

# Integration pränataler Entwicklungs- begleitung und psychokultureller Gestaltung der Elternschaft

Modellbildung aus kulturpsychologischer  
und interkultureller Perspektive

---

*E. Schmücker-van Assem*

Berlin

## **Abstract**

The subject of this contribution is the connection between necessities and possibilities of prenatal development and psycho-social and -cultural conditions of parenthood viewed from intercultural perspective. Exemplarily, out of several cultures socio-cultural possibilities of parental integration, cultural-psychological ways of dealing with the transition to parental identity, as well as possibilities of accompanying prenatal development and individual cultural-specific forms of relation to the unborn child as a developing personality shall be presented with regard to different levels of communication, forms of interaction and therapeutical methods.

This approach tries to stimulate more consciousness of the own cultural “roots” and awareness of the messages transferred on several levels from one generation to the other, to reflect them, especially, to open up intercultural perspectives and existent cultural-historical relations.

## **Zusammenfassung**

Die Arbeit greift den Zusammenhang von pränatalen Entwicklungsnotwendigkeiten und den psychosozialen und kulturellen Bedin-

---

Correspondence to: Dr. Edeltraut Schmücker-van Assem, Klinische Psychologin / Psychotherapeutin BDP, Herderstr. 16a, 10625 Berlin, Germany, Tel. (030) 3126509

Vortrag auf der 4. Arbeitstagung der ISPPM „Die pränatale Beziehung und die elterliche Individuation“, Heidelberg, 2.–4. 10. 1992.

gungen von Elternschaft aus interkultureller Perspektive auf. Unter Einbeziehung von Kommunikationsebenen, Interaktionsformen und therapeutischen Methoden in verschiedenen Kulturen (exemplarisch) sollen sowohl sozio-kulturelle Einbettungsmöglichkeiten für Eltern, Wege der kulturpsychologischen Übergangsgestaltung zur Elternidentität als auch Möglichkeiten pränataler Entwicklungsförderung sowie individuelle kulturspezifische Wege zur Beziehungsaufnahme zum ungeborenen Kind als spezifische Persönlichkeit, dargestellt werden.

Das Anliegen des Beitrags ist dabei, auch in diesem Kulturraum mehr Bewußtsein für die eigenen kulturellen „Roots“ und Botschaften, die von einer Generation zur anderen auf verschiedenen Ebenen weitervermittelt werden, zu stimulieren und zu reflektieren, insbesondere um interkulturelle Perspektiven zu öffnen und kulturgeschichtlich bestehende Beziehungen aufzudecken.

\*

Die letzten zwanzig Jahre der wissenschaftlichen Forschung verschiedener Disziplinen im Bereich der pränatalen Entwicklung brachten uns eine Flut von Beiträgen und Erkenntnissen über Prozesse und Zusammenhänge pränataler Entwicklung, Schwangerschaft und Geburt. Dieser äußerst wichtige Prozeß erweckte mehr und mehr, wenn auch noch in der Anwendung mit allzuwenig Konsequenzen, Bewußtsein sowohl in der Fachwelt wie in der Alltagskultur über die grundlegende Bedeutung pränataler Prozesse und Geburtsgestaltung für den gesamten weiteren Lebensverlauf.

Gerade in dieser ersten Phase unseres Lebens, besonders in der sensiblen Phase, in den ersten drei vorgeburtlichen Lebensmonaten, sind wir empfänglich für alle Einflüsse unseres Lebensmilieus, die der genetisch-kulturellen Einflüsse z.B. kulturspezifische Körperrhythmen, genetische Dispositionen, die der Gebärmutter, die von außen kommenden Einflüsse unseres ökologischen Lebensfeldes, unserer sozio-kulturellen Umwelt mit deren Reize und Botschaften sowie die der Eltern und Bezugspersonen, die uns ihre Lebensbilder, Haltungen und Gefühle übermitteln.

All dies bildet die Basis für unsere Lebenswelt, auf die wir bereits vor unserer Geburt reagieren.

Die ersten Reaktionen und unsere eigenen Tendenzen, die wir unter all diesen Einflüssen entwickeln, bilden unsere ersten Lebenszyklen, ein Modell an dem wir uns lebenslänglich orientieren, auf das wir immer wieder in existentiellen Situationen zurückfallen. Eine Phase also, die von existentieller Bedeutung für unser Leben ist.

Schauen wir uns dies aus der Perspektive der Eltern und Bezugspersonen an. Schwangerschaft und Geburt stellen für die Frau eine Phase komprimierter Erfahrungen dar, verbunden mit verschiedenen Erlebnis- und Bewußtseinszuständen, die in unserer alltäglichen westlich-rationalisierten und rational orientierten Zivilisation wenig Raum erhalten.

In der Zeit der Schwangerschaft verändern sich nicht nur Körperbild und -erleben der Frau, wie uns Dores Beckord (1983) aufzeigen konnte, sondern intensivieren sich Erfahrungen, z.B. durch veränderte Wahrnehmungen, intensivierte Emotionalität, veränderte psychische und physische Bedürfnisse, besondere Traumerfahrungen, Erinnerungen, physiologische Zustandsveränderungen etc. Die werdende Mutter erfährt Veränderungen in ihrem Körper- und damit verbunden in ihrem Bewußtseinszustand, die für sie als sehr eingreifend erfahren werden können, vor allem, wenn sie auf solche Prozesse nicht vorbereitet war und sie nicht sozial und kulturell integrieren kann, z.B. sie nicht in ihrem Alltag vermitteln kann, sie nicht ihre Bilder, Träume und Erfahrungen in bezug zu sich, ihrer Umwelt und ihren Handlungen setzen kann.

In der Zeit der Schwangerschaft gilt die Frau in europäischen Kulturen beispielsweise häufig als überempfindlich in ihren Reaktionen, worauf meist mit verstärkter Rücksicht reagiert wird, was aber so viel heißen kann, sie nicht ganz ernst in ihren Wahrnehmungen zu nehmen. Weniger wird diese Phase als Phase gesteigerter Bewußtheit gesehen, in der die Frau durch ihr „inneres Leben“ sensibilisiert ist für ein bewußteres Erleben ihrer Umwelt, tagtägliche Gewohnheiten und Umgangsformen intensiver in ihrer Auswirkung erlebt, z.B. Beobachtungen der Natur oder in der Kommunikation indirekte Aggressivität, die sich in alltägliche Gewohnheiten im Umgang miteinander entwickelt hat. Ähnlich wie es in interkulturellen Begegnungen der Fall ist, werden Selbstverständlichkeiten bewußter erlebt und in Frage gestellt.

In Kulturen, die sich stärker mit den Zyklen der Natur verbunden fühlen, z.B. in schamanistischen Kulturen, in denen die Gleichwertigkeit und Akzeptanz zwischen allen Lebensformen (Menschen, Tierkulturen, Kräfte der Natur etc.) als Basis für ein ausgewogenes Zusammenleben gesehen wird z.B. bei den Havasupai, einem Stamm der nordamerikanischen indianischen Bevölkerung, sollte die besondere Sensitivität der schwangeren Frau geachtet werden. Die Havasupai erkennen der schwangeren Frau besondere Kräfte, „special power“ zu, z.B. über Naturkräfte. Verschiedene indianische Kulturen bauen präventive Richtlinien für die Beziehung zwischen einer schwangeren Frau und ihrer Umwelt ein, sowohl was die Auswirkungen der Frau auf ihre Mitmenschen betrifft, als auch umgekehrt bezogen auf die Auswirkungen der Umwelt auf die schwangere Frau und besonders auf das ungeborene Kind.

Gladys Reichard (1950) eine Kulturanthropologin, die diese Bezüge bei den Navaho untersucht hat, spricht von einer potentiellen Macht, einer Energie, die sich in der Zeit der Menstruation sowie in der Sexualität und Schwangerschaft intensiviert und die übertragbar ist.

Alice Kehoe (1970) bestätigt dies für verschiedene nordamerikanische indianische Stämme der „Northern Plains“. Beide Frauen beschäftigen sich mit dem weiblichen „Power-Transfer“ und den unterschiedlichen Reaktionen darauf.

Bereits in den Pubertätsriten wird die werdende Frau auf die Veränderungen, die die Menstruation bzw. ihr Zyklus mit sich bringen, vorbereitet. Sie wird in die soziale Gemeinschaft der Frauen aufgenommen, zieht sich in vielen Stämmen zum Fasten, Meditieren und zur inneren Besinnung zurück, z.B. bei den Navaho oder Hopi.

Hier ein Zitat:

„In manchen Nationen fastete sie und erlebte Visionen, die für ihr späteres Leben prophetische Bedeutung hatten. Ganz allgemein muß sie heute noch in dieser Zeit besonders auf ihr Verhalten achten, denn alles was sie hier tut, beeinflußt ihr späteres Leben.“ (Wolf, 1979, S. 37)

Auf die besondere Ausstrahlung, „Odor“ genannt, wird in den Stämmen allerdings unterschiedlich reagiert, während die patrilinearen Papago diese Kraft als sehr gefährlich und bedrohlich erleben und die Frau sich in ihrem Zyklus aus diesem Grunde isolieren muß, wird in anderen Stämmen, die Periode des Rückzugs der Frau zur Kultivierung ihrer „Träume“, ihrer seherischen spirituellen Kräfte gesucht z.B. bei den matrilinearen Navaho. In einer auf die männliche Macht konzentrierten Kultur kann das Innehaben nicht kontrollierbarer weiblicher Kräfte, die unmittelbar in Zusammenhang zu den Naturkräften, der Ausstrahlung des Mondes stehen, als Bedrohung für die soziale Ordnung erfahren werden. In anderen Kulturen hingegen basiert die sozio-kulturelle Ordnung eben auf diesem Kräftegleichgewicht.

Ich zitiere:

„Deine intuitiven Kräfte sind am stärksten, wenn du in deinem Mond bist, weil du dich da reinigst und das Alte geht. Du gehst während dieser Zeit in die Moon Lodge und dort tust du, was du gerne tun willst. Deine Schwester kümmert sich um deine Kinder. Du kochst nicht für einen Mann, weil du alle Lebensenergie aus der Nahrung nimmst und in dich selbst aufnimmst, denn du hast eine ungeheure Kraft der Anziehung (drawing power). Deshalb lassen sich auch Mediziner nicht von dir berühren, weil du ihnen Macht und Energie nimmst ...“

Die Frauen träumen in den Moon Lodges und als erstes am Morgen, solange der Traum noch frisch im Gedächtnis war, mußten sie zu einem/r Mediziner/frau oder dem Führer des Dorfes gehen und ihn erzählen, denn diese Träume leiteten die Leute.“ (Oh Shinnah zit. nach Wolf, 1979, S. 40)

Die Periode der körperlich-psychischen Reinigung und Transformation bedarf also der sozialen Unterstützung und Akzeptanz der Frau, will diese, die durch das Zurückziehen und teilweise Fasten verstärkt freigesetzten spirituellen Kräfte, ihre Inspirationen und Kreativität entfalten und in die Gemeinschaft einbringen können. Ebenso wie die Schwangerschaft stellt die Menstruation, als Symbol des Übergangs zur Frauwerdung, eine Zeit der intensivierten Selbst- und Fremdwahrnehmung dar, eine Phase des nicht alltäglichen Bewußtseins, die für das eigene psychosomatische Gleichgewicht eine soziale, rituelle und kulturelle Einbettung und Getragenheit benötigt, z.B. in indianischen Kulturen von Frauengemeinschaften.

Nun haben wir uns als moderne westlich orientierte Frauen längst von Menstruationshütten emanzipiert und alte abergläubische Glaubensvorstellungen überwunden. Aber an welchen Modellen orientieren wir uns heute?

Gudrun Gauda (1990) konnte in ihrer Untersuchung zeigen, daß es sich als Problem für junge Eltern herausstellt, an welchen der vielfältigen Konzepte sie sich orientieren können. Es stehen viele Modelle zur Verfügung, aber welchen Leitbildern vertrauen werdende Eltern und nach welchen Gesichtspunkten?



Mit dem Verlust von traditionellen Strukturen haben wir auch unser Bewußtsein kultureller Wurzeln, kulturspezifischer Symbole, ritueller Handlungsformen und damit meist unser kulturelles Selbstbewußtsein aufgegeben. Darin sehe ich ein nicht zu unterschätzendes Problem der Entfremdung von unseren „Roots“, von tradierten Veränderungs- und Problemlösungsmethoden, von kulturellen Bildern, Metaphern und Imaginationen, die von einer Generation zur anderen weitervermittelt werden. Wo dies nicht mehr bewußt gepflegt wird in symbolisch-rituellen und sozialen Handlungsformen bzw. durch die Kultivierung verschiedener Bewußtseinszustände wie visionäre Erfahrungen eigener Vorfahren und Lebensbilder, werden eigene, gerade in der Zeit der Schwangerschaft und Geburt aktivierte Bilder, Träume und Imaginationen nicht mehr verstanden und integriert. Im Gegenteil, in einer auf Rationalisierung orientierten Gesellschaft, wie die unsere, bleibt wenig Raum für sensitive körperliche Wahrnehmungskapazitäten, für die Kultivierung unserer Sinnesmodalitäten, unserer intuitiven, eher weiblich erfahrenen Fähigkeiten, weder für die Frau noch für den Mann. So ist es für mich keineswegs erstaunlich, daß wir uns als Frauen von unseren eigenen Imaginationen, Bildern, transformatorischen Kräften z.B. wie sie in der Zeit der Schwangerschaft freigesetzt werden können, eher bedroht fühlen können. Eigene Symbole, die von einer Generation zur anderen weitervermittelt werden, in Träumen und Bildern auftauchen, nicht kulturell (wieder)erkannt und verstanden werden, wirken dann beängstigend, da sie nicht zugeordnet werden können.

Die Konsequenzen der Akkulturation, der Entfremdung von der eigenen kulturellen Herkunft, wie wir sie in der zweiten, dritten oder späteren Generation vorfinden können, habe ich in meiner klinisch-psychotherapeutischen Tätigkeit in der Begegnung mit Emigranten verschiedenster Herkunft kennengelernt. Dabei zeigte sich, daß, werden kulturelle Umgangsformen und Symbole aufgrund der Entfremdung von der eigenen Kultur, lediglich unbewußt tradiert, dies zur Desintegration von Körpererfahrungen, Körpersprache, Bewußtseins-ebenen und Kommunikationsformen der verschiedenen Bewußtseinszustände und der verbalen Sprache führt. Besonders auffallend zeigte es sich für mich bei dieser Desintegration, daß durch die Entfremdung von der eigenen Natur- und Kulturgeschichte auch kultureigene Konfliktlösungsmodelle verloren gehen und mit einem Mangel an Ausdrucks- und Integrationsmöglichkeiten verbunden sind, was zu psychosomatischen Spannungen und Krankheitserscheinungen führen kann. Insofern erachte ich die Rekonstruktion kulturspezifischer Muster, die sich in Bildern, Imaginationen, im Traum, im Verhalten, Ausdruck und der Kommunikation äußern, als besonders bedeutungsvoll.

Ein Beispiel möchte ich aus der Rekonstruktion meiner eigenen Familiengeschichte, in der jüdische und „Zigeunervorfahren“ von slawisch-germanischen verdeckt und verdrängt wurden, darstellen. Von Kindheit an wurde ich in meinen Imaginationen und Träumen von Wölfen fasziniert und verfolgt, wobei dies eine Verbindung zu meiner Mutter darstellte, die ihrerseits eine Faszination für diese Tiere ausdrückte. In meiner therapeutischen Ausbildung bei meinem Lehrer, Prof. Ronald Chavers, der selbst schwarzer Amerikaner, afro-indianischer Herkunft ist, lernte ich meine „roots“, meine Bilder auch kulturell verstehen.

Die Wölfe stellen bei den „Zigeunern“ einen seit Jahrhunderte sie begleitenden Beschützer dar, konkret wie symbolisch.

Ich zitiere:

„Der Wolf ist das Symbol für Kraft, Gerechtigkeit und Ehre, dem sich die Zigeuner, wie auch Indianer, in animalischen Ausdrucksformen anzupassen versuchen.“ (Derlon, 1978, S. 31)

Im friedlichen Miteinander zwischen Pferd, Wolf und Mensch, begleiten und beschützen die Wölfe die Karavane.

Unter dem Einfluß der therapeutisch-kulturellen Aufarbeitung und kreativen Darstellung meiner Symbole im Tanz veränderten sich meine Träume vom verfolgt werden durch die Wölfe, zum nicht weglaufen können von der mich begleitenden Wolfsgemeinschaft, zum kämpfen und ringen können mit ihnen, wobei mich ein Wolf auslachte, mich angrinste und meinte: „Du kannst mich nicht töten!“ – bis hin zu meiner letzten Traumerfahrung, in der ich ein bedrohtes Wolfskind beschützte und annahm – mich selbst, mein Kind?

Damit möchte ich mich auf die Soziologin Marianne Krüll (1990) beziehen, die in ihrer Arbeit das Fehlen einer positiven Geburtskultur mit unserem Problem der fehlenden Tiefenkommunikation mit dem Kind in uns selbst anspricht.

Für sie ist es eine Frage der Kultur, inwieweit Eltern durch ihre eigene Sozialisation gelernt haben, ihrem Kind ein sensitiv-erotisches Basisgefühl zu vermitteln, inwieweit sie sich ein Bild, eine Vision in der Schwangerschaft von ihrem Kind bilden können, anstatt auf technische Visualisierungsmöglichkeiten angewiesen zu sein. Einen Zugang der Kommunikation mit dem vorgeburtlichen Kind sieht sie über den Weg zu dem Kind in uns selbst.

Wir können ihr zufolge mit den sinnlichen (Körper-) Empfindungen unserer Vergangenheit schwingen, um uns an unser jüngeres „Ich“ zu erinnern und es zu integrieren, das Kind, das wir einmal waren, wieder zu erkennen.

Diese Ebene der Kommunikation, von ihr Tiefenkommunikation genannt, findet für sie auf der Ebene des nicht-sprachlichen Schwingens miteinander statt, zu vergleichen mit einer wechselseitigen Trance.

Wie ich in meiner Dissertation auszuarbeiten versucht habe, kommt es bereits pränatal zu einer Verknüpfung zwischen körperlichen Sinneswahrnehmungen und der Zusammensetzung dieser ersten Reize, Sensationen, Stimulanzen, Eindrücke zu inneren Bildern und Vorstellungen, die eine Grundlage für die postnatale Perzeption, für unsere späteren Wahrnehmungstendenzen und Bildformung über unsere Umwelt darstellen (vgl. Raskovsky, 1973; Krüll, 1990; Schmücker-van Assem, 1991). Diese ersten Erfahrungen, vor allem die Art und Weise, wie wir als Neugeborenes empfangen wurden, äußern sich in einer Grundhaltung zum Leben, zu neuen Erfahrungen kulturell und interkulturell, da die Vermittlung von Sensitivität als Basis für empathische Fähigkeiten, fürs Einfühlen in andere Lebensformen und Lebewesen der Natur und verschiedener Kulturen zu verstehen ist. Ob und in welcher Weise auf dieser Ebene Kommunikation gepflegt wird, ist m.E. kulturspezifisch z.B. bei den Senois Malaysiens durch Traumkommunikation und eine Traumkultur oder durch spezifische Tanz- und Bewegungsrhythmen, durch Chanting oder Musik u.a.

Um auf mein Wolfbeispiel zurückzukommen, möchte ich den Modellcharakter solcher Bilder am Beispiel des Traumbewußtseins der Ojibwa aufzeigen.

Ich zitiere:

“Mrs. Wilson dreamt of a she-wolf. She looked like a human person, but she had the voice of a wolf. She told me I would have five children (which she did). She licked my hand and said she would help me (in childbirth).” (Landes, 1937, S. 140)

Diese Vision der Wölfin verleiht der Ojibwa-Frau Zuversicht für ihre Geburtsvorbereitung und Kraft während des Gebärens. Indem jede Ojibwa-Frau über ihre besondere Traumvision verfügen kann, findet sie darin ein Vorbild für ihre Geburt, an dem sie sich orientieren kann. Der Traum vermittelt ihr ein Bild darüber, wie sie durch ihren Geburtsprozeß gehen kann. Ruth Landes gibt Träume von Ojibwa-Frauen über die Gebärkraft einer Stute, einer Hündin und Kuh wieder, mit der eine Frau über den Traum „gesegnet“ werden könne (vgl. a.a.O., S. 140). Bei der Wahl der Hebamme sollte sich die Ojibwa-Frau ebenfalls durch ihre Träume leiten lassen.

Im Zuge der Orientierung unserer Zivilisation auf die Entwicklung „höherer Wissensformen“, die die Natur und natürliche Entwicklungszyklen zu beherrschen versuchen, vernachlässigen wir die Schulung der körperlich-energetischen Ausdrucksformen, der Transformation verschiedener Körper- und Bewußtseinszustände sowie die Pflege von sozio-kulturellen und rituellen Strukturen, die die Eltern und das Neugeborene aufnehmen und integrieren können. Die Entfremdung von unseren Wurzeln sehe ich insofern doppelt: ontogenetisch vor unserer vorgeburtlichen und Geburtsgeschichte, phylogenetisch vor unserer Natur- und Kulturgeschichte. Wollen wir ökologisch und interkulturell nicht nur Überleben sondern auch zusammenleben, führt uns m.E. unser Weg über eine Rück-Besinnung auf unsere individuelle, kulturelle und interkulturelle Geschichte, anstatt eine Mystifizierung und Verfälschung, wie sie heute in Deutschland in schlimmstem Maße durch das Aufleben nationalsozialistischer Bewegungen und deren Duldung geschieht, zuzulassen.

Um Möglichkeiten der Integration von pränataler Entwicklungsbegleitung und psychokultureller Gestaltung aufzuzeigen, möchte ich an dieser Stelle noch einige Beispiele dafür aus dem nordamerikanischen Kulturraum einbringen.

Schamanistische Kulturen nordamerikanischer indianischer Stämme erkennen und reagieren auf den Modellcharakter aller pränatalen Eindrücke und Erfahrungen, die das Kind von Konzeption an im Mutterleib erlebt.

In den Stämmen der von mir untersuchten Kulturen der Ojibwa, Blackfoot, Gros Ventre, Pawnee, Havasupai, Hopi, Zuni, Navaho, Papago, Tarahumara, wird **Entwicklung** als Prozeß verstanden, nach dem jedes Individuum von Konzeption an die Stimulanz und Gestaltung seiner Umwelt benötigt, um sein Entwicklungspotential und seine Kapazitäten zu entfalten.

Jedes Lebewesen verfügt dem Ansatz nach über eigene Formen des Bewußtseins und der Mensch von der Konzeption an über verschiedene Bewußtseinszustände.

Dem Persönlichkeitsbegriff der Ojibwa folgend, verfügt jede Person (dies können auch nicht-menschliche Personen z.B. Traumbesucher oder Tiere sein)

über einen Körper, eine Seele und einen Schatten, wobei Seele und Schatten verschiedenen Bewußtseinszuständen zugeordnet sind.

Der Begriff „Seele“ entspricht hier nicht dem christlichen Verständnis, sondern bedeutet im Sinnzusammenhang der Ojibwa und anderer Stämme, eine Wirkungskraft, eine Stimulanz, im Menschen (sowie in anderen Lebewesen), die für die psychische und somatische Vitalität sorgt. Die verschiedenen psychischen, geistigen und körpersensitiven Kräfte stehen miteinander in Wechselwirkung, z.B. ego-souls für psychische Zustände, life-souls für die körperliche und Organ-Anregung oder die „free-soul“, bzw. der Schatten, der vor allem während der Traumphase oder in erweiterten Bewußtseinszuständen aktiv ist.

Die Fähigkeit, Mitteilungen und Botschaften aus Zuständen gesteigerter Bewußtheit zu verstehen, wird in schamanistischen Kulturen erlernt und kulturell gefördert. Bei den Ojibwa wird von Kindheit an die Entwicklung einer eigenen, zu der spezifischen Persönlichkeit passenden, **Lebensvision** durch Fasten und Träumen gefördert und begleitet.

Die kulturelle Begleitung und Stimulanz ist dabei auf die Entwicklungsmöglichkeiten jedes Individuums von Konzeption an abgestimmt. Dabei können wir von einem Modell für pränatale Kommunikation ausgehen, nach dem das prä- und perinatale Kind, seinem Bewußtseinszustand entsprechend, Einflüsse und Informationen seiner Umwelt aufnimmt, sich seiner Umwelt mitteilen und Einfluß auf sie ausüben kann.

Die Ojibwa achten ebenso wie die anderen Stämme darauf, welche Eindrücke und Einflüsse auf das Kind prä-, peri- und postnatal wirken und strukturieren die Umwelt entsprechend.

Ich zitiere:

“... the Parry Islanders thought that its (the baby) soul and shadow were extremely active, conscious of many things that were hidden from adult eyes. Objects that its parents could not see caused it to smile or laugh, brought to it pleasure or pain. Shadows (udjibbom) from the world around, especially shadows of animals, visited it continually; and its own shadow, attached to its body by only slender bonds, wandered far and wide over the earth, gathering experience and knowledge. During this early period of its existence the baby needed special protection lest its soul and shadow should permanently dissociate themselves and its body waste away and die. No one should carelessly push aside its hammock, or throw hats and other objects on the cradle in which it lay. No one should ask it questions, although parents and friends might explain everything around it and give it instruction and warning.” (Jeness, 1935, S. 90f.)

Die Erkenntnisse der Ojibwa bestätigen die prä- und perinatale Psychologie darin, daß das Neugeborene sich den größten Teil im hypnagogischen Bewußtseinszustand befindet und sich darin eine Prävision über seine Umwelt formt; wie sie es ausdrücken, setzt das Ungeborene in diesem Bewußtseinszustand Eindrücke und Bilder aus seiner Umgebung zu Vorstellungen über seine Umwelt zusammen.

Um das Konzept zu verdeutlichen: Seele und Schatten des Kindes kommunizieren den Ojibwa zufolge mit der Umwelt, aber die Entwicklung der Sensitivität (des Schattens) stellt die Basis für die Erkenntnisfähigkeit des Kindes dar. Die Sinneswahrnehmung, als Empfindung, die noch nicht kognitiv eingeordnet



worden ist, wird von den Ojibwa als Basis für weitere perzeptive Fähigkeiten geschützt und gepflegt.

“A baby’s shadow is peculiarly sensitive and needs the most careful consideration . . . As soon as a child is born its shadow wanders over the earth observing many things. That is why the child appears to lie dormant at this period and to learn nothing. Actually it learns a great deal. for often you will observe it smile or laugh at something that is invisible to you yourself; its shadow, becoming aware of something, has enlightened the soul. So the Indian mother solicitously protects the shadow and soul of her baby by tying various objects to its cradle . . .” (Jenness, 1935, S. 19f.)

Solange das Kind prä- und perinatal noch nicht motorisch flexibel und mobil ist, es seine Umwelt noch nicht selbst auf eigenen Füßen kennenlernen kann, tut es dies scheinbar um so stärker über seine innere Bildformung, in die alle Reize, Wahrnehmungen und Einflüsse von innen und außen mit einfließen (Imprints), aus dem hypnagogischen Bewußtsein sowie Traum- und Wachzustand.

Nach den Ojibwa verfügt das Kind sowohl über ein vorgeburtliches Bewußtsein, kann seine Aufmerksamkeit prä- und perinatal richten, z.B. kann das Kind in der embryonalen Phase seine Mutter vor schlechten Einflüssen warnen, und befindet sich in außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, das heißt seine ‘free-soul’ bzw. sein Schatten kommuniziert im hypnagogischen und Traumbewußtsein mit seiner Umwelt.

„Außergewöhnlicher“ Bewußtseinszustand ist hier ein kaum passender Begriff, da dies der vorwiegende Bewußtseinszustand des prä- und perinatalen Kindes darstellt. Will die Mutter oder eine Bezugsperson mit dem Kind kommunizieren, impliziert dies ihre Fähigkeit auf verschiedene Bewußtseinszustände einzugehen.

Wenn ein Neugeborenes permanent schreit, sehen die Ojibwa dies als einen Versuch etwas zu sagen. Falls die Eltern die Botschaft des Kindes nicht verstehen, rufen sie jemanden, der dazu fähig ist, z.B. einen Schamanen oder jemand mit schamanistischen Fähigkeiten. Erst wenn jemand das Kind in seiner Aussage versteht, beispielsweise den Namen, den es versucht auszudrücken, höre es auf zu schreien.

Die Mutter und Bezugsperson kommunizieren nicht nur aus ihrem Lebensbild heraus, sondern sehen sich von der Konzeption des Kindes an, als verantwortlich für eine aktive Begleitung und Vorbereitung des Kindes auf sein nachgeburtliches Leben.

Hierzu ein Zitat:

“A child required the tenderest care even before it saw the light of day. Both before and after it was born the mother talked to it, teaching its soul and shadow such information as the habits of the animals it would encounter as it grew up.” (Jenness, 1935, S. 90)

Damit bin ich zu einer der bedeutendsten elterlichen Begleitungsformen gekommen, den von uns als Tabus bezeichneten Beziehungsstrukturen. Da aus schamanistischer Sicht alles in der Umwelt des Kindes als Vorbild dienen kann, an denen sich das prä- und perinatale Kind orientieren kann, obliegt es den Eltern, zwischen günstigen und schädlichen Einflüssen zu differenzieren und sie dem Lebensalter des vorgeburtlichen Kindes entsprechend zu selektieren.

### Ein Beispiel:

A father, when hunting, should kill his quarry outright, for if he merely wounded it, the sensitive shadow of his baby might suffer in sympathy with the animal's shadow. Because such a misfortune was not always avoidable the Parry Islanders contrived definite remedies for the baby, a decoction of Princess Pine, or of groundhog bones crushed in water ... (Jenness, 1935, S. 91f.)

Dabei werden die Eltern als Mittler für das Kind verstanden, von deren Verarbeitung der Einflüsse es mit abhängig ist, ob es zu schädigenden Einflüssen kommt. Mit anderen Worten: es ist weniger entscheidend, welchen Umwelteinflüssen eine schwangere Frau begegnet, als vielmehr, ob und wie sie diese Bezüge verarbeitet. Unter Verarbeitung verstehe ich hier eine imaginative Verarbeitung, d.h. wie sie die Bilder der Umwelt, deren Bewertungen zu ihrem Kind im Mutterleib erlebt und wie sie dies mit dem Kind verbindet.

Bei den Navaho beispielsweise, ist das Zuschauen oder Teilnehmen von werdenden Eltern an den rituellen Kampfhandlungen des „Enemy Way Rituals“ unter Tabu gestellt. Das symbolische Töten ist sowohl für den Mann wie für die Frau zu meiden, da die wahrgenommenen Images sich auf ihr pränatales Kind übertragen würden.

“This seems to be based upon the belief that, if a warrior's wife be pregnant and he look upon a dead person, the child in the womb will take on the form or characteristics of the dead person. Hence, the popular expression bi'ixté or biixté 'it looks like that', and this expression implies reference to some transgression during the period of pregnancy. This implication is that the peculiarity is transmitted by the father to the child in the mother's womb. Hence, both parents should avoid a corpse or skeleton to preclude a possible necessity of Enemy Way for their offspring.” (Haile, 1938, S. 58f.)

Alles was die Eltern über ihre Sinneswahrnehmungen, ihr Essen und über Kontakte aufnehmen, betrifft insofern ihr vorgeburtliches Kind. Es erfährt den Kontakt, lernt von dem Erscheinungsbild den Charakteristiken seiner Umwelt und sollte hierbei bereits vor der Geburt als sich entwickelnde Persönlichkeit von seinen Eltern begleitet werden.

Nun möchte ich auf unser heutiges europäisches Problem der Orientierung an Konzepten zurückkommen. Auf die Frage, ob wir von einer optimalen Geburtsvorbereitungs- und Begleitungsmethode ausgehen können.

Die Tabus der indianischen Kulturen mögen sehr idealistisch klingen, aber vertiefen wir uns in die Verhaltensregeln, stellen wir fest, daß es sich um Metapher handelt, um Modelle, die auf Beziehungszusammenhänge reagieren und in ihren Bildern bereits therapeutische Möglichkeiten im Falle von Zuwiderhandlungen enthalten.

### Ein Beispiel der Navaho:

“When a child is sick because its father saw a dead fish or coyote while the mother was pregnant you make images for it. The fish image is made from the root of a water plant. For the coyote, corn meal of a certain kind is used. The ceremony for the curing by the fish image is called Fish Prayer Stick, and for the coyote, Coyote Chant Mush Figurine. By making this image the animal is made alive again and the baby will also be kept alive. –

AY's father sings the ceremony where figures of animals are made to cure a baby who is sick because its mother saw a dead animal when she was pregnant." (Bailey, 1950, S. 34f.)

Das verletzte Image wird in symbolisch-ritueller Form wieder „lebendig gemacht“, sei es durch eine figürliche Darstellung oder durch rituellen Gesang. Hierin liegt die Transformation des Images und des Problems.

Erfolgte die Schädigung durch das **Sehen** eines Objektes oder Lebewesens, so wird die Transformation auch auf visueller Ebene gestaltet. Vor allem setzt eine Therapie an dem Bewußtseinszustand an, in dem eine Person sich befindet, nämlich dem präverbalen Stadium, in dem der Säugling die Welt durch sehen und tasten erkundet. Ein Fisch- oder Coyotenimage stellt entsprechend eine adäquate Kommunikationsform und ein Heilungssymbol dar.

Mit der Herstellung des **Images** soll die getötete bzw. verletzte Imagination des Kindes wohl wieder geheilt werden. Vor allem geht das therapeutische Ritual auf die Tendenz des Säuglings (und im nachhinein auf die des vorgeburtlichen Kindes) zur Identifikation mit den Gestalten seiner Umwelt ein.

Ich kann an dieser Stelle nicht die mannigfaltigen Beispiele der dialektischen Gestaltung zwischen präventiven Richtlinien im Sinne von Modellen, an denen sich die Eltern orientieren können und den therapeutischen Möglichkeiten, die im Falle von Schädigungen bzw. negativen Einflüssen zur Verfügung stehen, erklären.

Was ich jedoch mit meinem Beitrag verdeutlichen möchte, ist das in den tradierten Modellen kulturspezifische Orientierungsmodelle für die Begleitung von Eltern und vorgeburtlichem Kind und deren sozio-kultureller Integration enthalten sind, die auch von den traditionellen Kulturen nicht als reine Verbote gehandhabt werden, sondern als Hinweis auf bestehende Entwicklungszusammenhänge.

Die Art und Weise der Auseinandersetzung erfolgt individuell durch die jeweilige Mutter und den Vater. Wählt ein Vater oder eine Mutter bewußt entgegen eines Tabus z.B. an dem Ritual des „Night Chant“ teilzunehmen, erfordert dies jedoch eine Reaktion, eine Verarbeitung der Einflüsse, denen das Kind im Mutterleib ausgesetzt wurde:

“The wife of the man chosen to sing the Night Chant was pregnant and the people who chose him doubted that he would officiate, for they said his seeing the sandpainting might cause the child's death. The singer himself was so sure of his power that he sang the chant. He said he would shield the child by administering, shortly after its birth, a mixture in water of all the sands used in the painting. The pregnancy was not believed to have any adverse effect on the patient or any participants of the chant. A male chanter . . . told me that a woman chanter, even if pregnant, may sing her chant, for she will recite a particular prayer to protect her child.” (Reichard, 1950, S. 173f.)

Als bedeutungsvoll erachte ich, daß das, was die Mutter in ihrer Schwangerschaft gesehen, gehört und das Kind im Mutterleib sozusagen „gefiltert“ aufgenommen hat, für das Kind nachgeburtlich sichtbar, greifbar und so verständlich gemacht wird. Auf diese Weise erhält das Kind die Möglichkeit, seine vorgeburtlichen Erfahrungen nach der Geburt erneut oder in veränderter Form zu spüren, zu erleben und wiederzuerkennen. Einflüsse, die auf es gewirkt haben, werden

nun bewußt vermittelt. Man könnte sagen, das Kind wird in die Welt bzw. Kultur eingeführt; indem man es begreifen läßt, was pränatal auf es eingewirkt hat.

Andererseits stellen die Bilder und Metaphern hier eine Realität dar, auf die sich Eltern, Kind und Stamm beziehen können, ob in materialisierter Form z.B. im Sandpainting Ritual gemalt, in Design oder ob in immaterieller Form, durch Visionen und Traumerfahrungen.

Sie bieten ein kulturspezifisches Modell an, auf die sich die Eltern in ihrer Kommunikation mit und Vorbereitung auf das Kind beziehen können. Für die Eltern impliziert dies die Möglichkeit einer bewußten Gestaltung des Übergangs in die Elternschaft, in die sie auf diese Art allmählich hineinwachsen können, wobei sie von der sozialen Gemeinschaft begleitet und getragen werden.

Die Dialektik zwischen diesen Prozessen des Tragens und Getragen werdens, möchte ich am Hopi-Beispiel demonstrieren.

Die Hopi nennen den Platz, an dem die Mutter Erde gebärt, den Platz, wo sie ihre Gebärmutter öffnet, „sipapu“ (vgl. Haeberlin, 1916, S. 21). Die Unterwelt stellt dann den Bauch der Erdmutter dar. In alten Zeiten kamen die Menschen, der Hopi-Mythologie zufolge, durch diese Öffnung auf die Erdoberfläche.

“It is the exit from the underworld, where the house of the sun and the earth-goddess is and where the latter gave birth to the clans of man.” (vgl. Haeberlin, 1916, S. 21)

Die Unterwelt birgt nicht nur den Platz der Toten, sondern auch den der Ungeborenen, dort befindet sich auch das Kiva, der rituelle heilige Platz der Hopi, an dem tagelange Rituale, auch die der Frauengesellschaften stattfinden.

Als Bild, als Metapher, für die Darstellung der pränatalen Entwicklung und des Geburtsprozesses benutzen die Hopi das Wachstum und die Entwicklungsnotwendigkeiten einer Pflanze, die ebenso wie das Ungeborene eine Zeit der Reifung in der Mutter bzw. der Mutter Erde braucht.

Ich zitiere:

“A baby is like a plant that has started to grow from a seed. It must be protected in just the same way. It needs the ten days that were required while the seed was sending the little plant up to the surface of the ground, and the other ten days while the right leaves were forming. For twenty days the sun must not shine on it. Then on the twenty-first day its mother takes it in her arms and, along with her mother or some other woman, carries it out of the house to the edge of the mesa and there prays for its health and happiness. On that day the baby is given its name. ‘This’, he added, ‘is the reason why the windows of a house are covered where a baby has just been born.’” (Collins O’Kane, 1953, S. 235)

Die Phase in der Gebärmutter wird hier symbolisch verlängert. Vor- und nachgeburtliche Zeit fließen ineinander über. Das Haus repräsentiert die Gebärmutter und die Erde, die die Saat „ausbrütet“ und die „Reifung“ des Neugeborenen beherbergt. Symbolisch wiederholt sich der intrauterine Wachstumsprozess: die embryonale Phase der Ausgestaltung des befruchteten Eis und die fetale Wachstumsperiode der Ausformung der Organe.

Auch die Geburt wiederholt sich symbolisch durch die Darbietung des Neugeborenen an die Sonne, die Erde und das soziale Umfeld. Auf diese Weise gestalten die Hopi nicht nur die Begleitung von Kind und Mutter symbolisch-rituell,



sondern auch den psychosomatischen Übergang der Schwangerschafts- und Geburtsphase. Auch für die Mutter bedeutet es eine Übergangsgestaltung. Sie darf ebenfalls bis zum 5. Tag keine Sonne sehen.

Solange das Kind in seiner Wiege liegt, erhält es zwei Maiskolben, die die „corn mother“ repräsentieren und an den Wänden werden Kornmehllinien gemalt. Diese vier Linien an den Innenwänden symbolisieren ein rituelles Haus im konkreten Haus, in welchem das Neugeborene empfangen und eingeladen wird zu bleiben.

“Now I have made a house for you. Now then must you stay there.” (Eggen F., 1950, S. 46)

Mutter und Kind werden in der Zeit von der „god mother“, der Mutter des Vaters versorgt, gebadet, mit Pflanzenpräparaten eingerieben und die Mutter erhält Gelegenheit sich zu regenerieren.

Durch die Geburt wird das Kind zwar in den mütterlichen Clan hineingeboren, aber durch den väterlichen Clan adoptiert, so daß das Neugeborene über eine beträchtliche Anzahl sozialer Verwandter verfügt.

Da ein junges Paar häufig noch bei den Eltern der Frau wohnt, erfährt das Kind von mehreren Seiten Zuwendung und erhält beispielsweise die Brust auch von der Mutters Schwester oder einer nahen Verwandten.

Dorothy Eggen (1943), eine Hopiforscherin:

“At no time was he (the newcomer) as exclusively dependant upon his ‘real’ mother for comfort as is a child in our society; he was even given the breast of his mother’s sister or other close relative in his mother’s absence, if he cried for food. There was always, therefore, a convenient lap within reach when he was sleepy and a convenient breast when he was hungry. The writer has never known a Hopi child who was not approximately as content with his mother’s mother or sisters (or if he had a siblings nurse, very often with her) as with his mother, but of course the caretaker seldom took him far from his source of food supply.” (S. 361f.)

Das Kind erfährt in seiner ursprünglichsten Kommunikationsform, dem Saugen und engen Körperkontakt mit mehreren Bezugspersonen eine soziale Basis für Zuwendung und Vertrauen. Mutter und Kind werden von einer Gemeinschaft getragen.

Am 20. Tag nach der Geburt erscheint die „god mother“ mit Besuchern und Geschenken, um am ganztägigen Aufnahme ritual für Mutter und Kind teilzunehmen.

In der ersten Phase, dem Reinigungsritual der Mutter wird diese von den Frauen konkret und symbolisch rituell gebadet, gesegnet und mit Pflanzenextrakten gepflegt. Die in unterschiedlichen Phasen gegebenen Dampfbäder und warme Sandbetten bewirken eine Entspannung und körperliche Regenerierung der Mutter nach der Geburt. In der zweiten Phase des Rituals erhält das Neugeborene ein rituelles Bad und die Namensgebung für das Baby beginnt.

Die Großmutter reibt Mutter und Kind mit Maismehl ein und „betet“ für sie, wünscht ihnen Kraft und ein gutes Leben. Die übrigen Anwesenden folgen mit jeweils unterschiedlichen Wünschen und einem eigenen Namen für das Kind, je nach eigener Wahrnehmung und Beziehung. Mit einer Linie aus Maismehl

zieht die Großmutter einen symbolischen Weg zur Tür, wodurch alle Anwesenden später zur Sonnenpräsentation gehen.

In dieser wird das Kind nach den dunklen Tagen des Übergangs der sozialen Gemeinschaft, der Natur vor allem Vater Sonne präsentiert und von ihnen angenommen. Die rituelle Begrüßung wird vom Vater des Kindes, der sich zuvor im Kiva in der Mutter Erde vorbereitet hatte, eingeleitet.

Nach der Rückkehr vom Ritual findet ein gemeinsames Essen statt, bei dem dem Neugeborenen zuerst Nahrung angeboten wird (vgl. Schmücker-van Assem, 1991, S. 592 ff).

Jeder Stamm pflegt eigene Formen der Aufnahme von Kind, Mutter und Vater, beispielsweise bei den Papago werden die Eltern und das Kind vom Mediziner in einem symbolischen Kreis, in einer bestimmten Phase des Mond-Sonnenzyklus aufgenommen.

Es ist an dieser Stelle unmöglich, die Variationsbreite der kulturellen Gestaltung zu präsentieren. Der Vater beispielsweise fertigt in einem rituellen Prozeß das Wiegenbrett für den Säugling an.

Während eines Besuches 1980 bei den Pueblos teilte uns ein Trommelbauer seine Art der Kommunikation mit seinem ungeborenen Kind mit: Mit einer großen Trommel vor seinem Bauch, erlebte er während seines Trommelns, in einer Art Trance, den Kontakt zu seinem Kind vor der Geburt, z.B. seinen Herzrhythmus.

Die Namensgebung eines Kindes erhält ebenfalls hohen Stellenwert, da der Name dem Wesen, den Charakteristiken, der Persönlichkeit des Kindes entsprechen muß, denn das Kind kann den Namen auch zurückweisen oder durch ihn in die Irre geleitet werden.

Der Namensgeber wird durch das Namensgebungsritual zu einer Art zweiter Vater. Er verbringt längere Zeit, oft Wochen vorher, damit, den „Spirit“ des Kindes zu „sehen“: „The spirit of every person must be honored with a name, a song and an animal“ (vgl. Johnston, 1982, S. 14).

Ich hoffe abschließend, daß der Bezug zu unserer hiesigen Lebenswelt, zu unserer Natur und unseren Kulturen in meinem Beitrag ersichtlich wurde:

- das pränatale Kind wird auf die spezifische Lebenswelt vorbereitet und wie ein Gast in die neue Welt, zu der die Natur, die Tiere und verschiedene Lebensformen gehören, eingeladen und behutsam eingeführt. Denken wir an unsere heutige Welt, so können wir es auf uns beziehen, indem wir uns das Kind im Mutterleib als kleinen „Ausländer“ vorstellen, das den Schutz, die Vermittlung unserer Kultur und Natur benötigt, um seine Entwicklungsmöglichkeiten entfalten und sich in diese Welt integrieren zu können. Integration bedeutet nicht seine Anpassung, sondern auf die spezifische, bereits pränatal sich entwickelnde Persönlichkeit, die eine eigene Geschichte in sich trägt und über eigene Impulse und Reaktionstendenzen verfügt, auf sie einzugehen und in der Interaktion miteinander zu einer für beide Seiten befruchtenden Begegnung zu kommen.
- Begegnung findet vor allem non-verbal statt, im miteinander sensitiv schwingen, sich mit allen körperlichen Sinnen erspüren unter Einbeziehung verschiedener Bewußtseinszustände.

Nehmen wir schamanistische Modelle als Beispiel, beziehen diese auf unsere konkrete Entwicklungsgeschichte, unsere Natur und Kultur, können wir m.E. neue alte Bezüge ökologisch und interkulturell herstellen, denn noch lebt unsere Natur – und wir leben unter dem Einfluß verschiedenster ethnischer Realitäten.

## Literatur

- Bailey, Flora L. (1950). *Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community; With Comparative Material from Other Navaho Areas*, Peabody Museum of Americ. Archaeology and Ethnology, 12, Cambridge
- Beckord, Dore (1983). *Theorie und Praxis der Körperbildforschung. Mit einer empirischen Untersuchung zum Körpererleben in der Schwangerschaft*. Dissertation Universität Salzburg
- Collins O'Kane, Walter (1953) [1969]. *The Hopis: Portrait of a Desert People*. Norman/USA
- Derlon, Pierre (1978) [1981]. *Die geheime Heilkunst der Zigeuner*. Basel
- Eggan, Dorothy (1943). The General Problem of Hopi Adjustment. *American Anthropologist* 45(3), 357–373
- Eggan, Fred (1950) [1973]. *Social Organization of Western Pueblos*. Chicago, 6. Aufl.
- Gauda, Gudrun (1990). Der Übergang zur Elternschaft. Eine qualitative Analyse der Entwicklung der Mutter- und Vateridentität. Frankfurt am Main
- Haeblerlin, Herman K. (1916). The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians. *Memoirs of the American Anthropological Association* Vol. III, No. 1, Lancaster, PA
- Haile, Berard (1938). *Origin Legend of the Navaho Enemy Way*. New Haven
- Jenness, Diamond (1935). *The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life*. Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada, No. 78, Ottawa
- Johnston, Basil (1982). *Ojibway Ceremonies*. Toronto
- Kehoe, Alice (1970). The Function of Ceremonial Sexual Intercourse Among the Northern Plains Indians. *Plains Anthropologist* Vol. 15, No. 48, 99–103
- Krüll, Marianne (1990) [1990]. *Die Geburt ist nicht der Anfang. Die ersten Kapitel unseres Lebens – neu erzählt*. Stuttgart
- Landes, Ruth (1937). The Ojibwa of Canada. In: Mead, M. (Ed.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York, London, pp. 87–126
- Rascovsky, Arnoldo (1973). Der fötale Psychismus. In: Rascovsky, A. (Hrsg.), *Die vorgeburtliche Entwicklung*. München, pp. 57–87
- Reichard, Gladys Amanda (1950) [1970]. *Navaho Religion. A Study of Symbolism*. Bollingen Series XVIII, Princeton, 2. Aufl.
- Schmücker-van Assem, Edeltraud (1991). *Prä- und perinatale Kommunikation unter kulturpsychologischem Aspekt*. Dissertation Salzburg
- Wolf, Ursula (1979). *Mein Name ist Ich lebe. Indianische Frauen in Nordamerika*. München