

Oliver Decker, Christoph Türcke (Hg.)
Ritual

Folgende Titel sind u. a. in der Reihe »Psyche und Gesellschaft« erschienen:

- Oliver Decker, Christoph Türcke, Tobias Grave (Hg.):** Geld. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis. 2011.
- Johann August Schüle, Hans-Jürgen Wirth (Hg.):** Analytische Sozialpsychologie. Klassische und neuere Perspektiven. 2011.
- Antje Haag:** Versuch über die moderne Seele Chinas. Eindrücke einer Psychoanalytikerin. 2011.
- Tomas Böhm, Suzanne Kaplan:** Rache. Zur Psychodynamik einer unheimlichen Lust und ihrer Zählung. 2., ergänzte Auflage 2012.
- Markus Brunner, Jan Loh, Rolf Pohl, Marc Schwietring, Sebastian Winter (Hg.):** Politische Psychologie heute? Themen, Theorien und Perspektiven der psychoanalytischen Sozialforschung. 2012.
- Thomas Auchter:** Brennende Zeiten. Zur Psychoanalyse sozialer und politischer Konflikte. 2012.
- Hartmut Radebold (Hg.):** Kindheiten im Zweiten Weltkrieg und ihre Folgen. 3. Auflage 2012.
- Helmut Dahmer (Hg.):** Analytische Sozialpsychologie. Texte aus den Jahren 1910–1980, 2 Bände. 2013.
- David Tuckett:** Die verborgenen psychologischen Dimensionen der Finanzmärkte. Eine Einführung in die Theorie der emotionalen Finanzwirtschaft. 2013.
- Lea Schumacher, Oliver Decker (Hg.):** Körperökonomien. Der Körper im Zeitalter seiner Handelbarkeit. 2014.
- Burkard Sievers (Hg.):** Sozioanalyse und psychosoziale Dynamik von Organisationen. 2015.
- Uli Reiter:** Form und Funktion des Krankhaften. Pathologie als Modalmedium. 2016.
- Dieter Flader:** Vom Mobbing bis zur Klimadebatte. Wie das Unbewusste soziales Handeln bestimmt. 2016.
- Fritz Redlich:** Hitler – Diagnose des destruktiven Propheten. 2016.
- Johann August Schüle:** Gesellschaft und Subjektivität. Psychoanalytische Beiträge zur Soziologie. 2016.
- Tobias Grave, Oliver Decker, Hannes Gießler, Christoph Türcke (Hg.):** Opfer. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis. 2017.
- Felix Brauner:** Mentalisieren und Fremdenfeindlichkeit. Psychoanalyse und Kritische Theorie im Paradigma der Intersubjektivität. 2018.
- Ulrich Bahrke, Rolf Haubl, Tomas Plänkers (Hg.):** Utopisches Denken – Destruktivität – Demokratiefähigkeit. 100 Jahre »Russische Oktoberrevolution«. 2018.
- Bandy X. Lee (Hg.):** Wie gefährlich ist Donald Trump? 27 Stellungnahmen aus Psychiatrie und Psychologie. 2018.

PSYCHE UND GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON JOHANN AUGUST SCHÜLEIN
UND HANS-JÜRGEN WIRTH

Oliver Decker, Christoph Türcke (Hg.)

Ritual

Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis

Mit Beiträgen von Thomas Dietzel, Gesa Foken,
Dirk Hofmeister, Katharina Lacina,
Konrad Paul Liessmann, Nina Reis Saroldi, Elisabeth Rohr,
Jochen Schade, Hans-Ernst Schiller, Edgar Weiß,
Laura Wolf und Carsten Wonneberger

Psychosozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe
© 2019 Psychosozial-Verlag, Gießen
E-Mail: info@psychosozial-verlag.de
www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Paul Klee, *Heroische Bogenstriche*, 1938
Umschlaggestaltung & Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar
Satz: metiTec-Software, me-ti GmbH, Berlin
www.me-ti.de

ISBN 978-3-8379-2833-4 (Print)
ISBN 978-3-8379-7436-2 (E-Book-PDF)

Inhalt

Die Kunst der Wiederholung und ihre Rituale <i>Konrad Paul Liessmann</i>	7
Rituale und das Interesse an Emanzipation Kritisch-pädagogische Überlegungen <i>Edgar Weiß</i>	21
Perspektivenwechsel Kommentar zum Beitrag von Edgar Weiß <i>Thomas Dietzel</i>	39
Ritual und Rationalisierung Fromms Charakterologie und das Bedürfnis nach Ergriffenheit und Bedeutung <i>Hans-Ernst Schiller</i>	57
Zur Inflation des Ritualbegriffs – Ritual als Routine und Resilienztraining Kommentar zum Beitrag von Hans-Ernst Schiller <i>Katharina Lacina</i>	73
Piercings und Tattoos – Ritualisierte Erinnerungsspuren auf der Haut? Zur Sozialpsychologie eines Phänomens <i>Elisabeth Rohr</i>	77

Tätowierungen – Zwischen Individualität und gesellschaftlichem Imperativ	93
Kommentar zum Beitrag von Elisabeth Rohr <i>Dirk Hofmeister</i>	
Lob der Routine?	107
Handwerk und Ritual bei Richard Sennett <i>Gesa Foken</i>	
Ein routinisiertes Stück Freiheit oder ritualisierter Zwang?	121
Kommentar zum Beitrag von Gesa Foken <i>Carsten Wonneberger</i>	
Vom Nutzen und Nachteil der Rituale in der Psychoanalyse	129
<i>Jochen Schade</i>	
Überschreitungen des Settings – Brüche im Ritual?	143
Kommentar zum Beitrag von Jochen Schade <i>Laura Wolf</i>	
Zwischen Blitz und Donner – Die merkwürdige Allianz zwischen Zwang und Ritual	149
<i>Nina Reis Saroldi</i>	

Die Kunst der Wiederholung und ihre Rituale¹

Konrad Paul Liessmann

»Und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Desselbigengleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, und sprach: Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird« (Lukas 22, 19).

»Es gibt Menschen, die ihre Umwelt verwandeln können. Wenn Sie einen Raum betreten, ist das ein Ereignis. Besonders gut funktioniert es, wenn ihnen ein gewisser Ruf vorausgeht [...]. Auch Sie können die Atmosphäre in einer Gruppe oder einem Raum auf einfache Weise positiv beeinflussen. Das Geheimnis ist ein sehr altes Phänomen, dass schon in der Bibel beschrieben wird: Segen. Das lateinische Wort dafür, >benedicere< heißt wörtlich übersetzt: Gutes sagen. Wünschen Sie den Menschen, mit denen Sie zu tun haben, Gutes. Probieren Sie es aus, indem Sie morgens einen Segen vor sich her schicken. Segnen Sie still alle, die Sie vermutlich treffen werden – auch jene, zu denen Sie ein konfliktreiches Verhältnis haben. Segnen Sie Ihre Arbeitsstelle und andere Räume, die Sie während des Tages betreten. Oder auch die Dinge, die Sie an diesem Tag benutzen – nichts ist so profan, dass es nicht gesegnet werden könnte. Sie werden im Laufe des Tages spüren, dass die Räume, Dinge und Menschen dadurch eine besondere Verbindung zu Ihnen bekommen« (Küstenmacher, 2013, S. 58f.).

Zwei Texte, die in je unterschiedlicher Weise in die Bedeutung ritueller Handlungen und von Ritualen einführen: Der klassische Text einer religiösen Über-

1 Eröffnungsvortrag der Tagung »Ritual« an der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, gehalten am Freitag, 30. Oktober 2015, in Leipzig.

lieferung, auf den sich eines der wirkmächtigsten christlichen Rituale – das Abendmahl – stützt. Und ein Text aus einem Lebensratgeber, der die individuelle Ritualisierung des Alltags als Weg zum kleinen Glück verkündet. Bei aller Differenz markieren diese Texte wesentliche Aspekte und Problembestände des Rituals. Rituale sind Wiederholungen, leben von der Wiederholbarkeit. Rituale sind in Handlungen umgesetzte Erinnerungen: Dies tut zu meinem Gedächtnis. Rituale konstituieren eine Ritualgemeinschaft und damit Gemeinschaft überhaupt. Rituale strukturieren die Zeit und versprechen, das Leben zu erleichtern. Und aktuell erweist sich die Wiederentdeckung des Rituals mitunter als Variante der grassierenden Optimierungsprogramme: Kinder brauchen Rituale; Paare brauchen Rituale; Bildung braucht Rituale; die Politik braucht Rituale. Und auch mit den 50 Ritualen, die der Ratgeber verspricht, wird alles besser. Gleichzeitig zeigen diese Beispiele, dass der Ritualbegriff in einem immer beliebigeren Sinn verwendet wird: So, als wäre jede Regel, jede Wiederholung, jede Routine, jede Usance, aber auch jede originelle Handlung, jedes Brechen einer Regel, jede Besinnung auf Eigensinn und Eigenmächtigkeit schon ein Ritual.

Die Bandbreite der Bedeutungen des Ritualbegriffs, die sich in diesen Ansätzen zeigen, entspricht auch der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit einem Phänomen, das man weder auf bestimmte religiöse Praktiken noch auf wenige Merkmale festlegen möchte. Rituale erscheinen etwa der kulturwissenschaftlichen Forschung als eine Form des kommunikativen Handelns mit »eigenen pragmatischen Bedingungen«, deren Dynamik es zulässt, nahezu jede soziale Praxis auch als Ritual zu verstehen (Bellinger & Krieger, 2013). Das Feld der Rituale, das aktuell beackert wird, reicht dann auch von der Liturgie über Performanz, Design bis zur Ritualkritik und der Ritualökonomie (Brosius et al., 2013). Die »Kraft der Rituale« scheint unter diesen Bedingungen nicht nur ungebrochen, sondern auch in neuer, umfassender und vielfältiger Weise spürbar zu sein (Michaelis, 2008).

Auch wenn gegenwärtig gerne auf klassische Definitionen verzichtet wird und man sich auf diskursanalytische oder performanztheoretische »Mikrostudien« beschränkt (Bellinger & Krieger, 2013), scheint uns, um der Gefahr der Beliebigkeit zu entgehen, eine begriffliche Orientierung im Umgang mit Ritualen durchaus sinnvoll zu sein. Der Vorschlag von Barbara Stollberg-Rilinger, Ritual als eine »Handlungsabfolge« zu bezeichnen, die durch »Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität« gekennzeichnet ist, scheint uns in dieser Hinsicht ein brauchbarer Ansatz zu sein (Stollberg-Rilinger, 2013). Uns interessiert daran allerdings in erster Linie der Begriff der Wiederholung als ein konstituierendes Merkmal des Rituals.

Rituale und das Interesse an Emanzipation

Kritisch-pädagogische Überlegungen

Edgar Weiß

Im Rahmen eines 1965 vom Südwestfunk Baden-Baden ausgestrahlten Streitgesprächs zwischen Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen fragte der konservative Philosoph den Kritischen Theoretiker, ob dieser es allen Ernstes allen Menschen zumuten wolle, dauernd zu reflektieren, anstatt auf institutionalisierte Gewohnheiten, Bändigungen und Sicherheiten zu vertrauen. Adornos Antwort: »Darauf kann ich nur ganz einfach sagen: Ja!«

Adorno fuhr seinerzeit fort:

»Ich habe eine Vorstellung von objektivem Glück und objektiver Verzweiflung, und ich würde sagen, daß die Menschen so lange, wie man sie entlastet und ihnen nicht die ganze Verantwortung und Selbstbestimmung zumutet, daß so lange auch ihr Wohlbefinden und ihr Glück in dieser Welt ein Schein ist. Und ein Schein, der eines Tages platzen wird. Und wenn er platzt, wird das entsetzliche Folgen haben« (Adorno & Gehlen, 1965, S. 249f.).

Die hier greifbar werdende prinzipielle Divergenz zwischen dem konservativen Konventionalisten und dem an Emanzipation interessierten Kritischen Theoretiker betraf augenscheinlich auch das jeweilige Verhältnis zum Ritual. Gehlen, der die anthropologische Grundeinsicht in die Weltoffenheit des Menschen bekanntlich zur Behauptung einer menschlichen Angewiesenheit auf entscheidungsentlastende Institutionen und zur Glorifizierung von Konventionen schlechthin wenden wollte (Gehlen, 1955, 1961), hatte ein eindeutig affirmatives Verhältnis zu Ritualen. Sie galten ihm als wesentlicher Bestandteil von Institutionen. Der Ritus war für ihn eine mit »Sollqualität« ausgestattete »institutionalisierte Wiederholung«, ein »Stabilitätskerne« implizierender Garant

gesellschaftlich je erwünschter Verhaltenskontinuität (Gehlen, 1956, S. 167, 100, 177).

Adorno dagegen, bekannt für seine Denklust, zeigte sich allergisch gegen vom Denken entlastende ritualisierte Verhaltensautomation. Ihr wollte er eine »Erziehung zur Erfahrung« entgegensetzen, was für ihn nur eine andere Bezeichnung für eine »Erziehung zur Mündigkeit« war (Adorno, 1966, S. 116). Stereotypisches Denken erkannte er als Charakteristikum der autoritären Charakterstruktur (Adorno, 1973). Rituale mussten sich ihm als vereinheitlichende Hindernisse »unverküppelter«, nicht vom »Getypten« eingeschränkter Erfahrungen darstellen (Adorno, 1966, S. 114f.); sie entsprachen aus seiner Perspektive der Weltsicht des Mythos, dessen wirkliche Überwindung aus seiner Sicht allenfalls von einer künftigen aufgeklärten Aufklärung erwartet werden konnte (Horkheimer & Adorno, 1969, S. 11, 4f.).

Prima facie scheint es also klar zu sein, dass man die Protagonisten des Rituals prinzipiell aufseiten der Konservativisten, der Autoritären, der Konventionalisten findet, während die emanzipatorisch Ambitionierten Rituale als grundsätzlich problematisch betrachten. Nun könnte diese Polarisierung allzu simplifizierend sein, zumal sich die Tradition Kritischer Theorie – bei allen gemeinsamen Essentials – keineswegs als geschlossenes System, keineswegs als Block durchgängig homogener Perspektiven erweist. Dass schon die Entgegensetzung von »konservativ« einerseits und »kritisch-theoretisch« andererseits eine allzu stark vereinfachende Dichotomisierung sein könnte, lässt etwa das Selbstverständnis des späten Horkheimer oder auch dasjenige Günther Anders' (den ich der Tradition Kritischer Theorie zurechne) vermuten, die sich beide als »konservativ« verstanden wissen wollten, wobei sie sich freilich sogleich von den konventionalistischen Konservativen explizit als »progressive« oder »wahre Konservative« abgegrenzt haben (Horkheimer, 1950–70, S. 469; 1970, S. 222; Anders, 1986, S. 15). Und Christoph Türcke – nach einer Einschätzung, der ich mich gerne anschließe, einer der »gegenwärtigsten Vertreter« Kritischer Theorie (Decker & Grave, 2008, S. 7) – empfiehlt die Konfrontation junger Menschen mit einer »Ritualkunde« als Maßnahme gegen die zeitgenössische »Aufmerksamkeitsdefizitkultur« (Türcke, 2013, S. 79ff.). Aber auch Adorno hat, woran Oliver Decker in einem interessanten Beitrag erinnert hat (Decker, 2008), auf die gemeinhin den Ritualen zugerechnete, Gewaltabwehr signalisierende Begrüßungsform des Händedrucks – bei allem dieser Geste innewohnenden Archaischen – nicht verzichten wollen.

Ist also das Verhältnis Kritischer Theorie zu Ritualen womöglich im schlechten Sinne des Wortes widersprüchlich, wären gar die emanzipatorisch ambitionierten

Bedenken gegen Rituale zu revidieren, bedarf Kritische Theorie heute – gewissermaßen auf spät-horkheimerianischer Traditionslinie – verstärkt konservativer Akzente? Diesen Fragenkomplex möchte ich im Folgenden näher erörtern – aus einer entschieden ritualkritischen Perspektive, die ihrerseits in der Tradition Kritischer Theorie und einer dieser verpflichteten Kritischen Pädagogik zu stehen beansprucht. Dabei werde ich – unter starkem Rekurs auf psychoanalytische Einsichten, die seit jeher zu den integralen Bestandteilen kritisch-theoretischen Denkens gehören – die in emanzipatorischer Hinsicht überaus problematischen Funktionen von Ritualen betonen, und ich werde zu zeigen versuchen, dass ein etwaiges Vertrauen auf problemlösende Potenziale von Ritualen kontraindiziert ist, sofern der Ritualbegriff in seiner strengen Bedeutung begriffen wird. Die auf den ersten Blick womöglich »ritualfreundlich« anmutenden Statements aus den Reihen Kritischer Theorie scheinen mir dann zumindest weitgehend auf eine – umgangssprachlich freilich üblich gewordene – Unschärfe im Begriffsgebrauch zurückgeführt werden zu können, ohne dass sie der hier entfalteten – »ritualkritischen« – Perspektive wirklich widersprechen müssten.

Dem soeben angedeuteten Begriffswandel möchte ich mich zuerst zuwenden: Der heute übliche hat den ursprünglichen Umfang des Ritualbegriffs ausgeweitet und damit meines Erachtens gebotene Differenzierungen erschwert. Das lateinische Wort »ritus« bedeutet zunächst so viel wie »heiliger Brauch«, »ritualis« so viel wie »die heiligen Bräuche betreffend«. Das deutsche Wort »Ritual«, im 18. Jahrhundert dem Lateinischen entlehnt (vgl. Dudenredaktion, 1963, S. 571f.), ist – wenn man von seiner metaphorischen Übertragung in den zoologischen und ethologischen Sprachgebrauch, in dem es anders als in menscheitsbezogenen Kontexten für erblich programmierte Informationsübermittlungsmodi, für Paarungszeremonielle, Droh- und Kampfgebärden usw. steht (vgl. Portmann, 1953, S. 307ff.), absieht – offenkundig lange nur in einem deutlich religionsbezogenen Sinne verwendet worden. Älteren Wörterbüchern zufolge steht es dementsprechend noch lediglich für »Gottesdienstordnung« und »feierlichen Brauch«. Erst neuere Lexika verzeichnen, soweit ich sehe, daneben auch eine generalisierte umgangssprachliche Bedeutung im Sinne eines Verhaltens, »das mit Regelmäßigkeit zu bestimmten Anlässen in immer gleicher Form abläuft« (Dudenredaktion, 2001, S. 875; Brockhaus, 1998, S. 468).

Diesem erweiterten Begriffsgebrauch folgt auch Türcke, wenn er Rituale ganz allgemein als »geronnene, kodifizierte Wiederholungen« oder »gelebte Wiederholungsabläufe« fasst (Türcke, 2012, S. 80f.). Das scheint zunächst den Vorzug zu haben, dass damit ein angenommener genetischer Zusammenhang in den Blick gerät: Können Rituale demnach sehr wohl ganz profane Vorgänge bezeichnen, so

Piercings und Tattoos – Ritualisierte Erinnerungsspuren auf der Haut?

Zur Sozialpsychologie eines Phänomens

Elisabeth Rohr

Nur eine Modeerscheinung?

Bis weit ins 20. Jahrhundert haftete Piercings und Tattoos – trotz ihrer historisch belegten Akzeptanz unter Handwerkern, in der Aristokratie und auch in der bürgerlichen Oberschicht – ein Stigma an, nämlich das Stigma von Schande, von Zwielfichtigkeit und sozialem Außenseitertum (Adatto, 1993).

Doch verschiedene neuere Studien heben nun hervor, dass Piercings und Tattoos auf breiter Basis Einzug gehalten haben in jugendkulturelle Milieus und längst zu einem Massenphänomen geworden sind (Brähler et al., 2004; Brähler, 2009; RUB, 2014). Die Studie der Ruhr-Universität Bochum (RUB) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass rund 40 Prozent aller Bundesbürger mittlerweile Körperschmuck in Form von Piercings und Tattoos tragen, wobei der Anteil der Frauen bei etwa 66 Prozent und der Anteil bei Männern etwa 15 Prozent beträgt (RUB, 2014). In der Altersklasse der 24 bis 35-Jährigen befindet sich der höchste Anteil an Personen mit Tattoos und Piercings. Auffällig ist dabei, dass Frauen überwiegend Piercings und Männer Tätowierungen bevorzugen, obwohl Frauen insgesamt bei den Tätowierungen aufgeholt haben und im Bereich der 14- bis 24-Jährigen – wie Brähler (2009) betont – eine Anpassung der Geschlechter stattgefunden hat.

Piercings und Tattoos haben sich demnach zur Norm jugendlicher Lebenswelt entwickelt und werden keinesfalls – wie lange Zeit kolportiert – nur von einer Minderheit als Körperschmuck getragen. Sie sind in der Mitte der Gesellschaft angekommen und werden – so heißt es nun – auch in höherem Alter toleriert.

Piercings und Tattoos gehören zu den am weitesten verbreiteten Versionen der Körperkunst. Andere extreme Formen wie Skarifikationen (Ziernarben), Bran-

dings (Brandnarben), Zungenspaltungen, Implantate, Cuttings, Dehnungen oder Suspensions (Aufhängungen) gehören zu den spezifischen und subkulturellen Gruppen vorbehaltenen Formen der Körpermodifikation (Kälin, 2008).

Piercings und Tattoos gelten als Körperschmuck, darauf angelegt, eine dauerhafte Modifikation des Körpers herbeizuführen. Was Piercings, Tattoos, Brandings und Skarifikationen jedoch von allen anderen Formen der Körperkunst (wie Make-up oder Körperbemalung) unterscheidet, ist der invasive und die Körperhülle dauerhaft beschädigende Charakter. Auch wenn dies von Betroffenen standhaft gelehnet wird, so geht es doch immer um eine Verletzung natürlicher Körpergrenzen und um Schmerzen, die unweigerlich mit diesem Akt verbunden sind und die es zu überwinden, meist jedoch heroisch und stoisch zu ertragen gilt. Allerdings erinnern die hier üblichen Verfahren, bei denen Metallstücke durch die Haut getrieben werden, Verbrennungen, Verätzungen, das Abziehen von Hautstücken, das Dehnen von Gewebe, das Zunähen von Körperöffnungen und das Implantieren von Gegenständen unter die Haut vorgenommen werden, mehr an Foltertechniken als an Techniken zum Schmücken der Haut, wie Kälin (2008) anmerkt.

Nicht nur von Kritikern dieser Kunst, sondern auch von Medizinerinnen wird immer wieder darauf hingewiesen, dass diese Form der Körperkunst durchweg mit gesundheitlichen Risiken verbunden ist (Stirn, 2003). Es kann beim Tätowieren ohne Beachtung strenger Hygienevorschriften zu HIV-, Hepatitis- und diversen anderen Infektionen kommen. Das Bundesinstitut für Risikobewertung macht in diesem Zusammenhang in seiner Stellungnahme darauf aufmerksam, dass Allergien gegen eines der applizierten Pigmente oder gegen die in den Tätowierfarben enthaltenen Schwermetalle wie Chrom oder Nickel auftreten können. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass signifikante Mengen der Farbstoffe nicht stabil im Tattoo bleiben, sondern in der Haut gespalten werden, in andere Körperregionen migrieren und dort unerwünschte Wirkungen entfalten. Obwohl bislang kaum wissenschaftliche Erkenntnisse über die gesundheitlichen Langzeitfolgen dieser Prozesse vorliegen, verweisen weltweite, aber noch nicht systematisch ausgewertete Berichte über Infektionsfälle auf das mit diesen Verfahren verbundene hohe gesundheitliche Risiko (Bundesinstitut für Risikobewertung, 2014).

Neben den gesundheitlichen Risiken sind jedoch auch psychische Risiken zu beachten. So treffen Dermatologen und Psychologen in ihren Praxen immer häufiger auf Fälle, die belegen, dass der Wunsch nach immer mehr Piercings und Tattoos zu einer regelrechten Sucht ausarten kann, wobei mit immer schmerzhafteren Prozeduren besonders sensible Körperteile wie Genitalbereich oder Brustwarzen durchlöchert und dann mit Ringen und Ketten geschmückt werden (Kälin, 2008, S. 157). Dies gilt als besonderer sexueller Kick und erotisch stimulierend, und zwar

behaupten dies durchaus nicht nur Personen, die sich der sadomasochistischen Subkultur zugehörig fühlen. Betroffene behaupten jedenfalls, dass Intimpiercings das Lusterleben steigern und das Sexualleben auf verschiedene Art und Weise bereichern, da sich auf diesem Wege masochistische, sadistische, fetischistische und exhibitionistische Vorlieben – passager – befriedigen lassen (ebd., S. 187).

Demgegenüber werden bei offiziellen Befragungen vorrangig ästhetische und narzisstische Motive für Tattoos und Piercings angegeben, wie aus einer empirischen Studie in der Schweiz deutlich wird: »Man möchte speziell sein; einzigartig sein; schockieren; anderen auffallen; den Körper künstlerisch gestalten; den Körper verschönern; eine Körperstelle aufwerten; sich neu fühlen« (ebd., S. 294ff.). Es geht also angeblich nur um eine Optimierung des Körpers und um eine Verschönerung und Verbesserung des Aussehens. Das klingt harmlos und banal, trifft aber sicherlich nur einige der oberflächlichen Aspekte der doch komplexeren Motivationslage. Was also treibt heute vor allem Jugendliche, aber auch junge Erwachsene immer öfter in die Piercings-Studios, um sich einer doch relativ schmerzhaften Prozedur zu unterziehen und Zunge, Lippen, Nase, Augenbrauen, Bauchnabel, Brustwarzen und nicht selten Genitalien durchbohren und ausgefallene, ethnische Symbole über das Steißbein, das Schulterblatt, Arme und Fußknöchel eingravieren zu lassen? Angesichts der »nur mäßigen floralen Designs« (Hein, 2003) der auf die Haut kopierten Motive, der prinzipiell mit der Prozedur verbundenen Schmerzen und des Wissens um die Dauerhaftigkeit dieser Körperkunst scheint es nicht nur um bloße Körperkunst zu gehen, wie vielfach kolportiert wird, sondern um viel mehr. Was also bewegt vor allem junge Menschen, von einer Art »kollektiven masochistischen Epidemie« infiziert, sich diesen Prozeduren zu unterziehen (Zbinden, 1998, S. 10)? Was ist also die eventuell auch unbewusste Botschaft, die hinter den vielfältigen Piercings und Tattoos verborgen ist? Welche gesellschaftlich unter Umständen tabuisierten Entwicklungstendenzen und Perspektiven kommen hier zum Tragen? Und was sagen diese Körperkünste aus über den Seelenzustand heutiger Jugendlicher und junger Erwachsener, über ihre verborgenen Sehnsüchte, unerfüllten Wünsche, ganz allgemein über die Konflikte und Krisen der heutigen Zeit und ihre Art der Bewältigung? Eine erste Spur führt in die Geschichte.

Piercings und Tattoos in der Geschichte der Menschheit

Piercings und Tattoos sind keine Modeerscheinung des 20. oder 21. Jahrhunderts. Menschen waren immer schon, zu allen Zeiten und in allen Kulturen, darum

Überschreitungen des Settings – Brüche im Ritual?¹

Kommentar zum Beitrag von Jochen Schade

Laura Wolf

Als letzte Beitragende fällt es mir zu, im Nachgang der anregenden Ausführungen von Herrn Schade ein weiteres Mal zu einer Diskussion einzuladen. Dazu möchte ich nun einige Gedanken punktuell darlegen, die mir im Vorfeld der Lektüre von Herrn Schades Beitrag kamen. Vorab sei jedoch gesagt, dass in meinen Überlegungen unter anderen ein Gespräch mit Nicole Burgermeister, aktuell Mitglied der Leitung des Psychoanalytischen Seminars Zürich (PSZ), eingeflossen ist, die mit Tamara Lewin und Olaf Knellessen im Sommersemester 2015 an jenem Zürcher Weiterbildungsinstitut ein Seminar abhielt mit dem Titel »Die Couch ein Schuh? – polymorph perveres Setting«, das in einem Vortragsabend zum »(Un)Doing Setting« seinen Abschluss fand. So wird sich mit der Frage des Settings, seiner Grenzen und Überschreitungsmöglichkeiten am PSZ derzeit ebenfalls intensiv auseinandergesetzt.

Zum psychoanalytischen Setting möchte ich des Weiteren vorwegnehmen, dass ich derzeit noch am Anfang meiner Weiterbildung in psychoanalytischer Psychotherapie stehe und somit das psychoanalytische (klassische) Setting bisher vor allem in der Theorie kennengelernt habe, doch mehrmals die Gelegenheit hatte, bereits in verschiedenen klinischen Settings zu arbeiten. Man könnte auch sagen, dass ich ein gewisses Ritual noch nicht mit- oder durchgemacht habe und mir ein wichtiger Baustein einer angestrebten *passage* fehlt, wie dies in den letzten Tagen mehrfach diskutiert wurde.

In seinem Beitrag setzte Herr Schade das Setting der psychoanalytischen

1 Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um mein inhaltlich unverändertes Koreferat vom 01.11.2015. Es wurden lediglich kleine formale Anpassungen vorgenommen.

Situation² »dem Ritual« und »die Setting-Regeln« »den Ritualregeln« in einem pragmatischen Sinn gleich. Nach den bisherigen Tagungsbeiträgen (s. bspw. Liessmann und Lacina) bin ich etwas skeptisch und halte vielmehr die Beziehung der Analytikerin/des Analytikers oder der Klientin/des Klienten zur psychoanalytischen Situation der Möglichkeit für ein ritualisiertes Verhältnis ausgesetzt, bedenke man die von Herrn Schade skizzierte Leidenschaft, mit der die zwar fiktiven, jedoch sehr realitätsnahen Lehranalytiker ihre Vorstellungen vom Setting der psychoanalytischen Situation verteidigten. Herr Schade erwähnte hierzu passend die Heiligkeit der Rituale, die ein Hinterfragen oder eine Veränderung unmöglich mache wie auch eine Gewissensangst hinsichtlich möglicher Abweichung hervorrufe und damit die »eigentliche und bedeutsame Arbeit – die Gestaltung einer guten Beziehung zum Patienten« ersetzen könne.

So ist es interessant, den Kontext der Entstehung der klassischen Setting-Auffassung an dieser Stelle kurz zu berücksichtigen. In Herrn Schades Beitrag wurde insbesondere die Komponente der Abstinenz hervorgehoben, anhand derer sich die Geister der fiktiven Lehranalytiker schieden. Dies weist auf eine Entwicklung in der psychoanalytischen Theorie hin, die mit der »intersubjektiven Wende« verbunden wird und das »klassische Setting« mit seiner »Totalisierung der Abstinenzhaltung im Dienst einer puristischen Technik« (Cremerius, 1984) herausfordert. Den Grundstein hierfür lieferte unter anderen der in die USA emigrierte Analytiker Kurt R. Eissler mit seiner Beschreibung einer »basic model technique« im Jahr 1953. Im Übrigen propagierte Freud (1915a [1914]) zwar Abstinenz in der psychoanalytischen Situation, jedoch äußerte er auch Persönliches in den Stunden, lud seine Patienten zum Abendessen ein oder steckte einem Geld zu. Manche kamen mit in seine Urlaube oder besuchten ihn dort – er war also alles andere als »klassisch« (vgl. Cremerius, 1990).

Die Entwicklung eines rigideren Rahmens, der auch das dem psychoanalytischen Therapiesetting Äußere³ reguliert, hat verschiedenen Nutzen. Herr Schade hat bereits die wünschenswerten psychischen Auswirkungen des (klassischen) Settings hinsichtlich der Abstinenzregel geschildert – auch seine Nachteile. Doch ermöglicht ein festerer Rahmen ebenfalls das Arbeiten mit stärker strukturell beeinträchtigten Menschen. Zudem bietet es Schutz vor dem Triebgeschehen,

2 Gemeint ist die Psychoanalyse als Therapieform in der Anordnung, dass die/der Klient/in auf einer Couch liegend und die/der Psychoanalytiker/in dahinter sitzend Platz nimmt.

3 Das kann beispielsweise Szenen an der Türschwelle nach Beendigung der Stunde oder den im Beitrag angesprochenen E-Mail-Verkehr betreffen.

nicht nur in der Übertragung, sondern auch in der Gegenübertragung, also seitens der Analytikerin/des Analytikers, die/der sich unter Umständen mehr unter Kontrolle hat (oder auch nicht), und verstärkt die Abstinenz. Zu Eisslers Zeiten soll es ein Bedürfnis nach Ruhe und Ordnung gegeben haben, nachdem durch die Emigration und Vertreibung der Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker aus Europa durch den Nationalsozialismus verschiedene psychoanalytische Konzeptionen in den USA wie auch in England in Konkurrenz gerieten. Ausbildungsinstitute weltweit orientierten sich später an Eisslers Modell.

Wie die in der Tagungsankündigung beschriebene Funktion von Ritualen bot die Entwicklung eben jenes klassischen Settings und das Verhältnis dazu »Schutz und Sicherheit«. In seiner ritualisierten Form »zwängt« die Abstinenzregel jedoch auch ein, was Herr Schade deutlich darlegte. Angesichts der modernen Flüchtigkeit sprießen die Ritualisierungen und die Psychoanalyse könnte mit ihrem Setting genau das bieten: »ein Widerstandsnest« in vier Stunden pro Woche⁴ für drei bis vier Jahre oder länger zu sein. Andererseits rütteln die neueren psychoanalytischen Konzeptionen am starren – möglicherweise durchritualisierten – Rahmen (vgl. Pflichthofer, 2011; Pollak, 2003).

Jedoch ist das Setting gerade in seiner Überschreitung für den psychoanalytischen Prozess am interessantesten. Dies lässt sich nicht in Gänze in einer »Ritualdynamik«, wie das Herr Schade angedeutet hat, auflösen. Das im Setting mehr oder weniger festgelegte »Ensemble an Vereinbarungen« soll möglichst günstige und für die Beteiligten tragfähige Bedingungen für die Analyse herstellen, doch werden gleichzeitig vom ersten Moment an Übertragungsbedeutungen für das Setting selbst generiert (Pollak, 2003). Die Reibung daran, die gewollte oder in die Tat umgesetzte Überschreitung des Settings stellt daher keinen Bruch im Ritual dar wie auch keine dynamische Veränderung eines Rituals, sondern dient als Bestandteil des psychoanalytischen Prozesses oftmals neuer Einsichten. Die ritualisierte Einstellung bezogen auf das Setting hingegen kann diesen Prozess beeinträchtigen.

Im Gegensatz dazu stehen neuerdings Forderungen nach einem »inneren Setting« (vgl. Parsons, 2008) oder nach einer Haltung, die am deutlichsten die psychoanalytische Arbeit charakterisiere und eine Festigkeit in Anbetracht flexibler Settings ermögliche (Stahle, 2014). Doch wird nicht so gesehen einfach etwas in die Analytikerin/den Analytiker verlagert? Entschwindet dann etwas, was vorher wenigstens noch greif- wie angreifbar war und damit Gegenstand einer Auseinandersetzung sein konnte, Reibung ermögliche? Welchen Ansprüchen müssen

4 Zur Debatte der Vierstündigkeit siehe Stahle, 2014.