

# NEUE BEGEGNUNGEN MIT MARTIN BUBER URDISTANZIERUNG UND IN-BEZIEHUNG-TRETEN

## DIALOGO E CAMMINO RILEGGERE MARTIN BUBER

Beiträge zum Symposium  
Atti del convegno  
Bozen/Bolzano, 28.05.2009

HRSG. | A CURA DI  
ANNA ALUFFI PENTINI, WALTER A. LORENZ



BOZEN · BOLZANO UNIVERSITY PRESS

**NEUE BEGEGNUNGEN MIT  
MARTIN BUBER  
URDISTANZIERUNG UND  
IN-BEZIEHUNG-TRETEN**

**DIALOGO E CAMMINO  
RILEGGERE MARTIN BUBER**

**Beiträge zum Symposium  
Atti del convegno  
Bozen/Bolzano, 28.05.2009**

HRSG. / A CURA DI  
ANNA ALUFFI PENTINI, WALTER A. LORENZ



BOZEN · BOLZANO UNIVERSITY PRESS

Editors

Anna Aluffi Pentini, Walter A. Lorenz

Cover design

Gruppe Gut Gestaltung, Bozen/Bolzano

Printing

Digiprint Bozen/Bolzano

Distribution

Universitätsbibliothek Bozen

Biblioteca Universitaria di Bolzano

University Library of Bozen-Bolzano

Bozen-Bolzano University Press

Universitätsplatz 1 / Piazza Università 1

I-39100 Bozen/Bolzano

T: +39 0471 012 300

F: +39 0471 012 309

<http://www.unibz.it/universitypress>

[universitypress@unibz.it](mailto:universitypress@unibz.it)

ISBN 978-88-6046-035-6

Digital edition:

<http://purl.org/bzup/publications/9788860460356>

© 2010 by Bozen-Bolzano University Press

Bozen/Bolzano

All rights reserved



This work—excluding the cover and the quotations—is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

## INHALTSVERZEICHNIS / INDICE

*Anna Aluffi Pentini / Walter A. Lorenz*

Einleitung ..... 5

*Anna Aluffi Pentini*

Traducendo Buber: una ricerca di significati dell'agire educativo ..... 17

*Tamar Kron*

Begegnung zwischen Völkern – Begegnung zwischen Menschen:

In Begegnung lernen ..... 27

*Eleonora Trevi D'Agostino*

Dove sei? Il tema dell'interrogare nel dialogo psicoterapeutico ..... 41

*Ingo Stermann*

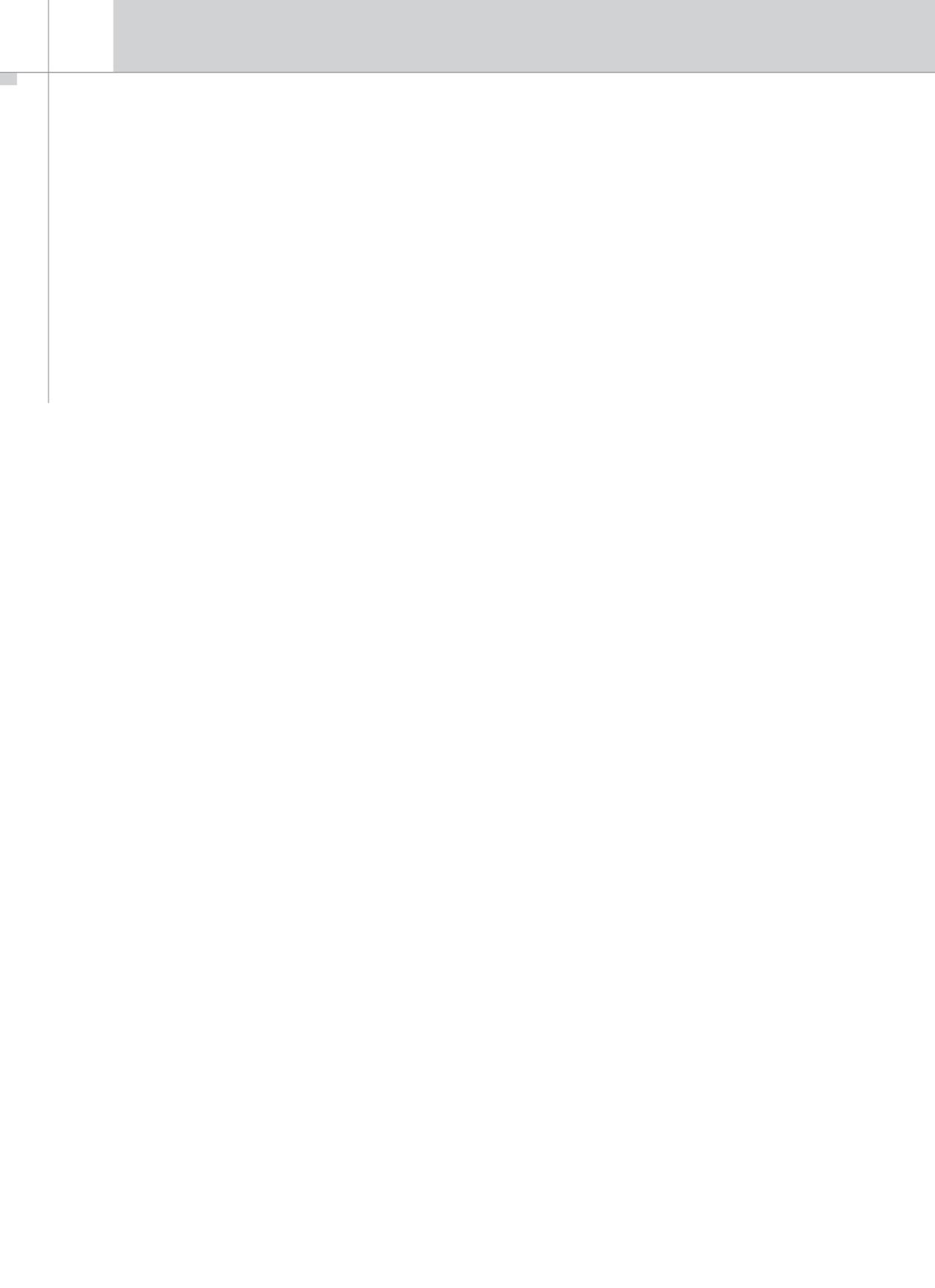
Affinitäten zwischen Psychiatrie und Gruppenanalyse und dem

dialogischen Denken des jungen Martin Buber ..... 51

*Wilfried Reifarth*

Buber, das Enneagramm und die dialogische Gruppenarbeit ..... 69

Biographische Notizen / Note biografiche ..... 79



## **EINLEITUNG**

ANNA ALUFFI PENTINI / WALTER A. LORENZ

Das Bozener Symposium zu Buber, dessen Beiträge hier veröffentlicht werden, hatte keinen äußeren Anlass aber einen weit zurück reichenden Ursprung. Es geht auf eine internationale Arbeitsgruppe von Expertinnen im pädagogischen und sozialen Bereich zurück, die sich 1993 gerade hier in Bozen, Südtirol, traf, um im Auftrag der Europäischen Kommission ein Modul zu entwickeln, das bei europäischen Jugendbegegnungen zur Förderung antirassistischer Kompetenzen eingeführt werden könnte. Angesichts der terminologischen und konzeptionellen Schwierigkeiten, die diese Aufgabe mit sich brachte, verfiel die Gruppe sehr bald auf die „Methode“, den Prozess ihrer Begegnungen selbst zum Thema zu machen und über die Hintergründe ihrer unterschiedlichen Ansätze zu reflektieren.

Der Tagungsort war damals nicht zufällig ausgewählt: wir hatten bewusst eine Region gewählt, in der sprachliche und kulturelle Vielfalt keine Selbstverständlichkeit war und in der unser Arbeitsthema im Alltag Resonanzen zeigte.

Zu jener Zeit konnte man sich angesichts der vorherrschenden Unsicherheiten bezüglich der kulturellen Identitäten in der Region noch nicht leicht vorstellen, dass es zur Gründung einer mehrsprachigen Universität in Bozen kommen würde. Seit ihrer Gründung im Jahr 1999 hat diese Universität aber sich nicht nur dem Prinzip der Mehrsprachigkeit verschrieben, sondern sie hat darüber hinaus ihren Auftrag als Brücke zwischen den Kulturen und als Ort der Begegnung unterschiedlichster wissenschaftlicher Ansätze zu verwirklichen versucht, und das Buber-Symposium stand ganz in diesem Entwicklungszusammenhang. Buber scheint uns eine Figur zu sein, die Zusammenhänge schafft zwischen den fernsten Bereichen. Und die öffentliche Beschäftigung mit dem Werk Bubers gab uns die Gelegenheit, unsere privaten Bemühungen um Verständigung und Dialog zwischen den einzelnen Referentinnen und Referenten, die wir seit Jahren gepflegt hatten, in einen breiteren Kontext zu stellen, in dem Menschen aus den verschiedensten Bereichen ihren Beitrag zur Konkretisierung der Dialogfähigkeit leisten konnten.

Für alle Mitarbeiterinnen an diesem Projekt hatte die Person Martin Bubers eine ganz besondere Bedeutung und so waren wir sicher, dass die Aktualität seiner Gedanken sich im Laufe des Prozesses der Begegnung selbst erweisen würde, ohne dass es eines äusseren Anlasses bedurft hätte. Um den Prozess der Begegnung in Gang zu setzen und wirken zu lassen braucht es allerdings einiger Voraussetzungen, wie z.B. die Bereitschaft der Teilnehmer, sich mit größtmöglicher Offenheit zu begegnen, sich überraschen zu lassen und die Verbindungen zwischen ihren diversen Arbeitsfeldern und Aufgabenbereichen zu suchen. Das Grundexperiment der Tagung war der Versuch, diesen Prozess durch das Vertrauen in das Potential der Sprache

zu prägen, die Sprache nicht als ein technisches Hilfsmittel zu betrachten, sondern im Sinne Bubers als das Medium der menschlichen Begegnung schlechthin. Diese Wertschätzung der Sprache hat grosse Aktualität, nicht nur im Land Südtirol, wo das historische Erbe der Mehrsprachigkeit noch immer zu oft zu Ressentiments Anlass gibt statt zur Nutzung der damit gegebenen Chancen, sondern in ganz Europa und darüber hinaus, wo Ängste des Sprach- und Identitätsverlustes sich regen angesichts der aus demographischen und technologischen Gründen erweiterten Berührungspunkte mit anderen Sprachen.

Das Experiment der Tagung bestand also darin, zu sehen, was geschieht, wenn Sprache ihr Werk tut. Wir wollten der Sprache nachgehen nicht in der Perfektion eines Kunstwerks, nicht in der Abstraktion der wissenschaftlichen Analyse, sondern in der ihr ureigenen Form des Dialogs.

Obwohl unter den Autorinnen die Therapeutinnen überwiegen, ist die Vielfalt der Perspektiven offensichtlich. Wir waren bemüht, nicht nur in sprachlicher Hinsicht die Vielfalt zu thematisieren, sondern auch im Hinblick auf die Lebensbereiche der Autorinnen, um zu ergründen, in welche Bereiche hinein Bubers Gedanken wirken, wie letztlich Verstehen über Barrieren hinweg ermöglicht werden kann.

Das Leitmotiv für die Vielfalt von dialogischen Situationen war die italienische Ausgabe der drei pädagogischen Reden in der Übersetzung von Anna Aluffi Pentini. Die originelle, oft idiosynkratische Sprache Bubers mit ihren fein abgewogenen Wortschöpfungen stellt Übersetzer immer wieder vor fast unüberwindbare Schwierigkeiten. Aber wenn man diesen Schwierigkeiten in dialogischer Form begegnet, verwandeln sie sich in Einsichten in Dimensionen der Bedeutung eines Begriffs, die in jeder einzelnen Sprache immer nur aus bestimmten Perspektiven zugänglich sind. Eleonora Trevi D'Agostino, Neurologin und Psychotherapeutin in Rom, beschäftigt sich schon lange mit Martin Buber, um mit seiner Hilfe die tieferen, und vor allem die ethischen Dimensionen der therapeutischen Begegnung voll zur Entfaltung zu bringen. Auf ähnliche Weise nähert sich Ingo Stermann, ebenfalls Psychotherapeut, Gruppenanalytiker und derzeit als Jugendpsychiater in Südtirol tätig, dem Werk Bubers, wobei er vor allem die spirituelle Dimensionen betont, ohne die die therapeutische Arbeit das Wesen des Menschen nicht erfassen kann. Therapie führt für ihn notwendigerweise zur Gemeinschaft. Ähnlich betont Wilfried Reifahrt, Psychologe und jahrzehntelang in der Weiterbildung von Personal in sozialen Diensten in Deutschland beschäftigt, die Bedeutung der Gruppe, die gerade durch ihre Vielfalt das Angewiesensein auf einen gemeinsamen Grund immer wieder beweist. Tamar Kron, Professorin der Psychologie aus Israel, erweiterte den Kreis der uns schon Bekannten auf sehr bedeutsame Weise, da sie mit den Nachwirkungen Bubers in ihrem Land unmittelbar in Verbindung steht und über die Wirkung Bubers in friedensorientierten Begegnungsgruppen berichten kann, wo die Tragfähigkeit des dialogischen Prinzips vielleicht in der aktuellen politischen Situation auf die äußerste Probe gestellt wird.

Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Beiträgen stellt sich erst richtig in den Reflexionen zu diesem Band heraus. Er war nicht dirigistisch geplant und auch nicht im Detail abgesprochen, ganz im Sinne der Offenheit Buberscher Begegnungen.

Der Beitrag von Anna Aluffi Pentini beginnt mit ihren Erfahrungen beim Übersetzen von Bubers Reden über Erziehung ins Italienische. Angesichts der wortschöpferischen Eigenheiten der Sprache Bubers erscheint dies eine schier nicht zu bewältigende Aufgabe, eine Schwierigkeit, die auch zu erheblichen Diskrepanzen zu früheren Übersetzungsversionen geführt hat. Gerade diese Erfahrung verweist sie aber auf das Bubersche Grundprinzip der Begegnung, das ja vom Fremdsein des Anderen ausgeht, um aber dann im Bemühen um Gemeinsamkeit, das eine wirkliche Begegnung ausmacht, den Schlüssel für die jeweilige Bedeutung des zu Übersetzenden zu finden. Der dialogische Zugang zum Übersetzen hängt von der Möglichkeit der „Umfassung“ ab, einem auch im Deutschen nur schwer begreiflichen Konzept, das uns Anna Aluffi Pentini gerade durch die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten näherbringt: Hierin treffen Gedanken des Eingeholt-werdens, des Teil-eines-Größeren-Seins mit denen des Entdeckens neuer Bedeutungen zusammen („um-fassen“ als Weiterführung von „er-fassen“) – Bedeutungsebenen und -nuancen, die erst im Bemühen um Übersetzung voll zum Tragen kommen. Die Sehnsucht nach Klarheit und Eindeutigkeit ist nicht auf der intellektuellen Ebene zu stillen; begreifen und begriffen-werden sind unmittelbar mit einander verknüpft. So führt Übersetzen als Begegnung auch konsequenterweise auf den pädagogischen Prozess im Sinne Bubers als eine analoge Tätigkeit. Für ihn ist die Besonderheit des Pädagogischen, dass sie die Unterschiede in Sprachen, in Lebenswelten, akademischen Welten und in Berufswelten nicht als etwas Trennendes betrachtet sondern als Wege, die über Begegnungsmöglichkeiten zum Ich führen. Von diesem Prozess war auch das ganze Symposium geprägt, bei dem nicht nur Übersetzungen der Referate angeboten wurden, sondern Texte Bubers in verschiedenen Sprachen gelesen und über sie Begegnungen unter den Teilnehmerinnen eingeleitet wurden.

Anna Aluffi Pentini führt den dialogischen Kerngedanken der Buberschen Pädagogik auf drei Ebenen aus. Der erste betrifft die Bedeutung einer Weltanschauung, die das pädagogische Geschehen „positioniert“ in einem klaren Wertezusammenhang, nicht als Indoktrination, sondern als Öffnung zu einer transzendenten Ebene, ohne die das pädagogische Bemühen auf einen technischen Prozess reduziert wird. Die in jedem Kind anzutreffende „Ebenbildlichkeit Gottes“ gibt der Pädagogik Anlass, sich als Teil eines größeren, umfassenden, zukunfts-offenen Weltgeschehens zu verstehen. Deshalb gilt es, den in jedem Kinde angelegten „Urhebertrieb“ zur schöpferischen Entfaltung zu bringen. Daran schließt die zweite Ebene an, auf der Harmonie und Hoffnung als Kernelemente der Pädagogik betont werden. Diese Botschaft hat ebenfalls grosse Aktualität in multikulturellen Kontexten, da es ihr nicht um Gleichmacherei geht, sondern im Gegenteil um die Anerkennung von Unterschieden in jedem einzelnen Kind im Sinne einer Polyphonie bezogen auf einen durch

alle gleichermaßen pulsierenden Rhythmus. Diese Elemente vereinen sich nun auf der dritten Ebene, der Ebene der Verantwortung, was unterstreicht, dass es bei all dieser Offenheit der Vielfalt gegenüber nicht um Beliebigkeit, sondern um die gemeinsame, über einzelne Interessen hinausgehende Entwicklung einer Gemeinschaft geht, an deren Gestaltung gerade auch jedes Kind teilhaftig werden muss. Es wird befähigt, seine Autonomie einmal als Erwachsener in geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen wahrzunehmen und bewusste, wertebezogene Entscheidungen zu treffen, die dann seinen „Grossen Charakter“ bilden. Pädagogik ist also ohne Transzendenz in diesem konkreten Sinne überhaupt nicht zu verantworten, und wirklich erlebte Gemeinschaft hat immer etwas Transzendentes an sich, wie auch die anderen Referate beim Symposium betonten.

So schließt dieser Beitrag mit der Betonung der drei eng mit einander verknüpften Elemente des dialogischen Prinzips, das ja weit über den Bereich der Pädagogik hinaus eine Bedeutung hat und die Dimensionen jeder wirklichen Begegnung beschreibt: Die „Erweiterung der eigenen Konkretheit“, die „Erfüllung der gelebten Situation“ und die „vollkommene Präsenz der Wirklichkeit“. Das Symposium selbst machte deutlich, welche transformative Kraft dieses Prinzip noch immer auszulösen vermag, wie gross aber immer auch noch das Wagnis ist, sich auf diesen Prozess einzulassen, gerade in einem mehrsprachigen Raum der Begegnungen. Im Anderen sich selbst zu begegnen ist die zentrale Herausforderung in der Epoche der Globalisierung, der ethnischen Konflikte und der verängstigten Identitäten.

Der zweite Beitrag verbindet auch gleich die Mikroebene der persönlichen Begegnungen mit der Makroebene der Beziehung zwischen Völkern und Nationen, eine Verbindung, die Buber selbst zeitlebens am Herzen lag. Tamar Kron stellt den mühsamen Weg der Begegnung zwischen israelischen Juden, israelischen Arabern und Palästinensern im heutigen Israel dar anhand einiger Beispiele von Initiativen, die sich dieser Aufgabe im Sinne Bubers widmen. Dabei ist die Verbindung zu Bubers Biographie wichtig, der oft einseitig als Vertreter des Zionismus angesehen wird, während er in Wirklichkeit sich schon zur Zeit seiner Wirksamkeit in Israel um den Dialog mit der palästinensischen Bevölkerung bemüht hatte und auch den daraus entstehenden Konflikten und Anfeindungen nicht auswich. Das dialogische Prinzip muss gerade in dieser Atmosphäre des Misstrauens und der Dämonisierung auf die Probe gestellt werden. Tamar Kron unterstreicht, dass das Judentum traditionell den Austausch unterschiedlicher Ansichten fördert und die behandelten Beispiele von Dialoggruppen knüpfen an diese Tradition an. Gleichzeitig beziehen sie sich auf die psychoanalytische Einsicht, dass uns gerade in schwierigen Dialogsituationen eigene verdrängte Elemente in anderen begegnen.

Die drei vorgestellten Gesprächsgruppen betonen den Wert des Dialogs besonders in Zeiten des erhöhten Konflikts, bei dem es nicht um die Ausarbeitung von Lösun-

gen geht, sondern vor allem einmal um Dialogpflege selbst, und zwar ohne Vorbedingungen. Entscheidend ist dabei der Respekt vor der Meinung der anderen, der konkret umgesetzt wird, indem man bewusst darauf verzichtet, den Standpunkt der anderen Seite beeinflussen oder gar verändern zu wollen. Angesichts sich eskalierender Gewalt und des Verdachts, dass das jeweilige „andere Lager“ von Extremismus geprägt sei, ist dies eine äusserst schwere Aufgabe, die aber geleistet werden muss, ehe es zum eigentlichen Dialog kommen kann. Dabei geschieht typischerweise auch ein „innerer“ Dialog auf jeder Seite, bei dem gegensätzliche Meinungen zutage treten. Man konfrontiert sich mit dem eigenen Ich und seiner Gespaltenheit, indem man in den dialogischen Prozess eintritt.

Das Beispiel der zweisprachigen „Friedensschule“ *Beit Sefer LeSchalom* hat im Kontext Südtirols – und anderer Regionen, in denen die Mehrsprachigkeit ein umstrittenes Thema ist – eine besondere Bedeutung. Das anspruchsvolle Programm basiert nicht nur auf der Förderung der Dialogbereitschaft allgemein, sondern lehrt auch den gemeinsamen Umgang mit schmerzhaften Lebenserfahrungen und Konflikten, allerdings immer in Bezug auf den gesellschaftlichen Rahmen und die großen politischen Fragen der nationalen Identität. Die enge Verbindung zwischen Gruppenprozessen und strukturellen Fragen der Gleichberechtigung und der Bearbeitung von ungleichen Machtverhältnissen ist ganz im Sinne der „Gesamtschau“ Bubers als einem letztlich pädagogischen, aber nie auf die Schule begrenzten Anliegen. Unter den gegebenen Umständen des offenen Konflikts sind solche Begegnungen oft schmerzlich und frustrierend, und dennoch erweist der Prozess des Dialogs als solcher immer wieder seine transformierende Kraft.

Wenn der Konflikt ein Opfer in der eigenen Familie gefordert hat, besonders den Tod des eigenen Kindes, scheint das Ende der Dialogbereitschaft erreicht zu sein. Aber es gibt tatsächlich Beispiele von Dialoggruppen, die sich auch unter diesen äussersten Belastungen dennoch der Aufgabe des Dialogs widmen, wie Tamar Kron berichtet. Bis Leid verbinden kann, muss tatsächlich sehr schwere Trauerarbeit geleistet werden. Therapeutische und politische Arbeit kommen sich im Gedankenumfeld Bubers unmittelbar nahe. In diesem Sinne müssen auch die therapiebezogenen Beiträge des Symposiums gewertet werden.

Eleonora Trevi D'Agostino verbindet die therapeutische Beziehung, wie sie von Psychoanalytikern wie Freud, Jung und Winnicott formuliert wurde, bewusst mit der Beziehung zwischen Text und Leser. In beiden Situationen wird das Verstehen erschlossen durch den Rückgriff auf die persönliche Geschichte, der dafür unerlässlich ist. Intellektuelle Reflexion und lebendige Erfahrung bilden eine hermeneutische Einheit. Für Buber kommt diese Einheit klar im Chassidismus zum Ausdruck, der auch das Erzählen und Erfahren von Gott nicht in ein transzendentes Außerhalb verlagert, sondern mitten in die Erfahrung der Welt selbst. Das Ziel vieler philosophi-

scher und therapeutischer Entwürfe von Zeitgenossen Bubers betrifft das Wiedergewinnen einer ethischen Position als unerlässliche Abwehr gegen eine mechanische Menschenentwürdigung, wie sie etwa der Nationalsozialismus betrieb, wie sie aber auch ständig in positivistischen psychologischen Entwürfen lauert. Indem Buber in der Begegnung mit anderen Menschen, im Anblick des Anderen, eine transzendente Dimension sieht, sucht er die ethische Dimension wiederzugewinnen.

In diesem Sinne hilft die Beschäftigung mit Bubers dialogischem Prinzip auch, die volle Bedeutung der psychoanalytischen Psychologie in der Therapie zum Ausdruck zu bringen, wie es vor allem Jungs Beitrag zur psychoanalytischen Theorie versuchte. In der Begegnung, und somit vor allem in Formen der Therapie, die auf Begegnung angelegt sind, gewinnt der Mensch erst seine Individualität. Das Zusammenspiel zwischen „falschem“ und „wahrem Selbst“, von dem Winnicott spricht als einer für die reife Bewältigung von Lebensaufgaben notwendigen Leistung, kommt nicht aus inneren, individuellen Anstrengungen zustande, sondern eben aus dem Erleben eines „Wir“. Niemand „besitzt“ sich selbst. Die Frage, „wo bist du“, wird so zur Ausgangsfrage aller Psychotherapie, die sich auf das Unerwartete in jeder Begegnung einlässt, ohne dabei aber beliebig und verantwortungslos zu werden. Dazu braucht der Therapeut die Fähigkeit zum eigenen, inneren Dialog und spezifische Kenntnisse und Techniken, die jedoch nicht ohne Rückführung auf die dialogische Reflexion angewandt werden dürfen.

Aus dieser ständigen Bewegung leitet Eleonora Trevi D'Agostino drei Grundprinzipien der psychotherapeutischen Beziehung im Sinne Bubers ab. Das erste ist Aufmerksamkeit, die Fähigkeit, eigene intellektuelle Interessen zu suspendieren und sich ganz einer gefühlsmässigen Resonanz hinzugeben. Die Distanzierung vom eigenen Ich macht Angst, führt aber zu einem Wissen auf einer höheren Ebene (Simone Weil<sup>1</sup>). Das zweite ist die Persönlichkeit der Therapeutin als der integrierte Ort der Wahrnehmung und des Dialogs. Das dritte ist die Verantwortung, die totale Verpflichtung dem Anderen gegenüber, das Bewusstsein, dass meine blossе Anwesenheit einen Einfluss auf die andere Person ausübt und ich mit diesem Einfluss verantwortlich umgehen muss, in aller Freiheit der gewählten Beziehung. Im Dialog, auch und gerade dem therapeutischen, ruft uns der Andere und ruft uns Gott, „wo bist du?“

Der zweite explizit therapiebezogene Beitrag, von Ingo Stermann, weitet die Perspektive wieder etwas aus, indem er einerseits den Chancen eines Buberschen dialogischen Ansatzes im multikulturellen Kontext Südtirols nachspürt, andererseits Bubers Verständnis von Begegnung zu den Prinzipien der Gruppenpsychoanalyse in Beziehung setzt. Es ist der Versuch, kulturelle Vielfalt und das Zusammentreffen verschiedener Sprachwelten auch aus psychiatrischer Sicht nicht als Risikofaktor

1 Weil, S., *La connaissance surnaturelle*. Paris, 1950.

zu sehen, sondern im Gegenteil als Möglichkeit, unser Selbst aus verschiedenen Perspektiven zu erfahren und damit die lebenslang immer wieder notwendigen Aufbrüche besser zu bewältigen. Schon die Biographie Bubers macht deutlich, wie er als ständiger „Grenzgänger“ die Fremdheit des Anderen, aber auch die Erweiterung des eigenen Seins durch Grenzüberschreitungen gelebt und in seine Prinzipien hat einfließen lassen. Sprachliche Grenzen sind dabei nur die auffälligsten Kennzeichen einer durch Barrieren gespaltenen Wirklichkeit - psychiatrische Institutionen und die Einstellung psychiatrischen Kranken gegenüber bilden Grenzen, die noch immer trennend und diskriminierend wirken. Ingo Stermann kommentiert diesbezüglich auch den neoliberalen „Zeitgeist“ kritisch, der das Individuum monadisch zu konstituieren sucht, Selbstverantwortung und individuelles Durchsetzungsvermögen predigt, die menschliche Ausgangssituation nach dem alten Diktum als „homo homini lupus“ definiert. Angesichts dieser bedenklichen gesellschaftspolitischen Entwicklungen, die nicht nur besondere multikulturelle und konfliktbelastete Regionen der Welt betreffen, gewinnen die therapeutischen Prinzipien der Gruppenanalyse eine besondere Bedeutung, wird in dieser Form der Begegnung doch bei aller Individuierung das Gemeinsame gesucht. Jede Gruppenmatrix sammelt die Geschichten der einzelnen Gruppenmitglieder und lässt sie in ein Gemeinsames aufgehen, das dadurch einen transzendenten Charakter gewinnt. In diesen therapeutischen Begegnungen treffen nicht nur unterschiedliche menschliche Schicksale auf einander, hier begegnen sich zerstreute Seelen auf ihrem gemeinsamen Weg zu Gott, wie es chassidisch ausgedrückt werden könnte. Hierbei finden Menschen ihren jeweils verschiedenen Zugang zu einander und damit zu Gott.

Hier befinden wir uns wieder bei der „Allumfassung“, einem Grundanliegen Bubers und einem Begriff, auf den alle pädagogischen, therapeutischen und letztlich auch politischen Bemühungen der Verständigung zurückführen als den unfassbaren Grund menschlicher Gemeinschaft. Sie ist nicht durch technisch-instrumentelle Anstrengungen fassbar zu machen, auch wenn in der heutigen Gesellschaft die Forderung nach effektiven „Problemlösungen“ angesichts der Erschütterung etwa über jugendliche Amokläufer oder über grässliche Kindesmisshandlungen in Familien überlaut an Pädagogen und Psychiater gestellt wird und sie unter Druck setzt. Letztlich geht es um die Frage, ob Menschen das sie Verbindende selbst bestimmen und organisieren können, oder ob diese Verantwortung immer einem transzendenten Gemeinsamen überantwortet werden muss, das nur mit Demut in Begegnung und Dialog zu erspüren ist, auch in der professionellen Begegnung.

Das Abschlussreferat von Wilfried Reifarth behandelt auch nur einsteigswise ein psychologisches Thema, indem es die Verbindung zwischen dem dialogischen Prinzip Bubers und dem Persönlichkeitenschema des Enneagramms herstellt, um dann aber allgemein zu kommentieren, was geschieht, wenn Menschen sich begegnen bzw. zu untersuchen, weshalb Menschen so elementar auf die Begegnung mit ei-

nander angewiesen sind. Eine schöne Metapher dafür ist die chassidische Version des Schöpfungsmythos, dergemäss wir alle Funken des schöpferischen Göttlichen in uns tragen, die zu einander streben, zum Du. So ist das Enneagramm, die von dem Mystiker Gurdjieff aus dem Sufismus aufgegriffene Lehre von den neun Grundmustern der Persönlichkeit, für Wilfried Reifarth eigentlich gar nicht eine Klassifikation von Persönlichkeitstypen. Vielmehr verwendet er sie in Verbindung mit dem dialogischen Prinzip Bubers als die Grundlage für alle Gruppenarbeit, bei der es darum geht, Menschen in ihrer jeweiligen Eigenart anzuerkennen und sie dennoch in eine dynamische, konstruktive Beziehung zu einander zu versetzen. Gerade, wenn das „Anderssein des Anderen“ ernst genommen wird ist Begegnung, und damit auch Veränderung möglich, und zwar in Anerkennung der fünf Elemente, die alle menschlichen Begegnungen bestimmen, nämlich Angst, Liebe, Macht, Ordnung und Zeit, oder vielmehr in der Weiterführung der ursprünglichen Angst in Liebe, die dann dem, der sich dem Anderen mit Liebe nähert, auch Macht über ihn „freiwillig“ einräumt, ohne dass diese durch Gewalt ergriffen werden müsste. Daraus entsteht nach Buber wiederum eine Veränderung sowohl der Ordnung, als auch der Zeit, in der sich die in Beziehung geratenden Personen bewegen: Ordnung und Zeit werden ihnen verfügbar, statt sie feindselig zu bestimmen. Für Wilfried Reifarth ist das Bindemittel all dieser Prozesse, der Garant eines „Fließens“ zwischen den Stationen der Entwicklung, der Humor, der diese dynamische Leichtigkeit schafft. Gegensätze, gerade auch die zwischen Gewalt und Liebe, sind uns aber bei allen menschlichen Begegnungen als unausweichliche Aufgaben gestellt.

So schließt sich der Kreis dieser Beiträge, die ganz im Sinne Bubers zwischen der Behandlung der intimsten Beziehungsfragen und der Beschäftigung mit den weitreichendsten weltpolitischen Fragen keinen Widerspruch sehen, sondern eine Einheit und Konsistenz. Das Symposium lief daher auch nicht auf Vorschläge und Systeme hinaus, mit Hilfe derer man therapeutische Situationen besser bewältigen oder kulturelle oder politische Konflikte lösen könnte. Vielmehr ging es darum, die Energie der Begegnung zwischen Unterschiedlichen selbst zu erleben und freizusetzen, Mut zu fassen, dass die Ängste, die uns angesichts möglicher Bedrohungen unserer Identitäten durch das Anderssein der Anderen befallen, überwunden werden können. Am einfachsten wurde dies in einer Arbeitsgruppe erlebbar, in der es um nichts anderes ging als die ersten Zeilen des Buberschen Textes von Ich und Du in unterschiedlichen Sprachen zu lesen. Was kann dabei schon herauskommen außer totalem Unverständnis? Anscheinend eine ganze Menge, wenn in der Fremdheit der anderen Sprache die eigenen Fragen mitschwingen und sich mit den Fragen anderer verknüpfen, auf die es im Text selbst keine Antworten gibt, aber im Erleben der Begegnung dafür umso deutlicher.

Alle Beiträge dieses Bandes nehmen ihren Ausgangspunkt in persönlichen Geschichten aus dem Lebenskreis der genannten Bereiche der Hilfeleistungen und der In-

teraktionen, in dem jede Autorin und jeder Autor tätig ist. Jeder bietet eine Lesart des Werkes Bubers, die sich mit psychologischen, kulturellen und sozialen Barrieren beschäftigt. Buber hat auf seine Weise das Wort frei gesetzt, das die großen Themen der Menschheit erfasst. So haben die Beiträge sich nicht in abstrakte Behandlungen dieser Themen verloren, fern der Realität; im Gegenteil, Pathologie und Therapie, Krieg und Frieden, Fragmentierung und Einheit, Einsamkeit und Begegnung mit Gott werden zu Gegenständen einer Reflexion, die bei der Erfahrung im Hören und Aufnehmen von Geschichten beginnt, in der professionellen Tätigkeit sowie auch in der persönlichen Erfahrung. Der gemeinsame Nenner dabei ist, dass die Gegenüberstellung zwischen gut und böse sich immer neu formiert in Bildern unterbrochener und neu aufgegriffener Dialoge. So bedeutet Therapie gegenüber Pathologien nicht, dass die Therapeutin den Platz mit der Patientin tauscht, Frieden gegenüber Krieg bedeutet nicht das ruhige, unbeschwerte Leben, Begegnung gegenüber Einsamkeit heisst nicht sich anderen aufzudrängen, und schließlich Gott bedeutet nicht, eine Leere mit Fanatismus zu füllen. Diese Gegensatzpaare müssen sich im Dialog und durch das Wort neu enthüllen. In jedem dieser Gegensätze werden das gesprochene Wort, das gelebte Wort und das göttliche Wort Anlass zu einem fortwährenden Bemühen um ein Dasein, bei dem die verantwortliche Teilnahme eines jeden am Dasein des Anderen nötig ist, das sozusagen auch eine mühsame Übersetzung eines jeden Einzelnen erfordert, die Ausarbeitung von persönlichen und gemeinsamen Bedeutungen.

So ist es nötig, sich eine doppelte Aufmerksamkeit anzueignen und zu bewahren, und die Beiträge dieses Bandes erweisen das: einmal geht es darum, auf den verantwortungsvollen Gebrauch des Wortes hin zu erziehen, und zum anderen, darauf zu hören, was noch nicht Wort geworden ist. Dies gilt für alle Tätigkeiten und Berufe, insbesondere aber für Erzieherinnen, Sozialarbeiterinnen, Psychologinnen und Psychotherapeutinnen. Die erzieherische Absicht, die den Weg zum Wort weist, kann scheitern. Die „Umfassung“ (als „Einhüllung“ und als „Neu-Fassung“) beinhaltet ein Risiko für jede Beziehung, in der Hilfe angeboten wird, denn niemand kann so tun, als erfasse er völlig die Andersartigkeit des Anderen. Was für uns zutrifft, trifft auch für den anderen zu, und jeder lebt dies auf ganz persönliche Weise. „Die Wahrheit duldet nicht die Unterdrückung. Wenn sich deinen Augen eine wahre Sache enthüllt, verleugnest du sie, um nicht von ihr unterdrückt / überwältigt zu werden. Wer daher Wahrheit an sich möchte, weise den Geist der Unterdrückung von sich, nur so kann er sich auf das Sehen der Wahrheit vorbereiten“, wie Rabbi Nachman sagt über Wahrheit und Dialektik, indem er zur Anerkennung einlädt. Es ist diese Einladung zur totalen Anerkennung der Person, die alle Beiträge aus den Lehren Bubers abgeleitet und auf präzise Weise vermittelt haben, indem sie für die heutige Welt die erneuerte Einladung zum Dialog begründen, hypothesieren und erneuern.

Es bleibt die Frage nach der Freude offen, die vielleicht ein neues Symposium erfordert, so wie sie dieser selbe Rabbi Nachman der Melancholie gegenüberstellt: „Mit

der Freude stabilisiert sich der Geist, mit der Melancholie aber geht er ins Exil". Ein leicht melancholischer Ton verbindet die Beiträge: Exil und Melancholie scheinen der Preis zu sein, den man unausweichlich dafür bezahlt, dass der Geist sich ins Exil zu begeben bereit ist, im dem Sinne, dass er sich auf der Grenze bewegt, und dass man täglich ein hin und her lebt zwischen sich selbst und den anderen. „Es gibt Menschen, die schreckliche Qualen erleben und die nicht erzählen können, was sich in ihrem Herzen verbirgt... Wenn nun ihnen einer mit einem lachenden Gesicht begegnet, kann er sie mit seiner Freude neu beleben. Und dies ist nichts Geringes für einen Menschen". Aber er schafft es nicht immer und in diesem Bewusstsein muss die Beziehung des Helfens Tag um Tag immer wieder aufs Neue mit der Macht des Worts in Verbindung treten, innerhalb und außerhalb des Selbst.

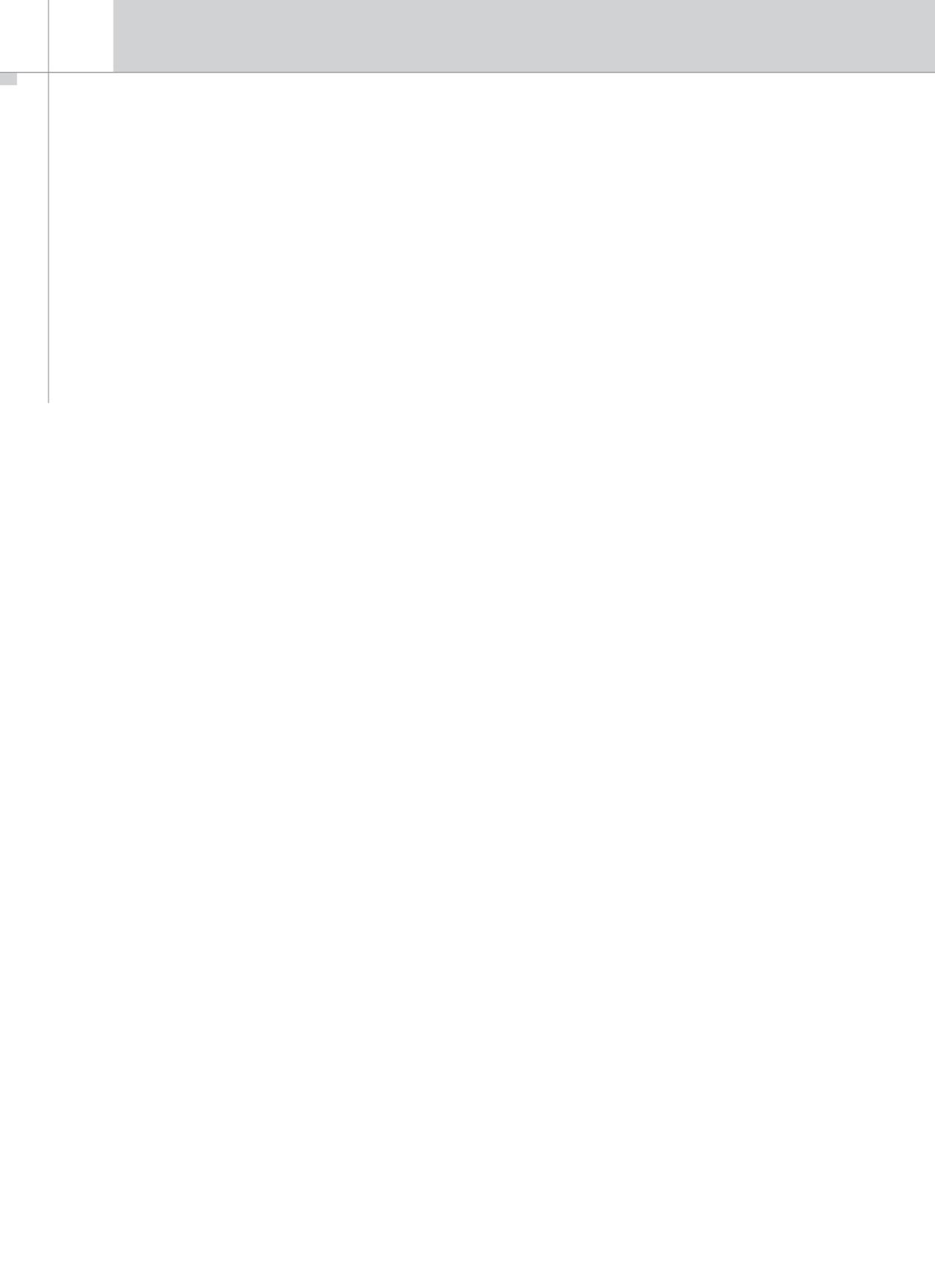
### Abstracts Italienisch

*Da die Einleitung eine Zusammenfassung der italienischen Beiträge auf deutsch enthält, beziehen sich die folgenden italienischen Abstracts auf die Beiträge in deutscher Sprache.*

Il contributo di **Tamar Kron** mette in relazione la dimensione personale e intima del dialogo con quella socio politica dal momento che fornisce una rilettura del principio dialogico situandola nella dinamica del conflitto arabo palestinese e descrivendo la metodologia di alcuni gruppi impegnati tra qui la scuola della pace *Beit Safer LeShalom*, una scuola dove si comunica in arabo e in ebraico. Il principio dialogico diventa allora un antidoto all'atmosfera di sfiducia nell'altro e della sua demonizzazione. Esempio illuminante di questa pratica di riconciliazione è quello del doppio livello di rielaborazione del lutto: dell'individuo e della società. Il dialogo con l'altro gruppo diventa possibile solo se tra sé e sé, sommestamente, l'individuo dialoga con se stesso. In questo senso il principio dialogico può essere pensato come categoria terapeutica e categoria pedagogica al tempo stesso.

Il contributo di **Wilfried Reifahrt** mette in relazione il principio dialogico di Buber con la metodologia dell'Enneagramma. Riconoscere l'alterità dell'altro è il prerequisito fondamentale del dialogo e i cinque elementi sui quali lavorano gli specialisti dell'Enneagramma (paura amore potere ordine e tempo) costituiscono le categorie di analisi e autoanalisi per la costruzione di una dimensione interpersonale di apertura del se all'altro. Al di là dei tipi di personalità sui quali si fonda tutta la metodologia dell'Enneagramma la parola in senso buberiano contiene in sé le potenzialità per stimolare gli individui ad entrare in relazione tra loro in uno sforzo di comprensione accettazione reciproca.

**Ingo Sterman** prende spunto dalla dimensione biografica di Buber per affrontare il tema del dialogo. In effetti se concretamente Buber si è trovato ad attraversare molti confini, anche metaforicamente è proteso verso una dinamica di attraversamento di confini e quindi di incontro interpersonale. Allo stesso tempo nella società degli individui l'attraversamento dei confini per entrare in una relazione personale con i propri simili viene reso difficoltoso dalle barriere individuali e sociali. Cionondimeno cogliere l'aspirazione alla comunicazione al di là delle sofferenze legate alle biografie diventa compito centrale della psicoterapia, in particolare delle pratiche terapeutiche di gruppo. Il gruppo diventa quindi un luogo adatto a ricomporre i fili di dialoghi interrotti, il luogo dove gli altri tornano ad essere strumenti di trascendenza e di comunicazione con Dio.



## TRADUCENDO BUBER: UNA RICERCA DI SIGNIFICATI DELL'AGIRE EDUCATIVO

ANNA ALUFFI PENTINI – UNIVERSITÀ ROMA TRE

La riflessione che qui si presenta prende le mosse dall'esperienza di traduzione dei discorsi di Buber sull'educazione<sup>1</sup>. Questo contributo intende pertanto tematizzare sia la traduzione e le insidie della traduzione, sia il messaggio educativo di Buber, utilizzando lo spazio intermedio tra lingua originale e testo tradotto come opportunità dialogica che conferisce profondità alle questioni educative affrontate da Buber. Traduzione e educazione presentano entrambe una dimensione fortemente dialogica e da questa consapevolezza nasce l'intento di dare conto di quanto sperimentato e appreso nel corso del lavoro di traduzione.

L'idea di tradurre Buber educatore mi è venuta stando in una libreria e cercando come spesso succede qualcosa che valga la pena di leggere. La complessità e la ricchezza del testo mi hanno affascinato e mi sono resa conto confrontandomi con amici e colleghi che “I discorsi sull'educazione” non erano molto conosciuti in Italia. Ho quindi deciso di cimentarmi nella traduzione e quando avevo da poco cominciato il lavoro ho scoperto l'esistenza di una traduzione pre-esistente in italiano<sup>2</sup>. Esaminandola mi sono sempre più convinta della necessità di divulgazione di un testo del genere, cosa tuttavia pressoché impossibile da realizzare con il tipo di traduzione esistente. La mia esigenza era di tipo pedagogico oltre che linguistico. E la mia sfida sarebbe stata quella di far circolare un testo leggibile da tutti.

Nella mia vita traduzione e discorso pedagogico si sono sempre mescolati in modo strano e imprevedibile. Così dovendo scegliere un testo da tradurre per la tesi di interpretariato ho scelto di tradurre Rudolf Steiner<sup>3</sup> dal tedesco e Jean Vanier<sup>4</sup> dal francese, di tradurre quindi due grandi educatori, e andando a Magonza per perfezionare il tedesco ho scritto in italiano una tesi di pedagogia partendo da fonti solo tedesche.

Traduzione e educazione non avvengono mai in modo automatico, richiedono una presenza riflessiva. Per educare e tradurre non ci sono ricette. Traduzione e educazione sono tentativi di avvicinarsi a qualcosa.

In quella libreria sfogliando *Reden über Erziehung* dunque ho subito pensato: questo testo mi piace per ciò che capisco, ma per capirlo meglio devo tradurlo. Il

1 Ci si riferisce al testo Buber M., *Discorsi sull'Educazione* pubblicato nel 2009 dall'editore Armando, tradotto da *Reden über Erziehung*, Lambert Schneider, 1953.

2 Kaiser A., (a cura di) (1999) *La Bildung ebraico tedesca del novecento*, Milano, Bompiani.

3 1861-1925, medico, pedagogista, filosofo austriaco fondatore della scuola antroposofica e della pedagogia Waldorf

4 Nato in Canada nel 1928, vive in Francia nella comunità dell'Arca da lui fondata insieme a persone con handicap mentale. La sua pedagogia fortemente intrisa di spiritualità ha contribuito in modo decisivo a creare consapevolezza del valore delle persone con handicap mentale nella Chiesa e nella società.

paradosso delle lingue straniere è che se si tratta di una lingua che non conosci sei costretto a leggere la traduzione, ti affezioni ad un determinato traduttore oltre all'autore, se invece la lingua la conosci, vuoi leggere il testo in originale e quasi detesti i traduttori, e infine se il testo è complesso e ti piace molto vuoi iniziare un dialogo speciale con l'autore, il dialogo della traduzione.

Quando si traduce in consecutiva si crea talvolta una tensione bellissima con chi parla. Si guarda la persona o si chiudono gli occhi, per concentrarsi sulla voce, si diventa sulle prime tutto ascolto, poi solo parola. Al di là degli appunti che si prendono o meno, tutto avviene nella testa e nel cuore, in poco tempo. Il pubblico è presente, e viene reso partecipe. Se il traduttore fa una pausa e l'oratore, pensando che la traduzione sia finita, vuole ricominciare, il traduttore può toccare il braccio dell'oratore, chiedergli di aspettare.

Si crea una certa intimità nella consecutiva, ci si fida ci si guarda, ci si tocca.

Si parte dal presupposto che c'è un sentire comune che si esprime in varie lingue e a questo sentire comune, peraltro ampiamente sperimentato anche durante il nostro convegno su Buber, si fa riferimento, per far ascoltare di nuovo nella propria lingua ad ogni ascoltatore ciò che ha già ascoltato nella lingua poco nota o ignota<sup>5</sup>. Da un bravo traduttore di consecutiva si può apprendere una lingua, se lo si ascolta abbastanza spesso.

Il traduttore in consecutiva parla in prima persona e solo così paradossalmente sparisce. I cattivi traduttori di consecutiva diventano protagonisti utilizzando la terza persona, perché nel dire "lui ha detto" ci si accorge di loro, di loro che in realtà non dovrebbero esserci.

Ed ecco un altro aspetto comune a traduzione e educazione: "lo deve fare come se non lo facesse" (Buber 2009; p.44) dice Buber dell'educatore e dei suoi interventi riferendosi ad una dialogicità implicita, nascosta, perché discreta. Nella traduzione scritta, non sempre si dialoga con l'autore, per esempio se l'autore è morto non si può, e per di più la voce degli autori morti è talvolta un po' meno nitida dato quello che su di loro è stato detto, commentato e scritto. Anche nella traduzione scritta si dovrebbe sparire. Che si conosca o non si conosca personalmente chi ha scritto, e non conoscendo certamente tutti coloro che leggeranno la traduzione.

Si fa da tramite tra sconosciuti, si fanno incontrare due persone. Per questo tradurre, come educare, è una responsabilità. Umberto Eco (2003) nel suo testo *Dire quasi la stessa cosa* sostiene che la nota a piè di pagina del traduttore segna la sua sconfitta. Ciò è vero a mio avviso solo in parte. Infatti io vedo anche la nota a piè di pagina, come segno di umiltà, come possibilità di fare entrare una terza persona nel dialogo tra traduttore e autore. Così come la parola in lingua originale, lascia-

5 Si fa riferimento al workshop "Buber gemeinsam lesen / Leggere insieme Buber" tenuto da Wilfried Reifahrt nella seconda parte del convegno dove si è data lettura dell'inizio di *Ich und Du* in tre lingue, italiano tedesco, ebraico.

ta tra parentesi, fa entrare il lettore che minimamente conosce quella lingua nella sua musicalità, nella sua espressività, porta il lettore oltre la traduzione e forse più vicino alla sfumatura del significato. Si amplia quindi il dialogo e ciò rientra nell'intento stesso della traduzione, mettere in relazione due mondi. La nota a piè di pagina è discreta, la puoi anche non leggere, è un'opportunità di farsi un'idea propria e più precisa, la parola tra parentesi è un tocco di colore: puoi sorvolare o fermatici. Per queste ragioni, in un certo senso dialogiche, traducendo Buber ho preferito lasciare le parole in lingua originale tra parentesi e in generale, quando traduco, non disdegno le note a piè di pagina.

Mi pare infatti importante che anche gli educatori che non conoscono il tedesco possano entrare in un dialogo più profondo con Buber, anche grazie alle parole in lingua originale

È stato necessario molto tempo a finire la traduzione dei discorsi sull'educazione perché non ero mai pienamente soddisfatta del risultato e avevo la sensazione che mediare il dialogo di Buber con il lettore fosse quasi un'intrusione, soprattutto non potendo chiarire in modo definitivo dubbi e incertezze rispetto ad un linguaggio estremamente personale. Buber stesso a proposito dell'esporsi ad un testo parla di effetti "quasi imprevedibili" del testo quando lo si legge e lo si rilegge. Quale sfumatura di questi effetti imprevedibili, ovvero l'effetto di quale lettura o rilettura si metterà in evidenza nella traduzione definitiva?

Quando un testo scritto in un'altra lingua, per esempio il testo di una lettera, è rivolto a te personalmente, allora vuoi sì capire il senso, puoi cercare una parola sul vocabolario, ma il dialogo non si riduce alle frasi, il dialogo è quello che ti arriva dall'altro, quasi senza più linguaggio. Se hai un dubbio rileggi, ma sai che è per te, sai che l'altro pensa a te che conosce, mentre scrive, e al limite puoi chiarire i dubbi interpellandolo.

La mia esperienza di scambi epistolari ad esempio è stata per lo più con persone di lingua diversa e che abitavano lontano. Così le lettere che ho ricevuto erano scritte prevalentemente in una lingua diversa dalla mia. Se sei amico di qualcuno non traduci le lettere riscrivendole, rispondi e basta e il feedback è nel dialogo; in ultima analisi se due persone di lingua diversa si capiscono l'implicito lavoro di traduzione di significati, non deve essere precisissimo: va bene finché è funzionale al rapporto, e risponde alle sue esigenze comunicative. Errori di traduzione in un dialogo di tipo esistenziale tra due persone si possono scoprire dopo anni, e allora sono guai, ma a quel punto la diversità delle lingue non è certamente più l'unico motivo di errore. La comunicazione tra persone di madre lingua diversa si gioca molto sul concetto buberiano di *Umfassung*, contenimento, ricomprensione come ha tradotto qualcuno. Senza *Umfassung* tra due persone non c'è il prerequisito più profondo del dialogo, la traduzione è inutile.

Se incontri uno scrittore e lo apprezzi, il modo per entrare in dialogo è tradurlo, ti costringe a pensare seriamente a cosa voleva dire e prima di tradurlo le parole che utilizza ti entrano dentro come la ripetizione di certe preghiere. L'io e tu con uno

scrittore si incarna in modo esemplare nella traduzione, in uno spazio intermedio che è dato allo stesso tempo dalla volontà di comprensione e dalla certezza del limite del sentire dalla parte dell'altro.

Tuttavia Buber stesso conosce il problema dell' "amara necessità della perifrasi" di cui quasi lo rimprovera l'amico Sholem in una lettera (Buber 2000; p.223) a proposito della traduzione della Bibbia sostenendo che la traduzione "annulla il *pathos* del versetto".

La traduzione comporta spesso perifrasi, ma è anche talvolta selezione di sfumature. Leggendo la traduzione italiana esistente di questo testo mi aveva colpito il fatto che non si trattasse di un linguaggio accattivante e il pensiero di Buber fosse presentato in modo piuttosto contorto, ma soprattutto non molto coinvolgente, non accessibile a molti, mentre dall'edizione originale tedesca avevo avuto, nonostante la complessità dei temi, la sensazione di essere davvero avvolta dal pensiero attraverso le parole, di essere invitata ad un dialogo<sup>6</sup>. Avevo avuto la sensazione che, una volta capito il testo, il messaggio in esso contenuto fosse di una semplicità intensa e disarmante. Non di rado leggendo libri di pedagogia ho pensato ci fossero troppe parole e poca sostanza, mentre Buber mi aveva detto cose fondamentali in modo appassionato, appassionante e in un certo senso stringato. Valeva quindi la pena lavorare ad una versione più fruibile delle sue riflessioni in tema di educazione.

Ma se l'educazione è per Buber la trasmissione tramite una persona "di una selezione di mondo" (Buber 2009; p.62), la traduzione è la selezione tra più modi di rendere il significato di un discorso, staccandosi dalla sua forma originaria e ricostituendolo in un'altra lingua. E così come tramite l'educatore il mondo "esercita in quanto soggetto la sua influenza sulle persone" (ibid. p.43), nella traduzione di un testo lo scrivente dovrebbe rimanere l'autore, anche se il traduttore compie una selezione, delle scelte, che devono staccarsi dai singoli vocaboli.

L'educatore vive un'analoga terzietà. E' qualcuno che porta dentro una dimensione di trascendenza, la vive e la può trasmettere. "Attraverso di lui si fa strada la selezione degli aspetti del mondo che agiscono sul discepolo; egli 'manca' (*verfehlt*) il suo interlocutore se gli propone tale selezione con un gesto di intervento" (ibid. p.44). E questo perché apre alla relazione tra educatore e educando, ma anche a quella con la trascendenza. E quando con la selezione di aspetti di mondo si vuole trasmettere anche una dimensione di trascendenza, tradurre diventa difficile, la traduzione è sempre passibile di miglioramento, re-interpretazioni.

La differenza tra traduzione ed educazione diventa inequivocabile quando Buber precisa: "aspetti selezionati di mondo vengono messi insieme e vissuti da parte dell'educatore" (ibid. p.43). E' interessante che nella preparazione del nostro convegno un titolo delle relazioni è cambiato più di una volta nella lingua di partenza

6 A questa idea si è ispirato il laboratorio *Buber gemeinsam lesen*, v. nota 6

e nella traduzione perché la traduzione ufficiale non piaceva all'autore. Nelle zone di confine in generale, come pure in questa zona di confine (Alto Adige / Südtirol) dove si parlano due lingue e dove lo spazio della traduzione fa parte della dimensione personale di molti, tradurre diventa più difficile perché di fronte alla quotidianità e alla diffusione della traduzione, prevale una soggettività diffusa rispetto alla traduzione, che altrove non ci sarebbe. Altrove esiste di solito una delega cieca ai professionisti. Invece in una situazione di bilinguismo diffuso come questa, uno dei relatori di questo convegno ha modificato il titolo della conferenza perché non gli piaceva la traduzione. Anche così quindi si crea dialogo. In questa regione più che altrove l'apertura al dialogo dovrebbe fondare ogni traduzione, e questa dovrebbe diventare l'opportunità di approfondire significati, l'occasione di capirsi meglio. Ciò dovrebbe avvenire qui e altrove in un dialogo inteso come, cito Buber, "contrappunto tra diversi tipi di rapporto, tra il darsi e il mantenersi distaccati, tra confidenza e distanza, contrappunto che deve nascere non da una riflessione ma dalla sensibilità di fondo (*Wesensakt*)" (ibid. p.75).

Dopo questa premessa legata alla traduzione, intendo ora provare a scandire alcune delle caratteristiche del messaggio di Buber in relazione ai temi educativi e interrogarsi anche sulla loro portata più o meno universale, dato che Buber educatore si riferisce in modo esplicito o implicito ad un particolare tipo di comunità educante. Si tratta della comunità ebraica e della visione educativa che da questa appartenenza deriva, e ciò non può non essere tenuto a mente come sfondo integratore di quanto Buber afferma.

I punti che vorrei sottolineare degli scritti pedagogici di Buber sono: Primo, il presupposto di fede. Secondo una visione fortemente contemplativa dell'armonia delle cose. Terzo la responsabilità.

Per quanto riguarda il presupposto di fede l'interrogativo che pongo rispetto a questa nostra epoca è quanto la dimensione fortemente trascendente del discorso educativo di Buber possa essere ancora oggi valida e in che modo possa essere trasmessa. Personalmente non solo la ritengo valida, ma anche ritengo indispensabile porsi la questione dei valori di riferimento quando si hanno delle responsabilità educative a qualsiasi livello. Nel testo *Sull'educativo* credo che un elemento che invita fortemente a riflettere su questa dimensione è il discorso sulla *Weltanschauung* che potrebbe forse, in una società laica, sostituire la dimensione della fede. Buber afferma infatti che nel progetto educativo non conta solo verso dove andiamo, ma anche la consapevolezza del "da dove" veniamo, quali sono i nostri punti fermi, di partenza. L'educatore pertanto nel prefiggersi di guidare l'educando al raggiungimento di certi obiettivi, intende anche portarlo ad una sempre maggiore consapevolezza di sé. Per arrivare a ciò è necessario porsi e porre il problema delle origini, delle radici, del significato delle appartenenze, anche quelle legate alla fede. Se questa riflessione sulla *Weltanschauung* può valere per tutti il ragiona-

mento pedagogico di Buber si inserisce tuttavia in un discorso eminentemente di trascendenza quando egli afferma che “il genere umano ha inizio in ogni momento” ed è fatto ad immagine di Dio (*Ebenbildlichkeit*) ed afferma che ogni bambino viene alla luce con una certa inclinazione, vale a dire con un'inclinazione determinata dalla “storia del mondo, ereditata dalla pienezza del genere umano e in una situazione che è il risultato della totalità dei processi mondiali” (Buber 2009, p.12). Parlare di pienezza indica una coscienza di significato, indica la consapevolezza di una direzione della storia. È chiaro che questa dimensione di trascendenza riguarda secondo Buber tutti gli educatori e non può che coinvolgere il singolo educatore, anche l'educatore di soggetti molto giovani, in un cammino di riflessione aperto alla trascendenza. L'effetto nascosto dell'educatore “prende le mosse dalla totalità” e “possiede una forza totalizzante” (ibid.) sottolinea infatti Buber. La dimensione spirituale e contemplativa è molto forte nel testo: nell'umanità “si fa strada ciò che non è ancora, con migliaia e migliaia di volti mai visti, con migliaia e migliaia di anime incompiute, e pronte a divenire” e tuttavia a fronte dell'incommensurabilità dei numeri e del rischio di sciupare le potenzialità, si manifesta nel bambino l'unicità “la grazia del rinnovarsi-e-ancora-rinnovarsi e poter sempre cominciare di nuovo” (ibid.).

Così nell'addentrarsi in uno dei temi di discussione in fatto di pedagogia buberiana, vale a dire nel chiedersi se si possa parlare di Buber come antesignano della pedagogia dell'esperienza<sup>7</sup>, il concetto della grazia del rinnovarsi ci fa apparire profondamente diversa la modalità di pensare l'esperienza in Buber o per esempio in Dewey. A questo proposito risulta utile prendere in considerazione due termini utilizzati da Buber, termini che mostrano la differenza tra la sua pedagogia e la pedagogia dell'esperienza: *Schöpferische Entfaltung*: essi contengono sempre una dimensione fortemente trascendente per cui il creativo ci riporta al Creatore<sup>8</sup> così come anche il discorso dell'impulso creativo originario (*Urhebertrieb*) viene visto da Buber come una tendenza molto precoce del bambino a partecipare al divenire per cui dice se voi vedete un bambino che continuamente fa cose, non è un impulso ad essere occupato, ma è l'impulso creativo originario a creare un qualcosa che prima non c'era.

Per Buber l'esperienza va letta sempre partendo dalla centralità della persona e la centralità della persona viene vista da Buber sempre in un'ottica di trascendenza. Allo stupore e alla gratitudine di fronte all'esperienza si aggiungono poi una dimensione di contemplazione dell'armonia e una dimensione di speranza riconducibili e entrambe al presupposto di fede. L'armonia sottolinea quella corallità che pure non è riduttiva della pluralità delle voci: una “polifonia originaria dell'interiorità uma-

7 Adam E. (1999) *Martin Buber ein Wegbereiter der modernen Erlebnispädagogik*, Lüneburg.

8 Come dice Edith Stein “con la materia priva di forma solo Dio ha a che fare. Noi abbiamo a che fare solo con le forme della sua creazione”. Tuttavia la materia è caratterizzata da dalla *Bildsamkeit* (malleabilità) vale a dire la predisposizione a ricevere nuove forme. Ma in ultima analisi il compito dell'educazione è di Dio “Paolo ha piantato Apollo ha irrigato chi fa crescere è Dio”

na, all'interno della quale nessuna voce può essere ricondotta ad un'altra e l'unità non può essere scomposta analiticamente, ma solo individuata, ascoltando tutti i suoni contemporaneamente". All'interno della polifonia ogni voce ha quindi il suo posto, la sua peculiarità.

Per esprimere questo tipo di coralità sempre nei discorsi sull'educazione Buber utilizza anche un'altra metafora che è quella della marcia, nella quale egli illustra la differenza tra un gruppo di persone che marcia in modo ritmico adeguato e un gruppo che si sforza di stare al passo, senza consapevolezza interiore e individuale del ritmo. Buber sostiene che se ogni persona è consapevole di ciò che sta facendo e sente il ritmo allora e solo allora si crea questo tipo di armonia.

D'altro canto è chiaro che sia nella percezione del ritmo, sia nell'ascolto di tutti i suoni la disponibilità del singolo a sentirsi parte di un amore che lo supera è l'apertura a qualcosa che lo trascende, e allo stesso tempo l'apertura all'altro. Si fa strada il tema della responsabilità educativa che individua, distingue, discerne e accoglie e che tiene conto del fatto che è nella percezione di questa appartenenza, intesa come essere parte di che si coglie il riferimento alla responsabilità educativa. L'educatore accoglie tenendo conto che "la storia che viene, non è già incisa come ineluttabile su una pergamena che si deve solo srotolare: la sua scrittura è influenzata dalle imprevedibili decisioni delle nuove generazioni. Incommensurabile è il contributo di ogni essere che oggi vive, oggi diventa adulto, oggi è ancora bambino, incommensurabile anche il nostro, se siamo educatori". Dalla assunzione di responsabilità del singolo e dall'assunzione di responsabilità dell'educatore si arriva poi ad una dimensione collettiva e planetaria della responsabilità umana "le azioni delle generazioni nascenti possono dare luce al volto scuro della terra degli uomini (*Menschenerde*), o possono ulteriormente oscurarlo" (Buber 2009: p.32). La storia che nasce con ogni bambino non elimina la necessità interrogarsi su origine, significato e finalità di questo bambino e il compito educativo va quindi di pari passo a questi interrogativi e li assume come parte integrante della propria responsabilità.

E per poter assumere realisticamente e pienamente tale responsabilità in quanto persone e in quanto educatori la percezione dell'appartenenza ad una comunità più vasta, la comunità di origine risulta effettivamente di assoluta importanza.

La responsabilità adulta che ha vissuto consapevolmente l'appartenenza può in un successivo estremo momento di ricerca di autonomia sentire il dovere morale di prescindere dai vincoli che la tradizione di appartenenza tramanda, ma solo superandoli, non ignorandoli. E tale superamento richiede appunto ancora maggiore responsabilità perché implica l'estrema solitudine del farsi carico completamente della propria esistenza, rispondendo in prima persona delle proprie scelte.

Sarebbe oggi estremamente urgente invitare e accompagnare le generazioni nascenti a contribuire a rischiarare le tenebre e a scegliere tra la luce e le tenebre una dimensione di luce, ma ciò può essere fatto solo a partire da una presenza totale

dell'educatore. La totalità della presenza dell'educatore è finalizzata alla formazione di ciò che Buber definisce Grande Carattere, l'espressione suprema della responsabilità "che non si può ridurre ad un sistema di massime o di abitudini" (Buber 2009; p.99): per il Grande Carattere "l'imperativo della vera norma non può mai diventare massima. E il rispetto di essa mai abitudine" (ibid: p.100). Così la vera integrazione della persona passa per il riconoscimento del suo mistero, della sua unicità, ma anche della sua appartenenza alla comunità e della educazione alla responsabilità, che passa attraverso la capacità dell'educatore di "risvegliare il coraggio di accollarsi di volta in volta sulle spalle la propria vita" (ibid: p.102).

Presupposto di fede, visione contemplativa e responsabilità costituiscono i solidi presupposti sui quali interrogarsi prima di poter formulare ipotesi operative sull'applicazione del metodo dialogico in educazione. Vale quindi la pena alla luce di quanto detto di riproporre l'interrogativo iniziale: "E' effettivamente possibile che gli educatori siano formati ad una dimensione di trascendenza? Quelli di noi che lavorano nella formazione come possono contribuire a fare ciò?" Spesso per pudore o per timidezza questa dimensione della trascendenza cerchiamo di tenerla a bada, di non farne menzione. La lettura di Buber ci riporta a questa esigenza di andare oltre e di chiedersi proprio come accade per una traduzione: "Cosa voleva dire a me questa persona e attraverso la mia lettura delle sue opere, attraverso di me agli altri? Cosa dice a me oggi questo testo?"

A conclusione di questa riflessione vorrei soffermarmi sulla parola chiave della pedagogia buberiana *Umfassung* e riflettere sulla sua traduzione italiana. Si tratta infatti della parola chiave per l'educatore che con Buber prova a riflettere sulle implicazioni dialogiche del lavoro educativo, sulla parola che più denota la visione della relazione di questo autore. Dopo averci riflettuto molto lo ho tradotto con 'contenimento'. La traduzione più diffusa e ricomprensione<sup>9</sup>

La spiegazione di Buber del concetto di *Umfassung* è che l'adulto maturo percepisce un'esperienza comune sia dal proprio punto di vista sia da parte dell'altro senza per questo dover sacrificare nulla della realtà percezione dalla propria azione. Apparentemente sembra che le due cose non siano collegate ma forse esaminando sia in tedesco sia in italiano i tre elementi costitutivi del concetto sul quale Buber fonda il discorso dialogico, il concetto risulta più chiaro. Abbiamo dunque la dimensione dell'ampliamento della propria concretezza (*Erweiterung der eige-*

9 Si riporta qui proprio in un'ottica dialogica l'osservazione fatta a seguire il mio intervento al convegno dalla dottoressa Trevi D'Agostino: "La parola che è stata tradotta con 'contenimento' a me ha suscitato un altro termine: rimando significativo. Nella relazione reciproca c'è un continuo rimando che acquista il senso di chi rimanda e lo ripropone al primo soggetto per cui la possibilità di arricchimento del testo non nasce tanto dall'accoglienza di quello che si vede quanto dalla capacità di accogliere e rimandare, rimandare in una pienezza di significato che implica l'altro. Forse la traduzione migliore sarebbe questa rimando significativo". Trovo affascinante questa traduzione perché mi pare collocarsi in uno spazio intermedio tra il termine ricomprensione nella quale prevale la dimensione cognitiva e quello di contenimento che a mio avviso sottolinea l'andare oltre la dimensione cognitiva. In effetti nella traduzione di *Umfassung* volevo evitare che si potesse pensare esclusivamente alla dimensione cognitiva e quindi ho sottolineato in modo molto forte una dimensione globale del rapporto che rischia però di non specificarlo a dovere.

*nen Konkretheit*), l'adesione completa alla situazione che si vive (*Erfüllung der gelebten Situation*) e la presenza totale nella realtà (*vollkommene Präsenz der Wirklichkeit*).

Queste caratteristiche rendono effettivamente possibile la prospettiva di vedere e sentire secondo due modalità la realtà: per sé, e per l'altro, dalla parte dell'altro, in una dimensione che è appunto possibile solo nella dimensione di *Umfassung*, quindi anche nel senso di rimando significativo.

Buber distingue tre tipi di rapporto dialogico. Il primo tipo di rapporto dialogico può avvenire in una dimensione astratta, proprio perché questa *Umfassung* non si può ridurre all'empatia. Il processo di percezione dell'altro avviene in modo assolutamente veritiero nel riconoscimento reciproco nell'ambito delle dispute intellettuali. In modo più complesso esso nella dimensione educativa (e questo ci riguarda evidentemente nel nostro lavoro educativo e di formatori e terapeuti), Buber sottolinea come questo rapporto non può essere biunivoco.

L'educatore può e deve percepire la realtà da parte dell'altro ma l'educando non può avere la percezione dell'educativo dalla parte di colui che educa (cfr Buber 2009, p.64<sup>10</sup>). Buber definisce questo confine come assolutamente essenziale per il discorso educativo e questo è anche un tema attuale per noi oggi dato che questo confine sembra saltare nella delicatissima distinzione e pericolosa confusione tra educatore autoritario e educatore autorevole.

Il terzo tipo di rapporto dialogico quello dell'amicizia (amicizia esperienza veritiera e reciproca dell'animo umano<sup>11</sup>) e ancor più il rapporto di amore tra due persone che Buber descrive molto bene per spiegare il rapporto dialogico: c'è una metafora molto bella che Buber utilizza, dicendo che l'uomo che accarezza una donna nell'accarezzarla sente la sensazione dalla propria mano ma nell'accarezzarla sente anche l'altra persona sente dall'altra parte sulla pelle.

Questa immagine ci fa capire la differenza con l'empatia ma anche i tre livelli in cui la responsabilità educativa a differenza del discorso di amicizia o di coppia rimane fortemente radicata da una sola parte. Ma solo in un'ottica di relazione fortemente intrisa di trascendenza si percepisce la vera portata del termine *Umfassung* e la trascendenza accomuna rapporto educativo, amicizia e amore. L'aspirazione alla trascendenza si individua secondo Buber proprio nel bambino e molto precocemente. Nella relazione con la madre Buber coglie come il bambino nel profondo del suo desiderio aspira a qualcosa di diverso che non semplicemente al godimento di una persona, diverso anche dall'inizio spontaneo di un'attività propria. Egli aspira invece di fronte alla notte tenebrosa che avanza oltre la finestra e minaccia di invaderlo, aspira a sperimentare il senso del legame reciproco (*Verbundenheit*) (Buber 2009: p.40).

10 *Erzieherisch: einseitig - der Erzieher erfährt das erzogen werden, der Erziehene kann das Erziehen des Erziehers nicht erfahren*

11 *„Freundschaft: konkret gegenseitig wahrhafte Umfassungserfahrung der Menschenseelen“*

Questa reciprocità di cui Buber parla in questa fase iniziale della vita del bambino è un tema che lui riprende a proposito del coinvolgimento nella comunità e di questo coinvolgimento che ha anche fare con la reciprocità ma che ha a che fare con il legame con l'aspirazione al legame "il lavoro del singolo e l'operosità condivisa sono due cose diverse, produrre una cosa è un onore per l'essere mortale, ma essere impegnato in un lavoro insieme a qualcuno, la sconosciuta umiltà dell'esser parte di, della corresponsabilità e della partecipazione è il vero nutrimento dell'immortalità" (ibid: p.38).

Questa dimensione è totalmente intrisa di trascendente: i discorsi sull'educazione la prima volta che sono stati pubblicati tutti insieme in tedesco si concludono così :

"L'educatore che aiuta la persona a tornare alla sua Unitarietà originaria la aiuta a porsi nuovamente al cospetto di Dio" (ibid: p.104)<sup>12</sup>

In questo senso l'esperienza della controparte diventa davvero come l'esperienza educativa "l'esperienza estrema che rende l'altro presente per sempre" e in questo senso *Umfassung* come possibilità di rendere totalmente presente l'altro<sup>13</sup> l'effetto nascosto, che prende le mosse dalla totalità, possiede invece una forza totalizzante non con la fantasia ma con la totalità dell'essere potrebbe essere tradotto come rimando significativo, in modo da sottolineare la separatezza dell'io e del tu che pure così profondamente comunicano e si appunto com-prendono. Nel rispetto dell'altro che si com-prende si definiscono quindi vicinanza e lontananza di qualsiasi rapporto e in particolare delle relazioni educative e terapeutiche.

### Riferimenti bibliografici

- Adam, E. (1999). *Martin Buber – ein Wegbereiter der modernen Erlebnispädagogik*. Ed. Erlebnispädagogik, Lüneburg.
- Bohnsack, F. (2008). *Martin Bubers personale Pädagogik*. Klinkhardt, Bad Heilbrunn.
- Buber, M. (2000). *La modernità della parola. Lettere scelte 1918-1938*. La Giustina, Firenze.
- Buber, M. (1978). *Urdistanz und Beziehung*. Lambert Schneider, Heidelberg.
- Buber, M. (1993). *Il principio dialogico e altri saggi*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Buber, M. (2009). *I discorsi sull'educazione*. Armando, Roma.
- Eco, U. (2003). *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Bompiani, Milano.
- Kaiser, A. (1999). *La Bildung ebraica – tedesca del Novecento*. Bompiani, Milano.

12 „Der Erzieher der dazu hilft den Menschen wieder zur eigenen Einheit zu bringen hilft dazu ihn wieder vor das Angesicht Gottes zu stellen“

13 "l'effetto nascosto, che prende le mosse dalla totalità, possiede invece una forza totalizzante" (Buber 2009, p.45)

## BEGEGNUNG ZWISCHEN VÖLKERN – BEGEGNUNG ZWISCHEN MENSCHEN: IN BEGEGNUNG LERNEN

TAMAR KRON – ACADEMIC COLLEGE TEL-AVIV-YAFO

Im Rahmen seiner Vortragsreise durch die Vereinigten Staaten im Jahr 1952 sagte Martin Buber in der Carnegie Hall in New York:

Während des Ersten Weltkriegs ist mir offenbar geworden, daß sich ein Prozess vollzieht, den ich bis dahin nur geahnt hatte: die zunehmende Erschwerung des echten Gesprächs und besonders des echten Gesprächs zwischen Menschen verschiedener Art und Gesinnung. Der unmittelbare, rückhaltslose Dialog wird immer schwerer und seltener; immer unbarmherziger drohen die Abgründe zwischen Mensch und Mensch unüberbrückbar zu werden. Dies [...] ist die eigentliche Schicksalsfrage der Menschheit. Seither habe ich unablässig darauf hingewiesen, daß die Zukunft des Menschen als Mensch von einer Wiedergeburt des Dialoges abhängt.<sup>1</sup>

Ich möchte in diesem Zusammenhang nicht über Politik reden, nicht einmal über die politischen Ansichten Martin Bubers. Ich beschränke mich auf die Feststellung, dass Buber aufgrund seines ethischen Standpunktes und seines Glaubens an die Kraft des echten Dialogs für ein Zusammenleben der Juden und Araber im Land Israel eintrat. Noch vor seiner Einwanderung nach Palästina wurde Buber Mitglied des *Brith Shalom* (Friedensbund), einer Organisation zur Förderung jüdisch-arabischer Verständigung; ihr gehörten enge Freunde Bubers an – wie Hugo Bergmann, Hans Kohn, Gershom Sholem und Ernst Simon. Seit seiner Einwanderung nach Palästina im Jahre 1938 arbeitete er mit großem Engagement für die Verständigung zwischen Juden und Arabern.

Kalman Yaron, ein Student und Freund von Buber, schreibt:

Ein echter Dialog ist tatsächlich ein unentbehrliches Podium für die Konfliktlösung. Es ermöglicht, die Gefühle des Anderen zu empfinden und seine Bedürfnisse zu erfahren, ohne uns selbst verleugnen oder auf unsere eigenen wesentlichen Interessen verzichten zu müssen. Die Negierung des Anderen oder seine Dämonisierung ist sicher leichter als seine Anerkennung. Dennoch ist ein Konflikt nicht lösbar, ohne sich dem Anderen zuzuwenden. Ein echtes Gespräch ist laut Buber eines, in dem jeder Partner den anderen, auch dann, wenn er in einem Gegensatz zu ihm steht, als diesen existenten Anderen wahrnimmt, bejaht und bestätigt; nur so kann der Gegensatz, wenn schon nicht aus der Welt geschafft, so doch menschlich ausgetragen und eine Überwindung angestrebt werden.<sup>2</sup>

In seinem Vortrag mit dem Titel *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens*, den er im September 1953 in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels hielt, sagte Buber:

1 Buber, M.: Hope for this Hour, in: Ders.: Pointing the Way, New York 1963, S. 221.

2 Yaron, K.: Martin Buber: Ein Land und zwei Völker. Vortrag auf der Tagung „Martin Buber – Brücke zwischen Religionen“, Evangelisches Bildungswerk J. A. Comenius, Görlitz, 5. Juni 1995. in: Evangelischer Pressedienst, Dokumentation Nr. 32a, 7. 8. 1995, S. 14.

Die Hemmungen miteinander ins Gespräch zu kommen, sind ganz eng verbunden mit dem Vertrauensverlust der Menschen, denn ich kann nur dann mit jemandem reden, wenn ich davon ausgehen kann, daß mein Wort als wahr akzeptiert wird. [...] Wo aber die Sprache wieder von Lager zu Lager sich vernehmen läßt, ist der Krieg schon in Frage gestellt.<sup>3</sup>

Ich möchte nun an einigen Beispielen aufzeigen, wie heute am Dialog zwischen israelischen Juden, israelischen Arabern und Palästinensern im Sinne Martin Bubers gearbeitet wird. Das ist kein leichtes Unterfangen; man braucht Mut, Beharrlichkeit und muss wie Martin Buber davon überzeugt sein, dass nur der Dialog den Weg zu echten zwischenmenschlichen Beziehungen eröffnet – auch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Gruppen mit gegensätzlichen Interessen. Der Mensch als Mensch ist zum Dialog fähig, an diesem Glauben halten die israelischen Gesprächsgruppen meiner Beispiele fest und ihn versuchen sie umzusetzen.

Wichtiger als das Thema, das jeweils behandelt wird, sind dabei der Wille zuzuhören und die Bereitschaft, sich dem anderen zu öffnen, etwas über ihn zu erfahren. Dabei erfahre ich dann auch etwas über mich, über mein Ich und über das Ich des anderen, über Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Diese Erfahrung kann die Identität des Ichs bedrohen, wenn diese Identität auf den Unterschieden zwischen mir und dem anderen beruht, auf der Analyse dessen, was uns trennt. Wie hören sich Meinungen an, denen man nicht zustimmen kann? Wie soll man sie verstehen, wie ihnen mit Empathie begegnen, ohne sich ihnen anzuschließen, was doch die Erschütterung der eigenen Identität bedeuten würde? Ist das überhaupt möglich? Ist jedes Verstehen zugleich Zustimmung, Unterwerfung und Aufgabe des eigenen Ichs?

Bei einem offenen Dialog lerne ich etwas über das, was *Nicht-Ich* ist; danach kann ich mir aussuchen, was in mein begrenztes Ich Eingang findet, was draußen bleibt und wie sich die Grenzen des Ichs erweitern lassen, um Platz für den anderen zu schaffen, ohne in ihm aufzugehen und ohne meine Position zu verlieren.

In seinem Artikel über Aspekte des Zwischenmenschlichen schreibt Buber: „Zwar sagt das Kind erst Du, ehe es Ich sagen lernt; aber auf der Höhe des persönlichen Daseins muß man wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Dus in seiner ganzen Wahrheit erfahren zu können.“<sup>4</sup> Während des Dialogs begegnen wir verdrängten Elementen unseres Selbst (die wir auf den anderen projiziert haben). Das ist eine schwierige Begegnung, weshalb zunächst einmal die Tendenz besteht, sie zu vermeiden. Doch wenn wir die verdrängten Elemente beim anderen erkennen, können wir sie akzeptieren und verstehen und am Ende müssen wir erkennen, dass sie zu uns selbst gehören. Dann können wir sie von einem veränderten Standpunkt aus wieder zu uns zurückführen. Wir können sie aber auch beim anderen, der sich von uns unterscheidet, belassen und – ohne sie abzulehnen – seinem besonderen Wesen und Charakterzügen hinzufügen.

Seit fünfzehn Jahren gibt es bei uns in Israel etliche Gesprächsgruppen, von Privatleuten auf freiwilliger Basis und aus freiem Willen gegründet, die nach Wegen des

3 Buber, M.: Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. Rede, gehalten anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 27. September 1953 in der Paulskirche zu Frankfurt a. M., Heidelberg: L. Schneider, (1. Januar 1953).

4 Buber, M. 1982, S. 114.

Dialogs zwischen israelischen Juden, israelischen Arabern und Palästinensern suchen. Sie erhalten keinerlei Zuschüsse von staatlicher Seite und werden höchstens gelegentlich mit bescheidenen Spenden aus dem Ausland bedacht. Die meisten dieser Gruppen gehen auf die Initiative israelischer Juden zurück. Möglicherweise liegt das daran, dass es die Aufgabe der Majorität oder des mächtigeren Bevölkerungsteils ist, den Dialog zu eröffnen. An allen Gruppen nehmen Araber und Juden teil, wobei die Gesprächsbereitschaft unter den Juden größer ist als unter den Arabern, höchstwahrscheinlich aus dem oben genannten Grund. Es kommen aber noch andere Gründe hinzu: Die Angst der Palästinenser vor den extremen Elementen in ihrem Volk, die Angst vor den Juden und die fehlende Erfahrung mit derartigen Gruppen. Während der konfliktreichen vergangenen Jahre haben die Gesprächsgruppen den Dialog nicht eingestellt. Weder Terroranschläge noch Kriegshandlungen konnten diesen engagierten Strom unterbrechen. Manchmal rauschte er stolz und sichtbar dahin, manchmal musste er sich ein unterirdisches Bett graben, doch seit die Quelle zu sprudeln begann, hat keiner sie zum Versiegen bringen können. Hier zeigt sich die Kraft des Dialogs.

Ich werde im Folgenden drei Gruppen vorstellen, die ich als Beispiele aus einer Vielzahl ähnlicher Gruppen ausgewählt habe. Die erste ist der gemeinnützige Verein *Besod-Si'ach*, die zweite gehört zur *Friedensschule* im Dorf Neve Schalom (deutsch: Oase des Friedens), die dritte ist das *Friedensforum leidtragender Familien*. Der Verein *Besod-Si'ach* wurde 1991 von Gruppentherapeuten aller politischen Couleur gegründet; ihm gehören Juden und Araber an, Gläubige und Ungläubige. Sein Ziel ist die Förderung des Dialogs zwischen Konfliktgruppen innerhalb der israelischen Gesellschaft. *Besod Si'ach* (deutsch: Gespräch nach geheimer Weise) ist der hebräische Titel der 1947 erschienenen Schriftensammlung Martin Bubers *Das dialogische Prinzip*, die auch den Band *Ich und Du* enthält. Der Ausdruck *Besod Si'ach* ist einem jüdischen Gebet entnommen: „Wir wollen dich rühmen und dir Heiligung widmen nach geheimnisvoller Weise der heiligen Seraphim ...“ (Mussaf LeSchabbat, Kedescha). Bubers Grundidee ist darin: Der *andere* ist ein Abbild des ewig *anderen* und der Dialog zwischen dem *Ich* und dem *Du* birgt in sich einen Kern vom Geheimnis des Heiligen.

Ich berufe mich im Folgenden auf Ruth Duek.<sup>5</sup> In Zeiten des Konflikts mag es scheinen, als sei für einen Dialog kein Platz. Jede der Parteien richtet das Augenmerk auf eine Konfliktlösung, die ihren Interessen entspricht, ohne die Interessen der anderen Seite zu berücksichtigen. Es scheint eher eine Zeit der Kämpfe als des Dialogs zu sein. Doch der Verein *Besod Si'ach* entwickelte den Begriff – und das System – vom *Dialog in Zeiten des Konflikts*. Dieser Dialog will den Konflikt nicht lösen, sondern auf eine andere Ebene transponieren: vom Schlachtfeld, der Straße, den Medien auf die Ebene des zwischenmenschlichen Gesprächs.

Wollen wir einen Rahmen für das Gespräch schaffen, sei es eine Gruppe oder einen Kongress, dann müssen wir nach Leuten Ausschau halten, die bereit sind, das Risiko einzugehen und sich auf ein unmittelbares Gespräch mit ihren Kollegen von der anderen Seite einzulassen. Erfahrungsgemäß neigt eine Seite, die verletzt worden ist (was auf beiden Seiten vorkommt), dazu, sich vom Dialog zurückzuziehen und

5 Duek, R. (2009).

Bedingungen für die Fortsetzung des Gesprächs zu stellen. So forderte nach der Ermordung von Itzhak Rabin die Linke die Rechte zur *inneren Einkehr* auf. Während der Terrorwelle des Jahres 2000 verlangte die Rechte von der Linken das *Eingeständnis*, Fehler begangen zu haben. Der Dialog zwischen Juden und Arabern wurde sehr schwierig, als im Jahr 2000 die zweite Intifada ausbrach. Die israelischen Araber verkündeten, der Versuch der Annäherung zwischen den beiden Völkern sei gescheitert und forderten von der jüdischen Seite, sie müsse sich aktiv am Kampf der israelischen Araber um gleiche Rechte beteiligen. Seit der Evakuierung des Gaza-Streifens ist zu beobachten, dass die vertriebenen Siedler sich in sich selbst zurückziehen und den Glauben an den Dialog verloren haben.

Um Menschen für den Dialog zu finden, ist es in der Erfahrung dieser Dialoggruppe oft vonnöten, sich zunächst einmal an führende Persönlichkeiten der jeweiligen Gemeinschaft zu wenden und den Dialog mit ihnen und ihnen nahe stehenden Personen aufzunehmen, bevor andere Menschen sich dazu bereit finden.

Es gibt einige Grundsätze, ohne die keine Gesprächsgruppen gebildet werden können:

- Beide Seiten müssen bewusst darauf verzichten, die Standpunkte des anderen Lagers in den strittigen Fragen ändern zu wollen. Das Ziel sollte lediglich ein besseres Kennenlernen und Verstehen der Teilnehmer sein. Es darf nicht heißen: „Sieh ein, dass ich Recht habe und du nicht.“ Sondern: „Bemühe dich zu verstehen, wie ich die Dinge sehe und warum ich das tue, und ich werde mich bemühen, dich auf gleiche Weise zu verstehen.“
- Man sollte neugierig sein auf den Standpunkt des anderen und seinen Gefühlen mit Empathie begegnen, schweren Vorwürfen gegenüber Offenheit und Ehrlichkeit zeigen und die Schwächen der eigenen Seite eingestehen.
- Wichtig ist ferner gegenseitiger Respekt, denn jede Partei hat das Recht auf ihre eigene Meinung. Wenn wirklich schwere Gegensätze auftauchen, sollten sie nicht vertuscht, sondern besprochen werden; beide Seiten müssen lernen, den anderen trotz der Gegensätze zu akzeptieren. Das Prinzip der Toleranz bedeutet nicht, dass ich bezüglich dessen, was ich glaube, zum Kompromiss bereit bin; es bedeutet vielmehr das Akzeptieren der Tatsache, dass andere etwas anderes glauben und vor allem Respekt und Wertschätzung für die Person des anderen.

Die Bereitschaft, sich in dieser Richtung zu bewegen, erfordert auch den Mut, Risiken einzugehen. Wenn ich in einen Dialog einsteige, dann besteht die Gefahr, dass ich Meinungen zu hören bekomme, die ich ablehne und vor deren Verbreitung ich mich sogar fürchte.

Die Gruppentreffen finden im Rahmen einer Tagung statt, zu der sich alle einfinden. Es werden Gruppen gebildet und in jeder dieser Kleingruppen treffen Juden und Araber, Gläubige und Ungläubige, Rechte und Linke aufeinander. Natürlich gibt es auch ein Plenum, bei dem die Teilnehmer aller Gruppen zusammensitzen. Zusätzlich zu den Tagungen finden gemeinsame Aktivitäten statt, in denen es besonders um schriftliche und praktische Öffentlichkeitsarbeit geht.

## 1. Besod Si'ach

Ami Farago-Gofer, Mitglied des Vereins *Besod Si'ach*, hat ein Modell entwickelt, das er *Dialog-Leiter* nannte. (ibid.) Die Gründer der Gruppe fanden nämlich heraus, dass jede Dialoggruppe bestimmte Stadien durchläuft, obwohl bei einer dreitägigen Versammlung vielleicht nur die ersten Stufen geschafft werden, während Gruppen, die länger zusammenarbeiten, weiter vorankommen.

Beim ersten Zusammentreffen sind alle von dem guten Gefühl beflügelt, vernünftige Leute zu sein, die miteinander ins Gespräch kommen wollen – im Gegensatz zu den Extremisten. Die wird man dort natürlich nicht finden, dabei sind gerade sie es, die den Konflikt auslösen. In dieser Phase wird der Konflikt auf äußere Faktoren projiziert.

Nachdem alle beschlossen haben, dass sie nette Leute und auf keinen Fall extrem sind, beginnt die zweite Phase. Meinungen werden geäußert, Meinungsverschiedenheiten kommen zum Vorschein, und jede Seite versteift sich darauf, die anderen zu überzeugen und keinesfalls von ihrem Standpunkt abzuweichen. Jeder fühlt: Die anderen sind nicht bereit, mir zuzuhören. Und wenn sie die Logik meiner Ausführungen nicht erkennen, sind sie eben doch Extremisten! Frustration greift um sich. Es ist wohl schwierig, Hass auf die anderen Gruppenteilnehmer auszudrücken, doch der Hass auf die von ihnen vertretenen Standpunkte kommt ans Licht. In dieser Phase erreicht die Gruppe eine kritische Wegkreuzung: Bricht sie jetzt auseinander, dann ist mehr Schaden angerichtet worden, als wenn sie niemals getagt hätte. Die Leute kehren mit der Überzeugung, dass ein Gespräch aussichtslos sei, zu ihren alten Positionen zurück und überzeugen auch ihre Freunde und Bekannten, dass man auf der anderen Seite „mit niemandem reden“ könne, dort gäbe es nur Extremisten. So stecken sie weitere Menschen mit ihrer Enttäuschung an. Doch wenn die Gruppe zusammenbleibt, dann können die ausgebrochenen Emotionen zu einer Energiequelle für die Fortsetzung des Gesprächs werden. Allerdings braucht man in dieser Phase die Anleitung eines Moderators. Die Fortsetzung des Gesprächs über den Inhalt des Konflikts würde den Bruch nur verstärken. Daher müssen die Moderatoren die Gruppe dazu bringen, sich auf den Prozess selbst zu konzentrieren. Eine Möglichkeit ist es, über die Gefühlslage zu reden. Feindseligkeit, Ablehnung, Entlegitimierung, voreilige Zuordnung, Enttäuschung, weil der Traum nicht zu verwirklichen ist, Angst um den nationalen Fortbestand – bis sich herausstellt, dass alle diese Emotionen auf beiden Seiten des Konflikts gleichermaßen bestehen.

Ein Beispiel: Auf einer Tagung sprachen die Araber ausführlich über den kulturellen Wert der Verbindung zu Grund und Boden für die Identitätsbildung, besonders wenn es sich um Land handelt, das vom Vater auf den Sohn weitervererbt wird. Die linken Juden verstanden diese Auffassung und stimmten ihr zu. Doch als etwas später eine rechte Jüdin behauptete, der Tempelberg gehöre dem jüdischen Volk und sei Teil der jüdischen Identität, verkündeten die Araber und die linken Juden, diese Haltung sei primitiv. Die Moderatorin fragte sie, warum die Verbundenheit der Araber zu Grund und Boden akzeptabel sei, eine ähnliche Aussage von jüdischer Seite jedoch abgelehnt würde.

Wenn die Teilnehmer an sich selbst Persönlichkeitsstrukturen erkennen, die nicht wesentlich von denen der anderen Seite abweichen, besteht die Aussicht, dass der Streit sich legt. Die Unterschiede sind nicht so groß, wie sie anfänglich zu sein schienen. Jeder erkennt an, dass Identität auf der traditionellen Verbindung zum Land und auf der von ihm repräsentierten Geschichte beruhen kann.

Wenn diese Hürde genommen ist geht es einen Schritt weiter, zur Phase der Dialogbereitschaft und des empathischen Verständnisses. Die Teilnehmer akzeptieren den *anderen*, der von uns getrennt ist, sich aber im Grunde nicht so sehr von uns unterscheidet. Es geht nicht um das Aufgeben der eigenen Positionen, sondern darum, Raum für andere Möglichkeiten zu schaffen. Das Treffen wird zu einem bewegenden Erlebnis – ich sehe die Welt durch die Augen des *anderen*, insbesondere, wenn ich Teile von ihm in mir wiederfinde.

Doch um nicht auf meine Identität zu verzichten, muss ich ebenfalls einen inneren Dialog führen, mir meine eigene Position (und meine Identität) bestätigen, während ich beide Seiten des Konflikts anerkenne – auch in mir selbst. Während einer großen Tagung im Oktober 2000 – inmitten der Gewalttaten der Intifada – offenbarte eine linke Jüdin abgrundtiefen Hass auf die religiösen Siedler in den besetzten Gebieten: „Ich könnte ihnen allen den Hals umdrehen.“ Jetzt mischte sich eine Araberin ein: „Ich habe immer gedacht, die Juden jammern nur einfach so, doch dann sprach ich hier auf der Tagung mit einer Siedlerin und begriff, dass die Juden wirklich um ihre nationale Existenz bangen. Bisher hatte ich gemeint, dass nur Palästinenser Angst von der Gefahr des Aussterbens haben. Wir sind uns also in unseren Ängsten gar nicht so unähnlich.“

Wenn man mit einer Gruppe nach drei Tagen so weit gekommen ist, hat man das Gefühl, sehr viel erreicht zu haben. Im Allgemeinen gelangt man auf einer einzigen Tagung kaum auf eine höhere Stufe, doch es lässt sich außerhalb der Tagungen ein anderer Prozess beobachten, der nämlich, der sich zwischen den Teilnehmern abspielt, die Jahr für Jahr dabei geblieben sind.

Wie Buber erkannt hat, ist der Dialog spontan und geschieht in einem Augenblick der Gnade. Er lässt sich nicht planen und nicht auferlegen, doch wenn er geschieht, öffnet sich der Weg für weitere Geschehnisse, denn ein Dialog verändert den Menschen ganz wesentlich. Buber hat es so formuliert:

Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein. [...] Das Ich [steht] sich selbst, dem abgelösten, einen Augenblick gegenüber, um alsbald von sich Besitz zu ergreifen und fortan in seiner Bewußtheit in die Beziehungen zu treten.<sup>6</sup>

Die weiterführenden Phasen erreicht man, wie gesagt, nur, wenn zusätzliche Treffen stattfinden und die Dialogpartner den Prozess fortsetzen.

6 Buber, M.: 1992, S. 32.

Im nächsten Schritt gelangt man zur tieferen Kenntnis der Konfliktbereiche und zu der Einsicht, dass die Bedürfnisse der anderen Seite im gleichen Maße legitim sind wie die meinen. Wenn ich in mir das Widerstreben gegen den Verzicht auf meine Identität verspüre, dann kann ich dem gleichen Widerstreben des *anderen* mit Empathie begegnen. Man gelangt ebenfalls zu der Einsicht, dass ich die Standpunkte des *anderen* respektieren muss, denn sie repräsentieren Teile meines Selbst auf die ich verzichtet habe. Wir erkennen den Reichtum des Lebens in einer gemischten Gesellschaft sowie die Tatsache, dass wir alle Teil eines Ganzen sind, das an Vitalität verlieren würde, wenn wir auf die vielen verschiedenen Aspekte in unserer Gesellschaft verzichten. Ein Gefühl der Verantwortlichkeit für alle Strömungen in der Gesellschaft bildet sich heraus, auch für jene, mit denen ich mich nicht völlig identifizieren kann. Westliche Kultur, orientalische Kultur, jüdische, christliche und muslimische Kultur – sie alle sind Teil des kulturellen Gewebes der multikulturellen israelischen Gesellschaft. Wir spüren, dass wir keinen einzigen Aspekt dieser Vielfalt missen möchten.

In den nächsten Stufen auf der *Dialog-Leiter* geht es um die Umsetzung des Gelernten. Jeder Teilnehmer versucht das, was er gelernt und was ihn verändert hat in seiner natürlichen Umgebung, überall dort, wo der Konflikt sich bemerkbar macht, anzuwenden. Die Anwendung versetzt uns in die Anfangsphase zurück, doch diesmal sind wir uns dessen bewusst und haben neue Einsichten gewonnen. Bei den Zusammenkünften werden in verschiedenen Kontexten nun auch die Umsetzungsmöglichkeiten erforscht und besprochen.

Dialoggruppen sind kein Wundermittel für Versöhnung und Koexistenz. Doch sie zeigen auf, wie man in einem gemeinsamen Raum als Nachbarn zusammenleben und Verantwortung für das Leben in diesem Raum auf sich nehmen kann. Sentimentaler Optimismus ist nicht angebracht. Die anfängliche Regung, die meiner Identität widersprechende Position abzulehnen, taucht immer wieder auf, insbesondere, wenn es zu Terror und Gewaltakten gekommen ist. Dennoch wecken die Treffen der Dialoggruppen die Hoffnung, dass ein solcher Dialog möglich ist.

## **2. Beit Sefer LeSchalom**

Das zweite Beispiel, das ich vorstellen möchte, ist die *Friedensschule* – Beit Sefer LeSchalom – in der Gemeinschaftssiedlung Neve Schalom. Neve Schalom/Wahat El-Salam/Oase des Friedens wurde von jüdischen und arabischen Staatsbürgern Israels gemeinsam aufgebaut. In Neve Schalom wird bewiesen, dass Juden und Palästinenser in guter Nachbarschaft zusammenleben können. Sie setzen sich miteinander für Gleichberechtigung und Verständigung zwischen beiden Völkern ein.

In der zweisprachigen sechsklassigen Grundschule mit Kindergarten erhalten Kinder aus dem Dorf und der Umgebung Zugang zu beiden Kulturen und ihnen wird die Achtung vor beiden Kulturen vermittelt. Das bilinguale Erziehungssystem dient inzwischen als Modell für ähnliche Versuche im Land (so wurde zum Beispiel eine jüdisch-arabische Schule in Jerusalem gegründet, die sich sehr gut entwickelt und heute schon eine Grundschule, Mittelstufe und Oberstufe aufzuweisen hat).

Die *Friedensschule*, eine überregionale Bildungsstätte, leitet arabische und jüdische Jugendliche und Erwachsene aus Israel und anderen Ländern in Seminaren und Kursen zu Begegnung und Verständigung an. Das spirituelle Zentrum *Doumia-Sakina* (Haus des Schweigens) bietet einen Rahmen für religiöse, kulturelle und geistige Vertiefung, die zum aktiven Einsatz für Frieden erziehen soll. Ein Haus für Volontäre steht jungen freiwilligen Mitarbeitern aus dem Ausland zur Verfügung.

In der nunmehr seit fünfzehn Jahren bestehenden *Friedensschule* werden Lehrer und Moderatoren ausgebildet; sie führt ebenfalls Kurse an einigen israelischen Universitäten durch. Die *Friedensschule* vertritt die Auffassung, dass die Beziehungen zwischen Juden und Arabern unbedingt verbessert werden müssen. Sie will dies über den Dialog erreichen. Das ist ein schwieriger Weg, bei dem der Konflikt noch betont wird. Doch wenn man einen Wandel herbeiführen möchte, dann muss man an die schmerzenden Wunden rühren, sonst kann man sie nicht heilen. Wir haben es hier mit dem Versuch zu tun, durch den gleichberechtigten Dialog etwas zu verändern. Für einen gleichberechtigten Dialog müssen nach den Prinzipien der *Friedensschule* zwei Vorbedingungen erfüllt sein. Erstens muss die schwächere arabische Gruppe gestärkt werden und zweitens muss die jüdische Gruppe Verantwortung übernehmen und ihre Übermacht eingestehen. Das Team der *Friedensschule* hat ein einzigartiges Konzept entwickelt, in das Gruppenerfahrung und Lebenserfahrung eingeflossen sind. Es ist ausgesprochen direkt und erfordert sehr viel Mut. Man bringt die Leute zusammen und leitet sie an, sich mit den Dingen auseinanderzusetzen, die am schwierigsten, am schmerzhaftesten und am konfliktträchtigsten sind. Es ist der Versuch, über alles zu reden und die beidseitigen Beziehungen einer Zerreißprobe auszusetzen. Dieses Konzept stolperte nicht in die Falle, in die viele Versuche auf diesem Gebiet geraten sind: die Konzentration auf zwischenmenschliche Beziehungen und die Arbeit an den Beziehungen zwischen Arabern und Juden. Das Gespräch dort dreht sich vielmehr in erster Linie um die gesellschaftliche und insbesondere um die nationale Identität, in gewissem Maße auch um die ethnischen Charakteristika – dennoch wird gleichzeitig auf tiefste private Emotionen Bezug genommen.

In den Dialogen findet eine Auseinandersetzung mit asymmetrischen Machtverhältnissen statt, mit Verneinung der Identität und Betonung der Identität, mit Negierung des Konflikts und mit Betonung des Konflikts, mit der Psychologie der Majorität und mit der Psychologie der Minorität. Überblickt man die wunderbare Arbeit der Gruppen nach 15 Jahren, so lässt sich die Entwicklung systematischer Prozesse zwischen den Gruppen der Mehrheit und den Gruppen der Minderheit beobachten. Weiterhin zeigt sich, dass man es lernen kann, diesen Prozessen zu trauen. Man darf sie geschehen lassen und daran glauben, dass sie sich in Richtung eines immer besseren, immer richtigeren, immer gleichberechtigteren Dialogs entwickeln.

Seit ihrer Gründung hat die *Friedensschule* sehr stürmische Zeiten erlebt, und zwar in Bezug auf das Verhältnis Israel–Palästina, Zeiten des Blutvergießens, Zeiten der Hoffnung, Zeiten der Enttäuschung: die Madrider Konferenz (1991), die große Hoffnung der Oslo-Abkommen und die ebenso große Enttäuschung über das Ausbleiben der Implementierung, die zweite Intifada, die Liquidationen, die Terroranschlä-

ge, die beiden Golfkriege, Regierungswechsel, der Tod Arafats, die Evakuierung des Gaza-Streifens, der zweite Libanonkrieg. Und durch all diese Stürme hindurch haben Araber und Juden miteinander geredet.

Ich möchte einen Dialog vorstellen, der aus einem Kurs der *Friedensschule* von Neve Schalom hervorgegangen ist. Er fand in einem akademischen College statt und begann ganz natürlich. Ich berufe mich dabei auf Tamar Hager und Tuffaha Saba vom Center for Peace and Democracy Studies, Tel Hai Academic College.<sup>7</sup>

Das Tel Hai Academic College liegt im oberen Galiläa und wird von jüdischen und arabischen Israelis besucht. Die anderthalbstündigen Treffen fanden während eines akademischen Jahres in einem normalen Klassenraum statt. Im gemeinsamen Lernen erfuhren die Teilnehmer mehr über sich selbst und über die sie umgebende Wirklichkeit. Der Kurs trug die Bezeichnung *Arabisch-jüdischer Dialog, eine aktive Studie* und gehörte zum Lehrplan des *Zentrums für Demokratie und Frieden* innerhalb des Fachbereichs Pädagogik. Die Gruppe trat infolge der Al-Aksa-Intifada zusammen, in einer Zeit also, in der die meisten Dialoggruppen im Land ihre Begegnungen einstellten. Sowohl Studenten als auch Dozenten des College Tel Hai empfanden die Notwendigkeit, etwas zu tun. Die Dialoggruppe entstand und wuchs an einem College, das geografisch an der Peripherie liegt, nicht an einer der Universitäten im Zentrum des Landes. Sie zeichnet sich im Besonderen durch das von ihr entwickelte Arbeitsmodell aus, wobei sie sich an bestimmten Bauteilen anderer Dialogmodelle orientierte. Eines davon, und zwar das wichtigste, ist das Bemühen um eine institutionelle Veränderung, die auf Chancengleichheit für die arabischen Studenten abzielt, auf die Einbeziehung des Dialogs in das Campusleben sowie die Legitimierung von Inhalten der arabischen Kultur. Dieser Zielsetzung liegt die Auffassung zugrunde, dass die Verwirklichung von Gleichberechtigung sowohl für die Studenten als auch für das ganze College von Vorteil ist. Der Kurs gedieh, wie gesagt, 2001/2002 unter den schwierigen Umständen der Intifada, die sich natürlich auch auf dem Campus bemerkbar machte. Die Dozenten empfanden das Bedürfnis, einen Rahmen für Gespräche zwischen arabischen und jüdischen Studenten zu schaffen, denn der Graben zwischen den beiden Gruppen vertiefte sich ständig. Die arabischen Studenten waren verzweifelt und verängstigt, die jüdischen waren wütend und gleichfalls verängstigt. Man sprach nicht miteinander über die laufend stattfindenden Gewalttaten, die schweren Attentate und die Vergeltungsmaßnahmen der israelischen Armee. Es wurden Treffen angeboten, um der wachsenden Feindschaft und der beiderseitigen Angst entgegenzuwirken. Die meisten dieser Begegnungen endeten allerdings enttäuschend, denn jedes Attentat und jede Vergeltungsmaßnahme schürte den gegenseitigen Hass.

Aus der Enttäuschung und der Ohnmacht heraus entstand eine arabisch-jüdische Dialoggruppe mit festem Termin und Treffpunkt und mit Moderatoren, um die Begegnung möglichst fruchtbar zu machen. Dieses Kursprojekt begann 2006 und es findet, wie schon gesagt, im *Zentrum für Demokratie und Frieden* innerhalb des Fachbereichs Pädagogik statt. Moderiert wird es von Dr. Tamar Hager, einer Jüdin, und Taufach Saaba, einer Araberin. Im ersten Jahr beteiligten sich 27 Studenten, im

7 Hager T. & Saba T. (2009).

zweiten Jahr wuchs die Teilnehmerzahl auf 36 und blieb im dritten Jahr gleich, wobei etwa die eine Hälfte Juden, die andere Hälfte Araber waren. Größer sollte die Zahl der Teilnehmer in einem solchen Kurs auch nicht sein. Die Gespräche werden auch in kleineren Gruppen geführt. Je nach Bedarf findet die gemeinsame Moderation zweisprachig statt. Einige der Studenten, die ein Jahr absolviert haben, helfen im nächsten Jahr beim Empfang der Neuanfänger. Das Kursprojekt verfolgt auch ein praktisches Ziel; es möchte in der Institution (am College also) eine Veränderung bewirken. Deswegen trifft man sich nach den offiziellen Unterrichtsstunden, um in kleinen Gruppen Arbeits- und Lehrstrukturen zu entwickeln, die gleichberechtigte demokratische Beziehungen zwischen den Gemeinschaften ermöglichen, sei es im Rahmen des Unterrichts oder außerhalb.

Das Projekt läuft in vier Phasen ab.

- Die erste Phase dauert ein Semester lang. Die Teilnehmer des Projekts lernen sich kennen und erfahren dabei viel über sich selbst und die Machtverhältnisse zwischen den Gruppen, denen sie angehören.
- Die zweite Phase beginnt am Ende des ersten Semesters und setzt sich im zweiten Semester fort. Sie dient der Verbesserung und Vertiefung der alternativen Arbeits- und Lehrmethoden. Das Projekt geht von der Prämisse aus, dass die Studenten als vollwertige Partner an der Planung der Inhalte zu beteiligen sind, einschließlich der Vorbereitung der Stunden, der praktischen Aktivitäten und der Verhandlungen mit der Collegeleitung oder anderen Behörden.
- In der dritten Phase, ebenfalls während des zweiten Semesters, korrigiert und verbessert man die praktischen Initiativen und konzipiert neue Vorschläge zur Verbesserung des Dialogs und der Gleichberechtigung aller Studenten, seien sie nun Araber oder Juden.
- Die vierte Phase – während des zweiten Semesters und in den Sommerferien – ist der schriftlichen Fixierung des spezifischen Arbeitsmodells gewidmet, das sich entwickelt hat. Dazu gehören kognitive Karten, persönliche Geschichten und Diskussionen über all dies. Beim Schreiben arbeiten die Moderatorinnen und die Studenten zusammen. Parallel dazu erfolgt die Umsetzung in die Praxis: Die Studenten begeben sich hinaus in die Wirklichkeit und führen die von ihnen initiierten Projekte durch, von denen sie sich eine Veränderung erhoffen.

Die Grundannahme des Kurses, der Glaube an den Dialog im Sinne Bubers, trifft auf eine problematische Realität, die keine Gleichberechtigung kennt, auf eine negative Einschätzung dieser Realität vonseiten der Teilnehmer und auf negative Urteile über einander. Doch man hält am Postulat fest, dass sich ein wirkungsvoller Dialog nur dann aufbauen lässt, wenn ausdrücklich auf den Konflikt und auf die Ungerechtigkeiten in seinem Gefolge hingewiesen wird. Gleichzeitig richtet sich das Augenmerk auf die Förderung der zwischenmenschlichen Beziehungen, mit deren Hilfe sich Stereotypen auflösen lassen.

Die zwischenmenschlichen Beziehungen entwickeln sich anhand von Geschichten, die die Studenten oder die Moderatorinnen erzählen und in denen es um mit dem Konflikt verbundene Probleme geht. Die Auseinandersetzung mit der Asymmetrie

der Machtverhältnisse und den angespannten persönlichen Beziehungen sind eine zusätzliche Belastung für die Treffen, verknüpfen sie aber andererseits stärker mit der Realität, wodurch sie nur effektiver werden.

Die Geschichten werden während der Arbeit an persönlichen und kollektiven, mehr als eine Generation umspannenden kognitiven Karten zusammengetragen. Die Erstellung der kognitiven Karten soll darlegen, wie sich die bedrückenden politischen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse in der Welt des Einzelnen widerspiegeln. Jeder Gruppenteilnehmer erhält eine leere Karte Israels und eine Reihe von Fragen nach regionalen Zugehörigkeitsgefühlen, nach Ängsten, Verboten und Gefühlen der Freude. Diese Karte verortet die Studenten und ihre Familien im internationalen, im israelischen und im privaten Raum.

Die jeweiligen kognitiven Karten der Araber und der Juden reflektieren die Machtverhältnisse und eine ganz unterschiedliche Erlebniswelt; die sich daraus ergebenden persönlichen Geschichten schaffen gesellschaftliche und menschliche Anknüpfungspunkte. Zutage tritt die dem Dialog zugrunde liegende Dialektik zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen Abwehr und Partnerschaft, zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Das gemeinsame Gespräch über die Karten und die Geschichten ermöglicht den Teilnehmern die Betrachtung aus zwei Perspektiven gleichzeitig: aus der eigenen und aus der des anderen.

So wie die Moderatorinnen ebenfalls ihre kognitiven Karten zeichnen, so bestimmen die Studenten mit über die Inhalte der Treffen. Dennoch bleibt die Besonderheit der jeweiligen Positionen gewahrt, so wie Buber über die Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler schreibt: Sie sind gegenseitig, doch asymmetrisch.<sup>8</sup>

Die Beschreibung mag idyllisch anmuten, die Lage vor Ort ist es allerdings nicht. Der in der Gruppe entstehende Dialog ist schwierig, stockend und frustrierend, voller Widerstand und verletzter Gefühle. Meistens mehren sich die verzweifelte Momente, weil die Wirklichkeit, in der wir leben, angefüllt ist mit Gewalt. Manchmal ist die Enttäuschung auf beiden Seiten so groß, dass die Studenten nur erscheinen, um die Punkte für den Kurs nicht zu verlieren. Hierzu ein Zitat von Kalman Yaron:

Die vertrauliche Beziehung mit dem unheimlichen Anderen kann sich tatsächlich nicht nur als eine schmerzliche Erfahrung erweisen, sondern auch als ein gefährliches Unternehmen. Das „Ich“, das das „Du“ sucht, kann nicht nur völlig verneint, sondern möglicherweise auch missbraucht werden. Die Bemühung, unseren Feind zu verstehen, ist nicht nur eine schwierige Aufgabe, sondern kann auch als „Verantwortung für den Selbstmord“ bezeichnet werden. Dennoch ist kein Verstehen möglich, ohne sich dem Feind zuzuwenden, dessen Lebensweg sich mit dem unseren kreuzt. Wir müssen davon ausgehen, dass die Weigerung, mit dem Feind (in unserem Fall den Palästinensern) zu reden und seine legitimen Ansprüche anzuerkennen, nicht nur einen Teufelskreis der Gewalt bedeutet, sondern sogar zu der Vernichtung beider Seiten führen kann.<sup>9</sup>

---

8 Siehe den Beitrag von Anna Aluffi Pentini in diesem Band.

9 Yaron, K.: a. a. O.

### 3. Forum Hamishpachot Hashakulot

Das letzte Beispiel, das ich vorstellen möchte, ist nach meinem Dafürhalten ganz besonders ergreifend: Ich rede vom *Forum Hamishpachot Hashakulot* (Forum der leidtragenden jüdischen und palästinensischen Familien). Es wurde 1995 von einigen Hundert israelisch-jüdischen und palästinensisch-arabischen Personen gegründet, die im arabisch-israelischen Konflikt ein Kind oder einen anderen nahen Angehörigen verloren hatten und zu der Einsicht gekommen waren, dass der Verlust eines nahen Angehörigen für jeden Menschen ungeheuer schmerzhaft ist, sei er nun Palästinenser oder Israeli. Ich zitiere einige Zeilen aus dem Manifest des Forums:

Der Tod eines geliebten Menschen ist eine Grenzerfahrung.

Wir, die wir diese Erfahrung machen mussten, haben beschlossen zusammenzuarbeiten, damit Erfahrungen dieser Art zukünftig nicht mehr gemacht werden müssen und unser Kreis, der Kreis der leidtragenden Familien, sich nicht vergrößert.

Wir glauben, dass Gewalt, Feindseligkeit und der Verlust unserer Kinder eine Gefahr für die israelische Gesellschaft wie auch für die palästinensische Gesellschaft und die anderen Völker der Region darstellen.

Wir setzen uns ein für ein Ende von Feindseligkeit und Gewalt, für das Erarbeiten eines von beiden Seiten akzeptierten Abkommens mithilfe von Gespräch, Versöhnung, gegenseitiger Rücksichtnahme und Anerkennung der legitimen Bedürfnisse des jeweils anderen Volkes. Wir werden uns verschiedener Mittel bedienen, um auf die breite Öffentlichkeit und auf die politischen Entscheidungsträger einzuwirken, damit sie den Pfad des Friedens dem des Krieges vorziehen, damit sie den Weg beschreiten, der zu gegenseitiger Versöhnung führt und die Erziehung zur Demokratie intensivieren.

Wir müssen uns bewusst machen und verinnerlichen: Durch Rache, fehlende Rücksichtnahme und Nichtverhandeln entfernen wir uns von unserem Bestreben, hier ein menschenwürdiges Leben zu führen.<sup>10</sup>

Neben den verschiedenen Aktivitäten des Forums, zu denen aufklärende Gespräche und Begegnungen mit Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, Politikern und Schülern im In- und Ausland gehören, treffen sich die Mitglieder auch untereinander zum Dialog.

In der Zusammenfassung eines solchen Treffens aus dem vergangenen Jahr heißt es:

Zur Wochenendtagung des israelisch-palästinensischen Forums im März 2008 fanden sich etwa 240 Mitglieder ein. Der letzte Krieg hat das Bedürfnis nach einem Treffen und Beisammensein verstärkt. Ein vielfältiges Programm erlaubte den Mitgliedern verschiedene Arten des Zusammenseins. Es wurden Workshops angeboten wie auch direkte Gespräche über den Krieg und den Schmerz, den wir alle in uns tragen.

Bei manchen Treffen sprach man über persönliche Erlebnisse und durch den Krieg ausgelöste Gefühle. Leider sind in diesem Jahr viele neue Mitglieder zu uns gestoßen, Israelis und Palästinenser. Mitglieder aus beiden Völkern fürchteten sich zunächst davor, den Krieg zu thematisieren, doch nachdem man es gewagt hatte, wurde die Furcht abgelöst von Erleichterung. Aus den Gesprächsbeiträgen war großes Leid zu spüren, begleitet von Offenheit, Verständnis und Annahme. Ein palästinensisches Mitglied berichtete von seiner Befürchtung, nach dem letzten Krieg hätte ein Dialog keine Chance mehr, doch jetzt nach der Tagung wisse er, dass der Dialog und das direkte Gespräch durch nichts zu ersetzen seien.

Nachmittags begannen die verschiedenen Workshops, die am nächsten Morgen fortgesetzt wurden. In manchen wurde weiter über das Forum, den Prozess der Versöhnung und die Anbahnung des Friedens

<sup>10</sup> <http://www.theparentscircle.com>, eingesehen am 20.02.2010, eigene Übersetzung.

gesprächen, in anderen erhielten die Teilnehmer durch verschiedene Themenstellungen, Spiele und Aufgaben Gelegenheit, sich selbst und anderen zu begegnen.

Ajab, ein palästinensisches Mitglied unseres Forums, leitete zwei verschiedene Workshops. Während er mit den Gruppen Übungen durchführte, bei einer davon ging es um Vertrauen, fluteten auch seine eigenen Gefühle an die Oberfläche. Für eine andere Übung bat er alle Anwesenden, drei Dinge zu nennen, auf die sie nicht verzichten könnten. Nach einer Weile wurden die Teilnehmer gebeten, eins der drei aufzugeben und dann auch das zweite, sodass jedem nur ein unverzichtbares blieb. Die drei Dinge, die Israelis und Palästinenser gewählt hatten, waren sehr unterschiedlich, doch am Ende blieben alle mit einem zurück: der Familie oder den Kindern. Das bedeutet, dass alle die Liebe gewählt haben. Und es bedeutet weiter, dass wir einander im tiefsten Inneren sehr ähnlich sind. Wir alle brauchen Liebe und das Gefühl, geliebt zu werden.

Sehr bewegend war die Anwesenheit vieler neuer Mitglieder, Israelis und Palästinenser. Einige hatten schon vor Längerem einen nahen Angehörigen verloren, bei anderen war der Schmerz noch frisch, und dennoch fanden Sie den Mut, zu uns zu kommen, zuzuhören und gehört zu werden.

Die Erwachsenen sprachen über beladene und neuralgische Themen, die israelischen und palästinensischen Kinder spielten unterdessen miteinander – ohne Sprache und ohne Grenzen. Zwischen den größeren Kindern entwickelte sich eine besondere Beziehung. Sie spielten unter anderem das Kartenspiel „Krieg“ malten die palästinensische und die israelische Fahne, zeigten sich gegenseitig wie ihr Name in der anderen Sprache geschrieben wird und – dies ist besonders erfreulich – äußerten den Wunsch, sich wiederzusehen.

Im September 2008 [nach dem zweiten Libanonkrieg und vor dem Krieg im Gaza-Streifen] trafen sich einige unserer Familien für ein Wochenende und fuhren gemeinsam nach Gaza und Sderot und in die anderen gefährdeten Ortschaften in der Nähe des Gaza-Streifens. Familien, die durch den Raketenbeschuss Angehörige verloren hatten, erzählten von sich, und palästinensische Eltern, die Kinder im Dorf Naalin verloren hatten, erzählten ihre Geschichte. In einem Kibbuz in der Nähe der Grenze besuchten sie die Familie eines jungen Mannes, der von einer Rakete getötet wurde. Dann fuhren sie ins Dorf Naalin ins Westjordanland zu den Familien von zwei Palästinensern, die dort während einer Demonstration gegen die Grenzmauer ihr Leben verloren hatten. Man sprach über den Wunsch nach Frieden und nach einem ruhigen Leben, Seite an Seite. Abschließend sagte Abu Awad, ein leitendes Mitglied des Forums und ehemaliger Fatachkämpfer, dessen Bruder an einer Straßensperre von einem israelischen Soldaten erschossen wurde: „Das Wichtigste ist es, dass wir, die einfachen Menschen, den Dialog fortsetzen. Wir müssen uns verstehen lernen, denn der Kern des Konflikts ist das mangelnde Verständnis füreinander und die Feindseligkeit dem Nachbarn gegenüber, der anders ist als wir. Wenn wir das ändern können, dann arbeiten wir für den Frieden.“<sup>11</sup>

Abu Awad hat während der ersten Intifada Steine und Molotow-Cocktails auf Israelis geworfen und in seinem Dorf eine Kampfzelle aufgebaut, wofür er in Israel eine Gefängnisstrafe verbüßte. Nach dem Tod seines Bruders lud das *Forum der leidtragenden Familien* ihn ein und diese Erfahrung veränderte seine Sichtweise. Er gründete eine palästinensische Organisation namens *Al-Tarik – der Weg*, und zwar mit dem Ziel, den Dialog mit den israelischen Juden anzubahnen, und arbeitet mit dem *Forum der leidtragenden Familien* und ähnlichen Vereinen in diesem Sinne zusammen.

---

11 Ibid.

Ich habe drei Dialoggruppen mit jüdischen und arabischen Teilnehmern vorgestellt, die seit Jahren in Israel tätig sind. Doch ich muss das Bild, das diese Darstellung vielleicht vermittelt hat, mit einigen Einschränkungen versehen. Die hier vorgestellten Gruppen sind relativ erfolgreiche Beispiele. Viele andere Dialoggruppen sind entstanden und zerfallen, viele ähnliche Versuche sind gescheitert. Die meisten Dialoggruppen sind auf jüdische Initiative hin gebildet worden. Gruppen wie *Al-Tarik – der Weg* sind eine Erscheinung der letzten Zeit. Die meisten Gruppen kranken daran, dass mehr Juden als Araber erscheinen. Fehlt den Arabern der Wunsch nach Begegnung? Ist ihre Abneigung so groß, sind ihre Ansichten so extrem? Haben sie Angst vor Angriffen der Extremisten in ihrem Lager oder fürchten sie sich vor unangenehmen Zwischenfällen in Israel? Möglicherweise sind alle diese Gründe zusammen für das Fernbleiben verantwortlich, das sich bis jetzt nicht wesentlich verändert hat. Mit jedem brutalen Zwischenfall geht die Zahl der Teilnehmer zurück. Bubers Glaube an einen Staat für zwei Völker mutet heute utopisch an. Jedes der beiden Völker braucht sein eigenes kleines Territorium mit natürlichen Ressourcen und Wasserläufen. Argwohn und Angst, gegenseitige Projektionen und die Einmischung anderer Staaten vertiefen den Abgrund zwischen uns. Es besteht die Gefahr, dass er uns alle verschlingt.

Dennoch und trotz allem müssen wir an den Dialog glauben und an den Menschen, wenn er als Mensch vor uns steht. Ich möchte meinen Vortrag mit einem Buber-Zitat beenden, es gibt keine schöneren und passenderen Worte als die seinen:

Sodann aber verlangt es einen Mal um Mal, seinem Mitmenschen zu danken, selbst wenn er nichts Besonderes für einen getan hat. Wofür denn? Dafür, daß er mir, wenn er mir begegnete, wirklich begegnet ist; daß er die Augen auftat und zuverlässig vernahm, was ich ihm zu sagen hatte; ja, daß er das auftat, was ich recht eigentlich anredete, das wohlverschlossene Herz.<sup>12</sup>

## Bibliografie

- Buber, M. (1992). *Das dialogische Prinzip*. Gerlingen: Lambert Schneider.
- Buber, M. (1982). *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, M. (1965). *Nachlese*. Gerlingen: Lambert Schneider.
- Duek, R. (2009). Dialogue in Impossible Situations; “Besod Siach”: Organization for the promotion of Dialogue between Conflict Groups in Israeli Society. *Organisational and Social Dynamics*. Vol. 9 (2): 206–224.
- Hager T. & Saba T. (2009). Changing the Grain: Academy for Peace in a Reality of Conflict. *Diaspora, Indigenous and Minority Education*. Vol. 3 (3):191–201.

<sup>12</sup> Buber 1965, S. 231.

## DOVE SEI? IL TEMA DELL'INTERROGARE NEL DIALOGO PSICOTERAPEUTICO

ELEONORA TREVI D'AGOSTINO – PSICOTERAPEUTA, ROMA

Rabbi Shneur Zalman, il Rav della Russia, era stato [...] incarcerato a San Pietroburgo. Un giorno [...] il comandante delle guardie entrò nella sua cella. [...] si mise a conversare con lui e non esitò ad affrontare le questioni più varie che si era posto leggendo la Scrittura. Alla fine chiese: “Come bisogna interpretare che Dio Onnisciente dica ad Abramo: ‘Dove sei?’”. “Credete voi – rispose il Rav – che la Scrittura è eterna e abbraccia tutti i tempi, tutte le generazioni, tutti gli individui?” “Sì, lo credo” disse. “Ebbene – riprese lo zaddik – in ogni tempo Dio interPELLA ogni uomo: ‘Dove sei nel tuo mondo? Dei giorni e degli anni a te assegnati ne sono già trascorsi molti: nel frattempo tu dove sei arrivato nel tuo mondo?’. Dio dice per esempio: ‘Ecco, sono già quarantasei anni che sei in vita: dove ti trovi?’”.

All'udire il numero esatto dei suoi anni, il comandante si controllò a stento, posò la mano sulla spalla del Rav ed esclamò “Bravo” ma il cuore gli tremava.

L'aneddoto chassidico, raccontato da Martin Buber nel suo libro *Il cammino dell'uomo*, costituisce lo spunto della nostra riflessione. Questa piccola opera, nonostante la sua brevità, è una fonte quasi inesauribile di stimoli e di suggerimenti. Hermann Hesse a questo proposito scriveva a Buber: “Tra i Suoi scritti il cammino dell'uomo è indubbiamente quanto di più bello io abbia mai letto [...] lascio che mi parli ancora molto spesso”. Vorrei partire proprio da quest'ultimo termine, “parlare”, che mi sembra l'elemento più significativo, il tema centrale su cui si sviluppa il pensiero di Buber: il tema della relazione e del dialogo. Parlare presuppone considerarsi interlocutori, interpellare, stimolare una risposta che non può essere anticipata o prevista, interrogare partecipando alla comprensione e all'arricchimento di senso di ciò che domandiamo. Come scrive Hesse, la stessa lettura esprime una forma di relazione e crea un vincolo assolutamente personale fra il lettore e il testo: questo non si presenta come una realtà espressa compiutamente, ma è uno dei due termini di un legame che interessa non solo la capacità intellettuale di chi legge, ma anche una sua specificità individuale; da questo legame nasce il valore insostituibile della lettura. Così, poiché ogni lettura in parte dipende da chi legge, possiamo dire, che ognuno di noi ha il “suo” Buber. Occorre, però, anche sottolineare che il singolo lettore non produce i significati a suo piacimento, essendo vincolato all'oggettività del contenuto testuale: occorre imparare a leggere stabilendo un equilibrio, sempre minacciato e instabile, fra il mondo proprio e ciò che ci viene proposto. Questo reciproco interPELLarsi crea il presupposto di un'esperienza che riguarda la personalità nella sua totalità, e assieme consente di fare l'esperienza dell'altro. La lettura rappresenta quindi una forma di relazione sotto la forma di evento vivo e unico: in questo modo la ricerca della verità non è imprigionata nella cristallizzazione intellettuale e in enunciati e formule che si esprimono in idee astratte; le “astrazioni” portano alla falsificazione della realtà: le “verità inumane” sono quelle verità cristallizzate e date una volta per tutte: “[esse] non sono umanizzate... il mondo svanirebbe nel nulla senza la forma che acquista negli interspa-

zi fra gli uomini nella loro varietà". Ogni individuo si riconosce nella sua capacità di ricercare e di rimanere fedele a questi interspazi. La lettura di Buber suggerisce e stimola l'interrogarsi nel reciproco rimando e nella ricerca di senso: così viene stimolata quella parte dell'individualità che non si esaurisce nei suoi aspetti storici, meramente funzionali, e riguarda invece il fondamento dell'autenticità e della profondità di ogni uomo. Per Buber la relazione, anche quella che si stabilisce attraverso la lettura, è un evento collegato alla storia personale di ognuno, la definisce e la rende palese.

Buber non ha mai separato il suo impegno sociale, politico e religioso dalla ricerca più propriamente intellettuale: la vita nella sua interezza, in cui non c'è separazione dal pensiero, viene definita "vita integrale". L'uomo stabilisce relazioni con gli altri e conosce veramente l'altro solo nell'insolubile continuità dei due poli nei quali si svolge la vita umana: la riflessione da una parte e il vissuto concreto dall'altra. Il chassidismo, secondo Buber, nella versione e nell'interpretazione da lui proposta, suggerisce e stimola una possibilità nuova e originale di recuperare l'unità di vita e pensiero, unità andata perduta dall'uomo contemporaneo. La crisi che ha investito l'intero mondo occidentale, così profonda e radicale da assumere l'aspetto di una catastrofe, ha travolto ogni valore e istituzione su cui è stata costruita l'identità della nostra cultura e ha scosso le fondamenta su cui erano basate le sue varie forme di convivenza. Ne *Il problema dell'uomo* Buber scrive che "mentre in alcune epoche [l'uomo occidentale] abita una casa comoda e sicura, in altre è come se vivesse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per piantare una tenda". Le epoche "senza casa" (a cui appartiene indiscutibilmente l'Europa del Novecento) sono quelle in cui ci si interroga sul destino dell'uomo e sul senso della vita in generale, e in questi periodi avvengono i cambiamenti che aprono nuove prospettive e nuove speranze per l'umanità. Buber affida questa speranza allo studio e alla riflessione sul chassidismo, che rimanda a un'idea dell'essere umano nella sua totalità, totalità che tiene assieme tanto la storia specifica di ognuno quanto la sua dimensione extratemporale. Il mondo così com'è, l'azione quotidiana e la vita concreta in tutti i suoi aspetti non sono separati dalla ricerca di Dio e dalla sua presenza: "Dio è il luogo del mondo". Nel chassidismo sacro e profano, immanenza e trascendenza sono illuminati dalla stessa luce divina. Ogni atto umano, secondo l'intenzione di chi agisce e non secondo il suo specifico contenuto, diventa un atto "sacro", diretto alla salvezza dell'intera umanità. Nel momento in cui l'uomo dà alla sua azione un significato interumano (cioè si colloca nella dimensione che esprime il "tra"), egli partecipa alla redenzione del mondo: questa si costruisce non fuori, ma dentro la realtà quotidiana.

L'opera di Buber si sviluppa in un momento di riflessione che coinvolge le personalità più significative della sua epoca. Gli interessi specifici e le proposte suggerite, pur nella diversità delle singole discipline, partono da un punto di vista comune: la consapevolezza che la crisi che ha toccato il mondo occidentale in tutti i suoi aspetti ha svuotato di senso e di validità tutti i valori codificati e accettati fino ad allora. La causa più profonda del disorientamento e della perdita di ogni valido

punto di riferimento sembra risiedere nel fatto che la ricerca filosofica, come quella scientifica, ha gradualmente separato il mondo delle idee e delle applicazioni scientifiche dal mondo degli uomini e del loro concreto vissuto. “Le idee astratte, così come le emozioni astratte – scrive Hannah Arendt – vengono collegate perversamente fra loro e nutrite solo di se stesse, così che tutto diventa possibile”. L'uomo ha perduto le sue radici, rimanendo prigioniero di queste idee e di una tecnica cresciuta in se stessa che ha smarrito il suo scopo originario, quello di essere a servizio dell'uomo. E' stata coltivata l'illusione dell'onnipotenza, la convinzione della centralità della cultura occidentale in tutto il mondo, la fiducia illimitata circa la capacità di dominare la realtà. Il soggetto è cresciuto solo su se stesso, ignorando la presenza dell'altro e sviluppando disprezzo e rifiuto per ciò che costituisce l'infinità varietà degli esseri umani. Così stato reso possibile l'avvento del nazismo, estrema conseguenza di queste premesse. La mostruosa commistione operata fra il culto di una natura divinizzata da una parte e lo sviluppo di una folle ideologia dall'altra ha portato l'umanità molto prossima al rischio del suo totale fallimento.

Contro questa realtà la ricerca in tutti i suoi campi ha prodotto non solo nuove forme di pensiero, ma anche sollecitazioni etiche, stimoli all'impegno politico. Ha suggerito altre forme di rapporto con la trascendenza.

E' forse importante specificare il contesto e l'ambito di ricerca, oltre che la spinta morale, che hanno accomunato alcune tra le personalità più interessanti impegnate nel rinnovamento. Fra queste ricordiamo Edmund Husserl, che nel 1936 scrive *La crisi delle scienze europee*, in cui viene denunciata la mancanza di senso che l'osservazione scientifica comporta, se si riduce a semplice osservazione di fatti, escludendo i contenuti dell'osservazione oggettiva dai vissuti del soggetto; Edith Stein, che nel suo lavoro sull'empatia crea le basi di un nuovo approccio, umano oltre che scientifico, alla relazione interpersonale; Karl Jaspers, grande maestro di vita oltre che di pensiero, psichiatra e filosofo, che afferma l'unità dell'uomo in tutti i suoi aspetti; Hannah Arendt, che considera la politica la più alta e la più completa attività dell'uomo; Hans Jonas, che fonda la nuova etica sul “principio responsabilità”, in quanto non esiste una morale che si riferisce solo al soggetto, e inoltre suggerisce un Dio che ha perduto la sua onnipotenza; Simone Weil, che sviluppa l'idea di “conoscenza soprannaturale”.

Qualche parola in più per Emmanuel Lévinas, il pensatore più vicino a Buber per orizzonte comune di interessi (ambedue studiosi del Talmud), religiosità, visione del mondo. Secondo Lévinas l'essere per gli altri, la responsabilità per gli altri costituiscono la struttura stessa della realtà: l'apertura all'altro sotto la forma dell'attenzione e del dialogo costituisce il presupposto di ogni esperienza autentica. L'immagine su cui egli costruisce gran parte della sua riflessione è quella del “volto”. Il volto è l'espressione di ciò che trascende ogni immanenza, pur radicandosi in essa, e che si dà all'altro sotto la forma del linguaggio. “Volto e discorso sono legati”. “Il volto parla. Noi chiamiamo ‘volto’ il modo in cui si presenta l'altro: presenza viva, indipendente da ogni precostituita attribuzione di senso”. Il dominio e la sopraffazione sono la conseguenza di una cultura filosofica che sottomette la

realtà attraverso la forza di un pensiero che riduce ogni cosa a se stesso. L'uso di un intelletto autosufficiente sospende l'alterità e inghiotte gli uomini nella loro diversificazione. Il punto d'incontro fra l'uomo e l'assoluto può avvenire solo attraverso la realtà che si rivela nell'incontro concreto, nel "faccia a faccia". L'essere insieme degli uomini, il "tra", costituisce il fondamento dell'individualità: la presenza dell'altro è il presupposto di ogni possibile esperienza. C'è un insopprimibile legame fra il pensare e l'agire: la vita di ogni singolo individuo si pone come "ostaggio": assunzione di responsabilità totale nei confronti dell'altro. Il volto è assieme principio e fondamento filosofico, imperativo etico ed esperienza esistenziale nella più totale accezione del significato.

Va detto che la lettura di questi testi, a cui qui abbiamo solo accennato, non può essere un semplice esercizio intellettuale avente come scopo l'accumulo di nozioni, bensì costituisce un'esperienza nella quale ci si sente direttamente interpellati. Leggere questi autori vuol dire sentirli come compagni di strada, partecipare a una costruzione di senso, essere chiamati a una riflessione su se stessi. Il confronto con alcuni di essi rende la domanda fatta ad Abramo "dove sei?" la domanda rivolta a ciascuno di noi.

Le scienze psicologiche che si sono sviluppate a partire dal secolo scorso hanno trovato il loro terreno di riflessione e di crescita nell'orizzonte culturale, spirituale e sociale a cui si è accennato. La storia della psichiatria diventa più comprensibile se la si inserisce nel patrimonio culturale e nelle vicende storiche che hanno attraversato il nostro mondo nel secolo scorso, e che spesso hanno interessato in modo diretto la vita di coloro che si sono posti il problema dell'uomo e del senso della sua esistenza. La riflessione sulla psiche ha abbandonato il suo statuto di scienza impostata positivisticamente e così si è trovata a contatto con le scienze che per definizione si costituiscono come ricerca sull'uomo, quali la filosofia, la sociologia, l'antropologia e anche la teologia. Ha dovuto rinunciare, in una certa misura, al concetto puro e semplice di guarigione psicologica e si è interrogata sul destino dell'uomo nella sua interezza e sul senso della vita in generale. Si è creato così un intreccio di interessi strettissimo, che obbliga le scienze psicologiche a confrontarsi con una dimensione extrapsicologica, pur rimanendo nel suo ambito senza invadere i campi limitrofi. La psicologia, limitata allo studio delle funzioni psichiche separate fra loro, non si proponeva alcun legame con la personalità nel suo insieme, né con lo svolgersi della vita di ciascun singolo individuo. La ricerca psicologica consisteva in un affastellamento di dati non collegati fra loro, ciascuno dei quali, isolato dall'insieme, presupponeva unicamente lo studio delle basi biologiche che vi erano sottese. La cosiddetta malattia mentale veniva considerata alla stregua di qualsiasi altra malattia somaticamente determinata, con due aggravanti: la sua inguaribilità e la sua determinazione genetica.

Sappiamo che cosa è successo nella deriva razzistica che questa posizione ha assunto durante il nazismo e che ancora oggi, in modo più o meno sotterraneo, si manifesta con l'intolleranza e con il rifiuto che spesso assume la forma della persecuzione nei confronti del "diverso", soprattutto nell'ambito della sessualità.

Il precursore della psicologia moderna è stato Sigmund Freud. Egli ha proposto il principio radicalmente innovatore di tutte le scienze psicologiche: l'uomo deve essere osservato nella globalità della sua esistenza, nello svolgimento della sua storia personale, connesso ai molteplici rapporti che contrae nel mondo in cui vive, nel graduale costituirsi di relazioni. Secondo Freud, il raggiungimento della piena maturità psicologica non si misura con il funzionamento delle varie parti che compongono la psiche, bensì con una valutazione che riguarda la capacità dell'individuo di stabilire una relazione con la realtà nella quale esso si situa concretamente. Ogni uomo si costituisce in una totalità non divisibile nelle sue parti. La persona matura si caratterizza per la forma dei rapporti che assume con il suo mondo, rapporti che si esprimono con la raggiunta capacità di amare e di lavorare.

Il residuo meccanicistico e positivistico dell'analisi freudiana è stato superato dalla ricerca postfreudiana da un lato e da Jung dall'altro. Jung ha anticipato in modo sorprendente, già dal 1913, i temi che si sono sviluppati successivamente, tanto nella psicoanalisi quanto nelle altre teorie psicologiche. Il centro della ricerca di Jung è l'individuo e quello che lui definisce processo di individuazione, attraverso il quale l'essere umano diventa un essere singolo, che esprime nella sua individualità "la più intima, ultima, incomparabile e singolare peculiarità". Il raggiungimento di questa finalità si realizza mediante l'adesione a due registri indissolubilmente collegati e presenti nella vita di ognuno: da una parte l'attuazione di finalità collettive e uguali per tutti, rappresentate dalle leggi della società e dalle spinte interne pulsionali. Queste non possono essere trascurate, pena l'isolamento e la chiusura in se stessi. L'altro registro si fonda sull'ipotesi di un principio ordinatore inconscio, il Sé, che dà alle pulsioni, ai desideri, ai bisogni una forma assolutamente differente e imprevedibile, secondo fini e intenzioni propri di ciascun individuo. "La graduale differenziazione di funzioni e di attitudini – sostiene Mario Trevi – porta l'individuo dall'identità primordiale con i modelli forniti dai modelli familiari e sociali a quella struttura inconfondibile, dotata e produttrice di senso, che può essere [...] definita come maturità creatrice".

Dal processo di individuazione non vengono escluse le pulsioni e le determinazioni sociali che il Sé ordina secondo un criterio che dà l'impronta alla unicità di ciascun individuo. La capacità di essere se stessi non può avvenire nell'isolamento e nella chiusura nei confronti del mondo: essa è resa possibile unicamente nelle varie forme della relazione interumana, in cui si esce dai confini della storia personale, si esprimono le emozioni, si crea uno spazio di condivisione che consente di allargare i confini della realtà individuale arricchendola di energie sconosciute. Tutto questo può avvenire nel rapporto che si stabilisce fra due soggetti, ma trova la sua più esplicita e totale applicazione nel dialogo psicoterapeutico. Qui si crea quella condizione che Jung definisce come "fluidità, movimento, divenire" e che è data dal reciproco interrogarsi.

In un contesto molto simile si colloca l'opera di Donald Winnicott, uno dei più originali e innovatori seguaci del freudismo. Egli supera l'ipotesi freudiana che alla base dello sviluppo psichico ci siano meccanismi rigidamente determinati e uguali per tutti. In *Gio-*

*co e realtà* egli afferma che al di là dell'equilibrio, che si raggiunge nel gioco delle pulsioni e della loro soddisfazione, esiste una realtà personale, che non ha direttamente a che fare con queste dinamiche, uguali per tutti. Al contrario, esiste un'organizzazione interna, propria di ciascun individuo, che ordina i vari piani dell'esistenza in modo imprevedibile, non determinabile secondo categorie utilitaristiche quali la ricerca di successo, di consenso, di ogni tipo di tornaconto. Da questa "purezza di intenti" si origina il sentimento del "vivere come se stesso". Questo sentimento è indipendente e non identificabile con la salute psichica. Infatti, "siamo veramente poveri se siamo solo sani". La salute non si può definire come assenza di disturbi psichici. Questo non basta. Coloro che si rifugiano nella salute "negano che corrono il rischio di sentirsi irreali, posseduti, avvertire che non sono loro stessi, di cadere senza fine, di non avere orientamento". Lo spazio dell'uomo, per Winnicott come per Jung, è quello in cui i vari legami che costituiscono il limite di ciascuna esistenza vengono assunti in modo tale che "il destino – come dice Jaspers – possa diventare compito". Winnicott definisce Sé e Falso Sé la presenza, in ogni momento della vita psichica, di due aspetti complementari: il Vero Sé è la parte più intima, indefinibile, specifica di ogni vita; essa sfugge a qualsiasi determinazione empirica, non può essere posseduta né del tutto definita. Il Falso Sé è l'involucro, la parte della personalità rivolta all'esterno. Lungi dall'essere un fattore di chiusura, è indispensabile per la vita sociale, per la condivisione di quegli aspetti collettivi sui quali si basa la convivenza fra gli uomini. "Il Falso Sé è a guardia del Vero Sé", ma diventa un involucro soffocante nel momento in cui non mantiene il legame con l'interno racchiudendo tutto il vissuto dell'uomo, che in questo modo perde ogni caratteristica di unicità.

In sintesi, si è cercato qui di cogliere il senso della vita individuale nel suo fondamento più profondo, che riguarda la molteplicità dei piani in cui essa si articola, piani ai quali possiamo accostarci senza la pretesa di definire, controllare, giudicare da una posizione di neutralità che escluda ogni partecipazione. L'unica forma di conoscenza può realizzarsi nella forma della partecipazione e della domanda, che rivela l'altro nella misura in cui ci rende palesi a noi stessi. Ciò che io veramente sono ha la sua base al di fuori di me stesso: "Il Noi viene prima del Tu", dice Buber. Nell'incontro e nel dialogo i limiti biologici, culturali, storici che caratterizzano l'individuo nella sua specificità devono essere integrati in una realtà che al tempo stesso li comprende e li supera. I condizionamenti di ogni genere non possono essere evitati e costituiscono il confronto con il limite da cui ogni esistenza ricava autenticità e profondità. Non c'è nessuna forma in grado di dare stabilità e univocità a questo processo, che continuamente si articola nella polarità buberiana dell'Esso e del Tu. "Ogni Tu è destinato a diventare Esso". Se così non fosse, avremmo chiara la nostra collocazione, non saremmo sollecitati alla continua ricerca del fondamento e del senso nell'intimità e nella profondità di noi stessi. "Dove sei?" vuol dire che nessuno è in grado di possedersi completamente, pena la caduta unilaterale nel mondo dell'Esso, che è il mondo in cui tutto si definisce e si sperimenta.

Tutto quanto è stato detto finora assume una sua particolare curvatura nella considerazione più specifica che ci siamo proposti, vale a dire la relazione fra la psi-

coterapia e la domanda “dove sei?”. La psicoterapia si fonda sulla possibilità di condivisione con l'altro e di scoperta di se stessi in una relazione assolutamente personale, che avviene entro una cornice il più possibile impersonale. Il rapporto psicoterapeutico è un'esperienza dialogica non prevedibile, non disponibile, non esprimibile entro una definizione tecnica o pratica, come un dato di fatto. Nella pratica psicoterapeutica non si può dimenticare che la natura umana possiede molte forme e molte dimensioni e che questo richiede l'assunzione di molti metodi e di molti punti di vista. Le varie tecniche impiegate sono strumenti intercambiabili, che non esauriscono il possesso della verità. A volte le spiegazioni e le interpretazioni sono strumenti difensivi, usati per mettersi al riparo dai rischi dell'angoscia e del fallimento che un maggiore coinvolgimento personale potrebbe comportare. “Bisogna perseverare nelle incertezze, attraverso i misteri e i dubbi, senza lasciarsi andare a una agitata ricerca di fatti e di ragioni”, dice Bion. Bisogna quindi rinunciare agli *a priori* e agli stereotipi, privilegiando la possibilità di una relazione improntata a scambio vivo fra due persone che si interrogano e si ascoltano l'un l'altro.

Questa premessa non significa, però, che la psicoterapia sia un'esperienza quasi mistica, affidata all'improvvisazione e all'emotività del terapeuta. Essa, al contrario, richiede una severa preparazione: da un lato bisogna acquisire, mediante un duro e costante apprendistato, la capacità di mantenere con se stessi un dialogo incessante, mediante cui stabilire un costante riferimento alla propria dimensione interna. Dall'altra occorre acquisire mezzi e strumenti di conoscenza, al tempo stesso indispensabili e provvisori, da applicare come semplici ipotesi e strumenti intercambiabili. Il terapeuta si muove su tre fronti: l'involucro costituito dalla tecnica; la sua realtà individuale che tocca il fondo dell'esistenza; la realtà dell'altro nella sua immediatezza. Si verifica quindi un continuo movimento entro questi punti di riferimento, ragion per cui è impossibile sottrarsi all'unica forma possibile di relazione, che è quella del dialogo.

Per concludere, vorrei accennare alle tre qualità o discipline che sono alla base di qualsiasi rapporto psicoterapeutico.

La prima di queste è l'attenzione, che è la forma più perfetta della generosità. Attenzione significa essere disponibili, rinunciare al proprio pensiero, essere pazienti, accettare di sospendere l'attività giudicante dell'intelletto in cui tutto è capito, tutto visto, ogni cosa messa al suo posto. Bisogna imparare ad accogliere elementi che appaiono secondari e insignificanti, aspettando che l'ordine emerga non da una forzatura intellettuale, ma che si faccia strada lentamente attraverso la risonanza emotiva che la partecipazione e la condivisione creano. A volte bisogna accettare di tornare indietro, di ripartire daccapo, secondo direzioni inesplorate che emergono improvvisamente e che a volte creano angoscia e smarrimento. Bisogna dominare la paura che ci fa sentire minacciati quando ci muoviamo in un terreno sconosciuto in cui non ci sentiamo protetti e ben difesi dalle nostre barriere. L'attenzione consente di uscire dall'isolamento dell'io, dalla chiusura in se stessi, crea i presupposti per stabilire collegamenti nuovi e imprevisi fra i vari piani della realtà e della conoscenza. Con questa disciplina, molto dura e molto impegnativa, ciò che appa-

re come ricco e carico di significato si accosta a ciò che sembra a prima vista estraneo e insignificante. L'attenzione è la premessa di ciò che Simone Weil chiama "conoscenza soprannaturale".

L'altro aspetto della relazione psicoterapeutica è dato dalla personalità del terapeuta, che costituisce l'elemento più significativo e indispensabile per qualsiasi evento trasformativo. La personalità non si può definire compiutamente: possiamo solo dire che essa è la percezione, o meglio l'intuizione di se stessi come una totalità organizzata in cui il soggetto supera il sentimento di vivere esperienze parziali, occasionali e frammentarie. La personalità è la coscienza di possedersi e non di essere posseduti, la capacità di mantenere con se stessi un dialogo costante, che rende più valido e più profondo il dialogo con gli altri. In questa forma di contatto con se stessi l'io non si trova più collocato al centro come luogo della volontà, della determinazione, del giudizio, ma accoglie quell'altra parte della psiche in cui si trovano le emozioni, le esperienze meno definite, ciò che ci lega alla comune condizione umana. L'intuizione della totalità percepita in questo modo consente di tenere assieme e di attingere a tutte le strutture della psiche, dalle più primordiali alle più differenziate, che costituiscono la risorsa che mettiamo a disposizione dell'altro. In ultima analisi, la personalità si può definire come l'abitudine a stare con se stessi, aderendo profondamente alla propria vita, tanto in quello che in essa appare evidente e definito, quanto in ciò che non è visibile e conosciuto.

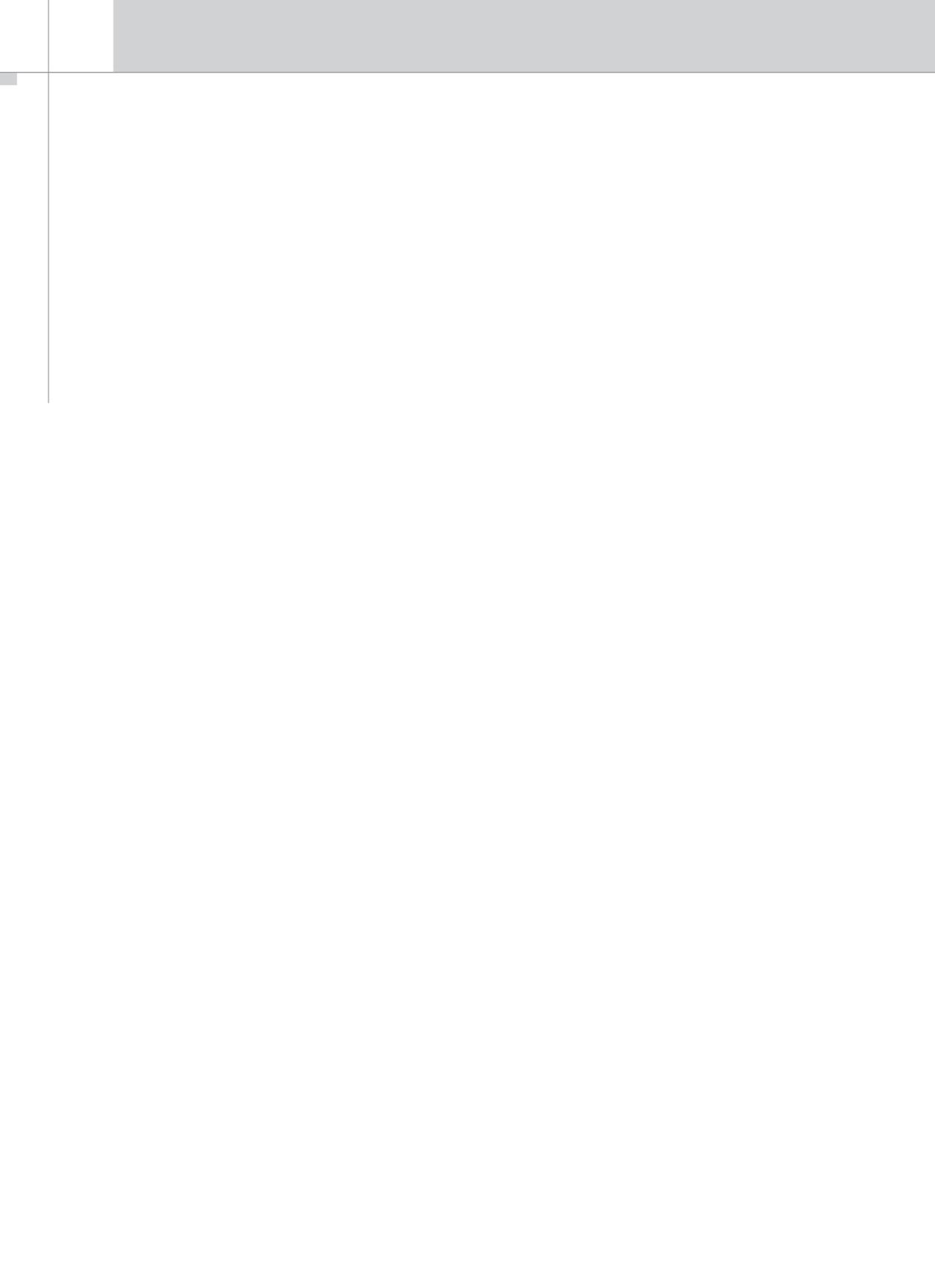
Parliamo infine della responsabilità, che è il tratto più tipico, il fondamento dell'essere dell'uomo con l'uomo. Lévinas usa la parola "ostaggio" per indicare l'assoluto di questa condizione: "l'uomo è ostaggio dell'altro" – "io sono io nella misura in cui sono responsabile". La responsabilità è la consapevolezza che ogni mio atto, non solo, ma anche la mia presenza nella sua interezza, modifica l'altro in modo non sempre esplicito ed evidente. Noi non conosciamo del tutto la natura e il significato della nostra presenza nel mondo. Non sappiamo neppure su che cosa possiamo fondare la validità delle nostre azioni, il loro valore in termini di successo e di efficacia. La coscienza di ciò ci difende dal rischio dell'autogrificazione e dalle motivazioni più narcisistiche delle nostre azioni, ci sollecita a cercare un altro centro della nostra vita psichica, ci permette un'apertura sull'altro meno vincolata alle nostre esigenze e alle nostre preoccupazioni. La responsabilità si fonda sulla consapevolezza della nostra libertà, nella misura in cui essa non si dà come dominio assoluto della realtà, possibilità di superare ogni limite, ma si esercita in uno spazio misterioso e indefinito in cui sentiamo di aderire a una scelta, che parte dalla profondità di noi stessi e ci coinvolge senza che nulla rimanga isolato o disperso. Quanto più ci sentiamo responsabili, tanto più aderiamo alla nostra vita e allo stesso tempo ci facciamo carico di quella degli altri.

In conclusione, l'esperienza del dialogo, anche in quella forma particolare che è costituita dal dialogo psicoterapeutico, trova il suo fondamento nel reciproco interrogarsi. La domanda esclude il potere e il possesso dell'altro, potere a cui Dio rinuncia con la sua domanda ad Abramo, creando quella distanza che è l'atto supremo dell'amore e che ognuno di noi è chiamato a imitare. La relazione senza domanda è

una relazione senza vita, unilaterale, che paralizzava e condannava alla caduta nel mondo dell'Esso, cioè dei fondamentalismi e dell'intolleranza. Il momento storico che stiamo attraversando in tutte le sue manifestazioni ci mostra quanto siamo prossimi a questo rischio e per questo esige da noi più attenzione, più consapevolezza, più responsabilità.

## Bibliografia

- Arendt, H. (1978). *Le origini del totalitarismo*. Bompiani, Milano.
- Arendt, H. (1997). *Vita activa. La condizione umana* (1958). Bompiani, Milano.
- Bion, W.R. (1973). *Trasformazioni. Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*. Armando, Roma.
- Buber, M. (1990). *Il cammino dell'uomo*. Qiqajon, Magnano.
- Buber, M. (1993). *Il principio dialogico e altri saggi*. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Buber, M. (1983). *Il problema dell'uomo*. Leumann, Torino.
- Buber, M. (1992). *I racconti dei Hassidim*. Guanda, Parma.
- Buber, M. (2008). *Storie e leggende chassidiche*. Arnoldo Mondadori, Milano.
- Freud, S. (1979). *L'uomo Mosè e la religione monoteista: tre saggi (1934-38)*. Boringhieri, Torino.
- Husserl, E. (1983). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano.
- Jaspers, K. (1950). *Psicologia delle visioni del mondo*. Astrolabio, Roma.
- Jaspers, K. (1964). *Psicopatologia generale* (7a ed.). Il pensiero scientifico, Roma.
- Jaspers, K. (1982). *La situazione spirituale del tempo*. Jouvence, Roma.
- Jonas, H. (1990). *Il principio responsabilità*. Einaudi, Torino.
- Jonas, H. (1989). *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Il Melangolo, Genova.
- Jung, C.G. (1971). *Pratica della psicoterapia*. Boringhieri, Torino.
- Jung, C.G. (1973). *Freud e la psicoanalisi*. Boringhieri, Torino.
- Lévinas, E. (1986). *De l'existence à l'existant* (2a ed.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Lévinas, E. (1977). *Totalità e infinito*. Jaca Book, Milano.
- Stein, E. (1985). *Il problema dell'empatia*. Studium, Roma.
- Trevi, M. (1993). *Il lavoro psicoterapeutico*. Theoria, Roma.
- Trevi, M. (1992). "Indagine ingenua sulla natura della psicoterapia". In *Atque*, 6.
- Weil, S. (1982). *Quaderni I*. Adelphi, Milano.
- Weil, S. (1971). *Sulla scienza*. Borla, Torino.
- Weil, S. (1951). *L'ombra e la grazia*. Comunità, Milano.
- Winnicott, D.W. (1974). *Gioco e realtà*. Armando, Roma.
- Young-Bruehl, E. (1990). *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*. Bollati Boringhieri, Torino.



# AFFINITÄTEN ZWISCHEN PSYCHIATRIE UND GRUPPENANALYSE UND DEM DIALOGISCHEN DENKEN DES JUNGEN MARTIN BUBER

INGO STERMANN – ARZT UND PSYCHOTHERAPEUT, BRIXEN

## 1. Ein ungewöhnlicher Zugang

Als (Kinder- und Jugend-)Psychiater im öffentlichen Dienst bin ich – soweit man das von einem Psychiater sagen kann – ein Praktiker. Meine Arbeit vollzieht sich in Ambulatorien, auf Krankenhausstationen, im Rahmen von Angehörigen- und Patientengruppen, in Teambesprechungen sozialpädagogischer Einrichtungen und in engem Austausch mit Lehrkräften, Klassenräten, Schülern. Ich arbeite mit der Polizei, der Staatsanwaltschaft und dem Jugendgericht zusammen, habe mit Fremdunterbringungen Minderjähriger und Zwangskontexten zu tun, und manchmal hab ich auch schon konkret, nicht im metaphorischen Sinn, „eins aufs Maul gekriegt“.

Ich erinnere mich nicht mehr im Detail, aber es war ziemlich wahrscheinlich am Abend eines so verbrachten Arbeitsalltags, dass ich zum ersten Mal etwas von Buber gelesen habe, und zwar etwas aus den *Erzählungen der Chassidim*. Sie können sich ja denken, dass ein Kinder- und Jugendpsychiater auf Bücher anspringt, die Worte wie *Märchen, Sagen, Legenden* oder eben *Erzählungen* im Titel führen. Tatsächlich hatte ich mir das Buch, ohne weitergehende Kenntnis über seinen Autor als die, dass er ein bedeutender Philologe und Literat gewesen war, als Feierabend- und Bettlektüre ausgesucht. Sie ist es bis heute geblieben, freilich aus ganz anderen Beweggründen als bei der ersten Begegnung.

Sie werden mithin von meiner Person ein wenig geordnetes Herangehen und eine gewissermaßen flatterhafte Lesart in Bezug auf Martin Buber vorgetragen bekommen: Ich bin kein Buber-Experte, sondern ein praktisch tätiger Arzt mit einer psychoanalytisch und gruppenanalytisch geprägten therapeutischen Identität, der auf verschiedenen Wegen auf die Termini *Dialog* und *dialogisches Denken* gestoßen ist, dabei auch und unausweichlich auf Martin Buber. Für meinen gegenwärtigen Annäherungs- und Kenntnisstand Martin Buber und seinem Werk gegenüber kann ich nichts Anderes behaupten, als dass ich noch ganz im Versuch begriffen bin, verschiedene Elemente seines Seins, Denkens und Arbeitens, die ich wahrgenommen habe, miteinander in Bezug zu bringen.

Dabei stoße ich auch auf Fragen und entdecke Zweifel, die mein religiöses Selbstverständnis betreffen. Beinahe scheint es mir unmöglich zu sein, Buber kennenzulernen, ohne sich dieser Dimension zu stellen: Für mich als mitteleuropäisch sozialisierten Christen ist es eine schwierige Vorstellung und eine existenzielle Verunsicherung, einmal davon auszugehen, dass zwischen mir und Gott kein Messias als Vermittler, als Bruder und Herr steht, und dass die ganze Schöpfung, mithin

auch ich selber in meinem ganzen Wesen, eine Emanation Gottes ist, die für mich unmittelbar gegenwärtig ist.

Vieles in meinem seit Buber verunsicherten Welt-, Selbst- und Gotterleben ist für mich mit Gefühlen und Erlebnissen verbunden, wie man sie vom Radfahren oder Schwimmen lernen her kennt. Es ist die staunende und halb ängstliche, halb neugierige Ahnung, dass ich der Welt ganz anders als bisher begegnen könnte und dass die Möglichkeit und Fähigkeit dazu in mir selber liegt, ohne dabei im Kern *organisch fassbar* zu sein.

Dabei geht es nicht um *richtig* oder *falsch*, nicht um *so und nicht anders*, sondern um die Ahnung des Anderen als etwas Seiendem: gleich wie ich, existent wie ich, nur eben nicht ich. Dabei aber ein Du, ein Etwas, ein Jemand, ein Sein, zu dem ich mich stellen, regen, äußern kann, das ich ansprechen und befragen kann, und das umgekehrt auch mich zum Denken bringt über mich selbst und das Ganze, in dem ich mich so unauslotbar und unvorhersagbar befinde, das Ganze, das mein Leben ist und über dessen Grenzen und Jenseits ich so wenig in Erfahrung bringen kann.

Ich hoffe, mein Beitrag zu dieser Tagung mag hier, wenn nicht klärend, so doch anschaulich wirken, um diesem Phänomen, dieser Perspektive vertrauensvoller begegnen und in sie hineingehen zu können.

### **1.1 Zugang über Person und Biografie Martin Bubers**

Es ist gute ärztliche und mithin auch psychiatrische Tradition, einen Menschen, sein Verhalten und seine Mitteilungen im Lichte der Anamnese, der eigenen wie der familiären, zu betrachten und zu beurteilen. Dem folgt auch die Psychoanalyse, und zwar nicht nur in ihrer psychotherapeutischen Anwendung, sondern sehr wohl und sehr aufschlussreich in ihren kulturanalytischen Strebungen, wenn sie Kunstwerke, Kulturleistungen und mithin auch literarische, philologische und theologische Manifestationen einer Kulturepoche nach den (mit-)menschlich-biografischen Hintergründen und dort wurzelnden unbewussten Motiven ihrer Schöpfer befragt.

Die Gruppenanalyse vermag diese Fragestellung noch wesentlich zu erweitern zum sozialen, politischen und gesellschaftlichen Umfeld hin und zu den kommunikativen, insbesondere dialogischen Gepflogenheiten, Grenzen und Aufbrüchen, die ein Mensch, ein Denker, ein Künstler als *zoon politikon* im Werdegang seines Lebens und Schaffens vorgefunden bzw. ausgebildet hat.

Dabei geht es einem Gruppenanalytiker um die Erhellung der Bezüge und geistigen Austauschbedingungen des *Protagonisten* zu seinen persönlichen Bezugspersonen und -gruppen: Gefragt wird nach Art, Ort, Zeit und anderen Umständen seines/ihres dialogischen Ambientes; es geht um seine/ihre Einbettung in Gruppen und wie er/sie sich als Individuum vor diesem Hintergrund profiliert hat, wie (sehr) beide Seiten sich wechselnd beeinflusst, gefördert oder behindert haben.

Im Sinne einer gestaltpsychologischen Wechselbeziehung und nach Maßgabe der Erkenntnisse der Gruppenanalyse über die verschiedenen gearteten Einflüsse, die klei-

ne, mittlere und große Gruppen auf ein Individuum haben, wird versucht, das Denken und Wirken, den Werdegang eines Individuums als Ergebnis eines dialogischen, mithin geistigen Austauschprozesses zu sehen, der mehr oder weniger angsterfüllt, mehr oder weniger kreativ, mehr oder weniger koinonisch getragen ablaufen kann.

Bei allen vier Ausgangspunkten ist es einsichtig, dass die Sprach- und Kulturräume, in denen ein Mensch groß wird, lebt und arbeitet, aus denen er im Laufe seines Lebens heraus- bzw. in die er hineintritt, besonders beachtet und verstanden werden wollen. Da ich mich mit allen vier Richtungen partiell identifiziere und in ihnen gearbeitet habe bzw. fortgesetzt arbeite, kann und will ich nicht umhin, zunächst bei Martin Buber selber zu beginnen, bei seinen Lebensumständen und -umgebungen und bei der Frage, ob und was seine Person und Geschichte mit uns und unserem Hier und Heute verbinden oder doch eher trennen kann, ob es gangbare Affinitäten oder Brückenschläge für einen Dialog gibt.

### **1.2 Ländergrenzen – Übergänge – Grenzgänger**

Martin Buber ist bei aller Kohärenz und Beharrlichkeit seines Denkens, Wirkens und Schaffens biografisch, geografisch, historisch und sprachlich ein Wanderer und Grenzgänger gewesen. Bedenken wir nur die verschiedenen Stationen und Ambiente seines Lebens und Wirkens:

- Wien › Galizien
- Wien › Berlin
- Deutschland › Palästina
- Habsburgerreich › Deutsches Kaiserreich › Weimarer Republik › Nationalsozialismus › junges Israel
- Israeli und Araber
- Vergangenheit der Chassidim und Gegenwart des 20. Jahrhunderts
- dazu die vielen Übergänge zwischen Philosophie, Religionswissenschaften, Psychologie, Psychotherapie und Pädagogik, die von Buber erspäht und begangen, ja zum Teil erstmals gangbar gemacht worden sind

Dabei ist Buber nicht immer leicht gegangen und nicht leicht neu beheimatet worden. Wie Sigmund Freud ist er zur Zeit des Nationalsozialismus erst zum spätest-

möglichen Zeitpunkt aus seinem angestammten Wohn- und Arbeitskontext fortgegangen, um der letzten Konsequenz der persönlichen Verhaftung zu entgehen. Bis dahin hat er in vielfältiger Weise seine erwachsenenbildnerische und kulturelle Arbeit als Jude für Juden ausgeübt. Aber anders als der über 20 Jahre ältere und 1938 bereits sterbenskranke Freud hat Buber noch beinahe zwei Jahrzehnte der Eingewöhnung, der Umstellung, unvermeidbarer wie gezielter Missverständnisse und Anfeindungen in seinem neuen Aufenthalts- und ursprünglich angestammten Heimatland Israel durchlebt und ertragen.

Ich kann nicht umhin zu denken, dass ein solcher Mensch in unserer politisch, geografisch, sprachlich und kulturell so *grenzwertigen* Gegend eigentlich wie ein Wahlverwandter und Ehrenbürger beachtet und geachtet werden müsste. Und speziell für den Bereich des psychischen Krankens und für die Begegnung mit dem *Anderen*, das uns in seiner Phänomenologie wie in seinen geistigen und gefühlsmäßigen Tiefen angeht, hat Buber viel Hörenswertes zu sagen. Dass der Geist zwischen den Menschen zu Hause ist und sich dort, dann aber umfassend, entfaltet bzw. entfalten kann, ist ein Stück davon.

### 1.3 *Übergangssituationen und Umbrüche*

Ein äußerst interessantes Buch, das in der Person seiner Autorin und in seinem Sujet die ganze Weite und dabei die lokale, hiesige Relevanz des *Zwischenseins* des Geistigen spiegelt, ist von Claudia Sonino und heißt auf Deutsch *Exil, Diaspora, gelobtes Land? – Deutsche Juden blicken nach Osten (Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est*. Milano: Bruno Mondatori, 1998).

Thema des Buches ist die Suche intellektuell, kulturell, religiös orientierungslos gewordener Juden des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die im deutschen Kultur- und Sprachraum zwar eine scheinbare Heimat gefunden haben, aber ihr jüdisches Proprium dennoch nicht sicher fühlen und nach tragfähigen Ursprüngen bzw. Perspektiven suchen. Aus dieser Suche geht u. a. der Zionismus als politische wie kulturelle Bewegung hervor, in welchem Martin Buber eine bedeutsame Stimme hat.

Es ist nicht schwer, sich hier und heute angeregt zu fühlen, Parallelen zu ziehen und sich selber nach eigenen Unsicherheiten der Identität und Orientierung zu fragen. Nahe liegt das für die politische und ethnische Dimension:

- Was bedeutet Deutschsein in Südtirol?
- Welche Aussichten haben *italianità* und *disagio italiano* in Südtirol?

Aber auch gemünzt auf die hiesige Psychiatrie sind die Folgen des Ersten Weltkrieges bis heute, bis hinein in die alltäglichen Fragen und Schwierigkeiten meiner Arbeit im psychiatrischen Feld, ohne Schwierigkeiten als Phänomene einer Diaspora-Situation beschreibbar: Weggebrochen vom psychiatrischen Mutterhaus Hall in Tirol und amputiert vom akademischen Corpus der Universität Innsbruck haben die psychiatrisch Krankenden in Südtirol und die sie betreuenden Fachleute jahrzehntelang durch – ihrer eigenen Kultur abgeneigte – Umstände und Fährnisse hindurch

und in eine fremdsprachige Welt gehen müssen, um eine halbwegs suffiziente Versorgung zu finden.

Was dabei vielleicht fehlte und auch heute noch kein leichtes Unterfangen ist, ist das dialogische Verständnis, die Ahnung der Entwicklungs- und Heilungschancen, die in dem lebbareren Zwischenraum liegen, der sich auftut, wenn man Du und Ich, Deutsch und Italienisch, Sieger und Besiegte nicht als entweder – oder, nicht als Tod oder Leben begreift, sondern als Begegnungsmöglichkeit.

Die Existenz natürlicher oder gemachter Grenzen, das Vorhandensein oder Schaffen von Durchlässen, Übergängen, Verbindungen und die Ängste und Hoffnungen, die an das Halten wie an die Überwindung von Grenzen geknüpft sind, sind ubiquitäre Phänomene – und ubiquitär sind die Möglichkeiten der Begegnung und die Abgründe der *Vergegnung*, wie Buber sagen würde. Südtirol wird hier *global* keine herausragende Rolle haben, aber im Blickwinkel unserer Tagung kann der Topos im Guten wie im Schlechten einen aufmerksamkeitsheischenden Teil beanspruchen.

## 2. Buber – fast noch Zeitgenosse und trotzdem weit entfernt

Neuerdings gibt es eine fürchterliche Redewendung: „Wenn ich das mal ungeschützt sagen darf ...“ Besonders gern wird sie in Talkshows(!) verwendet, die ja in unserer Medienwelt als Inbegriff der freien Meinungsäußerung gelten. Die Äußerung steht dazu in einem eigenartigen Gegensatz und wirft Fragen auf:

- Sind wir denn nicht in einem demokratischen Staat?
- Ist denn nicht die Redefreiheit eines unserer Grundrechte?
- Soll denn nicht die Öffentlichkeit, die *Agora*, in einem Rechtsstaat *der Ort* der freien Rede sein?

Offenbar nicht. Und wenn wir uns erinnern, dass bereits Platon den Dialog als die höchste Kunst erachtet hat, müssen wir wohl bedenken, dass es hier auch um etwas Zerbrechliches, Missbrauchbares, Schützenswertes und zu Pflgendes, sorgfältig zu Entwickelndes handelt, das immer wieder verloren gehen kann.

In besonderer Weise gilt das für das Feld des psychischen Kranken, für die Begegnung zwischen Normalen und Verrückten und für die Begegnung des Bürgers mit psychiatrischen Instanzen und ihren Vertretern: „Pass auf, was du sagst, sonst kommst nach Hall oder Pergine ... wenn ich das mal ungeschützt so sagen darf.“

In diesen Zusammenhang hinein fällt ein Wort Bubers, das gerade in seiner Einfachheit als Diktum einen Anspruch, eine strenge Note, ja eine Tragik andeutet, die nicht genug ernst genommen und immer wieder als Prüfstein für beinahe jede mitmenschliche Begegnung hergenommen werden kann: „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.“ (Das dialogische Prinzip)

Setzen wir dazu Wittgensteins Wort ins Gespräch, worüber man nicht reden könne, dazu solle man doch schweigen, und ergänzen wir hier noch Watzlawicks axiomatisches Diktum, dass der Mensch nicht nicht kommunizieren kann, dann können wir, so will mir scheinen, im geistigen Scheinwerferlicht dieser drei Gedanken einen

Friedenskreis für das zivile Miteinander erkennen und eine Skizze für die Weite und die Dimensionen der Begegnung zwischen sogenannten Normalen und sogenannten Verrückten, insbesondere für die Begegnung von Arzt und Patient, in einer wünschenswerten anthropologischen Ausdehnung.

### 3. Der Mensch wird am Du zum Ich – „Aber heut mal eben nich!“

Aber wie weit sind wir in unserer gesellschaftlichen Realität von solch anspruchsvoller Ausdehnung und Weite entfernt! Wenn Buber die *Menschengemeinschaft* dem Kollektiv gegenüberstellt und dabei die Personhaftigkeit – heute würde man vielleicht sagen Individuationsmöglichkeit – zum Vergleichsmaßstab macht, wenn er von *Begegnung* spricht und dabei das Werden des Ich am Du meint, dann steht diese seine Ansicht der individualistischen Beliebigkeit unserer Spaßgesellschaft krass gegenüber, dann sind unsere häufig bloß formal intendierten, aber real gewissermaßen monadisch sich manifestierenden Vorstellungen von Koexistenz von Bubers Position und Postulaten weit entfernt. Denn der heutige Zeitgeist, auch der medizinisch-therapeutische, setzt auf Individuation durch Separation.

In zahlreichen psychoanalytisch-entwicklungspsychologischen Betrachtungen sind Individuation und Separation zwei eng miteinander verflochtene Elemente der persönlichen Reifung, des Erwachsenwerdens. Aber sie werden nicht als finale Tendenzen oder Positionen des individuellen Werdeganges angesehen, sondern als Teilaspekte, als motivationale Vektoren in einem ganzen Fächer von Antrieben, Strebungen und Destinationen der sich entfaltenden Gesamtpersönlichkeit. Ein weiterer, später erfolgender aber zur gelingenden Selbstwerdung anscheinend unverzichtbarer Reifungsschritt ist die *Wiederannäherung* des individuationsorientierten Menschen an jene primären Bezugspersonen und -gruppen, denen er entstammt.

Dieser Prozess hat viel mit Erkenntnis eigener Grenzen und Verantwortlichkeiten, mit Verzeihen können, Aussöhnung und friedlichem Abschied zu tun und wird mithin entwicklungsdiagnostisch als bereits bemerkenswert hoch stehender Reifegrad eingeschätzt; psychotherapeutisch fallen solche Entwicklungen in die zweite Hälfte oder gar in die Abschlussphase der Behandlung. In der Sprache Bubers sind wir hier immer im endlich aufrichtig und offen gewordenen Zwiegespräch von Ich und Du begriffen.

Aber was ist mit all den Menschen, die nicht einmal im Traum daran denken, sich wegen ihrer Beziehungsschwierigkeiten in Beratung oder gar Behandlung zu begeben? Und was ist mit dem Zeitgeist und den Meinungsbildern, die uns politisch motivierte Medien zur gleichgeschalteten Übernahme andienen? Überspitzt und polemisierend möchte ich sagen, die Tendenz laute hier generell: Der Mensch wird trotz des *Du* zum *Ich*. Und viele zerbrechende Ehen und zahlreiche dramatisch und verletzend auseinandergelungene generationelle Bindungen geben dieser Vermutung eine sehr ernste und nicht selten tragische Untermauerung.

Kulturgeschichtlich sind wir da immer noch dem römischen Diktum „Homo homini lupus“ nahe und tun dabei den Wölfen unrecht. Erinnern wir uns an André Hellers

zynische und entlarvende Gegenüberstellung der beiden Spezies Wolf und Mensch anlässlich einer fiktiven Begegnung je zweier Artgenossen im Wald. Wenn ein Wolf einem Wolf im Wald begegnet, wird wohl einer vom anderen – so Heller – denken: „Nun ja, ein Wolf.“ Begegnet dagegen ein Mensch einem Menschen im Wald, da ist sich Heller sicher, denkt einer vom anderen: „Oh je, sicher ein Mörder!“

Wird da gelacht? Hoffentlich. Lachen kann befreien zu einem offeneren, weiteren Denken. Machen wir uns dabei aber eines klar: Das Thema „Ich und Du“ mit dem darin enthaltenen Anspruch von Begegnung und Verständigung ist keine Dessertzugabe am Ende eines gehaltvollen Symposiums zwischen Akademikern, sondern das tägliche und unabdingbare Brot, eine *conditio humana*, Elementarbestand der Spezies. Der Dialog im Sinne einer gelingenden Verständigung ist das unverzichtbare Vehikel der mitmenschlichen Kommunikation, unabhängig davon, ob er *expressis verbis* oder nonverbal stattfindet. In moderneren Begriffen würden wir von Beziehungsfähigkeit, Gruppenfähigkeit, Integrationsvermögen sprechen – und befänden uns auf einem der aktuellen Schlachtfelder des Schulalltages und der Gesellschafts- und Erziehungspolitik.

#### **4. Das Menschenbild der Gruppenanalyse und der Weg des Menschen nach Buber – Affinitäten**

##### **4.1 Gruppenanalyse und Chassidismus – Diaspora als ein gemeinsamer Erfahrungshintergrund**

Bemerkenswert die Affinitäten: Der Chassidismus entsteht in der Diaspora, aus der Situation der Unterdrückung und Schwäche; die Gruppenanalyse ist ein *Kriegskind*, hat ihren Geburtsort zur Zeit des Zweiten Weltkriegs in England in einem Militärhospital, in dem psychisch angeschlagene Soldaten wieder fit gemacht werden sollen für weitere Fronteinsätze, und als Vater und Geburtshelfer hat sie einen deutschsprachigen Juden, der aus Hitlerdeutschland emigriert ist.

Sigmund Heinrich Foulkes ist einerseits Freud-Schüler und steht andererseits philosophisch der Frankfurter Schule nahe. Über Bubers Bezüge zu Wien, Freuds Wien, wissen wir viel und über seine Tätigkeiten in Deutschland ebenfalls; auch er emigrierte. Es war mir nicht möglich, nachzuprüfen, ob beide Männer sich je begegnet sind bzw. ob und wie sehr sie die Schriften des jeweils Anderen rezipiert haben. Aber dass sie als Zeitgenossen, Landsleute gleicher Muttersprache, als Juden und Gegner des Faschismus einiges gemein haben und sich beide mit dem Thema der mitmenschlichen Verständigung, des Dialogs, beschäftigt haben, weckt doch die Annahme und Neugierde, erfolgreich nach Affinitäten und gemeinsamen Elementen zu forschen.

##### **4.2 Dialog und Gruppenleitung/Gebet und Seelsorge**

Die Gruppenanalyse verlangt von einem Gruppenleiter (*Convenor*), dass er/sie alle kommunikativen Äußerungen und Verhaltensweisen der Gruppenteilnehmer gleich

gelten lässt und sie einer wechselseitigen Verständigung und Verständigungsfähigkeit zuführt. Diese Übersetzungs- und Vermittlungsarbeit soll also gleichermaßen sowohl denjenigen Gruppenmitgliedern entgegenkommen, die (allzu) hoch in ihrer Gedankenarbeit schweifen als auch denen, die ohne anderes Vermögen tief im primärprozesshaften, präverbalen, somatisch sich äußernden Denken, Fühlen und Sichausdrücken befangen sind.

In einer äußersten schematischen Vereinfachung stellen Foulkes und Anthony als zwei der Pioniere der Gruppenanalyse diese Aktivität dar als eine Art des Auf- und Absteigens in einem Spektrum, das von höchster bewusster Denk-, Abstraktions- und Symbolisierungsfähigkeit bis zu tief unbewusster, im psychopathologischen Bereich psychotischer und psychosomatisierender Kommunikation reicht; in der psychoanalytischen Diktion würden wir vom gesamten Bereich der sekundär- und primärprozesshaften Lebensäußerungen sprechen.

In der *Legende des Baalschem* spricht Buber über die Schwierigkeit wahrhaftig, heute würde man vielleicht sagen zielführend, zu beten. Erkennt man einmal den besonderen poetischen Ausdrucksstil des damals jungen Buber und seine auch biografisch-emotional hoch positiv ausgeprägte Hinwendung zum Chassidismus als individuelle Eigenheiten in der Darstellung der Thematik an und schaut auf das darunterliegende Paradigma, dann ist die Übereinstimmung verblüffend, die sich hier mit dem psychotherapeutischen Setting zeigt, das seinerzeit, also tatsächlich zeitgleich, Freud entwickelte und auf dessen Grundlage die oben genannten Pioniere der Gruppenanalyse ihre Gruppentherapie-spezifischen Konzepte weiterentwickelten: Die Parallelisierung von Gebet und therapeutischem Gespräch, von der Schwierigkeit zu sich und zu einem Kontakt mit Gott zu gelangen und den Hindernissen des therapeutischen Beziehungsaufbaues infolge biografisch gewachsener und unbewusst gewordener Konflikte und Widerstände ist ebenso nahe liegend wie eindrucksvoll:

Zweierlei vermag die Gebete festzuhalten: wenn sie ohne die Intention gesprochen werden, und wenn die früheren Taten des Betenden zwischen ihm und dem Himmel wie eine schwere Wolke lagern. Die Hinderung kann nur bezwungen werden, wenn der Mensch in die Sphäre der Inbrunst emporwächst und sich in ihren Gnaden reinigt, oder wenn eine andere Seele, die in der Inbrunst ist, die gefesselten Worte freimacht und mit dem ihren nach oben trägt.<sup>1</sup>

Die Parallelen bzw. Affinitäten setzen sich dann ganz im Sinne der oben von Foulkes und Anthony beschriebenen Aufgaben des Gruppenleiters fort: Buber äußert sich im direkten Anschluss an das eben vorgebrachte Zitat zu der Möglichkeit und manchmal Notwendigkeit, gewissermaßen einen Bethelfer oder Mittler bei sich zu haben, und stellt als Beispiel einen Zaddik, also einen religiösen Führer und Weisen einer chassidischen Gemeinde, vor, der seine Position und seinen Auftrag zwischen den anderen Gläubigen folgendermaßen auffasste:

So wird von einem Zaddik erzählt, er sei beim Beten der Gemeinde eine lange Zeit

1 Buber, M.: Die Legende des Baalschem, Zürich 2005, S. 37.

stumm und ohne Bewegung dagestanden und habe dann erst selbst zu beten begonnen, „gleich wie der Stamm Dan am Ende des Lagers zog und alles Verlorene sammelte“, sein Wort sei ein Gewand gewesen, in dessen Falten hätten sich die niedergehaltenen Gebete geschmiegt und seien emporgetragen worden. Dieser Zaddik pflegte vor dem Beten zu sagen: „Ich binde mich mit ganz Israel, mit denen, die größer sind als ich, daß durch sie mein Gedanke aufsteige, und mit denen, die kleiner sind als ich, daß sie durch mich gehoben werden.“<sup>2</sup>

Man kann kaum darüber hinwegsehen, wie auch hier unterhalb von Wortwahl und Darstellungsstil das Paradigma der Beziehung zwischen einer Gruppe und ihrem Leiter und die paritätische Konzeption des Dialogs in nahezu identischer Form abgehandelt wird, und es drängt sich die kulturvergleichend-analytische Frage auf, ob und wie gemeinsame oder verbindende Elemente in den geistigen Welten dieser Menschen und ihrer *Schulen* aufzufinden sind.

#### **4.3 Gruppenmatrix und kollektive Archetypen/Beseeltheit und Gottesabkunft der gesamten Schöpfung und Seelenwanderung**

Die Gruppenanalyse sieht diesen Bereich in weitgehender Übereinstimmung auch mit Jung'schen Vorstellungen als einen kollektiven an und als eine Art Matrix, aus der hervorgehend und von der sich abhebend alle interpersonalen wie individuellen Regungen und Schöpfungen zu verstehen sind, dabei kommt es zu zahlreichen kreativen Kontrapositionen, Spiegelungs- und Resonanzphänomenen und kreativen Differenzierungen.

Tatsächlich kommt es ja in der mitmenschlichen Kommunikation und speziell in definierten Gruppensituationen nicht nur zu zeitlich *horizontalen* Begegnungen im Sinne des *hic et nunc*, sondern in einem zeitlich vertikalen Sinn kommt ja auch in jeder mitmenschlichen Begegnung und Gruppenbildung das *Überkommene* vor: Sowohl indem jeder einzelne Mensch seine Erinnerungen, anerzogenen Verhaltensweisen und biografisch erworbenen Einstellungen in die Begegnung mit Anderen einbringt als auch in gruppen- und subgruppenspezifischer Form, nämlich in der Gestalt der die jeweilige Gruppenidentität mitbestimmenden Traditionen, ihrer sozialen Umgangsweisen, Wertvorstellungen, Vorurteile, historischen Traumata, kulturellen Ängste, Wandlungsfantasien und Hoffnungen.

Aus gruppenanalytischer Sicht sind alle diese Elemente in der sich konstituierenden Matrix einer entstehenden Gruppe enthalten bzw. gehen in sie ein und bilden für jede aktuell sich konstituierende Gruppe ihren menschheitsgeschichtlichen Untergrund, mit all den archetypischen Konflikt-, Hoffnungs-, Grenz-, Streit-, Ausöhnungs- und Veränderungserfahrungen, die diese Menschen, ihre Herkunftssozietaeten, Kommunikations- und allgemeinen Lebensweisen kennzeichnen. Gewissermaßen ist die Matrix der Garant und die Sprungfeder dafür, dass in jeder Gruppe das Gestern sowie das vorstellbare Morgen ins gegenwärtige Heute hineinwirken können.

<sup>2</sup> Buber, M.: a. a. O., S. 37f.

Im Sinn einer gestaltpsychologischen Figur-Grund-Beziehung und einer stets lebendigen Wechselwirkung ist diese personen- und generationenübergreifende Gruppenmatrix mit dem aktuellen Kommunikationsgeschehen und dialogischen Prozess der konkreten Gruppenteilnehmer in Verbindung. Aber so selbstverständlich, wie sich dieser Gedanke einstellt, so schwer ist er in einer jedweden Gruppensituation zu fassen, zu artikulieren und zur Geltung zu bringen. Was in der Begegnung von horizontaler und vertikaler Dimension Gestalt annimmt, wie es eben dazu kommt, das vollzieht sich eher unbewusst als bewusst, schneller agiert als bedacht reflektiert.

Was in der jeweiligen situativen Gegenwärtigkeit des Gruppengeschehens lediglich augenfällig wichtig ist, und was dagegen in aller Unscheinbarkeit oder gar Ungesagtheit genauso wichtig oder noch wichtiger ist, um einen Konflikt zu verstehen und für ihn eine Lösung zu finden, das erschließt sich erst einer geduldigen, umsichtigen und vor allem respektvollen Herangehensweise, bei der gewährleistet wird, dass alle Stimmen gehört und alle Figuren in ihrer Bedeutung für den Gesamtprozess angeschaut werden. Es ist die Aufgabe des *Convenors*, auf der kommunikativen und therapeutischen Ebene, die Anbahnung eines gelingenden Dialogs zwischen den verschiedenen Widerparten, Polaritäten, Figur und Hintergrund etc. zu katalysieren.

In Bubers Darstellung des Chassidismus wird vom Gott-in-der-Welt-dienen als einem Weg der Gottessuche gesprochen. Nicht nur die Lehrer, sondern auch die Schüler der Lehre, überhaupt jeder Mensch ist befähigt und aufgerufen, die Beseeltheit aller Kreatur, die Gottesabkunft und -bezogenheit jedes Dinges, aller Materie wahrzunehmen und – ein jeder mit seinen nur ihm eigenen Mitteln – ins erlösende Wort und auf den Weg zur Heimkehr zu Gott zu bringen.

Dabei wird dies im Chassidismus nicht als ein Weg verstanden, der in einem Menschenleben gehbar und vollendbar ist. Durch viele Leben hindurch durchläuft eine Seele die Entwicklungs- und Erfahrungsstufen hin zu Gott, wobei die Gottesbegegnung in jedem Augenblick, in jedem Aufeinandertreffen mit der Welt und den Mitmenschen geschieht. Auch hier aktualisieren und personalisieren sich also un- ausgesetzt zeitlich-historisch vertikale und gegenwärtig-horizontale Dynamiken und Dimensionen.

Dahinter steckt im Chassidismus – wenn es mir gestattet ist, dies hier in geradezu despektierlicher, weltlich-psychologischer Weise zu sagen – ein ins Spirituelle und Transzendente gezogenes kommunikatives Prinzip, eine Art Schöpfungsaxiom: Gott bringt die Schöpfung hervor und alles Geschaffene entfaltet sich kraft der göttlichen Beseelung, die es erfahren hat. Alles Leben, alle Materie, alles Geschaffene hat eine von Gott herrührende und letztlich wieder zu *Ihm* hinsehnende Seele oder zumindest einen Seelenfunken. Dabei ist es die durch die Schöpfung verursachte Trennung von Gott, die in allen erschaffenen Wesenheiten und Partikeln diese Dynamik weckt und betreibt, die die Wiedervereinigung mit dem Ursprung sucht. Im Suchen, Streben, Irren und Wiederbeginnen mit der Suche haben wir den Weltenlauf.

## 5. Medizinisch-therapeutisches und chassidisches Menschenbild – Versuch einer Annäherung

*Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* sieht unüberschaubar viele Angänge hin zu Gott vor, und für jeden Menschen seinen eigenen. Aber ein jeder muss ihn selber entdecken, entschieden bejahen und entschlossen gehen. Vorbilder mag es geben, aber keine Nachahmung.

Bedenken wir dagegen und in aufgeschlossenem Vergleich die Rolle und Aufgabe des Arztes, speziell des Psychiaters. Und noch einmal spezieller die des Psychiaters, der einer christlichen Kultur-, Gedanken- und Sprachwelt entstammt; bedenken wir die sprachlichen Hüllen, Richtmarken und Wegweiser, die sein Selbstverständnis, sein Menschenbild und die Bahnung seiner Mitmenschlichkeit bestimmen:

- Christenmenschen
- Christus unser Bruder und Herr
- Nachfolge Christi
- das Lamm, dessen Blut für uns ...
- Hirt und Herde
- Arzt und Patient
- klinischer Blick auf Scham und Schmerz und Schuld
- objektiver Befund und subjektives Befinden
- Verordnung und Compliance, wobei letzteres Wort nicht selten ein schierer Euphemismus für Folgsamkeit, Geduld – *pati* im ursprünglichen und immer noch gültigen Sinne – ist

Es wäre blauäugig oder eine politisch-demagogische Phrase zu behaupten, dass Medizin heutzutage nichts mehr zu tun habe mit der angestammten allgemeinemenschlichen Denkweise in Gegensatzpaaren wie gesund/krank, richtig/falsch, normal/verrückt, gut/böse usw. Die Ausrichtung dieser beliebig fortsetzbaren Konnotationen, ihr Ausfluss und resultierendes ergo sind fast immer von unduldsamer Strittigkeit und mehr oder weniger strikt einseitigen Gültigkeitsansprüchen bzw. -visionen geprägt: „Es kann nur Einen geben ...“

In seinem kleinen, didaktisch, inhaltlich, sprachlich so unaufdringlich und fein wie ein leises Lied komponierten Buch *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* zeigt uns Buber eine andere Zugangsweise:

Wir haben hier eine Lehre vor uns, die auf der Tatsache aufgebaut ist, daß die Menschen in ihrem Wesen ungleich sind, und die demgemäß sie nicht gleichmachen will. Alle Menschen haben Zugang zu Gott, aber jeder einen andern. Gerade in der Verschiedenheit der Menschen, in der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften und ihrer Neigungen liegt die große Chance des Menschengeschlechts. Gottes Allumfassung stellt sich in der unendlichen Vielfalt der Wege dar, die zu ihm führen, und von denen jeder einem Menschen offen ist. [...] indem jeder Mensch von seinem Punkt aus, von seinem Wesen aus zu Gott

zu kommen vermag, vermag, auf allen Wegen vordringend, das Menschengeschlecht als solches zu ihm zu kommen.<sup>3</sup>

Hier steht niemand zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Jeder hat seinen Weg. Und die Menschheit geht so Schritt für Schritt insgesamt auf Gott zu, wenn sie sich in ihrer Verschiedenheit zu verständigen versteht und nicht babylonisch zerfällt.

Dabei stellt uns Buber selber die chassidische Lehre lediglich vor und führt nachdrücklich und unmissverständlich aus, für sich selber keinesfalls zu beanspruchen, ein Lehrer zu sein, obwohl er sich so eingehend und über so lange Zeiten seines Lebens hinweg mit Erziehungsfragen und Erwachsenenbildung beschäftigt hat:

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.<sup>4</sup>

Auch hier ist es bemerkenswert, wie nahe diese Ansicht Bubers über seine eigene Rolle und Tätigkeit gegenüber einem Mitmenschen, mit dem er in Dialog tritt, dem steht, was Gruppenanalytiker wie Foulkes und De Maré aus psychotherapeutisch-analytischer Sicht über grundlegende Bedingungen und Abläufe dialogischer Kommunikation wie Spiegelung und Resonanz in therapeutischen Gruppen zusammengetragen haben, wie auch sie sich sehr vorsichtig und zurückhaltend über die Aufgabe des Gruppenleiters in solchen Gruppen und über deren koinonische Orientierung äußern.

Man kann nicht umhin anzunehmen, dass es bei aller Verschiedenheit der zeitgeschichtlichen und kulturellen Hintergründe dort, wo es um die mitmenschliche Verständigung im Namen der Wahrnehmung und der existenziellen Sinnsuche geht, eine Konvergenz der Ansichten gibt.

Aber die Ahnung von Zusammenhängen lässt sich noch weitertragen. Ein aktuelles akademisches Schlagwort zwischen Neurobiologen, Entwicklungspsychologen, Philosophen, aber auch Neurochirurgen und Psychiatern ist die *theory of mind*. Wie denkt der Mensch? Was denkt in ihm? Was braucht es, damit Denken im einzelnen Menschen (wieder) angestoßen wird? Wie individuell ist der Geist? Und wie gemeinschaftlich bedingt ist Kreativität? Kommunikation und Dialog sind in diesen Diskussionen zentrale Begriffe.

Aber so interdisziplinär sich die Diskussion gestaltet, so bemerkenswert ist, dass sie sich anscheinend wenig anlehnt oder einlässt an und auf das, was von Buber, Rosenzweig und anderen Exponenten der Geisteswissenschaft vor weniger als 100 Jahren in ähnlich interdisziplinär forschender und hermeneutisch aufgeschlossener Weise zu diesem Thema erarbeitet wurde. Sie berücksichtigt diese potenziellen Wurzeln genauso wenig wie eben etwa die gruppenspezifisch-gruppenanalytischen Aspekte gemeinsamen Nachdenkens, obwohl auch in diesem humanwissenschaftli-

3 Buber, M.: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, Gütersloh 2006, S. 16.

4 Buber, M.: Werke, 1. Bd., 1962, S. 1114.

chen Feld seit gut 60 Jahren dieselben Begriffe und Themen bearbeitet und beforscht werden. Und wiederum haben wir damit unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten eine überraschende Parallele oder Gemeinsamkeit mit dem Chassidismus: Der *Mainstream* nimmt seinen Weg und im *Bypass* zeigen sich Elemente und Ideen, die in ihrer Eigenheit oder komplementären Gestaltung für das Gesamtbild von hoher Bedeutung und sinnstiftender Potenz sein können.

## 6. Der Weg des Psychiaters ... existiert?

Für einen praktisch und koordinierend tätigen Arzt sind solche Perspektiven und solches forschende Wittern natürlich von geradezu verheerender Wirkung. An allen Grenzen seiner Arbeit und seines Denkens springen Türen auf, gehen Schlagbäume hoch und öffnen sich breite, tiefe, hohe Räume zu den Nachbardisziplinen hin – und ausgerechnet zu denen, von denen er als Kind seiner Zeit am wenigstens oder nichts gehört hat: Theologie, Pädagogik, Kulturgeschichte ... Der innere Kompass, sowohl der des Profis als auch der private, spielt verrückt.

Was ich aus dieser Verwirrung für das heutige Thema und den Rahmen dieser Veranstaltung glaube bergen zu können, was mir wert und richtig erscheint, aus meiner individuellen, privaten Befindlichkeit ins interpersonal Öffentliche, Diskursive eingebracht zu werden, ist das Thema des Dialogs bzw. des dialogischen Denkens.

Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass das Stichwort nicht viel hermacht, denn wie ein hoch geachteter akademischer Kenner dieser Materie, Bernhard Casper, schon vor knapp einem Jahrzehnt konstatierte,<sup>5</sup> ist der Terminus in unserer gegenwärtigen Zeit abgegriffen; seine essentiellen Bedeutungsdimensionen sind kaum noch ablesbar, kaum noch herauszuhören aus der Vielzahl der mehr oder weniger gedankenlosen Anwendungen.

Dennoch glaube ich, dass es richtig und notwendig ist, hier und heute sehr ernsthaft darüber zu sprechen und gemeinsam nachzudenken, alleine schon um dem quantifizierenden und geisttötenden Regime der Diagnoseschlüssel und Klassifikationsschemata zu entgehen, die heutzutage das psychiatrische Denken dominieren und denen die philosophischen Dimensionen und Inspirationen der klassischen psychiatrischen Psychopathologie weitgehend abhanden gekommen sind.

Denn tatsächlich ist Dialog die erste, zweite und dritte Aufgabe im erwachsenenpsychiatrischen Arbeiten:

- Die mitmenschliche Verständigung über die kommunikativen Untiefen und Aufbrüche hinweg, die psychisches Kranken zwischen den eigentlich betroffenen Individuen und ihren nächsten Angehörigen, Verwandten, Nachbarn, Kollegen reißt;
- die Bindung zwischen Patient und Arzt oder Therapeut, die jenseits rechtlicher Verpflichtungen zur Hilfeleistung eine Einvernehmlichkeit braucht, gerade da, wo das Einverständnis nicht mehr gelingen kann;

5 Casper, B.: Das Dialogische Denken, Freiburg/München 2002.

- die Vermittlungsarbeit, die Psychiater im Rahmen ihres jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes zu leisten haben, wenn sie sich bemühen, ihre Klientel und ihre Disziplin nicht nur an einem zugewiesenen Platz am Rande der Sozietät schadlos zu verwalten, sondern sie (ihre Patienten) und sich selber einzubringen in ein zivil lebbares Miteinander in möglichst vielen Bereichen des gesamtgesellschaftlichen Lebens, Arbeitens und Wirkens.

### 6.1 ... existiert!

Aber welcher Weg ist dann der des Psychiaters, der wie wenige andere Ärzte und Mitglieder der Gesellschaft einen legitimierten Zugang eingreifender Autorität zu den privatesten und am meisten grundrechtlich geschützten Freiräumen des einzelnen Bürgers eingeräumt bekommt? Der Psychiater ist nicht nur benannt als ein gewissermaßen optionaler Ansprechpartner für Menschen in psychischen Notlagen und psychiatrischen Krankheitsfällen; nicht selten ist es auch seine Pflicht, initiativ zu werden und *privacy*-übergreifend einzuschreiten in intimste individuelle und familiäre Beziehungen und Verhältnisse. Das ist mehr, als die Buber'sche Metapher vom *Fenster aufstoßen* umfassen kann, und es verlangt – als aktives Tun – mehr als Buber für sich beansprucht, wenn er das Tätigkeitswort *zeigen* gebraucht.

Gibt es vielleicht doch einen *eisernen Vorhang*, der verhindert, dass der psychisch Kranke am Arzt (wieder) mehr zu seinem Ich und auch der Arztmensch am Du des Patienten mehr zum eigenen Ich gelangen kann? Oder ist Bubers Ansinnen nur noch tiefer gehend zu verstehen? Schließlich ist er in seinem eigenen Schicksal in der Zeit des Nationalsozialismus, aber auch früher wie später nicht nur verbal kritisch, sondern existenziell dringlich und bedrohlich angegangen worden und musste sich auch selber dazu innerlich aufstellen. 1933, kurze Zeit nach Hitlers Machtergreifung, schrieb er in einer damals noch erscheinenden jüdischen Zeitung:

Das Erste, dessen der deutsche Jude in dieser Probe bedarf, ist eine neue Rangordnung der persönlich existentiellen Werte, die ihn befähigt, der Situation und ihren Wechselfällen standzuhalten [...] Wenn wir unser Selbst wahren, kann nichts uns enteignen. Wenn wir unserer Berufung treu sind, kann nichts uns entrechten. Wenn wir mit Ursprung und Ziel verbunden bleiben, kann nichts uns entwurzeln, und keine Gewalt der Welt mag den zu knechten, der in der echten Dienstbarkeit die echte Seelenfreiheit gewonnen hat.<sup>6</sup>

Einer von Bubers Biografen, Gerhard Wehr, bemerkt hierzu, dass Bubers Gedankengang hierbei nicht so sehr auf das ausgerichtet war, was Juden real an Schrecken widerfahren konnte, sondern „wie sie sich dazu verhielten. Mit seinem Appell verbindet sich aber auch das seelsorgerliche Wort, das Trost und Stärkung schenkt.“ Dieser unscheinbare Kommentar enthält drei Worte (und Appelle zum mitmenschlichen Engagement), die heutigentags – und besonders für Ärzte – *mainstreamfern* klingen, entsprechend schlecht verstanden, kaum geübt und im Bedarfsfall oft nur geradebrecht werden können: *Seelsorge*, *Trost*, *Stärkung*. Eben hier eröffnet sich, wenn man Bubers Weg des Menschen nach dem Chassidismus nachgeht, auch ein Pfad für den Psychiater.

6 Stöger, P., zitiert nach Wehr, G.: Martin Buber, Hamburg, 1986, S. 36.

## 6.2 ... und was passiert dem Kinder- und Jugendpsychiater?

Dialog ist auch eine zentrale und vielleicht die schwierigste Aufgabe der Kinder- und Jugendpsychiater in heutiger Zeit.

Das biologische, psychische und soziale Heranwachsen der Kindergeneration an die der Erwachsenen ist zu allen Zeiten und überall ein *bipolares* Geschehen zwischen Aufbruch und Bewahrung, Neuerung und Beständigkeit, Veränderung und Beharrlichkeit, zwischen Jung und Alt, Werden und Vergehen usw. Da besteht nicht selten ein Vermittlungsbedarf, eine Suche nach begleiteten, zumindest erklärten Übergangsweisen und Formen der Wandlung. Es braucht Verhandlungsgespräche, Makler, Dolmetscher. Auch Pfadfinder, Lotsen, Zöllner wären wünschenswert, gelegentlich Nothelfer, Ambulanz, Ordnungskräfte – also im Grunde alles, was ein lebendiges Sozialwesen für den nachbarschaftlichen Umgang, für Kommunikation und Austausch mit anderen kulturellen Gruppierungen benötigt.

Heutzutage und hierzulande wird dieses Geschehen gesellschaftlich wenig gebahnt, aber maximal konditioniert: Der Zeitgeist des Individualismus und die ökonomischen Gewaltakte eines uneingeschränkt herrschenden Kapitalismus bringen Kinder und Jugendliche einerseits, Eltern und Erwachsene andererseits und Alte und Kranke auf einer dritten Seite gegeneinander auf, indem Bedürfnisse und Wünsche geweckt und zur Befriedigung anheim gestellt werden, die vor allem über die Kaufkraft des Geldes realisiert werden können, mithin über das Konkurrenzgeschehen des Marktes. Und da steht jeder gegen jeden.

Die gesamtheitlich staatstragenden, sozial verbindlichen und mitmenschlich engagierten Kräfte unserer Gesellschaft haben dieser machtvollen Einflussnahme kaum etwas entgegenzusetzen. Wertvorstellungen, die vor einem Jahrhundert noch eine Individuumübergreifende Verbindlichkeit hatten („Für Gott, Kaiser und Vaterland!“), sind heute politisch kaum aussprechbar, ohne eine sofortige Radikalisierung und Polemisierung der Debatte zu bewirken. Und freilich waren die damaligen ja auch keine besseren Zeiten.

Die Konflikte, die in dieser unserer gesellschaftlichen Situation zwischen Eltern und Kindern, Schulen und Ausbildungsbefohlenen, Staat und aufbegehrender junger Generation entstehen, finden immer öfter als Anlaufstation und Erklärungsmodell psychologische und medizinische Positionen. Die Ritalin-Diskussion, aber auch die Medienschlagzeilen über psychisch gestörte jugendliche Amokläufer und elterliche Misshandler etc. geben davon eindrücklich Zeugnis.

Wer in diesen Fällen angefragt wird, sind dementsprechend Kinder- und Jugendlichenpsychologen, -psychiater und Sozialpädagogen und die Fragen und Forderungen sind grundsätzlicher Art: Warum tut sie/er so etwas? Erklärt uns diese Menschen! Aber auch: Wer redet jetzt mit dem Täter? Mit den Opfern? Freilich nur, wenn sie überlebt haben. Und wie geht es mit beiden Seiten weiter?

So haben auch wir Krieg in unserer nachfaschistischen, demokratiegeneigten Friedenswelt und auch wir stehen vor der Forderung nach Dialog als lebens- und gesellschaftsrettendem Prinzip. Mittendrin die Kinder- und Jugendpsychiater.

## 7. Der Blickwechsel

Wer mit Buber denkt, denkt über Gott nach. Das ist untypisch und nicht zeitgemäß für Ärzte, für Naturwissenschaftler, für Psychiater des öffentlichen Dienstes im ambulanten und stationären Routinebetrieb. Zwischen der Orthodoxie der *evidence based medicine*, der Beweiskraft neurophysiologischer und -psychologischer Erkenntnisse, ökonomischen Sachzwängen und Burnout findet sich kaum eine Nische, kaum eine stille Minute für ein jenseitiges Denken, geschweige denn für ein mitmenschliches Nachsinnen über eine Konvergenz deiner und meiner Existenz. Unsere Patienten mögen *out of order* sein, für uns ist Gott *out of sight*, auch *out of mind*. Das ist eine Menge „out of“ für Leute, die sich von Berufs wegen am besten „in the midst of ... human affairs“ platziert sehen.

Buber behauptet Gott und er bringt eine Gotteslehre in Erinnerung, derzufolge es zu Ihm hin für jeden einzelnen Menschen einen einzigartigen Weg gibt, der ein Heilsweg, zumindest ein Heimweg ist.

Wie vertrauenswürdig ist diese Behauptung?

Lässt sie sich beweisen?

Und wenn nicht, was ist sie dann wert?

Wer will das wissen?

Wer muss es wissen?

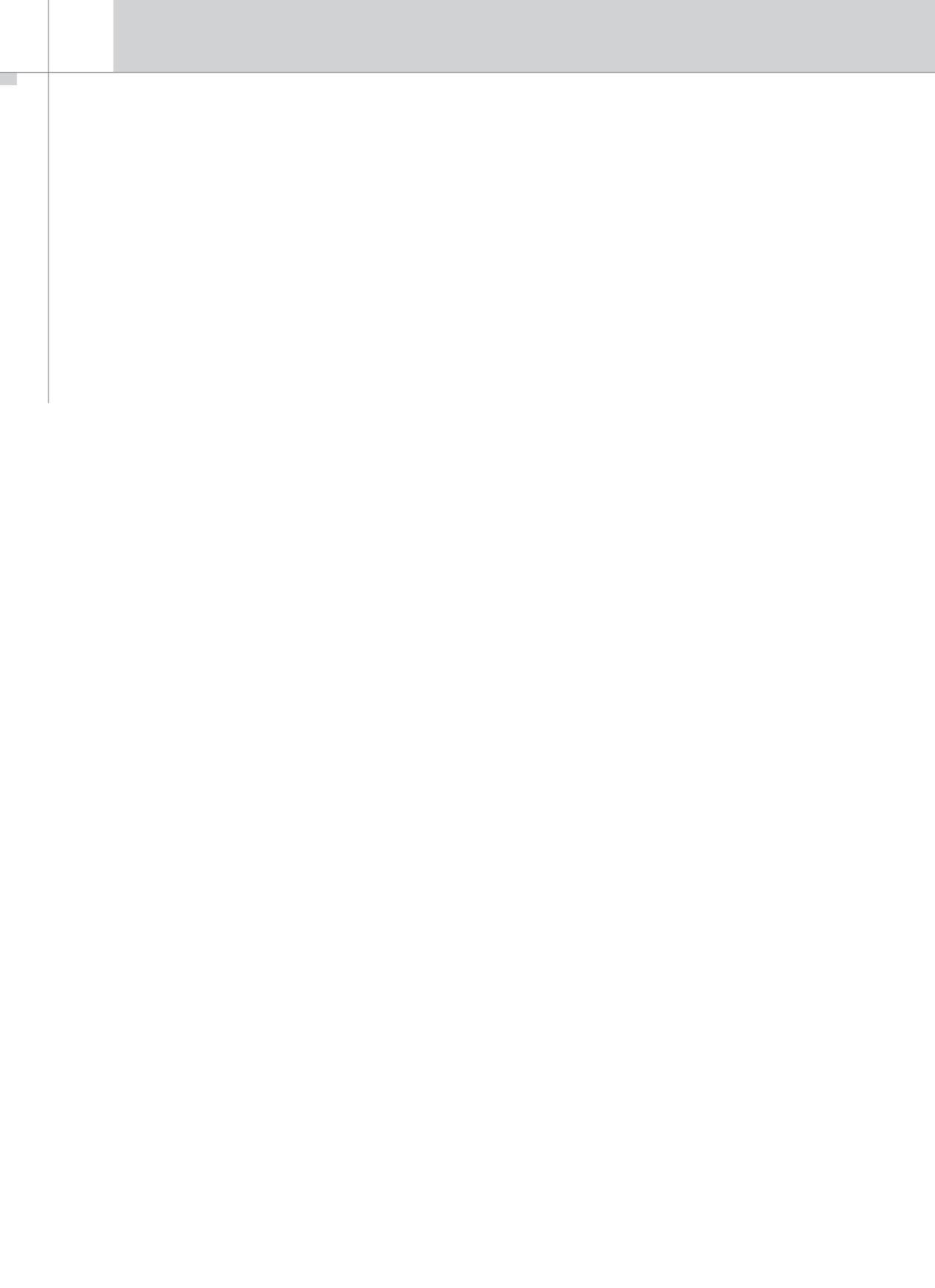
Wer braucht weniger, um sich auf diesen Weg zu begeben?

Als protestantisch sozialisierter theologischer Laie, als Mediziner und mithin als Erfahrungswissenschaftler, als Arzt und somit Adept meiner Kunst will und brauche ich nicht von Beweisen zu sprechen. Manchmal muss ich ungesichert Neuland betreten. Eigentlich ein wenig bei jeder Begegnung mit einem neuen Patienten, einem mir noch unbekanntem und nie ganz vertraut werden könnenden Menschen. Von Beweisen als unverzichtbarer Grundlage meines Tuns spreche ich also nicht. Ich muss nicht darauf bestehen.

Auf Aussicht auf Hoffnung schon. Bietet unser *state of the art* mehr davon als das, was Buber zu seiner Zeit aus der Vergangenheit geborgen und uns weitergesagt hat? Märchen, Sagen und Lehren von Menschen auf verlorenen Posten der Weltgeschichte? Eigentlich hätten sie ja gerade deshalb mehr mit unseren „out of order“-Patienten zu tun als die psychopathologischen Abrisse mancher akademischer Klassifikationssysteme oder die lächerlich harmlosen Profilansichten psychischen Krankens, die uns die politisch-korrekten Medien der Wohlstandsgesellschaften liefern. Ich persönlich habe mir die Antwort gegeben: Am Ende des Tages lese ich kein *Psychiatric Journal*, ich lese die *Erzählungen der Chassidim*.

**Literaturverzeichnis:**

- Buber, M. (2006). *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, M. (2005). *Die Legende des Baalschem*. Zürich: Manesse Verlag.
- Casper, B. (2002). *Das Dialogische Denken*. Freiburg: Alber.
- Foulkes, S. H. & Anthony, E. J. (1990). *Group Psychotherapy – The Psychoanalytic Approach*. London: Karnac.
- Hofer, A. (2008). Entwicklungspsychologische Grundlagen der Theory of Mind und ihre Bedeutung für psychiatrische Erkrankungen. In: *Psychiatrie & Psychotherapie* 04/08: 121–125.
- Pisani, R. (2000). *Elementi di gruppoanalisi – Il gruppo piccolo ed intermedio*. Roma: Ed. Universitarie Romane.
- Sonino, C. (1998). *Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est*. Milano: B. Mondadori.
- Wehr, G. (1986). *Martin Buber*. Hamburg: Rowohlt.



## BUBER, DAS ENNEAGRAMM UND DIE DIALOGISCHE GRUPPENARBEIT

WILFRIED REIFARTH – PSYCHOLOGE, BERLIN

Weil ich von meinem *Enneagramm-Muster* her zum Hochmut neige, hatte ich mir vorgenommen, heute gleichsam den Libero zu machen, das heißt, ich wollte ohne festgelegtes Konzept in diese Situation hineingehen und das ergänzen, was mir zum Thema wichtig erscheint, und was bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht gesagt worden ist. Unterdessen wurde mir beim Zuhören heiß und kalt, weil gerade Sie, mein Vorredner, mir in ihrem Vortrag fast alle Buber-Zitate vorweggenommen haben, auf die ich mich gerne kapriziert hätte.

Das hat aber andererseits auch etwas sehr Schönes, weil es auf eine Geistesverwandtschaft zwischen Ihnen und mir hindeutet: Obwohl wir uns erst gestern Abend kennengelernt haben, ist mein Eindruck, dass ich ähnliche Konsequenzen wie Sie aus dem ziehe, was Buber uns als Idee vor Augen führt. Ich tue das nur in einem etwas anderen Anwendungsfeld als Sie. Ich habe es, wenn wir uns auf die Gauß'sche Glockenkurve beziehen, in meiner Arbeit mehr mit deren mittlerem Bereich zu tun, also nicht so sehr mit den Extremen wie Sie, sondern mit den sogenannten „normal-neurotischen“ Menschen, also mit dir und mir.

Beruflich habe ich 35 Jahre lang Erwachsenenbildung gemacht, und zwar mit Menschen aus dem sozialen Bereich, die ihrerseits wiederum Verantwortung für Menschen in existenziellen Krisen oder Engstellen ihres Lebens übernehmen müssen. Und meine Frage war immer: „Wie gut seid ihr ausgestattet? Welche Theorien habt ihr, die euch helfen, diese höchst anspruchsvolle Arbeit verantwortungsvoll zu machen?“

Dann tauchte irgendwann Buber in meinem Leben auf. (Und ich warne an dieser Stelle: Eigentlich müsste auf Bubers Schriften stehen, „Buber macht süchtig“ – wie auf den Zigarettenpackungen steht, „Rauchen ist tödlich.“ Bei mir äußert sich das z. B. so, dass ich mittlerweile *erstausgabensüchtig* bin, weil ich fast alles, was er veröffentlicht hat, kenne bzw. besitze, aber eben noch nicht in der Erstausgabe. Also seien Sie da bitte vorgewarnt, das kann auch Ihnen widerfahren, wenn Sie den ganzen Tag heute hierbleiben.)

In der Erwachsenenbildung gibt es für mich einen gewissermaßen heiligen Grundsatz: „Es gibt nichts Unnützeres als Antworten, für die wir keine Fragen haben.“ Normalerweise bin ich es gewohnt, *auf Augenhöhe* zu arbeiten. Die Architektur dieses Raumes konterkariert das etwas, aber ich spüre Wohlwollen von Ihnen, und deswegen fühle ich mich ermutigt, einfach loszulegen. Also sozusagen „unvorbereitet, wie ich mich habe“, ohne genaues Konzept.

Ich würde gerne mit dem Schöpfungsmythos beginnen, wie er sich in der chassidisch-kabbalistischen Version darstellt. Ihn gibt es leider nicht als kompakte Geschichte dargestellt, sondern über ca. 60 Seiten verstreut in Bubers Schrift *Die chassidische Botschaft*. Ich sage es mit meinen Worten und bitte mir zu verzeihen, wenn es vielleicht hin und wieder etwas despektierlich klingt.

*Elohim*, der Gottgeist, schwebte und waberte über *Tohuwabohu*. Luther übersetzt das mit „wüst und leer“. Buber übersetzt es mit „Irrsal und Wirrsal“. Und dieses ewige Wabern und Schweben wurde dem Gottgeist – so würden wir es heute in anthropomorpher Weise ausdrücken – einfach langweilig. Und deswegen kam er auf die Idee, eine Schöpfung zu machen. Sie bestand darin, dass er Schalen bildete, in die hinein er das Licht seiner unermesslichen Güte goss und – „jiddisches Glück“ – die Schalen waren zu schwach konstruiert, um die unermessliche Güte auszuhalten. Was passierte? Die Schalen zerbarsten und das Licht der göttlichen Güte zerstob in Myriaden von Funken.

Das führte dann im weiteren Gang der Entwicklung dazu, dass sich die Funken eingekapselt haben. Aus ihnen wurden z. B. Steine, Pflanzen, Tiere, Menschen – eben das, was wir als *Schöpfung* bezeichnen. Und diese Geschöpflichkeit ist mehr oder weniger dazu verurteilt, *monadisch* zu sein, weil der Funke des Göttlichen ja in ihr verkapselt ist. Dennoch gibt es diese Sehnsucht, die ja auch beim Gottgeist vorhanden war, nach Austausch, nach Dialog, und diese Sehnsucht können die Geschöpflichkeiten aus sich selbst heraus nicht befrieden oder erfüllen, sondern sie brauchen die Verbindung zum anderen, zum *Du*. Und da sehen wir, was im Grunde genommen die *Quintessenz* des Buber'schen Denkens ist – so zumindest nach meiner Lesart –: Es gibt keine Selbsterlösung. Wir brauchen die Verbindung zum anderen. Wir brauchen den Austausch mit ihm.

Ich bin katholisch sozialisiert, d. h., wenn man es ein wenig scherzhaft übertreibt: Ich war von Anfang an „im Besitz der allein selig machenden Wahrheit“. In diese Grund-Überzeugung habe ich dann noch manche Erkenntnisse meines Psychologie-Studiums *einverleibt*, was mir in meiner Anfangszeit als Erwachsenenbildner durchaus die eine oder andere Falle gestellt hat: Ich glaubte nämlich wirklich, dass ich wüsste, wo es im Leben langgeht. Aber ich habe sehr schnell von den *Expertinnen und Experten für das Lebendige* lernen können, dass viele meiner Ansichten schlicht „zu kurz gesprungen“ waren.

Dann begegnete mir eine Geschichte, die die meisten von Ihnen wahrscheinlich kennen: *Die Fabel von dem Elefanten und den Blinden*. Die Fabel klingt ungefähr so: Einige Blinde hatten, mit Bubers Worten ausgedrückt, erstmals eine Begegnung mit einem Elefanten. Und als sie nach diesem Ereignis in ihr Dorf zurückkamen und über ihre Entdeckungen sprachen, sagte der Erste: „Der Elefant ist eine Säule.“, weil er das Bein ertastet hatte. Der Zweite sagte: „Der Elefant ist ein gebogenes Rohr.“, weil er den Rüssel zu fassen bekam. Der Dritte sagte: „Der Elefant ist ein Fächer.“ Er hatte mit seinen Händen die Oberfläche des Ohres befahren. Der Vierte sagte: „Der Elefant ist ein Pinsel.“ Diesen Eindruck machte der Schwanz des Elefanten auf ihn.

Und der Fünfte sagt: „Der Elefant ist eine Tonne.“, weil er den Leib des Elefanten von unten ertastet hatte.

Diese Geschichte hat mich schlagartig *geheilt*. Sie war gleichsam die Kur gegen den Glauben an das Alleinseligmachende. Und von dort (also von seiner fünffachen Differenzierung) war es kein weiter Sprung mehr zum *Enneagramm*.

*Ennea* (griech.) bedeutet *neun* und *gramma* bedeutet einfach *Figur* oder *Zeichen*, also das *Neunerzeichen*. Die Enneagramm-Idee verstehe ich gewissermaßen als den Versuch, all das in einer *Metatheorie* zusammenzuführen, was wir bisher im Bereich des Psychischen an Erkenntnissen haben. Die Ursprünge dieser Idee liegen – trotz vieler Forschung – noch im Dunkeln. Ziemlich sicher ist, dass der Mensch, der sie erstmals in unseren abendländischen Kulturkreis hineingetragen hat, ein Mann namens Georg Iwanowitsch Gurdjief war. Er tat das Anfang des 20. Jahrhunderts, zunächst in Russland (St. Petersburg und Moskau), wo er zu dieser Zeit arbeitete bzw. lebte. Er floh vor den Folgen der russischen Revolution und ging nach Westeuropa, genauer nach Avon/Fontainebleau und später nach Paris. Dort lebte und lehrte er bis zu seinem Tod am 29. Oktober 1949.

Daraus hat sich im weiteren Gang der Dinge entwickelt, dass ein Bolivianer namens Oscar Ichazo die sieben christlichen Todsünden (zuzüglich der *Angst* und der *Eitelkeit*) mit den neun Punkten des Enneagramms in eine überzeugende Verbindung gebracht hat. Mit andern Worten: Er hat diese Neunfalt der Welt – in Buber'scher Terminologie gesprochen – zu einem *Hohelied der Anderheit* gemacht. Wenn diese Idee denn stimmen sollte, stünde meine Eigenheit also gleichsam in Konfrontation mit acht Anderheiten.

Die *Neunzahl* ist von einer sehr alten Erkenntnis abgeleitet. Bereits in der Antike ging man davon aus, dass der Mensch drei Intelligenzen besäße: die Intelligenz des Denkens, des Fühlens und des Handelns. Die Neurophysiologen und Neurobiologen liefern uns heute mit ihren wunderbaren bildgebenden Verfahren sogar die Legitimation, das alles für wahr zu halten, weil sie mit ihren modernen Mitteln zu ähnlichen Feststellungen kommen. Es ist ja gleichsam ein Gebot des Zeitgeistes, dass wir die Dinge nicht eher glauben dürfen, bis ein wissenschaftliches Verfahren so subtil entwickelt ist, dass wir (endlich) nachweisen können, was wir ohnehin schon seit Langem wissen und verstanden haben.

Das Gesetz des Lebendigen – von Gurdjief das *Gesetz der Drei* genannt – besagt ganz schlicht, dass es eine Kraft gibt, die auf eine Gegenkraft trifft, woraus sich eine dritte Kraft entwickelt. Und daraus entsteht das, was wir *das Lebendige* nennen. Ein solcher Prozess passiert zum Beispiel bereits ganz am Anfang unseres Lebens: Eizelle – Samenzelle – Kind. Wir finden ihn genauso in der *demokratisch verfassten Gesellschaft*: Legislative – Exekutive – Judikative. Wir finden ihn auch in der *Dialektik*: These – Antithese – Synthese, aus der dann „Wahrheit“ entstehen soll. Es ließen sich noch sehr viele weitere Beispiele nennen.

Und jede dieser drei Intelligenzen – also (in anderer Bezeichnung) die des *Kopfes*, des *Herzens* und des *Bauches* – teilt sich noch einmal in drei Varianten auf, und

daher kommt die Zahl Neun. Statt Sie nun mit weiteren theoretischen Ausführungen zu langweilen, würde ich gerne einfach einmal versuchen, das soeben Gesagte in die Begrifflichkeit Martin Bubers zu übersetzen. Also, wir blicken „aus unserem Ort, dem Ort, an dem wir stehen“, auf die Welt. Und was sehen wir? Die ernüchternde Feststellung ist, dass wir – anders als unser Ego uns glauben machen möchte – keine 360° sehen, sondern bevorzugt nur 40°, also nur ein Neuntel der potenziellen Wirklichkeit. Das klingt so uncharmant, dass man es eigentlich gar nicht sagen darf. Aber es ist eine Tatsache.

Ich nenne diese neun energetischen Formen, von denen die Rede ist, *Muster*, also nicht *Typen*, weil ich mit Typen etwas von Gestanztheit, von Fertig-Sein assoziiere, hingegen hat *Muster* für mich die Konnotation einer Fließgestalt, einer plastiziblen Form – einer energetischen Gestalt also, die sich den jeweiligen Umgebungsbedingungen anpassen kann. Wenn wir uns diese neun *Ennea-Muster* einmal anschauen wollen, würde ich sie in der gebotenen Kürze folgendermaßen skizzieren:

- Menschen des *Ennea-Musters EINS* sagen: „Die Welt ist ein Ort, an dem das Chaos überwuchert. Ich muss das verhindern.“

(Für alle neun Muster gilt der Nachsatz: „Koste es, was es wolle.“ Das ist zugleich der Umschlagpunkt von Gesundheit in Krankheit. Das ist der Antrieb dafür, dass krankhafte Übertreibung entsteht.)

- Menschen des *Ennea-Musters ZWEI* würden sagen: „Die Welt ist ein Ort, an dem es keine Liebe gibt. Ich muss sie hineintragen.“ Klammer auf: „Koste es was es wolle.“ Klammer zu.
- Menschen des *Ennea-Musters DREI* würden sagen (bzw. verhalten sich so, als würden sie denken – so müsste es eigentlich präziser ausgedrückt lauten): „Die Welt ist ein Ort, der durch Stillstand bedroht ist. Ich muss für den Fortschritt sorgen – durch Leistung. Koste es, was es wolle.“
- Menschen des *Ennea-Musters VIER* würden sagen. „Die Welt ist ein Ort, an dem es an Echtheit und Tiefe fehlt. Diese muss ich hineintragen beziehungsweise erhalten. Koste es, was es wolle.“
- Menschen des *Ennea-Musters FÜNF* würden sagen: „Die Welt ist ein Ort, in der es von Oberflächlichkeit und Unverstandenenem nur so wimmelt. Ich muss es erkennen, verstehen und für Einsichtstiefe sorgen. Koste es, was es wolle.“  
(Auf der psychologischen Ebene würde das bedeuten, dass jemand *Leben* durch *Lesen über Leben* ersetzt. Es ist eine Daseinsform, die voller Abenteuer ist, aber sie teilt sich nicht mit. Sie spielt sich – wie gesagt – im Kopf ab.)
- Menschen des *Ennea-Musters SECHS* würden sagen: „Die Welt ist ein Ort, der voller Gefahren ist; diese lauern immer und überall. Ich muss sie rechtzeitig erkennen und mehr auf der Hut sein als andere. Koste es, was es wolle.“
- Menschen des *Ennea-Musters SIEBEN* würden sagen: „Die Welt ist ein Ort, der droht, von Problemen, Schmerz und Leid überwuchert zu werden. Ich muss Freude, Optimismus und Zuversicht hineintragen. Koste es, was es wolle.“

- Menschen des *Ennea-Musters ACHT* würden sagen: „Die Welt ist ein Ort, an dem es keine Liebe, sondern nur Gier, Ausbeutung und Unterdrückung gibt. Ich muss so stark sein, dass ich der Hammer bin und nicht der Amboss. Koste es, was es wolle.“
- Menschen des *Ennea-Musters NEUN* würden sagen: „Die Welt ist ein Ort, an dem die Menschen sich nicht verstehen, woraus Konflikte und Kriege entstehen. Ich muss für Harmonie sorgen. Koste es, was es wolle.“

Wenn diese Einsichten wahr sein sollten, hätte dies ziemlich weitreichende Konsequenzen. Sie hätten nämlich notwendigerweise mindestens einen – wenn nicht gar mehrere – *Paradigmenwechsel* zur Folge.

Auf unser Thema bezogen, würde es – bezüglich wirklicher Begegnung mit einem anderen Menschen – bedeuten, dass die *Welt des Du* nur dann von mir verstanden werden kann, wenn es sich um eine zufällige (Muster-)Identität zwischen dem anderen und mir handelt. Sobald er einem anderen energetischen Muster angehört, sind meine Eigenheit und seine Eigenheit leider – wie eben durch die *babylonische Sprachverwirrung* bewirkt – getrennt: Sie ist nämlich eine *Anderheit*.

Wenn wir uns Interventionen in der Pädagogik, in der Erwachsenenbildung, der Therapie usw. anschauen, dann drängt sich mir der Verdacht auf, dass sehr häufig von der eigenen Befindlichkeit, von der eigenen Sicht oder eigenen Bewertung eines Kontextes auf den anderen hochgerechnet wird. Ich glaube, das ist etwas zutiefst uns Menschen Eigentümliches – und es ist aber leider zugleich auch die Wurzel vieler Übel.

Falls Sie das näher interessiert: Ich habe in zwei Büchern<sup>1</sup> versucht, diese Inhalte einigermaßen differenziert auszuarbeiten und möchte mich deshalb hier gar nicht weiter damit aufhalten, sondern nur Ihnen noch einen ganz kurzen Ausblick auf das andere Thema geben, damit ich die – für mich etwas amorphe – Überschrift meines Vortrags, die ich aber zugleich sehr treffend finde, am Schluss dann doch noch erfülle und das Thema nicht verfehle. Da ist nämlich auch noch von *dialogischer Gruppenarbeit* die Rede. Ich habe im Laufe meines beruflichen Lebens mit Großgruppen, Mittelgruppen und Kleingruppen gearbeitet. Bereits lange vor dem Ende meiner beruflich aktiven Zeit bin ich zu der Einsicht gekommen, dass die für erwachsene Menschen gemäße Form der Zusammenarbeit die Arbeit im *offenen Großgruppenprozess* ist. In ihm sollte es eigentlich keine so festgeschriebenen Rollenverteilungen geben, sondern die Prozesse sollten sich ergebnisoffen entwickeln können. Es geht also, wenn Sie mir eine scherzhafte Übertreibung (im Sinne Umberto Ecos<sup>2</sup>) gestatten, im Grunde genommen hier um die Suche nach einer Landkarte, die die komplexe Wirklichkeit des Lebens im Idealfalle im Maßstab 1:1 abbildet. Es wäre wunderbar, wenn es uns gelänge, diese Landkarte zu entdecken. (Wir sind noch ziemlich weit davon entfernt, aber das Abenteuer der Suche nach ihr ist bereits die ganze Mühe und Arbeit wert.)

1 Reifarth, W.: Das Enneagramm. Idee – Dynamik – Dimensionen. Berlin 2008.

Reifarth, W.: Wie anders ist der Andere? Enneagrammatische Einsichten. Berlin 2009.

2 Eco, U.: Die Karte des Reiches im Maßstab eins zu eins. In: Platon im Striptease-Lokal. Parodien und Travestien. 1995.

Ich mache es kurz, indem ich einen Titel von Buber übernehme und meine Einsichten mit dessen Hilfe transportiere: *Elemente des Zwischenmenschlichen*<sup>3</sup>. Mit Hilfe dieser Elemente würde ich Ihnen gerne mitteilen, zu welchem Schluss ich – in der Wahrnehmung einer Zeitspanne von jetzt 35 Jahren und mittlerweile mehr als 15.000 Menschen – gekommen bin. Ich hatte bei meiner Suche die Absicht, möglichst die zentralen Faktoren zu ermitteln, anhand derer ich situationsdiagnostisch bestimmen und bewerten kann, ob ein Gruppenprozess, der gerade stattfindet, in der Balance ist oder zu kippen droht. Und mein Ergebnis ist, dass es nur sechs Faktoren sind, die ich zu beachten habe, nämlich: *Angst, Liebe, Macht, Ordnung, Zeit*. Gut, zugegeben, das sind nur fünf. Es hängt damit zusammen, dass wir es hier mit lebendigen Prozessen zu tun haben: Wenn diese fünf Faktoren alleine und unverbunden, also nur für sich existierten, bestünde die Gefahr – ähnlich einer Arthrose im Gelenk –, dass es bei jeder (Prozess-)Bewegung knacken und knirschen würde. Das bedeutet, wir müssten eine Art *prozessuales Schmiermittel* hinzunehmen, das so ähnlich wie die Gelenksschmiere im Körper funktioniert. Im Bereich des Zwischenmenschlichen ist das der *Humor*. Weil er eine so zentrale *Ermöglicher*-Funktion hat, sehe ich ihn als eine Art *Supervariable* an. Und mit ihm kommen wir auf die Zahl Sechs.

Und wenn wir uns diese Faktoren im Einzelnen anschauen, dann würde das ungefähr so klingen: Immer wenn Menschen zusammenkommen und etwas von einander wollen sollen, spüren sie natürlich die Anderheit des/der anderen. Auch wenn sie den Begriff dafür vielleicht nicht haben, aber sie spüren etwas. Diese Anderheit erzeugt Angst. Angst bedeutet – vom lat. *angustus* kommend – Enge: Angst macht eng und verführt zum Tunnelblick. Lernen aber bedeutet, geistige Weite herbeizuführen. Also könnten wir als *Agogen*, als Erwachsenenbildner, mit einer (Lern-)Kultur der Angst nicht einverstanden sein. Wir müssen etwas tun, was diese Angst verringert. Und das leistet seit alters her die *Liebe*. Wenn wir uns eine ganz archaische Erfahrung vor Augen führen, z. B. einen ängstlich wimmernden Säugling – was macht die Mutter? Sie macht die *Geste der Umfassung* und wenn sie den kleinen Menschen wirklich meint (und dabei nicht an die nächste Verrichtung denkt oder sonstwie abgelenkt ist), hört der auch auf zu weinen. Das ist die erste Parallele zu Buber. Und diesen Akt würde ich der Einfachheit halber *Liebe* nennen. Wissenschaftlich könnte man ihn auch als *nicht an Bedingung geknüpfte Wertschätzung* oder *nicht konzeptuelle Positivität* bezeichnen, aber wozu? Wer hätte dadurch was gewonnen?

Und jetzt passiert etwas Merkwürdiges: Wenn ich auf deine Angst mit meiner Liebe antworte, gibst du mir *Macht*. Das heißt, du erlaubst mir, Einfluss zu nehmen. Gibst du mir diese Erlaubnis nicht und möchte ich trotzdem Einfluss ausüben, bleibt mir nur die *Gewalt*: Ich zwinge dir meinen Willen auf. Das ist ein so alltäglicher Vorgang, dass wir uns daran gewöhnt und fast kein Schmerzempfinden mehr dafür haben. Nicht zufällig benutzen wir im Deutschen *elterliche Gewalt* als Synonym für Erziehung. Ich glaube, dass dieser Begriff verräterischer ist und mehr sagt, als viele Essays und Abhandlungen zum Problem dies könnten.

3 Buber, M.: *Elemente des Zwischenmenschlichen*. In: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1984.

Und jetzt kommt Buber wieder ins Spiel: Wenn ich auf deine Angst mit meiner Liebe antworte und du mir Macht gibst, veränderst du mich gleichzeitig, nämlich in zwei Dimensionen:

- Du veränderst meine *Idee von Ordnung*, ganz einfach gesprochen. *Ordnung* heißt in diesem Zusammenhang, dass ich eine bestimmte Konzeption davon habe, was als nächstes zu kommen oder zu geschehen hat. Wenn wir uns unsere Alltage daraufhin einmal anschauen, sind wir in dieser Beziehung viel festgelegter, viel geprägter, als es das Ego uns gestattet, über uns zu denken.
- Und gleichzeitig verändert sich meine Beziehung zum Faktor *Zeit*. Wir tun normalerweise so, als wäre die Zeit unser Feind, als müssten wir gegen sie kämpfen, gegen sie anarbeiten. Und dieser Prozess bewirkt nun, dass Zeit zum Freund wird; Zeit steht zur Verfügung. (Im Übrigen: Welche *Zeit* gibt es für uns Menschen denn überhaupt? Streng genommen gibt es nur diesen Augenblick. Die asiatischen Philosophien und die Spiritualität aller Konfessionen, also vom Buddhismus über den Taoismus über den Zen- Buddhismus, sie alle sagen dasselbe, auch die christliche Mystik. Auch die jüdische Mystik sagt dasselbe. Wir haben so viele Quellen, dass wir es fast glauben könnten: Zeit wird zum Freund, wenn wir den Augenblick achtsam leben.)  
Jetzt kommt noch der Humor ins Spiel. Denn alles muss, wie Buber sagte, ein *quantum satis* haben, also ein richtiges Maß, eine ausreichende Menge. Sonst ist es menschlich einfach nicht erträglich, genauer: Es ist dem Zwischenmenschlichen abträglich. Das Regulativ für das *quantum satis* ist der Humor, denn:
  - Wenn *Angst* nicht mit Humor legiert ist, wird sie zur Hysterie (heute sagen wir dazu Histrionismus).
  - Wenn *Liebe* nicht mit Humor legiert ist, wird sie zum Kitsch. (Man hat das Gefühl, wenn in diesem Felde weniger gelogen würde, ginge es der Menschheit besser.)
  - Wenn *Macht* nicht mit Humor legiert ist, wird sie – ja, ich nenne es – zum alltäglichen Faschismus, d. h. zu dem in der Evolution angelegten Prozess der Unterdrückung des etwas Schwächeren durch den etwas Stärkeren. Das ist leider unsere Biologie. Und die Kulturleistung des Menschen besteht darin, aus diesem Prozess auszusteigen.
  - Wenn *Ordnung* nicht mit Humor legiert ist, wird sie zum Selbstzweck, d. h., sie dient nicht mehr, sondern sie herrscht und dann nennen wir das *Zwang*. (Zwangskrankheiten sind eine *Abteilung der Hölle*. Ich brauche keinen Schwefelgeruch und keinen pferdefüßigen Gehörnten, sondern ich brauche mir nur vorzustellen, wie es einem Menschen geht, der einen Waschzwang hat und sich buchstäblich keinen Meter von der Waschquelle wegbewegen kann, weil ihn dann Todesangst überfällt. Das ist eine Form der Hölle.)
  - *Zeit* nicht mit Humor legiert, wäre Langeweile. Wir erleben das heute, wenn die Arbeit, als der gesellschaftlich vertraute, öffentliche Zeittaktgeber, wegfällt. (In Deutschland ist die Arbeitslosigkeit eher kein materielles Problem, weil die

Menschen relativ gut mit dem Nötigsten versorgt sind. Aber sie wird relativ schnell ein Problem der Identität, weil die Identität verloren geht und weil es buchstäblich egal ist, ob ich aus dem Bett aufstehe oder liegen bleibe. Und das hält die stärkste Seele auf Dauer nicht aus. Das sind die Verwerfungen, die daraus entstehen.)

- Wenn *Humor* nicht mit Liebe legiert ist, dann wird er in der milden Form *Ironie*, für die ich sehr stark einstehe, weil sie ein elegantes Steuerungsmittel ist. Sie ist ein wunderbares Mittel, um die „heiße Luft“ aus einer Situation herauszulassen. Wenn der Humor noch weniger mit Liebe legiert ist, dann wird er zum *Sarkasmus*. Und wenn er nur mehr in homöopathischen Dosen vorhanden ist, also gleichsam in *Potenzierungen von Nichts*, dann ist es *Zynismus*. Der zynische Mensch ist der hassende Mensch, der nicht mehr daran glaubt, dass es eine Alternative gibt. Buber stiftet Hoffnung, indem er das Dunkel den „Abgrund von Lichtlosigkeit“ nennt. Aber er sagt auch, das Gute sei das Gerichtete, das Böse hingegen sei das Wabernde, das Ungerichtete, die Zick-Zack-Bewegung, das Hin und Her.

Sehr empfehlenswert finde ich das schmale Bändchen Bubers: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*. In einer unglaublich dichten Sprache werden uns dort diese Erkenntnisse vermittelt. Und man muss sie wirklich als Bettlektüre bei sich haben (wie es Ingo Stermann in seinem Beitrag als seine Gewohnheit berichtet), weil unser Ego diese Erkenntnisdosis mit schlichtem Vergessen beantwortet. Aber das ist ja sicher nicht das einzige Problem, das wir in diesem Zusammenhang haben.

Gerne würde ich meinen Nicht-Vortrag mit einem Gedicht von Martin Buber schließen:

### ***Drei Strophen für das werdende Zeitalter***

**1**

*Unsere Hoffnung ist zu neu und zu alt –  
Ich weiß nicht, was uns verbliebe,  
Wäre Liebe nicht verklärte Gewalt  
Und Gewalt nicht irrende Liebe.*

**2**

*Verschwör nicht: „Liebe herrsche allein!“  
Magst du's bewähren?  
Aber schwöre: An jedem Morgen,  
Will ich neu um die Grenze sorgen,  
Zwischen Liebestat-Ja und Gewalttat-Nein  
Und vordringend die Wirklichkeit ehren.*

**3**

*Wir können nicht umhin,  
Gewalt zu üben,  
Dem Zwange nicht entfliehn,  
Welt zu betrüben.  
So lasst uns, Spruchs bedächtig  
Und Widerspruches mächtig,  
Gewaltig lieben.<sup>4</sup>*

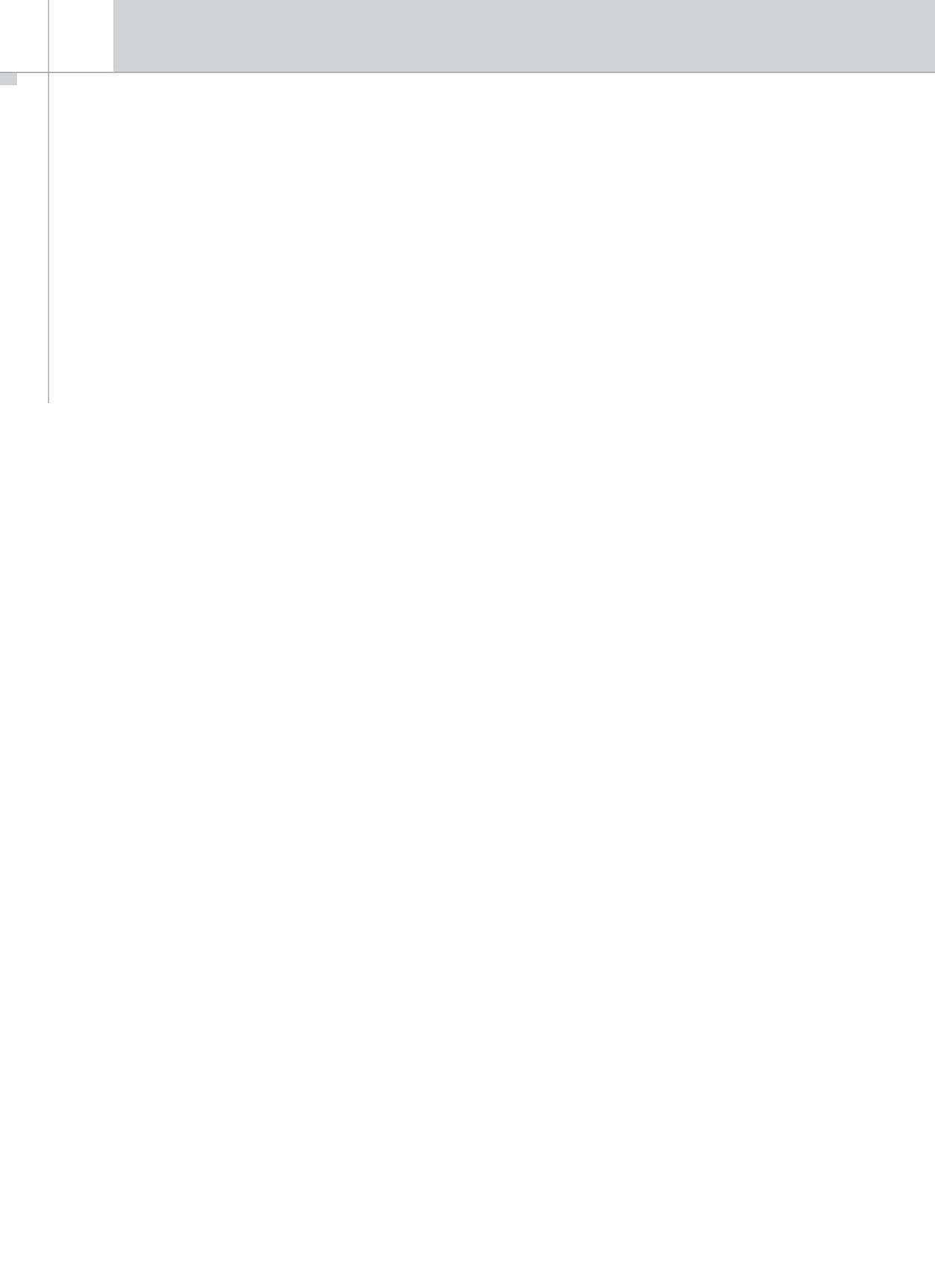
**Bibliografie**

Buber, M. (1952). *Die chassidische Botschaft*. Heidelberg: Lambert Schneider.

Buber, M. (1999). *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

---

<sup>4</sup> Buber, M.: *Nachlese*. Gerlingen 1993, S. 20.



## BIOGRAPHISCHE NOTIZEN

### NOTE BIOGRAFICHE

**Eleonora Trevi D'Agostino.** Psichiatra e psicoterapeuta di formazione junghiana. Studiosa di Jaspers ha approfondito i temi della fenomenologia e psicologia esistenziale. Ha scritto lavori concernenti psicologia e religione in particolare saggi quali *Simone Weil: distanza e metaxu; Tre forme di spiritualità femminile nel nostro tempo: Simone Weil, Hannah Arendt, Edith Stein; La morte, limiti, orizzonti e senso della vita.*

**Eleonora Trevi D'Agostino** praktiziert jungsche Psychiatrie und Psychotherapie. In der Tradition von Jaspers vertiefte sie Themen der Phänomenologie und der Existenzialpsychologie. Sie ist Autorin zahlreicher Publikationen zum Thema Psychologie und Religion mit Titeln wie *Simone Weil: distanza e metaxu; Tre forme di spiritualità femminile nel nostro tempo: Simone Weil, Hannah Arendt, Edith Stein; La morte, limiti, orizzonti e senso della vita.*

**Anna Aluffi Pentini,** traduttrice e pedagogista lavora a Roma Tre, dove insegna Pedagogia Interculturale. Collabora dal 1999 con la LUB dove insegna Pedagogia Interculturale e Educazione degli Adulti. Nel 1996 ha fondato l'*Associazione Zero in Condotta*, attiva nel settore dell'infanzia e dell'immigrazione nel territorio romano. Si occupa di progettazione pedagogica, accompagnamento di operatori e insegnanti e consulenza alle famiglie immigrate, promuovendo un rapporto integrato tra teoria e azione educativa.

**Anna Aluffi Pentini,** Übersetzerin und Pädagogin, arbeitet an der Universität Roma Tre, wo sie Interkulturelle Pädagogik lehrt. Seit 1999 lehrt sie auch an der Freien Universität Bozen, wo sie Interkulturelle Pädagogik und Erwachsenenbildung. 1996 gründete sie den Verein *Zero in Condotta* der in Rom Kindertagesstätten für Kinder mit Migrationshintergrund bereitstellt. Sie konzipiert pädagogische Projekte, bietet Beratung für Mitarbeiterinnen, Lehrerinnen und immigrierte Familien an und fördert die Integration zwischen pädagogischer Theorie und Praxis.

**Tamar Kron** ist Psychologieprofessorin am Academic College Tel-Aviv-Yafo, Israel. Leiterin des Graduiertenprogramms, und klinische Psychologin in der analytischen Tradition Jungs. Ihre Praxis und ihre wissenschaftlichen Publikationen betreffen Fragen der Geschlechterbeziehung, der Supervision und des Bezugs von Therapie und Umfeld, all dies vor allem aus der Perspektive Martin Bubers. Sie veröffentlicht ausserdem Prosa in Israel.

**Tamar Kron** è professore di psicologia all' Academic College Tel-Aviv-Yafo in Israele e psicologa clinica junghiana. Il suo lavoro e le sue pubblicazioni scientifiche riguardano questioni legate alla coppia e al genere, la supervisione e il rapporto tra terapia e ambiente, legando questi temi in modo particolare alla prospettiva di Martin Buber. In Israele ha pubblicato testi letterari.

**Walter Lorenz**, ausgebildeter Sozialarbeiter und Professor für angewandte Sozialwissenschaften an der Freien Universität Bozen und seit 2008 Rektor. Lehre und Forschungsschwerpunkte betreffen interkulturelle Methoden der Sozialarbeit und sozialpolitische Entwicklungen in Europa, beschäftigt sich mit der Entwicklung multikultureller Gesellschaftsbedingungen.

**Walter Lorenz**, assistente sociale qualificato e professore di scienze sociali applicate presso la Libera Università di Bolzano e Rettore dal 2008.

I punti chiave della sua didattica e della ricerca riguardano le metodologie interculturali del servizio sociale e gli sviluppi socio-politici in Europa; si occupa dello sviluppo delle condizioni sociali multiculturali.

**Wilfried Reifarth**, Diplom-Psychologe, Enneagrammlehrer in Deutschland (DEZ), hat dreieinhalb Jahrzehnte als Fort- und Weiterbildner für Menschen in Helfenden Berufen gearbeitet. Er hat sich intensiv mit dem Werk Martin Bubers, der Anwendung enneagrammatischer Sichtweisen in der sozialen Beratung und der Dynamik von Großgruppenprozessen beschäftigt. Er ist Autor mehrerer Bücher, u.a. von *Das Enneagramm. Idee – Dynamik – Dimensionen* und *Wie anders ist der Andere? Enneagrammatische Einsichten*.

**Wilfried Reifarth**, psicologo, docente di Enneagramma in Germania (DEZ), ha lavorato per trentacinque anni nella formazione e aggiornamento di persone che svolgono professioni di aiuto. Ha studiato approfonditamente l'opera di Martin Buber e l'utilizzo dell'ottica dell'Enneagramma nel counseling nelle dinamiche di gruppo. È autore di diverse pubblicazioni tra le quali *Das Enneagramm. Idee – Dynamik – Dimensionen (L'Enneagramma. Idea, dinamica e portata)* e *Wie anders ist der Andere? Enneagrammatische Einsichten (Quanto è diverso l'Altro? concezioni derivate dall'enneagramma)*.

**Ingo Stermann**, geboren 1956 in Duisburg, BRD. Rheinpreusse. Facharzt für Kinder- und Jugendpsychiatrie und Psychotherapeut. Gruppenanalytiker nach Foulkes und De Maré. Protestant mit engen Arbeitsbeziehungen zur katholischen Kirche. 1992 in die Toskana ausgewandert, seit 1999 in Südtirol ansässig und dort tätig im öffentlichen Gesundheitsdienst: Nach vielen Jahren in der Erwachsenenpsychiatrie jetzt seit 3 Jahren Koordinator des landesweiten Referenzzentrums für Kinder- und Jugendpsychiatrie und verantwortlicher Arzt des Brixener Fachambulatoriums für psychosoziale Gesundheit im Kindes- und Jugendalter. Sehr glücklicher Vater einer 9-jährigen Tochter und tapferer Lebenspartner einer modernen Frau und ihres 14-jährigen Sohnes.

**Ingo Stermann**, nato 1956 a Duisburg, Germania, come tale si sente un prussiano-renano. Neuropsichiatra infantile e psicoterapeuta. Gruppoanalista secondo la scuola di Foulkes e De Maré. Protestante eppure in stretto contatto spirituale e lavorativo con la Chiesa Cattolica. Nel 1992 è emigrato in Toscana per poi trasferirsi, nel 1999 in Alto Adige dove lavora come dipendente del servizio pubblico. Dopo molti anni passati nel campo della psichiatria degli adulti è da tre anni coordinatore di un progetto per la costruzione di un servizio di psichiatria e psicoterapia infantile e adolescenziale provinciale nonché medico responsabile dell'ambulatorio specializzato per la salute psicosociale in età evolutiva di Bressanone. Padre felicissimo di una figlia di 9 anni nonché compagno di una donna moderna con il suo figlio 14enne.