



universität  
wien

# MASTERARBEIT/ MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/ Title of the Master's Thesis

## „Die implizite Religiosität im Leben und Werk von Carl Rogers“

verfasst von/ submitted by  
Mag. Barbara Huppmann, BA pth.

angestrebter akademischer Grad/ in partial fulfilment of the requirements for the  
degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2017/ Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt/  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt/  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Betreut von/ Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Karl Baier



# Inhaltsverzeichnis

<b>INHALTSVERZEICHNIS.....</b>	<b>3</b>
<b>1. EINLEITUNG.....</b>	<b>5</b>
1.1. DAS PREKÄRE VERHÄLTNIS VON PSYCHOTHERAPIE UND RELIGION.....	5
1.2. ZIELSETZUNG UND METHODE DER ARBEIT .....	10
<b>2. CARL ROGERS- DIE RELIGIÖSE SOZIALISATION.....</b>	<b>14</b>
2.1. DAS AUFWACHSEN IN EINEM RELIGIÖSEN ELTERNHAUS .....	15
2.2. DIE ENTFALTUNG IN DER CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFT .....	25
2.3. DIE ERFORSCHUNG DER NATUR UND DES ORGANISMUS .....	46
2.4. DIE ENTDECKUNG VON SPIRITUALITÄT UND MYSTIK.....	53
<b>3. DER PERSONZENTRIERTE ANSATZ- RELIGIÖSE WURZELN EINER THEORIE .....</b>	<b>68</b>
3.1. DIE EMPIRISCHE FORSCHUNG .....	68
3.2. DER THERAPEUTISCHE ANSATZ .....	77
3.3. DIE RELIGIÖSE GRUNDIERUNG DER PERSONZENTRIERTEN THERAPIETHEORIE.....	87
3.4. DIE PERSÖNLICHKEITSTHEORIE UND DIE STÖRUNGSLEHRE .....	96
3.5. DIE HUMANISTISCHEN GRUNDLAGEN .....	116
<b>4. DER ENCOUNTER- ENTWICKLUNG EINER GEMEINSCHAFTSBEWEGUNG .....</b>	<b>143</b>
4.1. DAS HERAUSBILDEN DES ENCOUNTERS BEI ROGERS .....	143
4.2. DIE DEFINITION DES ENCOUNTERS BEI ROGERS.....	150
4.3. DIE PERSÖNLICHE VERÄNDERUNG VON ROGERS .....	157
4.4. DIE ENCOUNTER-BEWEGUNG .....	167
<b>5. DIE AUSFORMUNG PSYCHOTHERAPEUTISCHER GLAUBENSSYSTEME .....</b>	<b>185</b>
5.1. AUFBRUCHSTIMMUNG DER HUMANISTISCHEN PSYCHOLOGIE .....	185
5.2. DIE BEGRÜNDUNG DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE.....	195
5.3. DER NEUE MENSCH – EINE RELIGIÖSE GEGENWARTSKRITIK UND ZUKUNFTSVISION .....	214
<b>6. RESÜMEE.....</b>	<b>232</b>
<b>7. BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>238</b>
<b>8. ABSTRACT.....</b>	<b>247</b>



# 1. Einleitung

## 1.1. Das prekäre Verhältnis von Psychotherapie und Religion

Diese Arbeit widmet sich der Verbindung von Psychotherapie und Religion. Die Schwierigkeit dabei besteht darin, dass beide Themenbereiche in einem starken Spannungsverhältnis zueinander stehen. Es scheint, dass gerade die thematische Nähe der Psychotherapie zur Religion viele Vorurteile und Berührungängste schürt. Obwohl beide Felder Antworten auf sich weitgehend überschneidende Fragen suchen, reicht doch allein die Beschäftigung mit einem dieser Felder, um im anderen mit Skepsis betrachtet zu werden. Ein Umstand, der sicher dazu beigetragen hat, dass die Erforschung der Zusammenhänge von Religion und Psychotherapie lange vernachlässigt wurde.

Regina Bäumer und Michael Plattig sind der Auffassung, dass für diese gegenseitig geschürten Ressentiments vor allem ein gewisses Konkurrenzdenken verantwortlich ist. Um das Eigene zu profilieren, muss das andere ausgegrenzt oder zur „Hilfswissenschaft“ degradiert werden.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 12) Sie schreiben dazu: „Oft geschieht die Abgrenzung der Seelsorge gegenüber der Psychotherapie in Wertungen; das eine wird gegenüber dem anderen auf- bzw. abgewertet, um so den Wert des Eigenen deutlich zu machen. So kommen manche Theologen zu der Auffassung, daß sich die Therapie eben NUR um den Menschen kümmert, NUR Lebenshilfe anbietet und daß dagegen Seelsorge MEHR will und MEHR gibt, indem sie das Transzendente, die religiöse Dimension anspricht, die ja die eigentliche ist. Glaubenshilfe ist in diesem Sinne in Konkurrenz zu Lebenshilfe gedacht. Eine ähnliche Einstellung findet sich auch auf Seiten von Psychologen. Von psychologischen Berufskollegen- so berichtet T.U. Schall eine eigene Erfahrung- wurde ein erheblicher Dissenz zwischen christlichem Glauben und Psychotherapie formuliert: ‚Wer wie auch immer für Glaubensinhalte zuständig ist- so ist dieser Standpunkt-, kann nicht zugleich auch für Therapie zuständig sein. Beide Bereiche scheinen hier als miteinander konkurrierend angesehen zu werden.‘ In diesem Zusammenhang kommt es manchmal zu Projektionen, die dem Konkurrenzdenken entspringen, nämlich daß die

Therapeuten den Seelsorgern die Klienten wegnehmen bzw. daß Ratsuchende lieber zu Therapeuten gehen als zu Seelsorgern.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 238)

Während aus Sicht der Religionswissenschaft die Einwirkung von religiösen Anschauungen in allen Bereichen des gesellschaftlichen und privaten Lebens eine weitgehende Selbstverständlichkeit darstellt, ist die Benennung etwaiger Einflüsse als religiös nach wie vor ein großes Tabuthema in der Psychotherapieszene. Lieber spricht man von gesellschaftspolitischen, philosophischen oder sozialen Einflüssen. Peter F. Schmid meint, dass das Thema Religion zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts sogar die Sexualität als Tabuthema Nummer eins abgelöst haben könnte. (Schmid, 1998, 11). Kaum ein Thema ist derart konfliktbehaftet. Die „Richtlinie für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten zur Frage der Abgrenzung der Psychotherapie von esoterischen, spirituellen und religiösen Methoden“, welche vom Bundesministerium für Gesundheit 2014 heraus gegeben wurde, macht dies erneut deutlich. Dort steht zu lesen: „Von der Psychotherapie zu unterscheiden und zu trennen sind alle Arten esoterischen, spirituellen und religiösen Methoden, wie z.B. Humanenergetik, Geistheilung, Schamanismus und viele andere. Diese können nicht Teil einer Psychotherapie sein.“ (Bundesministerium für Gesundheit, 2017, 2) Argumentiert wird mit Bezug auf das Psychotherapiegesetz und den Berufskodex für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten des Bundesministeriums für Gesundheit. Der Fokus liegt dabei auf dem Schutz der psychotherapeutischen Beziehung unter Wahrung der psychotherapeutischen Berufsethik sowie auf der Definition von Psychotherapie als wissenschaftlich fundierte Krankenbehandlung. Ziel der Richtlinie ist die Vermeidung eines möglichen Missbrauchs des besonderen Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Therapeut bzw. Therapeutin und Patient bzw. Patientin. Selbstverständlich muss sich die Psychotherapie als wissenschaftlich fundierte Krankenbehandlung von „Bekehrungen, Heilsversprechungen, missionarischen Ansätzen bzw. religiösen oder esoterischen Praktiken“ abgrenzen. „Somit kann festgehalten werden“, steht hierzu zu lesen, „dass weder Gebete, religiöse Rituale oder Vergebensarbeit noch andere religiös, spirituell oder esoterisch begründete Handlungen zu einer umfassenden und stringenten psychotherapeutischen Methode, die eine geplante Krankenbehandlung ermöglicht, gehören können.“ (a.a.O., 6) Religiöse Praktiken dieser Art von der

psychotherapeutischen Praxis abzugrenzen, ist unumgänglich und sichert den professionellen und reibungslosen Ablauf der Krankenbehandlung.

Weiters steht in der Richtlinie zu lesen: „Der Berufskodex macht unmissverständlich deutlich, dass die persönliche Weltanschauung, wie z.B. auch die religiöse Einstellung, der Psychotherapeutin (des Psychotherapeuten) nicht aktiv und steuernd in den Behandlungsprozess einfließen darf.“ (a.a.O., 3) Hier nun ist die Abgrenzung deutlich schwerer zu vollziehen, da nicht nur die praktische Umsetzung, sondern auch der persönliche Hintergrund der einzelnen Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen mit angesprochen ist. Eine solche Abgrenzung könnte insofern problematisch werden, als die Weltanschauung und die religiöse Sozialisation praktizierender Psychotherapeuten zwar oft nicht aktiv und steuernd, sehrwohl aber unterschwellig in den Therapieprozess mit einfließen können.

Zeitgleich zu dem Bemühen der Psychotherapie, sich von religiösen Einflüssen abzugrenzen, zeigt sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, so Markus Hero, eine zunehmende Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion. (Hero, 2016) Schmid scheint Recht damit zu behalten, dass gerade die modernen „Esoterik- und Spiritualitätsmoden, beziehungsweise die Sehnsucht nach allem, was damit verbunden ist“, ein „Defizit in der Praxis der Psychotherapie“ anzeigen. (Schmid, 1998, 11) Für Hero zeigt sich dieses Defizit alleine am Buchmarkt der westlichen Industrieländer. (Hero, 2016, 612) Der Markt scheint mit seiner Flut an diesbezüglichen Angeboten eine äußerst rege Nachfrage nach religiösen Themen zu beantworten, welche jedoch, entsprechend der Kundenwünsche, erst in neue, individualisierte und subjektorientierte Strukturen gekleidet werden müssen. Die dementsprechende Verbindung religionsgeschichtlicher Elemente mit psychotherapiewissenschaftlichen Begrifflichkeiten und Inhalten schlägt sich, laut Hero, auf semantischer Ebene in einer ausgeprägten Diesseitsorientierung und einem Anthropozentrismus nieder, während sie auf pragmatischer Ebene eine zunehmend erlebnisbetonte Religiosität sowie eine religiöse Wiederentdeckung des Körpers abdeckt. (Hero, 2016, 612) „Kulturgeschichtlich“, meint Hero, „ist das therapeutische Denken seit jeher auch im Bereich des Religiösen vertreten (Sloterdijk 2009). Über lange Zeit dominierten in den westeuropäischen Staaten die großen christlichen Volksreligionen, die der

Bevölkerungsmehrheit eher kollektiv- als individuumsbezogene Ethiken nahegelegt haben. Mittlerweile werden aber in Abkehr von den Prinzipien der Zugehörigkeit, der Tradition, der Gemeinschaft und der religiösen Dogmatik eine Reihe von Institutionen und Akteuren sichtbar, die religiöse Ideen und Praktiken in individualisierte und personalisierte Aneignungsweisen transformieren (Bochinger et. al 2009). Dabei können u.U. Bedeutungen und Wirkungen transportiert werden, die dem ursprünglichen Entstehungskontext nahezu unbekannt sind. Gegen einen solchen Transfer sind auch vermeintlich ‚unerschütterliche‘ oder ‚jahrhundertealte‘ Glaubensvorstellungen nicht gefeit: Einerlei, ob ‚christliche Mystik‘, ‚Schamanismus‘, ‚Kabbala‘ oder ‚buddhistische Meditation‘, religiöse Ideen und Praxisformen werden unter den gegenwärtigen Bedingungen vermehrt für Zwecke der individuellen Identitäts- und Selbstbehauptung eingesetzt (Höllinger und Tripold 2012). Religiöse Gruppen, Organisationen und Dienstleistungsanbieter thematisieren die psychische Befindlichkeit ihrer Mitglieder bzw. Kunden und bieten ‚Therapien‘, ‚Kurse‘ und ‚Workshops‘ zur Besserung der individuellen Verfassung an (Hero 2014; Höllinger und Tripold 2012, S. 105 ff.).“ (ders., 2016, 605) Gefragt sind dabei vor allem solche Institutionalisierungsformen, welche den Interessenten einen selbstbestimmten und auf die persönlichen Augenblicksbedürfnisse zugeschnittenen Umgang mit religiösen Ideen erlauben, während damit für die Interessenten „Erwartungen verbunden sind, die sich auf ein persönliches Wohlbefinden, ein fortgeschrittenes ‚Wissen‘, eine erhöhte Lebenszufriedenheit und eine verbesserte Lebenstüchtigkeit richten.“ (ders., 2016, 608) Auch Herausforderungen des Alltags werden im Zuge dieser Entwicklung in Fragen religiöser Ethik überführt und mit Hilfe dieser beantwortet. (ders., 2016, 613)

Die Felder der Psychotherapie und der Religion, bewegen sich also, entgegen aller wechselseitigen Abgrenzungsversuche, scheinbar wieder aufeinander zu. Diese Bewegung wird umso mehr verstärkt, als die Mitglieder der westlichen Gesellschaften, wie Hero meint, in verstärktem Maße dazu angehalten sind, „aktiv an der Definition und Gestaltung ihres Lebens mitzuwirken“, ja sogar zur Selbstreflexion „anstelle der Orientierung an tradierten Normen“ gezwungen sind. (Hero, 2016, 607) Die persönliche Erfahrung der Menschen gerät in den Mittelpunkt, wird fast selbst zu einer heiligen Instanz (ders., 2016, 607) „Der einzelne Klient wird dazu angeleitet, sich

„vermöge spiritueller Techniken (...) seines göttlichen Ursprungs‘ zu versichern (Küenzlen 2003, S. 85) und ‚sich den Gott in ihm‘ (ebd.) zu suchen. Demnach kann jeder Mensch bzw. sein Körper Träger des Heils sein. Das ‚Göttliche‘ wird nicht mehr als ein ontologisch ‚anderes‘ oder ‚fernes‘ gedeutet, sondern zusammen mit dem Menschen als eins gedacht. Neben der potenziellen ‚Göttlichkeit‘ des Einzelnen muss die individuumsbezogene Vermittlung zusätzlich unterstellen, dass es ein individuelles Potenzial zur Vervollkommnung gibt, welches durch eine psychische oder körperliche ‚Bewusstwerdung‘ zu erreichen ist. Der Einzelne besitzt demnach die Fähigkeit zu seiner eigenen Vervollkommnung (...).“ (Hero, 2016, 607)

Ebenso wie die Erkenntnisse der Psychotherapie nicht länger aus dem Feld der Religion fern gehalten werden können, ist auch in der Psychotherapie bisweilen eine Renaissance der Religion zu beobachten, wenn auch oftmals umstritten. Die vielgestaltige spirituelle Szene, die Meditationsbewegung und zahlreiche empirische Untersuchungen, welche eine positive Korrelation zwischen Religiosität und seelischer Gesundheit nahe legen, führen, wie Susanne Heine meint, zu einer deutlichen Veränderung innerhalb der Psychotherapieszene. „Es sieht so aus“, meint sie, „als seien die Jahre extremer Religionskritik an den Punkt eines Umschwungs gekommen.“ (Heine, 2005, 392) „Dass Menschen“, meint sie, „in ihren Empfindungen, ihrer Motivation und ihrem Verhalten von ihren religiösen Überzeugungen bestimmt sind und das öffentliche Leben positiv wie negativ beeinflussen, wird inzwischen wahrgenommen und nicht mehr generell als unaufgeklärtes Relikt abgetan und verleugnet.“ (dies., 2005, 392) Die wachsende Akzeptanz und Inanspruchnahme der Psychotherapie würde religiös motivierte Menschen in die Welt psychologischer Praxis zurückführen und umgekehrt die Psychologie herausfordern, religiösen Vorstellungen, wie immer diese im einzelnen bewertet werden, mit einer gewissen Toleranz zu begegnen.

In Anbetracht dieser Überlegungen, scheint es nicht länger sinnvoll, Fragen des Religiösen aus der Psychotherapie auszuklammern bzw. die Felder der Psychotherapie und der Religion kategorisch voneinander zu trennen. Vielmehr gilt es, sich mit der Frage auseinander zu setzen, wie sich religiöse Themen in die Psychotherapie

integrieren lassen könnten, ohne die Professionalität und das Ansehen des psychotherapeutischen Berufsstandes sowie die ethischen Grundüberzeugungen und Pflichten der Psychotherapeuten ihren Patienten gegenüber zu gefährden.

## **1.2. Zielsetzung und Methode der Arbeit**

Wenn auch die Abgrenzung der psychotherapeutischen Praxis von nicht-psychotherapeutischen Methoden einen wesentlichen Bestandteil der Qualitätssicherung ausmacht, so sollte nicht vergessen werden, dass der bewusste und geplante interaktionelle Prozess, als den Psychotherapie sich versteht, auf eine Behandlung von Verhaltensstörungen und Leidenszuständen abzielt, welcher eine bestimmte Theorie des normalen und pathologischen Verhaltens zu Grunde liegt. (Biermann-Ratjen, 2006, 1-6) Wie Eva-Maria Biermann-Ratjen richtig festhält, gibt es keine allgemeine Definition dessen, was krank ist. (Biermann-Ratjen, 2006, 5) Die Theorien des normalen und pathologischen Verhaltens und Erlebens fußen allesamt auf bestimmten Welt- und Menschenbildern. Dietmar Höger weist zurecht darauf hin, dass auch die Wissenschaft, auf die man sich in diesem Fall gerne beruft, den Anspruch der eindeutigen Wahrheit nur bedingt erfüllen kann, da wissenschaftliche Aussagen auf Voraussetzungen und Methoden beruhen, die ihren Hintergrund in ihrer Geschichte und ihren Entstehungsbedingungen haben. (Höger, 2006, 14) Die Auseinandersetzung mit diesen Voraussetzungen und Methoden ist unumgänglich, ebenso wie die Einsicht, dass jene Auseinandersetzung unweigerlich das Welt- und Menschenbild umfasst. Welt- und Menschenbilder jedoch betreffen von jeher sowohl Religion als auch Psychotherapie und werden folglich auch weiterhin von beiden beantwortet werden.

Diese Arbeit setzt es sich zum Ziel, einen Beitrag zu dem angesprochenen Thema zu leisten, indem sie die Verbindung von Religion und Psychotherapie an Hand eines konkreten Beispiels abbildet. Über die Erforschung der impliziten Religiosität des personenzentrierten Psychotherapieansatzes nach Carl R. Rogers, soll die enge Verbindung von religiösen und psychotherapeutischen Fragestellungen aufgezeigt und die Notwendigkeit einer stärkeren Wahrnehmung impliziter religiöser Einflüsse auf

die Psychotherapie heraus gestellt werden. Annette Nußbaumer meint, dass in der Personzentrierten Psychotherapie hinsichtlich des Themas Spiritualität leicht der Eindruck entstehen kann, „dass dieses Thema mehr gemieden denn offen diskutiert wird. Und wenn es offengelegt wird, dann aus einer subjektiv-persönlichen Perspektive heraus, um nicht dem Streitpunkt Wissenschaft versus Glaube zu unterliegen und der Unwissenschaftlichkeit beschuldigt zu werden.“ (Nußbaumer, 2010, 9) Die vorliegende Arbeit versucht dem entgegen zu wirken.

Bestärkt wird dieses Unterfangen durch Untersuchungen wie die von Sophia Sflakidou und Maria Kefalopoulou aus dem Jahr 2015, welche klare Hinweise darauf liefern, dass personzentrierten Psychtherapeuten sehrwohl religiöse Überzeugungen aufweisen, welche einen Einfluss auf ihre praktische Tätigkeit ausüben können. (Sflakidou & Kefalopoulou, 2015, 187) Schmid ist der Meinung, dass der Personzentrierte Ansatz und Rogers Anthropologie ohne ihre jüdisch-christlichen Wurzeln nicht zu verstehen sei. (Schmid, 1994, 200) Rogers hat sich nie, so Schmid, „wie dies etwa Freud tat, darauf eingelassen, Gott oder die Religion auf psychologisch zu erklärende Phänomene zu reduzieren. Nie hat er die Dimension des Glaubens nur als einen Gegenstand der Therapie angesehen. Umgekehrt hat er ihn auch nicht weiter beachtet.“ (Schmid, 1994, 200) Vielmehr habe Rogers sich bei Fragen, die letztlich auf Glaubensfragen hinauslaufen, mit empirischen Standpunkten begnügt und sei diesen Glaubensfragen, und damit auch einem zentralen Aspekt des Menschseins, so Schmid (1994, 200), schlicht weitgehend ausgewichen.

Möglich ist, dass Rogers in seinen psychotherapeutischen Ansatz hinein „ausgewichen“ ist, dass sich in diesem nun aber Elemente seiner religiösen Sozialisation wiederfinden. Um dieser Frage nachzugehen begibt sich diese Arbeit auf die Spuren von Carl Rogers Religiosität. Dabei versucht sie nicht, einzelne Konzepte des personzentrierten Ansatzes heraus zu greifen und unter religiösen oder psychotherapeutischen Gesichtspunkten zu betrachten, sondern vielmehr die implizite Religiosität des personzentrierten Ansatzes über die Betrachtung des Gesamtbildes nachzuzeichnen. Tatjana Schnell versteht unter impliziter Religiosität jene verborgene Form von Religiosität, die der Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft Rechnung trägt, indem sie die institutionell vorgegeben Ausdrucksformen von Religiosität um

subjektive Bedeutungsgebungen erweitert und damit an die persönliche Erfahrung und an die individuelle Lebensgestaltung anpasst. (Schnell, 2009) Darunter fallen sowohl persönliche Mythen, welche auf einem bestimmten Selbst- und Weltbild aufbauen, individuelle Verhaltensmuster bzw. persönliche Rituale, als auch Transzendierungserlebnisse, welche die Begegnung mit Gott oder einer höheren Macht beinhalten können, aber auch Einheitserfahrungen mit anderen Menschen oder der Natur umfassen. Die Arbeit unternimmt den Versuch, die von Schnell definierten drei Elementen der impliziten Religiosität, nämlich die kognitiven Mythen, die ritualisierten Verhaltensmuster und die Transzendierungserlebnisse, in der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des personenzentrierten Ansatzes nachzuverfolgen. Sie versucht einen diesbezüglichen roten Faden durch die Biographie von Carl Rogers, über seinen Ansatz bis hin zu den Weiterentwicklungen des Ansatzes zu ziehen. Dieser Faden soll nicht willkürlich gelegt und an die Fragestellung angepasst, sondern so realitätsbezogen und nahe an den Fakten gezogen werden, dass sich für den Leser ein authentisches Bild ergibt. Dies kann dazu führen, dass das Thema der Religiosität nicht durchgängig nachverfolgt werden kann, sondern dass es an einzelnen Stellen hinter psychotherapeutischen Fragestellungen verschwindet, um dann an späterer Stelle wieder verstärkt aufzutauchen. Dennoch soll der rote Faden, das bedeutet die stringente Nachverfolgung der impliziten Religiosität des personenzentrierten Ansatzes, am Ende der Arbeit für den Leser ersichtlich sein.

Auf detaillierte Diskussionen zu einzelnen Konzepten und Standpunkten wird, wie bereits erwähnt, zu Gunsten des Gesamtbildes verzichtet. Auch erhebt die Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Gemäß der hermeneutischen Faustregel „nähere Kontexte haben Vorrang“ werden zunächst Rogers Leben und Werk in Bezug auf religiöse Einflüsse bzw. etwaige religionsaffine Konzepte untersucht und diese miteinander in Zusammenhang gestellt. Im Anschluss daran wird der nächst-weitere Kontext, in diesem Fall die Humanistische Psychologie sowie das Milieu, in der sie entstand, auf ihre religiösen Wurzeln hin untersucht. Zuletzt werden über die Betrachtung der Encounter Bewegung und der Transpersonalen Psychologie zwei Weiterentwicklungen der Humanistischen Psychologie angesprochen, in denen religiöse Themen einen großen Stellenwert einnehmen. Auch diese sollen näher untersucht werden. Ziel ist es, die Prämissen, auf denen der personenzentrierte Ansatz

ruht, zu reflektieren und auf religiöse Aspekte zu untersuchen. Darüber sollen religiöse Einflüsse auf die einzelnen Psychotherapieschulen und die Psychotherapieszene im Allgemeinen exemplarisch veranschaulicht und gezeigt werden, dass es nicht Ziel sein kann, diese zu ignorieren oder pauschal auszuklammern.

## 2. Carl Rogers- die religiöse Sozialisation

Beim Lesen der Biographien über Carl Rogers fällt auf, dass jene Menschen, die ihn persönlich gekannt haben, große Sympathien für ihn zu hegen scheinen und ihn in Biographien gerne bei seinem Vornamen nennen. Dies deutet darauf hin, dass Carl Rogers seiner Nachwelt nicht nur auf Grund seines Werkes und seines Prestige in Erinnerung bleibt, sondern auch als Person. Das mag unter anderem auch daran liegen, dass ihm selbst Zeit seines Lebens viel daran gelegen ist, sich als Person sichtbar zu machen und als solche verstanden zu werden. Die folgenden Ausführungen sollen sich darum so nah als möglich an seinen persönlichen Aussagen halten.

Arnold Hinz und Michael Behr geben einen kurzen Überblick über die vorliegenden Biographien und andere Veröffentlichungen, die sich mit dem Leben und Werk von Rogers beschäftigen. Sie schreiben:

„Es liegen unveröffentlichte Dissertationen vor (Christen, 1976; Schlör, 1994), ein kurzes Portrait von Zundel (1987) im Rahmen eines biografischen Sammelbandes über die Leitfiguren der Psychotherapie und natürlich die vielfältigen biografischen Berichte von Rogers (1961/1973, 1975a/1973, 1975b/1972) selbst. Ein Buch von Brian Thorne (1992) stellt vor allem das Werk dar und geht nur kurz auf die Person Rogers ein. Eine umfangreiche englischsprachige und von Rogers autorisierte Biografie (433 Seiten) wurde von Kirschenbaum 1979 vorgelegt. Diese wurde von ihm 1995 in gekürzter Fassung und mit einer Erweiterung (Rogers hatte die Biografie um acht Jahre ‚überlebt‘) veröffentlicht.“ (Hinz/ Behr, 2016, 1)

Im Folgenden soll insbesondere auf die Biographie von Kirschenbaum eingegangen werden, da sie, wie Hinz und Behr betonen, nahezu ausschließlich auf Selbstäußerungen von Rogers beruht und dessen Lebenslauf so wiedergibt, wie Rogers selbst ihn wahrnimmt und deutet. Darüber hinaus werden die Biographien von Cohen, Groddeck und die von Hinz und Behr selbst heran gezogen, welche mit größerer Distanz zu Rogers geschrieben sind, jedoch auch „Befragungen von Zeitzeugen, Geschwistern, Nachbarn, Kollegen, intimen Freunden und Feinden“ (Hinz/Behr, 2016, 1-2) enthalten. Auch bei diesen Schriften soll in dieser Arbeit den persönlichen Überlieferungen von Rogers ein großer Stellenwert eingeräumt werden.

Helmut Quitmann meint, dass Rogers selbst immer sehr deutlich gemacht hat, was sein Interesse an anderen mit ihm selbst zu tun hat. (Quitmann, 1996, 141) In der Arbeit soll insbesondere auf das „Spannungsverhältnis zwischen Religion und Wissenschaft“ eingegangen werden, welches sich, laut Martin Van Kalmthout, durch das Leben und das Werk von Rogers zieht und welches den personzentrierten Ansatz bis heute kennzeichnet. (Van Kalmthout, 2004, 197-198)

### **2.1. Das Aufwachsen in einem religiösen Elternhaus**

„Carl Ransom Rogers wird am 8. Januar 1902 in Oak Park, einem noblen Vorort von Chicago mit 10.000 Einwohnern, als viertes von sechs Kindern (fünf Jungen und ein Mädchen) geboren. Bei seiner Geburt gibt es einen neun Jahre alten Bruder, eine fünf Jahre alte Schwester und einen drei Jahre alten Bruder. 1907 und 1908 werden zwei jüngere Brüder geboren.“ (Hinz/ Behr, 2016, 2)

So, oder so ähnlich, beginnen die meisten Berichte über das Leben von Carl Rogers. Das strenge protestantische Elternhaus, in das er geboren wurde, wird so gut wie immer erwähnt, jedoch meist nur am Rande und um noch im selben Satz zu betonen, dass Rogers sich von diesem distanziert hat, sobald er die Gelegenheit dazu hatte. Die religiöse Sozialisation von Carl Rogers gerät damit in die Position eines Art Hindernisses, das er erst überwinden musste, bevor er sich auf die Suche nach neuen Sinnbezügen machen konnte. Auf dieser späteren Suche liegt auch der Schwerpunkt der meisten bislang vorliegenden Werke, die die Person Carl Rogers zu beschreiben versuchen. Im Folgenden soll seine religiöse Sozialisation etwas näher untersucht werden.

Es ist die Biografie von Norbert Groddeck, die am meisten über die religiösen Hintergründe der Umwelt von Rogers verrät und es damit möglich macht, wie Hinz und Behr es ausdrücken, „sein Leben und Werk in faszinierender Weise zum jeweiligen politischen und sozialen Zeitgeist in Beziehung zu setzen.“ (Hinz/ Behr, 2016, 2) In Oak Park, dem Geburtsort von Carl Rogers, gab es verschiedene religiöse Gemeinschaften, Freikirchen und Sekten, die, so Groddeck (2002, 19) untereinander rivalisierten. In

diesem, wie auch im restlichen Teil der christlichen Welt Amerikas, so meint er, versuchte jede, auf die jeweils andere von oben kritisch herab zu schauen und diese mit religiösem Eifer in einer christlichen Lebensführung zu übertreffen.

„Die Rogers waren Mitglieder in einer freien protestantischen Gemeinde (Congregational Church), die, wie viele dieser Gemeinden, keine zentrale und übergeordnete Aufsichtsorganisation (im Sinne einer Amtskirche) duldete. Die Lebensführung der Familie wurde durch eine strenge Variante des calvinistischen Glaubens bestimmt, den die Siedler in der Pionierzeit nach Amerika gebracht hatten. Insbesondere Mutter Julia sorgte wesentlich dafür, dass diese christlichen Standards in der Familie hoch gehalten wurden.“ (Groddeck, 2002, 19)

Die in der Literatur oft als unerweichlich und starr beschriebene Haltung der Familie wird besser verständlich, wenn man den Hinweis von Groddeck beachtet, dass viele der protestantischen Pioniere Europa aus Glaubensgründen verlassen hatten müssen und als Siedler und Eroberer auf ihrem Weg westwärts in die „Neue Welt“ Amerikas gekommen waren, um ihren Glauben dort endlich leben und verbreiten zu können. „In dieser Hinsicht“, meint Groddeck, „unterschieden sich die Entwicklungen in der ‚Neuen Welt‘ deutlich von den Verhältnissen und Strukturen der ‚Alten Welt‘. Die politische Ordnung, die sich die Siedler in der neuen Welt gegeben hatten, entwickelte sich streng individualistisch, sozusagen von unten, und im rauen Kampf ums Überleben.“ (Groddeck, 2002, 19) Der Umzug in die neue Welt brachte für alle traditionellen, bekenntnisgebundenen Denominationen Europas mehrfache Kirchenspaltungen und eine höhere kirchliche Konkurrenz mit sich. (Noll, 2000, 59) Neben der Bibel existierten nur wenig religiöse Autoritäten (Noll, 2000, 63) Die Freiheit der Religionsausübung ist damit auch im vorliegenden Fall in Verbindung mit dem allgemeinen Streben nach Freiheit und Glück zu sehen, welches wiederum eng mit dem amerikanischen Demokratieverständnis verknüpft ist. (Groddeck, 2002, 22) Mark A. Noll beschreibt ein häufiges Muster in den religiösen Erfahrungen von Einwanderern in die Vereinigten Staaten. Er beschreibt drei Phasen. (Noll, 2000, 39) Am Anfang stand eine Einwandererphase, in welcher Kirchenanhänger ihre eigenen physischen und religiösen Umgebungen aufbauten, um diese möglichst an die vertrauten europäischen Verhältnissen anzugleichen. Danach folgte eine subkulturelle Phase, in der religiöse

Anhänger sich über die Einwanderergemeinschaft hinaus in eine größere religiöse Gemeinschaft hineinbewegten. In einem dritten Schritt schließlich, nahm die Religion Eigentümlichkeiten an, welche von den kulturell geprägten Erfahrungen der Einwanderer, in diesem Fall den amerikanischen, bestimmt war, selbst wenn sie immer noch einen traditionellen, denominationellen Wortschatz gebrauchten. (ders., 2000, 39) Es ist davon auszugehen, dass die religiöse Lebensweise der Rogers zwar sehr wohl vom calvinistischen Glauben geprägt war, dass dieser jedoch auch Züge eines individualistischen Pragmatismus aufwies, sowie einen gewissen Materialismus, einen Glauben an Fortschritt durch Technologie und einen ausgeprägten amerikanischen Nationalismus. (ders., 2000, 39)

Groddeck meint, dass die „kapitalistisch-unternehmerische Unrast“, die oft im Zusammenhang mit Rogers Kindheit und Jugend erwähnt wird, vor allem vor dem Hintergrund des amerikanischen Freiheitsgedankens zu sehen ist. Er ist von der protestantischen Tugendhaftigkeit und Strebsamkeit nicht zu trennen. „Vor allem für die calvinistische Variante des Protestantismus gilt: wirtschaftlicher Erfolg und frommes Leben gehören zusammen.“ (Groddeck, 2002, 23) Noll weist darauf hin, dass gerade die Protestanten, welche sich in Amerika ansiedelten, mit großem Ernst und viel Disziplin daran gingen, das Familienleben, die Geschäftspraktiken, politische Entscheidungen und auch das Freizeitleben in einer Weise zu gestalten, welche die innerweltliche, auf Gott ausgerichtete Askese möglichst exakt widerspiegelte. (Noll, 2000, 78) So ist das Umfeld, in das Rogers hinein geboren wurde, als eines zu begreifen, in dem harte Arbeit einen selbstverständlichen Teil des tugendhaften Lebens darstellte. Freilich hatte sich die Gestalt der amerikanischen Religion seit der Pionierzeit stark verändert. Noll weist darauf hin, dass gerade der amerikanische Bürgerkrieg zwischen 1861 und 1865 stark dazu beigetragen hatte, die religiöse Landschaft Amerikas dauerhaft zu verändern. Die Schaffung einer großen Bürokratie und die Bewegung der Menschen von den Farmen in die Großstädte hatte, so Noll, die kleinstädtische und ländliche Lebensweise, in der die protestantischen Werte bislang am tiefsten verwurzelt waren, unterhöhlt. Die Nachwirkungen des Krieges, der selbst stark religiös aufgeladen gewesen war, führte fast unweigerlich zu einem Nachlassen in den Bemühungen um den Glauben. (Noll, 2000, 123) Die Suche nach einer neuen

Ordnung bestimmte das Leben in den folgenden Jahren. Michael Hochgeschwender beschreibt es folgendermaßen: „In den Städten und auf dem Land bildeten sich unterschiedliche Vorstellungen von Moderne heraus, lebte man in unterschiedlichen Geschwindigkeiten, und man handelte nach unterschiedlichen normativen Vorgaben. Gleichzeitig führten die veränderten Kommunikationsbedingungen, etwa durch das Aufkommen der Massenpresse seit den achziger Jahren des 19. Jahrhunderts und des Radios ab 1920, sowie die beschleunigte Mobilität durch die Massenproduktion vergleichsweise billiger Automobile, allen voran des Ford T-Modells, zu einer weiteren Verdichtung von Raum und Zeit.“ (Hochgeschwender, 2007, 123) Die weitreichende Verunsicherung führte zu unterschiedlichen Auslegungen und Erscheinungsformen des protestantischen Glaubens. Jedoch kann die Familie Rogers sicher zu den Gewinnern der Modernisierung gezählt werden, da sie die protestantischen Werte ideal mit der neuen amerikanischen Realität zu vereinen wusste. „Vater Walter Alexander hatte an der Universität von Wisconsin ein Ingenieurstudium abgeschlossen und war, als Carl zur Welt kam, bereits ein erfolgreicher Geschäftsmann im Bereich des Straßen- und Brückenbaus. Er konnte der Familie ein wohlhabendes Zuhause einrichten. Ohnehin waren die Rogers trotz, oder in gewissem Sinne auch gerade wegen ihres Glaubens, dem technologischen Fortschritt der modernen Zeit gegenüber durchaus aufgeschlossen. Auch Mutter Julia besaß eine höhere Schulbildung und hatte ebenfalls zwei Jahre die Universität besucht.“ (Groddeck, 2002, 20) So war das Klima in der Familie, laut Groddeck, von viel Offenheit für „Technik und wissenschaftlichen Fortschritt“ geprägt, hatte aber „zugleich auch etwas von der Stimmung in einer Wagenburg aus der Pionierzeit: Man fühlte sich umzingelt von Feinden, Fremden und unreligiösen Verlockungen und Versuchungen des Vorstadtlebens. Man musste zusammenhalten und jedermann in dieser auserwählten ‚Pionierfamilie‘ musste sich anstrengen und aufpassen, dass die hohen Standards einer christlich-tugendhaften Lebensführung eingehalten werden konnten. Das bedeutete konkret: Viel Arbeit, keine Freizeit, kein Müßiggang, keine ‚Laster‘ und stets ein Vorbild für die anderen zu sein.“ (Groddeck, 2002, 23)

Wie viele andere Autoren, gehen auch Hinz und Behr davon aus, dass es für Carl Rogers sicher nicht immer leicht war, „eine fundamentalistisch-orthodox religiöse

Mutter zu haben, die die strikte Einhaltung dieser Werte forderte“. (Hinz/Behr, 2016, 18) Sie meinen aber auch, dass er „offensichtlich viel Beachtung, Raum und Anregungen“ erfuhr, „sich Wissen und Erfahrung anzueignen“. (Hinz/Behr, 2016, 18) Sie schreiben dazu: „Während der gesamten Kindheit und Jugend nutzt der extrem intelligente und lebenshungrige Carl dies: Er kann mit vier Jahren lesen, brilliert schulisch, gestaltet als 13-Jähriger landwirtschaftliche Versuchsgruppen-Kontrollgruppen-Designs und setzt im Studium selbst-direktive Lerngruppen durch.“ Für seinen späteren beruflichen Erfolg, machen Hinz und Behr vor allem seinen „machtvollen und sehr aktiven“ Vater verantwortlich. (Hinz/Behr, 2016, 18) „Der Ingenieur baut zu Zeiten von Carls Geburt fast im Alleingang eine landesweit sehr erfolgreiche Baufirma auf, hat wenige Jahre später genug überschüssige Energie, nebenbei eine experimentell arbeitende Landwirtschaft zu betreiben, für die er Agrarwissenschaftler interessieren kann. Seinem Sohn Carl will er mit Macht Lebensstil und Beruf vorgeben, gegenüber dem Studenten Carl Rogers dann zum Glück völlig erfolglos.“ (Hinz/Behr, 2016, 18) Die weiter oben beschriebene Verbindung von frommer Lebensführung und wirtschaftlichem Erfolg wird hier sehr deutlich, wobei Rogers Mutter meist für Ersteres, Rogers Vater für Zweiteres Exemplar steht.

Für Carl Rogers selbst werden sowohl die als fundamentalistisch-orthodoxe beschriebenen Ansichten der Mutter, die ursprünglich aus einer baptistischen Familie stammte, (Kirschenbaum, 1970, 5), als auch die strenge Arbeitsmoral des Vaters, welcher seinerseits kongregationalistisch erzogen wurde (Kirschenbaum, 1970, 5), erst im jungen Erwachsenenalter problematisch. Zunächst scheint er sich in den familiären Alltag und die daran gebundenen Werte nahtlos einzufügen. Howard Kirschenbaum schreibt über Rogers: „Als Kind liest er alles, was er finden kann, besonders eine Sammlung von Bibelgeschichten mit dem Titel ‘The Story of the Bible from Genesis to Revelation Told In Simple Language Adapted to All Ages, but Especially to the Young’, die er zur Zufriedenheit seiner Eltern, viele Male vollständig durchlas.“ (Kirschenbaum, 1970, 3) Und auch Carl Rogers selbst schreibt rückblickend über sich: „In einem engen, vom Pietismus geprägten Elternhaus introjizierte ich die Werthaltungen meiner Eltern anderen Menschen gegenüber. Ich bin mir nicht sicher, ob ich auch wirklich an sie glaubte, ich weiß aber, daß ich nach ihnen handelte.“ (Rogers, 1980, 185) Es ist davon auszugehen, dass die sechs Kinder zunächst keine großen Möglichkeiten hatten, die

Werte der Eltern kritisch zu hinterfragen oder sich ihnen entgegengesetzt zu verhalten. Kirschenbaum beschreibt die religiös aufgeladene Stimmung im Hause Rogers recht eindrücklich:

„One religious ritual which existed as long as any of the Rogers children can remember was that of morning worship. Following breakfast the whole family would sit in a circle and each take turns reading verses from the Bible. This went on seven days a week, whether there were guests or not. After the reading they would all kneel by their chairs and Walter, if he were home, or otherwise Julia, would offer a prayer- not a ritual prayer, but something different each day. Carl and Walter always thought that their mother was the more religious of the two, with Father going along to please her. But John thought ,both parents were in a very close relationship in their feelings toward God. They could talk to Him. It gave them assurance and conviction. They were unafraid.’“ (Kirschenbaum, 1970, 6)

Besonders die religiösen Rituale scheinen ein tiefliegendes Bedürfnis nach Sicherheit und Bestätigung in den Eltern erfüllt zu haben. Diese Haltung verweist wieder auf die anfangs geschilderte Notwendigkeit des engen Zusammenhalts und der Abgrenzung von der als unsicher empfundenen Außenwelt und deren Irrwegen. Ob den Kindern die Hintergründe dieses Handelns bewusst waren, ist fraglich. Wahrscheinlicher ist, dass das von Eltern sorgsam gewählte und vorgelebte Verhalten bei den Kindern anstandslos vorausgesetzt wurde und dass dieses von den Kindern selbst kaum hinterfragt wurde. Erst viele Jahre später reflektiert Rogers, in der Biographie von Kirschenbaum, die religiösen Einstellungen seiner Eltern aus einiger Distanz.

„My Mother was a person with strong religious convictions, whose views became increasingly fundamentalist as she matured. Two of her biblical phrases, often used in family prayers, stick in my mind and give the feeling of her religion: ‚Come out from among them and be ye separate‘; ‚All our righteousness is as filthy rags in Thy sight, oh Lord.‘ (The first expressed her conviction of superiority, that we were of the ‚elect‘ and should not mingle with those who were not so favored; the second her conviction of inferiority, that at our best we were unspeakably sinful.) My father was involved too in the family prayers, church attendance and the like, but in a less emotional way.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 5)

Auffallend ist, dass Rogers in dieser Darstellung das Verhalten seiner Eltern nicht bewertet oder gar verurteilt, er scheint es lediglich zu beschreiben. Auch in den Schilderungen von Howard Kirschenbaum, die größtenteils auf Selbstäußerungen von Rogers beruhen, fallen die Darstellungen weitestgehend neutral aus. Dort stellen die Eltern von Rogers ein klassisches Beispiel der calvinistischen Arbeitsethik dar, in die „zweifellos etwas Fundamentalistisches hinein spielt“ (Kirschenbaum, 1970, 5), die jedoch vor allem die Aufrechterhaltung eines gleichmäßigen, geordneten und sicheren Lebens sichern. Am Wochenende, so schreibt Kirschenbaum, sei die ganze Familie auf den größeren der beiden Pferdewägen gestiegen und zum gemeinsamen Gottesdienst gefahren. (Kirschenbaum, 1970, 5) Die Darstellung klingt friedlich und weitestgehend harmonisch.

Ganz anders klingen die Darstellungen von Hinz und Behr, in denen die Eltern von Rogers nicht nur als „religiös-ethisch dominant“, sondern auch als „neurotisierend“ beschrieben werden. (Hinz/Behr, 2016, 4) Es scheint besonders die Sorge um das Kindeswohl zu sein, das die Autoren antreibt, wenn sie die morgendlichen Gebete und die Werte der harten Arbeit und der Verantwortung scharf kritisieren. Arbeitsethik und religiöse Tugenden, die als scheinbar untrennbares Duo nach außen hin den Zweck erfüllen, den sie erfüllen sollen, nämlich einen sicheren und soliden Eindruck zu erwecken, können die kritische Frage nicht ganz überdecken, wie das gemeinschaftliche Erleben innerhalb dieser gut abgesicherten „Wagenburg“, wie Groddeck (2002, 23) es ausdrückt, gewesen sein muss. Hinz und Behr gehen dieser Frage ein Stück weit nach. Sie sind der Meinung, dass Rogers unter den ewigen Hänseleien in der Familie gelitten habe. Gefühle wären nicht gefragt und Offenheit sei riskant gewesen. Besonders verpönt sei die Äußerung von unangenehmen Gefühlen gewesen. Stattdessen hätte es viele Regeln gegeben, die zu beachten gewesen wären. In dem Versuch, das Klima zu beschreiben, in dem Rogers aufwächst, schreiben Hinz und Behr: „Carl versucht stets, alles wie gewünscht zu beachten und schreibt alles auf, um keine Fehler zu machen. Rogers beschreibt sich als ein Kind, das oft krank war und viel weinte. Er war so oft krank, dass seine Eltern sagten, sie hätten Angst, er würde jung sterben. Diese Aussage zeigt sowohl die Besorgnis der Eltern als auch eine erstaunlich geringe Sensibilität. Wie muss die Wirkung auf ein Kind sein, wenn ihm

gesagt wird, dass es möglicherweise früh sterben wird.“ (Hinz/Behr, 2016, 3)

Es ist genau diese Kluft zwischen der elterlichen Sorge um das Wohl der Kinder und dem scheinbaren Mangel an Einfühlsamkeit, die in der Literatur am häufigsten kritisiert wird. Auch Groddeck sieht die Zuwendung der Eltern differenziert. Er schreibt über Carl Rogers: „Zweifellos wurde er geliebt, aber die fast exzessive religiöse Sorge der Eltern um das Wohlergehen ihrer Kinder wurde von einer subtilen und liebevollen Kontrolle begleitet, die auch darauf abzielte, einen selbstsüchtigen Eigenwillen frühzeitig zu unterwerfen.“ (Groddeck, 2002, 24) Rogers selbst unterstellt seinen Eltern eine solche Absicht nicht. Jedoch bestätigt er die Aussage Groddecks in gewissem Maße, wenn er schreibt: „Ich wußte meine Eltern liebten mich, aber es wäre mir niemals in den Sinn gekommen, ihnen persönliche oder private Gedanken oder gar Gefühle mitzuteilen, weil ich wußte, daß diese beurteilt und für mangelhaft befunden worden wären. Meine Gedanken, meine Phantasien und die wenigen Gefühle, deren ich mir bewußt war, behielt ich bei mir.“ (Rogers, 1980, 185)

Insgesamt ist das Bild, das Rogers selbst von seiner Kindheit zeichnet, von viel Einsamkeit geprägt. Er selbst schreibt sogar, dass seine Kinderjahre durch das völlige Fehlen dessen gekennzeichnet waren, was er als „enge und kommunikative interpersonale Beziehung mit anderen bezeichnen würde.“ (Rogers, 1980, 185-186) Aussagen dieser Art führen natürlich zu dem Schluss, dass Rogers sich in seinem späteren Leben erst auf die Suche nach Zusammenhalt und Gemeinschaft begeben musste, da er diese in seiner Ursprungsfamilie kaum finden konnte. Vor dem Hintergrund der oben geschilderten Überlegungen muss hier jedoch etwas differenziert werden. Rogers kannte den familiären Zusammenhalt und das Gemeinschaftsleben nur zu gut. Problematisch war jedoch, dass mit dem Rückzug der Familie von der Außenwelt eine misstrauische Haltung allem Fremden gegenüber und ein hoher Anspruch an die eigenen, als tugendhaft bezeichneten Werte einher ging. Es ist diesen Bedingungen geschuldet, dass die Kindheit von Rogers in der Literatur oft als karg und trostlos geschildert wird.

Hinz und Behr legen das Verhalten der Eltern als Arroganz aus und begründen es damit, dass sie sich „im biblischen Sinne für auserwählt“ gehalten hätten, „weshalb sie

nicht mit Leuten zusammen sein wollten, die dies nicht sind.“ (Hinz/ Behr, 2016, 2). Sie beschreiben die Eltern von Rogers als „fanatisch-fundamentalistische Protestanten, die ihren Kindern den Kontakt zu anderen Kindern sowie das Tanzen, das Theater, das Kartenspiel, gesellschaftliche Zerstreungen und sogar kohlesäurehaltige Getränke verbieten.“ (Hinz/ Behr, 2016, 2) Diese Darstellung wirkt streng und unnachgiebig. Rogers selbst schreibt viele Jahre später tatsächlich, dass es ihm nach wie vor schwer falle, seine Kinder „davon zu überzeugen, dass sogar kohlesäurehaltige Getränke einen leicht sündigen Beigeschmack hatten“. (Rogers, 1973, 21) Er erinnert sich „an das leichte Gefühl der Verworfenheit“, als er seine erste Flasche ‚Limo‘ trank.“ (ders., 1973, 21) Weit häufiger beklagt er jedoch, dass das zurückgezogene Leben der Familie es ihm unmöglich machte, sozialen Anschluss an Gleichaltrige zu finden. Groddeck berichtet:

„Carl wächst weitgehend ohne engen Kontakt zu Freunden oder Schulkameraden auf. Da er bereits mit vier Jahren Geschichten aus der Kinderbibel vorlesen und verstehen kann, wird er direkt in die zweite Klasse eingeschult. Nach der Schule soll er stets unmittelbar nach Hause kommen. Spiele und Geschwätz mit anderen Kindern verbietet ihm die Mutter, die ihren Ehrgeiz ganz auf die Gestaltung des Familienlebens konzentriert und in religiöser Hinsicht besonders fundamentalistisch ist.“ (Groddeck, 2002)

Rogers selbst berichtet, dass er nach seinen sieben Jahren Grunschule, nie eine Schule länger als zwei Jahre besuchte habe, und dass dies seinen Aussagen zu Folge „zweifelloos Auswirkungen“ auf ihn gehabt habe. (Rogers, 1980, 186) „Als ich in die High School eintrat“, schreibt er, „wurde mir mein Wunsch nach Freunden stärker bewußt. Aber die Einstellungen meiner Eltern und die Umstände machten jede Befriedigung dieses Bedürfnisses unmöglich.“ (Rogers, 1980, 186) Rogers macht es in diesem Zitat nicht explizit, aber es scheint naheliegend, dass er mit der Einstellung seiner Eltern deren religiöse Einstellung meint. Er muss sehr früh lernen, dass die religiöse Haltung seiner Eltern ihn von seinen Altersgenossen und von seiner Umwelt im Allgemeinen isoliert.

Auch außerhalb der Schule hatte Rogers keine Möglichkeit, Kontakte zu Gleichaltrigen zu knüpfen. Er schreibt dazu: „Ich hatte sicherlich keine engen Freunde. Einige Jungen und Mädchen meines Alters fuhren zum Beispiel nachmittags auf der Straße hinter

unserem Haus Rad. Aber ich hatte keinen Kontakt zu ihnen, ich besuchte sie nicht und sie kamen nie zu uns.“ (Rogers, 1980, 185) Rogers berichtet, dass dies zu einem Teil auch mit seiner eigenen Haltung zusammen hängt, welche er von seinen Eltern übernommen hatte und welche sich vor allem „durch Distanz und Zurückhaltung auszeichnete“. (Rogers, 1980, 186) „Meiner Erinnerung nach charakterisierte diese unbewußte arrogante Abseitsstehen“, so schreibt er, „mein Verhalten während der ganzen ersten Jahre in der Schule.“ (Rogers, 1980, 185) Kein Wunder also, dass er meint: „Ich war ein völliger Außenseiter- ein Zuschauer in allem, was persönliche Beziehungen betraf.“ (Rogers, 1980, 185) „In der Schule“, berichten Hinz und Behr ist Carl ein schüchterner, wenig geselliger Junge, der sich lieber in Bücher vergräbt und in seiner Traumwelt lebt, als sich auf dem Sportplatz zu produzieren.“ (Hinz/Behr, 2016, 3) „Die Isolation in der Klasse führt aber auch dazu, dass Carl als Kompromisskandidat zum Klassensprecher gewählt wird, da er als einziger keinem ‚Lager‘ angehört.“ (Hinz/Behr, 2016, 3)

Kirschenbaum beschreibt Rogers als sensibles Kind, das selbst im Vergleich zu seinen Geschwistern verletzlich und sanft gewirkt hätte. (Kirschenbaum, 1970, 5) Seine auf der anderen Seite resolute und in gewisser Weise auch sarkastische Art, schreibt Kirschenbaum dem familiären Klima zu, in dem es, seiner Meinung nach, notwendig gewesen wäre, irgendwie zu überleben. (Kirschenbaum, 1970, 5) „Carl gilt“, berichten Hinz und Behr, „in der Familie als übersensibles Problemkind in einer sonst angeblich ‚robusten‘ Familie. Er empfindet sein Anderssein und seine Isoliertheit in der Familie so stark, dass er die Vorstellung entwickelt, er sei nur ein Adoptivkind, jedenfalls nicht das Kind dieser Eltern (Cohen, 1997).“ (Hinz/ Behr, 2016, 2-3) Es ist dieses Klima der Isoliertheit, das in allen Schilderungen am markantesten hervorsticht. Es scheint, dass gerade der streng individualistische Kampf ums Überleben, den die Eltern Rogers ausgefochten haben, um ihren Kindern ein Leben in Sicherheit und Freiheit zu ermöglichen, zu dieser Isolation geführt hat. Ein Zustand, den Rogers Zeit seines Lebens bemüht war zu bekämpfen. Seine anfängliche Zurückgezogenheit und sein Bemühen, sich nicht zu positionieren und keinem „Lager“ anzugehören, sollten bald umschlagen in ein ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl und den Wunsch, sich für die Leute in seiner Umgebung deutlich sichtbar zu machen.

## 2.2. Die Entfaltung in der christlichen Gemeinschaft

Rogers schreibt, dass das College für ihn „die erste Unterbrechung dieser Erfahrung der Einsamkeit“ darstellte. (Rogers, 1980, 185) 1920 geht er nach Wisconsin, um an der dortigen Universität Agrarwissenschaften zu studieren. Rogers hat dort zum ersten Mal die Gelegenheit, sich frei zu entfalten und sein Leben selbst aktiv zu gestalten. Obwohl er sich an der Universität gut schlägt, sind es für Kirschenbaum weniger seine akademischen Erfolge, die diese Zeit in Rogers Leben zu einer so prägenden machen, als vielmehr seine Aktivitäten außerhalb des Lehrplans. (Kirschenbaum, 1970, 19) Mit seinem religiösen Hintergrund und seinem Wunsch, mit anderen Menschen in Berührung zu kommen, ist es nicht weiter verwunderlich, dass er sich einer Gruppe von Agrarwissenschafts-Studenten mit Namen „Ag-Triangel“ anschließt, einer studentischen Arbeitsgemeinschaft die unter der Schirmherrschaft der „Young Men’s Christian Association Y.M.C.A.“ steht. (Kirschenbaum, 1970, 19) Die YMCA, im deutschsprachigen Raum „Christlicher Verein Junger Menschen C.V.J.M.“ genannt, ist eine evangelikal-protestantisch ausgerichtete Jugendorganisation, die es sich zum Ziel gemacht hat, junge Menschen zusammen zu führen und in ihrem christlichen Glauben und ihrer Lebensführung zu unterstützen. Zum ersten Mal schließt Rogers hier Freundschaften, findet Gleichgesinnte und fühlt sich als Mitglied einer Gemeinschaft. Bald beanspruchen seine religiösen Aktivitäten außerhalb des Studiums einen Großteil seiner Zeit und Energie. (Kirschenbaum, 1970, 20). Noch im selben Jahr reist er nach Iowa zur „Des Moines Convention“, einer Missionarskonferenz, die von der Internationalen Y.M.C.A. organisiert wird und eine Reihe von Vorträgen und Diskussionen zum Thema Bildung und Mission junger Menschen beinhaltet. (Kirschenbaum, 1970, 20) Das Motto der Konferenz lautet: „Die Welt in unserer Generation missionieren!“. (Groddeck, 2002, 35) Rogers, zu diesem Zeitpunkt achtzehn Jahre alt, entflammt für das, was er dort hört. Er schreibt:

„A Great Flame! That to me was the Des Moines Convention. A great consuming flame which for a few great moments burned away all dross and showed the world and also my soul, not as they look but as they are! A great

lifting hand which bore us up, up, up, until the world was below us, a great field white for the harvest, a great multitude of starving faces, looking for the Christ love, a great pot of molten metal, dross on top but pure gold underneath. And the cry is ‚Men! Give us men!’ Men to reap the white fields, men to let the Christ love shine thru their lives, men to sweep the dross from the pot and help shake the gold. We cannot always live on the mountain top and see that view, but we can never forget once we have seen it. This is what I wrote after Sherwood Eddy’s third great speech: ‚During Eddy’s morning speech I almost made up my mind to go into Christian work and during his afternoon speech I made my final decision. God help me keep it! All my previous dreams seem cheap now, for I have volunteered for the biggest, the great work on the globe. I have found what I never found before, the peace of God which passeth all understanding. I never dreamed that simply enlisting for Christ could make me feel so right with the world. It is wonderful.’“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 20-21)

Die ausgehungerten Gesichter, die Rogers beschreibt, die sich nach der Liebe Jesu Christi sehnen, dürften wohl nicht so unterschiedlich von seinem eigenem gewesen sein. Sein Bedürfnis, gesehen und akzeptiert zu werden, findet hier einen religiösen Ausdruck, der ihm aus seinem Elternhaus nicht ganz fremd ist, der aber in eine gänzlich neue, für ihn einfach nachzuvollziehende, offene und positive Form gebracht wird.

Die Konferenz ist ein Schlüsselmoment im Leben von Carl Rogers. Sie stellt die Weichen in Richtung christlicher Missionsarbeit. Er wechselt die Studienrichtung und belegt das Fach Geschichte, um sich für ein theologisches Studium vorzubereiten. „Er wollte ein Mann Gottes werden!“, schreibt Groddeck. (Groddeck, 2002, 35) Die Ideen, zu denen er nun Zugang erlangt, sind zugleich vertraut, als auch revolutionär. Groddeck berichtet: „Zwei Religionsgründer waren in diesem Zusammenhang besonders interessant für ihn: John Wyclif und Martin Luther. Er setzte sich mit ihren Thesen und mit ihrem Leben auseinander und war von ihren Botschaften sehr beeindruckt. Luther stand für die Überzeugung, dass Menschen direkt mit Gott in Verbindung treten konnten und dazu nicht einen Priester als Vermittler und Experten brauchten, sondern allein durch ihr Studium der Heiligen Schrift und durch die eigene Erfahrung zum rechten Glauben gelangen konnten. John Wyclif beeindruckte ihn als sozialrevolutionärer Pazifist und Märtyrer.“ (ders., 2002, 35) Rogers nutzt jede Gelegenheit, die sich ihm bietet um die neuen Ideen aufzunehmen und

weiterzuentwickeln, von Gottesdiensten, über YMCA-Freizeitaktivitäten bis hin zu Wiedersehensfeiern mit ehemaligen Studierenden und prominenten Sprechern und Verkündern der „Frohen Botschaft“ auf dem Campus. (ders., 2002, 35) Zugleich wird er immer mutiger und aktiver, übernimmt Führungsrollen in der Arbeitsgemeinschaft „Triangel“ und im Y.M.C.A.-Sommer-Camp an der Sturgeon Bay in Wisconsin. „Nach einer Veranstaltung auf der ‚Dad Wolfe‘ zum Thema ‚Eine Lebensaufgabe wählen!‘ sprach, schrieb Carl in sein Tagebuch: ‚Oh! Es ist wunderbar zu spüren, dass Gott mich wirklich durch meine Lebensaufgabe hindurch führen wird, und ich weiß, er wird es tun, denn er hat mich nie enttäuscht.‘ Fünf Monate später steht dort: ‚Während Eddys Morgenansprache reifte in mir der Entschluss in die Arbeit der Kirche einzutreten und Pfarrer zu werden. Und während der Nachmittagsansprache traf ich die endgültige Entscheidung. Gott möge mir helfen, dies alles zu bewahren!‘“ (Groddeck, 2002, 35)

1922 wird Carl Rogers überraschend ausgewählt, als einer von zehn amerikanischen Delegierten an der internationalen Konferenz der „World Student Christian Federation“ in Peking teilzunehmen. Die WSCF beschreibt sich selbst als die älteste internationale gemeinnützige Studentenorganisation, welche 1895 gegründet wurde und es sich zum Ziel gesetzt hat, über die Vernetzung christlicher Studenten aller Konfessionen die ökumenische Praxis zu stärken, für mehr Solidarität und ein friedliches Miteinander in sozialen und kulturellen Zusammenhängen einzutreten und die theologische Reflexion zu fördern. (World Student Christian Federation, 2017) Die Generalversammlung der WSCF findet alle vier Jahre statt und setzt sich aus Vertretern der verschiedenen, mit der WSCF verbundenen oder an diese angeschlossenen Bewegungen zusammen, darunter auch die Y.M.C.A.. Im Zuge der Versammlung werden die weiteren Vorgehensweisen des Vereins beschlossen und dessen Organe neu gewählt. Rogers vermutet, dass er nur deshalb einen Reiseplatz erhält, weil bekannt ist, dass seine Eltern wohlhabend sind und man mit einer großzügigen Spende rechnet. (Hinz/Behr, 2016, 5) Er fühlt sich zunächst nicht würdig für die Aufgabe.

„Why? Why? (...) That is the question of my life. Surely God wants me for some great task, something that he is saving for me alone. I feel as David must have felt when he was anointed by Samuel, and may it be true of me, as it was of David; ‚and the Spirit of the Lord was upon him from that day forward.‘ Surely God’s hand is visible in this last and greatest opportunity and responsibility that

has come upon me. May I be big enough to meet it... Im am 20 years old today.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1070, 23)

Später sollte er diese insgesamt fünfmonatige Reise als die großartigste Erfahrung seines Lebens bezeichnen. Rogers kommt zum ersten Mal in Kontakt mit der Welt, die ihm bisher so strikt untersagt war. Er bereist neben China auch Korea, Hongkong, Japan, die Philippinen und Hawaii. (Hinz/Behr, 2016, 5) Die Reise ist geprägt von den gemeinsamen Erfahrungen in der Gruppe und dem intellektuellen Austausch. Rogers trifft auf Studenten, Lehrende und religiöse Menschen verschiedener Professionen. Diese weisen nun einen nochmals anderen Hintergrund auf, als die Personen, die er auf der ‚Des Moines Convention‘ getroffen hat und die, wie Rogers selbst, einen ländlichen, konservativen religiösen Hintergrund aufgewiesen hatten. (Kirschenbaum, 1970, 24) Seine jetzigen Gesprächspartner verfolgen eine liberalerer Linie. Sie führen ihn „zu der Auffassung, dass jeder seine eigene Religiosität zu finden habe und sich hierbei nicht an Dogmen orientieren könne.“ (Hinz/Behr, 2016, 5)

Darin lässt sich ein evangelikaler Einschlag erkennen. Der Evangelikalismus, oder Pietismus, wie er wie er in den USA genannt wird, beschreibt die Bewegung weg von der formalen, äußerlichen und etablierten Religion hin zur persönlichen, innerlichen und tief empfundenen Religion. (Noll, 2000, 81) Der Aufschwung des Evangelikalismus hatte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts vollzogen und den Puritanismus schrittweise als vorherrschende protestantisch Ausdrucksform in Amerika abgelöst. „In dieser neuen Form“, schreibt Noll, „war die Loyalität zu einer speziellen Kirche weniger wichtig als eine pulsierende Herzensreligion.“ (ders., 2000, 82) Diese Form des Protestantismus stellte in der wachsenden, marktorientierten Gesellschaft des 18. Jahrhunderts Amerikas eine weitaus geeignete Erscheinungsform dar, als der an den Idealen der Staatskirchen Europas orientierte Puritanismus. (ders, 2000, 83) Ihrer eigenen Definition nach versteht sich die „World Student Christian Federation“ durchaus in dieser Tradition. (World Student Christian Federation, 2017)

Der junge Carl Rogers stößt hier fraglos auf eine neue Perspektive. Groddeck meint: „Dies war in gewissem Sinne eine Steigerung und Intensivierung der Campus-Aktivitäten, in denen Rogers zuvor schon so intensiv aufgeblüht war und in der sich

neue Ziele und Motive entwickelt hatten. Während der China Reise konnte Carl seine religiösen und philosophischen Auffassungen noch einmal vertieft mit ganz anderen Menschen teilen, diskutieren und verändern.“ (Groddeck, 2002, 36) Der intellektuelle Austausch gibt ihm die Möglichkeit, seine eigenen Ansichten weiter zu entwickeln und dabei über sich selbst hinaus zu wachsen. Das folgende Zitat drückt dies aus.

„Naturally all these friendships, and this eye-opening trip, and the time, to think that I have had on shipboard, etc., have tremendously changed me. Most of all perhaps, I have changed to the only logical viewpoint- that I want to know what is true, regardless of whether that leaves me a Christian or not. Since taking that attitude (and it has been a gradual step, starting before I left home) I have found the most wonderful new riches in the life of Christ and in the Bible as a whole. It is a tremendous relief to quit worrying about whether you believe what you are supposed to believe, and begin actually studying Christ to find whether he is a personality worth giving your life to. I know that for myself that method of approach has led me to a far deeper and a far more enthusiastic allegiance to Him. For the first time in my life, I find myself anxious to tell people what I believe about Him, and about His wonderful Kingdom that he came to establish. I don't wonder that His early disciples simply couldn't keep from telling the ‚good news‘.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1070, 25)

Die Erfahrungen, die Rogers im Zuge seiner Reise macht, spiegeln in gewisser Weise die Entwicklungen seiner Zeit wieder. Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts stellt der amerikanische Protestantismus erstmals eine dominante, in sich vereinigte Konfession dar, wenn er auch, so Noll, mehr eine allgemeine Kategorie für nicht-katholische Christen bezeichnet, als eine zusammenhaltende religiöse Macht. (ders, 2000, 83) Noll beschreibt in dieser Zeit zwei gegensätzliche Fraktionen, welche sich in Anbetracht der intellektuellen und sozialen Probleme der Zeit heraus bilden und versuchen Antworten auf diese zu geben: Modernisten und Fundamentalisten. Unter Modernisten werden jene Protestanten verstanden, die bemüht sind, das Christentum, an die fortschrittliche Kultur anzupassen und Gott vorzüglich als eine Kraft zu verstehen, die innerhalb der menschlichen Gesellschaft und der menschlichen Natur wirkt. Fundamentalisten hingegen bemühen sich, eine traditionelle Sicht des Glaubens zu verteidigen, darunter „die Wahrheit der Bibel als als das inspirierte Wort Gottes, die Menschwerdung Jesu Christi als des Sohnes Gottes in wirklichem menschlichem

Fleisch, das stellvertretende Sühneopfer Christi am Kreuz als Gottes Weg zur Erlösung von Sündern und die Wirklichkeit eines buchstäblichen zweiten Kommens Christi auf die Erde am Ende des Zeitalters.“ (Noll, 2000, 150) Rogers scheint sich nun mehr und mehr auf Seiten der Modernisten zu bewegen.

David Cohen meint, dass es diese Zeit gewesen sein muss, in der Rogers klar wurde, dass er sich gedanklich zu weit von den Ansichten seines Elternhauses distanziert hat, um emotional je wieder ganz nach Hause zurück zu kehren. (Cohen, 1997, 38) Das theologische Gedankengut, das er nun aufnimmt, schlägt Wurzeln in ihm und verändert ihn. So zum Beispiel der für ihn aufregende Gedanke, den er von Dr. Henry Sharman, einem mitreisenden Theologen, übernimmt, dass es sich bei Jesus von Nazareth um einen Menschen wie andere Menschen auch handelt und nicht um eine göttliche Person. (Cohen, 1997, 38) Die Göttlichkeit Jesu Christi war unter liberalen Protestanten zu diesem Zeitpunkt ebenso umstritten wie die Jungfrauengeburt Mariens, der stellvertretende Sühnetod Jesu am Kreuz und die leibliche Auferstehung Christi. (Hochgeschwender, 2007, 145) Die Supranaturalität Gottes war in gewisser Weise ein ständiges Streitthema zwischen Fundamentalisten und Modernisten und wurde in wissenschaftlichen Kreisen rege diskutiert. Für Rogers waren derlei Gedanken jedoch sicherlich neu und äußerst aufregend.

Groddeck ist der Meinung, dass die zentrale Erkenntnis für Rogers während der Reise nicht die theologische Reflexion, sondern die Erfahrung gewesen sein muss, die er in der Gruppe machen konnte. Er lernt hier, dass seine Ideen sowohl intellektuell als auch emotional wertgeschätzt und geachtet werden und dass er sich frei ausdrücken darf, ohne dass die persönlichen Beziehungen darunter leiden. (Groddeck, 2002, 36). „Im Gegenteil“, schreibt Groddeck hierzu, „das geachtete Fremde erweckte Interesse. So konnte Carl auch seine eigenen religiösen Überzeugungen und seine ‚geerbten‘ Dogmen mit den Mitgliedern dieser Reisegesellschaft erörtern und solchen zentralen theologischen Fragen nachgehen wie ‚Kann man sich nur dann als Christ bezeichnen, wenn man an die Auferstehung Jesu glaubt?‘“ (Groddeck, 2002, 36) Die Erfahrung der Gemeinschaft, in der Glauben unmittelbar gelebt und aus dem Gespräch heraus entfaltet und weiterentwickelt wird, rückt für Rogers an die Stelle der bislang streng vorgegeben und starr eingehaltenen religiösen Werte und Verhaltensregeln. Einzelne

Glaubensinhalte, wie der oben erwähnte Glauben an die Auferstehung Jesu, treten darüber in den Hintergrund. Rogers räumt sich die Freiheit ein, seinen Glauben selbst zu gestalten. Das folgende Zitat macht deutlich, wie beglückend und befreiend dies für ihn gewesen sein muss.

„We have had many discussions already on lots of the doubtful points, and I am thankful beyond words that we are with a group of leaders who are all forward-looking, young minded people, who are still building up their own faiths, not dogmatists who are sure that their own interpretation is the only one. The more we talk and think, the more I am finding it possible to define what I myself believe, and what I consider non-essential.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 24)

Rogers wird, so Groddeck, „Teil einer alternativen und kritischen christlichen Gemeinschaft, die sich als junge Generation sendungsbewusst berufen fühlte, die sozialen und politischen Verhältnisse, die zum Ersten Weltkrieg geführt hatten, grundlegend zu verändern.“ (Groddeck, 2002, 37) Die religiösen Überlegungen mischen sich mit politischen Fragen. So schreibt Rogers nach der Konferenz: „Die Konferenz ist der Überzeugung, dass das gegenwärtige Industriesystem nicht nur voller Fehler ist, sondern grundlegend falsch. Sie beginnen einzusehen, dass ein System, das vorwiegend von den eigennützigen Instinkten der Menschen angetrieben wird, nicht von Christenmenschen aufrecht erhalten werden kann.“ (Rogers, zit. nach Groddeck, 2002, 37) Noll ist der Ansicht, dass insbesondere das Trauma des ersten Weltkrieges dafür verantwortlich zu machen ist, dass in der Auseinandersetzung zwischen Fundamentalisten und Modernisten verzweifelt Antworten auf die Frage gesucht werden, wie der in beiden Lagern wahrgenommene „Niedergang der westlichen christlichen Zivilisation“ aufzuhalten ist, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. (Noll, 2000, 150) Während die Erschütterung durch den Krieg und die sozialen Herausforderungen des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts auf Seiten der Fundamentalisten zu einer vehementen Verteidigung traditioneller protestantischer Überzeugungen, wie etwa der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift, führen, suchen die Modernisten nach Möglichkeiten der Umgestaltung der amerikanischen Gesellschaft.

Groddeck erläutert, dass es die Absicht dieser „jungen, verschworenen Christenmenschen“ ist, „nach der Reformierung des kapitalistischen Industriesystems auch das Militär abzuschaffen und alles daran setzen, weitere Kriege zu verhindern.“ (Groddeck, 2002, 37) Zweifellos muss die Reise für Rogers auch ein politisches Umdenken mit sich gebracht haben. Er, der bisher in der einsamen, aber auch weitestgehend behüteten Abgeschlossenheit von Oak Park aufgewachsen ist, kommt nun in Berührung mit Armut, Krankheit und Gewalt. Er hinterfragt seine bisherige Haltung, angesichts der sozialen und wirtschaftlichen Realität, die er vorfindet energisch.

„How can he say, that we have a spiritual unity that goes deeper than our differences, when he knows that if we all believed the same as he does, we would be shooting each other tomorrow if our government ordered us to? (...) Anyone who could see those tiny little kids (some of the poor little tykes were just having their feet bound and stood first on one foot and then on the other to ease the pain)- anyone who could see those little kids, and say that such things were all right, is not a Christian, by my definition. I don't care whether he believes the whole Bible from beginning to end or whether he believes every orthodox doctrine that ever was- I couldn't call him Christian.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 26)

Der Paradigmenwechsel ist eindeutig. Rogers distanziert sich hier klar von seinem bisher orthodoxen Standpunkt. Christ ist ein Mensch nicht auf Grund seines mündlichen Bekenntnisses oder seines Glaubens, sondern auf Grund seiner Handlungen. Die Verantwortlichkeit des Christen für seine Mitmenschen rückt nun ins Zentrum von Rogers Denken. In seinen Tagebucheinträgen und Briefen finden sich nun keine Hinweise mehr darauf, dass Rogers sich von Gott erwählt fühlt. Vielmehr fühlt er sich aufgerufen, selbst zu wählen, einen Standpunkt einzunehmen, einer sinnhaften Aufgabe nachzugehen und aktiv zu werden. Kirschenbaum meint, dass Rogers nie ein Pazifist geworden ist, dass er aber in dieser Zeit in Erwägung zieht, dem Internationalen Versöhnungsbund (engl. International Fellowship of Reconciliation IFOR) beizutreten, einer ökumenischen Friedensorganisation, die über aktive, teils auch extreme Mittel, für eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Mitmenschlichkeit eintritt. (Kirschenbaum, 1970, 29) Rogers schreibt ausladende Briefe nach Hause, die

seine neue Haltung und die damit verbundene Emanzipation von den Werten seiner Eltern ausdrücken. Diese sind von dieser Entwicklung nicht sehr angetan. Sie empfinden die moderne Theologie, von der Rogers ihnen vorschwärmt, als pervers und gefährlich. Kirschenbaum meint, dass die intellektuelle und emotionale Kluft, die zwischen Rogers und dem Großteil seiner Familie während dieser Reise entsteht, für den Rest seines Lebens anhalten und nie mehr ganz zu überwinden sein wird. (Kirschenbaum, 1970, 25)

Während sich Rogers noch in China befindet, erhält er die Nachricht, dass er in die US-amerikanische Ehrengesellschaft „Phi Beta Kappa“ aufgenommen wird, was eine große Auszeichnung für ihn darstellt. Die studentische Ehrengesellschaft wählt ihre Mitglieder selbst. Da Rogers zu dieser Zeit noch nicht graduiert hat, ist die Aufnahme in den akademisch ausgerichteten Bund noch bemerkenswerter. Wer ihn als Mitglied vorgeschlagen hat und aus welchem Grund, ist nicht bekannt. Allerdings dürfte die Aufnahme zu diesem frühen Zeitpunkt seiner Karriere mehr auf sein soziales Engagement und seinen christlichen Eifer zurück zu führen sein, als auf seine wissenschaftlichen Leistungen. Entgegen den Wünschen seiner Eltern tritt er nach seiner Rückkehr der „Alpha Kappa Lambda“ Bruderschaft bei. Die Abneigung der Eltern könnte darin begründet sein, dass die Mitglieder der Bruderschaft sich nicht nur sozial engagieren, sondern sich auch gegenseitig dabei unterstützen, wissenschaftliche Leistungen zu erbringen, Führungsqualitäten zu erwerben und sich persönlich weiter zu entwickeln. Ziele, die mit viel Disziplin, aber auch mit geistiger Freiheit und mit dem Streben nach Wissen verbunden sind. In der Bruderschaft verfolgt Rogers seine Ideen über Christlichkeit, Friedensarbeit und die Bedeutung der persönlichen Erfahrung weiter. Seine Haltung festigt sich, auch in theologischer Hinsicht. In seiner Bachelorarbeit 1923 schreibt er über Martin Luther:

“Fortunately for later generations, he (...) dared to set the authority of his own reason and his own clear conscience above any other, be it Church, or Pope, or a rigid interpretation of the Bible. As Dr. McGiffert says, ‘He really substituted for all external authorities the enlightened conscience of the individual Christian. The Bible he read for himself and admitted the claim of no council or body of men to read it for him.’ This, in principle, though he never fully realized it, and seldom acted upon it, meant the right of private judgement in religious

things, and in it lay the promise of a new age.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 33)

Die Veränderung seiner Einstellung, zeigt sich nicht nur in seinen Arbeiten, sondern auch in vielen anderen Lebensbereichen. Harald Beck meint, dass Rogers besonders durch seinen Kontakt zu „religiös inspirierten Gruppen“, die sich in ihren Vorstellungen des Zusammenlebens stark von denen seiner Eltern unterscheiden, gezwungen wird, „großzügiger zu denken, um zu erkennen, daß ernsthafte und ehrliche Menschen sehr verschiedenen religiösen Doktrinen anhängen können.“ (Beck, 1991, 80) Rogers selbst entdeckt, dass er den religiösen Ansichten seiner Eltern nicht länger folgen kann. „Indem Rogers Begriffe wie ‚großzügiges Denken‘, ‚emanzipieren‘ und ‚Doktrinen‘ gebraucht“, so Beck, „macht er deutlich, warum er das Christentum als einengend und formal empfunden haben mußte. Er wendet sich in emanzipatorischer Weise bewußt von dieser Einengung ab, kann dabei aber das Gefühl, daß es sich bei religiösen Erkenntnissen stets um ‚Doktrinen‘ handeln müsse, nicht überwinden (...).“ (Beck, 1991, 80) Die gängige These ist die, dass Rogers sich in dieser Zeit endgültig von „religiösen Erkenntnissen“, wie Beck schreibt, abwendet. Vielmehr scheint er aber zunächst einen neuen, weiteren Rahmen für seine Überzeugungen zu suchen, der seinen persönlichen Erfahrungen mehr Platz und Bedeutung einräumt. Zutreffender scheint also zu sein, dass er sich vorerst nicht vom Christentum im Allgemeinen abwendet, sondern vielmehr von der religiösen Haltung seiner Eltern sowie von der starren, an formale Vorgaben gebundenen und damit einengenden Lebensweise, die ihm als Kind vermittelt wurde. Tatsache ist, dass seine neue Denkweise stark emanzipatorische Züge trägt, die schnell zu Auseinandersetzungen mit seinen Eltern führt. Die Auseinandersetzungen sind für Rogers mit emotionalen, körperlichen sowie auch materiellen Einbußen verbunden. Hinz und Behr berichten: „Der zu erwartende Konflikt mit den Eltern führt bei ihm zu Unterleibsschmerzen, die um so stärker werden, je näher er dem Elternhaus kommt. Seine neuen theologischen Auffassungen führen tatsächlich zu einem schweren Konflikt. Seine Unterleibsschmerzen werden nicht ernst genommen. Schließlich führt eine ärztliche Untersuchung zu der Diagnose, dass Carls Geschwüre wieder aufgebrochen sind und dass eine operative Behandlung im Krankenhaus unumgänglich ist. Unmittelbar nach der Operation muss Carl erneut schwere körperliche Arbeit in einem Holzlager leisten, um seinen Lebensunterhalt zu

verdienen.“ (Hinz/Behr, 2016, 5) Die Eltern bringen ihm kaum Unterstützung entgegen. Ob sie die neuen Ansichten ihres Sohnes nicht gutheißen, schlichtweg kein Interesse zeigen oder erzieherische Absichten verfolgen, bleibt unklar. Das Zerwürfnis bleibt jedoch ein Leben lang bestehen. Noch 1972, fast fünfzig Jahre später, ist es Rogers nicht möglich, die Ansprache am Begräbnis seines Bruders Lester zu halten, was Groddeck auf die „religiösen Meinungsverschiedenheiten“ und das generelle Zerwürfnis zwischen ihm und seiner Familie zurückführt. Er und sein Bruder John „einigten sich darauf, dass Rogers eine Ansprache schriftlich verfassen würde, die von einem anderen Familienmitglied am Grab vorgelesen werden sollte.“ (Groddeck, 2002, 167)

Die Veränderungen in Rogers Leben bringen jedoch auch einige positive Entwicklungen mit sich. „In der Zeit des Konflikts mit seinen Eltern vertieft sich seine Freundschaft zu Helen, die er nun häufiger trifft, die eine wichtige Stütze im Streit mit den Eltern ist und in die er sich zunehmend verliebt. Im Oktober 1922 verloben sie sich, im August 1924 heiraten sie. Die Heirat erfolgt gegen den Willen beider Eltern, da diese der Meinung sind, dass eine Heirat erst erfolgen sollte, wenn der Mann den Lebensunterhalt verdienen kann.“ (Hinz/Behr, 2016, 5) Zur selben Zeit absolviert er Rogers einen Fernlehrgang der „Einführenden Psychologie“ bei William James, den er eher langweilig empfindet. (Kirschenbaum, 1970, 31) Er schreibt dazu:

„The only portion of the course I remember is that I got into an argument by mail with my instructor as to whether dogs could reason. It was his claim that only human beings could reason. I was quite able to prove to my own satisfaction that my dog, Shep, was definitely able to solve difficult problems by reasoning.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 31-32)

Er beschließt stattdessen, ein Studium am liberalen „Union Theological Seminary“ in New York zu beginnen, welches zu diesem Zeitpunkt eine intellektuelle Führerschaft inne hat und als das liberalste im ganzen Land gilt. (Groddeck, 2002, 41) Noll weist deutlich darauf hin, dass der Modernismus seine bedeutendsten Siege in Zentren der höheren Gelehrsamkeit errang. Dabei erwähnt er insbesondere das „Union Theological Seminary“ in New York. (Noll, 2000, 147) Arthur Cushman McGiffert, den Rogers in seinem Zitat zuvor schon kurz erwähnt hat, unterrichtet an ebendieser Hochschule. Er

gibt die neuen Methoden, die er im Zuge seines Theologiestudiums in Deutschland erworben hat, an seine Studenten weiter und betont in seinen Vorlesungen insbesondere „das Modell des Lebens Christi, die Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Zugangs zur Geschichte und die Priorität der Sozialethik.“ (Noll, 2000, 147) Noll schreibt: „Der Apostel Paulus war für McGiffert ein Schurke, weil er der Ansicht war, daß Paulus Lehren verbreitet hätte, die die friedliebende Erkenntnis Gottes unterhöhlten, die das Leben Jesu gekennzeichnete habe. Er behauptete, daß das Christentum durch die Zeitalter entstellt worden sei, indem man die Göttlichkeit Christi überbetont und besonderen Nachdruck auf die Institutionen der offiziellen Kirchen gelegt habe.“ (Noll, 2000, 147-148) Es überrascht nicht, dass Rogers Eltern strikt dagegen sind, dass ihr Sohn das „Union Theological Seminary“ in New York besucht. Hinz und Behr berichten sogar, dass sein Vater Carl und Helen das Angebot macht, für beide die gesamten Kosten des Studiums zu übernehmen, wenn sich Carl für ein Studium am konservativen „Princeton Seminary“ entscheiden sollte. Dieser widersteht dem Drängen jedoch und bewirbt sich nichtsdestotrotz für einen Studienplatz in New York. (Hinz/Behr, 2016, 5-6)

Diese Entscheidung erweist sich für Rogers als richtig. Groddeck berichtet: „Das liberale und intellektuell anregende Lehrangebot am ‚Union Theological Seminary‘ präsentierte ihnen mit Harry Emerson Fosdick die Sicht einer neuen, modernen, liberalen und diesseitsbezogenen Religion, die bereit war von der Psychologie, der Philosophie und der modernen Pädagogik zu lernen.“ (Groddeck, 2002, 42) Fosdick, ein äußerst liberal eingestellter Geistlicher, hatte sich in den kirchlichen Schlachten der 20er Jahre mit seinem vehementen Kampf gegen die Fundamentalisten hervor getan und seine Predigt vom 22. Mai 1922 mit dem Titel „Sollen die Fundamentalisten siegen?“ mit einigem Erfolg veröffentlicht. (Noll, 2000, 150) Dem folgte eine über zehn Jahre andauernde Kampagne von Predigten, Zeitungsartikeln, Vorträgen und Streitschriften gegen die Fundamentalisten, im Zuge derer er, so Hochgeschwender, nicht davor zurück scheuten, einen „Popanz aufzubauen“ (Hochgeschwender, 2007, 150) Die große Mehrheit der Evangelikalen und Liberalen war an einem militanten Bekenntniskampf gar nicht interessiert. (Hochgeschwender, 2007, 150) Fosdick jedoch nützte die neuen Medien, um sich gekonnt in Szene zu setzen, was ihn sicher auch zu

einem charismatischen Lehrer am „Union Theological Seminary“ machte. „Die bevorzugten Themen von Fosdick waren die Gefahren, die von einer zu strengen und anspruchsvollen religiösen Erziehung für die Persönlichkeitsentwicklung junger Menschen ausgehen konnte. In diesen Veranstaltungen war Carl genau richtig! Fosdick hatte später ein Buch veröffentlicht, dessen Titel auch von dem späten Carl Rogers hätte stammen können: ‚On Being a Real Person‘. Er nahm darin viele Wertorientierungen und Ziele der humanistischen Psychologie vorweg, die sich erst 20 Jahre später artikulierte. Fosdicks Auffassung war, Menschen müssten zuerst lernen, sich selbst zu akzeptieren und sollten ihr Leben nicht unerfüllbaren Idealen opfern. Die christliche Moral könne Menschen verkrüppeln.“ (Groddeck, 2002, 42)

Die liberalen Ideen von Rogers, in Verbindung mit seinen eigenen Werten und seinen persönlichen Erfahrungen werden am „Union Theological Seminary“ ideal gefördert. Kirschenbaum meint, dass sich die schlimmsten Ängste der seiner Eltern bestätigt hätten, hätten sie die Arbeiten gelesen, die Rogers dort verfasst. In seinem ersten Aufsatz der „Systematischen Theologie“, schließt er, dass sich das Christentum aus drei Dimensionen zusammensetze: der Person und dem Leben von Jesus von Nazareth, einem hohen Wertesystem und einer dem Christentum inhärenten Tendenz zur sozialen Verbesserung. (Kirschenbaum, 1070, 45) Die Lehren von Fosdick scheinen hier deutlich durch. Rogers bezeichnet diese Grundsäulen als die wichtigsten Pfeiler des Christentums, räumt daneben aber anderen Religionen und den Persönlichkeiten, die sie hervor gebracht haben, ebensolche Wichtigkeit, hohe ethische Standards und soziale Visionen ein. (Kirschenbaum, 1070, 45) In einer anderen Arbeit zur „Kirchengeschichte“ geht er, so Kirschenbaum, sogar so weit zu behaupten, dass es so etwas wie Christentum gar nicht gäbe. Er vergleicht Leben und Werk verschiedenster religiöser Menschen und kommt zu dem Schluss, dass das Christentum dazu diene, verschiedenste psychologische Bedürfnisse in unterschiedlichsten Menschen zu erfüllen.

„The Christian religion has satisfied very different psychological needs in different men... The important thing is not the religion but the man... The third conclusion is closely linked with the first two, and forces itself upon me as I consider the data. It is this; there is no such thing as the religion of Christianity- the term is simply a name with which we cover a multitude of religions. No one

religion can possibly cover the vast number of directly opposed ideas which we have uncovered. It is a confusion in terms to call it one religion. Let us rather seek among this jumble of religions for faith which will enrich and vitalize our own lives.'" (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 45-46)

Die Religiosität an sich tritt weiter in den Hintergrund, der persönliche Glaube in den Vordergrund. Helen, die zu dieser Zeit eine Künstlerklasse und einige Vorlesungen am Theologischen Seminar besucht, fördert diese Entwicklung. Da es einen Austausch der Columbia University mit der Pädagogischen Hochschule gibt, lernt Rogers die Projektmethode durch Kilpatrick kennen, den bedeutendsten Schüler und Mitstreiter von John Dewey. (Hinz/Behr, 2016, 6) „John Dewey, ein bedeutender Vertreter des Pragmatismus, legte im Jahr 1916 in ‚Democracy and Education‘ dar, dass sich Demokratie nur in einer pluralen Gesellschaft, die wiederum engen Austausch zu anderen Gesellschaften pflegt, entwickeln kann. Ein gesellschaftlicher Wandel kann nur gelingen, wenn alle an diesem Prozess partizipieren. Nur wenn Individuen untereinander und miteinander an ihrem eigenen und auch fremden Interessen partizipieren, können Rassismus, Klassentrennungen und Nationalismus überwunden werden und jeder einzelne, so Dewey, zu einer größeren Selbstentfaltung gelangen (vgl. Reich 2005). Das Gedankengut von Dewey beeinflusste mit dem ‚New Deal‘ nicht nur die gesellschaftspolitische Ebene, sondern findet sich, wie unschwer zu erkennen ist, auch in den Grundlagen des von Rogers konzipierten therapeutischen Ansatzes wieder.“ (Helle, 2014, 55)

Interessanterweise geht Helle nur auf die gesellschaftspolitischen Ansätze von Dewey ein und lässt deren religiösen Unterbau völlig außer Acht. Dewey war, ebenso wie Rogers, Mitglied der Congregational Church. Er zeigte ein äußert aktives christliches Engagement, trat während seiner Studentenzeit in die „Student Christian Association“ ein und gab Bibelunterricht in seiner Kirche. (Baurain, 2011, 76) Im Laufe der Jahre entwickelte er sich mehr und mehr von der traditionell organisierten Religion weg und sprach sich stattdessen für eine authentische religiöse Haltung aus, welche sich sukzessive zu dem „praktischen Idealismus“ entwickelte, für den er später bekannt wurde. „Der Verlass auf Gott“, so Hans Joas, „erscheint ihm als unbegründeter, handlungslähmender Optimismus und nicht als stärkendes Vertrauen, der Glaube an eine andere Welt als Flucht aus dem Alltag, nicht als Intensivierung des Alltags.“ (Joas,

1997, 165) Statt dessen propagiert er das Ideal einer ganzheitlichen Erfahrung und einer vollständig sinndurchtränkten Handlung, welche, je nach kultureller Ausformung, als religiös bezeichnet werden kann, aber nicht muss. Glauben stellt für ihn weniger das Für-wahr-Halten von Sachverhalten dar, als die Überzeugung von der Präsenz von Idealen, die den Menschen anziehen und sein Verhalten leiten. (Joas, 1997, 183) Wie viel von dieser Haltung Rogers an der Universität übernommen hat, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Jedoch weisen einige von Deweys Ideen eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zu Rogers späteren Anschauungen auf. So schlägt Dewey vor, zum besseren Verständnis von Werten beim organismischen Verhalten selbst anzusetzen. Eine bewusste Wahlentscheidung würde erst dann notwendig werden, wenn die Bedürfnislage des Organismus mit den Bedingungen der Umweltsituationen kollidiere. (Joas, 1997, 166) Das Inkongruenzmodell des von Rogers später entwickelten Personzentrierten Ansatzes, auf welches später noch näher eingegangen werden wird, geht von einer ähnlichen Annahme aus, wenn auch dem organismischen Erleben dabei ein größerer Stellenwert beigemessen wird und das wertorientierte Handeln, auf das Dewey sich bezieht, in den Hintergrund rückt. Weitere Parallelen tauchen in Deweys Idee des ganzheitlichen Selbst auf, welches für ihn im Bereich der Ideale anzusiedeln ist und weder über die Sinne, noch über einen Akt der Reflexion, je vollständig zu erfassen ist. Dem gegenwärtig realen Selbst wird dabei etwas noch nicht Realisiertes zugesprochen, das gleichzeitig jedoch schon vor seiner Verwirklichung irgendwie vorhanden sein muss. (Joas, 1997, 178-188) Darin klingen die humanistischen Konzepte der Selbstverwirklichung und Selbstaktualisierung bereits an. Dewey ergänzt diese Perspektive noch um einen gemeinschaftlichen Aspekt, nämlich um die zwischenmenschliche Kommunikation, welche für ihn sowohl Mittel als auch Ziel zugleich ist und in sich die Möglichkeit birgt, im Gespräch selbst die Erfahrung einer „religiösen Dimension“ zu machen. (Joas, 1997, 186) Die Kommunikation führt zur Aufspaltung der Selbstzentriertheit, fordert jedoch auch die radikale Bereitschaft, „sich von der Person des anderen erschüttern zu lassen und damit sich mit anderen und über andere Menschen selbst zu verwirklichen: als erschütternde Intersubjektivität.“ (Joas, 1997, 184) Auch diese Ideen finden sich später bei Rogers wieder.

Wie groß der Einfluss Deweys auf Rogers gewesen sein mag, kann nur vermutet werden. Zweifellos bleiben die gesellschaftspolitischen Ansätze Deweys und die Entwicklungen seiner Zeit jedoch nicht ohne Einfluss auf Rogers. Die Weltwirtschaftskrise 1928 mit der sich anschließenden Rezession und der „Great Depression“ der 30er Jahre müssen in den pragmatisch- humanistischen Ideen, die sich als Reaktion darauf entwickelten, immer mit bedacht werden. Zweifellos sind die optimistischen, reformerischen Ideen, die darauf folgten erst vor dem Hintergrund dieser Entwicklung zu begreifen. Rogers, der zu diesem Zeitpunkt noch keinerlei Absichten verfolgt, einen eigenen psychotherapeutischen Ansatz zu begründen, ist insbesondere von dem politischen, wirtschaftlichen und pädagogischen Zeitgeist erfüllt. Die Stimmung an der Columbia Universität, die von großer Offenheit geprägt ist, erfüllt ihn mit zusätzlichem Elan. „Angesteckt durch die Ideen der Reformpädagogik“, schreiben Hinz und Behr, „organisiert Rogers Kindergottesdienste und Diskussionsgruppen für Jugendliche. Zudem organisiert er mit Kommilitonen eigene Seminare und setzt in der Hochschulleitung durch, dass diese anerkannt werden.“ (Hinz/Behr, 2016, 6) In dieser Zeit wird sein Interesse an der Psychologie ernsthaft geweckt. Die Psychologie als aufbrechende Wissenschaft steht, so Cohen, für den Geist der modernen Welt und den Aufbruch in eine neue Zukunft. Dort liegen scheinbar die Antworten auf die ernststen sozialen Fragen der Zeit. (Cohen, 1997, 48) „So schreibt sich Rogers 1926 am Teachers College für die Hauptfächer klinische Psychologie und Erziehungspsychologie ein.“ (Beck, 1991, 80) Darunter liegt die von Rogers tief empfundene Verpflichtung, sich für ein besseres Leben des Individuums und der Gesellschaft einzusetzen, welche zu diesen Zeitpunkt für Rogers längst nicht mehr von einer spezifischen theologischen Doktrin abhängen. (Groddeck, 2002, 47)

Cohen sieht im Wechsel zur Psychologie eine typische Reaktion auf das fundamentalistische und doktrinäre Elternhaus von Rogers. Er entdeckt Parallelen zu den Lebensläufen von McClelland, einem Harvard Professor und Autor des Buches „The roots of consciousness“ sowie zu Burrhus Frederic Skinner und John B. Watson. (Cohen, 1997, 27) Der Rückschluss scheint auf Grund der oben erläuterten Zusammenhänge etwas zu kurz gegriffen. Rogers Wechsel zur Psychologie kann zweifellos nicht allein aus der Rebellion gegen sein Elternhaus erklärt werden. Sehr

wohl scheint er aber in der Psychologie zunächst eine Möglichkeit zu sehen, die Fragen, die ihn beschäftigen, zufriedenstellender, umfassender und auf zeitgemäßere Art und Weise zu beantworten, als in der Theologie. Dazu kommt, dass ihn die Perspektive auf den Beruf des Pastors nicht sehr verlockt. „Rogers hatte“, so berichtet Groddeck, „im Sommer 1925 (...) die Gelegenheit ergriffen, Geld zu verdienen und dabei konkrete praktische Erfahrungen zu sammeln. Er konnte in einer kleinen Stadt in Vermont eine Vertretung als Pastor übernehmen, was für ihn im Alter von 23 Jahren eine aufregende Erfahrung war. Er hielt elf Predigten in East Dorset und behandelte darin religiöse Fragen der Genesis im Lichte der Wissenschaft und der Evolutionstheorie Darwins. Bei allem missionarischem Engagement stellten sich auch erste praktischen Zweifel ein: So fand er es schier unmöglich, eine Predigt zu halten, die länger als 20 Minuten dauerte. Üblicherweise dauerte zu dieser Zeit eine Predigt 40-60 Minuten. Infiziert vom Projektlernen und vom ‚learning by doing‘ spürte er, dass die Menschen so lange nicht passiv zuhören konnten und wollten. Auch fühlte er sich dabei nicht wohl, anderen Menschen seine religiöse Überzeugung aufzudrängen. So war seine Situation zwiespältig. Die missionierende Arbeit in der Menschenführung erfüllte ihn allerdings trotzdem mit tiefer Befriedigung.“ (Groddeck, 2002, 48)

Kirschenbaum berichtet, dass die Predigten von Rogers in dieser Zeit von landwirtschaftlichen Bildern und Analogien durchzogen sind. Sie zeigen sowohl seinen persönlichen Hintergrund, als auch sein Interesse für moderne Theorien, welche Umwelt und Religion miteinander verbinden. In einer Predigt mit dem Titel „Three stories of creation“ versucht er aufzuzeigen, dass im Buch Genesis zwei Schöpfungstheorien enthalten seien und stellt die Frage, wieso nicht auch eine dritte Platz habe, nämlich die Darwinistische Evolutionstheorie. (Kirschenbaum, 1970, 47) Hier zeigt sich der modernistische Einschlag in Rogers religiöser Haltung sehr deutlich. Rogers versteht die Wissenschaft nicht als Feind der Theologie, welche dazu benutzt werden könnte, die traditionellen Auffassungen von Gott und der Welt zu zerstören. Ebenso wenig versucht er die Wissenschaft zur Unterstützung der Theologie heran zu ziehen. Vielmehr versucht er sie als parallele Autorität daneben zu stellen, was ihm jedoch, wie er später feststellen muss, immer schlechter gelingt. Eine damals übliche Möglichkeit, der darwinistischen Kritik am biblischen Schöpfungsverständnis

auszuweichen, besteht in einer Kompromisstheologie, nach welcher die Naturwissenschaft und die Theologie einfach nur verschiedene Fragen an denselben Sachverhalt stellen, ohne sich inhaltlich oder methodisch in die Quere zu kommen. (Hochgeschwender, 2007, 155) Jedoch erweist sich auch dieser Zugang nur als bedingt haltbar. Dewey hat seine ursprüngliche Bemühung, „die Harmonie der Wissenschaft mit der Heiligen Schrift zu zeigen“, wie Noll meint, zu diesem Zeitpunkt bereits fallen gelassen. (Noll, 2000, 188) Der Vormarsch der Wissenschaft beendet sukzessive die protestantische Kontrolle der höheren Bildung und öffnet die Tür für säkulare Interpretationen des Lebens. (Noll., 2000, 188) „Für viele Gelehrte“, meint Noll, „ersetzte das Vertrauen auf die Fähigkeit wissenschaftlicher Forschung, neue Wahrheiten zu offenbaren, das auf das ältere Verständnis der Bibel.“ (2000, 189) Rogers scheint hierbei keine Ausnahme zu bilden.

Hinz und Behr vertreten ebenfalls die Auffassung, dass Rogers Interesse an der Psychologie erst durch seine Tätigkeit als Pastor so richtig geweckt wird, jedoch begründen sie dies vor allem mit dem „damit verbundenen Einblick in die psychischen Probleme einzelner Gemeindemitglieder“. (Hinz/Behr, 2016, 6) Die Arbeit bringt ihn schnell an seine Grenzen. Kirschenbaum berichtet: „Er lernt Alkoholiker, Psychotiker und hysterische Krisen kennen und muss feststellen, dass seine Ausbildung nicht ausreicht, um hiermit umgehen zu können.“ (Hinz/Behr, 2016, 6) Seine Predigten unterfüttert er zunehmend mit Kenntnissen der Psychologie. (Kirschenbaum, 1970, 47) Nichtsdestotrotz scheint es viele ernsthafte Situationen des Scheiterns und der Hilflosigkeit für ihn zu geben. Rogers ist „verstört und gestresst in seiner Rolle als Pfarrer“ und hat „keine Idee, wie er sich in solchen Situationen verhalten sollte.“ (Groddeck, 2002, 48) Er entdeckt, dass die kirchliche Arbeit für ihn mehr eine Form der sozialen Arbeit darstellt, die auf Gemeinschaftserfahrungen beruht und den Menschen in der Bewältigung ihrer Alltagsprobleme helfen soll. Religiöse Antworten allein scheinen das Problemfeld nicht abzudecken. „In religiöser Hinsicht glaubt Rogers inzwischen, dass Jesus nicht als Gott zu betrachten ist, sondern als einer der größten Ethiklehrer und Sozialaktivisten. Aufgrund dieser veränderten Überzeugung erscheint ihm ein Wechsel zur Pädagogik und Psychologie unvermeidlich.“ (Hinz/Behr, 2016, 6)

Heine meint, dass es vor allem das Gefühl der Einsamkeit ist, das Rogers Interesse an

Gespräch und Therapie begründet. (Heine, 2005, 316) In seiner Tätigkeit als Pastor ist Rogers zweifellos von derartigen Motiven bewegt. Jedoch scheint es erst der Beruf des Psychologen zu sein, der ihm sowohl die Erlaubnis, als auch das Werkzeug gibt, das er braucht, um in tiefe und enge Beziehung zu anderen Menschen einzutreten. (Heine, 2005, 316) Rogers selbst sagt später, dass sein eigenes Denken ihn sukzessive von der Kirche fortgetragen habe. (Rogers, 1959, 186) Er meint außerdem, dass er ein flexibleres Konzept zur Arbeit mit Menschen gebraucht habe und dass sich mit starren Doktrinen nichts mehr anzufangen gewusst habe.

„My own reason for deciding at that time to leave the field of religious work was that although questions as to the meaning of life for individuals were of deep interest to me, I could not work in a field where I would be required to believe in some specified religious doctrine. I realized that my own views had changed tremendously already and would very likely continue to change. It seemed to me that it would be a horrible thing to have to profess a set of beliefs in order to remain in one's profession.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 51-52)

Zu diesem Zeitpunkt nun scheint Rogers die Religion wieder mehr mit dem starren, doktrinären Wertesystem seiner Kindheit gleich zu setzen, welches keine Veränderung zulassen und ihn damit in seiner weiteren Entwicklung behindern würde. Besonders die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, welche ihn so brennend interessiert, scheint ihm mit dieser Herangehensweise nur unzureichend zu beantworten zu sein. Rückblickend bereut Rogers seine zwei Jahre Studium am Union Theological Seminary dennoch nicht. Groddeck ist sich sicher, dass sein Hang zur Selbsterfahrung und sein starker Bezug zur Gruppe vor allem in dieser Zeit angelegt wurden, lange vor der Selbsterfahrungsbewegung und der Wiederentdeckung der Gruppe in den 60er und 70er Jahren. (Groddeck, 2002, 46) Es macht ihm zunächst Angst, seinen Eltern gegenüber einzugestehen, dass er nun doch nicht Pastor werden wolle. „Schon die Vorstellung von einer erneuten Auseinandersetzung mit den Eltern führt zu einem Wiederaufbrechen seiner Geschwüre.“ (Hinz/Behr, 2016, 6) Tatsächlich reagieren seine Eltern ungnädig auf seinen Entschluss. „Empört über seine Entscheidung, nicht Pfarrer werden zu wollen, lehnen sie einen Besuch ab und verbieten zusätzlich allen Kindern, ihn, Helen und David zu besuchen. Für Carl ist dies

ein weiterer Beweis für die Unmenschlichkeit der christlichen Moral, wie sie in seinem Elternhaus hochgehalten wurde“, meint Cohen. (1997, 51) Dennoch lässt sich Rogers nicht davon abhalten, 1926 endgültig an die Pädagogische Hochschule des Teachers College zu wechseln. Kirschenbaum berichtet, dass Rogers sowohl bei den Intelligenztests, als auch bei den inhaltlichen Prüfungen, denen die Bewerber sich unterziehen müssen, beste Bewertungen erzielt. (Kirschenbaum, 1970, 52)

Am Teachers College, so berichten Hinz und Behr (2016, 6) belegt Rogers Kurse in Klinischer Psychologie, macht erste Erfahrungen in der psychologischen Arbeit mit verhaltensauffälligen Kindern und lernt beim Pionier der Testforschung E.L. Thorndike. Er erhält ein Stipendium an einer Erziehungsberatungsstelle und promoviert in Psychologie, wobei er, so Hinz und Behr, „seinen ersten Konflikt mit Psychiatern austrägt, indem er dasselbe Gehalt wie sie durchboxt.“ Rogers tritt dabei durchaus selbstbewusst und mit dem für ihn typischen Engagement auf. Er beschäftigt sich mit Längsschnittuntersuchungen an Kindern und entwickelt einen Kinderpersönlichkeitstest, der 1931 veröffentlicht und dann immerhin 500.000 mal verkauft wird. (Hinz/Behr, 2016, 6) Nach Beendigung seiner Doktorarbeit mit dem Titel „Messung der Persönlichkeit bei 9- bis 13-Jährigen“ und der klinischen Ausbildung nimmt er 1928 seine erste Stelle am „Child Study Department of Rochester Society for the Prevention of Cruelty to Children“ an. „Inzwischen hat er einen zweijährigen Sohn und ein zweites Kind (eine Tochter) ist unterwegs. Angesichts der auch damals nicht unbekanntenen Arbeitslosigkeit bei Psychologen und der Notwendigkeit, eine Familie zu versorgen, ist Rogers froh, eine passende Stelle zu erhalten.“ (Hinz/Behr, 2016, 6) Von diesem Zeitpunkt an ist Rogers Psychologe und wird als solcher rezipiert. Seine Tätigkeit als Pastor gerät gänzlich in den Hintergrund, wenn auch Van Kalmthout darauf hinweist, dass Rogers Zeit seines Lebens einen tief verwurzelten Glauben besitzt, dass dieser nur, anders als in seiner Jugend, von nun an keine religiösen Inhalte mehr aufweist. (Van Kalmthout, 2004, 198) Religion und persönliche Erfahrung werden ab diesem Zeitpunkt von Rogers streng getrennt. Viele Jahre später gibt er an, dass er sich für die religiösen Überzeugungen seiner früheren Jahre schämt, dass er aber nach wie vor ähnliche Grundüberzeugungen in sich trägt.

„But my commitment to a really religious faith and following Jesus Christ and

committing myself to religious work and so on — it does embarrass me now, and I wonder why, because I'm not embarrassed by the fact that I was interested in farming, which isn't a very high-grade occupation itself. I think possibly the fact that I'm embarrassed by it is due to the fact that possibly I hold similar convictions now, but they're not religious. My firm belief in the fact that the core of the person is constructive, not evil, is a faith about what seems to me to be based on experience. The fact that persons are capable of constructive change is another belief, again based on a lot of evidence, but still it is a belief that I hold very deeply." (Rogers & Russell, 2002, 51)

Interessant ist, dass Rogers meint, nach wie vor ähnliche Ansichten zu hegen, wie zu den Zeiten seines religiösen Engagements, dass er diese aber im Unterschied zu damals unter keinen Umständen als religiös bezeichnet wissen möchte. Seinen, wie er selbst schreibt, „Glauben an den konstruktiven Kern der menschlichen Person“, führt er einzig und allein auf seine direkten Erfahrungen mit anderen Menschen zurück. Groddeck meint jedoch, dass Rogers im Grunde Missionar geblieben ist, auch wenn sich die Form verändert hat, in der er seine Überzeugung ausdrückt. „Dieses Ziel des fundamentalistischen Protestantismus“, so schreibt er, „hat er sicherlich aufgegeben, aber sein gesamtes weiteres Wirken und sein Lebenswerk als Psychologe, Berater und Psychotherapeut zeigt deutlich, dass Carl Rogers trotzdem immer ein sendungsbewusster Lehrer und ein engagierter Missionar geblieben ist – freilich zunächst für streng wissenschaftliche und später dann für humanistische Ideale.“ (Groddeck, 2002, 51)

Der Übergang vom fundamentalistischen Protestantismus zum Humanismus jedoch verlief, wie soeben gezeigt werden konnte, über die Zwischenstufe eines liberalen Protestantismus, welcher, im Rückblick betrachtet und auf Basis der angeführten Erläuterungen, als äußerst prägend für Rogers persönliche und professionelle Entwicklung angesehen werden kann. Es gibt berechtigten Grund zu der Annahme, dass der liberale Protestantismus, mit dem Rogers während seiner frühen Studentenzeit in Kontakt kam, einen weitaus stärkeren und nachhaltigeren Einfluss auf ihn ausgeübt hat als der oft zitierte Fundamentalismus seiner Eltern.

### 2.3. Die Erforschung der Natur und des Organismus

Rogers zeigt in seinem Leben und Werk ein solches Naheverhältnis zur Natur und setzt sich zu dieser so intensiv in Beziehung, dass ihr ein eigenes Kapitel gewidmet werden muss, wenn man sich mit seiner Person näher auseinander setzen möchte. Noch am Ende seines Lebens bestimmt das Bild von Rogers als liebevoller und achtsamer Gärtner den allgemeinen Eindruck. Nach vielen Jahren Tätigkeit als Psychologe und Psychotherapeut zieht Rogers noch immer seinen Garten zu Rate, um sich in seinem Tun inspirieren zu lassen. So schreibt er: „Mein Garten stellt mir dieselbe faszinierende Frage, die ich in meinem ganzen Berufsleben zu beantworten versucht habe: Welches sind die für Wachstum und Entfaltung günstigen Bedingungen? Die Enttäuschungen stellen sich hier wie dort gleichschnell ein. Aber in meinem Garten sind die Ergebnisse, ob Erfolg oder Fehlschlag, früher sichtbar. Und wenn ich durch geduldige, kluge und verständnisvolle Sorge die Bedingungen geschaffen habe, die eine seltene oder prächtige Blüte hervorbringen, dann empfinde ich die gleiche Befriedigung, wie wenn ich einer Person oder einer Gruppe zu ihrer Entfaltung ver helfe.“ (Rogers, 1980, 52) Auffallend ist hier das Vertrauen in die natürlichen Entwicklungs- und Heilungskräfte, welche mit einer Haltung großen Respekts von Seiten Rogers verbunden ist. Gleichzeitig spricht er eine Enttäuschung an, aus der ein gewisses Maß an Traurigkeit über die oft hinderlichen äußeren Bedingungen und die Erwartung etwaiger Fehlschläge heraus zu hören ist. Es liegt nahe, hier an das karge, einsame Klima zurück zu denken, das Rogers in seinen Kindheitstagen erfahren hat und anzunehmen, dass die Natur eine vergleichsweise tröstliche und anregende Wirkung auf ihn gehabt haben muss. Im Folgenden soll Rogers Beziehung zur Natur etwas näher betrachtet werden.

Der Umgang mit der Natur in der Familie Rogers ist von allem Anfang an ein praktischer bzw. ein ökonomischer. Hierbei ist wieder an die von Groddeck beschriebene „kapitalistisch-unternehmerischer Unrast“ (Groddeck, 2002, 23) zu denken, die so eng mit der protestantischen Tugendhaftigkeit und Strebsamkeit verbunden ist. Groddeck beschreibt, dass Rogers schon als sechsjähriger die Verantwortung für den Hühnerstall hinter dem Hof zu tragen hatte. „Er fütterte und

versorgte die Hühner und verkaufte die Eier an die Nachbarschaft. Ernsthaft mit Pflichten und Verantwortung in Anspruch genommen zu werden“, so Groddeck, „war Ausfluss des religiösen Glaubens seiner Eltern, der von ihnen mit viel Aufmerksamkeit und Anstrengung in der alltäglichen Erziehungspraxis umgesetzt wurde.“ (Groddeck, 2002, 27) Dieser Zugang intensiviert sich zusätzlich, als die Familie 1915 in ein Herrenhaus mit großem Landbesitz, etwa fünfundzwanzig Meilen westlich von Chicago zieht. (Hinz/Behr, 2016, 3) „Für Carl bedeutet dieser Umzug“, schreiben Hinz und Behr, „dass er täglich zwei Stunden mit der Bahn zur Schule fahren muss. Nach wie vor muss er unmittelbar nach der Schule nach Hause fahren, da er auf der Farm vielfältige Pflichten zu erledigen hat.“ (Hinz/Behr, 2016, 3) Sie berichten weiters, dass Rogers früh morgens um fünf Uhr auf der Farm zwölf Kühe melken und zudem die Schweine versorgen und den Traktor in Stand halten muss. Der Kontakt zu Schulkameraden ist ihm nun noch weniger möglich. Rogers bleibt folglich nur das Zusammensein mit den Geschwistern, vor allem mit seinen zwei jüngeren Brüdern. (Hinz/Behr, 2016, 3)

Carl Rogers ist auf der Farm noch isolierter als zuvor. Er ist zu diesem Zeitpunkt dreizehn Jahre alt, sein ältester Bruder Lester ist bereits in seinen Zwanzigern und wohnt nicht mehr zu Hause. Soziale Kontakte außerhalb der Familie sind kaum noch vorhanden. „Rückblickend“, schreibt Groddeck, sieht Rogers „zwei Motive seiner Eltern für diesen Umzug. Zum einen wollte Vater Walter, nicht nur ein ambitionierter Ingenieur, sondern inzwischen ein erfolgreicher Geschäftsmann, als Ausgleich zu seinen geschäftlichen Reisetätigkeiten Hobbyfarmer werden. Zum anderen spielte für die Umsiedelung der Familie der Wunsch beider Eltern eine wichtige Rolle, die heranwachsenden Kinder während der Pubertätszeit von den sündigen Versuchungen der Großstadt fern zu halten.“ (Groddeck, 2002, 28) Abgesehen davon, bietet der Umzug für Carl aber auch gewisse Vorteile. „Immerhin bietet die Farm eine Menge Spielmöglichkeiten: Indianer- und Cowboyspiele in dem Wald hinter dem Haus, Tontaubenschießen, Pionier spielen oder erfolglose Versuche, auf jungen Kühen zu reiten.“ (Hinz/Behr, 2016, 3) Die Mutter führt ihn in die Gartenarbeit ein, was er sehr genießt. (Kirschenbaum, 1970, 10) Darüber hinaus entwickelt er ein Hobby, das ihm schnell sehr wichtig wird und auf seine spätere Entwicklung zweifellos einen Einfluss ausübt. (Kirschenbaum, 1970, 13) Er beginnt die Bücher von Gene Stratton Porter zu

lesen, in der die Natur in einer kindgerechten Mischung aus technischen Beschreibungen und Fiktion beschrieben wird. Carl liest die ganze Serie, beginnt Motten zu erforschen, Raupen aufzuziehen und Sammlungen von Käfern anzulegen. Schon bald ist er dafür bekannt. (Kirschenbaum, 1970, 13) In seiner eigenen Weise und in seinem kleinen, spezialisierten Feld, schreibt er später, wird er so etwas wie ein Biologe. (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 14)

Die Mitarbeit in der Landwirtschaft ist für Rogers weiterhin ein selbstverständlicher Teil seines Alltags und zugleich mit viel Verantwortung verbunden. „Auf der Farm erhält er genauso wie seine Brüder eigenen Landbesitz, den er bearbeiten und dessen Produkte er verkaufen soll.“ (Hinz/Behr, 2016, 4) Er widmet sich seiner Aufgabe mit großem Ernst und kann schon bald Erfolge vorweisen. Das Interesse für Naturwissenschaften verbindet er mit eigenen landwirtschaftlichen Versuchen. Zusammen mit seinem jüngeren Bruder erwirbt er ein umfangreiches Wissen und erwirtschaftet Überschüsse, die sie auf dem Markt verkaufen. Cohen meint, dass es ein „bezeichnendes Licht“ auf die elterliche Erziehung wirft, dass der Vater das überlassene Land gerade in dem Augenblick zurückverlangt, als eine erfolgreiche Ernte bevorsteht. (Cohen, 1997, 32) Er erklärt dieses Verhalten damit, dass der Vater befürchtet, seinen Söhnen könne der Erfolg zu Kopf steigen, was er als gefährliche Versuchung ansieht. „Auf Verhandlungsversuche von Carl geht er nicht ein und nimmt das Land wieder zurück.“ (Cohen, 1997, 32) Zweifellos ein Rückschlag im Leben des jungen Carl Rogers, dem wirtschaftlicher Erfolg immer als Tugend vermittelt wurde und der so fleißig an diesem Ziel gearbeitet hat. Das Verhältnis zu seinem Vater scheint angespannt. Cohen beschreibt noch eine zweite Episode, die das deutlich macht. „Anstatt seinen Vater oder andere Farmer zu fragen, schreibt Carl an die Landwirtschaftskammer und bittet um eine Schlachtanweisung für Lämmer. Er erhält auch eine, führt die Schlachtung dann aber so unprofessionell durch, dass sie sowohl für das Lamm als auch für die anwesenden jüngeren Brüder zur Tortur wird.“ (Cohen, 1997, 32) An einen romantisch verklärten Zugang zur Natur ist nicht zu denken. Vielmehr nützt Carl Rogers „in dieser von den Eltern eingerichteten pädagogischen Provinz“ (Groddeck, 2002, 30), die Chance, alles zu lesen, was ihm in die Hände fällt und die Natur, die ihn umgibt, zu studieren. Sein Vater möchte die Farm nach

modernsten Maßstäben führen und lädt regelmäßig Experten von der Universität ein, die ihn beraten. Rogers hört bei diesen Besprechungen aufmerksam zu und liest zusätzlich viele der Bücher und Magazine seines Vaters zum Thema Landwirtschaft. (Kirschenbaum, 1970, 14) In den wörtlichen Zitaten von Rogers wird deutlich, wie stark sein Forscherdrang gewesen sein muss und wie früh sein Denken von wissenschaftlichen Ansprüchen durchdrungen war.

„I can remember reading these books- particularly the heavy scientific one by Morison on Feeds and Feeding. The descriptions of all the scientific experiments on feeding, on milk and egg production, on the use of different fertilizers, different varieties of seed, of soil, etc., gave me a thorough-going feeling for the essential elements of science. The design of a suitable experiment, the rationale of control groups, the control of all variables but one, the statistic analysis of the results- all of these concepts were unknowingly absorbed through my reading at the age of 13 to 16.“ (Rogers zit. nach Kirschenbaum, 1970, 13)

Rogers Wissensdurst ist geweckt. Er will die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Landwirtschaft nützen und weiter entwickeln, wie sein Vater. Für Hinz und Behr zeigt sein Entschluss, selbst Farmer zu werden, wie sehr er sich an die Familiennorm angepasst hat. (Hinz/Behr, 2016, 4) Die Eltern begrüßen seinen Wunsch. Rogers folgt gewissermaßen einer Familientradition, indem er sich an der Universität von Wisconsin, Madison, einschreibt. „Auch Vater und Mutter hatten in Wisconsin studiert. Carls Studienmotive und Ziel waren identisch mit den Idealen seines Vaters: Auch er wollte eine Farm nach den neuesten und modernsten wissenschaftlichen Erkenntnissen führen.“ (Groddeck, 2002, 33) Allerdings unterstützen sie ihn in finanzieller Hinsicht wenig. Hinz und Behr berichten: „Zur strengen Erziehung durch die Eltern passt das von den Eltern für nötig erachtete finanzielle Arrangement für das Collegestudium: Carl soll seinen Lebensunterhalt selbst verdienen. So muss er vor dem Studium bei Verwandten an der kanadischen Grenze in einem Sägewerk von morgen bis abends Bauholz ab- oder aufladen.“ (Hinz/Behr, 2016, 4) Dennoch erlebt Rogers seine Collegezeit in Madison, Wisconsin, wo er vom siebzehnten bis zum zweiundzwanzigsten Lebensjahr Landwirtschaft studiert, als befreiend. (Hinz/Behr, 2016, 4) Vermutlich weil er dort die Möglichkeit des Austauschs mit anderen erhält. Annette Nußbaumer vermutet, dass Rogers in dieser Zeit versucht, das „Vakuum an

wünschenswerten, vertraulichen Gesprächen und Beziehungen“ mit seinem wissenschaftlichen Eifer zu kompensieren. (Nußbaumer, 2010, 59-60) Ein Motiv, das an früherer Stelle bereits eingehend erörtert wurde. Der Traum zerschlägt sich schon bald. Rogers wechselt, wie bereits beschrieben, zunächst zur Theologie, dann zur Psychologie. Die Natur bleibt jedoch ein Thema, das immer wieder aufscheint, sei es in seinen Predigten als Pastor, sei es in seiner späteren Therapietheorie.

Rogers bewahrt Zeit seines Lebens eine Ehrfurcht vor der Natur. Immer wieder beschreibt er außergewöhnliche Erfahrungen in der Betrachtung von Naturschauspielen, die ein Staunen beinhalten, das für Rogers selbst einer religiösen Erfahrung nahekommt. So schreibt er, bei einer solchen Gelegenheit:

„ (...) and it was a remarkable experience full of a real spiritual feeling of wonder and awe. I think that's one aspect of religion that I've never lost — the sense of awe at many natural phenomena, and that was certainly such an experience then.“ (Rogers & Russell, 2002, 70)

Die Wortwahl des von Rogers lässt darauf schließen, dass es sich bei seiner Beschäftigung mit der Natur um mehr handelt, als um bloßes wissenschaftliches Interesse. Er spricht von einem spirituellen Gefühl, von Staunen und Ehrfurcht. Es scheint tatsächlich so zu sein, dass Rogers die Natur um sich herum vielmehr als lebendiges „Wunder“ betrachtet, denn als theoretisches Experiment. Er selbst findet in der Natur, scheinbar auch in späteren Jahren, einen Zugang zur Religion, den er gefahrlos erkunden kann. Sein bemerkenswertes Vertrauen in das Leben, welches einen zentralen Bestandteil seines späteren Ansatzes bildet, wird hier recht direkt mit seinen religiösen Erfahrungen in Verbindung gebracht. Es ist denkbar, dass es diesem religiösen Gefühl von Verbundenheit geschuldet ist, dass Rogers in seiner Beschreibung der Natur wenig zwischen Pflanzen, Tieren oder Menschen unterscheidet. Jeder lebendige Organismus ist für ihn von einer Kraft durchdrungen, die darauf ausgerichtet ist, ihn zu erhalten, zu entfalten und sich selbst zu reproduzieren.

„Whether we are speaking of this sea plant or an oak tree, of an earthworm or a great night-flying moth, of an ape or of a man, we will do well (...) to

recognize that life is an active process, not a passive one. Whether the stimulus arises from within or without, whether the environment is favorable or unfavorable, the behaviors of an organism can be counted on to be in the direction of maintaining, enhancing and reproducing itself.“ (Rogers, 1963, 18)

Unter dem Organismus versteht Rogers den „Ort allen Erlebens (experience), die Totalität der Erfahrungen, den inneren Kern der menschlichen Persönlichkeit“ (Schmid, 2004, 129). Schmid meint dazu auch: „Im traditionellen europäischen Sprachgebrauch würde man wohl an vielen Stellen von der (physischen und psychischen) menschlichen Natur sprechen.“ (Schmid, 2004, 129) Dabei kann kritisch bemerkt werden, dass die Gesetze der Natur von Rogers oft zu direkt von der Pflanze auf den Menschen umgelegt werden. (Huppmann, 2015, 129) Viele seiner Beschreibungen sind bewusst sehr allgemein gehalten. So spricht er von einer Tendenz, die in Pflanzen, Tieren und Menschen gleichermaßen eine Entwicklung hin auf zunehmende Ausdifferenzierung von Organen und Funktionen sowie die Expansion und Entfaltung durch Reproduktion bewirkt. (Rogers, 1959, 196) An anderen Stellen wendet er seine Theorie etwas spezifischer auf den Menschen an, nämlich dann, wenn es um das Wechselspiel zwischen dem menschlichen Organismus und dessen Selbstkonzept geht, wie er es später für den Therapieprozess definiert.

„One of the fundamental directions taken by the process of therapy is the free experiencing of the actual sensory and visceral reactions of the organism without too much of an attempt to relate these experiences to the self. This is usually accompanied by the conviction that this material does not belong to, and cannot be organized into, the self. The end point of this process is that the client discovers that he can be his experience, with all of its variety and surface contradiction; that he can formulate himself out of his experience, instead of trying to impose a formulation of self upon his experiences, denying to awareness those elements which do not fit.“ (Rogers, 1961, 80)

Rogers empfiehlt damit ein unbedingtes Vertrauen in den Organismus und das organismische Erleben. Der Organismus wird dabei nicht nur zur Entwicklungsquelle und Triebfeder des menschlichen Lebens, er bildet auch eine richtungsweisende Instanz im Menschen. Zugleich definiert er die Grenze des Menschenmöglichen.

„This whole train of experiencing, and the meaning that I have thus far discovered in it, seem to have launched me on a process which is both fascinating and at times a little frightening. It seems to mean letting my experience carry me on, in a direction which appears to be forward, toward goals that I can but dimly define, as I try to understand at least the current meaning of that experience. The sensation is that of floating with a complex stream of experience, with the fascinating possibility of trying to comprehend its everchanging complexity (...) The personality and the self would be continually in flux, the only stable elements being the physiological capacities and limitations of the organism, the continuing or recurrent organismic needs for survival, enhancement, food, affection, sex, and the like. The most stable personality traits would be openness to experience, and the flexible resolution of the existing needs in the existing environment. This person would find his organism a trustworthy means of arriving at the most satisfying behavior in each existential situation. He would do what 'felt right' in this immediate moment and he would find this in general to be a competent and trustworthy guide to his behavior.“ (Rogers, 1983, 287-288)

Für Susanne Heine kommt in Aussagen wie diesen ein naturalistisches Religionsverständnis zum Ausdruck, einmal mehr in ontologische, einmal in biologisch-empirische Sprache gekleidet. (Heine, 2005, 312) Sie geht damit auf Rogers Versuche ein, aus Beobachtungen der Natur übergreifende Zusammenhänge abzuleiten, die er bis auf kosmische Gesetzmäßigkeiten ausdehnt. So schreibt Rogers mitunter, dass es in Sitzungen darum geht, mit dem Klienten gemeinsam „staunend die mächtigen Kräfte“ wahrzunehmen, „die in dieser Erfahrung sichtbar werden, Kräfte, die tief im Universum verwurzelt zu sein scheinen.“ (Rogers, 1972, 16) Der Schluss liegt nahe, dass Rogers hier die Grenze zum Religiösen überschreitet. Und dennoch ist der Unterschied bestechend, der sich im Vergleich zu den weiter oben beschriebenen religiösen Erfahrungen von Rogers während seiner ersten Studienjahre aufdrängt. Rogers scheint in Bezug auf die Natur und alle natürlichen Vorgänge, die er beschreibt, von einem starken Forscherdrang und einem wissenschaftlichen Eifer getrieben zu sein, der den bisherigen Ausführungen zu Folge maßgeblich durch seine Erfahrungen in der Landwirtschaft geprägt ist. Er nützt sämtliche Methoden, die ihm zur Verfügung stehen, um sich auf die Suche nach den natürlichen Gesetzmäßigkeiten des Lebens zu begeben, einschließlich seiner eigenen Erfahrung. In der Erforschung der Natur scheint er sich, auch wenn er sich, wie Heine meint, einmal in ontologischer, einmal in

biologisch-empirische Weise ausdrückt, auf weitaus gesicherterem Boden zu bewegen, als er es im Bereich der religiösen Erfahrung je getan hat. Möglicherweise liegt darin eine Erklärung dafür, warum Rogers der Natur in seinen Beschreibungen eine so tröstliche und haltgebende Qualität einräumt. Ob hier von einem naturalistischen Religionsverständnis gesprochen werden kann, bei dem die Natur oder das organismische Leben die Stelle einer höchsten, den Kosmos ordnenden und damit auch Heil gewährenden Instanz einnimmt, wird noch zu klären sein müssen. Für den Moment kann festgehalten werden, dass Natur und Religion zwei sehr unterschiedliche Qualitäten für Rogers besitzen, die sich zwar manchmal überschneiden, aber ihrem Wesen eindeutig voneinander zu trennen sind. In beiden Bereichen jedoch scheint sicher, dass für Rogers alle Wissenschaftlichkeit und alles Wissen, das durch diese generiert wird, letztlich nur auf der komplexen, subjektiven Erfahrung beruhen kann (Grogan, 2008, 3).

#### **2.4. Die Entdeckung von Spiritualität und Mystik**

Im Bereich der Spiritualität und Mystik sind Wissen und persönliche Erfahrung nur schwer voneinander zu trennen. Es gibt eine große Vielzahl an unterschiedlichen Definitionen, die das deutlich machen. Für Nußbaumer hängt die Vielzahl an Definitionen damit zusammen dass Spiritualität und Mystik mit den gängigen Forschungsmethoden nur schwer zu erfassen sind, da es sich, wie sie es ausdrückt, „um einen Prozess und Vorgang handelt, der sich im Verborgenen, im Inneren des Menschen vollzieht. Lediglich die Bemühungen und Veränderungen aufgrund dieser Erfahrungen können nachvollzogen werden.“ (Nußbaumer, 2010, 21) Für Rogers, einen strengen Wissenschaftler und zugleich unnachgiebigen Verfechter der subjektiven Erfahrung, ein schwieriges Terrain. Dennoch gebraucht er in seinen späteren Jahren die Begriffe „Spiritualität“ und „Mystik“, aber auch „Übersinnlichkeit“, „Paranormale Phänomene“ und „veränderte Wirklichkeiten“ vermehrt. Um deutlich zu machen, wie er mit der Herausforderung umgegangen ist, sollen die Begriffe hier so angeführt werden, wie sie von Rogers selbst in seinen Werken verwendet wurden, auch wenn er sie, entgegen seiner sonst so streng wissenschaftlichen Art, nicht immer klar

voneinander abgegrenzt einsetzt.

Rogers scheint den Begriff der Spiritualität, wenn er in seinen späteren Jahren darauf Bezug nimmt, auf keinen Fall mit den religiösen Erfahrungen seiner Kindheit und Jugend vermischen zu wollen. Es ist ihm viel eher wichtig, sie in Abgrenzung von diesen zu verwenden. Für Nußbaumer ist dieses Phänomen nicht ungewöhnlich. Ihr fällt auf, dass der Begriff Spiritualität auch heute noch fernab und sogar gegensätzlich zu Begrifflichkeiten wie Religion, Religiosität, Glaube und Frömmigkeit gebraucht wird. Gleichzeitig erinnert sie daran, dass der Begriff Spiritualität in seinen Ursprüngen stark mit diesen verbunden ist. (2010, 12) „Wird der Begriff Spiritualität einer etymologischen Betrachtung unterzogen“, so schreibt sie, „findet sich im Neuen Testament (vgl. hierzu 1 Kor 2, 10-16) das lateinische Adjektiv ‚spirit(u)alis‘. In der Bibel lässt sich die Bedeutung von Spiritualität wie folgt lesen: ‚Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist‘ (Die Bibel, Einheitsübersetzung, 2001, 1 Kor 2, 12-13). Gemeint sind dabei jene Menschen, die rein und im Geiste für Gott leben. Das Substantiv ‚spiritualitas‘ erscheint um das 5. Jh. n.Chr. und meint im Sinne einer mittelalterlichen, christlichen Wortbildung Geistigkeit – das innere geistige Wesen – und bezeichnet eine ‚christliche Lebensgestaltung kraft des Heiligen Geistes‘ (Utsch, 2005, 193).“ (Nußbaumer, 2010, 12) Rogers selbst scheint mit dem Begriff der Spiritualität jedoch keine spezifisch christliche Spiritualität zu meinen, das heißt eine Lebensweise im Sinne des göttlichen Geistes. (dies., 2010, 33) Er verwendet ihn viel eher in Abgrenzung von institutionalisierten Religionen oder auch in Abgrenzung von bestehenden gesellschaftspolitischen Voraussetzungen. Auch dies ist nach Nußbaumer nicht weiter überraschend. „Im geschichtlichen Verlauf ist das Oszillieren von Spiritualität zwischen auftauchen und abtauchen auffallend. Spiritualität wurde spätestens ab dem 12 Jh. als Gegenstück zu einer materialistischen Welt verstanden, insbesondere bei ökonomischen und sozialen Krisen wurde die Spiritualität auf die Tagesordnung gerufen, um dann wieder still und leise von der Bildfläche zu verschwinden, bis die nächste Krise ansteht.“ (dies., 2010, 33) Eine Eigenheit, die der Spiritualität, meint Nußbaumer, bis heute anhftet. Die Mystik, so berichtet sie weiter, als Ausformung des Begriffes Spiritualität im Zuge der mittelalterlichen Scholastik, soll

die zuvor bestehenden theologisch-dogmatischen Vorgaben weiter auflockern, indem sie die direkte Hinwendung zu Gott in den Mittelpunkt stellt. Die Loslösung von der kirchlichen Dogmatik kommt in der Aufklärung schließlich vollends zum Tragen „indem sich das innere und geistige Wesen hin zur Vernunft, zu einem rationalen Reflexionsbewusstsein“ verlagert. (dies., 2010, 12) „Durch einen Zeitsprung in die Nachkriegsjahre Ende der 1950er Jahre wird das Bild einer dominierenden, rationalen Denkweise gekippt zugunsten einer wachsenden Popularität von spirituellen Themen und Denkweisen (z.B. Hippie-Bewegung, New Age, Human Potential Movement).“ (dies., 2010, 12) Auf ebendiese Revitalisierung spiritueller Themen und Denkweisen soll im Folgenden Bezug genommen werden. Das Abwenden von den Vorgaben der konfessionellen Religionen zu Gunsten einer rationalen Perspektive, und die anschließende Ablösung ebenjener durch neu entdeckte, aus ihrer ursprünglichen Verankerung befreite, Spiritualität, bestimmt den Zeitgeist, in dem sich Rogers bewegt.

Nicht zu unterschätzen in der Betrachtung dieses Zeitgeistes ist der Einfluss der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Erschütterungen der 1920er Jahre sowie der Ereignisse in den Folgejahren, insbesondere des zweiten Weltkrieges und des Vietnamkrieges. In den 1950er Jahren kommt es in weiten Teilen der amerikanischen Bevölkerung nicht nur zu einer Abwendung von traditionellen Werten, sondern auch zu einer Suche nach neuen Hoffnungsträgern, welche vielfach in den ostasiatischen Religionen, insbesondere dem Buddhismus, gefunden werden. (Nußbaumer, 2010, 50) Die Menschen wenden sich mehr und mehr den fernöstlichen Lebensweisheiten und Philosophien zu. Besonders der Daoismus boomt und wird schnell zum Synonym für die freie Persönlichkeitsentwicklung und die neue Gesellschaftsordnung. Vertreter des modernen Yoga werden in den Vereinigten Staaten populär. Besonders Kalifornien, so Schmid, erweist sich als geeigneter Stützpunkt für diese Form der, wie er es ausdrückt, „rückwirkenden oder gegenläufigen Missionierung“ (Schmid, 1994, 61). „Die Übernahme fernöstlichen Denkens geschah jedoch“, schreibt er, „in der überwiegenden Zahl in hohem Maße eklektisch und unter weitgehender Ignorierung der grundsätzlich anderen Philosophie und Lebensart seiner Ursprünge. Nicht selten bleiben als Ziele nur Entspannung und vertiefte Atmung übrig.“ (ders., 1994, 61)

Auch die psychotherapeutische Szene der 1950er bis 1970er Jahre bleibt von dieser Entwicklung nicht unbeeinflusst. Die Gründerfiguren der Humanistischen Psychologie, auf die später noch näher eingegangen wird, beschäftigen sich vielfach mit fernöstlichen Denkweisen. Abraham Maslow verwendet Begriffe wie „taoistisch“ (1983, 143) oder „Zen-Erfahrung“ (1983, 148) beinahe alltäglich und Anthony J. Sutich berichtet stolz, dass er zusätzlich zu seinen „persönlichen Kontakten mit Krishnamurti, Alan Watts, Swami Ashokananda von der ‚Vedanta Society‘ in San Francisco und Ananda Bhavanani der ‚Yoga Life Foundation‘ in Vancouver“, auch „die Bhagavad-Gita (Isherwood, 1947), die Upanishaden (Radhakrishnan, 1950) und eine Vielzahl von Büchern, die sich mit Yoga, Vedanta, Theosophie, Christlicher Wissenschaft, Buddhismus und anderen östlichen und westlichen Traditionen befassen“, gelesen hat. (Sutich, 1983, 72) Er gibt an, dass er beeindruckt war, wie umfassend Maslow sich selbst in die östliche Literatur eingelesen hatte und dass er sich von Zeit zu Zeit mit diesem „über die östliche Sichtweise unterhielt, besonders nachdem er 1959 mit Alan Watts zusammengetroffen war.“ (Sutich, 1983, 72)

Rogers, zu diesem Zeitpunkt schon ein anerkannter Wissenschaftler, ist von diesem Trend nicht ausgenommen. Allerdings bindet er die fernöstlichen Philosophien nicht bewusst in seine Theorien ein. Er berichtet, dass er, zu seiner eigenen Überraschung, in einem privaten Brief darauf hingewiesen wurde, „daß sein Denken eine Art Brücke zwischen östlichem und westlichem Denken zu sein scheint“ (Rogers, 1980, 195). Er stellt daraufhin fest, dass er in den letzten Jahren „einige Techniken des Buddhismus, des Zen und ganz besonders die Sprüche des Lao-Tse (...) schätzen gelernt hat“ (Rogers, 1980, 195). Diese Aussage spiegelt sowohl seine therapeutische Haltung, als auch seine Herangehensweise an jede Form religiöser oder spiritueller Phänomene wider. So schreibt er, sehr bezeichnend:

„I would put it that the best of therapy leads to a dimension that is spiritual, rather than saying that the spiritual is having an impact on therapy.“ (Rogers, 1987, 35)

Die zwischenmenschliche Erfahrung steht für ihn an erster Stelle. Im besten Fall kann sie eine spirituelle Dimension erreichen, die Spiritualität selbst jedoch sollte die Erfahrung nicht von vornherein beeinflussen oder gar verstellen. Dementsprechend

weist Rogers meist auch nur auf Parallelen seines Denken und seiner Erfahrung zur fernöstlichen Philosophie hin und zieht diese nicht zur Begründung seiner Theorie heran. Jedoch gewinnen sie im Laufe seines Lebens zweifellos an Bedeutung. Im Juni 1962 spricht Rogers, im Dialog mit Skinner zu dem Thema „Education and the Control of Human Behavior“, noch recht verhalten, wenn auch mit hörbarem Interesse, vom Zen Buddhismus:

„I think there is a fresh current in our culture, a fresh breeze blowing through the world, that is showing itself in many ways and speaking through many voices. It is expressed in a growing interest in existentialism and in the existentialist point of view. It is evident in ways that may seem odd to some, such as the interest in Zen Buddhism.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum/Henderson, 1989, 82)

In seinen späteren Werken bezieht er sich gerne und oft auf Laotse, meist in Anlehnung an Martin Buber, der das taoistische Prinzip des „wu-wei“ in seinen Schriften anführt. (Rogers, 1980, 195) An anderer Stelle bezeichnet er es sogar als einen seiner Lieblingstexte und meint, dass es einigen seiner eigenen tieferen Überzeugungen Ausdruck verleiht:

“But perhaps my favorite saying, which sums up many of my deeper beliefs, is another from Lao-tse:  
If I keep from meddling with people, they take care of themselves,  
If I keep from commanding people, they behave themselves,  
If I keep from preaching at people, they improve themselves,  
If I keep from imposing on people, they become themselves.” (Rogers, 1980, 42)

Das Prinzip der „Nicht-Handelns“, welches laut Rogers „das Handeln des ganzen Seins“ (Rogers, 1980, 195) ausdrücke, sich aber so ohne Anstrengung vollziehe, dass es oft als „Nicht-Handeln“ missverstanden würde (ders., 1980, 195), kommt Rogers eigener Vorstellung einer hilfreichen Beziehung sehr entgegen. Der Gegensatz zu den Erfahrungen seiner Kindertage könnte nicht deutlicher sein. Das „wu-wei“ drückt nicht nur ein sanftes, gewaltfreies Miteinander aus, es macht auch das völlige Vertrauen in die menschliche Natur deutlich. Man denke nur an den Kontrast zu der am Beginn der

Arbeit geschilderten Wagenburg, welche von Angst und Misstrauen gegenüber anderen, sowie von der Idee einer sündhaften Natur der Menschen geprägt war. Wie befreiend muss eine solche Botschaft auf Rogers gewirkt haben. Sie gibt ihm nicht nur die Erlaubnis, sondern fordert ihn geradezu dazu auf, wie Beck es ausdrückt, er selbst zu sein und andere sie selbst sein zu lassen. (Beck, 1991, 83) Ob Rogers spätere Theorien nun also von den Strömungen seiner Zeit beeinflusst waren, oder ob er tatsächlich erst im Nachhinein Parallelen feststellen konnte, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Tatsache bleibt, dass es für Rogers spätestens zu diesem Zeitpunkt keinen Grund mehr gab, an den religiösen Wurzeln seiner Kindheit festzuhalten. Nicht, wenn sich für ihn so viele reizvollere Alternativen boten.

Marie Good, Teena Willoughby und Michael Busseri betrachten die Suche nach dem Heiligen bzw. Göttlichen als wesentlichen Bestandteil der Spiritualität, wobei sie davon ausgehen, dass sich diese Suche sowohl innerhalb als auch außerhalb institutioneller Religionen vollziehe und nur zwei verschiedene Dimensionen desselben Konstrukts beleuchte. (Good, Willoughby & Busseri, 2011) Für Rogers scheinen diese beiden Seiten nur schwer vereinbar zu sein. Je mehr er sich für spirituelle und transzendente Phänomene öffnet, umso mehr scheint er sich gegenüber der organisierten Religion zu verschließen. Van Kalmthout meint, dass seine Ablehnung jeder Form von Dogmatismus gegenüber so weit gehe, dass er auch den Begriff Spiritualität nur eingeschränkt verwendet. (2004, 200) Er vermutet, dass Rogers befürchtet, dass sich aus der inflationären Verwendung des Begriffes Spiritualität eine neue Institution oder Ideologie heraus bilden könnte. (ders., 2004, 200) Auf der anderen Seite entwickelt Rogers gegen Ende seines Lebens ein reges Interesse an Experimenten und Forschungen, die sich mit Ausnahmezuständen des Bewusstseins und der menschlichen Fähigkeit zur Wahrnehmung übersinnlicher Phänomene beschäftigen. Ganz Forscher, der er ist, kann er sich der Flut an Informationen nicht verschließen, die die Forschung in den 60er, 70er und 80er Jahren liefert. „Das Phänomen alternativer Bewusstseinszustände, die experimentellen Studien über die Wirkung von bewusstseinsweiternden Drogen und deren möglicher Einsatz in der Psychotherapie, die außergewöhnlichen Leistungen von Fakiren, z.B. das menschliche Schmerzempfinden völlig abzustellen, und die Zeugnisse von religiösen Mystikern aus

anderen Kulturen, kurzum alles dieses, was das menschliche Bewusstsein außerhalb des ‚normalen‘ Zustandes ist und sein kann, wurde in diesen Jahren in einer neuen Aufgeschlossenheit Gegenstand experimenteller Forschungen. In ihnen trafen sich sehr verschiedene Wissenschaftsdisziplinen: Neurologie, Psychologie, Biologie, Physik, Phänomenologie.“ (Groddeck, 2002, 177)

Rogers ist fasziniert von der Entwicklung der Wissenschaft. Er bemerkt, dass er aufgeschlossener für neue Ideen wird. Am bedeutungsvollsten scheinen ihm jene Ideen, „die das Innenleben des Menschen betreffen- die Sphäre der psychischen Kräfte und der übersinnlichen Fähigkeiten des Menschen.“ (Rogers, 2007, 49) Er meint hierzu: „Für mich stellt dieser Bereich die ‚new frontier‘ des Wissens dar, das Neuland der Forschung. Vor zehn Jahren hätte ich eine solche Behauptung nicht gewagt“. (ders., 2007, 49) Dass viele dieser neuen Forschungen auf wissenschaftlichen Grundlagen fußen, scheint ihn zu ermutigen, sich in neue Bereiche vorzuwagen. Über Stanislav Grof und seine Forschungen zum Einsatz bewusstseinsweiternder Drogen in der Psychotherapie schreibt er:

„Their studies appear to reveal that in altered states of consciousness, persons feel they are in touch with, and grasp the meaning of, this evolutionary flow. They experience it as tending toward a transcending experience of unity. They picture the individual self as being *dissolved* in a whole area of higher values, especially beauty, harmony, and love. The person feels at home with the cosmos. Hard-headed research seems to be confirming the mystic’s experience of union with the universal.“ (Rogers, 1980, 123)

Immer auf Basis wissenschaftlicher Studien und mit aller ihm eigenen Offenheit für die menschliche Erfahrung, wagt er sich nun auch in den Bereich der übersinnlichen Phänomene vor. Die Experimente von John Lilly, einem am California Institute of Technology ausgebildeten Naturwissenschaftler, der sich der Neuroanatomie, der Medizin und der Psychiatrie zuwandte (Rogers, 1980, 178), scheinen ihn besonders zu beeindrucken. (Rogers, 2007, 49) John Lilly, geboren 1915 in St. Paul, Minnesota, war von Beruf Neurophysiologe. Er interessierte sich für die Struktur des menschlichen Bewusstseins und forschte Zeit seines Lebens an der Schnittstelle zwischen Biophysik bzw. -chemie, Neurophysiologie, Verhaltensphysiologie und Psychologie. Berühmt wurde er nicht nur auf Grund der Ergebnisse seiner insgesamt zwölfjährigen Forschung

mit Delphinen, sondern auch, weil Lilly, ähnlich wie Rogers selbst, zu großem persönlichen Einsatz bereit war. Im Zuge seiner Forschung über veränderte Bewusstseinszustände experimentierte er an sich selbst mit Hilfe verschiedener Entspannungsverfahren, wie Floating, aber auch mit dem Einsatz von Drogen, wie LSD oder Ketamin. Rogers zeigt sich insbesondere beeindruckt von Lillys Arbeit mit Delphinen sowie von Lillys Überzeugung, daß die Delphine seine Gedanken lesen können. Auch Lillys Erfahrungen im sensory deprivation tank, einem geschlossenen Tank mit warmen Wasser, wo es nur ein absolutes Minimum an Sicht, Gehör, Tast- und Geschmackssinn gibt, faszinieren Rogers. (Rogers, 1980, 178-179) Auch wenn Rogers Lillys Forschungsergebnisse sowohl als erleuchtend wie auch als erschreckend bezeichnet, scheinen besonders die Einheitserfahrungen, die Lilly während seiner Meditationen macht, Rogers eigene Erfahrungen, zunächst in der Natur, später jedoch auch in seiner Arbeit mit Gruppen, zu bestätigen. (ders., 1980, 178-179)

Rogers entdeckt unter den Berichten, die ihn faszinieren, Parallelen, die deren Glaubwürdigkeit in seinen Augen untermauern. „Man kann Bücher wie ‘Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain’ (Ostrander und Schroeder, 1971) als höchst unangemessen betrachten“, räumt er ein, „dennoch enthalten sie Aspekte, die man nicht einfach vom Tisch wischen kann. Man kann James’ Überlegungen als Verirrung eines sonst großen Psychologen betrachten. Man kann die Mystiker vieler Zeitalter und vieler Länder einfach abzutun versuchen, aber es gibt da bemerkenswerte Ähnlichkeiten in ihren Berichten, unabhängig von ihren jeweiligen religiösen Ansichten.“ (Rogers, 1980, 171) Das Vereinende, ja eben von den religiösen Ansichten Unabhängige, ist es, das Rogers überzeugt. Die wissenschaftliche Grundlage bildet, wie bereits erwähnt, eine Art sichere Basis, von der aus er sich immer überzeugter vorwagt. So zeigt sich Rogers insbesondere beeindruckt von den Erkenntnissen anderer Wissenschaftler, wie etwa Lawrence LeShan, einem klinischen Psychologen, der über fünfzig Jahre seines Lebens der wissenschaftlichen Arbeit und Forschung widmete. LeShans Forschungen zum Thema Parapsychologie und Mystik in den 1960er und 1970er Jahren faszinieren Rogers umso mehr, als dieser seine Hypothesen mit wissenschaftlichen Argumenten und Kenntnissen aus der Quantenmechanik unterlegt.

„Man tut sich schwer“, meint er, „Le Shans scharfsinnigen Argumenten etwas entgegen zu setzen, „mit denen er, anfangs in der Absicht, den Mythos zu zerstören, es gebe andere Wirklichkeiten, allmählich eine Theorie entwickelt, die genau in die entgegengesetzte Richtung weist. Er zeigt die erstaunlich enge Verwandtschaft auf zwischen dem Menschen, der für paranormale Phänomene empfänglich ist, dem Mystiker aller Zeiten und, überraschenderweise dem Vertreter der theoretischen Physik der Gegenwart. Allen gemeinsam ist eine Wirklichkeit, in der Zeit und Raum aufgehört haben zu existieren, eine Welt, in der wir nicht imstande sind zu leben, deren Gesetze wir jedoch erlernen und wahrnehmen können, eine Wirklichkeit, die sich nicht auf unsere Sinne gründet, sondern auf unsere innere Wahrnehmung.“ (ders., 1980, 171) Wieder sind es die Parallelen zwischen den verschiedenen Forschungsergebnissen, die daraus folgende Idee der Allverbundenheit und die Möglichkeit der direkten Überprüfung durch die eigene Erfahrung, die Rogers begeistern. „Diese und andere Berichte“, folgert er, „kann man nicht einfach mit Verachtung oder mit Lächerlichmachen abtun. Die Zeugen sind zu glaubwürdig, ihre Erfahrungen zu wirklich; und diese Erfahrungen deuten darauf hin, daß ein weites und geheimnisvolles Universum existiert- vielleicht eine innere Wirklichkeit, vielleicht eine geistige Welt, von der wir, ohne es zu wissen, ein Teil sind. Die Existenz solch eines Universums versetzt unserem bequemen Glauben, daß ‚wir alle wissen, was die wirkliche Welt ist‘, den Todesstoß.“ (ders., 1980, 179)

Konstruktivistische Ideen durchziehen Rogers Werke von Beginn seines Schaffens an. Schon 1951, in seinem Buch „Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie“ (im Original erschienen: „Client-centered therapy“) betont er die Geltung einer subjektiven Wirklichkeit, lange, so Groddeck, bevor der Konstruktivismus von systemischen Theoretikern als solches propagiert wurde. (Groddeck, 2002, 176) In Rogers späteren Jahren kommen diese Ansätze zu ihrer vollen Entfaltung. In seinem Buch „Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit“ aus dem Jahr 1980, beschreibt er, wie er, auf der Veranda einer Strandhütte in Nordkalifornien sitzend, hinterfragt, wie wirklich der Himmel über ihm sei, das was er über den Himmel wisse, der Stuhl auf dem er sitze, die Menschen und Beziehungen in seinem Leben und er schließlich auch über sich, wie wirklich er selbst sei. Er kommt zu dem Schluss, dass nichts von alledem haltbar wäre.

(Rogers, 1980, 175-179) „Ich komme“, schreibt er, „zu einer neuen- und für viele erschreckenden- Feststellung: Die einzige Wirklichkeit, die ich überhaupt kennen kann, sind die Welt und das Universum, so wie ich sie wahrnehme und in diesem Augenblick erlebe. Die einzige Wirklichkeit, die Sie überhaupt kennen können, sind die Welt und das Universum so, wie Sie sie in diesem Augenblick erleben. Und die einzige Gewißheit ist die, daß diese wahrgenommenen Wirklichkeiten verschieden sind.“ (ders., 1980, 179) Er bedauert, dass die Geschichte, so wie er sagt, eine ununterbrochene Folge von Beispielen dafür wäre, „welchen ungeheuerlichen Preis jene zahlen, die in ihrer Sicht der Wirklichkeit nicht der gesellschaftlich akzeptierten Norm folgen.“ (ders. 1980, 180) Zugleich sieht er ein neues Problem herauf ziehen. „Die Leichtigkeit und Schnelligkeit weltweiter Kommunikation führt dazu“, sagt er, „dass jeder von uns sich eines Dutzend ‚Wirklichkeiten‘ bewusst ist; und selbst wenn wir einige für absurd halten –wie die Wiedergeburt–, oder für gefährlich, –wie den Kommunismus–, so bleibt uns doch nichts anderes übrig, als sie trotzdem wahrzunehmen.“ Und er schließt mit einer, wie er sagt, für ihn sehr ernstesten Frage: „Können wir uns heute den Luxus noch leisten, ‚eine‘ Wirklichkeit zu haben? Können wir den Glauben aufrecht erhalten, dass es eine wirkliche Welt gibt, über deren Definition wir uns alle einig sind? Ich bin überzeugt, dass wir uns diesen Luxus nicht leisten können, dass wir diesen Mythos nicht länger halten sollten.“ (ders., 1980, 180) Rogers zeigt hier eine gänzlich neue Form des Glaubens, in der die Erfahrung als einzig gültige Variable sogar die Wissenschaft mit all ihren Methoden zur Feststellung der Wirklichkeit übertrumpft. Rogers sieht sich schlichtweg nicht mehr in der Lage, die Phänomene, mit denen er konfrontiert ist, mit den bisherigen Möglichkeiten zu erklären. „Wie stehen wir“, fragt er beispielsweise, „zu dem Traumgesicht, das C.G. Jung (1961/62) im Alter von drei Jahren hatte: eine große geheimnisvolle unterirdische Höhle, das Licht gebündelt auf eine große Säule aus Fleisch gerichtet, an der Spitze eine Art Kopf, der auf einem Königsstuhl thronte? Erst fünfzig Jahre später verstand Jung dieses Erlebnis vollständig, als er die gleiche Vision in den phallischen Ritualen primitiver Stämme entdeckte. Wie hatte er im Alter von drei Jahren diese Vision haben können? Zu welcher wirklichen Welt gehört dieses Phänomen?“ (Rogers, 1980, 178) Rogers folgert daraus, dass es eine andere Wirklichkeit bzw. andere Wirklichkeiten geben müsse, und „daß diese Wirklichkeit anderen Regeln und Gesetzen gehorcht und mit der wohlbekanntem empirischen

Alltagswirklichkeit nichts zu tun hat, der einzigen, die den meisten Psychologen vertraut ist.“ (Rogers, 1980, 170-171)

Rogers beruft sich größtenteils auf die Berichte anderer. Eigene Erfahrungen schildert er kaum. Er meint sogar, er habe „noch nie eine mystische Erfahrung, eine Erfahrung paranormaler Wirklichkeit oder ein durch Drogen verursachtes Erlebnis“ gehabt, die ihm „einen Blick in eine Welt erlaubt hätten“, die anders wäre, „als unsere sichere ‘wirkliche’ Welt“, auch wenn die Zeugnisse solcher Erfahrungen „immer beeindruckender“ werden würden. (Rogers, 1980, 171) 1977, im Alter von 75 Jahren, schreibt er jedoch, dass ihm vor einigen Monaten etwas Merkwürdiges passiert sei.

„Zum erstenmal im Leben hatte ich so etwas wie ein übersinnliches Erlebnis. Ich saß gerade in eine Arbeit vertieft am Schreibtisch, als mir plötzlich ein vollständiger Satz durch den Kopf schoß: ‚Ich gehe leise durchs Leben‘. Ich hätte gerne gewußt, was dieser sich aufdrängende Satz zu bedeuten hatte, aber da er in keiner Beziehung zu der Arbeit stand, mit der ich gerade beschäftigt war, ging ich achselzuckend darüber hinweg. Erst später wurde mir das Sonderbare diese ‚Gedankenblitzes‘ bewußt, und ich begann darüber zu spekulieren.“ (Rogers, 1978, 7)

Ob dieses Erlebnis bereits als übersinnliches Erlebnis gewertet werden kann, ist fraglich. Einen starken persönlichen Bezug zu übersinnlichen Phänomenen entwickelt Rogers erst in der Zeit, als seine Frau Helen erkrankt. Rogers berichtet, in dieser Zeit gemeinsam mit seiner Frau und einigen Freunden an spiritistischen Sitzungen teilgenommen zu haben. Diese im 19. Jahrhundert im nördlichen Amerika entstandene Form von Religion, zu deren Praktiken die Beschwörung der Geister von Verstorbenen gehört, fand insbesondere in intellektuellen und wissenschaftlichen Kreisen Anklang. Die spiritistischen Ideen waren eng mit sozialreformerischem Gedankengut verflochten, zu welchem mitunter auch die Ablehnung des traditionellen Christentums gehörte. Die Praktiken der Spiritisten, welche der Überprüfung mit naturwissenschaftlichen Methoden offen standen, stießen hingegen auf große Popularität. Wie Rogers selbst zum Spiritismus steht, verrät er nicht. Allerdings berichtet er von einer solchen Seance:

“In the eighteen months prior to my wife’s death in March 1979, there were a

series of experiences in which Helen and I and a number of friends were all involved... Helen was a great skeptic about psychic phenomena and immortality. Yet, upon invitation, she and I visited a thoroughly honest medium, who would take no money. There, Helen experienced, and I observed, a 'contact' with her deceased sister, involving facts that the medium could not possibly have known. The messages were extraordinarily convincing, and all came through the tipping of a sturdy table, tapping out letters. Later, when the medium came to our home and my own table tapped out messages in our living room, I could only be open to an incredible, and certainly non-fraudulent experience. Helen also had visions and dreams of her family members, which made her increasingly certain that she would be welcomed 'on the other side'...Also in these closing days, Helen had visions of an inspiring white light which came close, lifted her from the bed, and then deposited her back on the bed." (Rogers, 1980, 90)

Der Übergang vom Spiritismus zur Parapsychologie ist fließend und wird von Rogers nicht verdeutlicht. Groddeck berichtet, dass die Krankheit und das Sterben seiner Frau für Rogers mit intensiven persönlichen Auseinandersetzungen und Konflikten verbunden war, andererseits aber auch mit außergewöhnlichen parapsychologischen Erfahrungen. (Groddeck, 2002, 178) Rogers selbst erzählt in sehr berührender Weise, dass ihm eines Tages, als seine Frau dem Tod sehr nahe war, eine innere Aufwallung erfasste, die er sich selbst nicht erklären konnte. „Als ich wie gewöhnlich im Krankenhaus eintraf“, schreibt er, „um ihr das Abendessen einzufüllen, sprudelte es plötzlich aus mir heraus, wie sehr ich sie geliebt hätte, wie viel sie in meinem Leben bedeutet habe, wie viele positive Initiativen sie zu unserer langen Partnerschaft beigetragen habe. Ich wusste, dass ich ihr all diese Dinge schon früher gesagt hatte, aber an diesem Abend hatten meine Worte eine Intensität und Aufrichtigkeit wie nie zuvor. Ich sagte zu ihr, sie solle sich nicht verpflichtet fühlen, weiter zu leben, ihrer Familie gehe es gut, und sie könne sich frei fühlen, weiter zu leben oder zu sterben, wie sie es wünsche. Ich sagte auch, ich hoffte, das weiße Licht werde an diesem Abend wiederkommen. Offenbar hatte ich sie von dem Gefühl befreit, weiter leben zu müssen– für andere. Ich erfuhr später, dass sie nach meinem Weggang die Schwestern der Station zusammenrief und ihnen alle für ihre Hilfe dankte und daß sie ihnen mitteilte, sie werde nun bald sterben. Bei Tagesanbruch lag sie im Koma, und am

folgenden Morgen starb sie sehr friedlich, die Hand unserer Tochter haltend, in Gegenwart von mehreren Freunden und von mir.“ (Rogers, 2007, 57)

Nach dem Tod seiner Frau und den intensiven Erfahrungen, die damit zusammengehangen sind, kehrt Rogers nochmals zu dem Medium zurück und nimmt Kontakt mit seiner verstorbenen Frau auf. Die Erfahrung schildert er als positiv und ermutigend.

“That evening, friends of mine who had a longstanding appointment with the medium previously mentioned held a session with this woman. They were very soon in contact with Helen, who answered many questions: she had heard everything that was said while she was in a coma; she had experienced the white light and spirits coming for her; she was in contact with her family; she had the form of a young woman; her dying had been very peaceful and without pain...These experiences have left me very much interested in all types of paranormal phenomena... I now consider it possible that each of us is a continuing spiritual essence lasting over time, and occasionally incarnated in a human body.” (Rogers, 1980, 91-92)

In Folge dieses Erlebnisses beschäftigte sich Rogers noch intensiver mit Geistheilung, paranormalen Phänomenen, Hellsehtigkeit, der menschlichen Aura und mit außerkörperlichen Erfahrungen. (Rogers, 1980, 83)

“A friend of mine is working on a book of psychic dreams, of which he has collected and studied a large number. A ‘psychic dream’ is defined as a dream about an actual event that occurs at a distance from the dreamer, and about which the dreamer has not been previously informed, or a dream that is precognitive, predicting an event that actually occurs. For example, a woman I know had a dream (or a vision) of a relative of hers being near death in a hospital bed in a foreign country. A phone call confirmed that this is true – the dream matched the fact. Another person I know received a message through the Ouija board that predicted ‘death soon’. The message was ambiguous as to the person concerned but gave the date when death was to be expected. Within two days of the date given, her brother was killed in an auto accident. I believe that many people have such dreams or precognitions, but we have quite systematically ruled them out of our general consciousness. But if we, or even some of us, have little-understood abilities and capacities, they should be a prime field for learning.” (Rogers, 1980, 313-314)

Dass viele dieser Phänomene mit den modernen wissenschaftlichen Gesetzen nicht in Einklang zu bringen sind, beschäftigt Rogers sichtlich. In seinen Schriften gibt er der Hoffnung Ausdruck, dass sich neue Gesetzmäßigkeit finden lassen, die die Phänomene erklären könnten und bezeichnet die Aussicht darauf als erfreulich und aufregend. (Rogers, 1980, 83) An anderen Stellen meint er, dass die vorliegenden Belege ausreichen müssten, um wissenschaftliche Anerkennung zu finden. (Rogers, 1980, 344)

„Paranormal phenomena such as telepathy, precognition, and clairvoyance have been sufficiently tested that they have received scientific acceptance. Furthermore, there is evidence that most people can discover or develop such abilities in themselves. We are learning that we can often heal or alleviate many of our diseases through the intentional use of our conscious and nonconscious minds. Holistic health is broadening our understanding of the inner capacities of the person...It is possible that evolution will lead us to a supra-consciousness and supermind of vastly more power than mind and consciousness now possess (Brown, 1980) (...)“ (Rogers, 1980, 344)

Wie nicht anders zu erwarten, brachte die spätere Offenheit von Rogers gegenüber Geistheilung, paranormalen Phänomenen, Hellsichtigkeit, Telepathie und außerkörperlichen Erfahrungen ihm einige Kritik in Fachkreisen ein. Maureen O'Hara beispielsweise befürchtet, dass Rogers gegen Ende seines Lebens vom Weg des Wissenschaftlers abgekommen sei und wünscht sich eine stärkere Überprüfung der von ihm als überzeugend beschriebenen Tatbestände. (O'Hara, 1995, 40-53) In ähnlicher Weise befürchten auch andere, dass der bis dahin unbeschadete Ruf von Rogers als exakter Wissenschaftler in Mitleidenschaft gezogen werden könnte. Dabei überwiegt die Sorge um das Ansehen seines psychotherapeutischen Ansatzes sowie die Sorge um etwaige Hilfesuchende, die Gefahr laufen könnten, in die Irre geführt zu werden, so Beck (1991, 75). Van Kalmthout meint, dass der Eindruck entstehen könnte, es werde nun doch, wie Rogers es eigentlich nie wollte, dem Hilfesuchenden ein fremdes System aufgezwungen, statt ihn auf seinem eigenen Weg zu unterstützen. (Kalmthout, 2004, 201) Er verteidigt Rogers aber gegen die Kritik von Van Belle, der diesen als Mystiker bezeichnet, der in seinen späten Tagen die fundamentalistische Religion seiner Eltern wieder angenommen habe. Van Kalmthout empfiehlt, ebenso wie Rogers es getan hat, zwischen religiösem Dogma und religiöser Erfahrung zu

unterscheiden. (Kalmthout, 2004, 198) Und auch Schmid weist darauf hin, dass Rogers nie den „grundsätzlichen Respekt vor dem Anderssein des anderen“ aus den Augen verloren habe. (Schmid, 1994, 243)

Betrachtet man die Entwicklung von Rogers nicht im Licht seiner Identität als Psychologe oder Psychotherapeut, sondern als Mensch, dann besticht der Eindruck, dass er einen intensiven, lebenslangen Prozess der Auseinandersetzung mit seinen eigenen Werten, Überzeugungen und Glaubenshaltungen durchlaufen hat. Jedes einzelne der Kapitel im Leben von Rogers scheint einen anderen, wichtigen Teil seiner Persönlichkeit zur Entfaltung gebracht zu haben. Schmid schreibt: „Wie eine Begegnung etwas Lebendiges und nichts Statisches ist, ist auch der Glaube ein prozeßhaftes Geschehen, ein Lernprozeß also, in dem alle Lernende sind (...)“ (Schmid, 1995, 244) In den vorangegangenen Kapiteln sollte deutlich geworden sein, dass Rogers ein Leben lang auf der Suche war und dass sein Fokus stets auf der zwischenmenschlichen Begegnung gelegen hat. Es ist dieser Prozess als Gesamtes, der die personenzentrierte Gesprächstherapie geformt hat. Im Folgenden Kapitel soll ebendiese Therapieform dargestellt und der Einfluss der bereits angesprochenen Themen darauf näher beleuchtet werden.

### **3. Der Personzentrierte Ansatz- religiöse Wurzeln einer Theorie**

Dieses Kapitel unternimmt den Versuch, die Theorie des Personzentrierten Ansatzes sowie dessen Entstehungsgeschichte darzustellen und gleichzeitig nachzuzeichnen, wie sich die in den vorangegangenen Kapiteln beschriebenen Werte, Überzeugungen und Glaubenshaltungen von Carl Rogers darin widerspiegeln.

#### **3.1. Die Empirische Forschung**

„Philosophische und empirische Betrachtungsweisen“, meint Susanne Heine, „bedürfen einander. Die Empirie gibt den Blick auf die Realität frei und den Theorien die Bodenhaftung, philosophische Überlegungen geben der Empirie den Rückhalt ihrer Voraussetzungen, den sie sich selbst nicht verschaffen kann.“ (Heine, 2005, 96) Sie warnt davor, den „Störfaktor Geist“, das bedeutet in Bezug auf die empirische Forschung die Selbstreflexivität bzw. das Selbstbewusstsein des Forschers, ganz aus der Forschung auszuklammern und sich der Illusion hinzugeben, dadurch zu exakt berechenbaren Ergebnissen zu gelangen. (dies., 2005, 96) Die Wirklichkeit, besonders jene, die die hohe Komplexität menschlicher Bewusstseins- und Denkprozesse betreffe, lasse sich nie komplett abbilden, sondern nur unter Voraussetzung bestimmter Prämissen rekonstruieren. (dies., 2005, 98) Es soll nun gezeigt werden, wie Carl Rogers an dieses Spannungsfeld zwischen Empirie und persönlichen Voraussetzungen heran gegangen ist. Es kann bereits verraten werden, dass er sich auch hier, ähnlich wie anderen Lebensbereichen, an seinen eigenen Erfahrungen orientiert und an Hand dieser weiterentwickelt hat. (Quitmann, 1996, 185)

Indem Rogers sich dazu durchringt, nach zwei Jahren Studium der Agrarwissenschaften und wiederum zwei Jahren Theologiestudium, endgültig zum Psychologiestudium am Teachers College der Columbia Universität zu wechseln, entschließt er sich unwillkürlich auch dazu, den größten Teil seiner Ausbildung an demselben Institut zu absolvieren, an dem Watson 1913 sein Manifest des Behaviorismus erarbeitet hat und an dem 1924 unter dessen Anleitung verhaltenstherapeutische Experimente

durchgeführt wurden. (Kriz, 1985, 196) „Ganz in dieser Tradition stehend“, so Kriz, „hatten F.S. Keller, ein Studienkollege Skinners, und W.N. Schoenfield ein Curriculum erstellt, um ab 1945 an der Columbia Universität für die Rekrutierung von Wissenschaftlern im Bereich der operanten Lerntheorien zu sorgen.“ (Kriz, 1985, 196) Für Kriz ist einsichtig, dass die Ausbildung an diesem Institut, welches seinen Schwerpunkt gemäß der damals herrschenden amerikanischen Psychologie auf streng wissenschaftlichen Methoden, operationalem Denken und Hypothesenprüfung mittels hochentwickelter statistischer Verfahren hatte, nicht ohne Einfluss auf Rogers frühe Einstellung in Bezug auf die Forschung blieb. (Kriz, 1985, 196) Direkt nach Abschluss seines Psychologiestudiums nimmt er eine Stelle am Psychologischen Institut der Universität in Rochester an, um dort insgesamt zwölf Jahre lang mit verhaltensauffälligen Kindern zu arbeiten, ein klinischer Bereich, der zum damaligen Zeitpunkt noch wenig entwickelt ist. Rogers stellt sich dieser Herausforderung, so berichten Hinz und Behr, mit außergewöhnlichem Eifer. Er entwickelt gleich in den ersten Berufsjahren ein eigenes diagnostisches Verfahren, engagiert sich stark in den Berufsorganisationen der Sozialarbeiter und übernimmt dort leitende Ämter. (Hinz/Behr, 2016, 8) Noch hat er keine Absicht, eine eigene therapeutische Schule zu gründen und so experimentiert er frei mit unterschiedlichen Methoden, wozu auch psychoedukative und pädagogische Ansätze zählen. Sein erstes Lehrbuch mit dem Titel „The Clinical Treatment of the Problem Child“, welches 1937 erscheint, schreibt er, um die Leitung einer neugegründeten psychologischen Klinik zu erhalten, zu deren Entwicklung er maßgeblich beigetragen hat. Das Buch spiegelt seine eigenen Erfahrung in der Therapie wieder und bringt ihm nicht nur einiges an Reputation, sondern auch das Angebot einer Professur an der Ohio State University ein, welches er nach einigem Zögern 1940 annimmt. Seine Kinder sind zu diesem Zeitpunkt zwölf und vierzehn Jahre alt. Hinz und Behr berichten, dass Rogers im Nachhinein angibt, froh darüber zu sein, sich in der akademischen Welt nicht in beschämender und abhängiger Weise schrittweise qualifiziert haben zu müssen, sondern sofort als Professor beginnen haben zu können. (Hinz/Behr, 2016, 9) Es ist dabei wichtig festzuhalten, dass die ersten zwölf Jahre von Rogers Berufstätigkeit primär der sozialpädagogischen und diagnostischen Arbeit gewidmet waren und nicht der therapeutischen. Helmut Quitmann ist überzeugt davon, dass Rogers Erfolg und die Tatsache, dass er von der

akademischen Welt anerkannt wurde, maßgeblich damit zusammenhängt, dass er „das herrschende Wissenschaftverständnis der Psychologie übernommen hatte.“ (Quitmann, 1996, 186)

Auch Rogers selbst scheint es zunächst äußerst wichtig zu sein, als Empiriker verstanden zu werden und sämtliche seiner Beobachtungen in der klinisch-psychotherapeutischen Arbeit wissenschaftlich zu überprüfen. Man solle sich nicht, so Rogers, von seinen „eigenen kreativ geformten, subjektiven Mutmaßungen“ hinters Licht führen lassen. (Rogers, zit. n. Heine, 2005, 322) Groddeck gibt zu bedenken, dass diese Herangehensweise für den Bereich, in dem Rogers arbeitete, recht außergewöhnlich war. „In einer Zeit, in der die meisten anderen Kollegen vorwiegend alleine praktische Lösungen suchten, und die therapeutische Arbeit noch in den Kinderschuhen steckte, zweifelten viele daran, dass sich für die Beratungs- und Psychotherapiearbeit ein wissenschaftlicher Zugang überhaupt eignen könnte“, schreibt er. (Groddeck, 2002, 71) Rogers aber vertrat die Auffassung, so Groddeck, dass es die Verpflichtung des Therapeuten sei, die Therapie fest in wissenschaftlichem Denken zu verankern und damit nicht nur Experten, sondern jedermann zugänglich zu machen, ohne Rücksicht auf Vorbildung und beruflichen Stand. (Groddeck, 2002, 71-72)

Von den mystischen Konstruktionen der Psychoanalyse, so Hinz und Behr, spricht er verächtlich „und kritisiert deren Weigerung, die Gültigkeit ihrer Theorien und Methoden empirisch überprüfen zu lassen. Psychotherapie ist seiner Auffassung nach eher eine kunstvoll angewandte Wissenschaft als eine Kunst, die vortäuscht, eine Wissenschaft zu sein.“ (Hinz/Behr, 12) In dieser ersten Zeit ist von der von Heine eingebrachten Dialektik zwischen Empirie und persönlichen Prämissen recht wenig zu bemerken. Rogers selbst meint mit etwas zeitlichem Abstand, dass ihn sein „erdgebundener bäuerlicher Hintergrund“ dazu bewogen hätte, aus seinen Beobachtungen „nur bescheidene Schlüsse“ zu ziehen und „überprüfbare Hypothesen“ zu formulieren. (Rogers, 1980, 37) Er werfe den Freudianern vor im Widerspruch zu dieser an der Empirie orientierten Vorgangsweise „hochgestochene Schlüsse“ zu ziehen und „unüberprüfbare Hypothesen“ aufzustellen. (ders., 1980, 37)

Es kann an dieser Stelle aufschlussreich sein, an die Gründe zu erinnern, die Rogers ursprünglich dazu bewogen haben, vom Theologiestudium zur Psychologie zu wechseln. Die Veränderung seiner religiösen Überzeugung und die Überforderung in seiner Tätigkeit als Pastor haben ihn dazu motiviert, in einen Bereich zu wechseln, der ihm ein solides Handwerkszeug bieten konnte, um in tiefe und enge Beziehung zu anderen Menschen einzutreten. (Heine, 2005, 316) Die Ablehnung jeder nicht an der eigenen Erfahrung überprüfbar und damit potentiell irreführenden Glaubenshaltung wird in seinem Vorwurf an die Psychoanalyse, sich in einer „mystischen, geheimnisvollen oder undurchsichtigen Sphäre“ (Groddeck, 2002, 71) zu bewegen, nochmals deutlich. Die Vorgaben der Wissenschaft und deren Gesetzmäßigkeiten dürften ihm zu dieser Zeit weniger doktrinär erschienen sein, als die des religiösen Umfeldes, aus dem er kam.

Rogers bietet an der Ohio State University ein Seminar über Psychotherapietechniken an, im Zuge dessen er die Beratungsgespräche seiner Studenten aus klinischen Praktika supervidiert und durch Schallplattenaufnahmen unterstützt. Hinz und Behr berichten, dass innerhalb eines Jahres an die 800 Schallplatten aufgenommen werden, darunter einige vollständige Therapien.“ (Hinz/Behr, 2016, 9) Es gelingt Rogers „bei der Rockefeller- und Ford-Stiftung sowie bei anderen Gesellschaften die für damalige Verhältnisse unvorstellbar hohe Summe von 650.000\$ an Forschungsgeldern aufzutreiben. Mit zwei Therapiegruppen mit jeweils 25 Klienten und zwei entsprechenden Kontrollgruppen und mit einer umfangreichen Testbatterie versucht er, die genauen Effekte von Psychotherapie zu untersuchen.“ (dies., 2016, 12) Im Zuge dieser Testungen entstehen die Grundlagen von Rogers späterem Ansatz. „Rogers dokumentiert, dass der Therapeut durch Akzeptanz, Reflexion und Klärung der Gefühle den Klienten dazu bringt, seine Gefühle auszudrücken, sich selbst zu verstehen und darauf aufbauend sein Verhalten zu ändern. Zudem ist zu erkennen, dass direktive Vorgehensweisen oft zu Abwehrhaltungen führen und dazu beitragen, die Verantwortung für die Therapie vom Klienten auf den Therapeuten zu übertragen.“ (dies., 2016, 9)

Wie Hinz und Behr heraus streichen, bleibt die Haltung von Rogers in den ersten

Jahren der Entwicklung seines psychotherapeutischen Ansatzes die eines empirischen Wissenschaftlers. Dabei zeigt er einen außergewöhnlichen Tatendrang und einen geradezu visionären Eifer. Kriz weist darauf hin, dass Rogers damit als erster „neben den Pionieren der Verhaltenstherapie, umfangreiche empirisch-experimentelle Therapiestudien“ angeregt hat, „in denen versucht wurde, Therapeuten- und Klientenverhalten zu operationalisieren, auf Skalen zu messen und der klassischen Korrelations- und Teststatistik zu unterziehen.“ (Kriz, 1985, 196) Rogers selbst schreibt rückblickend, er könne die „Aufregung damals kaum beschreiben“, als er und seine Mitarbeiter sich um das Tonbandgerät drängten, wo sie sich selbst hören konnten, „und immer wieder die kritischen Stellen abspielten, an denen das Gespräch eindeutig danebenging.“ (Rogers, 1980, 75) „Der Reichtum an Daten“, meint er an anderer Stelle, „der in Gesprächen oder Gruppensitzungen zu finden ist“, habe ihn überwältigt. „Da ist zunächst die unmittelbare Erfahrung, welche die Aussagen, Gefühle und Gesten aufnimmt, und so eine eigene Art des Lernens bildet, das schwer in Worte zu fassen ist. Danach kommt das Anhören der aufgezeichneten Gespräche. Hier finden wir die geordneten Sätze, die wir in der unmittelbaren Erfahrung verpasst haben. Hier finden sich auch die Stimmungsschwankungen, die halben Sätze, die Pausen und die Seufzer, die zum Teil auch nicht beachtet wurden. Liegt dann eine sorgfältige schriftliche Übertragung vor, so habe ich ein Mikroskop, in dem ich, wie ich es einmal genannt habe, ‚die Moleküle der Persönlichkeitsveränderung‘ sehen kann.“ (ders., 1980, 47)

Trotz dieser streng empirischen Herangehensweise muss Rogers sich einiges an Kritik gefallen lassen. Unter anderem die, dass ein Modell für die empirisch nachgewiesene Wirkung fehle (Kriz, 1985, 145-146, 197), aber auch, dass einzelne von ihm entwickelte Modelle, wie das der Selbstverwirklichungstendenz, nicht überprüfbar wären (Heine, 2005, 322), was zum Teil bereits widerlegt wurde. (Quitmann, 1996, 186) Das Buch „Counseling and Psychotherapy“, welches 1942 erscheint, „führt zu unterschiedlichen Reaktionen: Auf der einen Seite wird es zu einer Art Evangelium für viele Berater im ganzen Land, auf der anderen Seite wird die Aufnahmetechnik als Bruch der Intimität zwischen Therapeut und Klient und der wörtliche Abdruck als Überschreitung des Gebots der therapeutischen Verschwiegenheit angesehen. Rogers bekommt einen großen Zulauf an Studierenden und an Promovenden (unter anderem Virginia Axline

und Thomas Gordon), erhält viele nationale Ehrungen und wird zum Präsidenten der amerikanischen Gesellschaft für angewandte Psychologie gewählt. Die eigene Universität behandelt ihn aber als einen Ausgestoßenen, indem man ihn in ein kleines Zimmer verbannt, seine Kurse auf ungewöhnliche Zeiten legt und seine Forschungsprojekte nicht unterstützt. Aufgrund dieser fehlenden Unterstützung verlässt Rogers schließlich die Universität von Ohio und nimmt das Angebot an, ein neues Beratungszentrum an der Universität von Chicago aufbauen zu können.“ (Hinz/Behr, 2016, 10) Trotz der öffentlichen Anerkennung seiner beruflichen Fortschritte und seinem berufspolitischen Einsatz, der ihm 1946 sogar die Präsidentschaft der American Psychological Association (APA) einbringt (Hinz/Behr, 2016, 11), bleiben weitere Fehlschläge nicht aus. „Von 1957 bis 1963 arbeitet Rogers an der Universität von Wisconsin in Madison. Es gelingt ihm erneut, mehr als eine halbe Million Dollar für ein Forschungsprojekt aus Drittmitteln zu gewinnen. Rogers untersucht die Wirkung der Gesprächspsychotherapie auf schizophrene Patienten des Mendota State Hospital. Er engagiert seinen früheren Studenten Eugene Gendlin als Koordinator für dieses Forschungsprojekt. Die psychologische und psychiatrische Fachwelt wartet gespannt auf die Forschungsergebnisse. Das Projekt krankt sowohl an internen Problemen, als auch an der besonderen Problematik der Klienten.“ (Hinz/Behr, 2016, 13) Nach Hinz und Behr ist es die Veröffentlichung seines Buches „On Becoming a Person“ und die große Resonanz auf die es stößt, die Rogers seinen Ärger über die Misere des Hochschullebens erst voll bewusst machen. Zu diesem Zeitpunkt scheint sich seine Einstellung der wissenschaftlichen Szene gegenüber schon etwas verändert zu haben. Hinz und Behr berichten: „Rogers hasst das System der Ausbildung von Psychologen, da durch die Ausbildungsrichtlinien und durch den Zwang zu Statistik und Methodenlehre Kreativität und Originalität zerstört werden, weil neue Ideen bekämpft werden, weil man eifersüchtig auf die eigenen Vorteile achtet und sich in Grabenkämpfen verausgabt. Im Hochschulleben hat Rogers den Status eines Außenseiters.“ (Hinz/Behr, 2016, 13)

Rogers entschließt sich 1964, die Universität zu verlassen und im Alter von 62 Jahren nach La Jolla, Kalifornien, an das Western Behavioral Science Institute, zu gehen. Das Institut, welches von einem seiner Schüler gegründet worden war, besteht zu diesem

Zeitpunkt nur aus einem losen Zusammenschluss von Wissenschaftlern mit unterschiedlichen Forschungsinteressen, was Rogers sehr entgegen kommt. „Ein festes Gehalt gibt es nur für Sekretärinnen, die Mitarbeiter hingegen leben direkt von den Auftraggebern (Firmen, Regierungsaufträge, Gemeinden etc.) für Forschungsprojekte oder für Fortbildungen. Es gibt Forschungsprojekte zur Erneuerung der Erziehung, zum Drogenmissbrauch, zur Suchtprävention, zur Forschungsmethodik und zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Hautfarbe.“ (Hinz/Behr, 2016, 13)

Es muss dieser Phase seines Lebens geschuldet sein, dass Rogers und sein humanistischer Ansatz sich bisweilen der Kritik einer Wissenschaftsfeindlichkeit bzw. einer Ablehnung von Empirie und Grundlagenforschung gegenübersehen. Rogers Haltung beginnt sich nun tatsächlich etwas zu verwandeln. Rogers wehrt sich nun vehement gegen den Anspruch einer objektivistischen Wissenschaft, „wie sie z.B. von den Vertretern des Behaviorismus gefordert wird und praktiziert wird. Für Skinner ist die Umwelt –ihrerseits Teil einer Kausalkette– einzig determinierend für das menschliche Verhalten; von diesem Standpunkt aus betrachtet, ist jegliches Verhalten nichts anderes als eine unendliche Kette von Ursache und Wirkung.“ (Quitmann, 1996, 179) Es ist vor allem das damit verbundene Menschenbild, gegen das Rogers sich wehrt. Er meint: „Wenn die extreme behavioristische Position wahr ist, dann ist alles, was der Mensch tut, von Grund auf bedeutungslos, ist er doch nur ein Atom in einer endlosen Kette von Ursachen und Wirkung. Wenn andererseits die humanistische Position wahr ist, dann besteht die Möglichkeit der Wahl, und diese individuelle, subjektive Wahl hat Einfluss auf die Kette von Ursache und Wirkung.“ (Rogers, 1980, 43) Es ist offensichtlich, dass sich hier bereits ein Perspektivenwechsel vom behavioristischen zum humanistischen Standpunkt vollzogen hat. „Würde sich der Psychologe an der Universität“, meint Rogers, „dem humanistischen Standpunkt anschließen, müßte er zugeben, daß er als Person betroffen ist, und zwar in der Wahl seiner Forschungsthemen, der Auswertung von Daten, in seiner Beziehung zu den Studenten und in seiner beruflichen Arbeit“ (Rogers, 1980, 43) Wie unschwer zu erkennen ist, hat Rogers sich nun dem Standpunkt angeschlossen, dass die persönlichen Prämissen des Forschers in die Empirie mit einfließen und bewusst einbezogen werden müssen. „Rogers reiht sich hier in die Kritik an der

objektivistischen Wissenschaftsauffassung ein, die, ausgehend von der Phänomenologie Husserls und Heideggers, von existentialistisch orientierten Psychologen wie Goldstein, Bühler, Perls, Maslow, Fromm, Cohn u.a. aufgegriffen wurde.“ (Quitmann, 1996, 181) Auf diese humanistischen Einflüsse soll im letzten Kapitel dieses Abschnittes noch näher eingegangen werden. Zunächst ist wichtig festzuhalten, dass für Rogers die persönliche Erfahrung zunehmend in den Vordergrund rückt. „Rogers schlägt folgende wissenschaftliche Herangehensweise vor: In einem ersten Schritt vertraut der Wissenschaftler sich selbst und seiner Erfahrung, seiner Subjektivität und seiner Intuition. Auf diese Weise gelangt er zu subjektiven Ergebnissen, Fakten, Daten. In einem zweiten Schritt muß der Wissenschaftler untersuchen, welche persönlichen Werte und Ziele er damit verbindet und welche Fragestellungen sich hieraus hinsichtlich ‚des Menschen im allgemeinen‘ ergeben. Erst im dritten Schritt kann er nun das existierende wissenschaftliche Instrumentarium in seine Forschung integrieren.“ (Quitmann, 1996, 181) Nur in diesem Zusammenhang, meint Rogers, „hat das riesige Gebäude aus Operationalismus, logischem Positivismus, Wissenschaftstheorie, quantitativen Tests und so weiter, seinen Platz. Sie existieren nicht für sich, sondern sind Hilfen bei dem Versuch, die subjektive Empfindung, Ahnung oder Hypothese eines Menschen an der objektiven Gegebenheit zu prüfen.“ (Rogers, 1973, 216)

Rogers arbeitet von nun an an einer psychotherapeutischen Theorie, in die die Bedeutung der Wahl, der Entscheidung, der Verantwortung und der Freiheit des Menschen einfließen und die „in der subjektiven Erfahrung der Begegnung zwischen Menschen zusammenläuft“ (Quitmann, 1996, 186). Zu zeigen, dass die subjektive Erfahrung der Begegnung zwischen Menschen als wissenschaftliches Konstrukt erforschbar ist, bestimmt das wissenschaftliche Schaffen von Rogers. Darin liegt, so Quitmann, sein großer Verdienst im Bereich der Psychotherapieforschung. (ders., 1996, 186) „Wissenschaft“, so Rogers, „nimmt ihren Anfang in einem bestimmten Menschen, der Ziele, Werte, Zwecke sucht, die für ihn persönliche und subjektive Bedeutung haben“ (Rogers, 1973, 214) Ob Rogers dabei auch seine eigene Suche nach Zielen, Werten und Zwecken im Auge hat, bleibt zunächst unklar. Viel deutlicher als zu Beginn seiner Arbeits- und Forschungstätigkeit als Psychologe treten jedoch nun

wieder Motive hervor, die auch sein kurzes Wirken als Theologe geprägt haben. Die Suche nach der eigenen Bedeutung im Leben, die freie Wahl des Individuums und die Verantwortung dem Mitmenschen gegenüber. Rogers Einstellung findet sich in folgendem ausführlichen Zitat klar und eindrücklich wieder:

„Wir können uns dafür entscheiden, unsere wachsenden Kenntnisse dafür zu benutzen, Menschen auf eine nie erträumte Art und Weise zu Sklaven zu machen, sie zu entpersonalisieren (und) auf eine (...) sorgfältig gewählte Art zu kontrollieren (...). Wir können, wenn wir so wollen, uns dafür entscheiden, sie unterwürfig, konform, gefügig zu machen. Am anderen Ende des Entscheidungs-Spektrums steht die Wahlmöglichkeit, die Verhaltenswissenschaften so anzuwenden, daß sie befreien, nicht kontrollieren; daß sie zur konstruktiven Variabilität, nicht zur Konformität führen; daß sie Kreativität, nicht Selbstzufriedenheit entwickeln (...) Die Entscheidung liegt bei uns (...) Wenn wir uns dafür entscheiden, unsere wissenschaftlichen Kenntnisse zur Befreiung der Menschheit anzuwenden, dann verlangt diese Entscheidung von uns, daß wir mit dem großen Paradoxon der Verhaltenswissenschaften offen und ehrlich leben (...) diese Entscheidung ist eine herausragende Wirklichkeit unseres Lebens.“ (Rogers, 1973, 387-388)

Die klinische Perspektive der Behandlung und Beratung von verhaltensauffälligen Personen tritt sukzessive zurück hinter die Förderung und Begleitung von Menschen auf der Suche nach dem subjektiven Bedeutungsgehalt ihres Lebens. Dabei ist die individuelle Erfahrung für Rogers immer vor der Theorie anzusiedeln. Renate Motschnig-Pitrik, Michael Lux und Jeffrey Cornelius-White fassen unter diesem Begriff der Erfahrung sowohl vorbegriffliche Wahrnehmungen, als auch Körpererfahrungen, Sinne, Gefühle, Erinnerungen und bewusste sowie abstrakte Denkleistungen zusammen. (Motschnig-Pitrik, Lux & Cornelius-White, 2013, 237) Jene Erfahrung zu erforschen ist das Ziel der Personzentrierten Psychotherapie. Die Phänomene der eignen Wahrnehmung sollen für den einzelnen Sinn machen, in eine Ordnung kommen. (Rogers, 1959, 188) Dabei ist die Suche nach einer alles erklärenden Ordnung zunächst zweitrangig. Rogers stellt die Erfahrung an sich als „höchste Autorität“ und „Prüfstein“ in den Mittelpunkt seiner Theorie. (ders., 1973, 39) „Weder die Bibel noch die Propheten“, meint er, „weder Freud noch die Forschung, weder die Offenbarungen Gottes noch die des Menschen können Vorrang vor meiner direkten Erfahrung haben.“ (ders., 1973, 39) Im folgenden Kapitel soll der Ansatz umrissen werden, den Rogers aus

dieser Haltung heraus definiert hat.

### **3.2. Der therapeutische Ansatz**

Wie bereits erwähnt, entwirft Rogers seinen Ansatz aus seiner direkten Erfahrung mit Klienten sowie aus seinen klinischen Forschungen heraus. Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Therapie, sprich, die Möglichkeit der Veränderung der menschlichen Persönlichkeit im therapeutischen Prozess. (Quitmann, 1996, 142) Kirschenbaum bezeichnet es als eine der typischen Eigenschaften von Rogers, dass er seinen Ansatz nicht aus rationalen oder logischen Überlegungen heraus entwickelt hat, sondern immer nur aus seiner direkten Erfahrung mit Klienten. In erster Linie war er bemüht, die Menschen in seiner Umgebung genau zu beobachten. Erst dann suchte er nach Erklärungen, und bildete Theorien, um seine Beobachtung zu begründen. (Kirschenbaum, 1970, 158) Es war ihm wichtig, diese Theorien so offen wie möglich zu halten und als ein ständig veränderliches Konstrukt zu betrachten.

„To me this attitude is very important, for I am distressed at the manner in which small-caliber minds immediately accept a theory –almost any theory– as a dogma of truth. If theory could be seen for what it is –a fallible, changing attempt to construct a network of gossamer threads which will contain the solid facts– then a theory would serve as it should, as a stimulus to further creative thinking.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 241)

Die kategorische Ablehnung jeder Dogmatik wird hier wieder deutlich. Rogers will ursprünglich keine neue Therapieschule gründen. Er ist in erster Linie Forscher und betont zu Beginn seiner Arbeit mehrmals, dass er sich keiner speziellen psychologischen Theorie verpflichtet fühle. (Kirschenbaum, 1970, 237) Seine Forschungen zum Therapieprozess sollen der Weiterentwicklung der Psychotherapie und Beratung im Allgemeinen dienen.

„It has been my purpose, and that of a growing number of therapists holding congenial ideas, to endeavor to identify the essential elements of any effective psychotherapy or personal counseling.“ (Rogers, 1989, 9)

Es sind die starken Unterschiede zu anderen Ansätzen in der Psychotherapieszene, die schließlich zur Gründung einer neuen Schule führen. Dabei fordern zunächst und in erster Linie Rogers Kollegen ein theoretisches Konstrukt von ihm. Rogers selbst vertritt die Ansicht, dass es keine Theorie brauche, bis es eine beobachtbare Veränderung gäbe, die nach einer Erklärung verlange und das Bedürfnis nach einer überprüfaren Zukunftsprognose wecke. (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 237) Genau dieser Fall scheint schließlich einzutreten. „Im Rahmen eines Aufenthaltes als Gast der University of Minnesota in Minneapolis im Dezember 1940 erklärt Rogers die Ziele der von ihm noch sogenannten ‚neueren Therapien‘: Es gehe nicht darum, ein einzelnes Problem zu lösen, sondern dem Individuum zu helfen so zu wachsen, dass es mit gegenwärtigen und zukünftigen Problemen in integrierender Weise besser umgehen kann. Man lege mehr Wert auf die therapeutische Beziehung selbst, auf die Gefühle und auf den Gefühlsaspekt einer Situation als auf den intellektuellen Aspekt und man berücksichtige mehr die aktuelle Situation als die Vergangenheit.“ (Hinz/Behr, 2016, 9) Rogers Ausführungen werden mit Kritik, Lob, Angriffen und Verwirrung aufgenommen. Zu diesem Zeitpunkt realisiert er, dass seine Beobachtung über den therapeutischen Prozess ein Novum darstellt. Rückblickend kann dieser Vortrag als die Geburtsstunde der Personzentrierten Psychotherapieschule und zugleich als der Beginn der ersten Phase seiner psychotherapeutischen Theorieentwicklung angesehen werden.

Der gesamte Prozess der Theorieentwicklung kann in insgesamt vier Phasen unterteilt werden, deren Übergänge jedoch als fließend zu betrachten sind. Gemäß Kriz (1985, 198):

1) ‚Nicht-direktive‘ Phase (ca. 1940 - 1950)

Sie ist eher negativ definiert, d.h. dadurch, was der Ansatz nicht ist, und auch dadurch, was nicht sein soll, nämlich direktiv bzw. klassisch analytisch zu sein. An Techniken sind zu nennen: ‚clarification of feelings‘ (Klarstellung), Rapport (Akzeptierung), Katharsis und Einsicht in Bezug auf das Selbst auf der Basis von Gefühlen sowie Interpretationen, die der Klient sich zu eigen macht. (...)

2) ‚Klientenzentrierte‘ Phase (ca. 1950 – 1960)

Hier liegt der Fokus auf der Selbstexploration (des Klienten), seinem Selbstkonzept, phänomenalen Feld bzw. inneren Bezugsrahmen und den Bedeutungen, die mit den Gefühlen des Klienten verbunden sind. (...)

3) ‚Erlebensorientierte Phase‘ (‚Experiencing‘) (ca. ab 1960)

Zunehmend ist die Offenheit (Transparenz) des Psychotherapeuten sowie eine fundamentalere Form der Empathie bzw. eine noch unmittelbarere Bezugnahme auf die Erfahrungswelt, auf das ‚innere Erleben‘ des Klienten gefragt. (...) Methodisch gesehen tritt mehr Flexibilität und ein größeres Repertoire an Interventionen zur Realisierung der Grundhaltungen in den Vordergrund (z.B. Nachfragen, Spiegeln, Ausdruck eigener Gefühle, nichtverbale Kommunikation). (...) Nun kommt auch der innere Bezugsrahmen des Psychotherapeuten zu seinem Recht, indem dieser sein (Selbst)Erleben oder auch seine Wertschätzung für den Klienten offenkundig macht. (...) Dementsprechend setzt Rogers in seinem historischen Artikel (1957/1991) über die ‚notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie‘ bei der Therapeutenhaltung die Kongruenz an die oberste Stelle. (...) An Selbstexploration des Klienten ist hier nur sehr entfernt zu denken. Vielmehr braucht es die Selbsteinbringung des Psychotherapeuten. (...)

4) ‚Phase der Diversifikation‘ (ca. ab 1980)

Viele Praktiker, die sich auf den Personzentrierten Ansatz berufen, fühlen sich von den einfach scheinenden Grundaussagen (vor allem dem humanistischen Menschenbild und der Therapietheorie) der Personzentrierten Psychotherapie angezogen. Dabei wurden und werden aber naturgemäß eine Fülle von Ergänzungen und Abwandlungen des klassischen Konzeptes vorgenommen, das ja seinerseits, wie wir eben demonstriert haben, selber einen längeren Entfaltungsprozess hinter sich hat. Der Tod von Rogers (1987) hat diese Entwicklung wohl auch mitbedingt, ist jedoch nicht ursächlich dafür.“ (Kriz, 1985, 198)

Schon in der frühen Phase der personzentrierten Psychotherapie wird deutlich, wie prägend der persönliche Hintergrund von Rogers für die Entwicklung seiner Theorie ist. Neben Empirie und Erfahrung, auf welche schon eingegangen wurde, spielt noch ein weiterer entscheidender Faktor eine Rolle, nämlich das Menschenbild von Rogers. In gewisser Weise kann sein Ansatz als Versuch verstanden werden, ein Gegenmodell zu dem Weltbezug zu entwerfen, den er selbst als Kind gekannt hat. So meint Schmid, dass er seine „späteren Ansichten über die grundsätzliche Vertrauenswürdigkeit des menschlichen Organismus“ als „diesem Weltbild geradezu diametral entgegengesetzt“ verstand. (Schmid, 1995, 79) Auf der anderen Seite finden sich viele der Werte und Überzeugungen, die Rogers in seinen Kinder- und Jugendtagen aufgenommen hat, in seinem Ansatz wieder.

Als die Japaner 1941, mitten im zweiten Weltkrieg, ihren Angriff auf Pearl Harbor flogen, fragt die „United Service Organization“ (USO), in der Rogers ein Jahr als „Director of Counseling Services“ gearbeitet hat, an, ob Rogers sich vorstellen könne, ein Beratungsprogramm speziell für die Kriegsheimkehrer aufzubauen. (Groddeck, 2002, 86) Groddeck berichtet hierzu: „Rogers organisierte umfangreiche Workshops, in denen er als Laienhelfer sehr konkret auf die möglichen Probleme, Störungen und Nöte vorbereitete, die ihnen als Helfer in der Betreuung der Kriegsheimkehrer begegnen würden– so wie er dies selbst in seiner Vorbereitung auf das Amt des Seelsorgers am ‚Union Theological Seminary‘ in den Praktika bei Professor Goodwin Watson erlebt hatte. Dazu fasste er seine nicht-direktive Methode in einer einfachen aber prägnanten umgangssprachlichen Formulierung zu einem kurzen Anweisungstext zusammen.“ (Groddeck, 2002, 87) In der Praxisbroschüre, die er zusammen mit John Wallen verfasst, steht als erster Satz zu lesen: „Versuche nicht die Rolle von Gott zu spielen. Gib keine Anweisungen. Wenn du versucht bist zu sagen: ‚Wenn ich du wäre‘... solltest du dich erinnern, dass du keine Anweisung geben solltest. Du bist nicht diese andere Person.“ (Groddeck, 2002, 87) Warum Rogers gerade diese Formulierung wählt, ist nicht sicher zu sagen. Er hatte schon an der Ohio State University und in Chicago mit auszubildenden Beratern gearbeitet und wusste, wie schwer es diesen fiel, den Ansatz zu erlernen. (Kirschenbaum, 1970, 158)

Kirschenbaum erzählt von einem Geistlichen namens Walter Yoder, der den Ansatz selbst erlernen wollte. Dieser betont, wie schmal das Tor ist, durch das der Lernende zu gehen hätte. Er meint, dass die überaus schwierige Herausforderung darin liege, die eigene Haltung gründlich zu überprüfen. „Glaubst du wirklich“, fragt er, „an das kreative Potential und die Einzigartigkeit eines jeden Menschen? Denn in dieser Methode gibt es kein anderes Werkzeug als volle Akzeptanz und Annahme und die Bereitschaft, selbst zu wachsen.“ (Kirschenbaum, 1970, 159) Diese Aussage zeigt auf, welche Voraussetzungen einem nondirektiven Ansatz wie dem personenzentrierten zu Grunde liegen. Ohne ein tief liegendes Vertrauen in den Menschen ist er nicht praktikierbar. Eben darum ist er so schwer vermittelbar oder dann anzuwenden, wenn das Gegenüber keinen Bedarf danach empfindet. Er steht und fällt mit einer tiefen inneren Überzeugung. Die Annahme einer prinzipiellen Vertrauenswürdigkeit stellt für Beck eine Denknöwendigkeit dar „um die Tendenz zur Selbstaktualisierung in der

hilfreichen Beziehung in eine positive Richtung interpretieren zu können.“ (Beck, 1991, 93) Es ist fragwürdig, ob eine Denkotwendigkeit, das heißt eine Annahme, die getätigt werden muss, um die Grundlagen des eigenen Handelns zu sichern oder deren Effekte in eine bestimmte Richtung interpretieren zu können, einer Tätigkeit wie der psychotherapeutischen in der Praxis standhält. Der Prozess ist mitunter zu langwierig, die verschiedenen Formen des menschlichen Denkens und Handelns zu unvorhersehbar und die möglichen Anforderungen an die Person des Therapeuten zu zahlreich, um eine Haltung, wie die von Rogers beschriebene, rein aus praktischen Überlegungen aufrecht zu halten. Es braucht eine feste Überzeugung, die im Bedarfsfall auch dann standhält, wenn sie gerade nicht direkt erfahrbar und damit überprüfbar ist, sprich eine Glaubenshaltung.

„Contrary to the opinion of a great many psychotherapists, I have long held that it is not the technical skill or training of the therapist that determines his success- not, for example, his skillful dream interpretations, his sensitive reflections of feeling, his handling of the transference, his subtle use of positive reinforcement. Instead, I believe it is the presence of certain attitudes in the therapist, which are communicated to, and perceived by, his client, that effect success in Psychotherapy.“ (Rogers, 1989, 10)

Diese Einstellungen im Therapeuten werden von Rogers 1957 erstmals in einem Aufsatz mit dem Titel „The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change“ formuliert. Wie bereits erwähnt, versteht sich Rogers zu Beginn seiner Karriere vorrangig als empirischer Forscher. Ob aus der Notwendigkeit heraus, sich in einem wissenschaftlichen Milieu zu behaupten oder um sich selbst bewusst von seinen religiösen Vorerfahrungen abzugrenzen, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Tatsache ist, dass er die Ergebnisse seiner empirischen Untersuchungen zur Wirksamkeit der Therapie auch im Jahre 1957 noch mit klaren, wissenschaftlichen „Wenn-dann-Hypothesen“ beschreibt. „Wenn ein Klient leidet, wenn er in Kontakt mit einem Therapeuten steht, wenn der Therapeut in der therapeutischen Beziehung kongruent ist, wenn der Therapeut unbedingte Wertschätzung empfindet, wenn der Therapeut die Welt mit den Augen des Klienten empathisch sehen kann und wenn Kongruenz, unbedingte Wertschätzung und Empathie wenigstens teilweise vermittelt werden können, dann wird ein konstruktiver persönlicher Wandel folgen.“ (Hinz/Behr,

2016, 12) Die sechs notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Persönlichkeitsentwicklung werden von Rogers derart klar und simpel formuliert, dass zunächst kein Zweifel daran zu bestehen scheint, wie sie zu verstehen sind. In eben erwähntem Aufsatz steht knapp und präzise zu lesen:

"For constructive personality change to occur, it is necessary that these conditions exist and continue over a period of time: (1) Two persons are in psychological contact. (2) The first, whom we shall term the client, is in a state of incongruence, being vulnerable or anxious. (3) The second person, whom we shall term the therapist, is congruent or integrated in the relationship. (4) The therapist experiences unconditional positive regard for the client. (5) The therapist experiences an empathic understanding of the client's internal frame of reference and endeavors to communicate this experience to the client. (6) The communication to the client of the therapist's empathic understanding and unconditional positive regard is to a minimal degree achieved." (Rogers, 1957, 95)

Eine oberflächliche Betrachtung der Theorie lässt die Bedingungen beinahe etwas platt wirken. Erst in der Anwendung, wenn der Berater oder Therapeut jedes andere Werkzeug aus der Hand legt, und ganz auf jene Haltung zurück geworfen ist, wird deutlich, welche tiefe Überzeugung dieser zu Grunde liegen muss. Die schiere Flut an Literatur zu den Therapeutenvariablen und deren Diskussion alleine zeigt, dass diese nicht so leicht zu fassen sind, wie es den Anschein hat. Kriz meint: „Diese Fülle ist nicht zuletzt mit ein Indiz dafür, wie außerordentlich komplex Rogers Konstrukte sind und wie schwierig es ist, diese auf die Ebene empirisch beobachtbarer ‚Variablen‘ zu reduzieren.“ (Kriz, 1985, 207) Die Einstellungen, die Rogers beschreibt, bedürfen folglich einer näheren Betrachtung. Für Beck ist eindeutig, dass Rogers „weit davon entfernt ist, lediglich Therapeuten-Verhaltensvariablen zu konstruieren, die nicht von existentieller Bedeutung sind. Seine Grundhaltungen des Therapeuten zielen durchaus auf ‚existentielles Werden‘; ob dabei alle philosophischen, besonders existenzphilosophischen Konsequenzen und Implikationen in ausreichender Tiefe zuende gedacht werden, sei dabei zunächst dahingestellt.“ (Beck, 1991, 93) Auch Kriz weist darauf hin, dass ohne eine Reflexion der Hintergründe, ebenjene Haltung droht, wieder zu einer Technik zu verkommen. So sei die Haltung, die Rogers formuliert, nicht gedacht. „Vielmehr ist gemeint, jenseits dieser Oberflächenstrukturen eine tiefe Achtung vor menschlichem Leben und seiner Vielfalt empfinden zu können.“ (Kriz,

1985, 204) An dieser Stelle ist auch an Rogers Verständnis der Natur zu erinnern, welches an früherer Stelle diskutiert wurde. Die Natur, darunter auch die menschliche Natur, folgt für Rogers nicht nur einer konstruktiven, schöpferischen und in sich sinnvollen Ordnung, welche mitunter als gottgegeben bezeichnet werden könnte, sie zielt zudem auch auf die Entfaltung des Guten, welches ihr prinzipiell inhärent ist.

In den 1930er Jahren beschäftigt sich Rogers vorwiegend mit der Manipulation äußerer Bedingungen in der kindlichen Entwicklung, welche er auf die Entwicklung der Persönlichkeit umlegt. (Kirschenbaum, 1970, 190-191) Mitte der 1930er bis in die 1940er wechselt er von der direktiven Methoden zur non-direktiven Methode, welche er schließlich, auch auf Grund zahlreicher Missverständnisse zur klientenzentrierten Methode weiterentwickelt. Er möchte damit unterstreichen, dass es ihm nicht um eine Passivität oder Gleichgültigkeit auf Seiten des Therapeuten geht, sondern um eine intensive Bezugnahme auf das Erleben des Klienten. Kirschenbaum erklärt diese Entwicklung unter anderem auch aus Rogers persönlicher Geschichte heraus. Das Zurückhalten müssen von Emotionen in seiner frühen Kindheit, die Deutung von Emotionen seitens seiner Eltern als Zeichen von Schwäche und die übergroße Betonung von Effizienz, Vernunft und Produktivität sieht er als Auslöser für Rogers anfängliche Schwierigkeiten, sich persönlich in den Therapieprozess einzubringen. Gleichzeitig gewinnt er gerade eben dadurch einen Eindruck von der Bedeutung von Akzeptanz und Empathie. (Kirschenbaum, 1970, 190-191) Rogers wird im Laufe seiner Karriere immer mutiger, sich persönlich sichtbar zu machen und seine Gefühle offen zu legen. In seinen Publikationen schreibt er nun häufiger in der Ich-Form. In der Einleitung seines Buches „Client-Centered Therapy“ aus dem Jahr 1951 steht zu lesen:

„This book is about the highly personal experiences of each of us. It is about a client in my office who sits there by a corner of the desk, struggling to be himself, yet deathly afraid of being himself –striving to see his experience as it is, wanting to be that experience, and yet deeply fearful of the prospect. The book is about me, as I sit there with that client, facing him, participating in that struggle as deeply and sensitively as I am able. It is about me as I try to perceive his experience, and the meaning and the feeling and the taste and the flavor that it has for him. It is about me as I bemoan my very human fallibility in understanding that client, and the occasional failures to see life as it appears to him, failures which fall like heavy objects across the intricate, delicate web of

growth which is taking place. It is about me as I rejoice at the privilege of being a midwife to a new personality –as I stand by with awe at the emergence of a self, a person, as I see a birth process in which I have had an important an facilitating part... The book is, I believe, about life, as life vividly reveals itself in the therapeutic process..." (Rogers, 1951)

Die neue Schreibweise macht seine Persönlichkeit besser sichtbar, seine Bescheidenheit, die oft dazu führt, dass er strenger zu sich selbst ist als zu anderen, seine Anteilnahme und seine unglaubliche Qualität als Zuhörer. Seinem Handeln zu Grunde liegt die Annahme, dass der Mensch im Innersten positiv zu denken ist. Regina Bäumer und Michael Plattig sind der Meinung, dass Rogers mit dieser Annahme eine bewusste „Abgrenzung zu einer religiösen Auffassung vom Menschen als grundlegend bösem Wesen“ formuliert und sich dessen bewusst ist, dass er dafür angegriffen werden könnte. „Dieser Standpunkt“, schreiben sie, „kann insofern als metaphysisch bezeichnet werden, als er den positivistischen Rahmen der Naturwissenschaften verläßt und eine Annahme macht, die nicht empirisch beweisbar ist.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 181) Empirisch belegen kann Rogers nur seine Beobachtungen in der therapeutischen Beziehung, die er nach allen Regeln der Wissenschaft erforscht und beschreibt. Er schildert die „einmalige Erfahrung vollständiger emotioneller Freiheit innerhalb eines genau definierten Rahmens“, in dem der Klient die Möglichkeit hat, „seine Impulse und seine Strukturen, die positiven wie die negativen, zu erkennen und zu verstehen wie in keiner anderen Beziehung.“ (Rogers, 1992, 107) Dabei sind für ihn die „warme Zugewandtheit und das Fehlen jedweden Zwangs oder persönlichen Drucks durch den Berater dem Klienten gegenüber“ entscheidend für „den maximalen Ausdruck von Gefühlen, Einstellungen und Problemen“ durch den Klienten. „Die Beziehung ist eine wohl strukturierte Beziehung mit Begrenzungen der Zeit, der Abhängigkeit und der aggressiven Handlung, die besonders für den Klienten gelten, und Begrenzungen der Verantwortlichkeit und der Zuneigung, die der Berater sich selbst auferlegt.“ (ders., 1992, 107)

Einen weiteren Wechsel erlebt der Ansatz zwischen 1949 und 1951, zwei Jahren, die für Rogers eine massive persönliche Belastung bedeuten und beinahe zu einem psychischen Zusammenbruch führen. (Kirschenbaum, 1970, 191) Rogers arbeitet zu diesem Zeitpunkt mit einer schizophrenen Patientin, die einen großen Druck auf ihn

ausübt und zunehmend mehr Aufmerksamkeit von ihm fordert. Rogers fühlt sich gefangen und bedroht, kann sich kaum abgrenzen und übergibt die Klientin schließlich panisch an einen Kollegen. Er flieht für drei Monate mit Helen aufs Land und arbeitet nach seiner Rückkehr in einer eigenen Therapie nochmals Teile seiner Kindheit auf. (Hinz/Behr, 2016, 20) Hinz und Behr berichten: „In dieser Therapie arbeitet er vor allem an den negativen Botschaften, die ihm seine Eltern über seinen Wert vermittelt hatten. Seine Eltern hatten ihn nie so akzeptiert, wie er war, noch hatte er seine Eltern akzeptiert. Beeinflusst hatte ihn offensichtlich die Grundüberzeugung seiner Eltern, dass er aus Sicht Gottes nur wie ein schmutziger Lumpen sei. Die Eigenherapie zeigt ihm, dass trotz aller Erfolge und der teilweise bewundernden Anerkennung sein eigenes Selbstwertgefühl leicht verletzbar geblieben ist. Zudem zeigt die Therapie, dass er nach wie vor Probleme hat, seine Gefühle zu zeigen, da in seinem Elternhaus das Zeigen von Gefühlen als Ausdruck von Schwäche angesehen wurde.“ (dies., 2016, 20) Die von Rogers in der Eigenherapie getätigte Aussage, er würde sich vor Gott wie ein schmutziger Lumpen fühlen geht mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ein Bibelzitat zurück, das seine Mutter oft verwendet hatte: „All our righteousness is a filthy rags in Thy sight, o Lord! Isaiah 64:6.“ (Groddeck, 2002, 23) Es wird deutlich, wie tief die fundamentalistisch religiösen Botschaften seiner Eltern sich in Rogers Leben eingegraben haben mussten und welche Auswirkungen sie auf sein Selbstbild hatten. Rogers beschreibt, dass er eine tiefe Angst in sich trug, dass niemand ihn lieben könne:

„Nobody could love me, even though they might like what I did. I was an unloveable person. I really was inferior, but putting up a big front.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 193)

Die Erfahrung des „Nicht-Richtig-Seins“ dürfte tief in ihm angelegt und eng mit den religiösen Gefühlen seiner Kindheit verbunden gewesen sein. Erst in dieser Krise, im Alter von fast fünfzig Jahren, kommt die Angst, die Rogers bis zu diesem Zeitpunkt begleitet hat, zum Vorschein. Die Eigenherapie erleichtert ihm, nach Hinz und Behr, „sowohl die Empathie gegenüber Klienten als auch das Mitteilen seiner eigenen Gefühle und das Akzeptieren der auf ihn gerichteten positiven Gefühle.“ (Hinz/Behr, 2016, 20) Sie meinen außerdem, dass diese persönliche Krisenerfahrung

wahrscheinlich den Hintergrund für die Entdeckung der Wichtigkeit von Kongruenz im therapeutischen Prozess bedeutet habe.“ (dies., 2016, 20) Rogers selbst meint später:

„I accepted in desperation and gradually worked through to a point where I could value myself, even like myself, and was much less fearful of receiving or giving love. My own therapy with my clients has become consistently and increasingly free and spontaneous ever since that time.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 193)

Die Person des Therapeuten fließt ab diesem Zeitpunkt deutlich stärker in den Prozess mit ein. Im selben Maße wird der Kongruenz des Therapeuten eine verstärkte Bedeutung zugeschrieben. Mark Helle meint, dass der Ansatz als Ganzes sich zusätzlich in eine Richtung bewegt, in der die Beziehung zwischen Therapeut bzw. Therapeutin und Klient bzw. Klientin, anders als in anderen Psychotherapieverfahren, nicht bloß eine wichtige Vorbedingung oder Unterstützung der eigentlichen Therapie darstellt, sondern die Therapie an sich darstellt. (Helle, 2014, 59)

Für Kriz ist es mehr als zweifelhaft, „daß solche Empfindungen ‚gelehrt‘ bzw. ‚gelernt‘ und ‚trainiert‘ werden können (im üblichen Sinne dieser Worte- also z.B. in Universitätskursen).“ (Kriz, 1985, 204) Es stellt sich folglich die Frage, wie eine solche Haltung zu entwickeln ist bzw. an andere Menschen weiterzugeben ist. Es sollte deutlich geworden sein, dass die simple Vermittlung von Variablen nicht ausreicht, um ein personzentriertes Handeln im Sinne Rogers zu realisieren. Auch Rogers selbst sucht zunehmend nach umfassenderen Definitionen eines hilfreichen zwischenmenschlichen Kontaktes. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von Liebe im Sinne des theologischen Begriffes „Agape“, einem Gefühl, das weder patriarchalisch sorgend, noch sentimental, noch oberflächlich liebenswürdig ist. (Kriz, 1985, 204) So meint er, dass er auf Grund seiner Erfahrungen glaube, „daß Liebe eine Umgebung schaffen kann, in der Menschen, Gruppen und sogar Pflanzen sich entfalten können.“ (Rogers, 1980, 185) Schmid meint „daß die hier gemeinte Liebe nicht die Bedeutung haben kann, die sie im täglichen Sprachgebrauch als Liebe zwischen den Geschlechtern oder zwischen Eltern und Kind oder in einer Freundschaft hat. Es ist ein Verständnis von Liebe, wie es in der jüdisch-christlichen Tradition entwickelt worden ist. Es meint eine fundamentale Seinsweise in der Beziehung der Menschen als Mit-Menschen, in der

Gefühl und Verstand, verständnisvolles Mitfühlen und kritische Betrachtung, Miteinander-Sein und Einander-Gegenübertreten impliziert sind.“ (Schmid, 1995, 256) Aus dieser Aussage heraus wird verständlich, wieso Kriz meint, dass eine solche Haltung nur schwer erlernbar ist. Es scheint einen tiefen Glauben an den Menschen zu brauchen. „Wenn Glaubende von der Liebe sprechen“, so Schmid, „drücken sie (...) damit die Hoffnung aus, daß die Liebe letztlich stärker sein möge als der Tod, weil sie vom lebendigen Gott ausgeht. Liebe ist, so gesehen, mehr als Wertschätzung, die wieder entzogen, die verlorengehen oder (durch Trennung oder Tod etwa) einfach zu Ende sein kann. Liebe ist in dieser Perspektive die endgültige Zusage des Lebens. Dies ist eine Liebe, die Menschen einander nicht zu geben vermögen. Erlösung ist, so gesehen, mehr als Selbst-Erfahrung und Selbst-Findung. Sie kommt für den Glaubenden aus einem absoluten Gegenüber, dem Gegenüber Gottes.“ (Schmid, 1995, 397)

### **3.3. Die religiöse Grundierung der personzentrierten Therapietheorie**

So kann nun überlegt werden, ob der von Rogers begründete Personzentrierte Ansatz in der jüdisch- christlichen Tradition wurzelt und inwieweit ebenjene Tradition in die Entwicklung des Ansatzes hinein gespielt hat. Allein die Verwendung des Begriffes „Person“ spricht laut Schmid für eine enge Verbindung zur christlichen Theologie. Er weist darauf hin, dass der Persongedanke unter den großen Religionen und Kulturen ein jüdisch-christliches Proprium darstellt (Schmid, 1998, 62). Tatsächlich bildet sich die Begegnung von Person zu Person gegen Ende des Schaffens von Rogers zu einem zentralen Aspekt seines Ansatzes heraus, auch wenn er selbst zurückhaltend damit bleibt, seine Erfahrungen in religiöse Begriffe zu kleiden. Für Schmid macht gerade das „Angeredetsein von Gott“ das Spezifikum des Menschen aus. (Schmid, 1998, 64) „Der Mensch ist Person, weil er Antwort auf das vorgängige Wort Gottes ist. Gott ist der, der Ich sagt (Ex 3) und den Menschen zu seinem Du macht (Dalferth/Jüngel 1991, 74). Person ist, wer von Gott angesprochen ist.“ (Schmid, 1998, 64)

Ein solcher Glauben könnte freilich eine geeignete Grundlage für die von Rogers beschriebene Haltung darstellen. Für Regina Bäumer und Michael Plattig weist ebendiese Haltung deutliche Ähnlichkeiten, sogar eine Art Seelenverwandtschaft, zur geistlichen Begleitung durch die Wüstenväter auf. Diese Parallele zu ziehen, ist freilich nicht unproblematisch. „Neben der Zeitdifferenz von ca. 1500 Jahren“, meinen sie, „ergibt sich die Schwierigkeit, daß es sich um zwei verschiedene wissenschaftliche und hermeneutische Zugänge, um zwei unterschiedliche Begriffssysteme handelt.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 177) Aus diesem Grund nehmen sie keinen „Vergleich‘ auf der Ebene von Begriff und Theorie“ vor, sondern eine reine „Zusammenschau der beschriebenen Phänomene, Erfahrungen und Prozesse.“ (dies., 1998, 177) Unabhängig von den „mit dieser Einordnung verbundenen Beurteilungen und Wertungen“, soll ein Dialog versucht werden, der „über die Zeiten und Systeme hinweg“ und „so nah wie möglich am Menschen und seinem Erleben stattfindet.“ (dies., 1998, 178) Eine wesentliche Parallele sehen Bäumer und Plattig beispielsweise in der Haltung der Apatheia (griechisch ἀπάθεια apátheia „Unempfindlichkeit“, „Leidenschaftslosigkeit“). „Apatheia meint aber nun gerade nicht Gefühllosigkeit oder Leidenschaftslosigkeit, sie meint den freien Umgang mit Gefühlen und Leidenschaften, die den Altvater zu einer Liebe befähigen, die sanftmütig und barmherzig sich selbst und den Bruder anschaut und so erst hilfreich sein kann.“ (dies., 1998, 122) „Sanftmut“, ergänzen sie, „ist keine moralische Tugend, sondern eine Glaubenshaltung. Der Altvater ist sanftmütig geworden, weil er seinem Schatten und seiner Ohnmacht begegnet ist und darin Gottes Barmherzigkeit und Sanftmut erfahren hat.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 123) Diese Beschreibung scheint tatsächlich verblüffend nahe an der Haltung, die auch Rogers in seinen Therapiesitzungen an den Tag legt. Ebenso zutreffend beschreiben sie eine Parallele in der Haltung der Aufmerksamkeit, in der, wie sie schreiben, Gottes- und Menschenliebe eins werden. „So fallen die aufmerksame Hinwendung zu Menschen und die Hinwendung zu Gott zusammen. Dies entspricht dem Anliegen der Wüstenväter, ihre Schüler zu Gott zu führen, und dem Anliegen C.R. Rogers’, sich in der therapeutischen Begegnung dem Anderen ganz präsent zuzuwenden. Die Geschichten der alten Mönche und die Evaluation des Rogerschen Ansatzes zeigten, wie wachstumsfördernd und menschenfreundlich, also fromm, diese Haltung ist. Nach alttestamentlicher Vorstellung beschreibt dies den schöpferischen Segen

Gottes.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 277) Die Wüstenväter, als auch Rogers, so Bäumer und Plattig, vertreten das Prinzip der Aufmerksamkeit radikal. „Dies brachte den Wüstenvätern den Vorwurf der Weltfremdheit und C.R. Rogers den Vorwurf der Naivität ein. Aus unserer Sicht wäre zu fragen, ob die Kritiker nicht eigentlich die Konsequenz dieser Radikalität vermeiden und auch die Forderung der Demut nicht ernst genug nehmen, die zurücktritt und dem Anderen, dem ganz Anderen, die Freiheit läßt. Das schließt ein, die Freiheit, den eigenen Weg zu finden, die Freiheit zu leiden oder auch zu zweifeln.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 277) Tatsächlich geht Rogers, ganz ähnlich wie die Wüstenväter, davon aus, dass der Mensch die Möglichkeiten hat, negative Einflüsse zu überwinden. Er spricht jedoch, anders als diese nicht von den direkten Einflüssen des Bösen. „Auf dem Hintergrund des Kampfes mit dem Bösen taucht von den Wüstenvätern her die Frage nach der Schuld des Menschen auf. (...) Die Schuldfrage macht die Grenzen der Parallelisierung deutlich, denn Rogers geht es im Gegensatz zu den Wüstenvätern nicht um die Verantwortlichkeit des Menschen in seinem Handeln vor Gott. Der Therapeut bei Rogers in seiner ‚bedingungslosen positiven Zuwendung‘ vermittelt dem Klienten die Erfahrung des Angenommenseins, des Verstandenseins trotz und in jeglicher wie auch immer vom Klienten selbst bewerteten Erfahrung. Parallel dazu wird in den Apophthegmata deutlich, daß die Wüstenväter die Menschen annehmen und sich ihnen achtsam zuwenden, egal in welcher Situation sie sich befinden oder in welche Schuld sie sich verstrickt haben. (...) Rogers spricht von ‚gutgläubig‘ und deutet damit an, daß dieses Vertrauen nur bedingt rational einholbar ist, es gründet sich auf seine Erfahrung mit Menschen. Bei den Wüstenvätern gründet sich dieser Glaube auf die gläubige Annahme der Zusage von Gottes Barmherzigkeit und daß Gott selbst dem Menschen die Umkehr zutraut immer und immer wieder.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 181-183) Worauf sich dieses Vertrauen bei Rogers gründet, ist nicht eindeutig zu sagen. Er argumentiert fast ausschließlich aus seinen Erfahrungen mit Menschen heraus.

Nicht ausgeschlossen ist, dass Rogers späte Öffnung für die Erlebnisse und Gefühle seiner Kindheit nicht nur eine größere Bereitschaft mit sich brachte, sich im Kontakt mit den Klienten sichtbar zu machen, sondern auch eine Wiederannäherung an die religiösen Erfahrungen seiner Jugendjahre ermöglichte. Rogers beschreibt nun

vermehrt Momente großer Verbundenheit mit Klienten, in denen er Zustände tiefer Befriedigung, aber auch regelrechte Ehrfurcht erlebt. „Es ist“, meint er, „als vernehme man überirdische Musik, denn jenseits der unmittelbaren Botschaft, wie diese auch lauten möge, ist das Universelle. In all den persönlichen Mitteilungen, die ich wirklich aufnehme, scheinen sich regelrechte psychologische Gesetze zu verbergen, Aspekte derselben Ordnung, die wir im Universum als Ganzem finden. Deshalb ist da sowohl die Befriedigung, den einzelnen Menschen zu hören als auch die Genugtuung, sich in Kontakt mit der universellen Wahrheit zu fühlen.“ (Rogers, 2007, 19)

Nußbaumer sieht in Aussagen wie diesen den Grund dafür, dass Rogers bisweilen als „areligiöser Mystiker“ bezeichnet wird. (Nußbaumer, 2010, 84) Jene Erfahrungen des Kontaktes mit einer universellen Wahrheit, führen laut Nußbaumer dazu, dass Rogers in den 1980er Jahren den therapeutischen Qualitäten von Kongruenz, Empathie und unbedingter Wertschätzung, noch eine vierte Qualität, nämlich die Präsenz, hinzufügt. Rogers schreibt hierzu: „Ich stelle fest, daß von allem, was ich tue, eine heilende Wirkung auszugehen scheint, wenn ich meinem inneren, intuitiven Selbst am nächsten bin, wenn ich gewissermaßen mit dem Unbekannten in mir in Kontakt bin, wenn ich mich vielleicht in einem etwas veränderten Bewußtseinszustand befinde. Dann ist alleine schon meine Anwesenheit für den anderen befreiend und hilfreich.“ (Rogers, 2007, 80) Rogers beobachtet, dass er nichts zu tun scheinen könne, um dieses Erlebnis zu forcieren. Es habe auch nichts mit Denkprozessen zu tun. Dennoch erweise sich dieses Verhalten seltsamerweise als richtig. „Es ist, als habe meine Seele Fühler ausgestreckt und die Seele des anderen berührt. Unsere Beziehung transzendiert sich selbst und wird ein Teil von etwas Größerem. Starke Wachstums- und Heilungskräfte und große Energien sind vorhanden.“ (Rogers, 2007, 80) Nußbaumer meint: „Dieses teils unerwartet offene Zu-, und Eingeständnis von Rogers einer mystischen, spirituellen Dimension in der Welt, eröffnet einen therapeutischen Blick in Richtung Spiritualität.“ (Nußbaumer, 2010, 1) Sie untersucht in ihrer Arbeit spirituelle Aspekte der Arbeit von personenzentrierten Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen und stellt fest, dass alle von ihr interviewten Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen „unter Spiritualität eine erlebte Beziehung zur Welt und einen tiefen Bezug zu sich selber und zu etwas Anderem“ verstehen und dass sie, ganz

ähnlich wie Rogers, in der therapeutischen Beziehung die Möglichkeit eines „Wachstumsprozesses in alle Richtungen“ verspüren. (Nußbaumer, 2010, 77-78) „Durch diese spirituelle Erdung fühlt sich der Therapeut in einer ‚göttlichen‘ Beziehung aufgehoben und nicht alleine, was zu mehr Gelassenheit in der therapeutischen Arbeit beitragen kann. Das verspürte Gefühl einer unmittelbaren Begegnung, einer aus dieser Begegnung entstandenen Kraft, kann als das Wirken von spirituellen Kräften verstanden werden.“ (dies., 2010, 77-78) Für Schmid schließt diese neue Dimension oder Qualität der Beziehung, die Rogers formuliert, die alten Therapeutenvariablen mit ein, erweitert diese jedoch. „Die Grundhaltungen sind in der Gegenwärtigkeit bewahrt, abgelöst und auf eine höhere Stufe gehoben: Gegenwärtigkeit ist eine tiefe Verwirklichung von Wertschätzung, Einfühlung und Authentizität; ohne diese kann es Gegenwärtigkeit nicht geben. Die Grundhaltungen sind aber auch in einem gewissen Sinn aufgehoben, das heißt von einer umfassenderen Qualität abgelöst: Im Ereignis der Begegnung ist es die Gegenwärtigkeit, die unmittelbar erfahrbar ist, ‚jenseits‘ der als einzelne zu verwirklichenden und wahrnehmbaren Haltungen und Handlungen.“ (Schmid, 1994, 244)

So geht Rogers in der letzten Phase seines Lebens weiter als bisher in seinem Bemühen, Beziehung zu anderen Menschen herzustellen und macht dabei mitunter auch mystische Erfahrungen. „Es ist“, meint er, „ein tranceartiges Sich-Fühlen in der Beziehung, aus dem sowohl der Klient wie ich am Ende der Stunde wie aus einem tiefen Brunnen oder Tunnel auftauchen.“ (Rogers, 1973, 200) „In diesen Augenblicken existiert, um einen Ausdruck von BUBER zu verwenden, eine wirkliche Ich-Du-Beziehung, ein zeitloses Leben in der Erfahrung zwischen dem Klienten und mir“ (Rogers, 1973, 200)

Bäumer und Plattig halten es für möglich, dass Gedankenführungen wie die eben zitierten an Rogers christliche geprägte Sozialisation anknüpfen und in Verbindung mit seinen ersten Schritten im Theologiestudium stehen. „Die inneren Zusammenhänge, die man assoziiert, sind für einen theologisch gebildeten ‚Insider‘ völlig plausibel und liegen auf der Hand: Gottesebenbildlichkeit, Hl. Geist, Beziehungsgeschehen in der Dreifaltigkeit, Gnade und geglücktes Leben.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 139) Wie bereits erwähnt, weicht Rogers dem direkten Gebrauch dieser Begriffe aus. Die von ihm in der

Zeit seines Theologiestudiums so eifrig verfolgten Ideale und Werte, treten jedoch in der gesamten Zeit seines Wirkens immer wieder zu Tage und werden besonders in der letzten Zeit seines Lebens deutlich sichtbar. Gleichzeitig steigt auch sein Einsatz für politische und gesellschaftliche Ziele, eine Verbindung, die für Schmid im Begriff der Solidarität zusammen läuft. „Vom Wort her bedeutet Solidarität- ein derzeit viel strapaziertes Wort, gerade auch im kirchlichen Kontext- Ganzheit und Integrität. Solidarisch sein heißt, ganz konkret und engagiert füreinander eintreten, gemeinsam und miteinander verbunden sein. (...) Solidarität gibt es jedoch nicht nur im individuellen, sondern ebenso im gesellschaftlichen und politischen Bereich. Aus begegnungsphilosophischer Perspektive ist sie eine Grundverfaßtheit des Menschen, der wegen seiner sozialen Natur von Anfang an der Solidarität der Gemeinschaft bedarf und zu ihr fähig ist, ja man muß sagen: Die Begegnungsfähigkeit des Menschen ist grundlegend auch eine Fähigkeit zur Solidarität.“ (Schmid, 1998, 138) Rogers stärker werdendes Interesse an Gemeinschaft und Gruppenarbeit kommt vermutlich nicht von ungefähr. Es ist denkbar, dass es bereits während seiner ersten Erfahrungen in der christlichen Gemeinschaft, möglicherweise aber auch schon früher, angelegt wurde. „Biblich betrachtet“, so Schmid, „ist Solidarität im solidarischen Handeln Jesu begründet (GS 23-32). (...) Schon Israel hat Gottes Solidarität immer wieder erfahren, sie wurde von den Propheten in Erinnerung gerufen und in Jesu Leben, Sterben und Tod erfahrbar. (...) Solidarität ist unter anderem ein Thema des Bundes (vgl. Ex. 24,1-8). Gottes Bund mit den Menschen ist Ausdruck seiner Solidarität, in dem er ‚sein Schicksal‘ mit dem seines Volkes verknüpft.“ (Schmid, 1998, 140) Schon in Rogers Kindheit wurde Zusammenhalt und Solidarität stark betont, möglicherweise unter Berufung auf dieselben Bibelstellen. Die zu Anfang geschilderte Wagenburg sicherte das Überleben der Mitglieder durch den Zusammenhalt innerhalb einer fest abgegrenzten Gemeinschaft. Dass diese Haltung für Rogers nicht in ein Gefühl der Sicherheit, sondern vielmehr in ein Gefühl der Einsamkeit mündete, wurde bereits erwähnt. Demnach ist es nicht verwunderlich, dass er nun für eine Form von Beziehung eintritt, in der neben Solidarität auch Offenheit und Authentizität Platz finden. Besonders die Authentizität hängt für Schmid stark mit Autonomie zusammen. Für ihn ist sie insofern gleichbedeutend mit „Wahrhaftigkeit“, als sie „der Wahrheit verpflichtet ist.“ (Schmid, 1998, 146) „Autonomie“, meint er, „ist die Grundlage jeder

Gemeinde: Im ständig neu zu erringenden Bewußtsein ihrer Identität bildet sie den Grundstein für *Communio* im Innern wie nach außen. Autonomie ist Grundlage der Beziehung zu Gott im Glauben: Ohne diesen Bezug auf das absolute Gegenüber als Du, gibt es kein Ich, keine Personalität.“ (Schmid, 1998, 147)

Es ist diese Personalität, die das Kernstück des personzentrierten Ansatzes bildet. Dabei dürfte weniger die sie umgebende Theorie, sondern die eben beschriebene Haltung an sich, einen wesentlichen Grund für die breite Rezeption des Personzentrierten Ansatzes darstellen. Heute findet er Anwendung in so gut wie allen Bereichen des Gesundheitssystems, sowie auch in wirtschaftlichen Unternehmen sowie in der Politik und nicht zuletzt auch in der Pastoraltheologie. „Die Pastoraltheologie“, schreibt Schmid, „hat sich sowohl in den USA wie in Europa (zum Teil noch vor der Übersetzung von Rogers' Schriften) als eine der ersten angewandten Wissenschaften mit der Arbeit von Rogers auseinandergesetzt und –ihrerseits auf eine eigene Tradition aufbauend- eine kritische Rezeption des Ansatzes begonnen. Die US-amerikanische Seelsorgebewegung (auch ‚Pastoral-Counseling-Bewegung‘ genannt) und ihre theologische Reflexion, die in den dreißiger Jahren eingesetzt hat, reichen in ihren Wurzeln vor den personzentrierten Ansatz zurück, haben aber gerade in der Auseinandersetzung mit Carl Rogers besonders intensive Früchte getragen.“ (Schmid, 1995, 214) Die dadurch angeregte „empirische Wende der Seelsorge“, meint Heine, „wertete das Erleben religiöser Gefühle, das persönliche Credo, höher als das dogmatische Credo des christlichen Glaubens. Die humanistische Bewegung kam nach Europa, und das Konzept von Rogers wurde im Rahmen der 1972 gegründeten Gesellschaft für Pastoralpsychologie‘ (DGfP) als entscheidende methodische Grundlage in die klinische Seelsorgeausbildung (KSA) übernommen; dabei fühlt sich die 1994 in der DGfP etablierte Sektion ‚Personzentrierte Psychotherapie und Seelsorge‘ Rogers besonders verpflichtet. Die Person des Seelsorgers und seine Fähigkeit zur Einfühlung in den Klienten rücken in den Mittelpunkt des Interesses.“ (Heine, 2005, 321) Für Schmid ist klar, dass vieles, „was im Rahmen des personzentrierten Ansatzes an konkreten Einstellungen und Verhaltensweisen entwickelt worden ist“ einer heutigen Seelsorge Not tut. (Schmid, 1995, 237) So sieht er gerade die Gruppe in der Praxis der Seelsorge von großer Bedeutung. Er versteht die Tatsache, dass eine Vielzahl von

Priestern, die aus ihrem Amt geschieden sind, um den Beruf des Gruppentrainers oder Psychotherapeuten zu ergreifen, als Hinweis darauf, dass mit solchen Veranstaltungen die Hoffnung verbunden war, „hier jene Form von Beziehung finden und praktizieren zu können, die diese Personen als Teil ihrer seelsorgerlichen Tätigkeit empfanden, dabei aber nicht befriedigend praktizieren konnten und sich nicht gut genug dafür ausgebildet fühlten.“ (ders., 1994, 53) Schmid arbeitet den theologischen Stellenwert der Gruppe und besonders den Gemeinschaftsaspekt als zentralen Wirkfaktor der personenzentrierten Gruppe in Seelsorge und praktischer Theologie anschaulich heraus. Gruppen, als Ort der Begegnungserfahrung mit anderen und mit Gott (ders., 1998, 149), sind für ihn „nicht nur eine praktische Erscheinung und Einrichtung, um Seelsorge ausüben zu können, sie haben selbst mit dem innersten Wesen der Kirche, mit der Kirche als *Communio* zu tun- sie sind Orte, in denen sich *Koinonia* konkret ereignet und erfahren läßt.“ (ders., 1998, 135) Dabei geht es ihm besonders um die bereits erwähnte personale Begegnung. „Die Wurzeln eines solchen Verständnisses von personaler Begegnung“, meint Schmid, „liegen in der jüdisch-christlichen Tradition, besonders im jüdischen Gebot der Nächstenliebe, das von Jesus noch radikaler ausgedehnt wird. In trinitarischer Perspektive bedeutet Begegnung die Öffnung des Raums für das *Wir* der Gemeinschaft und damit die Überschreitung des Paares zur Gruppe.“ (ders., 1998, 56) „Damit wird betont, daß der drei-einige Gott eine einzigartige Gemeinschaft ist, die durch die göttlichen Drei –in traditioneller Sprache: durch die ‚drei göttlichen Personen‘– selbst gebildet wird. Die Einheit des dreieinigen Gottes wird damit weniger in seiner göttlichen Substanz, sondern vor allem in der Beziehung, im Ineinander, in der ewigen *Perichorese* (‚Durchdringung‘: s.u., S. 38f) von Vater, Sohn und Geist gesehen.“ (ders., 1998, 31) „Aus einem solchen Gottesbild ergeben sich drei wichtige Ebenen (vgl. Zauner 1995a, 52; 1995b): Gott ist selbst Beziehung, Gott ist Beziehung zu uns, Gott ist der tragende Grund unserer Beziehungen zueinander.“ (ders., 1998, 32)

Ein handelt sich um ein Gottesbild, das sich in etwas anderer Form, aber dennoch konsequent, im personenzentrierten Ansatz wiederfindet. Vor allem aber scheinen es seine anthropologischen Voraussetzungen zu sein, die den personenzentrierten Ansatz für die Anwendung in der Seelsorge auszeichnen. Schmid stellt fest, dass das

Menschenbild des personzentrierten Ansatzes eine große Nähe zu biblischen Aussagen über den Menschen aufweist. (1995, 213-214) So gehen die theologischen Grundlagen einer personzentrierten Pastoral von der Erfahrung eines Beziehung anbietenden Gottes aus, „der in seinem fleischgewordenen Wort, Jesus, sein bedingungsloses Ja zu allen Menschen gesprochen hat.“ (ders., 1995, 227) Schmid führt an, dass Jesus im Gespräch mit Menschen, die körperliche und seelische Heilung suchten, in eine Beziehung eintrat, die von großem Vertrauen bzw. von einem starken Glauben geprägt war. „Durch die Erfahrung der Begegnung soll die Angst genommen und das Vertrauen, der Glaube, geweckt oder gestärkt werden. Es ist im wahrsten Sinn des Wortes eine ‚Heilung aus der Begegnung‘. Ohne hier, wie das andernorts geschehen ist, aus Jesu Verhalten direkt ein Vorbild für psychotherapeutisches Handeln ableiten zu wollen, wird man wohl zu Recht auf die Nähe des personzentrierten Ansatzes zur Haltung Jesu verweisen dürfen.“ (ders., 1995, 229) Das Vertrauen in die grundsätzlich konstruktiven Kräfte zur Heilung im Menschen, welches eine wesentliche Voraussetzung des personzentrierten Ansatzes darstellt, kann damit, so Schmid „durchaus theologisch verstanden werden als Vertrauen in Gottes Heilszusage.“ (Schmid, 1995, 233)

Gerade das Vertrauen in die konstruktiven Kräfte zur Heilung und die damit verbundene positive Sicht auf Menschen bringen Rogers schon zu Lebzeiten den Vorwurf ein, er sei „zu optimistisch und würde das negative Element, die ‚böse‘ Seite des Menschen, die zum Glauben in seiner Herkunftsfamilie gehörte (Rogers/Rosenberg 1980, 196), und den Tod nicht berücksichtigen.“ (Heine, 2005, 319) „Aber als ein ontologischer Denker“, meint Heine, „sieht er den Tod des Individuums als einen natürlichen Prozess in einem größeren kosmischen Rahmen und im Dienste der evolutionären ‚Tendenz zu immer höheren Ordnung‘.“ (Heine, 2005, 319) Es kann davon ausgegangen werden, dass es gerade die intensive Auseinandersetzung in seiner Kinder- und Jugendzeit mit der „bösen“ bzw. „sündigen“ Seite des Menschen war, die dazu führte, dass Rogers sich später so intensiv mit der konstruktiven, positiven Seite des Menschen auseinandersetzte. Seine konsequente Weigerung, den Menschen auf das Böse oder das Sündige zu reduzieren, weist ihn aus. So ist es immer die Dialektik von Gut und Böse, wie auch die Dialektik von „Theorie und Praxis bzw. Authentizität

und gesellschaftlicher Kontrolle“ (Heine, 2005, 336), die seine Werke durchzieht und die im näheren Verständnis seiner Theorie mitzubedenken ist. Ebenjene Theorie ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

### **3.4. Die Persönlichkeitstheorie und die Störungslehre**

Wie bereits im ersten Kapitel dieses Abschnittes geschildert, hält sich Rogers so nah wie möglich an der eigenen Erfahrung. Aus seiner konkreten empirischen Forschung entwickelt er zunächst ein therapeutisches Konzept, aus welchem er dann eine Persönlichkeitstheorie ableitet. Aus dieser wiederum formt er eine spezifische Störungslehre. Diese dient lediglich als Modell, jedoch nie als Ersatz für die eigene Erfahrung. Rogers muss sich darüber im Klaren gewesen sein, dass sein eigenes Vorverständnis, sprich die Prämissen, auf denen seine Beobachtungen beruhen einen Einfluss auf die von ihm beobachteten Ereignisse ausüben würde. Heine weist auf die Notwendigkeit dieser Einsicht ganz entschieden hin. „Will sich das empirische Modell nicht immunisieren“, schreibt sie, „darf es Modell und Wirklichkeit nicht identifizieren, als sei das Modell deren vollständige und erschöpfende Darstellung. Modelle sind Denkhilfen, hypothetische Filter, die es möglich machen, aus einer Fülle von Phänomenen zu abstrahieren und im naturwissenschaftlichen Bereich erhobene Gesetzmäßigkeiten in sozial-technischer Verfügbarkeit zur praktischen Anwendung zu bringen.“ (Heine, 2005, 105) Für das therapeutische Konzept, welches Rogers sukzessive entwickelt hat, haben vor allem zwei Modelle große Bedeutung gewonnen, das Selbst bzw. die Selbstaktualisierungstendenz und die Aktualisierungstendenz des organismischen Lebens als Ganzem. Diese beiden Konzepte sollen nun näher betrachtet werden.

Das Selbst ist eindeutig eines der zentralen Konstrukte in Rogers Persönlichkeitstheorie, meint Kriz (Kriz, 1985, 201). Heine meint: „Bei seinen Klienten fiel ihm auf, wie häufig sie in den Gesprächen von sich selbst sprachen, die Wendung ‘ich selbst’ gebrauchten, was ihn dazu veranlasste, solche Selbst-Aussagen in seinen

Tonbandprotokollen statistisch zu erheben und zu kategorisieren, um auf empirischem Wege zu einem Konzept des Selbst zu kommen.“ (Heine, 2005, 322) 1947 macht Rogers seine Theorie über das Selbstkonzept auf der Versammlung der „American Psychological Association“ (APA) in Detroit öffentlich. (Kirschenbaum, 1970, 237) Das Selbst differenzierte sich erst im Verlauf der frühkindlichen Entwicklung aus den Körperwahrnehmungen, in Interaktion mit der Umwelt, heraus. Es organisierte und strukturierte die Erfahrungen einerseits, andererseits verleugnete oder verzerrte es diese, wenn sie keinen Bezug zum Selbstbild hätten.“ (Kriz, 1985, 201) Damit war der Grundstein der Störungslehre in der Personzentrierten Psychotherapie gelegt.

„As a result of interaction with the environment, and particularly as a result of evaluational interaction with others, the structure of the self is formed —an organized, fluid, but consistent conceptual pattern of perceptions of characteristics and relationships of the “I” or the “me” together with values attached to these concepts.“ (Rogers, 1951, 498)

Eine der ersten ausführlicheren Beschreibungen des Selbst findet sich in Rogers' Buch „Client-Centered Therapy“, welches er 1957 schreibt und 1959 veröffentlicht. In dem Kapitel „Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-Centered Framework“ schreibt er, dass er ursprünglich davon ausgegangen sei, dass das Selbst ein eher vager und wissenschaftlich unbedeutender Begriff wäre, dass das Selbstkonzept aber offensichtlich einen Teil der menschlichen Natur darstelle und als Gestalt bezeichnet werden könne, die dem Bewusstsein zu jedem Zeitpunkt zugänglich wäre. Zu diesem Zeitpunkt, meint Rogers, suche er selbst noch nach einem adäquateren Konzept. (Moore, 2004, 119) Rogers, ganz der Forscher, der er ist, begibt sich folglich auf die Suche nach solchen adäquaten Konzepten und gibt Anstoß zur Entwicklung mehrerer Skalen, die er teilweise auch selbst benutzt. (Heine, 2005, 322) „Man überprüfte Selbstverwirklichung im Sinne von Selbstwertgefühl, Selbstakzeptanz oder Selbstständigkeit, woraus u.a. das Self-Esteem-Inventory (Coppersmith 1967) hervorging. Aus der Theorie, dass der Organismus bemüht sei, Selbstwahrnehmung und Erfahrung/ Verhalten homöostatisch in Einklang zu bringen, entstanden Untersuchungen über Selbstkonsistenz versus Inkongruenz und über die negativen Affekte, die aus einer zu großen Diskrepanz zwischen Selbstwahrnehmung und Selbst-Ideal resultieren. Dabei wurde Rogers' Selbstaktualisierungskonzept um die

Dimensionen Pflicht und Verantwortung (Soll-Selbst) erweitert, wofür Rogers freilich nicht viel übrig hatte (1983a, 28; Higgins 1987).“ (Heine, 2005, 322)

1963 rückt zunehmend das Individuum in den Vordergrund, welches sich in den Augen von Rogers in einem Kampf gegen die Vorgaben einer es unterdrückenden Gesellschaft befinde, die ihm unnatürliche Verhaltensweisen aufzwingen wolle. (Rogers, 1963, 19–20) Judy Moore meint, dass Rogers in den 1960ern, bestärkt durch seine Zeit in Kalifornien, den Kampf der Individuum gegen das soziale System deshalb stärker betont hat, weil es ihm zu diesem Zeitpunkt nicht mehr so sehr um eine Konzeptentwicklung gegangen sei, sondern darum, die Bedeutung und auch die Vertrauenswürdigkeit der inneren Weisheit des Menschen heraus zu streichen. (Moore, 2004, 119) In Rogers Persönlichkeitstheorie stehen beide Anschauungen nebeneinander. Quitmann drückt es folgendermaßen aus: „Ursprünglich ausgehend von William JAMES (1842-1910), der die Grundlagen der Theoriebildung über das Selbst gelegt hat, entwickelte sich das Verständnis vom Selbst grundsätzlich in zwei Richtungen: auf der einen Seite das „Self-as-object“, das die Selbst-Wahrnehmungen und Selbst-Einschätzungen des Menschen bezeichnet; in diesen Wahrnehmungen und Einschätzungen kommt zum Ausdruck, wie eine Person von sich als einem Objekt denkt; zum anderen das „Self-as-process“, wo das Selbst als aktiv Handelnder gesehen wird.“ (Quitmann, 1996, 144) Quitmann meint jedoch, dass, im Gegensatz zur Psychoanalyse und anderen Therapiemethoden, „in beiden Fällen nicht eine tief im Menschen verankerte Instanz“ gemeint ist, sondern dass mit den von Rogers gebrauchten Selbst-Begriffen „entweder das Objekt psychologischer Prozesse wie Denken, Erinnern, Wahrnehmen oder aber diese psychologischen Prozesse selbst“ bezeichnet werden. (ders., 1996, 144) Der Ort dieser Prozesse ist für Rogers „die über den Organismus erfahrene Wirklichkeit, das ‚phänomenale Feld‘, ein individueller Bezugsrahmen, den nur jeweils das Individuum selbst kennt.“ (ders., 1996, 144) „Wichtig in diesem Verständnis vom Selbst ist, daß der Mensch nicht ein Selbst hat, sondern das Selbst ist; er ist eine Anhäufung von Erfahrung, die durch das Selbst repräsentiert wird; obwohl das Selbst sich in einem ständig fließenden Veränderungsprozeß befindet, bleibt seine integrierte und geordnete Struktur immer erhalten“ (ders., 1996, 145)

Für Quitmann stellt die Tatsache, dass Rogers sich hierbei nur auf die bewusst wahrgenommene Welt bezieht, eine regelrechte Provokation der Psychoanalyse dar, die, wie er sagt „bereits über Jahrzehnte die Bedeutung des Unbewußten bei der Beeinflussung menschlichen Verhaltens nicht nur behauptet, sondern bewiesen hatte.“ (Quitmann, 1996, 184) Rogers jedoch meint in Bezug auf das Konzept des Unbewussten:

„It can never be known to another except through empathic inference and then can never be perfectly known.“ (Rogers, 1959, 210)

Es geht ihm dabei, so Quitmann, nicht darum „das Unbewußte für unwichtig zu erklären, sondern er wendet sich gegen die Gefahr, daß die Verantwortlichkeit für das Verhalten bzw. den Lebensweg des Menschen unbewußten, verborgenen Kräften zugeschoben wird, während die von ihm zugrunde gelegte Tendenz des Menschen zur Selbstverwirklichung dann im Einklang mit dem Organismus zur Entfaltung kommt, wenn der Mensch im Bereich seiner bewußten Wahrnehmung aktiv ‚entscheidet‘ und ‚wählt‘ und dafür die alleinige und bewußte Verantwortung übernimmt.“ (Quitmann, 1996, 185) Das Individuum, so ist Rogers überzeugt, verfügt potentiell über unerhörte Möglichkeiten, um sich selbst zu begreifen und seine Selbstkonzepte, seine Grundeinstellungen und sein selbstgesteuertes Verhalten zu verändern. (Heine, 2005, 317-318) Um dieses Potential zu erschließen, benötigt es nicht mehr, aber auch nicht weniger, als ein klar definierbares Klima förderlicher psychologischer Einstellungen, nämlich ebenjene Einstellungen, welche im vorangegangenen Kapitel erörtert wurden. Unter Voraussetzung dieser Bedingungen kann das Individuum eine größtmögliche Offenheit seinen eigenen Erfahrungen gegenüber erreichen, Inkongruenzen zwischen Selbst und Erfahrung sukzessive abbauen und sein Selbstkonzept gemäß seiner eigenen Erfahrung neu organisieren. Der Zustand der absoluten Erfahrungsoffenheit bzw. der kompletten Übereinstimmung von Selbst und Erfahrung wird als „fully functioning person“ bezeichnet. (Rogers, 2009, 70) Ein solcher Zustand stellt den optimalen Endpunkt einer Therapie und nach Rogers auch das Ziel der sozialen Evolution dar. (Rogers 2009, 70). Er ist aber auf sozialer, wie persönlicher Ebene nie ganz zu erreichen. Als ein hypothetischer, bestenfalls momentan erlebbarer Zustand dient er vor allem der persönlichen Orientierung und der theoretischen Beschreibung

idealer menschlicher Entwicklungsprozesse.

„One way of expressing the fluidity that would be present in such existential living is to say that the self and personality would emerge from experience rather than experience being translated or twisted to fit a preconceived self-structure...“  
(Rogers, 1983, 287-288)

Heine merkt kritisch an, dass das Konzept der Selbstverwirklichungstendenz, welches Rogers, wie sie meint, „für eine überprüfte Theorie hielt“, empirisch nie verifiziert wurde. (Heine, 2005, 323) Es könne auch nicht verifiziert werden, meint sie, „weil es eine Prämisse darstellt. Denn Eigenschaften, von denen die empirische Forschung ausgeht, lassen zwar Korrelationen innerhalb eines bestimmten Untersuchungsfeldes zu, aber keinen eindeutigen Schluss auf eine bestimmte Prämisse.“ (dies., 2005, 323) Sie interpretiert diese Prämisse als eine ontologische, die mit dem „Rogersschen Verständnis von Spiritualität verknüpft ist“, was wiederum dazu führe, dass er die Entwicklung seiner Klienten „mit religiösem Vokabular interpretiert“. (dies., 2005, 323) „Wenn Rogers nun an sich selbst beobachtet, dass von dem, was er tut, ‚eine heilende Wirkung auszugehen scheint‘“, schreibt sie, „dann ließe sich dieser Erfolg auch sparsamer interpretieren: nicht gleich als ein mystisches Ereignis, sondern als seine persönliche therapeutisch-empathische Qualität als theorieunabhängige Variable. Im ‚Selbst‘ etwas Heiliges zu sehen, unterstellt eine Entität, etwas Substanhaftes (...), was nur auf dem Hintergrund des ontologischen Denkmodells zu verstehen ist, auch wenn Rogers gegen das Substanzdenken immer polemisiert hat.“ (Heine, 2005, 323) Die Hintergründe dieses Denkmodells sollen im nächsten Kapitel eingehender betrachtet werden. Ebenso wird auf die Kritik von Heine noch näher eingegangen werden. Davor jedoch ist es wichtig, sich auch dem zweiten zentralen Modell, nämlich der Aktualisierungstendenz zuzuwenden.

Die Aktualisierungstendenz liefert die Antwort auf die Frage, warum Beziehung eine so heilsame Kraft entfalten kann. (Kriz, 2007, 32) Rein formal wird sie als jene Tendenz definiert, die danach strebt, den Organismus zu erhalten und zu entfalten. (Rogers, 1959, 196)

„This is the inherent tendency of the organism to develop all its capacities in ways which serve to maintain or enhance the organism.“ (Rogers, 1959, 196)

Rogers, meint Quitmann, schreibt dem Organismus die Fähigkeit zu „Erfahrungen, Eindrücke und Reize zu bewerten, wobei die Aktualisierungstendenz der Maßstab für diese Bewertung ist, d.h. der Organismus bewertet ein Ereignis dann positiv, wenn es die Aktualisierungstendenz unterstützt, bzw. negativ, wenn es ihr zuwiderläuft. Diese Aktualisierungstendenz ist gekennzeichnet durch ein Streben in Richtung auf Ziele wie Gesundheit, Bedürfnisbefriedigung, durch Expansion und selbstbeschränkende Anpassung, körperliches und seelisches Wachstum im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Anpassung, Abhängigkeit und Unabhängigkeit, Integration und Differenzierung.“ (Quitmann, 1996, 143) Der personzentrierte Therapeut bzw. die personzentrierte Therapeutin geht demnach nicht davon aus, dass er bzw. sie die Veränderungen, die der Klient bzw. die Klientin im Zuge der Therapie durchläuft, vorher sehen kann oder gar selbst hervor bringt. Er bzw. sie lässt dem Klienten bzw. der Klientin in seiner oder ihrer Entwicklung größtmögliche Freiheit. (Huppmann, 2015, 122) Dies liegt in dem Vertrauen in die Aktualisierungstendenz begründet oder, anders ausgedrückt, in dem Glauben daran, dass jeder Ausdruck des Menschen letztlich einen Ausdruck der Suche nach Selbstverwirklichung bzw. nach ganzheitlichem Wachstum darstellt. (Quitmann, 1996, 143)

Rogers greift in seiner Beschreibung der Aktualisierungstendenz gerne auf Bilder zurück, die ihm die Natur bieten. Er erinnert sich, dass in seiner Kindheit ein Wintervorrat an Kartoffeln im Keller aufbewahrt wurde.

„Die Bedingungen waren ungünstig, aber dennoch begannen die Kartoffeln zu treiben –blasse, weißliche Schößlinge, so ganz anders als die gesunden grünen Triebe, die hervorsproießen, wenn sie im Frühjahr in das Erdreich gepflanzt werden. Aber diese kümmerlichen dünnen Sprößlinge wuchsen dennoch über einen halben Meter hoch auf das Licht des Fensters zu. Ihr bizarres vergebliches Wachstum war gleichsam ein verzweifelter Ausdruck der Entfaltungstendenz, von der ich gesprochen habe. Sie würden nie zu einer Pflanze werden, nie heranreifen, nie ihr eigentliches Potential erfüllen. Aber auch unter den ungünstigsten Umständen streben sie nach dieser Erfüllung. Das Leben gibt nicht auf, selbst wenn es nicht zur Blüte gelangen kann.“ (Rogers, 1989, 18-19)

Daraus schließt Rogers, dass die Aktualisierungstendenz zwar behindert, aber nicht zerstört werden könne, ohne den Organismus selbst zu zerstören. (ders., 1989, 19) Im Umgang mit Klienten fänden sich mitunter ähnlich ungünstige Bedingungen, dennoch stelle er auch hier dasselbe Streben nach Entfaltung fest. „Und mögen die Resultate bizarr und sinnlos erscheinen“, meint er, „es sind die verzweifelten Versuche des Lebens, sich selbst zu realisieren. Diese mächtige Tendenz bildet die Grundlage der klienten-zentrierten Therapie und all dessen, was sich daraus entwickelt hat.“ (ders., 1989, 19) Wie bereits an früherer Stelle bemerkt, drückt sich hier Rogers großes Vertrauen in alle Prozesse aus, die im weitesten Sinne als „natürlich“ beschrieben werden können, während er den äußeren Umständen eine größtenteils hinderliche, fast feindselige Qualität zuschreibt. Die oben angeführten „verzweifelten Versuche des Lebens, sich selbst zu realisieren“, erinnern leise an die enttäuschenden Fehlschläge der prächtigen Blüten, die Rogers an anderer Stelle in seiner Funktion als Gärtner beobachtet. In ähnlicher Weise schildert Rogers ein Erlebnis, welches er an der nordkalifornischen Küste hat, als er von einer Klippe aus das Seegras unter ihm beobachtet. Er schreibt:

„Der Bucht vorgelagert waren einige große Felsklippen, die der vollen Gewalt der großen Brecher des Pazifik ausgeliefert waren, die über sie hereinbrandeten und Berge von Gischt versprühten, bevor sie auf die klippenreiche Küste zurollten. Während ich die Wogen beobachtete, die sich in einiger Entfernung an diesen großen Felsen brachen, bemerkte ich zu meiner Überraschung, daß auf den Felsen Pflanzen wuchsen, die winzigen Palmen glichen.“ (Rogers, 1978, 265)

Man beachte die gewaltigen Bilder, die Rogers gebraucht, um die Brandung zu beschreiben. Die Pflanzen jedoch, meint Rogers, „sind vergleichsweise klein und der Brandung voll ausgesetzt“, sie werden von der Woge „geknickt und zerschmettert. (...) Als die Woge über sie hereinbrach, bog sich der Stamm fast völlig nieder und die Blätter wurden durch die Gewalt des Wassers in eine gerade Linie gepreßt, doch sobald die Woge vorübergerollt war, richtete sich die zähe und flexible Pflanze wieder zu ihrer vollen Größe auf.“ (Rogers, 1978, 266) Es scheint, als würde Rogers, sich in dem beobachteten Schauspiel ein Stück weit wiedererkennen.

„Es erschien unglaublich, daß sie imstande waren, diese unaufhörlichen Schläge hinzunehmen, Stunde um Stunde, Tag und Nacht, Woche um Woche, vielleicht Jahr um Jahr, und sich dabei zu ernähren, ihre Domäne zu erweitern, sich zu reproduzieren, kurz, sich zu erhalten und zu entfalten in diesem Prozeß, zu dem wir abgekürzt 'Wachstum' sagen. Hier in diesem palmenähnlichen Seegrass manifestierte sich die Zähigkeit des Lebens, sein Vorwärtsdrängen und seine Fähigkeit, eine unglaublich feindselige Umwelt zu erobern und sich dort nicht nur zu behaupten, sondern sich anzupassen, zu entwickeln und zu verwirklichen.“ (Rogers, 1978, 266)

Rogers leitet aus den von ihm beobachteten Phänomenen der Natur Gesetze über die Beschaffenheit und die Motivation des menschlichen Organismus ab, die er später zu einer Persönlichkeits- und Störungstheorie verarbeitet. Dazu zieht er sein Wissen über Biologie, Phototropismus, Biochemie und Evolutionstheorie als Erklärung heran. „Solches Wissen“, räumt er ein, „erklärt jedoch in einem wirklich fundamentalen Sinn nichts. Dennoch ist es sehr wertvoll- zum Zwecke der weiteren Differenzierung, der genaueren Beschreibung und der exakten Darstellung funktionaler Beziehungen, nach der unsere Neugier verlangt, und es vertieft zumindest unseren Respekt und unser Verständnis für die Komplexität des Lebens.“ (Rogers, 1978, 267) Dabei sind die Vorannahmen über die Natur, auf die er sich beruft, nicht immer ganz zutreffend oder vollständig. Marvin Frankel, Lisbeth Sommerbeck und Howard Rachlin, weisen in ihrem Artikel „Rogers' Concept of the Actualizing Tendency in Relation to Darwinian Theory“ nach, dass Rogers Annahme einer Aktualisierungstendenz rein wissenschaftlich betrachtet weder mit Darwins Evolutionstheorie, noch mit Eriksons Konzept der Generativität zu vereinbaren ist. Die von Rogers als „unglaublich feindselig“ beschriebene Umwelt stelle für das Seegrass kein Hindernis, sondern eine geradezu ideale Umgebung für deren Wachstum und Überleben dar. (Frankel, Sommerbeck, Rachlin, 2010, 70-79) Auch würde eine „Tendenz“, so wie Rogers sie vorschlägt, eine Form der Zielgerichtetheit implizieren, die in den natürlichen Prozessen, die er beschreibt, nicht in dieser Art vorkäme und sich erst Recht nicht auf den Therapieprozess umlegen lasse. Für den Therapieprozess wäre ein Rückgriff auf biologische Prozesse, wie die von Rogers beschriebenen also weder sinnvoll noch notwendig. Dementsprechend plädieren sie gegen den Begriff der Aktualisierungstendenz und schlagen vor, stattdessen von einer Aktualisierung von

Potentialen zu sprechen. (dies., 2010, 70-79) Manu Bazzano widerlegt diese Kritik jedoch wieder, indem er argumentiert, dass das Konzept der Aktualisierungstendenz nicht so sehr in der Biologie, als vielmehr in den Sozial- und den Naturwissenschaften anzusiedeln sei. (Bazzano, 2012, 143-144)

Die von Rogers als Aktualisierungstendenz bezeichnete „organismische Tendenz, nach Erfüllung zu streben“ geht laut Schmid „auf die aristotelische Energeia-Dynamis-Lehre bzw. die thomasische Akt-Potenz-Lehre zurück, mit der im klassischen griechischen Denken Bewegung (Motivation) und Veränderung (Entwicklung) erklärt werden: Akt (energeia ‚Wirklichkeit, Handlung, Vollzug, Tätigkeit‘) ist, was ein Ding oder eine Person schon geworden ist; Potenz (dynamis, ‚Möglichkeit, Vermögen, Kraft, Wirksamkeit‘), was es oder sie noch werden kann.“ (Schmid, 2010, 13) Der Therapeut muss sich damit nicht nur auf das bereits Verwirklichte bzw. Aktualisierte, sondern ebenso auf das potentiell Mögliche beziehen. Für Heine gehört die Annahme einer Potenz, „die der Natur eines jeden Wesens innewohnt und sich im Individuum als dessen ‚Wesen‘ aktualisiert, dort in sichtbare Erscheinung“ tritt wie bereits angedeutet, in den Bereich des ontologischen Denkens. (Heine, 2005, 277) Die Ontologie baut auf der Annahme auf, dass die Natur allgemeinen Gesetzen folgt. Ein Teil dieser Gesetze ist starr und zwingend, sodass der Mensch sich ihnen nicht widersetzen kann. Einen anderen Teil kann der Menschen selbstgestaltend, in unendlicher Evolution, fortsetzen. Die Erforschung des grundlegenden Bauplans der Natur soll dem Menschen dabei helfen, sich selbst zu realisieren, indem er die grundlegenden Informationen, die seiner Biologie und der Logik des Lebens im Allgemeinen entsprechen, erkennt und umsetzt. Der Mensch erkrankt dann, wenn er sich gegen die ihm eigenen Mechanismen stellt. Es ist unschwer zu erkennen, wieso Heine Rogers Konzept der Aktualisierungstendenz als ein ontologisches bezeichnet. Rogers ontologisch gefärbter Ansatz stellt für sie hierbei keine Ausnahme dar. „Luigi Galvani (1737-1789) sprach von Lebenskraft, Henri Bergson (1859-1941) vom élan vital, worauf auch Hans Driesch (1867-1941) zurückgriff, weil er sich die komplexen Regenerationsprozesse von verletzten oder geteilten Tieren nicht anders erklären konnte.“ (Heine, 2005, 102) Tatsächlich zeigt sich Rogers von den biologischen Seeigel-Forschungen durch Hans Driesch fasziniert. Er zieht diese sogar heran, um sein

Konzept der Aktualisierungstendenz zu stützen. „Driesch gelang es“, schreibt er hierzu, „zwei Zellen voneinander zu trennen, die nach der ersten Teilung des befruchteten Eis entstehen. Hätten sie sich normal entwickeln können, so wäre aus jeder dieser beiden Zellen ein Teil einer Seeigellarve hervorgegangen, da beide zu deren Entstehung notwendig sind. Es erscheint daher ebenso offenkundig, daß jede der beiden Zellen, wenn sie vorsichtig voneinander getrennt werden, sich zu einem Teil eines Seeigels entwickeln wird. Aber dabei sieht man die richtungsweisende Selbstverwirklichungstendenz, die für jedes organische Wachstum charakteristisch ist. Es stellt sich nämlich heraus, daß jede der beiden Zellen, falls sie am Leben erhalten werden kann, sich zu einer vollständigen Seeigellarve entwickelt –zwar etwas kleiner als üblich, aber normal und vollständig.“ (Rogers, 1978, 268)

Auch die Ratten-Experimente durch Driesch, welche zeigen, dass Ratten ein anregenderes Umfeld mit Reizen von höherer Komplexität einem einfacheren Umfeld vorziehen, nützt Rogers, um sein Konzept der Selbstaktualisierungstendenz zu untermauern. Er schließt daraus Folgendes: „Wenn er die Gelegenheit erhält, tendiert der lebende Organismus dazu, seine komplexeren Anlagen zu verwirklichen, statt sich für einfachere Befriedigung zu entscheiden. Die Forschungen auf dem Gebiet der sensorischen Deprivation unterstreichen noch eindrucksvoller die Tatsache, dass Spannungsreduktion oder Reizmangel weit davon entfernt sind, der ideale Zustand für den Organismus zu sein.“ (Rogers, 1978, 269) Damit bezieht er sich, neben den Forschungen durch Driesch, auch auf die bereits erwähnten Experimente durch John Lilly. Für Heine finden sich sowohl hier als auch da Anklänge an die Teleonomie. (Heine, 2005, 102) Heine empfiehlt hierbei eine genauere Unterscheidung des Begriffes Teleonomie, da sich der Begriff aus drei Aspekten zusammen setze, die alle mit dem ontologischen Denkmodell zusammen hängen. Sie führt das Modell zurück bis zu Aristoteles, welcher als Einheitsprinzip eine Eigenaktivität der Natur angenommen habe, die alle Erscheinungen der Natur in ihrer ganzen Vielfalt auf eine letzte Ursache zurückführe. Diese letzte Ursache könne ihrerseits auf keinen weiteren empirischen Faktor mehr zurückgeführt werden. „Damit“, meint sie, „wollte Aristoteles auch das Besondere des Lebendigen kennzeichnen und so Natur nicht naturwissenschaftlich, sondern aufgrund ihres formgebenden Vermögens ontologisch

bestimmen. Erst durch die Verbindung mit der Evolutionstheorie und dem Entwicklungsgedanken entstand dann die Teleologie, die das Wirken der Natur auf das Ziel ausgerichtet sieht, zunehmende höhere und komplexere Formen hervorzubringen. Die Teleonomie schließlich steht insofern in einer Verbindung mit dem Empirismus, als sie davon ausgeht, die Gesetzmäßigkeit der im Organismus planvoll wirkenden Intentionen erheben zu können.“ (dies., 2005, 102) Rogers Forschungen scheinen für sie ein solches Ziel zu verfolgen.

1963, am „Nebraska symposium on motivation“, erklärt Rogers die Aktualisierungstendenz schließlich offiziell zu einer allgemeinen Motivation des Organismischen. Er stellt drei Eigenschaften dieser Tendenz heraus, nämlich sich zu erhalten, sich zu entfalten und sich zu reproduzieren. Keith Tudor weist darauf hin, dass große Teile der Literatur zur Aktualisierungstendenz innerhalb und außerhalb der personzentrierten Psychologie sich nur auf die ersten beiden Eigenschaften, besonders auf die zweite, konzentrieren würden und die dritte Eigenschaft, nämlich das Sich-Reproduzieren, stark vernachlässigen würden. „Dies mag teilweise daran liegen“, schreibt er, „dass Rogers nach 1963 auf diesen Aspekt des Lebens im Organismus nicht mehr Bezug genommen hat. Der Ausdruck ‚reproduzieren‘ war vielleicht – und ist immer noch – mit einer zu starken genetischen, biologischen und möglicherweise heterosexuellen Bedeutung assoziiert, um in die Diskurse miteinbezogen zu werden. Dennoch verdient er es, nach meiner Ansicht, aus zwei Gründen wieder berücksichtigt zu werden: 1. Er ist oder könnte als Zeichen einer Richtung oder eines Trends (Angyal, 1941) betrachtet werden, der über individuelle und individualistische Ziele hinausgeht und einen Zugehörigkeitssinn sowie den Wunsch, zur Menschheit etwas beizutragen, zum Ausdruck bringt. 2. Er könnte als Bezugnahme auf eine erweiterte Bedeutung von ‚Reproduktion‘ verstanden werden, nämlich ähnlich zu Eriksons (1968) Konzept der Generativität. Mit anderen Worten: als Re-Produktion des Organismus durch Kreativität wie auch Pro-Kreativität in der Gestalt von beispielsweise Kunst, Bauwerken –und natürlich Artikeln!“ (Tudor, 2010, 15) Tudor hebt somit die Kritik von Frankel, Sommerbeck und Rachlin (2010, 70-79) ein Stück weit aus und weist zusätzlich darauf hin, dass der Organismus aus personzentrierter Sicht immer in Bewegung ist, also niemals stagniert oder so etwas wie einen Mangel oder eine Abwesenheit von

Motivation aufweise. Es könne damit davon ausgegangen werden, dass ein Mensch, so lange er lebt, motiviert sei. (Tudor, 2010, 15)

Für Rogers stellt diese Tatsache ein Grundcharakteristikum alles Lebendigen dar. Bezugnehmend auf seine Beobachtung des Seegrases an der nordkalifornischen Küste, schreibt er:

„Ob wir von diesem Seegrass oder von einer Eiche sprechen, von einem Regenwurm oder einem großen Nachtfalter, von einem Affen oder einem Menschen – wir werden gut daran tun, zu erkennen, daß das Leben ein aktiver und nicht ein passiver Prozeß ist. Ob der Reiz von innen oder von außen kommt, ob die Umwelt günstig oder ungünstig ist, das Verhalten eines Organismus wird immer darauf ausgerichtet sein, sich selbst zu erhalten, zu entwickeln, und zu reproduzieren. Dies ist die Essenz des Prozesses, den wir Leben nennen.“ (Rogers, 1978, 267)

In Aussagen wie diesen gebraucht Rogers, wie Heine es ausdrückt, eine vorwiegend „biologisch-empirische Sprache“ (Heine, 2005, 312), während er in anderen Aussagen, besonders solchen, in denen er seine Beobachtungen auf das Universum als Ganzes ausdehnt, eine eher „ontologische Sprache“ anwendet (dies., 2005, 312). So schreibt er:

„Und in einem noch größeren Zusammenhang glaube ich, daß wir es mit einer mächtigen schöpferischen Tendenz zu tun haben, die unser Universum von der kleinsten Schneeflocke bis zur unermesslichsten Galaxie, von der niedersten Amöbe bis zum sensibelsten und begabtesten Menschen erschaffen hat. Und vielleicht aktivieren wir dadurch auch unsere Fähigkeit, uns selbst zu transzendieren und neue, stärkere spirituelle Richtungen der menschlichen Evolution zu erschließen.“ (Rogers, 2007, 84)

In Anbetracht solcher Formulierungen wird deutlich, wieso Heine in Bezug auf Rogers Theorie der Aktualisierungstendenz von einem „naturalistischen Religionsverständnis“ spricht. (dies., 2005, 312) „Die Antwort auf die Frage, ob es sich hier um eine religiöse Äußerung handelt“, meint sie, „hängt davon ab, ob man ein Ursprungsprinzip als göttlich bezeichnen will, ohne sich auf einen persönlich agierenden Gott und auf bestimmte religiöse Vorstellungen zu beziehen und ohne konkrete religiöse Praktiken auszuüben. Manche, wie Aristoteles haben es getan, und viele tun es auch heute.“ (Heine, 2005, 103) Es ist denkbar, dass gerade das Vorhandensein solcher

ontologischer Aspekte in Rogers Theorie mit ein Grund dafür ist, dass sich sein Ansatz so großer Beliebtheit erfreut. Joshua Gold wittert den Vorteil einer spirituellen Orientierung in beraterischen Tätigkeiten darin, dass sich die Ratsuchenden oft ebenfalls auf der Suche nach spirituellen Werten befinden und einem Bedürfnis nach Erweiterung ihrer Identität verspüren. (Gold, 2013, 234) Rogers selbst greift, möglicherweise auch aus diesem Grund, gegen Ende seines Lebens immer öfter zu spirituellen Bildern und Begriffen, sieht sich aber bis zuletzt vornehmlich als Wissenschaftler und Forscher. Die implizite Religiosität, die sich durch seine Theorie zieht, legt er nicht offen. Vielmehr zieht er die Experimente von Wissenschaftlern wie Driesch oder Lilly als Analogien seiner eigenen Erfahrung im Umgang mit Klienten in einer therapeutischen Beziehung heran. (Rogers, 1978, 268) Er beruft sich mit großer Hartnäckigkeit und Konsequenz auf wissenschaftliche Erkenntnisse und seine persönlichen Erfahrungen, vermeidet es jedoch, sich persönlich eindeutig zu positionieren. So bleibt die Aktualisierungstendenz eine Annahme bzw. ein Konstrukt, welches zwar den Anspruch erhebt, wissenschaftlich untermauert zu sein, jedoch nicht eindeutig belegbar, beobachtbar oder physikalisch anwendbar ist. Die Aktualisierungstendenz stellt, wie jede Prämisse, einen Leitbegriff dar, welcher die Zusammenhänge, die Rogers beobachtet, erfassen und für die Praxis handhabbar machen soll. Gleichzeitig impliziert das Konzept der Aktualisierungstendenz eine universelle Zielgerichtetheit des menschlichen Organismus, die weitreichende Konsequenzen hat (Motschnig-Pitrik, Lux & Cornelius-White, 2013, 238) und im Sinne eines pragmatischen Standpunktes, so Heine, auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüft werden muss, solange es in der Praxis Anwendung findet. (Heine, 2005, 107) Das Ziel der Therapie stellt, wie Heine es ausdrückt, die volle Funktionsfähigkeit des Menschen, ohne Einschränkung seines organismischen Erlebens (Heine, 2005, 319) dar. Tatsächlich sieht es Rogers für den therapeutischen Prozess als hilfreich an, wenn der Klient „den Anweisungen seiner inneren organismischen Prozesse, die ihn zu einer totalen ganzheitlichen, integrierten, adaptiven und wechselhaften Begegnung mit dem Leben und seinen Herausforderungen befähigen“, vertraut. „Die Tragik der Menschheit“, so Rogers, „besteht darin, daß sie das Vertrauen zu ihren eigenen unbewußten inneren Richtstrahlern verloren hat.“ (Rogers, 1978, 277) Ein großer Teil des therapeutischen Prozesses bestehe darin, das Vertrauen des Klienten oder der

Klientin in den eigenen Organismus zu erneuern.

„Let me see if I can state more concisely what is involved in this pattern of movement which I see in clients. (...) It seems to mean that the individual moves toward *being*, knowingly and acceptingly, the process which he inwardly and actually *is*. He moves away from being what he is not, from being a façade. (...) He is increasingly listening to the deepest recesses of his physiological and emotional being, and finds himself increasingly willing to be, with greater accuracy and depth, that self which he most truly is. (...) To be what he truly is, this is the path of life which he appears to value most highly, when he is free to move in any direction. It is not simply an intellectual value choice, but seems to be the best description of the groping, tentative, uncertain behaviors by which he moves exploringly toward what he wants to be.“ (Rogers, 1961, 175–176)

Um diesen Zustand zu erreichen ist das Konzept der Aktualisierungstendenz äußerst förderlich. Sylvia Keil meint: „Selbst wenn sich das Konzept der Aktualisierungstendenz als ein wissenschaftlich nicht haltbares Modell herausstellte, handelt es sich um ein sehr nützliches Konzept. Es hilft in der Therapie, die notwendige Hoffnung und den Glauben an eine positive Entwicklung aufrechtzuerhalten, und unterstützt das Offen-Sein für das Potenzial der Klientinnen, selbst den Weg ihrer Veränderung zu suchen und zu entdecken.“ (Keil, 2010, 11) Dabei scheint, wie bereits erwähnt, die Annahme einer prinzipiellen Vertrauenswürdigkeit nicht nur als eine Denknötwendigkeit (Beck, 1991, 93), es scheint darüber hinaus eine tiefe Überzeugung zu brauchen, einen Glauben, der aus Erfahrungen in zwischenmenschlichen Beziehungen erwächst und an Hand dieser überprüft und entwickelt werden kann. Keil schreibt etwa: „Mein Glaube an die Aktualisierungstendenz wird in den Therapien kontinuierlich bestätigt, weil die nachhaltigen Veränderungen durch die Therapie niemals in der Form erfolgen, wie ich mir mögliche Entwicklungen vorstelle, sondern regelmäßig überraschend verlaufen und immer individuell sind, d.h. sich niemals wiederholen. Ohne ein therapeutisches Verständnis, das vom Glauben an die Aktualisierungstendenz bestimmt ist, könnte ich solche Entwicklungen wohl nicht verstehen und würde sie vermutlich behindern.“ (Keil, 2010, 11) Nußbaumer vertritt einen ähnlichen Standpunkt. Sie meint: „In dem Konstrukt der Aktualisierungstendenz, in Anlehnung an die Personenzentrierte Therapietheorie, kann ein spiritueller Aspekt aufgezeigt werden. Indem von der Existenz der Aktualisierungstendenz ausgegangen wird, ohne dass ein konkreter

wissenschaftlicher Beweis einer solchen Aktualisierungstendenz vorliegt, kann ihr ein spiritueller Aspekt zugesprochen werden. Die Aktualisierungstendenz kann so gesehen eine Art ‚heiligen‘ Aspekt aufweisen, indem sich Entwicklung unabhängig von einem aktiven Zutun vollzieht –es passiert einfach. Bedeutet Spiritualität in der Personenzentrierten Psychotherapie, dass es einen ‚höheren‘ Sinn oder Plan, eine angelegte Weisheit, ein Potential zur Entwicklung und/oder eine sinnweisende Richtung gibt, kann diese auch außerhalb unserer Existenz begründet sein und über uns hinaus reichen. Wird unter Spiritualität ein menschliches Streben nach Wachstum (Selbstaktualisierungstendenz) aufgefasst, welches dem Menschen gegeben ist, so ist jede Person als Träger eines spirituellen Potentials zu betrachten. Das Vertrauen in die Aktualisierungstendenz, dass sich alles entwickelt auch bei widrigen, aussichtslosen und katastrophalen Bedingungen, erfordert Vertrauen in die Welt, wobei dieses Vertrauen einen spirituellen Aspekt beinhalten kann.“ (Nußbaumer, 2010, 70) Dabei ist wichtig zu ergänzen, dass der angesprochene Glaube einen Glauben an den konstruktiven Prozess des Menschen darstellt, nicht einen Glauben an die Aktualisierungstendenz an sich. Personzentrierte Psychologen und Therapeuten neigen laut Tudor dazu, sich auf die Aktualisierungstendenz als Hauptwort zu beziehen. Dadurch, meint er, „objektiviert und verdinglicht man jedoch das Konzept, welches (...) besser in einer Verb-Form ausgedrückt werden sollte: z.B.: Der Organismus tendiert dazu, sich zu aktualisieren (vgl. Tudor & Worrall, 2006; Tudor, 2008). Dies hat den Vorteil, das Prozesshafte an diesem Konzept zu beachten: ein inhärenter, gerichteter Prozess, der sowohl eine biologische als auch eine soziale Wirklichkeit darstellt –wie auch eine einheitliche Theorie der Motivation.“ (Tudor, 2010, 15) Gesundheit bedeutet also weniger, der organismischen Aktualisierungstendenz als fixes Konzept zu folgen, sondern vielmehr, dem sich ständig aktualisierenden Prozess des eigenen Organismus zu vertrauen. Dann, meint Rogers, „kann unser Leben die ganzheitliche und vereinigende Erfahrung darstellen, die in der Natur charakteristisch zu sein scheint.“ (Rogers, 1978, 278)

„Practice, theory and research make it clear that the whole person-centered approach rests on a basic trust in the organism. There is evidence from many disciplines to support an even broader statement. We can say that there is in

every organism, at whatever level, an underlying flow of movement toward constructive fulfilment of its inherent possibilities.“ (Rogers, 1979, 2)

Rogers wird in seiner Beschreibung der Aktualisierungstendenz immer universeller. Spricht er 1963 noch von den drei spezifischen Eigenschaften der Aktualisierungstendenz, so meint er 1977, in seinem Buch „On Personal Power“, welches recht frei mit „Die Kraft des Guten“ übersetzt wurde: „Das Leben ergießt sich in immer differenziertere Formen, es korrigiert seine Irrtümer und bewegt sich auf seine eigene Vervollkommnung hin.“ (Rogers, 1978, 272) Rogers spricht nun davon, dass „die organische Harmonie nie ganz verloren“ gehe, sondern, bedingt durch die Aktualisierungstendenz, „zu einer menschlichen Harmonie und menschlichen Ganzheit“ führen könne. (Rogers, 1978, 278) Die damit verbundene Glaubenshaltung tritt nun deutlicher hervor.

„In this sense, trust in the actualizing tendency is akin to faith in the unknown, outperforming the self of the expert, as well as the therapist’s narcissistic claim over the client’s healing process.“ (Bazzano, 2012, 140)

1980, in seinem Buch „A Way of Being“, welches wiederum recht frei mit „Der neue Mensch“ übersetzt wurde, berichtet er, dass sich in all den persönlichen Mitteilungen, die er aufnehme, „regelrechte psychologische Gesetze“ zu verbergen scheinen, „Aspekte derselben Ordnung“, meint er, „die wir im Universum als Ganzem finden. Deshalb ist in der zwischenmenschlichen Beziehung sowohl die Befriedigung, den einzelnen Menschen zu hören, als auch die Genugtuung, sich in Kontakt mit der universellen Wahrheit zu fühlen.“ (Rogers, 2007, 19) Rogers rückt, so Beck, „auch hier wieder den im Organismus angelegten Weg, den Prozeß der Selbstentfaltung oder –aktualisierung in den Vordergrund, wobei dieser Prozeß nur ein Ausschnitt eines Gesamtprozesses im Universum ist.“ (Beck, 1991, 118)

„Ich vertrete die Hypothese, daß im Universum eine formative, richtungsweisende Tendenz vorhanden ist, die sowohl im interstellaren Raum als auch in Kristallen und Mikroorganismen sowie im komplexeren organischen Leben und beim Menschen nachgewiesen und beobachtet werden kann. Es ist dies eine evolutionäre Tendenz hin zu größerer Ordnung, größerer Komplexität und stärkerer Wechselbeziehung. Beim Menschen zeigt sich diese Tendenz im Zuge der Entwicklung des Individuums von seinem Ursprung aus einer einzigen

Zelle bis (...) hin zu einem transzendierenden Bewußtsein der Harmonie und Einheit des die Menschheit einschließenden kosmischen Systems." (Rogers, 2007, 83)

1981, in „Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit“, stützt sich Rogers, laut Beck, „auf zwei wichtige Quellen: die auf Jan Christian Smuts zurückgehende Theorie einer ‘in allen Stadien der Existenz zu beobachtende *holistischen* (oder *formativen*) Tendenz’ (Smuts nach: Rogers 1981, S. 65), und die Verarbeitung dieser Theorie in verschiedenen Wissenschaftsbereichen durch Forscher wie Fritjof Capra, Magohah Murayama und Ilya Prigogine (vgl. a. a. O., S. 65 f.). Er sieht nunmehr also die *Selbstverwirklichungstendenz* und die *formative Tendenz* des Universums als die beiden Grundbewegungsrichtungen; beide ‘bilden das Fundament des personenzentrierten Ansatzes’ (a.a.O., S. 66).“ (Beck, 1991, 108) Smuts war ein südafrikanischer Staatsmann und Philosoph, der sich mit Naturphilosophie und der Geschichte der Biologie beschäftigte. Er formulierte den Holismus als eine zusammenhängende Theorie der Natur- und Geisteswissenschaften, in der Ganzheitlichkeit sowohl eine Betrachtungsweise des Menschen, eine Eigenschaft der Dinge an sich als auch ein Streben nach Vervollständigung darstellt. Heine meint, dass Rogers mit der formativen Tendenz der Natur und des Universums nicht nur eine holistische Philosophie, sondern auch ein religiöses Moment verbindet, das eine spirituelle, mystische Dimension aufweist. (Heine, 2005, 319) So vereint Rogers nun die Aktualisierungstendenz von Kristallen, Mikroorganismen, Pflanzen, Tieren, Menschen, dem Weltraum und dem Universum zu einem Ganzen, nämlich der formativen Tendenz. (Rogers, 1980, 133) Die Menschheit stellt dabei nur einen Teil der kosmischen Einheit und Harmonie dar, wobei diese sich von weniger komplexen Organismen vor allem dadurch unterscheidet, dass sie sich ihrer selbst und der ihr umgebenden Welt bewusst ist. (Moore, 2004, 123) Der therapeutische Prozess geht nun so weit, den Menschen, nicht nur dabei zu unterstützen, mit sich selbst im Reinen zu sein, sondern in gewissem Sinne auch eins mit dem Kosmos zu werden. (Heine, 2005, 318) Rogers Verständnis der Natur drückt sich nun nicht mehr in biologischen Begriffen wie Organismus, Trieb oder Bedürfnis aus, sondern häufiger in, wie Heine meint, ontologischen Begriffen, wie potenziell, Aktualisierung oder Selbstentfaltung. (Heine, 2005, 318) Sie spricht sogar von einer “Geringschätzung des Bewusstseins

zugunsten einer ontologisch gedachten selbsttätigen Natur, die religiös aufgeladen wird.“ (Heine, 2005, 341)

„Psychotherapy (...) is a process whereby man becomes his organism – without self- deception, without distortion.“ (Rogers, 1961, 111)

Dabei ist wieder anzumerken, dass auch die hier von Rogers beschriebene Entwicklung als Prozess zu verstehen ist, nicht als Endzustand. Dennoch bringen Aussagen wie die oben angeführte Rogers den Vorwurf denkerischer Totalansprüche ein. Heine meint: „Problematisch wird eine Theoriebildung, auch wenn sie wichtige und in einer szientistischen Kultur vernachlässigte Aspekte betont, durch die Erweiterung zu einer holistischen Gegenkultur, sodass sich daran Erlösungshoffnungen und der Glaube an die Utopie einer messianischen neuen Welt heften. Dann vollzieht sich damit eine Grenzüberschreitung des menschlichen Maßes mit mehr oder weniger destruktiven Folgen für andere.“ (Heine, 2005,336) Auch Keith Tudor warnt vor einem radikalen Holismus, in dem alles und jeder als Teil einer einzigen, miteinander verbundenen Existenz gesehen wird. (Tudor, 2010, 15) Ontologie und Bewusstseinsphilosophie müssen für Heine in einem dialektischen Verhältnis stehen. (Heine, 2005, 334) Auch die Ontologie, so meint sie, besitze einen bestimmten erkenntnistheoretischen Zugang und sei damit kein Gegensatz zur Erkenntnistheorie, im Sinne des Nachdenkens „über die eigene Denktätigkeit und die verschiedenen Denkmodelle, die sich zum Zwecke der Erschließung von Wirklichkeit einsetzen lassen.“ (Heine, 2005, 334-335) Denn Ontologie sei die „Lehre vom Sein“ und nicht das Sein selbst, „das sich einer unmittelbaren Wahrnehmung entzieht und rekonstruktiver Verfahren bedarf, um dem Erkennen zugänglich zu werden. Die Ontologie stellt ein Verfahren dar, das in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand, nämlich auf die Natur, Perspektiven eröffnet, die anderen denkenden Zugängen verschlossen bleiben, wenn man sie nicht mit anderen verfahren so vermischt, dass sie letztlich unkenntlich wird.“ (Heine, 2005, 334-335) Werden die beiden Bereiche nicht klar voneinander abgegrenzt, sieht Heine die Gefahr, in „monistischer Manier“ davon auszugehen „die *eine* Theorie gefunden zu haben, mit der sich die gesamte Wirklichkeit erfassen lasse“ und damit den richtigen Weg für sich selbst und andere gefunden zu haben. (Heine, 2005, 335) Dagegen sprechen im Falle von Rogers zweierlei. Zum einen Rogers hartnäckige Weigerung,

irgendeine andere Wahrheit anzuerkennen, als die der jeweils eigenen Erfahrung, ein Grundsatz, den er sowohl in Bezug auf sich, als auch auf seine Klienten stets hochhält. Zum anderen der bereits im vorangegangenen Kapitel beschriebene Begegnungsaspekt in Rogers Theorie der hilfreichen Beziehung. Um den personzentrierten Ansatz umsetzen und seine Theorie zur Anwendung bringen zu können, braucht es den Anderen. Schmid meint dazu: „Die Idee des ‚notwendigen‘ Anderen bildet die Grundlage für das Verständnis der humanistischen Aktualisierungsidee, für die es demnach unabdingbar ist, den ‚Einfluss von außen‘ mitzubedenken. Hier liegt die Wurzel für die essenzielle Bedeutung der Begegnung (als Konfrontiertsein mit dem Anderen) für das Verständnis von Persönlichkeitsentwicklung – auch und gerade vom substanzialen Aspekt des Personseins her. Obwohl die Aktualisierungstendenz eine dem Individuum inhärente Tendenz ist, bedarf es des Anderen, der Beziehung (näher hin der Präsenz als Realisierung der therapeutischen Grundbedingungen), damit sie wirksam werden kann. Oder anders formuliert: Ohne den Anderen gibt es den Einen nicht.“ (Schmid, 2010, 14) So kann der Eine sich nicht alleine ins Zentrum des Universums setzen, in dem alles und jedes zusammen fließt und damit seine subjektive Wahrheit zur allgemeinen Wahrheit erklären. In anderen Worten gesprochen: Ohne Beziehung wird die Aktualisierungstendenz nicht wirksam. Hier zeigen Bäumeier und Plattig eine weitere Parallele zwischen dem personzentrierten Ansatz und der geistlichen Begleitung durch die Wüstenväter auf. Sie schreiben hierzu: „Das, was in der Beziehung wirksam wird, mobilisiert das, was der Klient, Schüler an konstruktiven Veränderungsmöglichkeiten bereits in sich trägt, wobei dieses ‚was‘ weder zu machen noch klar sprachlich zu fassen ist, es geschieht. Im Versuch der Benennung werden wiederum die unterschiedlichen Erklärungsmuster deutlich: Rogers spricht von Aktualisierungstendenz, die Wüstenväter von der Führung Gottes, die in späteren Traditionen als Führung durch den Geist bezeichnet wird.“ (Bäumeier/Plattig, 1998, 186) Ob es sich nun um einen Glauben an die Aktualisierungstendenz, oder um einen Glauben an die Führung Gottes handelt, in beiden Fällen geschieht die notwendige Veränderung weder durch die Aktualisierungstendenz bzw. das Wirken Gottes alleine, noch durch den Therapeuten bzw. den geistlichen Lehrer. Die Veränderung geschieht vielmehr durch das, was in der Beziehung zwischen Therapeut und Klient bzw.

zwischen Lehrer und Schüler geschieht. (Bäumer/Plattig, 1998, 186) Dies setzt zugleich Heines Warnung vor der Falle des Holismus außer Kraft, wie auch die Kritik anderer Autoren, die meinen, dass es sich bei Annahme der Aktualisierungstendenz um ein Versprechen von Erfüllung, Perfektion oder Seligkeit handle, das einer ernsthaften Betrachtung nicht standhalte. (Kriz, 2007, 42) So mag die Möglichkeit auf Erfüllung, Perfektion und Seligkeit dem Menschen zwar inhärent sein, sie ist jedoch kein Versprechen und befreit ihn, gemäß der Personzentrierten Theorie, auch nicht von der Verantwortung sich selbst und anderen gegenüber. Vielmehr ist sie als Aufforderung zu verstehen, jene Aspekte, die in anderen Zusammenhängen als etwas Heiliges definiert werden könnten, in konkreten Beziehungserfahrungen umzusetzen. Es ist das Vertrauen in die heilsamen Kräfte, die sich in Beziehungen verwirklichen können, nicht in die Kräfte an sich, die den spirituellen Aspekt des Personzentrierten Ansatzes ausmachen. Bäumer und Plattig drücken es folgendermaßen aus: „Für Rogers und die Wüstenväter gilt, daß das Subjekt im therapeutischen Prozeß, bzw. in der Geistlichen Begleitung, der Klient, bzw. der Schüler ist. Es wird ihm zugetraut und zugemutet, daß er die richtigen Schritte findet, aufgrund der Aktualisierungstendenz bei Rogers oder der eigentlichen Führung durch den Geist bzw. der dem Menschen innewohnenden Gnade in der Geistlichen Begleitung. Die Aktualisierungstendenz entspricht so gesehen dem, was im christlichen Kontext als positives, gnadenhaftes Wirken Gottes in der Geschichte und als Realität konkreter Menschen beschrieben wird. Es ist die Beschreibung des Wirkens Gottes und nicht Gottes selbst. Dies verbietet ein Gleichsetzen von Aktualisierungstendenz mit Mystischem oder mit Gott, wie dies in einer etwas oberflächlichen Betrachtungsweise manchmal geschieht.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 184) Das Vertrauen in ein derartiges Wirken stellt zweifellos einen wesentlichen Teil des Personzentrierten Ansatzes dar und bildet eine Grundlage, ohne die sein Theoriegebäude nicht bestehen würde.

Im folgenden Kapitel soll aufgezeigt werden, welche Einflüsse in die Entwicklung von Rogers Theorie des Selbst und der Aktualisierungstendenz hinein gewirkt haben und inwieweit diese zu den impliziten religiösen und spirituellen Aspekten des personzentrierten Ansatzes beitragen.

### 3.5. Die Humanistischen Grundlagen

Auf der Homepage der „Association for Humanistic Counseling“ (AHC) steht zu lesen: „Humanistic theories attempt to describe the phenomenologically constructed world of the client by exploring the potential of humanity through the nature and experience of values, spirituality, meaning, emotions, transcendence, intentionality, healthy relationships, the self, self-actualization, creativity, mortality, holism, intuition, and responsibility (among other topics).“ (AHC, 2017) Darüber hinaus steht dort: „It is within the humanistic counseling tradition that the core conditions of counseling emerged: unconditional positive regard, empathy, congruence, authenticity, caring for the client, phenomenological assessment strategies, self-discovery, and insight. These core conditions permit therapeutic intervention in life areas which were previously inaccessible, such as love, hope, meaning of life, loss, relationships, creativity, holism, spirituality, freedom, transcendence, personal growth, social justice, multicultural and gender issues, responsibility, and interdependence.“ (AHC, 2017) In dieser kurzen Einleitung wird, neben Begriffen wie Sinnggebung und Transzendenz, zwei Mal Spiritualität als wesentlicher Bestandteil der Humanistischen Psychologie genannt. Der personenzentrierte Ansatz ist zweifellos beeinflusst von der Humanistischen Psychologie und gilt heute als eine der zentralen humanistischen Psychotherapieschulen, wenn er auch, wie Werner Eberwein meint, in einem grundlegend anderen Kontext zu sehen ist. (Eberwein, 2014, 53) Es sollen nun jene Überschneidungspunkte zwischen dem Personzentrierten Ansatz und der Humanistischen Psychologie untersucht werden, die etwaige religiöse oder spirituelle Aspekte betreffen.

Die Bezeichnung „humanistisch“ steht laut Heine „weniger für eine Schule als vielmehr für einen losen Zusammenschluss von Psychologen und Therapeuten in den USA Ende der 50er-Jahre. Sie nannten sich selbst humanistisch und verstanden sich nach dem Slogan von Abraham Maslow, der als Begründer dieser Richtung gilt, als ‚Dritte Kraft‘ gegenüber Behaviorismus und Psychoanalyse.“ (Heine, 2005, 299) „Sie alle kamen von unterschiedlichen psychologischen Richtungen und philosophischen Voraussetzungen her, waren aber im Protest gegen behavioristische und psychoanalytische Zugänge verbunden, auch gegen die Dominanz naturwissenschaftlich-mechanistischer und

experimenteller Verfahren wie etwa der Testpsychologie. Sie protestierten dagegen, den Menschen als Spielball umweltbedingter Reflexe zu sehen oder aus phylogenetischen Prägungen bzw. aus Teilaspekten wie den Trieben zu erklären.“ (Heine, 2005, 300) „Die ‚Amerikanische Akademie der Psychotherapeuten‘ (AAP) hatte im Frühjahr 1961 zu einer ersten kollegialen Tagung aufgerufen, zu der alle progressiven Psychotherapeuten eingeladen waren, ihre Erfahrungen unter dem Motto ‚Das kontinuierliche Wachstum der Persönlichkeit des Psychotherapeuten‘ vorzustellen und miteinander zu besprechen.“ 1961 kam es zur Gründung der „Association for Humanistic Psychology“ (Amerikanische Gesellschaft für Humanistische Psychologie) (AHP), in der sich, so meint Groddeck, „viele Außenseiter und Erneuerer, Rebellen und Unzufriedene zusammenschlossen.“ Er schreibt weiter: „Carl Rogers war sicher einer der prominentesten Vertreter dieser bunt schillernden und kreativen Aufbruchsbewegung im Bereich der Psychologie. Neben ihm waren an der öffentlichen Gründung der AHP Abraham Maslow, Gordon Allport, Charlotte Bühler, Rollo May, Kurt Goldstein, Vertreter der Gestaltpsychologen, Kurt Lewin sowie Vertreter der phänomenologischen und der existentialistischen Bewegung maßgeblich beteiligt. Dass Rogers die erste Präsidentschaft der AHP angetragen wurde, macht deutlich, wie groß sein Ruhm und sein internationales Ansehen mittlerweile geworden war.“ (Groddeck, 2002, 140-141)

Heine erinnern die Entwicklungen dieser Zeit „nicht zufällig an die Intentionen der Religionspsychologen Ende des 19. Jahrhunderts.“ (Heine, 2005, 300) Auch Helle weist darauf hin, dass jene ganz ähnliche Ziele verfolgt hatten, unter anderem „die Gleichberechtigung von Mann und Frau, sexuelle Befreiung, Abkehr von der Diskriminierung Schwarzer und Homosexueller sowie Themen des Friedens.“ (Helle, 2014, 56) Ziele, für die auch Rogers sich Zeit seines Lebens einsetzte. Dennoch lehnt er die ihm angetragene Präsidentschaft dankend ab, wenn er sich auch als prominentes Mitglied, wie Groddeck meint, sehr in der Vereinigung engagierte. (Groddeck, 2002, 141) „Sein Weg“, meint Groddeck, „führte ihn jetzt immer konsequenter aus den Institutionen und aus der Verbandarbeit hinaus. Er setzte zunehmend auf das spontane persönliche Engagement der Menschen, die sich in freier Verantwortung für einzelne Ereignisse engagierten.“ (Groddeck, 2002, 141)

So übernimmt Abraham Maslow den Vorsitz der AHP. Abraham Maslow wird oft als Gründerfigur der Humanistischen Psychologie genannt, insbesondere weil er die Anliegen der Humanistischen Psychologie in den 1940er und 1950er Jahren geschickt bündelt und souverän nach außen hin vertritt. (Grogan, 2008, 95) In seiner Veröffentlichung „A Theory of Human Motivation“ 1943 und seinem darauf aufbauenden Buch „Motivation and Personality“ 1954 stellt er die Theorie auf, dass der Mensch bei der grundlegenden Suche nach Erfüllung seiner Bedürfnisse, dabei an oberster Stelle von dem Bedürfnis nach Selbstaktualisierung, angetrieben werde. (dies., 2008, 97-98) Dieses Konzept erinnert stark an die von Rogers vorgestellte Aktualisierungstendenz. Auch Maslow ist mit der Erklärung des Menschen durch den Behaviorismus nicht zufrieden. Die Erfahrungen des zweiten Weltkrieges treiben ihn an, sich verstärkt auf die Suche nach der wahren Natur des Menschen zu begeben. Die Definition der Humanistischen Psychologie als „dritte Kraft“ findet sich erstmals in der von ihm verfassten Einleitung der ersten Ausgabe des „Journal of Humanistic Psychology“ 1957, einer Zeitschrift, die er gemeinsam mit Anthony J. Sutich herausgibt und die bis heute besteht. (Heine, 2005, 299)

Die Humanistische Psychologie als „Dritte Kraft“ versteht sich nun als Gegenpol zu Behaviorismus und Psychoanalyse. Zum Zeitpunkt ihrer Begründung, Anfang der 1960er Jahre, ist Rogers bereits über zwanzig Jahre Professor für Klinische Psychologie und hat schon eine Vielzahl an Schriften und Forschungsarbeiten veröffentlicht. (Helle, 2014, 54) Bereits in den 1940er Jahren, so berichtet Helle, „drohte sich die Psychologie in den USA in zwei große Bereiche aufzuspalten: Die eine Gruppe waren die experimentellen Psychologen, die im Sinne des damals vorherrschenden Behaviorismus psychische Phänomene wie Lernen, Wahrnehmen und Verhalten unter hochkontrollierten tierexperimentellen Studien erforschten. Die andere Gruppe bildeten die praktisch orientierten klinischen Psychologen, die in sich wiederum sehr heterogen waren, da sie sich in orthodoxe Vertreter der Psychoanalyse, Vertreter von Weiterentwicklungen der Psychoanalyse sowie Vertreter des Personzentrierten Ansatzes aufgliederten (vgl. Groddeck, 2002, 89-99) In diesem Spannungsfeld stellte Carl Rogers als Klinischer Psychologe, dessen Forschung eng an dem naturwissenschaftlichen Paradigma angelehnt war, eine ideale Integrationsfigur dar.

So lässt sich seine Wahl zum Präsidenten der American Psychological Association im Jahr 1946 zum einen als Bemühen verstehen, mit Rogers die Einheit der Psychologie zu wahren, zum anderen als Anerkennung seines bisherigen Beitrags zur Psychologie.“ (Helle, 2014, 56)

Zweifellos bildet das Menschenbild, auf dem der Personzentrierte Ansatz fußt, zusätzlich eine geeignete Grundlage für die Humanistische Bewegung. Denn die humanistischen Therapien, so berichtet Quitmann, werden nicht etwa durch eine gleichartige Theorie therapeutischer Ansätze zusammengehalten, sondern vielmehr durch ein gleichartiges Menschenbild, „welches die Ausgangslage ihrer diversen und nur teilweise auch übereinstimmenden Ansätze therapeutischer Arbeit bildet“. (Quitmann, 1996, 175) Maslow meint, dass die Humanistische Psychologie in dem Punkt mit dem Freudschen Modell einig sei, dass es die menschlichen Bedürfnisse als biologischen Ursprungs betrachte. Der Hauptakzent in der Humanistischen Psychologie liege aber auf den Annahmen, die „höhere Bedürfnisse“ betreffen. (Maslow, 1983, 24) Demnach stehe im Zentrum des humanistischen Menschenbildes, so Eberwein, eben das, was am Menschen spezifisch menschlich ist, also über seine biologische Natur hinaus gehe und ihn als Person ausmache. „Nur der Mensch strebt danach, sich in seinen sozialen Beziehungen und in seiner persönlichen und sozialen Geschichtlichkeit selbst zu verstehen und sein Leben an Werten auszurichten, die er als sinnhaft erlebt. Nur der Mensch ist zu Introspektion und zu reflexivem Denken, zu kulturell-historischer Gesellschaftlichkeit, zu Liebe, Mitgefühl und Intimität sowie zu engagiertem Sich-Einsetzen und kritischem Sich-Auseinandersetzen in der Lage.“ (Eberwein, 2014, 18) Anders als die „erste Kraft“, der Behaviorismus, die den Menschen ganz von außen anschaut, und sein inneres Erleben als unzuverlässig betrachtet (Ruschmann, 1983, 2), meint Rogers dass seine Erfahrungen in Einzel- und Gruppentherapien es ihm unmöglich machen würden, „die Wirklichkeit und die Bedeutung der menschlichen Wahl zu leugnen.“ (Rogers, 1980, 43)

„In mir ist die Überzeugung gewachsen, daß der grundlegende Unterschied zwischen der behavioristischen und der humanistischen Betrachtung des Menschen in einer philosophisch begründeten Wahl liegt. Darüber kann man sicher diskutieren, beweisen jedoch kann man es nicht. Wenn man den Skinner

von vor einigen Jahren betrachtet –und ich glaube, er hat seine Meinung seither nicht geändert– dann ist die Umwelt, die selbst Teil einer Kausalkette ist, das einzig determinierende Element für das Verhalten des Einzelnen, was wiederum zu einer unzerreißbaren Kette von Ursache und Wirkung führt. (...) Zu Ende gedacht bedeutet das, daß das Universum irgendwann einmal wie eine große Uhr aufgezogen wurde und seither seinen unerbittlichen Gang geht.“ (Rogers, 1980, 42)

Rogers dagegen gefällt, besonders gegen Ende seiner Laufbahn, die Idee des Physikers und Philosophen Sir James Jeans, der das Universum eher als einen großen Gedanken beschreibt, und nicht als eine große Maschine. (Rogers, 1980, 203) Gemäß der Humanistischen Psychologie ist der Mensch eben nicht nur kausal motiviert durch Ursachen, sondern auch final durch Absichten. (Eberwein, 2014, 23) Die Freiheit der Wahl stellt eine wesentliche Maxime ihres Menschenbildes dar. Die Freiheit ist zweifellos begrenzt durch physikalische und gesellschaftliche Verhältnisse, sowie durch die biologische Ausstattung und durch die individuelle Lebensgeschichte des Menschen, sie ist aber umso dringender zu fördern. (ders., 2014, 24) „Wenn man den freien Willen des Menschen grundsätzlich leugnet und davon ausgeht, dass ein Psychotherapiepatient nicht in der Lage ist, seinen Lebensweg wahlfrei selbst zu gestalten“, meint Eberwein, „dann wird Psychotherapie unweigerlich zu einem mechanischen Umkonditionieren“ (Eberwein, 2014, 24) Dagegen stellt die Humanistische Psychologie die Selbstreflexion, die Selbstbestimmung und die Gestaltungskraft des Menschen ins Zentrum ihres Interesses. (Eberwein, 2014, 26) Die zentralen Grundgedanken lassen sich nach Kriz in vier Punkten zusammenfassen: Autonomie und soziale Interdependenz, Selbstverwirklichung, Ziel- bzw. Sinnorientierung und Ganzheit. (Kriz, 1985, 179)

Zu den besonderen Quellen, aus denen sich der Personzentrierte Ansatz im Konkreten speist, sind, nach Quitmann (1996, 175), zunächst der Pietismus in Rogers Elternhaus, dann der Behaviorismus, die Psychoanalyse, die organismische Psychologie bzw. das phänomenologische Wissenschaftsverständnis, die Existenzphilosophie und schließlich die östliche Philosophie zu zählen. Auf das pietistische Elternhaus wurde bereits ausführlich eingegangen. Ebenso wurde der behavioristische Einschlag in Rogers empirischer Forschungstätigkeit dargestellt. Auf die übrigen philosophischen Quellen

und Denkansätzen soll nun, unter besonderer Berücksichtigung der von Heine als „ontologisch“ (Heine, 2005, 342) benannten Einflüsse, noch näher eingegangen werden.

Es bietet sich an, mit dem von Quitmann angeführten Einfluss der Psychoanalyse zu beginnen, da er direkt das Menschenbild betrifft und damit die Grundlage des Personzentrierten Ansatzes. Zu jenen Freud-Schülern, die begannen, das einseitige Menschenbild der Psychoanalyse zu korrigieren, zu erweitern und damit die Grundlagen der Humanistischen und Transpersonalen Psychologie mit vorzubereiten (Ruschmann, 1983, 4) zählten C.G. Jung, welcher in der Humanistischen Psychologie häufig rezipiert wird, Wilhelm Reich, der begann, den Körper in seine Arbeit mit einzubeziehen und damit einen besonderen Einfluss auf Fritz Perls auszuüben, Erich Fromm, der wiederum Abraham Maslow beeinflusste und Otto Rank, welcher später einen entscheidenden Einfluss auf Carl Rogers ausübte. (Ruschmann, 1983, 4) Wenn auch Rogers Auffassungen insgesamt, wie er sagt, „sehr weit von Freuds Mißtrauen gegen das Unbewußte und seiner Überzeugung, daß es tendenziell antisozial sei, entfernt“ sei (Rogers, 1978, 274), so meint er doch, dass das Denken und die Arbeit von Rank ab etwa 1936 einen großen Einfluss auf seine professionelle Entwicklung ausgeübt haben. (Kirschenbaum, 1970, 90) So lassen sich Elemente von Rogers Konzept der Selbstaktualisierungstendenz, das Zentrieren der therapeutischen Arbeit auf das Erleben von Gefühlen, auf die Steigerung der Kongruenz und auf die Veränderung der Wahrnehmung der eigenen Person auch in Ranks Arbeit wiederfinden. (Kriz, 1985, 196) Tatsächlich hat Rogers jedoch weniger die theoretischen Ideen von Rank übernommen, als vielmehr seinen therapeutischen Ansatz, obwohl Rank selbst in der Beschreibung seines therapeutischen Ansatzes eher vage geblieben ist und alle Techniken, ähnlich wie Rogers, zugunsten der Erfahrung abgelehnt hat. (Krischenbaum, 1970, 90) Rank, der den Menschen als rebellierendes Individuum versteht, welches darum kämpft, frei und angebunden zugleich zu sein und eine eindeutige Fähigkeit zum freien Willen besitzt, entwickelt auf Grundlage seines Menschenbildes, die folgende Auffassung von Therapie (Quitmann, 1996, 160-162):

1) „Therapie ist keine Technik, sondern eine Einstellung

- 2) Verstehen geschieht durch das Erleben der eigenen Gefühle
- 3) Die entscheidenden Veränderungen kommen von Klienten selbst.“ (Quitmann, 1996, 160-162)

Die Parallelen zum Ansatz von Rogers sind offensichtlich. Rogers zitiert Rank kaum je direkt. Er gibt jedoch an, dass er die persönliche Begegnung mit ihm als hilfreich bei der Entwicklung seiner eigenen Methode empfand. (Rogers, 1959, 187)

Kirschenbaum vertritt die Ansicht, dass Rogers nur einen Bruchteil seiner Theorie selbst erfunden hat, was er, laut Kirschenbaum, auch anerkannte. (Kirschenbaum, 1970, 240) Nichtsdestotrotz wurde Rogers Ansatz gerne als Musterexemplar Humanistischer Ansätze heran gezogen. Der Grund liegt für Kirschenbaum darin, dass Rogers seine Theorie stets gut ausformulierte und empirisch unterlegte und dass ebendiese Theorie als Synthese aus Phänomenologie, Holismus und organismischer Theorie gesehen werden kann. (Kirschenbaum, 1970, 240) Besonders für die Theorie des Selbst und der Aktualisierungstendenz stellen die organismische Psychologie bzw. die Phänomenologie und die Existenzphilosophie die beiden Grundpfeiler dar, auf denen das Personzentrierte Gebäude ruht. Während der erste Grundpfeiler, die organismische Psychologie bzw. das phänomenologisch wissenschaftliche Verständnis, die Personzentrierte Theorie des Selbst prägen, bildet der zweite Grundpfeiler, nämlich die Existenzphilosophie, die Basis der Überzeugung von der Möglichkeit eines existentiell befriedigenden Lebens. Rogers zögert mit derartigen Etikettierungen und möchte nur ungern einer bestimmten Richtung zugeschrieben werden. Er gibt aber an, sich in der wissenschaftlichen Tradition von Phänomenologie und Existenzphilosophie, besonders jedoch in den von diesen gebrauchten Adjektiven wie phänomenologisch, existentiell und person-zentriert wiederzufinden. (Rogers, 1973, 15)

Nun ist fraglich, ob Rogers die philosophischen Hintergründe jener Traditionen in seiner Theorie berücksichtigt hat. (Heine, 2005, 302) Wahrscheinlicher ist, dass er Begriffe wie den der Selbstverwirklichungstendenz von anderen übernommen hat. Goldstein und Maslow, so Rogers, hätten „ähnliche Ansichten vertreten“ und sein eigenes Denken beeinflusst. (Rogers, 1978, 267) Auch Maslow vertritt die Ansicht, dass die wesentliche, biologisch begründete innere Natur des Menschen nicht primär

oder notwendig böse ist. (Maslow, 1983, 15-16) Die Grundbedürfnisse nach Leben, Sicherheit und Geborgenheit, nach Zugehörigkeit und Zuneigung, nach Achtung und Selbstachtung und nach Selbstverwirklichung sind für ihn entweder als neutral, prä-moralisch oder in deutlichem Sinne als „gut“ zu bezeichnen. Er schreibt hierzu: „Destruktivität, Sadismus, Grausamkeit, Bosheit usw. scheinen keine innere Wirklichkeit zu haben, sondern eher Reaktionen auf Frustrationen unserer inneren Bedürfnisse, Gefühle und Fähigkeiten darzustellen.“ (Maslow, 1983, 15-16)

Entsprechend dieser Annahme und aus der bereits beschriebenen Motivation heraus, eine andere Natur des Menschen nachweisen zu können, als die von der Psychoanalyse vorgeschlagene triebhafte Natur oder die vom Behaviorismus propagierte mechanistische Natur, beschäftigt sich Maslow intensiv mit den menschlichen Bedürfnissen. Er unterscheidet zwischen Grundbedürfnissen (basic needs) bzw. Mangelbedürfnissen (deficiency needs) und Metabedürfnissen (metaneeds) bzw. Wachstumsbedürfnissen (growth needs). (Quitmann, 1996, 226-229) Diese Bedürfnisse werden von ihm hierarchisch geordnet. Die Mangelbedürfnisse würden laut Maslow von grundlegendsten Bedürfnissen des physischen Überlebens über Sicherheitsbedürfnisse und Bedürfnisse nach Liebe und Zugehörigkeit bis hin zu Bedürfnissen nach Achtung reichen. Die Wachstumsbedürfnisse würden sich in dem Bedürfnis nach allem ausdrücken, was die Selbstverwirklichung des Menschen betreffe. (Quitmann, 1996, 226-229) Während die Mangelbedürfnisse für Maslow einem Homöostaseprinzip folgen und, ähnlich wie in der Freudschen Triebtheorie, danach streben erfüllt zu werden um das Gleichgewicht im Organismus wiederherzustellen, so sind die Wachstumsbedürfnisse niemals bis zur Gänze erfüllbar. Sie drücken, ähnlich wie in Rogers Konzept der Aktualisierungstendenz, ein konstantes Streben nach Selbstentfaltung aus. Maslow macht sich an die Umsetzung einer groß angelegten Selbstverwirklichungsstudie auf Grundlage seiner Bedürfnis-, Motivations-, und Wertetheorie vom Menschen. So untersucht er Menschen, die ihren Bedürfnissen nach Selbstverwirklichung glaubhaft nachgekommen sind und damit ihre einstweiligen Etappenziele, gemäß Maslows Theorie, erreicht haben. Die holistische Analyse bringt achtzehn Merkmale hervor, die solche Menschen auszeichnen, darunter: eine bessere Wahrnehmung der Realität, das Akzeptieren ihrer selbst, anderer und der Natur, Spontaneität bzw. Einfachheit und Natürlichkeit, eine veränderte Problemeinstellung,

die Eigenschaft der Objektivität bzw. das Bedürfnis nach Privatheit, Autonomie und Unanhängigkeit von der Kultur und Umwelt, einen starken Willen, unverbrauchte Wertschätzung, Gemeinschaftsgefühl, interpersonelle Beziehungen, eine demokratische Charakterstruktur, die Unterscheidung von Mittel und Zweck bzw. Gut und Böse, einen philosophischen, nicht feindseligen Sinn für Humor, Kreativität, Widerstand gegen Anpassung, und auch diverse Unvollkommenheiten. (Quitmann, 1996, 226-229)

„Ähnlich wie bei Jung“, so Heine, „bleibt auch bei Maslow widersprüchlich, wie viel Kraft der Selbstverwirklichungstendenz zugetraut werden kann. Zwar müsse mit der Umwelt umgegangen werden“, aber „die Wünsche und Pläne des Selbstverwirklichers“ seien die „primären Determinanten“. Nicht der äußere Reiz setze den Menschen laut Maslow in Gange, sondern der innere Antrieb zur Selbstaktualisierung. (Heine, 2005, 307) Die Interaktion zwischen dem autonomen Selbst und der Umwelt sei damit entscheidend. Für Maslow bestehe Aktualisierung darin, dass sich die Menschen im Wechselspiel mit der Umwelt, trotz aller Hindernisse, ihrem natürlichen Wesen entsprechend entfalten könnten. „Gut“ als Mensch seien sie dann, wenn sie den Begriff „menschliches Wesen“ erfüllen würden. (Heine, 2005, 307) Eine solche Unterscheidung von Gut und Böse, dem menschlichen Wesen entsprechend oder nicht, findet sich bei Rogers nicht. Für ihn ist die Anlage zur Selbstentfaltung jedem Menschen gleichermaßen inhärent. Sie ist Teil der Aktualisierungstendenz und als ein generelles Streben bzw. als eine grundlegende Motivation zu verstehen, die vom Organismus als Ganzem ausgeht. So trifft Rogers auch keine wesentliche Unterscheidung zwischen den erhaltenden und den entfaltenden Aspekten der Aktualisierungstendenz und geht auf einen möglichen Widerspruch zwischen beiden nicht ein. (Huppmann, 2013, 13-19) Jedoch meint er, dass die Kräfte nach Entfaltung im Organismus erst dann wirksam werden können, wenn die Erhaltung des Organismus gesichert ist, was eine mögliche Parallele zu Maslows Bedürfnispyramide darstellen könnte, insofern als die beiden Aspekte der Aktualisierungstendenz dann ebenfalls hierarchisch gereiht wären. Rogers meint, dass die organismische Tendenz, nach Erfüllung zu streben als Reaktion auf eine umfangreiche Skala von Bedürfnissen verstanden werden könne. (Rogers, 1978, 270)

Bestimmte Grundbedürfnisse müssten hierbei zumindest partiell befriedigt sein, bevor andere Bedürfnisse in den Vordergrund treten könnten.

„Die Aktualisierungstendenz des Organismus kann somit in einem Augenblick bewirken, daß Nahrung oder sexuelle Befriedigung gesucht wird, aber selbst diese Befriedigungen werden, falls diese Bedürfnisse nicht überwältigend stark sind, auf eine Weise gesucht werden, die geeignet ist, die Selbstachtung zu vergrößern und nicht zu verringern. Aber auch andere Formen der Erfüllung werden in den Transaktionen mit der Umgebung angestrebt: Das Bedürfnis, die Umwelt zu erforschen und zu verändern, der Spieltrieb und das Verlangen nach Selbsterforschung, wenn diese als Weg zur Erfüllung gesehen wird- alle diese und viele andere Verhaltensweisen sind durch die Aktualisierungstendenz ‚motiviert‘.“ (Rogers, 1978, 270)

Genau wie Maslow trifft Rogers hier also eine Unterscheidung der Bedürfnisse, und geht, in seinen eigenen Worten auf Mangelbedürfnisse, wie Wachstumsbedürfnisse ein. Allerdings ist es nur eine Tendenz, nämlich die organismische Aktualisierungstendenz, die den Menschen antreibt und sich durch alle ihm eigenen Bedürfnisse hindurch zieht. Anders gesprochen: alle menschlichen Bedürfnisse, jene der Erhaltung sowie die der Entfaltung, sind letztlich Ausdruck einer Tendenz, die Rogers als die Aktualisierungstendenz bezeichnet. Er ist überzeugt, und zwar stärker als je zuvor, „daß es eine zentrale Energiequelle im menschlichen Organismus gibt; daß es sich um eine vertrauenswürdige Funktion des ganzen Organismus handelt; und daß man sie sich vielleicht am besten als eine Tendenz zur Erfüllung, zur Selbstverwirklichung, mit anderen Worten, nicht nur zur Erhaltung, sondern zur Entfaltung des Organismus vorstellen sollte.“ (Rogers, 1978, 271)

In einer weiteren Anlehnung an Maslow beschreibt Rogers ein Art Gipfel, eine höchste Entwicklung der menschlichen Spezies.

„The ability to focus conscious attention seems to be one of the latest evolutionary developments in our species. This ability can be described as a tiny peak of awareness (...) topping a vast pyramid of nonconscious organismic functioning. (...) With greater self-awareness, a more informed choice is possible, a choice more free from introjects, a conscious choice that is even more in tune with the evolutionary flow.“ (Rogers, 1980, 127)

Hier bezeichnet Rogers die organismische Funktionsebene sogar als Pyramide, was die Parallele noch offensichtlicher macht. Der von ihm erwähnte Fluss der Evolution ist mit der organismischen Aktualisierungstendenz gleichzusetzen. Maslow selbst geht von der vollhumanen Person als „gott-ähnliche Person“ aus. (Quitmann, 1996, 233-234) Anders als Rogers, spricht Maslow nicht von einer „fully functioning person“, sondern von einer „fully human person“ und geht davon aus, dass die höchste Form der Selbstaktualisierung in eine mystisch-religiöse Dimension führe. (ders., 1996, 233-234) Eine solche Person befinde sich laut ihm in einem „gott-ähnlichen“ Zustand, der als „mitleidig, erbarmungsvoll, nicht aktiv, nicht einmischend, nicht handelnd, wissend und rein kontemplativ“ beschrieben werden könne. (ders., 1996, 233-234) Maslow geht davon aus, dass alle selbstverwirklichenden Menschen mystische Erfahrungen religiöser oder anderer Natur kennen würden. In seinen „peak-experiences“ würde der Mensch sich, laut Maslow, verbundener und ganzer fühlen, mehr in der Lage, sich mit der Welt zu vereinen. (Grogan, 2008, 177-178) So berichtet er von Menschen, die sich während Grenzerfahrungen, als eins mit der Musik, einem Bild oder einem Tanz gefühlt hätten und dabei so voller Energie gewesen wären, dass sie Blockaden und Hindernisse ganz mühelos und auf spontane Art und Weise auflösen hätten können. Sie hätten sich dabei mehr als ein rein psychisches Wesen empfunden und weniger als ein etwas, das dieser Welt angehöre und damit den Gesetzen der Welt unterworfen wäre. (ders., 2008, 177-178) Bei Rogers finden sich derart enthusiastische Beschreibungen nicht. Er bleibt dem Bereich des Bewusstseins verhaftet und geht darüber nicht hinaus. Das Bewußtsein sieht er zwar, wie bereits erwähnt, als Gipfel der menschlichen Evolution, doch ist es bei ihm gleichzusetzen mit der Symbolisierungsfähigkeit. Als Analogie für den ständigen Wandel des Lebens und die darin eingebundenen Funktionen des Individuums, beschreibt er eine Art pyramidenförmigen Springbrunnen, dessen oberste Spitze des Wasserstrahls „zeitweilig vom flackernden Licht des Bewußtseins erhellt“ ist. (Rogers, 1978, 272-273) Der Strom des Lebens aber fließe weiter, sowohl in unbewusster wie in bewusster Weise. (ders., 1978, 272-273) Mit Bildern wie diesem wird bestimmt keine Intellektualisierung menschlicher Prozesse versucht, zumal Rogers davon ausgeht, dass der Mensch weiser sei als sein Intellekt (ders., 1978, 274). Der Mensch könne und solle

lernen, seiner Erfahrung zusehends zu vertrauen und diese zuzulassen. Das bewusste Denken diene dabei nur zur Illumination der Entwicklungsprozesse des Individuums (ders., 1978, 274) „Wenn der Mensch auf diese Weise funktioniert“, meint Rogers, „ist er ganz, integriert, eine Einheit. Dies scheint die wünschenswerte und effiziente menschliche Funktionsweise zu sein.“ (ders., 1978, 274). So schlicht diese Ziel im Vergleich zu Maslows „peak-experiences“ auch wirkt, so ist es doch weder leicht zu erreichen, noch als harmlos zu betrachten. Rogers selbst spricht mit Respekt und Ehrfurcht von einem solchen Zustand. (ders., 1961, 183)

“About 1952 or 1953 I wrote (...) a paper entitled ‘The Concept of the Fully Functioning Person.’ It was an attempt to spell out the picture of the person who would emerge if therapy were maximally successful. I was somewhat frightened by the fluid, relativistic individualistic person who seemed to be the logical outcome of the processes of therapy.” (Rogers, 1961, 183)

Hierbei ist wieder daran zu erinnern, dass die Aktualisierungstendenz nicht gegenständlich zu begreifen ist, sondern als Prozess. Quitmann weist darauf hin, dass Rogers, im Unterschied zu Maslow, bei der vollkommenen Selbstverwirklichung nicht an einen „Punkt“ oder „Endzustand“ denke, sondern immer an einen Prozess, welcher an die zwischenmenschliche Begegnung geknüpft sei. (Quitmann, 1996, 184)

Bevor nun auf die von Quitmann erwähnten Einflüsse von Buber und der Existenzphilosophie eingegangen werden soll, ist noch eine weitere Quelle zu nennen, aus der Rogers die Theorie der Selbstaktualisierung geschöpft hat, nämlich die der Gestaltpsychologie. Die Gestaltpsychologie hatte, laut Kriz, einen sehr starken Einfluss auf die Konzepte der Humanistischen Psychologie. „Im Gegensatz zur ‚Elementen-Psychologie‘, die von der Annahme ausgeht, daß psychische Phänomene aus (isoliert untersuchbaren) einzelnen Elementen zusammengesetzt sind“, so Kriz, „betont die Gestaltpsychologie, daß beim Wahrnehmen, beim Denken, bei Willenshandlungen und bei Bewegungsabläufen eine ganzheitliche Organisation nach übergreifenden Gestaltgesetzlichkeiten und dynamischen Gerichtetheiten stattfindet.“ (Kriz, 1985, 176) Max Wertheimer legt die Grundlagen der Gestaltpsychologie 1912 in seinem Artikel „Experimental Studies on the Seeing of Motion“ dar. (Grogan, 2008, 80-81) In diesem Artikel entwickelte er die Theorie, dass die holistische menschliche

Wahrnehmung die Teile eines Bildes automatisch zu einem Ganzen zusammensetzen. (dies., 2008, 80-81) Beeindruckt von dem Phänomen, dass die Bewegung eines Objektes vom Auge selbst nicht wahrgenommen werde, sondern lediglich die Tatsache, dass das Objekt seinen Platz verändert habe, und erst die Psyche diese Tatsache in eine Vorstellung von Bewegung umsetze, entwickeln Wolfgang Köhler und Kurt Koffka, von Wertheimer beeinflusst, 1935 die Theorie der holistischen Wahrnehmung. (dies., 2008, 80-81) Kurt Goldstein, ein deutscher Neurologe und Psychiater, zeigt später, dass die Gestaltgesetze nicht nur im Wahrnehmungsbereich gelten, oder auf rein psychische Phänomene beschränkt sind, sondern für den gesamten Organismus Bedeutung haben. Seine holistische Theorie des Organismus und seine Idee der Selbstaktualisierung wurden von Maslow und Rogers übernommen. Rogers übernimmt insbesondere die Idee, dass die Entwicklungen des Menschen, welche er in seinen Psychotherapieprozessen beobachtet, aus jenen selbst heraus erfolgen. Sie würden weder von äußeren Regeln bestimmt, noch seien sie das Produkt äußerer Einwirkungen. Vielmehr bewirke der Organismus seine Erhaltung und Entfaltung selbst und selbstgesteuert. (Biermann-Ratjen, 2010, 5)

Goldstein dehnt seine Beobachtung einer intrinsischen Tendenz in Richtung Ganzheit welche er „actualizing tendencie“ nennt (Grogan, 2008, 90) in den 1950er Jahren auf relationale Gesichtspunkte aus und kommt, ebenso wie Rogers, zu dem Schluss, dass Aktualisierung sich vor allem in Beziehung zu anderen ereignet. (dies., 2008, 90) Dass sein Ansatz die geistige Tätigkeit als zum Wesen des Menschen gehörig einschließt und zeigt, was der Verlust dieser Dimension bedeutet (Heine, 2005, 342), ist für Heine der Grund, warum nur Bruchstücke seines Konzeptes von den Humanisten übernommen wurden. (Heine, 2005, 342) Goldstein zeigt sich mit Maslows späterer Verbindung der Selbstaktualisierung mit Bedürfnissen nicht einverstanden. Die Vorstellung behagt ihm nicht, dass der Organismus einmal von dem einem Bedürfnis, einmal von einem anderen, das der Selbstaktualisierung förderlicher ist, bestimmt werde, so Manu Bazzano. (Bazzano, 2012, 140) Die direkte Ausrichtung der Selbstaktualisierung auf eine bestimmte Mission, sei es Berufung, Schicksal, oder Bestimmung, sieht Goldstein als problematisch, insbesondere wenn sich diese in bestimmten, festgelegten Eigenschaften selbstaktualisierter Personen manifestieren soll. Für Goldstein sind solche fixen Eigenschaften, selbst wenn er sich dabei um Realismus, Akzeptanz,

Autonomie und so fort handelt, Ausdruck einer narzisstischen Kultur. Eine solche Kritik der Aktualisierung des Ego, so Bazzano, treffe Maslow, mehr als Rogers, da dieser immerhin einen Prozess formulierte habe, in dem der Mensch zusehends eins mit seinem Organismus werde. (Bazzano, 2012, 140)

Die Religion spielt bei Goldstein insofern eine Rolle, als sie Unsicherheiten reduziert und damit einen stabilisierenden Faktor darstellt, wobei Heine meint, dass dabei nicht übersehen werden darf, „dass das für Goldstein nur formal gilt und d.h. nur dann, wenn Religion dem Menschen zur Verwirklichung seines Wesens dient.“ (Heine, 2005, 350) Wenn ein einzelner Inhalt zum „substanthaften Prinzip“ erhoben wird, so Heine, „handelt es sich für Goldstein um eine bloß willkürliche Definition dessen, was als das Gute gelten soll und damit um einen ‚irrationalen Gesichtspunkt‘“, welchen Goldstein als „metaphysische Voraussetzung“ zurückweisen würde. „Deshalb könnte er nie wie Rogers von einem ‚Kern‘ des Wesens oder des Selbst, ob heilig oder nicht, sprechen, das dadurch den Charakter einer eigenen Instanz ‚an sich‘ erhält und als das Gute ohne Berücksichtigung der Umwelt ‚für sich‘ steht.“ (Heine, 2005, 352) Ob Rogers sich dieser Kritik bewusst ist, als er seine Theorie als „in Übereinstimmung mit und beeinflusst durch Goldstein und Maslow“ (Rogers, 1978, 270), bezeichnet, ist nicht bekannt. Er selbst hätte der Definition seines Ansatzes als „religiös“, oder auf „metaphysischen Voraussetzungen“ aufbauend, vermutlich nicht zugestimmt. Ebenso unsicher ist, ob er überhaupt von einem Kern des Wesens oder des Selbst gesprochen hätte, geschweige denn von einem „heiligen“ Kern. Dennoch bezeichnet er die organismische Tendenz bzw. das Streben nach „Erfüllung“ und nach „Vervollkommnung“ als das „Substrat aller menschlichen Motivation“ (Rogers, 1978, 270) und bietet damit der Kritik Goldsteins an einem „substanthaftes Prinzip“ bzw. einer „bestimmten Seinsweise“ festzuhalten, eine gewisse Grundlage. Die Seeigel Experimente von Driesch, auf die sich auch die Gestaltpsychologie der Berliner Schule bezieht (Quittmann, 1996, 175), werden von Rogers nicht als Beweis für die „Tendenz zur guten Gestalt“ gewertet, sondern sind ein klarer Hinweis auf die zielgerichtete Tendenz zu mehr Ganzheit bzw. zur Verwirklichung vorhandener Anlagen im Organismus (Rogers, 1978, 268). Rogers Theorie fußt also darauf, dass der Organismus selbstbestimmt ist. Auch Goldstein rückt die Freiheit des Menschen, sich zu verwirklichen, die Welt zu gestalten und damit schöpferisch zu werden, ins Zentrum. Jedoch räumt er dem menschlichen Geist, wie

schon erwähnt, eine größere Bedeutung ein. „Der Geist“, meint er, „verleugnet nicht die Sinne, sondern hilft (...) jene Anpassung herzustellen, in der die von uns (...) künstlich getrennten Natur und Geist in jener Einheit sein können, in der alles menschliche Sein sich verwirklicht.“ (Goldstein, 1934, 300) „Normal, gesund“, nennt Goldstein jenen Menschen, „der die Tendenz zur Verwirklichung von innen heraus schafft, und der die Störungen, die durch den Zusammenstoß mit der Welt entstehen, überwindet, nicht aus Angst, sondern aus Freude an der Überwindung.“ (Goldstein, 1934, 197)

Nun soll noch auf den zweiten Grundpfeiler von Rogers Theorie eingegangen werden, nämlich auf die Überzeugung von der Möglichkeit eines existentiell befriedigenden Lebens, welche maßgeblich von der Existenzphilosophie beeinflusst wurde. Beck meint, dass Rogers Begriff der Freiheit als die Freiheit zu verstehen sei, seine eigene Einstellung innerhalb jeder gegebenen Anordnung von Umständen zu wählen und sich für den eigenen Weg selbst zu entscheiden. (Beck, 1991, 93) Die Freiheit des Menschen, so Schmid, ist gewissermaßen noch vor seiner prinzipiellen Vertrauenswürdigkeit anzusiedeln, da sie als Voraussetzung dieser gesehen werden kann. Nur in Freiheit ist der Mensch vertrauenswürdig. (Schmid, 1998, 144) „Psychologisch und pädagogisch gesehen, kann Freiheit weder schon vorausgesetzt noch anerzogen werden- was als ‚pädagogisches Paradox‘ bezeichnet wird-, sondern muß im Lauf der stufenweise Entwicklung ‚antizipiert‘ werden, das heißt, es müssen Bedingungen geschaffen werden, unter denen dem Menschen als Person im Vorgriff auf seine Freiheit die ihm jeweils gemäßen Möglichkeiten zugemutet werden. Dies zielt letztlich auf Selbstbestimmung.“ (ders., 1998, 144) Ebenso sei Freiheit stark mit Autonomie verknüpft. Theologisch gesehen, meint Schmid, „kann hier eine Parallele zum Reich Gottes des Neuen Testaments gesehen werden: Die Autonomie ist schon gegeben und noch nicht verwirklicht, immer erst noch jeweils zu erringen. Trotzdem ist sie unbedingt zu respektieren und zu ‚antizipieren‘“. (Schmid, 1998, 146) Rogers Annahme der Aktualisierungstendenz bzw. seine zunächst non-direktive und später begegnungsorientierte Haltung, baut auf dem Gedanken auf, dass sich „Personwerden“, wie Schmid es ausdrückt, „als kreativer Prozeß der Verwirklichung von Möglichkeiten in der Gemeinschaft“ erweist. (Schmid, 1998, 145)

Der Existenzialismus, der auf den Dänen Sören Kierkegaard und den Deutschen Friedrich Nietzsche zurückgeht, hat die Humanistische Psychologie besonders durch Martin Buber beeinflusst. (Kriz, 1985, 174) „Der Existenzialismus sucht jenseits von absoluten Werten, festen Normen, Rollen und Fassaden den ‚wirklichen‘ Menschen, in seiner eigentlichen und ‚nackten‘ Existenz. Fragen nach dem Sein und dem Sinn der Welt werden nicht mehr im Hinblick auf absolute (ewig gültige) Antworten sondern in der Dimension der Zeit gesehen, wobei sich der Mensch in der Vereinzelung, Sorge und Angst immer wieder selbst in Frage stellen muß, sich immer wieder auf dem Weg des Selbstwerdens befindet. Das traditionell vorgegebene ‚Wesen des Menschen‘, das eine ‚objektive‘ Dimension der Existenz eröffnet hatte, wird also bezweifelt; stattdessen kann der Mensch nur von ‚innen her‘, autonom, in seiner Zeitlichkeit und Endlichkeit begriffen werden.“ (Kriz, 1985, 174) Damit gewinnt der gelebte und erfahrene Augenblick eine zentrale Bedeutung. Schmid meint hierzu, dass die Existentialisten das „Akthafte der Person“ betonen. (Schmid, 2004, 48) „Erst durch die Entscheidung, mit der der Mensch sein Sein übernimmt, erhebt er sich zu Eigentlichkeit oder zu Existenz, das heißt zur erfüllten Verwirklichung des Personseins.“ (ders., 2004, 48) Obwohl Rogers sich nie direkt auf Heidegger beruft, stellen dessen Bezugnahmen auf Lao Tse und andere eine eindeutige Parallele zu dessen Ausführungen über „Fürsorge“ dar. (Quitmann, 1996, 80) Quitmann meint hierbei insbesondere die „vorausspringende Fürsorge“, welche sich als Hilfe zur Selbsthilfe versteht. (Quitmann, 1996, 80) Wenn sich Rogers auch nicht auf Heidegger beruft, so stellte er doch zumindest über Kierkegaard und Buber eine explizite Verbindung zur Existenzphilosophie her. Auf diese beruft er sich, nachdem ihm die Zusammenhänge deutlich gemacht wurden, auch in seinen Büchern gerne und mehrfach. (Quitmann, 1996, 174) Rogers wehrt sich jedoch auch in Bezug auf die Existenzphilosophie gegen eine dezidierte Einordnung. „Ich bin kein Jünger der Existenzphilosophie“, meint er, „ich machte erst dann die Bekanntschaft mit den Werken Soeren Kierkegaards und Martin Bubers, als einige Theologiestudenten der Universität von Chicago mich dazu drängten.“ (Rogers, 1973, 197) In den 1950er Jahren beginnt Rogers sich in die Existenzphilosophie verstärkt einzulesen und meint in Bezug auf die Werke von Kierkegaard und Buber, dass diese tiefe Einblicke und Überzeugungen ausdrücken

würden, die er auch selbst in sich trage, die er aber bis dahin nicht formulieren hätte können. (Grogan, 2008, 100)

„Though Kierkegaard lived one hundred years ago, I cannot help but regard him as a sensitive and highly perceptive friend. I think this paper shows my indebtedness to him, mostly in the fact that reading his work lossended me up and made me more willing to trust end express my own feelings“ (Rogers, 1973, 197)

Gerade die Ansicht Kierkegaards, dass die Wahrheit sich nur im Prozess des Werdens finde, beeindruckt ihn. (Rogers, 1983, 279) Er stimmt mit Kierkegaard in der existentiellen Bedeutung von Wahl und Entscheidung im Leben eines Menschen überein. (Quitmann, 1996, 176) „Rogers beschränkt sich hierbei –wie offensichtlich Kierkegaard auch– auf die Möglichkeit des Wählens und Entscheidens; die von Heidegger und später von Sartre betonte zweite Seinsweise der Notwendigkeit von Wahl und Entscheidung findet sich in Rogers Denken nicht explizit wieder. Er zitiert Kierkegaard mit der Meinung, daß der Mensch dann am verzweifeltsten ist, wenn er sich nicht dafür entscheidet bzw. nicht bereit ist, er selbst zu sein, und daß es die tiefste Form von Hoffnungslosigkeit ist, wenn man sich dafür entscheidet, ein anderer als man selbst zu sein“. (Quitmann, 1996, 177)

Während er Kierkegaard nur aus seinen Werken kennt, macht Rogers die persönliche Bekanntschaft von Martin Buber, der 1957 auf einer Vortragsreise durch die USA reist und an der Universität von Michigan eine philosophisch-theologische Tagung besucht, die sich ausschließlich mit seinem Werk beschäftigt. „Martin Buber, 1878 in Wien geboren, war gut eine Generation älter als Rogers, und entstammte als Professor für jüdische Theologie und als Philosoph des Dialogs und der existentiellen Begegnung einer ganz anderen religiösen Tradition und philosophischen Kultur. Er hatte seine Hauptschriften bereits in den 1920er- und 30er- Jahren in Deutschland veröffentlicht und war über die reformpädagogische Diskussion, an der er damals intensiv teilnahm, in einer tiefen Weise mit den Grundfragen zwischenmenschlicher Beziehungen und menschlicher Existenz vertraut.“ (Groddeck, 2002, 121-122) Buber streicht die Bedeutung der Begegnung als zentralen Wirkfaktor für das persönliche Wachstum heraus. Seine Haltung entspricht Rogers Vorstellung von Beziehung jenseits von

einengenden Strukturen und bestätigt ihn in seiner Überzeugung der Wirksamkeit von Wertschätzung, Empathie und Kongruenz. (Quitmann, 1996, 179)

Rogers greift den Buber'schen Begegnungsgedanken im Laufe seines Lebens immer stärker auf und rückt ihn schließlich, mit seiner Variable der Präsenz, ins Zentrum seiner Therapie. Wesentlich in diesem „Begegnungsdenken“ ist, laut Schmid, die Annahme, dass „der Mensch nicht wie eine Sache behandelt werden und damit auch nicht wie diese thematisch (und damit zergliedernd) erkannt werden kann.“ (1994, 120). „Die Begegnung zielt nicht auf die Sicherheit des Wissens wie die thematische Erkenntnis, sondern sie ist ein Glaubensvollzug: Dem Anerkennen entspricht die Liebe, in der Ich und Du geeint sind, einander aber auch als der oder die jeweils Andere erfahren.“ (Schmid, 1994, 120) Auf die Bedeutung der Liebe für die Realisierung der personenzentrierten Haltung wurde bereits eingegangen. Auch für Buber stellt der Beziehungscharakter des Personseins den Mittelpunkt seines Denkens dar. Für ihn „besteht das Sein der Person im Ereignis der Begegnung oder des Dialogs, der Selbst-Mitteilung. Nach seinem berühmt gewordenen Wort: ‚Alles wirkliche Leben ist Begegnung‘ (Buber 1923, 18) konstituiert sich das Ich erst eigentlich in der Begegnung mit dem Du: ‚Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du.‘“ (Schmid, 1994, 126) Dabei weist die von ihm beschriebene Ich-Du-Beziehung einige wesentliche Charakteristika auf, die auch bei Rogers anklingen. „Sie ist elementar gekennzeichnet vom Dialog, der Gegenseitigkeit in der wechselseitigen Anrede im Du. Sie hat zwei Beziehungspole, die als Ganzes in die Beziehung eingehen- insofern als sich jeder Pol in seinem eigenen Selbstsein, das heißt seiner eigenen Ganzheit in der Beziehung (also als Person) verwirklicht und dadurch ein gegenseitiges Geben und Nehmen hervortritt. Sie ist charakterisiert durch Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit.“ (Schmid, 2004, 67) Schmid weist darauf hin, dass Buber seinen religiösen, theologischen Hintergrund in seinen Schriften deutlich macht. Ihm fällt auf, dass die Anthropologie der Begegnungsphilosophen ohne deren theologischen Hintergrund unverständlich wäre, während viele Psychologen, besonders auch Rogers, dieses Thema weitestgehend außer Acht lassen. (Schmid, 1994, 199) Warum Rogers auf der einen Seite so gerne auf Buber Bezug nimmt, seinen eigenen religiösen Hintergrund dabei aber andererseits so konsequent ausklammert, ist nicht gänzlich klar. Es sticht jedoch umso mehr ins Auge,

als gerade die Begegnungsphilosophie, in der er sich so begeistert wiederfindet, eindeutige religiöse Wurzeln aufweist. Für Schmid liegen einige „wichtige Wurzeln dieses ‚Dialogismus‘, des ‚dialogischen Denkens‘ oder des ‚Personalismus‘, wie diese philosophische Anthropologie auch bezeichnet wird, liegt in der *jüdisch-christlichen Tradition*: Das jüdische Gebot der Nächstenliebe, von Jesus über den Stammes- oder Volksgenossen hinaus zur Liebe an jedem Menschen, bis hin zum Entferntesten erweitert, nimmt den anderen (durch die Liebe) als den Nächsten in den Blick. (...) Der Grund für die biblische Liebe zum Nächsten ist die universale Liebe Gottes, vor dem alle gleich sind, Angehörige des eigenen Volkes ebenso wie Fremde.“ (Schmid, 1994, 117)

Botschaften wie diese können Rogers nicht fremd gewesen sein. Sein religiöses Elternhaus sowie sein eigener Einsatz für die christliche Mission während seiner ersten Studienjahre machen es höchst unwahrscheinlich, dass Rogers die Hintergründe der Begegnungsphilosophie verborgen geblieben sind. Rogers möchte die unmittelbare, gleichwertige Ich-Du Beziehung auf seinen Ansatz der therapeutischen Beziehung umgelegt wissen. Buber jedoch weist ihn darauf hin, dass dies nicht möglich sei, da das therapeutische Verhältnis gezwungenermaßen von Ungleichheiten geprägt werde. So würde schon der unterschiedliche Blick auf die therapeutische Situation, sowie die Unausgewogenheit im Wissen über den jeweils anderen eine Ich-Du Beziehung, wie Buber sie sich vorstellt, unmöglich machen. (Kirschenbaum/Henderson, 1989, 47- 50) Die Ich-Du Beziehung, wie Buber sie schildert, erfüllt sich allein in der Begegnung des einzelnen, dem Ich, mit Gott, als dem ewigen, grenzenlosen Du. (Kirschenbaum/Henderson, 1989, 47- 50) Dennoch besteht Rogers weiterhin darauf, seinen Ansatz im Sinne der von Buber formulierten Ich-Du Beziehung zu begreifen.

Auch Schmid wünscht sich eine nähere Betrachtung der verschiedenen Einflüsse der Buberschen Philosophie auf den Personzentrierten Ansatz. So meint er: „Leider ist vielfach eine oberflächliche Harmonisierung feststellbar, wo etwa Rogers Begriffe mit solchen von Buber vorschnell einfach gleichgesetzt werden, zum Beispiel beim Verhältnis zwischen einer personzentrierten Beziehung und Bubers ‚Ich-Du-Beziehung‘.“ (Schmid, 1994, 126) Es stellt sich die Frage, wieso es Rogers so ein Bedürfnis ist, sich mit Bubers Philosophie identifiziert zu wissen. Auch Beck kritisiert

diese Gleichsetzung massiv. So ist für ihn das Selbst, wie auch Buber feststellt, nicht endgültig oder unangreifbar, sondern dazu aufgefordert, sich in die Unmittelbarkeit der Beziehung einzulassen. „Für Rogers“, meint er, „ist ein In-Beziehung-sein Grundlage eines Sich-selbst-Erfahrens.“ (Beck, 1991, 98) Das „tranceartige“ Sich-Fühlen in der Beziehung, das Rogers bemerkt und das anschließende „Auftauchen aus einem tiefen Brunnen“ ist jedoch keinesfalls mit der Ich-Du Beziehung von Buber gleichzusetzen, auch wenn Rogers selbst das zu tun versuche, wenn er von einem „zeitlosen Leben“ zwischen sich und dem Klienten spreche. (Beck, 1991, 98) Gewiss möchte er damit einen Gegenpol zu der Sichtweise der Person als Objekt schaffen. Bubers zentrale Aussage jedoch, so Beck, „steht diametral Rogers’ ‚Tendenz zur Selbstaktualisierung als Haupttriebfeder des Lebens‘ (Rogers 1976, S. 49) gegenüber.“ (Beck, 1991, 113) In Rogers Konzept wäre der Mensch weit weniger auf existentielle Beziehung angewiesen als in Bubers. „In allen Aussagen Bubers offenbart sich das ‚dialogische Prinzip‘ des Menschwerdens, in dem der Dialog ‚die Essenz des Daseins bildet‘“ (Beck, 1991, 114). Rogers Ansatz jedoch wäre substantiell durch seine Persönlichkeitstheorie bestimmt, das bedeutet durch „Lehr- Lern und Erfahrungsprozesse“, in denen das Gespräch als Hilfe zur Selbstaktualisierung gesehen werde. „Diese Form von Hilfe sieht Rogers als den wesentlichen Beitrag eines Menschen zur Selbstentfaltung des anderen.“ (Beck, 1991, 115) Beck meint: „Während Rogers also die personimmanente Selbstaktualisierungstendenz zur treibenden Kraft der Selbstwerdung, des echten Gesprächs und der hilfreichen Beziehung erklärt, die nur der Schaffung eines entsprechenden ‚Klimas‘ bedarf, um sich auszuwirken, setzt Buber für alle personalen Wesensbeziehungen, vor allem aber auch für eine existentielle ‚Ichwerdung‘ des Menschen, die ‚ontische Partizipation‘ an der Persönlichkeit, am Selbst des anderen, voraus, die sich substantiell *nicht innerhalb* der Person, sondern nur ‚Zwischen‘ den Personen vollziehen kann.“ (Beck, 1991, 116) Becks Kritik wäre zweifellos dann gerechtfertigt, wenn der Therapeut die von Rogers postulierte Haltung als reine Technik anwenden würde, um den Menschen bei seiner Entwicklung zu unterstützen. Wie bereits oben geschildert, war Rogers aber allein von der Idee, sein Ansatz könnte derartig verstanden werden, irritiert. Auch Beck wendet ein, dass Rogers sich dieser Gefahr bewusst war und „sich um eine Erweiterung seines Ansatzes um nicht objektivierbare und systematisierbare Aspekte des Bewußtseins

und der Wahrnehmung bemüht“ habe (Beck, 1991, 116). Würde Rogers Ansatz als eine Glaubenshaltung verstanden werden, in dem Sinne, als sie das Erkennen des existentiellen Wesens des anderen voraussetzt, an dieses folglich glaubt, auch wenn es die eigene Erfahrung oder das Selbstbild des Gegenübers übersteigt, wäre Becks Kritik die Grundlage entzogen. Beck kritisiert jedoch weiter. „Insgesamt entsteht der Eindruck“, meint er, „dass Rogers sehr um eine Integration verschiedener Denkrichtungen, Philosophien und Theorien in seinem ‚personzentrierten Ansatz‘ bemüht ist; die Stringenz seiner Thesen leidet jedoch in gleichem Maße darunter. Während Buber in seinem Frühwerk von einem Einheitsgedanken ausgeht, ihn überwindet, und über die Selbstwerdung des einzelnen zur Sphäre des ‚Zwischen‘ gelangt, die wesentlich auch eine Sphäre ist, in der die Gegenwart Gottes spürbar wird, bleibt in Rogers‘ Bemühungen stets der Eindruck eines unzureichend zusammengefügtten Mosaiks. Buber läßt den Einheitsgedanken ‚zugunsten‘ eines wahrhaft dialogischen Miteinanders hinter sich, Rogers wendet sich der Einheit zu. Seine ‚schöpferische Tendenz‘ besitzt jedoch keinen wirklich evidenten ‚Schöpfer‘, die Erreichung der ‚Einheit aus der Vereinzelnung‘ bleibt, auch trotz der mehrfachen Betonung des Bewahrens der Einzigartigkeit des einzelnen, immer im Verdacht des Ersetzens von Individualismus durch Kollektivismus, da es Rogers nicht gelingt, gangbare Wege hin zu einem Gruppenprozeß seiner Vorstellung aufzuzeigen. Bubers einzelner genügt sich niemals selbst; Rogers ‚neuer Mensch‘ aber sucht den Kontakt zum anderen nur, um darin sein Veränderungspotential für sich selbst zu erhöhen. Dies ist kaum als wirklich ganzheitliches Denken zu bezeichnen. Rogers‘ Denken entbehrt hier eines schlüssigen Konzepts zur Klärung des Verhältnisses der sich selbst entfaltenden Persönlichkeiten zueinander.“ (Beck, 1991, 112) Becks Kritik erweckt den Eindruck, als habe Rogers eine Theorie um ein religiöses Konzept herum entworfen, deren Kern er nicht explizit gemacht habe und dessen Abwesenheit der gesamten Theorie an Schlüssigkeit entziehe. Beck kritisiert außerdem, dass Rogers die Religion nicht wirklich kenne. Eine Unterscheidung zwischen Religion und wahrer Religiosität, welche sich für Beck „in der dialogischen Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem“ ereigne (Beck, 1991, 120), bleibe Rogers verborgen. So meint Beck: „Rogers kennt nur die einengende, doktrinäre und dogmatische Züge tragende ‚Religion‘, der auch Buber vorwirft, daß sie eher geeignet sei, den Menschen von Gott

zu entfernen, als ihn zu ihm in Beziehung zu bringen. Rogers gelingt es nach seinen Erfahrungen im Elternhaus und während der Studienzeit niemals, sich von dem Eindruck, daß Glaube und Religiosität den Menschen in seiner Selbstentfaltung nur behindern, nicht aber unterstützen könnten, zu befreien.“ Beck unterstellt Rogers die Neigung, sich vermeintlich oder tatsächlich einengenden Lebens- und Arbeitsbedingungen wiederholt zu entziehen und beschreibt eine Art „Fluchttendenz“, aus welcher Rogers zwar immer wieder Kraft für einen Fortschritt und Wandel seines Denkens schöpfe, in welcher Beck aber auch eine mangelnde Fähigkeit zur Integration in nicht optimale Bedingungen zu erkennen meint. (Beck, 1991, 120)

Eine harte Kritik, die nur teilweise gerechtfertigt ist, und die durch die folgenden beiden Kapitel etwas entschärft werden soll. Rogers macht sehrwohl Erfahrungen, die man als „wahre Religiosität“ bezeichnen könnte, da sie der direkten Erfahrung in zwischenmenschlichen Begegnungen entspringen und keiner religiösen Doktrin. Des Weiteren muss die von Beck kritisierte „Fluchttendenz“ erst einer gründlichen Betrachtung unterzogen werden, ehe sie als Grundlage genommen werden kann, um seinen Umgang mit einengenden Situationen als fluchtartig zu bewerten. Ob es Rogers, wie Beck meint, auch in seinem Spätwerk tatsächlich nicht gelingt, „sich den Menschen in einer wirkliche dialogischen Beziehung zu Gott vorstellen zu können“ (Beck, 1991, 121) bleibt ungeklärt. Es wäre möglich anzunehmen, dass Rogers den Menschen deshalb nicht in Beziehung zu Gott stellt, da Gott selbst jene Beziehung ist, um die Rogers ganze Theorie sich dreht. Sie versetze damit den Menschen in die Lage, sich zu verwirklichen, besteht jedoch aus sich selbst heraus und nicht zum Zweck für andere, wenn sie auch allen, die daran Teil haben, einen Sinn verleiht. Allein daher ist die Kritik Becks an Rogers Beziehungskonzept, dem, laut Beck, jegliche Relation „zu und innerhalb einer prinzipiell Sinn-neutralen Umwelt“ fehle, nicht gerechtfertigt. (Beck, 1991, 121) Beck meint jedoch, dass es nicht im Sinne Bubers sei, ein Konzept, welches so zentral auf einer „Sphäre des Zwischenmenschlichen beruhe“, wie die Dialogphilosophie Bubers, ohne einen Außenbezug, in diesem Fall Gott, anzunehmen. Für ihn stellt Gott die logische Konsequenz des Satzes „Der Mensch wird am Du zum Ich“ dar, obwohl diese Abhängigkeit, meint Beck, bei Buber nicht bestehe. „Vielmehr ist bei Buber eine Auflösung des existentiellen Verhältnisses ‚Mensch-Gott‘ in keiner

Situation denkbar.“ (Beck, 1991, 122)

Ob Rogers Gott als „verzichtbar“ (Beck, 1991, 122) betrachtet, oder ob er nur nach alternativen Modellen für jene theologischen Begrifflichkeiten sucht, die für ihn so vorbelastet sind, kann nicht gesagt werden. Rogers wie Buber, so Schmid, gehe es „in ihrem Personverständnis letztlich um die Überwindung eines einseitig individualistischen wie eines einseitig kollektivistischen Menschenbildes.“ (Schmid, 1994, 191) Zum Zeitpunkt ihres Gesprächs setzen sie laut Schmid zweifellos unterschiedliche Akzente. (Schmid, 1994, 191) „Es darf vermutet werden“, meint er, „daß in Rogers' späteren Überlegungen und Konzepten- das Gespräch hat bereits 1957 stattgefunden!- Bubers Verständnis des ‚Zwischen‘ noch mehr Platz gegriffen hat; zu diesem Zeitpunkt hatte Rogers das therapeutische Geschehen *zwischen* den Personen beschrieben und noch mehr den Akzent auf die Kräfte und Veränderungen *im* Klienten gelegt.“ (Schmid, 2004, 142) „Zu Rogers bleibt somit die Frage: Hat er seinen eigenen, zunächst zweifellos einseitigen individualistischen Ansatz je zur Gänze überwunden, und zwar nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie? Kommt er dazu, sich von dem ‚Aus-Sich-Heraus‘ zu lösen, also zu einer wirklichen Transzendenz? Unter dem Hinweis auf sein spät entwickeltes Konzept von ‚presence (Gegenwärtigkeit)‘ ist diese Frage allerdings eindeutig zu bejahen. Daß es sich auch bei Rogers um ein die Individuen (und andererseits das Kollektiv) transzendierendes Verständnis handelt, worauf Buber Wert legt, wird in diesem Konzept deutlich.“ (Schmid, 1994, 192) Für Schmid ist die Antwort auf die Frage, ob Rogers einen Bezug zu wahrer Transzendenz hergestellt hat, folglich weniger aus dem Gespräch mit Buber heraus zu beantworten, aber aus seiner späteren Entwicklung. Er weist jedoch nachdrücklich darauf hin, dass der personzentrierte Ansatz zu keinem Zeitpunkt ohne seine jüdisch-christlichen Wurzeln zu verstehen ist, auch wenn Rogers selbst dies nicht offen macht. (Schmid, 1994, 200) Schmid ist der Meinung, dass Rogers sich mit Religion und Glauben auf Grund seiner frühen Erfahrungen mit institutionalisierter Religion nicht näher auseinander setzen wollte und deshalb nur gelegentliche Anleihen bei Theologen und Philosophen, welche ihrerseits eine tiefe Gottbezogenheit aufweisen, genommen hat. (Schmid, 1994, 200) „Gewiß“, schreibt er, „Rogers verstand sich als Empiriker und Phänomenologe, nicht als Theologe und Philosoph. Er fühlte sich immer strikt an seine

eigene Erfahrung gebunden. Aber dies tat auch Buber. Buber konnte der doktrinären Ausprägung von Religion ebenfalls nichts abgewinnen und warf ihr vor, sie wäre eher geeignet, den Menschen von Gott abzubringen. Aber Bubers ganzes Denken lebte aus dem Glauben an ein Du Gottes, das sich im menschlichen Du erfahren läßt. Darin lag für Buber ein befreiender und öffnender Aspekt. Rogers hingegen erlebte Religion als etwas Einengendes und damit gegen die eigene Verwirklichung Gerichtetes.“ (Schmid, 1994, 200) Aus diesem Grund, so Schmid, konnte Rogers sich der Möglichkeit einer befreienden Dimension einer Begegnung mit Gott nur schwer öffnen. Dagegen spricht die Tatsache, dass Rogers in der Zeit seines Theologiestudiums sehrwohl eine persönliche Beziehung zu Gott aufgebaut hat, welche sich maßgeblich von der einengenden Religion seines Elternhauses unterschied. Es ist denkbar, dass er seine Erfahrungen, von denen bekannt ist, dass sie auch Gotteserfahrungen umfassten, nicht anders verarbeiten konnte, als über seinen Ansatz. So schrieb Rogers 1920, viele Jahre vor dem Gespräch mit Buber, auf der viel zitierten “Des Moines Convention”:

„I have just come from a fine Fellowship meeting. „Dad“ Wolfe spoke on „Selecting a Life Work“. Oh, it’s wonderful to feel that God will really lead me to my life work, and I know He will, for never has he deserted me. Just the same, thow, it is an awesome thing to think that a wrong decision will wreck my life, but oh, how I’ll try an keep my life in tune with god, so that He can guide me. I have plenty of ambition, in fact I sometimes think I’m too ambitious, but if I can only keep that terrible swelling force within me in the right path, I know all will be well. The most wonderful promise in the Bible for me is: Ask, and it shall be given to you; seek and ye shall find; knock and it shall be opened unto you. Lord, I ask Thy guidance; I am seeking the kingdom of Heaven; and the door at which I knock Thou alone knowest beside myself. Lord help me to see in the right spirit that I may obtain. Amen.“ (Roger, zit. nach Rosenberg, 1970, 20)

Freilich ist Rogers sehr jung, als er diese Zeilen schreibt und der Enthusiasmus, der aus diesem kurzen Textausschnitt heraus zu lesen ist, kann auch dem Gemeinschaftsgefühl und der Suche nach einer erfüllenden Lebensaufgabe und der Hoffnung auf Führung zugeschrieben werden. Zudem fällt auf, dass Rogers in diesen Zeilen sehr ambitioniert und angestrengt wirkt. An anderen Stellen jedoch schildert er auch seine Freundschaft mit Gott.

„I intend to live closer to God, to form a more intimate friendship with Him and

to spend more time and effort in communion with Him. I spend time cultivating my friends and count it time well spent. How much better should I count the time spent when I am cultivating God's friendship... I intend to earnestly seek and follow the great trial which God has staked out for my life." (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1070, 20)

Die Frage, ob diese enge Gottesbeziehung völlig aus seinem Leben verschwunden ist und vor allem, ob sie in seinen später entwickelten Ansatz hinein gespielt hat, ist nicht ganz unwesentlich. Schmid meint: „Ob wir einander in Beziehung fördern, einander etwas zutrauen, füreinander offen sind und Freiheit geben oder ob wir einander darin einschränken, bestimmt sicher auch, wie wir unsere Beziehungen zu Gott erleben: ob einschränkend oder freimachend. Das Selbstbild färbt auf das Menschenbild ab, und das Menschenbild beeinflusst das Gottesbild. Wer gewohnt ist, menschliches Verhalten als berechenbar anzusehen, wird auch Gott vorschreiben, wie er zu sein hat.“ (Schmid, 1995, 238-239) Umgekehrt kann auch das Gottesbild als prägend für das Selbstbild und das Menschenbild angesehen werden. Dabei ist anzumerken, dass weder mit Gottesbild, noch mit Selbstbild oder Menschenbild ein fixes Bild zu verstehen ist, sondern etwas Fließendes, sich permanent Veränderndes. So schreibt Schmid: „Wie eine Begegnung etwas Lebendiges und nichts Statisches ist, ist auch der Glaube ein prozeßhaftes Geschehen, ein Lernprozeß also, in dem alle Lernende sind (...)“ (Schmid, 1995, 244) Rogers war sicherlich ein Leben lang auf der Suche. Dabei hat sich sein ganzes Wirken um die zwischenmenschliche Begegnung gedreht. Es ist der Prozess als Ganzes, der die Personzentrierte Psychotherapie und ihren Ansatz des hilfreichen Gesprächs geformt hat. Das „wahrhaftige, ehrliche zwischenmenschliche Gespräch“ ist jedoch immer, so meint Schmid, „eo ipso Gespräch mit Gott“. (1995, 248)

Rogers hat sich, so viel kann mit Sicherheit behauptet werden, niemals so weit von der Religion entfernt, dass er sie bagatellisiert hätte, abfällig von ihr gesprochen oder ihr die Existenzberechtigung abgesprochen. Ebenso wenig hat er sich in seiner Zeit als Psychologe darauf eingelassen, Gott oder die Religion auf psychologisch zu erklärende Phänomene zu reduzieren oder die Dimension des Glaubens nur als einen Gegenstand der Therapie angesehen. (Schmid, 1994, 200) Schmid ist der Ansicht, dass er sich bei anthropologischen Grundsatzfragen, die letztlich auf Glaubensfragen hinauslaufen, mit empirischen Standpunkten begnügt hat und damit Glaubensfragen ausgewichen ist.

(Schmid, 1994, 200) Auch seine konsequente Reduktion auf die eigene Erfahrung kann in gewissem Sinn als Ausweichen betrachtet werden. Allerdings zeigt sich, dass Rogers die Erfahrung schon früh in seine Gotteserfahrung mit einbezogen und dieser einen großen Stellenwert eingeräumt hat. In seiner Studentenzeit, als er sich der Theologie noch näher fühlte, schreibt er:

„And the one big thing both of us must do now is to bend every effort to finding out something about this old, old riddle of Life and what it is all about. There will be plenty of time for affirming things later on, but the preparation for it will be to question clear to the bottom every doubt we have. If there is a doubt about God let's follow it out into every ramification we can until we have settled whether, for us, God does or does not exist. If there is a question about prayer let's ferret the thing out until we know either that prayer has no value, or that it has some value in releasing latent power already within us, or that it supplies us with power from outside. If there is some doubt as to whether the principles of Jesus will work, let's observe in our own lives and in the lives of others, and in the history of nations and peoples, whether they do or do not work better than the methods he condemned.“ (Rogers, zit. nach Rosenberg, 1970, 39-40)

Diesem Anspruch, den existenziellen Fragen des Lebens an Hand der eigenen Erfahrung nachzugehen und diese für sich zu beantworten, ist Rogers gewiss nachgekommen. Möglicherweise hat er sich dabei auf empirische Standpunkte, wie Schmid meint, zurückgezogen. Ruhe haben ihm die Fragen jedoch sicher nicht gelassen. Die Beantwortung dieser Fragen liegt wiederum in der Natur des Existentialismus. (Grogan, 2008, 78) Wo der Mensch zwischen der tiefen Angst vor der Nicht-Existenz bzw. der Sinnlosigkeit und der existentiellen Freiheit bzw. den eigenen Möglichkeiten balanciert, so Grogan, muss die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach den eigenen Werten laut werden. (Grogan, 2008, 78) Die besondere Leistung der humanistischen Psychologen besteht gerade darin, dass sie sich nicht hinter Wissenschaftlichkeit und scheinbarer Professionalität verschanzt haben, sondern den Mut aufgebracht haben, über sich selbst zu sprechen. Es scheint ihnen klar gewesen zu sein, dass man Fragen nach Sinn und Werten nie allgemein, sondern immer nur persönlich auf den Grund gehen kann.

Des Weiteren kommt ihnen der große Verdienst zu, nicht mehr nur über das

gesprochen zu haben, was krank macht, sondern auch über das, was heilt und gesund macht und was ein erfülltes, ganzheitliches, menschenwürdiges Leben auszeichnet. Rogers wurde in der Entwicklung seines Ansatzes von zahlreichen Vordenkern geprägt, die zur Beantwortung dieser Fragen auf religiöse Vorlagen zurück gegriffen haben. Er selbst konnte sich, vermutlich aus seiner Biographie heraus, nicht zu seinen eigenen religiösen Wurzeln bekennen. Hinter einer auf Erfahrung und Empirie gestützten Theorie, die gleichzeitig Quelle, als auch als Grenze seines Ansatzes darstellen, verbergen sich Annahmen über die Natur des Menschen, die den Erfahrungshorizont eines jeden Menschen transzendieren müssen. Denn Aktualisierung stellt im Wesen das dar, was das Selbst überschreitet. Ob nun die Beziehung oder die Aktualisierungstendenz bzw. „die höheren Kräfte des Universums“ (Heine, 2005, 320), als im Menschen wirksam angenommen werden, sie sollen jedenfalls als Ursprungsprinzip das „Fundament der menschlichen Natur“ (dies., 2005, 320) freilegen, welches in sich selbst schöpferisch ist.

In den folgenden beiden Kapiteln soll aufgezeigt werden, wie die eben besprochenen Grundlagen von Rogers Ansatz bzw. seiner Persönlichkeitstheorie von seiner Umgebung rezipiert wurden und wie sie sich auf die Encounter-Bewegung bzw. auf die Entwicklung der Transpersonalen Psychologie ausgewirkt haben.

## **4. Der Encounter- Entwicklung einer Gemeinschaftsbewegung**

Wie bereits mehrfach erwähnt, ist Rogers sehr vorsichtig damit, sich in philosophischer oder religiöser Hinsicht eindeutig zu positionieren. Sein Ansatz jedoch wird sehr schnell zur Grundlage für zahlreiche Entwicklungen, die über den von Rogers gesteckten Rahmen hinaus wachsen, unter anderem die Encounter Bewegung. In diesem Kapitel soll geklärt werden, welchen Zugang Rogers ursprünglich zum Encounter vertritt und wie sich dieser mit der Zeit weiterentwickelt hat. Insbesondere liegt der Schwerpunkt auf den spirituellen bzw. den selbstüberschreitenden Aspekten der Gruppenarbeit und der daraus entstehenden Encounter Bewegung.

### **4.1. Das Herausbilden des Encounters bei Rogers**

Seine ersten gruppenpsychotherapeutischen Erfahrungen sammelt Rogers gegen Ende des Zweiten Weltkrieges, als er von der Regierung den Auftrag erhält, einen Ausbildungslehrgang für Berater zu konzipieren, die Kriegsheimkehrer und Veteranen betreuen sollen. (Helle, 2014, 70) „Diese Gruppen waren“, berichtet Helle, „auf persönliches Wachsen, auf Entwicklung sowie auf Verbesserung der interpersonalen Kommunikation und Beziehung ausgerichtet.“ (ders., 2014, 70) In der psychoanalytischen Szene hatte sich die Gruppentherapie zu dieser Zeit schon etabliert. So ist es auch nicht verwunderlich, meint Groddeck, dass Rogers nun offen und bereit ist für die Themen, die „sozusagen in der Luft liegen.“ (Groddeck, 2002, 145) In den Jahren 1946 und 1947, experimentieren Rogers und seine Kollegen vom „Counseling Center“ an der Universität von Chicago mit kleinen Intensivgruppen. Kirschenbaum berichtet, dass Rogers zu dieser Zeit bereits einen Unterrichtsstil in seinen Vorlesungen vertritt, der viel mit der späteren Encountergruppe gemeinsam hat. Es handelte sich laut Kirschenbaum nicht um einen Unterricht im eigentlichen Sinne. Vielmehr lässt Rogers die Studenten entscheiden, was sie tun wollen und versucht ihnen bei der Klärung ihrer Gedanken und Gefühle zu helfen. In diesem Klima kommt es zu großer Nähe, aber auch immer wieder zu Konflikten. Die Gruppenmitglieder übernehmen insgesamt mehr Verantwortung, nützen ihre

Ressourcen und treten füreinander ein. Kirschenbaum meint, dass Rogers in dieser Zeit seinen eigenen Führungsstil als Gruppenleiter entwickelt, den er „facilitator“ nennt. (Kirschenbaum, 1970, 329) Schon bald bildet sich die Encountergruppe in Abgrenzung zur T-Gruppe als eigene Gruppenform heraus. Während in den T-Gruppen „die Struktur zwischenmenschlicher Beziehung und die Experimentelle Kleingruppenforschung im Zentrum“ stehen, geht es in den Encounter-Gruppen nun um „die persönliche Weiterentwicklung („growth“) in und durch zwischenmenschliche Beziehungen.“ (Schmid, 1994, 54)

Rogers ist mit den Zuständen an der Universität zunehmend unzufrieden. 1957 hatte er mit großen Erwartungen und auch Hoffnungen eine Forschungsstelle an der Universität von Wisconsin angenommen. Nun gerät er allerdings in Konflikte mit Kollegen und der Fakultätsleitung. Besonders die Behandlung der Studenten ist ihm ein Dorn im Auge. (Grogan, 2008, 221-222) Grogan berichtet, dass Rogers sich dafür einsetzt, dass die Studenten gerechter behandelt, nicht so sehr nach ihren Fehlern bemessen und weniger unter Druck gesetzt werden. Er wünscht sich, dass ihr kreatives Potential mehr gefordert wird. (Grogan, 2008, 221-222) Im Sommer 1963 lädt Richard Farson, ein ehemaliger Student, Rogers ein, sich dem 1959 gegründeten „Western Behavioral Sciences Institute WBSI“ anzuschließen, „einer nicht gewinnorientierten, aber privaten Organisation, die ihre Kenntnisse und Dienste aus der humanistischen Psychologie großen Firmen und Behörden, unter anderem auch der Regierung und den Kultusministerien zur Verfügung stellt“. (Groddeck, 2002, 142) Rogers hatte Angebote wie diese schon zuvor ausgeschlagen, nun aber bezweifelt er, ob die Universität ihm noch etwas bieten könne. Für seine Forschungen erhält er wenig Unterstützung, in seiner Lehrtätigkeit werden ihm fremde Ansichten aufgezwungen und von seinen Kollegen fühlt er sich zusehends distanziert. (Grogan, 2008, 221-222) So entschließt er sich im Jänner 1964, gemeinsam mit seiner Frau Helen, nach La Jolla, einem exklusiven Stadtteil von San Diego, in Kalifornien zu ziehen und sich dem „Western Behavioral Sciences Institute“ anzuschließen. Hinz und Behr schildern diese Zeit als glücklich und die Umgebung geradezu als idyllisch. „Die Rogers“, so schreiben sie, „kaufen ein kleines, modernes Haus mit Blick auf den Pazifik. Im Garten wachsen Zitronenbäume, Kakteen und andere exotische Pflanzen. Rogers lebt in erster Linie von seinen

Buchhonoraren und ist bei den meisten Projekten eher als Sprecher für die Öffentlichkeitsarbeit zuständig, während die jüngeren Kollegen sich mit dem Forschungsdesign, der Umsetzung und mit dem täglichen Management beschäftigen.“ (Hinz/Behr, 2016, 15) Das WBSI „hatte sich in kurzer Zeit sowohl als humanistische wie auch als wissenschaftsbezogene Institution einen guten Namen gemacht. Hier gab es zahlreiche Projekte und Herausforderungen, die Rogers in sehr konkreter Weise als Dozent, Gruppenleiter, und Berater anzogen und herausforderten. Rogers wurde damit als selbstständiger Psychologe, Psychotherapeut und Berater auf einem privaten Beratungsmarkt im Bereich der ‚Human-Relations‘ und des ‚Social-Engineerings‘ tätig.“ (Groddeck, 2002, 142) Das WBSI ist von großem Zusammenhalt und gegenseitiger Unterstützung gekennzeichnet. Groddeck schreibt, dass diese Stimmung und die neuen Freiheiten nach dem Universitätsleben Rogers in eine Art Hochstimmung versetzen. Er überrascht Freunde und Familie durch eine ungewohnte und auffallende Lebendigkeit. Im neuen Job ist er Kollege unter Kollegen und hat keine Leitungs- oder Führungsposition mehr inne, was ihm offenbar sehr entgegen kommt. (Groddeck, 2002, 143) Groddeck schreibt: „Es war, als hätte Rogers den steifen und angestregten Wissenschaftler und Testpsychologen in der Universität zurück gelassen und könnte sich nun endlich als Privatperson unter die Leute mischen.“ (Groddeck, 2002, 143) Das WBSI, so berichtet Grogan, lebt das Ideal einer humanistischen Wissenschaft, in der Innovation und Kreativität in Forschung und Praxis hoch gehalten werden. Richard Farson, der Direktor des WBSI, weiß die Freiheiten einer unabhängigen Forschungseinrichtung zu schätzen und zu nützen. Er teilt den Enthusiasmus von Rogers über die neuen Horizonte sowie dessen Ablehnung der begrenzten Möglichkeiten eines in den politischen und wissenschaftlichen Rahmen einer Universität gepressten Denkens. (Grogan, 2008, 221-222)

Es fällt in diese Zeit, dass Rogers sich, nach mehr als 20 Jahren intensiver Forschungstätigkeit und Arbeit als Berater und Therapeut, von der Einzeltherapie abwendet und beginnt, sich stattdessen intensiv in der Gruppentherapie zu engagieren. (Groddeck, 2002, 144) Nach Groddeck ist Rogers schon 1950 klar, dass es gute Gründe gibt, die therapeutischen Arbeitsprinzipien auf die Arbeit mit Gruppen zu übertragen. (ders., 2002, 144) Jedoch dauert es noch eine Weile, bis er eine

Motivation entwickelt, diese Idee in die Tat umzusetzen. Im Sommer 1958 nun, wird Rogers von Thomas Gordon und Richard Farson eingeladen, einen zweiwöchigen Workshops in Ojai, Kalifornien, aktiv mit zu betreuen.

„I suspect it was the first one in which I had participated in which it was clear that the main focus was on our interpersonal relationships and that this was a group of people who came for that purpose and not because they felt serious problems.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 330)

Rogers klingt hier noch wenig enthusiastisch, jedoch scheint ihn die Aussicht darauf zu freuen, dass Menschen zusammen kommen würden, um gemeinsam an ihren zwischenmenschlichen Beziehungen zu arbeiten und nicht, weil sie ein psychisches Problem behandeln wollen. Er beginnt von diesem Zeitpunkt an, mehr Workshops dieser Art zu begleiten. Kirschenbaum meint, dass sein Fokus sich dadurch immer mehr vom kognitiven Standpunkt entfernt. (Kirschenbaum, 1970, 330) Auch Groddeck meint, dass Rogers sich und sein Beziehungsangebot in dieser Zeit verändert. Im Unterschied zum „klassischen klient-zentrierten Therapeuten der 1950er Jahre“ (Groddeck, 2002, 145) betont er nun zunehmend die „von Martin Buber bereits in den 1930er Jahren ausformulierte Dimension der existentiellen menschlichen Begegnung“. (ders., 2002, 145) Bei Buber geht es jedoch um die Begegnung von Person zu Person, nicht explizit um die Begegnung von Mitgliedern einer Gruppe untereinander. Rogers scheint es besonders wichtig, Prozesse von Gegenseitigkeit zwischen den einzelnen Mitgliedern in der Gruppe zu fördern. Der Gruppenteilnehmer soll sich nicht nur als Hilfsbedürftiger, sondern auch als Helfender erleben dürfen, während der Therapeut sich so wenig wie möglich zwischen die Interaktionen der Mitglieder untereinander stellt. „In der person-zentrierten Gruppe“, meint Groddeck, „kann prinzipiell jeder gleichberechtigt und nach seiner Entscheidung und Wahl frei an dem sozialen Austausch in unterschiedlichen Funktionen teilnehmen. Es können in einem offenen Prozess Leitungsimpulse von einzelnen Gruppenmitgliedern ausgehen, selbst der Leiter kann vorübergehend zum Gruppenmitglied werden. Er kann von seinem Innenleben berichten; aber auch Helfer und Zuhörer sein, und er kann sich, wie jedes andere Gruppenmitglied auch, auf eine Begegnungssituation einlassen.“ (Groddeck, 2002,

146) Diese Prozesse in der Gruppe zu erleben, fasziniert Rogers zusehends. In einem Interview aus dem Jahr 1967 meint er:

„The next time I was involved in a group experience was in the autumn of 1950 when I conducted a postgraduate seminar type of therapy held just before the A.P.A. meetings. I remember that for one hour each day I counseled a client in front of a group of twelve. The discussion periods started off on a somewhat academic basis, but as we got into it, sharing more and more deeply of our personal experiences, our failures, and our difficulties, it became a moving personal experience. All of us left there feeling we had gained deeply. What amazed me was the long lasting effect from the experience. It was then that I began to realize the potency of group experience.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 330)

Was auch immer seine Motive gewesen sein mögen, sich in der Arbeit mit Encounter Gruppen zu engagieren, Rogers engagiert sich nun voll und ganz. In den fünf Jahren zwischen 1964 und 1968 übernimmt Rogers in Dutzenden von Gruppen die Rolle des Facilitators, sei es in kurzen Seminaren, in bis zu achttägigen Gruppenworkshops, in Live-Demonstrationen vor Publikum (Kirschenbaum, 1970, 335), in Lerngruppen für Vorsteher größerer Unternehmen und in Großgruppen mit bis zu dreihundert Teilnehmern. (Kirschenbaum, 1970, 335) Teilweise erzielt er starke positive Effekte, er erleidet aber ebenso Rückschläge. (Groddeck, 2002, 151) Nichts desto trotz treibt Rogers den Encounter ehrgeizig voran, experimentiert mit dessen Anwendungen und forscht konsequent weiter. Das WBSI ist zwischenzeitlich gewachsen, hat einige Erfolge vorzuweisen und wird gefördert. Dennoch kommt es zu Uneinigkeiten und Spannungen innerhalb der Mitarbeiter. (Grogan, 2008, 222-223) Rogers ist von dieser Entwicklung sehr betroffen. Er bezeichnet die Ereignisse zu dieser Zeit als die schmerzhaftesten in seiner beruflichen Karriere, die Probleme an der Universität von Wisconsin eingeschlossen. (Kirschenbaum, 1970, 353) 1968 spaltet er sich, zusammen mit fünfundzwanzig Kollegen, vom WBSI ab und gründet das „Center for Studies of the Person“. (Hinz/Behr, 2016, 15) „Der Hintergrund für diese Abspaltung“, schreiben Hinz und Behr, „sind unterschiedliche Auffassungen über die Leitung eines Instituts. Im neugegründeten Institut gibt es nur die Position eines Sprechers und Koordinators, die nach dem Rotationsprinzip wechselt. Während sich die Herausgabe eines neuen Buches als Misserfolg erweist, wird die Beschäftigung mit der ‚Encounter-Bewegung‘

für Rogers eine persönlich sehr befriedigende und erfolgreiche Aufgabe. Rogers kommt hier seiner früheren Idee nach, die Wirksamkeit von Empathie, Kongruenz und unbedingter Wertschätzung nicht nur für psychisch kranke Klienten, sondern auch für ‚normale‘ Personen zu untersuchen.“ (Hinz/Behr, 2016, 15)

Das „Center for Studies of the Person“ CSP bietet Rogers die Möglichkeit, zahlreiche Projekte zu planen, darunter auch einige Encounter. (Kirschenbaum, 1970, 358) Die Projekte werden von den Mitarbeitern selbst finanziert. Niemand, mit Ausnahme des Sekretariats, bezieht ein Gehalt vom CSP. (ders., 1970, 358) Rogers ist besonders davon angetan, dass dem neuen Programm eine Auffassung zugrunde liegt, „die in erster Linie die Beziehung von Personen zu Personen betont“. (Rogers, 1984, 158) Und auch auf der Homepage des CSP, das nach wie vor aktiv ist, steht zu lesen, dass die Aktualisierung des menschlichen Potentials durch die Beziehung im Zentrum ihres Interesses steht. (CSP, Center for Studies of the Person, 2017) Rogers findet in diesen Zielen, die sich mit seinen eigenen beinahe vollständig decken, einen neuen Aufschwung. Kirschenbaum bezeichnet die Jahre von 1964 bis 1969 als die intensivste Periode von Rogers Beschäftigung mit Encounter Gruppen. (Kirschenbaum, 1970, 353) Die Zeit ist geprägt von sozialem und gesellschaftspolitischem Einsatz, den Rogers besonders auch über die Encountergruppen lebt. In seinem 1970 erschienenen Buch „On Encounter Groups“ schreibt er, dass er das Wort Encountergruppe in einem speziellen Sinne verwendet, und zwar als „die geplante, intensive Gruppenerfahrung“ die seiner Ansicht nach „eine der ganz großen *sozialen* Erfindungen diese Jahrhunderts und vermutlich die mächtigste überhaupt ist.“ (Rogers, 1984, 8) Rogers trägt den Encounter mit viel Eifer in die Politik und hält mit der Dringlichkeit seiner Anliegen nicht hinterm Berg. Die schrumpfende Welt und die Fortschritte der Technik, so meint er, würden jeden der bestehenden Zwiste „zu einer Frage von Leben und Tod für jeden Bürger dieser Erde“ machen. (Rogers, 1978, 134) Er fragt sich, ob der Personzentrierte Ansatz in Anbetracht dieser „ungeheuren und gefährlichen globalen Probleme“ einen Beitrag leisten oder gar eine Lösung darstellen könne. (ders., 1978, 134)

„Ich fiedele, während Rom brennt? Was nützt uns eine neue Einstellung zum Familienleben oder zur Psychotherapie, wenn unserem ganzen Planeten die

Vernichtung droht? Hat es einen Sinn, unsere Schulen personenbezogener zu machen, wenn ein Atomkrieg alle Schulen, alle Schüler, alle Lehrer, alle Befürworter jedweder pädagogischen Richtung auslöscht? Wir können der Tatsache nicht aus dem Weg gehen, daß sich unsere Welt- der Planet Erde- in tödlicher Gefahr befindet.“ (Rogers, 1978, 133)

Angesichts der dringenden Probleme, denen sich die Welt gegenüber sieht, versucht Rogers die Möglichkeiten des Encounters umso mehr zu nützen. „Er führt Encountergruppen mit Protestanten und Katholiken aus Nordirland durch, um zu demonstrieren, dass ein Dialog und ein gegenseitiges Verstehen möglich ist. Vor dem Hintergrund der Bürgerrechtsbewegung, der Friedensbewegung, der Studentenbewegung und der Frauenbewegung wird ihm klar, dass er letztlich immer Politik praktizierte, dies aber nicht explizit wahrnahm. Um die Ausweitung seines Ansatzes auf alle Personen (nicht nur psychisch kranke) und auf alle gesellschaftlichen Gebiete (Lernen, Politik, Gruppen, Ehe, Familie, Minderheiten, Rassenkonflikte, Religionen, interkulturelle und internationale Beziehungen) auch begrifflich deutlich zu machen, ersetzt Rogers den Begriff ‚klientenzentriert‘ durch ‚personenzentriert‘.“ (Hinz/Behr, 2016, 17)

Der Fokus seiner Arbeit verschiebt sich nun nochmals von der Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen hin zum gesellschaftlichen Wandel und den politischen Auswirkungen zwischenmenschlicher Beziehungsformen. In den gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit erkennt er das elementare menschliche Bedürfnis nach Authentizität und direkter Kommunikation. (Groddeck, 2002, 172-173) Groddeck meint, dass Rogers dies als eine Bestätigung seiner eigenen politischen Überzeugungen ansah, „nach der die Menschen zunehmend unwillig waren, sich in tradierter Weise von Hierarchien und deren Experten, von religiösen oder staatlichen Institutionen und Organisationen lenken und leiten zu lassen. Er glaubte fest daran, dass die Menschen lieber offensiv dafür eintraten, ihre Belange selbst und unabhängig, d.h. person-zentriert zu regulieren.“ (Groddeck, 2002, 172-173)

Rogers verfolgt unter anderem die Hoffnung, über den Encounter zur Schlichtung von ethnischen Konflikten beizutragen. Er wird zunehmend sicherer, dass der „Konflikt innerhalb des Individuums (...) die Urform aller Zerwürfnisse und Spannungen“

darstelle. (Rogers, 1978, 137) Indem die Konflikte innerhalb des Individuums gelöst werden, könne auch die Kluft zwischen den Individuen überbrückt werden. Wenige Jahre vor seinem Tod gründet Rogers das „Carl Rogers Peace Projekt“, „um die Encounter Gruppe noch stärker für die Vermittlung in politischen Konflikten einzusetzen.“ (Groddeck, 2002, 173) Grogan ist der Meinung, dass Rogers Wunsch, über Encounter-Gruppen auf gesellschaftspolitischer Ebene Veränderungen anzustoßen, allerdings nicht verwirklicht werden konnte. „Vielmehr verselbstständigte sich die Encounter-Bewegung mit esoterischen Strömungen. (...) auch die Durchführung von Nackt-Encountern hatte zwar wenig mit dem von Rogers entwickelten Gruppenangebot gemein, führte aber zu einer zunehmend kritischer werdenden Einstellung gegenüber Encounter.“ (Groddeck, 2002, 173)

Bevor auf die von Groddeck geschilderte Entwicklung näher eingegangen wird, soll zunächst noch ein kurzer Überblick über die ursprüngliche Definition des Encounters bei Rogers gegeben werden.

#### **4.2. Die Definition des Encounters bei Rogers**

Kaum ein Begriff ist so anfällig für Zuschreibungen und Vermischungen wie der des Encounters. Sowohl positive wie negative Kritiken beziehen sich oftmals auf den Encounter als Aushängeschild der Gruppenbewegung der 60er, 70er und 80er Jahre. R.V. Peavy geht in einem Artikel aus dem Jahr 1971 auf den Encounter ein und bezieht sich darauf, dass Rogers selbst bemerkt habe, dass sie eine der mächtigsten und sich am schnellsten verbreitende soziale Erfindung des zwanzigsten Jahrhunderts sei. (Peavy, 1971, 245) Peavy schreibt weiter, dass ebendiese unter vielen Bezeichnungen Anwendung finde, nämlich als Encounter Gruppe, Sensitivity Training, T- Gruppe, Selbstanalytische Gruppe, Personal Growth Gruppe, Marathon Gruppe, Synanon Gruppe, Survival Gruppe, Recovery Incorporated und viele mehr (ders., 1971, 245). Alle diese Gruppenformen werden in dem Artikel mit dem Encounter nach Rogers gleichgesetzt. Es soll nun geklärt werden, wie Rogers selbst den Encounter definiert hat.

Wie gewohnt hält sich Rogers in seiner Beschreibung der Gruppenprozesse eng an

seiner eigenen Erfahrung.

„Ich habe nirgends eine lebendigere Darstellung des anfangs chaotischen und allmählich harmonischeren Prozesses gefunden, in dem die Gruppe zögernd die Verantwortung für sich selbst übernimmt und zu einem konstruktiven Organismus wird, der sensibel auf seine eigenen Bedürfnisse hört und reagiert. Äußerlich verwirrend, innerlich organisiert, verfolgt die Gruppe ihre in stetigem Wandel begriffenen Ziele und erfüllt ihre intellektuellen, persönlichen und emotionalen Bedürfnisse. (Rogers, 1978, 105)

So scheint eines der zentralen Charakteristika der Gruppentherapie nach Rogers eine gewisse Unstrukturiertheit zu sein, welche ein Maximum an Freiheit und persönlichem Ausdruck gewährleistet. Die Erforschung der eigenen Gefühle, die Interaktionen untereinander und die zwischenmenschliche Kommunikation stehen im Vordergrund. Dabei liegt der Schwerpunkt, ganz ähnlich wie in der Einzeltherapie, auf der Schaffung einer Atmosphäre, die den Einzelnen ermutigt, seine Verteidigungen und Fassaden fallen zu lassen und direkt und offen mit anderen Mitgliedern in Beziehung zu treten. (Kirschenbaum, 1970, 331) Dieser Atmosphäre liegt wieder ein bestimmtes Menschenbild zugrunde. Für Helle ist der Ausgangspunkt des personzentrierten Verständnisses von Gruppen die Überzeugung, dass der Mensch sich als ein soziales Wesen, das der Gemeinschaft bedarf, zuallererst im Kontext von Gruppen erfahre. „Eine dyadische Eins-zu-eins Situation stellt demnach in unserem Alltag die absolute Ausnahme dar. Über die Gruppe erfährt das Individuum einen wesentlichen Teil seiner Identität. Entsprechend dieser Vorannahmen vertreten Schmid und O’Hara die Position, dass es sich bei der Personzentrierten Gruppentherapie nicht um einen Ansatz handelt, bei dem die Erfahrungen und Prinzipien der Einzeltherapie auf die Gruppe übertragen werden, sondern vielmehr umgekehrt, die Personzentrierte Einzeltherapie im Grunde nichts anderes als eine besondere Form der Gruppentherapie darstellt, nur dass sie eben aus einer Dyade besteht (vg. Schmid/O’Hara 2007).“ (Helle, 2014, 70) In einer solchen Gruppe lerne das Individuum nach Rogers, „sich selbst und jeden anderen umfassender kennen, als dies gewöhnlich in der gesellschaftlichen oder beruflichen Beziehung möglich wäre. Es lernt die anderen Mitglieder und sein eigenes, inneres Selbst kennen, jenes Selbst, das meist hinter einer Fassade verborgen ist.“ (Rogers, 1984, 16)

Rogers bringt der Gruppe, ebenso wie dem Individuum ein absolutes Vertrauen entgegen.

„Ich vertraue darauf, daß eine Gruppe, sofern das Klima einigermaßen förderlich ist, ihr eigenes Potential und das ihrer Mitglieder erschließt. Für mich ist diese Fähigkeit der Gruppe etwas Ehrfurchtgebietendes. Als Folge habe ich mit der Zeit sehr großes Vertrauen in den Gruppenprozeß entwickelt, das zweifellos dem Vertrauen gleicht, das ich in Bezug auf den therapeutischen Prozeß hege, wenn dieser gefördert und nicht gesteuert wird.“ (Rogers, 1984, 52-53) Dieses Vertrauen steht in Zusammenhang mit dem Vertrauen in den Organismus. Rogers beschreibt die Gruppe selbst als einen Organismus, „der seine eigene Richtung kennt, auch wenn er sie intellektuell nicht definieren kann. (...) Diese ‚Weisheit des Organismus‘ habe ich bei Gruppen immer wieder beobachtet.“ (Rogers, 1984, 52-53)

Die Rolle des Gruppenleiters besteht darin, dieses Vertrauen bereit zu stellen und durch seine Haltung auszudrücken. „Wie in der Einzeltherapie“, so Helle, „kommt es auch in der Gruppentherapie bei dem Therapeuten weniger auf technische Fähigkeiten, sondern auf die persönliche Grundhaltung an, die darin besteht, ein aktiver, greifbarer Teil der Gruppe zu sein, der auf die Aktualisierungstendenz der Gruppe vertraut.“ (Helle, 2014, 71)

Rogers Rolle ist seiner eigenen Definition zu Folge die eines „facilitators“. Er selbst zieht diesen Begriff dem damals gängigen Begriff des Gruppenleiters- oder trainers vor. Er drückt seine Haltung, die nicht darauf abzielt, den Menschen auf ein bestimmtes Ziel hin zu trainieren, sondern ihn dabei zu unterstützen, seine eigenen Ziele im Laufe des Gruppenprozesses zu entwickeln, weit besser aus. (Kirschenbaum, 1970, 335-336) Wie auch in der Einzeltherapie, ist die kongruente, wertschätzende und empathische Haltung des Facilitators als notwendig und hinreichend zu betrachten. Rogers sieht dabei keinen Widerspruch zwischen der Kongruenz des Therapeuten und seiner Rolle als Facilitator. Er selbst sieht sich in den Gruppen, die er leitet, primär als reale Person. Betrachtet man die Rolle des Facilitators gegenständlich, dann könnte man sie als einen Aspekt dieser Person bezeichnen. Näher kommt man seiner Haltung jedoch, wenn man sie als „facilitative“ (unterstützend, fördernd) begreift, als einen natürlichen Teil seiner persönlichen Haltung. (Kirschenbaum, 1970, 335-336) Rogers versteht sich selbst nicht als Experte oder Guru, sondern als Gruppenteilnehmer. In Folge lehnt er

auch vorgefertigte Entwürfe, starre Prozeduren oder fix vorgegebene Gruppenübungen ab. „Ich ziehe es vor“, schreibt er, „eine Encountergruppe mit einer kurzen Einleitung zu beginnen wie: ‚Dies ist unsere Gruppe. Wir werden fünfzehn Stunden miteinander zubringen, und wir können aus dieser Erfahrung machen, was wir wollen.‘ Dann höre ich mir aufmerksam und akzeptierend an, was die Teilnehmer dazu äußern. Ich habe eine Abneigung dagegen, irgendein im Voraus geplantes Verfahren zu verwenden.“ (Rogers, 1978, 19) Groddeck ist der Ansicht, dass die Encounter Gruppe für Rogers so etwas wird wie die Umsetzung bzw. die Realisierung der „autoritäts- und expertenkritischen Philosophie, die er immer schon propagiert hatte: Die Weisheit und Steuerungsprozesse des Gruppengeschehens sollte basisdemokratisch von den Gruppenmitgliedern selbst und nicht von einem Gruppenleiter bestimmt werden. Der Weg der Gruppenmitglieder hin zu einem gemeinsamen Entscheidungsprozess zeigte sich als ein heilsamer Weg.“ (Groddeck, 2002, 147)

Zweifellos stellt sich Rogers mit seinem Entwurf der Encountergruppe jeder einengenden, autoritären Vorgabe bewusst entgegen, teils nicht ohne Widerstände. Die Gruppenteilnehmer selbst zeigen sich mitunter irritiert über den antiautoritären Führungsstil und die daraus resultierende anfängliche Verwirrung. Helle beschreibt den Gruppenprozess folgendermaßen: „In der Regel ist das Entstehen einer Gruppe von einer chaotischen, inkohärenten Phase geprägt, in der sich die Beteiligten in nur geringem Ausmaß wirklich aufeinander beziehen. Das potenzielle ‚Wir‘ der Gruppe ist in dieser Phase noch ängstigend, da offen ist, ob in diesem ‚Wir‘ auch Platz für das individuelle Selbst des jeweiligen Gruppenmitglieds besteht. In dieser Phase richten sich die meisten Teilnehmer an den Gruppenleiter. Nach und nach beginnen sie in zunehmend authentischer Weise ihre Möglichkeiten in der Gruppe zu testen und zu erweitern.“ (Helle, 2014, 71) Der Versuch, den Prozess der Gruppe zu beschreiben und von abstrakten Schilderung auf die reale Erfahrung herunter zu brechen, ist sowohl für die Gruppenteilnehmer, als auch für Rogers selbst immer wieder eine Herausforderung. „Ich glaube“, schreibt er, „daß interpersonale Beziehungen sich für mich als eine rhythmische Bewegung darstellen: Offenheit und Ausdruck und danach Angleichung; Fluß und Wandel und danach Ruhe; Risiko und Angst und danach Sicherheit. Ich könnte nicht ständig in einer Encountergruppe leben. Ich brauche die

„Erdgebundenheit‘ wirklicher Erfahrung, ich kann mein Leben nicht in Abstraktionen leben.“ (Rogers, 1980, 197)

Es scheinen vor allem die Gruppenprozesse zu sein, die einen weiteren Entwicklungsabschnitt in Rogers Leben bewirkten und zugleich zu einer neuen Anwendung seiner bis dato klient-zentrierten Therapie führen. (Groddeck, 2002, 147) Groddeck meint, dass es dieser offensiven Erweiterung von Rogers Ansatz um die Begegnungen in Gruppen geschuldet ist, dass er seinen Ansatz nochmals umbenennt. „Er sprach jetzt“, so Groddeck, „nach der Integration der Begegnungselemente von dem ‚person-zentrierten Ansatz‘ (PCA), der auf alle Situationen des zwischenmenschlichen Alltags Anwendung finden konnte und nach dessen Philosophie das Zusammenleben der Menschen in gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen befriedigender gestaltet werden könnte; in Institutionen der Religion, des Bildungswesens, der Arbeitswelt, des Gesundheitswesens oder der Politik und Verwaltung.“ (Groddeck, 2002, 147) Der Encounter ist nun ein fixer Bestandteil des personzentrierten Ansatzes und findet schon bald weitreichende Verbreitung. „In Deutschland wurde die Klientenzentrierte Therapie schon Ende der Fünfzigerjahre, allerdings unter dem missverständlichen Begriff ‚Gesprächspsychotherapie‘, von Reinhard Tausch (1973) eingeführt. Annemarie und Reinhard Tausch kommt weiters das Verdienst zu, hier sowohl für eine umfangreiche empirische Therapieforschung wie auch für eine weite Verbreitung der Encounter– Gruppen gesorgt zu haben“, so Wolfgang Keil. (2016, 6) Überdies haben in Deutschland, so Helle, „vor allem die beiden Wissenschaftler und Psychotherapeuten Eckert und Biermann-Ratjen dazu beigetragen, die Bedeutung der klientenzentrierten Gruppentherapie wieder stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.“ (Helle, 2014, 72)

Für manche Vertreter des Personzentrierten Ansatzes stellt diese Weiterentwicklung insofern einen Rückschritt dar, als sie den Personzentrierten Ansatz in eine Verhaltensform mit einer Reihe von Anwendungsmöglichkeiten umgewandelt sehen. (Groddeck, 2002, 148) Groddeck versteht das Hauptargument der Kritiker darin, dass es für die Weiterentwicklung des Ansatzes nur eine sehr begrenzte theoretische Grundlage und praktisch keine Grenzen gibt. (ders., 2002, 148) Der Vorwurf geht zum

Teil mitunter auch auf die bereits erwähnte Vermischung der verschiedenen Erscheinungsformen und Gestaltungsmöglichkeiten von Gruppenprozessen zurück. So schreibt Peavy in dem bereits erwähnten Artikel, dass Gruppenleiter, welche oft auch „Facilitators“ oder „Trainer“ genannt würden, verschiedene Prozeduren anwenden würden, darunter Sprechen, Schweigen, kreative Bewegung oder Tanz, Rollenspiele, dramatische Techniken, Imaginationsübungen, sinnliche Stimulation, Massagen, Handarbeit, künstlerischen Ausdruck und viele mehr. (Peavy, 1971, 245) Solche Anwendungen der Gruppe sind, wie bereits deutlich gemacht wurde, nicht Teil der von Rogers propagierten Idee des Encounters, dennoch werden sie ihm mitunter zugeschrieben und erzeugen, zumindest unterschwellig, eine gewisse Skepsis gegenüber nicht eingrenzbaeren Gruppenprozessen und wenig fundierten theoretischen Grundlagen. Peavy gebraucht die Begriffe freilich leichtfertig und meint mit seiner Schilderung scheinbar nicht eindeutig den Encounter nach Rogers. So schreibt er auch, dass die Gruppenleiter aus verschiedenen Feldern wie der Psychiatrie, der Sozialarbeit, der Psychologie, der Pädagogik, der Seelsorge, aber auch dem künstlerischen Bereich, wie der Musik, dem Tanz oder der Schriftstellerei kommen würden. (Peavy, 1971, 245) Seine Kritik, dass die Gruppenleiter in diesem Fall keine professionelle oder institutionelle Zugehörigkeit und damit nur wenig Grundlage für ihre Tätigkeit hätten, scheint damit nachvollziehbar, jedoch, entgegen seiner Bezugnahme auf den Encounter und die Rolle des Facilitators, nicht auf die personenzentrierte Psychotherapie ausgerichtet zu sein. (ders., 1971, 245)

Aber auch Kritik innerhalb des Personenzentrierten Ansatzes an der späten Entwicklung des Encounters ist zu bemerken. Rogers Schwiegersohn Larry wirft diesem „Reduktionismus“ vor. (Groddeck, 2002, 151) Gedanken und intellektuelle Standpunkte würden auf Gefühle reduziert werden. Zudem stelle die Encounter Gruppe eine Chance für „tiefe Beziehungen ohne Verantwortung“ dar. (Groddeck, 2002, 153) Eine weitere Kritik aus den eigenen Reihen ist die, dass der Encounter für vergleichsweise gesunde Menschen konzipiert wäre, die von sozialen Anpassungsmechanismen reguliert würden. Kurt W. Back ist der Meinung, dass jede Situation, in der eine solche Person eingeladen wäre, sich frei auszudrücken, zu unvorhersehbaren Einsichten und zu mehr Selbstausdruck führen würde. (Back, 1972,

102) Die Abgrenzung zur Psychotherapie, als die geplante und spezifische Behandlung psychisch kranker Personen, würde darüber jedoch verschwimmen. Back sieht einen Grund dafür darin, dass die im Encounter vermittelte Haltung eine einseitige wäre. Das Menschenbild, das ihr zugrunde liege, meine einen Menschen, der von den verschiedenen Umständen seiner Umwelt zurückgehalten wird, sein volles Potential zu leben. Damit sei weiters die Annahme verbunden, dass ein solcher Mensch, sobald es ihm gelinge, sich von seinen Einschränkungen zu befreien, sein Potential für kreative und lohnende Ziele einsetzen würde. (Back, 1972, 110) Dianna Hartley, Howard B. Roback und Stephen I. Abramowitz warnen schon 1976 dezidiert davor, eine „Laissez-faire Haltung“ in Gruppen einzunehmen, in der alle Teilnehmer gleich behandelt würden und die Verantwortung für den Prozess ganz den Gruppenteilnehmern zurück gegeben werde (Hartley/ Roback/ Abramowitz, 1976, 252). Sie empfehlen eine stärkere Berücksichtigung des psychopathologischen Hintergrundes der einzelnen Mitglieder, eine verstärkte Vorbereitung dieser auf den Encounter (dies., 1976, 253) und eine gründlichere Ausbildung der Gruppenleiter (dies., 1976, 254). Auch Ladislav Nykl und Renate Motschnig-Pitrik vertreten die Auffassung, dass der Encounter nicht für alle Zielgruppen geeignet sei, ungeachtet des pathologischen Hintergrundes. Auch sie sehen in Folge ihrer Erfahrungen mit Workshops und Lehrveranstaltungen, welche Encountergruppen beinhalteten, Schwierigkeiten in der Zusammensetzung der Teilnehmer und nicht vernachlässigbare Anforderungen an die Ausbildung der geeigneten Gruppenleiter. (Nykl/ Motschnig-Pitrik, 2005, 56-57)

Wieder wird deutlich, dass die Herausforderungen des Encounters erheblich sind, dass er spezielle Voraussetzungen braucht und dass er auf einem spezifischen Menschenbild aufbaut, welches nicht immer, besonders im Hinblick auf bestimmte Zielgruppen, eindeutig bestätigt werden kann. Janet McCardel und Edward Murray vermuten auf Grund ihrer Untersuchungen mit Encounter Gruppen 1974 zusätzlich, dass es nonspezifische Faktoren, wie die Erwartung eines günstigen Ergebnisses oder den Enthusiasmus der Gruppe, geben könnte, die die Erfolge der Encountergruppen mit begründen. (McCardel/ Murray, 1974, 337) Möglich wäre, dass es nicht nur der Enthusiasmus der einzelnen Mitglieder, sondern der Enthusiasmus einer ganzen Zeit ist, der den Erfolg des Encounters bedingt. Bevor dieser Frage nachgegangen wird, soll

zunächst die persönliche Entwicklung von Rogers näher beleuchtet werden und geklärt werden, inwieweit diese die Entwicklung des Encounters mitbestimmt hat.

### **4.3. Die Persönliche Veränderung von Rogers**

Groddeck meint, dass sich in den Jahren von 1963 bis 1979 derartig viel in Rogers Leben ereignet, dass es fast so aussieht, als würde das Leben für ihn erst mit einundsechzig Jahren so richtig beginnen. „In diese Zeit“, berichtet er, „fällt die Entdeckung der Gruppe und die Erweiterung der klient-zentrierten Therapie zum person-zentrierten Ansatz. Rogers stellt den psychoanalytischen und gruppodynamischen Gruppenkonzepten mit der Entwicklung der Encounter-Gruppe ein eigenes person-zentriertes Gruppenmodell entgegen. Sein Engagement für eine person-zentrierte Pädagogik und für neue Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau in Ehe und Familie wächst und artikuliert sich in vielen Aufsätzen und Vorträgen. Während dieser Zeit schreibt Rogers sechs Bücher, allesamt Bestseller, und ist als Berater, Consultant und Gruppenleiter in zahllosen Gruppen, Kursen sowie auf Tagungen und Veranstaltungen unterwegs. In der aufblühenden Psycho-Szene und in der neuen Alternativkultur wird Carl Rogers mit seiner Erweiterung der klient-zentrierten Therapie zum person-zentrierten Ansatz und der Ausdehnung seines Engagements auf fast alle Bereiche zwischenmenschlicher Kommunikation entgegen seinen eigenen erklärten Absichten zum ‚Guru‘ in der Szene.“ (Groddeck, 2002, 143-144) Als Rogers 1963 die Universität von Wisconsin verlässt, berichtet Kirschenbaum, ist er ein Mann von zweiundsechzig Jahren, der einen enormen Beitrag zu seinem Forschungsfeld geleistet hat, wenn auch auf mehr oder weniger konventionellem Wege, und nun den Herbst seines Lebens damit verbringen könnte, im Garten zu arbeiten, zu lesen, gelegentlich einen Artikel zu veröffentlichen, eine Rede zu halten oder jüngere Kollegen auszubilden. (Kirschenbaum, 1970, 332) Mit seiner konservativen, wenn auch individualistischen Art, geprägt von mittwestlicher Zurückhaltung, mittlerweile seit vierzig Jahren Vater, seit sechs Jahren Großvater und ohne jeglichen finanziellen Druck wäre er, nach Kirschenbaum, der letzte gewesen, von

dem man erwartet hätte, dass er in eine gänzlich neue Phase seiner Karriere startet, besonders nicht in dem jungen, energiegeladenen und aufsteigenden Feld der Gruppenbewegungen. Für Kirschenbaum scheint es dennoch logisch, dass Rogers genau diesen Weg für sich wählt. Pionierdenker und Querdenker, der er ist, nützt er die Gelegenheit, um sich der herausfordernden Situation zu stellen und dabei zu lernen, wie er andere in ihrer Suche nach Wachstum bestmöglich unterstützen kann. (Kirschenbaum, 1970, 332)

Seit seinen Erfahrungen als Teil der kirchlichen Gemeinschaft während seiner Studienzeit, hatte Rogers sich wenig mit Gruppen auseinandergesetzt. Groddeck ist der Meinung, dass Rogers insbesondere deshalb so fasziniert von der Arbeit mit Gruppen ist, weil er hier einem tiefen inneren Bedürfnis Ausdruck geben kann. „Stärker noch als es in der Einzeltherapie jemals möglich gewesen war, konnte die Encounter-Gruppe auch Carls ungestilltes Bedürfnis nach menschlicher Nähe befriedigen. Unter dem Eindruck der lebendigen und aufregenden Geschehnisse, die sich unter seinen Augen und gleichzeitig durch seine Mitwirkung abspielten, formulierte er später begeistert, dass die ‚Encounter-Gruppe vielleicht die wichtigste soziale Erfindung des 20. Jahrhunderts sei.‘ Schon wenige Jahre nach seiner Ankunft in La Jolla wurde er als einer der tragenden Pfeiler der Encounter-Bewegung angesehen.“ (Groddeck, 2002, 146) Hinz und Behr meinen: „Dass seine sonstigen Nähebedürfnisse auch in Therapie und Encounter verwirklicht wurden, machte er stets transparent. Mit seinem Encounterkonzept wagt sich Rogers nicht nur fachlich, sondern auch persönlich weit vor. Dies ging, weil es dem damaligen US-amerikanischen Zeitgeist entsprach und nur wenige nach empirischen Belegen und wissenschaftlicher Begleitung fragten. Hier gestaltete und erfuhr er Einfühlung und Nähe in einer Gruppe, und er berichtet, dass er sich manchmal an seine persönlichen Grenzen vorgewagt hat.“ (Hinz/Behr, 2016, 19) Tatsächlich fühlt sich Rogers, seinen eigenen Aussagen zu Folge, oft viel eher an der Grenze seiner Möglichkeiten, entschlossen diese zu erweitern und zu vertiefen, als dass er sich mit der Selbstsicherheit und Autorität des langjährigen und mittlerweile weithin bekannten Wissenschaftlers, der er ist, in diese neue Aufgabe eingebracht. Zur Gruppenarbeit meint er, dass er sich weitaus wohler fühle, wenn in Gruppen jegliches Gefühl ausgedrückt werde, als wenn die Gruppe apathisch wäre. „Ich bin nicht

besonders geschickt“, schreibt er, „wenn es darum geht, eine Beziehung herzustellen, und ich hege große Bewunderung für einige Gruppenleiter, von denen ich weiß, daß sie ohne weiteres imstande sind, echte und bedeutsame Beziehungen herzustellen, die sich auch weiterhin entwickeln. Ich wähle eine solche Person häufig als zweiten Gruppenleiter.“ (Rogers, 1984, 75) Kirschenbaum meint, dass Rogers trotz seines Bemühens um Echtheit eine gewisse natürliche Spontaneität entbehrt, die er, genau wie seine Klienten, in den Gruppen weiterentwickeln möchte und zwar in Richtung eines größeren Vertrauens, einer Offenheit seinen eigenen Gefühlen gegenüber und einer Bereitschaft, echte Beziehungen zu riskieren. (Kirschenbaum, 1970, 333) Entsprechend seiner eigenen Sehnsucht nach Nähe und tiefer Beziehung, dreht sich folglich auch der Encounter ganz um das Thema der Begegnung. Hinz und Behr berichten, dass Rogers Tochter Natalie ganz fassungslos über die Veränderung ist, die Rogers durch die Gruppensitzungen erlebt. (Hinz/Behr, 2016, 15) Die Erfahrungen machen ihn offener, auch seinen eigenen Bedürfnissen nach Zuneigung gegenüber. Hinz und Behr hinterfragen kritisch, ob Rogers „ungestilltes Bedürfnis nach Nähe“ ihn womöglich davon abhält, Probleme und Grenzen der Encounter-Idee genügend herauszuarbeiten. (dies., 2016, 15) Tatsache ist, dass Rogers durch die Gruppenerfahrungen enorm profitiert. Er erlaubt sich vermehrt, seinen Impulsen zu vertrauen und wird zunehmend offener sich selbst und anderen gegenüber. So berichtet er von einer Gruppenerfahrung:

„After wrestling with myself for a few moments, I decided, that they had a perfect right to talk trivia, and I had a perfect right not to endure it. So I walked quietly out of the room and went to bed. After I left, and the next morning, the reactions were as varied as the participants. One felt rebuked and punished, another felt I had played a trick on them, a third felt ashamed of their time-wasting, others felt as disgusted as I at their trivial interchanges. I told them that, to the best of my awareness, I was simply trying to make my behavior match my contradictory feelings, but that they were entitled to their own perceptions. At any rate, after that the interactions were far more meaningful.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 340)

Rogers drückt seine Gefühle direkter aus und konfrontiert Mitglieder nicht nur mit speziellen Beobachtungen zu ihrem Verhalten, sondern auch mit seinem Ärger.

„I like to confront another person only with feelings I am willing to claim as my own. These may at times be very strong. ‚Never in my life have I been so pissed off at a group as I am at this one.‘ Or, to one man in the group, ‚I woke up this morning feeling, I never want to see you again.‘“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 340)

Rogers ist darauf bedacht, möglichst nur seinen eigenen Gefühlen Ausdruck zu geben. Dies jedoch tut er konsequent und so offen wie möglich. Teils schreibt er noch nach abgeschlossenen Gruppensitzungen Briefe an die Gruppe, in denen er sein Erleben schildert. Jedoch hält er sich auch hier an seinen eigenen Erfahrungen und fällt keine Urteile. Es kann allerdings mit Sicherheit behauptet werden, dass er sich in seinem Zugang nun weit von dem zurückhaltenden, non-direktiven Therapeuten, entfernt hat, der er einmal war, und nun in erster Linie auf den klaren und kongruenten Selbstaussdruck Wert legt.

Rogers wachsendes Vertrauen in das eigene Empfinden umfasst auch den Bereich der Körperlichkeit. Er ist nun stärker bereit, in physischen Kontakt mit anderen Gruppenmitgliedern zu gehen. Eine Entwicklung, die nach Kirschenbaum, sehr im Gegensatz zu seiner mittwestlichen Erziehung steht. Rogers bewundert, seinen eigenen Aussagen zu Folge, nach wie vor Personen, die freier und offener mit dem Thema Körperlichkeit umgehen können, als er selbst, räumt sich jedoch durchaus die Freiheit ein, seinem Gefühl einen körperlichen Ausdruck zu geben, wenn ihm danach ist. (Kirschenbaum, 1970, 338-339) „Mit der Zeit“, schreibt er, „habe ich gelernt, mit physischem Kontakt zu reagieren, wenn es wirklich, spontan und angemessen scheint. Als einmal eine junge Frau zu weinen begann, weil sie geträumt hatte, daß niemand in der Gruppe sie liebt, umarmte und küßte ich sie und streichelte ihr Haar. Wenn eine Person leidet und ich spüre in mir den Wunsch, zu ihr zu gehen und meinen Arm um sie zu legen, dann tue ich das. Aber ich versuche nicht, diese Art des Verhaltens bewußt zu fördern. Ich bewundere die jüngeren Leute, die in dieser Hinsicht lockerer und freier sind.“ (Rogers, 1984, 68) Diese neue Freiheit bleibt nicht ohne Konsequenzen auf die Beziehung zu seiner Frau Helen. Diese hat, so Groddeck, „ihr ganzes Leben lang die Rolle der unterstützenden Hausfrau gespielt. Jetzt begrenzt sie das unabhängige Leben ihres Mannes, was zu vielfältigen Konflikten und Spannungen führt. Helen beginnt, sich darüber zu ärgern, dass alle Anerkennung nur noch ihrem

Mann gilt und dass er von den jungen Anhängern fast wie ein Gott behandelt werde“ (Groddeck, 2002, 161). Auch Hinz und Behr berichten von diesbezüglichen Schwierigkeiten: „Während ihr Mann in den neuen Aktivitäten der ‚Flower-Power-Generation‘ aufgeht und trotz einiger Arthroseschmerzen und Sehstörungen bei ausgezeichneter Gesundheit bleibt, ist sie selbst pflegebedürftig und schließlich auf einen Rollstuhl angewiesen.“ (Hinz/Behr, 2016, 16) Diese Zeit ist von innerfamiliären Konflikten überschattet. Persönliche Konflikte führen zu großen Veränderung in Rogers Leben. Die Ehe seiner Tochter Natalie scheitert, später auch die Ehe seines Sohnes. Schließlich nimmt seine Schwiegertochter sich das Leben. Ereignisse wie diese führen zu vermehrter Kritik, die nicht nur Rogers selbst gilt, sondern der Humanistischen Psychologie als Ganzes, der vorgeworfen wird, sie würde über den eigenen individuellen Horizont nicht hinaus schauen. (Grogan, 2008, 212) Grogan wirft Rogers vor, die Frauenrechte im Allgemeinen aus seinem Ansatz bisher völlig ausgeblendet zu haben. (dies., 2008, 212) Es sei seine Tochter Natalie gewesen, die ihn erst auf ihr eigenes Potential, sowie auf die Tatsache aufmerksam habe machen müssen, dass zu den Ziele der Humanistischen Psychologie auch feministische Themen gehören, für Grogan eine durchaus typische Entwicklung. (dies., 2008, 198) Über die Scheidung seiner Tochter entwickelt Rogers ein Verständnis für ihre Bedürfnisse und Motivationen, die zu großen Teilen im Einklang mit dem stehen, wofür auch er sich einsetzt und realisiert, dass auch er sich mehr für Frauenrechte einsetzen muss. Er beginnt seine eigenen Texte zu gendern, legt mehr Aufmerksamkeit auf die Gleichverteilung von Männern und Frauen bei Veranstaltungen und bezieht feministische Themen bewusster in seine Encountersitzungen mit ein. (Grogan, 2008, 208-210) Den Ärger seiner Frau auf ihn und die Gesellschaft, die sie in die sozial anerkannte Rolle der unterstützenden Ehefrau gezwungen hat, erkennt er an und unterstützt sie, soweit es ihm möglich ist. (Grogan, 2008, 208-210) Gleichzeitig denkt er über neue Modelle des Zusammenlebens von Mann und Frau nach. In seinem Buch „Becoming Partners: Marriage and its Alternatives“, welches 1971 erscheint, drückt er einige seiner Gedanken aus. Groddeck weist darauf hin, dass im selben Jahr das Buch des Anthropologenehepaars Nena und George O’Neills erscheint. (Groddeck, 2002, 163) „Unter dem Titel ‚Die offene Ehe. Konzepte für einen neuen Typus der Monogamie‘ stellte das Ehepaar darin einen psychologischen Ratgeber vor, in dem in

acht ‚Richtlinien‘ konkrete Ratschläge und Empfehlungen gegeben werden, wie eine traditionelle Ehe in eine offene verwandelt werden kann. In der ‚Szene‘ wurde Rogers Buch als die konservative Variante zu O’Neills Werk betrachtet.“ (ders., 2002, 163)

Die Auseinandersetzung mit dem Thema der offenen Liebe und Sexualität bleibt für Rogers, wie so oft, keine theoretische. 1975 lernt Rogers in einer Encountergruppe eine 50-jährige Frau mit dem Namen Bernice Todres kennen, in die er sich verliebt. „Trotz einer gewissen Annäherung und einer späteren Begegnung bleibt die Beziehung für Rogers eine frustrierende Erfahrung, in der er mit seinen Liebesgefühlen und seinen sexuellen Bedürfnissen alleine bleibt. Als über 70- Jähriger leidet Rogers mehrere Jahre sehr heftig an Liebeskummer mit allen Stufen der Erregung, der Nervosität, der falschen Hoffnung, der Enttäuschung und der Verzweiflung. Hinzu kommen Schuldgefühle gegenüber seiner Frau.“ (Hinz/Behr, 2016, 16-17) Groddeck weist darauf hin, dass Rogers in seinen späteren Jahren mit seinen Gefühlen sehr offen, transparent und fair umgeht. (Groddek, 2002, 182) Heine kritisiert jedoch, dass es in Rogers Konzepten „zwischen Verleugnung und Ausleben der Gefühle, zwischen Konvention und Spontaneität, Gesetz und Wunsch, Pflicht und Bedürfnis (...) nichts Drittes“ gäbe, „das der Gestaltung eines menschlichen Lebens unter konkreten und begrenzten Bedingungen der Geschichte dient.“ (Heine, 2005, 321) Sie meint, dass dies bei Rogers Paartherapie besonders deutlich werde. „Dort heißt es in Bezug auf Eifersuchtskonflikte, dass zu den Bedürfnissen ‚auch Beziehungen außerhalb ihrer Partnerschaft zählen‘, die ‚großes Leid, aber auch Wachstum und Bereicherung mit sich bringen können.‘ Rogers nennt das eine ‚Satellitenbeziehung‘, worunter ‚man eine enge sekundäre Beziehung außerhalb der Ehe (versteht), die auch sexuelle Kontakte mit einschließen kann, aber an und für sich ihren Wert in sich selbst trägt‘ (1978, 67).“ (Heine, 2005, 321-322) „In diesem Falle“, meint Heine, „spielen andere Bedürfnisse wie etwas Zugehörigkeit, die sich in Maslows Hierarchie als höhere Ebene findet, keine Rolle. Im Gegensatz zu Empathie und Wertschätzung und zu seiner Maxime der ‚Fürsorge für jene, die Hilfe brauchen‘ (Rogers/ Rosenberg 1980, 216), machte Rogers die Authentizität bzw. die Selbstentfaltung zum letztgültigen Maßstab des Verhaltens und gestaltete sein Leben durchaus danach: Er war 78 Jahre alt, als er über seine seit fünf Jahren krebserkrankte Frau schrieb: ‚Während sie so krank war, empfand ich unser

enges Zusammenleben, das sich durch ihre Pflegebedürftigkeit noch verstärkte, als sehr belastend. Deshalb beschloß ich, um meiner Selbsterhaltung willen mein eigenes Leben zu leben. Meine Frau empfindet dies (...) oft als sehr verletzend' (1981, 52).“ (Heine, 2005, 321-322) Die Kritik, die darin anklingt ist die, dass Rogers auf Grund seines eigenen Strebens nach Selbstentfaltung und offenem Ausdruck, welches in jungen Jahren so massiv unterdrückt wurde, nur die intensiveren Formen menschlicher Begegnung zu schätzen wisse und jede Form von angepasstem zwischenmenschlichen Miteinander rigoros ausschließe. Dabei scheint es jedoch viel eher so zu sein, dass Rogers jede Form des zwischenmenschlichen Miteinanders erkunden wollte, die für ihn erreichbar war. Dafür war er bereit, andere Bedürfnisse zurück zu stellen, auch wenn das bedeutete, dass er bisweilen mit widersprüchlichen Gedanken und Gefühle zu kämpfen hatte.

Etwa um 1980 herum, nach dem Tod seiner Frau Helen, beschäftigt sich Rogers vermehrt mit spirituellen Themen. Einige dieser Entwicklungen wurden bereits näher erläutert. Rogers geht in konstruktivistischer Manier daran, die Realität, die er kennt, zu hinterfragen und öffnet sich neuen Möglichkeiten, diese zu verstehen bzw. zu erklären. Jedes Thema, das er untersucht, stellt für ihn eine Chance dar, sein Menschen- und Weltbild zu vertiefen und seinen Ansatz weiterzuentwickeln. In den Bereichen der Parapsychologie, der Mystik und der Spiritualität ist die entscheidende Frage für ihn, ob es gewagt werden kann und darf, den persönlichen Horizont zu überschreiten.

„Each of this issues (...) represents a possible move toward the enhancement, the deepening, the enrichment of our profession. Each one, in a word, represents for psychology a step toward self-actualization. If my perceptions have been approximately correct, then the final question I would leave with you is ‚Do we dare?’“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 432)

Einige der Gründe für Rogers späte Offenheit gegenüber Spiritualität wurden bereits erwähnt. Darunter der Tod seiner Frau, die persönlichen Erfahrungen, die damit verbunden sind, sein ausgeprägter Forschergeist, der es ihm nicht erlaubt, glaubhafte Indizien für die Existenz anderer Realitäten von der Hand zu weisen, seine Reputation und sein mittlerweile fortgeschrittenes Alter, welches ihm die Freiheit gibt, Fragen

außerhalb des akademischen Mainstreams zu stellen und ein gewisses persönliches Interesse für religiöse Fragestellungen, welches sehr früh in ihm angelegt worden war und sich im Laufe seines Lebens auf verschiedenste Arten und Weisen ausdrückte. Nun kommt der Encounter als weitere Ebene der Auseinandersetzung mit spirituellen Themen hinzu. „Die Encounter-Bewegung und ihre politische Bedeutung erhielt durch die neueren Experimente und Forschungen, die von der humanistischen Psychologie und ihrem Interesse an Ausnahmeständen des Bewusstseins angestoßen wurden, eine neue Dimension: die der menschlichen Fähigkeit zur Wahrnehmung übersinnlicher Phänomene. Eine transpersonale und spirituelle Erweiterung der humanistischen Psychologie kündigte sich an.“ (Groddeck, 2002, 177)

Einige der Forschungen, die Rogers hierbei faszinieren, wurden bereits genannt. Auf einige weitere wird im letzten Kapitel dieser Arbeit noch näher eingegangen werden. Für den Encounter ist vor allem die spirituelle bzw. transzendente Ebene der zwischenmenschlichen Begegnung von Bedeutung, die in Bezug auf die Psychotherapie im Einzelsetting schon kurz vorgestellt wurde. Nußbaumer fasst einige Phänomene, die zum Bereich spiritueller und transzendenter Erfahrungen in zwischenmenschlichen Begegnungen zählen, unter dem Begriff der „Zärtlichkeit“ zusammen. Sie schreibt: „Aufgrund der Gruppenerfahrungen von Rogers (encounter, cross-cultur oder peace movement), geht Thorne (2000) davon aus, dass eine Herzlichkeit (tenderness) zwischen Personen fördernde Wirkung ausübt. Vorausgesetzt die Personen fühlen sich miteinander verbunden und können diese Verbundenheit auch spüren. Die schwer erfassbare Qualität von Zärtlichkeit und Zuneigung birgt eine geheimnisvolle Kraft in sich, welche emotionale Wunden heilen kann. Es scheint, als bietet diese Zärtlichkeit einen Zugang zu einem transzendenten Bereich für all jene, denen eine religiöse, mystische Sprache und Symbolik fremdartig und außerhalb ihrer Erfahrungswelt liegt und gleichzeitig bietet sie jenen, die sich als religiös zugehörig fühlen eine Bereicherung und Ausweitung ihres Verständnisses.“ (Nußbaumer, 2010, 77)

Rogers beschäftigt sich in den 1980er Jahren intensiv mit jenen geheimnisvollen Kräften, welche in zwischenmenschlichen Begegnungen wirksam werden. In einigen solcher Erfahrungen während Encounter Gruppen beobachtet er Phänomene gesteigerter Wahrnehmung. (Groddeck, 2002, 179) Groddeck schreibt hierzu: „Wenn Menschen in der Begegnungssituation sich sehr nahe kamen und zugleich ihrem

eigenen inneren Selbst sehr nahe waren, schienen sich Dinge zu ereignen, die mit der rationalen Vernunft nur schwer in Einklang zu bringen waren. In seinem Spätwerk fühlte sich Rogers ermutigt, die drei förderlichen Einstellungen des Beraters und Therapeuten, die er in seiner frühen Psychotherapieforschung als die entscheidenden Wachstumsbedingungen herausgearbeitet hatte, nämlich Akzeptanz, Empathie und Kongruenz, um eine vierte zu erweitern, die er Präsenz (Gegenwart/ Anwesenheit) nannte. Er konnte und wollte dieses intuitive Element nicht mehr mit den Mitteln der empirischen Forschung untersuchen und erfassen und beschrieb es deshalb phänomenologisch von seinem Erleben her.“ (ders., 2002, 179)

„Ich bemerke, wenn ich meinem inneren, intuitiven Selbst ganz nah bin, wenn ich irgendwie mit dem Unbekannten in mir in Berührung bin, wenn ich mich vielleicht in einem etwas veränderten Bewußtseinszustand in der Beziehung befinde, daß dann alles, was immer ich tue, voller Heilung zu sein scheint. Dann ist einfach meine Gegenwart befreiend und hilfreich. Es gibt nichts, was ich tun kann, um diese Erfahrung zu erzwingen, aber wenn ich mich entspannen und dem transzendenten Innersten von mir ganz nah sein kann, dann handle ich vielleicht in seltsamer und impulsiver Weise in der Beziehung, in einer Weise, die ich rational nicht rechtfertigen kann, die nichts mir meinen Denkprozessen zu tun hat. Aber diese seltsamen Verhaltensweisen stellen sich auf eine irgendwie merkwürdige Weise als richtig heraus.“ (Rogers, 2004, 243)

Das „transzendente Innere“, von dem Rogers hier spricht, ist kein Teil seiner ursprünglichen Persönlichkeitstheorie. Er meint offenbar nicht das Selbst, sondern eine selbstüberschreitende Instanz. Ebenso scheint der Prozess, der durch den Kontakt mit dieser Instanz in Gang kommt, mehr zu sein, als die Aktualisierungstendenz, welche alleine die Erhaltung und Entfaltung des Selbst bewirkt. Das folgende Zitat macht dies deutlich:

„In solchen Augenblicken scheint es, daß mein innerer Sinn (inner spirit) sich hinausgestreckt und den inneren Sinn des anderen berührt hat. Unserer Beziehung transzendiert sich selbst und wird Teil von etwas Größerem. Tiefes Wachstum und Heilung und Energie sind gegenwärtig. Diese Art eines transzendenten Phänomens wird mit Sicherheit zuweilen in Gruppen erlebt, in denen ich gearbeitet habe, und verändert das Leben mancher daran Beteiligter. Ein Teilnehmer an einem Workshop drückte es beredt aus: ‚Ich fand, daß es eine tiefgreifende spirituelle Erfahrung war. Ich fühlte die Einheit des Geistes in

der Gemeinschaft. Wir atmeten zusammen, fühlten zusammen, sprachen sogar einer für den anderen. Ich fühlte die Stärke der ‚Lebenskraft‘, die jeden von uns erfüllt –was immer das ist. Ich fühlte ihre Gegenwart ohne die üblichen Barrikaden der ‚Ich-heit‘ oder ‚Du-heit‘– es war wie eine meditative Erfahrung, wo ich mich selbst als ein Zentrum des Bewußtseins empfinde. Und dennoch, trotz dieser außergewöhnlichen Empfindungen der Einheit wurde die Besonderheit jeder anwesenden Person niemals deutlicher bewahrt.“ (Rogers, 2004, 243)

Rogers meint, dass er sich bewusst ist, dass diese Darstellung etwas Mystisches an sich hat. Er ist jedoch zu diesem Zeitpunkt überzeugt davon, dass die menschliche Erfahrung das „Transzendente, das Unbeschreibbare, das Spirituelle“ mit einschließt. (Rogers, 2004, 243) Rogers stützt sich nach wie vor auf wissenschaftliche Forschungen, um seine Beobachtung zu unterlegen, gibt aber zugleich einen erstaunlich offenen Einblick in sein eigenes Erleben als Gruppentherapeut. Es ist zweifellos mutig von Rogers von jenen Erlebnissen des Transzendenten, Unbeschreibbaren und Spirituellen zu sprechen. Dennoch ist er mit diesem Erleben nicht alleine. Nußbaumer berichtet, dass sie in ihren Interviews mit personenzentrierten Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen ähnliche Schilderungen intensiver Gefühle von Verbundenheit und Präsenz erhoben hat. (Nußbaumer, 2010, 77-78) „Meist fließen spirituelle Angebote vermehrt in einer Gruppe als im Einzelsetting ein“, schreibt sie, „da dies vielleicht für mehrere Personen ein Thema ist und auch die spirituelle Persönlichkeit des Therapeuten stärker mit einfließen kann. Durch ein intensives Gefühl der Zugehörigkeit durch/in einer Gruppe, kann dieses Erleben dem Gefühl der spirituellen Verbundenheit ähnlich sein. In der Einzelarbeit steht die Person im Mittelpunkt, sodass Spiritualität nur bewusst eingebunden werden kann auf Initiative des Klienten.“ (Nußbaumer, 2010, 77-78)

Ungeachtet der bereits erwähnten Kritik, die Rogers für Schilderungen wie der oben angeführten sowohl innerhalb wie auch außerhalb seines professionellen Umfeldes auf sich zieht, muss darauf hingewiesen werden, dass sich die letzte Zeit von Rogers Leben mit Abstand als seine glücklichste und offenste erweist. Hinz und Behr berichten von seinen letzten Tagen: „Einige Wochen nach seinem 85. Geburtstag, nach einer längeren Arbeitsphase, macht Rogers seinen Freunden den Vorschlag, ein

Wochenende in Las Vegas zu verbringen. Er war noch nie dort und möchte nun die dort anzufindende Glitzerwelt kennen lernen. Sie besuchen Nachtclubs, Tanzlokale und Spielcasinos, haben viel Spaß, kehren nach La Jolla zurück und singen in der Nacht Showmelodien, die sie auf Schallplatte aufnehmen. In der Nacht stürzt Rogers auf dem Weg zum Badezimmer und bricht sich die Hüfte. Die Operation im Krankenhaus übersteht er gut. Er erleidet aber in der nächsten Nacht einen Herzinfarkt und fällt ins Koma. Die Nachricht von seiner Nominierung für den Friedensnobelpreis in Anerkennung seiner Verdienste für die Überwindung kultureller, politischer und religiöser Schranken wird ihm am Krankenbett noch vorgelesen. Gemäß seinem vorher verfügbaren Wunsch werden die lebenserhaltenden Geräte nach drei Tagen abgestellt. Er stirbt am 4. Februar 1987. Ein Grab gibt es nicht. Rogers wünschte eine Seebestattung.“ (Hinz/Behr, 2016, 17)

So knapp die Schilderung auch wirkt, sollte doch deutlich daraus hervor gehen, dass es Rogers gegen Ende seines Lebens gelingt, die Einschränkungen, die er von frühester Kindheit mit sich trug, abzulegen. Er fühlt sich frei, seinen Impulsen zu vertrauen und seine Bedürfnisse nach Wachstum, sowie nach zwischenmenschlicher Beziehung voll und ganz zu leben. In dieser großen Freiheit ist es ihm auch möglich, sich wieder für die religiöse Dimension zu öffnen, die sein Leben immer besessen hat, die er jedoch aus verschiedensten Gründen nicht offen leben konnte. In den vorangegangenen Kapiteln wurde gezeigt, inwieweit diese religiöse Komponente in den verschiedenen Aspekten seines Ansatzes wieder aufscheint. In den folgenden Kapiteln soll darauf eingegangen werden, wie sein Ansatz von der Nachwelt rezipiert wurde und inwieweit auch hier religiöse Anklänge zu bemerken sind.

#### **4.4. Die Encounter-Bewegung**

Auf die Entwicklung des Encounters und die Definition des personenzentrierten Encounters nach Rogers wurde in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich eingegangen. Im folgenden Kapitel soll dargestellt werden, welche Wellen der Encounter in seiner unmittelbaren Umgebung geschlagen hat und wie er den von

Rogers gesteckten Rahmen innerhalb kürzester Zeit gesprengt hat. Das Kapitel dient als Übergang zum nächsten und letzten Abschnitt der Arbeit, welcher sich mit jenen religiösen Strömungen innerhalb der Psychotherapieszene beschäftigt, welche von der Encounter Bewegung zwar vorbereitet, jedoch keinesfalls hinreichend abgedeckt wurden.

Peavy geht in seinem Artikel aus dem Jahr 1971 der Frage nach, was den rapiden Aufschwung und die intensive Popularisierung der gruppentherapeutischen Bewegung bedingen könnte. Er stellt fest, dass im Laufe der Geschichte Gruppen immer dann entstehen, wenn es zu sozialen Unruhen oder Veränderungen kommt und die gängigen Werte angezweifelt werden. (Peavy, 1971, 246) Gruppen besitzen für ihn einer Art heilender Funktion: sie stiften Hoffnung, Moral, emotionalen Beistand, Schutz sowie ein Gefühl der Sicherheit, Zugehörigkeit und der Intimität. Den Anstieg der Encounter-Gruppen in den 60er und 70er Jahren scheint für ihn eine Reaktion auf unerfüllte persönliche Bedürfnisse zu sein, die im Alltag vernachlässigt werden, insbesondere das Bedürfnis nach Nähe, Unterstützung und Zugehörigkeit. Die soziale Realität vieler Menschen würde sich seiner Meinung nach in eine weniger lebenswerte Richtung verändern. Menschen würden die Bande mit Familie, Nachbarn, Freunden, der Kirche und Arbeitskollegen zunehmend lockern bis lösen, was die wachsenden Bedürfnisse nach Zuwendung, Annahme und Stabilität erklärt. Dem, in Peavys Worten, modernen Familienleben, in der Effizienz, Produktivität und Wettbewerb an erster Stelle stehen, stünden nun die Gruppen entgegen, die mit all dem werben, was in Alltag und Berufsleben zu kurz komme. (Peavy, 1971, 246) Kurt W. Back sieht noch ein weiteres Bedürfnis durch die Encounter Gruppen gestillt, nämlich das Bedürfnis, sich selbst zu transzendieren. (Back, 1972, 3-4) Durch die Erweckung starker Gefühle würde der Einzelne aus dem Alltag gerissen werden und einzigartige Erfahrungen machen, welche sein Leben nachhaltig verändern könnten. Back bezeichnet die Teilnehmer von Encounter Gruppen darum auch als „moderne Pilger“ und zieht eine Parallele zu den Berichten religiöser Wallfahrer aus dem zwölften Jahrhundert. (Back, 1972, 3-4) Das Motiv der Pilger sei damals wie heute dasselbe: ein Glauben, eine Religion oder eine Ideologie. Der einzige Unterschied bestünde darin, dass der moderne Pilger nicht beabsichtige, sich auf das Leben nach dem Tod vorzubereiten, dass er eine derartige

Vorstellung sogar oft rigoros ablehne, sondern dass er Antworten auf das Leben im Hier und Jetzt suche und dass er stärker denn je hoffe, diese in der Gemeinschaft mit anderen Pilgern zu finden. Um dieses Vorgehen vor anderen und vor sich selbst rechtfertigen zu können, so Back, stütze sich der moderne Pilger so gut er könne auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaft. (Back, 1972, 4)

Rogers selbst trägt zur Popularisierung der Gruppe so viel wie nur möglich bei. So nützt er etwa die Massenmedien, insbesondere Film und Fernsehen, um seine Ansichten über den Encounter unter die Menschen zu bringen. Der einstündige Dokumentarfilm „Journey Into Self“, der einen Encounter unter der Leitung von ihm und Dick Farson zeigt, wird 1968 sogar für einen Academy Award nominiert und gewinnt einen Oscar, was unter anderem auch der Mithilfe von Stanley Kramer, einem berühmten Hollywood Produzenten und Regisseur, zu verdanken ist. (Kirschenbaum, 1970, 344) Freilich trägt Rogers zu dieser Zeit bereits beträchtlicher Bekanntheitsgrad auch einiges zur Popularisierung des Encounters bei. „Schon zu Rogers' Lebzeiten“, berichtet Keil, „hatte sich die Klientenzentrierte Psychotherapie über die ganze Welt ausgebreitet.“ (Keil, 2016, 5) Dabei ist anzumerken, dass der personzentrierte Ansatz und der Encounter anfangs hauptsächlich ein amerikanisches Phänomen bleiben, insbesondere eines der Westküste. Die Ausbreitung nach Europa erfolgt erst später und zunächst spärlich. Rogers Besuch in Frankreich 1962 gibt einen entscheidenden Anstoß zur Verbreitung des personzentrierten Ansatzes in Europa, wenn auch zunächst eher auf theoretischer Ebene und vorzugsweise in Bezug auf Industrie, Geschäftswesen und Personalmanagement. (Back, 1972, 65) In Amerika ist dies etwas anderes, dort erwächst aus der Humanistischen Psychologie, zu welcher Rogers einen wesentlichen Beitrag leistet und welche weite Verbreitung findet, die Human Potential Bewegung. Die frühen Ausgaben des „Journal of Humanistic Psychology“ stellen einige der Erscheinungsformen der Human Potential Bewegung vor. So beinhaltet die Frühlingausgabe des JHP aus dem Jahr 1963 zwei ausführliche Artikel über das Sensitivity Training und macht es damit weithin bekannt. (Grogan, 2008, 104)

Die Humanistische Psychologie und die Human Potential Bewegung verstärken sich gegenseitig und werden bald synonym verwendet. Jedoch setzt sich die Humanistische Psychologie hauptsächlich aus akademischen und professionell geschulten Psychologen

zusammen, die innovative Ideen in ihrem Feld zu verwirklichen versuchen, während die Human Potential Bewegung eine ganze Generation von Suchenden bezeichnet. Viele dieser Suchenden kommen aus Kalifornien. Sie wollen ihr Leben und ihre Kultur in gesunder Weise gestalten und auf Grundlage einer positiven Konzeption der menschlichen Natur neu aufbauen. (dies., 2008, 127-128) Grogan drückte es so aus, dass die Humanistische Psychologie Mitte der 1960er Jahre buchstäblich an die Kalifornische Küste zieht und dort in Form der Human Potential Bewegung konkrete Anwendung findet. Sogenannte „growth-centers“ boomen und locken alle an Selbstaktualisierung und persönlichem Wachstum Interessierte mit vielversprechenden Wochenend Retreats oder auch einwöchigen Seminaren an. In diesen „growth-centers“ werden unter anderem Encounter Gruppen, aber auch Yoga Workshops oder Meditationen angeboten. Der technische Fortschritt und die zunehmende materielle Orientierung in der Gesellschaft feuern die Popularität erfahrungsbasierter Angebote, fernab des Konsumrausches, förmlich an. Tausende, meint Grogan, suchen mögliche Anlaufstellen zur spirituellen, körperlichen und emotionalen Erneuerung. (dies., 2008, 133) Die Schönheit der kalifornischen Landschaft trägt das Ihrige dazu bei. Die Sonne, so meint Grogan, steht für Optimismus und grenzenlose Möglichkeiten und täuscht über die Anfälligkeit der Landschaft für Naturkatastrophen hinweg. Der Pazifische Ozean steht mit seiner beeindruckenden Küste, seiner Ruhe und seiner Kraft symbolisch für das Spannungsfeld, in dem die Human Potential Bewegung sich bewegt und aufblüht. (dies., 2008, 128-129) Neben Rogers zieht es auch andere Mitglieder der „Association for Humanistic Psychology“ AHP an die Westküste, darunter Rollo May, George Leonard, Jackie Doyle und später auch Abraham Maslow. Acht der ersten fünfundzwanzig AHP Konferenzen finden in Kalifornien statt, und auch das „Journal of Humanistic Psychology“ JHP wird dort heraus gegeben. Die Westküste steht in eindeutiger Abgrenzung zu den Universitäten der Ostküste und des Midwestens, wo die Humanistische Psychologie ihre Anfänge genommen hat. (Grogan, 2008, 132) Die Westküste versinnbildlicht den rebellischen Geist der 1960er Jahre. An keinem Ort ist das stärker zu bemerken als im Esalen Institut in Big Sur, Kalifornien.

„Das Esalen Institut, ursprünglich ein Kurhotel mit heißen Schwefelbädern“ (Schmid,

1994, 56), wurde von Michael Murphy und Richard Price gegründet und 1962 von Alan Watts zum ersten „Growth-Center“ umfunktioniert. Unterstützung erhielt Watts dabei durch Frederic Spiegelberg, welcher Murphy und Price ursprünglich miteinander bekannt gemacht hatte, Aldous Huxley und seiner Frau Laura sowie Gerald Heard und Gregory Bateson. „Esalen bot öffentliche Wochenendseminare (an denen um 1970 Woche für Woche durchschnittlich 75 Personen teilnahmen) und fünftägige Kurse an. Darüber hinaus konnten an 9-Monats-Kursen zur Ausbildung ‚resident fellows‘, also Personen, die während dieser Zeit in Esalen wohnten, teilnehmen. Nach dem Selbstverständnis ging es darum, nicht wie in der konventionellen Psychiatrie Menschen an die soziale Umwelt anzupassen, sondern allzusehr angepaßte Personen ‚für Wachstum und größere Integration zu befreien‘ (zit. bei Ruitenbeek 1970, 122)“ (Schmid, 1994, 56) Ursprünglich sollen zwei Ziele parallel verfolgt werden, die des „Esalen Center for Theory and Research“ CTR, einem Forschungszentrum, das sich der methodischen humanistischen Forschung und Theoriebildung verschrieben hat und die des Esalen Instituts, welches sich der Anwendung der humanistischen Prinzipien widmet. In den ersten Jahren von Esalen stehen beide Anliegen in enger Verbindung zueinander. Die ersten Seminare sind weitestgehend akademisch orientiert, weisen Listen an Pflichtlektüre aus, die sich von Philosophie über westliche und östliche Religion bis hin zu Evolutionstheorie und natürlicher Psychologie erstrecken und tragen klassische Titel der Humanistischen Psychologie, wie „The Human Potentiality“. (Grogan, 2008, 133-134) Murphy und Price basieren ihr Programm bewusst auf den Theorien von Rogers und Maslow, sowie deren Ideen über Wachstum, Selbstaktualisierung und der Verwirklichung von menschlichem Potential. Die Ideen der Humanistischen Psychologie werden in Esalen kultiviert, Murphy selbst empfiehlt sie seinen Mitarbeitern an. (dies., 2008, 133) Binnen kürzester Zeit wird Esalen in der Öffentlichkeit mit der Szene der Humanistische Psychologie und der Human Potential Bewegung gleichgesetzt. (Anderson, 2004, 185) Für Walter Truett Anderson, den Autor von „The Upstart Spring. Esalen and the Human Potential Movement“, sei es nur eine Frage der Zeit gewesen, bis das Pendel von der abstrakten Schau der Psyche in die praktischen Erfahrung umschlagen musste. (ders., 2004, 185) Es wird nun undenkbar, etwas zu analysieren, ohne es vorher erfahren zu haben. Jedoch, meint Anderson, wäre es durchaus in Ordnung, etwas praktisch zu erfahren, ohne es vorher zu

überdenken oder zu analysieren. Des Öfteren wird man sogar regelrecht dazu ermutigt. (Anderson, 2004, 185) 1963 wird das Programm in Esalen zusehend erfahrungsbasierter. Besonders Encountergruppen erweisen sich als populär, aber auch Gestalttherapie Seminare und Körpertherapie. (Grogan, 2008, 138-139) Die Seminare werden vielfältiger. 1963 hält Alan Watts zusammen mit Ansel Adams ein Seminar über Fotografie. Aber auch der Gebrauch von LSD und die neuesten Erkenntnisse zur Parapsychologie werden vorgestellt. Trotz des Schwenks weg von einer akademischen, intellektuellen hin zu einer mystischen, spirituellen Richtung besuchen auch Vertreter der Humanistischen Psychologie Esalen. Abraham Maslow, Rollo May und Carl Rogers halten dort Vorträge. Maslow selbst erklärt Esalen zum bedeutendsten Ausbildungsinstitut der Welt (Grogan, 2008, 138), wenn auch seine Haltung im Laufe seines Lebens zunehmend kritischer wird und er dem Institut gegen Ende vorwirft, zu viele selbstbezogene, uneinfühlsame Narzissten zu beherbergen. (Grogan, 2008, 138-139)

„Das Western Training Laboratory, das als eine der regionalen Zweigstellen von NTL seine Arbeit 1952 aufnahm, legte von Anfang an stärkere Betonung auf das Wachstum der Persönlichkeit als auf Gruppendynamik (...). Die aus der Zusammenarbeit mit den NTL-Laboratorien entstandenen ‚Personal Growth Laboratories‘, die bald ‚Encounter-Gruppen‘ genannt wurden, brachte William C. Schutz 1967 in das Esalen Institut nach Big Sur in Kalifornien. Die Arbeit dort war im Gegensatz zu den ursprünglichen NTL-Seminaren mehr an persönlicher Entwicklung und an nonverbalen und Sensibilisierungsübungen orientiert und ging überwiegend eklektisch vor sich.“ (Schmid, 1994, 55) Schutz entwirft in den 1960ern einen neuen Ansatz der Gruppentherapie und stößt auf der Suche nach einem geeigneten Namen, der sich von den „T-Gruppen“ und dem „Sensitivity Training“ unterscheidet, auf den Begriff des „basic encounter“ von Rogers. Er selbst beschließt daraufhin, seinen eigenen Ansatz „open encounter“ zu nennen, womit er ausdrücken möchte, dass die Gruppe im Wesentlichen die eines Encounters sei, während er selbst aber offen gegenüber dem Einsatz verschiedener Methoden ist. (Anderson, 2004, 156) Allein auf Grund dieser Tatsache kann sein Ansatz freilich nicht mit dem von Rogers konzipierten Encounter gleichgesetzt werden. Dennoch ist Schutz entschlossen, den Encounter bekannt zu

machen und in die ganze Welt zu tragen. Esalen erscheint ihm dafür als geeignete Plattform. Anderson meint, dass es ihm schlichtweg leichter scheint, die bereits dort bestehenden Strukturen sowie die Reputation von Esalen zu nützen, als etwas Eigenes von Grund auf aufzubauen. (ders., 2004, 157) 1965 geht Schutz nach Esalen und wird schnell zu einer prominenten Figur der Human Potential Bewegung. Der von ihm betriebene Encounter führt zu einer nochmaligen Intensivierung der experientiellen Ausrichtung von Esalen, indem er die offene Konfrontation und die persönliche Auseinandersetzung forciert. Grogan wirft ein, dass Schutz die Encounter Gruppe vor allem als Methode für Persönlichkeitsveränderung und Selbstanalyse und weniger im Sinne des Gruppenwachstums einsetzt. (Grogan, 2008, 139) Das Bild des Encounters, welches in Esalen vermittelt und verbreitet wird, ist dementsprechend gefärbt und stößt auf reges Interesse bei all jenen, die nach danach suchen. Rogers selbst bleibt in diesen Entwicklungen zurückhaltend. Obwohl seine Person und sein Ansatz für die kulturelle Veränderung in dieser Zeit maßgeblich mitverantwortlich sind und die Auswirkungen seiner Theorie alleine durch die Verbreitung des humanistischen Gedankengutes und des Encounters unbestreitbar sind, findet er in den Berichten über Esalen und die Human Potential Bewegung nur wenig Erwähnung. Andere Figuren wiederum profilierten sich in dieser Zeit. Esalen und die transformative Kraft seiner Encounter genießen mittlerweile einen spektakulären und geradezu mysteriösen, geheimnisvollen Ruf. (Grogan, 2008, 140) Die von Murphy und Price in den Anfängen des Instituts festgelegten Grundregeln über die Aktivitäten in Esalen, die verhindern sollen, dass charismatische Personen die Kultur im Institut dominieren oder eine bestimmte dogmatische Lehren in Esalen verbreiten, erweisen sich gegen Persönlichkeiten wie Schutz oder auch Fritz Perls völlig wirkungslos. Diese nutzen die anti-hierarchische Struktur von Esalen, um sich über ebendiese Grundsätze hinweg zu setzen. (Grogan, 2008, 141) Perls, schreibt Grogan, trifft in Esalen im Winter 1963 ein und bleibt mehr oder weniger bis 1969. (ders., 2008, 142) Seine exzentrische und extravagante Art färbt das Bild von Esalen entscheidend mit. Seinen ersten Encounter hält er im Februar 1964, wobei er diesen als eine Ausformung der von ihm gegründeten Gestalttherapie definiert und die Ziele des Encounters in der Erweiterung der individuellen Wahrnehmung und der Aufhebung der Subjekt-Objekt Trennung sieht, einer Definition, die sich bei Rogers so nicht findet. Grogan meint, dass die

Dramatik und die Aufregung, die sich um diese Encounter webt auf viele eine unwiderstehliche Anziehung ausübte. (dies., 2008, 142) Auch wenn sie erwarten müssen, von Perls gekränkt oder erniedrigt zu werden, kommen viele oft aus der einzigen Motivation nach Esalen, um mit ihm arbeiten zu dürfen. (dies., 2008, 142) So populär seine Gruppen auch sind, so problematisch wird seine Person, die bald die Rolle eines selbsternannten Gurus für sich beansprucht, für die Leiter von Esalen und für einige weniger dominante, aber nicht unbedingt weniger einflussreiche Figuren, wie beispielsweise Maslow. (Grogan, 2008, 145) Maslow hält sich mit seiner Kritik der individuellen Erweiterung auf Kosten sozialer Interessen nicht zurück. Seine Ansicht über den von Perls betriebenen Encounter ist dementsprechend. Es gäbe mehr zu lernen, meint er, als ehrliches Feedback zu geben und zu erhalten und authentisch zu sein. Ziele wie diese würden die Menschen davon abhalten, tatsächlich etwas zu erreichen. Perls wiederum bezeichnet Maslow als „zuckerüberzogenen Nazi“, der sich in einer eigenen fröhlichen Welt des Optimismus bewege, die gar nicht existiere. (Grogan, 2008, 145-146) Viel bedrohlicher als Maslow wirkt Schutz auf Perls. Dieser kommt nur gelegentlich nach Esalen, so etwa im Jahr 1965, als er mit der Betreuung eines neunmonatigen Fortbildungsprogramms durch die Psychologin Virginia Satir beauftragt wird. Schutz ist weitaus provokanter und enthemmter als Maslow. Er ermutigt die Gruppe dazu, all das zu tun, was gesellschaftlich nicht toleriert werde, was meistens darauf hinaus läuft, dass die Gruppenteilnehmer nackt sind. Perls bezeichnet diese Encounter als „Zirkus“, Schutz kontert, indem er Perls Workshops wiederum als „fliegenden Zirkus“ bezeichnet. (Grogan, 2008, 146)

Beschreibungen wie diese sollten deutlich machen, wie wenig Rogers mit seiner stillen und bescheidenen Art in dieses spektakuläre Ambiente passt, selbst in den späteren Jahren seines Lebens nicht, als er sich zusehends für neue Erfahrungen öffnet. In Andersons Biographie über die Geschichte von Esalen „The Upstart Spring“ findet Rogers nur insgesamt fünf Erwähnungen, vier davon sind sehr knapp und meist in Verbindung mit seinem Beitrag zur Humanistischen Psychologie oder in Bezug auf den von ihm begründeten Encounter. Aus einer etwas länger beschriebenen Episode wird deutlich, woran das liegen könnte.

Anderson beschreibt, dass sich, nach einem besonders ausfallenden Aufeinandertreffen von Maslow und Perls im Jahre 1966 in Esalen, Jennifer Jones dazu entschließt, ein Treffen zwischen den damaligen Filmstars und den Top Vertretern der Human Potential Bewegung in Selznick Mansion, Bel Air, zu arrangieren. Sie ist eine bekannte Schauspielerin, die einen Academy Award gewonnen hat und Esalen sowie der Human Potential Bewegung eng verbunden ist. Das Treffen soll mit seinem Glanz die kürzliche Misere in Esalen aus dem Gedächtnis der Leute löschen und die Wogen glätten. Unter den insgesamt neunzig Gästen sind zwölf Filmstars und verschiedenste renommierte Vertreter der Human Potential Bewegung, darunter Mike Murphy, George Leonard, Fritz Perls als auch Richard Farson und Carl Rogers. Nach einem schillernden Empfang und einem ausladenden Abendessen von größtmöglichem Luxus wird Rogers Film „Journey into Self“ gezeigt. Anderson berichtet, dass die Gäste die Vorführung des Films eher unaufgeregt über sich ergehen lassen, was auch der fortgeschrittenen Uhrzeit und dem Alkoholpegel der Gäste geschuldet sein kann. Außerdem meint Anderson, dass die anwesenden Personen zu einem großen Teil selbst Schauspieler sind und weitaus aktionsgeladene Darstellungen gewohnt seien, als die alles in allem leise und freundliche Dokumentation einer Encounter Gruppe nach Rogers. (Anderson, 2004, 139) Niemand scheint besonders interessiert an einer Darstellung mehrerer Personen, die nichts anderes tun als miteinander zu reden. Nach der Präsentation des Films steht Rogers auf und teilt den Gästen mit, dass sie soeben einen Film über eine Encountergruppe gesehen hätten. Für diejenigen, die gerne herausfinden würden, wie so eine Gruppe tatsächlich ablaufe, sei er bereit, eine zu leiten. Anderson meint, dass Rogers weitaus zu praktisch, zu schlicht und einfach zu wenig „Hollywood“ gewesen sei. Es fehle ihm für diese Zielgruppe an Hype, an echtem Bemühen und an Überzeugungsarbeit. Rogers gibt bekannt, dass er den Raum wechseln würde und jeder, der gerne teilnehmen wolle, ihm folgen könne. Laut Anderson kommt ihm niemand nach. (ders., 2004, 139)

Die Schilderung macht deutlich, wie inkompatibel mit dem Hype der Zeit Rogers stille Persönlichkeit tatsächlich ist. Nicht so sehr sein Ansatz oder der von ihm entwickelte Encounter erweisen sich als zu still für die laute Zeit, sondern seine Person. Richard Farson erlebte ähnliche Reaktionen, als er später zum Direktor des Esalen Instituts

ernannt wird. Auch er ist zu sehr Wissenschaftler und zu wenig Player. Seit er die Universität von Chicago besucht hat, steht er mit Rogers in engem Kontakt. Er hat mittlerweile in Harvard unterrichtet, ist renommiertes Mitglied der „Western Training Laboratories“, hat das „Western Behavioral Sciences Institute“ in La Jolla gegründet und lange Zeit mit geleitet. Seine fachliche Kompetenz als Forscher, Lehrer und Experte in Gruppenprozessen sind unbestritten. (ders., 2004, 266) Aber ganz wie Rogers fehlt ihm die selbstbewusste Ausstrahlung eines Gurus wie Perls oder Schutz, um seinen durchaus radikalen Ansatz zur Geltung zu bringen. Farson scheitert schließlich an seiner Aufgabe, Esalen zu leiten. (ders., 2004, 267)

Nicht nur Rogers und Farson, sondern auch viele andere Vertreter der Humanistischen Psychologie halten sich bedeckt, als die Exzesse der Human Potential Bewegung ihren Höhepunkt erreichen. Die späteren Entwicklungen der Encounter Bewegung haben nicht mehr viel mit ihren Ursprüngen gemeinsam. „Über den Boom, der im Zuge und Gefolge des ‚Human Potential Movement‘ etwa in den Jahren 1966-1971 folgte, schreibt Schutz (1973, 11f): ‚Während der nächsten paar Jahre wurde die Encounter-Gruppe in großartiger Weise erweitert und modifiziert, indem Techniken wie Psychodrama, Phantasie Reisen, Massage, Meditation, Yoga, Tai Chi Chuan, generell orientalische Philosophien, Psychosynthese und Gestalttherapie inkorporiert wurden.‘ Aber auch Musik und Theater, Astrologie und Experimentieren mit außersinnlicher Wahrnehmung hatten ihren Platz in Esalen.“ (Schmid, 1994, 56) Für Schmid handelt es sich bei der Human Potential Bewegung demzufolge, um einen eklektischen Ansatz, zu dessen Vorläufern das griechische Drama, mittelalterliche und fernöstliche mystische Traditionen, der protestantische und jüdische Pietismus und amerikanische Einflüsse zu zählen sind. (Schmid, 1994, 56) Die Abgrenzung der verschiedenen Gruppenerscheinungen untereinander erweist sich als schwierig. Viele weniger geschulte oder verantwortungsbewusste Personen mischen sich aus unterschiedlichsten Motiven unter die kompetenten und ausgebildeten Gruppenleiter. Kirschenbaum schildert die missliche Lage, in die Rogers in dieser Zeit gedrängt wird. Hätte er die Risiken und Probleme marginalisiert, hätte er seine Glaubwürdigkeit eingebüßt, hätte er die Risiken jedoch zu sehr betont, hätte er die Leute womöglich von einer Erfahrung fern gehalten, an die er zutiefst glaubte. Und hätte er die Leute

ermutigt, sich einen eigenen Eindruck von der Glaubhaftigkeit der verschiedenen Angebote zu machen, hätte er sie heillos überfordert. (Kirschenbaum, 1970, 348) Rogers, der immer davon überzeugt war, dass von Natur aus annehmende und empathische Personen in kurzer Zeit zu kompetenten Gruppenleitern ausgebildet werden können, sieht sich nun häufiger in der Lage, den Encounter gegenüber Angriffen zu verteidigen und auf die Risiken unqualifizierter Leiter hinzuweisen. (Kirschenbaum, 1970, 348) In einem Brief an den Herausgeber des New York Times Magazines, schreibt Rogers, in Reaktion auf den Artikel eines Psychiaters, der den Encounter massiv angreift:

„First I would like to stress some of my points of agreement. Like him, I deplore the growing commercialism of the whole encounter group movement. Like him, I believe that highly interventive, interpretive, and attacking methods in the group may cause personal damage and there is now research to back up this point. (...) I too am concerned about the over rapid development of growth centers, the use of untested approaches like bioenergetics, Rolfing, and the like. The enormous deficiency in the article is Dr. Maliver's seeming unawareness of a totally different approach to groups than the one he describes. It is quite true that on the one hand there is the manipulative, aggressive, interpretive, interventive leader, or 'trainer', with a background usually in group dynamics, psychoanalysis, Gestalt therapy, bioenergetics and the like. On the other hand, there are an enormous number of groups conducted by facilitators who put their trust in the individual and in the group, who are genuinely trying to facilitate the emergence of insight and personal growth, who are nonmanipulative, who permit the natural group process to emerge. The facilitators of these groups usually have a background in client-centered or existential psychotherapy, student counseling, or forward-looking and innovative education.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum, 1970, 348-349)

Trotz Rogers Versuchen, sich von unprofessionellen Angeboten oder jenen Angeboten, die nicht seiner Haltung entsprechen, abzugrenzen, kann er den Boom des Encounters und aller Erscheinungen, die dieser mit sich bringt, nicht aufhalten. „Nach dem Modell des ‚Zentrums für Persönlichkeitswachstum‘ Esalen Institute Big Sur entstanden in den nächsten fünf Jahren nicht weniger als 200 ‚growth centers‘ (Schutz 1973, 12) weltweit, die große Publizität erlangten und zu denen eine Unzahl von Menschen pilgerten. 1976 waren es bereits 300 allein in den USA. Gruppenleiter oder –trainer zu sein, war inzwischen ein allgemein anerkannter helfender Beruf geworden. Die

Encounter-Gruppen-Bewegung, die in den Encounter-Gruppen vom ‚Typ Esalen‘ neben den Personzentrierten Encounter-Gruppen ihre bedeutendsten Wurzeln hatte, war zu einer Modeerscheinung und für viele zu einer Geldquelle ersten Ranges geworden.“ (Schmid, 1994, 63) Rogers erklärt sich diesen Boom, neben der eher profanen Motivation des Wohlstandes, mit einem ausgeprägten Bedürfnis des Menschen nach zwischenmenschlichen Werten. „Wie läßt sich die schnelle Verbreitung der Gruppen erklären?“, fragt er, „Wie die offenbar gewaltige Nachfrage? Ich glaube, daß dieses Bedürfnis aus zwei Elementen erwächst. Das erste ist die zunehmende Enthumanisierung unserer Gesellschaft, in der der Mensch nichts zählt –in der allein seine Steuer- und Sozialversicherungsnummer wichtig sind. (...) Das zweite ist, daß wir wohlhabend genug sind, um uns selbst um unsere psychologischen Wünsche zu kümmern. Solange ich mir Sorgen machen muß, wie ich die nächste Miete bezahlen soll, bin ich mir meiner Einsamkeit nicht sonderlich bewußt.“ (Rogers, 1984, 17) Rogers fragt weiter, wie es mit den psychologischen Bedürfnissen aussehe, die die Leute zu den Encounter-Gruppen hinzieht. „Ich glaube es ist ein Hunger nach etwas, das der Mensch weder in seiner Arbeitswelt noch in seiner Kirche und ganz sicher nicht in seiner Schule oder auf dem College findet. So traurig das auch sein mag – er findet es nicht einmal im modernen Familienleben. Es ist der Hunger nach engen und wirklichen Beziehungen, in denen Gefühle und Emotionen spontan, ohne Angst und Vorsicht, ausgedrückt werden können, (...)“ (Rogers, 1984, 18) Die Aussage zeigt, dass Rogers nicht mehr länger erwartet, dass der Mensch seinen Hunger nach tiefen Beziehungen in der Kirche stillen könne. Der Encounter aber biete so etwas wie einen Ersatz dafür. In diesem Punkt sieht sich Rogers auch in Übereinstimmung mit den Zielen der Encounter Bewegung. „Gruppenmitglieder reagieren in einem freiheitlichen und förderlichen Klima spontaner und flexibler, sie treten in engere Beziehungen zu ihren Gefühlen, werden Erfahrungen gegenüber offener und gelangen zu besseren interpersonalen Beziehungen.“ (Rogers, 1984, 174) „Die Gruppenbewegung“, davon ist er überzeugt, „ist von großer Bedeutung, und ihr zukünftiger Verlauf wird auf uns allen tiefen Einfluß ausüben, sei es zum Guten oder zum Schlechten.“ (Rogers, 1984, 175)

Die Ausbildung von Gruppenleitern ist Rogers ein wichtiges Anliegen und er verfolgt dieses Anliegen mit umso mehr Überzeugung weiter, je mehr die Gefahren und

Schwächen der immer populärer werdenden Encounter Bewegung in den Vordergrund treten. (Groddeck, 2002, 154) Rogers meint an einer Stelle sogar, dass der Begriff der Encounter-Gruppe drohe zu einem „Schimpfwort“ zu werden, sollten jene Gruppen, die sich auf das Charisma ihres Leiters berufen, den Vortritt gegenüber jenen erhalten, die sich auf das persönliche Wachstum ihrer Mitglieder konzentrieren. (Rogers, 1984, 165) Gleichzeitig ist er jedoch davon überzeugt, dass der Encounter einen wertvollen und wesentlichen Beitrag zur Gesellschaftsentwicklung darstelle und nicht per se verdammt werden dürfe. Er ist der Meinung, dass sich die „die wichtigsten Elemente- die Entstehung von Vertrauen in kleinen Gruppen, das Mitteilen des Selbst, das Feedback und der Sinn für Gemeinschaft“ in der Encounter Bewegung als Gesamtes auf lange Frist durchsetzen würden und schließlich zu jenen Veränderungen führen würden, die die Gesellschaft so dringend braucht. (Rogers, 1984, 165-166) Gegen die „Kommerzialisierung der Gruppenbewegung und die autoritäre Rückentwicklung der Gruppenbewegung zu leitungszentrierten Show-Veranstaltungen“ (Groddeck, 2002, 156) tritt er entschieden ein. Er zeigt sich misstrauisch gegenüber Personen, „die hier und dort auftreten, um das derzeitige Interesse an Gruppen für sich auszunützen“ (Rogers, 1984, 76) und befürchtet, dass die Gruppe nur zu leicht in die Hände „jener Ausbeuter“ fallen könne, „die vorwiegend des persönlichen, finanziellen oder psychologischen Vorteils wegen die Gruppenszene betreten haben.“ (ders., 1984, 165) Dazu zählt er „die Modeanhänger, die Kultverehrer, die Nudisten und Manipulatoren, deren Bedürfnisse auf Macht oder Anerkennung gerichtet sind“. (ders., 1984, 165)

Besonders kritisch tritt Rogers jeder Form von Expertentum oder gar Gurutum entgegen. (ders., 1978, 19) Er schreibt, in Bezug auf das „Erhard Seminars Training“ EST, in dem sich Teilnehmer laut Rogers vom Gruppenleiter erniedrigen lassen müssten und trotzdem faszinierenderweise begeistert seien: „Obwohl dies manchen mißfällt, zeigt die Mehrheit, die sich dem Willen des Leisters unterwirft, welch ein großer Prozentsatz von Menschen den Wunsch hat, von einem Guru abhängig zu sein.“ (ders., 1978, 19) Rogers will sich dieser Wirkung bewusst entgegen stellen. Gruppen, die ihre Mitglieder in die Abhängigkeit treiben würden, verhindern laut Rogers jede Chance auf Integration der eigenen Erfahrung ins echte Leben. „Die Arbeit eines Gruppenleiters“, schreibt er, „bleibt wirkungslos, wenn er die Gruppe antreibt,

manipuliert, ihr Vorschriften macht und versucht, sie zu seinen eigenen unausgesprochenen Zielen zu führen. Diese Einstellung kann, auch wenn sie nur andeutungsweise vorliegt, das Vertrauen der Gruppe in den Gruppenleiter verringern (oder gar zerstören) oder – was noch schlimmer ist- die Gruppenmitglieder zu ihren treuen Anhängern machen.“ (Rogers, 1984, 77) Auch Grogan bemerkt, dass das emotionale Drama, das sich in bestimmten Gruppen abspielt, das Potential besitze, seine Mitglieder abhängig zu machen und ihre Instabilität weiter zu fördern. (Grogan, 2008, 228) Es werde weithin als Erfolg und auch als Ausdruck tiefer Veränderungen gedeutet, wenn die Gruppenteilnehmer dazu gebracht werden könnten zu weinen, oder besser noch zu schreien oder sich zu übergeben. Auch intelligente und pragmatisch veranlagte Personen seien bereit, ihre logischen Bedenken zu Gunsten solcher kraftvollen subjektiven Erfahrungen bereitwillig zurück zu stellen, so Grogan. Sie betont, dass die Kritik, der Encounter würde als Opium für die Massen dienen und nicht dazu, eine echte Veränderung herbei zu führen, unter diesen Umständen gerechtfertigt sei. Die Integration der eigenen Erfahrungen ins echte Leben, oder die Auseinandersetzung mit Werten und sozialen Zielen, sei nicht Ziel solcher Veranstaltungen gewesen. (dies., 2008, 228) Auch Rogers erscheint der „Gruppenleiter, der den Erfolg oder Mißerfolg einer Gruppe nach der Zahl der Mitglieder beurteilt, die geweint haben oder ‚angeturnt‘ wurden“ als reichlich fragwürdig. (Rogers, 1984, 77) Seine Ansicht steht im Einklang mit jener der Humanistischen Psychologie, die Wachstum, Bewusstseinsweiterung und Selbstaktualisierung als lebenslangen Prozess ansieht. (Grogan, 2008, 229)

Rogers Wunsch nach langanhaltender gesellschaftlicher Veränderung findet jedoch nur wenig Anklang in der amerikanischen Gesellschaft, die in individualistischer Manier ihren Fokus auf rauschartige, kurze und vergleichsweise billige Einmal erleuchtungen ihrer Selbst streben. Grogan wirft den Vertretern der Humanistischen Psychologie vor, gegen diese Tendenz zu wenig vorgegangen zu sein. (dies., 2008, 229) Tatsächlich äußern jedoch gerade die Gründerfiguren der Humanistischen Psychologie in regelmäßigen Abständen ihre Frustration mit den zunehmenden Exzessen der Encounter Bewegung. Maslow spricht sich 1969 klar gegen die Selbstsucht und den Narzissmus der Gruppen aus, besonders jenen, wie sie in Esalen gehalten würden, und

kündigt an, sich künftig von diesen zu distanzieren. Auch Rollo May kündigt 1971 seinen Austritt aus der AHP aus Protest gegen die aktuellen Entwicklungen an. (dies., 2008, 147-148) Andere, so wie Murphy, Leonard und Price sehen die Entwicklung der Humanistischen Psychologie in die experientielle Richtung, wie sie sich in Esalen vollzogen hat, positiv. Nicht zuletzt, weil diese widerspiegeln, wonach die Leute verlangen würden. Ken Wilber, der als Vordenker der Human Potential Bewegung gesehen werden kann, vertritt einen differenzierteren Zugang. Er unterscheidet drei Wellen in der Entwicklung der Human Potential Bewegung. Die Einführung der Bewegung in den 1960er Jahren hätte tatsächlich eine erste Welle rauschhafter, kurzfristiger Gipfelerfahrungen mit sich gebracht. Zehn Jahre später sei diese jedoch von einer Phase abgelöst worden, in der die beständige, regelmäßige Praxis von transformativen Disziplinen wie Zen, Yoga oder länger andauernden Psychotherapien als wichtig anerkannt und konsequent verfolgt worden wäre. „Der schnelle Erleuchtungs- Kick“, so Karl Baier, „wird langjährigem Engagement.“ (Baier, 2016, 210) Die dritte Welle, in der die verschiedenen Praktiken schließlich miteinander vermischt wurden, um möglichst alle Fähigkeiten des Menschen zu entfalten, setzte, laut Wilber, dann Mitte der 1990er Jahre ein. (Baier, 2016, 210) Maslows Kritik an der Encounter Bewegung 1969 und Mays Austritt aus der AHP 1971 könnten damit als sichtbare Zeichen eines Überganges der ersten in eine zweite Phase gesehen werden und insofern auch dazu beigetragen haben, die Schwächen der frühen Human Potential Bewegung zu verdeutlichen bzw. eine Veränderung einzuläuten.

Die Spaltung innerhalb der Bewegung nimmt dennoch weiter zu. (Grogan, 2008, 196-197) Die Humanistische Psychologie nützt die Sensationsgier der Medien durchaus für ihre Zwecke, leidet aber ebenso unter den Effekten, die diese erzeugen. Bald sieht sich die Humanistische Psychologie im öffentlichen Bewusstsein, bedingt durch die mediale Betonung des Einsatzes von LSD und der Nackt-Encounter, auf Sex und Drogen reduziert. (dies., 2008, 192-193) Timothy Leary gibt in einem Interview mit dem Playboy im Jahr 1966 zu verstehen, dass eine Frau mehrere hundert Organsmen im Zuge eines LSD Trips erreichen könne. (dies., 2008, 192-193) Die Medien stürzen sich auf Berichte wie diese, obwohl Drogen und Sexualität nur einen kleinen Teil der Human Potential Bewegung ausmachen. Rogers selbst gibt an, dass seiner Meinung

nach nur ein Hundertstel aller Gruppen in der Praxis eine Betonung auf Nacktheit legen. (Grogan, 2008, 192-193) Einige jener Größen, die mit ihren Ideen einen großen Einfluss auf die humanistische Bewegung ausgeübt haben, wie etwa Buber, aber auch Goldstein, Gendlin oder Frankl, haben sich Ende der 1960er Jahre bereits von dieser distanziert. (Heine, 2005, 300) Im Rückblick meint Rollo May 1981, dass die „Association of Humanistic Psychology“ AHP von Wissenschaftlern gegründet, jedoch von „Hippies“ übernommen worden sei. Die Humanistische Psychologie sei realitätsfern und voller Illusionen. (dies., 2008, 225-226) Jene, die dafür plädieren, den wissenschaftlichen, theoretischen Ansatz der Humanistische Psychologie mit experientiellen Elementen zu verbinden und gründlich zu erforschen, wie Maslow oder Rogers, bleiben weitestgehend ungehört. Richard Farson begründet dieses Scheitern 1978 damit, dass die Humanistische Psychologie verabsäumt hat, ihre Ziele mit demselben Eifer und der wissenschaftlichen Disziplin des Behaviorismus zu verfolgen. (dies., 2008, 225-226) Farson fragt in einem Brief seine Kollegen, ob sie vorhätten, ein Kult zu sein, oder eine Gesellschaft mit gemeinsamen Interessen, Werten und Grundsätzen. May reagiert auf diesen Brief mit der Bemerkung, dass der Humanistischen Bewegung eine Aura der Selbstgerechtigkeit anhängen würde. Allein Begriffe wie Selbstaktualisierung würden eine Mächtigkeit suggerieren, die der Bewegung nicht inne wohne, die sich jedoch, angeheizt durch die Encounter-Bewegung zu einem allgemeinen Chor der Zustimmung aufgeschwungen habe. Die daraus resultierenden Konflikte aber wären als unproduktiv und nicht humanistisch verschrien. (Grogan, 2008, 225-226) Grogan kritisiert zudem, dass der unreflektierte Enthusiasmus und der leidenschaftliche Protestgeist vieler Anhänger der Humanistischen Psychologie eine Vernachlässigung des Geistes zu Gunsten der Erfahrung bedingt hätte, was oft dazu führe, dass eine Theorie direkt in die Praxis umgesetzt würde, ohne ihre Anwendung vorab zu überprüfen. (Grogan, 2008, 227) Rogers scheint mit seiner negativen Prophezeiung am Ende Recht zu behalten.

Die AHP nimmt die Kritik an der Humanistischen Bewegung ernst und versucht, zu ihren intellektuellen Wurzeln zurück zu kehren. Sie organisiert eine Theoriekonferenz, die die Vertreter der Humanistischen Psychologie wieder zusammen führen und einen gemeinsamen Weg in eine neue Zukunft aufzeigen soll. Im April 1975 treffen sich zu

diesem Zweck vierundzwanzig Mitglieder der AHP in Tucson, Arizona, wo jeder von ihnen ein Positionspapier vorlegt, das seine jeweils spezifischen Anliegen die AHP betreffend enthält. (Grogan, 2008, 232) Rogers und May präsentieren die Frage, ob es angemessen sei, den Menschen als ein im Inneren gutes und aus sich heraus auf positives Wachstum ausgerichtetes Wesen zu begreifen. May bemerkt kritisch, dass alle Anzeichen gegen Maslows Konzept der dem Menschen inhärenten Selbstaktualisierung sprächen. (dies., 2008, 236) Rogers bekräftigt Mays Aussage indem er meint, dass er schon seit zehn bis fünfzehn Jahren nicht mehr behaupten würde, dass der Mensch von Natur aus gut sei. Jedoch sei er nach wie vor der Meinung, dass sich der Mensch, unter der Voraussetzung, dass er ein bestimmtes psychologisches Klima vorfinde, von sich aus in eine sozial konstruktive Richtung entwickeln würde. (dies., 2008, 236-237)

Die Konferenz bringt wenig Antworten und keine Lösung. Grogan meint, dass die Anliegen der Humanistischen Psychologie selbst für das Scheitern verantwortlich wären. Fragen von großer Tiefe und Komplexität würden auf die Gefühlsebene der einzelnen Mitglieder verlagert und dort zu beantworten versucht werden. (dies., 2008, 235) Vorschnelle Aktionen und Techniken zur Beseitigung der Schwierigkeiten verhindern echte Einblicke und zukunftssträchtige Visionen. Auch Rogers gibt seinem Bedauern, dass die Konferenz nicht mehr bewirken konnte, in einem Memo an die Teilnehmer mit dem Betreff „RE: A Disappointment“ Ausdruck. (Grogan, 2008, 237) Rogers bedauert, dass am intellektuellen Standpunkt so starr festgehalten wird und meint, es wäre besser gewesen, sich auf die Gefühle der einzelnen Teilnehmer zu konzentrieren. (dies., 2008, 237) Farson nimmt den anti-intellektuellen Kommentar von Rogers mit Staunen und Frustration auf. Er zeigt sich verwundert, dass Rogers, der selbst großes Interesse an systematischer Persönlichkeitstheorie bewiesen hat, nun die intellektuelle Auseinandersetzung scheut und, wie Farson meint, in emotionale Fragen ausweicht. Er zeigt sich besorgt über Rogers Tendenz, in seiner konsequenten Ablehnung jeder Form von Autorität oder Dogmatik, keine Eigentümerschaft über seine Ideen zu beanspruchen und meint dass Rogers damit zuließe, dass diese von anderen aufgenommen, verändert und in Richtungen getragen würden, die Rogers selbst nicht beabsichtigt hatte. Farson meint, dass Rogers Ansatz dadurch über die

Jahre korrumpiert werden würden. Die Technik werde übernommen, die Philosophie aber nicht. (Grogan, 2008, 237-238)

Es scheint, dass auch Rogers sich mit den Auswüchsen des Encounters nicht so recht wohl fühlt. In der Blütezeit des Encounters bleibt er zurückhaltend gegenüber den verschiedenen Entwicklungen, die sich ihm darbieten. Dennoch können gerade die Weiterentwicklungen des Encounters sowie die Weiterentwicklung der Humanistischen Psychologie im Allgemeinen durchaus als auf seinen Grundlagen aufbauend betrachtet werden. Trotz Rogers Vorbehalten gegenüber den späteren Erscheinungsformen der Humanistischen Psychologie zeigen sich gerade darin die ideologischen Grundlagen, die seinem Ansatz inne wohnen, besonders deutlich. In gewisser Weise können diese Weiterentwicklungen als kulturelle Manifestation seiner Theorie bezeichnet werden. (Grogan, 2008, 243-244)

Im nächsten Kapitel soll nun noch genauer auf die Weiterentwicklung der Humanistischen Psychologie eingegangen werden. Es soll gezeigt werden, dass sich gerade in dieser Weiterentwicklung Anklänge jener Aspekte des personenzentrierten Ansatzes finden, mit denen Rogers sich nicht offen auseinandergesetzt hat.

## **5. Die Ausformung psychotherapeutischer Glaubenssysteme**

Während die AHP „kämpft, sich besinnt, scheitert und sich schließlich still wieder in den Mainstream eingliedert“, wie Grogan es ausdrückt (Grogan, 2008, 243-244), nützen andere Akteure die Gunst der Stunde, um auf Basis der Humanistischen Psychologie ihre eigene Blütezeit zu beginnen. Auf diese Akteure soll im Folgenden eingegangen werden.

### **5.1. Aufbruchstimmung der Humanistischen Psychologie**

Die Arbeit der Humanistischen Psychologie wird fortgesetzt, jedoch außerhalb des Rampenlichtes, mit weit weniger Zulauf als zuvor und meist unter Finanzierung durch private Institute, wie dem „Saybrook Institute“, welches 1970 von der AHP als „Humanistic Psychology Institute“ gegründet wurde, jedoch später seinen Namen ändert. (Grogan, 2008, 243-244) Grogan meint, dass die Humanistische Psychologie und die Human Potential Bewegung gerade deshalb sukzessive verschwindet, weil sie mit ihren Zielen Erfolg hatten und nun allgemein anerkannt und Teil des Mainstreams waren. Ihre Konzepte, ihre Wertvorstellungen und sogar ihre Sprache sind in das amerikanische Bewusstsein eingegangen und werden nun in der Psychologie, in weiten Bereichen des Gesundheitswesens, aber auch außerhalb dessen, als selbstverständlich vorausgesetzt. (dies., 2008, 243-244) Die Idee eines gesunden, auf Wachstum ausgerichteten Menschen ist in den 1960er und 1970er Jahren hart erkämpft worden und hat sich über die Human Potential Bewegung mit verschiedenen reformerischen und anti-autoritären Strömungen verbunden. Groddeck beschreibt das Stimmungsbild recht anschaulich: „In Amerika herrschte in den 1960er-Jahren Aufbruchstimmung. Es formierten sich die Hippie- und Flower-Power-Bewegung, die studentische Protestbewegung gegen die Einmischung Amerikas in den Vietnamkrieg und auch die demokratische Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen, der Martin Luther King 1963 in triumphaler Weise einen radikal neuen Auftrieb verliehen hatte. ‚Say it like it is, man!‘ In diesem Spruch der Schwarzen drückte sich das Verlangen nach Authentizität und Direktheit im Umgang miteinander aus. Veränderungstendenzen zeigten sich überall:

Mit langen Haaren und zerrissenen Jeans saßen die jungen Leute nicht mehr auf Stühlen, sondern auf dem Fußboden, spielten Gitarre oder Flöte, sangen von Liebe, Bewusstseinsweiterung, von Partnerschaft, Kreativität und Emanzipation. Alle und alles war ‚in‘ und jedermann gehörte zur ‚Szene‘.“ (Groddeck, 2002, 143-144) Groddeck ist der Meinung, dass diese gesellschaftlichen Entwicklungen Rogers persönlicher Veränderung sehr entgegen kommen. Rogers eigene utopische und gesellschaftskritische Sichtweisen stoßen auf Resonanz in einer breiten sozialen Bewegung, die seine Visionen teilt. Groddeck hält es für möglich, dass die Aufbruchstimmung der 1960er Jahre Rogers an die Reformbewegung erinnern könnte, die er in den 1920er Jahren am „Union Theological Seminary“ und auch am „Teachers College“ unter den Dozenten erlebt hat. Wie bereits an früherer Stelle beschrieben (vgl. Kap. 2.2.), hat sich Rogers vom liberalen Gedankengut am „Union Theological Seminary“ tief bewegen und auch beeinflussen lassen. Die Bewegung weg von äußeren, formalen Vorgaben hin zu einer persönlichen, tief empfundenen Religion (Noll, 2000, 81) hat sich für Rogers ganz automatisch vollzogen und sich vor allem über den lebendigen Austausch in der Gemeinschaft ausgedrückt. Seine damalige Haltung hat der modernistischen Auffassung vom christlichen Glauben entsprochen, insofern, als die Modernisten bemüht waren, das Christum an die fortschrittliche Kultur anzupassen und Gott vorzüglich als eine Kraft verstehen, die innerhalb der menschlichen Gesellschaft und der menschlichen Natur wirkt (ders., 2000, 150). Auch wenn Rogers sich später vom christlichen Glauben distanziert hat, durchziehen solche und ähnliche Ansichten sein Leben und Werk beinahe durchgängig (vgl. Kap. 3, Kap. 4). Es ist daher durchaus möglich, dass die Aufbruchstimmung der 1960er und 1970er Jahre, welche sich insbesondere durch ihre Betonung der Gruppenerfahrung auszeichnet, Rogers wieder vermehrt mit seinem eigenen religiösen Hintergrund konfrontiert.

Bereits in den 1960er und 1970er Jahren (Tart, 1972), spätestens aber in den 1980er Jahren liegt der Fokus im Bereich der Psychologie und Psychotherapie vor allem auf der Erforschung spiritueller und mystischer Bewusstseinszustände. Die Psychologie kommt nicht länger umhin, sich dem allgemeinen Interesse an fernöstlicher Philosophie, mystischen Traditionen, Meditation, Trance, dem Einsatz psychedelischer

Substanzen und den verschiedenen religiösen Erscheinungsformen zuzuwenden. (Grof, 2008, 47) Nußbaumer spricht in diesem Zusammenhang von gesellschaftlichen „Trends“. (Nußbaumer, 2010, 13) „Derartige Trends verdeutlichen die Umbrüche und das Verschieben der soziologischen Parameter in einer Gesellschaft. Vorhandene Spannungen in der Gesellschaft, hervorgerufen durch die Auswirkungen der Modernisierung, sollen durch ‚Trends‘ ausgeglichen und etwas entkräftet werden (Friesl & Polak, 2002). Der Trendforscher Matthias Horx (1996) versteht Trends als die Grammatik des Neuen, welche das Gewohnte plötzlich verändert.“ (dies., 2010, 13) Trends wie diese beeinflussen auch die Psychologie sowie deren Theorienentwicklung. Nußbaumer spricht in Bezug auf die 1980er Jahre nun von einer „Esoterik-Welle“ (Nußbaumer, 2010, 13) Die „New Age“ Bewegung der 1970er Jahre hat diese Entwicklung schon vorbereitet. In den 1980er Jahren nun brechen die Dämme zum Religiösen endgültig ein. Mehr noch als von einer Psychologie, welche von religiösen Quellen beeinflusst ist, kann nun von einer neuen Form von Religion mit starken psychologischen Einflüssen gesprochen werden.

Eine bedeutende Figur, die an der Einführung der Religiosität in den Bereich der Psychologie und Psychotherapie beteiligt ist, ist der in Prag geborene Psychiater Stanislav Grof, der 1967 in die USA emigriert war und dort an verschiedenen Kliniken arbeitete. (Heine, 2005, 304) Grof machte sich einen Namen, indem er hinsichtlich veränderter und außergewöhnlicher Bewusstseinszustände eigene Erfahrungen sammelte und auch mit dem Einsatz psychedelischer Substanzen, insbesondere LSD, in der Behandlung von psychiatrischen Klienten und an sich selbst experimentierte. (Nußbaumer, 2010, 52) „Zu Grof’s Zeiten war der Drogenkonsum in den USA noch legal, erst ab den 1980er Jahren kam es zu restriktiveren Drogengesetzen (Heine 2005, 304). Mit Bezug auf Grof (1977) und Lilly (1973) spricht Rogers (1980) von veränderten Bewusstseinszuständen, wenn ein Mensch aus seinen bekannten Bewusstseinssebenen hinaus tritt und sich in Berührung mit dem Evolutionsstrom wahrnimmt. Der Mensch kann in solch einem veränderten Bewusstseinszustand auch den Sinn des Evolutionsstroms begreifen, ‚als ein Zustreben auf eine transzendierende Erfahrung von Einheit‘ (Rogers, 2003 , 79). Das individuelle Selbst löst sich durch dieses Eintauchen in den Strom, ‚in einen Bereich höherer Werte‘ (Rogers, 2003 , 79) (z.B.

Schönheit, Harmonie, Liebe) auf und fühlt sich in einer Einheit mit dem Universum.“ (Nußbaumer, 2010, 52) Wie bereits erwähnt konnte Rogers Einheitserfahrungen dieser Art insbesondere in seiner Arbeit mit Gruppen erleben.

Schon in den 1960er und 1970er Jahren erkennen Humanistische Psychologen das Potential psychedelischer Substanzen für Transzendenzerfahrungen und zur Erweiterung und Reorganisation des Selbstbildes. Viele dieser Humanistischen Psychologen, meint Grogan, setzen nun ihre eigenen Ziele, sprich die der Selbstaktualisierung bzw. –erweiterung, des gesteigerten Bewusstseins und der intensiven Erfahrung, mit den Qualitäten der psychedelischen Erfahrung gleich. (Grogan, 2008, 177) Psychedelika waren bereits seit 1943 Gegenstand des allgemeinen Interesses, als der Schweizer Chemiker Albert Hoffman, die halluzinogenen Effekte von LSD, mehr zufällig als beabsichtigt, entdeckte, indem er selbst damit in Berührung kam. (Grogan, 2008, 178) Die, wie er sagt, bemerkenswerte Erfahrung eines ungebrochenen Stroms fantastischer Bilder, außergewöhnlicher Formen und eines intensiven kaleidoskopischen Farbenspiels, führte zur weiteren Erforschung von LSD und seines therapeutischen Nutzens. (dies., 2008, 178) Neben seinen Forschungen an dieser „Medizin für die Seele“, wie er es nannte, während der 1950er Jahre, trugen Erfahrungsberichte von Reisenden aus Südmexiko, die dort mit psychedelischen Pilzen in Berührung gekommen waren, zur weiteren Popularisierung von psychedelischen Substanzen bei. (Grogan, 2008, 178) Auch die Psychologie der 1980er Jahre, berichtet Heine, „arbeitete zu Beginn selbst-experimentell und therapeutisch mit psychedelischen Substanzen, um selbst-transzendierende, außergewöhnliche Bewusstseinszustände herbeizuführen und zu studieren.“ (Heine, 2005, 304) Zu diesen gehören, neben Stanislav Grof, auch der „Engländer und anglikanische Geistliche Alan Watts (1915-1973), der 1938 in die USA ging, aus der Kirche austrat, sich dem Zen Buddhismus zuwandte und als psychologischer Berater und Autor wirkte; beide gaben Kurse am Esalen-Institut. Als die amerikanische Gesetzgebung in Bezug auf die Verwendung von psychedelischen Drogen in den 80er-Jahren strikter wurde, suchten die Transpersonalisten nach anderen Mitteln und begannen, Grof folgend, Atemtechniken und vor allem meditative Praktiken der östlichen Religionen einzusetzen wie etwa Ken Wilber (\*1949).“ (Heine, 2005, 304) Grof selbst meint, dass

der Begriff „außergewöhnliche Bewusstseinszustände“ hauptsächlich von Forschern verwendet werde, die diese Zustände selbst studierten und ihren Wert erkannt hatten. (Grof, 2008, 48) Psychiater verwendeten dahingegen eher den Begriff der „veränderten Bewusstseinszustände“, was ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen würde, dass nur alltägliche Bewusstseinszustände als „normal“ zu betrachten wären, während alle Abweichungen davon pathologische Zustände darstellen und kein positives Potential besitzen würden. (ders., 2008, 48) Für Grof lässt der Begriff der „außergewöhnlichen Bewusstseinszustände“ jedoch eine zu breite Definition zu, weshalb er zu Zwecken der Forschung und der Diskussion vorschlägt, nur jenen Teil dieser Erfahrungen zu untersuchen, der ein heilendes, transformierendes und sogar evolutionäres Potential besitze. Für ihn fallen darunter die Erfahrungen von Schamanen und ihren Klienten, von in Übergangsriten sowie Geburts- und Sterbemysterien Eingeweihten und von spirituellen Praktikern. Darüber hinaus fallen auch jene Erfahrungen von Menschen darunter, die sich in psychospirituellen Krisen befinden. (ders., 2008, 48) Für Erfahrungen und Zustände dieser Art wählt Grof den Begriff „holotrop“, was so viel bedeutet wie „auf Ganzheit ausgerichtet“. (ders., 2008, 48) Der Begriff drückt die Überzeugung aus, dass der Mensch mit seinem alltäglichen Bewusstsein nur einen kleinen Teil dessen wahrnehme, was ihn ausmache, während er in „holotropen“ Zuständen seine körperlichen und psychischen Grenzen transzendiere und in die Fülle der Erfahrungen, die ihn ausmachen, eintauchen würde. (ders., 2008, 48) Auch Arnold M. Ludwig streicht, in seinem Versuch, veränderte Bewusstseinszustände zu beschreiben, zu systematisieren und deren Zusammenhänge untereinander darzustellen, die heilende Funktion veränderter Bewusstseinszustände heraus. (Ludwig, 1972, 21) Veränderte Bewusstseinszustände hätten im Laufe der Geschichte eine zentrale Rolle in verschiedensten Heilkünsten und -praktiken gespielt und einen wesentlichen Wirkfaktor für die Genesung der Patienten dargestellt. So führt Ludwig verschiedene Beispiele an, darunter den Tempelschlaf in der ägyptischen Heilkunst, diverse Wunderheilungen durch Kontemplation, Gebete, Meditationen, Wallfahrten oder heilende Berührungen, aber auch den Exorzismus, den Mesmerismus und einige andere religiöse Formen und Praktiken. Dabei stellt er den modernen Arzt bzw. den Psychologen oder den Psychiater in eine Reihe mit dem Schamanen, dem Houngan, dem Medizinmann, dem Priester oder dem Prediger. (Ludwig, 1972, 21)

Tatsächlich scheint sich nun auch die Psychologie den veränderten Bewusstseinszuständen als einem zentralen Wirkfaktor in der Krankenbehandlung vermehrt zuzuwenden. Dadurch öffnet sie sich sukzessive auch für verschiedene religiöse Strömungen und Gedanken. Wie bereits erwähnt, hält sie sich dabei sehr eng an der individuellen Erfahrung. Dabei spielen vor allem „mystische Erfahrungen“ eine wesentliche Rolle. Arthur J. Deikman unterscheidet drei Arten von mystischer Erfahrung, welche er als „untrained-sensate“, „trained-sensate“ und „trained-transcendent“ bezeichnet. (Deikman, 1972, 26) Erstere betreffen Personen, die nicht regelmäßig meditieren, beten oder anderweitige religiöse Erfahrungen suchen, welche jedoch spontane, intensive emotionale Erfahrungen, Wahrnehmungen und Denkprozesse erleben. Solche Erfahrungen kämen vor allem unter Drogeneinfluss oder in der Natur zu Stande. Sie stellen für Deikman eine Erweiterung weitgehend bekannter psychologischer Prozesse dar. Die zweite Gruppe unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersten, betrifft jedoch vorwiegend solche Personen, welche sich als religiös bezeichnen und mystische Erfahrungen mittels konkreter Techniken oder Praktiken gezielt anstreben. Die gemachten Erfahrungen werden von diesen folglich meist in die jeweilige religiöse Kosmologie eingeordnet und als „Gnade“, „Erleuchtung“ oder „Einheitserfahrung“ beschrieben werden. Die Visionen und Gefühle, die aus den „untrained-sensate“ und „trained-sensate“ Erfahrungen hervor gehen, seien, so Deikman, gleichermaßen intensiv, würden oftmals freudvoll erlebt werden und in den jeweiligen Personen eine tiefe Sehnsucht nach dem Erlebten hinterlassen. Zu der letzten Gruppe mystischer Erfahrungen, welche Deikman als „trained-transcendent“ bezeichnet, zählt er jene Erfahrungen, welche von Personen in Folge langer, gezielter Praxis gemacht werden und über den bloßen Affekt oder die sinnliche Erfahrung hinaus gehen. Diese Erfahrungen können in gewisser Weise als „höhere“ Formen mystischer Zustände beschrieben werden, insofern, als sie die Person als solche überschreiten. Der Betroffene sieht sich vielmehr als Empfänger, denn als Schöpfer der gemachten Erfahrung. (Deikman, 1972, 26-29) Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erwähnt, kann eine gewissen Entwicklung von den Anfängen der Human Potential Bewegung in den 1960er Jahren, welche eine erste Welle rauschhafter, kurzfristiger Gipfelerfahrungen mit sich gebracht hat, hin zu einer Phase, in der die beständige, regelmäßige Praxis von transformativen Disziplinen wie Zen, Yoga oder länger

andauernden Psychotherapien als wichtig anerkannt wurde, nachgezeichnet werden. (Baier, 2016, 210) Die von Deikman beschriebene Arten mystischer Erfahrung finden zweifellos in dieser Entwicklung alle ihren Platz, wenn sich auch im Zuge der 1970er und 1980er Jahre der Fokus innerhalb der Psychotherapie vermehrt auf jene Zustände richtet, die Deikman als „trained-transcendent“ bezeichnet. Dafür könnte die bereits erwähnte Kritik mitverantwortlich sein. Tanja Scagnetti-Feurer warnt zusätzlich vor einer Verzerrung der Bedeutung und der Einordnung außergewöhnlicher Erfahrungen. „Mystische Traditionen“, meint sie, „haben solche Zustände immer gekannt. Die meisten Traditionen betrachten aussergewöhnliche Bewusstseinszustände als Nebenerscheinungen des spirituellen Weges und warnen davor, sie zum Selbstzweck zu machen, da sie sich auf dem weiteren spirituellen Weg als grosses Hindernis erweisen können.“ (Scagnetti-Feurer, 2009, 47) Die Integration außergewöhnlicher Erfahrungen in den Alltag, so Scagnetti-Feurer, bleibt eine wesentliche Herausforderung und Notwendigkeit für die erfolgreiche Gestaltung des Lebens.

Charles Tart gibt sich in der Einleitung seines Buches „Altered States of Consciousness“, welches 1969 erstveröffentlicht wurde, noch sehr optimistisch, was die zukünftige Erforschung und den gezielten Einsatz veränderter Bewusstseinszustände in der Psychologie angeht. Er berichtet von Psychologiestudenten und -studentinnen an den Universitäten der amerikanischen Westküste, die mit den konventionellen Bereichen der Psychologie unzufrieden seien und ihre Ausbildung in Frage stellen würden. Sie suchen, Tarts Beobachtungen zufolge, vermehrt nach Kursen und Forschungsfeldern, die sich mit außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen beschäftigen. Tart ist sich sicher, dass bald kein vernünftiger Student mehr an konventionellen Universitäten studieren wolle und dass nicht-akademische Institute, so wie Esalen, diese Lücke füllen würden. (Tart, 1972, 4-5) In der zweiten Auflage seines Buches aus dem Jahr 1972 bemerkt er bereits, dass in den vier vergangenen Jahren noch keine signifikanten Fortschritte im Verständnis der außergewöhnlichen Bewusstseinszustände erzielt wurden, mit Ausnahme einer weniger theoretischer Arbeiten, die sich hauptsächlich mit neurologischen Gesichtspunkten auseinandersetzten. Tart zeigt sich enttäuscht darüber, dass kaum ernsthafte Versuche unternommen worden waren, sie auf psychologischer Ebene zu

verstehen oder gar in Verbindung mit mystischen Erlebnissen zu bringen. (Tart, 1972, 6)

Auch im Bereich der außergewöhnlichen Bewusstseinszustände wird Rogers mitunter als Vorreiter und Vordenker herangezogen und auf seinen Ansatz gerne zurückgegriffen bzw. auf diesem aufgebaut. Willis Harman, Robert H. McKim, Robert E. Mogar, James Fadiman und Myron J. Stolaroff ziehen sowohl Maslows Konzept der selbstaktualisierenden Person, wie auch Rogers Beschreibung der „fully functioning person“ als Beleg für die Notwendigkeit heran, sich dem Unbekannten, Mysteriösen und Erstaunlichen angstfrei zu nähern. (Mackler & Shontz, 1965)“ (Harman/McKim/Mogar/Fadiman/Stolaroff, 1972, 465) Rogers führt, so die Autoren, sowohl innere als auch äußere Bedingungen an, die Kreativität ermöglichen, wie unterstützen würden. Dazu gehören, unter den inneren Bedingungen: eine geringe psychische Abwehr oder Rigidität, Toleranz gegenüber Ambiguität und Offenheit für die eigene Erfahrung. Zu den äußeren Bedingungen zählen eine Atmosphäre psychologischer Sicherheit und Wertschätzung, Empathie sowie die Freiheit zum Selbstaussdruck. Diese Bedingungen werden von Harman, McKim, Mogar, Fadiman und Stolaroff auf den Umgang mit psychedelischen Substanzen umgelegt, wobei sie deutliche Parallelen feststellen. (dies., 1972, 455-456) Rogers Modell der zwischenmenschlichen Beziehung sehen sie nicht nur als Voraussetzung für Kreativität und Selbstaussdruck, sondern auch als Wegweiser für Erfahrungen mit außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen. (dies., 1972, 468) Tatsächlich zeigen einige der bekanntesten Vertreter der Humanistischen Psychologie auch ein Interesse an psychedelischen Erfahrungen, darunter Rollo May und Abraham Maslow. (Grogan, 2008, 181) May verfolgt eher ein intellektuelles Interesse an den Experimenten mit LSD. (dies., 2008, 182) Maslow schätzt die Möglichkeit mit Hilfe von psychedelischen Substanzen in höhere Bewusstseinsstufen vorzustoßen. Er erkennt jedoch auch das destruktive Potential dieser Substanzen, besonders der künstlich hergestellten. Maslow hat Bedenken, ob Gipfelerfahrungen, welche ausschließlich mit Hilfe von psychedelischen Substanzen erreicht wurden, die gleiche Bedeutung besitzen würden wie solche, die spontan und ohne fremde Einflüsse, allein durch die harte Arbeit der Selbstexploration, auftreten. (dies., 2008, 182) Die Gefahr, die von Drogenkonsum ausgeht, nimmt er nicht nur als eine

körperliche, sondern auch als eine persönliche und spirituelle wahr. Ein unverdientes Paradies, schreibt er, sei wertlos. (dies., 2008, 183)

Rogers geht auf die Frage, ob höhere Bewusstseinszustände „verdient“ werden müssten, nicht ein, obgleich sich darin eine klassische protestantische Arbeitsethik ausdrückt, die er aus seinen Kindheitstagen sicherlich nur zu gut kennt. Er weicht dieser theologischen Fragestellung, wie so oft, aus und rückt die Selbstwahrnehmung ins Zentrum seines Interesses. Erweiterte Bewußtseinszustände könnten nur in dem Ausmaß vom Individuum genützt werden, als sein Selbstkonzept es zulasse. Bei der Erweiterung dieses Selbstkonzepts wiederum wären sie hilfreich. Jedoch steht die freie Wahl über das eigene Denken und Handeln bei ihm, wie gewohnt, an erster Stelle. (Rosenberg, 1980, 60) Gesellschaftlicher Wandel vollzieht sich bei Rogers durch selbstaktualisierende Personen, die sich der Anpassung entgegen stellen, indem sie sich der eigenen Erfahrung zuwenden. Die letzten Entwicklungen der Encounter Bewegung, insbesondere jene, die persönliches Wachstum über veränderte Bewusstseinszustände zu erreichen versuchen, haben, entgegen ihrer Vermarktung, nur mehr wenig mit Autonomie und Selbstbestimmtheit zu tun. Darüber hinaus ist Rogers, gemeinsam mit Maslow, der Überzeugung, dass selbstaktualisierte Personen innerhalb der Gesellschaft zu leben haben, selbst wenn sie einen kritischen Standpunkt zu dieser einnehmen. Maslow bemerkt in seiner Studie, dass selbstaktualisierte Personen einen annehmenden, ruhigen und gut gelaunten Zugang zum Alltag innerhalb der Kultur, in der sie lebten, an den Tag legen würden und diese tagtäglich zu verbessern versuchen, anstatt sie von außen zu bekämpfen. (Grogan, 2008, 188) Grogan meint, dass Maslow, genau wie Rogers, zu sehr selbst Wissenschaftler sei, um der experienciellen Rebellion etwas anderes als wissenschaftliches Interesse entgegen zu bringen. Zudem scheint er die Warnung von Mike Murphy und Sidney Cohen, die Forschungen über den LSD Gebrauch angestellt hatten, ernst zu nehmen. Diese Studien hatten ergeben, dass sich nach einigen Jahren der Drogenerfahrung ein Gefühl der Traurigkeit und der Abgeschnittenheit bei den Versuchspersonen einstellte. (Grogan, 2008, 192) Maslow hat den Verdacht, dass extreme Verhaltensweisen bzw. die eigene Impulsivität eine grundlegende Beziehungslosigkeit sowie eine spirituelle Armut überdecken solle, die nach einigen Jahren wieder verstärkt an die Oberfläche

drängen würde. (Grogan, 2008, 195) Dennoch steht außer Frage, dass die erweiterten Bewusstseinszustände und die außersinnliche Wahrnehmung die große Faszination der Psychotherapieszene der 1980er Jahre darstellt.

Die Grenzen des menschlichen Potentials sollen neu ausgelotet und ein Stück erweitert werden und zwar mit Hilfe eines Forschungszweiges, der sich mit der Sammlung von diesbezüglichen, bisher wissenschaftlich vernachlässigten Daten, wie Rosenberg meint (Rosenberg, 1980, 59), auseinandersetzt, nämlich der Transpersonalen Psychologie. Dieser Forschungszweig hat das Ziel „systematische Hypothesen über gewisse Bewußtseinszustände und bestimmte Erlebnisse zu formulieren, deren Authentizität in den akademischen Kreise lange geleugnet worden war“. (Rosenberg, 1980, 59) Der personenzentrierte Ansatz hat sich zu dieser Zeit bereits von jeder starren Vorgabe befreit. Er ist längst von einer rein akademischen Wissenschaft zu einer Lebensphilosophie geworden. (Van Kalmthout, 2004, 202) Van Kalmthout meint sogar, dass er sich zu einer Art modernen Sinnsystems entwickelt hat. Der personenzentrierte Ansatz muss sich nicht mehr allein aus wissenschaftlichen Quellen speisen, um seine Wissenschaftlichkeit zu beweisen. Ebenso wenig hat er es notwendig, politisch korrekt zu bleiben und dabei, so Kalmthout, zynisch auf Begriffe wie Weisheit, Menschlichkeit, Sinn, Authentizität, etc. zu blicken, nur weil sie als nicht wissenschaftlich gelten. (ders., 2004, 202) Vielmehr ist der personenzentrierte Ansatz in der Lage, diese Bereiche zu erforschen, zu beschreiben und sie therapeutisch weiter zu entwickeln. Selbst Zustände der Erleuchtung können nun, unter diesen Voraussetzungen, ernst genommen und auf ihre Bedeutung hin untersucht werden. (ders., 2004, 202) Der Vorwurf, dass der personenzentrierte Ansatz sich dabei in eine Form der Propaganda oder Indoktrination entwickeln würde, die von sich behauptet, die letzte Wahrheit über den Menschen und den Kosmos zu besitzen, wie Van Kalmthout befürchtet (ders., 2004, 202), ist dabei kaum gegeben, wenn man Rogers Einstellung zu derlei Phänomenen bedenkt. Er beschäftigt sich nun mit jenen Bereichen der persönlichen Entfaltung, die, wie Van Kalmthout meint, über die bloße Anpassung an objektive Situationen hinaus geht, in bisher unerforschte Dimensionen hinein. (Rosenberg, 1980, 59) Im nächsten Kapitel soll gezeigt werden, wie Rogers mit dieser Herausforderung umgegangen ist.

## 5.2. Die Begründung der Transpersonalen Psychologie

Ebenso wie der personenzentrierte Ansatz sich immer weiter in bisher unerforschte Dimensionen vorwagt, wächst auch die Humanistische Psychologie über sich hinaus und verwandelt dabei unversehens ihre ursprüngliche Gestalt. Für Heine stellt die Transpersonale Psychologie eine klare Weiterentwicklung der Humanistischen Psychologie dar. Religionspsychologisch betrachtet, sieht sie die Anfänge der Humanistischen Psychologie mehr in einer spirituellen Weltanschauung denn in der Wissenschaft und meint, dass die Humanistische Psychologie über die Entwicklung der Transpersonalen Psychologie nun endgültig religiöse Züge annimmt. (Heine, 2005, 298) Tatsächlich sind die Übergänge zwischen Humanistischer Psychologie und Transpersonaler Psychologie fließend. Sutich berichtet: „Im Januar 1966 waren mehrere Mitglieder des Herausgeberstabes des JHP zu einem Seminar mit dem Thema ‘Humanistische Theologie’ eingeladen, mit Pater McNamara, dem Leiter des ‘Inter Faith Spiritual Life Institute’ (Institut für überkonfessionelles spirituelles Leben) in Sedona, Arizona. Das Seminar wurde in Big Sur, California, bei den heißen Quellen, abgehalten und mit veranstaltet vom Esalen-Institut. Abraham H. Maslow, der zur selben Zeit ein Seminar abhielt, wurde überredet, sein eigenes Seminar zu verlassen, um kurz auf dem ‘Seminar für Humanistische Theologie’ zu sprechen.“ (Sutich, 1983, 53) Bereits zu diesem Zeitpunkt, meint Sutich, sei ihm klar geworden, dass sich, zum Teil als Ergebnis dessen, was von jenem Seminar ausging, „die neue Humanistische Psychologie bereits mit einer anderen entstehenden Kraft in der Psychologie überlappte und fälschlicherweise mit ihr identifiziert wurde.“ (Sutich, 1983, 53) Die Entwicklung ist überraschend und löst einen regen Briefwechsel zwischen Maslow und anderen Vertretern der Humanistischen Psychologie aus. 1967 trifft sich eine kleine Arbeitsgruppe, bestehend aus Abraham Maslow, Anthony Sutich, Stanislav Grof, James Fadiman, Miles Vich, Sonya Margulies und einigen anderen, in Menlo Park, Kalifornien, um die Entwicklung einer neuen Psychologie zu diskutieren, die das gesamte Spektrum menschlicher Wahrnehmung mit einschließen sollte, darunter auch verschiedenste Formen außergewöhnlicher Bewusstseinszustände. (Grof, 2008, 47) Auf der Suche

nach einer passenden Bezeichnung stoßen sie auf den 1957 von Sir Julian Huxley vorgeschlagenen Begriff 'Transhumanismus', den sie passend finden und übernehmen. (Ruschmann, 1983, 7) "1967 benutzt dann Abraham H. Maslow diesen Terminus 'trans-humanistisch' zum ersten Mal in der Öffentlichkeit und stellt damit die 'vierte Kraft' als Fortführung und Erweiterung der Humanistischen ('dritten') Psychologie vor- sein Aufsatz über 'Die umfassendere Reichweite der menschlichen Natur' gibt nach einer kurzen Darstellung der ersten drei Richtungen eine Skizzierung dieser Weiterführung- die erste öffentliche Beschreibung des Entstehens der 'Transpersonalen Psychologie'. Dieser Terminus- transpersonal- wird dann ein Jahr später (1968) gewählt- Sutich hatte diesen Begriff im September 1967 in einem Vortrag von Stanislav Grof gehört und selbst in einem Nebensatz in seinem ersten Entwurf der Definition der 'Transhumanistischen Psychologie' verwendet." (Ruschmann, 1983, 8) Schon bald entwickelt sich daraus eine „ Transpersonale Bewegung“, welche 1969 zur Gründung der „American Transpersonal Association“ führt. Später wird daraus die „Association for Transpersonal Psychology“, die regelmäßige Newsletter verschickt und jährlich eine Konferenz veranstaltet. (Ruschmann, 1983, 9-10) Das erste Heft des 1968 gegründeten „Journal of Transpersonal Psychology“ JTP erscheint ein Jahr später, im Juni 1969. (Ruschmann, 1983, 9) „1970 wird- auf Anregung von Maslow- ein ‚Transpersonal Institute‘ begründet, in dem Vorträge, Seminare usw. stattfinden. Maslow selbst starb im Juni dieses Jahres und erlebte die Eröffnung (im Oktober 1970) nicht mehr.“ (Ruschmann, 1983, 9-10) „Die Abfolge der Entwicklungen“, meint Sutich, „das heißt zuerst die Zeitschrift und dann die ‚Association‘, verlief parallel zu der des ‚Journal of Humanistic Psychology‘ unter der ‚American Association for Humanistic Psychology‘.“ (Sutich, 1983, 9-10) Sutich selbst war bereits Herausgeber der „Journal of Humanistic Psychology“ JHP und Vorstandsmitglied der „Association of Humanistic Psychology“ AHP. Nun ist er Vorsitzender des Komitees für die Organisation des „Journal of Transpersonal Psychology“ JTP und mit der Organisation der „Transpersonal Association“, später des „Transpersonal Institute“ befasst. (Sutich, 1983, 85) Er hat die Entwicklung der beiden Bewegungen folglich von Beginn an miterlebt und verfolgt nun deren fließenden Übergang ineinander. Sutich definiert die Transpersonale Psychologie, gemäß der Satzung der ATP aus dem Jahr 1972 folgendermaßen:

„Transpersonale Psychologie ist die Bezeichnung, die einer entstehenden Richtung in der Psychologie und anderen Feldern von einer Gruppe von Männern und Frauen gegeben wurden, die an 'letzten Zuständen' (Grenzzuständen) interessiert sind. Die entstehende Transpersonale Orientierung befaßt sich mit der empirischen, wissenschaftlichen Erforschung und der verantwortungsvollen Anwendung jener Ergebnisse, die für folgende Bereiche von Bedeutung sind: spirituelle Pfade, Werden, Meta-Bedürfnisse (individuelle und spezie-sweite), letzte Werte, vereinigendes Bewußtsein, Gipfel-Erlebnisse, Seins-Werte, Mitleid, Ekstase, mystischen Erfahrungen, Ehrfurcht, Sein, Selbst-Aktualisierung, Wesen, Seligkeit, Wunder, letzter Sinn, Transzendierung, (Überschreitung) des Selbst, Geist (das Spirituelle), Einssein, kosmische Bewußtheit, individuelle und spezie-sweite Synergie (=Zusammenfließen von Energien), Theorie und Praxis der Meditation, Sakralisierung (Heiligung) des Alltags, transzendente Phänomene, kosmischer Selbst-Humor und spielerische Haltung, sowie verwandte Vorstellungen, Erfahrungen und Aktivitäten.“ (Sutich, 1983, 68)

Die hier angeführten Begrifflichkeiten scheinen etwas willkürlich kombiniert bzw. unsystematisiert aufbereitet. Sie könnten ein Ausdruck all dessen sein, was sich in den Jahren vor der Gründung der ATP 1972 an offenen Themen angesammelt hat. Die Transpersonale Psychologie scheint diese Themen bündeln zu wollen, dabei jedoch auf eine nähere Definition der hier angeführten Begrifflichkeiten zu verzichten. So wäre es für den Adressaten womöglich wichtig zu wissen, was mit "Seins-Werten" gemeint ist und inwieweit diese sich von "letzten Werten", "Meta-Bedürfnissen" oder dem "letztem Sinn" unterscheiden. Überhaupt scheint der Fokus mehr auf der Gemeinsamkeit der angesprochenen religiösen Themen zu liegen als auf deren Unterschiedlichkeiten.

Wie die Humanistische Psychologie, meint Heine, so bildet auch die Transpersonale Psychologie keine strikte Schule. (Heine, 2005, 304) Vielmehr sei sie „ein loser Verbund mit gemeinsamen zentralen Zügen: Sie gehen von einem 'höheren' spirituellen Wesenskern des Menschen aus, der sich verwirklichen und über das Ich hinauswachsen will, um das Individuum in das kosmische Ganze zu integrieren. Ablehnend gegenüber Religionsgemeinschaften und ihren Lehren, suchen sie mentale

Grenzzustände auch therapeutisch anzustoßen, die sie als spirituelle Erlebnisse interpretieren. Besonders betont wird die Verbindung zwischen modernen psychologischen Methoden und der uralten Weisheit, die den östlichen Religionen und den mystischen Traditionen zugrunde liegt.“ (Heine, 2005, 304) Das Positionspapier der „International Transpersonal Association“ ITA aus dem Jahr 1978 definiert die allgemeine Strategie der Vereinigung folgendermaßen:

1. To emphasize inner life, quality of the human experience, self-actualization, and the evolution of consciousness, as compared to a one-sided focus on the quantity and quality of external material indicators, and to acknowledge the importance of spiritual needs and impulses as integral aspects of human nature. To recognize subjective experiences and introspection as valid sources of scientific data.
2. To respect every individual's right to pursue the spiritual path and choose his or her own approach to self-discovery. This is based on the assumption that systematic self-exploration conducted with integrity and honesty will eventually lead to the recognition of the unity underlying creation and result in a better adjustment of the individual to family members, fellow humans, and nature than externally imposed and enforced rules and restrictions.
3. To explore and develop safe and effective techniques of in-depth self-exploration and inner transformation and to make these approaches available as a complement to the typical Western strategies of problem-solving that rely entirely on manipulation and control of the external world.
4. To encourage and emphasize complementarity, synergy, and cooperation versus antagonism and competition, a holistic approach versus the focus on isolated aspects of reality, and harmonious tuning into the cosmic process versus manipulative intervention.
5. To maintain an open-minded approach to the exploration of the world unimpeded by rigid adherence to the existing paradigms. This is based on the recognition that reality is infinitely more complex than any scientific theory can describe and that theoretical models of any kind are just temporary approximations and integrations of the data known at a particular time; they can never represent an accurate, exhaustive, and final description of objective reality. (Grof, Friedmann, Lukoff & Hartelius, 2008, 59-60)

Während sich die wissenschaftliche Psychologie, wie Ruschmann meint, „bisher weitgehend nur mit der Persönlichkeit, ihren Kräften und Gesetzen“ beschäftigt hat, richtet die Transpersonale Psychologie nun also ihr Augenmerk „auf das Wesen des

Menschen, das sich von innen her, jenseits ('trans') der Persönlichkeit, auszudrücken sucht, aber meist überdeckt und verschüttet ist. In einem noch weitergehenden Sinne liegt hier der Bereich dessen, was man 'Seele' nennen könnte, als 'Gefäß des göttlichen Funkens', das sich im Menschen (wieder) öffnen kann." (Ruschmann, 1983, VII) Ruschmann meint weiters: „Die Entstehung einer 'transpersonalen Orientierung' in der Psychologie ist vielmehr nichts anderes als ein Hinweis darauf, daß eine innere Realität im Menschen existiert, und daß dieses 'Gefäß' für den 'göttlichen Funken' (wieder) entwickelt werden kann. Wenn sich dieser innere Bereich im Menschen zu öffnen beginnt, ist dies von außen wahrnehmbar und somit der Beobachtung und damit auch der wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich. Auf diese Weise ist es der Wissenschaft möglich, ihren Beitrag zu den wichtigen Problemen und Entwicklungen der Gegenwart und Zukunft des Menschen zu leisten." (Ruschmann, 1983, 13) Heine sieht diesen Rückschluss kritisch. „Erkenntnistheoretisch gesehen,“ meint sie, „ist es problematisch, Prämissen und Tatsachen zu verwechseln und von Prämissen auf Tatsachen zu schließen wie von transpersonalen Bewusstseinszuständen auf eine 'reale' Transzendenz.“ (Heine, 2005, 334) Dennoch ist die „Resakralisierung“ des Menschenbildes, wie Grogan es nennt, nicht mehr aufzuhalten. (Grogan, 2008, 4) Wieder kommt es zu einer Revolution von Menschenbild und Wissenschaft. „Willis W. Harman, Professor an der Stanford Universität, nennt diese entstehende wissenschaftliche Umwälzung eine 'Neue Kopernikanische Revolution'- seiner Meinung nach wird diese neue Wissenschaft die tiefsten Einsichten von Psychologie, Geisteswissenschaften und Religion vereinigen.“ (Ruschmann, 1983, 9)

Das Zentrum dieser Revolution liegt auch hier wieder in Kalifornien, was mitunter damit zusammen hängt, dass die Humanistische Bewegung, insbesondere die „Growth Centers“, die spirituellen Bewegungen maßgeblich vorbereitet und geprägt hat. (Ruschmann, 1983, 13) Und wieder ist es Maslow, der den entscheidenden Anstoß für die Entwicklung der Bewegung gibt, wenn auch der Mittelpunkt dieser „Vierten Psychologie“ nicht mehr, wie in der von ihm gebündelten „Dritten Kraft“, in den menschlichen Bedürfnissen und Interessen liegt, sondern diesmal, wie Heine meint, „im All“. (Heine, 2005, 303) Laut Heine, sieht Maslow in der „Vierten Psychologie“ ein notwendiges „Religionssurrogat“, da er davon ausgeht, dass der Mensch ohne „das

Transzendente und Transpersonale“ krank werde. (Heine, 2005, 303) Maslow hatte in seiner „Theorie Z“ in sehr „klarer und ganz aus der Erfahrung schöpferischer Weise“ (Ruschmann, 1983, 11) die Persönlichkeitsmerkmale von Menschen beschrieben, die begonnen hatten, aus ihrer inneren Wirklichkeit heraus zu leben und zu wirken. Für Ruschmann legte er damit die Grundlagen für eine umfassendere Persönlichkeitspsychologie, die von solchen Merkmalen bisher keine Notiz genommen hat. (Ruschmann, 1983, 11) Dabei ist jedoch darauf hinzuweisen, dass Merkmale welche anzeigen soll, inwieweit eine Mensch begonnen hat „aus seiner inneren Wirklichkeit heraus zu leben“, nur aus einer subjektiven Sichtweise heraus erhoben werden können und damit am Wertekanon des jeweiligen Beobachters orientiert sein müssen. Maslow bleibt jedoch nicht dabei. Er geht noch einen Schritt weiter und legt seinen Schwerpunkt ganz auf die transzendenten Zustände. Ruschmann schreibt: „Transzendieren, ‘Überschreiten’ ist für ihn ein Schlüsselwort in diesem Zusammenhang, der grundlegende Vorgang, um den er in der Transpersonalen Psychologie geht- Maslow untersucht ‘Verschiedene Bedeutungen von Transzendieren (Überschreiten)’ und zeigt damit, wie vielfältig der Gebrauch des Wortes und damit der Prozeß des ‘Grenzen-Überschreitens’ ist.“ (ders., 1983, 11) Um das Bild abzurunden, gibt Maslow „eine kurze und klare Darstellung der ‘Lernerfahrungen aus den Gipfelerlebnissen’: die (kurzzeitige) Erfahrung besonderer Zustände ist für Maslow der vielleicht zentralste Inhalt des ‘transzendierenden’ Bewußtseins.“ (Ruschmann, 1983, 11) Maslow meint hierzu: „Es gibt Menschen, die sich sicher und respektiert fühlen und sich selbst respektieren. Wenn man diese Menschen studiert und danach fragt, was sie motiviert, befindet man sich in einem anderen Bereich. Er umfaßt, was ich ‘transhumanistisch’ nennen muß und meint das, was die glückliche, entwickelte, selbstaktualisierende Person motiviert, erfreut und aktiviert. Diese Menschen sind durch etwas motiviert, das jenseits der Grundbedürfnisse liegt. (...) Die Antworten auf solche Fragen würden in Begriffen von letzten Wahrheiten gegeben.“ (Maslow, 1983, 24)

Die „Vierte Psychologie“ kann somit als direkt aus der „Dritten Psychologie“ abgeleitet und auf diese aufbauend betrachtet werden, nur dass sie sich vor allem mit den höchsten Bedürfnissen und Werten des Menschen, welche sich in transzendenten Erlebnissen bzw. Gipfelerfahrungen ausdrücken, befasst. (ders., 1983, 25) Umgekehrt

gesehen könnten jene höchsten Bedürfnisse und Werte des Menschen als impliziter Bestandteil der "Dritten Psychologie", und damit auch des personenzentrierten Ansatzes, gesehen werden, welche jedoch erst in den transzendenten Erlebnissen bzw. Gipfelerfahrungen der "Vierten Psychologie" ihren vollen Ausdruck finden.

„Es zeigt sich“, schreibt Maslow, „daß die Berichte von Menschen, die Gipfelerlebnisse hatten, häufig Parallelen zu den Berichten der großen Mystiker zeigen. Religiöse Mystiker z.B. sprechen von 'vereinigendem Bewußtsein'. Sie benutzen Worte, die für eine wertfreie Wissenschaft aus dem wissenschaftlichen Zuständigkeitsbereich ausgeschlossen wurden, als nicht wissenschaftlich, was (ohne daß es explizit ausgesprochen wird) soviel bedeutet wie 'nicht wirkliches Wissen'." (ders., 1983, 26) Die Stichprobe, die Maslow in seiner Untersuchung heran zieht, ist keine Durchschnitts-Stichprobe. Maslow bezeichnet sie als eine „Wachstums-Gipfel-Stichprobe, die besten des obersten einen Prozents.“ (ders., 1983, 27) Er schreibt hierzu: „Wenn man sich (wie ich es getan habe) auf die Gipfelerlebnisse konzentriert und damit fast alle Merkmale findet, die traditionell den universellen religiösen Erfahrungen zugeordnet werden (unabhängig vom Ort und Glaubensbekenntnis), dann kann man vom Wiederbeleben des Religiösen und Heiligen des gesamten Lebens sprechen. Ich kann berichten, daß diese Erfahrungen zu jeder Zeit, an jedem Ort und praktisch bei jedem Menschen auftreten können. Diese Anhäufung von Daten widerspricht dem Professionalisieren oder Spezialisieren, das in der formalen Religion stattgefunden hat- dem Spezialisieren des Tages, des Gebäudes, der Person, selbst der Worte- mit der Absicht, spontane religiöse Empfindungen hervorzurufen. Bezeichnenderweise gibt es heilige Stätten oder solche Orte, wo beim Überschreiten der Schwelle von dir erwartet wird, daß du jenes religiöse Gefühl empfindest und es hast, bis du wieder hinausgehst. Dann fällt es von dir ab, du hast kein religiöses Gefühl mehr bis zum nächsten Mal oder beim nächsten Gebäude.“ (ders., 1983, 30) In Maslows Fall soll jenes religiöse Gefühl jedoch nicht nur periodisch oder in bestimmten Situationen auftreten, er soll vielmehr das ganze Leben durchdringen. Denn das ganze Leben, „oder jeder Teil des Lebens“, wie Maslow meint, „kann geheiligt werden.“ (ders., 1983, 30) Dabei spezifiziert Maslow nicht, auf welche „universellen religiösen Erfahrungen“ er sich dabei bezieht und welche „traditionellen“ Zuordnungen er meint. Er scheint hierbei keine spezifischen Religionen zu meinen und sich auch nicht auf das

Werden der Religionen im Allgemeinen zu beziehen, also keine historische Religionswissenschaft zu betreiben. Vielmehr scheint er seine eigene Vorstellung religiöser Erfahrungen zu generalisieren und die Methoden seiner Forschungen diesen anzupassen. Sollte es sein Anspruch gewesen sein, die von ihm beobachteten Erfahrungen als religiöse Phänomene per se zu beobachten, zu klassifizieren und das jeweils Typische bzw. Wesentliche an ihnen heraus zu arbeiten, wie es die systematische Religionswissenschaft anstrebt, so legt Maslow die Ordnung nicht offen, auf deren Grundlage er die von ihm beobachteten Phänomene miteinander vergleicht. Ob eine "Wachstums-Gipfel-Stichprobe" empirisch argumentierbar ist, ist fraglich, insbesondere als es sowohl an einer systematischen Darstellung der von ihm beobachteten Phänomene, als auch an einer Definition der von ihm angewandten Grundbegriffe mangelt.

Vielmehr als an einer empirischen Überprüfung, scheint Maslow an der Vermittlung einer persönlichen Grundüberzeugung gelegen zu sein. Ohne das Transzendente und Transpersonale, davon ist Maslow überzeugt, wird der Mensch nicht nur krank, sondern auch „gewalttätig und nihilistisch, oder sonst hoffnungslos und apathisch.“ (ders., 1983, 33) "Wir brauchen etwas 'Größeres' als wir selbst es sind", meint er, „um Ehrfurcht davor zu empfinden und uns in einer neuen, naturalistischen, empirischen, nichtkonfessionellen Weise zu engagieren, vielleicht wie es Thoreau und Whitman, William James und John Dewey getan haben.“ (Maslow, 1983, 33) Nach diesem "Größeren" strebe der selbstverwirklichende Mensch. Er versuche quasi über dieses ständige Streben seiner eigenen Gewalttätigkeit, seinem Nihilismus, seiner Hoffnungslosigkeit und seiner Apathie zu entfliehen. Maslow meint zu beobachten, dass Menschen, denen dies gelungen ist, mystische, mehr oder weniger religiöse, Zustände erfahren. (Quitmann, 1996, 233-234) Er beschreibt diese Zustände, so Quitmann, „als Gefühle des ‚grenzenlosen Horizonts, der sich dem Blick öffnet, das Gefühl, gleichzeitig mehr mächtig und zugleich auch hilfloser zu sein als je zuvor, das Gefühl größter Ekstase und Ehrfurcht und großen Staunens, der Verlust des Gefühls für die Stellung in Zeit und Raum‘.“ (Quitmann, 1996, 233-234)

Maslow unterscheidet zudem zwischen „grenzerfahrenden“ und „nichtgrenzerfahrenden“ Selbstverwirklichern, wobei die nichtgrenzerfahrenden

Selbstverwirklicher praktische, effektive Menschen zu sein scheinen, welche in der Welt leben und darin erfolgreich sind, während grenzerfahrende Selbstverwirklicher außerdem im Bereich des Seins zu leben scheinen. (Quitmann, 1996, 233-234) Beim Bereich des Seins handelt es sich für Maslow um den Bereich der Poesie, der Ästhetik, der Symbole, der Transzendenz und der Religion, von der mystischen, persönlichen, nichtinstitutionellen Art.“ (Quitmann, 1996, 233-234) Dabei scheint es Maslow, ganz ähnlich wie Rogers, vor allem darum zu gehen, sich von der formalen, an äußere Vorgaben gebundenen und in gewisser Weise unfreien Religion seiner Kindheit abzugrenzen und eine alternative Form von Religion aufzuzeigen.

Während Rogers jedoch nur vage meint, dass den spirituellen Aspekten des Lebens mehr Bedeutung eingeräumt werden sollte (Rogers, 2007, 80), geht Maslow der Frage genauer nach, wie diese das Leben der Menschen beeinflussen könne. Er findet Überschneidungen zwischen den Berichten von Menschen, die seiner Definition gemäß Gipfelerfahrungen gemacht hätten und stellt überrascht fest, dass es weitgehend gesunde Menschen sind, die Gipfelerfahrungen machen. Zudem stellt er fest, dass diese Erfahrungen weniger als übernatürlich, sondern vielmehr als natürlich zu bezeichnen sind, und dass sie viel weiter verbreitet sind, als er gedacht hätte. (Maslow, 1983, 131-133) „Bei Gipfelerfahrungen“, meint Maslow, „verschmelzen ‘ist’ und ‘sollte’ miteinander, statt unterschiedlich oder gegensätzlich zu sein. Die Wahrnehmung ist, daß das, was ist, auch genau so sein sollte. Was ist, ist genau richtig.“ (Maslow, 1983, 139) Daraus leitet er ein ähnliches Menschenbild ab, wie jenes, das auch Rogers vertritt und entwickelt, ganz ähnlich wie dieser, eine non-direktive Haltung, wenn er sie auch nicht als solche benennt. (Maslow, 1983, 131-133)

Heine ist der Meinung, dass Rogers die Religion zwar nicht als eigenes Thema in sein Konzept integriere, wie Maslow, dass er aber in seinem psychologischen Zugang selbst eine spirituelle Dimension sehe. (Heine, 2005, 316) Wie bereits berichtet, stellt Rogers fest, dass von allem, was er tut, eine heilende Wirkung auszugehen scheint, wenn er seinem inneren, intuitiven Selbst nahe ist. (Rogers, 2007, 80). Er bezeichnet diesen Zustand als einen Zustand veränderten Bewusstseins und kommt damit den Beschreibungen von Vertretern der Transpersonalen Psychologie recht nahe. Rogers beschreibt eine mystische Erfahrung, die er in bestimmten Formen des

zwischenmenschlichen Kontaktes macht. Wenn er mit dem Unbekannten in sich in Kontakt ist, meint Rogers, dann sei alleine schon seine Anwesenheit für den anderen befreiend und hilfreich. Er meint, dass er nichts dazu tun könne, dieses Erlebnis zu forcieren, dass es auch nichts mit seinen Denkprozessen zu tun habe. Rogers greift hierbei, womöglich aufgrund seiner religiösen Sozialisation, auf den Begriff der Seele zurück. „Es ist“, meint er, „als habe meine Seele Fühler ausgestreckt und die Seele des anderen berührt. Unsere Beziehung transzendiert sich selbst und wird ein Teil von etwas Größerem. Starke Wachstums- und Heilungskräfte und große Energien sind vorhanden.“ (ders., 2007, 80)

Rogers beobachtet, wie bereits erwähnt, Transzendenzerfahrungen dieser Art vor allem in Gruppen. Auch Teilnehmer berichten von tiefen spirituellen Erfahrungen, einem „universellen Bewusstsein“, der „seelischen Einheit“ in der Gemeinschaft und dem Vorhandensein großer Kräfte „ohne die üblichen Barrikaden des ‚Ich-Seins‘ oder ‚Du-Seins‘, was in gewisser Weise einem „Meditationserlebnis“ nahe käme. (ders., 2007, 80) Rogers vergleicht seine Erfahrungen mit den Beschreibungen veränderter Bewusstseinszustände und kommt zu dem Schluss, dass es in beiden Fällen um mystische Erfahrungen gehe, die „Transzendentes, Unbeschreibliches, Spirituelles“ berühren und dass er „die Bedeutung dieser mystischen, spirituellen Dimension bisher unterschätzt habe“. (Rogers, 2007, 80).

Dabei trifft Rogers, wie bereits erwähnt, keine so eindeutige Unterscheidung der Bedürfnisse, wie Maslow. Das von Maslow an oberster Stelle der Bedürfnispyramide angesiedelte Bedürfnis nach Selbstverwirklichung ist der von Rogers konzeptualisierten Aktualisierungstendenz inhärent. Sie stellt als generelles Streben bzw. als grundlegende Motivation einen natürlichen Bestandteil des Organismus dar. Rogers beschreibt in seiner bereits angeführten Springbrunnenmetapher jedoch eine Form von Gipfelerlebnis, die er als eine der jüngsten evolutionären Errungenschaften der Gattung Mensch beschreibt. (ders., 1978, 274) Er geht in dieser Metapher nicht über das gebündelte Bewusstsein als höchste Form menschlichen Strebens hinaus. Vielmehr betont er, dass es seiner Meinung nach darum gehe, dass eine Person lerne, ihren Erfahrungen zu vertrauen und diese zuzulassen. Das bewusste Denken diene dabei nur zur Illumination der Entwicklungsprozesse des Individuums. „Wenn der Mensch auf

diese Weise funktioniert“, meint Rogers, „ist er ganz, integriert, eine Einheit.“ (Rogers, ders., 274) Diese laut Rogers „wünschenswerte und effiziente menschliche Funktionsweise“ (Rogers, ders., 274) wirkt vergleichsweise nüchtern, wenn man die die Schilderungen der Gipfelerlebnisse von Maslow betrachtet. Selbst wenn Rogers in späteren Jahren beschreibt, dass ein Mensch, der ein Selbstbewusstsein in diesem Sinne entwickelt hat, auch an der „größeren, schöpferischen, formativen Tendenz partizipiert“ und „eine Tendenz zu einem transzendierenden Bewußtsein der Harmonie und Einheit des die Menschen einschließenden kosmischen Systems“ zeigt. (Beck, 1991, 111)

Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass Rogers die Gemeinschaft ins Zentrum seines Interesses rückt und sich damit von den enthusiastischeren, jedoch subjektbezogenen und momenthaften, Zustandsbeschreibungen Maslows abhebt. Beck weist darauf hin, dass Rogers vornehmlich auf Gruppenerfahrungen Bezug nimmt, in denen er durch das Erleben eines intensiven Gemeinschaftsgefühls Erfahrungen von Einheit und ein Erleben auf „neuen Bewußtseinsstufen“ beobachtet. (ders., 1991, 111) Der personenzentrierte Ansatz bleibt, auch in seinen spirituellen Aspekten, vornehmlich ein beziehungsorientierter Ansatz und zieht von dort aus Rückschlüsse über die Natur des Menschen. Heine bemerkt kritisch, dass vorschnelle Rückschlüsse über die Natur des Menschen oft auf ontologischen Grundannahmen beruhen. (Heine, 2005, 312- 313) Dabei kritisiert sie insbesondere die Vernachlässigung des Bewusstseins, die jenem religiös gefärbten Naturverständnis zu Grunde liege. Auch bei Rogers finden sich ähnliche Tendenzen. Das Selbst, mit seinen bewusstseinsfähigen Funktionen, kann, sofern es dem Erfahrungsfluss im Weg steht, mitunter zum Störfaktor der Aktualisierungstendenz werden, welche direkt dem Organismus entspringt. (vgl. Kap. 2.3, 3.4) Jedoch muss dazu gesagt werden, dass Rogers dem Bewusstseins durchaus eine Bedeutung beimisst und die bewusste Wahl des mündigen Individuums, wie bereits erwähnt, sogar als höchsten Ausdruck des Menschen ansieht. Eine gewisse Vernachlässigung des Überbewussten hingegen kann ihm, im Gegensatz zu Maslow, vermutlich nachgesagt werden. Genau wie das Konzept des Unbewussten, schließt Rogers auch das Konzept des Überbewussten aus seiner Theorie weitgehend aus. Nicht so sehr, weil er dessen theoretischen Nutzen nicht anerkennt, sondern vielmehr, weil er sich auf das jeweils gegenwärtige Erleben des Menschen konzentriert. Die

bemerkenswerte Eigenschaft von Rogers, dass er sich trotz der massiven Einflüsse aus seiner Umgebung niemals dazu hinreißen lässt, Theorien über Vorgänge zu formulieren, die außerhalb seiner unmittelbar zugänglichen Erfahrung liegen, bleibt bis zuletzt ein wesentliches Charakteristikum seiner Person und seines Ansatzes. Die Haltung könnte als naturwissenschaftlich gelten und auf seine Identität als exakter Forscher zurück geführt werden. Sie ließe sich auch aus seiner persönlichen Entwicklungsgeschichte heraus erklären und als Reaktion auf die frühen Versuche seiner Umgebung verstehen, ihn zu beeinflussen und in eine bestimmte Richtung zu lenken. Nichts desto trotz scheinen seine Ideen, wie Heine meint, auf einem ontologischen Grundgerüst zu stehen, welches sich in der Annahme einer zielgerichteten Ordnung in der Natur des Menschen, wie der Aktualisierungstendenz, ausdrückt, die sich in jedem Fall Bahn bricht, ganz gleich, ob der Mensch sich bewusst dafür oder dagegen entscheidet. Heine meint über Maslow, dass dieser mit seiner „naturalistischen Theorie über den Ursprung der Religion“ ein neues Wertesystem und Lebensprogramm etablieren wollte, welches nach dessen Meinung dringend benötigt würde, um sich „in einer neuen, naturalistischen, empirischen, nichtkirchlichen Weise zu engagieren“. (Heine, 2005, 312) „Auch die Wissenschaft“, meint sie, „kann nach Maslow ‚Religion für den Nichtreligiösen‘ sein, und er selbst gesteht, mehr religiöse Erfahrungen beim Lesen wissenschaftlicher Zeitschriften gehabt zu haben als beim Lesen heiliger Bücher“. (dies., 2005, 312) Der Zustand der Identität und Autonomie, stelle eine Form der Belohnung für „gutes Werden“ dar. Zu diesem lohnenden Zustand meint Maslow: „Dieser ‚Himmel‘ erwarte uns das ganze Leben.“ (dies., 2005, 312)

Im Fernsehstudio von San Diego, Kalifornien, versucht Rogers im März 1965, das Wesen des Menschen im Gespräch mit Paul Tillich, „einem der prominentesten evangelischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts“, auszuloten. (Schmid, 2004, 258) „Tillichs Bestreben war es, theologische Fragen mit der Erfahrung in Beziehung zu bringen und solcherart die Philosophie mit der Offenbarung zu versöhnen. (...) Neben vielen anderen Bezügen zwischen Theologie einerseits und Profanwissenschaften, Politik und Kunst andererseits interessierte er sich von früh an für die Zusammenhänge zwischen Psychoanalyse, Existentialismus und Religion und beeinflusste unter anderem Abraham Maslow, Erich Fromm und Rollo May.“ (ders., 2004, 257)

Rogers macht in diesem Gespräch deutlich, dass er nach wie vor große Scheu besitzt, seine Ansichten zu diesen Fragen in religiösen Begrifflichkeiten auszudrücken. Es sei ihm lieber, seine Ansichten „in humanistischen Begriffen auszudrücken bzw. diese Probleme mit den Mitteln wissenschaftlicher Untersuchung anzugehen.“ (ders., 2004, 267) „Ich glaube“, schreibt er, „daß ich einiges an wirklicher Sympathie für die moderne Auffassung habe, die irgendwie in dem Satz ‚Gott ist tot‘ symbolisiert wird; das heißt daß Religion in der Tat nicht mehr länger zu den Menschen in der modernen Welt spricht.“ (ders., 2004, 267) Gerade in Fragen des Bösen zeigen sich jedoch auch Parallelen im Denken von Tillich und Rogers. Tillich versteht unter dem Dämonischen, wie er es nennt, „Strukturen, die zwiespältig sind, beide bis zu einem gewissen Grad schöpferisch, aber letztlich destruktiv.“ (ders., 2004, 263)

Rogers definiert den Ausdruck „dämonisch“ nur in Begriffen der Macht und der Entfremdung eines Menschen zwischen seiner Erfahrung und dem, was er mit seinem Erleben verbindet. Er meint, dass er, vor allem vom Gesichtspunkt der Macht aus, und in Betrachtung der Geschehnisse in der Welt, verstehe, warum Tillich in Begriffen von dämonischen Strukturen denke. Den Begriff der Sünde weist er aber entschieden zurück, trotz der Kritik, die von theologischer Seite dafür in Kauf nehmen muss. In einem Kommentar auf den Artikel von Reinhold Niebuhr mit dem Titel „The Self and the Drama of History“, welcher die Gefahren eines ungerechtfertigten Optimismus in Bezug auf die menschliche Natur heraus streicht, betont Rogers mit Vehemenz, dass Selbstliebe nicht in die Sünde, sondern in Richtung eines sozialen Miteinanders führe. (Kirschenbaum/Henderson, 1989, 225) Bemerkenswert ist, dass Niebuhr, einer der einflussreichsten Theologen der 1930er und 1940er Jahre, am „Union Theological Seminary“ in New York unterrichtete, wo Rogers einst selbst studiert hatte. Möglicherweise trifft Rogers die Kritik von Hans Hofmann, dem Direktor des „University Project on Religion and Mental Health“ an der Harvard University, der ihm vorwirft, als Außenstehender nicht vertraut genug mit den Zusammenhängen, der Entstehungsgeschichte und der aktuellen Entwicklung des theologischen und religiösen Denkens zu sein, um Niebuhrs Standpunkt nachvollziehen zu können, besonders hart. (ders., 1989, 225) Rogers reagiert empfindlich auf die Kritik. Er wehrt sich gegen die mutmaßliche Autorität der Theologie in Fragen des mitmenschlichen Zusammenseins.

„I felt that in his world the scientist searches for the truth in the scientific area, and the theologian ,has' the truth in the theological area. This must indeed be a comfortable world in which to live, but unfortunately for me, it is not the world I live in. (...) He will not be fully satisfied with my answer, because it is not an absolute or theological answer. I can only report my thinking as far as my experience has carried me.“ (Rogers, zit. nach Kirschenbaum/Henderson, 1989, 224-225)

Rogers macht seine Ablehnung von organisierter Religion wiederholt deutlich, auch wenn er sich, wie Heine meint, für die Schulung von Theologen und die Zusammenarbeit mit solchen, die seiner Psychologie gegenüber aufgeschlossen waren, durchaus interessierte (Heine, 2005, 316). Im Gespräch mit Tillich beispielsweise, entdeckt Rogers große Ähnlichkeiten zwischen seinen und Tillichs Vorstellungen, besonders jener einer horizontalen Dimension, welche sich nicht nur in Form „der Beziehung seiner Selbst als eines endlichen Wesens zu anderen endlichen Wesen, die er beobachtet und mit denen er umgeht“ ausdrückt, sondern auch als etwas, das der Mensch in sich selbst trägt. Tillich bezeichnet diese Verbindung, metaphorisch gesprochen, als vertikale Linie, welche „nicht zu einem Himmel mit Gott und anderen Wesen darin“, sondern in Richtung von etwas abzielt, „das nicht vorübergehend und nicht endlich ist; etwas, das unendlich, unbedingt, endgültig ist“ (Schmid, 2004, 267) Rogers erwidert daraufhin:

„Also während Sie geredet haben, habe ich bemerkt, daß ich eine Art Phantasie dieser vertikalen Dimension für mich habe, nämlich eine, die nicht nach oben, sondern nach unten verläuft. Ich meine damit folgendes: Ich habe manchmal das Gefühl, wenn ich für einen meiner Klienten wirklich hilfreich bin, in jenen gewissermaßen seltenen Augenblicken, wenn da etwas zwischen uns besteht, das einer Ich-Du-Beziehung nahekommt, und wenn ich das Gefühl habe, daß etwas Bedeutungsvolles geschieht, dann habe ich das Gefühl, als ob ich irgendwie in Übereinstimmung mit den Kräften im Universum stünde bzw. diese Kräfte durch mich hinsichtlich dieser helfenden Beziehung wirkten, daß ja, ich glaube, daß ich mich irgendwie so wie der Wissenschaftler fühle, wenn er in der Lage ist, die Atomspaltung zustande zu bringen. Er hat das nicht mit seinen eigenen kleinen Händen geschaffen, aber nichtsdestoweniger hat er sich dabei in eine Linie mit den bedeutenden Kräften des Universums gebracht und

ist dadurch in der Lage gewesen, ein bedeutendes Ereignis auszulösen. Und ich habe ein ziemlich ähnliches Gefühl, denke ich oft, bei der Arbeit mit einem Klienten, wenn ich wirklich hilfreich bin.“ (Schmid, 2004, 268)

Rogers schließt hier die Ich-Du Beziehung von Buber mit ein, geht aber gleichzeitig auf die „bedeutenden Kräfte des Universums“ ein, welchen er eine Art göttlicher Schöpfungskraft einräumt. Diese Kräfte scheinen in der von Rogers beschriebenen Beziehung wirksam zu werden. Tillich findet darin eine Parallele zu seinem eigenen Denken und meint, dass in besonderen Momenten der Begegnung mit anderen Menschen auch für ihn eine solche Kraft spürbar wäre, die die Beziehung transzendiert. Er versteht diese Ereignisse als eine Präsenz des Heiligen in einem nicht-religiösen Gespräch. (Kirschenbaum/Henderson, 1989, 74) In Anlehnung an diese Formulierung könnte auch Rogers Theorie so verstanden werden, dass das Heilige dem Menschen inhärent ist, dass es seinen Ausdruck in der Aktualisierungstendenz findet und dass es durch Beziehung erfahrbar wird. In einem weiteren Schritt könnte Beziehung dann nicht nur als Medium dieser göttlichen Präsenz bezeichnet werden, sondern als Ausgangs- und Endpunkt allen Seins. Als Ausgangspunkt, weil sie die Möglichkeit der authentischen Erfahrung eröffnet und als Endpunkt, weil sie eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn vom Sein zu bilden scheint. In diesem Fall wäre Gott als Ursprung aller Beziehung bzw. als Beziehung selbst zu sehen.

Querverbindungen wie diese zwischen dem personenzentrierten Ansatz nach Rogers und religiösen Konzeptionen könnten einen Grund dafür darstellen, wieso Rogers des Öfteren mit der Transpersonalen Psychologie in Verbindung gebracht wird und auf der Homepage der „Association for Transpersonal Psychology“ ATP sogar als Pionier der Transpersonalen Psychologie bezeichnet wird. (Association for Transpersonal Psychology, 2017) Selbstverständlich gibt es gute Gründe, Rogers in den Kreis der Transpersonalen Psychologen mit einzubeziehen. Er gilt als Begründer des Encounters, war Lektor am Esalen Institut und hat mit seinem Ansatz nicht nur eine humanistische Psychotherapieschule geschaffen, sondern auch eine Grundlage für die Therapieansätze der Transpersonalen Psychologie. Seine Haltung der Wertschätzung, der Empathie und der Kongruenz wurde von Vertretern der Transpersonalen Psychologie gerne heran gezogen und auf ihren eigenen Ansatz umgelegt. Maslow

schreibt beispielsweise: "In einem sehr empirischen und notwendigen Sinn spricht Carl Rogers von der 'nicht an Bedingungen gebundenen positiven Wertschätzung', die für eine wirkungsvolle Psychotherapie 'a priori' notwendig ist. (...) Diese Heiligkeit jeder Person und sogar jedes Lebewesens, ja sogar von nichtbelebten schönen Dingen usw. wird von jedem Transzendierenden so leicht und direkt in seiner Wirklichkeit wahrgenommen, daß er sie kaum für einen Augenblick vergessen kann." (Maslow, 1983, 104-105) Maslow erkennt folglich in dem Ansatz von Rogers nicht nur einen Ausdruck tiefen Respekts vor dem Gegenüber, sondern auch eine Haltung, in der sich eine regelrechte Achtung vor dem Heiligen im Menschen ausdrückt. Rogers gilt als herausragender Vertreter einer Auffassung, die darauf vertraut, dass die Instanz, welche über richtig und falsch zu urteilen im Stande ist, im menschlichen Organismus selbst zu finden ist und dort universelle Gültigkeit besitzt. (Harman, 1983, 37) Harman bezeichnet diese Instanz, in Anlehnung an Maslow, als eine Art „höchsten Gerichtshof für die Bestimmung von gut und böse, von richtig und falsch“ und in Anlehnung an Rogers, als Verkörperung von „universalen Richtlinien menschlicher Werte, die aus der Erfahrung des menschlichen Organismus stammen.“ (ders., 1983, 37)

In der Rezeption des Personzentrierten Ansatzes wird jedoch oft nur wenig zwischen der Aufbruchstimmung der 60er, 70er und 80er Jahre, zu der Rogers ohne Frage einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, und der Transpersonalen Psychologie selbst unterschieden. Harman schreibt 1983: „Eine ständig zunehmende Zahl von Studenten, die jetzt mindestens in die Millionen geht, sind im Rahmen von Kursen an freien Universitäten oder anderswo mit Bewußtseinsweiternden Aktivitäten befaßt. Dieses Interesse ist aufs engste verknüpft mit der Forderung der Studenten nach einer personzentrierten Ausbildung anstelle einer an den Lehrinhalten orientierten.“ (Harman, 1983, 38) Dabei scheint der Personzentrierte Ansatz zu einem selbstverständlich gebrauchten Synonym für Erfahrungsoffenheit, Selbstverwirklichung und freien, kreativen Ausdruck geworden zu sein, insbesondere in den Bereichen des Bildungswesens, der Friedensarbeit und anderer sozialpolitischer Bereiche, für die Rogers sich intensiv eingesetzt hat. Ebenso leicht jedoch wird sein Ansatz verknüpft mit dem Interesse an veränderten Bewusstseinszuständen, obwohl die Parallele hier weit weniger leicht gezogen werden kann. Rogers zeigt durchaus Zustimmung zur

Transpersonalen Psychologie und ihrem Verständnis von Spiritualität. „Dieses Verständnis von Spiritualität“, meint Heine, „lässt Rogers auch die Transpersonale Psychologie als einen zukunftssträchtigen Forschungszweig sehen und sich auf Maslow, William James, aber auch auf C.G. Jung berufen. ‘Seltsame Möglichkeiten des menschlichen Organismus’ wie Zustände der Entrückung oder parapsychologische Phänomene, in denen man die Einheit des auf Liebe gegründeten Universums erfahre, deuten für Rogers darauf hin, ‘dass ein weites und geheimnisvolles Universum existiert- vielleicht eine innere Wirklichkeit, vielleicht eine geistige Welt, von der wir, ohne es zu wissen, ein Teil sind’ (Rogers/Rosenberg 1980, 59, 170, 177, 179).“ (Heine, 2005, 320)

„Their studies appear to reveal that in altered states of consciousness, persons feel they are in touch with, and grasp the meaning of, this evolutionary flow. They experience it as tending toward a transcending experience of unity. They picture the individual self as being dissolved in a whole area of higher values, especially beauty, harmony, and love. The person feels at home with the cosmos. Hard-headed research seems to be confirming the mystic’s experience of union with the universal.“ (Rogers, 1980, 123)

Rogers, ganz Forscher, ist fasziniert von den Erkenntnissen der Transpersonalen Psychologie. Was ihm dabei entgegen kommt, ist der vorderhand wissenschaftliche Ansatz der Transpersonalen Psychologie, sowie deren bewusste Abgrenzung von konfessionellen Religionen, welche für ihn eine Einengung und damit einen Widerspruch zum Personzentrierten Ansatz bedeutet hätten. Spiritualität, wie sie in der Transpersonalen Psychologie verstanden wird, basiert, laut Grof, auf den direkten Erfahrungen von Menschen mit außergewöhnlichen Aspekten und Dimensionen der Realität, nicht unähnlich jenen, die auch Rogers gegen Ende seines Lebens macht. (Grof, 2008, 50) Diese Form der spirituellen oder mystischen Erfahrung bedarf keiner besonderen Orte oder offiziell ernannten Personen. Der Kontakt mit dem Heiligen, zu welchem auch die eigene Göttlichkeit gezählt werden kann, geschieht vielmehr über die Ebene des Körpers und der Natur. Sie ist dem Menschen direkt und persönlich zugänglich und als solche erfahrbar. Der Mensch bleibt also, so wie Rogers es immer intendiert hat, Experte seiner eigenen Erfahrung und macht sich nicht von äußeren Hierarchien, Machtstrukturen, politischen Systemen und anderen, wie Grof meint,

säkularen Systemen abhängig. (ders., 2008, 50)

Auch für Grof sind Fundamentalismus und religiöse Dogmen nicht mit jener wissenschaftlichen Weltsicht vereinbar, die er sich wünscht, um transpersonale Erfahrungen ernsthaft zu erforschen zu können. Wahre Wissenschaft und authentische Religion können für ihn niemals einen Widerspruch bilden. (ders., 2008, 50) Dieser Zugang entspricht auch jenem von Rogers, allerdings spricht sich Rogers lediglich für die wissenschaftliche Erforschung jener Phänomene aus und geht auf seinen eigenen Zugang zu der Thematik wenig ein. Möglicherweise ist das ein Grund dafür, dass Maslow Rogers zwar als „geistesverwandt“ ansieht, wie Heine meint, ihn aber doch, wie er seinen Tagebüchern anvertraut, „in seinem Verständnis der menschlichen Natur für zu oberflächlich“ hält. (Heine, 2005, 317) Rogers möchte in seinem Bestreben, die menschliche Natur zu beschreiben, tatsächlich nicht über das hinausgehen, was sich über das Bewusstsein fassen lässt. Das oberste Ziel seines Ansatzes besteht nach wie vor in der Integration eigener Erfahrungen ins Selbstkonzept bzw., weniger verdinglicht ausgedrückt, in der Gewährwerdung der eigenen Erfahrungen als „Selbst“ oder „Ich“, also in der Selbstakzeptanz, nicht in der Selbst-Überschreitung oder der Transzendenz und erst Recht nicht in der Auflösung des Selbst in etwas Größerem.

Die Selbstüberschreitung, die Rogers anspricht, betrifft immer die Beziehung, das bedeutet die Erweiterung des eigenen Selbst in der Begegnung mit einem anderen Menschen. In diesem Sinne, so meint Nußbaumer, muss der Begriff der Transzendenz in seiner Bedeutung nicht immer unmittelbar auf eine „göttliche, höhere, den Menschen überschreitende Sphäre“ verweisen, „auch können profane, immanente Grenzen des Selbst überschritten werden. Diese transzendenten Erlebnisse gewinnen je nach bestehendem Erfahrungsrepertoire einer Person unterschiedlich an Bedeutung.“ (Nußbaumer, 2010, 51) Erfahrung bleibt der Mittelpunkt des Personzentrierten Ansatzes. Rogers zeigt sich höchst skeptisch gegenüber Ansätzen, die dem Menschen die Hoheit über ihre eigenen Erfahrungen absprechen. Über die Flut solcher, in den USA äußerst populär gewordener Angebote, schreibt er: „Ihre Anziehungskraft beruht darauf, daß der Therapeut der Experte ist, der die Situation aktiv und oft dramatisch zum Wohle des Klienten lenkt. Wenn ich die Zeichen richtig deute, dann ist aber die Faszination, die von der Lenkung durch einen Experten

ausgeht, am Schwinden.“ (Rogers, 1980, 77) Rogers geht davon aus, dass der Personzentrierte Ansatz in seiner schlichten Radikalität, die auf jedwede Erweiterung verzichtet und sich ganz auf die Verwirklichung der Grundvariablen besinnt, andere Strömungen überdauern wird.

Für Schmid stellen „Transzendenz-Erfahrungen“ einen natürlichen Bestandteil des personzentrierten Ansatzes dar, da sie in die personale Anthropologie des personzentrierten Ansatzes bereits eingeschlossen sind. (Schmid, 1994, 243) „Die Auseinandersetzung mit mehr oder weniger veränderten Bewußtseinszuständen“, meint er, „gehört genauso in eine personale Anthropologie wie die Reflexion darüber, daß Personen in personaler Begegnung ihrerseits Teil eines umfassenden Ganzen sind, in dem je nach Glaubenseinstellung (basic beliefs) die einen letztlich die Einheit und Solidarität des Menschengeschlechts, andere die Begegnung mit der Natur oder Gott sehen.“ (ders., 1994, 243) Schmid verweist mit Nachdruck auf die Beziehungsorientiertheit des personzentrierten Ansatzes, welche in ihrer Vielschichtigkeiten und Bedeutung bisweilen missverstanden oder unterschätzt wird. Er meint hierzu: „Die von der Transpersonalen Psychologie erhobene Forderung, Selbsttranszendenz sei anzustreben und nicht Selbstverwirklichung, verrät einen reduzierten Begriff von Selbstverwirklichung, die, richtig verstanden, immer eine den Status quo und die Bezogenheit auf die eigene Person transzendierende Richtung hat und damit dialogisch zu verstehen ist.“ (Schmid, 2004, 301) Für Schmid stellen Selbsttranszendenz und Selbstverwirklichung keinen Widerspruch dar, vielmehr schließt letztere erstere ein. Er sieht die ungenügend konzeptualisierte theoretische Entwicklung des späten Rogers als Grund dafür, dass die implizite „ Transpersonalität“ des personzentrierten Ansatzes nicht hinreichend erkannt wird. (Schmid, 2004, 301) Transpersonalität sei in dem von Rogers später entwickelten Begegnungskonzept, welches sich auch auf die Dialogphilosophie von Buber stützt, bereits enthalten. Eine Erweiterung im Sinne der Transpersonalen Psychologie sei, so Schmid, daher nicht notwendig. Bäumer und Plattig weisen jedoch darauf hin, dass sich die vergleichsweise Offenheit des Ansatzes, sowie der personzentrierte Identitätsbegriff für Weiterentwicklungen geradezu anbieten würden. (Bäumer/ Plattig, 1998, 257) Dies begründen sie damit, dass Rogers eine Grundhaltung beschreibe und keine Methode,

wobei er gleichzeitig „kein Konzept für Indoktrination durch die Hintertür liefert und vom Prozeß her sowie inhaltlich offen ist für die Erweiterung in Richtung spirituell-transzendentaler Dimension.“ (dies., 1998, 257) Der personenzentrierte Ansatz nach Rogers empfehle sich aufgrund seines offenen Identitätsbegriffs als besonders für die Anwendung in der Seelsorge geeignet, da er, „wenn auch von psychologischer Seite kritisiert, sich theologisch aber doch als Chance erweist, auch die transzendente Dimension einzubringen.“ (dies., 1998, 257)

Wieder werden die spirituellen Grundlagen und das christliche Menschenbild deutlich, auf denen der personenzentrierte Ansatz letztlich aufbaut und ohne die er nicht haltbar wäre. Auch wenn Rogers sich selbst wenig positioniert und die Erforschung transzendenter Bewusstseinszustände anderen überlässt, zeigt sich doch an der Rezeption und an den Weiterentwicklungen des personenzentrierten Ansatzes einmal mehr, dass es gerade seine implizite Religiosität ist, die von der Um- und Nachwelt aufgenommen und weitergetragen wird. Neben den bereits erwähnten religiösen Aspekten des personenzentrierten Ansatzes, soll im folgenden Kapitel noch auf einen weiteren, ganz spezifischen, und in gewisser Hinsicht religiös aufgeladenen Gedanken eingegangen werden, der von der Umwelt gezielt aufgenommen und verstärkt wurde, auf die Vorstellung vom „neuen Menschen“.

### **5.3. Der neue Mensch – eine religiöse Gegenwartskritik und Zukunftsvision**

Die Suche nach dem neuen Menschen weist eine reiche Vorgeschichte auf. Bernd Wedemeyer-Kolwe verfolgt das Thema in seiner Studie „Der neue Mensch. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik“ (2004) auf der Ebene des gesellschaftsreformerischen Anspruchs der Körperkulturbewegung in Europa bis in die Zeit des Überganges von der zweiten Hälfte des 19. zum frühen 20. Jahrhundert zurück. In dieser Epoche starker Modernisierungsprozesse, die „durch rasche Industrialisierung und Urbanisierung, zunehmende Spezialisierung und Technisierung und verstärkte Professionalisierung und Bürokratisierung“ (Wedemeyer-Kolwe, 2004,

16) gekennzeichnet war, hatten die Menschen, so Wedemeyer-Kolwe, das Gefühl, einer Fragmentierung ihrer bisher bekannten Welt beizuwohnen und verspürten ein Bedürfnis nach kultureller Um- bzw. Neuorientierung, welches sich unter anderem in der Suche nach dem „Neuen Menschen“ ausdrückte. Der religiöse Aspekt dieser Bewegung blieb bisher weitgehend unbeachtet. Wedemeyer-Kolwe geht auf die vier Ordnungskategorien der Körperkulturbewegung, nämlich Rhythmus, Reinkarnation, Licht und Luft sowie Kraft und Schönheit, ausführlich ein und stellt klar heraus, dass der Körper in allen Formen und Disziplinen der Körperkulturbewegung als heiliger Raum betrachtet werden kann, dessen Pflege und Weiterentwicklung eine heilige Handlung darstellt. (Wedemeyer-Kolwe, 2004, 24) Er zieht zudem eine Parallele zu zeitgenössischen ideologischen, politischen und vor allem auch kirchenkritisch eingestellten neureligiösen Bewegungen und Gruppen und kommt zu dem Schluss, dass auch diese mit ihren „zumindest im Ansatz aufscheinenden regressiv utopischen Gesellschaftsentwürfen eines ‚Neuen Menschen‘“ darum bemüht sind, ein gewisses gesellschaftliches „Orientierungsvakuum“ zu füllen, auch in religiöser Hinsicht. (Wedemeyer-Kolwe, 2004, 15)

Auch Gottfried Küenzlen verfolgt das Motiv des „Neuen Menschen“ in seiner Studie „Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne“ (1994) nach. Als „zentraler Hoffungsgehalt“ und „Erlösungsziel“, so Küenzlen, zeichnet sich die Idee des neuen Menschen in den unterschiedlichsten geistigen, weltanschaulichen und ideologischen Orientierungen und den von ihnen bestimmten geschichtlichen Bewegungen und Strömungen immer wieder ab. (1994, 270) Küenzlen stellt dies an den Beispielen der vorrevolutionären russischen Intelligenzija, der deutschen Jugendbewegung und der Studentenbewegung von 1968 eindrucksvoll dar. Er geht aber auch auf das Motiv des neuen Menschen innerhalb der Psychotherapie ein, insbesondere in der Psychoanalyse. Die Humanistische Psychologie wiederum, so Küenzlen, begegnet der gesellschaftlichen Forderung nach neuen Formen säkularen Glaubens mit einem eigenen Anspruch von Sinnstiftung und Sinnvermittlung, im Zuge dessen die Psychologie selbst zum neuen Erlöser werden kann. (Küenzlen, 1994, 223) Küenzlen geht in weiterer Folge auf die Verheißung des neuen Menschen als zentralen Bestandteil der New Age Bewegung ein. Die New Age Bewegung, so schreibt er, gehe

von einem „kosmischen Bewusstsein“ aus, welches das Individuum überschreite. Im neuen Menschen finde sie einen möglichen Ausdruck ihres impliziten „religiös-spiritueller Antriebs“, nämlich die Transformation des Ichs. (Küenzlen, 1994, 251) „Der neue Mensch des New Age ist der seinen göttlich-kosmischen Ursprung durch Transformation seines Ichs gewinnende Mensch“, so Küenzlen. (1994, 252) Darüber hinaus biete die Idee des „Neuen Menschen“ ein Modell „konkret vollziehbarer Lebensführung“ (Küenzlen, 1994, 255), welches von der Humanistischen Psychologie bereits vorbereitet wurde. Der neue Mensch soll durch eine neue Sicht der Wirklichkeit die Grundlagen überwinden, auf denen die neuzeitlich-westliche Zivilisation ruht und sich seiner Verantwortung als Teilhaber und Mitgestalter der stetig voranschreitenden Evolutionsgeschichte bewusst werden. (Küenzlen, 1994, 258) Jedoch schließt Küenzlen aus seiner Untersuchung, dass diese Hoffnung sich nur bedingt erfüllen lasse. So schreibt er: „Daß der Neue Mensch ein heilsgeschichtliches Ereignis der Profangeschichte werden könne, daß er durch das menschliche Handeln herstellbar sei, daß er als ein Ergebnis des Fortschritts der Wissenschaft sich bilde-diese Heilsziele sind mit der Entleerung des Glaubens, auf denen sie ruhten, ebenfalls leer geworden.“ (Küenzlen, 1994, 245-246) Er zieht den Schluss, dass die Hoffnung der säkularen Religionsgeschichte, der Mensch könne „sich selbst zu seinem eigenen Gott machen“ und „auf dem Weg empirisch-diesseitiger Realisation den neuen Menschen planen und herstellen“, eine trügerische war und ist. Demgegenüber stellt er das im Christentum bewahrte Wissen vom Menschen, „das von der menschlichen, auf Gott angewiesenen Daseinsohnmächtigkeit und Erlösungsbedürftigkeit weiß und dem das Selbstvergottungsstreben des Menschen dessen eigentlicher Sündenfall ist.“ (Küenzlen, 1994, 24)

Wie sich die Idee des „neuen Menschen“ bei Rogers ausgestaltet hat und wie dieser mit dem Spannungsfeld von tradierten Werten und neuen Gesellschaftsentwürfen umgegangen ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

Der Begriff des „neuen Menschen“ kann ohne Frage als integraler Bestandteil der humanistischen Psychologie gesehen werden. Nicht nur Küenzlen weist darauf hin (Küenzlen, 1994, 223), auch Heine schreibt über die humanistische Psychologie: „Den zeitgeschichtlichen Hintergrund bilden die New Age-Bewegung, die durch den Eintritt

der Erde ins Wassermann-Zeitalter mit einer Zeitwende rechnete, oder die Hippie-Bewegung mit dem Woodstock Festival (1969) als ihrem Höhepunkt. (...) Der zu Grunde liegende ontologische Monismus mit seinen Visionen eines neuen Menschen forderte Kritik heraus, war aber zugleich die Ursache einer breiten Akzeptanz.“ (Heine, 2005, 298)

Maslow, der den Zeitgeist im Bereich der Psychologie stark mit prägt, „verbindet mit diesem Konzept eine Fortschrittsvision, die geradezu Erlösungscharakter für die ganze Welt hat, wenn er meint, sagen zu können, ‘dass keine Theorie der Psychologie je vollständig sein wird, die nicht die Konzeption verarbeitet, daß der Mensch seine Zukunft in sich trägt und daß sie jetzt- in diesem Moment- dynamisch aktiv ist.’ (1994, 33). Vom voll entfalteteten Selbst erwartet er einen großen Umwandlungsprozess: ‘Wenn die Philosophie vom Menschen (von seiner Natur, seinen Zielen, seinen Möglichkeiten, seiner Erfüllung) sich ändert, dann ändert sich alles’, da es nun möglich sei, den Menschen zu helfen, ‘das zu werden, was sie werden können und zutiefst werden wollen’. Er sieht sich mitten in einer solchen Änderung der Konzeption von den menschlichen Kapazitäten, Potentialitäten und Zielen’ mit ‘vielen Implikationen nicht nur für unser Konzept der Erziehung, sondern auch für die Wissenschaft, Politik, Literatur, Ökonomie, Religion und sogar für unser Konzept der nichtmenschlichen Welt’ (1994, 189).“ (dies., 2005, 313)

Die breite öffentliche Resonanz, auf die Visionen wie diese stoßen, erklärt sich für Heine aus der für westliche Kulturen charakteristischen Spannung zwischen dem Prinzip aktiver individueller Verantwortung und psychologischen Zugängen, die den Menschen als passiv und abhängig sehen. Mit ihrem holistischen Ansatz, meint sie, „trägt die Ontopsychologie dem persönlichen Erleben Rechnung, ein unteilbares Ganzes zu sein. Das Vertrauen in eine sich selbst aktualisierende Natur bringt Entlastung von einer oft wenig erfolgreichen Anstrengung, und die These, dass sie Außenwelt wachstumshemmend wirke, spricht verbreitete Ohnmachtserfahrungen an.“ (dies., 2005, 313)

Hinter dem optimistischen Menschenbild der Humanistischen Psychologie steckt insofern nicht nur eine grundlegend positive Konzeption des Menschen der Gegenwart, sondern bereits auch eine bestimmte Vorstellung vom Menschen der Zukunft. Rogers konzipiert den Menschen immer im Hinblick auf die Natur, aus

welcher dieser Anleitung, Inspiration und Trost bezieht. Auch im Hinblick auf den „neuen Menschen“ entwirft er, entsprechend seiner allumfassenden, holistischen Theorie, die Idee eines Menschen, welcher sich über die äußeren Umstände hinwegsetzt und sich seiner Natur gemäß in allen Bereichen der Gesellschaft verwirklichen kann. „Trotz der Düsternis der Gegenwart“, meint er, sei die Gesellschaft in der Lage, „einen evolutionär-revolutionären Sprung zu tun.“ (Rogers, 1977, 314) Rogers selbst wirft ein, dass einiges gegen diese optimistische Auffassung spreche, darunter der Verfall der Politik, der Institutionen und der familiären Strukturen. Interessanterweise führt er auch den Rückgang des Einflusses der Kirchen ins Feld. (Rogers, 1977, 285) Rogers, der sich bis zuletzt gegen die Einflussnahme durch konfessionelle, religiöse Institutionen wehrte, greift nun, in seinem Versuch, universelle Prinzipien zu formulieren, erstaunlicherweise doch wieder auf christliche Leitgedanken zurück. Er beklagt den Verlust an Struktur und Werten innerhalb der Gesellschaft und auch Rachel Rosenberg kritisiert in ihrem gemeinsamen Buch „Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit“, dass „das religiöse Bekenntnis“ seine „Unanfechtbarkeit“ verliere (Rosenberg, 1980, 124). „Die Achtung vor den Vorfahren schwindet, die persönliche und gesellschaftliche Freiheit wird ständig reduziert –welche Grundlage bleibt da noch? Der Mensch stellt sich die Frage, welche Bedeutung ihm selbst, der Welt, Gott zukommt.“ (ders., 1980, 124) „Unseren Kirchen“, meint Rogers, „fehlt es gegenwärtig an signifikantem gesellschaftlichen Einfluß. Wo sie noch wirksam werden, beziehen sie gewöhnlich gegen den personenbezogenen Ansatz Stellung. Ihre politische Struktur ist entweder streng hierarchisch, das heißt, es werden Regeln festgelegt, die von den Gläubigen zu befolgen sind, oder sie basiert auf der Beziehung zwischen Führer und Gefolgsman, wobei die Oberhirten wegen ihrer charismatischen Fähigkeiten geschätzt werden.“ (Rogers, 1978, 285) Für diese Entwicklung macht er unter anderem auch die Politik verantwortlich. „Aber die Fäulnis“, schreibt er, „hat nicht nur unsere Regierung, sondern auch andere Institutionen befallen. Die Kirchen haben schon vor einiger Zeit aufgehört, bedeutsamen gesellschaftlichen Einfluß auszuüben. Die Familie als Institution ist in einem Zustand der Unordnung und Verwirrung, in vielen Ehen sind die Ehegatten einander fremd, Eltern verstehen ihre Kinder nicht mehr.“ (ders., 1980, 200) Vor allen Dingen beklagt Rogers ein gesamtgesellschaftliches Defizit in der Beziehungsgestaltung. Die Qualität der Beziehungen würde sich unmittelbar auf die

Gesellschaftsentwicklung und deren Werte auswirken. Rosenberg ist der festen Überzeugung, dass der Mensch, um als Mensch zu überleben, Ziele benötigt, die über ihn selbst hinausgehen. „Sein Leben braucht eine Sinnggebung, die ihn transzendiert. Religiöser Glaube, Liebe zu anderen, Glaube an den Wert des Menschen und missionarischer Eifer für eine Sache sind solche möglichen Sinnggebungen, die der Mensch findet, um sein Leben zu leben und dafür zu kämpfen.“ (Rosenberg, 1980, 64-65) Ihre Zeit sieht sie als eine Zeit, die durch Unglauben einerseits und Entdeckungen andererseits gekennzeichnet ist. „Der mögliche Nutznießer einer Therapie wie auch der Therapeut selbst bewegen sich heute zwischen der Leere, die in Auflösung begriffene Strukturen hinterlassen, und der Vielfalt neuer Daten auf möglichen zukünftigen Wegen.“ (dies., 1980, 64-65)

Es ist erstaunlich, dass Rogers nun, in seinen späten Jahren, die gesellschaftlichen Werte und das Gemeinschaftsgefühl, um das er Zeit seines Lebens gekämpft hat, so unmittelbar und eindeutig mit dem christlichen Glauben in Zusammenhang bringt. Es lässt darauf schließen, dass seine Motive in der Entwicklung des Personzentrierten Ansatzes schon zuvor von ähnlichen oder denselben Grundannahmen getragen waren. Die zu Beginn besprochene religiöse Sozialisation und besonders Rogers erste Erfahrungen von Halt, Sinn und Geborgenheit in der christlichen Gemeinschaft würden eine solche Annahme stützen.

Als ein Indiz dafür, dass der „neue Mensch“ trotz aller Hindernisse und Widerstände im Entstehen begriffen sei und dass er eines Tages eine Revolution einleiten werde, sieht Rogers neben den Haltungen und Einstellungen, die er in seiner Therapietheorie formuliert hat und die nun mehr und mehr um sich zu greifen scheinen, vor allem den zunehmenden gesellschaftlichen Rückgriff auf alte, wie auch auf neue moralische Werte. Dazu kommt die Tendenz zur wachsenden Selbstbestimmung innerhalb der Gesellschaft, ein gleichzeitig zunehmendes Gemeinschaftsgefühl, vor allem unter jungen Menschen und ein neu gewonnener Respekt der Natur gegenüber. (Rogers, 1977, 299) Außerdem beobachtet er, dass immer mehr Menschen sich „gleichgültig gegenüber materiellen Segnungen“ zeigen und dass Geld und materielle Statussymbole nicht länger Hauptziele dieser Menschen“ seien. (ders., 1977, 299) Sie wären viel eher daran interessiert, was in anderen und in ihnen selbst vorgehe. Daraus

entwickle sich unter anderem „ein neues Interesse an Träumen, die Wiederentdeckung verschiedener Arten von Meditation, die Beschäftigung mit verschiedensten übersinnlichen Phänomenen“ sowie „ein Interesse an esoterischen und transzendentalen religiösen Einstellungen.“ (ders., 1977, 302) Rosenberg ist der Meinung, dass die in Amerika bisher „wie das Evangelium hochgehaltenen Werte“ sich in einem Satz zusammenfassen ließen: „Mehr ist besser, größer ist besser, schneller ist besser, und mit Hilfe der modernen Technik werden wir diese drei ungemein wünschenswerten Ziele erreichen.“ (Rosenberg, 1980, 181) Rosenberg bemerkt jedoch auch, dass „dieses Credo, an das nur wenige mehr glauben, im Untergang begriffen“ sei. (ders., 1980, 181) Der „neue Mensch“ würde sich mit einem solcherart verzerrten Glaubensbekenntnis nicht mehr zufrieden geben und nach neuen Werten dürsten.

In der Beschreibung dieser neuen Werte greifen sowohl Rogers als auch Rosenberg gerne auf religiöse Begrifflichkeiten zurück, wie Glauben, Gott, Evangelium, Credo, Kosmos, Universum, innere Weisheit und religiöse Werte. Das Leitbild des „neuen Menschen“ scheint viele Sehnsüchte eines solchen religiös orientierten, jedoch durch die konventionellen Religionen nicht hinreichend erfüllten, Menschen zu bedienen. Der Personzentrierte Ansatz bietet eine Möglichkeit, diese Lücke zumindest in Teilen zu schließen und eine Veränderung auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene einzuleiten. Rogers schreibt hierzu: „Dieser Ansatz verändert den Charakter der Psychotherapie, der Ehe, der Pädagogik, der Administration, ja sogar der Politik von Grund auf. Diese Veränderungen deuten darauf hin, daß eine stille Revolution bereits im Gange ist. Sie zeichnen das Bild einer ganz anders gearteten Zukunft, in deren Mittelpunkt der neue selbstbestimmte Mensch stehen wird, der jetzt in Erscheinung tritt.“ (Rogers, 1978, 9)

Mit dem darunter liegenden Menschenbild, welches in der Personzentrierten Haltung eine konkrete Erscheinungsform und Anwendung findet, sieht Rogers sich in der Lage eine wahre Revolution in Gang zu setzen. Heine bemerkt kritisch, dass Rogers der „Dehumanisierung der Erziehung und der Religion“ ein Konzept entgegenstelle, „das bis heute autoritätsabhängigen, sich selbst entfremdeten Menschen zunächst eine Hilfe sein kann. Aber zwischen Verleugnung und Ausleben der Gefühle, zwischen Konvention und Spontaneität, Gesetz und Wunsch, Pflicht und Bedürfnis gibt es bei

Rogers nichts Drittes, das der Gestaltung eines menschlichen Lebens unter konkreten und begrenzten Bedingungen der Geschichte dient.“ (Heine, 2005, 321)

Heines Interpretation entspricht nicht dem Selbstverständnis, das Rogers in seinen Schriften artikuliert. Er zeigt sich selbst überrascht von der Auswirkung, die seine Ideen, gerade in konkreten Anwendungsfeldern wie dem Bildungswesen, der Industrie, der Gruppenarbeit, der Sozialarbeit, der Pastoralpsychologie und der Theologie, haben. Sein Ruf als Theoretiker ist ihm im Vergleich dazu relativ gleichgültig. (dies., 2005, 321) Er ist überzeugt davon, dass sein Ansatz Früchte tragen werde, auch wenn diese nicht sofort sichtbar würden. Das Vertrauen in die konstruktive Natur des Menschen bestimmt sein Denken. Wieder im Rückgriff auf seine Erfahrungen als Gärtner, schreibt er: „Eine Lektion, die ich in meinem Garten gelernt habe, ist die, daß sich unter dem verfaulenden Laub dieses Jahres die neuen Sprößlinge des kommenden Jahres entwickeln können. So glaube ich auch, daß unter unserer zerfallenen Kultur neues Leben keimt, ja eine neue Revolution sich abzeichnet. Ich sehe diese Revolution nicht durch eine große organisierte Bewegung kommen, nicht durch eine gewehrtragende Armee mit Fahnen, nicht durch Manifeste und Deklarationen, sondern durch die Entstehung eines neuen Menschen, der- um im Bild zu bleiben- durch die sterbenden, gelben und verfaulenden Blätter unserer dahinsiechenden Institutionen nach oben drängt.“ (Rogers, 1980, 202) Der „neue Mensch“, den Rogers hier zeichnet, ist in der von Rogers als „still aber unnachgiebig“ beschriebenen Weise geradezu revolutionär. Heine jedoch sieht in diesen Rückgriffen auf natürliche Prozesse weniger eine Beschreibung als eine Zuschreibung. „Unter Gott“, schreibt sie, „versteht er ‚die höheren Kräfte des Universums‘, die auch im Menschen wirken (1983a, 28). Wenn es nun gelinge, ‚das Fundament der menschlichen Natur freizulegen, wird es selbst schöpferisch wirksam‘ (1983b, 52). Damit begrüßt Rogers alles, was aus dem Inneren einer mit Sinn und eigenen Zielen ausgestatteten Natur sich regt, als Verheißung des neuen Menschen, der nicht mehr der Knechtschaft von außen herangetragenem Ansprüche unterliegt. Vielmehr sei er dann ausgestattet ‚mit neuen Wertvorstellungen, die sich scharf von denjenigen unserer Gesellschaft unterscheiden‘“ (Heine, 2005, 320) Sie kritisiert, dass Rogers sich eine Theorie über die Natur bildet, anstatt diese zu beobachten, und seine Theorie anschließend auf die gesamte Gesellschaft umlegt. Zu seiner Verteidigung muss gesagt werden, dass Rogers

sich in seinen Beschreibungen des „neuen Menschen“ durchaus auf seine direkten Erfahrungen mit Personen, die er „als Vertreter des neuen Menschentyps“ empfindet, beruft. (Rogers, 1978, 293) Er finde diese „überall, in allen Alterstufen, allen Ethnien, allen Gesellschaftsschichten“. (Rogers, 1978, 306) Er zeigt sich erfreut darüber, dass sie „nicht nur in den turbulenten und protestfreudigen sechziger Jahren hervortraten“ und dann wieder verschwanden, sondern noch gute zehn Jahre später sichtbar sind. Rogers schöpft seine Beobachtungen aus „äußerst unterschiedlichen Quellen“ und stellt dennoch unter den Menschen, die er kennenlernt, bestimmte Gemeinsamkeiten fest. (Rogers, 1978, 294)

Nach diesen Gemeinsamkeiten definiert er den „neuen Menschen“. Seinen Beschreibungen zu Folge lässt sich dieser durch konkrete Eigenschaften definieren. Dazu gehören der Wunsch nach Authentizität, die Abneigung gegen alle hochstrukturierten, unflexiblen, bürokratischen Einrichtungen, die Bedeutungslosigkeit materieller Dinge, die Sorge um Mitmenschen und Gesellschaft, der Wunsch nach Intimität, die Skepsis gegenüber einer dogmatischen Wissenschaft zu Gunsten einer nach Wahrheit strebenden, der Wunsch, die innere Welt zu erforschen, der Respekt vor der Natur und der Gleichklang mit ihr, wozu auch das Lernen von „alten Stämmen“ zähle, die ständige Weiterentwicklung und der Respekt vor der Autorität der eigenen inneren Erfahrung. (Rogers, 1980, 204-216) Der „neue Mensch“ zeige außerdem ein ausgeprägtes Interesse und eine große Offenheit gegenüber übersinnlichen Erfahrungen.

„Diese Bereitschaft, in ihr eigenes Inneres zu schauen, hat diese neuen Menschen in viele bisher unbekannte Zonen vordringen lassen- drogeninduzierte Bewußtseinsveränderungen, ein neues Interesse an Träumen, die Wiederentdeckung verschiedener Arten der Meditation, die Beschäftigung mit verschiedensten übersinnlichen Phänomenen, ein Interesse an esoterischen und transzendentalen religiösen Einstellungen. Sie sind überzeugt, daß in ihnen unentdeckte Welten und verborgene Fähigkeiten schlummern –daß Tagträume, Phantasien und Intuition nur die Pforten zu unerschlossenen Welten sind. Kosmisches Bewußtsein, Gedankenübertragung und die Kirlianische Aura, die von Lebewesen ausgestrahlt wird, sind für sie nicht Ausgeburten einer überhitzten Phantasie, sondern werden im Bereich des Möglichen angesehen. Sie zögern nicht, die konventionelle Weltsicht aus den

Angeln zu heben, indem sie diese Phänomene erforschen.“ (Rogers, 1978, 302-303)

Rogers sieht den Tag gekommen, an dem nicht mehr die äußeren Welten, sondern die inneren Welten in den Mittelpunkt der Forschung rücken. Er selbst scheint die Notwendigkeit dieses Vorganges bereits erkannt zu haben. Es brauche aber, seiner Einschätzung nach, noch weitere mutige Menschen, die bereit seien, in diese Welten vorzudringen. Der neue Mensch verfüge über die nötige „Unabhängigkeit des Denkens“, um diese Welten zu erforschen. „Diese neuen Menschen“, schreibt er, „haben bereits die intuitive Überzeugung, daß die in der Welt des Übersinnlichen geltenden geheimnisvollen Gesetze einfach nicht in den gegenwärtigen Rahmen des wissenschaftlichen Denkens passen.“ (Rogers, 1978, 302-303) Rogers zieht hierbei durchaus eine Parallele zu seiner eigenen Person. Er lenkt ein, dass neben dem „neuen Menschen“ auch er selbst die Bedeutung dieser Dimensionen erkannt habe. Beck meint umgekehrt, dass Rogers die Eigenschaften des neuen Menschen vorwiegend anhand von „Beispielen aus dem Feld seiner eigenen Erfahrungen“ differenziere. (Beck, 1991, 106) Es ist auch möglich, dass „der neue Mensch“ weniger einer Beobachtung, sondern einem tiefen Wunsch entspringt, diesen herausfordernden Weg nicht alleine bestreiten zu müssen. „So sollte der ‘neue Mensch’ bereit sein, auch seinen Sinnen und seiner Rationalität nicht zugängliche Wahrheiten- wie ‘Bio-Feedback als Mittel zur Erweiterung der Selbstwahrnehmung’ (a.a.O., S. 210), telepathische Kommunikation (vgl. a.a.O., S. 173), die mystische Erweiterung von Bewußtseinszuständen und sogar den ‘Dialog mit einem Koyoten’ (a.a.O., S. 178 f.) –als möglich zu erachten und sie gegebenenfalls zu akzeptieren.“ (Beck, 1991, 106) Ganz so, wie auch Rogers es tat.

Harman definiert die Aufgaben der Transpersonalen Psychologie in ähnlicher Weise. „Die Herausforderung unserer Zeit“, meint er, „ist, ob wir ‚den Schritt hin zum Menschen‘ tun oder ob unsere faustischen Kräfte für uns den Untergang bedeuten und alles durch mörderische Konflikte und die Zerstörung der Umwelt zugrunde geht. Zum ‚neuen Menschen‘ zu werden und eine neue moralische Ordnung aufzubauen, erfordert ein Leitbild das der Aufgabe würdig ist.“ (Harman, 1983, 41) Harman sieht die Möglichkeit, eine solche Ordnung aufzubauen in der wissenschaftlichen

Herangehensweise der Transpersonalen Psychologie. Rogers jedoch wendet sich direkt an den Menschen und spricht die nächste Generation offen an. Während Maslow, der ganz ähnlich wie Rogers einen ewig sich selbstaktualisierenden Menschen vor Augen hat, nur eine ausgewählte Gipfelgruppe anspricht, formuliert Rogers eine Hoffnung, die aus der Entwicklung der Gesellschaft im Allgemeinen erwächst. Die Vision eines transzendierenden Menschen, welcher sich in Maslows Vorstellung die „allerhöchsten und umfassendsten oder ganzheitlichsten Ebenen menschlichen Bewußtseins“ zum Ziel setzt (Maslow, 1983, 128), ist bei Rogers nicht angedacht. Es geht ihm um eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung zu der jeder einzelne etwas beitragen müsse. Ziel sei es, ein neues Modell des Zusammenlebens zu entwickeln, das, wie Rogers meint, „darauf gerichtet ist, das Neue zu entwerfen, nicht das Alte zu reparieren; das heißt, eine Gesellschaft zu entwerfen, in der es weniger Probleme gibt, und nicht denen, die aufgrund sozialer Faktoren verkrüppelt sind, Umschläge zu machen. Die Frage ist die, ob unsere Gruppe einen zukunftsorientierten, vorbeugenden Ansatz entwickeln kann oder ob sie für immer mit einer vergangenheitsorientierten, ‚abhelfenden‘ Funktion identifiziert bleiben wird.“ (Rogers, 1980, 160) Mit jener Gruppe meint Rogers die Berufsgruppe der Psychologen, denen er selbst angehört.

Diese Aussage macht die Intention seines eigenen Ansatzes recht deutlich. Die in ihr zu Tage tretende Intention erinnert frappant an die Motivation des gerade einmal zwanzigjährigen Rogers, der von seiner China Reise zurück kam, wo er mit Armut, Krankheit und Gewalt in Berührung gekommen war und beschloss, künftig in die soziale und wirtschaftliche Realität um sich herum einzugreifen. (Kirschenbaum, 1970, 28) Damals fragte er, wie man von einer spirituellen Einheit sprechen könne, die alle Unterschiedlichkeiten überwinde, so lange Menschen bereit wären, im Auftrag der Regierung andere Menschen zu erschießen. (Kirschenbaum, 1970, 26) Für Rogers war damals klar, dass Christ sein bedeute, nicht allein mit Worten, sondern auch mit konkreten Handlungen für seine Mitmenschen einzutreten und Verantwortung zu übernehmen. (Kirschenbaum, 1970, 29)

Nun, im fortgeschrittenen Alter, nachdem er alles erreicht hat, was er im Bereich der Psychologie erreichen konnte, scheint jene Haltung wieder stärker in den Vordergrund zu treten. Der von ihm entworfene Ansatz gibt ihm nun die nötige Grundlage, sein Ziel

auf einer anderen Basis wieder aufzunehmen. 1977, in seinem Buch „On Personal Power“ wird ihm klar, dass sein Ansatz die ganze Zeit über hoch politisch gewesen war. Politik bezeichnet für ihn den „Prozeß des Erwerbs, Gebrauchs, der Aufteilung oder des Verzichts auf Macht, Herrschaft und Entscheidungsbefugnis. Sie ist der Prozeß höchst komplexer Interaktionen und Wechselwirkungen dieser Elemente, die in den Beziehungen zwischen einzelnen, zwischen einem Individuum und einer Gruppe oder zwischen Gruppen existieren.“ (Rogers, 1978, 15) Beziehung war alles, worauf Rogers sich in den vergangenen fünfzig Jahren konzentriert hatte. Sein ganzer Ansatz ist darauf ausgerichtet, seiner Vorstellung von Beziehung einen eindeutigen Rahmen zu geben, welcher nun erneut ausgeweitet wird.

„Es liegt auf der Hand“, schreibt Rogers, „daß schon allein diese Prämisse der klientenzentrierten Therapie enorme politische Implikationen hat, ohne daß man einen Schritt weiterzugehen braucht. Unser Schulsystem, unsere Industrie, unsere Streitkräfte und viele andere Aspekte unserer Gesellschaft beruhen auf der Annahme, die menschliche Natur sei so beschaffen, daß man dem Individuum nicht trauen könne- daß es von Klügeren oder Höhergestellten gelenkt, belehrt, bestraft, belohnt und beherrscht werden müsse.“ (Rogers, 1978, 19) Die Annahme einer konstruktiven Natur des Menschen in Kombination mit seiner Definition eines wachstumsfördernden Klimas geben Rogers nun eine klare Vorgangsweise mit dem Ziel, ein egalitäres System zu schaffen, deren Verwaltung Aufgabe der Gesellschaft als Ganzes und nicht einzelner Personen sei. (ders., 1978, 39) „In der personenzentrierten Therapie“, meint Rogers, „wird die traditionelle Organisationsform, bei der die Macht von oben nach unten fließt, vollends unangebracht und lächerlich.“ (Rogers, 1978, 39)

„In choosing what course of action to take in any situation, many people rely upon guiding principles, upon a code of action laid down by some group or institution, upon the judgment of others (from wife and friends to Emily Post), or upon the way they have behaved in some similar past situation. Yet as I observe the clients whose experiences in living have taught me so much, I find that increasingly such individuals are able to trust their total organismic reaction to a new situation because they discover to an ever-increasing degree that if they are open to their experience, doing what ‘feels right’ proves to be a competent and trustworthy guide to behaviour which is truly satisfying.“ (Rogers, 1961, 189)

Der „neue Mensch“, den Rogers zeichnet, weiß sich das Vertrauen in den eigenen Organismus zu Nutze zu machen, was ihm eine besondere Stärke verleiht und ihn zugleich zu einem großen Gewinn für die Gesellschaft macht.

„As I have experienced these individuals, I find they have certain traits in common (...) They strive rather for a wholeness of life, with thought, feeling, physical energy, psychic energy, healing energy, all being integrated in experience (...) These persons are caring, eager to be of help to others when the need is real. It is a gentle, subtle, nonmoralistic, nonjudgemental caring (...) The authority within these persons have a trust in their own experience and a profound distrust of external authority. They make their own moral judgements, even openly disobeying laws that they consider unjust.“ (Rogers, 1980, 350-351)

Rogers ist der festen Überzeugung, dass nur die jüngere Generation dabei behilflich sein kann, „die schreckliche Entmenschlichung zu erkennen, die wir in unserem Bildungssystem hervorgebracht haben, indem wir das Denken, das allgemein akzeptiert wird, getrennt haben vom Fühlen, das wir letzten Endes als animalisch betrachten. Vielleicht können die Jungen uns noch einmal zu ganzen Menschen machen. Wir müssen weiß Gott wieder ganzheitliche Organismen sein, empfänglich für alles in uns selbst und in unserer Umgebung“. (Rogers, 1980, 170)

Die Gemeinschaft, die aus einem solchen Beisammensein erwachsen könnte, stellt für Rogers eine Art Heilmittel gegen die zerstörerischen Phänomene dar, die er um sich herum wahrnimmt und die, wie er meint, nur von der jüngeren Generation vollends erkannt und verwandelt werden können. Auch Maslow betont, dass der Freudschen Auffassung vom Menschen, welche den Untergang der Gesellschaft prophezeie, wenn der Einzelne impulsiv wäre und sich nicht kontrollieren könne, mittlerweile neue Modelle gegenüber gestellt werden könnten, die den Weg in Richtung einer gesunden Gesellschaft weisen würden. (Maslow, 1983, 28) Rogers versucht eine solches Modell zu entwerfen. Wie Maslow konzidiert er, dass die Charakteristiken des „neuen Menschen“ noch kein Durchschnittsphänomen darstellen würden, sondern aus der Beobachtung einiger bestimmter Personen resultieren. Dennoch scheinen ihm diese Menschen „eine Wirkung auszuüben, die in keinem Verhältnis zu ihrer Zahl steht“ und damit einen entscheidenden Einfluss auf die Zukunft auszuüben. (Rogers, 1978, 305)

„Ich sage nur von ganzem Herzen: Die Macht dem neuen Menschen und der Revolution, die er in sich trägt.“ (Rogers, 1980, 216)

Wie bereits erwähnt, schlägt Rogers gegen Ende seines Lebens vor, die Welt, wie wir sie kennen, in konstruktivistischer Manier zu zerlegen und die verschiedenen Möglichkeiten der menschlichen Erfahrung zu erforschen. (Rogers, 1980, 170) Die Vielfältigkeit an potentiellen Wirklichkeiten fasziniert ihn. „Diese Erkenntnis des Wirklichen ist ein Prozeß ohne Ende, denn sie umfaßt eine Mehrdimensionalität von Weltbildern und Vorstellungen vom Menschen, in der es wahrhaftig Beschreibungen auf zahllosen Ebenen gibt, von der intrazellularen bis zur spirituellen. Der heutige Mensch sieht die Wirklichkeit als vielfältig, unvollendet, polarisiert und mehrdeutig. Er sieht für sich und die Welt keine festen Umrisse mehr.“ (Rosenberg, 1980, 73) Der „neue Mensch“ besitzt laut Rogers den Mut, die Welt, wie er sie kennt, in Frage zu stellen und neue Wirklichkeiten zuzulassen. Er schreibt: „Ich habe behauptet, daß der Mensch weiser sei als sein Intellekt, daß sein ganzer Organismus eine Weisheit und Zielstrebigkeit besitze, die weit über das bewußte Denken hinausgehen. Ich glaube das gilt auch für die vorgestellten Konzepte. Ich meine, daß Männer und Frauen, einzeln und zusammen, geistig und organismisch die Vorstellung einer einzigen, kulturell akzeptierten Wirklichkeit verwerfen werden.“ (Rogers, 1980, 183) Rogers wünscht sich, dass sich die wissenschaftliche Forschung jenen neuen Wirklichkeiten verstärkt zuwendet. Er lenkt jedoch ein: „Ich will damit keineswegs zu verstehen geben, wir ‚wüßten‘ mit Sicherheit, es gebe eine andere Wirklichkeit (oder andere Wirklichkeiten). Ich will damit nur sagen, daß es uns nicht zum Schaden gereichen würde, wenn wir uns solch einer Möglichkeit öffneten und sie zu untersuchen begännen, wie es die Russen und die Briten schon tun. Ganz gewiss ist auf diesem Gebiet mehr Forschung nötig.“ (Rogers, 1980, 172-173) Rogers wünscht sich eine nähere Untersuchung und vielleicht Wiederholung von Experimenten, deren Verläufe und Ergebnisse mit herkömmlichen wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht erklärbar sind. Ganz Wissenschaftler, der er ist, fordert er weitere Überprüfungen dieser Beobachtungen. „Und was“, schreibt er, „ist mit den verschiedenen Beispielen, wo ein Mensch von der Vorahnung oder dem ‚Wissen‘ vom Leiden oder Tod eines geliebten Menschen in der Ferne überkommen wird? Oder mit telepathischer Kommunikation,

durch die ein Hypnotiker, außer Sicht und in einiger Entfernung, eine geübte Partnerin in Schlaf versetzen kann, indem er sich ganz einfach auf die zu übermittelnde Botschaft konzentriert (Ostrander und Schroeder, S. 104)? Und was fangen wir schließlich mit den seltsamen und unheimlichen Erfahrungen von Carlos Castaneda an?“ (Rogers, 1980, 172-173)

Carlos Castaneda war ein gebürtiger Brasilianer und Peruaner, der in Amerika einige Berühmtheit als Anthropologe und Schriftsteller erlangte. Castaneda berichtet mit beeindruckender Erzählfkraft von seinen Erlebnissen mit einem mexikanischen Yaqui-Indianer namens Don Juan Matus, welcher ihn unter dem Gebrauch von Peyote, einem heiligen Kaktus, in die Wirklichkeit der Indianer Mexikos einführte. Diese Wirklichkeit widersprach seinem bisherigen Denken fundamental. Rogers zeigt sich entrüstet von Castanedas Versuch, „all dies auf akzeptable rationale Denkweisen zu reduzieren“. (ders., 1980, 171) Er vermutet, dass Castaneda sich so verhalte, damit er seinen Doktoratstitel nicht gefährde und dass er große Angst gehabt habe, sich einzugestehen, dass es eine solche andere Wirklichkeit gäbe. (ders., 1980, 171) „Warum“, fragt Rogers, „ist diese Vorstellung von einer anderen Wirklichkeit für Psychologen so bedrohlich? Ich glaube aus dem bereits genannten Grund, weil wir eine der ungesichertsten Wissenschaften sind. Wir ‚wagen‘ es nicht, das Geheimnisvolle zu erforschen.“ (ders., 1980, 171-172) Hier zeigt sich ein gewisser Ärger über das wissenschaftliche Umfeld, insbesondere das universitäre, in welchem Rogers sich einige Zeit lang selbst bewegt hatte, welches er aber bereits an früherer Stelle als einengend und unflexibel beschrieben und schließlich verlassen hat. „Vielleicht“, meint Rogers weiter, „gibt es in der kommenden Generation von Psychologen einige, die es unbelastet von universitären Verboten und Widerständen wagen, eine Wirklichkeit zu erkennen und zu erforschen, die sich unseren fünf Sinnen entzieht; eine Wirklichkeit, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermischen, in der der Raum keine Schranke mehr darstellt und die Zeit nicht mehr existiert; eine Wirklichkeit, die nur dann wahrgenommen und erkannt werden kann, wenn wir passiv empfangen und nicht so sehr aktiv nach Wissen streben. Dies ist eine der spannendsten Herausforderungen, die sich der Psychologie stellt.“ (ders., 1980, 173)

Rogers gibt die Hoffnung nicht auf, dass die Forschung eines Tages den Mut aufbringen werde, die Existenz anderer Wirklichkeiten in Betracht zu ziehen und damit wieder Zugang zur ihrer vollen Kapazität zu erlangen. „Ich habe –etwas verzweifelt, fürchte ich– gefragt, ob wir uns vorstellen können, daß Professoren und Studenten und Psychologen eines Tages ganze Menschen sind und nicht auf Stelzen marschierende, körperlose Köpfe oder aber kopflose Körper. Können wir uns als ganzheitliche Organismen akzeptieren, mit Weisheit in jeder Pore- wollten wir nur diese Weisheit hören und wahrnehmen?“ (Rogers, 1980, 174)

Die Isolierung, die Rogers auf gesamtgesellschaftlicher Ebene beobachtet, hängt für ihn durchaus mit ebenjener Weigerung zusammen, sich anderen Wirklichkeiten als der allgemein anerkannten zu öffnen. „Isolierung, Selbstentfremdung und Hedonismus werden in beängstigender Weise zu Werten, die es angeblich anzustreben gilt. Dank gewisser spezieller Techniken, wovon einige aus dem Orient kommen, kann man lernen, sich selbst zu sein, sich nicht von Gefühlen oder Personen, die einen verwirren, stören zu lassen und eine Art Refugium in Form seltsam veränderter Bewußtseinszustände zu finden. Daneben gibt es allerdings auch mehr als genug Techniken, wie man möglichst erfolgreich mit anderen Menschen umgehen lernt, die sich an uns in unserer Eigenschaft als soziales, sexuelles, produzierendes Wesen wenden. Die Suche nach Individualität nimmt heute also Richtung auf Egoismus, auf Absonderung von anderen, auf eine Art von Nicht-Humanität. Angesichts der drängenden Probleme, denen die Welt heute gegenübersteht, kann sich der Mensch in seinem Kampf, sich als einzelne Person über Wasser zu halten, letzten Endes in einem Nicht-Dasein verlieren, das ihn unmerklich zu einem Nicht-Sein führt. Die beängstigende Perspektive des Nicht-Seins zeigt sich gerade in den Versuchen, ihr zu entkommen. Selbsterkenntnis und Wachstum aber sind Ziele, die sich wirklich nur im sozialen Handeln, als ganzheitliche Person, erreichen lassen.“ (Rosenberg, 1980, 128)

Hier zeigt sich die Brücke zwischen Spiritualität und Gesellschaft, an der auch Rogers baut. Sie bildet zugleich den wesentlichen Unterschied zwischen seinem Ansatz und dem der Transpersonalen Psychologie. Für Rogers besitzen Spiritualität, Mystik und

transzendente Zustände den Wert, das eigene Bewusstsein zu erweitern und dadurch eine Veränderung auf gesellschaftlicher Ebene zu erzielen. Sie sind keine Mittel zum Zweck einer individualistischen Selbstentfaltung. Die Verbesserung der eigenen Beziehungsfähigkeit sollte das wesentliche Ziel einer jeden Entwicklung sein. Im Zuge dieser Entwicklung könne der Mensch sich durchaus auch Techniken aneignen, die ihm helfen würden, sich in Richtung eines sozialeren Miteinanders zu bewegen. Eine reine Orientierung auf die eigenen Zwecke jedoch, würde, unter Ausgrenzung der gesellschaftlichen Probleme, zwangsläufig in ein „Nicht-Dasein“, ein „Nicht-Sein“ münden. Die Achtung vor dem anderen Menschen, vor jedem lebendigen Wesen und auch vor der elementaren Natur und ihre Wirkungsweise, stellt die eigentliche Qualität des „neuen Menschen“ dar. Der „neue Mensch“ sei bereit, aufs Neue zu lernen, wie er „im Gleichgewicht mit der Natur und in einer wechselseitigen Beziehung zu ihr leben kann, so daß beide sich gegenseitig erhalten.“ (Rogers, 1978, 303) Eine respektvolle Haltung, die „wenig Anmaßung verrät“ (Rogers, 1978, 304) sowie die Bereitschaft, von anderen zu lernen, sind die sichersten Zeichen des „neuen Menschen“.

Der eigentliche Sinn des Lebens könne sich somit in den kleinen Handlungen des Lebens ebenso ausdrücken, wie in großen Errungenschaften. Rogers drückt es folgendermaßen aus: „Ich bin mir bewußt, daß sich diese Aussagen großsprecherisch anhören, aber wir müssen daran denken, daß dieses Gefühl der persönlichen und kosmischen, mitreißenden Integration nicht nur großartigen Augenblicken innewohnt. Es kann im täglichen Einerlei, in der Routine des Alltags ebenso auftreten wie im Zusammenhang mit unvergesslichen Gipfelerfahrungen, und es bezieht sich auf eine Seinsweise in der Welt, nach der es hinstrebt. Anders gesagt, das in sich und in seine Umwelt integrierte Individuum stabilisiert sich nicht an einem gegebenen Punkt der Erfahrung, denn diese Integration ist gerade durch den Charakter des Vorübergehenden gekennzeichnet, durch das volle Erleben im Augenblick: durch den Prozeß des Werdens.“ (Rogers/ Rosenberg, 1980, 68-69)

Dieser „Prozess des Werdens“ kann als einer der markantesten Aspekte des Lebens und Werks von Carl Rogers bezeichnet werden, insofern, als er sich durch alle damit verbundenen Abschnitte, welche hier besprochen wurden, zieht wie ein roter Faden. Im Folgenden soll nun versucht werden, eine kleine Rückschau auf diese Abschnitte zu

geben und zu resümieren, was in Bezug auf die „implizite Religiosität“ daraus abgeleitet werden kann.

## 6. Resümee

Diese Arbeit hat versucht zu zeigen, dass Rogers in seinem Versuch, seine Erfahrungen und Erkenntnisse in eine Therapietheorie zu kleiden, immer wieder auf religiös beeinflusste Modelle zurück gegriffen und diese in seinen Ansatz integriert hat. Auch Hinz und Behr sind der Meinung, dass die religiöse Sozialisation von Carl Rogers eine bedeutende Rolle in seinem Leben gespielt hat und sich nicht bloß negativ auf seine Person und den von ihm entworfenen Ansatz ausgewirkt hat. Sie schreiben: „Über Jahrzehnte hinweg kämpfte er gegen die religiösen Ideologien und Wertvorstellungen der Eltern an. Dennoch blieb er den in der Familie auch gelebten ethischen Idealen wie Ehrlichkeit, Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit treu. Er verlieh seiner Theorie und Praxis definitiv einen sozialen Sinn und Bedeutung. Dies hat seine wissenschaftliche und berufspolitische Arbeit nämlich stets gekennzeichnet: Abstand von einer seelenlosen Elfenbeinturm-Psychologie hin zu Theorie mit Erfahrungsbezug und zu einer psychologischen Forschung mit Konsequenzen für die soziale Praxis.“ (Hinz/Behr, 2016, 20) Hinz und Behr sind der Meinung, dass ihn die extreme Religiosität seines Elternhauses nicht nur blockiert habe, sondern in ihm auch eine Selbstdisziplin und Intuition für soziale Bedeutungen menschlichen Handelns bewirkt habe, die ihn letztlich zu ebenjenem „perfekten Zuhörer und genialen Therapeuten“ hätte werden lassen, als der er bekannt geworden ist. (dies., 2016, 20) Dem kann nur zugestimmt werden. Gleichzeitig zeigt sich jedoch auch hier jenes verkürzte Verständnis von Rogers Sozialisation, welches zu Beginn der Arbeit bereits erwähnt wurde. Die religiöse Sozialisation von Rogers nimmt eben nicht nur die Position eines Hindernisses ein, an deren Überwindung er gewachsen ist, von welchem er sich aber erst distanzieren musste, bevor er sich auf die Suche nach neuen Sinnbezügen machen konnte. Sie ist auch nicht alleine auf das strenge protestantische Elternhaus seiner Kindheit zu reduzieren. Bereits in seiner Studentenzeit konnte Rogers seinen religiösen Standpunkt weiter entwickeln und einen persönlichen Bezug zu religiösen Fragen herstellen, der weit über die ihm vermittelten Werte hinaus ging. Dieser setzte sich noch lange nachdem Rogers sich vom Thema Religion distanziert hatte, fort. Sein lebenslanges Engagement für soziale Werte, sein Kampf um christlich geprägte Ideale im Bereich der Psychologie und Psychotherapie, sein starker Fokus auf Gemeinschaft und nicht

zuletzt seine späte Beschäftigung mit spirituellen Themen, welche von einer bemerkenswerten Offenheit geprägt sind, sollten dies zur Genüge dargelegt haben. Darüber hinaus finden sich auch in dem von ihm entwickelten psychotherapeutischen Ansatz implizite religiöse Aspekte, welche er selbst nicht als solche benannt hat, welche jedoch von seinem Umfeld aufgegriffen und weiter entwickelt wurden.

Ob die unausgesprochenen theologischen Voraussetzung des Personzentrierten Ansatzes ausreichen, um Rogers als „säkularisierten Theologen“ zu bezeichnen, wie dies Thomas C. Oden tut (Schmid, 1998, 121-122), oder ob man von einer natürlichen Vermischung von Religion und Psychotherapie in der Person Carl Rogers sprechen kann, liegt im Auge des Betrachters. Treffender ist vielleicht von Rogers als einem stark christlich religiös und zugleich New Age geprägten Menschen zu sprechen, der sein religiöses Verständnis seinem psychotherapeutischen Ansatz zu Grunde gelegt hat. So könnte beispielsweise sein ursprünglich religiöses Verständnis der Natur als Schöpfung Gottes zu einer äußerst vertrauensvollen und allumfassenden Definition des „Organismus“ geführt haben. Zu einem „Theologen“ macht ihn das noch lange nicht. Interessant ist jedoch, dass gerade der Personzentrierte Ansatz sich für den Einsatz in der Seelsorge als besonders geeignet erwiesen hat, was auf seine Betonung von Freiheit und Selbstverantwortung einerseits, auf Beziehungs- und Gemeinschaftsorientierung andererseits zurück zu führen ist. Schmid ist der Meinung, dass gerade die personale und als soziale Ausrichtung des Ansatzes eindeutig mit einer jüdisch-christlichen Weltsicht konvergieren. Er meint: „Durch ihn wurden, durchaus im Sinne einer Fremdprophetie, Phänomene, Grundwahrheiten, handlungsleitende Prinzipien, ursprüngliche christliche Weisheiten wiederentdeckt, die im Laufe der Geschichte des Christentums verschüttet wurden und hoffentlich nicht in ähnlicher Weise erst wieder gegen die Kirche durchgesetzt werden müssen, wie dies, etwa von der Aufklärung bis zu den Menschenrechten, auf anderen Gebieten der Fall war.“ (Schmid, 1998, 171) Die zu Anfang geschilderte wachsende gesellschaftliche Nachfrage nach religiösen Inhalten in individualisierten und subjektorientierten Strukturen (Hero, 2016, 612), welche sich alleine auf dem Buchmarkt in einer vermehrten Verbindung religionsgeschichtlicher Elemente mit psychotherapiewissenschaftlichen Begrifflichkeiten zeigt, macht deutlich, wie

dringend nach der Wiederentdeckung solcher „ursprünglich christlicher Weisheiten“ in neuer Form gesucht wird.

Bäumer und Plattig nehmen eine ähnliche Entwicklung wahr, warnen aber vor einer religiösen Rezeption des Personzentrierten Ansatzes. Sie meinen dazu: „Diese von Rogers explizit benannten und in seinem Werk implizit vorhandenen Relationen zum Christentum und/oder zur Religion überhaupt müssen ernst genommen, dürfen aber nicht überbewertet werden. Diese Belege rechtfertigen keineswegs eine einfachhin christliche oder fromme Relecture von Rogers' Werk.“ (Bäumer/Plattig, 1998, 140-141)

Die Person und das Werk von Carl Rogers setzen sich schlichtwegs aus zu vielen verschiedenen Aspekten zusammen und können aus zu vielen verschiedenen Blickrichtungen beleuchtet werden, als dass eine einzige Perspektive ihr oder ihrem Ansatz Genüge tun könnte. Insofern stimmt die Autorin Bäumer und Plattig zu. Auch Kriz meint: „Rogers Ausführung über seine Persönlichkeitstheorie sind meist mit persönlicher Erfahrung und seinen Vorstellungen zur Psychotherapie, mit seinem existentiellen, humanistischen Menschenbild und philosophisch geprägten Vorstellungen über Lehr-, Lern- und Erfahrungsprozesse verwoben- die einzelnen Aspekte trennen zu wollen, hieße ‚Fäden aus einem Gewebe zu ziehen‘ (Bischof 1964).“ (Kriz, 1985, 201)

Nichtsdestotrotz ist es wichtig, die Prämissen, auf denen ein jeder psychotherapeutische Ansatz ruht, im Einzelnen zu untersuchen, zu reflektieren und als Grundlage des jeweiligen therapeutischen Handelns ernst zu nehmen. Heine meint hierzu: „Jede Theoriebildung über den Menschen und seine Religion gewährt nur einen vermittelten Zugang zu einer Wirklichkeit, die sich endgültigen Bestimmungen entzieht. Daher wird es weiterhin Konzepte und methodische Entwürfe geben, die ihre Grundlagen nicht vergessen sollten.“ (Heine, 2005, 396)

Die implizite Religiosität bildet nur einen Aspekt des Personzentrierten Ansatzes. Um der oftmals geforderten psychotherapeutischen Professionalität gerecht zu werden, gilt es, möglichst alle Aspekte des eigenen Handelns zu erforschen. Dazu gehören unter anderem auch die religiösen Grundlagen des eigenen Ansatzes und die Reflexion des eigenen Standpunktes in Bezug auf diese. Damit ist jedoch noch keine Antwort

darauf gegeben, wie der theoretische Unterbau in der Praxis tatsächlich umzusetzen ist. Das Bundesministerium für Gesundheit tut gut daran, in seiner Richtlinie aus dem Jahr 2014 auf die Gefahren hinzuweisen, die von einer Vermischung von Religion und Psychotherapie in der praktischen Arbeit ausgehen können. Die Psychotherapie als wissenschaftlich fundierte Krankenbehandlung muss sich stringent an psychotherapeutische Methoden halten, um das Vertrauens- und Abhängigkeitsverhältnis zwischen Therapeut bzw. Therapeutin und Patient bzw. Patientin abzusichern und den professionellen und reibungslosen Ablauf der Behandlung zu gewährleisten. (vgl. Kap. 1.1.)

Darum soll zuletzt noch einmal deutlich darauf hingewiesen werden, sofern dies aus der Arbeit noch nicht ausreichend hervor gegangen ist, dass Rogers sich in seiner Forschungs- und Arbeitstätigkeit mit äußerster Genauigkeit an wissenschaftliche Standards gehalten hat und darin größte Sorgfalt und Professionalität bewiesen hat. (vgl. Kap. 3.1.) Der von ihm entworfene personenzentrierte Ansatz fußt auf den Ergebnissen seiner empirischen Forschung und ist nicht mit einem religiösen Glaubenssystem zu verwechseln. Es ist möglich, dass Rogers sich der Schwierigkeiten einer Vermischung von Religion und Psychotherapie bewusst war und er sich deshalb so stark an den Ergebnissen seiner wissenschaftlichen Forschung orientiert hat. Tatsache ist, dass er darüber einen Ansatz geschaffen hat, der in seiner Methodik von religiösen Ansätzen bzw. Praktiken immer klar abgegrenzt war und ist.

Da Rogers sich bereits während seines Psychologiestudiums von seinen früheren religiösen Ansichten distanziert hat und Zeit seines Lebens eine starke Abneigung gegen jegliche Form institutionalisierter Religion an den Tag gelegt hat, ist durchaus denkbar, dass er sich auch darum bemüht hat, mögliche, durch seine religiöse Sozialisation geprägte Aspekte seines Welt- und Menschenbildes aus seinem wissenschaftlichen Ansatz und seiner praktischen Tätigkeit auszuklammern. Inwieweit diese, auch vom Bundesministerium für Gesundheit gestellte, Forderung tatsächlich zu erfüllen ist, bleibt fraglich. Selbstverständlich liegt es im Verantwortungsbereich des behandelnden Psychotherapeuten bzw. der Psychotherapeutin, seine bzw. ihre religiöse Einstellung nicht aktiv und steuernd in Behandlungsprozess mit einfließen zu lassen. Eine solche aktive und steuernde Einflussnahme wäre ohnedies nicht Ziel und Zweck einer Behandlung nach der personenzentrierten Psychotherapiemethode. Darüber

hinaus stellt sich jedoch die Frage, welchen Einfluss die persönliche Weltanschauung und die jeweilige religiöse Sozialisation des Psychotherapeuten bzw. der Psychotherapeutin auf die therapeutische Beziehung und damit auf den therapeutischen Prozess als Gesamtes haben können bzw. ob es überhaupt möglich ist, dass sie keinen haben. So lange diese Frage nicht mit eindeutiger Sicherheit zu beantworten ist, scheint es sinnvoll, die religiösen Grundlagen des jeweils eigenen Welt- und Menschenbildes gründlich zu reflektieren und die Möglichkeit impliziter religiöser Aspekte innerhalb der psychotherapeutischen Praxis anzuerkennen, um gegebenenfalls verantwortungsbewusst auf diese reagieren zu können.

Diese Arbeit sollte zeigen, dass die Vermeidung religiöser Fragen und die Verleugnung religiöser Einflüsse in der Psychotherapie nicht Aufgabe und Anspruch eines professionellen Handelns darstellen können. Sofern sie die enge Verbindung von Religion und Psychotherapie heraus stellen und für den Leser anschaulich machen konnte, sieht sie ihr Ziel als erreicht.



## 7. Bibliographie

ANDERSON, Walter Truett, *The Upstart Spring. Esalen and the Human Potential Movement: The First Twenty Years*, Lincoln, 2004.

ASSOCIATION FOR HUMANISTIC COUNSELING AHC, *What defines Humanistic Theories?*, URL: <http://afhc.camp9.org/Philosophy> (Stand: 01.09.17).

ASSOCIATION FOR TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY ATP,  
URL: <http://www.atpweb.org/pioneers/pioneers.carlrogers.html> (Stand: 01.09.17)

BACK, Kurt W., *Beyond Words. The Story of Sensitivity Training and the Encounter Movement*, New York, 1972.

BAIER, Karl, *Nicht-duales Bewusstsein und göttliche Schizophrenie. Ken Wilbers Erleuchtungsdenken*, in: RENGER, Almut-Barbara (Hrsg.), *Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs*, Freiburg, 2016, (203-233).

BÄUMER, Regina/ PLATTIG, Michael, *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers- eine Seelenverwandtschaft?!*, Institut für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (Hrsg.), *Beiträge zur Theologie der Spiritualität Band 1*, Würzburg, 1998.

BALDWIN, Michele/ SATIR, Virginia, *The Use of Self in Therapy*, New York, 1987.

BAURAIN, Bradley, *Common Ground With A Common Faith: Dewey's Idea of the "Religious"*, in *Education & Culture*, Vol. 27 (2), 2011, (74-91).

BAZZANO, Manu, *Immanent vitality: Reflections on the actualizing tendency*, in: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, Vol. 11 (2), 2012, (137-151), *Online Zeitschrift*, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/14779757.2012.672930> (Stand: 01.09.17).

BECK, Harald, *Buber und Rogers. Das Dialogische und das Gespräch*, in: DIETERICH, Rainer/ PLAUM, Ernst, *Person und Umwelt. Theoretische und praktische Perspektiven*, Vol. 2, Heidelberg, 1991.

BIERMANN-RATJEN, Eva-Maria, *Das Konzept der Aktualisierungstendenz bestimmt mein non-direktives Beziehungsangebot an den Klienten*, in: *Person*, Vol. 2, 2010, (5-6).

BIERMANN-RATJEN, Eva-Maria, *Was ist Psychotherapie, was ist Gesprächspsychotherapie?* in: ECKERT, Jochen/ BIERMANN-RATJEN, Eva-Maria/ HÖGER, Diether (Hrsg.), *Gesprächspsychotherapie. Lehrbuch für die Praxis*, Heidelberg, 2006, (1-10).

BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT, *Richtlinie für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten zur Frage der Abgrenzung der Psychotherapie von esoterischen*,

spirituellen und religiösen Methoden des Bundesministeriums für Gesundheit auf Grundlage eines Gutachtens des Psychotherapiebeirates vom 17.06.2014. URL: [http://www.bmgf.gv.at/home/Gesundheit/Berufe/Formulare\\_Informationen\\_und\\_Richtlinien\\_im\\_Bereich\\_der\\_Psychotherapie](http://www.bmgf.gv.at/home/Gesundheit/Berufe/Formulare_Informationen_und_Richtlinien_im_Bereich_der_Psychotherapie) (Stand: 01.09.17)

CENTER FOR STUDIES OF THE PERSON CSP, History of CSP. URL: <http://www.centerfortheperson.org/History-of-CSP.php> (Stand: 01.09.17)

COHEN, David, Carl Rogers. A critical biography, London, 1997.

DEIKMAN, Arthur J., Deautomatization and the Mystic Experience, in: TART, Charles T. (Hrsg.), *Altered States of Consciousness*, New York, 1972, (25-46).

EBERWEIN, Werner, Was ist Humanistische Psychotherapie? in: EBERWEIN, Werner/ THIELEN Manfred (Hrsg.), *Humanistische Psychotherapie. Theorien, Methoden, Wirksamkeit*, Gießen, 2014, (17-21).

FRANKEL, Marvin/ SOMMERBECK, Lisbeth/ RACHLIN, Howard, Rogers' Concept of the Actualizing Tendency in Relation to Darwinian Theory, in: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, Vol.9 (1), 2010, (69-80), Online Zeitschrift, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/14779757.2010.9688505> (Stand: 01.09.17).

GOLD, Joshua M., Spirituality and Self-Actualization: Considerations for 21st-century Counselors, in: *Journal of HUMANISTIC COUNSELING*, Vol. 52, 2013, (223- 234).

GOLDSTEIN, Kurt, *Der Aufbau des Organismus*, Haag, 1934 (im Original erschienen: *The organism*, New York, 1995).

GOOD, Marie/ WILLOUGHBY, Teena/ BUSSERI, Michael A., Stability and Change in Adolescent Spirituality/Religiosity: A Person-Centered Approach, in: *Developmental Psychology*, Vol.47(2), 2011, (538-550).

GRODDECK, Norbert, *Carl Rogers. Wegbereiter der modernen Psychotherapie*, Darmstadt, 2002.

GROF, Stanislav/ FRIEDMANN Harris/ LUKOFF David/ HARTELIUS Glenn, The Past and Future of the International Transpersonal Association, in: *International Journal of Transpersonal Studies*, Vol.27, 2008, (55-62).

GROF, Stanislav, Brief History of Transpersonal Psychology, in: *International Journal of Transpersonal Studies*, Vol.27, 2008, (46-54).

GROGAN, Jessica Lynn, *A Cultural History of the Humanistic Psychology Movement in America*, (Diss.) The University of Texas at Austin, 2008.

HARTLEY, Dianna/ ROBACK, Howard B./ ABRAMOWITZ, Stephen I., Deterioration Effects in Encounter Groups, in: *American Psychologist*, Vol. 31 (3), 1976, (247-255).

HARMAN, Willis W., Die neue Kopernikanische Revolution, in: RUSCHMANN, Eckart

(Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (35-45).

HARMAN, Willis W./ McKIM, Robert H./ MOGAR, Robert E./ FADIMAN, James/ STOLAROFF, Myron J., Psychedelic Agents in Creative Problem Solving: A Pilot Study, in: TART, Charles T. (Hrsg.), Altered States of Consciousness, New York, 1972, (455-472).

HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Halle, 1927.

HEINE, Susanne, Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen, 2005.

HELLE, Mark, Die Gesprächspsychotherapie, in: EBERWEIN, Werner/ THIELEN Manfred (Hrsg.), Humanistische Psychotherapie. Theorien, Methoden, Wirksamkeit, Gießen, 2014, (53-78).

HERO, Markus, Zur Psychologisierung und Therapeutisierung von Religion, in: ANHORN, Roland/ BALZEREIT, Marcus (Hrsg.), Handbuch Therapeutisierung und Soziale Arbeit, Wiesbaden, 2016.

HINZ, Arnold/ BEHR, Michael, Biografische Rekonstruktionen und Reflexionen – Zum 100. Geburtstag von Carl Rogers, URL: [https://www.ph-ludwigsburg.de/fileadmin/subsites/1c-ppsy-t-01/user\\_files/Hinz/Einfuehrung\\_PaedPsych/Biographie\\_Rogers\\_Hinz\\_Behr.pdf](https://www.ph-ludwigsburg.de/fileadmin/subsites/1c-ppsy-t-01/user_files/Hinz/Einfuehrung_PaedPsych/Biographie_Rogers_Hinz_Behr.pdf) (Stand: 01.09.17)

HOCHGESCHWENDER, Michael, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Frankfurt am Main und Leipzig, 2007.

HÖGER, Diether, Die Entwicklung des Klientenzentrierten Konzepts, in: ECKERT, Jochen/ BIERMANN-RATJEN, Eva-Maria/ HÖGER, Diether (Hrsg.), Gesprächspsychotherapie. Lehrbuch für die Praxis, Heidelberg, 2006, (11-36).

HUPPMANN, Barbara, Der Freitod in der Aktualisierungstendenz. Eine therapeutische Betrachtung, Saarbrücken, 2013.

HUPPMANN, Barbara, Gott und Fleisch. Psycho-Text-Puzzle mit fiktional-theologischer Literatur, in: GREINER, Kurt/ JANDL Martin J. (Hrsg.), Bizarrosophie. Radikalkreatives Forschen im Dienste der akademischen Psychotherapie, Nordhausen, 2015, (113-148).

JOAS, Hans, Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main, 1997.

KEIL, Sylvia, Das Vertrauen in die Aktualisierungstendenz, in: Person, Vol. 2, 2010, (11-12).

KEIL, Wolfgang W., Geschichtliche Entwicklung des Personzentrierten Ansatzes, URL: <http://www.donau->

uni.ac.at/imperia/md/content/studium/umwelt\_medizin/psymed/artikel/a1oegwg.pdf  
(Stand: 01.09.17)

KIRSCHENBAUM, Howard, On Becoming Carl Rogers, New York, 1970.

KIRSCHENBAUM, Howard/ HENDERSON, Valerie L., Carl Rogers: Dialogues, Boston, 1989.

KRIZ, Jürgen, Grundkonzepte der Psychotherapie: eine Einführung, München, Wien, (u.a.) 1985.

KRIZ, Jürgen, Actualizing Tendency: The link between person- centered and experiential psychotherapy and interdisciplinary systems theory, in: Person-Centered & Experiential Psychotherapies, Vol. 6 (1), 2007, (30-44), Online Zeitschrift, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/14779757.2007.9688426> (Stand: 01.09.17).

KÜENZLEN, Gottfried, Der neue Mensch: eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München, 1994.

LINDZEY, Gardner & HALL Calvin S., Theories of Personality: Primary Source and Research, New York, 1965.

LUDWIG, Arnold M., Altered States of Consciousness, in: TART, Charles T. (Hrsg.), Altered States of Consciousness, New York, 1972, (11-24).

MASLOW, Abraham, Die umfassendere Reichweite der menschlichen Natur, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (21-31).

MASLOW, Abraham, Humanistische und transpersonale Psychologie, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (32-34).

MASLOW, Abraham, Mechanistische und humanistische Wissenschaft, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (18-20).

MASLOW, Abraham, Motivation und Persönlichkeit, Olten, 1977, (im Original erschienen: Motivation and Personality, New York, 1954).

MASLOW, Abraham, Theorie Z, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (89-113).

MASLOW, Abraham, Toward a psychology of being, Princeton, 1962.

MASLOW, Abraham, Verschieden Bedeutungen von ‚Transzendieren‘ (‚Überschreiten‘), in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (115-129).

McCARDEL, Janet/ MURRAY, Edward J., Nonspecific Factors in Weekend Encounter Groups, in: Journal of Consulting and Clinical Psychology, Vol. 42 (3), 1974, (337-345).

MOORE, Judy, Letting Go of Who I Think I Am: Listening to the unconditioned self, in: Person-Centered & Experiential Psychotherapies, Vol 3 (2), 2004, (117-128).

MOTSCHNIG-PITRIK, Renate/ LUX, Michael/ CORNELIUS-WHITE, Jeffrey H.D., The Person-Centered Approach: An Emergent Paradigm, in: CORNELIUS-WHITE, Jeffrey H.D (Hrsg.), Interdisciplinary applications of the person-centered approach, New York, 2013, (235-252).

NOLL, Mark A., Das Christentum in Nordamerika, in: GÄBLER, Ulrich/ HAENDLER, Gert/ ROGGE, Joachim (Hrsg.), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen: 4., Bd. 5, Leipzig, 2000.

NUßBAUMER, Annette, Spirituelle Aspekte in der Personenzentrierten Psychotherapie, (Diplomarbeit) Universität Wien 2010.

NYKL, Ladislav/ Motschnig-Pitrik, Renate, Encountergruppen im Rahmen des ganzheitlichen Lernens an den Universitäten Wien und Brünn – Motivation, Kontext, Prozesse, Perspektiven, in: Zeitschrift für Hochschuldidaktik, Vol.4, 2005, (36-62).

O'HARA, Maureen, Rogers as scientist and mystic, in: Journal of Humanistic Psychology, Vol. 35 (4), 1995, (40-53).

PEAVY R. V., Encounter Groups, in: Conseiller Canadien, Vol. 5 (4), 1971, (245-249).

QUITMANN, Helmut, Humanistische Psychologie, Psychologie, Philosophie, Organisationsentwicklung, 3., überarb. und erw. Aufl., Göttingen, 1996.

ROGERS, Carl, A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships as developed in the client-centered framework, in: KOCH, Sigmund (Hrsg.), Psychology: A study of science, Vol. 3, 1959, (181-256).

ROGERS, Carl, Brauchen wir ‚eine‘ Wirklichkeit, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (175-184).

ROGERS, Carl, Der neue Mensch, Stuttgart, 2007, (im Original erschienen: A Way of Being, Boston, 1980).

ROGERS, Carl, Dialogues. Conversations with Martin Buber, Paul Tillich, B.F. Skinner, Gregory Bateson, Michael Polanyi, Rollo May, and Others, KIRSCHENBAUM Howard/ LAND HENDERSON, Valerie (Hrsg.), Boston, 1989.

ROGERS, Carl, Die Entstehung des neuen Menschen- eine neue Revolution, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der

Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (200-216).

ROGERS, Carl, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, München, 1972, (im Original erschienen: Client-centered therapy, Boston, 1951).

ROGERS, Carl, Die Kraft des Guten- Ein Appell zur Selbstverwirklichung, München, 1978, (im Original erschienen: On Personal Power, London, 1977).

ROGERS, Carl, Die nicht-direktive Beratung, Frankfurt, 1992.

ROGERS Carl, Eine Theorie der Psychotherapie, München, 2009 (Im Original erschienen: A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, New York, 1959).

ROGERS, Carl, Ein klientenzentrierter bzw. personenzentrierter Ansatz in der Psychotherapie, in: ROGERS, Carl/ SCHMID, Peter (Hrsg.), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz, 2004, (238-256).

ROGERS, Carl, Empathie- eine unterschätzte Seinsweise, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (75-93).

ROGERS, Carl, Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten, Stuttgart, 1973, (im Original erschienen: On Becoming A Person, London, 1961).

ROGERS, Carl, Encounter-Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung, Frankfurt am Main, 1984, (im Original erschienen: Carl Rogers, On Encounter Groups, New York, 1970).

ROGERS, Carl, Freedom to Learn for the 80's, Columbus, 1983.

ROGERS, Carl, Meine Philosophie der interpersonalen Beziehung und ihre Entstehung, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (185-198).

ROGERS, Carl, Neue Herausforderungen, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (156-174).

ROGERS, Carl, Rückblick-Sechsvierzig Jahre, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (35-52).

ROGERS, Carl, Some New Challenges, in: American Psychologist, Vol. 28 (5), 1973, (379-387).

ROGERS, Carl, The actualizing tendency in relation to 'motives' and to consciousness, in: JONES, Marshall R. (Hrsg.), Nebraska symposium on motivation, 1963, (1-24).

ROGERS, Carl, The foundations of the person-centered approach, 1979, URL: <http://www.elementsuk.com/libraryofarticles/foundations.pdf> (Stand: 01.09.17).

ROGERS, Carl, The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change, in: Journal of Consulting Psychology, Vol. 21 (2), 1957, (95-103).

ROGERS, Carl/ RUSSELL, David E., Carl Rogers: The quiet revolutionary. An oral history, Roseville, 2002.

ROSENBERG, Rachel L., Eine person-zentrierte Gemeinschaft, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (104-128).

ROSENBERG, Rachel L., Eine Therapie für heute, in: ROGERS, Carl/ ROSENBERG, Rachel L. (Hrsg.), Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Stuttgart, 1980, (54-74).

RUSCHMANN, Eckart, Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (1-14).

RUSCHMANN, Eckart, Vorwort, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (VII).

SCAGNETTI-FEURER, Tanja, Himmel und Erde verbinden. Integration spiritueller Erfahrungen, Würzburg, 2009.

SCHMID, Peter, Die Person im Zentrum. Nachwort zur 2. Auflage, in: ROGERS, Carl/ SCHMID, Peter (Hrsg.), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz, 2004, (297-303).

SCHMID, Peter, Ein Prozess der Personalisierung – Zum dialektisch- dialogischen Verständnis der Aktualisierungstendenz, in: Person Vol. 2, 2010, (13-15).

SCHMID, Peter, Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und praktischer Theologie, Köln, 1998.

SCHMID, Peter, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, 2. verb. und erg. Aufl., Würzburg, 1995.

SCHMID, Peter, Personzentrierte Gruppenpsychotherapie: ein Handbuch. I. Solidarität und Autonomie, Köln, 1994.

SCHMID, Peter, Paul Tillich und Carl Rogers im Gespräch, in: ROGERS, Carl/ SCHMID, Peter (Hrsg.), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz, 2004, (257-273).

SCHMID, Peter, Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten

Verständnis von ‚Person‘, in: ROGERS, Carl/ SCHMID, Peter (Hrsg.), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz, 2004, (15-164).

SCHNELL, Tatjana, Implizite Religiosität- zur Psychologie des Lebenssinns, Lengerich, 2009.

SFLAKIDOU, Sophia/ KEFALOPOULOU, Maria, The person-centred approach as an ideological discourse: a discourse analysis of person-centred counsellors' accounts on their way of being, in: European Journal of Psychotherapy & Counselling, Vol.17 (2), 2015, (179-193).

SUTICH, Anthony J., Das Entstehen der Transpersonalen Orientierung: Ein persönlicher Bericht, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (71-88).

SUTICH, Anthony J., Die ‚American Transpersonal Association‘ (Amerikanische Transpersonale Vereinigung), in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (47-49).

SUTICH, Anthony J., Bemerkungen zur Transpersonalen Psychologie, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (50-62).

SUTICH, Anthony J., Transpersonale Psychologie: Eine entstehende Richtung, in: RUSCHMANN, Eckart (Hrsg.), Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg im Breisgau, 1983, (47-49).

TART, Charles T., Introduction, in: TART, Charles T. (Hrsg.), Altered States of Consciousness, New York, 1972, (1-6).

TUDOR, Keith, Alpha und Omega, oder: Umfasst die Aktualisierung den Tod? in: Person Vol. 2, 2010, (15-16).

TUDOR, Keith, Person-Centered psychology and therapy, ecopsychology and ecotherapy, in: Person-Centered & Experiential Psychotherapies, Vol 12 (4), 2013, (315-329).

VAN KALMTHOUT, Martin, Person-Centered Psychotherapy as a Modern System of Meaning, in: Person-Centered & Experiential Psychotherapies, Vol. 3 (3), 2004, (192-206), Online Zeitschrift, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/14779757.2004.9688346> (Stand: 01.09.17).

WEDEMEYER-KOLWE, Bernd, Der neue Mensch. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg, 2004.

WORLD STUDENT CHRISTIAN FEDERATION, About WSCF, URL: <http://www.wscfglobal.org> (Stand: 01.09.17)

ZUNDEL, Edith, Die Kraft des Vertrauens. Carl Rogers, der Begründer der Gesprächspsychotherapie – Stichworte für den Zeitgeist, in: GwG-Info, Vol. 58, 1985, (54 – 64).

## 8. Abstract

Diese Arbeit behandelt die religiöse Sozialisation von Carl Rogers, geboren am 8. Jänner 1902 in Oak Park, Illinois, sowie deren Einfluss auf den von ihm begründeten „Personzentrierten Ansatz“ und dessen Auswirkung auf die Humanistische Psychologie bzw. die daraus entstandene Transpersonale Psychotherapie. Das theoretische Gebäude, das Carl Rogers entworfen hat, fußt auf Prämissen wie der Annahme einer „Aktualisierungstendenz“, die im Menschen wirksam ist und danach strebt, das Selbst zu erhalten und zu entfalten. Mit dem Vertrauen in die Aktualisierungstendenz steht und fällt der gesamte Ansatz. Allerdings ist die Aktualisierungstendenz weder beweisbar noch messbar. Sie besitzt die Qualität eines Axioms, das sich aus einem bestimmten Menschenbild heraus ableitet und sich als Richtlinie des therapeutischen Handelns bewährt hat. Im ersten Teil der Arbeit wird die religiöse Sozialisation von Carl Rogers eingehender untersucht. Dabei wird erforscht, inwieweit sie in bestimmte Konzepte der Personzentrierten Therapietheorie wie dem der Aktualisierungstendenz Aufnahme gefunden hat. Im Zuge der theoretischen Auseinandersetzung sollen auch die humanistischen Grundlagen des Ansatzes näher beleuchtet werden. Im zweiten Teil der Arbeit wird die Auswirkung des personzentrierten Ansatzes auf die Psychotherapieszene der 60er, 70er und 80er Jahre skizziert und seine Wirkungsgeschichte bis hin zur Begründung der Transpersonalen Psychotherapie nachverfolgt. Es soll gezeigt werden, dass Rogers religiöse Grundüberzeugungen in den späteren Erscheinungsformen seines Ansatzes stärker hervortreten und insbesondere an den Weiterentwicklungen seiner Theorie deutlich zu sehen sind. Es besteht Grund zur Annahme, dass Rogers seine religiösen Überzeugungen aus persönlichen und beruflichen Gründen nicht explizit machen konnte. Es wird untersucht, ob diese Überzeugung in seiner Theorie und in den Weiterentwicklungen seines Ansatzes implizit nachweisbar sind.

This thesis discusses the religious socialization of Carl Rogers, born January 8, 1902, in Oak Park, Illinois, its influence on the *Person-centered approach* and its relation to Humanistic Psychology and Transpersonal Psychology. The theory of Carl Rogers relies on certain premises, such as the *actualizing tendency*, which strives to develop and

maintain the self of a person. The actualizing tendency stands as the basic axiom of the Person-centered approach but it can neither be verified nor measured. It derives from a certain idea of the human being and has proved to be a reliable guideline in the psychotherapeutic treatment. The first part of this work deals with the religious socialization of Carl Rogers and its influence on certain concepts of the Person-centered theory, such as the actualizing tendency. In this respect, the paper also examines the humanistic foundations of the Person-centered approach. The second part of the draft deals with the influence of the Person-centered approach on the psychotherapeutic field of the 1960s, 1970s and 1980s and the foundation of Transpersonal Psychology. It is shown that the religious beliefs of Carl Rogers are rather prominent in the later developments and extensions of his approach. There is reason to believe that Rogers could not make his beliefs explicit for personal and professional reasons. This thesis discusses implicit religious aspects of the Person-centered approach.