

Entgegnungskultur¹

Im Mittelpunkt von Morenos therapeutischer Philosophie stehen einige wenige Begriffe, auf die Moreno in seinen mäandernden Überlegungen immer wieder zurückkommt. Kreativität gehört dazu, Aktion, Rolle, Szene und auch Begegnung. Wenn man sich den Begegnungsbegriff genauer ansieht, so hat er etwas Schillerndes, wenn nicht geradezu etwas Verstörendes. Auf der ersten Seite, die Moreno publiziert, zeichnet er ein existentielles, aber auch ein grausames Bild der Begegnung. Menschen ineinander verbissen, fast wie in der biblischen Geschichte vom Kampf Jakobs mit seinem Gott. Sie ringen miteinander, reißen sich die Augen aus den Höhlen, um sich mit den Augen des anderen anders erkennen zu können, sind sich ausgeliefert und verschmelzen:

„Ein Gang zu zwei: Auge vor Auge, Mund vor Mund. Und bist du bei mir, so will ich dir die Augen aus den Höhlen reißen und an Stelle der meinen setzen, und du wirst die meinen ausbrechen und an Stelle der deinen setzen, dann will ich dich mit den deinen und du wirst mich mit meinen Augen anschauen“ (Moreno 1914, S.5)

Faszinierend ist die Wucht dieser Begegnung. Erschreckend ist, dass Moreno auch später nie auf das Grenzüberschreitende und Zerstörerische dieser Szene hingewiesen hat, obwohl der Text seine Theoriebildung immer wieder begleitet hat. Hat er das potentiell Vernichtende in der Faszination der Intensität übersehen oder ignoriert? Dann säße er in einem Boot mit den Vielen, die einer Beziehung mit Haut und Haar verfallen, ohne zu ahnen, dass in der Selbstaufgabe und in der gänzlichen Aneignung des Anderen immer auch Abgründe lauern.

Wie süßlich und beinahe trivial mutet da manchmal der Begegnungsbegriff an, der in den humanistischen, aber auch in systemischen Verfahren heute propagiert wird. Da geht es darum, dem anderen nichts überzustülpen, zu begleiten anstatt (!?) zu intervenieren, zu akzeptieren, mitzutragen anstatt (!?) zuzumuten. Wer wollte widersprechen, dass dies Grundpfeiler einer humanistischen Haltung sind, und doch wirft der eklatante Kontrast zwischen der sanft-humanistischen Lesart von Begegnung und der existentiellen Wucht, die Moreno skizziert, Fragen auf.

1. Die erste Rückfrage geht an Morenos Verständnis von Begegnung. Was meint Moreno damit, dass wir in der Begegnung einander verfallen und schicksalseins werden in der gemeinsamen Szene? Lässt sich so ein Verständnis vor dem Hintergrund aktueller Forschungsbefunde aufrechterhalten?
2. Auch wenn Moreno die Brutalität seiner Bilder nie in Frage gestellt hat, so hat er doch in seinem Denken darauf reagiert, indem er das Begegnungsgeschehen unmittelbar an ethische Forderungen geknüpft hat. Aber was passiert, wenn Begegnung zur Ethik wird? Welche Ethik braucht Begegnung? Wie kann oder muss eine Begegnungsethik aussehen?
3. Die dritte Frage ergibt sich aus unserem gesellschaftspolitischen Kontext. Wie lesen wir Morenos Begegnungsbegriff in einer Zeit, in der wir europaweit und darüber hinaus mit schutzbedürftigen Fremden und den Grenzen unserer eigenen Solidaritätsbereitschaft konfrontiert sind? Kann Morenos Begegnungsbegriff eine produktive Provokation sein in

¹ Vortrag, gehalten auf dem Kongress des Instituts für Soziale Interaktion (www.isi-hamburg.org), am 27.05.2016

einer Zeit, in der so viele für grenzenlose Begegnungs- und Willkommenskulturen plädieren und in der gleichzeitig so viele einer Begegnungskultur eine rigide Absage erteilen? Diese Frage ist in zwei Teilfragen zu unterteilen. Einerseits ist zu fragen, wie genau die vielfältigen Mechanismen der Begegnungsabsage funktionieren, die dazu führen, dass sich die Wucht echter Begegnung immer seltener entfalten kann.

4. Andererseits interessieren Ansatzpunkte einer Begegnungs- und einer Entgegnungskultur, in der wir uns ansehen können, ohne Differenzen leugnen zu müssen, und in der wir uns auch widersprechen können, ohne uns zu vernichten.
5. Abschließend ist zu fragen, was Psychodrama und Soziometrie zu einer über sich selbst aufgeklärten Begegnungskultur praktisch beisteuern können.

1. Immer schon ineinander verwoben – Der Mensch als soziokulturelles Atom

Der Glanz des Individuums

Die zentrale Provokation von Morenos Menschenbild ist, dass er dem Menschen abspricht Individuum zu sein. Stattdessen ist der Mensch für Moreno immer schon soziokulturelles Atom, also Interaktionsphänomen. Der individuelle Kern ist eben das nicht: individuell. So zu denken ist uns nicht ganz fremd. Als symbiotische Fantasie hat es einen festen Platz im Kanon romantischer Bildwelten. Beispielsweise in Ernst Jandls Gedicht „liegen bei dir“:

„liegen, bei dir

ich liege bei dir. deine arme
halten mich. deine arme
halten mehr als ich bin.

deine arme halten, was ich bin
wenn ich bei dir liege und
deine arme mich halten.“ (Ernst Jandl).

Jenseits solcher romantischer Ekstase steht das Bekenntnis der Moderne zum Individuum außerhalb jeder Diskussion und ist ihr fest zementiertes Fundament. Als einer der großen soziologischen Kommentatoren der modernen Individualisierung hat Ulrich Beck immer wieder eine dreifache Individualisierung in der Moderne beschrieben (Beck 1986, S. 206):

- Der/die Einzelne wird herausgelöst aus überkommenen sozialen Strukturen (z.B. aus Großfamilie, Kirche, Gewerkschaft oder Partei).
- Der/die Einzelne verliert dadurch den selbstverständlichen Zugriff auf traditionelles Wissen und tradierte Wahrheiten (z.B. die bürgerliche Sexualmoral).
- Und an die Stelle der alten Sozialisierungsinstanzen treten neue Strukturen, in die das Individuum eingebunden und von denen das Individuum bestimmt wird (z.B. Facebook oder die Gruppe der Greenpeace-Sympathisanten).

Dass der Mensch aus angestammten sozialen Rahmungen herausfällt und sich gänzlich neu verortet, ist eine der zentralen Schubkräfte der Moderne. Aber mehr noch, auf dem Weg in die Moderne ist das Kappen sozialer Bezüge nicht nur ertragenes Schicksal, sondern es wird mehr und mehr zum identitätsstiftenden und gefeierten Selbstverständnis. „Offensichtlich ist es immer mehr Menschen

ein Bedürfnis und eine Lust, frei von allen Vor- und Maßgaben, Bindungen, Bevormundungen und allem Angewiesensein über sich selbst bestimmen und verfügen zu können“ (Funk 2005, S. 10). Dies charakterisiert den heutigen Menschen in unseren Breiten dermaßen, dass Rainer Funk von einer umfassenden „Ich-Orientierung des postmodernen Menschen“ spricht (Funk 2005), der sowohl als Anbieter seines Ichs als auch als Nutzer von Angeboten vor allem darauf drängt, selbstbestimmt und frei von jeglicher Fremdbestimmung zu sein (Funk 2005, S. 60f.). Noch weiter geht Tzvetan Todorov, der über die westlichen Denker sagt, sie seien „bereit, alles zu gestehen, nur nicht, dass sie von anderen abhängig sind und sie brauchen“ (Todorov 1998, S. 61).

Und doch, so sehr das Ich auch im Mittelpunkt des modernen Interesses und auf dem Podest moderner Verehrung steht, bleibt die Frage nicht aus, welche Rolle Einbindung, Angewiesenheit und Abhängigkeit für dieses Individuum spielen. Folgt man Morenos Spur, dass der Mensch ein soziokulturelles Atom ist und nicht nur ein solches Rollen- und Beziehungsatom hat, so finden sich – gerade in den letzten Jahren und Jahrzehnten – aufregende Forschungsbefunde, die uns nahelegen den Menschen vor allem und zuerst als Knoten im Interaktionsgeflecht zu verstehen (der ganze Abschnitt folgt: Schacht & Hutter 2016).

Epigenetik: Das Erbe vorhergehender Generationen

Die vielleicht erstaunlichsten Überlegungen wurden von GenetikerInnen angestellt, die in ihrer Forschung Beobachtungen gemacht haben, die nahelegen, dass das Genom bei weitem nicht so ein starrer Datensatz ist, wie man früher dachte. Offensichtlich werden nämlich nicht nur genetische Informationen von einer Generation zur anderen weitergegeben, sondern bis zu einem gewissen Maße auch gravierende biographische Erfahrungen der vorhergehenden Generationen. So stellte, sozusagen als Initialzündung dieser neuen Forschungsrichtung, die Frage die ForscherInnen vor ein Rätsel, warum die Enkel von Großeltern, die von einer Hungersnot betroffen waren, weniger Diabeteserkrankungen ausbildeten als Enkel von Großeltern, die nie hungern mussten (Kegel 2011, S. 9-13). Welche außer den genetischen Banden verbinden die Generationen so stark, dass sie bis in die körperlichen Anlagen hinein wirksam werden können?

Analysiert man ein Genom, so stellt man fest, dass die Gene nur etwas über ein Prozent des Erbgutes ausmachen (Kegel 2011, S.58). Was aber bewirkt das genetische Material, das zwischen den einzelnen Genen liegt? Zu jedem Gen gehört „eine Art komplexe Eingabemaske, über die der Zustand der Zelle, die Aktivität anderer Gene und die An- oder Abwesenheit diverser Signalgeber abgefragt werden“ (Kegel 2011, S. 64). Zum Beispiel über das An- und Abschalten bestimmter Gene, durch die sogenannte Methylierung, kommt es dazu, dass aus einem Genotyp ganz unterschiedliche Organismen, sogenannte Phänotypen, entstehen. Es gibt also eine zweite „äußere“ Ebene der Genetik: daher der Name Epigenetik. Das Epigenom bildet auf dynamischere und instabilere Weise als unser Genom ein Gedächtnis für Informationen und Erfahrungen und führt dazu, dass ein und derselbe Gensatz ganz unterschiedlich abgelesen und realisiert werden kann. So wie eine Partitur bei jeder Aufführung unterschiedlich gespielt wird. Dies führt beispielsweise dazu, dass selbst eineiige Zwillinge unterschiedliche Fingerabdrücke haben. Auch wenn sich epigenetische Informationen nicht so dauerhaft in unser Erbgut einbrennen wie dies genetische Mutationen machen und obwohl sie bei der Befruchtung anscheinend zum größten Teil gelöscht werden (Arte 2015), können sie doch Informationen über zig Generationen weitergeben. Die Epigenetik zeigt also, dass Organismus und Umwelt eine untrennbare Einheit bilden und wir nicht nur in die aktuelle, sondern auch in die vorhergehenden Generationen eingewoben sind. Die Entwicklung vom Genmaterial zum Organismus

ist ein hoch komplexer Prozess, in den die Erfahrungen der Vorfahren als wesentlicher modellierender Faktor eingehen.

Embryologie: Pränatales Wachstum als Interaktionsprozess

Insbesondere während sich der Embryo im Leib der Mutter entwickelt, ist er extrem durchlässig für alles, was seiner Mutter widerfährt. Ernährung, Stress, aber auch Umwelteinflüsse der Mutter werden zu höchst relevanten Entwicklungsfaktoren des Kindes. Doch schon in den allerersten Tagen beobachten wird nicht nur die Beeinflussung des Embryos durch die Mutter, sondern auch Interaktion zwischen dem mütterlichen und dem kindlichen Organismus. „Aus den äußeren Zellen [... des Keimlings] entsteht die Plazenta. Das heißt, dass das spätere Versorgungssystem des Embryos nicht vom mütterlichen Gewebe abstammt, sondern seine ‚eigene‘ Kreation ist. Schon hier beginnt also das ungeborene Kind, nicht nur sich selbst, sondern auch seine Umgebung innerhalb seines mütterlichen Lebensraumes eigenständig zu gestalten“ (Hüther und Krens 2008, S. 53). Der Organismus der Mutter antwortet, indem er die Einnistung zulässt und „ein sehr effektives Blutzufuhrsystem auf der mütterlichen Seite der künftigen Plazenta anlegt“ (Hüther und Krens 2008, S. 54). Diese Szene kann exemplarisch für das beständige Zusammenspiel zwischen Mutter und Kind stehen, durch das der kindliche Organismus immer weiter entsteht. Dabei sind die strukturellen Entwicklungen und die Herausbildung von Funktionen nicht zu trennen. Der Embryo ist kein Gerät, das endmontiert geliefert wird. Er wird auch nicht aus gelieferten Einzelteilen zusammengesetzt, sondern er ist ein Organismus, der durch beständige Interaktion immer mehr das wird, was er tut. Das Herz schlägt bereits, während es sich noch entwickelt, Nervenbahnen wachsen und werden dabei zu einem neuronalen Netzwerk und Arm- und Beinknospen bewegen sich, um zu Extremitäten heranzuwachsen (Hüther und Krens 2008, S. 53). Gleichzeitig entsteht ein immer intimerer Dialog zwischen Mutter und Kind, in dem das Kind nicht nur das Leben der Mutter kennenlernt, sondern auch (schon ab dem 7. Tag) über das eigene limbische System die Bewertungen der mütterlichen Welt verinnerlicht. So bewerten Neugeborene Musik und Gerüche, die sie während der Schwangerschaft intensiv kennen gelernt haben, nach der Geburt positiv. Die Embryologie zeigt uns also, dass das Leben vom ersten Augenblick an ein kokreativer und interaktiver Akt ist.

Bindung: Aus Beziehungserfahrungen wird eine innere Beziehungslandkarte

Innerhalb der ersten neun Monate nach der Geburt entsteht aus dem Handeln des Säuglings bzw. Kleinkindes und reziprokem Handeln der Bezugspersonen das, was wir Bindung nennen. Das Kind zeigt Bindungsverhaltensweisen „wie Anblicken und Anlächeln, gerichtete Laute, gerichtetes Weinen, Greifen nach und Festhalten an einer Person und schließlich [...] Hinterher-Krabbeln, -Rutschen und -Laufen“ (Zulauf Logoz 2012, S. 785). Die Bezugsperson antwortet darauf mit Zuwendung, Körperkontakt, Schutz, Trost etc. Rollentheoretisch bemerkenswert ist, dass die Bindungstheorie das feinfühlig antwortende Verhalten der bemutternden Person „als externe Organisation des Säuglings“ interpretiert (Grossmann & Grossmann 2012, S. 117). Heideliese Als spricht gar von „entrainment“ und meint damit, dass „der Kreislauf, die Atmung, die Wärmeregulation des Säuglings [...] wie Eisenbahnwagen an den elterlichen Körper angekoppelt“ werden (zit. nach: Grossmann & Grossmann 2012, S. 118). Aus diesem Wechselspiel, das sich immer mehr einspielt, entsteht mit der Zeit ein stabiles inneres Muster, das die Bindungstheorie als „inneres Arbeitsmodell“ bezeichnet. Es umfasst auf einer emotionalen und kognitiven Ebene „Einstellungen und Erwartungen“ bezüglich der „Reaktion der Hauptbezugspersonen“ auf Bindungssignale (Zulauf Logoz 2012, S. 786). Die Bindungsmuster, die kleine Kinder zeigen, dürfen nicht als individuelle Merkmale missverstanden werden, sie sind Interaktions- und Beziehungsphänomene. Erst im Vorschulalter verfestigen und

verselbständigen sich diese Phänomene so weit, dass sie sich allmählich zu Persönlichkeitsmerkmalen entwickeln (Grossmann & Grossmann 2012, S. 173). So wird das innere Modell immer mehr unabhängig von der Anwesenheit der Personen, von denen es geprägt wurde, und es kann mehr oder weniger variiert auf neue Beziehungen übertragen werden (Bowlby zit. nach: Grossmann & Grossmann 2012, S. 265). Es gibt also einen „über viele Jahre verlaufende[n] Prozess von Wechselbeziehungen zwischen Hirnreifung und emotional bedeutsamen“ Bindungsbeziehungen (Grossmann & Grossmann 2012, S. 63). Erst am Ende dieses Reifungs- und Generalisierungsprozesses steht ein internes Arbeitsmodell, das sehr umfassend die Weltsicht eines Menschen von seinen wichtigsten Beziehungserfahrungen her konstruiert. Wesentliche Annahmen darüber, wer ich bin, wie ich mich selbst bewerte, was ich von anderen zu erwarten habe und wie sie wohl auf mich reagieren werden, wurden auf dieser komplexen inneren Landkarte verzeichnet und prägen das eigene Lieben und Arbeiten ein Leben lang.

Spiegelneuronen: Das Geschick der anderen erleben, als wäre es mein eigenes

Wie eng Menschen durch direkte Interaktion ineinander verwoben sind, zeigen Befunde, die Gehirnforscher vorgelegt haben. Sie haben neurologische Prozesse identifiziert, die allein dazu da sind, die soziale Außenwelt als Quasi-Innenwelt, das Erleben der Fremden als Eigenes abzubilden. Es gibt Neuronen in unserem Gehirn, die, wenn wir Handlungen beobachten, so feuern, als würden wir diese Handlungen selbst ausführen. Mehr noch, diese Spiegelneuronen übertragen auch die zugehörige emotionale Befindlichkeit und lassen uns beobachtete und sogar in einer Erzählung gehörte oder vorgestellte Gefühle erleben, als wären sie unsere eigenen.

Allerdings ist die Diskussion um die Bedeutung der Spiegelneuronen in letzter Zeit kritischer geworden. So klar der Spiegelungsmechanismus bei Makakenäffchen funktioniert, wo er von den italienischen Neurophysiologen Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese und Leonardo Fogassi entdeckt wurde, so differenziert und schwer aufklärbar scheint er beim Menschen zu sein. Der menschliche Spiegelungsmechanismus funktioniert im motorischen Bereich, wenn es um eindeutige Bewegungen, basale Emotionen und einfache soziale Beziehungen geht. Komplexere soziale Situationen können dadurch offenbar nicht erfasst werden. Aber auch Emotionen wie der Ekel anderer Menschen werden über Spiegelneuronen in unserem Gehirn abgebildet. Wo auch immer die entsprechende Forschung noch hinführen wird, schon heute belegen die Experimente zu diesen Spiegelungsprozessen, dass interagierende Menschen bis in den Wahrnehmungsbereich miteinander verschränkt sind.

Common ground und Referenzrahmen: Der gemeinsame Boden, auf dem wir stehen

Sprach- und Kulturwissenschaften haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Menschen darauf angewiesen sind, sich auf eine gemeinsame Welt zu beziehen, wenn sie sich verständigen wollen. Gleichzeitig begrenzen und bestimmen die geteilten Rahmenbedingungen welche Interaktionen möglich sind. Michael Tomasello macht diesen grundlegenden Mechanismus über den begrifflichen Zusammenhang zwischen Zeigen und Kommunizieren deutlich: Das worauf ich *deuten* kann, bekommt im Zusammenspiel mit den anderen eine *Bedeutung*. In diesem einfachen Zusammenhang liegt, wie Tomasello materialreich belegt, eine der Demarkationslinien zwischen Tier- und Menschenwelt. Tiere deuten nicht (Tomasello 2014, S. 12)! Mit der einen Ausnahme, dass es Menschenaffen gibt, die auf etwas aufmerksam machen, um es zu erbitten oder zu verlangen („intentionale Kommunikation“) (Tomasello 2014, S. 340). Menschen aber sind zur „kooperativen Kommunikation“ fähig, das heißt sie können Hilfe verlangen, informieren und Gefühle oder Einstellungen teilen (Tomasello 2014, S. 341). Deshalb ist eine umfassende und nicht nur strategische

Kooperation für Tomasello das, was Tier und Mensch voneinander unterscheidet. Weil menschliche Interaktion im Kern „ein grundlegend kooperatives Unternehmen“ ist, sind die Beteiligten darauf angewiesen „einen gemeinsamen begrifflichen Hintergrund [...], gemeinsame Aufmerksamkeit, geteilte Erfahrung, gemeinsames kulturelles Wissen“ zu schaffen (Tomasello 2014, S. 15, 17, 342). Herbert Clark beschreibt diesen verbindenden Interpretationszusammenhang als „common ground“. Er ist die „Summe [des] wechselseitigen, gemeinsamen Wissens, [der] geteilten Überzeugungen und Annahmen“ (Clark 1996, S. 93).

Ausgesprochen differenzierte Formen der Rahmung stellen die Symbolsysteme der Sprache mit ihren facettenreichen soziokulturellen Normierungen zur Verfügung. In diese sprachlichen Rahmen werden Menschen durch langwierige und komplexe Prozesse hineinsozialisiert. Dies macht sie einerseits so machtvoll („die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt“, Ludwig Wittgenstein), andererseits führt dies dazu, dass wir kaum in der Lage sind, die Wucht der alltäglichen Selbstverständlichkeiten überhaupt wahrzunehmen. In Deutschland werde ich in eine Welt hineingeboren, in der man sich entweder duzt oder siezt. Werde ich in einem englischsprachigen Land geboren, so wachse ich ebenso selbstverständlich ohne diese Unterscheidung und die damit verbundenen sozialen Konsequenzen auf. Letztlich führen uns diese sprachtheoretischen Erwägungen zu einem neuen Blick auf Descartes Postulat, dass er ist, weil er denkt. Sein berühmter Satz „ich denke also bin ich“ muss weitergeführt werden, um nicht einem individualistischen Missverständnis zu erliegen. Ich denke, und weil dieses Denken und noch viel mehr das Sprechen darüber eine gemeinsame Sprache braucht, bin ich, sobald ich diese Worte denke, eingewoben in einen kollektiven Kontext. Ich denke, also bin ich immer schon auf andere bezogen. Ich denke, also bin ich Teil eines Wir (vgl. Brodbeck 2012, S. 45).

Die Geschichtswissenschaften bestätigen diesen Befund, dass menschliches Handeln stets von seiner Einbindung in relevante Kontexte her verstanden werden muss und versuchen, ihn mit dem Begriff des Referenzrahmens zu fassen. Sie gehen davon aus, dass Menschen stets deuten, was sie wahrnehmen, oder zugespitzt, dass sie wahrnehmen, indem sie deuten. Mit dem Theorem des Referenzrahmens beschreiben HistorikerInnen, dass Menschen „eine Matrix von ordnenden und organisierenden Deutungsvorgaben“ haben, die entscheidend mitbestimmen, was und wie sie wahrnehmen können. Niemand „deutet was er sieht, frei von Referenzen, die nicht er selbst gewählt und ausgesucht hat und die seine Wahrnehmungen und Interpretationen prägen, anleiten und in beträchtlichem Ausmaß steuern“ (Neitzel & Welzer 2011, S. 16f.). Referenzrahmen können historisch, sie können aber auch soziometrisch, biografisch oder somatisch bedingt sein, stets sind sie wirkmächtige Raster, die Wahrnehmungsprozesse maßgeblich beeinflussen, indem sie den Menschen und seine Wahrnehmung in einen kollektiven Bezugsrahmen stellen.

Das KoUnBewusste: Morenos Konzept einer Interpsyche

Moreno klinkt sich in die Diskussion darüber, wie wichtig Interaktion für das Menschsein ist, mit seinen Begriffen des „KoUnBewussten“ und des „interpersonalen Gedächtnisses“ (Moreno 1961) ein. Er beschreibt, dass er oft mit Problemen konfrontiert wurde, die durch eine Person allein nicht reproduzierbar und verstehbar waren. Erst wenn alle Beteiligten zusammen waren, entfaltete sich die entsprechende Dynamik. Er beschreibt diese Probleme als „interpersonale Neurosen“ und konstatierte die Existenz eines KoUnBewussten. „Ich habe in einer großen Zahl von Sitzungen beobachtet, dass es zwischen Mutter und Kind, Vater und Sohn, zwei Liebenden Augenblicke ‚gemeinsamer Inter-Assoziation‘ gibt. Solche Menschen in der Arbeit zu sehen ist, als würde man direkt in ihrem KoUnBewussten Ausgrabungen machen“ (Moreno 1954, S. 198). 1961 hat er sich in

dem Aufsatz „Interpersonal Therapy and Co-unconscious States, a Progress Report in Psychodramatic Theory“ ausführlich mit dem Thema auseinandergesetzt und wesentliche Bestimmungstücke des KoUnBewussten benannt.

- Dieses KoUnBewusste ist Ergebnis gemeinsamer Beziehung und Interaktion.
- Die konsequente Interaktionalität zeigt sich im Zugriff. Kounbewusstes Material „kann nicht Besitz nur eines Individuums sein. Er ist immer ein gemeinsamer Besitz und kann nicht anders, als durch eine gemeinsame Anstrengung reproduziert werden“.
- Kounbewusste Zustände treten auf ganz unterschiedlichen sozialen Ebenen auf. „Man hat begriffen, dass kounbewusste Zustände das Ergebnis direkter interpersonaler Erfahrungen zwischen einander nahe stehenden Gruppen von Individuen sind. Sie können aber ebenso das Ergebnis geteilter Erfahrungen auf einem sozialen und kulturellen Niveau sein. Der persönliche Kontakt der einander nahe stehenden Gruppen ist dann durch indirekten, transpersonalen oder symbolischen Kontakt ersetzt. Die familiäre Interpsyche ist dann durch eine ‚kulturelle Interpsyche‘ ersetzt.
- Das KoUnBewusste wirkt als sozialer Binder in realen „intimen Ensembles“. Die Beteiligten „sind durch Begegnungen zusammengebunden; es ist das Leben selbst, das sie zusammenbindet und es ist die Erfahrung des Lebens, die zwischen ihnen eine „Interpsyche“, einen strukturierten Strom kobewusster und kounbewusster Zustände entwickelt“.
- Das KoUnBewusste zeigt sich in der weiteren Interaktion in Phänomenen wie Tele, Übertragung und Empathie.
- Schließlich hat Moreno auch über die strukturelle, möglicherweise neuronale Basis des KoUnBewussten nachgedacht. Er konnte aber lediglich konstatieren, dass ein „‘Ko-Gehirn‘, [...] eine Art vereinigende cerebrale Physiologie“ nach seinem Kenntnisstand fehlt.

Individuum und/oder soziokulturelles Atom?

Der Durchgang durch ein breites Feld psychosozialer (Entwicklungs-)Theorien zeigt, dass vieles dafür spricht, Moreno zu folgen, wenn er davon ausgeht, dass der Mensch kein soziokulturelles Atom *hat*, sondern dass er ein soziokulturelles Atom *ist*. Selbstverständlich wird dieser Zugang vor allem korrektivische Bedeutung zur Individuumstrunkenheit der Moderne haben. Es wird nicht darum gehen, den Begriff des Individuums zu verabschieden. Aber wie passen die beiden Perspektiven zusammen? Vielleicht kann die physikalische Diskussion um das Wesen des Lichtes hier eine Brücke bilden, denn die Frage, ob der Mensch ein soziokulturelles Atom hat oder ob er ein solches ist, erinnert an das klassische Dilemma der Physik, ob Licht als Welle oder als Teilchenstrom zu beschreiben ist. Heisenberg hat diesen scheinbaren Widerspruch zwischen dem Teilchen- und dem Wellenbild als „prinzipielle Unschärfe“ beschrieben. Diese Unschärfe ist kein „behebbarer Mangel“, sondern „Ausdruck einer holistischen, einer ganzheitlichen Struktur der Wirklichkeit“ (Dürr 2004, S. 16).

Dürr benennt, was bei der Auflösung der Unschärfe zur einen oder anderen Seite auf dem Spiel steht. Das Mitdenken einer Beziehungsstruktur „führt notwendig zu einer Einbuße an Isolation“. Wenn wir Licht also als Welle verstehen, die sich im Raum ausbreitet und mit jedem Punkt dieses Raumes verbunden ist, oder den Menschen als Interaktionsphänomen, so gehen Trennschärfe und Präzision verloren. Dafür gewinnen wir aber einen Eindruck der prinzipiellen Eingebundenheit, wir verstehen Wechselwirkungen und erkennen Interaktionseffekte, die am isolierten Partikel nicht identifizierbar sind. Umgekehrt erschließt uns die Konzentration auf ein Teilchen – beziehungsweise auf die

Individualität des Menschen – Detailinformationen, um den Preis, diese überzubewerten, weil wir die Funktion des Großen und Ganzen nicht in den Blick bekommen.

Licht verhält sich – so die Befunde der Optik – manchmal eindeutig so, als sei es ein Teilchenstrom und manchmal eindeutig so, als sei es eine Welle. Selbstverständlich gibt es nur ein Wesen des Lichtes. Allein es gelingt uns bis heute nicht, die beiden Seiten des Lichtes mit einer konsistenten Theorie zu fassen. So muss Licht – Stand heute – eben als Welle und Teilchen beschrieben werden. Der Mensch lässt sich entsprechend als soziokulturelles Atom und als Individuum charakterisieren. Ein treffendes Gesamtbild erhalte ich erst, wenn ich von der Komplementarität und der Gleichzeitigkeit der Bilder ausgehe. Eine der beiden Perspektiven allein reicht nicht aus, dem jeweiligen Phänomen gerecht zu werden. Hier ergibt sich das Problem, dass die beiden konkurrierenden Beschreibungen „Teilchen“ und „Welle“ klassisch-physikalisch ebenso unverträglich sind wie die Beschreibung des Menschen als Sozialatom und Individuum in den Sozialwissenschaften. Wenn beides gleichzeitig gilt, dann ist das wirkliche Wesen (des Lichtes und des Menschen) zwar theoretisch beschreibbar, aber nicht mehr intuitiv zu erfassen: „Da ist also etwas im Hintergrund, was weder Teilchen noch Welle ist und in gewisser Weise beides zugleich, was wir nicht konstruieren, uns also auch durch geschicktes Zusammendenken dieser beiden Erscheinungsformen nicht veranschaulichen können. Der Zwitter ist außerhalb unserer Vorstellungsgabe“ (Dürr 2004, S. 15). Dieses Problem verleitet immer wieder dazu, unser Denken nach der einen oder der anderen Seite aufzulösen.

Dürr liefert auch eine Hypothese, warum uns das Denken in Teilchen-Kategorien leichter fällt als die Beschäftigung mit alternativen Erklärungsmodellen. Dies kann erhellen, warum die Vorstellung vom Menschen als einem Individuum so attraktiv für uns ist. Stammesgeschichtlich sei unser Denken am besten angepasst, um „den Apfel am Baum wahrzunehmen und im reifen Zustand zu greifen“. Es sichert das Überleben des Menschen, präzise Details zu beobachten und sich über deren Wahrnehmung in der Welt zu orientieren (Dürr 2004, S. 19). Genau dafür ist unsere „Apfelpflücksprache“ optimiert. Gleichzeitig legt die kapitalistische Ökonomie ausschließlich Wert auf zählbare und damit vermarktbarere Entitäten. Sinnzusammenhänge sind in der Ökonomie nicht so wichtig, im Gegenteil, sie stehen einer effektiven Vermarktung allzu oft im Weg. „Die Reduktion der Wirklichkeit auf das objektiv Feststellbare ist vom pragmatischen Standpunkt aus vorteilhaft“ (Dürr 2004, S. 23). Der Preis dafür ist, dass wir uns an eine so reduzierte Beschreibung der „Realität“ gewöhnt haben, obwohl sie mit der Wirklichkeit nur sehr bedingt zu tun hat (Dürr 2004, S. 25). So mag es einfacher und eingängiger sein, vom Menschen als Individuum zu sprechen. Gerecht werden wir dem Menschen damit oftmals nicht, weil diese Beschreibung im Einzelfall viel zu simplifizierend ist, weil der Mensch eben immer auch soziokulturelles Atom *ist*.

2. Eine Ethik der Begegnung

Was passiert, wenn ich mit anderen in einer Szene vorkomme?

Morenos Nachdenken über die nicht hintergehbare Sozialität des Menschen führt ihn zwangsläufig zu ethischen Fragestellungen. Ausgangspunkt dabei ist die Frage: „Was passiert mit mir und den anderen, wenn wir gemeinsam in einer Szene vorkommen? Was bedeutet es, dass diese Szene nicht anders denn als ein gemeinsames, letztlich koproduziertes Geschehen, um nicht zu sagen als gemeinsames Schicksal lesbar ist?“ Vier kurze Szenen verdeutlichen, worum es bei diesen Fragen geht.

- Ein Mann geht von Jerusalem nach Jericho und fällt unter die Räuber. Die ersten beiden Männer, die an dem Ausgeraubten vorbeikommen, gehen weiter und werden später dafür harsch kritisiert. Der Dritte aber unterbricht seinen Weg und kümmert sich rührend um den Verletzten (vgl. Lukasevangelium, Kapitel 10, Verse 25-37).
- In einer soziodramatischen Arbeit wählt der Teamleiter für sich etwas süffisant die Rolle des „unbeteiligten Zuschauers“. Schon kurz nachdem das Spiel begonnen hat merkt er, dass er sich gegen die Emotionen, die in der Luft liegen, nicht schützen kann. So verbringt er bis zur Handlungsunfähigkeit gelähmt und gleichzeitig emotional höchst erwärmt die Szene. Am Ende des Integrationsprozesses sagt er: „Ich habe verstanden, dass es in diesem Team alle möglichen Rollen gibt, aber die Rolle des unbeteiligten Zuschauers, die kann es nicht geben“.
- Eine Teilnehmerin wird in einem Psychodrama nicht in eine Rolle gewählt. Sie sitzt wie gebannt vor der Bühne und verfolgt jede Bewegung und jeden Satz. Am Ende der Sitzung beschreibt sie, dass sie sich der Protagonistin ganz nahe fühlt und dass sie sie jetzt viel offener und authentischer erlebt. Moreno schreibt dazu: „Wir haben herausgefunden, dass Personen, die Zeugen einer psychodramatischen Aufführung sind, oft sehr verstört werden. Manchmal verlassen sie das Theater jedoch sehr erleichtert, fast als wenn es ihre eigenen Probleme gewesen wären, die auf der Bühne gerade durchgearbeitet wurden“ (Moreno 1940, S. 98)
- Ein Mann fährt mit seinem Auto auf der Landstraße. Vor ihm kommt ein anderer Autofahrer von der Straße ab und fährt ins Feld. Der Mann fährt weiter und wird später nach § 323c des deutschen Strafgesetzbuches verurteilt. Dort ist zu lesen: „Wer bei Unglücksfällen oder gemeiner Gefahr oder Not nicht Hilfe leistet, [...] wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft“.

So unterschiedlich diese Sequenzen und ihre Bezugsrahmen auch sind – das erste ist eine Geschichte aus der Bibel, die nächsten Beiden sind Erfahrungen aus Psychodramaseminaren und das vierte ist eine Regelung aus dem deutschen Strafgesetzbuch – sie treffen sich an dem Punkt, dass die Betroffenen den Szenen, in die sie verstrickt sind, nicht entkommen können. Die bloße Zugehörigkeit zu einer Szene verändert das Leben der Menschen selbst dann, wenn sie wider Willen oder zufällig partizipieren.

Eine Pflicht zur Begegnung

Für Moreno führt sein Nachdenken über den Menschen zu der ethischen Forderung zu akzeptieren, dass aus der bloßen Zugehörigkeit zu einer Szene Verantwortung entsteht. Er verdichtet diese Einsicht in dem Postulat einer „Pflicht zur Begegnung“. Er gesteht dem Menschen nicht zu, sich einer gemeinsamen Gestaltung der gemeinsamen Szene zu entziehen. Schon früh postuliert Moreno diese Pflicht zur Begegnung. In der „Rede über die Begegnung“ heißt es: „Jede Seele, wenn eine der anderen begegnet, erhebt Anspruch, eine auf die andere“ (Moreno 1924, S. 24). Und in der „Rede vor dem Richter“ schreibt Moreno: „Wer mir begegnet, dem bin ich verfallen. [...] So trage ich mit allen die private Verantwortung für alle, die mir begegnet sind“ (Moreno 1925, S. 14). Sich dem Anderen auszusetzen und sich ihm und der gemeinsam geschaffenen Situation nicht zu entziehen, bleibt für Moreno die zentrale ethische Forderung (Hutter 2000, S. 89). Dabei verharrt er nicht im Bereich privater Beziehungen und lokaler Kontexte, sondern denkt sie für den politischen Raum zumindest im Ansatz weiter. So mahnt Moreno kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, dass die Flucht vor der Verantwortung für die soziometrischen Nahbeziehungen fatale Folgen habe: „Eine bittere Lektion sollten wir aus den hinter uns liegenden fünfundzwanzig Jahren soziometrischer

Forschung gelernt haben, dass es sinnlos ist, sich vor der Dynamik der kleinen Gruppen, denen wir angehören, in die nächst größere Gruppe zu flüchten. Das brennende Feuer, das wir hinter uns gelassen haben, wird uns einholen und unser Vorwärtskommen stoppen“ (Moreno 1947, S. 147). Diese Verantwortung für die konkrete Begegnung speist sich aus der Einsicht, dass es keine isolierte Begegnung geben kann, weil der Mensch per se eingebunden ist in Beziehungsstrukturen, weil er soziokulturelles Atom ist und weil jede Begegnung ein Epizentrum ist, von dem aus sich das Beziehungsgeschehen konzentrisch ausbreitet, andere erfasst und damit Welt beeinflusst. Im Alltag erleben wir dies immer wieder: Wer in einer Beziehungskrise steckt, verhält sich auch am Arbeitsplatz anders. Oder: Mobbing bezieht schnell eine ganze Institution mit in die destruktive Dynamik ein. Der einzelnen Begegnung nicht gerecht zu werden gefährdet das hoch vernetzte System als Ganzes. Moreno konstatiert, dass es in dieser Welt keine unbeteiligten Zuschauer geben kann. Die Erfahrung des Teamleiters aus obiger Szene ist also verallgemeinerbar: So etwas wie Mitläufer, unbeteiligte Dritte oder Zaungäste hat es nie gegeben und es kann sie auch nicht geben. In jeder Begegnung entsteht eine „radikal geänderte Lage“, in der die „Gesetze der Privatheit nicht mehr gelten“ (Moreno 1925, S. 14). In der Begegnung erweitert sich der Handlungsspielraum – und die Verpflichtung, diesen zu nutzen.

Michael Schacht entwickelt den Gedanken der Begegnungspflicht zu einer diagnostischen Kategorie weiter. Mit Hans Trüb spricht er vom Phänomen der „Begegnungsabsage“: „Begegnung erfordert die Bereitschaft, sich auf einen intensiven Austausch von Geben und Nehmen einzulassen. Begegnungsabsage bedeutet auf die eine oder andere Weise eine Blockierung des Austauschs. Sie ist der Versuch, die Ungewissheit und das damit verbundene „Wagnis der Begegnung“ zu vermeiden und sich stattdessen in die Fantasie selbstherrlicher Autarkie zu flüchten (Schacht 2003, S. 346; vgl. Schacht 2009, S. 96f.). Damit steht eine psychodramatische Kategorie zur Verfügung, die es ermöglicht in unterschiedlichsten Formaten den problematischen oder gar pathologischen Kern einer dysfunktionalen Szene zu beschreiben. Der vermiedene Kondolenzbesuch nach einem Suizid, die verweigerte Aussprache nach dem Beziehungskrach, die nicht thematisierte Mobbingssituation, die immer wieder schweigend übergangene Beförderung und die nicht integrierten Flüchtlinge, sie alle sind Spielarten desselben Phänomens, das psychodramatisch als Begegnungsabsage beschreibbar ist.

Die Anerkennung des Anderen

An zwei Stellen ist es wichtig Morenos Entwurf einer Begegnungsethik weiterzudenken. Zum einen verzichtet er bei seiner Betrachtung der Begegnung auf die Reflexion der Rolle des anderen, zum anderen nimmt er die Frage einer ungleichen Machtverteilung in der Szene nicht in den Blick (vgl. zum Folgenden Hutter 2010).

Unthematisiert bleibt bei Moreno die Frage des Einverständnisses des anderen. Natürlich kann ich mich selbst auf eine möglichst umfassende Begegnungsbereitschaft verpflichten, aufzwingen kann und darf ich diese aber nicht. Genau darin liegt ja die Übergriffigkeit von Morenos Urszene. Dem anderen seine Augen aus den Höhlen zu reißen bleibt immer Gewalt, auch wenn es in noch so dialogischem Interesse geschieht. Aus der Familienberatung kennen wir Szenen gut, in denen einer der Partner mit dem anderen sprechen möchte, der andere diesem Austausch aber immer wieder ausweicht. Dabei wird schnell deutlich, dass das Gegenteil der Begegnungsabsage nicht eine erzwungene oder aufoktroyierte Begegnung sein kann. Es bleibt also zurückzufragen, ob Moreno in seiner therapeutischen Philosophie genug dafür sorgt, dass der andere in der Begegnung mit dem Protagonisten und seiner Subjektivität weder einverleibt noch ausgegrenzt wird. Die dialektische Spannung, die zwischen Nähe und Distanz, zwischen Verstehen und Fremdheit, zwischen Ego und

Alter, Autonomie und Abhängigkeit entsteht, kann wohl kaum in einem Theorem abgebildet werden, das nicht selbst bipolar konstruiert ist. Die Vermutung liegt deshalb nahe, dass die Rede von Begegnung die Möglichkeiten von Nähe und Verstehen systematisch überschätzt und Phänomene wie Fremdheit, Trennung und Distanz zumindest vernachlässigt, wenn nicht gar strukturell abwehrt. Begegnung, so die Hypothese, ist strukturell vereinnahmend. Der Satz „... so will ich dir die Augen aus den Höhlen reißen und an die Stelle der meinen setzen, und du wirst die meinen ausbrechen und an Stelle der deinen setzen, dann will ich dich mit den deinen und du wirst mich mit meinen Augen anschauen“ (Moreno 1914, S. 5) ist eben nicht (nur) anerkennend und wertschätzend, er schafft mit harter Hand klare Fakten und eine gemeinsame Realitätssicht. Jemandem begegnen heißt also auch, ihn/sie zum Teil der eigenen Realität zu machen und damit in letzter Konsequenz, ihn/sie zu unterwerfen.

Tzvetan Todorov rekonstruiert in seinen Analysen zum Problem des anderen – so der Untertitel seiner Studie „Die Eroberung Amerikas“ – ausgehend von der Frage, was die Europäer bei der Eroberung Amerikas so „erfolgreich“ gemacht hat, den Zusammenhang von Verstehen, Aneignen und Unterwerfen. Die größte „Wendigkeit und Improvisationsfähigkeit“ legten die spanischen Konquistadoren im Verstehen ihrer Gegenüber an den Tag. Das Verstehen des anderen steht in unmittelbarem Verhältnis zu den Möglichkeiten, die eigenen Anschauungen und Lebensweisen erfolgreich durchzusetzen. Aus einer Legierung von Anpassung und Absorption entsteht ein höchst effizientes Instrumentarium kolonialer Expansion (Todorov 1985, S. 293).

Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas zeigt einen Zusammenhang zwischen der Angst vor dem Unbekannten und der Vereinnahmung in der Begegnung auf. Das Unbekannte muss, weil es bedrohlich ist, beiseitegeschoben oder angeglichen werden. In beiden Ausformungen ist die „Reduktion des anderen auf dasselbe“ einer der wesentlichen Grundzüge der europäischen Geistesgeschichte. „Die Rückführung des anderen auf das gleiche, genauso wie die Prozedur seiner Ausgrenzung. Sie verraten eine genuine Gewalttätigkeit, die darin besteht, das Heteronome entweder zu vereinnahmen oder es zu erniedrigen, zu unterwerfen und schließlich zu vernichten“ (Breuer, Leusch & Mersch 1996, S. 173).

Folgt man Lévinas und Todorov in ihren kritischen Reflexionen, dann scheint es angemessen zu sein, in der psychodramatischen Theoriebildung den Ort des anderen strukturell, und das heißt auch begrifflich, abzusichern. Begegnung wäre dann kein Phänomen mit unterschiedlichen Ausprägungen mehr, sondern sie würde zu einem Pol auf einem Spektrum, das Interaktionsgeschehen qualitativ beschreibt. Ihm gegenüber stünde der (begrifflich von Lévinas übernommene) Pol der Alterität, der bei der Betrachtung von Interaktion auf die Andersheit des anderen und die unüberbrückbare Differenz zwischen Ich und Du (Yalom 2000) fokussiert. Dem von Moreno selbst formulierten Wissen, dass jeder Rollentausch letztlich nur eine Annäherung an den Rollentausch sein kann (Moreno, Moreno & Moreno 1955, S. 109f.), jede Begegnung lediglich eine Annäherung an Begegnung, wäre damit auf terminologischer Ebene Rechnung getragen. Wenn sich Menschen in einer Szene gegenüberstehen, so ist das stets und zwingend ein Geschehen der Begegnung und ein Geschehen der Irritation und des Sich-Fremd-Bleibens, also gleichermaßen Begegnungs- und Alteritätsgeschehen.

Begegnung und Machtgefälle

Bisher folgen wir Moreno in seiner impliziten Annahme, dass Begegnung ein symmetrisches Geschehen auf Augenhöhe ist. Genau das gilt für die professionelle Arbeit in allen psychosozialen

Formaten aber nicht. So richtig es ist, dass es in professionellen Beziehungen symmetrische Wechselwirkungen gibt und dass die gemeinsame Augenhöhe professionell vorweggenommen und immer wieder hergestellt werden muss, ist sie eben nicht Ausgangspunkt der Begegnung. Kranke Menschen treffen TherapeutInnen, Ratsuchende treffen BeraterInnen, Klienten treffen auf Professionelle, Verunsicherte treffen auf Routinierte. Möchte man die realen Machtverhältnisse und damit möglichen Machtmissbrauch und Herrschaftsstrukturen nicht verschleiern, so muss dieses Gefälle genauso auf den Begriff gebracht werden, wie der Zusammenhang zwischen Alterität und Begegnung.

Martin Buber ergänzt im Wissen um diese unausweichliche Asymmetrie den Begriff der „Begegnung“ zwischen Erzieher und Zögling um den Begriff der „Umfassung“ des Zöglings durch den Erzieher. Erziehung, so Buber, muss in einer elementaren Erfahrung gegründet sein, die er in seinen „Reden über Erziehung“ die „Erfahrung der Gegenseite“ nennt. Er beschreibt damit nichts anderes als das, was Moreno Rollentausch nennt: „Einen Augenblick lang erfährt [... der Erziehende] die gemeinsame Situation von der Gegenseite aus. Die Wirklichkeit tut sich ihm an“ (Buber 1953, S. 36f.). Erst der vollzogene Rollentausch – mit Buber die „Umfassung“ – verwandelt die Beziehung zwischen Erziehendem und Zögling in eine pädagogische und prinzipieller, eine machtförmige Beziehung in verantwortete Führung: „Erst die Mächtigkeit, die umfasst, ist Führung; [...] Umfassung, das ist die volle Gegenwärtigung des Unterworfenen, [...] nicht mit der Phantasie, sondern mit der Aktualität des Wesens“ (Buber 1953, S. 37). Die Aufgabe diesen Rollentausch von vorneherein zu vollziehen obliegt den Professionellen, die dadurch die Möglichkeit eines dialogischen Verhältnisses (in Morenos Diktion: einer Begegnung) erst herstellen und die Verantwortung für die entstandene gemeinsame Situation übernehmen (Buber 1953, S. 39). Erst die Spannung zwischen Begegnung und Umfassung markiert das unumgängliche pädagogische Paradoxon, dass die erzieherischen (aber auch andere psychosoziale) Beziehungen prinzipiell mit einem Machtgefälle und mit Einseitigkeiten verbunden sind, aber nur in einer egalitären und gegenseitigen Beziehungskonstellation „funktionieren“ (Buber 1953, S. 41, 44). Dies auch in der Psychodramatheorie auszudrücken ist wünschenswert und notwendig.

3. Die halbierte Begegnung – Unser Blick auf die Welt ist harmlos geworden

In einem ersten Durchgang haben wir uns damit beschäftigt, dass der Mensch nicht anders denn als soziokulturelles Atom und damit als Begegnungswesen verstanden werden kann. Im zweiten Durchgang folgten wir Moreno in seiner Argumentation, dass dies unmittelbare ethische Implikationen hat und wir uns dem anderen und der gemeinsamen Szene nicht verweigern dürfen. Der dritte Teil nimmt nun die Qualität der Begegnung in den Blick. Es ist bemerkenswert, dass die Idee der authentischen Begegnung in unserer Gesellschaft, aber auch in Fachkreisen großes Ansehen genießt. Einander zu begegnen ist attraktiv und vielversprechend. Gleichzeitig sehen wir auf Schritt und Tritt Begegnungsabsage und Begegnungsvermeidung. Heiße Eisen werden nicht angefasst, Klärungen werden aufgeschoben, die Konfrontation mit Konflikten und Kritik zieht schnell den Ruf nach externen BeraterInnen und anderen Fachleuten nach sich. Begegnung ist hoch angesehen und normativ aufgeladen und gleichzeitig ist sie oft halbiert, entschärft und gänzlich harmlos geworden. Die archaische Wucht, die Morenos Begegnungsbegriff transportiert, wo er um den Preis der Grenzüberschreitung gegenseitiges Verstehen erzwingt, scheint mir derzeit wenig gesellschaftskonform und in unseren Beziehungen und Institutionen wenig realitätsprägend zu sein. Der Preis sich nicht wirklich und nicht ganz zu begegnen wird in der hoch individualisierten Welt im

Konfliktfall lieber bezahlt, als der Preis, sich durch das Fremde und die Fremden ernsthaft in der eigenen Lebensform in Frage stellen zu lassen. Um diese halbierte Begegnung und um sie Suche nach der vermiedenen Hälfte der Begegnung soll es nun gehen.

Die Abwehr der Negativität (Byung-Chul Han)

Echte Begegnung stellt mich immer auch in Frage, sie konfrontiert mich mit dem anderen und seinem Blick auf die Wirklichkeit. In diesem Sinne fordert mich Begegnung heraus, sie markiert eine Differenz oder mit Byung-Chul Han gesprochen eine Negativität. In mehreren Essays geht Han den Mechanismen nach, die uns in der Moderne dermaßen viel Energie rauben, dass sie uns in Agonie und Depression verfallen lassen (Han 2012a; b; 2013). Eine der von ihm am drängendsten vorgetragenen Erkenntnisse ist, dass wir uns heute in eine ungeheure Positivität verstrickt haben. Unsere Zeit ist zutiefst geprägt vom Glatten und Unverletzten (Han 2014), vom Ähnlichen und Bekannten, allgemeiner ausgedrückt, von einer umfassenden Positivität. In sozialen Netzwerken wird ausschließlich „geliked“. Amazon empfiehlt mit immer perfekterer Intuition nur die Bücher, die zu meinem Leseschmack passen. Design wird immer glatter, bruchloser, geschmeidiger. Das Fremde und Irritierende, alles was wir nicht einbauen können in unsere Weltsicht, kurz das Negative wird höchst skeptisch betrachtet, gemieden und in letzter Konsequenz immer weiter zurückgedrängt und eliminiert. Gerade dort, wo mit ökonomischen Kategorien gemessen wird, verliert das Fremde (aber nicht das Exotische, das als ästhetisierter Kontrapunkt einhegbar ist) seine Berechtigung, weil es nicht verkäuflich und nicht konsumierbar ist. Wie sehr würde uns Amazon irritieren, würde dort ein Fenster aufpoppen in dem wir lesen: „Folgende Bücher passen gar nicht zu ihrem bisherigen Leseschmack. Wagen Sie doch einmal etwas Neues!“

So ästhetisch ansprechend und verführerisch das geglättete und abgerundete, das durchdesignte und eingehegte ist, so ungefährlich und konsumierbar es die Welt macht, so sehr lullt es uns auch ein und kostet letztlich unglaublich viel Kraft. Das Fehlen der Differenz und der Abgrenzung ist es nach Han, was uns ausbrennen lässt. „Dass der andere verschwindet, ist [...] ein dramatischer Prozess, der aber fatalerweise von vielen unbemerkt voranschreitet“ (Han 2012a, S. 5). Wir versinken in einer „Hölle des Gleichen“, weil der andere fehlt, den wir lieben oder hassen können, an dem wir uns reiben, an dem wir wachsen und uns entwickeln. Dadurch verlieren wir die Welt in einer nivellierten Gleichförmigkeit (Han 2012a, S. 6). „Das Begehren des anderen weicht dem Komfort des Gleichen. Gesucht wird die behagliche, letzten Endes behäbige Immanenz des Gleichen“ (Han 2012a, S. 28). Ebenso wie draußen der andere fehlt, der mich in Frage stellt und an meine Grenzen treibt, für den ich aber auch Eros und Faszination entwickeln könnte, ist auch die Innenwelt eingeebnet. Auch hier fehlt die Negation. Gab es früher ein Müssen oder ein Nicht-Dürfen, das diese Innenwelt herausgefordert hat, so wird sie heute, in der Leistungsgesellschaft, vom Modalverb des unbegrenzten Könnens regiert (Han 2013, S. 20; 2012a, S. 15f.). Und wirklich beherrscht die Beteuerung des Könnens nicht nur die Kinderzimmer (Bob der Baumeister: Können wir das schaffen? Jo, wir schaffen das!) und den amerikanischen Wahlkampf (Barak Obama: „Yes we can!“), sondern es durchzieht die Werbung, Leitbilder und das Alltagsselbstverständnis („Geht nicht gibt's nicht!“). Wie weit das Diktat der Positivität unsere alltäglichen Normen geprägt hat, zeigt das Beispiel eines Autoverkäufers, der sich vom Käufer mit den Worten verabschiedet „Sagen sie den Anrufern vom Controlling bitte nicht, dass sie ‚sehr zufrieden‘ sind, sonst bekomme ich wieder Ärger. Sagen sie ihnen, dass es ein unglaublich beeindruckendes Käuferlebnis war“.

Für Moreno ist völlig klar, dass die Begegnung die Entgegnung zwingend mit umschließen muss. Ebenso wie Begegnung „Einswerden“ bedeutet, „una cum uno“ (Moreno 1956, S. 27), enthält das

Wort auch die Wurzel „gegen“ und meint damit auch „feindselige und drohende Beziehungen“ (Moreno 1956, S. 27). Diese beiden Seiten stehen in der Praxis aber nicht einfach nur nebeneinander, sondern sie sind von ganz unterschiedlichen Bewertungen betroffen. Die Sehnsucht nach Begegnung trifft hier auf die Scheu vor der Entgegnung. Der Faszination der Positivität steht ein diffuses, aber tief eingegrabenes Unbehagen gegenüber, uns mit den Seiten der Begegnung auseinanderzusetzen bei denen wir uns fremd und unverständlich bleiben, ja mehr noch, uns gegenseitig in Frage stellen.

Die Abwehr des Kraftvollen

Dies lässt sich gut an dem Beigeschmack illustrieren, den die Begriffe Konkurrenz, Rivalität und Aggression haben. Sie alle stehen auf den ersten Blick für eine dunkle, weil potentiell gewaltsame Seite der Begegnung. Sieht man sich die Begriffe näher an, so wird deutlich wie konstruktiv, bereichernd und unverzichtbar sie für das menschliche Zusammenleben sind. Konkurrenz kommt etymologisch aus dem Lateinischen von „concurrere“, was „zusammen laufen“ bedeutet. Rivalität wird ebenfalls aus dem Lateinischen hergeleitet und zwar von „rivalis“, was dem Sinn nach bedeutet, gemeinsame Wasserrechte an einem Flusslauf zu haben (Kluge 1989, S. 602), also am und vom gleichen Fluss zu leben. Beides sind zutiefst lustvolle und beziehungsreiche Aktivitäten. Konkurrenz und Rivalität bereichern das Leben. Sie schädigen und zerstören nur dort, wo sie ihre spielerische Seite verlieren (Huizinga 1956). Ebenso ist das „aufeinander zugehen“ (von lat. „adgredi“), das den Wortkern der Aggression bildet, eine zutiefst schöpferische und beziehungsorientierte Lebensbewegung. Wo Rivalität, Konkurrenz und Aggression konstruktiv bleiben, sind sie Formen der Kooperation und des Zusammenspiels, in denen Menschen ihre Beziehungen ausloten und sich aufeinander beziehen können, in denen sie ihre Grenzen austesten und sich im fairen, lustvollen Wettkampf miteinander messen. Dass diese Verknüpfung gerissen ist und dass gemeinsames Eifern und Wetteifern als destruktive und feindliche Akte desavouiert werden, macht möglicherweise einen großen Teil der Tragik aus, mit der wir heute Jungen und Männer missverstehen. Wo es keine Spielräume mehr gibt, in denen fair und geschützt gekämpft werden darf, dort bekommt auch die unschuldigste Rivalität den unguuten Beigeschmack von antisozialem Verhalten. Werden die entsprechenden Übungsräume dafür konsequent verstellt, so lernen Jungen nicht mehr, mit ihrem Aggressionspotential umzugehen. Erst das macht die Situation richtig gefährlich, weil Situationen nicht dort eskalieren, wo Konkurrenz, Rivalität und Aggression ins Spiel kommen, sondern dort, wo die Mittel der Aggression nicht mehr ausreichen sich auszudrücken und deshalb auf Gewalt zurückgegriffen wird.

Die Abwehr des sexuellen Begehrens

Die andere Seite der Begegnung meint aber nicht nur konkurrierende Begegnungen. Ein zweites Beispiel: Konstantin Wecker hat schon 1994 ein Schmählied auf die sexual correctness gesungen. Darin beschreibt er, wie die einfachsten Elemente des Flirtens ihre Unschuld verloren haben. Eine flüchtige Bewegung, die Einladung zu einem Glas Wein, ein Kuss, sie alle stehen im Verdacht übergriffig zu sein. „Ach, was muss man heute alles wissen müssen, um auch sexuell korrekt zu sein?“ Wo sexuelles Begehren thematisiert wird, führt das zwangsläufig in ein Terrain, in dem Unsicherheit und diffizile Aushandlungsprozesse ertragen werden müssen. Mehr noch, Verführung bedarf eines nicht gänzlich absicherbaren Risikos. Wären die Grenzen zwischen Ich und Du eindeutig klar, dann müssten sie in der Annäherung ja nicht thematisiert werden. Nur der riskierte Klärungsprozess führt dazu, sie zu bestätigen, oder aber sie zu überschreiten. Dieses Risiko zu vermeiden bedeutet letztlich die Begegnung zu vermeiden. „Ach, wie könnten wir uns schmerzlich spüren, sexuell korrekt gelingt das nie“. Wecker beschreibt treffend den Preis für eine generelle Vorsicht, die prophylaktisch die

Begegnungsabsage wählt, um die individuelle Verletzbarkeit zu vermeiden: „Wär'n Sie dann genug gefestigt, wenn Sie dessenthalben niemand mehr begehrt?“ Wie Han postuliert auch Wecker, dass das Versprechen in der Positivität zu bleiben nur um den Preis zu erkaufen ist, das Begehren als solches in Frage zu stellen. Und auch für ihn ist klar, dass es hier um mehr geht als um die Frage nach sexuell korrektem Umgang. „Wie soll jemand irgendwas gelingen, wenn er niemals irgendwas riskiert?“

Die Forderung nach sexuell korrektem Verhalten setzt dabei eine Bewegung fort, die bereits im 19. Jahrhundert begann, als die romantische Liebe „zum einzig legitimen Grund der Partnerwahl“ avancierte (Luhmann 1994, S. 186). Sigmund Freud findet diese vollzogene Verschmelzung von Liebe und Ehe 1912 als Hintergrund eines manifesten Problems vor. In seinem Aufsatz „Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens“ analysiert er die psychische Impotenz des Mannes und kommt zu der Erkenntnis, dass die betroffenen Männer unter einer Spaltung der Liebe in eine „himmlische“ und eine „tierische“ oder „irdische“ Liebe leiden. „Wo sie lieben, begehren sie nicht, und wo sie begehren, können sie nicht lieben“ (Freud 1912, S. 202). Auch wenn Freud in seinem Aufsatz versucht, diese Spaltung individuell biografisch herzuleiten, kommt er letztlich zu der Einschätzung, „dass eine Ausgleicheung der Ansprüche des Sexualtriebs mit den Anforderungen der Kultur [vielleicht] überhaupt nicht möglich ist“ (Freud 1912, S. 209). „Das, was die Kultur“ aus dem „schwer erziehbaren Liebestrieb“ machen möchte, „scheint ohne fühlbare Einbuße an Lust nicht erreichbar“ zu sein (Freud 1912, S. 209).

Die Abwehr der Wahrheit über uns

In der psychodramatischen Arbeit mit Familien, Teams und Institutionen geht es bei der Frage nach der anderen Seite der Begegnung zumeist um das, was „Feedbackkultur“ heißt, allzu oft aber eine Feedbackvermeidungskultur geworden ist. Rückmeldungen sind heute oft so eingefriedet in Sprachregelungen und andere Normierungen, dass der Kern der Rückmeldung nicht selten ungesagt oder zumindest ungehört bleibt. Ich habe früher schon auf das antike Prinzip der Parrhesie verwiesen, bei dem es darum geht, sich in aller Ehrlichkeit in einer Beziehung zu positionieren. Es ist eine Blaupause, anhand derer wesentliches über eine funktionierende Feedbackkultur gesagt werden kann (Buer & Hutter 2010; Steinkamp 2004). Die antiken Vordenker der Parrhesie wussten genau, wie sehr es eine Beziehung auf die Probe stellt, die ganze Wahrheit über diese Beziehung zu sagen. Parrhesie ist ein emotional hoch aufgeladener, um nicht zu sagen, ein dramatischer Begriff. Mit der freimütigen Rede steht alles auf dem Spiel. Wer die Parrhesie übt, der geht das Risiko ein, „einen anderen zu verletzen, ihn zu reizen [und] ihn zu erzürnen“ (Foucault 2010, S. 27). Und weil der Ort der Parrhesie ursprünglich die Auseinandersetzung mit den Mächtigen war, musste dafür sogar die Gewalterfahrung bis hin zur Gefährdung der eigenen Existenz in Kauf genommen werden.

Zwei prominente Beispiele mögen die Dramatik der Parrhesie vor Augen führen: Sokrates – der Parrhesiast par excellence – bezahlt seinen ungebrochenen Willen zur Wahrheit damit, dass er den Schierlingsbecher trinken muss. Während er auf seinen Tod wartet, hält er eine letzte große Rede über die Parrhesie. Der Apostel Paulus sitzt am Ende seines Lebens in Rom im Gefängnis. Auch er nutzt die ihm verbleibende Zeit bis zu seiner Hinrichtung um „freimütig zu sprechen“, was im griechischen Original mit dem Begriff der Parrhesie beschrieben wird (Apg. 28, 31).

Auch wenn es heute zumeist nicht um Leben und Tod geht, bleibt festzuhalten: Nur wer trotz allem die ganze Wahrheit sagt, übt in einer Beziehung Parrhesie. Sie ist der schmale Grat zwischen taktischer Rede und Schmeichelei. Im Klärungsprozess geht es nicht darum, den anderen um den

Finger zu wickeln und ihn durch Komplimente gefügig zu machen. Es geht nicht um wohlfeile Rede, die Konfliktpunkte bis zur Unkenntlichkeit verharmlost. Es geht auch nicht darum in geschliffener Rede Argumente vorzutragen, gegen die der andere sich nicht wehren kann. Vielmehr ist das Ziel der Rückmeldung, das offene Wort zu wagen und auf den Tisch zu bringen, wie es um uns und unsere Beziehung wirklich steht. Getragen ist der Mut zur Offenheit von der Zuversicht, dass eine Klärung auch unangenehmer Wahrheiten möglich ist. Der Parrhesiast weiß aber darum, dass dieser Klärungsprozess ergebnisoffen verläuft.

Die Abwehr der Konsequenz

Die Wahl der Positivität und die Abwahl der Negativität sind zwei Seiten einer Medaille die beide darauf hinauslaufen Begegnung zu vermeiden. Wenn man in den letzten Monaten den Umgang mit den geflüchteten Menschen beobachtet hat, so konnte man ein weiteres Phänomen beobachten, das zur Depotenzierung des Begegnungstheorems dazu gehört. Wo Moreno davon ausgeht, dass die gemeinsame Szene alle Beteiligten dermaßen in ihren Bann zieht, dass sie existentiell verändert aus ihr hervorgehen, steht heute die Forderung oder zumindest die verbissene Hoffnung im Raum, die Begegnung möge zwar dem anderen (in diesem Fall den Geflüchteten) nutzen, sie möge uns selbst aber unverändert zurück lassen. Das Wissen, dass „unsere Ohren wundgeschlagen“ werden von den „kalten Geräuschen“ (Ausländer 2001, S. 13), wenn wir uns dem anderen wirklich aussetzen, scheint unserer Zeit abhandengekommen zu sein. Anders ist das bei den Dichterinnen, die im Schatten der großen Katastrophen des letzten Jahrhunderts trotz allem weiter geschrieben haben. Eindrücklich ist hier das Gedicht „Bitte“ von Hilde Domin (1987, S. 117):

„Bitte

Wir werden eingetaucht
Und mit dem Wasser der Sintflut gewaschen,
wir werden durchnässt
bis auf die Herzhaut.

Der Wunsch nach der Landschaft
diesseits der Tränengrenze
taugt nicht,
der Wunsch, den Blütenfrühling zu halten, der Wunsch, verschont zu bleiben
taugt nicht

Es taugt die Bitte,
dass bei Sonnenaufgang die Taube
den Zweig vom Ölbaum bringe.
Dass die Frucht so bunt wie die Blüte sei,
dass noch die Blätter der Rose am Boden
eine leuchtende Krone bilden.

Und dass wir aus der Flut,
dass wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden“ (Hilde Domin)

Begegnung meint bei Moreno immer bis auf die Herzhaut durchnässt, unverschont, versehrter und paradoxerweise trotz allem heiler aus der Szene herauszugehen. Der Illusion, dass dieser Preis der Begegnung nicht bezahlt werden müsse, leistet er an keiner Stelle Vorschub. Die Übersetzung dieses Wissens für die aktuellen Diskussionen ist ebenso einfach wie facettenreich. Wo wirklich geteilt wird, werden die Gebenden am Ende weniger haben als vorher. Wo kulturelle Begegnung gesucht, oder wenigstens in Kauf genommen wird, werden sich beide Kulturen am Ende verändert haben. Wo der Andere beherbergt wird, dort weicht die Dominanz des Vertrauten und Eigenen der Irritation, die mit Andersheit immer verbunden ist. Aus psychodramatischer Sicht kann die Frage nicht sein, ob wir rigide auf der Unveränderlichkeit unserer deutschen Szenen beharren können. Die Frage ist vielmehr, ob wir darauf vertrauen können, dass wir nach einem kathartischen Prozess „versehrter und heiler“ zu uns selbst entlassen werden. Psychodramatisch erleben wir das in unserer Arbeit tagtäglich. Die Frage ist, ob wir diesen Mechanismen auch soziodramatisch vertrauen wollen.

4. Suchbewegungen

Eines der bemerkenswerten Bücher der letzten Jahre ist das von fast 50 französischsprachigen Intellektuellen verfasste konvivialistische Manifest. Die Unterzeichner machen sich darin auf die Suche nach einem Minimalkonsens bezüglich einer „Kunst des Zusammenlebens (con-vivere)“ (Les Convivialistes 2014, S. 47), die die großen Herausforderungen der heutigen Zeit zu beantworten vermag. Als „Mutter aller Bedrohungen“ beschreiben sie die unbeantwortete Frage, „Wie mit der Rivalität und der Gewalt zwischen den Menschen umgehen? Wie sie dazu bewegen, zusammenzuarbeiten, um sich weiterzuentwickeln, wobei jeder das Beste von sich selbst gibt, sodass es möglich wird, einander zu widersprechen, ohne einander niederzumetzeln?“ (Les Convivialistes 2014, S. 45). Dass es Konflikte, Wettstreit und Konkurrenz in einer Gesellschaft gibt, ist für die Konvivialisten selbstverständlich. Möchten wir in unserer Gesellschaft nicht auf die Individualität des Einzelnen verzichten, dann müssen wir in Kauf nehmen, dass sich die Individualitäten untereinander unterscheiden und dass sie zueinander in Widerspruch geraten (vgl. Les Convivialistes 2014, S. 48).

Die narzisstische Fantasie, dass der andere mich aus freien Stücken ausschließlich und gänzlich spiegelt, ist und bleibt eben eine innerpsychische Sehnsucht, die zum Zerrbild werden muss, wo sie ihre totale zwischenmenschliche Realisierung einfordert. Die innere Konsequenz der vollkommenen narzisstischen Konstellation ist nämlich, dass sich das Du auflöst. Entweder es stimmt gänzlich mit mir überein und lässt sich so einverleiben. Oder aber es bleibt anders, herausfordernd und different, um den Preis ausgestoßen oder vernichtet zu werden.

Wie aber kann es funktionieren, dass sich Menschen miteinander konfrontieren, dass sie sich anfragen, kritisieren und irritieren, ohne dass die bleibenden Differenzen verschwiegen werden, aber auch ohne dass die Differenzen dazu führen, dass die Beziehung oder die Beteiligten vernichtet werden? Selbstverständlich kann auch das konvivialistische Manifest hier nicht mehr bieten als Ansätze für tastende Suchbewegungen. Die Spuren einer solchen konvivialistischen Kultur sollen im Folgenden kurz benannt werden.

Einheit

Das vielleicht wichtigste Prinzip des Manifests ist das „Prinzip der gemeinsamen Menschheit“ (Les Convivialistes 2014, S. 61). Die Unterzeichner legen großen Wert darauf, diese Einheit vor jeder Differenzierung und als Korrektiv zu jeder Differenzierung in Erinnerung zu rufen.

Für PsychodramatikerInnen klingt hier ein sehr vertrauter Ton an, hat doch Moreno sein soziometrisches Hauptwerk „Who Shall Survive?“ mit eben diesem Prinzip eröffnet. Er schreibt dort: „Ein wirklich therapeutisches Verfahren darf nichts weniger zum Objekt haben als die gesamte Menschheit. Es kann jedoch kein wirksames Heilmittel verschrieben werden, solange die Menschheit nicht als Einheit betrachtet wird und ihr innerer Aufbau nicht bekannt ist. Obwohl zu Beginn unserer Forschung kein gültiger Beweis vorlag, haben wir mit der Hypothese begonnen, dass die Menschheit eine soziale und organische Einheit sei. Nachdem wir dieses Prinzip als Richtlinie gewählt hatten, entwickelten sich daraus notwendiger Weise andere Ideen. Angenommen, die ganze Menschheit stellt eine Einheit dar, so müssen Kräfte vorhanden sein, welche die einzelnen Teile zueinander in Beziehung setzen, und Kräfte, welche die einzelnen Teile verbinden und trennen“ (Moreno 1974, S. 3).

Genau diese Einheit ist in unserer Gesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen verloren gegangen.

- Erstens ist sie durch die „überall maßlos gewordene Kluft zwischen den Ärmsten und den Reichsten“ gefährdet (Les Convivialistes 2014, S. 40). Ökonomische Ungerechtigkeit führt weltweit, aber auch in den einzelnen Regionen und Ländern zu einer Zersplitterung der gesellschaftlichen Matrix.
- Zweitens hat die „Kultur des neuen Kapitalismus“ (Sennett 2000) dazu geführt, dass Bindungen und Bezüge zerstört wurden. Diese Kultur bedarf der Flexibilität, der Grenzenlosigkeit und der Beschleunigung. Die Fragmentierung von Biografien und Bezügen ist dabei mehr als nur hingenommenes Übel (Sennett 2000, S. 78f.), sie ist Lebenselixier jener, die aus dieser Kultur ihre Profite schlagen.
- Drittens sind Analyse, Differenzierung, Spezialisierung, Präzisierung und Abgrenzung die Prinzipien der Wissenschaften, die dem modernen Fortschritt ihre Grundlage sichern (Hüther & Spannauer 2012, S. 7-10).
- Schließlich charakterisiert die Fokussierung seiner Individualität das moderne Ich. Es pflegt „diese weit verbreitete innere Einstellung und Überzeugung, dass man als Einzelner kurzfristig am besten vorankommt, wenn man sich aus jeglicher Verbundenheit, allen Verantwortlichkeiten und Verpflichtungen herauslöst und möglichst entschlossen seine eigenen Ziele verfolgt“ (Hüther & Spannauer 2012, S. 7).

Es ist bemerkenswert, dass aus unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen heute deutliche Hinweise darauf kommen, dass wieder ein einheitlicher Blick auf die Menschheit und die Welt gewonnen werden muss. Beeindruckend ist hier Hans-Peter Dürrs Plädoyer, endlich das Weltbild der modernen Quantenphysik mitzuvollziehen. Denn diese hat sich längst davon verabschiedet, einzelne Gegenstände zu identifizieren. Sie beschäftigt sich mit dem pulsierenden Werden und Vergehen energetischer Zustände, einem „feurigen Brodeln“ von Materie und Geist (Dürr 2012, S. 20). Die heutige Physik erforscht nicht die Stabilität des einzelnen Objektes, sondern die Instabilität und Bezogenheit alles Lebendigen (Dürr 2012, S. 25). Dabei bleibt den AutorInnen, die solche und ähnliche Gedanken vortragen, bewusst, dass der je größere Blick auf die Einheit der Welt ethische Relevanz bekommen muss. Wir brauchen eine „Ethik der Verbundenheit [...], die dem herrschenden Paradigma von Konkurrenz und Wettbewerb und der damit einhergehenden Vereinzelung und Trennung des Menschen in der modernen Gesellschaft entgegenwirkt“ (Hüther & Spannauer 2012, S. 12).

Langsamkeit

Hartmut Rosa weist darauf hin, dass die eskalierende Beschleunigung zu den konstituierenden Charakteristika unserer westlichen Gesellschaft gehört. Sie kann sich „nur dynamisch stabilisieren“ und ist deshalb „strukturell und dauerhaft auf Wachstum, Innovationsverdichtung und Beschleunigung angewiesen, [...] um sich in ihren Strukturbedingungen zu erhalten und zu reproduzieren“ (Rosa 2013, S. 14). Diese dauernde Beschleunigung ist nicht per se schlecht oder verwerflich, aber sie wird dort zum Problem, wo sie den lebendigen Weltbezug des Menschen stört oder verunmöglicht. Wichtige Reformbewegungen insistieren heute an ganz unterschiedlichen Punkten, dass der Geschwindigkeit, mit der gesellschaftliche Prozesse vorangetrieben werden, Einhalt geboten werden muss, weil sie die Prozesse selbst gefährdet oder gar zerstört. Slow food, slow town, slow science sind Initiativen, die in der Entschleunigung eine zentrale Chance für eine menschen- und begegnungsfreundlichere Kultur sehen.

Sie versuchen in Erinnerung zu bringen, was Sten Nadolny in seinem Roman „Die Entdeckung der Langsamkeit“ propagierte. Dort wirbt der Protagonist John Franklin für einen langsamen Regenten: Er „hat Ruhe und Abstand, er kann an den entscheidenden Stellen nein sagen. Denn er kümmert sich nicht um das eilige, sondern schaut einzelnes lange an, er erkennt Dauer und Geschwindigkeit allen Geschehens und setzt sich keine Fristen, sondern macht es sich schwer. Er hört auf die innere Stimme und kann auch den besten Freunden nein sagen [...]. Sein eigener Rhythmus, sein gut behüteter langer Atem sind die Zuflucht vor allen scheinbaren Dringlichkeiten, vor angeblichen Notwendigkeiten ohne Ausweg, vor kurzlebigen Lösungen. Wenn er nein gesagt hat, ist er zur Begründung verpflichtet. Aber auch damit darf es keine zu große Eile haben“ (Nadolny 2001, S. 308).

Eine der oft ungerne gehörten Wahrheiten heutiger Reformbewegungen ist der Hinweis, dass Langsamkeit nicht nur mit bescheidenerem Wachstum einhergeht, sondern dass selbst der heutige Entwicklungsstand nicht aufrecht zu erhalten ist, wenn man globale Gerechtigkeit erreichen möchte. Dieser Ruf nach Wachstumsrücknahme wird in der Post-Development und Degrowth-Bewegung immer weiter ausbuchstabiert. Langsamkeit wäre dann also eine Ausprägung dessen, was Ivan Illich als „Selbstbegrenzung“ beschrieben hat (Hutter 2015).

Konfliktfreundlichkeit

Großer Konsens herrscht bei der Frage nach der Einschätzung von Konflikten. Die Sehnsucht nach einer konfliktfreien und differenzlosen Welt ist gerade eine der stärksten Triebkräfte von Begegnungsabsagen. Diese in der analytischen Tradition als narzisstisch beschriebene Sehnsucht geht nämlich einher mit der zunehmenden Unfähigkeit und Unwilligkeit Differenzen zu spüren, sie zu benennen, sie zu verhandeln und sie gegebenenfalls zu ertragen. Statt sich gegen die Bearbeitung der Differenz zu immunisieren gilt es „den Konflikt zu einer Kraft des Lebens und nicht des Todes und die Rivalität zu einem Mittel der Zusammenarbeit zu machen, zu einer Waffe gegen die zerstörerische Gewalt“ (Les Convivialistes 2014, S. 48).

Zu erinnern ist an dieser Stelle an die Diskussion um die gemeinschaftliche Bewirtschaftung von Gemeingütern (Commons) im Allmendemodell (Hutter 2013). Auch in dieser, den Convivialisten nahestehenden Denktradition wurde immer darauf hingewiesen, dass es leichtfertig und idealistisch ist davon auszugehen, dass gemeinschaftliche Projekte konflikt- und fehlerfrei funktionieren. Das Gegenteil ist der Fall. „Seit der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies stellt die Krise und nicht die Routine den Normalfall menschlichen Lebens dar“ (Hildenbrand 2006, S. 206). Deshalb kann es nicht darum gehen Krise und Konflikt zwanghaft zu vermeiden, sondern es geht darum, sie so

sichtbar und fehlerfreundlich im eigenen Weltbild und in der eigenen Praxeologie zu verorten, dass es selbstverständlich werden kann, sich ihnen zuzuwenden.

Abschied vom prinzipiellen Vorrang der Ökonomie

Zunehmend entwickelt sich ein Verständnis davon, wie eng die Möglichkeit zur Begegnung mit ökonomischen Fragen verknüpft ist. Zum einen geht es dabei um die zunehmende Spaltung unserer Welt in Arm und Reich, die sowohl zur Trennung ökonomisch definierter Klassen führt, als auch zu ungerechten Strukturen, die immensen sozialen Sprengstoff bergen. Zum anderen weist das konvivialistische Manifest auf einen anderen Mechanismus hin, der Sozialität von ihren Wurzeln her gefährdet. Die Umstellung des Denkens und bereits der Wahrnehmung auf rein rationale wirtschaftliche Berechnungen und Maßstäbe von Rentabilität muss nach und nach soziale Abläufe und politische Regulierungsmechanismen in Frage stellen. So sehen sich immer mehr „Bereiche des Daseins bis hin zu den Affekten und den Freundschafts- oder Liebesbeziehungen einer buchhalterischen, technischen und betriebswirtschaftlichen Logik unterworfen“ (Les Convivialistes 2014, S. 55), die sie von innen heraus pervertiert.

Jürgen Habermas hat diesen Vorgang als „Kolonialisierung der Lebenswelten“ beschrieben: die Umstellung von Lebensbereichen, die ausschließlich nicht-ökonomisch funktionieren können auf ökonomische Codes und Plausibilitäten. Im Zuge dieser Kolonialisierung der Lebenswelten wird die Maximierung individueller Gewinne zur zentralen Kategorie, die die Wahrnehmung von Beziehungen prägt. Beziehungen, das absolute „Nicht der Marktgesellschaft“ (Beck/Beck-Gernsheim 1990, S. 208), werden zu Orten, die verrechnet werden. Beziehung wird zur Ware, Partnerschaft zum Geschäft. Längst hat diese Deformation Einzug in die Alltagssprache gehalten: Eine Beziehung muss „kalkulierbar“ sein und „sich rentieren“; es gilt als unklug zu viel (oder zu wenig) in eine Partnerschaft zu „investieren“; Beziehungsarbeit „muss sich bezahlt machen“. Aber auch weit über die intimen Beziehungen und familialen Räume hinaus hat sich der Vorrang des ökonomischen Blicks durchgesetzt. Man denke hier nur an die längst vollzogene Ökonomisierung des psychosozialen Sektors, durch die lebensweltliche Vollzüge wie Rat geben, Pflegen, Trösten oder Begleiten der ökonomischen Logik unterworfen wurden.

Entsprechend sehen Convivialisten eine „vorrangige intellektuelle und theoretische Aufgabe“ darin das ökonomische Denken und den Anspruch der Ökonomie als Leitwissenschaft „in ihre Schranken zu verweisen und insbesondere den Blick letzterer wieder auf all die Teile der Realität zu richten, die sie bewusst oder unbewusst vernachlässigt hatte“ (Les Convivialistes 2014, S. 56f.; vgl. Brodbeck 2012; Felber 2015; Commons-Institut 2015).

Das ökonomische Denken muss aber nicht nur dort begrenzt werden, wo es in andere Bereiche und Lebenswelten eindringt und diese zersetzt, sondern auch im ökonomischen Sektor selbst muss es verlässliche Begrenzungen geben. Insbesondere geht es hier darum, den „Kampf gegen die spekulativen Auswüchse der Finanzwirtschaft“ zu führen und die „Abkoppelung der Realwirtschaft von der Finanzwirtschaft“ zu verhindern (Les Convivialistes 2014, S. 69).

Gegenseitige Befragung

Die Konvivialisten sehen, dass nach einer gemeinsamen Grundlage des Zusammenlebens immer schon gesucht wurde. Unter Berufung auf das Heilige, die Vernunft oder die Freiheit haben die Religionen, Philosophien und Ideologien der Moderne immer schon danach gestrebt, so eine Basis zu schaffen (Les Convivialistes 2014, S. 49). Was aussteht ist die Einsicht, dass keiner dieser Entwürfe es

geschafft hat, diesen Konsens herzustellen. Deshalb werben die Konvivialisten für eine Kultur der gegenseitigen Befragung, was die einzelnen weltlichen und religiösen Lehren zu der Frage beitragen können, wie Menschen „im vollen Bewusstsein der Endlichkeit der natürlichen Ressourcen und in der geteilten Sorge um den Schutz der Welt“ rivalisieren und kooperieren können (Les Convivialistes 2014, S. 49). Die Leitfrage dabei ist, was das Wertvollste der jeweiligen Tradition ist. Diese Schätze sollen bewusst und zugänglich gemacht werden, sich gegenseitig inspirieren und ergänzen und ihr Gewicht in einer konvivialistischen Gesellschaftsordnung entfalten können.

5. Psychodrama als Praxis der Konfliktklärung?

Am Ende dieser Ausführungen steht ein kurzer Blick auf die Praxeologie von Psychodrama und Soziometrie. Was können diese Verfahren zu einer Praxis beitragen, in der die konvivialistische Frage nach Widerspruch und Friedfertigkeit berücksichtigt wird? Verfolgt man diese Spur, so ergibt sich schnell eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten. In der Tat könnte man sagen, dass Psychodrama und Soziometrie konvivialistische Praxis sind. Einige Hinweise mögen hier genügen:

- Psychodrama und Soziometrie bieten die Gruppe als Schutzraum an, in dem Aushandlungsprozesse möglich werden.
- Sie bieten mit dem psychodramatischen Prozessmodell ein Ritual, das gerade auch widersprüchliche und widerspenstige Geschichten schützt und sie so zeigbar und erzählbar macht.
- Der psychodramatische Prozess bietet einen Rahmen, um miteinander widerstreitenden Geschichten nacheinander Raum zu geben und so der einzelnen Geschichte ihren Raum zu gewährleisten.
- Die Inszenierungstechniken helfen, die einzelnen Geschichten auf ihren wertvollen Kern hin zu befragen.
- Gerade die Hilfs-Ich-Rollen bieten einen guten Lernraum für gegenseitige Hilfe, Respekt und Solidarität.
- Der Rollentausch als psychodramatische Urbewegung ist dazu angetan, Konsens und Widerspruch zu anderen zu erleben und sie in das eigene Erleben zu integrieren.

Dennoch bleibt die Rückfrage der Konvivialisten auch eine Herausforderung für die psychodramatische Praxis. Haben wir als PsychodramatikerInnen wirklich alles getan, um dem Konflikt eine Bühne zu bereiten? Innerhalb der Bühnenarbeit lässt sich diese Frage wohl bejahen. Konflikte zu inszenieren, sie gegebenenfalls weiter zu erwärmen und so eine kathartische Lösung zu ermöglichen, gehört zum alltäglichen Handwerkszeug des Psychodramas. Kritischer fällt die Rückfrage mit Blick auf den Gruppenprozess aus. Selbstverständlich gibt es soziometrische Arrangements, um konflikthafte Beziehungen zu thematisieren. Sicherlich gibt es im Identifikationsfeedback einen strategischen Ort, sich auch in der Nähe der Antagonistenperspektive zu verorten. Aber werden diese Mittel wirklich so konsequent ausgeschöpft, dass eine Gruppe an ihrer eigenen Konfliktkultur arbeiten kann? Möglicherweise führte hier die historische Spaltung zwischen Gruppendynamik und Psychodrama dazu, dass ein ganz wesentliches, wertvolles Lernfeld von Beziehungen, Gruppen und Teams zu oft brach liegen gelassen wurde: Widerspruch und Entgegnung.

Literatur

- Acksel, Britta, Johannes Euler, Leslie Gauditz, Silke Helfrich, Brigitte Kratzwald, Stefan Meretz, Flavio Stein & Stefan Tuschen (Commons-Institut 2015). Commoning. Zur Konstruktion einer konvivialen Gesellschaft. In: Frank Adloff & Volker M. Heins (Hg.). Konvivialismus. Eine Debatte. Bielefeld: transcript Verlag. S. 133-145.
- Adloff, Frank & Volker M. Heins (Hg.) (2015). Konvivialismus. Eine Debatte. Bielefeld: transcript Verlag.
- Arte (2015). Epigenetik: Sind wir Gene oder Umwelt Doku deutsch. <https://www.youtube.com/watch?v=J7dYVPurU00>.
- Ausländer, Rose (2001). Brief aus Rosen. Gedicht. FfM: Fischer.
- Beck, Ulrich (1986). Risikogesellschaft. FfM: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Elisabeth Beck-Gernsheim (1990). Das ganz normale Chaos der Liebe. FfM: Suhrkamp.
- Breuer, Ingeborg, Peter Leusch & Dieter Mersch (1996). Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Bd. II: Frankreich/Italien. Hamburg: Rotbuch.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2012). Von der Geldgier zum Wachstum an Verbundenheit. Grundzüge einer kritischen Wirtschaftsethik. In: Gerald Hüther & Christa Spannbaauer (Hg.). Connectedness. Warum wir ein neues Weltbild brauchen. Bern: Hans Huber. S. 43-60.
- Buber, Martin (1953). Reden über Erziehung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Clark, Herbert (1996). Using language. Cambridge: Cambridge University Press
- Domin, Hilde (1987). Gesammelte Gedichte. FfM: Fischer.
- Dürr, Hans-Peter (2004). Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften. Freiburg im Breisgau: Herder Spektrum.
- Dürr, Hans-Peter (2012). Teilhaben an einer unteilbaren Welt. Das ganzheitliche Weltbild der Quantenphysik. In: Gerald Hüther & Christa Spannbaauer (Hg.). Connectedness. Warum wir ein neues Weltbild brauchen. Bern: Hans Huber. S. 15-28.
- Felber, Christian (2015). Wofür wollen wir wirtschaften. Solidarisch-kritische Reflexionen zum konvivialistischen Manifest. In: Frank Adloff & Volker M. Heins (Hg.). Konvivialismus. Eine Debatte. Bielefeld: transcript Verlag. S. 113-120.
- Ferdinand Buer & Christoph Hutter (2010). Funktionieren und Glücklich sein – wie passt das zusammen? ISI-Fachtagung für szenisch-kreatives Arbeiten im Beruf. 27./28. Januar 2010. Hamburg
- Foucault, Michel (2010). Der Mut zur Wahrheit. Berlin: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1912). Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. In: Sigmund Freud (2000). Studienausgabe. Bd. V. Sexualleben. FfM: Fischer. S. 197-209.
- Funk, Rainer (2005). Ich und wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen. Dtv: München.
- Grossmann Karin & Klaus E. Grossmann. Bindung – das Gefüge psychischer Sicherheit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Han, Byung-Chul (2012a). Agonie des Eros. Berlin: Matthes & Seitz.
- Han, Byung-Chul (2012b). Transparenzgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Han, Byung-Chul (2013). Müdigkeitsgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Han, Byung-Chul (2014). Tut mir leid aber das sind die Tatsachen. In: ZEIT ONLINE. 05/2014. <http://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus>. Zugriff: 26.07.2015.
- Hildenbrand, Bruno (2006). Resilienz, Krise und Krisenbewältigung. In: Rosemarie Welter-Enderlin & Bruno Hildenbrand (Hg.). Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände. Heidelberg: Carl-Auer. S. 205-229.
- Huizinga, Johan (1956). Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek: Rowohlt.
- Hüther, Gerald & Christa Spannbaauer (Hg.) (2012). Connectedness. Warum wir ein neues Weltbild brauchen. Bern: Hans Huber.
- Hüther, Gerald & Inge Krens (2008). Das Geheimnis der ersten neun Monate. Weinheim: Beltz Verlag.
- Hutter (2015). "Wer rote Ampeln überfährt, gefährdet sich und andere" – Von der Kunst auch mal stehen zu bleiben. <http://www.efle-beratung.de/info/info.mitarbeiter/index.html>
- Hutter, Christoph (2000). Psychodrama als experimentelle Theologie. Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive. Münster: LIT.
- Hutter, Christoph (2010). Morenos Begriff der Begegnung. In: Ulrike Fangauf & Christoph Hutter (Hg.). Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie. ZPS 02/2010. Wiesbaden: VS Verlag. S. 211-224.
- Hutter, Christoph (2010). Morenos Begriff der Begegnung. In: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie. ZPS 2/2010. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 211-224.
- Hutter, Christoph (2013). Das Feld gemeinsam bestellen - eine Herausforderung für Leitung. Vortrag auf der ISI-Fachtagung 2013. http://www.isi-hamburg.org/download/0_Das%20Feld%20gemeinsam%20bestellen.pdf

- Illich, Ivan (1998). Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. München: Beck.
- Kegel, Bernhard (2011). Epigenetik. Wie Erfahrungen vererbt werden. Köln: DuMont Buchverlag.
- Kluge, Friedrich (1989). Etymologisches Wörterbuch. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Les Convivialistes (2014). Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Luhmann, Niklas (1994). Leibe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Suhrkamp: FfM.
- Moreno (1961). Interpersonal Therapy and Co-unconscious States, a Progress Report in Psychodramatic Theory: In: Group Psychotherapy and Psychodrama XIV. 3-4/1961. S. 234-241.
- Moreno, Jakob Levy (1924). Rede über die Begegnung. Potsdam: Kiepenheuer.
- Moreno, Jakob Levy (1925). Rede vor dem Richter. Potsdam: Kiepenheuer.
- Moreno, Jakob Levy (1947). Editorial II. Sociatry and Psychiatry. In: Sociatry I. 1/1947. Beacon N.Y.: Beacon House Inc. S. 9.
- Moreno, Jakob Levy (1954). Interpersonal Therapy, Group Psychotherapy and the Function of the Unconscious. In: Group Psychotherapy and Psychodrama VIII. 3-4/1954.
- Moreno, Jakob Levy (1956). Philosophy of the Third Psychiatric Revolution, with Special Emphasis on Group Psychotherapy and Psychodrama. In: Frieda Fromm-Reichmann & Jakob Levy Moreno. Progress in Psychotherapy I. New York: Grune & Stratton. S. 24-53.
- Moreno, Jakob Levy (1974). Die Grundlagen der Soziometrie. Wege zur Neuordnung der Gesellschaft. Westdeutscher Verlag: Opladen.
- Moreno, Jakob Levy, Zerka Toman Moreno & Jonathan Moreno (1955). The Discovery of the Spontaneous Man, Sociometry and the Science of Man. In: Group Psychotherapy VIII. 2/1955. Beacon N.Y.: Beacon House Inc. S. 103-129.
- Moreno, Jakob Levy (1940). Spontaneität und Katharsis. In: Ders. (1989). Psychodrama und Soziometrie . Edition Humanistische Psychologie. S. 77-102.
- Nadolny, Sten (2001). Die Entdeckung der Langsamkeit. Piper: München.
- Neitzel, Sönke & Harald Welzer (2011). Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben. Fischer: FfM.
- Rosa, Harmut (2013). Weltbeziehung im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. FfM: Suhrkamp.
- Schacht, Michael (2003). Spontaneität und Begegnung. Zur Persönlichkeitsentwicklung aus der Sicht des Psychodramas. In: Scenario Verlag: Köln.
- Schacht, Michael (2009). Das Ziel ist im Weg. Störungsverständnis und Therapieprozess im Psychodrama. WVS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.
- Schacht, Michael & Christoph Hutter (2016). Mensch und Soziokulturelles Atom. In: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie ZPS 1/2016. In Druck
- Sennett, Richard (2000). Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Siedler: Berlin.
- Steinkamp, Hermann (2004). Parrhesia-Praxis. Über „Wahrheit zwischen uns“. Abschiedsvorlesung. Münster: Skript.
- Todorov, Tzvetan (1985). Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. FfM: Suhrkamp.
- Todorov, Tzvetan (1998). Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. FfM: Fischer.
- Tomasello, Michael (2014). Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Yalom, Irvin D. (2000). Existentielle Psychotherapie. Edition Humanistische Psychologie: Köln.
- Zulauf, Logoz, M. (2012). Bindung, Vertrauen und Selbstvertrauen. Zeitschrift für Pädagogik 58/6, 784-798. www.pedocs.de/volltexte/2015/10475/pdf/ZfPaed_6_2012_ZulaufLogoz_Vertrauen_und_Selbstvertrauen.pdf. Zugriff: 23.08.2015.

Korrespondenzadresse: Dr. Christoph Hutter, christoph-hutter@t-online.de