34. Ausgabe 2021

Gestalt-Institut
Frankfurt am Main

Gestalt Zeitung



Kultur und Krise

Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung

Die Wiederkehr des Rituals im Alltag

Übergangskrisen

Wissenschaft und Kunst

Hass / Empathie

Gestalt und Politik

Editorial (Detlef Klöckner).....3

Diskurs

Wilhelm Schmid: Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung.....4

Karl-Heinz Kohl: Die Wiederkehr des Rituals im Alltag.....8

Detlef Klöckner: Übergangskrisen.....15

Knut Boeser: Wissenschaft und Kunst.....22

Ahmad Mansour: Woher kommt der Hass?.....28

Praxis

Ahmad Mansour: Einander fremd und doch so nah.....30

Delphine Akoun / Rolf Heinzmann: Gestalttherapie und Politik.....33

Rolf Heinzmann: Kurioses aus Psycholand.....38

Gestalt Zeitung 34. Ausgabe 2021
Jahresschrift des Gestalt-Instituts Frankfurt am Main e.V. (GIF)
Redaktionsteam:
Detlef Klöckner (Redaktion),
Mihrican Özdem (Korrektorat)
Ulrich Lessin (Layout und Satz)
Stefan Lorenz (Titelseitengestaltung)
Herstellung:
BASIS-DRUCK GmbH , Springwall 4, 47051 Duisburg
Tel.: 0203- 9927924
Erscheinungsweise:
Die Gestalt Zeitung erscheint jährlich. Abonnenten erhalten die Zeitschrift automatisch zugesandt. Bestellungen richten Sie bitte an das Sekretariat des GIF. Nutzen Sie hierfür den Bestellcoupon auf der Website des GIF. (Einzelpreis je Heft € 10,-)
Alle Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Nachdrucke sind nur mit schriftlicher Genehmigung und unter Quellenangabe zulässig.
Redaktionsschluss für Beiträge ist jeweils der 10. Oktober, für Anzeigen der 31. Oktober.
Es wird keine Gewähr für unangefragt eingesandte Manuskripte übernommen. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge und Leserbriefe zu kürzen.

Gestalt-Institut Frankfurt (GIF)
Redaktion **Gestalt Zeitung**
Wilhelm-Hauff-Str. 5
60325 Frankfurt am Main

Das Titelbild ist eine von vielen Anstößen und Ideen geformte Collage, deren ursprüngliche Version nicht mehr recherchierbar war. Insofern ist die gezeigte Variation die vorläufige Fassung eines anonymen Serials, dass im Netz und auf unzähligen Smartphones und PCs ständig weiter verändert wird. Wir gehen davon aus, dass keiner von uns oder von uns nicht bekannten Gestaltern Anspruch auf eine Urfassung erhebt und würdigen mit unserer Variante den ersten, unbekannten Geistesblitz in diese Richtung.

Liebe Leserin, lieber Leser,

nein, wir schreiben in diesem Heft nicht über Covid-19 wie das Titelbild suggeriert. Das haben wir uns für nächstes Jahr aufgehoben. Wir wollen nicht den gleichen Fehler machen wie viele Tageszeitungen, Nachrichtensendungen, Mediziner und Politiker, eine Flut von Einschätzungen zu präsentieren, die alle drei Tage bereits wieder überholt sind. Wir möchten aber unbedingt diesen größten gesundheitspolitischen Eingriff seit Gründung der Bundesrepublik mit gebührendem Abstand betrachten und hoffen, dass unsere Analysen dann erhellend und aussagekräftig ausfallen.

Die Mona Lisa unter einer Atemschutzmaske und mit Klopapierrollen im Arm ist eine kulturelle Katastrophe. Nur wenig Stoff vor dem Gesicht genügt und alles, was das Portrait berühmt gemacht hat, ist dahin. Kein hintergründiges Lächeln mehr, kein das Gesicht umflorendes Geheimnis, nur noch Maske. Gibt es ein besseres Beispiel dafür, was verloren geht, wenn die Mimik verdeckt wird? Die westliche Welt hat guten Grund darauf zu bestehen, dass man Menschen ins Gesicht sehen kann, erkennt, wer der Andere ist, sieht, was im Anderen vor sich geht.

Die Corona-Maßnahmen setzen die Debatte um die Verschleierung muslimischer Frauen in der Öffentlichkeit außer Kraft. Mehr noch, es hat sich ein alltägliches Paradox eingestellt. Angesichts manch seltsamem Mund-Nasenschutz wirken verschleierte Muslima hinter ihren schwarzen Seidentüchern nun elegant. Tja, und was sagt uns das? Kulturelle Attribute sind eben etwas Gemachtes, kein Naturzustand. So ändern sich Gewohnheiten, die materielle Welt und die Gewandung der Menschen manchmal schneller als gedacht. Wir werden sehen, wohin die Reise geht, was zukünftig zum öffentlichen Auftritt einer offenen, multiplen Gesellschaft gehören wird, was nur eine vorübergehende Ausstattung und wieder verschwindende Verhaltensmuster sein werden.

Das Leitthema dieses Heftes dreht sich um die Begriffe **Kultur** und **Krise.** Wir nehmen damit zwei Aspekte in den Fokus, die zusammengehören. Kultur ist ein Sammelbegriff für die von Menschen kreierten und etablierten Bedingungen und Dinge des Lebens. Krise verweist darauf, dass kulturelle Entwicklungen historischen Tatsachen und Prozessen unterliegen, die zu Kulturbrüchen und kulturellen Erneuerungen führen können, und dass Kultur keine Einmal-Gestalt ist.

Es ist daher kein Zufall, dass in diesem Heft Texte enthalten sind, die ethnologische Überlegungen zum Thema aufnehmen. Es war und ist die Ethnologie (im Angelsächsischen wird mehr von Kulturanthropologie gesprochen), die uns am umfangreichsten und differenziertesten über die Kulturformen, die unzähligen Lebensunterschiede unterrichtet, die Menschen hervorgebracht haben und in Zukunft hervorbringen werden.

Kultur ist der jeweilige Verständnisrahmen, die spezifische Organisation der Wahrnehmung und Kommunikation, die ästhetische Ausstattung und Beziehungsgestaltung des Lebens, die soziale Gruppen und ihre Sprache unverwechselbar macht. Kultur generiert die kollektive Wirklichkeit, nicht mehr und nicht weniger.

Insofern ist die Gestalttherapie, sind ihre regionalen Besonderheiten und historischen Transformationen auch ein eigener kultureller Kontext. Auf dem 40-jährigen Jubiläum des Gestalt-Instituts Frankfurt am Main (GIF), 2019, haben wir die Entwicklung und Ausrichtung des Instituts illustriert. Mittlerweile liegt der dazu frei gehaltene Vortrag in schriftlicher Fassung vor und kann auf der Website des GIF heruntergeladen werden. Sie finden ihn auf der Startseite unten rechts unter: **Nachlese 40-jähriges GIF-Jubiläum, Jubiläumsvortrag Detlef Klöckner**

Die Gestalttherapie ist über die Dekaden erwachsen geworden, wir glauben nicht mehr an simple Lösungen, aber daran, dass es sich lohnt, auch komplexe Schwierigkeiten anzugehen. Das passt gut zur Situation des Jahres 2020 und der folgenden Monate. Corona, genauer, die Maßnahmen, die zur Bekämpfung der Pandemie getroffen wurden, haben einschneidend in das Alltagsleben eingegriffen und werden weiter zu gravierenden Veränderungen beitragen. Nicht wenige Analysten sprechen davon, dass Corona das fehlende Ereignis war, dass die historische Gestalt der Welt endgültig zum Kippen brachte, eine epochale Wende eingeleitet hat. Wie auch immer der allgemeine Wandel voranschreitet, es sind beunruhigende und anstrengende Zeiten, die viel Energie, Geduld und Disziplin erfordern.

Gerade deshalb: viel Spaß und neue Erkenntnisse beim Lesen! Und, bleiben Sie gesund!

Detlef Klöckner

Das ewige PS: Erfreuen Sie sich nicht als Zweitleser, erwerben Sie die GestaltZeitung: Wir sind als knapp kalkulierende Institutsschrift auf Käufer angewiesen.

Die nächste, die 35. Ausgabe der GestaltZeitung, 2022, hat das Leitthema „Corona und die Folgen"

Einsendeschluss für Artikel, Rezensionen und Leserbriefe ist der 20.09.2021, für Werbeanzeigen der 31.10.2021

Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung[1]

von Wilhelm Schmid

Kann ein Philosoph ernsthaft zu einem solchen Thema etwas beitragen? Noch dazu, wenn es sich um einen Philosophen der Lebenskunst handelt? Denn das weiß doch jeder, dass Lebenskunst das leichte, unbekümmerte Leben ist, gepflegt von Individuen, die nur sich selbst und ihr persönliches Wohlergehen im Sinn haben, und das alles nun also auch noch philosophisch unterstützt!

Aber unter Lebenskunst ist hier nicht das leichte, unbekümmerte Leben zu verstehen, sondern die bewusste, überlegte Lebensführung. Sie ist, wenn sie gewählt wird, mühevoll und kann doch auch eine Quelle der Erfüllung ohnegleichen sein. Lange Zeit im Laufe der abendländischen Geschichte war sie in der Philosophie beheimatet, die diesen Begriff schon in antiker Zeit prägte: *téchnç tou bíou, téchnç perì bíon* im Griechischen, *ars vitae, ars vivendi* im Lateinischen.

Erst die institutionelle Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts leistete Verzicht darauf, zu Gunsten einer Moderne, die mithilfe von Wissenschaft, Technik und freier Wirtschaft alle Lebensprobleme zu lösen versprach; auch in der Hoffnung auf „Systeme", die eine individuelle Lebensführung überflüssig machen würden: Wozu also noch Lebenskunst!

Die mit der Moderne gemachten Erfahrungen haben jedoch gezeigt, dass diese Zeit zwar einige Probleme gelöst, neue aber geschaffen hat, und dass wohl kein „System" einem Menschen Antworten auf seine Lebensfragen geben oder ihm gar die Lebensbewältigung abnehmen kann.

Keineswegs kann nun aber die Philosophie verbindlich sagen, wie das Leben zu leben sei. Und doch kann sie Hilfestellung leisten beim Bemühen um eine bewusste Lebensführung: mit der Klärung und Aufklärung einer Lebenssituation, einer Angst etwa, einer Beunruhigung oder einer Enttäuschung. Als philosophisch gilt seit jeher, in jedem Fall seit Sokrates, die „Was ist"-Frage zu stellen, griechisch *ti éstin, ti pot'éstin*: Was ist das, was ist das eigentlich? Etwa die Frage: Was ist eigentlich Leben? Aber Leben findet immer im Rahmen einer Zeit statt, es ist gebunden an die Bedingungen und Möglichkeiten einer bestimmten Zeit und eines Kulturraumes. Eine Lebenskunst hat zunächst darauf zu antworten. Fragen wir also genauer: Was ist diese Zeit, was ist diese Kultur, in der wir leben?

Was ist „unsere" Kultur?

Es kommt den verschiedensten Menschen ohne weiteres über die Lippen, dass diese Zeit die „moderne Zeit" sei. Was aber ist Moderne, woher kommt sie, wohin geht sie? Sie erscheint als eine Denkweise, die die verschiedensten Erscheinungsweisen des Lebens durchzieht, nicht als Produkt eines Zufalls, sondern einer absichtsvollen Konzeption, modernen Menschen oft kaum mehr bewusst. Nicht überall auf dem Planeten, sondern in mittel- und westeuropäischen sowie nordamerikanischen Ländern.

Dynamisch bewegt wird die Moderne, wie sie von den Aufklärern, darunter vielen Philosophen, im 17. und 18. Jahrhundert konzipiert worden ist, um elenden Verhältnissen zu entkommen, vom Begriff der *Freiheit*. Freiheit wird dabei von vornherein und bis ins 21. Jahrhundert hinein im Wesentlichen als „Befreiung" verstanden und als Freiwerden von Gebundenheit erfahren.

Nichts daran ist zurückzunehmen, die Tragik der Freiheit als Befreiung besteht jedoch darin, ein Individuum freizusetzen, das in seiner Bindungs- und Beziehungslosigkeit kaum zu leben vermag. Wie ein erratischer Block steht es in der Landschaft der Moderne, versteht sich selbst nicht mehr und weiß mit sich nicht recht umzugehen. Es verfehlt sich selbst im Selbstverlust. Es überhöht sich selbst im Selbstkult.

Die Freiheit als Befreiung macht eine eigene Lebensführung erst zur Notwendigkeit. Denn das ist die Situation des modernen Individuums: Frei zu sein von *religiöser Bindung*, denn es ist auf keine Religion mehr festgelegt, auf kein Jenseits mehr vertröstet – mit der Folge, auf kleine und große Lebens- und Sinnfragen nun selbst Antworten finden zu müssen. Frei zu sein von *politischer Bindung*, denn aufgrund der Befreiung von jedweder Bevormundung vermag es eigene Würde und Rechte gegen Fremdbestimmung geltend zu machen – mit der Konsequenz, dass die individuelle wie gesellschaftliche Selbstgesetzgebung („Autonomie" im Wortsinne) zur ebenso mühsamen wie unumgänglichen Aufgabe wird.

Frei zu sein von *ökologischer Bindung*, denn aufgrund technischer Befreiung von Vorgaben der Natur sind neue Lebensmöglichkeiten entstanden – mit der schmerzlichen Erfahrung, dabei die eigenen Lebensgrundlagen verletzen zu können und aus Eigeninteresse (sofern da noch eines ist, das so weit reicht) eine ökologische Haltung neu begründen zu müssen. Frei zu sein von *ökonomischer Bindung*, die zunächst noch darin bestand, die freigesetzte wirtschaftliche Tätigkeit einiger auf die Hebung des Wohlstands aller zu verpflichten – die Befreiung davon sorgt für soziale und ökologische Kosten, deren Bewältigung größte Mühe macht.

Frei zu sein schließlich von *sozialer Bindung*: Das vor allem ist der Befreiungsprozess, der das moderne Individuum erst hervorgetrieben hat, losgelöst aus seinem Eingebundensein in Gemeinschaften, befreit („emanzipiert") von erzwungenen Rollenverteilungen, sexuell befreit von überkommenen Moralvorstellungen, befreit überhaupt von Moral und Werten, die als „überholt" angesehen werden. Anstelle von Gemeinschaft entsteht die Gesellschaft als Zusammenkunft freier Individuen.

Alle Formen sozialer Gemeinschaft werden fragmentiert: Die Großfamilie schrumpft zur Kleinfamilie, deren Bruchstücke führen zur Patchworkfamilie und zum Singledasein, bis schließlich nicht nur der „Individualismus", sondern auch die Selbsteliminierung des Individuums möglich ist und wirklich wird: die letzte „Befreiung".

1 Geringfügig gekürzter Nachdruck der Erstveröffentlichung in Ztschr. GESTALTTHERAPIE, H.2, 2004. Mit freundlicher Genehmigung des Verlags ehp und des Autors

Diese Kultur ist keine reine Glücksgestalt. Das wird vor allem in nichtmodernen Kulturen so gesehen, die sich von der modernen Kultur in ihrer Existenz bedroht fühlen. Das ist der Boden, auf dem extremer Nationalismus und auch Terrorismus wachsen können. Im eigenen Land und planetenweit. Aber was ist der Unterschied dieser Kulturen?

Moderne und nichtmoderne Kulturen in der Zeit der Globalisierung

Häufig ist die Rede von einer Zeit der „Globalisierung" – ein Inbegriff, so scheint es, für alle Übel der Welt, die über uns kommen. Globalisierung ist jedoch im Wesentlichen nichts anderes als die globale Ausbreitung der modernen Kultur. Die Reaktion darauf ist eine Feindseligkeit gegenüber der modernen Kultur, wie sie zwar seit deren Anfängen immer wieder, auch innerhalb ihrer selbst, zu beobachten ist, nun jedoch globale Ausmaße an Gewaltsamkeit annimmt. Es handelt sich um eine Zuspitzung zwischen Kulturen, die man die modernen und die nichtmodernen Kulturen nennen kann.

Lange Zeit konnten sie sich aus dem Weg gehen, aber in der Zeit der planetenumgreifenden Kommunikations- und Verkehrsmöglichkeiten überlappen sie sich immer mehr, und so kommt es wechselseitig zu Überschreitungen, Übergriffen, unverzeihlichen Demütigungen. Beide Kulturen wissen sich vollständig im Recht, die „Zivilisation" ist jeweils auf ihrer Seite. Die Situation wird erst recht kompliziert dadurch, dass sich diese Kulturen keineswegs trennscharf voneinander unterscheiden lassen, Trennlinien lassen sich auch *innerhalb* der zugehörigen Gesellschaften selbst finden. Und oft verläuft die Kluft mitten durch die einzelnen Individuen hindurch.

Die fundamentale Spannung zwischen den Kulturen, global wie auch innerhalb einzelner Länder, ist im Grunde eine zwischen der modernen *Kultur der Zeit* und der vor- und nichtmodernen *Kultur des Raumes*. Die Vor- und Nichtmoderne ist eine *Kultur des Raumes*, und dies in etwa vier Fünfteln des Planeten, und teilweise auch im Osten Europas selbst, wie ich selbst dies beispielsweise als Gastdozent seit 1997 in Georgien erfahre. Kulturen des Raumes sind nach wie vor von Tradition und Konvention, meist auch von Religion geprägt, gekennzeichnet durch die Beharrungskraft der Menschen und der Dinge an ihren jeweiligen Orten.

Es ist die ruhige, statische Beharrung im Raum, die den Menschen Geborgenheit, Sicherheit und Berechenbarkeit vermittelt, weil alles immer schon so war, wie es ist und nie anders sein wird. Die Zeit – und folglich die Veränderung – spielt keine große Rolle. Durchaus kennt auch die Kultur des Raumes eine Zeit, aber es ist im Unterschied zum modernen Zeitpfeil der vergehenden Zeit eher eine zyklische Zeit, man neigt auch zu einer zyklischen Sichtweise der Geschichte, in jedem Fall aber zu einem zyklischen Verständnis des Lebens zwischen Entstehen, Vergehen und Wiederkehr.

Idealiter ist die Kultur des Raumes von gewachsenen, festen Beziehungen und funktionierenden Gemeinschaften gekennzeichnet, von denen die einzelnen Individuen gehalten werden von der Wiege bis zur Bahre, und in die sie fest eingebunden sind. Es gibt in diesen Gemeinschaften feste, geschlossene Bedeutungsstrukturen und ziemlich starre Formen des Lebens – die Formen müssen starr sein, unangetastet von der Zeit, alles andere wäre modernistische Formlosigkeit.

Die Kultur des Raumes ist geprägt von feststehenden Ritualen, die allgemeiner oder sehr persönlicher Natur sein können. Eine große Rolle kann auch die Pflege des Brauchtums spielen, dessen also, was nur hier und sonst nirgends so gebraucht und gehandhabt wird, tief verankert an diesem Ort, in diesem Raum und was in keiner Weise der Veränderung in der Zeit unterliegt. Gewohnheiten bilden sich sehr stark aus in einer solchen Kultur und werden geradezu zum Selbstzweck; sie vermitteln Vertrautheit und Heimeligkeit für die, die sie gewohnt sind, und sorgen für eine nur zögerliche Mobilität. Die Beharrung wird als eine Konzentration der Kräfte verstanden; in der Kontinuität, die sie ermöglicht, liegt das Leben.

Die Moderne ist demgegenüber eine *Kultur der Zeit*, eine dynamische Kultur, in der nichts und niemand am angestammten Ort bleibt. Sie flirrt geradezu von fluktuierenden Beziehungen, die die Freiheit der Einzelnen in lose zusammengefügten Gesellschaften bis zum Exzess steigern, aber auch ihre grenzenlose Einsamkeit und Verlorenheit hervortreiben.

Anstelle von Beharrung geht es um ständige Veränderung, und die Veränderung findet im Geschichtsverständnis eines stetigen Fortschritts zum Besseren ihren Sinn. Während Geduld eine der wichtigsten Eigenschaften in einer Kultur des Raumes ist, begegnet man in der Kultur der Zeit einer großen Ungeduld; der Unaufgeregtheit in Kulturen des Raums steht die übergroße Aufgeregtheit in Kulturen der Zeit gegenüber, in denen es immer um „etwas Neues" geht; dem entsprechen bewegliche Bedeutungsstrukturen und beliebig veränderliche Lebensformen.

In Kulturen des Raumes hat man etwas „immer schon so gemacht", und das gilt als Argument für die Beibehaltung einer Gewohnheit; in Kulturen der Zeit dagegen ist man daran gewöhnt, Gewohnheiten immer aufs Neue auf ihren Sinn hin zu befragen und gegebenenfalls neu einzurichten, wenn etwas dann besser „funktioniert". Der Wert des Funktionierens steht höher als der Wert einer Gewohnheit; eine Gewohnheit nur um ihrer selbst willen beizubehalten ist nicht zu rechtfertigen.

Über allem steht die Mobilität als Selbstzweck, kenntlich an Parolen wie: „Mobilität ist Leben". Nicht in der Kontinuität, sondern in der Diskontinuität ist Leben zu finden, alle Kontinuität wird vernichtet. Die Macht der Kultur der Zeit ist ungeheuerlich: Sie vernichtet den Raum, da sie alles in Bewegung setzt, was Beharrung hat – Veränderung um jeden Preis.

Das hat fatale Konsequenzen für das moderne Subjekt selbst: Zerbricht in nichtmodernen Kulturen die Zeit an der Haltung der Menschen im Raum, so in der Moderne der Mensch an der Zeit, fortgerissen von Veränderung, verschlungen von der Beschleunigung; die Zeit durchkreuzt jede Identität. Der moderne Mensch ist widerwillig, aber vollständig ein Geschöpf der Zeit, deren Herr er nicht ist; daher seine Eile, seine Gehetztheit, seine Furcht vor Vergänglichkeit. Es gibt gute Gründe, an die Begründung einer anderen Form von Moderne zu denken, die humaner für ihre eigenen Menschen, humaner auch für die Menschen anderer Kulturen ausfallen könnte.

Die Arbeit an der Kultur einer anderen Moderne

Moderne ist eine Auflösung von Zusammenhängen und somit von Sinn. Die Befreiung von inneren und äußeren Bindungen und Beziehungen führt zur Erfahrung des „Nihilismus". Eine Konsequenz, die daraus gezogen wird, kann eine *Modifikation der Moderne* sein, und die Lebenskunst kann sich als Teil der Arbeit daran verstehen. Sie begibt sich damit auf die Suche nach dem „richtigen Leben im falschen", und sie ist ein antinihilistisches Projekt – vorausgesetzt, es erscheint erstrebenswert, sich nicht im Nihilismus einzurichten.

Einiges an der Ausrichtung des modernen Lebens könnte grundsätzlich „falsch" sein: Falsch könnte es sein, religiöse Fragen für erledigt zu betrachten, politische Rechte ein für allemal für gesichert zu halten, ökologische Zusammenhän-

ge in desaströsem Ausmaß zu vernachlässigen, der ökonomischen Rationalität eine unangemessene Bedeutung zuzumessen, soziale Zusammenhänge so weitgehend aufzulösen, dass jedes gesellschaftliche Zusammenleben unterminiert wird, zugunsten eines „Glücks", das regelmäßig ins Unglück führt.

Eine Veränderung moderner Denk- und Lebensweisen kann jedoch nicht „von oben herab" verordnet werden, sondern nur „von unten herauf" wachsen, realisiert von einzelnen Individuen, die Inseln des Anderen bilden und „gleichsam durch die Form der eigenen Existenz", wie es einst in einer Vorlesung zur Moralphilosophie (1957) von Theodor W. Adorno hieß, „mit all den unvermeidbaren Widersprüchen und Konflikten, die das nach sich zieht, versuchen, die Existenzform vorwegzunehmen, die die eigentlich richtige wäre".

Die Arbeit an einer *anderen Moderne* rückt auf andere Weise das Individuum ins Zentrum, nicht mehr *nur* als sich befreiendes, sondern *auch* als Freiheitsformen schaffendes. In einer anderen Moderne wird nicht mehr das Befreiungsparadigma vorherrschen, sondern die Arbeit an Formen der Freiheit. Erhalten bleibt der Zentralbegriff der Freiheit, verstanden jedoch nicht mehr nur als negative Freiheit der Befreiung, des Freiseins *von*, sondern auch als positive Freiheit des Freiseins *zu* Bindungen, Beziehungen, Begrenzungen, die vom Individuum selbst gewählt und festgehalten werden.

Alle Arbeit an der Formgebung der Freiheit wurde in der Moderne sehr stark auf das *Recht* konzentriert, das mit dem Umfang der Aufgabe jedoch überfordert ist. In allen genannten Hinsichten: religiös, politisch, ökologisch, ökonomisch, sozial, sind daher *Formen der Freiheit* auszuarbeiten, um den Zustand des bloßen Befreitseins zu überwinden. Nicht zuletzt auch, weil dieser Zustand, wie sich zeigt, antimoderne Kräfte auf sich zieht, die die Spielräume der Freiheit bedrohen, getrieben von tödlicher Angst vor der Moderne und ihren Befreiungen.

Das könnte damit verbunden sein, einige Erscheinungsformen der Moderne selbst auf den Prüfstand zu stellen und die Moderne in manchen Punkten zu modifizieren, vor allem aber Formen für ihre Freiheit zu finden und die Freiheit nicht mehr *nur* als immerwährende Befreiung zu verstehen: Anfang zu einer anderen Kultur, in der die Kulturen des Raumes und der Zeit sich nicht mehr wechselseitig ausschließen oder gar auslöschen.

Um die Brücke zwischen den Kulturen zu schlagen, bedarf es der Arbeit an einer Raumzeitkultur, wie sie möglicherweise eine *andere Moderne* charakterisieren kann, eine modifizierte Moderne, die Elemente der Raumkultur zu integrieren versucht und nicht allein auf die immer weiter gehende Steigerung der Zeitkultur setzt, die sich für Kulturen des Raums (nicht nur die äußeren, sondern auch die inneren eines Selbst) als ruinös erweist. Die Aufgabe wird sein, die Moderne lebbarer zu machen, „verdaulicher" für die modernen Menschen selbst, erst recht für diejenigen, die lieber in der Vor- und Nichtmoderne leben wollen.

Die größere Vorsicht kann eine Verlangsamung der Moderne zur Folge haben, wie sie von vielen in einer Kultur der Zeit selbst schon herbeigesehnt wird; die Besonnenheit erhielte mehr Raum und würde auch den Kulturen des Raums mehr Zeit lassen, beispielsweise der Technikentwicklung hinterher zu kommen, statt den Eindruck zu gewinnen, von Wissenschaft und Technik des „Westens" aus dem Leben ausgeschlossen zu werden.

Eine andere, kritische, reflektierte Moderne wird sich eher darauf verstehen, Brücken zu anderen Kulturen zu bauen, statt diese mit kultureller Arroganz als „überholt" abzuweisen. Das Ziel kann sinnvollerweise *nicht* die Aufhebung der Polarität der Kulturen sein, sondern allein die Modifikation dieser Polarität bis hin zu ihrer Lebbarkeit. Würde die Spannung zwischen ihnen aufgehoben, so würde sie vermutlich auf andere, unvorhersehbare Weise wieder aufbrechen.

Die andere Moderne verzichtet dabei nicht auf zentrale Errungenschaften der Moderne wie Menschenwürde und Menschenrechte. Erhalten bleibt das moderne Engagement für Veränderungen und Verbesserungen, alles andere würde das blinde Sichfügen in beliebige Verhältnisse bedeuten. Aber „Neues" ist nicht länger eine Norm, möglich ist auch das Festhalten an „Altem", das sich bewährt. Das Engagement bedarf nicht mehr der Annahme, jede Beschädigung des Lebens sei heilbar oder vermeidbar; nicht mehr der Utopie einer idealen Welt, in der sämtliche Probleme gelöst wären; keines Traumes einer „Erlösung".

Das Bemühen um Formen der Freiheit ist nicht darauf angewiesen, erst die Realisierung großer Ideen abwarten zu müssen oder gar eine Weltrevolution, um mit dem Leben „beginnen" zu können. Auch müssen nicht erst andere zum Handeln oder Lassen bewogen werden, vielmehr verfügt das Individuum selbst über sich, unmittelbar und ohne Verzug.

Integrität statt Identität: Kunst und Lebenskunst

Künsten kommt dabei eine wichtige Rolle zu, denn Künste sind Brücken über Abgründe. Aus abgründigen Erfahrungen gehen sie hervor und auf sie versuchen sie Antworten zu finden. Das gilt für jede Kunst und auch für die Lebenskunst. Abgründe tun sich auf im Verhältnis zwischen Menschen und im einzelnen Menschen selbst, zwischen ganzen Kulturen und innerhalb einer spezifischen Kultur wie etwa der „Moderne" selbst; Abgründe schließlich auch in der menschlichen Existenz überhaupt, die sich als Konstanten durch die Zeiten hindurch erweisen und sich jedem Versuch zu verstehen widersetzen.

Um dennoch zu leben und „auf schöne Weise" zu leben, haben Menschen seit jeher eine kunstvolle Arbeit an sich und ihrem Leben geleistet, individuell, gesellschaftlich und kulturell. In der geschilderten Situation zwischen Moderne und Nichtmoderne kommt den Künsten wie auch der Lebenskunst die neue und zugleich alte Aufgabe zu, Brücken über Abgründe zu bauen.

Mit aller Vorsicht angesichts der Ungewissheit dessen, was das „eigentlich" Richtige wäre, ermöglicht dies ein *eigenes Bemühen* um das Leben und Andersleben. Lebenskunst hat von Grund auf diese individuelle Dimension: Nicht anonyme Institutionen und Gemeinschaften, nicht Strukturen oder gar „Systeme" sind es, die Ideen haben und diese umsetzen, sondern immer einzelne Individuen, auch wenn sie häufig im Verborgenen bleiben.

Von Bedeutung dafür aber ist, in welcher Weise sich das jeweilige Individuum selbst konstituiert: Nach dem Muster der *Identität*, die dazu neigt, andere und Anderes auszuschließen. Oder nach dem Muster der *Integrität*, die schon vom Wort her integrierenden Charakter haben kann. Denn nicht nur außerhalb unserer selbst in den jeweiligen Kulturen, sondern auch innerhalb unserer selbst spielt sich der Konflikt zwischen Kulturen ab.

Die Befreundung unterschiedlicher Kulturen untereinander hat auch mit einer Befreundung mit uns selbst zu tun. *Integrität*, das ist eine Zusammenfassung des Auseinanderstrebenden, Anderes, auch Fremdes kann dabei in das Selbst integriert werden, statt es als Bedrohung einer imaginären *Identität*, eines Sich-selbst-gleich-Bleibens zu begreifen.

Das Konzept der Integrität ist eine Option, das der Identität eine andere Option, in der jedoch wohl die Lebenslüge des modernen Menschen

zu sehen ist: Verbissen strebt er danach, sich selbst gleich zu bleiben, und verfehlt das Ziel doch zwangsläufig, da die Moderne ihm stets aufs Neue Veränderung abverlangt; so begründet die Identität ein Leiden an der Nicht-Identität. Nur die Geborgenheit im Raum allein kann „Identität" versprechen, die nur dort zu haben ist, wo das Leben sich gleichbleibt, also nur im Raum, der nicht bedroht ist von der Zeit.

In der Moderne hat Identität Sinn allenfalls als juridische Angelegenheit: als *äußere Definition* des Selbst durch Vorname, Zuname, Geburtsdatum, Geburtsort, Wohnort, Staatsangehörigkeit. Die Integrität in einer anderen Moderne hingegen ist eine Frage der Interpretation seiner selbst und *inneren Definition*: sich mit sich zu verständigen und festzulegen, wer oder was das Selbst ist oder sein soll. Was für die Identität ein „Sich finden" ist, wird für die Integrität zu einem „Sich definieren".

Mit der Selbstdefinition wird es möglich, über den inneren Kern seiner selbst erstmalig oder neu zu verfügen und nicht mehr nur das zu sein, was als „Selbst" von irgendwoher vorgegeben worden ist. Die *innere* Integrität begünstigt das Entstehen einer *äußeren*, anderen zugewandten Integrität. Eigenes, das als solches definiert worden ist, wird dabei sehr wohl bewahrt: Das sorgt für die Festigkeit des integrativen Selbst. Aber gerade auf dieser Grundlage kann es sich öffnen für andere und Anderes.

Das Selbst, das zum bewussten *Umgang mit sich* in der Lage ist, weiß auch den Umgang mit anderen zu gestalten und zeichnet sich durch *Umgänglichkeit* aus: bereit zur Verständigung und Kompromissbildung, zur Hinnahme von Widersprüchen, die sich als hartnäckig erweisen, zur Nachsicht, wo immer dies möglich ist, schließlich zum Verzicht darauf, Differenzen klären zu wollen bis auf den Grund: Es räumt, wie schon in sich selbst, dem Fortgang des gemeinsamen Lebens Priorität ein.

Vom einzelnen Selbst ausgehend kommt es so zu einer „Kulturellen Integrität", die sich im Zeitalter der Globalisierung leben lässt, statt zu einer „Identität", die jegliche eigene Veränderung und jede Einbeziehung von Anderem rigoros ablehnen muss, um letztlich im Ansturm des Veränderungsdrucks von außen doch noch zu zerbrechen. Haben wir die Freiheit zu einer solchen Selbstbestimmung? Wir nehmen sie uns einfach. Wir sind nicht nur Ausdruck der Strukturen unserer Zeit, der jeweiligen Kultur. Vielmehr wirken wir auf diese Zeit und Kultur zurück mit Künsten und mit Lebenskunst, mit der Art und Weise unserer bewussten Lebensführung.

Autor

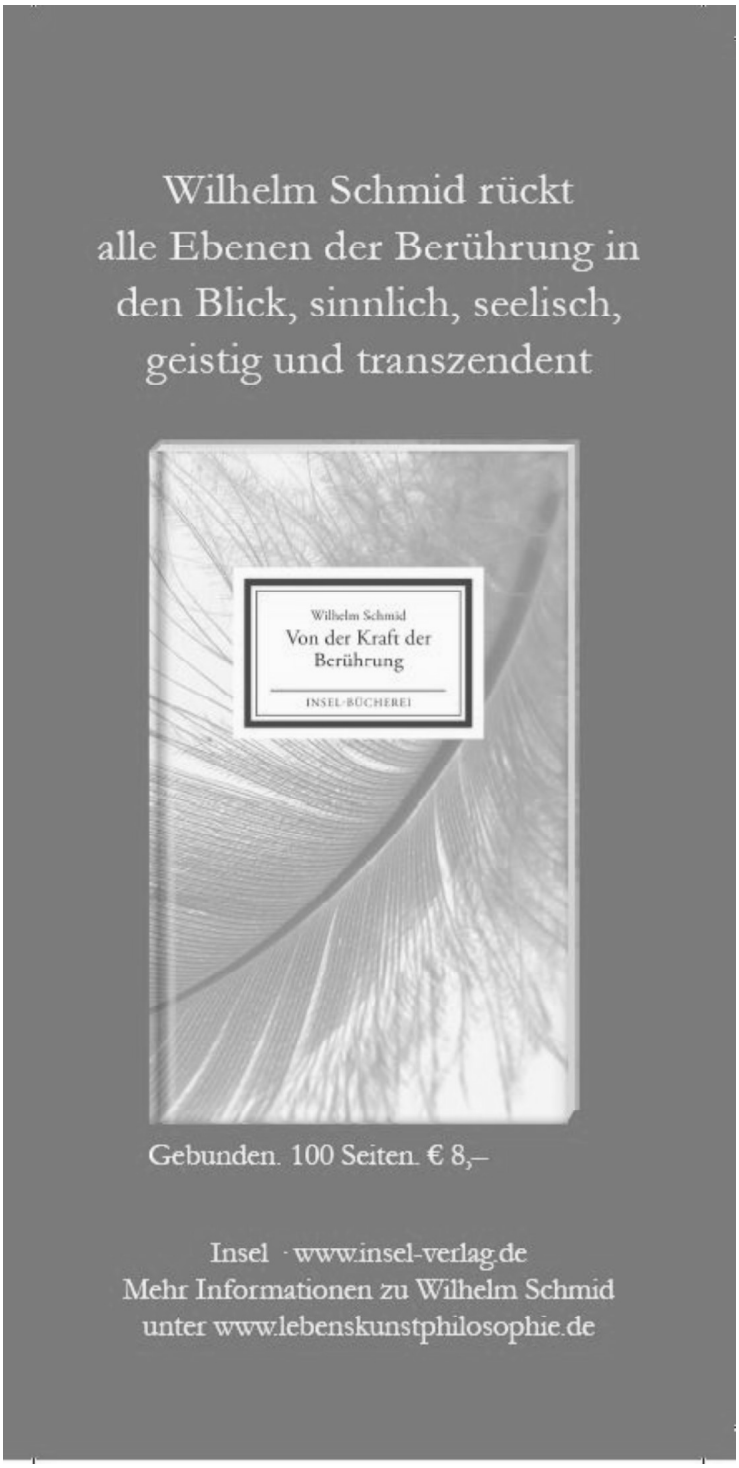
Prof. Dr. Wilhelm Schmid, lehrt Philosophie als außerplanmäßiger Professor an der Universität Erfurt und als Gastdozent an der Staatlichen Universität Tiflis (Georgien). Regelmäßige Tätigkeit als „philosophischer Seelsorger" am Spital Affoltern am Albis bei Zürich.

Autor mehrerer Bücher zum Thema Lebenskunst:

- Von der Kraft der Berührung, 2019 (Insel-Bücherei)

- Selbstfreundschaft. Wie das Leben leichter wird, 2018 (Insel Verlag)

- Das Leben verstehen. Von den Erfahrungen eines philosophischen Seelsorgers, 2016 (Suhrkamp)



Die Wiederkehr des Rituals im Alltag

- Ritualbedürftigkeit aus ethnologischer Sicht[1]

von Karl-Heinz Kohl

Ich beginne mit einem Zitat: „Eines der ernstesten Probleme unserer Zeit ist das Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole. (...) ‚Ritual' ist ein anstößiges Wort geworden, ein Ausdruck für leeren Konformismus; wir sind Zeugen einer allgemeinen Revolte gegen jede Form von Formalismus, ja gegen Form überhaupt."

Diese kritischen Äußerungen über „eines der ernstesten Probleme unserer Zeit" muten zweifellos ein wenig unzeitgemäß an. Tatsächlich sind sie inzwischen mehr als dreißig Jahre alt. Sie entstammen dem 1970 im englischen Original veröffentlichten Buch „Ritual. Tabu und Körpersymbolik" der britischen Ethnologin Mary Douglas. Damals, als nicht nur in Deutschland Studenten gegen alle möglichen Formen sinnentleerter Ritualisierungen zu Felde zogen, war das Ritual als ein „seiner ursprünglichen Funktion entfremdetes Routineverhalten" in Misskredit geraten und in der Tat zu einer „unterwertigen Kommunikationsform" erklärt worden, wie es bei Mary Douglas weiter heißt. Rituale und Formen überhaupt galten als „hohle Gesten", die rein äußerlich waren und im Dienst der Verschleierung der wahren Herrschaftsverhältnisse zu stehen schienen.

Antiritualismus und Konformismus

Die Befreiung aus den rituellen Zwängen, die sich in besonders altertümlicher Form gerade an den Universitäten hatten erhalten können, wurde als Voraussetzung für die Befreiung auch aus allen anderen Zwängen angesehen. Zwar bedienten sich die gegen den Ritualismus protestierenden Studenten auch bald ihrer eigenen Rituale, man denke etwa an die vielen Sit-ins, Teach-ins und Demonstrationen, bei denen die Bilder von Karl Marx, Ho Chi Minhs, Mao Tse Tung und des großen Märtyrers Che Guevara vorangetragen wurden - ein sehr alter religiöser Brauch im Übrigen: Das Umhertragen von Ikonen war in der orthodoxen russischen Kirche bereits seit Jahrhunderten geläufig und nach der Oktoberrevolution von Lenin und Stalin nur übernommen worden – doch löste die Studentenbewegung bei uns langfristig eine Kulturrevolution aus, die sich in der neuen informellen und sexuelle Unterschiede kaschierenden Einheitskleidung, den obligaten T-Shirts und den Jeans ebenso ausdrückte wie in der konsequenten Abschaffung zahlreicher anderer äußerer Formen.

Ein neuer Konformismus machte sich breit. In den Universitäten wurde das Siezen zu einer aussterbenden Kommunikationsform, und zwar selbst zwischen Professoren und Studenten. Die viel gescholtenen Talare der Professoren verschwanden, und abgeschafft wurden mit ihnen auch die festlichen Rituale, die man früher beim Erreichen eines neuen akademischen Grades so feierlich zelebriert hatte. Von den Universitäten griffen die neuen Verhaltensmuster bald auf die allgemeine Öffentlichkeit über. Nach den Worten des Philosophen Odo Marquard waren es mit einem Mal lauter Zitate von Rousseaus „Gutem Wilden", die im „Savage-Look", „zottig und bärtig", die Straßen bevölkerten.

Indessen: „Der Mensch ist ein rituelles Tier" – so hatte es Mary Douglas als Vertreterin der ritualistischen Gegenposition in Kritik an den anti-ritualistischen Bestrebungen ihrer Zeit bereits 1970 verkündet. Keine Gesellschaft komme ohne Rituale aus, und seien diese auch noch so unscheinbar. Ritualbedürftigkeit sei eine anthropologische Konstante. In der Tat: Versteht man unter Ritualen ganz allgemein habitualisierte Verhaltensweisen und kodifizierte Interaktionsregeln, die einen relativ hohen Grad an Formfestigkeit aufweisen und denen wir insgesamt eher unbewusst folgen, so können wir auf sie nicht verzichten. Sie begleiten uns fortlaufend und jeden Tag, vom Aufstehen bis zum Schlafengehen.

Der Ritualbegriff, den Mary Douglas vertritt, ist jedoch weit enger gefasst. Er orientiert sich vornehmlich an dessen religiösem Gebrauch. Unter Ritualen versteht sie restringierte Codes mit Zeichenfunktion, denen sich die Menschen bewusst und willentlich unterwerfen und die ihre Rolle vor allem beim Umgang mit den als übermächtig und gefährlich angesehenen transzendenten Wesen spielen, die sie sich aber auch im gegenseitigen Umgang auferlegen, um Ordnung in das Chaos sozialer Beziehungen zu bringen, bestehende Hierarchien symbolisch abzubilden und zwischenmenschliche Kommunikation zu erleichtern.

Ritualbedürftigkeit

Der von Mary Douglas aufgestellten These von der Ritualbedürftigkeit des Menschen hat die Entwicklung der letzten Jahrzehnte anscheinend Recht gegeben. Die Phase des ostentativen Antiritualismus war womöglich nicht mehr als eine vorübergehende Gegenbewegung, die sich langfristig nicht durchsetzen konnte. Ohne die vielen kleinen Rituale des Alltags zu leben ist offensichtlich doch zu schwer. Auf elementare Begrüßungsgesten wie das Händeschütteln oder zumindest das leicht hingeworfene „Hallo" hatte man auch schon in der Studentenbewegung nicht verzichtet. Überraschend ist es aber doch, dass der, lange Zeit als lächerlich abgetane, Handkuss, jene hochsublimierte Geste des Begehrens, heute wieder eine Konjunktur erfährt.

Im Zeichen eines konformistisch gewordenen Nonkonformismus haben sich noch vor zwanzig Jahren Brautpaare mehr oder weniger verstohlen zum Standesbeamten begeben, um ihre Unterschrift auf die Heiratsurkunde zu setzen. Heute spielen das feierliche Ehegelöbnis vor dem Altar, das weiße Brautkleid, selbst der Cut und vor allem die pompöse Hochzeitsfeier mit Polterabend, Tanz und symbolischen Brautraub, gerade unter jungen Leuten wieder eine zentrale Rolle. Alte Bräuche leben auf, für die man sich gern in Schulden stürzt, um eine Erinnerung für alle Zukunft zu behalten.

---

1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten an der Katholischen Akademie Bayern, 24.9.2004.

Vgl. auch die Anmerkungen am Schluss des Aufsatzes: „Postskriptum 2020".

Politiker, die einst erfolgreich die Kleiderordnungen der Landtage außer Kraft gesetzt und zu ihrer Vereidigung als Minister in Turnschuhen erschienen sind, sah man später auch bei weit weniger offiziellen Anlässen nur noch in Anzug und Krawatte. Dabei befleißigen sie sich mittlerweile derselben rituellen Redensarten der politischen Klasse, über die sie sich früher zurecht lustig gemacht hatten.

Einer der größten Sachbucherfolge der letzten Jahre trägt den simplen Titel „Manieren". Es stammt aus der Feder eines äthiopischen Prinzen, der uns sanft die Leviten liest ob des Verlustes an den rituellen Förmlichkeiten, die die bundesdeutsche Gesellschaft in den drei Dekaden erfahren hat. Mit seinem Plädoyer für eine Rückkehr zu jenen Formen, die den Umgang zwischen den Menschen so ungemein erleichtern, findet er heute Hunderttausende von begeisterten Lesern.

Nur die Universitäten, von denen die anti-ritualistische Bewegung in den späten sechziger Jahren ausgegangen war, scheinen an den informellen Verhaltensweisen weiter festzuhalten. Oder werden auch die Studenten den geschmähten Talar demnächst wieder einfordern? Insgesamt besehen lässt sich bei uns gegenwärtig in den unterschiedlichsten Bereichen eine Rückkehr zum Förmlichen und Rituellen beobachten, eine regelrechter Anti-Antiritualismus, wie ihn sich auch Mary Douglas nicht schöner hätte wünschen können.

Ritualisierte und ritualfeindliche Gesellschaften

In „Ritual, Tabu und Körpersymbolik" hatte Mary Douglas anhand eines Klassifikationsgitters zwischen durchgängig ritualisierten und tendenziell eher ritualfeindlichen Gesellschaften unterschieden. Zu letzteren zählte sie die modernen Industriegesellschaften, während starke und in aller Regel religiös geprägte Ritualisierungen ihrer Auffassung nach für die überwiegende Mehrzahl der sogenannten Stammesgesellschaften charakteristisch sind.

Nun zählt es aber zu den paradoxen Eigenheiten sozialer Handlungen, dass wir ihre Bedeutung spontan verstehen und sie daher geradezu mechanisch befolgen, ohne uns über sie große Gedanken zu machen, während sie auf einen von außen kommenden Beobachter, dem sie nicht im gleichen Maße „selbstverständlich" sind, befremdlich und merkwürdig wirken. Es sind genau diese perspektivischen Verzerrungen, also das äußere Missverständnis eigentlich, das sukzessive durch ein Verstehen zu ersetzen ist, auf denen die Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden beruht. „Das kulturell Andere wird uns" – wie es Wolfgang Kaschuba einmal formuliert hat – „gerade in solchen Situationen und an solchen Orten deutlich, wo wir den kulturellen Code von Symbolen und Ritualen nicht entschlüsseln, also auch nicht selbst befolgen können."

Da in den kleinen, geschlossenen und kulturell homogenen Kulturen, mit denen Ethnologen sich befasst haben, Ritualen nicht nur ein weit größerer Platz zugemessen wird als bei uns, sondern diese den aus weniger ritualisierten Gesellschaften stammenden außenstehenden Beobachtern auch weit mehr auffallen, konnte die Ethnologie zum Verständnis des Rituals und seiner Funktionen einige entscheidende neue Einsichten beitragen, die uns zweifellos auch zu einem besseren Verständnis der Rituale verhelfen, die wir selbst tagtäglich befolgen und die mittlerweile eine so unerwartete Renaissance erfahren haben.

Übergangsriten

Als Begründer der modernen Ritualtheorie, gilt der französische Ethnologe und Volkskundler Arnold van Gennep, der 1873 in Ludwigsburg geboren wurde und 1957 im Alter von 84 Jahren in Paris starb. Nur wenige Jahre seines langen Lebens in einer festen Anstellung, sei es als Französisch-Lehrer in Polen, als Verwaltungsangestellter in Paris oder für drei Jahre auch einmal als Professor in Neuchâtel, verdiente er sich seinen Lebensunterhalt im Wesentlichen durch Übersetzungen und eigene Veröffentlichungen. Van Gennep hinterließ ein monumentales Werk von über 14 Monographien, von denen allerdings nur eine in den Kanon der Wissenschaften Eingang fand, die dafür jedoch als einer der großen Klassiker des Faches angesehen wird: seine 1909 in Französisch veröffentlichte Abhandlung *Les rites de passage*.

Van Gennep wertet in diesem Buch unter systematischen vergleichenden Gesichtspunkten aus, was in historischen Quellen, in Reisebeschreibungen, Missionarsberichten und zeitgenössischen ethnographischen Abhandlungen über rituelle Vorgänge in europäischen und außereuropäischen Kulturen geschrieben worden war. Gerade dadurch aber, dass er mangels einer Innensicht seinen Blick notwendigerweise auf den äußeren Ablauf ritueller Prozesse richten musste, gelangte er zu überraschenden Einsichten.

Van Gennep konnte nämlich feststellen, dass es eine universal verbreitete Gruppe von Ritualen gibt, die eine gleichförmige Dreiphasenstruktur aufweisen. Es sind dies die Rituale, die räumliche, zeitliche und soziale Übergänge begleiten und zugleich markieren. Van Gennep bezeichnete sie daher als *rites de passage* oder Übergangsrituale.

Das strukturelle Grundmodell der *rites de passage* bilden nach van Gennep räumliche Übergänge. In aller Welt wird es als ein gefährlicher Akt angesehen, das vertraute eigene Territorium zu verlassen und ein fremdes Gebiet zu betreten. In einem solchen Fall gilt es, sich gegen alle möglichen Gefahren zu wappnen. Zog etwa der König von Sparta in den Krieg, so ließ er zunächst für Zeus ein Opfer darbringen, anschließend Feuer von dessen Altar holen und die Fackel vor seinem Heer bis zur Grenze des eigenen Herrschafts-bereichs tragen. Dort verrichtete er ein weiteres Opferritual an die oberste Gottheit, bevor er mit seinem Heer in das fremde Territorium eindrang. Der Krieg ist ein gefährliches Geschäft, und den Sinn dieses Rituals auf Anhieb zu verstehen bereitet uns kaum Schwierigkeiten.

Rituale dieser Art werden bei nahezu allen Völkern aber nicht nur beim Überschreiten gefährlicher Landesgrenzen, sondern auch an Stadt-, Dorf-, Tempel- und selbst an Hausgrenzen vollzogen. Das Tor, die Tür oder auch nur die Schwelle zu überschreiten wird als gefährlicher Akt angesehen wird. „Im Falle eines Wohnhauses ist die Tür die Grenze zwischen der fremden und der häuslichen Welt, im Falle eines Tempels ist sie die Grenze zwischen profaner und sakraler Welt."

Um sich vor den Mächten und unbekannten Gefahren zu schützen, die jenseits der Grenze liegen könnten, verrichtet man die unterschiedlichsten Opfer- und Reinigungsrituale. Am Türposten hängt man sakrale Gegenstände auf, die Schutz versprechen; die Schwelle wird mit Blut bestrichen oder man besprengt sich selbst mit Weihwasser, ein Ritual, das katholischen Kirchenbesuchern auch heute noch geläufig ist. Die Schwelle überqueren bedeutet aber auch immer, so schreibt van Gennep, sich einer neuen Welt anzugliedern.

Wesen und Form der Rituale

Rituale, die den räumlichen Übergang vom vertrauten eigenen Bereich in einen ungewissen fremden markieren, folgen nahezu überall demselben dreigliedrigen Schema. *Trennungsriten* dienen der Ablösung von der gewohnten Welt;

oft handelt es sich dabei um Reinigungsriten, um wirkliche oder symbolische Waschungen. *Schwellenriten* beziehen sich auf den prekären und besonders gefährlichen Zustand des Zwischenzweiweltenstehens; durch Opfergaben und Gebete sucht man den Schutz überirdischer Mächte zu erlangen. *Angliederungsriten* schließlich dienen der Integration des Grenzüberschreiters in die neue Welt.

Hierzu zählt van Gennep zum Beispiel das Brot und Salz oder auch den Willkommenstrunk, der von den Gastgebern einem eintretenden Gast gereicht wird und den dieser anzunehmen hat. Das anschließende gemeinsame Mahl oder der gemeinsame Begrüßungstrunk signalisieren, dass der Neuankömmling von nun an Mitglied der Hausgemeinschaft ist.

Das Dreiphasenmodell räumlicher Übergänge liegt nach van Gennep auch den Riten zugrunde, die bei *zeitlichen Übergängen* begangen werden, also dann zum Beispiel, wenn in ländlichen Gesellschaften ein agrarischer Zyklus abgeschlossen wird oder wenn ein neues Agrarjahr beginnt. Tatsächlich ließen sich selbst noch unserer zeitgenössischen Silvesterfeste nach diesem Schema interpretieren. Das Anlegen festlicher Kleidung könnte dementsprechend als ein Akt ritueller Reinigung aufgefasst werden, der die Trennung vom zu Ende gehenden alten Jahr symbolisiert. Das laute Knallen der Feuerwerkskörper bezieht sich auf die gefährliche Situation des Übergangs zwischen dem alten und dem neuen Zustand und ist ja auch oft genug als ein Vertreiben der bösen Mächte gedeutet worden, die in einem Schwellenabschnitt, dem die festgefügte alte Ordnung nicht mehr und die neue noch nicht gilt, besonders gefürchtet werden. Das Glas Sekt schließlich, mit dem man nach dem erfolgten Übergang in das neue Jahr anstößt und die guten Wünsche, die man bei dieser Gelegenheit gegenseitig austauscht, dienen der Angliederung oder Integration in den neuen Zustand, in den man gemeinsam eingetreten ist.

Die Dreiphasenstruktur der Riten

Dasselbe Schema wie den Riten, die räumliche oder zeitliche Übergänge begleiten, liegt auch den *sozialen rites de passage* zugrunde. Ein klassisches Beispiel sind die Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsriten, die anlässlich der Geburt eines Menschen erfolgen und die weltweit eine ähnliche Struktur aufweisen. Zunächst werden Riten vollzogen, durch die die Schwangere aus der Gesellschaft und aus ihrer Familie ausgegliedert wird. Fast überall auf der Welt sind Frauen während der Schwangerschaft negativen Vorschriften unterworfen, die sich hauptsächlich auf die Sexualität und die Ernährungsweise beziehen, oft aber auch bestimmte Meidungsregeln beinhalten.

So bekamen Schwangere in einigen Regionen Deutschlands früher in der Kirche eigene Bänke zugewiesen. Und in Japan ist es der Schwangeren verboten, die heiligen Schreine zu besuchen. Durch diese und andere Vorschriften wird nach außen hin deutlich gemacht, dass sie sich in einem besonderen Zustand befindet, kein „normales" Mitglied der Gemeinschaft mehr ist. Steht die Niederkunft kurz bevor, wird die Schwangere in aller Regel separiert. Sie begibt sich entweder in einer eigenen Hütte in Seklusion oder in einen besonderen Teil des Hauses, es darf sich ihr nicht mehr jeder nähern und sie selbst muss sich strengen Regeln und Verhaltensvorschriften unterwerfen. Ist das Kind zur Welt gebracht, dann bedarf es wiederum einer ganzen Reihe von Riten, bis die Wöchnerin wieder an die Gemeinschaft angepasst ist, in der sie dann jedoch – vor allem, wenn sie zum ersten Mal niedergekommen ist– einen höheren sozialen Status genießt.

Es wäre im Übrigen reizvoll, mit Hilfe des van Gennep'schen Modells einmal die Prozesse zu untersuchen, denen sich bei uns heute Schwangere vor, während und nach dem Klinikaufenthalt – auch eine Form der Seklusion – zu unterziehen haben. Meidungs- und Trennungsvorschriften erfahren bei uns zwar keine magischen oder religiösen, sondern hygienische und medizinische Begründungen. Letztlich führen aber auch sie zu einer Ausschließung der Schwangeren aus der Alltagswelt. Auch ist es sicher nicht bedeutungslos, dass die Propagierung der Hausgeburt bei uns in einer Zeit aufgekommen ist, die ganz allgemein durch einen starken Antiritualismus gekennzeichnet war.

Ein anderes Beispiel für die Gültigkeit von van Genneps Schema der Übergangsriten sind die sich ebenfalls weltweit in ihrer Struktur gleichenden *Initiationsrituale*. Sie finden beim Übergang vom Kindheits- in den Erwachsenenstatus statt, und die Dreiphasenstruktur ist hier zugleich mit dem Modell von Sterben, Tod und Wiederauferstehen verknüpft.

In aller Regel laufen diese Rituale so ab, dass die Initianden – meist handelt es sich um Jungen, bei Mädchen sind die Initiationsrituale weniger ausgeprägt – von den jüngeren Kindern und ihren Müttern getrennt und zunächst einer Reihe von Reinigungszeremonien unterzogen werden. Oft wird der Akt der Trennung von Maskentänzen begleitet, und die Initianden erleiden einen symbolischen Tod, bevor sie sich gemeinsam in Seklusion begeben.

Den Frauen und nichteingeweihten jüngeren Kindern etwa wird erzählt, dass ein Ungeheuer die Novizen verschlungen habe. Zusammen mit den älteren Männern, die das Amt der Ritualführer und Zeremonienmeister übernommen haben, leben sie für Tage, manchmal aber auch für Wochen und Monate an einem geheimen Ort.

Die Trennung von ihrem früheren Zustand wird in zahlreichen Fällen auch durch körperliche Mutilationen vollzogen. Die weltweit verbreitete Beschneidung etwa wird häufig so gedeutet, dass den jungen Männern mit der Vorhaut der letzte weibliche Anteil genommen wird, während umgekehrt die Klitoridektomie symbolisieren soll, dass die an das Männliche erinnernde Teile des weiblichen Genitals entfernt werden. Im einen wie in dem anderen Fall werden die Novizen durch das Beschneidungsritual eindeutig ihrem jeweiligen Geschlecht zugeordnet. Auch das Ausschlagen von Schneidezähnen wie etwa bei den afrikanischen Luo oder das schmerzhafte Feilen der Eckzähne wie es heute noch auf Bali üblich ist, sind Zeichen am Körper, die das Erreichen eines neuen gesellschaftlichen Status symbolisieren. Dem gleichen Zweck kann auch das Beibringen von Tätowierungen und rituellen Narben dienen.

Der Schwellenstatus, in dem sich die Initianden nach der vollzogenen Trennung von ihren Müttern befinden, ist häufig auch mit einer Unterweisung in die Traditionen, die Normen und die Werte der eigenen Gruppe verbunden. Der evangelische Konfirmationsunterricht stellt in dieser Hinsicht also eine Art von Survival dar, wie ja überhaupt die evangelische Konfirmation und die katholische Kommunion im Prinzip nichts anderes darstellen als Initiationsrituale.

Nach einem bestimmten Zeitraum verlassen die Initianden gemeinsam die Seklusion, wobei sie nicht selten durch eine enge Röhre oder durch einen Graben schlüpfen müssen – ein Akt, der ihre Wiedergeburt oder ihre Wiederauferstehung symbolisiert. Es erfolgen zahlreiche weitere Wiederangliederungsriten, zu denen zumeist auch ein gemeinsames Festmahl zwischen den erwachsenen Männern oder Frauen und den Novizen zählt. Sie haben den Schwellenzustand hinter sich gelassen und sind von nun an vollwertige Mitglieder ihrer Gemeinschaft.

Es ließen sich nun unzählige weitere Beispiele von Ritualen: Hochzeitszeremonien, Pilgerfahrten, Adoptions-, Inthronisations- und Scheidungsriten, Aufnahmerituale in Geheimbünde, Gottesdienste und selbst akademische Prüfungen nennen – zumindest so, wie sie früher bei abgelaufen sind und mit großer Inbrunst etwa noch in Frankreich, in den Niederlanden und in Amerika zelebriert werden – die alle nach demselben dreigliedrigen Schema ablaufen. Weshalb werden sie fast überall in der Welt in der gleichen Weise verrichtet?

Das Universale der Ritualstruktur

Van Gennep hat auf diese Frage nur eine sehr allgemeine Antwort gegeben. Für ihn resultiert die Notwendigkeit der Übergangsriten aus dem Wesen der Gesellschaft selbst. „Man kann eine Gesellschaft mit einem Haus vergleichen", so schreibt er in den *Rites de passage*, „das in Zimmer und Flure unterteilt ist". Wie ein Haus aus verschiedenen Räumen, so besteht die Gesellschaft aus verschiedenen sozialen Gruppierungen, aus Familien, lokalen Gemeinden, Alters-, Status- und Berufsgruppen, die sich in der Regel voneinander abschotten.

Auf der anderen Seite macht das soziale Leben von Gennep zufolge eine ständige Überschreitung dieser Grenzen notwendig. Aus dem Heranwachsenden wird der Familienvater, aus dem Familienvater der Greis. Man wechselt den Wohnort, man steigt in eine höhere Statusgruppe auf. Das Äquilibrium der sozialen Ordnung wird durch die Dynamik des sozialen Lebens immer wieder von neuem in Frage gestellt, der gewöhnliche Ablauf der Dinge scheint gestört. Die Riten des Übergangs dienten dem Zweck, die Auswirkungen dieser ständigen Veränderungen abzuschwächen und zugleich die bestehenden Grenzen zu markieren. Letztlich drücke sich in ihnen das Bestreben aus, die bestehende Ordnung nach Möglichkeit auf Dauer zu stellen.

Es war Arnold van Gennep großes Verdienst, als erster die dreiphasige Struktur erkannt und klar herausgearbeitet zu haben, die dem von ihm als Übergangsrituale bezeichneten Typus von Ritualen zugrunde liegt. Die Theorie aber, die er zur Erklärung dieser Rituale entwickelt hat, ist zu allgemein gefasst als dass sie wirklich befriedigen könnte. Sie befriedigt vor allem deshalb nicht, weil sie nur das gesellschaftliche Ganze ins Auge fasst, dabei aber individuelle und psychologische Aspekte außer Acht lässt. Die Fragen, wie das Ritual auf den einzelnen wirkt und weshalb er sich ihm freiwillig unterwirft, klammert van Gennep weitgehend aus.

Unabhängig von und fast gleichzeitig mit ihm haben die Vertreter des *Funktionalismus* in der Ethnologie auf dieses Problem eine Antwort zu geben versucht. Während seines Feldforschungsaufenthalts in einem Dorf auf den melanesischen Trobriandinseln konnte Bronislaw Malinowski, der Begründer dieser Schule, eine interessante Beobachtung machen. Gingen die Trobriander in der geschützten Lagune vor ihrem Dorf auf Fischfang, dann war dies für sie eine ganz profane Alltagstätigkeit, zu deren Vorbereitung sie keinerlei rituelle Handlungen verrichteten. Sie konnten sich sicher sein, dass sie hier kaum Gefahren ausgesetzt waren und mit einer mehr und weniger reichen Ausbeute nach Hause kommen würden.

Ganz anders dagegen, wenn sie sich entschlossen, zum Fangen der Bonito-Fische an der Nordküste aufzubrechen, die dort in periodischen Abständen in großen Schwärmen auftraten. Zu diesem Zweck mussten sie sich auf das offene Meer hinauswagen. Trafen sie auf einen Bonito-Schwarm, so konnten sie mit einer großen Beute rechnen, sie konnten aber genauso gut auch leer ausgehen. Anders als beim Fischfang in den sicheren Lagunen achteten die Trobriander auf die strenge Einhaltung eine Reihe von Tabus, bevor sie zum Bonito-Fang aufbrachen. Auch verrichteten sie vor ihrem Aufbruch zahlreiche magische Rituale.

Malinowski zog hieraus den Schluss, dass auf Rituale vor allem in den Situationen zurückgegriffen wird, die besonders gefährlich und deren Ausgang ungewiss ist. Rituale helfen Angst zu bewältigen und emotionale Spannungen abzubauen. Unter psychologischen Aspekten betrachtet, geben sie Selbstvertrauen und dienen der Herstellung eines Zustandes, in dem rationales und zweckgerichtetes Handeln möglich ist. Oder anders formuliert: Rituale helfen uns, ungewisse Situationen zu bewältigen. Sie haben eine entlastende Funktion. Das trifft selbstverständlich auch auf die von van Gennep beschriebenen Übergangsrituale zu.

Der funktionale Zweck von Ritualen

Wenn Ritualen aber durchweg positive Effekte zugeschrieben werden können, woher rührt dann der Widerstand, der ihnen entgegengesetzt wird und der nicht nur in der Geschichte der Religionen in zahlreichen anti-ritualistischen Bewegungen zum Ausdruck gelangt ist? Eine der vielen möglichen Antworten hat der Dahlemer Religionsphilosoph Klaus Heinrich gegeben. Rituelle Handlungen sind ein unverzichtbarer Bestandteil jeder Religion, und wie den Religionen selbst eignet auch ihnen, dass sie die Aufgabe der Angstbewältigung nur dadurch zu lösen vermögen, dass sie selbst wiederum neue Ängste erzeugen. Denn um die erwarteten Wirkungen zu erzielen, die Geister zu vertreiben, die Ahnen zu versöhnen oder sich die Götter gewogen zu machen, müssen Rituale in der genau festgelegten, stereotypisierten Form vollzogen werden. Jeder Verstoß gegen die überlieferte Form, jedes kleine Versäumnis kann genau das Gegenteil bewirken.

Während meines Feldforschungsaufenthalts in einer traditionellen Dorfgemeinschaft im Osten der Insel Flores habe ich dies verschiedentlich selbst beobachten können. War bei dieser Kultur von Brandrodungsbauern beim Abbrennen der geschwendeten Felder nicht genug Wind aufgekommen, blieb der lange erwartete Regen aus oder hatte sich der Ernteertrag spürbar verringert, dann wurden unter der Anleitung der alten Männer Divinationsrituale durchgeführt, um herauszufinden, welche Fehler bei früheren Ritualen begangen worden waren, welchem Geist oder welchem Ahnen man Opfer darzubringen versäumt hatte, welcher Tabubrüche sich Dorfbewohner hatten zuschulden kommen lassen und so fort. Diese Rituale zogen wiederum weitere Rituale nach sich, die der Wiedergutmachung der bei früheren Ritualen begangenen Fehler dienten. Oft war dadurch die ganze Dorfgemeinschaft eine ganze Woche lang mit kaum etwas anderem beschäftigt, als ein Opferritual nach dem anderen zu verrichten.

Rituale tendieren in aller Regel dazu, sich gegenüber dem, was Malinowski als ihren funktionalen Zweck bezeichnet hat, nämlich Emotionen und Ängste abzubauen, zu verselbständigen und zu reinen Zwangshandlungen zu werden. Da es in traditionellen Gesellschaften überdies oft allein die an der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung naturgemäß besonders stark interessierten alten Männer sind, die nicht nur über das Wissen über den genauen Ablauf der einzelnen Handlungen verfügen, sondern sie zugleich sorgsam überwachen, kann die Angstbewältigung durch Angsterzeugung nur allzu leicht in den Dienst einer rigiden sozialen Kontrolle gestellt werden.

Von ähnlichen Überlegungen ausgehend, hat der Züricher Ethnopsychoanalytiker Mario Erd-heim einige der allgemeinen Überlegungen, die schon van Gennep zur ordnungsstabilisierenden Wirkung der Übergangsrituale angestellt hatte, konsequent weitergeführt und die klassischen Initia-

tionsrituale als soziale Unterwerfungs- und Zurichtungsrituale gedeutet. Ein wesentliches Charakteristikum der früher bei uns als Naturvölker bezeichneten Gesellschaften sieht Erdheim mit dem Ethnologen Claude Lévi-Strauss darin, dass sie darum bemüht waren, gegen „jede Veränderung ihrer Struktur, die ein Eindringen der Geschichte ermöglichen würde, Widerstand zu leisten."

Erreicht wurde dies nicht zuletzt dadurch, dass sie bestimmte soziale Mechanismen entwickelten, die es ihnen ermöglichen, den Ablauf der Adoleszenzphase so zu gestalten, dass die auf Veränderung drängenden Triebkräfte und damit auch das kreative Potential der jungen Leute gleichsam eingefroren wurden. Sie mussten neutralisiert werden, weil sie die überlieferte soziale Ordnung gefährden konnten. Dies geschah laut Erdheim vor allem durch die Initiationsriten, denen sich die Heranwachsenden unter der Anleitung der Alten zu unterwerfen hatten.

Von der Initiation hing in diesen Gesellschaften der vollständige Erwachsenenstatus ab. Durch sie erhielt der einzelne Zugang zum überlieferten Wissen der Kultur, und nur wer initiiert war, durfte auch heiraten. Dieser Zugang wurde allerdings teuer erkauft. Die jungen Männer wurden von den alten Männern regelrechten Martern unterworfen. So war zum Beispiel bei den zentralaustralischen Aranda die Einweisung in das geheime heilige Wissen des Stammes, die sich über Monate, ja Jahre hinziehen konnte, mit dem Beibringen von Kopf- und Körpernarben, mit dem schmerzhaften Entfernen beider Daumennägel, mit der Beschneidung und schließlich mit der Subinzision verbunden. Die Alten ließen die Jungen aber nur erleiden, was auch schon sie selbst von ihren Vätern erleiden mussten.

Erdheim zufolge lehnte sich in diesen und anderen Fällen das Initiationsgeschehen selbst stark an das Drama der Adoleszenz an. Wie er im Anschluss an die Untersuchungen des Psychoanalytikers Reik ausführt, „greift die Initiation die ganze ödipale Situation auf, stellt die inzestuösen Wünsche und die – wohl in der Beschneidung zum Höhepunkt kommenden – Kastrationsängste in den Vordergrund und spielt sie (...) voll aus. (...) Die Angst vor den alten Männern und vor der realen Gewalt, die sie einsetzen, durchmischt sich mit den Ängsten vor den Phantasmen der Kindheit."

Deren Autorität stützt sich demzufolge „auf ein Gemisch von inneren und äußeren Angstquellen, die das Denken mit einer Hemmung belegen und die Realitätskontrolle, insbesondere in Bezug auf die Autorität, beeinträchtigen." Paradoxerweise wird so der Triebdurchbruch der Pubertät selbst in den Dienst der „Neutralisierung des Kulturwandels" gestellt. Die Initiation ist nach Erdheim insofern ein Anpassungsprozess an die in diesen Kulturen herrschenden Verhältnisse und Werte. Im Unbewussten verankert, „werden die auf diese Weise vermittelten Normen und Werte gegen Verlust und Eingriffe besser abgesichert als wenn sie, über Einsichten vermittelt, nur im System ‚Bewusst' eingeschrieben wären."

Lassen Sie uns nach diesem Exkurs in neuere, psychoanalytisch orientierte Ritualtheorien jedoch wieder zu den klassischen Konzepten Arnold van Genneps zurückkommen. Sein Werk hatte zu seinen eigenen Lebzeiten nur geringe Beachtung gefunden. Das mag unter anderem daran gelegen haben, dass van Gennep sich selbst dem Geist seiner Zeit nie hatte unterwerfen wollen und ihm der Übergang in eine führende akademische Position versagt blieb. Von seiner Professur in Neuchâtel wurde er nach knapp drei Jahren wieder entlassen, da er die deutschfreundliche Politik der Schweiz während des Ersten Weltkriegs kritisiert hatte, und auch die einflussreiche französische Soziologenschule um Emile Durkheim stand ihm außerordentlich reserviert gegenüber, weil er ihre Grundpositionen nicht zu teilen gewillt war. Seine *Rites de passage* entfalteten ihre Wirkung erst, als das Buch 1960 – drei Jahre nach van Genneps Tod – ins Englische übersetzt wurde.

Zur Bedeutung des Schwellenzustands

Zur Neubewertung seines Werks und zur Weiterentwicklung seiner Überlegungen zum Strukturschema der Übergangsriten sollte in der Folgezeit vor allem der britische Ethnologe Victor Turner (1920-1983) beitragen. Turner, der in den 50er Jahren bei den Ndembu in Sambia Feldforschungen betrieben und ihre komplizierten Initiationsrituale untersucht hatte, konzentrierte sich in seinen späteren theoretischen Arbeiten ganz auf die zweite, von van Gennep als Schwellenzustand bezeichnete Phase der *rites de passage*. Er hielt sie für die wichtigste überhaupt, da sie gewissermaßen den Angelpunkt des Verwandlungsprozesses bildet.

Initianden sind in dieser Phase Personen, oder eigentlich besser gesagt: Unpersonen, die einen Statuswechsel erfahren und weder mehr ihrer alten Kategorie noch bereits einer neuen Kategorie zugehören. Sie befinden sich in einem Zwischenstadium, einem Bereich des „Betwixt and between", wie Turner seinen 1964 zu diesem Phänomen veröffentlichten Aufsatz betitelte. Während dieser Phase, die er als Zustand der *Liminalität* (von lat. Schwelle) zu bezeichnen vorschlug, bewegen sich die Teilnehmer außerhalb der gewöhnlichen Ordnung.

Für die eigene Gesellschaft gelten sie als tot, als im Reich der Geister und der Ahnen befindlich, als geschlechtslos oder zwiegeschlechtlich. Für die Initiationsführer selbst aber werden sie in diesem Zwischenzustand zu einer Art von *prima materia*, „zu ungeformten Rohstoffen in einem Wandlungsprozess zwischen Tod und Wachstum, symbolisch repräsentiert durch Mond, Tunnel, Schlange, Nacktheit etc." Turner geht allerdings auf die gewaltsamen Mittel nicht ein, deren sich die Alten bedienen, wenn sie die Jungen in ihre zukünftigen gesellschaftlichen Rollen einweisen und sie über ihre ethischen und sozialen Pflichten belehren. Tatsächlich waren sie bei den Ndembu, seiner Referenzkultur, auch entschieden weniger stark ausgeprägt als etwa bei den vorhin erwähnten zentralaustralischen Aranda.

Im Schwellenzustand werden die Neophyten mit den religiösen Traditionen vertraut gemacht und mit den heiligen Objekten und Vorstellungen ihrer Kultur konfrontiert. Im Schwellenzustand gelten aber auch sie selbst als heilig, ist dieses rituelle „Betwixt and between" doch ein außergewöhnlicher, jenseits des Alltags und jenseits der strukturierten Ordnung liegender Bereich. Er ist durch die Abwesenheit all jener Rang-, Status- und Besitzunterschiede gekennzeichnet, die im Alltag ansonsten eine so zentrale Rolle spielen. Dementsprechend ist „das Verhältnis der Neophyten untereinander (...) durch absolute Gleichheit charakterisiert. Die liminale Gruppe ist eine Gemeinschaft, in der sich gleichberechtigte Individuen begegnen, fern jeglicher struktureller Positionsbestimmungen.

Communitas

Turner bezeichnet diese Gemeinschaft mit dem Begriff ‚communitas'. Die *Communitas* ist das genaue Gegenstück zur sorgsam geordneten Gesellschaft mit ihrem hierarchischen Beziehungsgeflecht. Sie ist wesentlich antistrukturell und verhält sich als Negation der Gesellschaft zu deren festgefügten Strukturen gewissermaßen dialektisch. Darin unterscheidet sich Zustand der Liminalität im Übrigen von den bloßen Verkehrungen der Ordnung, durch die in zahlreichen Kulturen Zeiten des Übergangs rituell markiert werden und die wir aus dem Altertum ebenso kennen wie aus der eigenen Kultur.

Beim babylonischen Neujahrsfest, bei den römischen Saturnalien und im rheinischen Karneval wird das unterste nach oben gekehrt und die Rollen von Herrschern und Beherrschten lediglich vertauscht. In der *Communitas* findet dagegen keine Verkehrung der Dinge, sondern eine zeitweise Auflösung aller Ordnung statt. Turner bewertet den Schwellenzustand durchgehend positiv, ja er idealisiert ihn geradezu, wenn man seine Position mit der vergleicht, die Erdheim vertritt. *Liminalität* ist für Turner eine Quelle der Kreativität, die Raum gibt, über die Werte und Normen der eigenen Gesellschaft nachzudenken und aus der die Gesellschaft als ganze erneuernde und sinnstiftende Kräfte schöpfen kann.

Turner ist zu seinem Konzept der *Liminalität* zwar zunächst über das Studium der Initiationsrituale der Ndembu gelangt, er hat aber in seinen späteren Schriften, insbesondere in seinem 1969 veröffentlichten Werk „The Ritual Process", Parallelen zu verwandten Erscheinungen in nicht primär verwandtschaftlich organisierten Gesellschaften aufzuzeigen versucht. Eigenschaften des Schwellenzustands zeigt seiner Ansicht nach auch das Klosterleben auf, in dem der Zustand der *Liminalität* kein vorübergehender mehr ist, sondern in dem er gewissermaßen auf Dauer gestellt wird. Besitzlosigkeit, Gleichheit, Demut, Umgang mit dem Heiligen sind alles Merkmale, die Ordensgemeinschaften mit den Neophytengemeinschaften in Stammesgesellschaften teilen, nur mit dem Unterschied, dass wir sie hier in institutionalisierter Form vorfinden.

Zahlreiche religiöse, sozialreformerische und revolutionäre Bewegungen haben nach Turner gemeinsam, dass ihre Anhänger für sich den Zustand der *Communitas* herbeizuführen versucht haben. Das gilt für die frühe Geschichte des Franziskanerordens und anderer Bettelorden ebenso wie für die Beghinen des ausgehenden Mittelalters, für die französischen Saint-Simonisten, für die Anhänger melanesischer Cargokulte, für die russische Narodniki-Bewegung, für den Anarchismus und selbst den frühen Bolschewismus. In allen diesen Fällen handelte es sich um egalitäre Zusammenschlüsse von marginalen Personen am Rande der Gesellschaft, die zusammen in einem kreativen Zustand der *Communitas* lebten und auf eine Veränderung der bestehenden Strukturen abzielten.

Waren ihre Innovationen erfolgreich, dann erfuhren sie jedoch über kurz oder lang eine Überführung in neue Strukturen. Auf diese Weise wurden sie schließlich zur Grundlage eines seinerseits normativen Systems, das eine neue hierarchische Ordnung ausbildete und wiederum neue Protestbewegungen auf den Plan rief. Turner zitiert in seinem 1969 veröffentlichen Buch „The Ritual Process" als ein damals aktuelles Beispiel die Hippiebewegung. Man könnte aber heute ebenso die ökologische Bewegung der späten 70er und die pazifistische Bewegung der 80er Jahre nennen. In ihrer Frühform haben alle diese Bewegungen die Communitasmerkmale aufgewiesen, und langfristig haben sie alle wieder den Weg von der „Anti-Struktur" zur Struktur genommen.

Schlussbemerkung

Sowohl Erdheims Ausführungen zur gesellschaftlichen Produktion von Unbewusstheit als auch Turners Überlegungen zum Zustand der *Liminalität* knüpfen an das von van Gennep entwickelte Klassifikationsschema der Übergangsrituale an. Ich möchte und kann hier schon allein aus Zeitgründen nicht mehr diskutieren, welches dieser beiden in ihren Schlussfolgerungen radikal entgegengesetzten theoretischen Konzepte, sich zu einer Analyse von Initiationsritualen in außereuropäischen Kulturen besser eignet. Doch denke ich, dass es Turners Ansatz ist, der uns dazu verhelfen kann, die gegenwärtig bei uns zu beobachtende Renaissance des Rituellen und Förmlichen besser zu verstehen.

Entspricht sie auf der Ebene des Alltagsverhaltens nicht genau jenem Weg von der Anti-Struktur zur Struktur, den ein Innenminister genommen hat, der früher sogenannte Terroristen verteidigt hat und sich heute für staatliche Überwachungsorgane stark macht oder dem eines Außenministers, der – einst aus einer grünen Communitas hervorgegangen – sich von einem von einem pazifistischen Saulus in einen kriegführenden Paulus verwandeln sollte? Treffen Turners Überlegungen zu, so müsste sich bald am Rande der Gesellschaft eine neue *Communitas* bilden, deren kreatives Potential deren bestehenden Ordnung neue Impulse geben wird. Aber auch wenn dem nicht so sein sollte, zeigen uns die von Mary Douglas, Arnold van Gennep, Mario Erdheim und Victor Turner vorgetragenen Überlegungen doch, zu welchen Einsichten uns die Anwendung einer Methode verhelfen kann, die auf dem simplen Prinzip beruht, uns selbst einmal so zu sehen, wie wir auf die anderen blicken.

Postskriptum 2020

Es liegt bereits viele Jahre zurück, dass ich den hier erstmals abgedruckten Vortrag auf Einladung der Katholischen Akademie in München gehalten habe. Einige der angeführten Beispiele sind daher inzwischen etwas betagt. Der Name des Politikers, der einen Skandal verursachte, als er 1985 zu seiner Vereidigung als Staatsminister im Hessischen Landtag erschien und sich zehn Jahre später trotz der pazifistischen Ausrichtung seiner Partei als Außenminister für den Eingriff der Bundeswehr in den Jugoslawien-Konflikt stark machte, war damals noch jedermann geläufig. Gleiches gilt für den jungen Rechtsanwalt, der sich während der Stammheim-Prozesse als Verteidiger der Roten Armee Fraktion über die Rituale des deutschen Gerichtswesens mokierte und sich später im Kabinett von Gerhard Schröder als „Law and Order"-Mann profilierte. Von Joschka Fischer und Otto Schily redet heute schon lange niemand mehr, sofern ihre Namen den Jüngeren überhaupt noch geläufig sind. Ich denke aber, dass die damals von mir referierten Theorien ihre Gültigkeit nicht nur bewahrt haben, sondern einige von ihnen inzwischen wieder aktueller geworden sind denn je.

Der Antiritualismus, der sich im immer legerer werdenden Auftreten der Politiker äußert – man denke nur an Heiner Lauterbachs einst obligate Fliege -, und bis in die Kleiderordnungen der Vorstandsetagen großer Unternehmen vorgedrungen ist, hat nur scheinbar den Sieg davon getragen. Schon seit einiger Zeit kündigt sich eine neue Phase des Ritualismus an. Das zeigt sich zum Beispiel an der Rolle, die ritualisierte Bekleidungsformen als symbolischer Ausdruck von Zugehörigkeiten und Abgrenzungen spielen. In den öffentlichen Auseinandersetzungen über das Kopftuch stehen sich nicht nur unterschiedliche Auffassungen über das Geschlechterverhältnis, sondern auch Ritualismus und Antiritualismus gegenüber.

Ein Nebeneffekt der Abkehr von den christlichen Kirchen ist die Entwertung der Kommunion und der Konfirmation als gesellschaftlich verbindlicher Initiationsrituale. In der DDR hatte man versucht, sie durch die atheistische Jugendweihe zu ersetzen. Doch hat auch sie mit dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes einen erheblichen Bedeutungsverlust erfahren. Allein von 1999 bis 2009 war ihre Teilnehmerzahl in den neuen Bundesländern von ca. 100.000 auf nur noch 25.000 Jugendliche geschrumpft. Wie stark das Bedürfnis nach feierlich begangenen rituellen Markierungen des Über-

gangs in eine neue Lebensphase dennoch geblieben beziehungsweise wieder gewachsen ist, zeigt sich an den Einschulungsfesten, die heute unter Anteilnahme der Großeltern, weiterer naher Verwandter und auch Familienfreunden den Platz von Kommunion, Konfirmation und Jugendweihe einzunehmen begonnen haben.

In den Schlusssätzen des hier veröffentlichten Vortrags habe ich im Anschluss an die Wiedergabe einiger Überlegungen Victor Turners die Erwartung geäußert, dass wir bald wieder mit einer neuen *Communitas*-Bildung würden rechnen können, deren „kreatives Potential" der bestehenden Ordnung unserer Gesellschaft „neue Impulse geben wird". Es hat zwar einige Zeit gedauert, aber die Voraussage war offensichtlich nicht falsch. In den letzten beiden Jahren konnten wir beobachten, wie aus der Klimadebatte eine vor allem von Schülern – einer im Sinne Turners klassischen „Betwixt - Between-Gruppe" – getragene internationale Bewegung hervorgegangen ist, deren Zusammenhalt und Abgrenzung von der Welt der Erwachsenen mit Hilfe von Ritualen erfolgt, von denen einige neu erfunden wurden, andere aber aus dem breiten Spektrum religiöser Überlieferungen bezogen worden sind. Dazu zählen nicht nur die namengebenden „Fridays for Future" der gegenwärtigen Klimabewegung, die wie der heilige Freitag der Muslime, der jüdische Sabbat und der christliche Sonntag jeden siebten Wochentag stattfinden, sondern auch Nahrungstabus und andere Formen der Askese. Wie stark die Ritualbedürftigkeit inzwischen wieder angewachsen ist, zeigen auch die spontanen antirassistischen Demonstrationen, zu denen es nach der Ermordung des Afroamerikaners George Floyd durch einen weißen Polizisten in den USA und anderen westlichen Ländern gekommen ist. Die rituelle Kniebeuge, die in der vorangegangenen „Black life matters" - Kampagnen als demütige Geste des Respekts gegenüber den Opfern rassistischer Übergriffe eingeführt worden war, wird dabei inzwischen uminterpretiert als Nachstellung der brutalen Erstickung des Märtyrers von Minnesota durch seinen weißen Peiniger. Ein Anknüpfen an das in den Religionen überlieferte rituelle Repertoire ist hier ebenfalls unverkennbar.

Werden auch diese Bewegungen bald jenen Weg von der Anti-Struktur zu Struktur nehmen, der Victor Turners These zufolge für alle *Communitas*-Bildungen charakteristisch ist? Mit Gewissheit lässt es sich nicht sagen. Die Wahrscheinlichkeit ist aber nicht gering. In zehn Jahren werden wir da sicher klüger sein.

Literatur

Asfa-Wossen, A. (2003): Manieren. Frankfurt am Main (Eichborn)

Bettelheim, B. (1982): Symbolische Wunden: Pubertätsriten und der Neid des Mannes. Frankfurt am Main (S. Fischer) (engl. Orig. 1954)

Douglas, M. (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main (S. Fischer) (engl. Orig. 1970)

Erdheim, M. (1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess. Frankfurt am M. (Suhrkamp)

van Gennep, A. (1986): Übergangsriten. Les rites de passage. Frankfurt am Main/New York (Campus) (franz. Orig. 1908)

Kaschuba, W. (1999): Einführung in die Europäische Ethnologie. München (C. H. Beck)

Malinowski, B. (….): Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt am Main (S. Fischer) (engl. Orig.: 1948)

Marquard, O. (1981): Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart (Philipp Redam)

Turner, V. (2005): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main (Campus) (engl. Orig. 1969)

Autor

Prof. Dr. Karl-Heinz Kohl

k.kohl@em.uni-frankfurt.de

Übergangskrisen

– Zum kulturhistorischen Hintergrund gestalttherapeutischer Veränderungsmodelle

von Detlef Klöckner

Einige Analysten verorten die Corona-Pandemie bereits als weiteres Anzeichen eines epochalen Übergangs (mit der Klimakrise, der Ausbeutung natürlicher Ressourcen, dem Verlust der Biodiversität, der Erosion politischer Systeme, ansteigenden Armut, rassistischen Unterdrückung und den in Summe damit einhergehenden weltweiten Migrationsströmen). Wie auch immer, die Gegensätze spitzen sich zu. Aus gestalttherapeutischer Sicht stellt sich die Frage, wie diese vernetzten Prozesse zu beobachten und zu bewerten sind.

Ich möchte in diesem Zusammenhang einmal mehr auf bewährte Instrumente verweisen – die gestalttherapeutischen Veränderungsmodelle – und deren kulturhistorischen Hintergrund erläutern. Darin spiegelt sich die Universalität dieser Modelle wider (vgl. Klöckner 2001, 2007, 2015).

Der Aufsatz betont ausdrücklich die strukturelle Übereinstimmung der Entwicklungskonzepte und Ritualpraktiken *indigener Gesellschaften*[1] und der gestalttherapeutischen Veränderungsschemata. Es soll gezeigt werden, dass die Übergangsrituale traditionaler, vorindustrieller Kulturen mit einem vergleichbaren Prozessverständnis operieren wie die Gestalttherapie. Gleichwohl gibt es Unterschiede zu beachten, insbesondere hinsichtlich der Ausstattung und Handhabung des Prozesses.

Die gestalttherapeutischen Modelle beschreiben das Selbst (Beziehungen, Gruppen) in Veränderung, sie zeigen uns auf, was jeweils mit uns geschieht. Die alten Übergangsriten hingegen sind auf die Überwindung eines veralteten, dysfunktionalen Zustands ausgerichtet und geben Anweisungen, was zu welchem Zeitpunkt zu tun ist, damit eine gewünschte Wirkung eintreten kann. In der weitgehenden Lösungsneutralität der modernen Gestalttherapie und der teleologischen Ausrichtung indigener Heiler zeigen sich die pragmatischen Unterschiede zwischen modernen und traditionalen Ansätzen. Was das konkret bedeutet, wird im nachfolgenden Text genauer dargestellt.

Ich möchte gleich zu Beginn betonen: Das eigentliche Grundwissen um die prozessuale Struktur von Transformationen verdankt die Gestalttherapie nur sekundär der modernen Psychologie, vielmehr verdankt sie es den alten Erzählweisen und Übergangsritualen der Völker, deren Praktiken über die ethnologische Forschung und den Prozessansatz der Gestalttherapie eine Renaissance erfahren. Von daher muss unbedingt von einer kulturhistorischen Quelle der Gestalttherapie gesprochen werden, wenn es um Veränderungen (Entwicklung, Wandel, Heilung, Problemlösungen) geht.

1 *Indigen* ist ein vorwiegend im Kontext der Ethnologie und anderer Kulturwissenschaften verwendeter Terminus, der Gesellschaften innerhalb eines geografisch-kulturellen Raums als „einheimisch" und „eingeboren" ausweist. Der Begriff *indigen* hat schiefe und abwertende Begriffe wie *Naturvölker, unzivilisierte* oder *primitive Gesellschaften* ersetzt, wird aber auch synonym für historische Bezeichnungen wie *vorindustrielle, traditionale* oder *frühe Gesellschaften* verwendet.

Fragen und Absichten

Im Folgenden möchte ich die Ähnlichkeit zwischen der gestalttherapeutischen Prozesstheorie und der ethnologischen Ritualstruktur herausarbeiten und werde dabei insbesondere auf zwei Gesichtspunkte eingehen:
(a) Die Bedeutung einzelner Phasen des Veränderungsprozesses, insbesondere des *Engpasses* bzw. der *Übergangskrise* und
(b) die Konsequenzen, die sich aus der strukturalen Logik und Pragmatik von Übergangsritualen für die gestalttherapeutische Praxis ergeben.

Dafür ist es notwendig, die Systematik von Übergangsritualen ausführlicher zu erläutern, wie sie der belgische Ethnologe Arnold van Gennep 1909 erstmals beschrieben hat (van Gennep 1986) und wie sie von dem britischen Kulturanthropologen Viktor Turner auf gesellschaftliche Transformationen übertragen wurde (Turner 1989) (vgl. hierzu auch Karl-Heinz Kohl in diesem Heft). Es war also, zeitgeschichtlich betrachtet, beileibe nicht Fritz Perls, der prozessuale Wirkungsmuster „entdeckt" hat. Ähnliche Einsichten lagen bereits viel früher vor, beispielsweise in den Religions- und Kulturwissenschaften, und Arnold van Gennep hat mit seiner zusammenfassenden Arbeit der gestalttherapeutischen Prozesstheorie entscheidende Hinweise geliefert.

Ich möchte mithilfe der ethnologischen Darstellung vor allem zeigen, dass die Idee des *Engpasses*, der Übergangskrise, ein je nach Kultur unterschiedlich veranstaltetes, aber dennoch kulturübergreifendes Phänomen grundlegender *Transformationen* darstellt. Das implizite Wissen darum ist nahezu allen Ethnien seit Jahrtausenden zugänglich. Der Versuch des Einschlusses der kulturanthropologischen Sicht ist folglich mit der Absicht verbunden, die Prozesstheorie der Gestalttherapie noch mehr in Richtung soziologischer Begründungen zu öffnen. Das schmälert nicht die Leistung von Fritz Perls und seiner Nachfolger, sondern erweitert die feldtheoretisch/systemisch angelegte Basis des Gestalt-Ansatzes um die kulturelle Dimension.

Zur Bedeutung der Krise

Fritz Perls hat, wie bereits erwähnt, Krisenphänomenen eine besondere Bedeutung zugemessen. Wobei unbedingt zu unterscheiden ist, dass es sich bei einer *Krise* nicht um eine einfache Problemstellung handelt (Problem 1. Ordnung), wie wir sie alltäglich zu meistern haben, und die, unabhängig davon, ob wir das Problem überwinden oder daran scheitern, nicht zu einer Transformation des Selbst beitragen, sondern nur zu einer Ausweitung unserer bisherigen Kompetenzen. Krisen sind anders, immer ein Hinweis, dass der aktuelle Selbstzustand gefährdet ist, zur Überwindung der Krise neue Erfahrungen verlangt werden, neue Wege begangen werden müssen, die das Selbst erweitern oder bei einem Scheitern unser Dasein ungünstig limitieren (Problem 2. Ordnung). Es geht hier also, mehr oder weniger ausgeprägt, um eine strukturelle Änderung. Die Pubertät stellt beispielsweise eine solche Herausforderung dar.

Das bereits angesprochene Konstrukt *Engpass* (engl. *impasse)* beschreibt sowohl einen bestimmten Selbstzustand als auch eine Phase innerhalb des Veränderungsprozesses. Betroffene befinden sich in einer verzweifelten Lage, die augenblicklich ohne Hoffnung und Sinn erscheinen mag, der es an Energie und Lösungskompetenz mangelt und die sich bis hin zum katatonen Stillstand, der Empfindung von Leere und Sinnlosigkeit, suizidalen Motiven und schizophrenem Wahnerleben entwickeln kann. Alles in allem geht dieser Umstand meist mit einem Empfinden von Ohnmacht, Depression oder Gleichgültigkeit einher. Der Mensch befindet sich in einer existenziellen Notsituation, zerrieben zwischen alten Erfahrungen, überfordert vom Hier und Jetzt, ohne motivierende Perspektive.

Fritz Perls ging davon aus, dass der Organismus eine als lebensbedrohlich empfundene Problematik mit einer Krise in unterschiedlicher Intensität beantwortet. Ein umfassendes Krisengeschehen, der drohende oder tatsächliche Verlust der bisherigen, Sicherheit gebenden Selbstgewissheit, ist bei existenziellen Transformationen daher kaum vermeidbar. Darauf werde ich beim Vergleich des ethnologischen Übergangsschemas und der gestalttherapeutischen Selbstveränderungsmodelle zurückkommen.

Zur Systematik traditionaler Behandlung

Traditionale Gesellschaften operieren mit einem durch den spirituellen Überbau der Kultur legitimierten aktiven Behandlungskonzept. Grundlegender Unterschied zur modernen Ansicht ist es, dass sich Veränderungen (Heilung, Problemlösung, Entwicklung etc.) hier nicht „von innen heraus", autonom determiniert vollziehen (Wertheimer 1925), sondern heteronom auf die Person übergehen, nämlich durch striktes Befolgen von Verhaltensvorschriften und des Befolgen von Maßgaben, die sich der Selbstkontrolle des Einzelnen entziehen.

Beispielsweise wird man in vielen indigenen Kulturen nicht auf biologischem Weg erwachsen, weil die Pubertät eine körperliche Reifung bewirkt, sondern relativ unabhängig vom körperlichen Entwicklungsstand dann, wenn eine entsprechende Autorität, z. B. ein Schamane, bestimmte kosmische Phänomene so bewertet, dass nun der Zeitpunkt gekommen sei, an dem Mädchen zu Frauen und Jungen zu Männern werden dürfen. Das schließt unter Umständen eine Gruppe von Initianden im Alter zwischen 6 bis 20 Jahren zusammen. Das vorgeordnete Erkennen einer äußeren Bedingung und die darauffolgende Behandlung wird als unumgänglich erachtet, nicht so sehr die persönliche Voraussetzung. Autonome Anstrengungen laufen, anders als bei uns hier, ins Leere.

Obwohl die alten Übergangsriten organisatorisch und ästhetisch verschieden ausgestaltet sind, ist ihre prozessuale Struktur vergleichbar. Die Absicht ist immer, zunächst eine Ablösung vom ursprünglichen Selbstzustand einzuleiten, die als Zwischenschritt in eine voraussehbare Krise mündet und durch die Überwindung der Krise in einen neuen Status quo führt.

Es muss nicht extra darauf hingewiesen werden, dass derartige, auf die Psyche und den Körper zielende Eingriffe auch schiefgehen können, mitunter gar mit dem Tod enden. Auch im Kontext von Ritualen gilt der allgemeine Grundsatz, dass eine Krise, ob zufällig entstanden oder mit Absicht herbeigeführt, Chance und Risiko zugleich enthält.

Das Übergangsschema Arnold van Genneps, sozusagen die funktionale Essenz von Übergangsritualen, verdeutlicht in mehrfacher Hinsicht die Dynamik und Wirksamkeit von gesteuerten Transformationen (vgl. Schomburg-Scherff 1986), und es zeigt, dass in allen traditionalen Gesellschaften Entwicklungsvorgänge (in psychologischer, sozialer und raumzeitlicher Hinsicht) als ein Problem von *Grenzüberschreitungen* aufgefasst werden. Die Überwindung von Statusgrenzen wird in diesen Kontexten vornehmlich mithilfe geeigneter *Rituale*[1] angegangen, d. h., die Betroffenen durchlaufen hierfür einen festgelegten Prozess. Die Struktur des Prozesses, der zu meisternde Übergang von einem alten Status quo zu einem neuen Status, möchte ich nun kurz skizzieren:

Übergangsriten gehen von der Vorstellung aus, dass sich grundlegende Veränderungen nicht reibungslos, sozusagen niedrigschwellig ereignen, sondern dabei tiefgreifende Erschütterungen auftreten. Verstörungen, die eine Person oder Gruppe existenziell herausfordern und die es notwendig machen, über eine Grenze hinauszugehen, wenn die anstehende „Häutung" gelingen, eine Bedrohung oder Krankheit überwunden werden soll. Dabei gilt es als unvermeidbar, zunächst Anteile der bisherigen Existenz aufzugeben, damit Raum für das Neue entstehen kann. Der initiale Imperativ setzt also voraus, dass Altes verschwindet, damit sich ein leerer Raum öffnet, der neu zu füllen ist.

Lösungen, Heilungen und Entwicklungen kommen nach diesem Denken nicht ohne vorherige Verluste zustande. Transformationen sind demnach keine einfachen Problemlösungen, die Kraft kreativer Motivationsschübe oder Geistesblitze zustande kommen. Ein Mensch übersteigt nach diesem Denken seine bisherige Systemgrenze nicht durch Experimentieren und Lernen, sondern erhält einen Anschub durch den Verlust überholter Selbstaspekte und Lebensbedingungen.

Die Vorbedingung traditionaler Kulturen besteht darin, dass sich grundlegende Sachverhalte nicht von selbst ergeben, sondern hierfür passende Umstände vorliegen müssen und steuernde Eingriffe benötigt werden. Veränderung wird heteronom angestoßen und heteronom gesteuert. Die Autonomie des Individuums besteht hier darin, den vorgezeichneten Weg zu meistern bzw. wieder auf diesen zurückzufinden, Prüfungen zu bestehen oder an ihnen zu scheitern.

Übergangsphasen

Ritualhandlungen lassen sich formal in drei aufeinanderfolgende Schritte gliedern (vgl. Abb. 1). Um den Weg vom bisherigen Systemstatus *(Struktur I)* zu einer transformierten Entwicklungsstufe *(Struktur II)* zu bewältigen, sind drei Phasen zu durchlaufen, die als *Ablösung, Schwellenzustand* und *Wiederangliederung* überschrieben sind. Auf eine Trennung vom angestammten Ort oder vom biologischen/psychosozialen Status quo folgt eine Schwellen- bzw. Umwandlungsphase, der eigentliche Übergang, gleichsam ein Aufenthalt zwischen den Welten, der abschließend in eine Angliederungsphase mündet, in der es darum geht, mit Insignien ausgestattet zu werden und Kompetenzen zu erwerben, die den neuen Status quo im Feld integrieren.

2 Von *Ritual* reden wir, wenn komplexes, spontanes Geschehen symbolisierend veranstaltet und ausgestattet wird. Rituale erfolgen zum Zweck einer routinemäßigen Verordnung und Vereinfachung ansonsten ungeregelter Verläufe. Kultur bildet in diesem Kontext die Basis kollektiver und individueller Wirklichkeitsmuster, das Ritual ist ihre formgebende Praxis, welches der Praxis eine über sich hinausweisende Bedeutung verleiht. Die aktive Form des lateinischen Wortes *Ritus*, ritualisieren, entspricht in der ursprünglichen Anwendung der Bedeutung „sich einen Reim machen".



Abb. 1

(1) Trennung (Ablösung)

Es beginnt damit, dass jemandem (einer Gruppe) auferlegt wird, sich von Teilen der bisherigen Identität zu trennen. Hierfür wird die Person einer Behandlung unterzogen sowie eventuell vorübergehend von der Gemeinschaft separiert oder gar auf eine längere Reise geschickt. Die Ablösung kann also einerseits durch vielgestaltige *Separationsriten* erfolgen. Etwa durch Kennzeichnungen und Deformationen des menschlichen Körpers (symbolische Bemalungen und Tätowierungen, Beschneidungen, Herausbrechen von Zähnen, Schneiden der Haare usw.). Andererseits werden auch häufig räumliche Trennungen angeordnet, die sogenannte *Seklusion*. Dabei werden Personen aus dem alltäglichen und vertrauten Lebensumfeld entfernt und außergewöhnlichen Umständen, Orten und Kontakten ausgesetzt.

In manchen Kulturen gibt es entsprechend abgegrenzte Seklusionsareale und Gebäude (z. B. für Wöchnerinnen oder vorübergehend unreine oder dämonisierte Personen). Andere Gesellschaften lassen ihre Mitglieder magische Orte aufsuchen oder auf eine Wanderschaft gehen, die sogenannte *marge*, in der räumliche und kulturelle Schwellen überschritten werden und psychische Umwandlungen stattfinden sollen. Das Umherwandern von Zimmermannsgesellen ist ein praktiziertes Überbleibsel der *marge* in unserer Gesellschaft.

Es kommt also auf vielerlei Art zu eindrücklichen, psychisch und physisch eher hochschwelligen Zumutungen. Auf diese Weise wird die Loslösung von einem überholten Zustand der Person eingeleitet. Die gewohnte Ordnung und die gewohnten Verhaltensmuster verlieren ihre Wirkung und werden durch neue Attribute ersetzt. Dieser Austausch bzw. diese Umwandlung evoziert eine spontane Krisenreaktion.

Die Botschaft der Behandlung lautet: *Es* wird danach für *dich* nicht mehr so wie vorher sein und *du* wirst ein Anderer werden. Der initiale Eingriff bildet die mittelbare Bedingung für den anschließenden krisenhaften Übergang. Der Mensch wird sozusagen über seine Selbstgrenze hinaus mit einer unerfahrenen, schwierigen Situation konfrontiert.

(2) Schwellenphase (Übergang)

Darauf folgt die mittlere Phase des Veränderungsprozesses, der *Übergang*, in dem die eigentliche *Metamorphose* stattfindet. Aufgrund der vorangegangenen Intervention wird dies meist als dramatischer Ausnahmezustand (*Desorganisation*) erfahren. So beeinträchtigt, findet eine Zeit lang ein krisenhaftes Jonglieren mit den Faktoren der Existenz statt. Der Übergang von einer alten in eine neue Selbststruktur ist immer auch bedrohlich und riskant, weil eine losgelöste Bruchstelle zwischen zwei Seinszuständen überwunden und das Selbst (der Organismus, die Seele, die Bezüge) neu verankert werden muss.

Alles scheint in dieser Phase zur Disposition gestellt, *Es* hat Macht über mich, *Ich* bin mir meiner nicht sicher. Die Person ist vorübergehend ein Spielball übermächtiger Kräfte, die mitunter in die Nähe des Todes oder einer todesähnlichen Empfindung führen. In dieser Phase kommt es häufig zu Wahnzuständen, Halluzinationen, Visionen, katatonen oder komatösen Episoden.

Erfahrungen zugleich liegt. Die Eigenschaften dieses Schwebezustands sind unbestimmt oder von Ambiguität gekennzeichnet. Menschen im Übergang sind weder hier noch da, weder das eine noch das andere, sie befinden sich *zwischen* und sind existenziell gefährdet bzw. andere gefährdend, je nach der Art ihrer Verfassung. Victor Turner sagt dazu, es ist „ein Augenblick in

und außerhalb der Zeit, in und außerhalb der weltlichen Sozialstruktur" (Turner 1989, S. 96). Die existenzielle Erfahrung der Auflösung alter Grundfesten und Gewissheiten wird in nahezu allen traditionellen Kulturen als notwendiger Schritt für eine *Neuorganisation* betrachtet.

Übersteht die Person (Gruppe) die unmittelbare Notlage, dreht sich irgendwann das Blatt. Krisensymptome lassen nach, es kommt zu einer Beruhigung, langsam findet eine neuerliche Energetisierung, psychische und soziale Rückversicherung statt. Während der eintretenden Wandlung/Genesung kommt es nicht selten zu einer Öffnung des Geistes für außergewöhnliche Erkenntnisse (Visionen, Träume, Botschaften, neue Selbstversicherungen). Dem inneren Wandel gehen äußere *Wiederbelebungen* in Form von Reinigungen und lebensbekräftigenden Pflegemaßnahmen einher. Die ganzheitlich wirkende Verstörung, das vorübergehend losgelöste, verrückte Dasein zwischen Leben und Tod, stabilisiert sich, aus Desorganisation wird Neuorganisation, aus der Gefährdung erwächst Heilung und entsteht eine neue Lebensperspektive.

(3) Wiederangliederung

Nach überstandener Krise muss der Proband lernen, mit seinen neuen Bedingungen umzugehen. Die eingetretene Unsicherheit und Unfähigkeit bedürfen weitreichender Unterstützung und Anleitung. Die Person steht nun vor der Aufgabe, Antworten auf die veränderten Möglichkeiten und Erfordernisse zu finden. Vieles bedarf der Einübung und des Trainings, mit vielem muss man (erneut) vertraut gemacht werden.

Die jetzt angewendeten Maßnahmen zur Wiederangliederung an die Umwelt haben eine komplexe Funktion. Sie helfen, das Problem zu überwinden, die neu entstandene Existenz zu würdigen und die Person, so wie sie jetzt ist, in die soziale Gemeinschaft zu reintegrieren. Wiederkommensfeste, Taufen, die Verleihung von Namen und Insignien der neuen sozialen Rolle, die feierliche Einführung in andere Rechte und Pflichten sind rituelle Bekräftigungen des ab sofort geltenden Status quo.

Der ausgestattete Wiedereintritt in das bekannte Lebensumfeld demonstriert: So kann es von nun an weitergehen, solange es auf diese Weise geht. Behandlungstechnisch gesehen wird der in der Ablösungsphase sozial *Ex-Kommunizierte* rekommuniziert. Psychophysiologisch wird quasi eine doppelte *Exkorporation* zu Ende gebracht. Eine ursächlich unheilvolle Macht oder ein überholter Seelenzustand wurde zunächst exorziert, zwischenzeitlich bemächtigten sich höhere Kräfte der Person, die sich nach überstandener Prozedur beseelt und mit anderen Kräften fortan durchs Leben lotst. Der oder die Geheilte (Gereifte, Geläuterte) ist als ein Anderer nun wieder ein angeschlossener Teil der Gemeinschaft. Von hier aus kann sich sein anderes Sein entfalten, bis sich erneut ein Problem ergibt, dass eine strukturelle Veränderung erfordert (vgl. Retzer 2002).

Der Heidelberger Systemtherapeut Arnold Retzer wendet sich unter Bezug auf das van Gennep'sche Schema explizit gegen „niedrigschwellige Benefizveranstaltungen" in der Psychotherapie. Er geht davon aus, dass notwendige Veränderungen therapeutisch oft misslingen, weil den Betroffenen zu wenig abverlangt und monoton die autonome Kraft des einsichtigen Willens angebetet wird. Zur Überwindung existenzieller Herausforderungen braucht es aber mitunter eine nachhaltige Verstörung, eine „orthogonale Intervention", die uns etwas abverlangt und über die Grenze der bisherigen Möglichkeiten hinausweist.

Ein Teenager bricht mit seinem Vater zu einer Wanderung über die Alpen auf. Am zweiten Tag verliert er sein Handy – für ihn eine Katastrophe. Er ist es gewohnt, rund um die Uhr Internetanschluss zu haben. Der Vater besitzt keins. In den nächsten Tagen sei er wie in Trance umhergestolpert, Ängste hätten sich eingestellt, Kopfschmerzen und eine seltsame Beklommenheit seinem Vater gegenüber. Er könne nicht sagen, wie er von A nach B gekommen sei. Als sie an einem Abend die angesteuerte Hütte verfehlen, müssen sie unter freiem Himmel übernachten. Es gewittert und regnet. Am nächsten Morgen kommen sie klatschnass an der Hütte an. Der junge Mann bekommt Fieber und muss das Bett hüten. Der Vater passt so lange auf ihn auf. Eines Morgens sei er aufgewacht und die Welt ihm so hell erschienen, als würde er plötzlich „viel mehr sehen und riechen". Nach ein paar Tagen setzen sie ihre Wanderung erfolgreich fort. Sie sprechen viel über das Leben, wie es bisher war und was werden könnte. „Seither fühle ich mich meinem Vater nah und ebenbürtig."

Handhabung des Übergangsprozesses

Wie kann das traditionale Verständnis eines Übergangs für die gestalttherapeutische Praxis genutzt werden? Der Schlüssel hierzu liegt in der Beachtung des praktischen Vorgehens, in der Art der Handhabungen. Übersetzt man die prozessuale Logik handlungstechnisch, kommt es zu drei unterscheidbaren Interventionen.

(1) In der *Ablösungsphase* verhält sich ein traditionaler Heiler zu Anfang nach dem imperativen Prinzip: Erzeuge einen erfahrbaren Unterschied![3] Er bringt hierfür etwas ins Spiel, das das bisherige Muster tiefgreifend durchkreuzt (vgl. Heik Porteles Perspektive des *orthogonalen Vorgehens*, Portele 1992).

(2) Nachdem diese Intervention wirkt, kollidieren Gewohnheiten und geraten Personen in kleinere oder umfassendere Krisen. Während dieser *Schwellenphase* geht der Schamane oder Heiler zu einer anderen Haltung über. Er versucht nun, die zunächst desorganisierende Dynamik durch eine stützende Haltung zu balancieren und er übernimmt Verantwortung für den heillos Überforderten. Er sorgt für stabile Bedingungen und einen sicheren Rahmen. In dieser Situation stellt er keine neuen Anforderungen, er „wacht" an der Seite des Betroffenen, ähnlich dem Personal einer Intensivstation, das die Überlebensparameter eines Verunfallten kontrolliert.

(3) Stabilisiert und kräftigt sich der Mensch wieder, verändert der Schamane nochmals die Art seiner Begleitung: Jetzt wird aus dem schützenden Lotsen in der Krise ein Lehrer, der Wissen vermittelt und Vorschläge macht, was es zu lernen gibt. Die Intervention in der *Wiederangliederungsphase* lautet: Unterlasse bisher vollzogene Unterschiede (Wahrnehmungen, Handlungen) und vollziehe bisher unterlassene bzw. nicht zugänglich gewesene Unterschiede. Verhalte dich in Teilen anders als vorher, sodass es zu dem neuen Status quo passt.

Die abschließende Integrationsphase ist eine Zeit des Entdeckens, Lernens und Zurechtfindens im veränderten Feld. Davor galt es ausschließlich, die entstandene Problematik/Herausforderung in Erfahrung zu bringen und in ihren krisenhaften Auswirkungen zu überstehen.

Vergleich der Prozessmodelle

Das Schema Arnold van Genneps teilt den Prozess zwar in drei explizite Übergangssequenzen ein, besitzt aber deshalb nicht weniger Differenzierung als die fünf-phasigen Gestalt-Modelle (vgl. Abb. 2). Der Unterschied beruht darauf, dass die Phasen *Struktur I* und *Struktur II* als Statusbezeichnungen (im Sinne von „vorher – nachher") nicht in den eigentlichen Transformationsprozess eingedacht sind. Die erste Phase

3 Vgl. die Interventionshaltung dieser und der folgenden Phasen mit der indikativen Beschreibung des menschlichen Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozesses bei George Spencer-Brown (1997).

der Gestalt-Modelle entspricht *Struktur I*, die letzte Phase der neu entstandenen *Struktur II*. Dafür ist die mittlere Phase bei van Gennep (*Schwellenphase*) in sich geteilt. Zunächst findet dort eine *Abwärts*bewegung statt, die Krise überfordert und entmachtet die Person, reißt sie mit, bis sich die Krisendynamik wieder abschwächt und ein reorganisierender Umschwung einsetzt. Damit beginnt die genesende *Aufwärts*bewegung. Schlussendlich enthalten sämtliche Schemata somit einen vergleichbaren Differenzierungsgrad und eine ähnliche Transformationsstruktur. So lassen sich die Modelle wie folgt skizzieren und vergleichen:

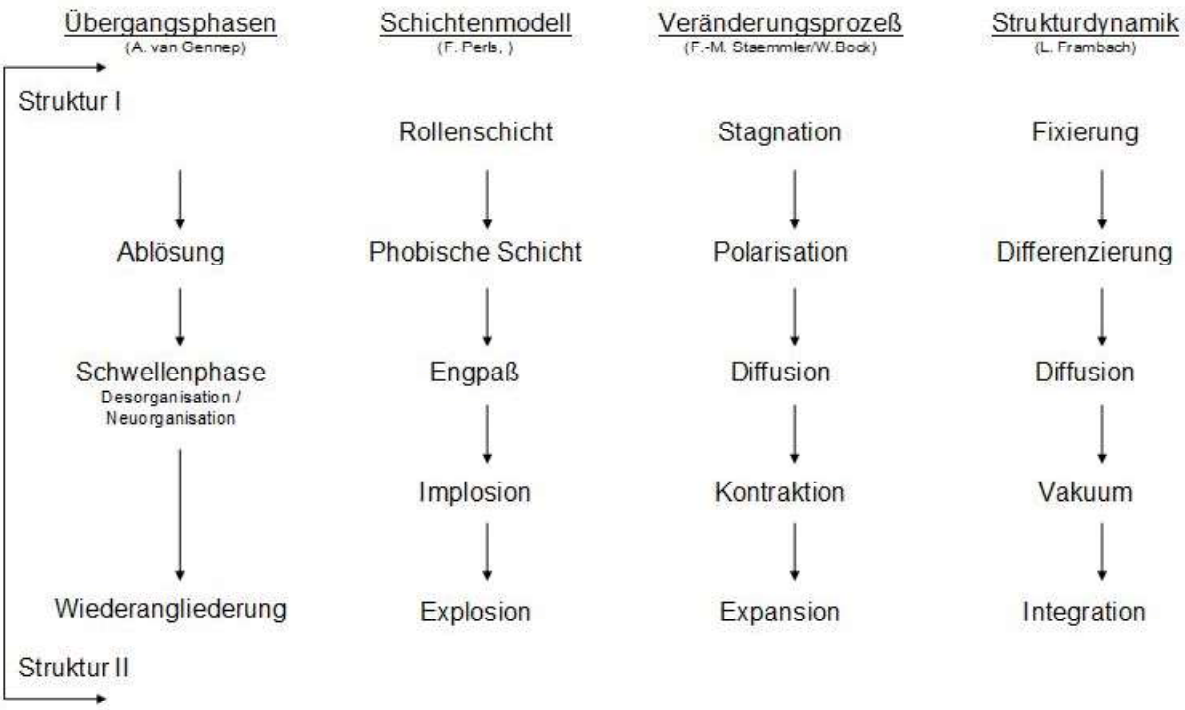


Abb. 2

Die *Ablösung* oder *Trennungsphase* ist geprägt durch eine initiale Aktivität, eine Behandlung, die das bisherige Selbstverständnis überfordert, das gewohnte Sein durchrüttelt. Es ist daher naheliegend, dass als Reaktion neben anderen Reaktionen Angst auftritt. Die Unmöglichkeit, mit den üblichen Antworten und Ressourcen das entstandene Problem zu lösen, führt zwangsläufig zu angstbesetzten Vermeidungen und zunehmender Verunsicherung. Jene veränderte Lage hatte Fritz Perls ursprünglich im Sinn, als er diese Phase in seinem Neurosenmodell die *phobische Schicht* genannt hat (vgl. Johnson 1977). Die vorausgegangene Ordnung, an der man sich bis dato orientiert und festgehalten hat, die Routinen, mit denen man durchs Leben navigierte, geraten ins Wanken.

Spätere Umformulierungen des eklektizistischen Perls'schen Ansatzes (Staemmler / Bock 1991; Frambach 1999) sind Versuche, homogene Schemata zu entwickeln, die gestaltpsychologisch und prozesstheoretisch runder sind. Die Betonung der Nachfolgemodelle liegt auf der inneren Organisation, dem jeweiligen Organisationsgrad des Selbst. Insofern polarisiert sich das Geschehen zu diesem Zeitpunkt nachvollziehbar in Richtung einer konfliktuösen Zuspitzung (entweder – oder) zu einer als schwierig bis überfordernd empfundenen Ambivalenz.

Das unentschiedene Spannungsverhältnis zwischen Wagnis und Flucht, Selbsterhaltung- und Selbsterweiterungsmotiven, so der Modellgedanke, mündet dann in eine manifeste Krise (*Engpass, Diffusion*), sofern sich die Person nicht vorher den Einwirkungen entzogen hat.

Aus der therapeutischen Praxis wissen wir, dass ein lineares Voranschreiten nicht zwangsläufig stattfindet. Menschen können Herausforderungen vermeiden, ihre Entwicklung behindern und Konflikte ungelöst mit sich tragen. Wenn also die Absicht ist, dass etwas in Richtung Selbstveränderung passieren soll, dann sind die aktiven Interventionen alter Übergangsrituale machtvoller, weil sie unter einem autoritären Horizont ablaufen und Bedingungen ansetzen, die nach der initialen Behandlung kaum Platz für ein Zurück in den alten Zustand lassen.

Nach einer Genitalbeschneidung beispielsweise sieht sich der oder die Betroffene mit einer anderen Tatsache konfrontiert, die körperliche Verfassung nach dem Eingriff ist nicht länger eine Frage der Sichtweise, ein Konjunktiv.[4] Die Intervention hat dann einen gewaltigen Unterschied gemacht.

Die anschließende *Schwellenphase* ist der eigentliche Zwischenbereich zwischen der alten und einer möglichen neuen Selbststruktur bzw. Lebensordnung, in der sich der anfängliche Konflikt in eine manifeste Krise verwandelt hat. Das Empfinden von Ohnmacht und des Verlusts der Selbstkontrolle belastet und ist in mehrfacher Hinsicht riskant, weil die Krise eine Bruchstelle zwischen zwei Seinszuständen hervorgerufen hat, ein Schweben ohne „Netz und doppelten Boden". Man kann dabei seelisch abstürzen, sich verlieren, gar ums Leben kommen. Für Fritz Perls war der *Engpass* daher auch die entscheidende Stelle auf dem Weg zu Veränderung. Der Engpass bildete den Fixpunkt seiner Theorie der Selbstentfaltung, und auch den Nachfolgemodellen ist dieser Moment zentral.

Im Vergleich zum ethnologischen Phasenverständnis, das, bedingt durch die Tätigkeit des lot-

4 Damit keine Missverständnisse entstehen: Ich hoffe, dass es endlich gelingen wird, die immer noch weit verbreitete Praxis der Genitalverstümmelung aus Initiationsgründen weltweit zu unterbinden.

senden Schamanen, zwei Bewegungen der Krise organisatorisch zusammenschließt – die *Desorganisation* des Betroffenen und die daran anschließende *Reorganisation* –, sind die Gestalt-Modelle einfacher konstruiert und daher gedanklich gezwungen, eine weitere Phase anzufügen, die sich auf die eintretende Reorganisation der Person bezieht (*Implosion, Kontraktion, Vakuum*).

Es bleibt auch hier offen, was jetzt vom Gestalttherapeuten verlangt ist und was nicht. Die Modellbeschreibungen geben dazu wenig Auskunft, sie konzentrieren sich auf den „Zustand" der Betroffenen, enthalten aber wenig Hinweise zum therapeutischen Handeln in der Krise. Wenn diese Phase einen Unterschied bezeichnet, dann müssen sich GestalttherapeutInnen auch entsprechend anders verhalten. Was also sollte man im Angesicht des Engpasses tun oder unterlassen?

Die überstandene Krise führt dann im letzten Teil der Transformation zu einer praktischen Problematik. Was braucht der Genesene, der Veränderte, um sich in sein Umfeld zu reintegrieren? Die *Wiederangliederung* ist ein wichtiger, die Prozessgestalt schließender Schritt des Wandels. Der nun sich anders Empfindende und seine veränderten Tatsachen suchen nach Anschluss und benötigen neue Kompetenzen. Jetzt gilt es, die Person auf die zukünftige Rolle und Möglichkeiten vorzubereiten, damit sie sich adäquat ihren neuen Motiven, Aufgaben und Grenzen widmen kann.

Auch hier kann wieder verglichen werden. Während traditionale Übergangsexerzitien den Zweck verfolgen, die Person gemäß ihrer sozialen Bestimmung in Richtung vorgegebener Funktionen zu führen, ist der gestalttherapeutische Autonoegozentrische Kern zum Vorschein?), bei Staemmler und Bock *expandiert* der Mensch relativ indifferent. In diesen Modellen „ergießt" sich die Person quasi in einen anonymen sozialen Raum, während die auf spirituellen Traditionen aufbauende Perspektive bei Ludwig Frambach an dieser Stelle den Begriff der *Integration* einbringt. Hier ist die Person explizit aufgefordert, sich nach innen, auf sich selbst bezogen, und nach außen, in Beziehung zur sozialen Umwelt, einzubringen. Diese Vorstellung korrespondiert eng mit der gestaltschließenden Perspektive der alten Übergangsrituale.

So weit in aller Kürze der Vergleich der Transformationspragmatik. Die Veränderungsideen gleichen sich im Großen und Ganzen, nämlich z. B. hinsichtlich der Vorstellung, dass existenziell bedeutsame Veränderungen schwierig zu meistern sind und selbstverständlich Kosten mit sich bringen, bevor sich ein neuer Nutzen entfalten kann.

Die gestalttherapeutischen Modelle halten sich aber auffällig zurück in der Frage, was zu welchem Zeitpunkt des Prozesses von GestalttherapeutInnen anzubieten wäre und was eher unterlassen werden sollte. Traditionale Kulturen nehmen die Sache planvoll in die Hand, die Gestalttherapie vermeidet, sich auf eine Veränderungsabsicht und entsprechende Interventionen festzulegen.

Unsere relative Uneindeutigkeit hierin, die fehlende Ausdifferenzierung des Interventionsspektrums, halte ich für einen entscheidenden Grund, warum Supervisanden oft hilflose Fragen stellen, wie man sich zu einem bestimmten Aspekt der Therapie verhalten soll. Würde sich die Prozessdiagnostik enger an der Struktur der Veränderungsschemata orientieren, da die Prozessphasen einen greifbaren Unterschied anbieten, dann gibt der jeweilige Unterschied auch zwingend vor, welche Interventionshaltung augenblicklich angemessen ist und welche gerade nicht.

Einen Menschen inmitten einer tiefen Krise zu x-beliebigen Experimenten aufzufordern, halte ich z. B. für grundlegend falsch. In der Krise kommt es zunächst darauf an, die Person zu stützen und für stabilisierende Rahmenbedingungen zu sorgen. Die untenstehende Grafik 3 gibt am rechten Bildrand (!) pointierende Anweisungen zur jeweiligen Interventionsperspektive.



Abb.3

Ein Fazit mit offenem Ausgang

Van Genneps Übergangsmodell ist das theoretische Substrat aus den Vergleichen unzähliger Rituale verschiedener Kulturen und Regionen. Es verweist darauf, dass persönliche Veränderung nicht nur eine Frage der Motivation ist, also „von innen heraus" stattfindet, sondern auch ein soziales Ereignis darstellt, das von der Gesellschaft bzw. ihrer Hilfssysteme organisiert gehört. Es ist also nicht nur dem Zufall oder dem Individuum überlassen, was mit ihm passiert, sondern die jeweilige Gesellschaft hat ein explizites Interesse an sinnvollen, für die Gemeinschaft notwendigen und hinnehmbaren Entwicklungen.

Der modernen Therapie steht damit eine prozessuale Handlungsanleitung zur Verfügung, mit deren Hilfe sie gezielt Entwicklungen fördern und unterstützen kann (*Was? Wann?*), ohne damit gleichzeitig festzulegen, *wie* jemand damit umzugehen hat, welche Schlüsse gezogen werden. Der offene Horizont bleibt der entscheidende Gegensatz zu indigenen Heilpraktiken und erklärt ansatzweise, warum sich GestalttherapeutInnen oft merkwürdig diffus verhalten, wenn es um Absichten ihres Tuns geht. Der Widerspruch muss aber keiner bleiben, denn man kann durchaus beides verbinden: die neutrale Haltung der Moderne und die prozessuale Klarheit der traditionalen Übergangsrituale.

Übergänge, Veränderungen und Krisen jeglicher Art erfordern vom Einzelnen wie der Gesellschaft perspektivische „Landkarten". *Was* ist *wann* für *wen* ein sinnvolles Angebot, eine passende Rahmung des Erlebens? In dieser einfachen therapeutischen Frage liegt die wesentliche Triebfeder einer gezielten Begleitung von Problemlösungs- und Wandlungsprozessen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die gestalttherapeutischen Prozess- und Transformationsvorstellungen mit den uralten Heilpraktiken und Transformationshilfen früher Gesellschaften weitgehend in Einklang stehen und wir einiges von dem sich darin ausdrückenden Gestaltungswillen lernen können. Im strengen Sinne enthalten unsere Modelle daher keine neue Information, sie schließen aber von einer modernen Warte an bereits lange überliefertes Prozesswissen an.

Der Zugewinn einer Auseinandersetzung mit dem ethnologischen Ansatz liegt daher auf der Hand. Die Anbindung an diese Erkenntnisse führt zu einer kulturhistorischen Erweiterung der gestalttherapeutischen Theorie und Praxis und bindet die universalen Prinzipien der Gestaltpsychologie an die sozialhistorische Dimension an. Die seit Menschen Gedenken praktizierte spirituelle Ästhetik des Menschseins gehört so, über die Theorie kommend, auch zum *kritischen Konstruktivismus* (vgl. Mehrgardt 1994) des modernen Gestalt Ansatzes.

Wenn wir das van Gennep´sche Schema und seine Handlungsprinzipien nun auf die aktuelle Corona-Situation übertragen, zu welchen Einordnungen und Schlussfolgerungen könnte es uns führen? Wie bewerten wir dann die strikten Schließungen und einschränkenden Gesundheitsmaßnahmen? Wie ordnen wir die dadurch entstandenen Pleiten zu, unsere Home-Office-Erfahrungen, die nächtlichen Randalen im öffentlichen Raum? Wie die Milliarden-Stützungen der EU, die spontanen nachbarschaftlichen Hilfen, die ansteigenden Bedürfnisse nach ganzheitlichen Kontakten, die Anti-Rassismus-Demonstrationen? Und: Führt dies alles schlussendlich zu nachhaltigen Veränderungen? Wenn ja, in welchem Ausmaß?

Letzteres, und das ist eine zwiespältige Botschaft, die sich aus der Logik der hier illustrierten Schemata ableitet, wird meines Erachtens davon abhängen, wie einschneidend sich Corona (im Gefolge anderer spürbarer Prozesse) eines Tages auf die Gesellschaft, die Politik und die Wirtschaft ausgewirkt haben wird. Es wird sich herausstellen, ob es dem „Establishment" gelingt, die Krise niedrigschwellig zu halten und die Lösung existenzieller Probleme weiter in die Zukunft zu verschieben oder ob die Folgen der „Störungen" einen massiven Umschwung einleiten.

So wenig empathisch es auf den ersten Blick klingen mag, ich hoffe angesichts der globalen Herausforderungen unserer Zeit auf genügend bahnbrechende Konsequenzen und einen damit einhergehenden Wandlungsschub, weil es längst nicht mehr so weitergehen kann.

„Wir brauchen dringend eine neue weltweite Verantwortungsethik. Die Menschheit ist aufgefordert, Änderungen insbesondere im Lebensstil, der Produktionsweise und im Konsum vorzunehmen." (Müller 2020)

Inwiefern sich Corona als vorübergehende lästige Begleiterscheinung erweisen wird (Problem 1. Ordnung) oder zu Strukturveränderungen beiträgt (Problemlösung 2. Ordnung), gar den vielbeschworenen Epochenwechsel mitbefeuert, muss abgewartet werden. Nur, so einfach lassen sich global vernetzte (politische, ökonomische und soziale) Systeme nicht aushebeln. Bevor eine historische Mega-Gestalt „kippt", das wissen wir aus der Gestaltpsychologie und Systemtheorie, muss die Zeit dafür reif sein, dass sich die Veränderungsdynamik gegen die Erhaltungskräfte durchsetzt (vgl. Turners Kräfteverhältnis zwischen „Struktur und Anti-Struktur", Turner 1989). Wir werden sehen …

Literatur

Frambach, L. (1999): Spirituelle Aspekte der Gestalttherapie. In: R. Fuhr / M. Sreckovic / M. Gremmler-Fuhr (Hrsg.): Handbuch der Gestalttherapie. Göttingen (ehp), S. 613–628.

Johnson, L. (1977): Der körperorientierte Ansatz bei W. Reich und F. S. Perls. In: H. Petzold: Die neuen Körpertherapien. Paderborn (Junfermann).

Klöckner, D. (2001): Übergangsphasen – Zur Kulturanthropologie gestalttherapeutischer Prozessmodelle. In: GESTALTTHERAPIE, Heft 2.

Klöckner, D. (2007): Phasen der Leidenschaft. Stuttgart (Klett-Cotta).

Klöckner, D. (2015): Veränderungsmodelle und Übergangsrituale – Die verborgene ethnologische Quelle der gestalttherapeutischen Prozesstheorie. In: L. Hartmann-Kottek (Hrsg.): Gestalttherapie – Faszination und Wirksamkeit. Gießen (Psychosozial-Verlag).

Mehrgardt, M (1994): Erkenntnistheoretische Grundlegung der Gestalttherapie. Münster (LiT).

Müller, G. (2020): Umdenken. Überlebensfragen der Menschheit. Hamburg (Murmann).

Portele, G. H. (1992): Der Mensch ist kein Wägelchen. Köln (ehp).

Retzer, A. (2002): Passagen. Systemische Erkundungen. Stuttgart (Klett-Cotta).

Staemmler, F.-M. / Bock, W. (1991): Ganzheitliche Veränderung in der Gestalttherapie. München (Pfeiffer).

Schomburg-Scherff, S. (1986): Nachwort. In: A. van Gennep (Hrsg.): Übergangsriten. Frankfurt a. M. (Campus), S. 233–255.

Spencer-Brown, G. (1997): Laws of Form. Gesetze der Form. Lübeck (Bohmeier Verlag).

Turner, V. (1989): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M. (Campus).

van Gennep, A. (1986): Übergangsriten. Frankfurt a. M. (Campus).

Wertheimer, M. (1925): Über Gestalttheorie. Erlangen (Verlag der philosophischen Akademie).

Autor:

Detlef Klöckner
dkloeckner@online.de

Wissenschaft und Kunst

– Vom Nützlichen und Schönen

von Knut Boeser

Am Anfang unserer Geschichte war ja fast alles Kunst. Außer die Kunst, die war nämlich keine. Martianus Capella, ein römischer Enzyklopädist mit größtem Einfluss auf unsere Denkgeschichte, hat im 4. Jahrhundert den fest ausgebildeten Kanon der Sieben Freien Künste, der zu seiner Zeit schon seit Jahrhunderten festgeschrieben war, noch einmal zusammengefasst und bestätigt. Dazu zählten: die Grammatik, die Dialektik und die Rhetorik, die Geometrie, die Arithmetik, die Astronomie und die Musik.

Diese sieben waren die geistigen Künste. Niederes Handwerk dagegen war die mechanische Arbeit, die mit der Hand auszuführen war, worunter eben auch die Malerei und die Bildhauerei fielen. Das Hand-Werk war zunächst eine Sache der bloßen Hand-Fertigkeit, also der Geschicklichkeit, die Natur nachzuahmen, und hatte mit einer geistigen Tätigkeit nichts zu tun, weil die Hand keine Idee des Göttlichen fassen und ergreifen konnte.

Aber was war z. B. mit den frühen Höhlenzeichnungen? Waren das nicht frühe naive Werke der Beschwörungen, Zeichen der Anbetung der Kräfte der Natur, in der alles beseelt war und in geheimnisvollen Zusammenhang stand, eine Natur, die man so durch magisches, rituelles Handeln bezwingen konnte? Diese magischen Zeichnungen waren eine frühe Sehnsuchtsproduktion, nämlich Ausdruck des Willens, durch Versinnbildlichung in die Natur eingreifen und sie durch Anbetung und Beschwörung und magisches Handeln beherrschen zu können.

Das abstrakte, analytische, also wissenschaftliche Denken der frühen Aufklärung im Altertum hat mit einem gewaltigen Handstreich die Möglichkeit der sinnlichen Erkenntnis und Weltbewältigung hinweggefegt und die frühen, naiven Versinnbildlichungen der rituellen und magischen Beeinflussung der göttlichen Kräfte zum einfachen Handwerk degradiert und entwertet. Der Mensch kam zum Bewusstsein seiner selbst als denkendes, nämlich **abstrakt** denkendes, philosophierendes, wissenschaftlich experimentierendes, handelndes Wesen.

Die Götter verflüchtigten sich aus den sinnlichen Zeichnungen der Anbetung und Beschwörung in die Region der abstrakten Ideen. Wozu sollte man da als ernsthafte Beschäftigung noch das Malen und Zeichnen benötigen? Aristoteles und Platon waren dann auch keine großen Freunde der Kunst.

Pygmalions Sehnsucht

Aber: Da war doch der König Pygmalion. Dem war es völlig egal, was andere über die Kunst denken mochten. Der hatte so eine unbändige Sehnsucht. Die Frauen, die er kannte, gefielen ihm alle nicht. Deshalb machte er mit seinen Händen – er war ja geschickt wie die besten Bildhauer seiner Zeit – die Statue einer Frau, wie er keine schönere sich ausdenken konnte. Er verliebte sich in diese Frau, in seine Schöpfung, und liebkoste den kalten Marmor so lange – bis sich Aphrodite seiner erbarmte, denn sie konnte es nicht länger ansehen, wie der arme Mann sich vergeblich ohne Hoffnung in Liebe verzehrte und quälte. Sie machte die Statue lebendig.

Es war die Sehnsucht, die Pygmalion zu der Arbeit getrieben hat, sein Leiden an der unvollkommenen Realität, die Vorstellung von Vollkommenheit, die Imagination von Glück, und seine Arbeit machte aus dem bloßen Handwerk ein Kunstwerk, denn es war dieses Sehnen ein Vorhaben, ein geistiger Impuls, und damit war die Arbeit nicht mehr nur eine handwerkliche, die sich auf die Nachahmung der Natur beschränkte. Es war nämlich nicht die Nachahmung einer bestimmten Frau, auch nicht die Nachahmung *der* Frau überhaupt als abstrakter Idee, sondern es war *seine* Umsetzung *seiner* Vorstellung *seiner* Fantasie von *seiner* Frau, wie er sie *sich für sich* wünschte und begehrte.

Und diese Vorstellung war konkret und sinnlich und subjektiv. Er konnte in seinem Werk seine Sehnsucht darstellen. Er konnte sie im Werk sehen, anfassen, schmecken, riechen. Es war nicht der Wille, Künstler zu sein, der ihn getrieben hatte, nicht der Wille, Kunst zu machen, sondern der Wille, vermittels seiner Fertigkeit seinen Traum von einer liebenswerten, begehrenswerten Frau umzusetzen und zu realisieren. Der wurde so Wirklichkeit – und in der Betrachtung seines Werkes, der Statue, erkannte er sinnlich anschaulich, was er begehrte – und erkannte dann die Unvollkommenheit; darunter litt er, denn das Werk war leblos, es war *nur* ein Kunstwerk.

Ähnelt dieser Vorgang nicht dem, mit dem Oskar Kokoschka sich tröstete? Als er eine Puppe herstellte, die Puppe, die ihm die Frau ersetzen sollte, die ihn verlassen hatte, die er dann statt ihrer liebkosen und beschimpfen und schlagen konnte, eine Statthalterin für seine Lust und sein Begehren, für seine Wut und seine Verzweiflung und Aggression – bis Alma endlich wieder zu ihm zurückkam und so selbst zur Aphrodite ihrer Verlebendigung wurde.

Pygmalion hat noch eine Göttin gebraucht, damit sein Traum Wirklichkeit wurde. Alma war selbst Göttin ihrer Verlebendigung. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht, wenn die Götter sich verflüchtigt haben? Dann bleibt den Menschen nur eines: Sie selbst müssen zu Lenkern ihrer Geschicke und Geschichte werden. Wir sind die, die wir erwartet haben. Es gibt niemanden sonst.

Der Automat Olympia

Das hat E. T. A Hoffmann genauso gesehen. Er sah den Menschen mit seinen Träumen auf sich allein gestellt, und er wusste, dass nur Intelligenz und Talent und handwerkliches Können ihm weiterhelfen können. Er erfand einen Mechaniker und einen Optiker, die den Automaten Olympia konstruierten, die Puppe, in die sich Nathanael verliebt. Der Ingenieur, der Wissenschaftler, der Forscher werden zu Fabrikanten der Umsetzung und Realisierung menschlicher Träume.

Die Puppe Olympia war noch ein erstes Versuchsmodell auf dem Weg, den Menschen zu vervollkommnen, behaftet mit den Mängeln des Beginns. Die Konsequenz des Anfangs war bitter. Die Geschichte endet, wie wir wissen, tragisch.

Der Sandmann. Exkurs:

Im „Sandmann" erzählt E. T. A. Hoffmann die Geschichte vom unglücklichen Studenten Nathanael und der Puppe Olympia. Das ist eine unheimliche Geschichte, die jede neue Generation immer wieder fasziniert, und jedem, der sie liest, laufen Schauer des Entsetzens den Rücken hinunter.

Ich möchte in der kurzen Nacherzählung dem Geheimnis der Geschichte auf die Spur kommen und das Rätsel, warum denn Nathanael am Ende verzweifelt in den Tod springt, ein stückweit lüften.

Dem armen Nathanael wurde sein Fernrohr zum Verhängnis. Es trieb ihn erst in den Wahnsinn und dann in den Tod.

Nathanael verliebt sich in die wunderschöne Olympia. Er hat sie lange beobachtet, drüben in ihrem Zimmer, das auf der anderen Straßenseite dem seinen gegenüberliegt. Das Fernrohr, das ihm die geliebte Frau ganz nahe heranholt, offenbart ihm aber nicht die Täuschung. Er erkennt hinter dem lieben, schönen, seelenvollen Gesicht nicht den seelenlosen Automaten, der Olympia ja ist, eine Puppe nämlich von zwei Mechanikern gemacht, das bleibt ihm verborgen. Wie konnte das nur passieren?

Ihr Anblick lässt sein Herz höherschlagen. Sein Blick ist betört. Es ist der Blick der Liebe. Und der Liebesblick macht blind. Seine Liebe zu Olympia, die er noch nie aus der Nähe gesehen, mit der er noch kein einziges Wort gesprochen hat, wird immer leidenschaftlicher.

Zwar waren, wie er zunächst fand, ihre Augen schon eigenartig starr und tot, doch als er sie durch sein Fernrohr näher und genauer ansah, da gingen in ihren Augen die feuchten Mondstrahlen auf. Es schien ihm, als wenn nun erst die Sehkraft entzündet würde. Immer lebendiger und lebendiger flammten die Blicke. Ach. Und er musste seine Augen schließen, so übervoll war er von seligem Entzücken.

Von zwei Mechanikern ist die Puppe gemacht worden. Der Professor Spalanzini hat ihr das Räderwerk eingebaut, vermittels dessen sie sich so graziös bewegen kann, dass sie sogar im Tanze leichtfüßig die besten Tänzerinnen aussticht. Und der Optiker Coppola hat ihr die Augen aus farbigem Glas eingesetzt, in die sich Nathanael so verliebt hat.

Nathanael will den Professor besuchen, um die Geliebte endlich aus der Nähe sehen und sprechen zu können. Er überrascht die beiden Mechaniker bei einer heftigen Auseinandersetzung. Der Streit wird handgreiflich. Die beiden balgen sich um Olympia. Sie ziehen und reißen an ihr. Die Glasaugen fallen aus den Höhlen und kullern über den Boden. Coppola rennt mit der augenlosen Puppe aus dem Zimmer. Der Professor nimmt die Augen und wirft sie voller Wut auf den armen Nathanael. Die Augen sind blutig. Sie sind blutig, weil der Professor im Streit von Coppola verletzt wurde. Dessen Blut befleckte die künstlichen Augen. Aber für Nathanael sieht es so aus, als sei es das Blut Olympias. Er wird von einem Wahnsinnsanfall ergriffen. Die geliebte Frau ist tot. Er spürt nur noch Verzweiflung und Hass in sich. Er stürzt sich auf den Professor und will ihn erwürgen.

Später, nach langer Krankheit endlich genesen, geht Nathanael mit seiner Verlobten Klara in der Stadt spazieren. Das vernünftige Mädchen hat ihm geholfen, die Nervenkrise zu überwinden. Er glaubt ihr, dass all die Chimären und Ängste nur in seinem überreizten Hirn entstanden sind, dass es nichts auf dieser Welt gebe, das einen in Angst und Schrecken versetzen könne, solange man vernünftig sei. Man selbst, sagt Klara, sei immer die Quelle aller Qual und aller sinnverwirrenden Alpträume.

Und das Mädchen hat Recht. Es ist tatsächlich so, und daran soll Nathanael zugrunde gehen.

An einem schönen Tag – die Luft ist lau, der Himmel ist blau – steigen Nathanael und Klara auf einen Turm, um die Aussicht zu genießen. Sie schauen in das weite Land, in die duftigen Wälder, in die blauen Gebirge, als Klara den Freund fragt, was denn da so lustig wie ein Busch auf sie zukäme. Nathanael greift zu seinem Fernrohr und will sehen, was Klara denn meint. Und was sieht er? Er sieht ganz dicht und riesengroß die Augen von Klara. Klara steht genau vor ihm. Diese Augen!

Da zuckt es krampfhaft in Nathanaels Pulsen und Adern. Totenbleich starrt er Klara an. Bald sprühen und glühen Feuerströme durch die rollenden Augen der Freundin. Und Nathanael fällt in die alte Nervenkrise zurück.

Grässlich brüllt er auf. Er fasst Klara mit gewaltiger Kraft und will sie vom Turm herabschleudern. Aber Klara krallt sich in verzweifelter Todesangst fest an das Geländer. Klaras Bruder, der keine Lust hatte, auf den Turm zu steigen und unten auf der Straße auf die beiden wartet, hört ihr verzweifeltes Hilferufen. Er rennt die Treppe hoch. Klara schwebt schon über der Galerie in den Lüften und klammert sich nur noch mit einer Hand an den Eisenstäben fest. Der Bruder zieht sie hoch und schlägt dem tobenden Nathanael mit geballter Faust ins Gesicht. Und Nathanael lässt die Verlobte fahren. Er sieht hinunter auf die Straße. Und da unten sieht er plötzlich den Optiker Coppola – und er springt mit gellenden Schreien „Sköne Ooken, Sköne Oooken", „schöne Augen, schöne Augen", über das Geländer in die Tiefe in den Tod.

Was ist da passiert? Warum wurde Nathanael in dem Augenblick, ja tatsächlich: in dem Augen-Blick, *da er durch sein Fernglas die Verlobte sieht, wahnsinnig? Was sieht er da? Er sieht ihr Gesicht. Er sieht ihre Augen. Und was sieht er in ihren Augen? Er sieht seine eigenen Augen. Ihre Augen sind der Spiegel für seine. Und in diesem Augenblick zweifelt er. Was sieht er denn da? Was liebt er denn da? Die Augen der schönen Klara, die so lebendig strahlen? Oder doch seine eigenen Augen, die sich in den toten Augen Klaras spiegeln. Was hat er denn an der Puppe Olympia geliebt? Die Augen. Und warum waren denn die Augen des Automaten so liebreizend und lebendig und liebestrunken? Es waren überhaupt nicht die Augen Olympias, die ihn so zärtlich angesehen hatten, nein, es waren seine eigenen Augen, die sich in ihren toten Augen aus Glas gespiegelt hatten. Und in den Augen der Verlobten Klara sieht er jetzt wieder seine Augen? Seinen eigenen Liebesblick, in dem er verschwindet? So wie der mythische Narziss. Narziss sah sich im Spiegel des Wassers, verliebte sich in sein Spiegelbild und ertrank. Was ist das für ein Blick, der sich im Spiegel sieht?*

Wenn man sich zu nahekommt, dann verschwindet man in seinem Bild, dann fällt man in ein schwarzes Loch. Und kommt nicht wieder. Das ist der Tod. Der Mythos vom Narziss ist der Mythos vom Tod.

Nathanael kann nicht mehr unterscheiden. Die tote Puppe Olympia hat er für lebendig gehalten. Ist die lebendige Verlobte Klara vielleicht tot? Ein seelenloser Automat? Ein Stück Mechanik? Was sieht der beobachtende Blick? Dass Olympia ein Automat war, sah Nathanael erst in dem Augenblick, als sie zerstört war. Gewissheit, ob seine

geliebte Klara ein Automat ist, kann er erst erlangen, wenn er sie, falls sie wirklich lebendig sein sollte, tötet, und falls sie ein Automat sein sollte, den Mechanismus zerstört.

Nathanael traut seinen Augen nicht mehr. Er braucht Gewissheit. Er muss die Geliebte zerstören, damit er sich seine Liebe glauben kann. Der Zweifel geht tief und stürzt ihn in den Wahnsinn. Der Wahnsinn stürzt ihn in den Tod.

Was sehe ich, wenn ich sehe? Das Auge sieht, was es sehen kann. Und der Verstand zweifelt. Und verzweifelt, wenn er wissen will, ob das, was das Auge sieht, wirklich wirklich ist. Ach! Je genauer man hinsieht, desto unverständlicher und rätselhafter wird die Welt. Jedes Gesetz über den Zusammenhang der Welt – eine Lüge. Es gibt keine Naturgesetze, nur Gesetze des erkennenden Verstandes, Hilfskonstruktionen, Lügen, die Sinn machen sollen, damit man sich in dem Chaos zurechtfindet, nützliche Lügen, und die Worte sind wohlfeile Münze. Ach! Nichts haben die Worte mit dem, was sie benennen, zu tun, nichts, gar nichts. Nichts hat das, was wir Wahrheit nennen, mit dem, was wir für wahr halten, zu tun. Nichts. Nichts. Gar nichts. Es gibt keine Sicherheit, außer in unseren Worten, darin können wir uns verbergen und geborgen fühlen. Ach. Keine Gewissheit. Nichts! Und dann springt Nathanael. Und Klara ist gerettet.

Aritificial Intelligence

Was hier noch misslungen ist, gelingt aber einem Team von Wissenschaftlern und Technikern in dem Film A. I. (Aritificial Intelligence). Der große Regisseur Stanley Kubrick hat jahrelang an diesem Stoff gearbeitet, ihn dann aber am Ende seines Lebens Spielberg überlassen.

Der Film spielt nach der großen Klimakatastrophe. Der Meeresspiegel ist um 100 Meter gestiegen, Städte wie New York, London, Paris sind jetzt auf dem Meeresgrund, der Lebensraum ist eng geworden, deshalb müssen die Geburten streng reglementiert werden – jetzt arbeiten Spezialisten daran, einen Automaten, einen Roboter zu konstruieren, der vollkommen lebendig ist, der selbst denken, der über sich selbst nachdenken kann, der also fähig ist zur Selbsterkenntnis und Selbstreflexion und deshalb Selbstbewusstsein entwickeln kann. Der folglich auch empfinden kann. Die Idee des Teams ist, einen Roboter herzustellen, der lieben kann.

Die Frage ist dann weniger: Wie macht man das, wie kann man einen solchen Roboter herstellen? Das ist ein wissenschaftlich lösbares, also hier zu vernachlässigendes Problem. Die Frage ist vielmehr: Wie geht der, den der Roboter liebt, der Mensch, mit dieser Liebe um? Kann er die ertragen? Erwidern? Aushalten? Ist der Mensch heute und in der Zukunft überhaupt noch liebesfähig? Oder ist ihm die Fähigkeit zum Lieben im Verlaufe seiner Geschichte längst ausgetrieben worden, in der Geschichte seiner Aufklärung, der Geschichte der Zerstörung der Natur und ihrer natürlichen Ressourcen und am Ende der Geschichte der Zerstörung des Menschen selbst, der sich durch sein Handeln aus dem Kreislauf der Natur selbst eliminiert?

Funktionalität und Träume

Braucht es, um Liebe zu empfinden und zu erhalten, den intelligenten Roboter? Sind die sich selbst regulierenden und selbst erkennenden, also zu Selbstbewusstsein fähigen Maschinen die einzigen Lebewesen, die überhaupt noch Sinn produzieren können? Ist das die Geschichte, die A. I. uns erzählen will? Dass unsere Träume von uns nur in den Maschinen überleben können, die wir nach unserem Ebenbilde schon fast aus der Erinnerung an unser besseres Ich gerade noch konstruieren können, bevor wir verenden, weil wir als lebendige Wesen die Fähigkeiten verloren haben, menschlich empfinden zu können und deshalb verlernt haben zu überleben?

In der fernen Zukunft des Films existieren dann organische Kreaturen, also Menschen wie wir hier, nur noch in der Erinnerung der Roboter. Das ist radikal, aber es ist natürlich eine Erfindung und Angstvision von Künstlern und nicht von Wissenschaftlern. Ein Wissenschaftlicher wird darüber vielleicht sogar lachen? Weil er, wenn er an Roboter denkt, nicht als erstes vielleicht daran zweifelt, ob man den denn, wenn der schon lieben kann, auch wirklich wieder zu lieben vermag.

Der Wissenschaftler wird wohl eher daran denken, wie so ein Roboter im praktischen Leben eingesetzt werden kann, beim Bau von Autos, bei schwierigen Operationen, bei der Ernte, bei der Viehzucht, also bei tausend nützlichen Gelegenheiten, wo er dem Menschen helfen kann, die notwendige Arbeit zu reduzieren und zu vereinfachen. Er wird daran denken, wie er die Leistung des Roboters optimieren kann. Er wird daran denken, wie er die Herstellungskosten senken kann. Das sind lauter praktische Erwägungen.

Ich denke mir oft, dass ein Wissenschaftler, ein Physiker sich wundern muss, wenn er die oft naive Annäherung von Künstlern an seine Disziplin sieht – z. B. wenn er einen Blockbusterfilm wie Armageddon sieht, der immerhin 140 Millionen Dollar gekostet und sehr viel mehr eingespielt hat, der eine Unmenge von Beratern hatte und in dem nun behauptet wird, eine Atombombe könne einen auf die Erde zurasenden Meteoriten in der Größe des Bundesstaates Texas zerstören und die Erde vor der Vernichtung retten.

Was ist das? Unsinn. Nichts weiter. Weil keine Atombombe die Kraft hat, einen solchen Asteroiden zu zerstören. Oder wenn in Startreks und Starwars die Menschen sich problemlos entmaterialisieren und wegbeamen. Ein Blick in Anton Zeilingers Buch „Einsteins Spuk", in dem sich der Physiker mit der Teleportation beschäftigt, hätte sie belehren können, dass das nicht möglich ist. Und Anton Zeilinger rät dann auch gütig und dringend davon ab, Geld in solche Unternehmungen zu investieren, die behaupten, Transportprobleme künftig durch Teleportation lösen zu wollen.

In den letzten Jahren hat es immer mehr Symposien über das Verhältnis von Wissenschaft und Kunst gegeben, denn es ist evident, dass es eine Annäherung zwischen Wissenschaftlern und Künstlern gibt. Es gibt den Willen zum Dialog. Google verzeichnet über 10 Millionen Einträge zum Thema Wissenschaft und Kunst. Wissenschaftler lassen sich von den sinnlichen Fantasien und Intuitionen der Künstler, immer mehr Künstler lassen sich durch wissenschaftlich analytische Forschungen inspirieren und integrieren deren Ergebnisse in ihr Werk.

Nicht alle sind so lächerlich falsch wie die zitierten Filme, das ist wohl wahr, natürlich fließen bei bedeutsameren künstlerischen Untersuchungen komplexe wissenschaftliche Strukturen in die Werke ein. Die hängen sich nicht nur an Oberflächenreize an. William Turner interessierte sich für Geologie, Georges Seurat ließ sich von Studien der Physiker James Clerk Maxwell und Ogden Rood anregen, Wassily Kandinsky faszinierten neue Entdeckungen in der Atomphysik und Robert Smithson setzte sich mit der Entropie und den Gesetzen der Thermodynamik auseinander. Oft sind nur die Texte, die die Werke begleiten und analysieren, krude Hochstapeleien und eitle Anbiederungen an den Zeitgeist, das sind flirrende, sinnlose Imponiermaschinen der Einschüchterung durch komplexe Verwirrung.

Und Tingely, der Witzkopf, hat aus Wut und Hohn darüber vielleicht seine vollkommen sinnlosen Maschinen konstruiert, die sich selbst zerstören, weil ihm die Selbstaufgabe vieler Künstler

durch Überidentifikation mit dem anderen, nämlich wissenschaftlichen Denken auf die Nerven gegangen ist – zumal die Identifikation nie so weit geht, das Werk unter das Prinzip der Nützlichkeit zu stellen. Dann wäre das nämlich „nur" verwertbares Design und gefährdete substanziell den Selbstanspruch des Künstlers auf Autonomie.

Es geht bei der Beschreibung des Verhältnisses von Wissenschaft und Kunst und ihrer notwendigen Annäherung heute weniger darum, um nur zwei Beispiele zu nennen, dass Carl Blechen schon 1830 die Folgen der Industrialisierung zeigt und man bei ihm sehen kann, wie die Landschaft und die Natur durch die ersten Fabriken schon zerstört werden, so interessant es auch ist, dass er schon zu Beginn der Industrialisierung deren spätere Spesen gesehen hat, so wie E. T. A. Hoffmann zu Beginn der kapitalistischen Produktion schon deren Spesen, die durch entfremdete Arbeit entstehen, gezeigt hat – er hat nämlich die ersten Schizophrenen beschrieben.

Es geht auch nicht darum, dass Adolph Menzel nicht nur das Flötenkonzert mit Friedrich dem Großen in Sanssouci, sondern auch ein Walzwerk als einen der Kunst würdigen, nämlich zeigenswerten Ort entdeckt. Sondern darum, aus der Sicht des Künstlers, wie er nach dem Schock um die Wende zum 20. Jahrhundert, als die wissenschaftlichen und technischen Entdeckungen mit einer geradezu atemberaubenden, rasanten Geschwindigkeit zunahmen, die dem Künstler tatsächlich den Atem genommen haben, er dennoch substanziell weiter arbeiten kann. Denn zunächst war er gelähmt.

Fernand Leger soll 1912 zu Marcel Duchamp, mit dem er im Grand Palais eine Luftfahrtschau besucht hat, gesagt haben, als er einen Propeller sah: „Die Malerei ist tot." Nach einer anderen Überlieferung soll Duchamp zu Leger und Brancusi anlässlich des Besuches dieser Luftfahrtschau gesagt haben. „Die Malerei ist am Ende. Wer kann etwas Besseres machen als diesen Propeller." Duchamp gab tatsächlich die Malerei auf und erfand sich neu mit den ersten Readymades. Und Leger beschäftigte sich damit, wie die Kunst es mit der Schönheit der Maschinen aufnehmen könnte. „Schauen Sie sich den Automobilsalon, den Flugzeugsalon und die Pariser Messe an – etwas Schöneres gibt es gar nicht", schrieb er damals.

Vom Schönen und Nützlichen

Dort werde nämlich eines der Probleme der Kunst der Moderne gelöst: nämlich schön *und* nützlich zu sein. In der Folge wurde aber das Problem der Kunst der Moderne nicht so gelöst, wie Leger sich das vorgestellt haben mag, sondern ganz im Gegenteil: Die Kunst wollte weder schön noch nützlich sein – und verfiel im zweiten Schub der Avantgarde oft in den bloß einfachen Naturalismus der Verdopplung dessen, was der Fall ist. Die Welt ist ein Chaos, also ist die Kunst als Reflex darauf chaotisch, die Welt ist eine Katastrophe, die Kunst zerfällt in Katastrophen, die Welt ist aus den Fugen, die Kunst zeigt die Welt aus den Fugen, die Welt ist in der Krise, die Kunst zeigt die Krise der Welt. Und so weiter. Bis zur Ermüdung.

Bei Leonardo gab es die Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft nicht. Leonardo war Künstler und Wissenschaftler, war Erfinder, Konstrukteur, Mechaniker, Mediziner, Anatom, Optiker, alles in einer multiplen Persönlichkeit, und das hat ihn nicht zerrissen, sondern im Gegenteil wohl eher bereichert. Er hat die Welt in unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen können. Zuerst allerdings war er immer der genaue Beobachter der Natur. Er hat seine Modelle als Maler präzise vermessen, er hat sie mit ihrem Abbild verdoppelt, und dennoch hat er ihnen etwas beigemischt, was über den reinen Naturalismus hinausging und was wohl das bis heute immer wieder beschriebene Rätselhafte seiner Porträts ausmacht.

Was war das? Der Geist derer, die er porträtiert hat? Ist der in die Bilder eingeflossen? Hat deshalb das Abbild die Tiefenschärfe einer anderen Dimension bekommen? Oder war es nicht vielmehr der Geist des Malers, der die Biografie der porträtierten Figur angereichert hat?

Ein Porträt speist sich immer aus zwei Quellen – aus der Energie des Modells und der des Malers. Jedes Porträt ist auch immer ein Selbstbildnis des Malers. Genauigkeit war bei Leonardo der Beginn der Arbeit. Die genaue Beobachtung der Flügel der Vögel haben ihn dazu gebracht, seine Flugmaschinen zu konstruieren. Die genaue Beobachtung der Physiognomie seiner Modelle hat ihn dazu gebracht, deren Seele zu entdecken. Aber was ist denn nun der Unterschied der künstlerischen und wissenschaftlichen Annäherung an die Welt, was ist das Besondere der sinnlichen Erkenntnis und der wissenschaftlichen Erkenntnis?

Das mag ein einfaches Beispiel illustrieren. Solange man überzeugt war, die Erde sei eine Scheibe, konnte man mit dieser Annahme seinen Alltag durchaus bewältigen. Als dann klar war, dass die Erde eine Kugel ist, war die Annahme, die Erde sei eine Scheibe widerlegt und also falsch. Und man konnte seinen Alltag mit der neuen Annahme vielleicht besser bewältigen. Neue Erkenntnisse in der Wissenschaft falsifizieren ältere. Was richtig war, ist jetzt, durch die neue Erkenntnis, falsch.

Wahrheit und Schönheit

Aber gibt es ein Falsch in der Kunst? Ist ein Bild von Giotto oder Rubens oder Goya falsch, weil Picasso oder Beckmann das Porträt einer Frau oder das Bild eines Pferdes „anders" gemalt haben? Oder weil Pollock oder Rothko darauf überhaupt verzichten, herkömmliche Porträts zu malen? Oder weil andere Künstler das Tafelbild überhaupt aufgegeben haben? Natürlich nicht. Richtig und falsch sind keine Kategorien der Kunst. Kein Künstler widerlegt einen anderen. Wahrheit ist eine Kategorie der Kunst.

Und Wahrheit ist auch eine Kategorie der Wissenschaft. Ein Satz, der richtig ist, ist wahr. Er ist solange wahr, bis er nicht mehr richtig ist, dann ist er falsch und unwahr. Wissenschaftliche Wahrheit ist Wahrheit bis auf Weiteres. Das allerdings mindert deren Wert keineswegs. Was wissenschaftliche Wahrheit ist, halten wir solange für wahr und also für nützlich, bis wir lernen, dass es falsch ist. Und wir leben damit. Und bewältigen unseren Alltag mit dem Fortschritt der Erkenntnis immer besser.

Die künstlerische Wahrheit aber ist ein Traum und Sehnsuchtspotenzial der Zeit, in der das Werk entstanden ist; es ist ein kollektives Ich-Ideal und repräsentiert im Werk den Zeitgeist und den Menschen mit seinen Selbstentwürfen. Und diese Selbstentwürfe bleiben wahr – über die Zeit hinweg geben sie nämlich Auskunft über unsere Geschichte. Diese Selbstentwürfe können sinnlich euphorisch sein, die können selbstzerstörerisch und verzweifelt ratlos alles infrage stellend sein, die können hoffnungsvoll sein und voller Zuversicht, die können vollkommen perspektivlos sein.

Wenn man nun Schönheit als Ich- und Gesellschaftsideal eines sinnvollen Lebens aus dem Alltag und der Kunst vertreibt, muss man sich nicht wundern, wenn die Schönheit, wonach wir uns trotz aller Tabuisierung und Diffamierung dennoch sehnen, heute so aussieht, wie die

Universität Regensburg in einem Experiment mit erschütterndem Ergebnis festgestellt hat.

Experten einer renommierten Münchner Modelagentur wurden Gesichter vorgelegt, und sie sollten beurteilen, welche Gesichter den heutigen Schönheitsvorstellungen nahekommen und deshalb geeignet wären für eine Modelkarriere. Die Aufgabe war ausdrücklich, schöne Gesichter herauszufinden. Die Experten entschieden sich dabei zu 88 % für gemorphte Computergesichter. Ergebnis: Nur zwei „reale Männergesichter" konnten mit diesen Computergesichtern mithalten, von den Frauengesichtern nicht ein einziges! Nicht anders war der Geschmack der Bevölkerung insgesamt: 81 % der als am attraktivsten beurteilten Gesichter waren mit dem Computer erzeugt.

Bei diesen Experimenten war auffallend, dass die Gesichter, die überhaupt als am attraktivsten beurteilt wurden, in der Realität *gar nicht* existieren. Besonders deutlich wurde dies beim Kindchenschema-Experiment, bei dem sich zeigte, dass die meisten Versuchspersonen (unabhängig von ihrem Geschlecht!) solche Frauen am attraktivsten fanden, die ein Gesicht mit den Proportionen eines 14-jährigen Mädchens haben. Solche Frauen gibt es jedoch in der Realität nicht! Es sind reine Kunstprodukte – Ergebnisse moderner Computertechnologie.

Das Ich-Ideal unserer Zeit

Was sagt das? Das sagt, dass das Ich-Ideal unserer Zeit den real existierenden Menschen mit seiner individuell besonderen Physiognomie aus seiner Selbstwahrnehmung vertrieben hat. Dass das Ich-Ideal der Zeit mit menschlichen Proportionen nichts mehr zu tun hat. Wir lieben uns nicht barock ausladend oder romanisch asketisch, wir lieben uns infantil regrediert geschönt aus der Retorte der Animation als Comic-Figuren ohne Geschichte, ohne Herkunft und Ziel.

Wir haben uns unsere Besonderheit aus unserer träumenden Selbstwahrnehmung ausgetrieben. Und deshalb bedarf es der gemeinsamen Anstrengung von Wissenschaftlern und Künstlern – jeder aus seiner Perspektive heraus – den Menschen wieder als realen Menschen mit realen Bedürfnissen ins Zentrum seiner Wahrnehmung zu rücken. Das ist der Dialog, den Wissenschaftler und Künstler führen müssen. Aus ihrer jeweiligen besonderen Beschäftigung mit der Realität können sie sich Wissen vermitteln, analytisches Wissen, intuitives, sinnliches Wissen, und so können sie sich inspirieren, auf ihrem eigenen Betätigungsfeld innovativ zu sein.

Dann werden auch die Entscheidungen, wie denn die Zukunft sinnvoll zu gestalten ist, eine Basis haben – nämlich die der realen Bedürfnisse real existierender Menschen, die sich nicht länger zur willenlosen Manövriermasse bei globalen Raubzügen und spekulativen Betrugsunternehmungen machen lassen und dabei auf der Strecke bleiben.

Die werden sich dann nicht ihr Leben enteignen lassen und die Welt den Robotern überlassen, sondern sie werden es selbstbewusst in die Hand nehmen. Darüber sollten Künstler und Wissenschaftler jetzt kommunizieren. Ergebnisse wird es geben, wenn sie sich nicht imitieren, sondern darauf bestehen, mit ihren ganz eigenen Methoden die Welt zu verstehen. Nur dann können sie sich bereichern.

Autor

Dr. Knut Boeser

E-Mail: kboeser@aol.com

www.knut-boeser.de

Knut Boeser hat in Berlin und Paris Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Philosophie und Psychologie studiert, war Chefdramaturg und Intendant am Renaissancetheater Berlin, Chefdramaturg an den Staatlichen Schauspielbühnen Berlin, am Theater in der Josefstadt/Wien, Dozent für Drehbuch und Stoffentwicklung an der Internationalen Filmschule Köln, geschäftsführender Vorstand im Verband Deutscher Drehbuchautoren (VDD), Mitglied der Deutschen Filmakademie. Er schreibt Essays, Drehbücher, Theaterstücke und Prosa; sein Roman „Nostradamus" wurde in 11 Sprachen übersetzt.

… Dialog und Begegnung in der Psychotherapie



Hermann Wegscheider

DIALOG UND INTERSUBJEKTIVITÄT IN DER GESTALTTHERAPIE

Von den Ursprüngen des Dialogs in der jüdischen Tradition und in der Dialogphilosophie zu relationalen Entwicklungen in der Psychoanalyse und in der Gestalttherapie

256 S., Abb. · ISBN 978-3-89797-118-9



Hans Trüb

HEILUNG AUS DER BEGEGNUNG

Überlegung zu einer dialogischen Psychotherapie

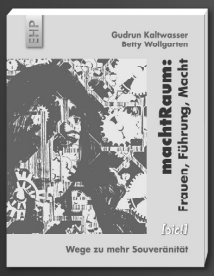
Mit einem Geleitwort von Martin Buber und einer Bemerkungen zur ersten deutschen Auflage von Arië Sborowitz

Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Milan Sreckovic: Selbst und Welt, oder: Bemerkungen zur Neuauflage

251 S. · ISBN 978-3-89797-091-5

Alle Neuerscheinungen auch als E-Book erhältlich!

… Aktuelles aus Therapie und Beratung

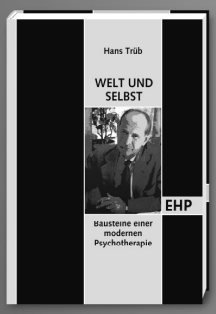


Gudrun Kaltwasser, Betty Wollgarten

MACHTRAUM: FRAUEN, FÜHRUNG, MACHT

Wege zu mehr Souveränität

160 S., Abb. · ISBN 978-3-89797-125-7



Hans Trüb

WELT UND SELBST

Bausteine einer modernen Psychotherapie

Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Nadir Weber

Nachwort von Frank-M. Staemmler

196 S., Fotos, Hardcover
ISBN 978-3-89797-117-2

Verlag Andreas Kohlhage · www.ehp-verlag.de



Inge-Marlen Ropers

STEHEN SIE DOCH EINFACH MAL AUF! SUPERVISION UND COACHING SZENISCH-KREATIV

Fallgeschichten aus der psychodramatischen Praxis

Einführung Ferdinand Buer

160 S. Abb., Tab. · ISBN 978-3-89797-130-1

Unsere Gestalt-Zeitschriften:

GESTALTTHERAPIE

Forum für Gestaltperspektiven

Herausgegeben von der Deutschen Vereinigung für Gestalttherapie, DVG

ISSN 0933-4238
2 Hefte jährlich / ca. 120 S.
Abo/Jahr: EUR 25,00
Einzelheft: EUR 15,00





Ursula Grillmeier-Rehder, Georg Pernter (Hrsg.)

SPIEGELUNGEN DES HIER-UND-JETZT

Gestalttherapie im Wandel der Zeit: Einblicke in gestalttherapeutische Theorie und Praxis

510 S., Abb., Fotos, Hardcover
ISBN 978-3-89797-908-6

ZEITSCHRIFT FÜR GESTALTPÄDAGOGIK

Hg. Gestaltpädagogische Vereinigung (GPV) e.V.

ISSN 1615-6404
2 Hefte jährlich; jeweils 64 S.
Abo/Jahr: EUR 16,00
Einzelheft: EUR 9,00



„Woher kommt der Hass?“

von Ahmad Mansour[1]

„Ich hasse das!« Wie oft habe ich das schon gehört? Wie oft habe ich das auch selbst gesagt? Wir benutzen die Wörter hassen und Hass ständig, verwechseln sie aber meist mit dem Gefühl von Wut. Wut ist alltäglich. Hass jedoch ist ein Gefühl extremer Abneigung und Ablehnung gegenüber anderen Menschen, Gruppen oder Institutionen. Hass ist eine intensive Form der destruktiven Aggression und das stärkste negative Gefühl, das es gibt.

Wir werden nicht mit Hass geboren. Kinder können beispielsweise Wut fühlen, aber noch keinen Hass. Die Grundvoraussetzung für Hass ist ein geringes Selbstwertgefühl. Der Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie Michael Depner schreibt dazu in seinem Buch *Seele und Gesundheit:* „Fühlt man sich bedroht, reagiert man mit Angst oder mit Aggression, um die Bedrohung abzuwehren. Ist man sich seines Wertes sicher, bleibt es bei der Wut. Fehlt es am Selbstwertgefühl, verliert man sich im Hass.“ Die Wurzeln dieses geringen Selbstwertgefühls liegen in der Kindheit. Wir sind das Ergebnis unserer Erziehung. Erst, wenn wir uns das klarmachen und verstehen, was wir unseren Kindern antun können, wenn wir ihnen eine gesunde Entwicklung verwehren, werden wir Hass verstehen.

Ich spreche hier von physischer und psychischer Gewalt. Ich spreche von sexuellem Missbrauch durch Väter und Mütter. Ich spreche von Familien, in denen die Beziehung der Eltern auf gegenseitiger Verachtung und Betrug aufgebaut ist, was zur Verletzung des Urvertrauens der Kinder und damit zu massiven Beeinträchtigungen des Selbstwertgefühls führen kann. Ich spreche von Familien, in denen sich Kinder irgendwann mit ihrem Aggressor identifizieren, um sich psychisch vor dessen Gewalttätigkeit und Verachtung zu retten, um zu überleben. Irgendwann wenden sie selbst Gewalt an - Gewalt, die ihnen vorher angetan worden ist. Ich spreche von Familien, in denen Mädchen weniger wert sind aufgrund ihres Geschlechtes. Ich spreche von Familien, in denen Kinder nur Anerkennung bekommen, wenn sie gehorchen, wenn sie Leistungen erbringen. Ich spreche von Familien, in denen Kinder immer wieder gesagt bekommen: »Du kannst das, du schaffst das«, aber nie gefragt werden, ob sie »das« auch wollen. Ich spreche aber auch von Kindern, die mit einem Gott aufwachsen, der nur erniedrigen, bestrafen und vernichten will. Diese in der Kindheit stattgefundenen Verletzungen und Kränkungen, die Angst vor einer persönlichen Vernichtung und die Unterdrückung der eigenen Bedürfnisse und Wünsche sind der Ursprung dieses zerstörerischen Hasses. Dort liegt seine Wurzel und dort liegt auch die mögliche Therapie für eine bessere Gesellschaft.

Menschen leben Hass und seine Destruktivität aus, weil sie Angst vor sich selbst haben, vor ihrer Leere und Bedeutungslosigkeit. Sie wollen ausgrenzen und demütigen, damit sie sich nicht mit sich selbst beschäftigen müssen, weil sie keine stabile Identität, kein Selbstwertgefühl haben. Sie folgen Ideologien, Göttern, Führern und versprechen sich davon Bedeutung. Sie glauben einer Lüge, weil sie die Wahrheit nicht ertragen können.

Eltern schaffen die Fundamente für diese Pathologie. Terrorismus entsteht in der Beziehung von Eltern zu ihren Kindern. Kinder, die bedingungslos geliebt werden, die ein Urvertrauen entwickeln konnten und genügend Raum für ihre Selbstentfaltung haben, werden nicht hassen. Sie werden keiner zerstörerischen Gewalt blind folgen. Die einzige Lösung, um Hass abzubauen, ist es also, Kindern ihre Kindheit zurückzugeben. Die Förderung und Entwicklung eines Selbstwertgefühls müssen für Eltern genauso wichtig sein wie die Versorgung mit Nahrung und die Gewährleistung von Sicherheit.

Natürlich mündet ein geringes Selbstwertgefühl nicht automatisch in Hass. Es gibt auch Menschen mit geringem Selbstwertgefühl, die niemals hassen. Hass, und in der Folge auch Radikalisierung und Gewalt, kann sich nur entwickeln, wenn das geringe Selbstwertgefühl auf bestimmte Vorurteile und Ideologien trifft, also kanalisiert wird. Nur dann! Deshalb warne ich davor, diese Menschen als psychisch krank anzusehen, auch wenn Hass ein psychopathologisches Phänomen ist. Dies würde nicht nur die Konsequenzen ihres Verhaltens verharmlosen, sondern auch eine intensive Auseinandersetzung mit den Ideologien, die hinter dem Hass stehen, verhindern.

Gibt es eine Lösung gegen Hass? Ein Mittel dagegen? Ja: Selbstwertgefühl, Moral und Mitgefühl – für andere, aber vor allem auch für uns selbst. Empathie ist der Grundstein einer gesunden Gesellschaft, eines guten Umgangs miteinander und das Beste, wenn nicht das einzige Mittel gegen Hass. Denn sie macht Menschen stärker, psychisch stabiler, sozialfähiger, glücklicher, erfolgreicher und gesünder. Empathie vermindert nicht nur allgemeine Entwicklungsstörungen bei Kindern, sondern führt auch zu weniger Hass, weniger Rassismus und weniger Mobbing.

Es gilt: Je besser der Zugang zu den eigenen Emotionen ist, desto besser kann man die anderer deuten, verstehen und emotional nachempfinden. Dieser Zugang wird vor allem im Kindesalter entwickelt, wenn sich Kinder ihrer selbst bewusst werden. Leider wird dieses Selbstbewusstsein viel zu häufig unterdrückt, teils aus Unwissenheit der Eltern, wie wichtig diese Entwicklung für die seelische Gesundheit ihres Kindes ist, teils aus Angst vor Kontrollverlust oder vor zu viel Selbständigkeit des Kindes. Das ist fatal für das soziale Miteinander.

Natürlich ist es schwierig, seinen Kindern Empathie beizubringen, wenn man sie als Kind selbst nicht gelernt hat.

1 Der kurze Textausschnitt ist aus: Ahmad Mansour: Solidarisch sein. Gegen Rassismus, Antisemitismus und Hass. 2020 (S. Fischer) und ist dem folgenden Artikel als perspektivische Rahmung vorangestellt. Mit freundlicher Genehmigung des Autors.

Doch die Entwicklung von Empathie ist eine Fähigkeit, die man lernen kann, genau wie sprechen oder laufen. Deshalb sollte sie Teil einer Norm sein, die die gesunde Entwicklung eines Kindes bemisst. Ein Wert also, der nicht nur im Elternhaus vermittelt werden sollte, sondern auch in allen Kindergärten und Schulen – und an dem unbedingt gearbeitet werden muss, sollte ein Kind Defizite aufzeigen. Insofern müssen wir in der Empathieentwicklung auch Erzieher, Lehrer, Sozialarbeiter und Kinderärzte mit im Boot haben, die gemeinsam ein Auge auf die Entwicklung eines Kindes haben und gegebenenfalls den Eltern Hilfestellungen und Techniken mit an die Hand geben, wie sie die Empathiefähigkeit ihrer Kinder trainieren oder verbessern können. Zudem sollte in jedem Projekt, das sich mit Rassismus oder Mobbing beschäftigt, Empathieentwicklung berücksichtigt werden.

Wenn wir den Fokus darauf legen, unsere Kinder zu guten Menschen zu erziehen; wenn wir Wert darauf legen, dass es im Kindergarten und in der Schule nicht nur um Leistung gehen soll; wenn wir einsehen, dass es nicht nur darum geht, schnell laufen, sprechen und lesen zu lernen, sportlich zu sein und mathematische Gleichungen lösen zu können; wenn wir erkennen, dass es auch und vor allem um Empathiefähigkeit geht – dann verringert sich die Gefahr, anderen Menschen rassistisch zu begegnen, auf der kognitiven wie auf der emotionalen Ebene.

Wir werden es nicht verhindern, dass unsere Kinder in Kategorien denken und Vorurteile haben. Aber, und das ist entscheidend: Wenn sie empathisch sind, dann wird daraus keine ablehnende Haltung. Wenn Empathie ein Bildungsziel unserer Gesellschaft ist, können wir extrem viel erreichen.



Einander fremd und doch so nah

– die Begegnung zweier Extremisten

von Ahmad Mansour

Nach gängiger Auffassung sind die Ideologien von Rechtsradikalen und Islamisten meilenweit voneinander entfernt. Am je Anderen konstruieren sie ihr Feindbild. Doch ihre Ressentiments ähneln einander verblüffend – und das überrascht sogar die Extremisten selbst. Aus der Arbeit zur Extremismusbekämpfung in der Haft stammt die Geschichte von Alex und Khaled.

Ein grauer Bau aus glattem Beton, irgendwo in Deutschland. Hoch ragen die stacheldrahtumzäunten Gefängnismauern empor. Hinter den Mauern stapfen Männer, dick eingemummelt, im Hof umher, in Gruppen, zu zweit, allein, manche schweigend, andere ins Gespräch vertieft, viele grübelnd, rauchend, die Hände in den Hosentaschen. Über ihren Köpfen sitzen kleine vergitterte Zellenfenster. Die Mauern und Gitterstäbe scheinen mir symbolisch, angesichts der Arbeit, die mein Team und ich hier heute vorhaben. Wir wollen einer Gruppe Menschen dazu verhelfen, Mauern und Gitter in ihrem Inneren zu überwinden. Mauern, die sie in ihrem freien Denken und Handeln einschränken, die sie am mündigen Erwachsensein in der Demokratie hindern.

Präventionsarbeit in der Haft

Seit Jahren besuchen wir mit unseren Teams Haftanstalten. Im Rahmen von Präventionsprojekten im Strafvollzug bieten wir Workshops für Gefangene an und kommen mit ihnen ins Gespräch über Rollenspiele, Diskussionen, Streit und oft auch emotionale Bekenntnisse, Erzählungen. Die jungen Männer suchen Orientierung und Halt in schwierigen Phasen, und paradoxerweise sind sie gerade im Strafvollzug besonders anfällig für radikale Ideen, die einfache Lösungen verheißen. Fundamentalistische Gruppierungen rekrutieren hier besonders gern, sie warten förmlich darauf, die Unsicherheit der Insassen auszunutzen, ihre Sehnsucht nach Anerkennung und Neuanfang, ihren Drang nach Entlastung.

Präventionsarbeit muss deshalb schneller sein als die Radikalen. Unser Motto lautet: Freiheit beginnt im Kopf. Unsere Gespräche bieten den Männern mentales Werkzeug an, um kritisch, skeptisch und konstruktiv über sich und andere nachzudenken, falsche Selbstverständlichkeiten zu bezweifeln und überhaupt Lust am Fragen zu wecken. Wir wollen Alternativen schaffen, die Psyche der Suchenden stärken und sie immunisieren gegen Radikalisierung jeder Couleur.

Zentral ist dabei, dass wir ihnen zuhören, sodass sie wissen und fühlen, dass sie angenommen und akzeptiert sind. Wir sprechen mit ihnen auf Augenhöhe und bewusst im Kontrast zu den autoritären Figuren, die sie in ihrem Leben meist von klein auf kennengelernt haben. Je gestärkter die Mündigkeit, desto geringer die Gefahr der Radikalisierung. Die Menschen, denen wir bei dieser Arbeit begegnen, sind sehr unterschiedlich. Es gibt solche mit und solche ohne Migrationshintergrund, mit Fluchtgeschichten oder hier Geborene. Außerhalb der Strafvollzugsanstalt wären sie einander vermutlich nie begegnet. Doch hinter Gittern wird aus den vielen Einzelschicksalen immerhin eines, das alle Männer miteinander teilen: Sie leben vorübergehend zusammen im Gefängnis.

Eine typische Sitzung beginnt mit einem Stuhlkreis von etwa zwölf Teilnehmern. Hier will ich an eine Runde erinnern, in der sich sowohl der Rechtsextremist Alex als auch der Islamist Khaled[1] befanden. Früher Nachmittag, alle Gefangenen haben zu Mittag gegessen. Und da beginnt eine besondere Erfahrung, nicht nur für diese beiden. Sie können einander nicht ausstehen, sie setzen sich so weit als möglich voneinander entfernt, nach dem Motto: Bloß nicht neben dem!

Khaled kam 2016 aus Syrien nach Deutschland. Inhaftiert ist er wegen der aktiven Mitgliedschaft in der terroristischen Vereinigung Islamischer Staat. Alex wiederum landete im Gefängnis, weil er einen Brandanschlag auf ein Flüchtlingsheim verübte. „Was soll ich mit Ausländern und Salafisten?", hatte Alex verächtlich geantwortet, als er gefragt wurde, ob er an dem Workshop teilnehmen möchte. Wie Khaled lehnte er die Teilnahme zunächst ab. Mit Ungläubigen wollte er nichts zu tun haben, vermutlich auch nichts mit „Psychokram". Schließlich überwogen bei beiden Langeweile und Neugierde. Nun sind sie dabei.

Voll Verachtung für den je anderen kreuzen sich ihre Blicke. Über Stunden wird dann jeder von ihnen unser Team davon überzeugen wollen, dass er mit seinem ideologischen Hass und seinen Dogmen Recht hat. Für Alex ist ein IS-Kämpfer der ultimative Feind, für Khaled ist Alex ein Nazi. Doch in einem sind sich beide aber schon vor Beginn unserer Einheit einig: Beide halten auch nicht viel von mir, dem Psychologen, von unserem multiethnischen Team und von der intellektuellen wie emotionalen Aufklärung, die wir anbieten. Alex ist genervt von uns, den Ausländern. Für Khaled sind wir Muslime, die ihren Glauben vernachlässigen.

Ein autoritärer Vater ist ein guter Vater – finden beide Extremisten

Oft verwenden wir bei unseren Workshops theaterpädagogische Elemente. Kurze Rollenspiele illustrieren typische Situationen des Alltags, typische Themen im Leben der jungen Leute: Arbeit, Arbeitslosigkeit, Erfolge, Misserfolge, Sex und Liebe, Eltern und Autorität, Konflikte in der Familie. Rollenspiele, dargestellt von Mitarbeitenden des Teams, haben unmittelbar emotionale Wirkung: Echte Menschen sprechen, streiten, argumentieren, leiden, lachen. Häufig macht ein Vater-Sohn-Disput den Anfang. Väter, ihre Anwesenheit oder Abwesenheit, Stärke oder Schwäche sind Schlüssel im Radikalisierungsprozess.

1 Anm. des Verfassers: Die Namen wurden geändert.

Da kommt also ein Vater nach Hause und sieht den Sohn vor einem Videospiel hocken. Das Verhalten des Jüngeren erzürnt den Älteren: „Du bist eine Schande für die Familie! Warum gehst du nicht zur Schule?! Deine Mutter weint sich wegen dir die Augen aus!" Der Sohn murmelt, dass es ihm nicht gut geht, dass er sich doch nur ablenkt … Davon will der Vater nichts hören. Er glaubt zu wissen, dass der Junge nur faul und unwillig ist: „Aus dir wird nie was werden!", prophezeit er ihm. Am Ende des Disputs verstößt er den Sohn geradezu: „Verschwinde aus meinem Blickfeld!"

In fast jedem Workshop lösen diese Szenen massive Affekte aus, die nicht gleich sichtbar werden. Anfangs finden die meisten das Verhalten des autoritären, empathielosen Vaters gut. „So sollen Väter sein, streng!" Schließlich sei das gut gemeint, es soll ja nur dem Sohn zu mehr Disziplin verhelfen. „Was mein Vater sagt, ist heilig", erklärt einer. Andere nicken zustimmend.

Dann aber kommt es zur Diskussion, und Bewegung kommt in die Gruppe. Einer wünscht sich, sein Vater solle mehr mit ihm sprechen, vielleicht sogar wie mit einem Freund. Andere sagen jetzt, dass sie als Kind nie vom Vater beachtet wurden; Schmerz kommt ans Licht, was wieder andere ermutigt, von sich zu sprechen. „Wie hätte der Vater im Rollenspiel denn anders reagieren können?", frage ich. Und oft ernte ich fragende, hilflose Blicke. Anders, ja. Aber wie? Keine Ahnung.

Kritische Reflexion kommt erst mit dem Dialog in Gang. Scheinen sich anfangs alle einig, entstehen danach häufig zwei Meinungslager. Die einen kritisieren die Lieblosigkeit des Vaters in der Szene. Die anderen beharren darauf, dass er sich absolut korrekt verhalte: „So müssen Väter sein!" Darin sind sich auch Alex und Khaled einig. Alex schätzt die starke Ausstrahlung des Vaters: „Der setzt sich durch!" Khaled stimmt zu: „Ein Vater muss seine Kinder unter Kontrolle haben!" Väter sollten klare Ansagen machen, sogar Angst einflößen, um Disziplin zu erreichen. „Die wollen ja nur das Beste." An diesem Punkt blicken Alex und Khaled sich an, erstaunt: Sie sind in derselben Mannschaft! Ihr erster Konsens überrascht sie gleichermaßen. Auch bei anderen Themen kommen Parallelen zum Vorschein – die Rolle der Frau, Autorität, Ressentiments gegen Juden, Schwule, Lesben …

Angenehm ist den beiden ihr Konsens nicht. Schließlich leben sie von ihrer Ideologie der Abgrenzung. Doch wir entdecken gerade diese Schnittmengen in den Workshops immer wieder. Sowohl Alex als auch Khaled weisen unreflektierte Solidarität mit dem Aggressor auf, mit ambivalenten Autoritäten, unter denen sie gelitten haben. Umso aufschlussreicher der Blick in die Kindheiten beider Männer, wie sie sich uns im Lauf der Gespräche darbieten.

Zwischenkommentar

Sich mit dem Aggressor zu identifizieren, hat Schutzfunktion für Opfer. Wenn er Recht hat und ich nicht, dann bleibt er richtig und mächtig, väterlich und gut. Seine Verachtung und Gewalt haben „einen Sinn". Kinder retten so das Bild des guten Vaters, der guten Mutter, das sie dringend brauchen, um Vertrauen in die Welt haben zu können und die Illusion aufrechtzuerhalten, dass sie geliebt werden – oder geliebt würden, wenn sie sich nur richtig verhalten. Zudem bekämpft das Kind mit der Identifikation seine natürliche Wut und Enttäuschung. Wenn „ich das verdient habe, dann hat der Vater Recht und ich bin schlecht." Bleibt die Wut unbewusst und unterdrückt, meidet das Kind auch die Schuldgefühle, die durch die Wut gegen den „guten Vater" entstehen. Würde es sich auflehnen, wäre es schuldig, bekäme noch weniger Zuneigung und noch härtere Strafen.

So passen sich Opfer mehr und mehr dem Denken und Verhalten ihrer Peiniger an, bis sie im späteren Leben selbst zum Täter werden und Gewalt legitimieren. Schutz hätten Alex und Khaled als Kinder gebraucht. Der deutsche Rechtsextremist erlebte als Kind einen gewalttätigen Alkoholiker-Vater und eine desinteressierte Mutter. Der syrische Häftling wuchs bei einer alleinerziehenden Mutter auf, mit der ungestillten Sehnsucht nach einem Vater. Der war früh in ein arabisches Scheichtum gegangen und hatte die Familie in Syrien alleingelassen. Alle zwei Jahre kam er auf Besuch, mehr aus Pflichtgefühl. Später stellte sich heraus, dass er im Ausland eine zweite Familie und weitere Söhne hatte. Am Tag tröstete Khaled seine depressive Mutter, nachts kämpfte er selbst damit, dass seine Halbbrüder die Liebe des Vaters bekamen und er nicht.

Je mehr wir von der Psyche solcher Radikaler verstehen, desto deutlicher werden die Parallelen. Alex und Khaled fehlt es an basalem Vertrauen, beiden fehlte eine liebevolle, verantwortungsvolle Vaterfigur, ein Vorbild, einer, der ihnen vermittelte, dass sie und ihre Umwelt gut sind. Beide fühlten sich entwertet und erniedrigt anstatt aufgehoben.

Alex suchte wegen seiner gestörten Beziehung zum Vater und seines Minderwertigkeitsgefühls woanders Halt. Er glaubte, ihn als Teenager in einem Jugendclub gefunden zu haben, wo Neonazis ein- und ausgingen. Zum ersten Mal im Leben fühlte er sich akzeptiert und gehörte rückhaltlos dazu. Je mehr er in Sprache und Habitus den Vorbildern nacheiferte, desto stärker sah er sich „respektiert". Seine Wut über den Liebesmangel in der Familie durfte jetzt in Aggressionen gegenüber Ausländern ein Ventil finden: „Die sind schuld!" Khaled hingegen fand Halt unter fundamentalen Islamisten, die ihm Zugehörigkeit zu einer Elite suggerierten. Nie zuvor sah er sich so aufgewertet.

Sozialarbeiter, Psychologen und Gefängnismitarbeiter wundern sich oft, warum die Vaterfigur in unseren Workshops so sehr im Zentrum steht. Alex und Khaled illustrieren die Ursache dafür besonders gut. Tatsächlich spielt in jeder Radikalisierung durch eine extremistische Ideologie die Suche nach einem Ersatzvater eine große Rolle. Ein allmächtiger Allah, ein strenger Imam oder ein völkischer Anführer – sie bieten gleichermaßen Ersatzangebote.

Islamisten wie auch rechte Gruppierungen wittern die Verletztheit und Unsicherheit junger Männer (und Frauen). Sie wissen die latente oder offene Verachtung für brutale, schwache oder abwesende Väter auszunutzen, indem sie Stärke und Überlegenheit suggerieren: „Gehörst du erst zu uns, bekommst du einen besseren Vater! Du bist dann sogar besser als dein eigener Vater und kannst dich von ihm lösen!" In der Hierarchie locken neue, glänzende Identifikationsfiguren, zu denen die Suchenden aufblicken und an deren fantasierter Macht sie teilhaben dürfen.

Im Patriarchat der autoritären Gruppe scheinen Regeln klar und Maßregelungen gerecht. Verlässlichkeit, so bitter vermisst, scheint hier garantiert. Während das System, dessen Normen von Männern geprägt werden, die ihre Anhänger kontrollieren, gehorchen diese den Tonangebenden und träumen davon, sie eines Tages nachahmen zu dürfen – da scheint es auch Aufstiegsmöglichkeiten zu geben, die ebenfalls bitter vermissten Chancen.

Indes tauschen die Anhänger bei alledem ihre Mündigkeit und Eigenverantwortung gegen maximale Abhängigkeit aus. Sie delegieren Verantwortung an die Macht der Gruppenleiter und an die Gruppe, in der man sich gegenseitig kontrolliert.

Ideologien stärken den Zusammenhalt, in dem die Heranwachsenden sich mächtig fühlen – obwohl sie de facto dauernd ohnmächtiger, unselbständiger werden. Doch sie erfahren meist zum ersten Mal in ihrem Leben das Gefühl, jemand zu sein, den sie im Spiegel stolz anschauen. Sie gehören „zu einer Elite", sei es einer frommen oder völkischen.

Alex und Khaled ff.

Alex und Khaled überraschen einander wieder und wieder damit, dass sie gleicher Meinung sind. Wichtig ist beiden strikte Autorität. Sie wissen, wer „Respekt verdient", wer nicht. Sie finden, dass Frauen zu Küche und Kindern gehören, dass sie ihren Männern gehorchen und deren Wünsche erfüllen sollen. Vertrauen sei gut, Kontrolle aber besser – das finden übrigens nicht nur die beiden, sondern viele Teilnehmer des Workshops. Und Alex und Khaled sind fest davon überzeugt, dass sich Kulturen nicht „vermischen" sollten. „Ein Moslem und eine Christin, das geht gar nicht! Man muss aufpassen, dass Kinder später dieselbe Religion haben", sagt Khaled. Alex sieht es ähnlich: „So was ist Rassenschande! Eine Beziehung funktioniert nur, wenn ein Paar denselben Hintergrund hat."

Zwischenkommentar ff.

Rassismus ist mit der wichtigste Klebstoff, der extremistische Gruppen zusammenhält. Hautfarbe, Religion, Herkunft, Sprache oder andere Merkmale legitimieren dabei die Überlegenheit gegenüber anderen Gruppen. Das Grundmuster ist uralt: Gruppen ziehen ihre Identität aus der Abgrenzung von anderen Gruppen. Zu beobachten ist das etwa bei Fußballfans oder in städtischen Kiezen. Islamismus wie Rechtsextremismus ideologisieren Strategien der Abgrenzung ins destruktiv Extreme.

Sie arbeiten nach der Vorstellung, es gebe „reine", homogene Gruppen. Die eigene Gruppe ist eigentlich die Elite, zum Herrschen auserkoren, doch Opfer von niederen, anderen Gruppen, von Ungläubigen oder der Lügenpresse. Reklamieren auch andere Gruppen Opferstatus, gilt es, mit ihnen zu konkurrieren: Unser Leid war/ist schlimmer! Beiden Ideologien sind demokratische Prozesse im Weg, beide wollen nichts wissen von Menschenrechten und Universalismus: Wer auserwählt ist, kann das nicht brauchen. Die einen sprechen von linker Lügenpresse, die anderen von zionistischen Medien, die den Islam missachten. Wer immer der Feind ist, er ist minderwertig und gehört bekämpft – das systematische Entwerten anderer ist das Fundament jeder extremistischen Ideologie.

Alex und Khaled ff.

Im Workshop mit Khaled und Alex präsentiert unser Team auch ein Rollenspiel zum Thema Antisemitismus. Zwei befreundete Jungen sind beim Fußballtraining, und ein neuer Mitspieler ist dazugekommen, den sie spontan mögen. Dann stellt sich heraus: Der Neue ist jüdisch. Einer der Jungen will sofort nichts mehr mit dem Neuen zu tun haben. Der andere meint, Jude zu sein sei doch kein Thema. Unsere Runde ist aufgeregt. Khaled erklärt: „In dem Moment, wo ein Jude im Raum ist, geh ich raus." Alex pflichtet ihm heftig bei. Wieder sind sie sich im Prinzip einig.

Khaled begründet seine Ablehnung so: „Guckt euch an, was die in Palästina mit uns machen! Wie viel Macht sie in Deutschland haben, wie sie Syrien vernichten, weil sie sich ausbreiten wollen. Juden beherrschen die Finanzmärkte, überall; die verüben Anschläge, damit Leute glauben, das hätten Moslems gemacht." Alex sagt, er sei kein Christ, „weil Jesus Jude war". Alex glaubt an Verschwörungen der „Finanzmacht des internationalen Judentums", das heimlich die Fäden rund um den Globus zieht. Auch wenn ihn der Nahe Osten wenig interessiert, er und Khaled teilen antisemitische Stereotype und Verschwörungstheorien. In ihren Gruppen haben sie gelernt, zeithistorische und wissenschaftliche Wahrheiten zu leugnen, zu ignorieren oder durch alternative Fakten zu ersetzen.

Ein Extremismus spiegelt sich perfekt am anderen. Während der Stunden des Workshops kämpfen Alex und Khaled verbissen dagegen, einander ähnlich zu sein. Doch die Parallelen sind unüberhörbar. Trotzdem bleibt es ihnen bis zum Schluss wichtig zu betonen, dass sie „total unterschiedlich" sind. Abgrenzung ist doch ein Muss, Überschneidungen dürfen nur Zufall sein.

Aussichten

Freilich reicht ein Tag Workshop nicht aus, um aus zwei Extremisten zwei nachdenkliche Demokraten zu machen. Die Arbeit geht weiter, die Diskussionen laufen in vielen Workshops, und langsam zeigen sich Änderungen, Erfolge, wenn einer über sich lachen kann, wenn einer ganz neue Fragen stellt, mehr von sich erzählt, die Vergangenheit kritischer sehen kann. Was der Raum der Begegnungen und des Öffnens bewirken kann, zeigt sich zum Beispiel einige Wochen nach unserem letzten Workshop in dieser Gruppe. Da erfahren wir von den Sozialarbeitern im Gefängnis, dass Alex und Khaled angefangen haben, miteinander Schach zu spielen. Ich weiß nicht, ob ich das gut oder schlecht finde. Berührt hat es uns jedenfalls alle.

Autor

Ahmad Mansour ist deutsch israelischer Diplom-Psychologe und Autor aus Berlin. Geboren 1976 in Kfar Saba. 2018 gründete Ahmad Mansour MIND prevention (Mansour-Initiative für Demokratieförderung und Extremismusprävention), die Workshops zur Extremismusprävention durchführt. Dabei arbeitet er mit Insassen von Justizvollzugsanstalten und mit Geflüchteten. Mansour engagiert sich zudem beharrlich gegen Antisemitismus. 2015 erschien sein Buch »Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen«, im August 2018 folgte »Klartext zur Integration – Gegen falsche Toleranz und Panikmache«. Für seine Arbeit erhielt er zahlreiche Auszeichnungen. Im Oktober 2020 erschien sein neues Buch »Solidarisch Sein! Gegen Rassismus, Antisemitismus und Hass«

Gestalttherapie und Politik

- ein kurzer Einblick in Theorie und Praxis, Geschichte und Gegenwart

von Delphine Akoun und Rolf Heinzmann

Ausgehend von dem in der Gestalt-Szene fest verankerten Glaubenssatz, Gestalttherapie sei an sich politisch, gehen wir dem tatsächlichen Verhältnis zwischen Gestalttherapie und Gestalttherapeutinnen[1] und Politik auf die Spur, auch anhand einiger Fallbeispiele. Sie erkunden die Konsequenzen dieses Verhältnisses für die Praxis von Gestalttherapeutinnen und stellen ihre Schlussfolgerungen dazu zur Diskussion.

„Gestalttherapie ist politisch", behauptet Lore Perls auf einem Symposium Ende der 1980er Jahre in Köln (Weber/Lindner 2005). Möglicherweise sieht das ehrfürchtig-andächtig wirkende Auditorium darin einen Auftrag, die frohe Botschaft der politischen Gestalttherapie in die Gestalt-Welt draußen zu tragen. Ist dieser Satz mittlerweile zum kollektiven Introjekt in den Köpfen vieler Gestalttherapeutinnen geworden – unzerkaut und ungeprüft einfach hinuntergeschluckt? Einiges spricht dafür.

Beim etwas differenzierteren Überdenken dieser Behauptung kommt zunächst die Frage auf, was mit Gestalttherapie, die politisch sein soll, überhaupt gemeint ist. Das Theoriegebäude und /oder die tradierte Pragmatik der Gestalttherapie oder die Summe aller Konzepte? Oder ist damit die Gestalt-Szene, d. h. die Gemeinschaft der Gestalttherapeutinnen gemeint?

Der Untertitel der Schweriner DVG-Tagung 2018 lautete: „Wie soll die Gestalttherapie auf die gesellschaftlichen Herausforderungen reagieren?" Das wirft sogleich die nächsten Fragen auf: Wieso sollte sie darauf überhaupt reagieren? Wäre es für eine Therapieschule nicht angemessener, die gesellschaftlichen Herausforderungen erst einmal nur im Blick zu haben?

Marc Österreicher kommt in seiner Analyse der Tagung zur Schlussfolgerung: „Die Schweriner Tagung ist spätestens am Sonntag 13. Mai um 14 Uhr verpufft und hat nichts politisch Gewichtiges bewirken können" (Österreicher 2018). Das ist vermutlich weniger auf den Veranstalter zurückzuführen als eher darauf, dass das politische Interesse der dort versammelten Community doch nicht so groß ist, wie immer behauptet wird.

Im Übrigen hätte es einen Unterschied gemacht, wenn der Untertitel gefragt hätte, wie die *Gestalttherapeutinnen (*statt die Gestalttherapie) auf die gesellschaftlichen Herausforderungen reagieren sollten. Die Herausforderung, persönlich Stellung zu beziehen, hätte damit direkt im Raum gestanden. So lag die Verantwortung für politisches Engagement programmatisch von vornherein auf der Gestalttherapie. Die anwesenden Praktikerinnen konnten sich zurücklehnen, um zu schauen, was ihre Schule denn so wohl dazu zu sagen hat.

Therapieschulen haben aber zunächst einmal nichts speziell Politisches an sich. Therapieschulen entfalten Hypothesen darüber, wie das Individuum organisiert ist und sich in seiner Umwelt einrichtet. Des Weiteren reichen Therapieschulen Handlungsanweisungen an Therapeutinnen, wie sie Klientinnen dazu motivieren könnten, sich selbst und die Umwelt umzudeuten und mit alternativen Verhaltensweisen zu experimentieren. Das hat selbstverständlich eine politische Dimension, da diese Veränderungen im Individuum eine politische Relevanz haben können. Ein Sprachkurs oder eine Tanzschule wären aber dann gleichermaßen politisch. Dann ist alles politisch, so wie Lore Perls es auch ausdrückt: „Meine ganze Arbeit ist politisch" (Weber/Lindner 2005). Wenn aber alles politisch ist, dann macht der Begriff keinen Unterschied mehr.

Um politisch zu sein, müssten Therapieschulen zumindest in Teilen eine politische Theorie enthalten oder zumindest eine Anweisung für politisches Handeln. Das ist unseres Erachtens nicht der Fall. Gleichwohl können Therapieschulen – wie jede andere Tätigkeit in einem sozialen Raum – eine politische Relevanz haben, die aber von den Verhältnissen der Gesellschaft abhängt, in der sie gerade wirken. Therapieschulen haben in der 150-jährigen Geschichte der modernen Psychotherapie dreimal einen besonders starken soziologischen/politischen Einfluss gehabt. Zu ihrem Beginn, als die psychoanalytische Sexualtheorie zu heftigen konträren Reaktionen der Gesellschaft führte und damit einen grundlegenden Umbruch der Sexualmoral verursachte oder mitbewirkte oder beides. Dann, z. B. bei uns in Deutschland, in den letzten Jahren der Weimarer Republik, als alle Therapieschulen in krassem Gegensatz zum aufkommenden Nationalsozialismus standen. Und zuletzt in der Studentenbewegung 1968 und ff., als auch mit Erkenntnissen der Therapieschulen für eine Veränderung der Gesellschaft argumentiert wurde, was nicht zuletzt den sogenannten Psychoboom zur Folge hatte. Heutzutage hat Psychotherapie keine besondere politische Relevanz. Sie ist inzwischen allseits anerkannt, sie erzeugt keine bedeutenden kontroversen Auseinandersetzungen und ihre Annahmen werden heutzutage weder von den einen noch den anderen politischen Richtungen für ihre Ziele aufgegriffen.

Um nicht missverstanden zu werden: Es ist zu wünschen, dass sich möglichst viele Menschen mit Politik beschäftigen, sich am Diskurs zu den Herausforderungen unserer Zeit beteiligen und sich politisch betätigen – Psychotherapeutinnen im Allgemeinen und Gestalttherapeutinnen im Besonderen sind nicht mehr oder weniger politisch als jede andere Mitbürgerin. Sie sind nämlich nur in Ausnahmefällen Expertinnen für politische Themen und unterscheiden sich damit selten von jederfrau in politischer Hinsicht.

[1] Für eine bessere Lesbarkeit haben wir entschieden, in diesem Artikel nur eine Anredeform zu verwenden. Da sich dabei meist für das generische Maskulinum entschieden wird, haben wir hier die weibliche Form gewählt – unserem Sinn für Gleichgewicht folgend. Mit „Klientinnen" und „Therapeutinnen" z. B. sind also immer auch Klienten und Therapeuten gemeint.

1. Fazit

Wenn Gestalttherapeutinnen sich politisch betätigen (möchten), sollten sie dieses Engagement in erster Linie als Mitbürgerinnen entfalten. Dass wir Gestalttherapeutinnen allein dadurch politisch sind und auch zu sein haben, dass wir zur Gestalttherapie-Schule gehören, sehen wir nicht – weder als Realität noch als zutreffende und hilfreiche Beschreibung unseres Treibens als Psychotherapeutinnen.

Einem tatsächlichen oder vermeintlichen Vermächtniserfüllungsauftrag seitens unserer Gründermütter- und -väter, uns politisch zu betätigen, sehen wir uns jedenfalls nicht verpflichtet.

Psychotherapeutinnen als Expertinnen für politische Fragen?

Egal, ob man nun Psychotherapie (oder Gestalttherapie) als politisch betrachtet oder nicht, man kann verschiedene Wechselwirkungen mit der Politik erkennen. Zum Beispiel wenn Psychotherapeutinnen als Expertinnen in Erscheinung treten. Sei es, dass die Politik oder die Öffentlichkeit diese Expertise anfragen, sei es, dass sich Psychotherapeutinnen selbst der Politik oder der Öffentlichkeit als Expertinnen andienen.

Expertise wird an Psychotherapeutinnen herangetragen

Vom Ende der 1970er bis Anfang der 1980er Jahre begannen Politik, Justiz und andere Behörden mit sozialen Kontrollfunktionen die Psychotherapie für den Umgang mit Personen, die mit dem Gesetz in Konflikt geraten sind, zu entdecken. „Therapie statt Strafe" war so ein Schlagwort. Man stellte Personen vor die Wahl, in Psychotherapie zu gehen oder ins Gefängnis. Man dachte, mit Psychotherapie zumindest einen Teil der Delinquenten wirksamer zu „verantwortungsvollen" Staatsbürgerinnen zu erziehen als im Gefängnis. Psychotherapeutinnen, die solche Aufträge annahmen, wurden damit zu Erzieherinnen, wofür sie eigentlich nicht ausgebildet waren. Offenbar hat sich das Prinzip „Therapie statt Strafe" dennoch bewährt. Es hätte sich sonst nicht bis heute durchgesetzt. Psychologische Begutachtung ist ein weiteres großes Feld, in dem sich Psychotherapeutinnen neben Psychiaterinnen als Expertinnen nützlich machen können. Psychologische Gutachterinnen müssen ihre Expertisen darüber abgeben, ob eine Angeklagte schuldfähig ist, ob eine Straftäterin rückfällig werden wird, wo die Kinder nach einer Trennung der Eltern besser aufgehoben sind, ob eine Autofahrerin nach Führerscheinentzug wegen einer Trunkenheitsfahrt seinen Führerschein zurückerhalten soll und vieles mehr. Die Begutachtung von Personen ist ein äußerst schwieriges Unterfangen. Es ist im Prinzip unmöglich, künftiges Verhalten von Menschen mit Sicherheit vorherzusagen. Hierfür sind Psychotherapeutinnen auch nicht ausgebildet. Begutachtung ist im Grunde genommen eine eigene Profession. Gleichwohl sind psychotherapeutische Kenntnisse und Arbeitserfahrung sicherlich hierbei von Nutzen.

Nach menschlich verursachten Katastrophen wird häufig nach der Expertise von Psychiaterinnen und Psychotherapeutinnen gerufen. Deutlich war das nach dem Absturz des Germanwings-Fluges 4U9525 im Jahre 2015, als der Co-Pilot das vollbesetzte Flugzeug gezielt gegen einen Berg flog. In der öffentlichen Diskussion damals wurden zur Prophylaxe ähnlicher Ereignisse so etwas wie psychologische Screening-Verfahren gefordert, bei denen Psychiaterinnen und Psychotherapeutinnen alle Personen in entscheidenden Positionen bei einer Fluglinie, also das fliegende Personal, regelmäßig kontrollieren müssten, um die Depressiven oder Suizidalen beispielsweise herauszufischen. Dieser Annahme liegt ein systematischer Denkfehler zugrunde. Diagnosen seelischer Störungen und Krankheiten wie Depression oder Suizidalität beruhen zum allergrößten Teil auf der Selbstauskunft der Patientinnen/Klientinnen, im Wesentlichen auf deren Beschreibungen der Symptome. Damit sind Diagnosen für soziale Kontrollmaßnahmen jedweder Art ungeeignet.

Es sei nur am Rande bemerkt, dass die Germanwings-Katastrophe hätte verhindert werden können, wenn bei den regelmäßigen Blutkontrollen beim fliegenden Personal auch nach Psychopharmaka gesucht worden wäre. Bei dem konkreten Fall hätte man beim Co-Piloten hohe Konzentrationen von Psychopharmaka gefunden, die allein schon für ein Flugverbot ausgereicht hätten. In solchen Fällen kann medizinische Expertise wirksam sein, psychotherapeutische nicht – jedenfalls nicht auf der Gefahrenerkennungsebene.

Psychotherapeutinnen bieten von sich aus ihre Expertise an

Betrachten wir nun Fälle, in denen die Expertise nicht wie eben von außen an Psychotherapeutinnen herangetragen wird, sondern in denen diese sich selbst zu Expertinnen erklären. Es mutet heute beinahe etwas grotesk an, wie zur Zeit des 1. Golfkrieges 1990/91 Psychotherapeutinnen in großer Zahl Lösungsvorschläge zur Schlichtung des Konfliktes unterbreiteten. Vor Ausbruch des Krieges gab es eine Verhandlungsphase, in der unter anderem Willy Brandt im Auftrag der UNO nach Bagdad gesandt wurde, um Saddam Hussein davon abzubringen, in Kuwait militärisch einzumarschieren. Damals wurde unter Psychotherapeutinnen – und hier gehäuft unter systemischen Familientherapeutinnen – zum Teil leidenschaftlich über geeignete therapeutische Interventionen diskutiert, mit denen Brandt Hussein von seinem Vorhaben abbringen könnte, was aber leider nichts brachte.

Im Zuge der Fridays-for-Future-Bewegung haben sich nun auch Psychotherapeutinnen positioniert und bieten ihre Expertisen an. So zum Beispiel die „psychologists for future", wie man auf ihrer Website lesen kann: https://www.psychologists-forfuture.org/. Oder die Gestalttherapeuten Peter, Rodenstein und Chmielewski in ihrem Artikel in der GESTALTTHERAPIE (Peter et. al. 2020).

Angesichts der Ernsthaftigkeit der Bedrohung unseres Planeten ist jedes Eintreten für eine gesunde Ökologie ehrenhaft und verdient Anerkennung. Jeder Artikel, der dazu geschrieben wird, ist ein kleiner Beitrag, das kollektive Bewusstsein für die Bedrohung der Situation zu erweitern. Die Frage ist nur, ob Psychotherapeutinnen das von einem Experten-Standpunkt tun sollten. Können wir tatsächlich als Expertinnen erklären, warum die Mehrzahl unserer Mitbürgerinnen sich so schwertut, einer Einsicht in die Bedrohung eine Veränderung des persönlichen Lebensstils folgen zu lassen? Und selbst wenn wir es wären, würde unsere Expertise dann etwas bewirken?

Auf der Startseite der Website von Psychotherapists for Future ist zu lesen: „Wir als Psycholog*innen und Psychotherapeut*innen sehen uns ebenfalls in der Verantwortung, mit unserer Expertise einen Beitrag zur Bewältigung dieser gewaltigen Herausforderungen zu leisten.

So forschen bereits seit vielen Jahren diverse internationale psychologische und medizinische Fakultäten an den Zusammenhängen zwischen Klimawandel und Psychologie/Psychotherapie. Zu den relevanten Fragestellungen gehören z. B. der Umgang mit Verdrängung und Verleugnung, die Ermutigung zu Verhaltensänderungen oder die Bewältigung psychischer Belastungen." Und weiter auf der Unterseite „Stellungnahme": „Menschen zu Verhaltensänderungen in Richtung eines zunehmenden Umwelt- und Klimabewusstseins zu bewegen, ist ein psychologisches Problem."

Wir vertreten hier eine gänzlich gegenteilige Position. Zum einen erscheint es uns mehr als fragwürdig, Interpretations- („Verdrängung, Bagatellisierung, Verleugnung, Projektion") und Interventionsschemata („Wir können den Menschen zu mehr Selbsteffizienz, Handlungskontrolle und Selbstwirksamkeitsgefühlen verhelfen"), die aus der psychotherapeutischen Behandlungspraxis stammen und sich dort bewährt haben, bei Personen anzuwenden, die nicht daran denken, sich therapieren zu lassen. Die Delinquenten von weiter oben hatten immerhin die freie Wahl, in Therapie oder ins Gefängnis zu gehen. Zum anderen fehlt bis jetzt jeder Beweis dafür, dass die Anwendung psychologischer und psychotherapeutischer Mittel eine Umerziehung von Personen in umweltbewusste Menschen bewirkt. Solange es so ist, wäre es vielleicht ratsam, den oberen Satz in folgenden umzuschreiben: „Menschen zu Verhaltensänderungen in Richtung eines zunehmenden Umwelt- und Klimabewusstseins zu bewegen, ist ein politisches Problem." Wollten wir einen Beitrag dazu leisten, das Problem anzugehen, müssten wir uns dann als Bürgerinnen mit dem Thema befassen, uns womöglich außerhalb unseres beruflichen Rahmens engagieren. Wirksamer als sich als Expertinnen für etwas auszugeben, wofür wir es nicht sein können, wäre das allemal – womit wir wieder bei unseren obigen Ausführungen wären.

2. Fazit

Psychotherapeutinnen haben keinen Therapieauftrag und auch keinen Erziehungsauftrag zum umwelt- und klimabewussten Verhalten der Bevölkerung. Selbstverständlich ist es wichtig, empirisch zu erforschen, warum bei so vielen Mitmenschen Einsichten in die Klimaproblematik keine deutlicheren Verhaltensänderungen bewirken. Das ist aber die Domäne von Soziologinnen, in der Forschung tätigen Psychologinnen und anderen in empirischer Forschung ausgebildeten Wissenschaftlerinnen. Hier sind Psychotherapeutinnen sicher keine Expertinnen. Was Psychotherapeutinnen beitragen könnten, wären Fallbeschreibungen aus der eigenen Praxis, bei denen Klima- und Umweltfragen eine wesentliche Rolle spielen.

Politik im täglichen psychotherapeutischen Einzelsetting

Bisher sind wir also zu folgenden Schlüssen gekommen: Psycho- und Gestalttherapie sind nicht an sich politisch und Psychotherapeutinnen auch nicht an sich Expertinnen für politische Probleme.

Aber …
als Therapeutinnen sind wir immer gleichermaßen Bürgerinnen, Teil einer gesellschaftlich organisierten Gemeinschaft, die wir je nach Persönlichkeit mehr oder weniger durch unser politisches Handeln beeinflussen (möchten). Wie wirkt sich unsere politische Haltung, die genuin zu unserer Persönlichkeit gehört, in unserer täglichen therapeutischen Praxis aus? Wollen, dürfen und können wir (oder können wir anders als) sie im Rahmen unserer täglichen therapeutischen Arbeit einfließen lassen? Und wenn ja, wie sollten wir das am besten tun?

Eine erste Antwort geben uns die Ethikrichtlinien der DVG: „DVG-Mitglieder nutzen ihre Klient*innen weder materiell, noch politisch, sexuell, religiös/spirituell, emotional oder aus anderen persönlichen Beweggründen für ihren Vorteil oder ihre eigenen Bedürfnisse aus. Sie beachten das Gebot der Neutralität und drängen den Klient*innen keine spezielle Sicht auf ihre/seine Themen auf" (DVG 2020). Somit verbietet es sich, dass Therapeutinnen ihre Klientinnen politisch beeinflussen oder gar im Therapierahmen politisch agitieren.

Neutralität und Empathie immer wieder neu miteinander in Einklang zu bringen, dürfte eine der lohnendsten Herausforderungen für Psychotherapeutinnen sein. Für Gestalttherapeutinnen kommt neben der Empathie noch die Forderung nach lebendiger Präsenz und „Authentizität" hinzu.

„Neutralität ist nicht eine Frage der Absicht sondern der Wirkung. (…) Neutralität heißt nicht, keine eigene Meinung zu haben, sondern lediglich, diese nicht in doktrinärer Form einzubringen" (von Schlippe/Schweitzer 2007). Eine neutrale Haltung einzunehmen ist allerdings nur möglich, wenn die Therapeutin sich frei fühlt von sozialer Kontrolle, z. B. bei Eigen- oder Fremdgefährdung der Klientin.

Empathie bedeutet, sich in jemanden anders einfühlen zu können, ohne mit ihr in Konfluenz zu gehen. Empathie ist wechselseitig. Der empathische Klient kann sich unter anderem in die Empathie seines Therapeuten einfühlen.

Zurück zur Politik. So gesehen sollte sich die Therapeutin politischen Äußerungen der Klientin gegenüber neutral verhalten. Dies gilt in einer ersten Näherung, zumal solche Äußerungen mit dem Therapieprozess oft nichts zu tun haben. In zweiter Näherung gibt es allerdings schon Situationen, in denen die Therapeutin darauf eingehen sollte:

Erstens, wenn die Klientin extreme politische Äußerungen macht, die bei der Therapeutin eine so starke Empörung hervorrufen, dass sie ihre Neutralität nicht mehr aufrechterhalten kann. In dem Fall tut sie gut daran, das als Störung anzumelden und darüber metazukommunizieren. Dabei relativiert entweder die Klientin ihre Meinung, oder die Therapie wird beendet. Eine Psychotherapeutin, die mehr mit ihrer Empörung als mit der Klientin beschäftigt ist, wird nicht hilfreich agieren können. Mit diesem Argument sollte die Therapeutin das Ende der Therapie auch begründen. Der Mensch, der bei ihr Hilfe gesucht hat, hat grundsätzlich ein Recht darauf, diese Meinung zu haben – wie schwer es auch der Therapeutin fällt, sie überhaupt zu hören. Die Klientin sollte nicht aus dem Therapieraum mit dem zusätzlichen Problem gehen, eine „falsche" Meinung zu haben, sondern weil die Therapeutin mit ihrer Meinung aus bestimmten Gründen nicht zurechtkommt. Sie hatte nicht die Absicht, die Therapeutin zu belästigen, als sie sie aufsuchte. Sie wollte nur ihre Unterstützung.

In der ambulanten Einzeltherapiepraxis ist ein solcher Fall nicht nur selten, sondern relativ leicht zu händeln. Ungleich schwieriger ist es, z. B. in einer psychiatrischen Klinik in der Gruppentherapie mit extremen politischen Ansichten von Gruppenmitgliedern umzugehen, die in der Gruppe auch eine Plattform zur Verbreitung dieser Ansichten sehen. Wir verweisen diesbezüglich auf den Artikel „Rechts im Stuhlkreis" von Samuel Toma (2019). Der dargestellte Fall bietet eine gute Diskussionsgrundlage zu dem Thema.

Zweitens, wenn eine politische Äußerung der Klientin zwar keine so starke Störung bei der Therapeutin hervorruft, dass die Neutralität in Gefahr ist, dennoch die Therapeutin nicht ganz zur Ruhe kommen lässt. In dem Fall kann es entlastend für die Therapeutin und damit hilfreich für den Therapieprozess sein, wenn sie kurz dazu Stellung nimmt. In der Gestalttherapie haben wir für so etwas eine elegante Lösung. Die Therapeutin setzt sich selbst auf den leeren Stuhl und verkündet, sie wolle jetzt als Privatfrau, nicht als Therapeutin eine Erklärung abgeben, und verkündet von hier aus, was sie von der politischen Äußerung der Klientin hält. Anschließend geht sie wieder zu ihrem eigenen Stuhl zurück und befragt von hier die Klientin, wie diese Äußerung vom leeren Stuhl bei ihr angekommen ist. Solche Manöver haben oftmals eine entlastende Funktion für die Therapeutin, die Störung verschwindet, und es wird deutlich, dass man auch bei unterschiedlichen Meinungen beispielsweise

politischer Art miteinander kooperieren kann.

Drittens, in allen Fällen, die zwischen diesen zwei Polen auftreten. Klientin bringt – möglicherweise nichts ahnend – Politisches in der Stunde auf, in einer Form, die weder extrem noch harmlos ist. Die Therapeutin droht, sich mehr mit ihrer Neutralität und der politischen Haltung der Klientin zu beschäftigen, als ihr lieb ist.

Wir möchten im Folgenden drei solche Fallbeispiele kurz skizzieren, auch um den Themenkreis zu illustrieren, der uns vorschwebt und seit den letzten Monaten immer öfter begegnet. Die fiktiven Therapeutinnen in unseren Beispielen stehen alle auf dem Boden der Menschenrechtskonvention der UNO, dem Grundgesetz der BRD und sind schon mehrere Male bei Fridays for Future mitmarschiert.

Dr. Z: Ein seit 25 Jahren niedergelassener Zahnarzt, wegen Ängsten und Depressionen in Therapie, berichtet beiläufig von seinem Vorhaben, im Zuge des diesjährigen Betriebsausflugs mit seinen Praxis-Mitarbeiterinnen für 3 Tage nach Singapur zu fliegen. Der Therapeut bemerkt bei sich rasch steigende Erregung und Empörung über die Unsinnigkeit und den ökologischen Frevel, der seiner Überzeugung nach in diesem Projekt steckt. Am liebsten würde er seinem Klienten sagen, wie bescheuert er dieses Vorhaben findet. Es zeigt sich lediglich ein Augenbrauen-Hochziehen gefolgt von einem skeptischen Aha! Ganz dem Prinzip der Neutralität verpflichtet, entscheidet er sich, keine weitere Stellung zu beziehen. Den Ärger wird der Therapeut aber nicht los. Er begleitet ihn über einige Sitzungen hindurch, worunter seine Konzentration für die eigentliche therapeutische Arbeit leidet. Aus dieser Erfahrung heraus beschließt er dann, bei ähnlichen Situationen bzw. Themen in Zukunft Stellung zu beziehen.

Frau A.: Die Klientin, Ende 40, arbeitslos, aus Bosnien, kommt aufgeregt mit ihrem Handy in der Hand in die Praxis. Sie hätte ein Video bekommen, das sie der Therapeutin zeigen wolle. „Man kriegt ja so viel im Moment und jeder sagt was anderes. Das ist schon irre, was die Regierung hier uns glauben lässt. Sie manipulieren uns, nee? Haben Sie das Video auch schon gekriegt?" Sie gibt ihr Handy der Therapeutin und bittet sie, das Video auf der Stelle anzusehen. „Das macht einem ja Angst so was." Das Video zeigt einen Corona-Leugner, der offenkundig Corona nutzt, um rechtsextremes Gedankengut zu verbreiten. Die Therapeutin ist innerlich entgeistert über die Klientin, die offenbar geneigt ist, dem Gerede zu glauben. Sie scheint sogar ihrer Therapeutin mit dem Video Gutes tun zu wollen. Gleichzeitig ist sie ganz unsicher: „Das ist doch irre, oder nicht? Was soll man da machen? Was glauben Sie denn? Mein Freund hat mir gesagt, wir sollen gar nichts mehr von oben glauben und uns wehren. Ach, man weiß gar nicht mehr, was man glauben soll." Das sagt die Klientin mehrmals, während die Therapeutin das Video gleichzeitig ansieht. Diese ist mehr damit beschäftigt zu überlegen, welche Reaktion sie an den Tag legen soll, als genau das Video anzuhören. Gleichzeitig muss sie genau zuhören, damit sie argumentieren kann. Muss sie überhaupt argumentieren? Das ist doch nicht ihre Aufgabe, mit der Klientin inhaltlich darüber zu reden. Sie ist doch frei zu glauben, was sie will – auch wenn es der größte Schwachsinn ist. Endlich fragt die Klientin: „Was sagen Sie denn dazu?" Da entscheidet sich die Therapeutin, Stellung dazu zu nehmen: „Wenn Sie mich fragen, benutzt dieser Mann Corona, um seine rechtsextremen Ansichten zu verbreiten. Wenn ich so was höre, werde ich wütend. Ich habe momentan nichts an der Weise auszusetzen, wie die Regierung mit Corona umgeht", antwortet die Therapeutin. „Ach, gut dass sie es mir sagen. Ich weiß nie, was ich da glauben soll bei so was." Die Therapeutin fühlt sich zunehmend schlechter und sagt weiter: „Für mich ist es eine sehr eindeutige Botschaft, die besorgniserregend ist. Wenn es Sie so beschäftigt, hören Sie sich das doch noch mal an und sprechen Sie mit anderen darüber. So können Sie sich vielleicht am besten klar werden, wie Sie diese Rede auffassen." Es sei eine gute Idee, ja, aber wenn die Therapeutin es schon sage. Sie kenne sich ja viel besser als sie aus. Sie glaube ihr, dass es so nicht okay sei. Sie wechselt zu ihren persönlichen Themen und hinterlässt eine ziemlich verstörte Therapeutin. Was war das gerade? Hätte sie unter den Umständen besser reagieren können? Soll sie sie nicht beim nächsten Mal fragen, wie sie dazu steht, oder soll sie froh sein, dass ihre Klientin offenbar momentan nicht in der Lage ist, eine eigene Meinung zu bilden und ihre eigene am liebsten übernimmt? Kann sie über so was froh sein?! Die Ambivalenz der Klientin ist offenbar ganz und gar auf die Therapeutin übergesprungen. Es dauert, bis sie sie wieder loswird.

Frau B., 76 Jahre alt, kommt ganz aufgebracht in die Praxis und empört sich über ihren Mann, der mit 82 ein neues Mercedes der Klasse S kaufen will. „Ein Riesenschiff, das ich nicht fahren will und das wir überhaupt nicht brauchen – ein wahres Umweltmonster!" Das macht sie völlig fertig, sie zweifelt an ihn. Er enttäuscht sie damit maßlos. Er sei der beste Vater der Welt, aber wo das Statussymbol beginne, da ende sein Weitblick, was das Wohl der Kinder auf diesem Planeten angeht. Es sei doch nicht zu fassen. Was solle sie tun? Die Therapeutin mag ihre Klientin sehr. Aber in dem Augenblick fühlt sie sich ihr noch viel näher als sonst. Sie leidet regelrecht vor lauter Freude mit ihr! Sie kann sich gerade noch davon abhalten, mit ihr über die alten einfältigen Männer herzuziehen. Von Neutralität keine Spur, warum auch: Sie ist ganz auf der Seite der Klientin – ganz und so sehr, dass es ganz schnell nach einer Koalition aussehen könnte, aus der die Klientin beim besten Willen nicht mehr rauskommt, wenn sie vielleicht doch ihren Mann weiter schätzen und lieben will – der S-Klasse zum Trotz. Es war nicht leicht, wieder in die Neutralität einzubiegen – vielleicht ist es ihr auch nicht wirklich gelungen. Die Situation hat sie auch völlig überraschend erwischt. Dass sie ihre Neutralität auf dem Gebiet verlieren kann, indem sie über die Maßen mit der Klientin politisch einverstanden ist – damit hatte sie nicht gerechnet und konnte nur teilweise zurückrudern.

Um den Umgang mit solchen Fällen zu erleichtern, die uns sicherlich zunehmend in unseren Praxen begegnen werden, möchten wir im Folgenden beleuchten, was es eigentlich heißt, als Therapeutin in Therapieprozessen Stellung bei politischen Themen zu beziehen.

Mögliche Risiken und Nebenwirkungen unserer persönlichen Stellungnahme

Wenn wir Stellung beziehen, weil wir uns in dem Fall von der politischen Haltung unserer Klientinnen gestört fühlen, so gehen wir immer Risiken ein. Jede Stellungnahme ist ja gleichsam ein Versuch einer Beziehungsklärung, mit der Auswirkung, dass die Klientinnen z. B. das Gefühl bekommen, eine bestimmte politische Haltung haben zu müssen, um bei ihrer Therapeutin angenommen zu sein. Sie könnten auch glauben, diese ihre Haltung verlassen zu müssen, wenn sie Klientin sein wollen. Im schlimmsten Fall könnten sie die Stellungnahmen der Therapeutinnen als persönliche Ablehnung verstehen. Der Empfänger bestimmt bekanntlich selbst die Bedeutung der Botschaft. Für das, was die Klientinnen aus den Stellungnahmen machen, können und wollen die Therapeutinnen aber die Verantwortung nicht übernehmen. Und sie muten sich ihren Klientinnen damit zu. Therapie ist auch nun mal Beziehungsarbeit und diese bedeutet manchmal auch Auseinander-Setzung. Möglicherweise werden die Klientinnen nach

solchen Klärungen unerträglich devot werden, sodass ganz andere Probleme mit ihnen entstehen werden. Oder sie werden dadurch ihre Autoritätsgläubigkeit erkennen und die Klärung als Anlass nehmen, das Thema in den Fokus der nächsten Therapiestunden zu stellen, oder … Es kann auch sein, dass sie so ätzend reagieren, dass die Therapeutin mit ihr gar nicht mehr arbeiten mag oder sie die Zusammenarbeit kündigt, weil sie z. B. nie „so was von Ihnen gedacht hätte" und „sie" deshalb nicht mehr als Therapeutin haben will. Kurzum: Die Implikationen einer solchen Klärung sind im Vorfeld nicht auszumachen oder abzusehen.

Im Grunde trifft das aber auf alle unsere Interventionen im therapeutischen Rahmen zu und kann daher kein Grund sein, eine solche Klärung zu unterlassen. Die einzige Kontraindikation in Bezug auf die Klientin wäre, wie oben schon erwähnt, wenn die Therapeutin eine soziale Kontrollfunktion innehätte.

Business as usual – nicht weniger und auch nicht mehr

Wenn es um andere Themen geht, gehören Beziehungsklärungen mit Klientinnen zum gestalttherapeutischen Handwerk dazu. Komischerweise kommen sie uns erst mal fragwürdig vor, wenn es um politische Ansichten geht. Vielleicht kommt das einfach daher, dass diese politischen Themen lange Zeit keinerlei Rolle im Therapieraum spielten, weder für unsere Klientel noch für uns Therapeutinnen. Wir waren nicht (mehr) daran gewöhnt, Politisches im Therapieraum zu verhandeln. Noch vor 2 Jahren haben wir uns jedenfalls nicht in dem Ausmaß gefragt, wie wir in Therapien mit Ansichten, die politisches Handeln berühren, umgehen sollen. Dass sich das im letzten Jahr geändert hat, liegt aber primär weder an der Therapieform, noch an uns persönlich, sondern vermutlich doch an dem gesellschaftlichen Kontext, in dem wir Therapie betreiben. Seit spätestens Fridays for Future ist unser gesellschaftliches Umfeld wieder politisch sensibler, schlicht gesagt politisierter als noch vor 2 Jahren geworden. Das haben wir allerdings nicht uns Therapeutinnen oder gar der Gestalttherapie zu verdanken, sondern der heutigen Jugend: Durch den politischen Einsatz eines entscheidenden Teils der heutigen Jugend sind immer mehr Bürgerinnen hierzulande wieder politisiert – die Bürgerinnen fühlen sich genötigt zu Themen, die die gesellschaftliche Ordnung und das gesellschaftliche Leben betreffen, Position zu beziehen. Und wir gehören einfach dazu.

Wenn wir uns aber an politischen Themen mittlerweile in Therapien wieder reiben, dann tun wir grundsätzlich nichts anderes als das, was wir bisher mit anderen Themen gemacht haben: Wir beziehen Stellung, wenn es aus unserer therapeutischen Aufgabe heraus nottut. Indem wir das tun, tun wir in erster Linie nur unsere therapeutische Arbeit – wir sorgen dafür, dass wir uns störungsfrei unseren Klientinnen zur Verfügung stellen können.

3. Fazit

Dass wir Stellung beziehen sollen, egal zu welchen Themen, schreibt das Prinzip „Störungen haben Vorrang" vor, dass die Gestalttherapie schon früh von der TZI übernommen hat. Damit leben wir in der Therapie ein Modell des Zusammenseins vor, in dem jede auf Augenhöhe für das eintreten kann und soll, was sie gerade bewegt, ohne vorab befürchten zu müssen, dass sie dafür abgelehnt wird. Das ist die Voraussetzung für jedes politische Handeln im Rahmen einer Demokratie. Insofern wenden wir in unserem beruflichen Kontext aktiv die Grundsätze unserer Verfassung an. Damit zeigen wir zwar eine in einem sehr weiten Sinne politische, der Aufklärung verpflichtete Haltung. Wir können aber nur außerhalb unserer Praxen, zumindest wenn wir unserem beruflichen Ethos treu bleiben wollen, politisch handeln – uns durch die Reibung mit unseren Klientinnen dazu verführen zu lassen, verstößt allerdings in keiner Weise gegen dieses Ethos!

Politik in der Gruppentherapie – ein Ausblick gewissermaßen!

Alles bisher Gesagte lässt sich auf die Situation einer psychotherapeutischen Gruppe übertragen. Hier hat es die Gruppenleiterin etwas einfacher als die Therapeutin im Einzelsetting. Sie kann mit einer eigenen Reaktion auf eine politische Äußerung von Gruppenteilnehmerinnen warten und zunächst mal den Rest der Gruppe zu einer Stellungnahme einladen. Ihre Aufgabe ist zunächst die Moderation des Meinungsaustausches, was nicht heißen soll, dass sie nicht auch zu gegebener Zeit persönlich Stellung bezieht.

Zum Schluss noch ein anderer Aspekt zur Gruppentherapie bzw. Gruppenselbsterfahrung und Politik. Wenn wir von Politik im Sinne eines politischen Handelns im therapeutischen Kontext sprechen wollen, dann wohl am ehesten in Bezug auf Gruppentherapie bzw. Gruppenselbsterfahrung: In einer Selbsterfahrungsgruppe findet teilweise Politik im Kleinen statt. Das Thema der Zugehörigkeit ist in einer psychotherapeutischen oder Selbsterfahrungsgruppe so gut wie immer präsent und wird zumindest implizit so gut wie immer verhandelt – anders als im Einzelsetting, wo das Thema keine Rolle spielen muss. Das Thema der Zugehörigkeit ist gleichermaßen Thema der großen Politik. „Mit dem Fokus auf dem Thema Zugehörigkeit liefert die Gruppentherapie auch einen Beitrag zu der großen Frage unserer Zeit: Wie können wir in einer verträglichen Weise zusammenleben und wie lösen wir unsere anstehenden existenziellen Fragen: Indem wir die Erfahrung machen, dass das Erleben von Zugehörigkeit und gegenseitiger Unterstützung bei der Potenzialentwicklung weitaus befriedigender ist als andere Menschen und die Natur auszubeuten" (Heinzmann 2019).

Literatur

DVG (2020): Ethikrichtlinien. In https://www.dvg-gestalt.de/dokumente/ vom 3. August 2020.

Heinzmann, R. (2019): Symptombehandlung vs. Potenzialentwicklung. In: GestaltZeitung, 2019. Frankfurt: GIF.

Österreicher, M. (2018): … ein Gastkommentar von links. In: GESTALTTHERAPIE, 2/2018. Bergisch-Gladbach: EHP.

Peter, F. / Rodenstein, B. / Chmielewski, F. (2020): Die Klimakrise – der Kloß in unserem Hals. In: GESTALTTHERAPIE, 1/2020. Bergisch-Gladbach: EHP

Psychologists-for-future: https://www.psychologistsforfuture.org/ vom 3. August 2020.

Toma, S. (2019): Rechts im Stuhlkreis. In: TAZ, 04.10.2019. https://taz.de/Politik-und-Psychotherapie/!5627041/

Weber, C. / Lindner, W. (2013): An der Grenze – Lore Perls und die Gestalttherapie. Dokumentarfilm. DVG Eigenverlag.

AutorInnen:

Delphine Akoun
delphine.akoun@communikation-as.de

Rolf Heinzmann
rolfheinzmann@t-online.de

Kurioses aus Psycholand

- „Lebensabstinenz“

von Rolf Heinzmann

Folgende Fallgeschichte trug sich in diesem Frühjahr, noch vor dem Corona-Lockdown, in einer deutschen Großstadt zu:

Eine 25-jährige Studentin im Examen wendet sich an eine allgemeine psychosoziale Beratungsstelle. Es geht darum, die Zeit zu überbrücken bis zum Beginn einer ambulanten Psychotherapie. Sie leidet unter starken Verlust- und Trennungsängsten. Sie ist liiert mit einem 2 Jahre älteren Mann, und sie befürchtet, dass er die Beziehung aufkündigt. Er beabsichtigt, für eine Weile ins Ausland zu ziehen, und es ist geplant, dass sie nach Abschluss ihres Examens nachzieht.

Dem Beratungsgespräch vorausgegangen war ein Termin bei einer niedergelassenen tiefenpsychologisch-analytisch arbeitenden Psychotherapeutin, vermittelt durch die Terminservicestelle der Kassenärztlichen Vereinigung. Aufgrund der Anamnese kommt diese Psychotherapeutin zu der Empfehlung einer tiefenpsychologisch-fundierten bzw. einer psychoanalytischen Psychotherapie. Was von den beiden tatsächlich zutraf, konnte zum Zeitpunkt der Beratungssitzung nicht mehr mit Sicherheit erinnert werden. Die Psychotherapeutin meinte, dass die ambulante Psychotherapie etwa 2 Jahre dauern würde und dass in dieser Zeit kein Umzug in eine andere Wohnung stattfinden dürfe. Auf den Einwand der Studentin, dass sie plane, in nächster Zeit mit ihrem Partner ins Ausland zu ziehen, antwortet die Psychotherapeutin, dass man dann am besten mit der Therapie warte, bis sie umgezogen oder wieder zurückgekehrt sei. Soweit die Fallgeschichte.

Kommentar: Die Empfehlung der Psychotherapeutin wirkt sehr antiquarisch. Das erinnert an die Anfänge der Psychoanalyse, als es dem Patienten verboten war, während der „psychoanalytischen Kur“ überhaupt irgendetwas Gravierendes in seinem Leben zu verändern. Damit sollte die Übertragungsbeziehung zum Analytiker nicht gestört und damit der Therapieerfolg nicht gefährdet werden. Das erinnert an die Schilderung von Fritz Perls, der mit seiner Psychoanalyse sehr unzufrieden war und sie beendete. Er hatte seinen Analytiker von seiner bevorstehenden Hochzeit informiert, worauf dieser die Analyse abbrach.

Was überrascht, ist, dass solch ein Denken und solche Regularien heute noch existieren. Die Klientin befürchtete, gerade durch ihre Verlust- und Trennungsängste ihre Beziehung zu gefährden, und der Umzug war beschlossene Sache. Durch diese Rahmensetzung geriet sie in ein unauflösbares Dilemma.

Mir persönlich sind keine empirisch validierten Untersuchungsergebnisse bekannt, nach denen Restriktionen, wie unter laufender psychoanalytischer Behandlung keine gravierenden Veränderungen im Leben vorzunehmen, sich vorteilhaft auf das Behandlungsergebnis auswirken würden.

Im Gegenteil, die Ergebnisse der Neurobiologie bestätigen den Gestalt-Ansatz, dass Veränderungen zustande kommen, in dem man die Erfahrung macht, dass etwas (anderes) möglich ist und diese Veränderungen besonders nachhaltig sind, wenn diese Neuerfahrungen emotional unter die Haut gehen, was häufig als Begeisterung empfunden wird. So gesehen ist es die Aufgabe von TherapeutInnen, einen Rahmen bereitzustellen, der bei den PatientInnen bzw. KlientInnen eine Aufbruchstimmung erzeugt. Es gibt aber keine partiellen Aufbruchsstimmungen, eine Aufbruchstimmung erfasst den ganzen Organismus. Die Neuordnung des eigenen Lebens findet immer gleichzeitig auf der Ebene des Denkens und Bewertens als auch des Handelns statt. Eine im therapeutischen Kontext erzeugte Aufbruchstimmung ist besonders dann nachhaltig, wenn sie anschließend im „normalen“ Leben fortgesetzt und umgesetzt wird. In der Therapie eine Aufbruchstimmung zu erzeugen und dann dem Klienten oder der Klientin zu verbieten, damit in sein Leben zu gehen und es zu gestalten, halte ich für pervers.

Andersherum müsste sich die Kollegin in dem Beispiel fragen lassen, was wichtiger ist: eine erfolgreiche Psychoanalyse oder ein erfolgreiches Leben?


THE CHOICE IS YOURS ...
DESPAIR
OR
HOPE

Gestalt-Institut
Frankfurt am Main



Gestalt-Institut Frankfurt am Main e.V. (GIF)
Wilhelm-Hauff-Str. 5
60325 Frankfurt/Main
Bürozeiten:
Montag - Mittwoch, Freitag 10.00 - 13.00 Uhr
Sekretariat: Tanja Robert
Fon: 069 - 74 06 99
Fax: 069 - 74 87 22
E-mail: info@gestalt-institut-frankfurt.de
Internet: www.gestalt-institut-frankfurt.de

und unsere Zweigstellen:

Gestalt-Institut Karlsruhe (GIK)
Nowackanlage 15
76137 Karlsruhe
Fon: 0176 - 884 639 28
Email: info@gestalt-institut-karlsruhe.de
Internet: www.gestalt-institut-karlsruhe.de

Gestalt-Institut Rhein-Ruhr (GIRR)
Siegstr. 15
47051 Duisburg
Fon: 0203 - 36 29 90
Fax: 0203 - 393 47 48
Email: info@gestalt-institut-rhein-ruhr.de
Internet: www.gestalt-institut-rhein-ruhr.de

Gestalt-Institut Tübingen (GIT)
Wilhelmstr. 3
Museum Tübingen
72074 Tübingen
Fon: 07071 - 146 38 25
Email: kontakt@gestalt-institut-tuebingen.de
Internet: www.gestalt-institut-tuebingen.de

Mitgliedschaften des GIF:
Deutsche Vereinigung für Gestalttherapie (DVG)

Wissenschaftlicher Beirat GIF:
Dr. phil. Renate Becker (Berlin)
Dr. med. René Gottschalk (Frankfurt/M)
Prof. Dr. phil. Jürgen Kriz (Osnabrück)
Prof. Dr. med. Cornelia Krause-Girth (Frankfurt/M)
Lic. Phil. Dr. theol. Hans Jellouschek (Ammerbuch)
Dr. rer. nat. Günter Ottersbach (Hamburg)
PD Dr. med. Arnold Retzer (Heidelberg)