

Therapeutische Aspekte bei Martin Buber

Diplomarbeit

zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie
an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von

Robert Waldl

www.waldl.com

Wien, Juni 2002

Für Elisabeth

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	2
Einleitung	
1. Das Dialogische Prinzip Martin Bubers als Grundlage für eine heilende Begegnung	4
1.1. <u>Die Wirklichkeit des Menschen</u>	4
1.1.1. <i>Urdistanz und Beziehung</i>	4
1.1.2. Die Grundworte Ich-Du und Ich-Es	5
1.2. <u>Das Wirken des Menschen</u>	12
1.2.1. Die Entstehung des Ich am Du	12
1.2.2. Die Wechselwirkung zwischen Ich und Du	13
1.3. <u>In der Begegnung heilendes Bewirken</u>	16
1.3.1. Heilendes Bewirken durch dialogisches Leben	16
1.3.1.1. Die Minderung der Beziehungskraft	16
1.3.1.2. Beziehungen leben durch Verantwortung	19
1.3.1.3. Beziehungen leben durch Entscheidung	21
1.3.2. Das dialogische Prinzip in der therapeutischen Beziehung	22
1.3.2.1. <i>Umfassung</i>	22
1.3.2.2. <i>Bestätigung und Bestärkung</i>	26
2. Bubers Beschreibung einer heilenden Begegnung in den chassidischen Schriften	29
2.1. <u>Bubers Begegnung mit dem Chassidismus</u>	29
2.2. <u>Die Erzählung als Therapie</u>	31
2.3. <u>Der Zaddik als Therapeut</u>	34
2.3.1. Der ganzheitliche Ansatz des Zaddiks	34
2.3.2. Die therapeutischen Methoden des Zaddiks	

2.3.2.1.	Die ganzheitliche Wahrnehmung	36
2.3.2.2.	Sich zurechtschaffen, Selbstbesinnung, die geeinte Seele	37
2.4.	<u>Von der Erzählung zu den chassidischen Schriften</u>	38
2.5.	<u>Beispiele heilender Begegnungen in den chassidischen Schriften</u>	40
2.5.1.	<i>Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre</i>	41
2.5.2.	<i>Die Erzählung der Chassidim</i>	46
2.6.	<u>Die Bedeutung der chassidischen Schriften für Martin Buber</u>	49
3.	Bubers Kritik an der Psychologie und seine Aussagen zu einer heilenden Begegnung	52
3.1	<u>Bubers Schriften zur Psychotherapie und sein Verhältnis zu Freud</u>	52
3.2.	<u>Kritik am Menschenbild und der Methodik der Psychologie</u>	55
3.3.	<u>Bubers Begriff der Psyche</u>	59
3.4.	<u>Kritik an der Theorie des Unbewussten und der Traumdeutung</u>	61
3.5.	<u>Heilung aus der Begegnung</u>	64
3.5.1.	Den Fall aus der Versachlichung führen	65
3.5.2.	<i>Schuld und Schuldgefühle</i>	67
3.5.2.1.	Existentialschuld versus Tabuverletzung	68
3.5.2.2	Selbsterhellung, Beharrung, Sühnung	70
3.6.	<u>Kritik am Religionsbegriff der Psychologie</u>	74
4.	Heilen nach Buber	77
4.1.	<u>Bubers Einfluss auf die Humanistische Psychotherapie</u>	78
4.1.1.	Buber und der personzentrierte Ansatz von Carl Rogers	79
4.1.2.	Buber und die Logotherapie Viktor E. Frankls	85
4.1.3.	Buber und andere Richtungen der Humanistischen Psychologie	89
4.2	<u>Buber und die anthropologische Wende in der Medizin</u>	92
	Anhang	96
	Literaturverzeichnis	97

Vorwort

Martin Buber wird häufig im Zusammenhang mit therapeutischen Aspekten genannt. In einem großen Teil der psychotherapeutischen Literatur steht sein Name als Synonym für *Begegnungsphilosophie* und taucht hier, meist in Verbindung mit kurzen Zitaten aus seinem Hauptwerk *Ich und Du*, auf. Seine Werke werden von Therapeuten jedoch wenig gelesen. Bubers Sprache wird immer wieder als biblisch, altmodisch und schwierig bezeichnet. Die meisten seiner Werke sind derzeit vergriffen¹ und die spärliche Literatur zu Buber sucht die Verbindung zu seinem Werk meist von einer spezifischen therapeutischen Richtung oder Fragestellung aus. So kommt es, dass fast jeder Arzt und Psychotherapeut um Buber weiß, jedoch die wenigsten sein Werk kennen. Für mich als angehenden Psychotherapeuten gab es daher viele herausfordernde Gründe, mein Studium der Philosophie mit einer Diplomarbeit zum Thema *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber* abzuschließen.

An dieser Stelle danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Dethloff für seine fachliche Betreuung und fördernde Unterstützung. Die konstruktive Kritik, die er mir zuteil werden ließ, erbrachte nicht nur eine viel höhere Qualität der vorliegenden Arbeit, sondern mir auch mehr Freude beim Schreiben daran. Die Arbeit konnte ich, durch die Zuerkennung eines Stipendiums des Viktor Frankl - Fonds der Stadt Wien, neben meiner Berufstätigkeit, leichter fertig stellen, wofür ich sehr dankbar bin. Mein besonderer Dank gilt Frau Dr. Eleonore Frankl, die mir in lebendiger Weise die geistige Verbindung von Martin Buber und Viktor E. Frankl aufzeigte. Herrn Dr. Alexander Batthyány danke ich für die kompetente Unterstützung im Viktor Frankl Archiv Wien.

¹ Derzeit ist die Publikation einer 22-bändigen Ausgabe von Bubers Werk in Arbeit, von der der 1. Band kurz vor Abschluss dieser Arbeit im Buchhandel erschienen ist.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit befragt Martin Buber (*1878 in Wien, † 1965 in Jerusalem) nicht aus einer bestimmten therapeutischen Richtung, sie befragt ihn genaugenommen gar nicht von therapeutischer Seite. Hier wird zunächst versucht, in Bubers Werk selbst, systematisch nach therapeutischen Aspekten Ausschau zu halten. Der erste Blick ist ernüchternd, wer ihn unternimmt, muss sich im Werk Martin Bubers anfangs verloren vorkommen. Von mehr als achthundert bekannten schriftlichen Werken befassen sich nur vier ausdrücklich mit Psychotherapie und, wie enttäuschend, die Aussagen dort sind zumeist kritisch und zeigen viele Vorbehalte. Buber schien sich nicht sehr viel mit Therapie zu befassen und schien auch nicht viel von ihr zu halten.

Zum 1. Kapitel:

Bubers Grundannahmen zum Menschsein finden wir in seiner anthropologischen Philosophie und in seinen Schriften zum dialogischen Prinzip. Hier erschließen sich uns die Zusammenhänge zwischen seiner Dialogik und seinem Entwurf zu einer heilenden Beziehung. Erst über Bubers Aussagen, wie der Mensch sein Menschsein verwirklichen kann, werden seine Aussagen zur Therapie verständlich. Die Begegnung von Arzt und Krankem, von Therapeut und Klient, ist für Buber eine Begegnung zwischen Menschen. Der Hilfesuchende fragt den Helfer und es liegt in dessen Verantwortung, darauf zu antworten.

Zum 2. Kapitel:

Bubers chassidische Schriften, mit denen er sich den größten Teil seines Lebens beschäftigt hat, sind sein „zweites Hauptwerk“. Buber hat, einer jüdischen Tradition folgend, die alten Geschichten neu erzählt, nicht als Wissenschaftler, sondern als rezipierender Erbe. Er beschreibt, wie Heilung zwischen Menschen stattfindet, was ein Heiler zu bewirken vermag und was dabei aus seiner Sicht das Wichtigste ist: Die Person des Heilers und dessen ganzheitliche Begegnungsfähigkeit. In den Erzählungen entwirft er das Bild einer

charismatischen Psychotherapie, die er als Gegenentwurf zur objektivierenden Methode der Psychoanalyse sieht.

Zum 3. Kapitel:

In Kenntnis seines dialogischen Prinzips und seiner Darstellung der Therapie in Erzählform, bekommen Bubers wenige Schriften und verstreute Aussagen zur Psychotherapie deutliche Konturen. In Verbindung mit seinen Hauptwerken lassen sich seine Aussagen als ganzheitlicher Entwurf einer heilenden Begegnung lesen und werden seine Aussagen zu einer Botschaft an Ärzte und Psychotherapeuten.

Zum 4. Kapitel:

Buber hat ein Umdenken in Medizin und Psychologie gefordert und vielfach beeinflusst. Beispielhaft werden eine pragmatische amerikanische Richtung der Humanistischen Psychologie und eine philosophisch fundierte europäische Schule mit ihren Begründern Carl R. Rogers und Viktor E. Frankl dem buberschen Denken gegenübergestellt. Der selten erwähnte Einfluss Bubers auf die anthropologische Wende in der Medizin wird im letzten Abschnitt dargestellt.

Ich muss es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre.
Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas
an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist.

Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip*

1. Das Dialogische Prinzip Martin Bubers als Grundlage einer heilenden Begegnung

1.1. Die Wirklichkeit des Menschen

1.1.1. *Urdistanz und Beziehung*²

Im Mittelpunkt Martin Bubers anthropologischer Philosophie stehen die Fragen „Wie ist der Mensch möglich?“ und „Wie kann er sein Menschsein verwirklichen?“ Er beschreibt das Prinzip des Menschseins als „kein einfaches, sondern ein doppeltes“.³ Nach Buber kann der Mensch sein Menschsein nur in einer doppelten Bewegung verwirklichen. Die erste Bewegung nennt er die *Urdistanzierung*,⁴ sie ist Voraussetzung für die zweite, die er *in Beziehung treten* nennt. Zur Urdistanzierung ist der Mensch fähig, weil er, anders als das Tier, die Welt um sich herum als von ihm losgelöst, für sich seiend erkennen kann. Das Weltbild des Tieres ist „nichts weiter als die Dynamik der Präsenzen, die durch das leibliche Gedächtnis in dem Maße miteinander verbunden sind, als es die zu leistenden Lebensfunktionen erfordern. Erst der Mensch setzt an Stelle dieser unsteten Konglomerate, ... eine von ihm als für sich seiend vorstellbare oder denkbare Einheit. ... Erst wenn einem Seienden ein Seinszusammenhang selbständig gegenüber, selbständiges Gegenüber ist, ist Welt.“⁵ Die Existenz des Tieres in der Welt ist von bedürfnisorientierten Abläufen determiniert.

² BUBER 1950

³ BUBER 1950, S 411

⁴ Durch Buber geprägte Termini werden bei ihrer erstmaligen Verwendung im hier vorliegenden Text kursiv geschrieben. Titel von Werken werden immer kursiv geschrieben.

⁵ BUBER 1950, S 413

Der Mensch kann die Welt als selbstständiges, von ihm losgelöstes Gegenüber denken und sich somit von ihr distanzieren. Erst dieser Differenzierungsprozess macht es möglich, mit ihr in Beziehung zu treten. Für Buber sind die beiden Bewegungen nicht als zeitlich versetzt zu betrachten, denn „es ist kein Einer-Welt-Gegenübersein denkbar, das nicht auch schon ein Zu-ihr-als Welt-sich-Verhalten, und das heißt, der Umriss eines Beziehungsverhaltens wäre.“⁶

Durch die Urdistanz wird der Mensch erst möglich, jedoch ist mit dieser Distanzierung allein das Menschsein noch nicht realisiert. Der Mensch kennt die Urdistanz und er kann in Beziehung treten. Die Beziehung ist dem Menschen jedoch nur als Möglichkeit freigestellt. „Der Mensch kann distanzieren, ohne zu dem Distanzierten wesentlich in Beziehung zu kommen.“⁷ Es liegt am Menschen, diese Möglichkeit, die sich aus der Urdistanz für ihn ergibt, zu verwirklichen. Nur wenn er sie verwirklicht, verwirklicht er sein Menschsein. Buber unterscheidet zwei Arten, wie der Mensch sein Verhältnis zur Welt zu gestalten kann, er nennt sie *Grundhaltungen* oder *Grundworte*.

1.1.2. Die Grundworte *Ich-Du* und *Ich-Es*

Das Kernthema des dialogischen Prinzips Martin Bubers ist der Mensch und seine doppelte Beziehungsmöglichkeit zur Wirklichkeit. „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.“⁸ Die beiden Grundworte, die der Mensch sprechen kann und die sein Verhältnis zur Welt kennzeichnen, heißen *Ich-Du* und *Ich-Es*. Die Grundworte treten immer als Wortpaar auf. Das menschliche Ich ist nicht losgelöst, absolut, für sich seiend, denkbar. Es existiert immer nur innerhalb eines Grundwortes, es bildet immer eine

⁶ BUBER 1950, S 414

⁷ BUBER 1950, S 416

⁸ BUBER 1923, S 7

Seite des Grundverhältnisses zur Welt. „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.“⁹

Das vordialogische Frühwerk Martin Bubers ist noch durchgehend gekennzeichnet durch sein Ausgehen vom Selbst. Die entscheidende Wende zum dialogischen Denken vollzieht Buber im *Ich und Du*, in dem er das Sein nicht mehr vom Selbst her fasst, sondern es als *Zwischen* versteht.^{10 11} Erst durch das Sprechen eines der Grundworte nimmt, nach Buber, die Welt für den Menschen Bestand an. Die Wirklichkeit des Menschen ist „zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt.“¹² Sein ist, was sich zwischen mir und anderen ereignet und wodurch ich und andere erst sind. Im ersten Teil von *Ich und Du* verweist Buber auf die Abhängigkeit des Menschen vom Verhältnis zur Welt, von den Grundworten Ich-Es und Ich-Du, die der Mensch sprechen kann. Gemäß den beiden Grundworten,

⁹ BUBER 1923, S 8

¹⁰ Als eine der wesentlichen Quellen für Bubers dialogische Philosophie sieht Mendes-Flohr (siehe MENDES-FLOHR 1978) dessen frühe Auseinandersetzung mit soziologischen Themen. Buber, der in Berlin bei Georg Simmel Soziologie studierte, prägte als Herausgeber (1906-1912) der Reihe *Die Gesellschaft* den bis dahin noch unbekanntem Begriff des *Zwischenmenschlichen*. In einer gewissen Spannung zu seinem gesellschaftswissenschaftlichen Engagement standen, nach Mendes-Flohr, Bubers mystische Gedankengänge, in denen er von intensiver subjektiver Erfahrung und der mystischen Vereinigung mit dem „Weltgeist“ spricht. Die Überwindung der Widersprüchlichkeit zwischen praktischer Soziologie und mystischer Kontemplation sieht Mendes-Flohr durch Bubers Auseinandersetzung mit Gustav Landauer ermöglicht. Im intensiven Austausch mit dem Sozialisten Landauer kam Buber im Jahre 1916 von seinem mystischen Denken zu einer Neubewertung von Aufgabe und Bedeutung des Erlebens, was schließlich zu seiner Entwicklung des dialogischen Denkens führte. Durch die Auseinandersetzung mit Landauer überwand Buber auch sein nationalistisches Gedankengut und bezog fortan gegen Krieg (Buber befürwortete anfangs den ersten Weltkrieg) und chauvinistischen Nationalismus Stellung.

¹¹ Eine andere Entwicklungslinie von Bubers Frühwerk zu seinem dialogischen Denken zeichnet Rivka Horwitz (siehe HORWITZ 1978) nach. Sie betont den außerordentlich starken Einfluß, den der bedeutende katholische Denker Ferdinand Ebner mit seinem Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten* (EBNER 1921) auf das Gedankengut von *Ich und Du* gehabt hatte. Horwitz belegt (u.a. durch eine später widerrufenen Selbstäußerung Bubers), dass Buber Ebners Werk im Vorabdruck kannte und ihm den Gottesbegriff verdankt, wie er in *Ich und Du* entwickelt ist. Eine große Affinität besteht zwischen dem Denken Ebners und Bubers *Religion als Gegenwart* (BUBER 1922), welches eine Urversion von *Ich und Du* in Vortragsform darstellt. Horwitz führt dies darauf zurück, dass Buber sich im Vortrag weniger vorsichtig geäußert hat, und erst für die Buchform jene Begriffe entfernte, die besonders stark an Ebner anklangen. Ebner spricht von Gott als ‚Wahrem Du‘, das nicht zu einem Gott in der dritten Person werden kann. Dass Gott niemals in der dritten Person, sondern immer nur als Gegenwärtiger gefasst werden kann, ist eine entscheidend neue Formel in *Ich und Du*.

¹² BUBER 1962, S 10

die der Mensch spricht, begegnet er der Welt oder er erfährt sie. Die beiden Grundworte entsprechen zwei verschiedenen Haltungen und stehen für zwei grundsätzlich mögliche Weisen des In-der-Welt-seins. Das Grundwort Ich-Du steht für Begegnung und Beziehung.¹³ Das Grundwort Ich-Es steht für Trennung und Erfahrung. Was unterscheidet sie voneinander?

Die Welt des Grundwortes Ich-Es ist die Welt der Erfahrung. Wer Ich-Es spricht, erfährt die Welt und ist nicht mit ihr verbunden. Die Welt ist dann dazu da, verfügbar zu sein, gebraucht zu werden. Sie ist nutzbar und wird dem menschlichen Willen unterworfen. Kennzeichnend für das Grundwort Ich-Es sind Aussagen wie „Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühle etwas. Ich denke etwas.“¹⁴ Die Es-Welt wird von Buber folgendermaßen charakterisiert:

- ? Die Es-Welt ist bestimmbar und beschreibbar, sie ist eine Summe von Eigenschaften, sie verfügt über Zusammenhang und Kontinuität und sie kennt klare Koordinaten für Raum und Zeit. Wir nehmen das Sein um uns herum wahr und dabei werden die „Dinge ins Raumnetz, Vorgänge ins Zeitnetz eingetragen, ... Diese Welt ist einigermaßen zuverlässig, sie hat Dichte und Dauer.“¹⁵ Wenn der Mensch mit seinem Gegenüber nicht in Beziehung steht, kann er es beobachten und betrachten, er kann die Welt erforschen und klare Angaben über sie machen.
- ? Ich-Es zu sagen ist notwendig, um die Welt zu gebrauchen. Nur über die Es-Welt können wir uns mit anderen verständigen (wir können jedoch anderen nicht in ihr begegnen). Ohne dieses Verhältnis wäre ein Leben nicht denkbar, wer jedoch nur mit dieser Welt lebt, hat, nach Buber, sein Menschsein nicht verwirklicht. „Und in allem Ernst der Wahrheit, du: ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht Mensch.“¹⁶

¹³ Buber verwendet die Begriffe Begegnung und Beziehung zunächst gleichwertig nebeneinander. Erst später unterscheidet er „Begegnung bedeutet etwas Aktuelles. ... Der Begriff der Beziehung hingegen eröffnet die Möglichkeit ... der Latenz.“ (siehe Buber in SCHILPP, FRIEDMAN 1963, S 603)

¹⁴ BUBER 1923, S 8

¹⁵ BUBER 1923, S 35

¹⁶ BUBER 1923, S 38

- ? „Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.“¹⁷ Erfahrung heißt für Buber „die Oberfläche der Dinge befahren“ ohne zu ihrem Wesen vorzustoßen. Wer das Grundwort Ich-Es spricht, spricht das Grundwort der Trennung. „Der Erfahrende hat keinen Anteil an der Welt. Die Erfahrung ist ja ‚in ihm‘ und nicht zwischen ihm und der Welt. Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie lässt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, denn sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon.“¹⁸ Im Grundwort der Trennung besteht keine Beziehung zwischen dem Ich und seinem Gegenüber. Die Erfahrung macht der Mensch alleine, er ist dann nicht im Dialog, sondern im Monolog.
- ? Ein Mensch, der sich nur mit Dingen umgibt, die er erfährt und gebraucht, lebt in der Vergangenheit. Er lebt mit dem Gegenstand und nicht in der Gegenwart einer Beziehung mit anderen Menschen. „Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit.“¹⁹

Die Welt des Grundwortes Ich-Du, die Begegnung, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie im Hier und Jetzt stattfindet. Die Ich-Du-Welt ist unmittelbar, zeitlos, sie ist absolut, sie kennt nicht die Begrenztheit durch Zeit und Raum. Wenn wir „Du“ sagen, umweht uns ein „Hauch des ewigen Lebens.“ Wenn ich mein Gegenüber anspreche, zu ihm „Du“ sage, wird es für mich wirklich und gegenwärtig. Buber beschreibt folgende grundsätzliche Merkmale einer jeden Beziehung:

- ? Eine Ich-Du-Beziehung wird nicht durch den Willen des Menschen allein realisiert. Beziehung ist von einem Menschen nicht einfach herstellbar (dieser kann dafür nur offen, bereit und aktiv sein), sondern es braucht immer auch die „Gnade“ des Gegenübers. „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden.“²⁰
- ? Der Mensch der Ich-Du-Beziehung ist dem Menschen kein erfahrbares Objekt, das an andere erfahrbare Objekte grenzt. In der Beziehung ist der Mensch für mich kein Gegenstand, sondern gegenwärtiges Gegenüber. Er ist „nicht eine

¹⁷ BUBER 1923, S 7

¹⁸ BUBER 1923, S 9

¹⁹ BUBER 1923, S 17

²⁰ BUBER 1923, S 15

Beschaffenheit, erfahrbar, beschreibbar, lockeres Bündel benannter Eigenschaften. Sondern nachbarlos und fugenlos ist er Du und füllt den Himmelskreis.“²¹ Ich kann mein Gegenüber nicht erobern, einreihen oder verwenden. „Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm, im heiligen Grundwort. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder. Erfahrung ist Du-Ferne.“²²

- ? Die Beziehung ist gegenseitig, d.h. sie ist dialogisch. Die Beziehung ist geprägt von Gleichheit, es gibt kein Gefälle, wie etwa das eines Beobachters zu einem Beobachtetem. „Zwischen dir und ihr ist die Gegenseitigkeit des Gebens; du sagst Du zu ihr und gibst dich ihr, sie sagt Du zu dir und gibt sich dir.“²³
- ? Keine Beziehung kann von Dauer sein. Jede Ich-Du-Beziehung hat eine Grenze. „In bloßer Gegenwart lässt sich nicht leben, sie würde einen aufzehren“²⁴. Wir können mit einem Du nicht in ständiger Beziehung leben. Das einzelne Du muss nach Ablauf des Beziehungsereignisses zu einem Es werden und das einzelne Es kann durch den Eintritt in ein Beziehungsereignis zu einem Du werden. „Jedem Du in der Welt ist es seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden. ... Das Es ist die Puppe, das Du der Falter.“²⁵ Die Ich-Du-Welt der Beziehung und die Ich-Es-Welt der Erfahrung liegen nicht untrennbar nebeneinander, das Es kann ein latentes Du sein.
- ? Gegenwart gibt es für den Menschen nur als Gegenwärtigkeit in einer Begegnung. „Nur dadurch, dass das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart.“²⁶ Die Welt nimmt für den Menschen Bestand an, wenn er sich ihr zuwendet. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“²⁷ Ein Mensch, der die Welt in der Distanzierung belässt, indem er die Welt nur entdeckt, erforscht, gebraucht usw. lebt nach Buber nicht wirklich, da er sein Menschsein nicht

²¹ BUBER 1923, S 12

²² BUBER 1923, S 13

²³ BUBER 1923, S 36

²⁴ BUBER 1923, S 38

²⁵ BUBER 1923, S 21

²⁶ BUBER 1923, S 16

²⁷ BUBER 1923, S 15

verwirklicht. Erst dadurch, dass der Mensch sein Gegenüber in eine Beziehung mit einbezieht, entsteht für ihn Gegenwart.

Das an der zwischenmenschlichen Begegnung entwickelte Modell der Wirklichkeit als reiner Gegenwart bezieht Buber nun in der weiteren Folge auf die Beziehung des Menschen zu allem Seienden. Begegnung, also reine Gegenwärtigkeit ist somit nicht nur zwischen Menschen möglich, sondern auch zwischen Mensch und Naturdingen und zwischen Mensch und geistigen Schöpfungen, wie etwa einem Kunstwerk. Als Hintergrund für diese Sicherheit, mit der Buber dieses Wirklichkeitsmodell verallgemeinert, lässt sich seine Verbundenheit mit Kant zeigen. So formuliert Bernhard Casper: „dass sich für Buber denn doch letzten Endes hinter der Suche nach der reinen Gegenwärtigkeit das durch Kant aufgeworfene Problem des Seins als Erscheinung verbirgt.“²⁸ Für Casper ist deutlich, „dass der kantsche Ansatz für Buber tatsächlich diese Bedeutung des Hintergrundes hat, aus dem die Zweiteilung des In-der-Weltseins in Erfahrung und Begegnung philosophisch verständlich wird.“²⁹ Die Erfahrung und die erfahrbare Ich-Es-Welt, die in *Ich und Du* beschrieben wird, stimmen im genauen Sinne mit dem kantischen Begriff der Erfahrung und seiner Lehre vom Ding an sich überein. Der Erfahrende erfährt etwas, den Gegenstand. Nach Buber ist dieses Etwas nicht das andere selbst, sondern nur das, was der Erfahrende wahrnimmt. Dieses Verständnis von Erfahrung, das Buber in *Ich und Du* entwickelt, entspricht dem Kants, der sagt, dass Erfahrung nur eine Vorstellung der Gegenstände sei, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie wirklich sind. Dass Kants Lehre die Grundlage für den Ansatz Bubers ist, wird auch hier deutlich: „Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie lässt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, denn sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon.“³⁰ Erfahrung findet im Erfahrenden statt, nicht zwischen ihm und der Welt.

In der Ich-Du-Welt jedoch zeigt sich Sein als unmittelbare Begegnung mit dem Anderen selbst, das aber der Erfahrung im kantschen Sinn nicht zugänglich ist.

²⁸ CASPER 2002, S 269

²⁹ CASPER 2002, S 271

Das Sein des Seienden selbst ist unserer Erfahrung nicht zugänglich und dennoch gehen wir mit ihm um. Dem seienden und dem der Erfahrung unzugänglichen Ding an sich begegnen wir. „In meiner Erfahrung ist das Seiende in seinem Sein selber immer schon vermittelt durch meine Weise, es zu erfahren. Aber in der Begegnung hat sein Sein Umgang mit meinem Sein.“³¹ Die apriorischen Anschauungsformen, unsere Erfahrungen, die wir machen, sind immer unser Entwurf. Aber durch diese hindurch begegnen wir dem Gegenüber, ohne es begreifen zu können und haben Umgang mit seinem Sein selbst. „Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend. ... Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht.“³² Wie bereits weiter oben gezeigt, schließt für Buber die Begegnung mit einem Menschen das gleichzeitige Erfahren des Gegenübers aus. Erst wenn ich aus dem Grundwort Ich-Du trete, kann ich Stimme, Augenfarbe und Erscheinung des Anderen wieder erfahren und beschreiben. Man kann auch frei nach Buber formulieren: Begegnung ist unmittelbar und ist Erfahrungs-Ferne.

In Bubers grundlegender Haltung, Wirklichkeit immer nur in Bezug zu jemandem zu denken, sieht Casper eine kontinuierliche Entwicklung von Bubers Frühwerk zu seinem dialogischen Denken, die ursprünglich von Dilthey³³ herkommt. In Bubers Selbstzeugnissen finden wir auch tatsächlich, neben seinen Bezügen auf Kant³⁴, viele Hinweise auf Wilhelm Dilthey, bei dem Buber in Berlin studierte und den er

³⁰ BUBER 1923, S 9

³¹ CASPER 2002, S 271

³² BUBER 1923, S12f

³³ Der Grundgedanke von Diltheys Lebensphilosophie ist der, dass nicht nur die Vernunft als Denktätigkeit die Wirklichkeit abbildet, sondern der reale Lebensprozess als Ganzes, der sich am Wollen, Fühlen, Vorstellen nur in seinen verschiedenen Seiten zeigt. Dilthey folgt Kant und relativiert ihn gleichzeitig. Auch für Dilthey kommt alle Wissenschaft aus der Erfahrung, deren Bedingungen Kant gültig formuliert hat. Aber die Bedingungen unseres Bewußtseins sind das Ganze unserer Natur, in das alles immer zurückgenommen werden muss, das Erkennen im Sinne Kants ist davon nur eine von mehreren Funktionen. Das lebendige Ganze kann nach Dilthey nur aus sich selbst heraus verstanden werden. Von innen zeigt sich das Leben als Er-leben. Erleben ist für Dilthey die äußerste, totale Realität, die nicht mehr gegen eine größere Wirklichkeit objektiviert werden kann, es ist die Art, in welcher die Realität für den Menschen da ist.

als seinen Lehrer bezeichnete.³⁵ Casper untersucht Bubers Dissertation³⁶ und schreibt: „Zeigt sich hier schon in der Art der anfänglichen Fragestellung, dass Buber zunächst im Raum der Lebensphilosophie denkt, so wird das in der Entfaltung seines frühen Werkes immer deutlicher. Wirklichkeit schlechthin ist für den jungen Buber, der sich hier allerdings nicht nur von Dilthey, sondern immer wieder auch von Nietzsche beeinflusst zeigt, letztlich durchgängig das Leben.“³⁷ Den grundlegenden Zug seines Seinsverständnisses übernimmt Buber von seiner Frühzeit in sein dialogisches Werk. Sein ist Leben, das sich zeigt im Erleben. „Die Welt ist dem Menschen...“³⁸ Mit diesen Worten, mit denen *Ich und Du* beginnt, wird angezeigt, dass Sein hier als Beziehung verstanden wird. Der äußerste Horizont, in dem Buber denkt, ist der, dass Wirklichkeit nie für sich, sondern immer nur als die Wirklichkeit in Beziehung zu einem Erkennenden, Erfahrenden oder Begegnenden denkbar ist. Das ist Bubers Grundhaltung, in der er Sein versteht und in der er im Gefolge Kants und im Gefolge Diltheys steht.

1.2. Das Wirken des Menschen

1.2.1. Die Entstehung des Ich am Du

Buber spricht von einem „Apriori der Beziehung“, dem „eingeborenen Du“ und von einer „wortlosen Vorgestalt des Dusagens“³⁹ und sagt, dass beim Menschen das Beziehungsstreben vom Moment seiner Geburt an da ist und sich schon bald zeigt. Indem das Kind sucht, schaut und berührt, offenbart es sein Streben, mit der Welt in Beziehung zu treten. Das erste Beziehungswollen präsentiert sich schon, bevor das Kind die Dinge als solche erkennt. Wirklich in Beziehung kann das

³⁴ BUBER 1962a, S 825: „Wir dürfen nicht verhehlen, dass wir heute auf den Trümmern des Hochbaus stehen, dessen Söller Kant errichtet hat.“

³⁵ BUBER 1962a, S 317

³⁶ „Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems“, eingereicht in Wien?

³⁷ CASPER 2002, S 23

³⁸ BUBER 1923, S 7

³⁹ BUBER 1923, S 36

Kind erst treten, wenn es Menschen und Dinge als von sich losgelöst, für sich seiend, erkennt.

„Der Mensch wird am Du zum Ich.“⁴⁰ Die ersten Beziehungsereignisse im Leben des Kindes finden statt, bevor das Ich sich entwickelt hat. Das Du der Mutter und das Du anderer Bezugspersonen kommt und entschwindet wieder, die Beziehung verdichtet sich und löst sich wieder, bis dabei im Kind das Bewußtsein für den gleichbleibenden Partner, nämlich für sich selbst, bis zum Ich-Bewußtsein gewachsen ist. Zunächst ist das Ich des Kindes nur in der Relation zu einem Du stabil vorhanden. Bald jedoch kann sich das Ich des jungen Menschen von sich aus vom Du lösen und ist in der Lage, zum Ich von beiden Grundworten zu werden. Der ichhaft gewordene Mensch kann sich von seiner ihn umgebenden Welt distanzieren (die Urdistanz herstellen), sich ihr gegenüber aufstellen und das Grundwort Ich-Du sowie das Grundwort Ich-Es sprechen. „Nun erst erfährt er die Dinge als Summe von Eigenschaften: Eigenschaften waren wohl aus jedem Beziehungserlebnis, dessen erinnertem Du zugehörig, in seinem Gedächtnis verblieben, aber nun erst bauen sich ihm die Dinge aus ihren Eigenschaften auf.“⁴¹ Aus jedem Beziehungsereignis sind dem Kind Erfahrungen geblieben, jedoch erst jetzt, nach erfolgter Distanzierung von der Welt, kann es Beziehung und Erfahrung voneinander unterscheiden. Jetzt erst, mit dem Sprechen des Grundwortes Ich-Es, stellt der Mensch die Dinge in einen räumlich-zeitlich-ursächlichen Zusammenhang.

1.2.2. Die Wechselwirkung zwischen Ich und Du

Eine der wichtigsten Strukturen in Bubers Hauptwerk *Ich und Du* ist sein Ausgehen von einem Ich, welches sich immer in einer von zwei möglichen Grundhaltungen zur Welt befindet, sein Ausgehen von einem Ich, dem immer eine bestimmte Intention anhaftet. „Das Schema der Intentionalität hält sich in das

⁴⁰ BUBER 1923, S 32

⁴¹ BUBER 1923, S 33

dialogische Werk hinein durch. Kennzeichnend dafür ist das Wort ‚Haltung‘ im ersten Satz von ‚Ich und Du‘. ... Buber versucht, ausgehend vom Ich und seinem Verhältnis zum Anderen, Erfahrung und Begegnung zu beschreiben. Das Ich spricht das Grundwort Ich-Du wie das Grundwort Ich-Es. Dies geht so weit, dass in ‚Ich und Du‘ die Begegnung als ein ‚Wirken am Gegenüber‘ beschrieben wird.“⁴² Das Grundthema der zwei möglichen Haltungen des Ich zu seinem Gegenüber trägt das ganze Werk *Ich und Du*. Buber beschreibt das Verhältnis zum Anderen, ausgehend von einem Ich, das nicht für sich alleine existiert, sondern immer auf die eine oder andere Art auf sein Gegenüber bezogen ist, in einer bestimmten Haltung, in einer bestimmten Intention, d.h. auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtet ist. Die Haltungen werden von einem aktiven Subjekt, von einem intentionalen Ich aus beschrieben. Die aktive Grundbewegung, mit der wir „Du“ sagen, nennt Buber die *Hinwendung*. Nach Buber betreten wir damit *das Reich des Zwischen*. Der Mensch kann sich jedoch nicht von der Welt abwenden, denn er befindet sich in der Urdistanz, die Welt ist immer sein selbstständiges Gegenüber. Deshalb ist das Gegenteil der Hinwendung nicht die Abwendung, sondern nach Buber die *Rückbiegung*. Der Mensch kann sich entweder hinwenden und einen Dialog eingehen oder sich *zurückbiegen* und im Monolog bleiben.

Die Intentionalität⁴³ des Ich, die zur Begegnung mit dem Du führt, darf nicht mit einer Absicht, in der Beziehung etwas zu bewirken, verwechselt werden. Denn nach Buber kann bei der Begegnung zwischen dem Ich und dem Du kein anderer Wille bestehen als der, das Du anzusprechen oder auf das Du zu antworten, d.h. die Beziehung herzustellen. Ein darüber hinausgehender Wille als der, das Grundwort Ich-Du zu sprechen, wie z.B. jemanden zu beeindrucken, zu erobern,

⁴² CASPER 2002, S 281

⁴³ In einem allgemeinen Verständnis bezeichnet Intentionalität die Zielgerichtetheit des Denkens, Handelns oder der Gefühle. Als philosophischer Terminus wurde er von Brentano zur Charakterisierung der psychischen Phänomene eingeführt. In seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* zeigt Brentano auf, dass den psychischen Phänomenen wie Denken, Lieben und Hassen eine intentionale Struktur eigen ist. Husserl macht sich den Begriff der Intentionalität zunutze, um die intentionale Struktur des Bewußtseins zu beschreiben. Er analysiert die intentionale Bewußtseinsstruktur und unterscheidet zwischen reellen und intentionalen Gehalten. (nach „Intentionalität“ in METZLER PHILOSOPHIE LEXIKON 1996)

zu erforschen etc. würde die Begegnung erschweren oder unmöglich machen und zu einer Ich-Es-Erfahrung führen.

Das Wirksamwerden der Begegnung des eigenen Ich mit dem Du eines anderen ist ein zentrales Thema im dialogischen Werk *Ich und Du*. Buber dazu: „Beziehung ist Gegenseitigkeit. Mein Du wirkt an Mir, wie ich an ihm wirke.“⁴⁴ Wie wirkt nun der Mensch in einer Beziehung? Nach Martin Buber wirkt der Mensch an seinem Gegenüber durch Liebe. Dieses unmittelbare Wirken beschreibt er so: „Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Hässliche, einer um den andern wird ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit erstet wunderbar Mal um Mal – und so kann er wirken, kann helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du.“⁴⁵ Liebe wird von Buber nicht als Gefühl verstanden. Gefühle begleiten zwar das „metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe“,⁴⁶ machen es jedoch nicht aus. Gefühle werden nach Buber *gehabt*, diese sind im Menschen. Die Liebe jedoch *geschieht* zwischen den Menschen. Ein Du zu lieben heißt, einen Menschen wahrzunehmen, und zwar, ihn als Ganzes wahrzunehmen, ihn zu erkennen. Wer einen Menschen als Ganzes wahrnimmt, ihn erkennt, dem löst sich dieser aus seiner Eingebundenheit in die Alltagswelt und beide befinden sich dann in der Ausschließlichkeit der Ich-Du-Beziehung. Erst in der Ausschließlichkeit und Gegenwart der Beziehung geschieht das „Geheimnis der Wechselwirkung“⁴⁷ zwischen Ich und Du.

Liebe ist nicht die einzige Wirklichkeit in der Beziehung zwischen Menschen. Das In-Beziehung-treten kennt Grenzen dort, wo Teile vom anderen oder von einem selber abgelehnt werden oder die Wahrnehmung eingeschränkt ist. Eine Einschränkung, den anderen lieben zu können, ist für Buber gleichbedeutend mit

⁴⁴ BUBER 1962, S 19

⁴⁵ BUBER 1923, S 19

⁴⁶ BUBER 1923, S 18

⁴⁷ BUBER 1923, S 21

der Einschränkung, ihn wahrzunehmen. „Solange die Liebe blind ist, das heißt: solange sie nicht ein ganzes Wesen sieht, steht sie noch nicht wahrhaft unter dem Grundwort der Beziehung. Der Hass bleibt seiner Natur nach blind; nur einen Teil eines Wesens kann man hassen. Wer ein ganzes Wesen sieht und es ablehnen muss, ist nicht mehr im Reich des Hasses, sondern in dem der menschhaften Einschränkung des Duzagenkönnens.“⁴⁸ So wie Liebe von Buber nicht gefühlhaft verstanden wird, sondern als Wahrnehmung des Gegenübers, die schließlich die Beziehung ermöglicht, so sind auch blinde Liebe und Hass für ihn keine Gefühle, sondern graduelle Abstufungen einer eingeschränkten Wahrnehmung. Einen Menschen zu hassen bedeutet, bei Buber, ihn nur teilweise wahrzunehmen. Wer einen Menschen als Ganzes sieht und ihn ablehnt, ist in seinem eigenen Menschsein eingeschränkt. Buber gesteht dem Hassenden noch eine größere Nähe zur Beziehung zu, als dem Lieb- und Hasslosen.

1.3. In der Begegnung heilendes Bewirken

1.3.1. Heilendes Bewirken durch dialogisches Leben

1.3.1.1. Die Minderung der Beziehungskraft

„Die Geschichte des Einzelnen und die der Menschengattung stimmen, worin immer sie auseinandergehen mögen, in dem einen jedenfalls überein, dass sie eine fortschreitende Zunahme der Eswelt bedeuten.“⁴⁹ Mit diesen Worten beginnt der zweite Teil von *Ich und Du*. Nach Buber vergrößern alle Menschen auf individueller Basis, so wie die Kulturen auf gesellschaftlicher Basis, die *Es-Welt*. So ist in der Geschichte der Menschheit trotz mancher scheinbarer Rückläufigkeiten die Erfahrungswelt jeder nachfolgenden Kultur umfangreicher als die der vorangegangenen. Mit der Zunahme der Es-Welt meint Martin Buber jedoch nicht nur die Zunahme der uns umgebenden Dinge und die damit

⁴⁸ BUBER 1962, S 20

verbundenen Erfahrungen, so sehr diese auch der Erhaltung, Erleichterung und Ausstattung des Menschenlebens dienen mögen, er zählt dazu auch die „fortschreitende Entwicklung des geistigen Lebens.“⁵⁰ Die sich weiter entwickelnden Wissenschaften, die Kunst und alle anderen Wissensbereiche, sieht Buber als Bestandteil der Es-Welt und als Hindernis für die Beziehungen zwischen Menschen. „Denn die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Funktionen erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen.“⁵¹ Buber schreibt, dass die von Gegenseitigkeit und Gleichheit geprägte Beziehung zwischen Ich und Du von den modernen industriellen Lebensbedingungen zunehmend bedroht wird. Menschen, die sich mit Dingen umgeben und denen dieser Umgang mit Gegenständen und Ideen genügt (bzw. genügen muss), haben keine Gegenwart anderer Menschen, d.h. sie verfügen über keine Präsenz.

Nach Martin Buber hat der moderne und vielfach beziehungslose Mensch sein Leben mit seinen Mitmenschen „in zwei sauber umzirkte Reviere geschieden: Einrichtungen und Gefühle. Es-Revier und Ich-Revier.“⁵² Diese Bereiche nennt Buber in der Folge das *Draußen* und das *Drinnen*. Mit dem „Es-Revier, dem Draußen“ meint Buber die vielfältigen Einrichtungen der Wirtschaft und des Staates, in denen „man arbeitet, verhandelt, beeinflusst, unternimmt, konkurriert, organisiert, wirtschaftet, amtiert, predigt...“⁵³ Diese Einrichtungen kennen die *Gegenwart* des Menschen nicht, sie kennen nur den *Gegenstand*, das Exemplar. Im tagtäglichen Verkehr unter den Menschen, im gesellschaftlichen Alltag, finden nur selten Begegnungen statt, da die Menschen sich als Träger von bestimmten Funktionen sehen (Kunden, Patienten, Amtsinhaber usw.), was eine Ich-Du-Begegnung verhindert. Während für uns diese Darstellung des *Es-Reviere*, die eine Kritik der Institutionen darstellt, einfach nachvollziehbar ist, erstaunt uns zunächst die kritische Darstellung des *Ich-Reviere*, des *Drinnen*, dem der Bereich der Gefühle zugeordnet ist. „Gefühle sind das ‚Drinnen‘, in dem man lebt und sich von den Einrichtungen erholt. Hier schwingt einem das Spektrum der Emotionen

⁴⁹ BUBER 1962, S 39

⁵⁰ BUBER 1962, S 40

⁵¹ BUBER 1962, S 45

⁵² BUBER 1962, S 45

vor dem interessierten Blick; hier genießt man seine Neigung und seinen Haß, seine Lust und, wenn ers nicht zu arg treibt, seinen Schmerz. Hier ist man daheim und streckt sich im Schaukelstuhl aus. ... Dass Gefühle kein persönliches Leben ergeben, haben erst wenige verstanden; hier scheint ja das allerpersönlichste zu hausen; und wenn man erst wie der moderne Mensch gelernt hat, sich ausgiebig mit den eigenen Gefühlen zu befassen, wird einen auch die Verzweiflung an ihrer Unwirklichkeit nicht leicht eines Besseren belehren, da ja auch sie ein Gefühl und interessant ist.“⁵⁴ Bubers Haltung zur „Unwirklichkeit“ von Gefühlen ist dann einleuchtend, wenn wir uns vor Augen halten, was wir von der Wirklichkeit des Menschen erfahren haben. Auch wenn die Begegnung zwischen Menschen von Gefühlen begleitet wird, sind Gefühle im Menschen und nicht zwischen Menschen. Die Wirklichkeit des Menschen ist für Buber ausschließlich im Zwischen von Mensch und Mensch, im Zwischen von Mensch und Welt. Somit ist Bubers Kritik am *Drinnen* die gleiche wie am *Draußen*, in beiden Bereichen sind sich Menschen nicht gegenwärtig, in beiden Bereichen werden keine Ich-Du-Beziehungen gelebt. Für beide Bereiche, für das *Drinnen* so wie für das *Draußen*, gibt es nach Buber nur einen Weg der Heilung: Gelebte Beziehungen zwischen Menschen. Gelebte Beziehungen verhindern, dass Menschen in den Institutionen der Wirtschaft und des Staates und „im Schaukelstuhl“ ihrer Gefühle alleine bleiben. Buber weist auf die Beziehungsarmut in unserer gebildeten und gegenstandsreichen Gesellschaft hin, nennt sie eine Krankheit der Zivilisation und zeigt zugleich Möglichkeiten, sie durch dialogisches Leben zu überwinden. Wie Beziehungen durch dialogisches Leben verwirklicht werden können, zeigt Buber in den Bereichen Verantwortung und Entscheidung.

⁵³ BUBER 1962, S 45

⁵⁴ BUBER 1962, S 45 ff

1.3.1.2. Beziehungen leben durch Verantwortung

Nach Martin Buber, ist *Verantwortung* etwas, was wir tagtäglich leben können. Verantworten heißt, auf das, was uns widerfährt, was wir zu sehen, zu hören, zu spüren bekommen, zu antworten. „Echte Verantwortung gibt es nur, wo es wirkliches Antworten gibt.“⁵⁵ Ständig erhalten wir Zeichen von Menschen, Tieren und Dingen, die von uns beantwortet und damit verantwortet werden können, denn „Jede konkrete Stunde ... ist dem Aufmerkenden Sprache“.⁵⁶ Dabei geht es nicht um Außerordentliches und Überlebensgroßes, denn wir werden durch „die Begebenheiten des persönlichen Alltags“ angesprochen. Die Zeichen der Anrede sind ständig da, „die Ätherwellen brausen immer, aber wir haben zumeist unseren Empfänger abgestellt“.⁵⁷ Nach Buber steckt jeder Mensch in einem Panzer, dessen Aufgabe ist es, die Zeichen, die ständig auf uns zukommen, abzuwehren. Das Wagnis der Begegnung ist vielen Menschen zu groß, und so entwickeln sie einen Schutzmantel. Wenn wir unserem Gegenüber antworten, es verantworten, stehen wir im Grundwort Ich-Du, wir betreten das gemeinsame Zwischen, es entsteht Gegenwart.

Verantwortung beginnt mit dem Akt der Wahrnehmung. Buber unterscheidet drei Arten, wie wir einen Menschen, „der vor unseren Augen lebt“, wahrnehmen können, nämlich: *Beobachten, betrachten und innwerden*. Beobachten und betrachten nennt er monologische Arten der Wahrnehmung. Beim Beobachten und Betrachten bleibt das Gegenüber Objekt, bleibt der Mensch in der Distanzierung. Der *Beobachter* ist ganz darauf konzentriert, sich bestimmte Seiten des Gegenübers einzuprägen, der damit für ihn Gegenstand bleibt. Der Gegenstand besteht für ihn aus Zügen und von jedem Zug weiß er, was er zu bedeuten hat. Für den Beobachter besteht der Mensch aus Aussagen, Körpersprache und Physiognomie. Zwischen dem Beobachter und seinem Gegenüber kann keine Begegnung stattfinden. Im Unterschied zum Beobachter ist der *Betrachter* nicht konzentriert, seine Haltung ist unbefangen, er wartet ganz einfach, was sich ihm

⁵⁵ BUBER 1929, S 161

⁵⁶ BUBER 1929, S 161

darbieten wird. Es interessieren ihn nicht einzelne Züge, sondern die Existenz als solche. Der Betrachter bleibt jedoch genauso wie der Beobachter in einer monologischen Distanz. Nach Buber gibt es „aber eine Wahrnehmung, die von entscheidend anderer Art ist“⁵⁸, eine Wahrnehmung, die sich von betrachten und beobachten völlig unterscheidet.

Die dialogische Art der Wahrnehmung bezeichnet er als *innewerden*. Wenn der Mensch dafür empfänglich ist, kann es sein, dass ihm ein Mensch, ein Tier oder ein Ding etwas sagt, ihm „etwas zuspricht“, ihm „etwas in sein Leben hineinspricht“. Nach Buber steckt jeder Mensch in einem Schutzapparat, dessen Aufgabe es ist, die Zeichen abzuwehren. Der Mensch muss seine Gewöhnung überwinden, ein Wagnis eingehen, und der Zeichen innewerden. „Zeichen geschehen uns unablässig, leben heißt angeredet werden, wir brauchen uns nur zu stellen, nur zu vernehmen.“⁵⁹ Die Wirkung des *Angeredet-Werdens*, des *Gesagtbekommens* ist eine völlig andere als die des Betrachtens oder des Beobachtens. Das Gegenüber sagt etwas zu mir, ich habe mit ihm zu tun bekommen. Das Gegenüber bleibt nicht Gegenstand, sondern wird von mir angenommen. Dieses Annehmen des Gegenübers durch Innewerden ist der erste Schritt der Verantwortung.

Damit es zur Verantwortung kommt, muss dem Innewerden ein zweiter Schritt folgen: Das Innegewordene muss beantwortet werden. „Es kann sein, dass ich sogleich zu antworten habe, ... es kann auch sein, dass ich darauf anderswo, anderswann, anderswem antworten soll, es kommt jetzt nur darauf an, dass ich das Antworten auf mich nehme.“⁶⁰ Der Mensch darf auf das Innegewordene nicht schweigen, er darf nicht untätig bleiben und auch nicht in Gewöhnung verfallen. Er muss es stets von Neuem beantworten, weil jede Situation einmalig und anders ist. Denn nur in der Gegenwart, im Hier und Jetzt verantwortet der Mensch ein Gegenüber. „So erst dem Augenblick treu, erfahren wir ein Leben, das etwas

⁵⁷ BUBER 1929, S 154

⁵⁸ BUBER 1929, S 151

⁵⁹ BUBER 1929, S 153

⁶⁰ BUBER 1929, S 152

anderes als eine Summe von Augenblicken ist.“⁶¹ Verantwortung geschieht zwischen Ich und Du und bedeutet eine Beziehung zu leben.

1.3.1.3. Beziehungen leben durch Entscheidung

So wie die Verantwortung ist auch die *Entscheidung* etwas ganz Alltägliches. Wenn der Mensch in einer Situation angesprochen ist, muss er sich entscheiden, seinem Gegenüber hier und jetzt zu antworten. Nach Buber ist eine Entscheidung notwendig, weil das Sein des Menschen von einem Zwiespalt geprägt ist. Der Mensch befindet sich „In der Entzweiung von Ja und Nein, ... von Gut und Böse, ...“.⁶² Die Entzweiung hindert den Menschen, der Welt mit seinem ganzen Wesen zu begegnen. Wenn er mit seinem ganzen Wesen Du sagen will, muss er den Zwiespalt durch Entscheidung überwinden. Nach Buber kann der Mensch das, weil er in der *Ent-scheidung* die Gegensätze aus der Scheidung führt und sie damit vereint.

Grundlegend für Bubers Ansichten zur Entscheidung ist seine Auffassung von Gut und Böse. Im Werk *Bilder von Gut und Böse*⁶³ geht es ihm darum, „zu zeigen, dass Gut und Böse in ihrer anthropologischen Wirklichkeit, das heißt, im faktischen Lebenszusammenhang der menschlichen Person, nicht, wie man zu meinen pflegt, zwei strukturell gleichartige, nur eben polar entgegengesetzte, sondern zwei strukturell durchaus verschiedene Beschaffenheiten sind.“⁶⁴ Böse ist nach Buber nicht einfach das Gegenteil von Gut, sondern etwas grundsätzlich anderes. Den sogenannten „bösen Trieb“ sieht er als eine Kraft, die zur Erhaltung des Lebens notwendig ist (dazu zählen die Sexualität, Kräfte zur Selbstverteidigung und Lebenserhaltung usw.). Diese Kräfte machen den Menschen nur böse, wenn sie von den guten Kräften getrennt sind und sie damit willkürlich, ohne Richtung wirken. Wenn im Menschen keine innere Verbindung zwischen seinen guten und

⁶¹ BUBER 1929, S 163

⁶² BUBER 1916, S 19

⁶³ BUBER 1952b

⁶⁴ BUBER 1952b, S 607

bösen Kräften besteht, dann hat er z.B. über seine Triebe keine Kontrolle, dann kann er über sie auch keine Beziehung zu einem Gegenüber herstellen. Die destruktiven Kräfte wirken dann richtungslos auf Objekte und treffen nicht auf ein menschliches Gegenüber, mit dem eine Beziehung eingegangen werden kann. Weil, nach Buber, der böse Trieb lebensnotwendig ist, soll er nicht bekämpft, sondern mit dem guten vereint werden. Wenn der Mensch die beiden Triebe vereint, *ent-scheidet* er, führt er sie aus der Scheidung. Entscheiden bedeutet nicht, sich für das eine und gegen das Andere zu entscheiden. Der Mensch kann ohne den bösen Trieb gar nicht leben, daher ist es unmöglich, sich gegen ihn zu entscheiden. Der Mensch könnte ihn nur unterdrücken, dann lebt der Trieb jedoch auf ungesunde Art weiter. Nur der entschiedene Mensch kann das Gute tun, nur er kann den bösen Trieb lenken.

Der Mensch wird in jeder Alltagssituation erneut angesprochen. Bevor der Mensch antwortet, muss er sich entscheiden, denn die Verbundenheit der Beziehung braucht den entschiedenen, den ganzen Menschen. Die Gelegenheit zur Beziehung bietet sich immer wieder, daher ist es nie zu spät, sich zu entscheiden. Wer sich noch nie entschieden hat, kann nach Buber jederzeit damit beginnen. Den Akt, der dazu notwendig ist, nennt er *Umkehr*. Die Umkehr ist eine Bewegung zu Beziehung und Dialog, sie ist der Beginn eines heilenden Prozesses. „Umkehr ist ... das Sich-wieder-hinwenden. In dieser Wesenstat ersteht die verschüttete Beziehungskraft des Menschen auf.“⁶⁵

1.3.2. Das dialogische Prinzip in der therapeutischen Beziehung

1.3.2.1. Umfang

Eines der Kennzeichen einer Ich-Du-Beziehung zwischen Menschen, ist ihre Gegenseitigkeit. Die Ich-Du-Relation ist dialogisch, sie lebt vom gegenseitigen Duzen, das aktiv und passiv zugleich ist. Als Buber 1957 von seinem

Amerikaaufenthalt nach Israel zurückkehrte, schrieb er ein Nachwort zu einer Neuauflage von *Ich und Du*, in dem er auf diese Bedingung der Ich-Du-Beziehung nochmals eingeht und sie besonders auf das Verhältnis zwischen Therapeut und Klient hin untersucht. Er fragt hier, ob das Ich-Du-Verhältnis wirklich immer in voller Mutualität stehen kann und darf, um darauf zu antworten: „Es gibt jedoch auch manches Ich-Du-Verhältnis, das sich seiner Art nach nicht zur vollen Mutualität entfalten darf, wenn es in dieser seiner Art dauern soll.“⁶⁶ Als Beispiele dafür nennt Buber die Begegnungen zwischen Menschen in den Berufssituationen von Erziehern und Psychotherapeuten. Der Erzieher hilft dem Schüler, die besten Möglichkeiten in seinem Wesen zu verwirklichen. Er darf seinen Zögling dabei nicht bloß als Summe von Eigenschaften und Bestrebungen sehen, sondern muss „seiner als einer Ganzheit inne werden und ihn in dieser Ganzheit bejahen.“⁶⁷ Der Erzieher muss den Zögling in seiner Gesamtheit wahrnehmen. Das gelingt ihm nur, wenn er dem Schüler in einer Ich-Du-Beziehung begegnet und ihn nicht nur, vom Standpunkt eines Spezialisten aus, als ein Objekt beobachtet und behandelt. Erst die gemeinsam erlebte Situation der Beziehung ermöglicht für den Erzieher ein Wirken am Gegenüber. Die Ich-Du-Relation bekommt hier jedoch eine besondere Ausformung. Der Erzieher kann nur dann pädagogisch auf sein Gegenüber einwirken, wenn er die gemeinsame Beziehungssituation bipolar, d.h. von seiner Seite *und* von der Seite seines Gegenübers erlebt. Diese Art der Realisation des Lehrer-Schüler-Verhältnisses nennt Buber die *Umfassung*. Der Lehrer umfasst den Schüler, indem er sich in der Beziehung zu ihm in seine Situation hineinversetzt. Einer solchen Relation zwischen Lehrer und Schüler bleibt die volle Gegenseitigkeit versagt, denn könnte der Schüler gegenüber dem Lehrer eine solche *Umfassung* leben, wäre die erzieherische Beziehung damit aufgehoben.

Sehr ähnlich beschreibt Buber die Beziehung zwischen Psychotherapeut und Klient, in der er ebenfalls eine „normative Beschränkung der Mutualität“⁶⁸ sieht.

⁶⁵ BUBER 1923, S 119

⁶⁶ BUBER 1957a, S 130

⁶⁷ BUBER 1957a, S 131

⁶⁸ BUBER 1957a, S 131

Die Aufgabe des Therapeuten ist es, „die verschüttete latente Einheit der Seele“ seines Gegenübers zu erfassen, was er nur in „der partnerischen Haltung von Person zu Person“⁶⁹ kann und nicht durch ein distanziertes Ich-Es-Verhältnis zu seinem Gegenüber. Buber sieht eine therapeutische Situation nur dann gegeben, wenn zwischen Klient und Therapeut eine Beziehung von Mensch zu Mensch besteht, und nicht eine Situation, in der der Klient wie ein zu heilendes Objekt beobachtet, analysiert und behandelt wird. Damit beim Patienten Heilung und Aktualisierung mit der Beziehung zur Welt eintreten kann, fordert Buber vom Psychotherapeuten, dass dieser nicht nur an einem Pol der bipolaren Beziehung steht, sondern „mit der Kraft der Vergegenwärtigung“⁷⁰ auch am anderen Pol stehen soll. *Vergegenwärtigen* heißt für den Therapeuten, mit dem Klienten in eine Ich-Du-Beziehung einzutreten und mit der Kraft dieser Beziehung Gefühle, Wahrnehmung und Wollen des Klienten *umfassend* mitzuerleben. In der Umfassung erlebt der Therapeut auch sein Tun, die Wirkung seines therapeutischen Handelns vom Klienten aus. So wie in der Beziehung zwischen Erzieher und Zögling fordert Buber also auch hier die Umfassung des Klienten durch den Psychotherapeuten. Jedoch würde auch in der Psychotherapie die spezifische heilende Beziehung enden, wenn der Patient die volle Gegenseitigkeit der Beziehung herstellen könnte, indem er seinerseits die Umfassung des Therapeuten leben könnte.

Buber ist während seiner Amerikareise 1957 mit zahlreichen Psychologen und Psychotherapeuten zusammengetroffen. Seine zum Teil sehr kritische Haltung zur Psychotherapie wurde in Seminaren und Diskussionen thematisiert. Erörtert wurde vor allem die Frage, ob die Beziehung zwischen Therapeut und Klient eine Ich-Du-Beziehung sein kann. Buber, dessen Kritik an der Psychotherapie vor allem eine Kritik an der Psychoanalyse darstellt, äußert dazu viele Vorbehalte. Ohne die Möglichkeit einer Ich-Du-Relation zwischen Klient und Therapeut völlig

⁶⁹ BUBER 1957a, S 132

⁷⁰ BUBER 1957a, S 132

in Abrede zu stellen, äußerte Buber im öffentlichen Dialog mit Carl Rogers⁷¹ Vorbehalte und betonte vor allem die Unterschiede zwischen Klient und Psychotherapeut, die das Zustandekommen einer Ich-Du Relation erschweren: Der Klient kommt zum Therapeut und bittet diesen um Hilfe, der Therapeut kann den Klienten unverzerrt wahrnehmen, der Klient ist in seiner Wahrnehmung eingeschränkt und mit seinen Problemen verstrickt. Buber dürfte jedoch von der Begegnung mit Rogers nicht unbeeindruckt geblieben sein, denn, zurück in Israel, konkretisiert Buber im erwähnten Nachwort: „Heilen wie erziehen kann nur der gegenüber Lebende und doch Entrückte.“⁷² Damit und mit seinen Aussagen zur Umfassung ist über die professionelle heilende Beziehung dreierlei ausgesagt:

1. Zwischen Psychotherapeut und Patient ist eine Ich-Du-Relation von Mensch zu Mensch verwirklichtbar und nicht bloß ein Ich-Es-Verhältnis zwischen Behandler und Kranken möglich.
2. Für das Gelingen der Therapie ist es sogar notwendig, dass zwischen Therapeut und Klient eine Ich-Du-Beziehung realisiert wird. Nach Buber ermöglicht erst die Ich-Du-Relation, dass in der Therapie mehr als bloß eine Reparatur, nämlich eine Heilung eines „verkümmerten Personenzentrums“⁷³ stattfinden kann.
3. Die Gleichheit zwischen Klient und Therapeut in der therapeutischen Situation ist begrenzt. In der heilenden Beziehung muss die Gegenseitigkeit sowohl hergestellt, als auch begrenzt sein.

Die zentrale Frage, die im Bereich der Psychotherapie bis heute diskutiert wird,⁷⁴ ob das Verhältnis zwischen Therapeut und Klient eine Ich-Du-Beziehung im Sinne Martin Bubers sein kann, wurde damit von Buber, im erwähnten Nachwort, ganz unspektakulär mit ja beantwortet.

⁷¹ Im Laufe des erwähnten USA-Aufenthaltes Martin Bubers – arrangiert von der William Alanson White Foundation - im April 1957 wurde von der Universität Michigan eine dreitägige Konferenz zu Ehren Martin Bubers organisiert. Im Rahmen dieser Konferenz kam es zum bekannten Dialog zwischen Martin Buber und Carl R. Rogers, dem Professor für Psychologie, Leiter des *University of Chicago Counseling Center* und Begründer des Personenzentrierten Ansatzes in der Psychotherapie. Der öffentliche Dialog fand vor großem Publikum statt, wurde aufgezeichnet und von Maurice Friedman moderiert. (siehe APG1984)

⁷² BUBER 1957a, S 132

⁷³ BUBER 1957a, S 131

⁷⁴ vergleiche DOUBRAWA / STAEMMLER 1999

1.3.2.2. Bestätigung und Bekräftigung

Die Fähigkeit des Innewerdens und die Umfassungshaltung des Therapeuten sind die entscheidenden Voraussetzungen für das Zustandekommen einer heilenden Beziehung zwischen Therapeut und Klient. Als auslösendes Moment für den Heilungsprozess in der therapeutischen Beziehung sieht Buber schließlich die *Bestätigung* und *Bestärkung* des Klienten durch den Therapeuten. In einem Seminar an der *Washington D.C. School of Psychiatry* im Jahre 1957⁷⁵ führte Buber aus, was er mit dem Begriff Bestätigung meint: „Alles verändert sich in der wirklichen Begegnung. Bestätigung kann als etwas Statisches missverstanden werden. Ich begegne einem andern – ich nehme ihn an und bestätige ihn so, wie er jetzt ist. Aber eine Person bestätigen wie sie ist, ist nur der erste Schritt, denn Bestätigung bedeutet nicht, dass ich ihre Erscheinung in diesem Augenblick als die Person verstehe, die ich bestätigen will. Ich muss darunter die andere Person in ihrer dynamischen Existenz, in ihrer spezifischen Möglichkeit verstehen. Wie kann ich bestätigen, was ich am meisten in seinem gegenwärtigen Sein bestätigen will? Es ist das Verborgene, denn im Gegenwärtigen liegt das, was werden kann, verborgen. Was in ihm angelegt ist, macht sich mir als das fühlbar, was ich am meisten bestätigen möchte.“⁷⁶ Buber sieht die Aufgabe des Therapeuten und des Erziehers darin, die Entwicklung der besten Möglichkeiten im Wesen seines Gegenübers zu fördern. Es genügt nicht, den Klienten bloß so zu sehen, wie er jetzt ist, als momentane Summe von Eigenschaften, Bestrebungen und Hemmungen. Der professionelle Helfer muss sein Gegenüber in dessen Gesamtheit wahrnehmen und den Menschen in der Ganzheit bejahen. So bestätigt er auch die Potentiale des Klienten, seine spezifischen Möglichkeiten, die in seiner derzeitigen Existenz verborgen angelegt sind. Indem der Therapeut die Potentiale des Klienten bestätigt, ermöglicht er ihm, seine spezifischen Möglichkeiten anzunehmen und sich zu entwickeln. Er ermutigt den Klienten damit, das zu leben, was in ihm angelegt ist.

⁷⁵ Die schriftlichen Aufzeichnungen des Seminars durch Maurice Friedman wurden von Grete Schaeder ins Deutsche übersetzt und sind in BUBER 1957 veröffentlicht.

In dem bereits erwähnten Dialog zwischen Martin Buber und Carl R. Rogers erklärt Buber den Begriff Bestärkung, der seinem Begriff Bestätigung ident ist: „Ich würde sagen, dass jede echte existentielle Beziehung zwischen zwei Menschen mit Akzeptieren beginnt. ...ich meine, dass ich durch das Vertrauen imstande bin, dem anderen Menschen zu sagen – oder vielleicht nicht zu sagen, aber es ihn fühlen zu lassen - , dass ich ihn eben gerade so akzeptiere, wie er ist. Ich nehme dich an, so wie du bist. So weit so gut; aber das ist noch nicht das, was ich unter Bestärkung des anderen verstehe. Denn Akzeptanz heißt eben nur, ihn so zu akzeptieren, wie er in diesem Moment gerade ist, in seiner eigenen Wirklichkeit. Bestärkung bedeutet zu allererst, die gesamten Fähigkeiten des anderen gelten zu lassen, auch wenn sich diese von unseren weitgehend unterscheiden; natürlich können wir dabei immer wieder irren, aber es ist eine Chance, die Menschen nicht ungenützt lassen dürfen. Ich kann in ihm die Persönlichkeit erkennen und kennenlernen, die – ich kann es nur so ausdrücken – er zu werden erschaffen wurde. In unserer wirklich einfachen Sprache finden wir keine Bezeichnung dafür, weil es keine Worte gibt für die Idee, ‚Mensch sein, um zu werden‘. Das müssen wir erfassen soweit wir können, wenn nicht im ersten Moment, so doch später. Und nun nehme ich den anderen nicht nur an, wie er ist, sondern ich bestärke ihn, zuerst in mir selbst, dann in ihm, in bezug auf seine Fähigkeiten; nun können sich diese entwickeln, entfalten, der Wirklichkeit des Lebens entsprechen. Er kann in einem gewissen Rahmen mehr oder weniger tun, aber auch ich kann etwas tun. Und das gesteckte Ziel geht weit über das Vertrauen hinaus.“⁷⁶ Buber formuliert mit den Begriffen Akzeptieren und Bestärken eine heilende Begegnung aus dialogischer Sicht. Mit Akzeptanz beginnt die Beziehung zwischen Therapeut und Klient, jedoch ist dies nach Buber nur der erste Schritt. Im nächsten Schritt, den Buber Bestärken nennt, geht es darum, im Gegenüber die Persönlichkeit zu erkennen, die in seinem jetzigen Sein angelegt ist. Es geht darum, den anderen nicht nur anzunehmen wie er ist, sondern auch seine Potentiale zu sehen und damit zu fördern. Wenn in der Beziehung die noch wenig

⁷⁶ BUBER 1957, S 185

⁷⁷ ROGERS, BUBER 1957; S 69

sichtbaren Fähigkeiten des anderen gesehen werden, werden diese damit in ihrer Entfaltung unterstützt. Diese heilende Kraft der Beziehung sieht Buber nicht auf die Begegnung zwischen professionellem Helfer und Hilfesuchenden beschränkt, denn er formuliert: „Nehmen wir zum Beispiel Mann und Frau, Ehemann und Ehefrau. Er sagt nicht ausdrücklich, aber durch seine ganze Beziehung zu ihr: ‚Ich nehme dich an, so wie du bist.‘ Aber das heißt nicht ‚Ich möchte dich nicht ändern‘. Sondern das heißt ‚Ich entdecke in dir durch meine Liebe, die dich annimmt, was aus dir werden soll.“⁷⁸

Um das Grundwort Ich-Du zu sprechen, ist eine Akzeptanz des Gegenübers in seiner Andersheit Voraussetzung. Die Akzeptanz der Andersheit heißt, jemanden so anzunehmen, wie er im Moment ist, heißt akzeptieren der Urdistanz und ist somit erst der erste Schritt für eine Ich-Du-Beziehung. Die verwirklichte Ich-Du-Beziehung selber ist nach Buber immer durch Bestätigung des Anderen gekennzeichnet und das macht eben das wachstumsfördernde dieser Relation aus. Erst durch Bestätigung kann der Mensch zu dem werden, zu dem „er zu werden erschaffen wurde.“⁷⁹ Bestätigung heißt Bejahung der menschlichen Existenz des Anderen, wahrnehmen seines momentanen Entwicklungsstandes und seiner darin angelegten Potentiale. Für Buber bildet der Wunsch nach Bestätigung durch seine Mitmenschen, ja die Abhängigkeit des Menschen von der Bestätigung durch Andere sowie die angeborene Fähigkeit, seinen Mitmenschen zu bestätigen, das Fundament der menschlichen Existenz. Das Tier ist, was es ist, es braucht nicht bestätigt zu werden. Der Mensch jedoch will in seinem Sein bestätigt werden und will im Sein des Anderen eine Gegenwart und damit eine Zukunft haben. „Es ist den Menschen not und ist ihnen gewährt, in echten Begegnungen einander in ihrem individuellen Sein zu bestätigen.“⁸⁰

⁷⁸ ROGERS, BUBER 1957, S 69

⁷⁹ ROGERS, BUBER 1957, S 69

⁸⁰ BUBER 1950, S 421

Rabbi Ahron kam einst in die Stadt, in der der kleine Mordechai, der nachmalige Rabbi von Lechowitz, aufwuchs. Dessen Vater brachte ihm den Knaben und klagte, dass der im Lernen keine Ausdauer habe. „Lasst ihn mir eine Weile hier“, sagte Rabbi Ahron. Als er mit dem kleinen Mordechai allein war, legt er sich hin und bettete das Kind an sein Herz. Schweigend hielt er es am Herzen, bis der Vater kam. „Ich habe ihm ins Gewissen geredet“, sagte er, „hinfort wird es ihm an Ausdauer nicht fehlen“.

Martin Buber, *Erzählung der Chassidim*

Es ist töricht einzuwenden, die Legende übermittle uns nicht die Wirklichkeit des chassidischen Lebens. Natürlich ist die Legende keine Chronik, aber sie ist wahrer als die Chronik.

Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*

2. Bubers Beschreibung einer heilenden Begegnung in den chassidischen Schriften

2.1. Bubers Begegnung mit dem Chassidismus

Nach der Trennung seiner Eltern wuchs Martin Buber ab seinem vierten Lebensjahr bei seinen Großeltern in Lemberg auf. Hier, im Hause seines Großvaters Salomon Buber, einem jüdischen Midraschforscher, kam es zur ersten Begegnung mit dem ostjüdischen Chassidismus Galiziens. Die Unmittelbarkeit von Ich (Mensch) zu Du (Gott), die Buber in der chassidischen Gemeinschaft kennenlernte und auf welche er in seinen chassidischen Studien immer wieder stieß, bewertete er später als Gegenseitigkeit und Beziehung. Diese chassidische Betonung des unmittelbaren Dialoges zwischen Mensch und Gott wird als eine der Wurzeln für sein Dialogisches Denken angesehen.

Das hebräische Wort „Chassid“ bedeutet: Ein Frommer. Es gab im nachexilischen Judentum immer wieder Gemeinschaften, die den Namen Chassidim, Fromme

trugen.⁸¹ „Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie mit ihrer Frömmigkeit, mit ihrer Beziehung zum Göttlichen im irdischen Leben Ernst machen wollen; dass sie sich nicht mit gepredigter Gotteslehre und geübtem Gottesdienst begnügen, sondern das Miteinanderleben der Menschen auf der Grundlage der göttlichen Wahrheit aufzurichten versuchen.“⁸² Die zentrale Botschaft der chassidischen Lehre besagt, dass Gott in jedem Ding zu sehen ist und durch jede reine Tat zu erreichen ist. Der Mensch findet sein Heil nicht darin, dass er sich vom Weltlichen fernhält, sondern indem er es heiligt, es dem göttlichen Sinne weiht: „seine Arbeit und seine Speise, seine Ruhe und seine Wanderschaft, den Aufbau der Familie und den Aufbau der Gesellschaft.“⁸³ Nach Buber gab es in Europa nie eine große Volksgemeinde – nicht ein Orden Abgeschiedener, nicht eine Bruderschaft Auserwählter – sondern eine Volksgemeinde, die in all ihrer geistigen und sozialen Vielfältigkeit, in all ihrer Gemischtheit, so das ganze Leben als eine Einheit auf das innerlich Erkannte gestellt hat. Hier gibt es keine Trennung zwischen Glauben und Werken, zwischen Wahrheit und Bewährung, zwischen Moral und Politik; hier ist die Trennung zwischen Gottesdienst und Alltagsleben aufgehoben.

Die chassidische Lehre ist dazu bestimmt, ein Leben in Begeisterung und Freude zu erzeugen. Da die Erfahrungen, die der Mensch auf dieser Welt macht, aber nicht immer Begeisterung und Freude hervorrufen, verweist die chassidische Lehre einerseits, so wie die meisten religiösen Lehren, auf ein Sein jenseits des irdischen Lebens, auf ein Sein in einer vollkommenen Welt. Dem Chassidismus ist jedoch die Tendenz zu eigen, dieser Vollkommenheit auch eine irdische Stätte zu schaffen. Diese Tendenz ist in den chassidischen Erzählungen vielfach ablesbar. Durch die Erzählungen soll das irdische Dasein leichter lebbar und mit Sinn erfüllt und so ein Leben in Begeisterung und Freude möglich werden. Die Rede ist hier von einer Freude am Dasein, die sich nicht aus der Hoffnung auf eine künftige Erfüllung, sondern aus einer erfüllten Gegenwart speist. „Ohne die messianische

⁸¹ Hier ist die Rede von jener chassidischen Gemeinschaft, die von Israel Baal Schem in der Mitte des 18. Jahrhunderts gegründet wurde, in Osteuropa eine große Verbreitung fand und deren Ausläufer noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts überdauerten.

⁸² BUBER 1918, S 961

⁸³ BUBER 1918, S 962

Hoffnung abzuschwächen, erregte die chassidische Bewegung sowohl in den geistigen wie in den einfachen Menschen, die ihr anhängen, eine Freude an der Welt wie sie ist, am Leben wie es ist, an jeder Stunde des Lebens in der Welt, wie diese Stunde ist.“⁸⁴

Bei Buber, der sich mehr als ein halbes Jahrhundert lang mit der Erforschung des Chassidismus auseinandergesetzt hat, erfährt diese Lehre eine Auslegung, die eng im Zusammenhang mit seiner Ich-Du-Philosophie zu sehen ist. Andererseits werden aber auch Gedanken, die Buber in seinem dialogischen Prinzip formuliert, einleuchtender, wenn sie im chassidisch-kabbalistischen Zusammenhang gesehen werden. Die auffälligste Tatsache ist die, dass Buber in beiden Fällen von der erlebten Wirklichkeit ausgeht, die sich in einem „hier“ und „jetzt“ zu präsentieren weiß. Buber versteht den Chassidismus als gelebte Lehre der Wirklichkeit, in der der Mensch Gott begegnen kann. Seine Darstellung beschränkt sich jedoch auf Anekdoten einzelner Zaddikim und Aphorismen, das heißt auf Geschichten vom gelebten Leben und Sprüche, in denen dieses Leben dokumentiert werden soll. Er beschäftigte sich in erster Linie mit jenem Material, das die praktische Umsetzung der Lehre zum Inhalt hatte. Die theoretische Seite der Lehre, wie sie sich ursprünglich in Vorträgen und Bibelkommentaren ihrer wichtigsten Vertreter darstellte, zeigt Buber in seinen chassidischen Schriften nicht.⁸⁵

2.2. Die Erzählung als Therapie

In der chassidischen Gemeinschaft spielen Erzählungen eine wichtige Rolle. Chassidisches Gemeinschaftsleben umfasste für Buber vorrangig das Erzählen von

⁸⁴ BUBER 1963: S 80

⁸⁵ vgl. dazu GRÖZINGER 1982: Grözinger beschreibt, dass Buber kritisiert wurde, weil er Männer, wie den Dow aus Meseritsch oder Raw Schneur Salman, die innerhalb der chassidischen Bewegung richtungsweisend waren, nicht behandelte. Diese Persönlichkeiten verstanden es, aufgrund ihrer gebildeten Herkunft, die chassidische Lehre einerseits theoretisch formulierbar zu machen, wie andererseits tiefgründig weiter zu entwickeln. Dieses von Buber beiseitegeschobene Material zeigt, dass der Chassidismus keine Laienmystik war, wie man durch die Darstellungsweise Bubers

Geschichten durch die Zaddikim, und zwar mittels einer Aufbereitung der Geschehnisse, als seien sie das Geschehen selbst. Zum Wesen dieses Erzählens schreibt Martin Buber: „Man hat Großes gesehen, man hat es mitgebracht, man muss es berichten, es bezeugen. Das erzählende Wort ist mehr als Rede, es führt das, was geschehen ist, faktisch in die kommenden Geschlechter hinüber, ja das Erzählen ist selbst Geschehen, es hat die Weihe einer heiligen Handlung.“⁸⁶ Die Erzählung hat in der chassidischen Gemeinschaft mehrere Aufgaben. So wurde zum einen in den Erzählungen die chassidische Lehre dargestellt und sie war damit ein Mittel zur Verbreitung und Vertiefung des Chassidismus. Die Erzählungen stellen eine Beschreibung von Gotteserfahrung dar und sie sollen dem Zuhörer eine Begegnung mit dem göttlichen Du ermöglichen. Die Chassidim glauben, dass Göttliches in die Zaddikim eingeströmt ist. Von ihnen strömt es in ihre Werke und aus diesen wiederum in die Worte desjenigen, der sie erzählt. Die Kraft des Zaddik soll im lebendigen Wort über Generationen wirken und sich fortpflanzen. Viele Erzählungen bezeugen, wie ein Zaddik einem Chassid bei der Lösung eines kleinen oder großen Problems aus seinem Alltag hilft, so soll die Erzählung dem Zuhörer selber wiederum unmittelbar Hilfe zur Bewältigung seines Alltags sein.

Die chassidische Erzählung soll beim Zuhörer die Lösung von Problemen, Heilung und Gotteserfahrung bewirken. Dass die Chassidim ihren Erzählungen eine solche Kraft zutrauten, soll hier durch eine Erzählung selbst illustriert werden: „Wenn der Baal-Schem etwas Schwieriges zu erledigen hatte, irgendein gemeines Werk zum Nutzen der Geschöpfe, so ging er an eine bestimmte Stelle im Wald, zündete ein Feuer an und sprach, in mystische Meditationen versunken, Gebete – und alles geschah, wie er es sich vorgenommen hatte. Wenn eine Generation später der Maggid von Meseritsch dasselbe zu tun hatte, ging er an jene Stelle im Walde und sagte: ‚Feuer können wir nicht mehr machen, aber die Gebete können wir sprechen‘ – und alles ging nach seinem Willen. Wieder eine Generation später sollte Rabbi Mosche Leib aus Sassow jene Tat vollbringen. Auch er ging in den

meinen könnte. Der Chassidismus hat niemals die Erscheinung des „Einfältigen“ als höchstes Ideal gepriesen, obwohl er als Bewegung des einfachen Volkes galt.

Wald und sagte: ‚Wir können kein Feuer mehr anzünden, und wir kennen auch die geheimen Meditationen nicht mehr, die das Gebet beleben; aber wir kennen den Ort im Walde, wo all das hingehört, und das muss genügen.‘ – Und es genügte. Als aber wieder eine Generation später Rabbi Israel von Rinschin jene Tat zu vollbringen hatte, da setzte er sich in seinem Schloss auf seinen goldenen Stuhl und sagte: ‚Wir können kein Feuer anmachen, wir können keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen.‘ Und seine Erzählung allein hatte dieselbe Wirkung wie die Tat der drei anderen.“⁸⁷

Dass für die Wirksamkeit der Erzählung das lebendige Erzählen von großer Bedeutung ist, wird ebenfalls in den Erzählungen wiedergegeben: „Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. ‚Eine Geschichte‘, sagte er ‚soll man so erzählen, dass sie selber eine Hilfe sei.‘ Und er erzählte: ‚Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riss ihn so hin, dass er hüpfend und tanzend zeigen musste, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.“⁸⁸ Der Aspekt des Helfens und Heilens ist in den chassidischen Erzählungen stets präsent. Die chassidische Erzählung ist voll von verblüffendem Humor, pointierter Ironie und Selbstironie, der Kasteiung und dem schlechten Gewissen wird darin der Sinn abgesprochen, selbst der Sünde wird eine Reinheit zugesprochen, wenn sie in naiver Freude begangen wird. So ruft die chassidische Erzählung beim Zuhörer bzw. Leser gleichermaßen Überraschung und Erleichterung hervor.

Es geht beim therapeutischen Erzählen um Geschichten, „die gerade vermöge ihrer Primitivität und anscheinenden Ungeistigkeit den Hörer aufrühren, bis er sie als Hinweis auf seine eigenen heimlichen Nöte erfasst und annimmt“, dieses

⁸⁶ BUBER 1949, S 71

⁸⁷ SCHOLEM 1980: S 356

„Erzählen schlichter, aber das Persönlichste aufrufende Geschichten und Gleichnisse“⁸⁹ hat verändernde Kraft. Buber vergleicht die chassidische Art der Seelenführung mit der Psychoanalyse.⁹⁰ In *Die chassidische Botschaft*⁹¹ bezeichnet er die psychoanalytische Theorie von der „Sublimierung der Libido“ als Wiederaufnahme der chassidischen Lehre von der „Erhebung der Funken“, allerdings in einer „verseelten“ Form, als innerpsychisches Geschehen, während der Chassidismus eine erlösende, heilende Begegnung von Mensch und Welt meine.⁹² Bubers poetische Beschreibungen von einem Leben in Gemeinschaft lassen uns eine charismatische Psychotherapie erahnen, die nicht kontrollierbar und nicht lehrbar ist, die jedoch ein Bestandteil der chassidischen Kultur war.

2.3. Der Zaddik als Therapeut

2.3.1. Der ganzheitliche Ansatz des Zaddiks

Aus Bubers Schriften erfahren wir, welche zentrale Rolle der Zaddik in der chassidischen Gemeinschaft inne hatte, welche umfassende Verantwortung und welches ganzheitliche Selbstverständnis ihm in dieser Rolle zukam. In *Begegnung*⁹³ schreibt Buber „dass es der Welt um den vollkommenen Menschen zu tun ist und dass der vollkommene Mensch kein anderer ist als der wahrhafte Helfer. Wohl wird der Zaddik jetzt wesentlich um Hilfe in recht irdischen Nöten angegangen; aber ist er nicht trotzdem der Möglichkeit nach immer noch, als was er einst gedacht und eingesetzt worden ist: der Helfer im Geist, der Lehrer des Weltsinns, der Führer zu den göttlichen Funken?“⁹⁴ In den Schriften zum Chassidismus stellt Buber eingehend das Verhältnis von Chassid und Zaddik dar. Auffallend ist, dass der Zaddik dabei immer mit eminent therapeutischen Aufgaben betraut ist. Diesen Zusammenhang streicht auch Tyrangiel hervor, wenn er schreibt: „dass der Zaddik

⁸⁸ BUBER 1949, S 71

⁸⁹ BUBER 1949, S 91

⁹⁰ vergleiche BUBER 1948, S 727 - 730

⁹¹ BUBER 1918

⁹² BUBER 1918, S 823

⁹³ BUBER 1960

seinen Mitmenschen genau so geholfen hat wie es Buber in anderen Zusammenhängen andeutungsweise auch für den Psychotherapeuten fordert. In Bubers Darstellung des zaddikischen Wirkens begann ich die Konkretion seiner abstrakten Ausführungen zur Psychotherapie zu sehen. Ich bin der Meinung, dass Bubers Haltung zur Psychotherapie wesentlich durch dieses Vorbild geprägt wurde, ohne dass sich Buber dieser Verknüpfung bewusst war.“⁹⁵ Demnach hat Bubers frühe Begegnung mit dem Chassidismus nicht nur den Grundstein zu seinem späteren dialogischen Denken gelegt, sondern auch seine Vorstellung, Haltung und Kritik zur Psychologie und Psychotherapie grundlegend geprägt.

Nach der chassidischen Lehre soll der einfache Mensch sein Leben in Freude und Begeisterung gestalten. Und dazu braucht er einen Helfer und dieser Helfer ist der Zaddik. „Der Mensch bedarf des Rats, des Beistandes, der Aufrichtung, der Rettung. Aber all dessen bedarf er ja nicht in den Belangen der Seele allein; sie sind ja alle in irgendeiner Weise mit den kleinen und großen Sorgen, den Trübsalen und Verzweiflungen im Leben selber verknüpft, und wenn man diesen nicht beikommt, wie soll man dann jene bewältigen? Es bedarf eines Helfers für Leib und Seele zugleich, für Irdisches und Himmlisches in einem. Dieser Helfer wird Zaddik genannt. Er ist ein Helfer auf körperlichem und geistigem Gebiet in einem, denn er eben kennt beider Verbindung und vermag von da aus auf beide einzuwirken; er lehrt dich deine Geschäfte so zu verwalten, dass dein Gemüt frei wird, und er lehrt dich dein Gemüt so in sich zu festigen, dass du den Geschicken standhalten kannst. Und immer wieder weiß er dich so weit an der Hand zu führen, bis du dich allein weiterzuwagen vermagst; er tut nichts statt deiner, was du schon selber zu tun erstarkt bist; er nimmt deiner Seele keinen Kampf ab, den sie selber bestehen muss, um ihr besonderes Werk in der Welt zu vollbringen.“⁹⁶ Der Zaddik ist also in erster Linie ein Helfer. Er hilft zuerst bei den kleinen und großen Sorgen des alltäglichen Lebens. Aber anders als bei den uns heute bekannten Formen des Helfers (Berater, Coach, Therapeut) ist seine Aufgabe nicht auf die konkrete Problemstellung beschränkt. Die kleinen Sorgen und alltäglichen

⁹⁴ BUBER 1960, S 29

⁹⁵ TYRANGIEL 1981, S 76

Probleme werden vom Zaddik im großen Zusammenhang des irdischen und überirdischen Lebens gesehen. Die Lösung soll den Blick frei für das Wesentliche machen, für das Leben in Freude und Begeisterung und für die Beantwortung von spirituellen Fragen. Von einem Menschen nach etwas Sachlichem befragt, gibt der Zaddik darauf keine allgemein gültige Antwort, sondern bezieht sich auf die konkrete Situation des Menschen. Er will den Menschen ins Herz treffen, vorausgesetzt, dass der sich ins Herz treffen lässt. Der Zaddik ist ein Helfer, ein Heiler, ein Therapeut im umfassendsten Sinn.

2.3.2. Die therapeutischen Methoden des Zaddiks

Wie hilft der Zaddik nun den Menschen in Ihren Konflikten, wie geht er vor, über welche Methodik verfügt er? Uns bekannte Konfliktlöser würden, sehr allgemein formuliert, das Problem entweder analysieren helfen, dahinterliegende Ursachen erforschen helfen und/oder nach Ressourcen zur Problemlösung Ausschau halten. Auch die chassidische Lehre meint, dass die Probleme des äußeren Lebens auf innere (in der Seele des beteiligten Menschen liegende) Umstände verweisen. Dann jedoch unterscheidet sich das Vorgehen des Zaddiks in wesentlichen Punkten.

2.3.2.1. Die ganzheitliche Wahrnehmung

Ein grundsätzlicher Unterschied besteht darin, dass die chassidische Lehre nicht auf die Untersuchung einzelner seelischer Komplikationen abzielt, sondern stets versucht, den ganzen Menschen in seiner Gesamtheit wahrzunehmen. Damit ist aber keineswegs ein quantitativer Unterschied gemeint. Vielmehr handelt es sich um die Erkenntnis, dass ein Herauslösen von Teilelementen und Teilprozessen aus dem Ganzen stets der Erfassung der Ganzheit hinderlich ist und dass zu wirklicher Wandlung, zu wirklicher Heilung zunächst des Einzelnen und sodann des

⁹⁶ BUBER 1963, S 82

Verhältnisses zwischen ihm und seinen Mitmenschen nur die Erfassung der Ganzheit führen kann. Das heisst nicht, dass nicht alle Phänomene der Seele zu betrachten seien; aber keins von ihnen ist so in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, als ob alles andere daraus abzuleiten wäre; vielmehr muss an allen Punkten angesetzt werden, und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang. Dass Buber den dialogischen Akt der Wahrnehmung *Innewerden* nennt und ihn von Beobachten und Betrachten abgrenzt, wurde oben behandelt.

2.3.2.2. Sich zurechtschaffen, Selbstbesinnung, die geeinte Seele

Der größte Unterschied zwischen dem Zaddik und anderen Helfern besteht darin, dass der Mensch hier gar nicht als Objekt der Untersuchung behandelt, sondern *aufgerufen wird, sich zurechtzuschaffen*. Der Mensch soll zuerst selbst erkennen, dass die Konfliktsituationen zwischen ihm und den anderen nur Auswirkungen der Konfliktsituationen in seiner eigenen Seele sind, dann soll er diesen inneren Konflikt zu überwinden suchen, um dann als ein Gewandelter, Befriedeter mit seinen Mitmenschen neue Beziehungen eingehen zu können. Dieser Aufruf, sich zurechtzuschaffen, dieser Appell ist ein wichtiger Bestandteil des chassidischen Gesprächs. In den Erzählungen der Chassidim finden wir viele Beispiele, in denen der Zaddik seine Mitmenschen geheilt hat, indem er an sie appellierte. Der Zaddik bringt damit den Menschen dazu, auf seinem bisherigen Weg umzukehren, um fortan das Dialogische zu verwirklichen.

Die Umkehr beginnt mit der *Selbstbesinnung*, womit jedoch kein innerseelischer Vorgang gemeint ist. Der Mensch soll sich vielmehr darüber Rechenschaft ablegen, wo er steht, was er in seinem bisherigen Leben getan hat, um sein Menschsein zu verwirklichen. Diese Behandlungsmethode des Zaddiks beginnt meist mit einer Frage wie „Wo bist du?“. Damit fordert er sein Gegenüber zu einer Antwort auf, d.h. er zieht ihn damit zur Verantwortung. Der Hilfesuchende wird damit aufgefordert, die Verantwortung für sein Tun, für sein Schicksal zu übernehmen. Die Selbstbesinnung bringt den Menschen dazu, sich selbst zu sehen,

allerdings „nicht das selbstverständliche Ich des egozentrischen Individuums, sondern das tiefe Selbst der mit der Welt lebenden Person.“⁹⁷ Die Selbstbesinnung bringt den Mensch dazu, sein Ich als einen Bestandteil der beiden Grundworte zu sehen.

Mit der Selbstbesinnung ist jedoch das dialogische Leben noch nicht verwirklicht. Dazu muss der Mensch noch *seine Seele einen*, denn Schwierigkeiten, Hemmungen und Störungen des Hilfesuchenden kommen aus seiner vielfältigen, komplizierten, widerspruchsvollen Seele. Nach Buber besagt die chassidische Lehre, „dass der Mensch seine Seele zu einen vermag.“⁹⁸ Er kann das jedoch nicht alleine, er braucht für diesen Prozess den Zaddik. Dieser hilft ihm durch Gespräche, „die einander befehdenden Kräfte aneinander zu binden, die auseinanderstrebenden Elemente ineinander zu schmelzen.“⁹⁹ Eine solche Einigung der Seele hat stattzufinden, bevor der Mensch an ein Werk herangeht, bevor er an einen anderen Menschen herantritt, denn „mitten im Werk gelingt die Einigung nicht.“¹⁰⁰

2.4. Von der Erzählung zu den chassidischen Schriften

Neben der mündlichen Überlieferung gab es auch immer Ansätze zu schriftlichen Aufzeichnungen. Junge Zaddikim haben als Schüler Worte und Taten ihrer Lehrer zunächst für den eigenen Gebrauch aufgeschrieben. Von diesen Aufzeichnungen ist nur wenig im Original erhalten geblieben. Nach dem Tode von großen Zaddikim gehen manche von diesen Aufzeichnungen in Druck, in großen Abständen erscheinen Biografien, während Erzähltraditionen verschiedener Schulen zeitlich parallel nebeneinander her laufen. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beginnt dann das, was Buber „die literarische Korruption“ nennt, die überlieferte Motive „geschwätzig verarbeitet und mit

⁹⁷ BUBER 1948, S 730

⁹⁸ BUBER 1948, S 724

⁹⁹ BUBER 1948, S 725

¹⁰⁰ BUBER 1948, S 725

Erdichtetem zu einer niedrigen Art volkstümlicher Belletristik zusammenflickt.“¹⁰¹ Erst um 1900 beginnt eine kritische Sichtung und Gliederung der verschiedenen schriftlichen chassidischen Überlieferungen.

Martin Buber hat seine Arbeit an der Erforschung und Neugestaltung der chassidischen Schriften etwa 1904 begonnen. Der größte Teil seiner chassidischen Schriften entstand in den Jerusalemer Jahren ab 1938, in denen er „die Kraft zu einem Neubeginn“ empfangen hat. Insgesamt hat Martin Buber mehr als sechs Jahrzehnte an den *Schriften zum Chassidismus* gearbeitet, als sie 1963 als dritter Band der Werksausgabe erschienen. Um zu ermessen, welche Rolle die Erzählungen in der chassidischen Gemeinschaft spielten, ist neben der entwickelten Form des chassidischen Stoffes auch der Umfang erwähnenswert. Buber schreibt, dass er in das mehr als sechshundert Seiten umfassende Werk *Die Erzählungen der Chassidim* weniger als ein Zehntel des von ihm gesammelten Materials aufgenommen hat.

Buber spricht vom literarisch formlosen Material, welches jedoch in zwei Richtungen zu Formen tendiert: Zur legendären Novelle und zur legendären Anekdote. „Novelle nenne ich die Erzählung eines Schicksals, das sich als eine einzige Begebenheit darstellt, Anekdote die Erzählung eines einzelnen Vorgangs, der ein ganzes Leben erleuchtet.“¹⁰² Die legendäre chassidische Anekdote geht jedoch noch viel weiter, „in einem einzigen Vorgang spricht sich der Sinn des Daseins aus. Ich kenne in der Weltliteratur keine andere Gruppe von legendären Anekdoten, in der dies in solchem Grade mannigfaltig und einheitlich geschähe wie in der chassidischen.“¹⁰³

¹⁰¹ BUBER 1949, S 73

¹⁰² BUBER 1949, S 74

¹⁰³ BUBER 1963: S 75

2.5. Beispiele heilender Begegnungen in den chassidischen Schriften

2.5.1. *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*¹⁰⁴

Das erste Kapitel trägt den Titel *Selbstbesinnung*¹⁰⁵ und beginnt mit einer Erzählung: „Als Rabbi Schnëur Salman, der Raw von Reussen, weil seine Einsicht und sein Weg von einem Anführer der Mithnagdim bei der Regierung verleumdet worden waren, in Petersburg gefangen saß und dem Verhör entgegensah, kam der Oberste der Gendarmerie in seine Zelle. Das mächtige und stille Antlitz des Raw, der ihn zuerst, in sich versunken, nicht bemerkte, ließ den nachdenklichen Mann ahnen, welcher Art sein Gefangener war. Er kam mit ihm ins Gespräch und brachte bald manche Frage vor, die ihm beim Lesen der Schrift aufgetaucht war. Zuletzt fragte er: ‚Wie ist es zu verstehen, dass Gott der Allwissende zu Adam spricht ‚Wo bist Du?‘‘ ‚Glaubt Ihr daran‘ entgegnete der Raw, ‚dass die Schrift ewig ist und jede Zeit, jedes Geschlecht und jeder Mensch in ihr beschlossen sind?‘ ‚Ich glaube daran‘, sagte er. ‚Nun wohl‘, sprach der Zaddik, ‚in jeder Zeit ruft Gott jeden Menschen an: ‚Wo bist du in deiner Welt? So viele Jahre und Tage von den dir zugemessenen sind vergangen, wie weit bist du derweilen in deiner Welt gekommen?‘ So etwa spricht Gott: ‚Sechundvierzig Jahre hast du gelebt, wo hältst du?‘ Als der Oberste die Zahl seiner Lebensjahre nennen hörte, raffte er sich zusammen, legte dem Raw die Hand auf die Schulter und rief: ‚Bravo!‘ Aber sein Herz flatterte.“¹⁰⁶ Was sagt uns diese Erzählung und was zeigt sie über die Arbeitsweise des Zaddiks? Anstatt die Bibelstelle zu erklären und den scheinbaren Widerspruch aufzuheben, gibt der Rabbi die Antwort auf einer anderen Ebene als auf der, auf der die Frage gestellt wurde. Die Methode, die er dann anwendet, nennt Buber *Vorhaltung*. „Statt nun die Bibelstelle zu erklären und den scheinbaren Widerspruch aufzuheben, geht der Rabbi von ihr nur aus und benützt ihr Motiv, um dem Obersten eine Vorhaltung über sein eigenes bisheriges Leben, über den Unernst, die Gedankenlosigkeit und den Mangel an

¹⁰⁴ BUBER 1948

¹⁰⁵ BUBER 1948, S 715

¹⁰⁶ BUBER 1948, S 715

Verantwortungsgefühl in seiner eigenen Seele zu machen. ...statt einer Antwort erfolgt eine persönliche Zurechtweisung.“¹⁰⁷ Buber analysiert die Erzählung noch weiter und kommt zu dem Ergebnis, wenn Gott so fragt will er nicht wissen, wo der Mensch ist, sondern er will den Menschen in seinem Versteck erreichen, ihn ins Herz treffen. „Ich habe mich versteckt“ bekennt Adam und mit diesen Worten „beginnt der Weg des Menschen. Die entscheidende Selbstbesinnung ist der Beginn des Wegs im Leben des Menschen, immer wieder der Beginn des menschlichen Wegs.“¹⁰⁸

Das zweite Kapitel heißt *Der besondere Weg*¹⁰⁹ und beginnt mit folgender Erzählung: „Rabbi Bär von Radoschitz bat einst seinen Lehrer, den ‚Seher‘ von Lublin: ‚Weiset mir einen allgemeinen Weg zum Dienste Gottes!‘ Der Zaddik antwortete: ‚Es geht nicht an, dem Menschen zu sagen, welchen Weg er gehen soll. Denn da ist ein Weg, Gott zu dienen durch Lehre, und da, durch Gebet, da, durch Fasten, und da durch Essen. Jedermann soll wohl achten, zu welchem Weg ihn sein Herz zieht, und dann soll er sich diesen mit ganzer Kraft erwählen.“¹¹⁰ Eine der eindrucksvollsten Seiten des Chassidismus ist es, dass hier keine allgemein gültigen Vorschriften für den richtigen Weg gemacht werden, sondern die Einzigartigkeit und Einmaligkeit jedes Menschen betont wird. „Mit jedem Menschen ist etwas Neues in die Welt gesetzt, was es noch nicht gegeben hat, etwas Erstes und Einziges.“¹¹¹ Und der Weg, den ein Mensch im Leben beschreitet, kann nur durch die Erkenntnis des eigenen Wesens, durch das Erkennen seiner wesentlichen Eigenschaften und Neigungen gefunden werden. Und noch eindringlicher kommt das in der Erzählung von Rabbi Sussja zu Tage. Dieser sagte kurz vor seinem Tode: „In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ‚Warum bist du nicht Mose gewesen?‘ Man wird mich fragen: ‚Warum bist du nicht Sussja gewesen?‘“¹¹²

¹⁰⁷ BUBER 1948, S 716

¹⁰⁸ BUBER 1948, S 717

¹⁰⁹ BUBER 1948, S 719

¹¹⁰ BUBER 1948, S 719

¹¹¹ BUBER 1948, S 719

¹¹² BUBER 1948, S 720

*Entschlossenheit*¹¹³ ist die Überschrift des dritten Kapitels, das mit folgender Erzählung beginnt: „Ein Chassid des ‚Sehers von Lublin‘ fastete einmal von Sabbat zu Sabbat. Am Freitagnachmittag überkam ihn ein so grausamer Durst, dass er meinte sterben zu müssen. Da erblickte er einen Brunnen, ging hin und wollte trinken. Aber gleich besann er sich, um einer kleinen Stunde willen, die er noch zu ertragen hätte, würde er das ganze Werk dieser Woche vernichten. Er trank nicht und entfernte sich vom Brunnen. Stolz flog ihn an, dass er die schwere Probe bestanden habe. Wie er dessen inne ward, sprach er zu sich: ‚Besser, ich gehe hin und trinke, als dass mein Herz dem Hochmut verfällt.‘ Er kehrte um und trat an den Brunnen. Schon wollte er sich darüber neigen, um Wasser zu schöpfen, da merkte er, dass der Durst von ihm gewichen war. Nach Sabbatanbruch betrat er das Haus seines Lehrers. ‚Flickarbeit!‘ rief ihm der an der Schwelle zu.“¹¹⁴ Auf den ersten Blick scheint es sich hier um die Strenge des Meisters gegenüber einem eifrig bemühten Schüler zu handeln. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass es hier überhaupt nicht darum geht, von einem Menschen etwas zu fordern. Was gerügt wird ist das Hin und Her, der Zickzack-Charakter des Tuns. Aber was kann ein Mensch tun, dessen Inneres widerspruchsvoll ist und dessen Handlungen oft von Hemmungen unterbrochen sind? Die chassidische Antwort darauf lautet: „Es ist die Lehre, dass der Mensch seine Seele zu einen vermag. Der Mensch mit der kompliziertesten, widerspruchsvollsten Seele ist nicht ausgeliefert ... Solch eine Einigung muss sich vollziehen, ehe der Mensch an ein ungewöhnliches Werk herangeht. Nur mit geeinter Seele wird er es so zu tun imstande sein, dass es nicht Flickarbeit, sondern Arbeit aus einem Guß wird. Das ist es also, was der ‚Seher‘ dem Chassid vorwirft: dass er sein Wagnis mit ungeeinter Seele unternommen hat; mitten im Werk gelingt die Einigung nicht.“¹¹⁵ In den chassidischen Erzählungen begegnet uns daher öfters, dass der Zaddik an den Hilfe suchenden Menschen appelliert, sich *zurechtzuschaffen* und *seine Seele zu einen*.

¹¹³ BUBER 1948, S 723

¹¹⁴ BUBER 1948 S 723

¹¹⁵ BUBER 1948, S 724 f

Um den Umgang mit Konflikten zwischen Menschen geht es im vierten Kapitel, das mit *Bei sich beginnen*¹¹⁶ betitelt ist. Nach Buber „wird hier an eins der tiefsten und schwersten Probleme unseres Lebens gerührt: an den wahren Ursprung des Konflikts zwischen den Menschen. ... Der Mensch soll zuerst selbst erkennen, dass die Konfliktsituation zwischen ihm und den anderen nur Auswirkungen der Konfliktsituationen in seiner Seele sind, und dann soll er diesen seinen inneren Konflikt zu überwinden suchen, um nunmehr als ein Gewandelter, Befriedeter zu seinen Mitmenschen auszugehen und neue, gewandelte Beziehungen zu ihnen einzugehen.“¹¹⁷ Buber analysiert die Sprüche der Zaddikim weiter: „Der Ursprung allen Konflikts zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, dass ich nicht sage was ich meine, und dass ich nicht tue, was ich sage.“¹¹⁸ Nach Buber helfen die Zaddikim den Hilfesuchenden, diese inneren Konflikte zu überwinden, indem sie ihnen helfen, ihr Selbst zu finden, „nicht das selbstverständliche Ich des egozentrischen Individuums, sondern das tiefe Selbst der mit der Welt lebenden Person.“¹¹⁹

*Sich mit sich nicht befassen*¹²⁰ heißt das fünfte Kapitel, das mit folgender Erzählung eingeleitet wird: „Als Rabbi Chajim von Zans seinen Sohn der Tochter des Rabbi Elieser vermählt hatte, trat er am Tag nach der Hochzeit beim Brautvater ein und sagte: ‚Schwäher, Ihr seid mir nahe gekommen, und ich darf euch sagen, was mein Herz peinigt. Seht mein Haupt- und Barthaar sind mir weiß geworden, und noch habe ich nicht Buße getan!‘ ‚Ach, Schwäher‘, erwiderte ihm Rabbi Elieser, ‚Ihr habt nur Euch im Sinn. Vergeßt euch und habt die Welt im Sinn.“¹²¹ Was hier gesagt wird, scheint dem zu widersprechen, was wir vorhin über *Selbstbesinnung* gehört haben. Doch hier haben wir es mit einem weiteren Schritt nach der chassidischen Lehre zu tun, denn „Wozu soll ich mich auf mich selbst besinnen, wozu meinen besonderen Weg erwählen, wozu mein Wesen zur Einheit bringen? Die Antwort lautet: Nicht um meinetwillen. Darum hieß es auch

¹¹⁶ BUBER 1948, S 727

¹¹⁷ BUBER 1948, S 727 f

¹¹⁸ BUBER 1948, S 729

¹¹⁹ BUBER 1948, S 730

¹²⁰ BUBER 1948, S 731

¹²¹ BUBER 1948, S 731

das vorige mal: bei sich selbst beginnen. Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen.“¹²² Dahinter steckt die Ansicht, dass es niemandem nützt, die gemachten Sünden zu überschätzen, sich mit dem zu quälen, was man falsch gemacht hat. Seine Kraft solle man nicht auf Selbstvorwürfe, sondern auf Tätigkeiten an der Welt verwenden. „Was willst du? Rühr´ her den Kot, rühr´ hin den Kot, bleibst´s doch immer Kot. Ja gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. ... Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen“¹²³ Doch die Lehre des Chassidismus geht noch über die Bedeutung dieser Erzählung hinaus. Wer sich damit peinigt, dass er zu viel gesündigt und zu wenig Buße getan hat, ist immer mit sich selber beschäftigt, denn es ist ihm immer nur um sein Seelenheil, um sein persönliches Los in der Ewigkeit zu tun. Und es soll zwar jeder sich erkennen, sich läutern, sich vollenden, aber nicht um seiner selbst willen, nicht um seines irdischen Glückes willen und auch nicht um seiner himmlischen Seligkeit willen, sondern um des Werks willen, das er an der Welt Gottes vollbringen soll. „Man soll sich vergessen und die Welt im Sinn haben.“¹²⁴ Das eigene Seelenheil im Sinn haben gilt hier nur als sublimste Gestalt des Abzielens auf sich selber, als feinste Form eines Egoismus. „Nach Rabbi Bunams Tod sagte einer seiner Schüler, eben der Rabbi von Ger, aus dessen Predigt am Versöhnungstag ich einige Sätze angeführt habe: ‚Rabbi Bunam hatte die Schlüssel aller Firmamente. Und warum auch nicht? Der Mensch der nicht sich meint, dem gibt man alle Schlüssel.‘“¹²⁵ Einen weiteren Ausspruch eines Zaddiks zum Thema „sich nicht mit sich befassen“ zitiert Buber und analysiert ihn anschließend: Rabbi Mendel von Kozk sprach zur versammelten Gemeinde: „Was verlange ich denn von euch! Drei Dinge nur: aus sich nicht herauschielen, in den anderen nicht hineinschielen, und sich nicht meinen.‘ Das bedeutet: erstens, jeder soll seine eigene Seele in ihrer eigenen Art und an ihrem eigenen Ort bewahren und heiligen, nicht aber fremde Art und fremden Ort neiden; zweitens, jeder soll

¹²² BUBER 1948, S 731

¹²³ BUBER 1948, S 732

¹²⁴ BUBER 1948, S 733

¹²⁵ BUBER 1948, S 733

das Geheimnis der Seele seines Mitmenschen ehren und nicht mit frecher Neugier in es eindringen und es gebrauchen; und drittens, jeder soll, im Leben mit sich selbst und im Leben mit der Welt, sich hüten auf sich abzu zielen.“¹²⁶

Das sechste Kapitel heißt *Hier wo man steht* und beginnt mit folgender Erzählung: „Den Jünglingen, die zum erstenmal zu ihm kamen, pflegte Rabbi Bunam die Geschichte von Eisik Sohn Jekels in Krakau zu erzählen. Dem war nach Jahren schwerer Not, die sein Gottvertrauen nicht erschüttert haben, im Traum befohlen worden, in Prag unter der Brücke, die zum Königsschloß führt, nach einem Schatz zu suchen. Als der Traum zum drittenmal wiederkehrte, machte sich Eisik auf und wanderte nach Prag. Aber an der Brücke standen Tag und Nacht Wachtposten, und er getraute sich nicht zu graben. Doch kam er an jedem Morgen zur Brücke und umkreiste sie bis zum Abend. Endlich fragte ihn der Hauptmann der Wache, auf sein Treiben aufmerksam geworden, freundlich, ob er hier etwas suche oder auf jemand warte. Eisik erzählte, welcher Traum ihn aus fernem Land hergeführt habe. Der Hauptmann lachte: ‚Und da bist du armer Kerl mit deinen zerfetzten Sohlen einem Traum zu Gefallen hergepilgert! Ja, wer den Träumen traut! Da hätt ich mich ja auch auf die Beine machen müssen, als es mir einmal ein Traum befahl, nach Krakau zu wandern und in der Stube eines Juden, Eisik Sohn Jekels sollte er heißen, unterm Ofen nach einem Schatz zu graben. Eisik Sohn Jekels! Ich kann´s mir vorstellen, wie ich drüben, wo die Hälfte der Juden Eisik und die andre Jekel heißt, alle Häuser aufreiße!‘ Und er lachte wieder. Eisik verneigte sich, wanderte heim, grub den Schatz aus und baute das Bethaus, das Reb Eisik Reb Jekels Schul heißt.“¹²⁷ In dieser Erzählung, im letzten Kapitel des Buches *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* ist nicht mehr und nicht weniger als die Erfüllung des Daseins gemeint. „Und der Ort, an dem dieser Schatz zu finden ist, ist der Ort, wo man steht. ... Dennoch fühlen wir den Mangel immerzu, in irgendeinem Maße bemühen wir uns, irgendwo das zu finden, was uns fehlt. Irgendwo in irgendeinem Bezirk der Welt oder des Geistes, nur nicht da, wo wir stehen, da, wo wir hingestellt worden sind - gerade da und nirgendwo anders aber

¹²⁶ BUBER 1948, S 733 f

¹²⁷ BUBER 1948, S 735

ist der Schatz zu finden“¹²⁸ Nach chassidischer Lehre wohnt allen Menschen, Tieren aber auch den Dingen, die uns umgeben, eine Seelensubstanz inne, die auf unseren achtsamen Umgang angewiesen ist. „Vernachlässigen wir diese uns auf unseren Weg geschickte Seelensubstanz, sind wir nur auf die jeweiligen Zwecke bedacht, ohne echte Beziehung zu den Wesen und Dingen zu entfalten, an deren Leben wir teilnehmen sollen wie sie an dem unsern, dann versäumen wir selber das wahre erfüllte Dasein.“¹²⁹ Manche Religionen sprechen dem menschlichen Dasein auf der Erde den Charakter des wahren Lebens ab. Anders der Chassidismus, bei dem das Jetzt und Hier nicht der Vorhof zum wahren Leben im Jenseits ist. „In ihrer innersten Wahrheit sind beide Welten eine einzige. Sie sind nur gleichsam auseinander getreten. Aber sie sollen wieder zur Einheit werden, die sie in ihrer innersten Wahrheit sind. Und dazu ist der Mensch erschaffen, dass er die beiden Welten eine. Er wirkt an dieser Einheit durch ein heiliges Leben mit der Welt, in der er gestellt ist, an dem Orte, am dem er steht.“¹³⁰

2.5.2. *Die Erzählungen der Chassidim*

*Die Erzählungen der Chassidim*¹³¹ sind Martin Bubers umfangreichstes Werk der chassidischen Schriften. Nach mehreren Anläufen hat er hier die Form gefunden, den religiösen und philosophischen Schatz der Chassidim zu heben, ihn in eine literarische Form gebracht, die seinen eigenen strengen Ansprüchen genüge. In dem umfassenden Vorwort legt er ausführlich Rechenschaft ab über die Vorarbeit und Entstehung des Werkes, die beinahe fünf Jahrzehnte dauerte. Das Werk selber umfasst nur mehr die reinen Erzählungen, die nicht mehr kommentiert werden. Die Erzählungen sind dem jeweiligen Zaddik zugeordnet; die Abfolge der Zaddikim stellen somit die Gliederung des Werkes dar.

¹²⁸ BUBER 1948, S 736

¹²⁹ BUBER 1948, S 737

¹³⁰ BUBER 1948, S 737

¹³¹ BUBER 1963

In *Die Bekehrung des Knaben* geht es um das Thema Kindererziehung. Hier wird dem Herzen und der Liebe vor jeglicher Strenge der Vorzug gegeben: „Rabbi Ahron kam einst in die Stadt, in der der kleine Mordechai, der nachmalige Rabbi von Lechowitz, aufwuchs. Dessen Vater brachte ihm den Knaben und klagte, dass der im Lernen keine Ausdauer habe. ‚Lasst ihn mir eine Weile hier‘, sagte der Rabbi Ahron. Als er mit dem kleinen Mordechai allein war, legte er sich hin und bettete das Kind an sein Herz. Schweigend hielt er es am Herzen, bis der Vater kam. ‚Ich habe ihm ins Gewissen geredet‘, sagte er, ‚hinfort wird es ihm an Ausdauer nicht fehlen.‘ Wenn der Rabbi von Lechowitz diese Begebenheit erzählte, fügte er hinzu; ‚Damals habe ich gelernt wie man Menschen bekehrt.‘“¹³²

In den folgenden zwei Erzählungen geht es um *absichtsvolles Tun* versus *geschehen lassen*. Das Vertrauen in die göttliche Vorsehung und die zweckfreie (segnende) Handlung spielt im Chassidismus eine zentrale Rolle: „Wonach man jagt: Rabbi Pinchas pflegte zu sagen: Wonach man jagt, das bekommt man nicht; aber was man werden lässt, das fliegt einem zu. ...“¹³³

„Der Eilige: Der Berditschewer sah einen auf der Straße eilen, ohne rechts und links zu schauen. ‚Warum rennst du so?‘ fragte er ihn. ‚Ich gehe meinem Erwerb nach‘ antwortete der Mann. ‚Und woher weißt du‘ fuhr der Rabbi fort zu fragen, ‚dein Erwerb laufe vor dir her, dass du ihm nachjagen musst? Vielleicht ist er dir im Rücken, und du brauchst nur innezuhalten, um ihm zu begegnen, du aber fliehst vor ihm.‘“¹³⁴

Von der chassidischen Haltung zu Sünde, Kasteiung und Buße handeln die folgenden Erzählungen: „Der böse Anschlag: ‚Man soll sich nicht kasteien‘ pflegte der Berditschewer zu sagen. ‚Das ist nichts als eine Verführung des Bösen Triebs, der uns den Geist schwächen will, um uns am rechten Dienste Gottes zu verhindern. ...‘“¹³⁵

¹³² BUBER 1963, S 319

¹³³ BUBER 1963, S 247

¹³⁴ BUBER 1963, S 346

¹³⁵ BUBER 1963, S 350

„Die Antworten: Rabbi Elimelech sagte einmal: ‚Ich bin sicher, der kommenden Welt teilhaftig zu werden. Wenn ich vor dem oberen Gericht stehe und sie mich fragen: ‚Hast Du nach Gebühr gelernt?‘ werde ich antworten : ‚Nein‘. Dann fragen sie wieder: ‚Hast Du nach Gebühr gebetet?‘ und ich antworte desgleichen: ‚Nein‘. Und sie fragen zum dritten: ‚Hast du nach Gebühr Gutes getan?‘ und ich kann auch diesmal nicht anders antworten. Da sprechen sie das Urteil: ‚Du sagst die Wahrheit. Um der Wahrheit willen gebührt dir ein Anteil an der kommenden Welt.‘“¹³⁶

„Kasteiung: Zum Kosnitzer Maggid kam einst ein Mann, der zur Kasteiung einen Sack am bloßen Leib trug und je von Sabbat zu Sabbat fastete. Der Maggid sprach zu ihm: ‚Meinst du der böse Trieb scheue dich? Er narrt dich in den Sack hinein! Besser noch ist es um den, der vorgibt, von Sabbat zu Sabbat zu fasten, und insgeheim sich täglich ein paar Bissen zusteckt: Er betrügt nur andere, du aber bist dir selber ein Trug.‘“¹³⁷

„Sünder und Schwermut: Ein Chassid klagte dem Lubliner, dass er von bösen Lüsten geplagt werde und darüber in Schwermut gefallen sei. Der Rabbi sagte ihm: ‚Hüte Dich über alles vor der Schwermut, denn sie ist schlimmer und verderblicher als die Sünde. Was der böse Geist im Sinn hat, wenn er die Lüste im Menschen weckt, ist nicht, ihn in die Sünde, sondern ihn durch die Sünde in die Schwermut fallen zu lassen.‘“¹³⁸

„Der fröhliche Sünder: ‚... Und dieser Mann ist ein so großer Sünder – andere bereuen doch im Augenblick, nachdem sie gesündigt haben, grämen sich einen Augenblick lang und kehren dann erst zu ihrer Torheit zurück, er aber kennt keinen Gram und kein verdrießliches Besinnen, sondern wohnt in seiner Freude wie in einem Turm. Und der Glanz seiner Freude überwältigt mein Herz.‘“¹³⁹

¹³⁶ Buber 1963: S 374

¹³⁷ Buber 1963: S 412

¹³⁸ Buber 1963: S 436

¹³⁹ Buber 1963: S 437

2.6. Die Bedeutung der chassidischen Schriften für Martin Buber

„Die Begegnung Martin Bubers mit der chassidischen Literatur hat ... gewiss einen tiefen Eindruck auf sein Denken genommen, wenn er auch in der frühen Phase dieser Auseinandersetzung mehr auf seine Quellen einredete als ihnen lauschte. Am Ende dieses Zwiegesprächs stand dann aber doch ein anderer Buber, aber auch ein anderer Chassidismus, der mit der historischen und religiösen Wirklichkeit dieser Bewegung nur noch wenig gemein hatte.“¹⁴⁰ Bubers Deutung des Chassidismus wurde vehement kritisiert und er selber hat auf seinen kreativen Zugang zu dieser Lehre verschiedentlich hingewiesen. Martin Bubers Verhältnis zur chassidischen Legende war nicht das eines Wissenschaftlers, sondern das eines rezipierenden Erben. Buber hat etwas getan, was in der jüdischen Literaturgeschichte Tradition hat: Er hat die alten Geschichten neu erzählt. Auch wenn Buber vorübergehend dieser Tradition entfremdet war, sieht er sich in der Reihe der alten Erzähler. Ein Indiz dafür ist die autobiografische Skizze aus dem Jahre 1918, in der Buber das eigene Leben als Legende formuliert. Die charismatischen Lehrer und Führer des Volkes wurden von den altjüdischen Erzählern in Berufungs- und Kindheitslegenden verherrlicht. Ganz in diesem Sinne schreibt Buber eine autobiografische Skizze, *Mein Weg zum Chassidismus*¹⁴¹, die mit einer Kindheitserzählung beginnt und deren Schauplatz der Ort eines großen chassidischen Meisters ist. Die Geschichte des westeuropäischen Juden, Dichters, Schriftstellers und Philosophen und späteren Künders der chassidischen Botschaft beginnt so: „In meiner Kindheit (ich kam in sehr frühen Jahren von Wien, wo ich geboren bin, nach Galizien und wuchs hier bei meinen Großeltern auf) brachte ich jeden Sommer auf einem Gut in der Bukovina zu. Da nahm mich mein Vater zuweilen in das nahe Städtchen Sadagora mit. Sadagora ist der Sitz einer Dynastie von ‚Zaddikim‘.“¹⁴² Hier sah Buber als Kind den Zaddik und da erfuhr er eine erste keimhafte Offenbarung: „Dies habe ich damals, als Kind, in dem schmutzigen Städtchen Sadagora von der ‚finsternen‘ chassidischen Masse, der ich zusah, erfahren – wie ein Kind solche Dinge erfährt,

¹⁴⁰ GRÖTZINGER 1989, S 280

¹⁴¹ BUBER 1918

nicht als Gedanken, sondern als Bild und Gefühl: dass es der Welt um den vollkommenen Menschen zu tun ist und dass der vollkommene Mensch kein anderer ist als der wahrhafte Helfer. ... als ich den Rebbe durch die Reihen der Harrenden schreiten sah, empfand ich: ‚Führer‘, und als ich die Chassidim mit der Thora tanzen sah, empfand ich: ‚Gemeinde‘. Damals ging mir eine Ahnung davon auf, dass gemeinsame Ehrfurcht und gemeinsame Seelenfreude die Grundlage der echten Menschengemeinschaft sind.“¹⁴³ Dass Buber die eigene Lebensgeschichte als Legende gestaltete, ist keine selbstgefällige Spielerei. Die Legende ist für Buber ein zentrales Medium zur Mitteilung des Wesentlichen eines menschlichen Lebens. Die Legende und das Wahre im Leben sind für Buber die zwei Seiten einer Medaille.

Welch bedeutsame und zentrale Rolle die Bearbeitung und Veröffentlichung der chassidischen Erzählungen in Martin Bubers Leben einnahmen, geht aus dem nächsten Zitat hervor. In *Mein Weg zum Chassidismus*¹⁴⁴ beschreibt Buber, wie er als sechsundzwanzig Jahre alter bekennender Jude in einer plötzlichen Eingebung, die sein Leben von Grund auf änderte, zu seiner Berufung gefunden hat: „Das Bild aus meiner Kindheit, die Erinnerung an den Zaddik und seine Gemeinde stieg empor und leuchtete mir: ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Zugleich wurde ich des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden.“¹⁴⁵ Buber, der zu der Zeit ein aktiver Funktionär der zionistischen Bewegung und Journalist für mehrere jüdische Zeitschriften war, zog sich für fünf Jahre von allen diesen Tätigkeiten zurück, um sich in Stille zu sammeln und sich der Arbeit an den chassidischen Schriften zu widmen. Er schreibt über diese Zeit: „Wie im Anfang eines guten Weges, den man noch nicht ganz kennt, aber von dem man weiß, dass er der rechte ist. ... Froh bin ich, dass ich von einer falschen Arbeitssphäre losgekommen bin; ich fühle, wie ich erst jetzt wieder seit Jahren ganz und frei arbeiten kann. Ich bin froher ... geworden ...“¹⁴⁶ Auch wenn er nach diesen Jahren wieder auf die politische Bühne des Zionismus, zur jüdischen Erwachsenenbildung

¹⁴² BUBER 1918, S 962

¹⁴³ BUBER 1918, S 963

¹⁴⁴ BUBER 1918

¹⁴⁵ BUBER 1918, S 968

zurückkehrte und an vielen anderen Projekten arbeitete (z.B. der mehrere Jahrzehnte dauernden Bibelübersetzung), blieb er bis zu seinem Lebensende ein aktiver Verkünder des Chassidismus. Bubers Schriften zum Chassidismus wirkten auf zweifache Weise: Erstens waren seine Forschungen auf diesem Gebiet eine der Quellen für seine dialogische Ich-Du-Philosophie, zweitens nahm der Chassidismus über Buber auch Einfluss auf den Zionismus.

Auf den folgenden Blättern werde ich den Nachweis erbringen,
dass es eine psychologische Technik gibt, welche gestattet, Träume zu deuten,
und dass bei Anwendung dieses Verfahrens jeder Traum sich als ein sinnvolles psychisches Gebilde
herausstellt, welches an angebbarer Stelle in das seelische Treiben des Wachen einzureihen ist.

Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*

Eine radikale Entgeheimnissung wird heute zwischen Mensch und Mensch angestrebt.
Die Personhaftigkeit, das unablässig nahe Mysterium,
einst der Beweggrund der stillsten Begeisterung, wird eingeebnet.

Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip*

3. Bubers Kritik an der Psychotherapie und seine Aussagen zu einer heilenden Begegnung

3.1. Bubers Schriften zur Psychotherapie und sein Verhältnis zu Freud

Buber hat seiner Kritik der Psychotherapie kein systematisches Werk gewidmet. Wir finden sie dort bei ihm, wo er auf bestimmte Aspekte antwortet oder es sich im Zusammenhang mit seinen Ausführungen ergibt. Die wichtigsten Schriften, in denen Buber sich ausführlicher zum Themenkreis Psychologie und Psychotherapie äußert, sind *Von der Verseelung der Welt* (Entwurf zu einem Vortrag, 1923), *Heilung aus der Begegnung* (Geleitwort zu Hans Trübs gleichnamigem Buch, 1952), *Schuld und Schuldgefühle* (1957), und *Das Unbewusste* (Protokoll eines Seminars, 1957). Bubers Auseinandersetzung mit der Psychologie ist vor allem eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds und später mit der Tiefenpsychologie C.G. Jungs. Bubers kritische Anmerkungen zu Freud sind nirgendwo ausführlich zusammengestellt. Erst die Veröffentlichung von Bubers *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*¹⁴⁷ zeigte in aller Deutlichkeit, dass er sich

¹⁴⁷ SCHAEDER 1972

sehr entschieden mit Freuds Werk auseinander gesetzt hat¹⁴⁸. Leider gilt bis heute, was Wachinger 1977 formulierte: „...der Dialog zwischen Buber und [dem Werk von] Freud ist aus Bubers Schriften, Briefen und Gesprächen erst zu erheben.“¹⁴⁹

Buber, der relativ selten ausdrücklich von Freud spricht, hat die große epochemachende Bedeutung der Psychoanalyse erkannt.¹⁵⁰ Bubers Widerspruch gegen das Menschenbild und die Methode der Psychoanalyse und der Jungschen Tiefenpsychologie hat eine lange Geschichte, die mit der Entwicklung seiner dialogischen Philosophie einhergeht. Durch den von Grete Schaeder editierten Briefwechsel wissen wir, dass Buber mehrmals mit dem Gedanken spielte, sich in einem grundsätzlichen Werk mit Freud auseinander zu setzen. Buber wurde durch Lou Andreas-Salomé, Mitarbeiterin an der von ihm herausgegebenen Schriftenreihe *Die Gesellschaft* und Mitglied des Wiener Psychoanalytischen Kreises um Freud, genauer mit der Psychoanalyse bekannt. Buber erzählte im Alter davon, wie sie ihm den Plan, ein Buch gegen Freud zu schreiben, ausgedrückt habe: „Sie bat ihn leidenschaftlich, dies nicht zu tun, die Schule brauche noch Zeit, sich zu festigen.“¹⁵¹ 1928 schreibt Buber, anlässlich der Veröffentlichung

¹⁴⁸ In den Jahren 1903-1904 suchte Buber, wegen eines Freundes, Sigmund Freud auf. Buber war von dieser Begegnung mit Freud tief beeindruckt. „Ihm war die Meeresstille der Seele eigen, ... eine ruhige Entschiedenheit und Überlegenheit. Mir ist es sonst nie so begegnet.“ (BLOCH 1977, S 301) Zu einem weiteren Kontakt zu Freud kam es, als dieser sich dafür einsetzte, dass Max Eitingon einen Lehrstuhl an der Hebräischen Universität für Psychoanalyse erhalten sollte. Nichts ist darüber bekannt, ob Freud, der selber noch Ausläufer der chassidischen Bewegung kennen lernte, jemals von den Schriften des um zwanzig Jahre jüngeren Buber Notiz genommen hat. Buber und Freud lebten jedoch in derselben Welt, wie sich durch viele Beispiele belegen lässt: So geht etwa Bubers Sekretär um 1920, Siegfried Bernfeld, später zu Freud und wird Psychoanalytiker. Bertha Pappenheim (bekannt als Breuers und Freuds „Fall Anna O.“) steht um 1918 mit Buber in brieflichen Kontakt. (BLOCH 1977, SCHAEDER 1972, BD I, Vorwort)

¹⁴⁹ WACHINGER 1977, S 66

¹⁵⁰ Im Jahre 1948 stellt Buber in der *Mitteilung an den 12. Internationalen philosophischen Kongress* in Amsterdam, die Entdeckungen der „modernen Seelen-Analytik“ zur Gebundenheit unserer Erkenntnis an die psychologische determinierte Seinsverschiedenheit, auf die gleiche Stufe mit Kants Entdeckungen der Gebundenheit unserer Erkenntnis an Raum und Zeit, als die Formen unserer Anschauung. Er warnte davor, „diesen Weg der kritischen Entdeckungen als unmaßgeblich zu behandeln“ und „mit einer vorkritischen und vorgeblich in sich unanfechtbaren Wahrheitskonzeption neu zu beginnen“. (zitiert nach WACHINGER 1977, S 66)

¹⁵¹ BLOCH 1977, S 301

von Freuds *Zukunft einer Illusion*¹⁵², an einen Studenten: „Ich hoffe, bald einmal Zeit zu finden, auf die Freudsche Schrift zu antworten; ich habe es schon seit einer Weile vor, komme aber bisher nicht dazu.“¹⁵³ Im Vorwort zu seinem Buch *Moses*¹⁵⁴, das, wenn auch nicht ausdrücklich deklariert, als Reaktion auf Freuds Moses-Buch gilt, schreibt Buber: „Dass ein auf seinem Gebiet so bedeutender Forscher wie S. Freud sich entschließen konnte, ein so völlig unwissenschaftliches, auf grundlosen Hypothesen haltlos gebautes Buch wie ‚Der Mann Moses und die monotheistische Religion‘ (1939) zu veröffentlichen, ist verwunderlich und bedauerlich.“¹⁵⁵

Bubers Kritik an Freud bleibt unsystematisch – vielleicht auch passend für einen Philosophen, der es immer wieder abgelehnt hat, selber eine systematische Lehre zu haben.¹⁵⁶ Bubers Kritik an der Psychoanalyse ist nicht wissenschaftlich psychologisch. Er bleibt, bei allem Interesse für die psychologischen Fragen, Philosoph und religiöser Denker, der „gegen den Zugriff der Psychologie immer misstrauisch bleibt.“¹⁵⁷ Bubers Fachgebiete sind Religionswissenschaft, Sozialphilosophie und philosophische Anthropologie. Er befragt Freud und dessen System der Psychoanalyse vom seinem dialogischen Verständnis des Menschseins aus. Freud dagegen war Naturwissenschaftler, er konnte sich bei seiner Interpretation des Psychischen auf die klare Begrifflichkeit der Es-Welt verlassen. Er entwirft räumliche Modelle des psychischen Apparates und baut darauf seine psychoanalytische Systematik, deren Anschaulichkeit bis heute eine große Suggestion ausübt. Buber bleibt seinem anthropologischem Verständnis treu und kommt damit zu einer grundsätzlich anderen Darstellungsform als zu einer theoretisch-systematischen. Buber hat immer wieder betont, dass die Ich-Du-Beziehung begrifflich nicht fassbar und sprachlich nicht ausdrückbar ist. „Ich musste aus dem Ich-Du und als

¹⁵² FREUD 1927

¹⁵³ SCHAEDELER 1972, Bd. II, S 322

¹⁵⁴ 1945 zuerst hebräisch erschienen

¹⁵⁵ zitiert nach WACHINGER 1977, S 68

¹⁵⁶ BUBER 1961, S 1114: „Ich muss es noch einmal sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“

¹⁵⁷ WACHINGER 1977, S 74

Ich-Du-Erfahrenen ein Es machen.“¹⁵⁸ Vom ontischen Bereich der Begegnung zwischen Menschen kann nur in der begrifflich, räumlich und zeitlich erfassbaren Ich-Es-Welt gesprochen werden. Für Buber lässt sich die Ich-Du-Welt mit den Mitteln der Es-Welt nur unzureichend beschreiben. An mehreren Stellen betont Buber, dass entscheidende Mitteilungen über den Menschen nicht exakt wissenschaftlich, nicht theoretisch, sondern nur erzählend gemacht werden können.¹⁵⁹ Bubers Versuch, das seinem Wesen nach Unbegriffliche mit Worten zu beschreiben, hat unweigerlich Widersprüche zur Folge. Diese begriffliche Unschärfe in Martin Bubers Werk wurde oft kritisiert. „Gewiss ist zu bedauern, dass Buber uns die Reflexion seiner ‚erzählenden Philosophie‘ schuldig bleibt.“¹⁶⁰ Die begriffliche Unschärfe Bubers zeigt sich in seiner Kritik der Psychologie mehrfach, wie sich in den anschließenden Kapiteln zeigen wird. Hier geht es darum, Bubers kritische Aussagen zur Psychologie und seine Aussagen zu einer heilenden Begegnung systematisch darzustellen. Für eine völlige begriffliche Klarheit wäre eine sorgfältige und umfassende Analyse nötig, was den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit übersteigen würde.

3.2. Kritik am Menschenbild und der Methodik der Psychologie

Nach Martin Buber ist die Wirklichkeit des Menschen das Zwischen (zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt). Buber versteht den Menschen als das gegenüberseiende Wesen, als das „Ich“, dem der andere als „Du“ gegenübersteht. Wir können die Wirklichkeit des Menschen nur verstehen, wenn wir sein Gegenüber in unsere Betrachtung miteinbeziehen. In *Das Problem des Menschen*¹⁶¹ schreibt Buber: „Die Frage was der Mensch sei, kann nicht durch Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als solches beantwortet werden, sondern nur durch Betrachtung des Wesenszusammenhangs der menschlichen Person mit allem Sein und ihrer Beziehung zu allem Sein. Aus der Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als solches ergibt sich nur Begriff und Umriss eines

¹⁵⁸ BUBER 1961, S 1111

¹⁵⁹ BUBER 1962, S 991

¹⁶⁰ WACHINGER 1977, S 77

fast spukhaften Geistwesens.“¹⁶² Der Mensch kann nicht für sich, sondern immer nur im Zusammenhang seiner Beziehung zur Welt verstanden werden. Bubers grundlegender Kritikpunkt an der Psychologie ist, dass sie das Wesen und die Probleme des Menschen „psychisch“ erklärt, den Menschen als für sich seiend, als geschlossenes System zu verstehen versucht. Am deutlichsten formuliert Buber diese Kritik in *Die Verseelung der Welt*.¹⁶³ Mit *Verseelung* meint Buber: „Die Einbeziehung der Welt in die Seele, die Überführung der Welt in die Seele“, durch den Versuch, den Menschen innerseelisch zu erklären. Nach Buber wird „das Wesentliche dadurch gestört“, nämlich das Gegenüberstehen von Ich und Welt. Er wirft der Psychoanalyse vor, dass sie sich nur mit intraseelischen Konstrukten beschäftige. Sie *verseelt* die Welt, weil sie sich auf innerseelische Zusammenhänge und Begriffe beschränkt. Damit hat die Psychoanalyse nicht das eigentlich Wesentliche im Blick, die Wirklichkeit der Beziehung. „Wer den Menschen nur von seiner Psyche aus versteht, der verkennt seine dialogische Natur, denn in der Seele gibt es keinen Dialog! Alles Intrapsychische ist monologisch.“¹⁶⁴ Für Buber weisen alle menschlichen Phänomene auf etwas den Einzelnen Transzendierendes hin. „Wenn wir tiefer das betrachten, was wir seelische Phänomene nennen, in ihrer Wesenhaftigkeit, so finden wir, dass sie alle und dass ihr Zusammenhang hinweisen auf etwas, was nicht ichhaft verstanden werden kann, dass auch die Phänomene der Einsamkeit, der scheinbaren Einzelheit, in Wirklichkeit auf etwas über den einzelnen Hinausgehendes hinweisen.“¹⁶⁵ Auch wenn viele Probleme von Menschen so erscheinen, als wären sie rein innerseelische Konflikte, als ob sie außerhalb der Beziehung zwischen Ich und dem Anderen stehen, so sind auch diese „Phänomene nur dynamisch aus dem Faktum der Beziehung entstanden und durch dieses Faktum verständlich.“¹⁶⁶ Der Mensch kann nicht vom Intrapsychischen her, sondern nur in seinen Beziehungszusammenhängen erklärt, verstanden und geheilt werden. Buber zeigt

¹⁶¹ BUBER 1943

¹⁶² BUBER 1943, S 379

¹⁶³ BUBER 1923a, *Von der Verseelung der Welt*, Entwurf zu einem frei gehaltenen Vortrag im Psychologischen Klub Zürich

¹⁶⁴ TYRANGIEL 1981, S 44

¹⁶⁵ BUBER 1923a, S 150

¹⁶⁶ BUBER 1923a, S 150

auf die Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit der Psychologie, die sich aus ihrem Menschenbild ergibt, wenn er schreibt, „dass eine individualistische Anthropologie, die sich im wesentlichen nur mit dem Verhältnis der menschlichen Person zu sich selbst, mit dem Verhältnis zwischen dem Geist und den Trieben in ihr usw. beschäftigt, nicht zu einer Erkenntnis des Wesens des Menschen führen kann.“¹⁶⁷

An die Kritik der anthropologischen Grundlagen der Psychoanalyse schließt Bubers Kritik an den psychologischen Untersuchungsmethoden und Denkmodellen an. „Womit Psychologie sich befasst, das ist etwas von der menschlichen Weltbeziehung Herausgehobenes, Abgehobenes, es ist sozusagen der isolierte Anteil des Menschen, der so betrachtet wird, als ob er für sich bestünde, als ob er ein in sich geschlossener Apparat wäre, in dem man ... verschiedene Arten, verschiedene Gruppen von Phänomenen unterscheidet, die man in verschiedene Teilbezirke einteilt, Denken, Fühlen, Wollen und wie immer diese Dinge heißen mögen, an denen man verschiedene Empfindungscharaktere und dergleichen kennt.“¹⁶⁸ „Analytisch“ bzw. „pseudoanalytisch“ heißt für Buber, dass das „gesamte leibseelische Sein“ des Menschen als zusammengesetzt und daher zergliederbar betrachtet wird. Er greift auch die von Freud vertretene Dichotomie zwischen Geist und Trieb an. Nach Buber bekämpfen sich Geist und Trieb niemals, sondern hören aufeinander. Die Unterscheidung zwischen Geist und Trieb sieht er als Folge der Scheidung zwischen Mensch und Mensch. Er nennt Freuds Denken „reduktiv“, weil er die aus der „Fülle des Möglichen gespeiste Vielfältigkeit der Person auf schematisch überschaubare und überall wiederkehrende Strukturen zurückführen will.“¹⁶⁹ Schon früh bemerkte er dazu: „Die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Psychologie ... hat den edelsten Besitz der erkennenden Menschheit zu zersetzen versucht: seine Ganzheit.“¹⁷⁰ Die objektivierenden naturwissenschaftlichen Methoden beruhen auf einer Form der Wahrnehmung, die ihr Gegenüber als Objekt betrachten. Die

¹⁶⁷ BUBER 1943, S 400

¹⁶⁸ BUBER 1922, S 72

¹⁶⁹ BUBER 1954, S 285

¹⁷⁰ BUBER 1916, S 9

Psychologie nimmt also den Menschen zuerst aus seiner dialogischen Wirklichkeit heraus, um ihn dann als Objekt zu untersuchen, zu analysieren und zu schematisieren. Nach Buber kann dies nicht zum Erkennen, zur Heilung und zur Ganzwerdung des Menschen führen, denn die Psychologie bedient sich damit einer monologischen Art der Wahrnehmung, während das Wesen des Menschen dialogisch ist.

Den naturwissenschaftlichen, objektivierenden Erkenntnismethoden der Analyse und des „Reduktionismus“ stellt Buber das *Innewerden* und die *personale Vergegenwärtigung* gegenüber. Noch einmal formuliert der 76-jährige Buber in *Elemente des Zwischenmenschlichen*,¹⁷¹ wie grundsätzlich verschieden und unvereinbar für ihn diese Arten der Wahrnehmung sind: „Eines Dings oder Wesens innewerden heißt ganz allgemein: es als Ganzheit und doch zugleich ohne verkürzende Abstraktion, in aller Konkretheit erfahren. Aber ein Mensch ist, wiewohl als Wesen unter Wesen und sogar als Ding unter Dingen befindlich, doch etwas von allen Dingen und von allen Wesen kategorial Verschiedenes. ... Eines Menschen innewerden heißt also im besonderen seine Ganzheit als vom Geist bestimmte Person wahrnehmen, die dynamische Mitte wahrnehmen, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der Einzigartigkeit aufprägt. Solch ein Innewerden ist aber unmöglich, wenn und solange der andere mir das abgelöste Objekt meiner Betrachtung oder gar Beobachtung ist, denn ihr gibt sich diese ihre Mitte nicht zu erkennen; es ist erst möglich, wenn ich zu dem andern elementar in Beziehung trete, wenn er mir Gegenwart wird. Darum bezeichne ich das Innewerden in diesem besonderen Sinne als personale Vergegenwärtigung.“¹⁷² Nach Buber zeigen sich dem wissenschaftlichen Betrachter und Beobachter weder die Ganzheit noch die Besonderheit eines Menschen, dies bleibt demjenigen vorbehalten, der mit seinem Gegenüber in eine Beziehung eintritt. Ohne Freud ausdrücklich zu erwähnen, nimmt Buber hier nochmals Bezug auf das Unvermögen der Naturwissenschaft, den einzelnen Menschen als konkrete Person zu erfassen und zu verstehen.

¹⁷¹ BUBER 1954

¹⁷² BUBER 1954, S 284

3.3. Bubers Begriff der Psyche

Bubers Begriff der Psyche ist nur im Zusammenhang mit seinem dialogischen Ich-Begriff zu verstehen. So wie es für ihn kein Ich an sich, sondern immer nur das Ich des Grundwortes Ich-Du und das Ich des Grundwortes Ich-Es gibt, so gibt es für ihn keine isoliert im Menschen befindliche Psyche. Seele ist für ihn die *Beziehungsfläche*, in der sich das Wesentliche, die Relation von Ich und Du verwirklichen kann. Der Begriff Beziehungsfläche bezeichnet den individuellen Bezugspunkt des Einzelnen in der zwischenmenschlichen Begegnung. Für Buber gibt es keine Psyche, die wir „im“ Menschen betrachten und behandeln können. Für ihn ist Seele die Dynamik der Beziehung des Menschen zur Welt, in die der Einzelne eingefügt ist. „Seele ist aus der Beziehung zu verstehen zwischen Mensch und Welt; ...“¹⁷³ Die Psychotherapie kann den Menschen nicht heilen, indem seine Psyche in seinem isolierten Inneren sucht, sondern nur, wenn sie den Menschen im Beziehungszusammenhang sieht. „Die Krankheiten der Seele sind Krankheiten der Beziehung. Sie könnten vollständig nur behandelt werden, indem ich den Bereich des Patienten transzendiere und die Welt dazunehme.“¹⁷⁴

Nach Buber ist die Seele nichts objektiv Bestehendes, sondern ein dynamisches Geschehen. Er kritisiert Freud, weil er die Seele verdinglicht und objektiviert. Für Buber ist Freud ein „radikaler Physiologe“ geblieben, da dieser von einer Psyche ausgeht, die ähnlich wie ein Organ innerhalb des Menschen vorhanden und untersuchbar ist. „Die Annahme einer Psyche, die existiere, wie etwas im Raum existiert, ist entweder eine Metapher oder ein rein metaphysischer Grundsatz über die Natur des Seins, für den es keinerlei Erfahrungsgrundlage gibt.“¹⁷⁵ Er widerspricht Freud auch hinsichtlich seiner Auffassung von Körper und Seele und fragt: „Ist der Mensch wirklich aus Körper und Seele zusammengesetzt? Fühlt man sich wirklich aus zweierlei bestehen? Ich nicht!“¹⁷⁶ Für Buber gibt es diese

¹⁷³ BUBER 1923a, S 151

¹⁷⁴ BUBER 1923a, S 1555

¹⁷⁵ BUBER 1957, S 164

¹⁷⁶ BUBER 1923a, S 149

Zweiteilung nicht, sondern es gibt lediglich verschiedene Aspekte und Arten, sich selber wahrzunehmen, wie Denken, Fühlen, Wollen usw.

Wir finden bei Buber jedoch keinen eindeutigen Begriff der Seele. Er verwendet einerseits den individualistischen Seelenbegriff der Psychologie, als auch seinen dialogischen Begriff von Seele. In seinen vordialogischen Werken spricht er von *Realisierung* und *Orientierung* als „Gewalten der Seele“¹⁷⁷, mit denen er jedoch noch keine Beziehungsqualität beschreibt. In seinen späteren Werken kommt er zu einem Seelenbegriff, der nicht mehr individuell ist, sondern eine Beziehungsdimension bezeichnet. Seele ist hier für Buber, ähnlich wie sein Begriff vom Ich, niemals abgetrennt, sondern immer in Relation zur Welt zu sehen. Obwohl Buber mit diesem Begriff der Seele der Psychologie kritisch gegenübertritt, verwendet er die Begriffe Ich und Seele auch in ihrer psychologischen Bedeutung weiter. Diese begriffliche Unklarheit lässt Widersprüche entstehen, die in der Forschungsliteratur unterschiedlich kommentiert werden.¹⁷⁸

Der 79-jährige Buber antwortet in einer Diskussion: „Ich kann nicht definieren, was das Psychische ist. ... Ich lehne eine Definition ab, nicht nur weil ich keine weiß... . Das Psychische, das in diesem Augenblick vor sich geht, kann selbst nicht so weit Objekt sein, dass eine Definition möglich wäre.“¹⁷⁹ Buber verwendet den Ausdruck *Psychik*, er betont die radikale Prozesshaftigkeit des psychischen Phänomens und spricht vom „tobenden Nichts-als-Prozess“, den die Psychotherapie versuche zu objektivieren und in ein „einigermaßen handhabbares Ding“ umzuwandeln¹⁸⁰. Der Mensch in der Ich-Du-Beziehung ist dem Menschen kein erfahrbares und beschreibbares Objekt. Es ist diese anthropologische Dimension, die Buber nicht auf ein räumliches Vorstellungsmodell wie für

¹⁷⁷ BUBER 1913

¹⁷⁸ Während Tyrangiel die Ursachen für diese Unklarheiten darin sieht, dass Buber „seine theoretischen Überlegungen zu diesem Thema nicht weitergeführt hat“ (TYRANGIEL 1981, S 46), zeigt Rotenstreich hier einen „Bezug auf philosophische Probleme, die sich aus Bubers Denken ergeben“ (ROTENSTREICH 1963, S 91).

¹⁷⁹ BUBER 1957, S 165

¹⁸⁰ BUBER 1951, S 139 f

physikalisch-mechanische, fassbare Körperdinge nivelliert sehen will. Noch einmal steigert Buber die Ausdruckskraft in seiner Beschreibung seelischer Vorgänge, indem er den Terminus Beziehungsfläche durch *Abgrund* ersetzt. Er schreibt von der „nackten Abgründigkeit des Menschen, seiner abgründigen Labilität“, die dem Psychotherapeuten begegnet. Den biblischen Ausdruck „Abgrund“ verwendet Buber, wenn er sagt, dass es in der Psychotherapie Augenblicke gibt, in denen der Therapeut dem Klienten als Mensch gegenübersteht, ohne von irgendeiner Berufsmethode geschützt zu sein, so dass „Abgrund den Abgrund anruft“. ¹⁸¹ Wer sich an die sachlichen Seelenmodelle der Psychoanalyse gewöhnt hat, mag sich wundern, um wie viel dynamischer Buber hier die psychischen Vorgänge beschreibt. „Es scheint, als wäre Buber die Tiefenpsychologie nicht tief genug, ihre Lampe zu matt, die da versucht, den ‚Abgrund‘ auszuleuchten.“ ¹⁸²

3.4. Kritik an der Theorie des Unbewussten und an der Traumdeutung

Das Unbewusste ist für Buber „unser Sein selbst“ und kein psychisches Phänomen. Buber setzt den Wirklichkeitsbereich dieses Begriffs unterhalb der Aufspaltung menschlicher Existenz in körperliche und seelische Phänomene an. „Die Annahme, das Unbewusste sei entweder Körper oder Seele ist unbegründet. Das Unbewusste ist ein Zustand, aus dem diese zwei Phänomene noch nicht hervorgegangen sind und in dem beide noch nicht voneinander unterschieden werden können. Das Unbewusste ist unser Sein selbst, aus dem die beiden (Phänomene) in jedem Augenblick wieder und wieder hervorgehen.“ ¹⁸³ Im Gegensatz zur Psyche ist für Buber das Unbewusste kein Phänomen, „es ist uns niemals gegeben“ ¹⁸⁴, sondern wir haben es nur mit seinen Wirkungen zu tun. Um in Erscheinung zu treten, muss es sich aus seiner Ununterschiedenheit erst in die Phänomene des Psychischen oder des Physischen dissoziieren.

¹⁸¹ Psalm 42,8

¹⁸² WACHINGER 1977, S 86

¹⁸³ BUBER 1957 S 162

¹⁸⁴ BUBER 1957, S 163

Bubers Auffassung des Unbewussten als „ein Stück Körper-Seelen-Dasein“ bedeutet, dass Bewusstseinsinhalte, die verdrängt werden, nicht einfach konserviert und wieder unverändert hervorgeholt werden können. „Wenn das Unbewusste nichts Psychisches ist, das im Untergrund aufbewahrt wird, sondern eben ein Stück Körper-Seelen-Dasein, kann es überhaupt nicht hervorgeholt werden, wie es vorher war. Wir haben keine Tiefkühlung, die die Fragmente konserviert, sondern dies Unbewusste hat sein Eigendasein, das wieder in physische und psychische Phänomene dissoziiert werden kann – aber das kann eine radikale Veränderung seiner Substanz bedeuten.“¹⁸⁵ Hier spricht Buber die Arbeit der Psychotherapeuten an. Es geht in der therapeutischen Arbeit um eine Aufarbeitung der dissoziierten Elemente. Während jedoch Freud meint, diese Arbeit sei eine Art Hebammenfunktion, bei der Verdrängtes aus dem Unbewussten des Patienten gehoben wird, spricht Buber von einem schöpferischen Vorgang an der menschlichen Substanz, bei dem etwas geschaffen wird. Dieser schöpferische Prozess geschieht in der Begegnung zwischen zwei Menschen, zwischen Therapeut und Patient und zwar in geteilter Verantwortung. „Der Patient“, so Buber, „hat den Eindruck, dass eine Entdeckung vor sich geht in bezug auf etwas, das in seiner Seele enthalten ist, und zwar in unbewusster Form. Das ist ein Irrtum des Patienten,“¹⁸⁶ denn es wird viel mehr etwas hervorgebracht und geschaffen als nur heraufgeholt.

Das Unbewusste wird bei Buber in größere Zusammenhänge gestellt, es ist für ihn „nicht mehr individueller, biologisch bestimmter Triebgrund allen Handelns und Reagierens“, sondern „tragender Grund des Zwischenmenschlichen, Sein und Wirklichkeit des Menschen selber.“¹⁸⁷ Freud wirft er den logischen Fehler vor, das Unbewusste innerhalb der Psyche zu lokalisieren, womit es einerseits psychisch, andererseits nicht-phänomenal wäre. Das Unbewusste in die Psyche zu verlagern hieße auch, es als tragende menschliche Realität zu „verseelen“, das heißt es aus dem ontischen Bereich des Zwischenmenschlichen auf Psychisches zu reduzieren.

¹⁸⁵ BUBER 1957, S 178

¹⁸⁶ BUBER 1957, S 178

„Wenn das Unbewusste der Teil des Daseins einer Person ist, in dem die Bereiche von Leib und Seele nicht getrennt sind, dann bedeutet die Beziehung zwischen zwei Menschen die Beziehung zwischen zwei ungeteilten Existenzen.“¹⁸⁸ Für Buber ist der höchste Augenblick der Beziehung derjenige, der unbewusst, das heißt weder körperlich noch seelisch, sondern eine Einheit aus beidem ist. Das Unbewusste hat mehr Einfluss auf das Zwischenmenschliche als das Bewusste, wofür Buber Beispiele anführt, die in der modernen Kommunikationsforschung als nonverbale Kommunikation gelten.

Bubers Kritik erstreckt sich auch auf jene Manifestation des Unbewussten, der ein zentrales Element für die psychoanalytische Theorie und Praxis ist. Gemeint ist der Traum, der nach Freud den „Königsweg zum Unbewussten“¹⁸⁹ darstellt. Buber dazu: „Kennen wir denn Träume überhaupt? ‚Haben‘ wir einen Traum, so wie ich dieses Glas hier habe? Wir haben das Werk der gestaltenden Erinnerung. Aber wie kann ich das als die geträumte Wirklichkeit anerkennen und nicht vielmehr als die Haltung des Träumenden in bezug auf X – den ‚Traum‘, den ich an sich niemals kenne?“¹⁹⁰ Buber sagt, dass der Traum dem Wachenden niemals zugänglich ist, wir verfügen lediglich über die, den Traum verändernde, Erinnerung, d.h. die mehr oder weniger aktive gestaltende Haltung in Bezug auf das Geträumte. Buber möchte den Traum nicht in den Dienst der Psychotherapie gestellt sehen und greift Freud an. „Was ist der Charakter der Verbindung zwischen Elementen eines Traums im Gegensatz zu der zwischen Elementen des bewussten Lebens? Es handelt sich da um etwas sehr Verschiedenes. Freud hat gar nicht den Versuch gemacht, sich mit diesen Dingen auseinanderzusetzen.“¹⁹¹ Buber bezweifelt, dass der Traum effizient in die psychologische Theoriebildung miteinbezogen werden kann, da er uns weder als Erfahrung noch als Gegenstand der Erforschung gegeben sei und damit auch nicht mit dem bewussten Leben in Bezug gesetzt werden könne.

¹⁸⁷ WACHINGER 1977, S 93

¹⁸⁸ BUBER 1958

¹⁸⁹ in FREUD 1900,

¹⁹⁰ BUBER 1957, S 167

Die Aussagen Bubers zur *Traumdeutung* Sigmund Freuds haben in der Buberforschung Widerspruch hervorgerufen. Tyrangiel hält Buber an dieser Stelle entgegen, dass Freud sich sehr wohl ausführlich mit dem Zusammenhang von geträumtem und bewusstem Leben auseinandergesetzt habe.¹⁹² Die Verbindung von Traum und bewusstem Erleben betreffend, benennt Freud in seiner *Traumdeutung* Mechanismen wie *Verdichtung*, *Verschiebung*, *Zensur* etc. Bubers Behauptung, dass Freud die Bedeutung des Traumes niemals untersuche, unterschlägt, dass die Intention einer Traumdeutung eigentlich darin besteht, die „Traumarbeit“ umzukehren, d.h. den Sinn des Traumes bewusst zu machen. Tyrangiel kommt zu dem Schluss: „Bubers konkrete Einwände zur Traumdeutung und Bewusstmachung können einer kritischen Prüfung nicht standhalten. Sie offenbaren seine vorurteilsbeladene Einstellung zur Psychologie.“¹⁹³ Jochanan Bloch spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art motivierter Blindheit“.¹⁹⁴

3.5. *Heilung aus der Begegnung*¹⁹⁵

Bubers Kritik an der Psychoanalyse lässt, auch wenn sie aus seiner dialogischen Sicht fast immer verständlich ist, doch manchmal den Eindruck einer Gegnerschaft zur Psychotherapie als solcher entstehen. Eine solche Sichtweise dürfte auch manchmal bei Zeitgenossen im Umfeld Bubers entstanden sein, da er sich in einem Brief erklärt und seinen Standpunkt differenziert: „Natürlich bin ich nicht gegen eine Analyse als therapeutisches Mittel – das hätte doch gar keinen Sinn! Es geht aber z.B. darum, dass bei Erkrankungen der ‚Seele‘ der Begriff der Therapie selber zweideutig und problematisch und klärungsbedürftig wird. Wenn X statt seines fleischernen Herzens¹⁹⁶ das ihn unerträglich schmerzte und peinigte (u.d.h. mahnte, stachelte usw.) ein

¹⁹¹ BUBER 1957, S 167

¹⁹² TYRANGIEL 1981; S 58

¹⁹³ TYRANGIEL 1981; S 59

¹⁹⁴ BLOCH 1977, S 300

¹⁹⁵ BUBER 1951: Diese Schrift entstand 1951, zunächst als Vorwort zu Hans Trübs gleichnamigem Buch *Heilung aus der Begegnung* und wurde 1965 in den Sammelband *Nachlese* aufgenommen.

¹⁹⁶ Hinweis auf eine Stelle in der Bibel (Ezechiel) als Gegensatz zu einem „Steinherz“

zuverlässiges Uhrwerk bekäme, das gar nicht mehr weh täte, wäre er ‚geheilt‘?¹⁹⁷ Hinter Bubers Kritik, auch wenn mit Strenge und Schärfe vorgetragen, lässt sich sein Eintreten für gelebte Menschlichkeit in der Psychotherapie erkennen. Wo Freud von einem psychischen Apparat und von psychischen Mechanismen spricht, antwortet Buber, das Entscheidende ist die Person des Therapeuten und nicht die sachgerechte Methode seiner Therapie.¹⁹⁸ Buber tritt gegen den kalten wissenschaftlichen Blick der Behandler¹⁹⁹ und für eine gelebte menschliche Beziehung zwischen Therapeut und Klient ein. Für Buber ist eine Krankheit der Seele eine Krankheit des Zwischen und er fragt: Wenn den Klienten nichts mehr bedrückt und dieser wieder funktioniert, ist dann auch schon die Relation des Ich mit dem Du geheilt? In der Therapie soll keine Reparatur von Menschen und kein Abstellen von mahnenden Stimmen erfolgen, sondern der Klient mit einem lebendigen Herzen in sein Beziehungsumfeld entlassen werden. In der nur wenige Seiten umfassenden Schrift *Heilung aus der Begegnung* wiederholt Buber einerseits seine Kritik an der Psychotherapie aus dialogischer Sicht und stellt andererseits dar, welche Implikation die Begegnung zwischen Menschen für den Therapeuten und die Therapie hat.

3.5.1. Den Fall aus der Versachlichung führen

Nach Buber ragt der Beruf des Psychotherapeuten „aus der Sphäre der geistigen Berufe“ als „der paradoxeste von allen“ hervor. Der Therapeut bekommt, so wie auch der Anwalt, Arzt, Lehrer oder Priester, die „Nöte und Bangnisse des Menschen“ zu spüren, verfügt jedoch in dieser Situation über keinerlei Institution oder Instrumentarium zwischen ihm und dem Hilfesuchenden, sondern tritt dem hilfesuchenden Menschen „als bloße Person, über nichts anderes verfügend, als

¹⁹⁷ SCHAEDER 1972, Bd II, S 644

¹⁹⁸ vergleiche BUBER 1957, S 174: „Die entscheidende Wirklichkeit ist der Therapeut, nicht die Methoden. ... Obwohl kein Arzt ohne Typologie auskommen kann, weiß er doch, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt die unvergleichliche Person des Patienten vor der unvergleichlichen Person des Arztes steht.“

¹⁹⁹ Buber hat (seine Angaben schwanken) 3-5 Semester Psychiatrie studiert. In diesen Jahren hat er viel in psychiatrischen Kliniken gearbeitet. In Berlin bei Mendel, in Leipzig bei Flechsig, in Zürich bei Bleuler; zudem im psychologischen Laboratorium

über die Tradition seiner Wissenschaft und die Theorie seiner Schule“²⁰⁰ gegenüber. Die Psychotherapeuten werden mit großer Weisheit und Kunst ausgebildet, die Therapie „mit Geschick und auch mit Erfolg betrieben“ und der Patient lässt sich in der Regel „die beruhigende und gewissermaßen orientierende, ja geradezu zentrierende Prozedur zumeist wohlgefallen.“²⁰¹ Für Buber ist es jedoch unausweichlich, dass ein Therapeut in der Arbeit mit seinen Klienten „Mal und Mal innehalten muss“ und über das, was er tut, erschrickt, weil ihn die Ahnung überkommt, dass, zumindest in einem bestimmten Fall oder letztlich sogar in allen, etwas ganz anderes von ihm gefordert ist, „etwas der geläufigen Berufsökonomik Unangemessenes, ja die geregelte Berufsausübung zu gefährden Drohendes. Nämlich: dass er zunächst den Fall aus der methodengerechten Versachlichung ziehe und selber, aus der in langer Lehre und Übung errungenen und durch sie verbürgten professionellen Überlegenheit tretend, in die elementare Situation zwischen einem anrufenden und einem angerufenen Menschen eingehe.“²⁰² Nach Buber ruft der Hilfesuchende nicht nach professioneller, funktionierender Aktionssicherheit, sondern durch die durch Lehre und Übung errichteten Strukturen hindurch, ruft er die Person, den Psychotherapeuten an, damit dieser aus seiner „verbürgten professionellen Überlegenheit“ trete. Die Ich-Du-Begegnung ist nach Buber im „exponiertesten der geistigen Berufe“ unvermeidlich, auch wenn sie den Psychotherapeuten in eine vorübergehende Krise stürzt. Aus solchen „echt personhaften Begegnungen zwischen dem Hilfsbedürftigen und dem Helfer“ wird der Therapeut in seine Methodik zurückkehren, jedoch „als ein Veränderter in eine veränderte,... eine modifizierte Methodik.“²⁰³ Die Ich-Du-Begegnung zwischen Mensch und Mensch in der therapeutischen Situation ermöglicht nicht nur Heilung, sondern wirkt auch verändernd auf die Person des Therapeuten und hat Einfluss auf die von ihm angewendete therapeutische Methode.

von Wilhelm Wundt in Leipzig. Über diese Zeit schreibt Bloch: „Er war damals für die Kranken von der Art ihrer ‚Vorstellung‘ gekränkt.“ BLOCH 1977, S 300

²⁰⁰ BUBER 1951, S 140

²⁰¹ BUBER 1951, S 141

²⁰² BUBER 1951, S 141

²⁰³ BUBER 1951, S 142

Buber schreibt, dass die Psychotherapeuten nicht mehr „im geschlossenen Raum der isolierten Psyche“ arbeiten sollen, auch wenn darin ihre „systematische und methodische Überlegenheit waltet“, sondern sie sich mit den ihnen vertrauenden Kranken an die Luft der Welt wagen sollen, „wo Selbheit der Selbheit ausgesetzt ist.“²⁰⁴ Er fordert vom Therapeuten nicht weniger als Unerschrockenheit, persönlichen Einsatz, Abwerfen der Sicherheiten, rückhaltloses Gegenübertreten und „Aufsprengung des Psychologismus.“²⁰⁵ In der Unmittelbarkeit des menschlichen Gegenübers kann dem Klienten, dem „in seinem Verhältnis zur Anderheit Erkrankten“, ein geheiltes Verhältnis „zur uneinseelbaren Anderwelt“ eröffnet werden. „Nie ist eine Seele allein krank, immer auch ein Zwischenhaftes, ein zwischen ihr und anderen Seienden Bestehendes.“²⁰⁶ Dem Therapeut, der die persönliche Begegnung, die Ich-Du-Relation mit dem Klienten wagt, dem öffnet sich die Möglichkeit, in diesem Zwischen zu heilen.

3.5.2. *Schuld und Schuldgefühle*²⁰⁷

Wie sehr der Klient in der therapeutischen Situation eine gelebte Ich-Du-Beziehung braucht und diese auch anstrebt, skizziert Buber in *Heilung aus der Begegnung* anhand eines Beispiels über Bearbeitung von Schuld in der Therapie. Das Wesen und die Verdrängung von Schuld, sowie die mögliche Bearbeitung und Heilung in der Psychotherapie ist für Buber von so großer Bedeutung, dass er diesem Thema einige Jahre später eine eigene Schrift mit dem Titel *Schuld und Schuldgefühle* widmet.

²⁰⁴ BUBER 1923a, S 144

²⁰⁵ Nach Buber kann das natürliche Verhältnis von Seele und Welt, das Gegenüberstehen von Ich und Welt, in zweifacher Weise behindert werden. Wenn die Seele in die Welt hineinbezogen wird, spricht Buber von *Kosmologismus*. Wird die Welt in die Seele hineinbezogen, wird das Sein verseelt, nennt er das *Psychologismus*. (vergleiche BUBER 1965, S 152)

²⁰⁶ BUBER 1923a, S 144

²⁰⁷ BUBER 1958

3.5.2.1. Existentialschuld versus Tabuverletzung

Nach Bubers Auffassung kann der Mensch in einer realen Situation, „handelnd oder eine Handlung unterlassend“²⁰⁸, an einem konkreten Gegenüber schuldig werden. „Eine solche Schuld, die der Mensch als Person und in einer persönlichen Situation auf sich geladen hat, nennt Buber Existentialschuld.“²⁰⁹ Der Entstehungscharakter der Schuld ist nach Buber *überpersonhaft*, d.h. sie kann nicht in einem Menschen, sondern nur zwischen Menschen entstehen. „Erkennt man aber den ontischen, und zwar überpersonhaft ontischen Charakter der Schuld, erkennt man also, dass die Schuld nicht in der menschlichen Person steckt, sondern die Person höchst wirklich in der Schuld steht, die sie umfängt, dann wird es offenbar, dass auch die Verdrängung des Schuldwissens nicht als nur-psychologisches Phänomen zureichend zu erfassen ist.“²¹⁰ Die Psychologie behandelt dieses Thema nur als psychisches Problem. Sie verseele die Schuld, indem sie lediglich von Schuldgefühlen redet, d.h. die Psychotherapeuten behandeln die Schuld fälschlicherweise als Phänomen im Menschen statt als Phänomen zwischen Menschen. Buber meint, dass dieser überpersonhafte ontische Charakter der Schuld auch von moralphilosophischen und moraltheologischen Erörterungen verdunkelt wurde.

Die Ordnung, die im schuldig-Werden verletzt wird, ist die dialogische Bezogenheit des Menschen. Der Mensch wird schuldig, indem er sich der Verantwortung entzieht, indem er zu dem ihm anvertrauten Stück Welt nicht Du sagt oder auf ein angesprochen-Werden nicht antwortet. Er wird schuldig am Gegenüber, an sich selbst und an der entfremdet gelebten Zeit. Buber meint, dass Schuld das Sein selber trifft und spricht von Schuld im ontischen Sinn. Die Schuld des Menschen besteht im Verstoß gegen die menschliche Bestimmung.

„Existentialschuld geschieht wenn jemand eine Ordnung der Menschenwelt verletzt, deren Grundlagen er wesensmäßig als die des ihm und allen gemeinsamen

²⁰⁸ BUBER 1958, S 479

²⁰⁹ SCHAEDELER 1966, S 165

²¹⁰ BUBER 1951, S 143

menschlichen Daseins kennt und anerkennt.“²¹¹ Er schreibt, dass ein Mensch, der solche Schuld auf sich geladen habe, nach einiger Zeit vom Gespenst seines Schuldigseins heimgesucht werde. Dieser Schuldcharakter habe mit keiner elterlichen, gesellschaftlichen Rüge zu tun. Selbst wenn dieser Mensch „eine irdische Vergeltung nicht zu fürchten hat und an eine himmlische nicht glaubt“²¹², ist er zur alles durchdringenden Einsicht befähigt „in die Unwiederbringlichkeit der Ausgangsposition und die Irreparabilität des Bewirkten, und das heißt in die reale Einsicht in die Irreversibilität der gelebten Zeit.“²¹³ Der Sachverhalt der Unumkehrbarkeit zeigt sich für den Menschen vor allem in „der stärksten aller menschlichen Perspektiven, der auf den eigenen Tod.“²¹⁴ Das Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit lässt den Schuldigen die Selbstschau wie einen Sturz erleben.

Der Psychologie wirft Buber vor, dass sie diese ontische Schuld nicht kennt, sich nirgendwo mit ihr auseinandersetzt.²¹⁵ Entsprechend Freuds erstmaliger Formulierung in *Das Unbehagen in der Kultur*²¹⁶ ist das Schuldgefühl die internalisierte Angst vor Strafe, die bei einem Vergehen gegen ein Tabu, bei einem Verstoß gegen elterliche und gesellschaftliche Instanzen erwartet wird. Buber lehnt dieses Erklärungsmodell ab und sagt, dass Freud damit kein Schuldigwerden am Gegenüber, sondern nur ein neurotisches Schuldgefühl im Menschen kennt. Indem die Psychologie ausschließlich von Schuldgefühlen spricht, verkennt sie das Wesen der Schuld und kann dem schuldhaften Menschen dadurch auch nicht helfen. Die Psychotherapeuten suchen die Schuld am falschen Ort, wenn sie diese im Menschen suchen, denn sie hat sich im konkreten Gegenüber ereignet. Sie führen die Patienten auf einen falschen Weg, indem sie

²¹¹ BUBER 1958, S 481

²¹² BUBER 1958, S 479

²¹³ BUBER 1958, S 479

²¹⁴ BUBER 1958, S 479

²¹⁵ Buber führt dafür folgendes Beispiel an: Auf der Londoner Internationalen Konferenz für medizinische Psychotherapie von 1948 war das Thema der ersten Plenartagung „The Genesis of Guilt“. Zuerst wurde erörtert, ob damit die Entstehung von Schuld oder die Entstehung von Schuldgefühl gemeint sei. Die Frage blieb ungeklärt und die Ärzte und Psychologen befassten sich in der Folge ausschließlich mit Schuldgefühlen. (BUBER 1958, S 475)

²¹⁶ FREUD 1930,

die Schuld in der Psyche auflösen wollen, anstatt sie in der konkreten „radikal wirklichen“²¹⁷ Realität einer Beziehung zu verarbeiten.

3.5.2.2. *Selbsterhellung, Beharrung, Sühnung*

Martin Buber kritisiert nicht nur das psychologische Verständnis und die daraus resultierende Form der Bearbeitung der Schuld in der Psychoanalyse, sondern er schlägt auch einen Weg der Schuldverarbeitung aus dialogischer Sicht vor. Er beschreibt den Vorgang, wie wir uns mit Schuld, die wir in der Vergangenheit auf uns geladen haben, befassen sollen als drei aufeinanderfolgende Phasen, die er *Selbsterhellung, Beharrung* und *Sühnung* nennt.

Anstatt das Schuldgefühl durch die Psychoanalyse zum Verstummen zu bringen, sollte man die „Möglichkeit der Sühne“²¹⁸ nutzen. Buber beschreibt als Beispiel das Schicksal einer Frau, die sich wegen Schuldgefühlen „in die Behandlung eines sehr bekannten Psychoanalytikers“ begab und dort erfolgreich behandelt wurde: „Das Schuldgefühl meldete sich nicht mehr; der Apparat, der an Stelle des schmerzenden und mahnenden Herzens eingesetzt worden war, funktionierte mustergültig. ... Für die Vernichtung des Stachels wurde als Preis die endgültige Vernichtung der Chance gezahlt, das Wesen zu werden, zu dem dieses Geschöpf seinen höchsten Anlagen nach bestimmt war.“²¹⁹ Für Buber hatte das Schuldgefühl der Frau durchaus den Charakter des Authentischen. Mit dem Verstummen des Schuldgefühls entschwand für sie die Möglichkeit auf ein neu gewonnenes Verhältnis zur Umwelt, in dem sich zugleich ihre besten Eigenschaften hätten entfalten konnten.

Die Aufgabe des Psychotherapeuten ist es nicht, „lediglich die Hilfe zu leisten, um die er angerufen wird“, sondern „objektiv zu helfen.“²²⁰ Weder das Bewusstsein und schon gar nicht das Unbewusste des Patienten wissen von dieser

²¹⁷ BUBER 1958, S 482

²¹⁸ BUBER 1958, S 483

²¹⁹ BUBER 1958, S 483

²²⁰ BUBER 1958, S 483

Notwendigkeit. Der Helfer muss sich „mit dem Wesen des ihn Anrufenden über dessen bewussten und unbewussten Willen hinweg verbünden“²²¹, denn „Das Unbewusste sorgt sich noch weit weniger als das Bewusstsein darum, dass das Wesen des Menschen gedeihe. Wesen, damit meine ich das in einer Person eigentümlich Angelegte, das, was zu werden sie bestimmt ist.“²²² Buber führt weiter aus, dass „die Behandlung des Wesentlichen“ grundsätzlich nicht Aufgabe des Psychotherapeuten ist, er aber dennoch nicht auf der Symptomebene der Krankheiten stehen bleiben dürfe. „Der Psychotherapeut ist kein Seelsorger und kein Seelsorgerersatz. Niemals hat er ein Heil zu vermitteln, immer nur eine Heilung zu befördern.“²²³ Nach Buber steht es dem Psychotherapeuten, auch wenn er kein Seelsorger ist, nicht zu, sich dem Leiden des Klienten nur symptomhaft anzunehmen. In der unmittelbaren Begegnung mit dem Menschen werden sich ihm Nöte zu erkennen geben, die dem Zuflucht nehmenden Kranken noch verschleiert sind. Um diese Nöte hat er sich als wissender Heiler anzunehmen, auch wenn ihn der Hilfesuchende nicht darum ersucht. Nach Buber gibt es wirkliche Schuld, welche grundverschieden von den Ängsten bei tatsächlichen und vermeintlichen Tabuverletzungen ist. Wenn die „die menschliche Seinsordnung verletzt worden ist“, kann „...kein anderer, als der die Wunde schlug,“²²⁴ sie heilen. „Dazu, dass er es versuche, kann ihm helfen, wer um die Tatsache der Schuld weiß und ein Helfer ist.“²²⁵

Wenn dem Therapeuten eine Existentialschuld seines Klienten erkennbar wird, kann sie keinesfalls intrapsychisch behandelt werden. Seine Aufgabe ist es dann, den Klienten an diesen Punkt hin zu geleiten, von dem ausgehend dieser nun seinen persönlichen Weg suchen und finden muss. Damit der Helfer das kann, muss er „auch um die allgemeine, allem großen Handelns des Gewissens gemeinsame Art des Wegs wissen und um den Zusammenhang, der zwischen der Natur der Existentialschuld und der Natur dieses Wegs besteht.“²²⁶

²²¹ BUBER 1958, S 484

²²² BUBER 1958, S 484

²²³ BUBER 1958, S 485

²²⁴ BUBER 1958, S 486

²²⁵ BUBER 1958, S 486

²²⁶ BUBER 1958, S 487

Schuldsühnungen können sich nach Buber in drei Sphären ereignen: In der Sphäre des Rechts, in der des Gewissens und der des Glaubens. Die Schuldsühnung, um die der Therapeut wissen muss, findet im Bereich des Gewissens statt und beinhaltet drei aufeinanderfolgende Vorgänge, die *Selbsterhellung*, die *Beharrung* und die *Sühnung*.

Den Ausgangspunkt für die Verarbeitung von Existentialschuld nennt Buber das Gewissen. „Gewissen heiße uns die Fähigkeit und Tendenz des Menschen, innerhalb seines vergangenen und künftigen Verhaltens radikal zu unterscheiden zwischen zu Billigendem und zu Missbilligendem.“²²⁷ In der Folge entwickelt Buber einen Gewissensbegriff, den er als „ganz personhaft gewordenen Gewissen“ bezeichnet und zu dem jeder Mensch vorstoßen könne, der den „Blick in die Tiefe nicht scheut.“²²⁸ Dieses grenzt er ab von einem Vulrgewissen, welches zwar „zwickt und zwackt“, aber unfähig ist, der Schuld auf den Grund zu gehen, und von Freuds Strukturbegriff des über-Ich, der dem Suchenden eine falsche Orientierung gibt.

Die *Selbsterhellung* hat eine Parallele im Recht (hier ist es das Geständnis) und im Glauben (hier sprechen wir vom Sündenbekenntnis). Diese sind dialogische Handlungen, die vor einem Gegenüber abgelegt werden. Im Gegensatz dazu ist die *Selbsterhellung* ein Akt, der nach Buber weder dialogisch noch monologisch vollzogen wird. Sie geschieht in der „Urtiefe des Ich-mit-mir ... und eben dieser Raum ist es, der erhellt werden soll.“²²⁹ In der *Selbsterhellung* geht es darum, dass der Mensch, der seine Schuld als das, was sie ist, erkannt hat, deren Wesen und Sinn für sein Leben begreift. Der Weg der *Selbsterhellung* ist völlig verschieden vom Prozess der Psychoanalyse, wo ein schuldhafter Tatbestand vom Unbewussten ins Bewusstsein übergeführt werden soll. Da sich Schuld nach Buber am Gegenüber ereignet, kann sie nicht ins Unbewusste verdrängt werden, sie kann nicht im Menschen sein. Da der Mensch nur an der Welt schuldig wird, kann er seine Schuld nur verarbeiten, indem er sein Verhältnis zur Welt erhellt. Die

²²⁷ BUBER 1958, S 488

²²⁸ BUBER 1958, S 489

schuldhafte Tat muss mit dem Leben in Beziehung gesetzt werden. „Diese Einsicht transzendiert das Wesen des Psychischen, weil sie nicht meine Seele betrifft, sondern mein Verhältnis zur Welt. Ich erkenne, dass es nun darum geht, dieses Verhältnis zu ändern.“²³⁰

Die Selbsterhellung ist auch eine Vergegenwärtigung des unreduzierten schuldhaften Vorgangs (im Gegensatz zur rückführenden Tendenz einer Analyse). Im nächsten Schritt, den Buber *Beharrung* nennt, muss der Mensch „in dem neu erworbenen demütigen Wissen um die Identität der jetzigen mit der damaligen Person beharren.“²³¹ Das heißt er darf weder sagen, seine Schuld liege, weil sie in der Vergangenheit geschah, bereits hinter ihm, noch darf er vor sich selber behaupten, er sei damals ein anderer gewesen als er heute sei. Beharrung bedeutet Einsicht in die Identität dieser beiden Personen und die Akzeptanz der belastenden Vergangenheit in der Gegenwart.

Mit *Sühnung* meint Buber, dass man dem Menschen, an dem man schuldig wurde, im Lichte der Selbsterhellung gegenüberrete, sich ihm gegenüber der Existentialschuld bekenne, und ihm nach Möglichkeit helfe, die Folgen der Schuldhandlung zu überwinden. Dies sei zwar keine Wiedergutmachung, bedeute jedoch ein gewandeltes Verhältnis zur Welt. Wo das nicht mehr möglich ist (weil der Mensch, an dem man schuldig wurde, vielleicht nicht mehr lebt), kann der Mensch die verletzte Seinsordnung „nach seinem Vermögen in den geschichtlich und biografisch gegebenen Situationen durch das Verhältnis einer aktiven Hingabe zur Welt wiederherstellen. Denn die Wunden der Seinsordnung können an unbestimmbar vielen Orten geheilt werden, als an denen sie geschlagen wurden.“²³²

²²⁹ BUBER 1958, S 491

²³⁰ TYRANGIEL 1981, S 50

²³¹ BUBER 1958, S 490

²³² BUBER 1958, S 490

3.6. Kritik am Religionsbegriff der Psychologie

Die Schriften, in denen Buber seinen Religionsbegriff von dem der Psychologie abgrenzt, sind *Religion und modernes Denken* (1952), *Religion und Psychologie* (1952) und *Gottesfinsternis* (1953). In keinem dieser Werke hat Buber seiner Kritik an Freuds Theorien zur Religion größeren Raum eingeräumt, obwohl er eine solche Antwort ankündigte, wir können sie daher nur aus einzelnen isolierten Äußerungen entnehmen. Das Religionsverständnis von C.G. Jung kritisierte Buber, teilweise sehr polemisch, in mehreren Artikeln in der Zeitschrift *Merkur*²³³, auf die Jung auch antwortete.²³⁴

Der Glaube nimmt in Bubers Denken und in seinem Werk eine zentrale Stellung ein. Das dialogische Prinzip ist ein zutiefst gläubiges - Buber hat die Grundgedanken von *Ich und Du* zuerst unter dem Titel *Religion als Gegenwart*²³⁵ in Franz Rosenzweigs Freiem Jüdischen Lehrhaus vorgetragen. Buber schreibt hier: „Gott ist das absolute Du, das seinem Wesen nach nicht mehr Es werden kann.“²³⁶ Er bezeichnet die Wirklichkeit zwischen Gott und Mensch, das Gegenüberstehen des menschlichen Ich mit dem göttlichen Du, als „Urbeziehung“ und schreibt: „Alle modernen Versuche, diese Urwirklichkeit der Zwiesprache in ein Verhältnis des Ich zum Selbst oder dergleichen, in einen in der sich genügenden Innerlichkeit des Menschen beschlossenen Vorgang umzudeuten, sind vergeblich; sie gehören mit in die abgründige Geschichte der Entwirklichung.“²³⁷ Eine solche Entwirklichung betreibt die Psychologie, wenn sie die Begegnung mit

²³³ siehe Merkur, Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Nr. 2 und Nr. 5 /1952

²³⁴ Friedman schreibt in der Buber-Biografie: „Als 1951 die Kontroverse zwischen Buber und Jung bekannt wurde, waren viele in Europa, Amerika und Israel schockiert. Der traditionelle Feind der Religion war Freud, während Jung als ihr großer Freund begrüßt wurde. Viele Anhänger Jungs standen Buber nahe und umgekehrt, und nicht wenige betrachteten sich als Schüler beider Männer, denen scheinbar das Interesse an der ‚Suche des modernen Menschen nach seiner Seele‘ gemeinsam war.“ (FRIEDMAN 1999, S 436)

²³⁵ BUBER 1922

²³⁶ BUBER 1922, S 108

²³⁷ BUBER 1923, S 87

Gott psychisch erklärt,²³⁸ sie sieht dann das grundsätzliche Gegenüberstehen nicht und verseelt Gott.²³⁹

Das moderne psychologische Religionsverständnis beginnt für Buber bei Nietzsche, der sagte: „Gott ist tot“. Sartre, der schreibt, dass „Gott zu uns sprach, nun aber schweigt“, hält er entgegen, dass nach der Bibel „der lebendige Gott ein nicht bloß sich offenbarer, sondern auch sich verbergender Gott ist.“²⁴⁰ Nietzsches und Sartres Denken stehen für Buber stellvertretend für den modernen Menschen, der nicht mehr in der Lage ist, Gott zu hören. Der heutige Mensch hat die Fähigkeit eingebüßt, die Zeichen Gottes wahrzunehmen. So sind für Buber auch die Vertreter der Psychoanalyse unfähig, Gott zu vernehmen. Er zitiert zustimmend C.G. Jung²⁴¹, der schreibt, Freud sei unfähig, das religiöse Erleben zu verstehen.²⁴² Wenn Freud Religion nur aus dem immanenten Spiel der Triebe und der Bedürfnisse konstruiert, meint Buber, dann verkürzt er das Phänomen, das doch auf der Begegnung mit der Realität beruht. Ein Religionsverständnis, das einseitig auf die Bedürftigkeit, Schwäche und Triebökonomie des Menschen gegründet ist, kann nur zu einem Gottesbild führen, das dem Modell des Gebrauchs entspricht, das der Ich-Es-Welt der Objekte angehört.

Ähnlich wie bei seiner Kritik an Freuds Theorien zur Religion, entspricht auch Bubers Hauptargument gegen das psychologische Religionsverständnis C.G. Jungs dem seiner grundsätzlichen Psychologiekritik: Die Tiefenpsychologie verlege Phänomene, die in den Bereich zwischen Mensch und der Welt, bzw. hier zwischen Mensch und Gott gehören, in die Seele hinein. Nach Buber sei für Jung Gott nur eine Funktion des Unbewussten und Jung meine „dass die göttliche

²³⁸ Freuds Religionskritik lautet: Die Wurzel aller Religionsbildung ist die Vatersehnsucht. Nach dem Konzept der regressiven Wunscherfüllung steckt hinter der Anrufung Gottes als Vater nur die unreife Sehnsucht nach dem schützenden und tröstenden Vater. (vgl. Freud 1927)

²³⁹ Vergleiche TYRANGIEL 1981, S 53

²⁴⁰ BUBER 1952, S 102

²⁴¹ Mit C.G. Jung traf Buber an der Internationalen Pädagogischen Konferenz im Jahre 1925 in Heidelberg persönlich zusammen. Buber hielt dort den bekannten Hauptvortrag *Über das Erzieherische*.

²⁴² BUBER 1953, S 567

Wirkung dem eigenen Innern entspringt.“²⁴³ Jung spreche von Gott als einem „autonomen psychischen Inhalt“ und als einer „psychologische Funktion des Menschen“. Seinen Aussagen zum kollektiven Unbewussten entnimmt Buber, dass er das Göttliche innerhalb des Menschen lokalisiert. Im Artikel „Religion und modernes Denken“ zeigt er dies anhand von Jungs Mandala-Analyse. Für Buber bedeutet ein Göttliches, das im Selbst oder wie Jung betont, in der Projektion steckt, eine Ausschaltung Gottes. Dieser Mensch kann die Zeichen Gottes nicht mehr hören, in seiner Wirklichkeit gibt es keinen Gott mehr. Buber lehnt eine solche Gottesinterpretation strikt ab. Für ihn betätigt sich die Psychologie damit auch außerhalb ihres angestammten Bereiches. „Grob gesagt, ob die Psychologie auch versichert, ‚keine Weltanschauung, sondern eine Wissenschaft‘ zu sein, sie begnügt sich nicht mehr mit der Rolle einer Interpretin der Religion; sie verkündigt die neue, die einzig noch wahr sein könnende, die Religion der reinen psychischen Immanenz.“²⁴⁴

²⁴³ BUBER 1952, S 112

²⁴⁴ BUBER 1952, S 115

Wir brauchen neue Begriffe und eine neue Art,
die Dinge anzupacken. Wenn man die Sache anpacken will,
muss es mit neuen Methoden und neuen Einsichten geschehen.

Martin Buber, *Seminar in der School of Psychiatry in Washington*

4. Heilen nach Buber

Heilung von Menschen ereignet sich für Buber in der personalen Begegnung zwischen Hilfesuchenden und Heilern. Für eine „Heilung bis auf den Grund des Wesens“ ist für Buber die Person des Arztes oder Therapeuten wichtiger als seine Methode. Damit hat Buber eine Botschaft für Mediziner und Psychotherapeuten und er sagt voraus, dass deren Methoden und Terminologie „sich wandeln würden, so wie in unseren Tagen die Terminologie der Physik sich geändert hat.“²⁴⁵ Der Vergleich mit den modernen Naturwissenschaften ist nicht zufällig gewählt, denn nach Werner Heisenberg ist es so. „...dass die landläufigen Einteilungen der Welt in Subjekt und Objekt, Innenwelt und Außenwelt, Körper und Seele nicht mehr recht passen wollen ... Die Naturwissenschaft steht nicht mehr als Beschauer vor der Natur, sondern erkennt sich selbst als Teil dieses Wechselspiels zwischen Mensch und Natur. Die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnen wird sich der Grenzen bewusst, die ihr dadurch gesetzt sind, dass der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, dass sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann.“²⁴⁶ Nach Buber können sich die Wissenschaftler und Praktiker der Medizin und der Psychotherapie der Realität der Ich-Du-Beziehung nicht entziehen, sie sitzen mit den hilfesuchenden Menschen in einem Boot. Sie müssen sich der Paradoxie ihres Berufes stellen, die darin besteht, dass die Objekte ihres Handelns Menschen sind, mit denen sie persönlich in Kontakt treten und die damit eben keine Objekte mehr sind. Eine Paradoxie, die umgekehrt darin besteht, dass das personale Ich des

²⁴⁵ SCHAEDER 1966, S 171

²⁴⁶ zitiert nach SCHAEDER 1966, S 171

Patienten niemals Objekt werden kann. Immer wieder werden sie „aus der Begegnung als Veränderte“ in eine „modifizierte Methodik“²⁴⁷ zurückkehren, formuliert Buber. Hier soll in einem kurzen Überblick versucht werden darzustellen, ob und wie Buber mit seinen Aussagen zur heilenden Begegnung Entwicklungen in den Bereichen der Psychologie und Medizin beeinflusst bzw. vorweggenommen hat.

4.1. Buber und die Humanistische Psychologie²⁴⁸

Aus der unvollständigen Mitschrift von Bubers Seminar in der *School of Psychiatry*²⁴⁹ geht hervor, dass er für die Psychotherapie eine große Entwicklung voraussieht. Buber deutet an, dass sie ihr Augenmerk vom innerseelischen Bereich auf das Zwischenmenschliche richten und dass sie die Beziehung zwischen Therapeuten und Klienten untersuchen müsse. „Ich möchte die Therapeuten der Welt bitten, das Wesen dieser einzigartigen Übertragungsbeziehung erneut zu überdenken.“²⁵⁰ Dass gerade zu dieser Zeit, in der Buber dies sagt, vieles, worauf er in seinen Ausführungen zeigt, durch die Weiterentwicklung der Psychotherapie, insbesondere von der Humanistischen Psychologie in andere theoretische Zusammenhänge gestellt und verwirklicht wird, nimmt Buber nicht wahr. Auf die verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen, die nach Freud und Jung entstanden sind und die der therapeutischen Beziehung, dem Gegenüber von Ich und Du einen zentralen Stellenwert einräumen, bezieht sich Buber nicht, obwohl er zu einigen Protagonisten dieser Richtungen persönlichen Kontakt hatte. Viele

²⁴⁷ BUBER 1957, S 142

²⁴⁸ Die Humanistische Psychologie ist in den 60er Jahren gegen die herrschenden Strömungen des Behaviorismus und der Psychoanalyse als „dritte Kraft“ entstanden. Ihre Wurzeln liegen in der Existenzphilosophie und im phänomenologischen Ansatz in der Erkenntnislehre von der menschlichen Natur. „Zu den zentralen Denkfiguren der Humanistischen Psychologie gehören Vorstellungen wie Selbstverwirklichung, Wachstumsorientierung, bewusstes Erleben im Hier-und-Jetzt, Authentizität, Ganzheitlichkeit und Beziehungsfähigkeit. Der Mensch wird mit einem Potential an Entwicklungsmöglichkeiten ausgestattet gesehen, das er in Beziehung zu und freier Auseinandersetzung mit anderen Personen identifizieren und realisieren kann.“ (STUMM, PRITZ 2000, Wörterbuch der Psychotherapie, S 280)

²⁴⁹ Washington 1957, siehe BUBER 1957

Begründer dieser humanistischen Richtungen berufen sich in ihren theoretischen Konzeptionen teilweise auf die dialogische Philosophie Martin Bubers.

4.1.1. Buber und der Personzentrierte Ansatz von Carl R. Rogers

„I am not a student of existential philosophy. I first became acquainted with the work of Sören Kierkegaard and that of Martin Buber at the insistence of some of the theological students at Chicago who were taking work with me. They were sure that I would find the thinking of these men congenial, and in this they were largely correct.”²⁵¹ Dieses Zitat zeigt, dass Rogers erst sehr spät, Mitte der 50iger Jahre, auf Drängen seiner Studenten, mit dem Gedankengut Martin Bubers in Kontakt kam. Rogers hatte zu diesem Zeitpunkt sein umfassendes Theoriesystem²⁵² über die Therapie nahezu vollständig entwickelt. Er schreibt, dass er sich durch die Schriften Bubers in seinem neuen Ansatz bestätigt fühlte und überrascht war, dass sein Ansatz eine solch starke Verwandtschaft zur Philosophie Bubers und Kierkegaards aufweist.

Bevor die Parallelen im Denken von Buber und Rogers gezeigt werden, denn um solche handelt es sich hier, kein Werk wurzelt im jeweils anderen, sollen die grundlegenden Differenzen in deren anthropologischen Positionen angeführt werden. Für Buber existiert der Mensch als eigenständige Seinskategorie, was sich durch das Doppelprinzip von Urdistanzierung und Beziehung zeigt und worin der Mensch sich schließlich vom Tier unterscheidet. Der Mensch kennt die Urdistanz, die Beziehung ist ihm als Möglichkeit freigestellt. Um sein Mensch sein zu verwirklichen, muss er mit der Welt, mit seinem Gegenüber in Beziehung treten. Im Gegensatz dazu ist bei Rogers für das Verständnis des Menschen die positiv

²⁵⁰ BUBER 1957, S 179

²⁵¹ ROGERS 1961, S 199

²⁵² Rogers hat im Lauf der Zeit ein umfangreiches Theoriensystem ausgearbeitet, dessen vollständige Darstellung (nach Aufforderung der *American Psychological Association*) er 1959 darlegte. Das Theoriesystem umfasst eine Theorie der Therapie, eine Theorie der interpersonellen Beziehungen, eine Theorie der Persönlichkeit, eine Theorie der „fully functioning person“ und eine Theorie der Anwendung (vergleiche ROGERS 1959).

gerichtete *Selbstaktualisierungstendenz*²⁵³ (sie ist Tier und Mensch gemeinsam) des menschlichen Organismus grundlegend. Rogers geht davon aus, dass diese Tendenz in jedem Menschen in Richtung psychisches Wachstum, Reife und Selbstverwirklichung wirkt. Über diese Tendenz ist der Mensch verbunden und eingebettet in der Welt, da diese Tendenz den ganzen Kosmos durchwaltet. Das menschliche Bewusstsein ist nur eine Ergänzung dieser Tendenz, nicht aber deren zentrale Instanz. Der Organismus in seiner Gesamtheit ist klüger als das Bewusstsein. Nach Rogers ist es Sinn und Aufgabe des Menschen in dieser Welt, der individuellen Selbstaktualisierung möglichst weiten Raum zu gewähren, damit sich der Einzelne gemäß seines Potentials verwirkliche.

Trotz dieser unterschiedlichen anthropologischen Annahmen gibt es in einem zentralen Bereich Übereinstimmung. Nach Buber kann sich der Mensch nur in Beziehungen entwickeln und realisieren. Auch Rogers ist überzeugt, dass Veränderung und Heilung beim Menschen nur „durch Erfahrung in einer Beziehung zustande kommt.“²⁵⁴ Der personenzentrierte Ansatz nach Rogers ist eine Beziehungstherapie. Die wesentlichen Bedingungen, unter denen eine Person gesund werden, ihr Potential, ihre Kreativität voll entfalten kann, sieht Rogers vor allem im zwischenmenschlichen Klima festgelegt. Im Mittelpunkt von Rogers Therapietheorie steht daher die Gestaltung der Begegnung zwischen Therapeut und Klient. Rogers hat drei Merkmalsbereiche als notwendige und hinreichende Bedingungen für Persönlichkeitsveränderungen durch Psychotherapie definiert. Es handelt sich dabei um *empfindendes Verstehen* und *bedingungsloses Wertschätzen* des Klienten durch den Therapeuten, sowie *Echtheit* des Therapeuten. In einem Vortrag im Jahre 1954 sagt Rogers: Wenn ich eine solche „Art von Beziehung herstellen kann, dann wird der andere die Fähigkeit in sich selber entdecken, diese Beziehung zu seiner Entfaltung zu nutzen, und Veränderung und persönliche Entwicklung findet statt.“²⁵⁵

²⁵³ „Der Begriff bezeichnet die dem Organismus innewohnende Tendenz zu Entwicklung all seiner Möglichkeiten; und zwar so, dass sie der Erhaltung oder Förderung des Organismus dienen.“ ROGERS 1959, S 21

²⁵⁴ ROGERS 1961a, S 46

Nachdem Rogers das dialogische Werk Bubers bekannt wurde, verwendet er für die Beschreibung besonders intensiver und übereinstimmender Momente in der Begegnung von Therapeut und Klient den Ausdruck Ich-Du-Beziehung, z.B.: „In diesen Augenblicken existiert, um einen Ausdruck von Buber zu verwenden, eine wirkliche ‚Ich-Du‘-Beziehung, ein zeitloses Leben in der Erfahrung zwischen dem Klienten und mir.“²⁵⁶ Die grundlegende Übereinstimmung zwischen Buber und Rogers liegt darin, dass für beide die therapeutische Beziehung eine Beziehung von Mensch zu Mensch ist, der Wichtigkeit der Person des Therapeuten und seiner zwischenmenschlichen Kompetenz geben beide den Vorrang vor objektivierenden Techniken und Sachwissen. Rogers wendet sich in seiner Entwicklung immer mehr gegen ein Diagnostizieren und Klassifizieren von psychischen Störungen in der therapeutischen Arbeit.²⁵⁷ Er spricht vielmehr von einem „Prozess des Werdens“, von der Entwicklung der Potentiale des Menschen und zieht auch hier eine Parallele zu Buber, der von „den anderen bestätigen“ spricht. Buber und Rogers stimmen darin überein, dass das Wesen einer Therapie nicht die Heilung von einer Krankheit, sondern die Verwirklichung von, im jeweiligen Menschen angelegten, Möglichkeiten darstellt. Für die drei von Rogers formulierten Bedingungen für den therapeutischen Prozess lassen sich in den buberschen Entwürfen einer heilenden Begegnung unschwer Entsprechungen zeigen. Die Verstehenshaltung, die Rogers als Empathie bezeichnet, ist vergleichbar mit der Haltung der Umfassung bei Buber. Die bedingungsfreie Wertschätzung kann in Relation gesetzt werden mit der Forderung nach Vertrauen, Respekt und akzeptieren bei Buber. Die Echtheit des personenzentrierten Psychotherapeuten kann gut verglichen werden mit dem ganzheitlich, mit geeinter Seele handelnden Zaddik.²⁵⁸

Wie groß die Übereinstimmung zwischen dem personenzentrierten Ansatz in der Psychotherapie und den buberschen Vorstellungen von Therapie ist, lässt sich durch die Gegenüberstellung folgender Zitate zeigen. „Der gewöhnliche Therapeut

²⁵⁵ ROGERS 1961a, S 47

²⁵⁶ ROGERS 1961a, S 200

²⁵⁷ vgl. ROGERS 1961a, S 69

²⁵⁸ vgl. dazu SUTER 1986, S 192-194

legt sich dem Patienten auf, ohne es gewahr zu werden. Was ich meine, ist die bewusste Befreiung des Patienten von dieser unbewussten Auferlegung des Therapeuten – indem er den Patienten wirklich sich selbst überlässt und abwartet, was dabei herauskommt. Der Therapeut nähert sich dem Patienten, aber er muss versuchen, ihn so wenig wie möglich zu beeinflussen, das heißt: Der Patient darf nicht beeinflusst werden durch die allgemeinen Ideen der Schule. Der Patient muss, wenn ich so sagen darf, mit der Demut des Meisters sich selbst überlassen werden, und dann wartet der Therapeut auf das Unerwartete und bringt das, was kommt, nicht in feste Kategorien.“²⁵⁹ Rogers schreibt: Um einem Menschen zu helfen, „... ist es meiner Erfahrung nach am sinnvollsten zu versuchen, ein Verhältnis zu ihm zu schaffen, in dem er sich sicher und frei bewegen kann. Ich will verstehen, wie er in seiner eigenen inneren Welt empfindet, will ihn so akzeptieren, wie er ist, eine Atmosphäre der Freiheit schaffen, in der er sich in seinem Denken, Empfinden und Sein in jede von ihm gewünschte Richtung bewegen kann.“²⁶⁰ In der personzentrierten Psychotherapie ist die bewusste Befreiung des Patienten, die Buber fordert, realisiert. Rogers entwickelte seinen Ansatz, indem er auf bestehende Methoden, Ansichten und Theorien verzichtete und lernte, dem Klienten „so naiv wie möglich zuzuhören.“²⁶¹ Rogers erkannte auch wie wichtig es ist, das, was vom Klienten kommt, „nicht in feste Kategorien“ zu bringen, es nicht zu bewerten. Erstaunlich, wie weit Buber hier die Initiative und Verantwortlichkeit des therapeutischen Gesprächs zum Patienten hin verlagert. Dieses Ernstnehmen des Klienten und das Vertrauen in Initiative des Klienten ist bei Rogers zentral und war auch namensgebend für seine Therapieschule, die er zunächst als *nichtdirektiv*, dann *klientenzentriert* und schließlich *personzentriert* nannte.

Wie ist diese Übereinstimmung in der Beschreibung einer heilenden Begegnung bei den differierenden anthropologischen Grundlagen erklärbar? Martin Buber verwehrt sich den Begriff Lehre, er bestand darauf, Wirklichkeit zu zeigen. Ebenso fühlte sich Rogers bei der Entwicklung seines Ansatzes keinem Dogma

²⁵⁹ BUBER 1957, S 181

²⁶⁰ ROGERS 1961a, S 115

und keiner Theorie verpflichtet.²⁶² Er ging stets von einem Ausschnitt konkreter Lebenswirklichkeit aus, der aus der Begegnung mit hilfeschenden Menschen bestand. Die Verwandtschaft im Denken von Buber und Rogers besteht darin, dass sie innerhalb bestimmter Bereiche in der Wahrnehmung und Beschreibung der Wirklichkeit des Menschen übereinstimmen: Für Buber kann sich der Mensch nur in Beziehungen entwickeln und realisieren und für Rogers kommt eine Veränderung des Menschen nur durch Erfahrung in einer Beziehung zustande.

Schwierig zu beurteilen sind die Ergebnisse des berühmten öffentlichen Dialoges zwischen Buber und Rogers, der während Bubers Aufenthalt in Amerika im April 1957 stattfand und von Maurice Friedman moderiert wurde. Rogers, der sichtlich genaue Kenntnis von Bubers Werk hatte, legte seine Standpunkte dar, stellte gezielt Fragen an Buber und war bemüht, das Übereinstimmende zu unterstreichen und Bestätigung zu erhalten. Buber sah diese Übereinstimmungen nur widerwillig, betonte immer wieder die Unterschiedlichkeit in den Standpunkten und ging offensichtlich davon aus, einem Psychiater oder zumindest einem Therapeuten aus einer psychiatrischen Klinik gegenüberzusitzen. Diese persönliche Interaktion ging so weit, dass Buber sagte: „ich bin nicht ein Mann, den man so einfach zitieren kann“, während Rogers scherzhaft sagte, „wenn wir nicht aufpassen, werden wir gleich wieder übereinstimmen“²⁶³ und damit Gelächter im Publikum auslöste. Durchaus kritisch zu sehen ist hier die Person Maurice Friedmans, der seiner Rolle als Diskussionsleiters nur wenig nachkam.²⁶⁴

²⁶¹ ROGERS 1961a, S 133

²⁶² „Man kann deshalb mit Recht behaupten, dass die klientenzentrierte Orientierung zwar von verschiedenen Geistesströmungen gespeist wurde, ihre Entwicklung aber in erster Linie der fortwährenden Überprüfung verdankt, der Rogers und seine Mitarbeiter ihre sich wandelnden und wachsenden Erfahrungen mit den Klienten unterzogen. Der Klient im Wandlungsprozess bildete die Forschungsgrundlage für die Entwicklung des klientenzentrierten Denkens.“ ROGERS 1977, S 20

²⁶³ ROGERS, BUBER 1957, S 64

²⁶⁴ Maurice Friedman ist der Übersetzer von wichtigen Werken Bubers ins Englische und er ist Verfasser der beiden umfangreichsten Buber-Biografien. Bei Maurice Friedman kommt zum sachlichen Interesse noch ein stark persönliches Moment hinzu, das verglichen werden muss mit anderen „Fällen, in denen junge Menschen, die Philosophie studierten, ihr Leben gewissermaßen unter Bubers Führung gestellt haben.“ (SCHAEDER 1972, Bd I, S 130). Friedman, der über den Chassidismus zu Bubers Werk kam, wurde von diesem erst geprüft, bevor er obige Aufgaben übertragen bekam. Er musste vor Buber eine Lebensbeichte in Form eines

Trotz oder vielleicht auch wegen dieser ungünstigen Disposition verdanken wir dem öffentlichen Gespräch die bereits erwähnten Präzisierungen Bubers zur therapeutischen Beziehung. Die Frage, ob die Beziehung zwischen Therapeut und Klient auf voller Gegenseitigkeit beruht oder nicht, war ein Hauptthema des Dialoges. Rogers berichtet von Augenblicken in der therapeutischen Begegnung, in denen die Ich-Du-Beziehung ohne Einschränkung gegeben und voll wirksam ist. Rogers berichtete auch von Erfahrungen, dass beide Partner in dieser Begegnung eine Wandlung durchmachen. Buber stimmt zu, dass ein echtes Gefühl der Gleichheit bei beiden bestehen kann, stellt aber dieser Betrachtung von Innen die real gegebene Situation der beiden Menschen gegenüber, die für ihn unumkehrbar ist. Der Patient hat nicht die Möglichkeit, den Therapeuten so umfassend zu verstehen, so wie er von diesem verstanden wird. Er streicht heraus, dass die beiden Partner der gemeinsamen Situation sind, jedoch nicht auf der gleichen Ebene stehen.²⁶⁵ Ein weiteres Thema des Gesprächs war der Grundbegriff *Annahme (acceptance)*, der im personzentrierten Ansatz eine zentrale Rolle spielt. Buber setzt dem Begriff der Annahme den der *Bestätigung (confirmation)* entgegen. Bestätigt wird die im Menschen verborgene Möglichkeit, die Person, die zu werden, er geschaffen wurde. Nach Buber ahnt die annehmende Liebe, wozu dieser Mensch geschaffen wurde, welches seine höchsten Möglichkeiten sind.

schriftlichen ausführlichen Lebensberichtes, rückhaltlos und ohne Selbstanalyse, ablegen. Buber war von der Gründlichkeit und Ernsthaftigkeit Friedmans überzeugt, übermittelte ihm alle Arbeiten und beantwortete geduldig und ausführlich alle Fragen, die an ihn gestellt wurden. „Friedman hat so zu vielen strittigen Punkten in Bubers Werk, die authentische schriftliche Erläuterung in den Händen,“ andererseits sind oftmals persönliche Gespräche mit Buber die einzige Quelle zu Ausführungen in seinen Büchern. Friedman machte „mit einer ungewöhnlichen Hingabe“ die Verbreitung von Bubers Werk zu seiner Lebensaufgabe (SCHAEDER 1972, Bd I, S 131). In diesem Zusammenhang sei Grözinger erwähnt, der beschreibt, wie Buber seine „eigene Lebensgeschichte als Legende gestaltete“, und zwar nicht aus selbstgefälliger Spielerei, als vielmehr aus jüdischer Tradition und „durchaus philosophischer Überzeugung.“ (GRÖZINGER 1989, S 283)

²⁶⁵ Diese Stellungnahme führt Buber, wie weiter oben gezeigt, kurze Zeit später im erwähnten Nachwort zu *Ich und Du* mit den Worten „der gegenüber-Lebende und doch Entrückte“ genauer aus. (BUBER 1923, S 133)

4.1.2. Buber und die Logotherapie Viktor E. Frankls

Die vom Wiener Neurologen Viktor E. Frankl entwickelte Logotherapie kann, nach E. Lukas, nur beschränkt zur Humanistischen Psychologie gerechnet werden.²⁶⁶ Obwohl sie mit ihr die Existenzphilosophischen Wurzeln und den phänomenologischen Ansatz in der Erkenntnislehre von der menschlichen Natur gemeinsam hat, „... geht die Logotherapie einen Gedankenschritt weiter, ... weil sie die Begegnung zwischen dem Ich und dem Du erweitert zur Begegnung des Menschen mit dem Sinncharakter des Lebens.“²⁶⁷ Frankl unterstreicht die Wichtigkeit der Begegnung, erweitert sie allerdings um den Begriff des *Logos* (Geist, Sinn). Obwohl wir in der Logotherapie deutliche Bezüge zu Buber finden, liegen deren philosophische Grundlagen woanders. Als Vorläufer von Frankls Denken können Karl Jaspers und Martin Heidegger genannt werden. Besonders deutlich sind auch die Bezüge Frankls auf den Philosophen Max Scheler.²⁶⁸ Wir können jedoch davon ausgehen, dass der an Philosophie sehr interessierte Frankl²⁶⁹ mit dem Werk des um 27 Jahre älteren, ebenfalls in Wien geborenen Buber gut vertraut war. Eleonore Frankl spricht davon,²⁷⁰ dass Viktor E. Frankl sich bereits vor dem 2. Weltkrieg mit dem Werk Bubers beschäftigt und mit ihm korrespondiert hat. Da der gesamte Briefwechsel Frankls (darunter auch der mit Sigmund Freud) nach seiner Deportation nach Auschwitz von der Gestapo zerstört wurde, lassen sich diese Zusammenhänge nicht mehr darstellen. Sicher ist, dass Buber Frankl 1955 zu sich nach Hause eingeladen hatte, als er von dessen bevorstehender Israelreise hörte.²⁷¹ Eleonore Frankl weiß zu berichten, dass ihr Mann stets in der größten Verehrung von Buber gesprochen hat.

Bevor die Bedeutung des dialogischen Prinzips für Frankls Logotherapie gezeigt wird, soll hier eine Verwandtschaft im Denken zwischen Buber und Frankl gezeigt

²⁶⁶ vgl. LUKAS 1994

²⁶⁷ LUKAS 1994, S 461

²⁶⁸ vgl. dazu LUKAS 1994, S 452, RIEMEYER 2001, S 55,

²⁶⁹ bereits mit 16 Jahren hielt Frankl im Rahmen einer „Philosophischen Arbeitsgemeinschaft“ einen Vortrag an der Wiener Volkshochschule.

²⁷⁰ vgl. FRANKL E. 2002

werden, die eng mit der Entstehung dieser Therapierichtung verbunden ist. Viktor E. Frankl hat die Logotherapie nicht auf anderen psychologischen Fundamenten aufgebaut, sondern seine „Ausgangsposition ... war die Opposition gegen den Psychologismus innerhalb der Psychotherapie.“²⁷² Nach psychologischem Muster wird alles Wissen, Denken und Handeln psychologisch erklärt. Frankl übte heftige Kritik an Freud, den er wegen dessen These von der *Triebdeterminiertheit*²⁷³ als Urheber einer besonderen Ausprägung des Psychologismus sah. Er nennt den Psychologismus „die Sünde wider das Geistige“²⁷⁴ und wehrte sich vor allem in der Frage nach dem Sinn des Lebens und bei philosophisch-weltanschaulichen Entwürfen gegen psychologische Interpretationen. Als Gegenposition zu dem in der damaligen Zeit sehr verbreiteten Psychologismus ist hier Husserls *Phänomenologie*²⁷⁵ zu nennen, deren Bedeutung für die Logotherapie von Frankl mehrmals erwähnt wird. Für unsere Untersuchung bedeutsam ist jedoch die Verwandtschaft zwischen dem Denken Martin Bubers und der Logotherapie, welche sich aus deren Gegenposition zum Psychologismus ergibt. Es ist der Psychologismus, den Martin Buber in *Die Verseelung der Welt*²⁷⁶ kritisiert, wenn er schreibt: „Dann wird das Sein verseelt, in die Seele des Menschen hineingelegt. Die Welt steht nicht mehr der Seele gegenüber. Das ist der Seelenwahn des Geistes.“²⁷⁷ In der Folge unterscheidet Buber verschiedene Formen des Psychologismus, denen er jeweils vorwirft, auch

²⁷¹ Eine Reproduktion der Fotografie, die Frankl von Buber in dessen Arbeitszimmer in Jerusalem machte, befindet sich im Anhang.

²⁷² FRANKL 1949, S 197

²⁷³ Freud hat seine Triebtheorie in mehreren Schritten entwickelt. ... „Die Vielfalt der Lebenserscheinungen wird durch die Konflikte zwischen den Grundtrieben untereinander und der Umwelt erklärt.“ STUMM, PRITZ 2000, Wörterbuch der Psychotherapie, S 730

²⁷⁴ FRANKL 1949, S 197

²⁷⁵ Husserls Hauptwerke sind seine *Logischen Untersuchungen* (1900/01) und *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). „Das erste Ziel, das Husserl in den Logischen Untersuchungen verfolgt, ist die Sicherung der Objektivität des Objekts, hier der logischen Gebilde, gegen jede falsche Subjektivierung. Husserl wendet sich gegen den Psychologismus, der im Gefolge des Empirismus weithin das Denken des 19. Jahrhunderts beherrscht... Der Psychologismus war in seinem Versuch einer philosophischen Erhellung von Wissenschaft und Wahrheit immer vom Subjekt und seinen psychischen Prozessen ausgegangen, statt auf das Objekt, seinen sachlichen Gehalt und inneren Wesenssinn zu schauen.“ HIRSCHBERGER 1980, S 595

²⁷⁶ BUBER 1923a

²⁷⁷ BUBER 1923a, S 153

metaphysische Anschauungen sowie ethisch und ästhetische Aussagen psychologisch zu erklären. Buber und Frankl ist ihre Opposition gegen den Psychologismus gemeinsam und sie haben sich darüber auch ausgetauscht, wie ein bislang unveröffentlichter Brief aus dem *Viktor Frankl Archiv Wien* zeigt. Buber bezieht sich auf Bücher, die Frankl ihm geschickt hat (eventuell u.a. sein *Der unbedingte Mensch*, 1949) und schreibt:

„Talbiyeh, Jerusalem,

16.10.50

Verehrter Herr Kollege –

Ich habe Ihnen für einige wertvolle Bücher zu danken, die ich mit Genuss und Gewinn gelesen habe. Es war mir erfreulich, ja tröstlich, daran zu erkennen, wie die uns gemeinsame Grundanschauung der Seinsdialogik dem Psychologismus immer mehr Boden abgewinnt.

Meine besten Wünsche für Werk und Erfolg begleiten Sie auf Ihrem Weg.

Ihr Ihnen ergebener

Martin Buber

In den nächsten Monaten ist meine Adresse: p. Adr. Manesse Verlag, Zürich, Morgartenstr.29.²⁷⁸

Das der Welt-Gegenüber-Sein und die Dialogmöglichkeit des Menschen, die Martin Buber mit seinem dialogischen Prinzip beschrieben hat, ist für die Logotherapie von großer Bedeutung. Frankl sagt, wie Buber, dass der Mensch am Du zum Ich wird. Er formuliert, dass der Mensch nicht um sich selber kreisen, sondern sich der Welt zuwenden und mit ihr in Beziehung treten soll, indem er Aufgaben in der Welt übernimmt. Der Sinn des Lebens liegt nicht primär in uns selbst, der Mensch ist nicht einer, der nach dem Sinn zu fragen hat, sondern das Leben stellt ihm Fragen. Frankl spricht zwar nicht von einem Grundwort Ich-Du, er betont jedoch wie Buber, dass der Mensch in seinem Dasein in der Welt ständig

²⁷⁸ BUBER 1950a

angesprochen, oder, wie er das formuliert, vom Leben befragt wird. In einem Vortrag sagt Frankl das so: „Hat doch Martin Buber uns gelehrt, dass das Leben des Geistes nicht monologisch, sondern dialogisch sei. Und haben wir nicht selber gefunden, dass es das Leben ist, das uns ständig Fragen stellt? Weil ... unser Leben letztlich ein Verhör ist: ständig stellt uns das Leben Fragen, ständig geben wir dem Leben Antwort – wahrlich, das Leben ist ein Frage- und Antwort-Ernst.“²⁷⁹ Treffend übersetzt Frankl hier Bubers Aussagen in eigene Worte, das Leben ist kein Frage- und Antwort-Spiel, es ist ernst, niemals können wir uns von der Welt abwenden, wir können eine Aussage verweigern, dem Verhör kann sich der Mensch letztlich nicht entziehen, ohne sein Mensch-Sein in Frage zu stellen. So wie bei Buber der Mensch, auf das ständige angesprochen werden, auf sein Gegenüber antworten muss, so sagt auch Frankl, dass der Mensch sich diesen Lebensfragen stellen muss, indem er sein Leben *ver-antwortet*. Nach Frankl muss der Mensch etwas wagen, er muss Verantwortung übernehmen. Die Forderungen Frankls nach Zuwendung des Menschen zur Welt und Verantwortung des Gegenübers zeigen, dass die anthropologischen Grundannahmen der Logotherapie mit dem dialogischen Denken Bubers übereinstimmen. Den Terminus *ver-antworten* verwenden Buber und Frankl in identer Weise. „Dem Augenblick antworten wir, ... wir verantworten ihn“ schreibt Buber.²⁸⁰ Die Folgen eines Nicht-Antwortens beschreiben sie unterschiedlich. Während bei Buber das schuldig Bleiben einer Antwort das schuldig Werden des Menschen an einer konkreten Situation zur Folge hat, sieht Frankl beim Menschen einen Sinnverlust eintreten, wenn er sich den Fragen des Lebens nicht stellt.

Bubers Forderung, dass der Therapeut aus seiner „systematischen und methodischen Überlegenheit“²⁸¹ heraustreten und eine personale Begegnung mit dem Klienten ermöglichen soll, ist in der Logotherapie verwirklicht. Die Logotherapie vollzieht sich im Rahmen des Dialoges von Mensch zu Mensch und setzt sich damit explizit von der distanzierten Haltung der Psychoanalyse ab. Der Klient ist für den Logotherapeuten nie bloßes Objekt, er verzichtet auf Überlegenheitsanspruch und Übertragungsbemühungen, er muss persönliche

²⁷⁹ FRANKL 1947, S 30

²⁸⁰ BUBER 1929, S163

Gefühle und Gedanken offenbaren. „Nur in einer echt menschlichen Begegnungsweise, in der der Subjektcharakter und das Personsein der beiden Partner gewahrt bleiben, vermag der Therapeut das Geistige im Patienten zu erwecken.“²⁸² Ähnlich wie im Personzentrierten Ansatz wird auch hier ein empathisches Kommunikationsklima und Echtheit des Therapeuten für notwendig angesehen. Im Gegensatz zu Rogers Methode ist die Logotherapie jedoch nicht wertneutral. Sie hält eine prüfende Reflexion des Gesagten im Hinblick auf dessen Wirklichkeitsnähe und Verantwortbarkeit für notwendig. Bubers Anspruch, dem „Erkrankten muss und kann ein gewandeltes, ein geheiltes Verhältnis zu ihr [zur Welt] eröffnet werden“,²⁸³ wird in der Logotherapie umgesetzt, indem der Therapeut die Aufmerksamkeit des Patienten auf die Werte in dessen Lebenssphäre und der Außenwelt lenkt. Nach Frankl muss der Dialog den Logos als intentionales Moment enthalten, um die geistigen Fähigkeiten des Menschen gezielt zu mobilisieren, woraus sich schließlich die therapeutischen Effekte ergeben. Hier vollzieht Frankl den für die Logotherapie konstitutiven Schritt, der ihn sowohl über das dialogische Prinzip hinausführt, als auch die Sonderstellung seiner Schule in der humanistischen Psychologie bedeutet: In der logotherapeutischen Patient-Therapeut-Beziehung wird stets die Außenwelt als drittes Bezugssystem mit eingeschlossen. Frankls Begründung dazu aus einem Aufsatz, der den Titel *Kritik der reinen Begegnung – Wie humanistisch ist die Humanistische Psychologie*²⁸⁴ trägt: „Buber und Ebner haben nicht nur auf die Bedeutung der Begegnung hingewiesen, sondern auch auf ihren dialogischen Charakter. Ich möchte nun zu behaupten wagen, dass ein echter Dialog nicht zustande kommt, solange nicht die Dimension des Logos betreten wird. Ein Dialog ohne Logos läuft auf einen Monolog à deux hinaus.“ Für Frankl ist der Beitrag der Existentialphilosophie alles in allem die „Interpretation der menschlichen Existenz als eine Koexistenz“,²⁸⁵ doch dabei wird eine ganze Dimension ausgelassen, denn der Mensch langt ursprünglich über sich hinaus nach etwas, das nicht wieder er selbst ist, nämlich entweder „nach einem anderen menschlichen Sein, dem es zu

²⁸¹ BUBER 1923, S 144

²⁸² RIEMEYER 2001, S91

²⁸³ BUBER 1923, S 144

²⁸⁴ FRANKL 1973, S 34

begegnen und das es zu lieben gilt“ oder „nach einem Sinn, den zu erfüllen es gilt.“²⁸⁶

4.1.3. Buber und andere Richtungen der humanistischen Psychologie

Martin Buber hat auch auf andere Richtungen der humanistischen Psychologie gewirkt. Zuallererst ist hier Bubers jahrelanger Austausch mit dem Schweizer Psychiater Ludwig Binswanger zu nennen, der unter dem Einfluss von Dilthey, Husserl und Heidegger eine eigene Methode der psychotherapeutischen Behandlung, die *Daseinsanalyse* entwickelt hat. Für die Daseinsanalyse ist Bubers Forderung nach einer dialogischen Begegnung zwischen Arzt und Patient von großer Bedeutung. Aus dem Briefwechsel zwischen Buber und Binswanger ist ersichtlich, dass die beiden bei Bubers Schweizaufenthalten regelmäßigen persönlichen Kontakt²⁸⁷ hatten und sich zum Thema Dialog und therapeutische Beziehung austauschten. Binswanger schreibt an Buber, dass er in *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*²⁸⁸ „die Grundtendenz wiedergefunden habe, mit der ich seit jeher psychotherapeutisch vorgegangen bin.“²⁸⁹ Weiters ist Buber mit der Bitte an Binswanger herangetreten, ihm Material für ein geplantes Buch zur Verfügung zu stellen.²⁹⁰

Deutlich zu sehen ist Martin Bubers Bedeutung auch für die psychotherapeutische Richtung der Gestalttherapie. Deren zentrale Begründer Laura Perls und Fritz Perls hatten Bubers Vorlesungen in Frankfurt²⁹¹ gehört. Laura Perls sagte später,

²⁸⁵ FRANKL 1973, S 34

²⁸⁶ FRANKL 1973, S 35

²⁸⁷ Buber wohnte während seiner Schweizaufenthalte teilweise auch bei Binswanger

²⁸⁸ BUBER 1948

²⁸⁹ SCHAEDEER 1972, Bd III, S 303

²⁹⁰ Buber an Biswanger am 4.6.1946: „Im Zusammenhang einer philosophischen Arbeit beschäftigt mich das Problem der Chaotisierung des Weltbildes bei verschiedenen abnormen Zuständen. Möchten sie mir wohl helfen, des Materials habhaft zu werden?“ (SCHAEDEER 1972, Bd.III, S 104)

²⁹¹ Buber hatte ab 1923 einen Lehrauftrag für Religionswissenschaft und jüdische Ehtik an der Universität Frankfurt

sie sei von Buber mehr beeinflusst worden, als von irgend einem Psychologen.²⁹² Bei Fritz Perls taucht der Begriff Dialog nicht auf, er beruft sich jedoch bei seinem Dogma „Ich und Du im Hier und Jetzt“ auf Buber und Marcel. Während Buber von Laura und Fritz Perls jedoch nur gelegentlich mit Wertschätzung erwähnt wurde, sind es vor allem jüngere Autoren, die Bubers Gedankengut theoretisch rezipieren und systematisch auf die Praxis der Gestalttherapie beziehen. Als bahnbrechend ist hier der Beitrag von Yontef zu erwähnen: „Die Gestalttherapie basiert vollständig auf einem dialogischen Verständnis von Beziehung, dem Rhythmus von Kontakt und Rückzug zwischen dem Ich und dem Du.“²⁹³ Der für die Gestalttherapie zentrale Begriff Kontakt wird hier mit dem Begriff dialogische Begegnung bei Buber gleichgesetzt.

Von großer Bedeutung ist auch die Begegnung von Martin Buber und dem Psychiater J.L. Moreno, der in Wien Philosophie studierte und in seine Therapierichtung des *Psychodramas* vielfältige Einflüsse integrierte. Buber und Moreno hatten 1919 Kontakt, sie publizierten in der gleichen Zeitschrift namens *Daimon* und standen anschließend in regem Austausch. Das Begegnungsprinzip ist die Grundlage für das Psychodrama Morenos und kommt später über ihn zur amerikanischen Encounter-Bewegung. Morenos Rollenspiel und seine *Theorie der sozialen Netzwerke* hatte auch Einfluss auf die Entstehung der Familientherapie. Auch andere Pioniere der Systemischen Therapierichtungen und Kommunikationswissenschaftler wie z.B. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson haben sich mit dem Werk Martin Bubers auseinandergesetzt. Hier bekam auch Bubers Satz „Der Ursprung allen Konfliktes zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, dass ich nicht sage was ich meine, dass ich nicht tue, was ich sage“²⁹⁴ große Bedeutung.

²⁹² siehe PORTELE 1999, S 11

²⁹³ YONTEF 1983, S 25

²⁹⁴ BUBER 1948, S 729

4.2. Buber und die anthropologische Wende in der Medizin

Es sei nicht einfach, den Absolutheitsanspruch der positivistischen Medizin, die sich von ihrer primären personalen Bestimmung emanzipiert hat, zurückzuweisen, schreibt Tellenbach in seinem Werk *Psychiatrie als geistige Medizin*.²⁹⁵ Leicht sei dies deswegen nicht, weil sich diese Medizin im somatologischen wie im psychologischen Bereich auf Erfolge berufen kann, die jeden Gedanken an die Notwendigkeit einer Rechtfertigung abstrus erscheinen lassen. Obwohl sich die Medizin mit ihrem Pathos des Analytischen, Positivistischen und Aufklärerischen offenbar einer einseitigen Konzeption des Menschen verschrieben hat, fragt Tellenbach, ob sich Einflüsse von Martin Bubers Denken in der Medizin finden und benennen lassen.

Der erste Arzt, der mit Martin Buber in einem regen geistigen und persönlichen Austausch stand, war Viktor von Weizsäcker. „Ich hatte damals begonnen, in der Psychotherapie eine wichtige und glückliche Ergänzung der Schulmedizin zu sehen“²⁹⁶ schreibt Weizsäcker über diese Jahre nach dem ersten Weltkrieg in Heidelberg. Im Zusammenschluss von Martin Buber, Viktor von Weizsäcker und dem Dichter Joseph Wittig wurde eine Zeitschrift mit dem Namen *Die Kreatur* gegründet, die von 1926 bis 1930 erschien. Diese wenigen Jahre genügten Weizsäcker, um in dieser Zeitschrift das zu publizieren und zum Durchbruch zu bringen, was als die Konzeption der Medizin als medizinische Anthropologie angesehen wird. In *Die Kreatur* finden sich jene drei Studien, die die Grundlage der medizinischen Anthropologie darstellen: 1. *Der Arzt und der Kranke*. 2. *Die Schmerzen*. 3. *Krankengeschichten*. „Ihr Entscheidendes liegt darin, dass sie der Medizin reinkarnierten, was ihr der naturwissenschaftliche Objektivismus ausgetrieben hatte: das Subjekt; denn medizinische Anthropologie heißt: ‚Einführung des Subjektes in die Medizin‘.“²⁹⁷

²⁹⁵ TELLENBACH 1987

²⁹⁶ WEIZÄCKER 1949

In *Der Arzt und der Kranke* arbeitet Weizsäcker dialektisch heraus, wie in der Medizin das objektivierende Erkennen der Naturwissenschaft am Entscheidenden vorbeigeht: Nicht mit der Krankheit, sondern mit dem Kranksein eines Menschen hat der Arzt zu tun. In *Die Schmerzen* schreibt Weizsäcker: Schmerz befällt nicht das einzelne Organ, er betrifft immer die ganze Person. Es ist von Person zu Person unterschiedlich und es ist für den einzelnen charakteristisch, wie er Schmerz erlebt. Wenn der Arzt bei einem Kranken z.B. einen entzündeten Nerv wahrnimmt, so ist es nicht diese Wahrnehmung, die ihn die Not des Patienten verstehen lässt. Verstehen kann der Arzt nur, wenn er weiß, dass der andere meint, fühlt oder denkt, er sei krank. „Das Ich des anderen ist demnach das Subjekt meines Verstehens – das Subjekt, das auf seinen Leib als auf *sein* Objekt hinweist und sagt: ‚Ich bin krank.‘ Und dann antwortet der Arzt auf diese Klage mit einer Frage, mit der im ärztlichen Dasein ewig-anfänglichen Frage: ‚Wo fehlt es dir.‘“²⁹⁸ Mit dieser Frage beginnt ein Gespräch zwischen Subjekt und Subjekt, es eröffnet die Möglichkeit, das Subjekt des Kranken in wissenschaftlich fundierter Weise in Erfahrung zu bringen. Die medizinische Anthropologie nennt dies die biografische Methode. Mit der Bedeutung dieser Frage taucht auch Martin Buber auf, „denn hier – in dieser anthropologischen Erhellung und Verdeutlichung des Gespräches Arzt-Patient ist Bubers dialogisches Prinzip in seiner methodologischen Tragweite in die Medizin eingeführt.“²⁹⁹ Tellenbach nennt die Klage des Ich, des Patienten und die Frage des Du, des Arztes die ärztliche Verifikation von Bubers anthropologischem Wissen.

Weizäckers dritte Studie in *Die Kreatur, Krankengeschichte*, stellt die Erfahrung ein und desselben Patienten mit fünf Ärzten dar, die ihn verschieden behandeln. „Der erste Arzt leugnet die Krankheit, der letzte liquidiert sie durch Operation, keiner heilt das eigentliche Leiden, das zugleich physischer und psychischer Natur ist.“³⁰⁰ An diesem Fall zeigt Weizsäcker, von welcher Bedeutung Dialog und „Weggenossenschaft“ von Arzt und Patient sind. Er zeigt die Notwendigkeit

²⁹⁷ TELLENBACH 1987, S 266

²⁹⁸ TELLENBACH 1987, S 266

²⁹⁹ TELLENBACH 1987, S 266

³⁰⁰ SCHAEDEER 1972, Bd. I S 97

dessen, was er als die biografische Methode bezeichnet: Die Annäherung des Arztes und seines ärztlichen Handelns an die Lebenswirklichkeit des hilfeschenden Menschen.

Seit Weizsäckers initialen Studien wurde die Sphäre des dialogischen Prinzips in der Medizin immer wieder beschrieben. In *Das ärztliche Gespräch*³⁰¹ zeigt F. Mauz, wie groß das Feld der Nöte ist, das in ein solches Gespräch drängt. Um einen solchen Dialog mit dem Patienten zu führen, bedarf es der differenzierten Bildung im Zwischenmenschlichen und eines gut entwickelten Sensoriums für die Ordnungen und Wertbezüge des Gegenübers. „Die Sphäre eines ärztlichen Gesprächs muss schwebend und schwingend sein und erfüllt von dem Natürlichen alles Menschlichen.“³⁰² Tellenbach führt in seiner Schrift noch weitere Autoren³⁰³ an, die die Subjektivität von Ich und Du, im Sinne Martin Bubers, in der ärztlichen Begegnung beschreiben. „So begann die Medizin sich mit der Einsicht zu durchdringen: dass die Beziehung von Subjekten nicht durch Rechenschaftsgabe nach Gründen legitimiert wird, sondern immer nur durch einen dialogisch-dialektischen Kontext.“³⁰⁴

Das Bubersche Zwischen zeigt sich im Hinblick auf das Verständnis und die Behandlung von Störungen von umfassender erschließender Bedeutung. Buber war der erste, der im Wesen der Begegnung den Angelpunkt der medizinisch-psychologischen Therapie erkannte. Schon in dem bereits erwähnten Vortrag in Zürich im Jahre 1923 sprach er aus, dass die Aufgabe der psychiatrischen Therapie darin liege, die gestörte Beziehung des Patienten zu seiner Welt zu heilen. „Sie könnten vollständig nur behandelt werden, indem ich den Bereich des Patienten transzendiere und die Welt dazunehme. Wenn der Arzt übermenschliche Macht hätte, müsste er die Beziehung selber zu heilen versuchen im Dazwischen heilen.“³⁰⁵ Kurz vor seinem Tode hat Buber das Thema der Begegnung in der

³⁰¹ MAUZ 1960

³⁰² MAUZ 1960, zitiert nach TELLENBACH 1987

³⁰³ z.B: GEBSATTEL 1954, Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung, BUYTENDIJK 1967, Zur Phänomenologie der Begegnung

³⁰⁴ TELLENBACH 1987, S 268

³⁰⁵ BUBER 1923, S 155

Medizin noch einmal aufgenommen und er weist auf das damit vorhandene schöpferische Potenzial hin: „Alles verändert sich in der wirklichen Begegnung ... Ich neige dazu, zu denken, dass sich in der schwersten Krankheit, die im Leben einer Person auftritt, zugleich die höchste Möglichkeit dieser Person kundgibt.“³⁰⁶ Für Tellenbach lotet Buber damit den tiefsten therapeutischen Sinn anthropologischer Medizin aus, die Heilung nicht als Wiederherstellung des alten Zustandes, sondern als etwas Neues, als „Wachstum von Möglichkeiten“ und als „ein positives Gegengewicht“³⁰⁷ sieht.

³⁰⁶ BUBER 1957, S 185

³⁰⁷ BUBER 1957, S 186

Anhang

A1, Anhang 1

Brief von Martin Buber an Viktor Frankl datiert: 16.10.50.

Quelle und Copyright: Viktor Frankl Archiv Wien

A2, Anhang 2

Fotografie: Martin Buber in seinem Arbeitszimmer in Jerusalem. Aufgenommen von Viktor E. Frankl anlässlich seiner Israelreise im Jahr 1955.

Quelle und Copyright: Viktor Frankl Archiv Wien

Für die Erlaubnis den Brief und die Fotografie hier abzdrukken bedanke ich mich beim Viktor Frankl Archiv Wien.

Literaturverzeichnis

- APG 1984: Arbeitsgemeinschaft Personenzentrierte Gesprächsführung (Hg.),
 Persönlichkeitsentwicklung durch Begegnung, Österr. Bundesverlag, Wien 1984
- BECK 1991: Harald Beck, Buber und Rogers. Das Dialogische und das Gespräch,
 Assanger, Heidelberg 1991
- BLOCH 1977: Jochanan Bloch, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin
 Bubers, Lambert Schneider, Heidelberg, 1977
- BLOCH, GORDON 1983: Jochanan Bloch und Haim Gordon (Hg.), Martin Buber Bilanz
 seines Denkens, Herder, Freiburg, 1983
- BUBER 1909: Martin Buber, Die Lehre vom Tao, in: BUBER 1962a
- BUBER 1913: Martin Buber, Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, in: BUBER
 1962a
- BUBER 1916: Martin Buber, Vom Geist des Judentums, Kurt Wolff Verlag, Leipzig,
 1916
- BUBER 1918: Martin Buber, Die chassidische Botschaft, in: BUBER 1963
- BUBER 1918: Martin Buber, Mein Weg zum Chassidismus, in: BUBER 1963
- BUBER 1922: Martin Buber, Religion als Gegenwart, in: HORWITZ 1978
- BUBER 1923: Martin Buber, Ich und Du, in: BUBER 1962
- BUBER 1923a: Martin Buber, Von der Verseeung der Welt, in: BUBER 1965
- BUBER 1929: Martin Buber, Zwiesprache, in: BUBER 1962
- BUBER 1936: Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: BUBER 1962
- BUBER 1943: Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: BUBER 1962a
- BUBER 1948: Martin Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in:
 BUBER 1963
- BUBER 1949: Martin Buber, Die Erzählungen des Chassidim, in: BUBER 1963
- BUBER 1950: Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: BUBER 1962a
- BUBER 1950a: Brief von Martin Buber an Viktor E. Frankl, datiert: 16.10.1950, Viktor
 Frankl Archiv Wien, Archiv-Nummer 14171
- BUBER 1951: Martin Buber, Heilung aus der Begegnung, in: BUBER 1965
- BUBER 1952: Martin Buber, Religion und modernes Denken, Deutsche Verlagsanstalt,
 Stuttgart, 1952

- BUBER 1952a: Martin Buber, Religion und Psychologie, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1952
- BUBER 1952b: Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: BUBER 1962a
- BUBER 1953: Martin Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zwischen Religion und Philosophie, in: BUBER 1962a
- BUBER 1954: Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: BUBER 1962
- BUBER 1957: Martin Buber, Das Unbewusste, in: BUBER 1965
- BUBER 1957a: Martin Buber, Nachwort zu *Ich und Du*, Jerusalem 1957, in: BUBER 1962
- BUBER 1958: Martin Buber, Schuld und Schuldgefühle, in: BUBER 1962
- BUBER 1960: Martin Buber, Begegnung. Autobiographische Fragmente, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960
- BUBER 1961: Martin Buber, Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: BUBER 1962a
- BUBER 1962: Martin Buber, Das Dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg, 8.Aufl., 1997
- BUBER 1962a: Martin Buber, Werke Erster Bd., Schriften zur Philosophie, Kösel, München, 1962
- BUBER 1962b: Martin Buber, Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus, in: BUBER 1963
- BUBER 1963: Martin Buber, Martin Buber, Werke Dritter Bd., Schriften zum Chassidismus, Kösel, München, 1963
- BUBER 1963a: Martin Buber, Antwort, in: SCHILPP, FRIEDMANN 1963
- BUBER 1965: Martin Buber, Nachlese, Lambert Schneider, Heidelberg, 1965
- CASPER 2002: Bernhard Casper, Das dialogische Denken, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 2002
- DOUBRAWA / STAEMMLER 1999: Erhard Doubrawa / Frank-M. Staemmler (Hg.), Heilende Beziehung. Dialogische Gestalttherapie, Peter Hammer Verlag, Köln, 1999
- EBNER 1921: Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, Innsbruck, 1921
- ECKERT 1977: W.P. Eckert et. al., Martin Bubers Ringen um die Wirklichkeit, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1977
- FRANKL 1947: Viktor E. Frankl, Zeit und Verantwortung, in: FRANKL 1985
- FRANKL 1949: Viktor E. Frankl, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, zitiert nach FRANKL 1985

- FRANKL 1956: Viktor E. Frankl, Theorie und Therapie der Neurosen, 8.Auflage, Reinhardt, München, 1999
- FRANKL 1973: Viktor E. Frankl; Kritik der reinen Begegnung. Wie humanistisch ist die Humanistische Psychologie, Deutsche Übersetzung eines Aufsatzes im „Journal of the American Academy of Psychoanalysis“ Jg. I, Heft I, zitiert nach FRANKL 1985
- FRANKL 1985: Viktor E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, Piper, München, 2002
- FRANKL E. 2002: Dr. Eleonore Frankl in einem persönlichen Gespräch mit dem Autor am 10. Mai 2002
- FREUD 1900: Sigmund Freud, Traumdeutung, Wien, 1900, in: FREUD 2000
- FREUD 1927: Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, Wien, 1927, in: FREUD 2000
- FREUD 1930: Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: FREUD 2000
- FREUD 1939: Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Wien, 1939, in: FREUD 2000
- FREUD 2000: Sigmund Freud, Studienausgabe, Fischer, Frankfurt am Main, 2000
- FRIEDMAN 1988: Maurice Friedman, Martin Buber's Life and Work, State University Press, Detroit 1988
- FRIEDMAN 1999: Maurice Friedman, Begegnung auf dem schmalen Pfad. Martin Buber - ein Leben, Agenda Verlag, Münster 1999
- GRÖZINGER 1982, Karl-Erich Grözinger, Martin Bubers Chassidismus - Deutung, in: Dialog mit Martin Buber, Edition W. Licharz, Arnoldshainer Texte 7, Frankfurt am Main 1982
- GRÖZINGER 1989, Karl-Erich Grözinger, Chassidismus und Philosophie – Ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers, in: Martin Buber Internationales Symposium zum 20. Todestag, Band 1, Edition W. Licharz, Arnoldshainer Texte 57, Frankfurt am Main 1989
- HIRSCHBERGER 1980: Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1980
- HORWITZ 1978: Rivka Horwitz, Buber's Way to I and Thou, Lambert Schneider, Heidelberg 1978
- HORWITZ 1983: Rivka Horwitz, Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in: „Ich und Du“, in: BLOCH, GORDON 1983
- JUNG 1952: C.G. Jung, Religion und Psychotherapie, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1952

- KATZ 1985: Steven T. Katz, Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought, New York University Press, New York 1985
- KIERKEGAARD 1843: Sören Kierkegaard, Entweder – Oder, Teil I und Teil II, dtv, München, 6. Aufl., 2000
- KOHN 1961: Hans Kohn, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930, Köln 1961
- LUKAS 1994: Elisabeth Lukas, Auf der Suche nach dem Sinn, in: PETZOLD 1994
- MENDES-FLOHR 1978: Paul R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“, Jüdischer Verlag, Königstein, 1978
- PRECHTL / BURKARD 1996: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard (Hg.) Metzler Philosophie Lexikon, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1996
- PETZOLD 1994: Hilarion Petzold (Hg.), Wege zum Menschen, Bd. I, Junfermann-Verlag, Paderborn 1994
- PETZOLD 1994a: Hilarion Petzold, Die ganze Welt ist Bühne, in: PETZOLD 1994
- PORTELE 1999: Heik Portele, Martin Buber für Gestalttherapeuten, in: DOUBRAWA / STAEMMLER 1999
- RIEMEYER 2001: Jörg Riemeyer, Die Logotherapie Viktor Frankls, Eine Einführung in die sinnorientierte Psychotherapie, Quell/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002
- ROGERS, BUBER 1957: Carl Rogers im Gespräch mit Martin Buber, in: APG 1984
- ROGERS 1959: Carl R. Rogers, Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen, Greven&Bechtold, Hürth 1998
- ROGERS 1961: Carl R. Rogers, On Becoming a Person, Houghton Mifflin Company, New York, 1995
- ROGERS 1961a: Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, Klett-Cotta, Stuttgart, 1998
- ROGERS 1977, Carl R. Rogers, Therapeut und Klient, Kindler, München, 1997
- ROGERS; ROSENBERG 1977: Carl R. Rogers, Rachel L. Rosenberg, Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Klett-Cotta, Stuttgart 1980
- ROTENSTREICH 1963: Nathan Rotenstreich, Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken, in: SCHILPP, FRIEDMAN 1963
- SBOROWITZ 1955: Arie Sborowitz, Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1955

- SCHAEDER 1966: Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966
- SCHAEDER 1972: Grete Schaeder (Hg.), Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, 3 Bde., Lambert Schneider, Heidelberg, 1972
- SCHILPP, FRIEDMAN 1963: Paul Arthur Schilpp, Maurice Friedman (Hg.) Martin Buber, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963
- SCHOLEM 1980: Gershom Scholem, Hauptströmungen der Mystik. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980
- SUTER 1986: Alois Suter, Menschenbild und Erziehung bei M. Buber und C. Rogers, Paul Haupt, Bern, 1986
- TELLENBACH 1987: Hubertus Tellenbach, Psychiatrie als geistige Medizin, Verlag für angewandte Wiss., München 1987
- TRÜB 1951: Hans Trüb, mit einem Vorwort vom Martin Buber, Heilung aus der Begegnung, Klett Verlag, Stuttgart, 1951
- TYRANGIEL 1981: Harry Tyrangiel, Martin Buber und die Psychotherapie, Dissertation, Zürich, 1981
- WACHINGER 1977: Lorenz Wachinger, Martin Buber und Sigmund Freud, in: ECKERT 1977
- WEHR 1968: Gerhard Wehr, Martin Buber, Rowolth, Reinbeck bei Hamburg, 1968
- WILBURGER 1989: Andrea Wilburger, Die Bedeutung von Martin Bubers Menschenbild für die Psychotherapie, Dissertation, Innsbruck, 1989
- YONTEF 1983: Gary M. Yontef, Gestalttherapie als dialogische Methode, in: DOUBRAWA / STAEMMLER 1999