch – und somit Beziehung – kaum berücksichtigt werden konnte. *„For Durkheim time and space can only be conceived of in so far as they are mediated by society, or rather by the collective representations generated by, and therefore reflecting the social structure of, particular societies“* (Jedrej 2002:547).

Am nächsten Tag kam ich zur Kontrolle, und es gab, laut ÄrztInnen, keine Anzeichen für eine Erkrankung beziehungsweise fühlte ich mich auch wieder wohl.

Als ich das zweite Mal mit dem Rettungswagen in ein Krankenhaus transportiert werden musste, machte ich Urlaub in Antalya. Wir glaubten anfangs, dass es eine Lebensmittelvergiftung war, was sich jedoch als Irrtum herausstellte. Auch diese Ärztinnen konnten anhand von Ultraschall und der Blutwerte keine Auskunft darüber geben, was der Auslöser meiner schrecklichen Magenschmerzen und des Fiebers war. Ich blieb eine Nacht im Spital und reiste am nächsten Morgen weiter. Als ich

wieder in Wien war, hatte ich sehr viel Angst, und FreundInnen rieten mir, die Therapie abzusetzen, da sie meine negativen Gefühle verschlimmern würde.

Dennoch vertraute ich dem Arzt und besuchte ihn weiterhin. Primäre Gründe dafür waren der Bezug zu meinem Vater – das heißt auch das gemeinsame subjektive Konstruieren einer griechischen Identität – sowie der veränderte Umgang mit meinem Körper. Letzteres verweist ebenfalls auf die Frage nach Identität beziehungsweise *self-identity*. Giddens (1991:99) betrachtet den Körper neben dem Sitz von *well-being* und Krankheit als ein Aktionssystem und *mode of praxis*, welcher einen essentiellen Teil zur Bedeutung von *self-identity* beiträgt. Weiters versteht er ‚die Therapie‘ als ein analytisches Projekt von einem selber, welches ein Phänomen der modernen Reflexivität ist (vgl. Giddens 1991:180). Warum erwähne ich das? Da dieser Bereich – der therapeutische, selbstreflexive – an sich ein starkes Interesse (*lifestyle*) in mir weckt, welches mich mit Menschen ähnlicher Tendenzen zusammenführt und somit eine Ebene von *belongig* definiert. Diese Zugehörigkeit bemerkte ich auf kultureller sowie sozialer Ebene in der Beziehung zu meinem Arzt und bekam dadurch immer mehr Ahnung von meiner Identität. „*Im Umgang mit den wichtigen Anderen erfahren wir, wer wir sind und wo wir hingehören, spüren Wohlbefinden*“ (Kohte-Meyer 2006:84). Dieses Wissen um die eigene Identität gab mir ein Gefühl von emotionaler Sicherheit (die ich in meiner Kindheit oft vermisste) und somit mentales Wohlbefinden. Das wiederum machte sich körperlich bemerkbar (erinnern wir uns an Habitus beziehungsweise Hexis zurück), indem sich nach anfänglichen Verschlechterungen meine physischen Leiden stetig verbesserten. Ich schaffte es dadurch auch, mit sozialen Kontakten angstfreier umzugehen und neue Bekanntschaften zu schließen. „*The importance of contact with others to mental and physical health has been emphasized in the increasing number of reports from research on social networks*“ (Wills 1984; Wortman & Dunker-Schetter 1987 zit. n. Magnusson / Törestad 1993:431).

Analysieren wir die Situation anhand der systemischen Einzel- und Familientheorie, änderte sich in jenen Prozessen meine Funktion (als verängstigtes Mädchen) in einem bestehenden System (Familie). Denken wir in Netzwerken von Beziehungen, erkennen wir, dass eine Veränderung eines Elements in dem System die gesamte Struktur verändert (HP Merl www 2011). Mein Verhalten löste somit ebenfalls

Veränderung in meiner Familie sowie meinem Bekanntenkreis aus. Manche Beziehungen wurden weiter geführt, andere verabschiedet.

In dieser konkreten Beziehung zu meinem Arzt war es möglich, auf der Basis von Wohlbefinden persönliche Identitätsanteile zu begründen. Hier wird auch neben dem Gefühl, sich gut beziehungsweise wohl zu fühlen, der Wunsch nach einem ‚guten Leben‘ akut, wobei letzteres stark mit der Sinnhaftigkeit und Beurteilung durch die jeweiligen sozialen Grundsätzen entsteht (vgl. Thin 2009:31).

Zusammenfassend

Die ‚konkrete Beziehung III‘ stellte ethnopsychoanalytisch in sehr vielen Bereichen die gewünschte Beziehung zu meinem verstorbenen Vater dar. Der orientalische kulturelle Hintergrund, der gender-Aspekt Mann sowie die berufliche Situation als Arzt sind ausschlaggebend für diese Beziehung. Zum ersten Mal wurde direkter Bezug zu meinen bi-kulturellen Erfahrungen hergestellt. Dies stützte meine griechischen Identitätsanteile enorm. Die Beziehung zu diesem Mann konstruierte Bilder in mir, wie Männlichkeit gelebt werden kann. Das Thema Wohlbefinden spitzte sich mehr zu, indem der physische Körper eine größere Beachtung bekam. Meine Leiden wurden weniger, und die Hexis veränderte sich. Daraus entstanden neu konstruierte Bilder von Weiblichkeit, welche mich als Frau betrafen. Dazu haben wir mehr im Kapitel 6.1.3. (Persönliche kulturelle Frauen- und Männerbilder) besprochen. Das Erscheinungsbild (Schmuck, Kleidung, Färbung des Augenkranzes und der Lippen) wurde mir immer wichtiger. Ein, meiner Einschätzung nach, gesunder Kontakt zu bestimmten Menschen förderte zusätzlich mein Wohlbefinden.

6.2.5. Eine kurze Analyse meiner Erfahrungen mit Wohlbefinden anhand des biopsychosozialen Modells

„Illness and health are not defined as a condition in the biopsychosocial model, but as dynamic occurrence. Thus health must be ‘created’ during every second of life“ (Egger 2005:3).

Aus meiner Empirie wird erkennbar, dass durch sämtliche ‚Störungen‘ – Mangel an verschiedenen Dimensionen von Grundbedürfnisseinteils kulturelle/identitätsstiftende Desorientierung sowie der Tod meines Vaters – bestimmte Regelkreise in meinem System Mensch überfordert wurden und teilweise ausfielen. Das führte zu einem Prozess von Krankheit und äußerte sich auf der sozial-psychischen sowie physischen Ebene. Nach der Systemtheorie ist es nicht so bedeutsam, auf welchem Ort (welcher Ebene) eine Störung markiert wird, sondern welchen Schaden diese in Bezug auf die Systemebene bewirken kann (vgl. Egger 2005:3).

Dieses Modell bietet in meiner Thesis eine brauchbare Verwendung, um das Phänomen Wohlbefinden im Kontext von Gesundheit und Krankheit verständlich zu machen. Ebenfalls ist ein Zusammenhang zur – vorweg besprochenen – systemischen Familientheorie (und -therapie) zu erkennen.

Vor allem in meiner konkreten Beziehung III steht die Relation von Körper und Geist in einem besonderen Verhältnis, da mit beiden Komponenten intensiv gearbeitet wurde.

Eine entscheidende Frage der Systemtheorie (die entscheidende für mich) lautet: In welcher Phase des Krankheitsverlaufs wirken psycho-soziale Variablen und wie (vgl. Egger 2005:4)?

Oder auf meinen empirischen Kontext bezogen: In welcher Phase regulierten sich meine Krankheitsprozesse und wie unterstützte mich die ‚konkrete Beziehung III‘ zu mehr Wohlbefinden? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig vorerst die Bedeutungen von Gesundheit und Krankheit nochmals etwas näher auszuformulieren. Gesundheit wird demnach als Kompetenz des Systems ‚Mensch‘ verstanden, Störungen auf Systemebenen autoregulativ bewältigen zu können. Es ist nicht das Fehlen von Störungen (wie Bakterien, Keime, Stress etc.) auf der psycho-sozialen Ebene, sondern die Fähigkeit jene zu kontrollieren. Demnach, und hier kommt wieder die Bindungstheorie ins Spiel, bedeutet Krankheit – im biopsychosozialen Modell – die nicht ausreichende autoregulative Kompetenz zur Bewältigung von auftretenden Störungen (vgl. Egger 2005:5), was zuerst Stress und folglich Leid verursachen kann. Sowie das Ziel des Bindungsverhaltens (der frühen Kindheit, mit bestimmten Mustern im Erwachsenenalter) ist, die gefühlsmäßige

Bindung aufrecht zu erhalten, kann die Gefahr des Verlustes physiologischen Stress und emotionales Leid verursachen (vgl. Bowlby 1994:61).

Die erwähnten körperlichen Leiden, welche im Kapitel 6.2.4. (Konkrete Beziehung III) gemildert wurden, brachten mir zusätzliche Prozesse der Identitätsfindung durch die Kommunikation mit dem Arzt. Dieser Ansatz betrifft das ‚Soziale‘ im biopsychosozialen Modell. „*Gesellschaft ist für Luhmann nicht die Summe aller Menschen sondern Kommunikation*“ (HP Nehr Korn www 2011). Die Beziehung zu dem Arzt ermöglichte es mir vor allem meine sozialen Netzwerke zu verändern und genauer zu selektieren. Kurz gesagt, versuchte ich so gut es mir möglich war, bestimmte ‚störreiche Situationen‘ zu umgehen. Das wiederum bot weniger Angriffsfläche – denken wir wieder an das biopsychosoziale Modell – bezüglich meiner autoregulativen Kompetenzen. Mein Körper erholte sich und Prozesse der Gesundheit vermehrten sich. Dadurch kam ich dem Phänomen Wohlbefinden immer näher. Gleichzeitig konstruierte ich durch die Beziehung zu meinem Arzt neue Aspekte meiner Identität. Dies betraf im Besonderen die kulturelle Identität – als ethnopsychoanalytische Projektion meines Vaters, Habitus und Hexis / die *gender*-Identität – als konstruierte Bilder von Mann und Frau mit kulturellen Aspekten sowie die gesellschaftliche (soziale) Identität – als Studentin und angehende Berufstätige.

Wie schon erwähnt hat Identität automatisch etwas mit *belonging* und *not-belonging* zu tun. Das heißt diese wird von mir selber konstruiert sowie Außenstehende diese generieren. In diesem Zusammenhang erwähne ich ebenfalls die Kreolisierung, wobei Kulturen sowie kulturelle Identitäten nicht nach außen abgeschlossen sind, sondern sich in Interaktion und Wechselwirkung befinden (vgl. Schlehe 2006:52). Folglich wenden wir uns essentialistischen Zuschreibungen ab.

Diese Identitätsfindungsprozesse können, meiner Meinung nach, auch als eine Suche nach Bedeutungen verstanden werden. Sowie die Untersuchung von Kultur, nach Max Weber, nicht nach Grenzen sucht sondern eine interpretierende Wissenschaft darstellt, welche Bedeutungen ausfindig macht (vgl. Geertz 1987:9).

Mit dem biopsychologischen Modell kann erklärt werden, wie ich meine Stadien zwischen Gesundheit, Wohlbefinden und Krankheit erfahren habe.

Zusammenfassend

Bestimmte Regelkreise in meinem System Mensch wurden – unter anderem – durch bestimmte Ereignisse im Kindesalter, den Tod meines Vaters etc. überfordert. Das führte dazu, dass ich nach dem biopsychosozialen Modell meine Gesundheit nicht mehr aufrecht erhalten konnte und krank wurde. Die konkrete Beziehung III ermöglichte es mir, meine autoregulative Kompetenz wieder zu erlangen. Zusätzlich wurde ein Prozess der Identitätsfindung eingeleitet, der mir mehr Wohlbefinden eröffnet hat.

6.2.6. Weitere „Momentaufnahmen“

An dieser Stelle führe ich noch ein paar Ergänzungen hinzu, welche noch mehr meine momentane Situation beschreiben. Der Begriff „Momentaufnahme“ ergibt sich daraus, dass sich meine Identitätsanteile in kulturellen Prozessen immer wieder verändern, konstruieren und neu angepasst werden. Sowie Strasser (vgl. Gingrich 2005:36) für multiple und kontradiktorische Subjektpositionen plädiert, welche als fluide Subjektivitäten zu fassen seien. Kurz gesagt, dass was ich schreibe kann im nächsten Moment, in einem bestimmten kulturellen sowie (über)lokalen Kontext die Bedeutung transformieren. Oder wie schon in Kapitel 6.2.1. (Identitätsfindung durch die konkrete Beziehung I') besprochen, ist es möglich mehrere kulturelle Identitäten zu haben. Meine gehört der mir ausgemachten griechischen und österreichischen kulturellen Identität (πολιτιστική ταυτότητα) an. Auch, um mit den Begriffen Bhabahs zu arbeiten, betrifft dies den „dritten Raum“ – eine „Spaltung“. Weiters erkenne ich, dass sich Identität über Beziehungen gestaltet. Schließlich betrifft es das Eigene sowie das Andere. In Bezug auf meine *gender*-Positionierung als Frau, habe ich Bilder, welche nach meinen Erfahrungen in Griechenland sowie in der ‚konkreten Beziehung III‘ definiert wurden. Heute kann ich einen Teil davon im orientalischen Tanz (den ich seit einem halben Jahr ausführe) finden.

Dennoch sind Gefühle von Fremdheit in griechischen, als auch in österreichischen Kontexten weiterhin vorhanden. Wohlbefinden bedeutet für mich meinen persönlichen „Warteraum“ in einen „dritten Raum“ umzugestalten, um Wahrheitsdiskurse zu vermeiden und so gut es mir möglich ist, eine produktive Desorientierung (Bhabha) zu erleben.

7. Von speziellen Erfahrungen zu allgemeinen Aussagen – eine Analyse unter der Verwendung des „weichen Universalismus“ (Gingrich)

Andre Gingrich beschreibt in seinem Text „Die globalisierte Töpferin“ (2007:5) drei Begrifflichkeiten, welche in der Kultur- und Sozialanthropologie unumgänglich sowie wissenschaftlich sinnvoll sind: **Das Einzelne, das Allgemeine und das Besondere**. Er argumentiert mit einem ‚weichen‘ Universalismus, anstelle der ‚harten‘ Version und des Relativismus. Diese Termini werden anhand einer Geschichte über eine Frau deutlich gemacht und erklärt.

Mein Vorhaben besteht darin, meiner Autoethnographie durch eine Analyse mit Hilfe jener drei Begriffe, einen Rahmen geben zu können; und umgekehrt. Vorweg ist jedoch noch abzuklären, *„das Einzelne, das besondere und das Allgemeine sind relationale Begriffe, die niemals getrennt voneinander in ‚reinen‘ Formen auftreten. Diese sind nur sprachliche und gedankliche Konstrukte... mit Hilfe wir jene Teile der Welt beschreiben und erklären“* (Gingrich 2007:6).

7.1. Meine Biographie – ‚das Einzelne / Singuläre‘

Die Autoethnographie *„ist ein Forschungsansatz, der sich darum bemüht, persönliche Erfahrung (auto) zu beschreiben und systematisch zu analysieren (grafie), um kulturelle Erfahrung (ethno) zu verstehen“* (Ellis 2004; Holman Jones 2005 zit. n. Ellis / Adams / Bochner 2010:345). Meine gesamte Empirie basiert auf dieser Methode, welche ebenfalls schon Teil des *Outputs* ist.

Meine Biographie betrifft die Unverwechselbarkeit meiner Einzelperson. Das Einzelne bezeichnet in der Kultur- und Sozialanthropologie demnach bestimmte Ereignisse im Leben eines Menschen, von seiner Geburt bis zum Tode, welche singulär, also einzigartig, bleiben. Übertragen auf meine Situation, betrifft dies – um nur ein paar Merkmale zu nennen – das Faktum des vierten Kindes eines verheirateten Paares mit griechischem und österreichischem Hintergrund, welches Scheidung und Tod des Vaters früh (in der Pubertät, im Entwicklungsstadium vom

Kind zur Erwachsenen) miterlebte, verschiedene Beziehungen zu Personen erfuhr, dem schulischen Leistungssystem wenig entsprach, eine künstlerische Ausbildung vollendete und heute unter anderem an seiner Thesis schreibt. Die für meine wissenschaftliche Arbeit notwendigen Informationen habe ich nach bestem Wissen preisgegeben. *„Mitdem Beschreiben und Dokumentieren nämlich fängt ernsthaftes wissenschaftliches Arbeiten überhaupt erst an, es ist eines seiner unabdingbaren Grundlagen“* (Gingrich 2007:7).

7.2. Ich als Mensch im historischen Kontext – ‚das Allgemeine / Generelle‘

Das ‚Allgemeine‘ beschreibt das, was *ein* Mensch mit der Mehrheit der Menschheit gemeinsam hat und in einer bestimmten Zeitperiode teilt. Dies betrifft biologische, soziale und historische Komponenten des menschlichen Daseins sowie jene, welche nur Frauen beziehungsweise bestimmte *gender* berührt. Es sind allgemein menschliche Faktoren sowie Gegebenheiten einer bestimmten Zeit, welche den Terminus beschreiben (vgl. Gingrich 2007:7).

An diesem Punkt stoßen wir auf universalistische Aussagen über Phänomene, die meine Empirie betreffen:

- So wie ich über meinen Vater und meine Mutter erzähle und mehrere Generationen (mit Unterstützung des Genogramms) erfasse, lebe ich in einem Netzwerk von Beziehungen, das Familie heißt – ein System, das allgemein vorhanden ist und individuell gelebt wird. *„Nahezu alle Menschen sind – entsprechend ihrer Generation, ihrem Alter und ihrem Geschlecht, um nur einige der wichtigsten Faktoren zu nennen – in Familiensystemen organisiert“* (McGoldrick / Gerson 2000:17). Hier sind auch FreundInnen zu nennen, die ein Mensch hat.
- So wie ich mich allgemein als Frau (aufgewachsen in Mitteleuropa) definiere, teile ich diese Eigenschaft mit anderen weiblichen Menschen genauso. An diesem Punkt wird auch die Frage nach Identität (lokal und *gender*) akut.

- So wie ich manchen Themen ein Tabu auferlege, ist weiterführend nach Sigmund Freud bekannt, dass solche Meidungsverbote in sozialen Gemeinschaften verhaltensregulierend wirken und demnach eine Sicherung von subjektiven und sozialen Einheiten bilden. Es wird zwischen heiligen, profanen, geschlechtsspezifischen, gruppenspezifischen sowie personalen Tabus innerhalb der Kulturen unterschieden. Diese können kulturspezifisch und/oder transkulturell sein (vgl. Gutjahr 2008:19).
- So wie mir meine Definition von Wohlbefinden wichtig ist, haben Menschen allgemein ein Bedürfnis, sich psychische wohl zu fühlen, körperlich fit zu sein und einen sozialen Umgang zu pflegen (vgl. Bullinger 1996:6). Thin (2009:31) beschreibt in diesem Zusammenhang folgende womöglich universell gültige Merkmale zu *well-being*:
 - In allen Kulturen möchte sich der Großteil der Menschen die meiste Zeit gut/wohl fühlen, und auch ist man darum bemüht, dass sich andere gut fühlen.
 - Die Unterscheidung von *feeling well* (sich wohl fühlen) und *living a good life* (ein gutes Leben führen) ist in allen Kulturen gegeben. Die Grunddebatte stützt sich auf die moralische beziehungsweise existentielle Bedeutung dieses Aspekts von Lebensqualität.
 - Prinzipiell besteht in allen moralischen³¹ Codes eher ein allgemeines Bestreben, anderen Menschen zu helfen, sich gut zu fühlen, und selbst ein angenehmes Leben zu führen, gegenüber dem Versuch, anderen ein schlechtes Gefühl zu übermitteln und ein unangenehmes Leben zu verbringen.

Wie zu erkennen, besteht das Thema *well-being* nicht bloß aus individuellen Gefühlen, sondern betrifft Kulturen allgemein. „*The universality of popular interest in well-being and remind us that well-being matters in diverse ways that aren't just about individuals feeling well*“ (Thin 2009:31). Eben diese Tatsache fasziniert mich, dass es durch besondere Wege darauf hinausläuft, nach bestimmten individuellen

³¹ „Was wir 'Moral' nennen, ist der Inbegriff einer universellen Lebensform, der Lebensform Moral, die wir teilen und zu deren Schutz die Menschenrechte formuliert wurden. Menschenrechte schützen diejenigen spezifischen Interessen, die Personen haben, insofern sie Personen sind“ (HP Seeliger www 2011).

sowie kollektiven Maßstäben ein schönes, gutes, angenehmes, glücklich etc. Leben zu führen.

Neben all den generellen Aussagen, prägt die Zeit, in welcher ein Mensch aufwächst, die Geschichte desselben.

In meinem Fall spreche ich von den 1980er Jahren mit dem Ende des „kalten Krieges“ in Bezug auf die zwei wirtschaftlichen Großmächte USA und Sowjetunion (Russland) – „Am 9. November 1989 fällt die Mauer zwischen den beiden deutschen Staaten, ein Jahr später wird der Kalte Krieg formell beigelegt“ (HP Kampmann www 2011), Weiterentwicklung der globalen Technologie (Anfang der 1990er Jahre) – „1990 arbeiteten Tim Berners Lee und Robert Caillon an der Möglichkeit eines Web (Netz) und entschieden sich bald für den Namen World-Wide Web“ (Runkehl / Schlobinski / Siever 1998:14ff) und der damit verbundene rasante Informationsaustausch über das Internet.

Als aktuellen theoretischen ethnologischen (kultur- und sozialanthropologischen) Beitrag führe ich Arjun Appadurai an, welcher an Phänomenen wie Globalisierung, Raum-Zeit-Gefüge und *modernity* arbeitet. Durch diese Öffnung des Raumes und die Erweiterung der elektronischen Medien wurde das Phänomen der Globalisierung in den letzten Jahrzehnten sichtbar und hat sich dadurch in der Alltagserfahrung verankert (HP Sousa Ribeiro www 2011).

7.3. Bi-kulturelle Erfahrungen – ‚das Besondere/Spezielle‘

In seinem Artikel „Die globalisierte Töpferin“ diskutiert Gingrich (2007:07) das Besondere als Teil unserer (kultur- und sozialanthropologischen) Kernkompetenzen, welche relevant zum Beschreiben und Verstehen von Lebensereignissen sind. Schließlich meint das Besondere eben nicht das unverwechselbare Singuläre. Als Beispiel werden das matrilineare und matrilocale Verwandtschaftssystem bei den Hopi angeführt. Hier ergibt sich eine Auseinandersetzung mit den *Kinship Studies*.

Beziehe ich mich auf meine Autoethnographie, erkenne ich die frühe Auseinandersetzung mit bi-kulturellen Formen in meinem Leben, welche daraus folgende Phänomene wie Identität und Wohlbefinden beeinflusste beziehungsweise

beeinflusst. In Bhabhas Werk „Die Verortung der Kultur“ werden Denkfiguren wie ‚Zwischenraum‘ oder ‚Spaltung‘ zur Beschreibung von kulturellen Identitäten in Bezug auf eine Hybridisierung (Kreolisierung) verwendet. Dabei werden festgeschriebene Identitätsbegriffe in Frage gestellt und untersucht (vgl. Bronfen 2000:XIII).

Kurzum, es ist unumgänglich, über besondere Themen wie bi-kulturelle Diskurse sowie über sozial organisierte Strukturen Bescheid zu wissen, um meine Erzählung verstehen und beschreiben zu können. Die wesentliche und so auch ‚besondere‘ Komponente betrifft in dieser Studie meinen griechisch-österreichischen Hintergrund. Darauf folgen weitere größere Themenblöcke wie die Frage nach Identität und *Well-being*.

Warum ‚weicher‘ Universalismus? Prinzipiell sieht der universalistische Ansatz in den Human- und Sozialwissenschaften eine große Gemeinsamkeit unter den Menschen (vgl. Gingrich 2007:8). Wallner (www 2011) erklärt in seinem Bericht „Universalität der Menschenrechte und kultureller Relativismus“, dass die Universalität als grundsätzlicher Ausgangspunkt gilt, welche von den Kulturen jedoch unterschiedlich ausgelegt und interpretiert wird. Weiters bezieht sich Universalität auf die Legitimationsfrage, das heißt, ob Menschenrechte für jeden Menschen gleich beansprucht werden können. Der Relativistische Ansatz betont den Pluralismus der Kulturen und ist laut Gingrich (2007:8) ebenso wenig sinnvoll, wenn es um die Frage der Globalisierung³² geht, in welcher die Menschen mit noch mehr Gemeinsamkeiten als früher konfrontiert werden. Deshalb wird für eine ‚weiche‘ Variante des Universalismus plädiert, da das ‚Besondere‘ nicht – aus dem ‚Allgemeinen‘ und Singulären – ableitbar ist.

Letztere Argumentation formuliere ich im Zuge meiner wissenschaftlichen Arbeit um, da ich von meiner Erfahrung ausgehe. Das bedeutet, dass aus dem ‚Besonderen/Speziellen‘ die Terminologie des ‚Allgemeinen/Generellen‘ sowie des ‚Einzelnen/Singulären‘ abzuleiten ist. So wie meine persönlich erlebten bi-kulturellen Bilder (als das Spezielle) immer Teile des Menschlichen (als das Allgemeine) sind,

³²Ich lehne mich an die Theorie Appadurais an, der schreibt „ ... die [ist] Globalisierung eine entfesselte Modernisierung. Diese Entfesselung besteht im Wesentlichen in der Ent-Lokalisierung der kulturellen und sozialen Diskursgemeinschaften“ (HP Znoj www 2011). Elektronische Medien, wie Internet und Satellitenfernsehen, spielen nach Appadurai eine entscheidende Rolle. Deren Reichweite ist global, jedoch durchdringen sie den gesellschaftlichen Raum nicht mehr homogen. Es kommt zu einer Auflösung des Nationalstaates, welcher vorher beinahe als ökonomisches, soziales und kulturelles, abgeschlossenes System fungierte (HP Znoj www 2011).

lässt dieses Spezielle weiterführend eine Biographie (als das Einzelne) zu. In diesem Zusammenhang bedingen alle drei Begrifflichkeiten einander, und aus einer besonderen/speziellen Erfahrung lassen sich die zwei genannten Termini ableiten.

Noch konkreter: Ich befand mich in **besonderen** bi-kulturellen Prozessen (welche Themen wie Identität und Wohlbefinden hervorhoben), jene führten sie mich zu **allgemeinen** Begriffen wie *gender*, Familie, Tabu, Wohlbefinden als auch Historie und sprechen mir somit meine Unverwechselbarkeit als **Einzel**person zu.

So impliziert das Besondere das Allgemeine, wie auch das Singuläre.

8. Beantwortung der Forschungsfrage, Ergebnisse und weiterführende Diskurse

Im folgenden Kapitel wird anfangs auf meine forschungsleitende Fragestellung eingegangen und diese mit Hilfe von Kapitel 6 (Im Aktionsforschungsprozess) beantwortet. Als nächsten Schritt führe ich sämtliche Ergebnisse zusammen, wobei hier zusätzlich Bemerkungen von Kapitel 7 (Von speziellen Erfahrungen zu allgemeinen Aussagen – eine Analyse unter der Verwendung des ‚weichen Universalismus‘) einfließen. Anregungen zu weiterführenden und ergänzenden Forschungsdiskursen schließen das gesamte Kapitel ab.

8.1. Beantwortung meiner Forschungsfrage

Vorweg ist es mir ein Anliegen, den Weg zu meiner endgültigen forschungsleitenden Fragestellung in kurzen Worten zu wiederholen (siehe Kapitel 5.1.). Meine erste Annäherung an das Projekt der wissenschaftlichen Diplomarbeit nahm ich bewusst in einem Seminar wahr, welches unter anderem *Kultursensibilisierung im medizinischen Bereich* thematisierte. Ich stellte sofort einen persönlichen Zusammenhang zu meinen Erfahrungen mit einem Arzt und Holopathen aus Jordanien her. Aus dem vermeintlich objektiv gehaltenen Thema wurde eine subjektive Auseinandersetzung mit dem Thema *well-being*.

„Wenn ich als Forscherin über Beforschte bzw. Systeme schreiben kann, ist es naheliegend, ebenso über mich zu schreiben, da jene Erkenntnisse über andere Menschen aus meinen eigenen Bildern der Welt konstruiert werden. Weiters, so denke ich, ist die Selbstreflexion in empirischen Forschungen unabdingbar, um wissenschaftlich zu bleiben“ (eigenes Zitat aus Kapitel 5.1.).

Der Prozess der Aktionsforschung fand schon statt, auch wenn ich mir dessen bis zu jenem Zeitpunkt noch nicht bewusst war. Erst durch meinen wissenschaftlichen Betreuer kam ich mit dieser Methode in Berührung. Es folgten Monate der konkreten Themenfindung inklusive Fragenausarbeitungen. Mit Hilfe der Reflexionsgespräche mit meinem wissenschaftlichen Betreuer formten sich immer mehr meine

Fragestellung sowie die genaue Thematik der Thesis heraus. Dies brachte mich um große Schritte weiter, wofür ich sehr dankbar bin.

So lautet mein Titel dieser Diplomarbeit: **„Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse“**

Rufe ich mir nochmals die Forschungsfrage in Erinnerung: **„Was sind meine Bilder von Kultur, Identität bzw. Wohlbefinden und wie wurden diese konstruiert/erfahren?“**

Mit der Methode der Aktionsforschung und meiner Empirie – aufgebaut nach einem Stufenplan – habe ich versucht, sämtliche Informationen – unterstützt durch theoretische Auseinandersetzungen – zu erfassen, welche mir Aufschluss über meine Forschungsfrage und etwaige Unterfragen brachten.

Spalte ich die forschungsleitende Fragestellung auf, um mehr Überblick und gleichzeitig einen genaueren Einblick zu bekommen, ergibt sich folgende Gliederung:

1. Was sind meine Bilder von

- Kultur
- Identität
- Wohlbefinden ?

2. Wie wurden diese

- konstruiert
- erfahren?

Ebenfalls möchte ich anmerken, dass es hier der Einfachheit halber auf gedanklicher Ebene zu einer Trennung der Termini kommt. Die Verflechtung und Bedingbarkeit von ihnen ist in jedem Fall hervorzuheben.

Ad 1)

Was sind meine Bilder von Kultur?

Um diese Frage zu beantworten, wurde im Kapitel 6.1. der erste Teil meiner biographischen Prozesse behandelt, welcher neben der Beziehung zu meinen Eltern in meiner Kindheit und der Pubertät meine Familienhistorie beschreibt.

Da in diesem Kontext die kulturellen Bilder meinen griechischen und österreichischen Hintergrund betreffen, befasse ich mich mit jenen zu meinen Eltern. Welche bi-kulturellen Bilder erlebte und konstruierte ich in Bezug auf meinen Vater sowie meine Mutter? In Kapitel 6.1.2. wurden in einem kunsttherapeutischen Prozess zwei kulturelle Bilder zu meinem Vater (griechischer Kontext) sowie meiner Mutter (österreichischer Kontext) gemalt beziehungsweise konstruiert. Bei der Beantwortung dieser Frage sowie besonderen Erkenntnissen hat mir besonders die Literatur Bhabhas (*Die Verortung der Kultur*) geholfen. Dieser betrachtet Bilder niemals als Erscheinung der Realität, sondern spricht von Prozessen der De-plazierung und Differenzierung (vgl. 2000:75). Weiters wird argumentiert, dass kulturelle Differenz als produktive Desorientierung und nicht als Festgeschriebenes verstanden wird. Begriffe wie „Zwischenräume“, „Spalten“ und „Doppelungen“ werden verwendet (vgl. Bronfen 2000:IX). Heidegger (2000:2) spricht auch von einer Desorientierung und einer erkundenden, rastlosen Bewegung. Eben diese Erfahrung der Desorientierung beziehungsweise Unsicherheit verspüre ich heute noch in bestimmten Situationen. Nach Lentz (1995:32) ist es notwendig, Kultur selbst als sozial konstruiert zu betrachten, so wie kulturelle Differenzen von den AkteurInnen selbst durch Prozesse der Grenzziehung und Markierung geschaffen werden. Diese Annahme erachte ich hier insofern als brauchbar, da alleine bei der Offenbarung meines Nachnamens immer wieder die Frage der Herkunft (Kultur) akut werden kann. Hier werden zweierlei Kontexte angesprochen: zum einen, wenn ich mich in Österreich befinde, und zum anderen, wenn ich mich in Griechenland befinde (da ich nicht einwandfrei Griechisch spreche).

Das griechisch-kulturelle Bild meines Vaters beschrieb ich in dem kunsttherapeutischen Setting als etwas Bodenloses, Verborgenes und kaum Fassbares. Es betrifft ein Geheimnis, das „im Nebel“ bleibt.

Wende ich mich dem österreichisch-kulturellen Bild meiner Mutter zu, steht eine gewisse Konkretheit im Vordergrund, eine bessere Greifbarkeit. Hier bin ich mit den kulturellen Codes vertrauter, da ich in Österreich aufwuchs.

In Kapitel 6.1.3. gab es einen Einblick in meine persönlichen kulturellen Frauen- und Männerbilder. Auch hier werden diese Rollen vorerst durch meine Mutter sowie meinen Vater repräsentiert. Ich machte schon früh Erfahrungen mit stereotypen Zuschreibungen in Bezug auf das Weibliche und das Männliche. In diesem Zusammenhang erachte ich die Erkenntnis von Moore (vgl. 2003:7) als brauchbar, der meint, dass Frauen und Männer Produkte sozialer Beziehungen sind. Ändere man diese sozialen Verhältnisse, würden sich automatisch die Kategorien von Frau und Mann verändern. Vor allem in der Zeit der Pubertät befand ich mich in einem Spannungsverhältnis, was das Thema Weiblichkeit betraf. In jenem Fall, und hier ziehe ich wieder Bhabha (2000:66ff) heran, ist es eine Frage der Identifikation und nicht einer vorgegebenen Identität. Das bedeutet, ich identifiziere mich mit bestimmten Merkmalen und bin gleichzeitig Zuschreibungen von außen ausgesetzt, welche wiederum Bestätigung oder innere Konflikte in mir auslösen. Meine kulturellen Frauen- und Männerbilder sind abhängig vom Kontext und entstehen bewusst beziehungsweise habituell unbewusst.

Wie in Kapitel 6.1.4. dargestellt, nutze ich ebenfalls die systemische Theorie, um meine Frage nach Kultur zu beantworten. Hier erstellte ich ein Genogramm aus meiner Familienhistorie. Der systemische Ansatz sieht Gruppen von Menschen (hier die Familie) als System, wobei jede/r Person eine bestimmte Funktion übernimmt. Bestimmte Verhaltensmuster werden über Generationen hinweg beibehalten. Findet jedoch eine Veränderung eines Teils statt, hat dieses auf das gesamte System eine Auswirkung (vgl. McGoldrick / Gerson 2000:18).

Diese Annahmen führe ich durch Erkenntnisse Bourdieus weiter, der von Habitus spricht. Es ist ein Dispositionssystem (geprägt durch Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata) sozialer AkteurInnen. Die anthropologische Grundannahme besteht darin, dass soziale AkteurInnen mit systematisch strukturierten Anlagen ausgestattet sind, die für ihre Praxis sowie über das Denken ihrer Praxis, grundlegend sind (vgl. Schwingel 2009:61). Gemeint sind Erfahrungen, die im Laufe des Lebens gemacht werden. In diesem Sinne verwende ich die Theorie Boas, welcher – unter anderem – den symbolischen Gehalt der Weltbilder sowie deren Praktiken meint und Kultur als historisches Produkt in unterschiedlichen Zeiten und Orten definiert (vgl. Barnard / Spencer 2002:136ff).

Kapitel 6.2. widmet sich dem Thema der Identitätsfindung, indem ebenso Erkenntnisse zu meinen kulturellen Bildern konstruiert wurden. Die Konfrontation mit dem Tod meines Vaters weckte noch mehr das Bedürfnis nach der Auseinandersetzung mit dem Thema Kultur (siehe dazu Kapitel 6.2.2.). Auf meine konkrete Beziehung III (siehe Kapitel 6.2.4.) projizierte ich ethnopsychologisch die Figur meines Vaters. Durch diese Erfahrung veränderte sich meine leibliche Hexis (Mauss), welche die Verbindung von Habitus und Körperhaltung (Mimik, Bewegung, Art zu sprechen etc.) bezeichnet (vgl. Schwingel 2009:64). Es entstanden neu konstruierte Frauen- und Männerbilder, welche mir eine Basis in Bezug auf meine eigene Position als Frau ermöglichten.

- ➔ Meine Bilder von Kultur beziehen sich sehr stark auf die Erfahrungen, welche ich mit meinen Eltern machte. Derartige Erfahrungen werden von Generation zu Generation weitergegeben und immer wieder neu – dem historischen Kontext nach – konstruiert. Kultur beschreibt in meinem Fall einen Zwischenraum (Warteraum), indem mir österreichische beziehungsweise griechische Codes/Symboliken zur Verfügung stehen. Durch bestimmte Praktiken gestalte ich diese zu einem Teil meiner kulturellen Identität. So wie meine kulturellen Bilder von mir konstruiert werden, werde ich von außenstehenden Menschen kulturell markiert und definiert.

Was sind meine Bilder von Identität?

Zur Beantwortung dieser Frage, ziehe ich insbesondere das Kapitel 6.2. mit den erwähnten identitätsfindenden Prozessen durch konkrete Beziehungen heran.

Erinnere ich mich an meine Metapher des „Warteraumes“ zurück, beschreibt jener einen unsicher erlebten Aufenthalt zwischen den identitätsstiftenden und kulturellen Welten (siehe Kapitel 5.3.). Auch an dieser Stelle weise ich auf hilfreiche Erkenntnisse Bhabhas hin, welcher Identität in einem dritten Raum (Zwischenraum) konstruiert sieht (vgl. Bronfen 2000:XIII).

Prinzipiell gibt es viele Dimensionen von Identitäten (vgl. Gingrich LV 2007), wobei ich mich in dieser wissenschaftlichen Arbeit im Speziellen (aber nicht nur) mit der kulturellen, familiären, psychischen und geschlechtlichen (*gender*) befasst habe.

Hinsichtlich der familiären Identität habe ich mich mit der Unterfrage 1 (Kapitel 6.1.4.) befasst, welche wie folgt gestellt wurde: Wie beeinflusst meine Familienhistorie meine Frage nach Identität? *„Sowie der Habitus bestimmte Neigungen eines Menschen bezüglich seiner Identität suggeriert, konstruiert die Familienhistorie Teile der Identität, so meine These“*(eigenes Zitat aus Kapitel 6.1.4.). Nach dem systemischen Ansatz, welchen ich in meiner Arbeit vertrete, ziehen sich bestimmte (Identitäts)muster über Generationen hindurch. Nicht durchschaubare Familienereignisse beeinflussen weiters meine Identität, indem ich immer weiter suche und forsche. Hinzu kommt der Aspekt der *gender*-Identität, welcher über meine Familienhistorie geprägt wurde. Auch mein Nachname ist eine Markierung und Erinnerung seitens der griechischen Kultur und weckt ein Interesse nach historischer Erforschung.

Durch meine persönlichen Erfahrungen konstruierten sich bestimmte Identitätsanteile immer wieder neu und konnten erst durch konkrete Beziehungen stabilisiert werden. Denn Identität braucht stets das Eigene und das Andere. *„Persönliche und kollektive Identität konstruieren und artikulieren sich also in einer sozialen Praxis“* (Gingrich 2005:39).

In Kapitel 6.2.1. habe ich mich mit meiner ersten konkreten Beziehung (der damalige Lebenspartner meiner Mutter) auseinandergesetzt. In dieser Beziehung erkannte ich auf einer emotionalen sowie gesellschaftlich-sozialen Ebene eine identitätsstiftende Zugehörigkeit. Hier kam ich zu der Erkenntnis, dass vor allem die Kultur- und Sozialanthropologie Identität nicht bloß als persönlich betrachtet, sondern insbesondere Dimensionen von kollektiver Identität meint (vgl. Gingrich 2005:33). Letztere beinhaltet die generationsübergreifende geschichtliche Existenz einer Gesellschaft (vgl. Treichel www 2011).

Durch meine konkrete Beziehung I erfuhr und konstruierte ich Bilder von Identität, welche mit Kollektivität - das heißt sozialer und emotionaler Zugehörigkeit – in Zusammenhang stehen.

Der Tod meines Vaters und der darauffolgende schmerzhafteste Prozess ließen die Frage nach (kultureller) Identität erneut und intensiver in mir arbeiten (siehe Kapitel 6.2.2.).

Meine zweite konkrete Beziehung (eine Kunsttherapeutin) weckte noch mehr Selbstreflexion in mir (siehe Kapitel 6.2.3.). Hier kam auch die Ethnopsychoanalyse ins Spiel. Es erfolgt methodisch eine Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden sowie der Übertragung und Gegenübertragung (HP Papadakis www 2011). Als wichtiger Vertreter ist Devereux zu nennen, der die Ansicht vertritt, dass *„kulturelle Daten nur dann relevant werden, wenn sie von einer Person tatsächlich wahrgenommen und als bedeutungsvoll angesehen werden. Ethno-Psychoanalyse ist also eine Disziplin mit Blick auf die Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv“* (HP Schröder www 2011).

Es wurden meine persönlichen Werte, innere Bilder und subjektive Fähigkeiten neu sortiert. Zum ersten Mal lernte ich lösungsorientierte Ansätze kennen und auch, mich selbst grundsätzlich zu akzeptieren.

In meiner konkreten Beziehung III (ein Arzt und Holopath aus Jordanien) wurde noch mehr meine kulturelle Identität angesprochen (siehe Kapitel 6.2.4.). Ethnopsychoanalytisch stellte die Beziehung zu diesem Menschen eine von mir gewünschte Form zu meinem verstorbenen Vater (und der griechisch kulturellen Bilder) dar. Auch meine *gender*-Identität als Frau stabilisierte sich insofern, dass ich zufriedener mit mir selber wurde.

- ➔ Meine Bilder von Identität wurden durch meine Familienhistorie geprägt. Mit der Unterstützung von drei konkreten Beziehungen kam es zu einer Identitätsgründung, welche bestimmte Anteile stabilisierte und veränderte. Diese sind immer persönlich sowie kollektiv und bedingen das Eigene wie auch das Fremde. Identität hat viele Dimensionen.

Was sind meine Bilder von Wohlbefinden?

„In meinen biographischen Prozessen wird ersichtlich, dass es mir an verschiedenen Grundbedürfnissen gemangelt hat. Dies betrifft zum Beispiel Nahrung, Wärme und andere Bedürfnisse wie Geborgenheit oder Sicherheit in Bezug auf Bindung. Daraus ergaben sich für mich Gefühle wie Trauer, Angst, Wut etc. und versetzten mich in einigen Situationen in eine Emotion von ‚Unwohlsein‘. Das heißt, dass beispielsweise mein Gefühl des ‚nicht angenommen Seins‘ (Selbstwert) bestimmte Bereiche im

Leben – wie Partnerschaft, Beruf etc. – beeinflusst. Hier werden außerdem Unsicherheiten in Bezug auf Identitätsbestimmungen, folglich Gruppenzugehörigkeiten, mit einbezogen“ (eigenes Zitat aus Kapitel 6.1.5.).

In diesem Zusammenhang spreche ich das Phänomen Bindung an. Hier ist Bowlby, als Begründer der Bindungstheorie, zu nennen (siehe Kapitel 6.1.1.). *„Bindung ist ein allgemeiner Begriff, der sich auf den Zustand und die Qualität der individuellen Bindungen bezieht. Diese können in sichere und unsichere Bindungen unterteilt werden“* (Holmes 2006:88). Ich erkannte für mich eine unsicher-ambivalente Bindung zu meiner Mutter und eine sichere Bindung zu meinem Vater (auch wenn dieser die meiste Zeit abwesend war). Grundsätzlich wurde ich sehr stark mit einer Angst vor dem Verlust dieser Personen konfrontiert, sowie einem Gefühl von Wertlosigkeit. Im Zuge dieser Bindungen beziehungsweise Beziehungen entwickeln sich innere Arbeitsmodelle, welche mit der Zeit durch neue zwischenmenschliche Erfahrungen entweder bestätigt oder revidiert werden. Das heißt, zunächst wird das Verhalten des Kindes zu seiner Bezugsperson reguliert, während später auch das Verhalten in allen signifikanten sozialen Beziehungen strukturiert wird (HP Jokschieß www 2011). Folglich bezeichnet ein persönliches Bild von Wohlbefinden, stabile Bindungen selbst zu erfahren.

Wie auch bei der Auseinandersetzung zu meinen Bildern von Kultur (siehe Kapitel 6.1.2.) ersichtlich, zieht sich eine stetige Unsicherheit (so auch Unbehagen) in Bezug auf kulturelle, geschlechtliche sowie psychische Identität hindurch. Erst durch drei wichtige, konkrete Beziehungen war es möglich, diese Gefühle zu transformieren.

Als ein Synonym für Wohlbefinden verwende ich den Ausdruck *well-being*. Eine sehr hilfreiche Lektüre bot mir das Buch „Pursuits of Happiness“ von Mathews und Izquierdo (2009). *Well-being* betrifft hier eine subjektive und objektive Komponente und neben den psychologischen, physiologischen sowie sozioökonomischen Bereichen darf der kulturelle Aspekt nicht vernachlässigt werden – da all diese Teile zusammenarbeiten (vgl. Mathews / Izquierdo 2009:3).

In Kapitel 6.2.5. wurde meine Erfahrung mit Wohlbefinden anhand des biopsychosozialen Modells analysiert. Wie aus meinen biographischen Prozessen (6.2.4.) erkennbar, litt ich unter anderem an starker Migräne und Abszessen. Das biopsychosoziale Modell geht davon aus, dass Gesundheit in jeder Sekunde immer wieder neu kreiert werden muss. Luhmann, der Begründer der Systemtheorie,

beschreibt bestimmte Regelkreise im System Mensch, welche durch Überforderung (durch Stress zum Beispiel) auf psychischer sowie physischer Ebene Auswirkungen (wie Krankheit) haben können (vgl. Egger 2005:3). Nach der Systemtheorie werden jedem Krankheitsprozess psycho-soziale Faktoren beigemessen, und es wird nach dem jeweiligen Einfluss gefragt (vgl. Egger 2005:4). Die konkrete Beziehung Ill unterstützte mich soweit, dass ich meine sozialen Netzwerke veränderte und für mich „störreiche Situationen“ vermied. Ich stärkte meine autoregulativen Kompetenzen und kam weiteren Bildern von Wohlbefinden immer näher. Gleichzeitig wurden Themen wie Identität in Bezug auf Kultur, Geschlecht sowie Körper aktuell.

→ Meine Bilder von Wohlbefinden betreffen vorerst die Themen Bindung und Sicherheit. Diese beschreiben innige Bindungen/Beziehungen zu anderen Menschen sowie eine Sicherheit in Bezug auf Kultur und Identität. Wohlbefinden umfasst hier den Zusammenhang zwischen Körper, Psyche und dem sozialen Netzwerk. Das umfasst in meinem Kontext einmal eine breitere Bedeutung (eigene Identitätsanteile leben zu können, körperliches Wohlbefinden, soziale Kontakte zu pflegen, etc.), und einmal eine spezifischere (wie beispielsweise eine gute Mahlzeit). Wohlbefinden wird subjektiv konstruiert und gesellschaftlich als auch kulturell auferlegt.

Ad 2)

Wie wurden diese (Bilder) konstruiert?

Meine persönlichen Bilder von Kultur, Identität und Wohlbefinden wurden größtenteils durch meinen Habitus konstruiert. *„Ein Habitus ist also gesellschaftlich – und damit zugleich historisch bedingt; er ist nicht angeboren, sondern beruht auf (individuellen und kollektiven) Erfahrungen“* (Schwingel 2009:62). In diesem Zusammenhang mache ich deutlich, dass die essentialistische Betrachtungsweise hier kaum sinnvoll ist. Neben bestimmten Grundbedürfnissen (siehe Kapitel 6.1.4.6.) sowie objektiven Phänomenen (wie beispielsweise Wohlbefinden) werden eigene subjektive Bilder konstruiert. Diese sind im gleichen Zuge von außen beeinflusst – das heißt durch Beziehungen zu Menschen.

Ich habe erkannt, im Laufe der gesamten Empirie (Kapitel 6 und 7), dass folgende Frage sich wohl als am Brauchbarsten erweist:

Wie wurden diese (Bilder) erfahren?

In diesem Zusammenhang spreche ich von Erfahrungen. Eben genau jene einzelnen Erfahrungen von Menschen bringen uns in bestimmten Thematiken der Kultur- und Sozialanthropologie weiter (siehe Kapitel 5.1. und 7.3.).

Mit Hilfe meiner Empirie und der Aktionsforschung als Methode konnte nachvollzogen werden, wie ich jene Bilder von Kultur, Identität und Wohlbefinden erfahren habe. Angefangen mit den Biographischen Prozessen – Teil 1 (siehe Kapitel 6.1.), darunter:

- Bindung zu meinen Eltern (Kapitel 6.1.1.),
- Persönliche kulturelle Bilder von meinen Eltern (Kapitel 6.1.2.),
- Kleiner Exkurs – Gefühle von Fremdheit und Unsicherheit in griechischen Kontexten (Kapitel 6.1.2.1.),
- Persönliche kulturelle Frauen- und Männerbilder (Kapitel 6.1.3.),
- Auszug meiner Familienhistorie und im Kontext der Gegenwart – ein systemischer Ansatz (Kapitel 6.1.4.),
- Das Genogramm: Eine graphische Darstellung der Familienstruktur (Kapitel 6.1.4.1.),
- Recherche im Wiener Stadt- und Landesarchiv (Kapitel 6.1.4.2.),
- Bilder meines Vaters und die Beziehung zu seinen Eltern (Kapitel 6.1.4.3.),
- Bilder meiner Mutter und die Beziehung zu ihren Eltern (Kapitel 6.1.4.4.),
- Zwischenanalyse 1 – Wissen als kulturelles Kapital (Kapitel 6.1.4.5.),
- Zwischenanalyse 2 – Ein Defizit an Grundbedürfnissen / Bindungen (Kapitel 6.1.4.6.),
- Zwischenanalyse 3 – Drang nach Individualität des Individuums (von Frau und Mann) (Kapitel 6.1.4.7.),
- Subjektive Bestimmung des Phänomens *Wohlbefinden* (Kapitel 6.1.5.)

bis zu den Biographischen Prozessen – Teil 2 (siehe Kapitel 6.2.), darunter:

- Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung I‘ (Kapitel 6.2.1.),

- Besondere Prozesse persönlichen Leids (Kapitel 6.2.2.),
- Die Begegnung mit dem Tod und das Phänomen Trauer in Verbindung mit Angst (Kapitel 4.2.1.),
- Wenn Trauer und Angst sich berühren... (Kapitel 4.2.2.),
- Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung II‘ (Kapitel 6.2.3.),
- Identitätsfindung durch die ‚Konkrete Beziehung III‘ (Kapitel 6.2.4.),
- Eine kurze Analyse meiner Erfahrungen mit Wohlbefinden anhand des biopsychosozialen Modells (Kapitel 6.2.5.),
- Weitere „Momentaufnahmen“ (Kapitel 6.2.6.)

Von meinen besonderen Erfahrungen bin ich unter der Anwendung des ‚weichen Universalismus‘ zu allgemeinen Aussagen gelangt (siehe Kapitel 7).

8.2. Ergebnisse

Mein persönlicher Output liegt darin, dass die forschungsleitende Fragestellung mit Hilfe der Aktionsforschung und der Unterstützung des wissenschaftlichen Betreuers beantwortet werden konnte. Weiters gaben mir Gespräche mit FreundInnen und StudienkollegInnen emotionalen sowie sachlichen Rückhalt. Unter Supervision bekam ich ebenfalls mehr Input.

Die Ergebnisse beziehen sich auf meine Erkenntnisse, welche ich durch Erfahrung und anhand der theoretischen Auseinandersetzung (von (inter)disziplinären VertreterInnen) gewonnen habe.

In Kapitel 7 wurde mein Thema in einen Rahmen (der ‚weiche Universalismus‘ Gingrichs) gepackt, um allgemeine Aussagen treffen zu können. Hier sind drei Begrifflichkeiten von Bedeutung: das ‚Einzelne / Singuläre‘, das ‚Allgemeine / Generelle‘ und das ‚Besondere / Spezielle‘.

Das Einzelne bezieht sich auf meine Biographie (Autoethnographie) und die Unverwechselbarkeit der Einzelperson (siehe Kapitel 7.1.). Das Allgemeine beschreibt mich als Mensch im historischen Kontext und bezieht sich auf die universellen Merkmale der Menschheit (siehe Kapitel 7.2.). Das Besondere habe ich als meine bi-kulturellen Erfahrungen festgelegt, als Teil unserer Kernkompetenz (siehe Kapitel 7.3.).

Nach meiner These, und da ich von meiner Erfahrung ausgehe, bedingen alle drei Begrifflichkeiten einander.

8.3. Anregungen zu weiterführenden und ergänzenden Forschungsdiskursen

Diese wissenschaftliche Arbeit beschreibt den persönlichen Weg eines Menschen (der Forscherin), wie über ihn – durch die Aktionsforschung als Methode – bestimmte (bildliche) Erkenntnissen in Bezug auf Kultur, Identität und Wohlbefinden erlangt wurden. Bei dieser Methode steht der selbstreflexive Aspekt im Vordergrund. Es stellt sich die Frage, ob in dem Fach der Kultur- und Sozialanthropologie die „Erforschung von einem selbst“ möglicherweise unerlässlich für die Exploration von sozialen und kulturellen Netzwerken sowie Systemen ist? Erforschen sich ForscherInnen nicht auch immer selber, wenn diese im Außen einzelne Menschen sowie Gruppen befragen?

Interessant ist es ebenso, Menschen zu ähnlichen Erfahrungen zu befragen um deren Bilder von Kultur, Identität und Wohlbefinden zu analysieren. Historisch gesehen, könnte man nach der Veränderung der Bedeutung bezüglich der jeweiligen Begriffe fragen, um somit auf weitere einflussreiche Bereiche (wie zum Beispiel Ökonomie) aufmerksam zu machen. In diesem Zusammenhang werden Diskurse von Macht wichtig. In welchen Situationen beziehungsweise an welchen Orten können bestimmte Dimensionen von Identität – wie zum Beispiel *gender* – einen persönlichen Vorteil als auch einen Nachteil bringen? Inwiefern tragen die Medien dazu bei, bestimmte Vorstellungen von Kultur, Identität und Wohlbefinden zu konstruieren? Welche Informationen verbergen sich hinter den visuellen Medien, welche uns mehr zu den drei Termini verraten? Was bedeutet Glück? Was versteht eine Person und die Gruppe unter einem glücklichen Leben? Gibt es einen Zusammenhang zwischen Kultur, Identität und einem glücklichen Leben?

Das sind nur wenige Fragen, welche zu diesem großen Thema gestellt werden können. Jede/r wird den persönlichen Habitus bei der Beantwortung und Erforschung mit einfließen lassen...

Literaturverzeichnis

Amborn, Hermann. 1993. Handlungsfähiger Diskurs: Reflexion zur Aktionsethnologie. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (eds.). Grundfragen der Ethnologie. Berlin: Dietrich Reimer (129-150).

Banks, Markus. 2007. Using visual data in qualitative research. London: Sage.

Barnard, Alan / Spencer, Jonathan. 2002. Biographical appendix. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (136-142).

Barnard, Alan / Spencer, Jonathan. 2002. Culture. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (136-142).

Bellebaum, Alfred. 2002. Glück: Erscheinungsvielfalt und Bedeutungsreichtum. In: Bellebaum, Alfred (ed.). Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH (13-42).

Benthien, Claudia / Gutjahr, Ortrud. 2008. Interkulturalität und Gender-Spezifität von Tabus. In: Benthien, Claudia / Gutjahr, Ortrud (eds.). Tabu. Interkulturalität und Gender. München: Wilhelm Fink (7-16).

Bhabha, Homi K. 2000. Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag.

Bienfait, Agathe. 2006. Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Wiesbaden: VS Verlag.

Bittner, Günther. 2002. ... nach unseren eigenen psychischen Konstellationen zu deuten (S. Freud). Psychoanalytisches Verstehen als Scheitern des Eigenen am Fremden. In: Streeck, Ulrich (ed.). Das Fremde in der Psychoanalyse. Gießen: Psychosozial-Verlag (199-223).

Bleckwedel, Jan. 2008. Systemische Therapie in Aktion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bloch, Maurice. 2002. death. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (149-151).

- Bloch, Maurice.**2002. cognition. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (108-110).
- Böttcher, Gerd.** 2000. Identität und Fremdheit. In: Streeck, Ulrich (ed.). Das Fremde in der Psychoanalyse. Gießen: Psychosozial-Verlag (184-198).
- Bourdieu, Pierre.** 1983. Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (ed.). Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2. Göttingen: Otto Schwartz. (183-198).
- Bourdieu, Pierre.** 2009. Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bowlby, John.** 1994. Verlust, Trauer und Depression. Frankfurt am Main: FischerTaschenbuch Verlag.
- Brisch, Karl Heinz.** 1999. Bindungsstörungen. Von der Bindungstheorie zur Therapie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brisch, Karl Heinz.** 2010. Bindungsstörungen. Von der Bindungstheorie zur Therapie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bronfen, Elisabeth.** 2000. Vorwort. In: Bhabha, Homi K. (ed.). Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag (IX-XIV).
- Broome, Benjamin J. .** 1996. Exploring the Greek Mosaic. A Guid to intercultural Communication in Greece. USA: Intercultural Press.
- Bullinger, Monika.** 1996. Trends in der internationalen Lebensqualitätsforschung. In: Petermann, Franz (ed.). Lebensqualitäten und chronische Krankheit. München: Dustri-Verl. Feistle.
- Byron, Reginald.** 2002. identity. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (292).
- Devereux, George.** 1982. Träume in der griechischen Tragödie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Devereux, George.** 1984. Ethnopschoanalyse. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Devereux, George.** 1998. Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. 4. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Eberhart, Herbert / Paolo J. Knill.**2009. Lösungskunst. Lehrbuch der kunst- und ressourcenorientierten Arbeit. Göttingen: Vandenhoeck & Rurecht.
- Edgar, Ian R.** 2004. Defining the imagework method. In: Edgar, Ian R. (eds.). Guide to Imagework. Imagination-based Research Methods. London & New York: Routleg. (6-11).
- Egger, Josef W.** 2005. Das biopsychosoziale Krankheitsmodell – Grundzüge eines wissenschaftlich begründeten ganzheitlichen Verständnisses von Krankheit. Psychologische Medizin. Nummer 2 (3-12).
- Ellis, Carolyn / Adams, Tony E. / Bochner, Arthur P.** 2010. Autoethnographie. In: Mey, Günter / Muck, Katja.(eds.). Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: VS Verlag (345-357).
- Erdheim, Mario.** 1991. Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erdheim, Mario.** 1992. Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. In: Psyche, 46 (1992), 7 (730-744).
- Fillitz, Thomas / Gingrich, Andre / Rasuly-Paleczek, Gabriele.** 1993. Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt. Frankfurt am Main: IKO- Verlag.
- Fratton-Meusi, Sylvia.** 2008. Emotionale Kompetenz im Grundschulunterricht. München: Herbert Utz.
- Geertz, Clifford.** 1987. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Georgas, James.** 1997. Die griechische Familie. In: Nauck, Bernhard / Schöpflug, Ute (eds.). Familien in verschiedenen Kulturen. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag (200-213).

Giesen, Bernhard. 1999. Kollektive Identität: Eine konstruktivistische Perspektive. In: Giesen, Bernhard (ed.). Kollektive Identität Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt am Main: Shurkamp.

Giddens, Anthony. 1991. Modernity and Self-identity. Oxford: Polity Press.

Gingrich, Andre. 2005. Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa. In: Riegler, Johanna (ed.). Kulturelle Dynamiken der Globalisierung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (23-49).

Gingrich, Andre.2011. Identität. In: Kreff, Fernand / Knoll, Eva-Maria / Gingrich, Andre (eds.). Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript (143-146).

Good, Anthony.2002. kinship. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (311-318).

Gudjons, Herbert. 2008. Pädagogisches Grundwissen. Regensburg: Kilnkhardt.

Gutjahr, Ortrud. 2008. Tabu als Grundbedingungen von Kultur. In: Benthien, Claudia / Gutjahr, Ortrud (eds.). Tabu. Interkulturalität und Gender. München: Wilhelm Fink (19-50).

Haller, Dieter. 2005. Riten und Rituale I+II. In: Haller, Dieter (eds.). dtv-Atlas. Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG (249-251).

Haller, Dieter. 2005. Funktionalismus I. In: Haller, Dieter (eds.). dtv-Atlas. Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG (49).

Haller, Dieter. 2005. Kultur V: Betrachtungsweisen 4 In: Haller, Dieter (eds.). dtv-Atlas. Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG (37).

Haller, Dieter. 2005. Theorien/Klassische Ansätze/Psychologie und Psychoanalyse I. In: Haller, Dieter (eds.). dtv-Atlas. Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG (44).

Hart, Elizabeth / Bond, Meg. 2001. Aktionsforschung. Bern: Hans Huber.

Heidegger, Martin. 2000. Einleitung. Verortungen der Kultur. In: Bhabha, Homi K. (ed.). Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag (1-28).

Holmes, Jeremy. 2006. John Bowlby und die Bindungstheorie. München: Ernst Reinhardt Verlag.

Hörter, Kathrin. 2011. Die Frage der Kultur. Wiesbaden: VS.

Jedrej, M.C. 2002. time and space. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (547-550).

Kaschuba, Wolfgang. 2003. Konstruktionen: Identität und Ethnizität. In: Kaschuba, Wolfgang (ed.). Einführung in die Europäische Ethnologie. München: C.H. Beck (132-147).

Kast, Verena. 1994. Angst und Faszination. Emotionen in Bezug auf das Fremde. In: Egner, Helga (hrsg.) Das Eigene und das Fremde. Düsseldorf: Walter-Verlag.

Kettner, Matthias. 2005. Psychoanalytische Kulturtheorie. Die Zukunft einer Desillusion. In: Gutjahr, Ortrud (ed.). Kulturtheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH (19-44).

Klein, Stefan. 2002. Die Glücksformel. Oder wie die guten Gefühle entstehen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Kohte-Meyer, Irmhild. 2006. Identitätsentwicklung und Kulturwechsel. In: Wohlfart, Ernestine / Zaumseil, Manfred (eds.). Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie. Interdisziplinäre Theorie und Praxis. Heidelberg (83-85).

Lentz, Astrid. 1995. Ethnizität und Macht. Empirische Differenzierung als Struktur und Prozess sozialer Schließung im Kapitalismus. Köln: Papy Rossa.

Littlewood, Roland. 2002. Ethnopsychatry. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (198-202).

Magnusson, David / Törestad, Bertil. 1993. A holistic view of personality: A model revisited. In: Annual Reviews. Stockholm (428-447).

- Mathews, Gordon / Izquierdo, Carolina.** 2009. Anthropology, Happiness, and Well-Being. In: Mathews, Gordon and Iquierdo, Carolina (eds.). Pursuits of Happiness. Well-being in Anthropological Perspective. New York & Oxford: Berghahn Books (1-19).
- McGoldrick, Monica / Gerson, Randy.** 2000. Genogramme in der Familienberatung. Bern: Verlag Hans Huber.
- Meyer, Hermann.** 2000. Die eigene Identität. München: Trigon Verlag.
- Möhring, Peter.** 1993. Anpassung als Krankheit. In: Apsel, Roland / Baumgart, Marion / Sippel-Süsse, Jutta / Wegeler (eds.). Ethnopschoanalyse. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Moore, Henrietta L.** 2003. Feminism and Anthropology. Cambridge: Polity Press.
- Pervin, Lawrence A. / Cervone, Daniel / John, Oliver P.** 2005. Persönlichkeitstheorien. München: Ernst Reinhardt.
- Pine, Frances.**2002. family. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (223-228).
- Pohlmann, Werner.** 2000. Der Andere und das Fremde in uns. Zum Begriff der Einfühlung. In: Streeck, Ulrich (ed.). Das Fremde in der Psychoanalyse. Gießen: Psychosozial-Verlag (235-245).
- Prieler-Woldan.** 1996. Sinnvoll studieren und etwas Notwendiges tun. München / Wien: Profil.
- Reichmayr, Johannes.** 2003. Ethnopschoanalyse. Geschichte, Konzepte, Anwendungen. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Reimer, Christian / Eckert, Jochen / Hautzinger, Martin / Wilke, Eberhard.** 2000. Psychotherapie. Ein Lehrbuch für Ärzte und Psychologen. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Riley, Jr., John W.** 1983. Dying and the meanings of death: Sociological Inquiries. In: Annual Reviews. Washington DC (191-216).

Runkehl, Jens / Schlobinski, Peter / Siever, Torsten. 1998. Sprache und Kommunikation im Internet. Osnabrück: Westdeutscher Verlag.

Rutherford, Jonathan. 1990. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Rutherford, Jonathan (ed.). Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart, (207-221).

Schlehe, Judith. 2006. Kultur, Universalität und Diversität. In: Wohlfart, Ernestine / Zaumseil, Manfred (eds.). Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie. Interdisziplinäre Theorie und Praxis. Heidelberg (51-57).

Schupp, Sabine. 1997. Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe. Hamburg: Lit.

Schwingel, Markus. 2009. Pierre Bourdieu. Zur Einführung. Hamburg: Junius.

Sokolovskii, Sergey / Tishkov, Valery. 2002. ethnicity. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (190-193).

Spencer, Jonathan. 2002. psychoanalysis. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (454-456).

Stubbe, Hannes. 1985. Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Sturm, Gesine. 2002. Die Ko-Konstruktion kultureller Repräsentationen in der transkulturellen Psychiatrie. In: Egli, Werner / Saller, Vera / Singer, David (eds.). Neuere Entwicklungen der Ethnopschoanalyse. Münster: Lit (43-56).

Thin, Neil. 2009. Why anthropology can ill afford to ignore well-being. In: Mathews, Gordon and Iquierdo, Carolina (eds.). Pursuits of Happiness. Well-being in Anthropological Perspective. New York & Oxford: Berghahn Books (23-44).

Toren, Christina. 2002. Culture and personality. In: Barnard, Alan and Spencer, Jonathan (eds.). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London & New York: Routledge (143-145).

Wedgwood, Nikki / Connell, Robert W. . 2004. Männlichkeitsforschung: Männer und Männlichkeiten im internationalen Forschungskontext. In: Becker, Ruth /

Kortendiek, Beate (eds.). Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden: VS Verlag (112-131).

Weiss-Krejci, Estella. 2008. Tod und Bestattung im Kulturvergleich. Skriptum zur Vorlesung im Wintersemester 2007/08 an der Universität Wien, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie.

Werder, Lutz von. 2001. Einführung in die philosophische Lebenskunst Asiens: chinesische, indische und arabische Wege zum Glück. Berlin & Milow: Schibri-Verlag

Willems, Herbert. 2009. Theatralisierung der Gesellschaft. Soziologische Theorie und Zeitdiagnose. Wiesbaden: VS Verlag.

Urlographie

Apostolopoulos, Nicolas 2011: Margaret Mead

<http://userwikis.fu-berlin.de/display/sozkultanthro/Margaret+Mead>(10.11.2011)

Bourdieu, Pierre 2011:Ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital

<http://www.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/lohmann/lehre/som3/bourdieu1992.pdf>

(02.08.2011)

Brisch, Karl Heinz 2011: PD Dr. med. Karl Heinz Brisch

<http://www.khbrisch.de/3-0-Biografie.html>(15.09.2011)

Brühlmeier, Arthur: Die Psychoanalyse Sigmund Freuds

<http://www.bruehlmeier.info/freud.htm>(23.10.2011)

Bürkler, Verena / Isenschmid, René 2011: Stressoren

http://www.espri.ch/atelier_espri/spannung/stressor.htm (13.02.2011)

Egle, Gert 2010: Teach SAM Psychologie :Persönlichkeitstheorie von Sigmund

Freud http://www.teachsam.de/psy/psy_pers/psy_pers_freud/psy_pers_freud_2.htm

(07.09.2010)

Frank , Ulrich / Klein, Stefan / Krcmar, Helmut / Teubner, Alexander:

Aktionsforschung in der WI – Einsatzpotentiale und –probleme

[http://www.wi-inf.uni-duisburg-](http://www.wi-inf.uni-duisburg-essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf)

[essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf](http://www.wi-inf.uni-duisburg-essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf)(21.10.2011)

Fischer, Regula / Furrer-Küttel, Andreas 2011: Klassischer Kulturbegriff

<http://www.transkulturelles-portal.com/index.php/1/11>

(08.06.2011)

Frank, Ulrich / Klein, Stefan, / Krcmar, Helmut / Teubner, Alexander 2011:

Aktionsforschung in der WI – Einsatzpotenziale und -probleme

[http://www.wi-inf.uni-duisburg-](http://www.wi-inf.uni-duisburg-essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf)

[essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf](http://www.wi-inf.uni-duisburg-essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf)

(08.10.2011)

Fröhlich, Stefan 2011: Wer war Malinowski, der Begründer der Feldforschung?

[http://stefan-froehlich.suite101.de/wer-war-malinowski-der-begruender-der-](http://stefan-froehlich.suite101.de/wer-war-malinowski-der-begruender-der-feldforschung-a118198)

[feldforschung-a118198](http://stefan-froehlich.suite101.de/wer-war-malinowski-der-begruender-der-feldforschung-a118198)

(12.11.2011)

Fuchs, Christian 2010: Information – Society – Technology & Media

<http://fuchs.icts.sbg.ac.at/technsoz/weber.html> (08.12.2010)

Gale, Thomson: Róheim, Gétza

http://www.encyclopedia.com/topic/Geza_Roheim.aspx(24.10.2011)

Ganguin, Arnes 2011: Kapitalsortenansatz und Habituskonzept von Pierre Bourdieu

[http://search.uni-](http://search.uni-bielefeld.de/index.php?q[0][c]=habituskonzept&q[0][d]=all&q[1][c]=&q[1][d]=url&l=de)

[bielefeld.de/index.php?q\[0\]\[c\]=habituskonzept&q\[0\]\[d\]=all&q\[1\]\[c\]=&q\[1\]\[d\]=url&l=de](http://search.uni-bielefeld.de/index.php?q[0][c]=habituskonzept&q[0][d]=all&q[1][c]=&q[1][d]=url&l=de)

(02.08.2011)

Germann, Günter / Görlich, Peter 2011: Ethianum Heidelberg

<http://ethianum-klinik-heidelberg.de/de-patienten/klient/klient-patient.html>

(14.02.2011)

Gramatke, Carsten 2011: Maslowsche Bedürfnishierarchie

http://nlportal.org/nlpedia/wiki/Maslowsche_Bed%C3%BCrfnishierarchie

(07.06.2011)

Jaide, Don 2010: Kintu the Legend <http://www.africaresource.com/rasta/sesostris-the-great-the-egyptian-hercules/the-legend-of-kintu-bugandan-tradition/> (02.08.2011).

Jokschies, Grit 2011: Bindungsrepräsentationen und Metakognitive

Fähigkeiten bei jugendlichen und heranwachsenden Gewalttätern

[http://www.diss.fu-](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000001794/02_kap2.pdf;jsessionid=B11173DBF135EDDB61A887B397489FC9?hosts=)

[berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000001794/02_kap2.pdf;jsessionid=B11173DBF135EDDB61A887B397489FC9?hosts=](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000001794/02_kap2.pdf;jsessionid=B11173DBF135EDDB61A887B397489FC9?hosts=) (28.02.2011)

Kampmann, Sandra 2011: Kalter Krieg

http://www.planet-wissen.de/politik_geschichte/nachkriegszeit/kalter_krieg/index.jsp

(11.07.2011)

Kaufhold, Roland: Paul Parin (20.9.1916 - 18.5.2009): Zum Tode des Psychoanalytikers, Schriftstellers und skeptischen Weltbürgers

<http://www.hagalil.com/archiv/2009/05/19/parin/>(08.11.2011)

Kerber, Helmut: Von Göttern und Helden: Sagen

<http://www.kerber-net.de/literatur/deutsch/drama/goethe/werke/prometh1.htm>

(09.11.2011)

Kerndler, Gottfried 2011: Hippokratischer Eid

<http://www.bestmed.at/contents/5518/hippokratischer-eid>(27.06.2011)

Khazaleh, Lorenz: Ethnopschoanalyse kann Fremdes vertraut machen

http://www.antropologi.info/blog/ethnologie/2006/ethnopschoanalyse_kann_fremdes_vertraut(18.10.2011)

Kietzmann, Peter: Begriff des sozialen Handelns

<http://www.textlog.de/7298.html>(21.10.2011)

Kolar-Rojkowski, Birgit: Modell der 4 Säulen der Lebensbalance nach Nossrat Peseschkian

http://www.salutoidea.com/4_lebenssaeulen_nach_nossrat_peseschkian.html

(17.10.2011)

Kubentz, Renate: Ganzheitliches Selbst- und Zeitmanagement. Balance-Modell nach Dr. Nossrath Peseschkian

<http://www.kubentz.de/gesundheit/stress/fragebogen.pdf>(17.10.2011)

Laging, Ralf 2011: Einführung in die speziellen wissenschaftlichen Arbeitsmethoden

<http://www.staff.uni-marburg.de/~laging/sportpaeda/Lehre%2005-06/Vorlesungsteil%202%20-%20WS%2005-06.pdf>(21.10.2011)

Lohnmann, Ingrid 2011: Pierre Bourdieu

<http://www.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/lohmann/lehre/som3/bourdieu1992.pdf>

(02.06.2011)

Mackey, Shannon G. 2011: Humanities Center at Harvard

<http://www.fas.harvard.edu/~humcentr/about/homi.shtml>(13.09.2011)

Marshall, Gordon 2011: Culture and Personality School

<http://www.encyclopedia.com/doc/1O88-CultureandPersonalitySchl.html>

(24.10.2011)

Merl, Harry 2011: Homepage TGS

<http://homepage.mac.com/WebObjects/FileSharing.woa/wo/wEbCWfbH2BfgrXX2.1/0.2.1.2.26.31.97.7.35.0.1.1.1?user=hamerl&fpath=Seminarunterlagen&templatefn=FileSharing6.html>(10.11.2011)

Mori, Harald 2011: Wie das Leben stressfrei gelingen kann

http://www.franklzentrum.org/downloads/1210/Handout_Harald_Mori_Wie_das_Leben_gelingen_kann.pdf(19.06.2011)

Moro, Marie-Rose: Ethnopschoanalyse

<http://www.enotes.com/psychoanalysis-encyclopedia/ethnopschoanalysis>
(23.10.2011)

Möhring, Peter: Ethno-Pschoanalyse

<http://psylogos.org/ethnopschoanalyse.html>(08.11.2011)

Nehrkorn, Stefan 2011: Systemtheorie: Niklas Luhmann

<http://www.humboldtgesellschaft.de/inhalt.php?name=luhmann#C> (02.08.2011)

Nehrkorn, Stefan 2011: Systemtheorie

<http://www.humboldtgesellschaft.de/inhalt.php?name=luhmann>(27.06.2011)

Nölleke, Brigitte: Psychoanalytikerinnen: Biographisches Lexikon

http://www.psychoanalytikerinnen.de/schweiz_biografien.html#Parin(08.11.2011)

Papadakis, Antal 2011: Ethnopschoanalyse

<http://www.psychology48.com/deu/d/ethnopschoanalyse/ethnopschoanalyse.htm>
(20.06.2011)

Perlinger, Hans 2011: Soziologie als Theorie sozialer Systeme. Niklas Luhmann um 1970

<http://www.gemeindeforschung.de/downloads/frei/Soziologie/Luhmann,%20Systemtheorie.pdf>(16.09.2011)

Rathsmann-Sponsel, Irmgard / Sponsel, Rudolf 2011: John Bowlby

<http://www.sgipt.org/biogr/bowlby.htm#Zitierung>(15.09.2011)

Rauch, Andy 2011: Geburtstag Andre Ginzburg

<http://www.aktuellnews.ch/geburtstag.cfm?key=79498>(21.09.2011)

Rentsch Tschopp, Maja: Psychologisches Institut - Weiterbildung in Psychoanalytischer Psychotherapie

<http://www.psychologie.uzh.ch/fachrichtungen/klipsa/postgrad/dozierende2/marioerdheim.html>(08.11.2011)

Rühle, Wolfgang: Positive Psychotherapie nach Peseschkian

<http://www.vikas.de/federspiel%20-%20positivepsychotherapiepeseschkian.html>
(17.10.2011)

Salzmann, Bertram / Kinkhardt, Andreas / Stauffer, Thomas: Michael Foucault: Macht des Diskurses

http://www.utb-stuttgart.de/2791_Leseprobe.pdf(05.05.2011)

Santoshi, Marti: Paarberatung

<http://www.santoshi.ch/paar.htm>(17.10.2011)

Schröder, Ekkehard 2011: Georges Devereux

http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2009/Devereux_und_die_Ethnopschoanalyse/Georges_Devereux/index.phtml(20.06.2011)

Seeliger, Niclas 2011: Anke Thyen, Moral und Anthropologie Klappentext

<http://www.perlentaucher.de/buch/27436.html>(18.07.2011)

Sippel, Hanns-Jörg: Originaltext: Aktionsforschung

<http://www.buergergesellschaft.de/praxishilfen/aktivierende-befragung/ein-blick-in-die-geschichte/originaltext-aktionsforschung/die-aktionsforschung-in-der-gemeinwesenarbeit/105495/>(20.10.2011)

Sommerfeld, Peter: Praxisforschung

<http://www.socialinfo.ch/cgi-bin/dicopossode/show.cfm?id=473>(21.10.2011)

Sousa Ribeiro, António 2011: Globalisierung und kulturelle Identität

<http://www.inst.at/trans/5Nr/ribeiro.htm>(18.07.2011)

Stadt Wien 2011:Wiener Stadt- und Landesarchiv (MA 8)

<http://www.wien.gv.at/kultur/archiv/aufgabe.html>(29.04.2011)

Stangl, Werner:test & experiment: experiment vs. aktionsforschung

<http://www.stangl-taller.at/TESTEXPERIMENT/experimentaktionsforschung.html>
(20.10.2011)

Stannard, Paul 2011: Smart Draw

<http://www.smartdraw.com/downloads/>(24.04.2011)

Treichel, Dietmar 2011: Kulturelle Identität

<http://www.transkulturelles-portal.com/index.php/4>(19.06.2011)

Tripp, Eduard: Das Konzept der Salutogenese

http://www.shiatsu-austria.at/einfuehrung/wissen_3.htm(17.10.2011)

Van der Linden, Joannes 2011: Martin Buber: Begegnung

<http://buber.de/material/vortrag.pdf>(02.08.2011)

Vellguth, Jacqueline 2010: Trauer Gedichte

<http://www.gedicht-schreiben.de/Trauer-Gedichte> (06.09.2010).

Voigt, Gabriele / Neurauter, Karl 2010: Trauer und Trauerarbeit

http://trauern.at/Rechts_Trauer.html (11.09.2010)

Voos, Dunja: SAFE® – Sichere Ausbildung für Eltern

<http://www.medizin-im-text.de/blog/127/safe-die-ausbildung-fuer-eltern/> (10.11.2011)

Waibel, Fred 2010:

<http://www.geo-vital.com/content/Meridiane.html> (20.10.2010)

Wallner, Jürgen 2011: Universalität der Menschenrechte und kultureller Relativismus

http://homepage.univie.ac.at/juergen.wallner/doc/lehre/mdf/einfuehrungen/mdf_einf_04.pdf(14.07.2011)

Wansor-Schlünder, Sabine / Hofmaier, Suzan 2010:Was ist Bioresonanztherapie?

<http://www.allgemeinmedizin-gevelsberg.de/bioresonanz.pdf> (08.12.2010)

Wever-Rabehl, Gerda 2011: The Anthropology of Belonging

<http://www.suite101.com/content/the-anthropology-of-belonging-a3931>(24.05.2011)

Weber, Kaspar:International Dictionary of Psychoanalysis

<http://www.enotes.com/psychoanalysis-encyclopedia/morgenthaler-fritz>(08.11.2011)

WHO 2010:Mental health

http://www.who.int/features/factfiles/mental_health/en/index.html (11.09.2010)

http://www.who.int/mental_health/management/depression/definition/en/

Wild, Claudia 2010: Kognitive Anthropologie

http://www.ph.fhnw.ch/forschungstag/MaederBrosziewski_MaederMethodenkolloquium.pdf (22.09.2010)

Znoj, Heinzpeter 2011: Geschichte der Sozial- und Kulturanthropologie III. 9. Vorlesung: Anthropologie der Globalisierung

http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e297/e1386/e3808/e3810/linliste3820/handout-3-09_ger.pdf(14.07.2011)

Abbildungen

| | |
|---|----|
| Abbildung 1: Frank, Ulrich / Klein, Stefan, / Krcmar, Helmut / Teubner, Alexander 2011: Vergleich der „traditionellen“ Forschung mit der AF. http://www.wi-inf.uni-duisburg-essen.de/FGFrank/documents/Zeitschriftenartikel/Aktionsforschung.pdf (08.10.2011).. | 17 |
| Abbildung 2: Holmes, Jeremy.2006. John Bowlby und die Bindungstheorie. München: Ernst Reinhardt Verlag. | 36 |
| Abbildung 3: Hatzoglos, Julia. 2011. „Kulturelles Bild“ Vater. Im kunsttherapeutischen Setting. | 64 |
| Abbildung 4: Hatzoglos, Julia. 2011. „Kulturelles Bild“ Mutter. Im kunsttherapeutischen Setting. | 65 |
| Abbildung 5: Hatzoglos, Julia. 2011. Symbole und Beziehungen eines Genogrammes. Angelehnt an <i>Smart Draw</i> (http://www.smartdraw.com/downloads/)..... | 74 |
| Abbildung I: Hatzoglos, Julia. Genogramm der Familie Hatzoglos. Vier Generationen. Mit <i>Smart Draw</i> .(30.04.2011) | 75 |
| Abbildung II: Gramatke, Carsten. Bedürfnispyramide nach Abraham Maslow. http://nlportal.org/nlpedia/wiki/Maslowsche_Bed%C3%BCrfnishierarchie (12.05.2011) | 84 |

Zusammenfassung: *Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen. Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse*

Dieses Aktionsforschungsprojekt (französische Richtung) basiert auf einer Autobiographie der Forscherin und ist in der Ethnopschoanalyse verortet. Bi-kulturelle (griechische und österreichische) Erfahrungen, welche zumeist in der Kindheit sowie im Jugendalter erlebt wurden, und persönliche Prozesse der Identitätsfindung stellen die Basis der Studie dar. Das Thema Wohlbefinden spielt ebenfalls eine wesentliche Rolle in Bezug auf die Erfahrungen. Die Abhandlung findet in einem chronologischen Verlauf statt, welcher in zwei biographische Prozesse unterteilt ist. Der erste Teil beschreibt allgemeine Eindrücke der Autorin, und der zweite Teil bezieht sich auf drei konkrete Beziehungen, welche zur Identitätsfindung beitragen. Ziel des Projektes ist es, von besonderen Erfahrungen der Forscherin zu allgemeinen Aussagen zu gelangen. Daraus ergibt sich folgende Forschungsfrage: *Was sind meine Bilder von Kultur, Identität bzw. Wohlbefinden und wie wurden diese konstruiert/erfahren?*

Die gewonnenen Daten wurden durch Reflexionsgespräche mit dem wissenschaftlichen Betreuer, durch das Arbeiten im kunsttherapeutischen Setting und anhand von interdisziplinären Forschungsansätzen analysiert.

Im Prozess der Aktionsforschung ergaben sich folgende Antworten auf die Forschungsfrage:

1. Ihre Bilder von ‚Kultur‘ werden größtenteils durch die Erfahrungen mit den Eltern geprägt. ‚Kultur‘ beschreibt einen Zwischenraum.
2. Ihre Bilder von ‚Identität‘ werden durch drei konkrete Beziehungen unterstützt und begründet. Sie sind persönlich sowie kollektiv.
3. Ihre Bilder von ‚Wohlbefinden‘ bedeuten im jeweiligen Kontext einmal mehr (soziale Kontakte pflegen, eigene Identitätsanteile leben etc.) und einmal weniger (z. B. eine gute Mahlzeit).

Alle drei Begriffe werden durch den Habitus konstruiert, im biographischen Prozess erfahren und durch soziale sowie kulturelle Einflüsse geprägt.

Schlüsselwörter: Aktionsforschung, Ethnopschoanalyse, Kultur, Identität, Wohlbefinden, biopsychosoziales Modell, „weicher“ Universalismus, Familienhistorie

Abstract: In the waiting room of bi-cultural experiences. Search for identity through biographic processes

This action research project (French tradition) is based upon the researcher's autobiography and is located within the ethnopschoanalysis. Bi-cultural (Greek and Austrian) experiences, which were experienced mostly during childhood and adolescence, as well as personal processes of searching for identity form the basis of the study. The topic of well-being plays likewise a substantial role regarding the experiences. The treatise happens in a chronological course, which is divided into two biographic processes. The first part describes general impressions of the authoress, while the second part refers to three concrete relationships, which contribute to the search for identity. The aim of this project is to receive general proportions, deriving from the special experiences of the researcher. Thereby, the following research question results: *Which are my pictures of culture, identity and well-being and how have they been constructed/experienced?*

The obtained data was analysed through reflexive discussions with the scientific supervisor, through working in art-therapeutic settings and on the basis of interdisciplinary research approaches.

During the process of action research, the following answers to the research question resulted:

1. Her pictures of 'culture' are largely shaped by experiences with her parents. 'Culture' describes a gap.
2. Her pictures of 'identity' are supported and grounded by three specific relationships. They are personal as well as collective.
3. Her pictures of 'well-being' mean in the respective context sometimes more (maintain social contacts, live own shares of identity etc.) and sometimes less (e.g. a good meal).

All three terms are constructed by the habitus, experienced during the biographic process and shaped by social and cultural influences.

Keywords: Action research, ethnopschoanalysis, culture, identity, well-being, biopsychosocial model, „soft“ universalism, family history

Curriculum Vitae – Julia K. Hatzoglos

Geburtsdatum: 27.04.1985
Sprachen: Deutsch, Englisch, Griechisch
Kontakt: a0502129@unet.univie.ac.at

Bildungsweg

1991 – 1995 Volksschule Hadersdorf-Weidlingau, 1140 Wien
1995 – 2000 Gymnasium Rainergasse, 1040 Wien
2000 – 2005 HBLA für Kunstgestaltung Herbststraße, 1160 Wien
2005 maturiert mit sehr gutem Erfolg in Metallbearbeitung

Studienverlauf

10.2005 – 12.2011 Diplomstudium der Kultur- und Sozialanthropologie
(Universität Wien)
Titel der Diplomarbeit:
„Im Warteraum bi-kultureller Erfahrungen.
Eine Identitätsfindung durch biographische Prozesse“

Studienschwerpunkt

Medical Anthropology / Ethnomedizin

Berufserfahrungen

2009 – 2011 Hostess bei Agentur *Cinnamon*, Wien
2010 – 2011 Office-Assistentin der NLP-Akademie bei René Otto Knor;
Wien

2010 – 2011 Mitarbeiterin/Verkaufsassistentin des Vitamininstitutes *nivalo*,
Wien

Weiterbildungen / Publikationen

- 11.2008: Mitarbeit bei „Aqua Anthropos“(1. Europäische Quellwasserkonferenz) im Zuge eines Seminares bei Ao. Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser, Wien
- 02.2009 – 6.2009: Auslandssemester in Thessaloniki (Griechenland), 20-stündiger Griechischkurs (B1) an der *Aristotele University of Thessaloniki*. Abschlussnote: 8 (Sehr gut)
06. 2010: Abschluss des NLP-Practitioner-Lehrganges (inkl. Internationalem Zertifikat nach INLPTA) der NLP-Akademie unter der Leitung von Herrn René Otto Knor
- 04.2010: Publikation „Forschungsprojekt Asyl und Gesundheit“ UNI Wien:
<http://www.univie.ac.at/ierm/index.php?page=forschungsprojekt-asyl-und-gesundheit>
10. 2010: i-HEALTH-Starterprogramm-Intensivseminar
Grundausbildung Therapie plus, in Würzburg (Deutschland)
- Ab 10.2010: Ausbildung im orientalischen Tanz (*Bellydance*) bei den internationalen KünstlerInnen Nelly und Alexandros in den OranDance-Studios
- 11.2011: Abschluss des NLP-Master-Lehrganges (inkl. Internationalem Zertifikat nach INLPTA) der NLP-Akademie unter der Leitung von Herrn René Otto Knor