

Originalia

Alfred Walter*

Gehaltensein

Zur Bedeutsamkeit existenziell-spirituellen Narrative in Gruppen

Being held. On the significance of existential-spiritual narratives in groups

<https://doi.org/10.1515/spircare-2025-0077>

Vorab online veröffentlicht 15.01.2026

Zusammenfassung: Ausgehend von praktischen Erfahrungen in Gruppen werden sowohl explizite als auch implizite spirituelle Narrative, wie sie öfter in Gruppen auftauchen, aufgezeigt und deren existenzielle Bedeutung für die einzelnen Gruppenteilnehmer aufgewiesen. Innerhalb der Dynamik der Gruppe und der psychischen Konflikthaftigkeit der Gruppenteilnehmer können diese einerseits auf unterstützende Resonanz stoßen, andererseits können im Kontext der Auseinandersetzungen und Diskussionen in der Gruppe innere Ambivalenzen zugänglich werden.

Schlüsselwörter: spirituelle Narrative, Gruppendynamik, gelungenes Leben, existenzielle Betroffenheit

Abstract: Based on practical experiences in groups, both explicit and implicit spiritual narratives, as they often appear in groups, are shown, and their existential significance for the group participants is demonstrated. Within the dynamics of the group and the psychological conflictuality of the group participants, these narratives can meet with a supportive resonance, while on the other hand, inner ambivalences can become accessible in the context of the group's disputes and conflicts.

Keywords: spiritual narratives, group dynamics, existential concern, successful life

In einer psychoanalytischen Erwachsenengruppe erzählen einige Gruppenmitglieder von ihren Erfahrungen, von ihren Eltern zu wenig wahrgenommen worden zu sein. Im Zusammenhang damit kommt das Gespräch auf das Thema: Was erwartet mich im Leben und nach dem Tod? Einer der Teilnehmenden hatte als Kind ihm gegenüber sehr aversive

Eltern erlebt. In einem materialistisch anmutenden Narrativ – das, wie alle Narrative in Gruppen, auch eine emotional-individuelle Seite aufweist – spricht er davon, er glaube nicht an ein Weiterleben nach dem Tod: Er denke, dass nach dem Tod nichts mehr sei. Andererseits denke er, im Universum gehe nichts verloren, die einzelnen Atome würden weiterexistieren und neue Verbindungen eingehen – eine Auffassung, die mich stark an einen Aphorismus von Lichtenberg erinnert: „Hier nimm meinen Stoff wieder, Natur, knete ihn in die Masse der Wesen wieder ein, mache einen Busch, eine Wolke, alles, was du willst aus mir, auch einen Menschen, aber mich nicht mehr“ (Lichtenberg 1768/2019: 104). Die anderen Teilnehmenden hören aufmerksam-nachdenklich zu, es entwickelt sich ein längeres Gespräch über deren unterschiedliche Vorstellungen, was nach dem Tod sei.

Zunächst eher verdeckt, später erheblich direkter zeigen sich erfahrungsgemäß mit zunehmender Vertrautheit der Teilnehmenden mit dem Gruppensetting, mit den anderen Personen in der Gruppe und mit der Leitung mehr und mehr Themen existenzieller Bedeutung. Nicht unabhängig von individuellen psychischen Problematiken berühren immer auch die individuellen Lebensthematiken der einzelnen Gruppenteilnehmenden, im Fall der benannten Vignette das ‚Nicht-Verloren-Gehen‘ nach dem Tod, das in gewisser Weise die sehr belastete Kindheit des Gruppenmitglieds konterkariert. Oftmals hinter aktuellen Konfliktslagen und psychischen Belastungen versteckt, suchen sich diese Thematiken ihren Weg in die Mitteilung anderen gegenüber, stoßen bei den anderen Gruppenteilnehmenden auf unterschiedliche Resonanz, lösen bei diesen eigene auf ihr Leben bezogene innere Empfindungen, Gedanken und Impulse aus, die dann wieder in die Gruppe eingebracht werden.

In den folgenden Ausführungen möchte ich erfahrungsorientiert einige oftmals latente spirituelle Thematiken, welche im Gruppensetting auftauchen (können), sowie deren Entwicklungsdynamik in Gruppen exemplarisch benennen. Hierbei gehe ich von einem subjektiven Spi-

*Korrespondenzautor: Dr. Alfred Walter, Psychotherapeutische Praxis Dr. phil. A. Walter, Augsburg, E-Mail: alfredwalter.praxis@t-online.de

ritualitätsbegriff aus, d. h. von Thematiken existenzieller Bedeutung, die immer einen Bezug zum Erleben und dem individuell erlebten In-der-Welt-Sein der einzelnen Gruppenteilnehmenden haben, sich oftmals in Verbindung mit psychischen Problematiken zeigen und seitens der Gruppenteilnehmenden sehr unterschiedlich in die Gruppe eingebracht werden. Sie können direkte religiöse Bezüge christlicher, islamischer oder anderer Religionsgemeinschaften aufweisen; oft sind sie bezogen auf existenziell bedeutsame Fragen des eigenen Lebens. Sie beinhalten allgemein religiöse, weltanschauliche, agnostische oder atheistische Bezüge, oftmals mit synkretistisch-magischen (Wunsch-)elementen gemischt. In all solchen Fällen geht es meiner Erfahrung nach nicht um theologische oder religiöse Wahrheiten oder um die Stimmigkeit existenziell-spirituelle Grundüberzeugungen, vielmehr um die individuelle Bedeutsamkeit dieser Narrative für das eigene Leben und den jeweils individuellen idiographischen Versuchen, es zu bewältigen. Eine auf die subjektive Bedeutsamkeit für die Einzelperson gerichtete Sichtweise scheint mir auch aufgrund des Kontextes, in dem sie geäußert werden – eine Gruppe, in der man einander bei allen inneren Vorbehalten vertraut und sich über belastende Erfahrungen austauscht –, notwendig und angemessen. Inhaltlich entsprechen diese Äußerungen in vielem dem, was neben ‚Volksfrömmigkeit‘ als außerkonfessionelle individuelle Spiritualität angesehen werden kann, im Sinne einer religiösen ‚Signatur‘ individuellen Lebens und den damit verbundenen Deutungsmustern menschlichen Erlebens und ‚Sinnangeboten‘ (vgl. Graf 2007; Graf & Hartmann 2019; Lauster 2023) sowie im Sinne einer für die jeweilige Person passenden spirituell-religiös-existenziellen Sicht und Zuversicht. Es geht hierbei nicht um theologische Richtigkeiten, vielmehr – wie erwähnt – um die subjektive Bedeutsamkeit für eine einigermaßen stimmige Lebensbewältigung einschließlich der mit ihr verbundenen Belastungen und Brüche der eigenen Lebensgeschichte.

Ich spreche in diesem Kontext dezidiert von spirituell-existenziellen Narrativen im Sinne von Erzählungen der Gruppenteilnehmenden, die auf die eigene Lebensgeschichte bezogen und mit dem eigenen psychischen Leiden substanziell verbunden sind und die sich in der Gruppe ‚szenisch‘ re-inszenieren (vgl. Lorenzer 1973; Lorenzer 1983; Lorenzer 1984; Lorenzer 2002), d. h. sie zeigen sich im Kontext der Gruppe und deren Dynamik als subjektive Aspekte des eigenen Lebens und der damit verbundenen Lebensbewältigung sowie des darauf bezogenen individuellen innerpsychischen Erlebens. Bei den anderen Gruppenmitgliedern können sie deren eigene Geschichte zum Klingen bringen, was bei aller damit verbundenen Intellektualität oft zu einem intensiven emotionalen Austausch zwischen den Gruppenteilnehmenden führen kann.

Dies gilt nicht nur für Gruppen von Erwachsenen und Jugendlichen, sondern auch für Kindergruppen, in denen viel weniger gesprochen, denn mehr agiert wird, wie im folgenden Fallbeispiel (vgl. Walter 2000; Walter 2016) von einer Gruppe von Grundschulkindern, in dem sich die folgende Szene entwickelte: Nach einer Phase auffallender Unruhe und sich gegenseitigen Ablenkens begannen die Kinder auf die Initiative eines Jungen, sich meiner Kollegin und mir gegenüber hinter Kissen regelrecht zu verbarrikadieren, manche der Kinder sahen wir überhaupt nicht mehr; schlagartig hörte die Unruhe auf und es war zunächst ganz still. Diese neue ‚Sitzordnung‘ wurde in vielen der weiteren Sitzungen beibehalten und die Kinder fingen nun an, hinter dem von ihnen gewählten ‚Schutz‘ über ihre bedrohlichen Beziehungs- und Gewalterfahrungen mit ihren Eltern zu sprechen. Hier inszenierte sich seitens der Kinder, um mit dem englischen Kinderarzt und Psychoanalytiker D.W. Winnicott (1971/1973: 121 ff) zu sprechen, ein „potentieller Raum“ (*potential space*), in dem es möglich wurde, über ihr inneres Erleben zu sprechen – symbolisch durch die Kissen geschützt und nicht mehr der übergriffigen Willkür der Eltern ausgeliefert, die z. T. körperliche Gewalt gegen sie ausübten, was die Kinder wohl auf meine Kollegin und mich übertrugen (vgl. Weber 2019). In diesem von den Kindern sehr individuell latent intentional gestalteten Gruppensetting schufen sich die Kinder – an positive Beziehungserfahrung anknüpfend und, wie in vielen psychodynamischen Kindertherapien, passives Erleiden in aktives Gestalten umwandelnd (vgl. Windaus 2007: 232) – einen für sie schutzhafte und Halt gebenden Vertrauensraum, innerhalb dessen es möglich wurde, bedrohliche Erfahrungen und ihre Sehnsucht nach ‚anderen Eltern‘ zur Sprache zu bringen. Die Kinder entwickelten mithin von sich aus ein Gruppennarrativ über Bedrohtheit und zugleich über den Wunsch nach Gesehenwerden und Gehaltensein statt Bedrohtheitserleben, mithin über ‚gute Eltern‘.

Therapeutisch werden solche Narrative ‚guter Eltern‘ bei Kindern zum Beispiel über ‚Feeling-Seen‘ intentional initiiert, indem solche inneren Sehnsuchtsbilder mit den Patientinnen und Patienten erarbeitet werden und als Narrative der Kinder direkt in die Eltern-Kind-Beziehung eingebracht werden (Bachg et al. 2016/2022). In psychodynamischen Gruppentherapien entwickeln sich solche Narrative, wie die Fallvignette zeigt, aus dem jeweiligen Gruppenprozess. In solchen Narrativen geht es nicht nur um eine rein psychologische Ebene, vielmehr umfasst dies immer auch existenzielle Beziehungsdynamiken. Ähnliches gilt für die von einigen psychodynamischen Therapeuten favorisierte Haltung der ‚therapeutischen Beelterung‘ für eine begrenzte Zeit‘ (vgl. Rudolf 2010: 138 ff).

Was sich bei solchen Entwicklungsdynamiken im Verlauf der Gruppe jeweils szenisch darstellen wird, ist völlig offen, nicht vorhersehbar, erfolgt spontan im aktuellen Kontext der Gruppe als Vertrauensraum; nicht selten ergeben sich in Erwachsenen-, Jugendlichen- und Kindergruppen, über Sprache, Agieren und Beziehungsinszenierungen gestaltet, völlig überraschende Dynamiken. Insofern ist der ‚potential space‘, von dem Winnicott spricht, immer auch ein ‚open space‘ für sich in der Gruppe ergebende, von den Gruppenteilnehmenden jeweils neu mitgestaltete Entwicklungsprozesse. Von diesen entwicklungs-offenen Prozessen spricht der italienische Psychoanalytiker A. Ferro als einer „ko-narrativen Transformation“: Ein von Patienten und Analytiker gemeinsam gestalteter Prozess, bei dem der Analytiker bei aller Asymmetrie der therapeutischen Beziehung

ganz und gar dialogisch [...] gemeinsam mit dem Patienten ‚einen Sinn konstruiert‘. [...] Es ist, als würden Analytiker und Patient gemeinsam ein Theaterstück entwerfen, dessen Handlungsstränge sich aufeinander beziehen, sich in ihrer Komplexität steigern und sich entwickeln. Dies geschieht zuweilen in einer Art und Weise, die keiner der beiden an dem Narrativ Beteiligten vorhersehen und für möglich halten konnte (Ferro 1999/2009: 10).

Betrachtet man solche Inszenierungen nicht nur intrapsychisch und interpsychisch-gruppenspezifisch, sondern unter dem Aspekt, welche existenziellen Narrative sich hier zeigen, so finden sich – wie auch immer latent verhüllte – Sehnsüchte und Entwürfe von Potenzialität, von ‚gelingen‘ Leben im Sinne menschlicher Grundexistenzialien von Wahrgenommen- und Gesehenwerden, von Geliebtwerden, Anerkanntwerden und Ernstgenommenwerden, von Gehaltensein, von Beachtung der eigenen inneren Bewegungsdynamiken und Entwicklungswünsche seitens der Mitmenschen, auch wenn sich diese im Kontakt konfliktuell ausgestalten.

Explizite und latente spirituell-existenzielle Narrative

Ausgehend von der subjektiven Bedeutsamkeit spiritueller Narrative im benannten Sinne lassen sich in Gruppen zwei Grundformen identifizieren (ich gehe dabei von entwicklungs-offenen psychodynamischen, d. h. tiefenpsychologischen bzw. psychoanalytischen Gruppen aus (vgl. Foulkes 1974; Foulkes 1978; Heigl-Evers 1978; König & Lindner 1991; Walter 2000; Tschuschke 2001; Pritz & Vykoukal 2001), mit anderen Gruppen habe ich keine Erfahrungen): Narrative, welche indirekt existenziell-spirituelle Aspekte beinhalten – diese finden sich vielfältig in Gruppen – und Narrative, welche spirituell-religiöse Aspekte explizit benennen.

In diesem Kontext spreche ich dezidiert von ‚Narrativen‘ im Sinne von Erzählungen bzw. Mitteilungen der Gruppenteilnehmenden über sich selbst in der Gruppe, die immer auf die jeweils individuelle, eigene Lebensgeschichte bezogen sind.

Ich habe im Lauf der Zeit verschiedene solcher Narrative gehört:

„Damals ging es mir so schlecht. ... Ich bin dann in eine Kirche gegangen, war froh, dass kaum jemand da war und es still war und ich konnte meinen Gedanken nachhängen. ... Ich musste mit den Tränen kämpfen. ... Irgendwie ging es mir dann besser, ich bin dann gegangen.“ Oder: „Ich liebe die Stille der Krypta, vor allem, wenn niemand da ist. ... Ich sitze dann dort. Der Raum und die Stille beruhigen mich“. Oder: „Wenn es mir nicht gut geht, gehe ich mit meinem Hund spazieren, genieße die Natur und das Alleinsein. Manchmal sehne ich mich dann nach jemandem, der mir zuhört und mich versteht.“ Oder: „Obwohl ich kein religiöser Mensch bin, gehe ich ab und zu in eine Kirche. Irgendetwas erinnert mich da an meine Kindheit. Ich war oft mit meiner Oma dort. Es mag sich für euch komisch anhören, aber ich setzte mich dann vor das Marienbild mit dem kleinen Jesus, irgendetwas zieht mich da an ... Seltsam... Früher war das für mich religiöser Kitsch ... Ich habe mir sogar überlegt, eine Marienstatue mit dem Kind zu kaufen. Irgendwie ist mir das peinlich.“

Solche Narrative beinhalten spirituell-existenzielle Momente im Sinne basaler Erfahrungsweisen des Gehaltenseins oder der Sehnsucht danach: Einen Ort finden, sich sicher und gesehen erleben, innerlich mit positiven Erfahrungen mit der Welt verbunden, sei es in Form eines positiv besetzten vergangenen oder gegenwärtigen Kontaktes gegenüber anderen Menschen oder tragender innerer Bilder, die einen ansprechen, anrühren, beruhigen, zur Ruhe kommen lassen. Oftmals weisen die berichteten Szenen mediative Momente auf, nicht selten verweisen sie auf Beziehungen zur Natur (vgl. Walter 2018).

Im Gegensatz zu Einzelgesprächen mit anderen Menschen einschließlich Einzeltherapien ermöglicht ein gruppenanalytisches Setting eine andere Form von Resonanz auf das, was ich als Gruppenteilnehmer/-in von mir mitteile und wie ich es anspreche. Es finden nicht nur mehrere und unterschiedliche Reaktionen der anderen Teilnehmenden auf mich statt, vielmehr beginnen die anderen Teilnehmenden, angestoßen durch meine eigenen Äußerungen, über sich selbst und ihr Erleben zu sprechen; oftmals zeigen sich in den Narrativen der anderen Teilnehmenden ähnliche Konflikthaftigkeiten, Brüche und Aussichtslosigkeiten, an-

dererseits auch völlig divergierende Umgangsweisen mit den mich beschäftigenden Themen. Ich bekomme, wenn ich über mich spreche, insofern nicht nur eine breitere Resonanz unterschiedlicher Betroffenheiten auf das, was ich mitteile, in denen ich mich wahrgenommen und gehalten erlebe und mich wiederfinden kann bzw. die von meinem bisherigen Umgang mit dem Thema abweichen; ich erlebe auch in den sich auf meine Narrative hin zeigenden Erzählungen der anderen Gruppenteilnehmenden andere Betroffenheiten und andere Weisen, mit psychischen Belastungen und existenziell bedeutsamen Themen umzugehen. Dies wiederum kann in mir als Gruppenmitglied innere Prozesse des Nachdenkens auslösen und Anstöße geben, mich mit dem, was ich erlebt habe, anders als bislang auseinanderzusetzen. Dadurch kann es nicht nur zu einer intensiven inneren Auseinandersetzung mit dem, was mich innerlich umtreibt, kommen; vielmehr kann es – wie die Vignette zu Beginn zeigt – auch zu Diskursen zwischen den Teilnehmenden führen, die neben ihrer psychischen Befindlichkeit und ihren Beziehungsproblematiken immer auch existenziell-spirituelle Fragen beinhalten können.

Stützend-haltende und Ambivalenz ermöglichende Narrative

Neben direkten und impliziten spirituell-existenziellen Narrativen, die nicht selten auch ins Esoterische und Magische gehen können, halte ich aufgrund meiner Erfahrungen eine weitere Unterscheidung für sinnvoll: Die zwischen spirituell-existenziellen Narrativen, die einen halten und unterstützen, und solchen, die Bedrohliches, Traumatisierendes, hoch Ambivalentes beinhalten und zur Sprache bringen können. Beides muss sich nicht widersprechen.

Insbesondere wenn das Vertrauen in der Gruppe und in die Gruppe wächst, teilen die Gruppenteilnehmenden lebensgeschichtlich sehr relevante, in der Regel belastende Erfahrungen mit, unter denen sie leiden. Die Gruppe wirkt dann nicht nur wie ein Möglichkeitsort, Unangenehm-Belastendes anzusprechen und darin Gehör zu finden, sondern auch als ein Ort, in dem ich mich gesehen und ernst genommen erlebe und in dem sich die anderen Teilnehmenden mit mir und dem, was ich ihnen mitteile, auseinandersetzen; sei es unterstützend, bestätigend, kritisch oder infrage stellend. Darüber hinaus lassen die geäußerten Narrative bei den anderen Gruppenteilnehmenden eigene ähnliche oder davon abweichende Erfahrungen anklingen; diese Narrative der anderen evozieren in einem selbst eigene aktuelle Auseinandersetzungen mit sich selbst, die ihrerseits wieder in die Gruppe eingebracht werden können. In

der Regel findet dann ein intensiver verbaler, oftmals sehr emotional getränkter Austausch über die unterschiedlichen inneren und äußeren Betroffenheiten und Befindlichkeiten und die Art und Weisen statt, mit sich und anderen umzugehen. Dieser Austausch geschieht manchmal verstehend, nicht selten konflikthaft zwischen einigen Teilnehmenden, zumal es hierbei bei den Einzelnen immer auch darum geht, zunächst die eigene aktuelle psychische Homöostase aufrechtzuerhalten, da davon abweichende Regulationen des psychischen Gleichgewichts bei anderen und bei sich selbst bedrohlich erlebt werden können (vgl. Walter 2012). Nicht selten ist hierbei die Gruppe der Ort, an dem all dies in einer manchmal erstaunlich offenen Weise möglich ist; öfters äußern Teilnehmende, dass sie die Gruppe als den Ort erleben, an dem sie über sich und das, was sie erleben, in einer Art und Weise und mit einer Offenheit sprechen können, die in dieser Form im Alltag nicht möglich ist. Es würde sie bloßstellen und zu erheblichen Problemen in ihren Beziehungen und in der Arbeitswelt führen. Insofern kann man – gruppenanalytisch betrachtet – die Gruppe als einen ‚guten‘ bzw. haltgebenden sicheren Ort betrachten, in dem man sich gesehen und getragen erleben kann, auch wenn dies nie konfliktfrei abläuft. Gruppenanalytisch wird dies mit Begriffen wie ‚die Gruppe als Mutter‘ bzw. der ‚mütterlichen‘ oder ‚väterlichen‘ Funktion der Gruppe oder der Gruppe als ‚Container‘ (vgl. Hirsch 2008) belegt. In den Interaktionen in der Gruppe, tragend, haltgebend, in Frage stellend, konfliktreich, wie auch immer, zeigt sich dann so etwas wie das Erleben von Gehaltensein und Wahrgenommenwerden in Bezogenheit. Es ist jedoch risikohaft, da es Bekanntes, Liebgewordenes in Frage stellt, oftmals in neurotischen Störungen und/oder Persönlichkeitsakzentuierungen oder -störungen oder psychosomatischen Problematiken sich entfaltend: Die differenzierende Resonanz der Gruppe kann dann zunächst als möglicher Angriff wahrgenommen werden und zu intensiven Auseinandersetzungen in der Gruppe führen.

Diese Narrative in Gruppen, verbunden mit dem, was sich in der Gruppe entwickeln und erlebt werden kann, können hinsichtlich der erwähnten Bedeutsamkeiten der Gruppe und deren Funktion für die einzelnen Teilnehmenden im Kontext geschichtlicher Entwicklungen gruppenbezogener Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion gesehen werden, wie sie in allen Kulturen vorkommen. Kultur- und frömmigkeitsgeschichtlich können sie in unserem westlich-christlich geprägten Kulturkreis insbesondere im Zusammenhang mit philosophischen Zirkeln der Antike, von Gottesdienstgemeinden und klösterlicher Gruppen des Mittelalters und der Wendung nach innen in der Mystik (vgl. Angenendt 1997/2009), von Gesprächszirkeln der Aufklärung und des Pietismus und späterer

Entwicklungen gesehen werden, die uns alle mitgeprägt haben (vgl. van Dülmen 1996; van Dülmen 2016). Ähnliche Entwicklungen finden sich in anderen Kulturen, die öfter in unserem Kulturkreis als sinnstiftend rezipiert werden (vgl. Yamada 2015).

Wir alle sind von der religiös-spirituellen Umgebung um uns mitgeprägt, egal ob wir sie übernommen haben oder nicht, ob sie uns bedeutsam ist oder wir sie innerlich ablehnen. Wir alle tragen in uns unsere kindlichen Erfahrungen mit Religion, welcher Prägung auch immer, mehr oder weniger stark identifiziert, abgelehnt, vergleichgültigt. In der Regel sind diese inneren Bilder an bestimmte Szenen unseres individuellen Erlebens gebunden, nie abstrakt, sondern immer in Beziehungserfahrung kontextualisiert und durch eben diese Erfahrung mitbeeinflusst. Erst später, oftmals beginnend in der Pubertät, werden diese Vorstellungen abstrakter, man begegnet ihnen intellektueller, nimmt zu dem, was man erlebt hat und in sich trägt, innerlich Stellung, legt es als irrelevant beiseite oder übernimmt Anteile davon.

Viele dieser existenziellen Narrative kreisen um ‚gelungenes‘ Leben, oftmals in Form erlittenen Leides, das einem von nahestehenden Personen wie Eltern, Partnern etc. zugefügt wurde. Sie kreisen um enttäuschende Erfahrungen, verpasste Chancen, schicksalhafte Ereignisse, denen man sich als Kind und im weiteren Verlauf seines Lebens ausgeliefert erlebt hat. Dahinter scheinen immer wieder Sehnsüchte und Wünsche auf – wie es hätte sein können bzw. wie man es sich von seinen Eltern und Bezugspartnern gerne gewünscht hätte. Diese Sehnsüchte und Wünsche imaginieren – oft aus psychischer Not geboren und an die eigene Erfahrung gebunden, gebunden, die anderen in der Gruppe mitgeteilt wird – implizit individuelle Modelle gelungenen Lebens im Sinne von Gesehen- und Wahrgenommenwerden, Geliebt- und Geschätztwerden sowie Anerkanntwerden in seinen Eigenheiten, Besonderheiten und auch in seinen Abgrenzungs- und Rückzugswünschen.

Diese impliziten Modelle auf rein ‚psychische Kompensationen‘ und ‚regressive Tendenzen‘ zurückzuführen (die allerdings durchaus nach der je individuellen Biographie vorhanden sein können), würde der psychischen Brisanz dieser existenziell anthropologischen Grundbezogenheiten und deren je aktuellen Ausformungen überhaupt nicht gerecht (vgl. dazu aus unterschiedlichen Sichtweisen und Perspektiven Berger & Luckmann 1966/1970; Diemer 1958/1971; Marquardt 1971; Gadamer & Vogler 1972–1975; Pannenberg 1983; Schön 1987; Hartung 2008; Košenina 2008; Bayertz 2012). Wird dies mitbedacht, dann finden sich in diesen Narrativen von Wunsch und Sehnsucht sehr relevante zwischenmenschliche und individuelle Grundthematiken des Menschseins, verbunden mit der inneren

Suche nach Beziehungen und Orten, in und an denen dies möglich sein kann. Letztlich geht es um Grundfragen individueller Entwicklung mit gutem Selbstbezug und gutem Bezug zu anderen, die bis in die frühe Kindheit und die entsprechenden positiven oder oftmals sehr aversiven Erfahrungen zurückreichen können.

Solche anthropologischen Grundbezüge und Narrative finden sich auch in nicht wenigen Theorien psychoanalytischer Prägung wie dem Modell des Grundvertrauens (‚basic trust‘) von E. H. Erikson (Erikson 1959/1966; Erikson 1982/1988; Erikson 1998); genauso auch in neueren Erkenntnissen der psychoanalytischen Säuglingsforschung und Entwicklungspsychologie (vgl. Beebe & Lachmann 2002/2004; Tronick & Gold 2020) und in Modellen des ‚holding‘ (Winnicott 1960/1984) oder des ‚containment‘ (Bion 1962/1992; Bion 1963/1992; Bion 1970/2009; Bion 1967/2013; Lüders 2013), die die Bedeutsamkeit der Grunderfahrung des ‚repair‘ frustrierender, bedrohlicher oder traumatisierender Erfahrungen für eine gute psychische Entwicklung herausgearbeitet haben (vgl. zusammenfassend Walter 2010; Walter 2024). Die damit verbundenen Erfahrungen auf rein innerpsychische Dynamiken zurückzuführen, ohne die damit verbundenen anthropologischen Topoi als Grunderfahrungen und Grunderleben menschlicher Existenz mit zu berücksichtigen, wie sie sich in den existenziell-spirituellen Narrativen äußern können, die der Gruppe mitgeteilt werden, führt sowohl zu theoretischen als auch praktisch-therapeutischen Kurzschlüssen und ignoriert die menschliche Relevanz der damit verbundenen existenziellen Narrative. Gleiches gilt, wenn sie theologisch vereinnahmend interpretiert werden. Wichtig scheint mir zu sein, diese Narrative in der subjektiven Befindlichkeit und in dem Kontext zu belassen, in dem sie entwickelt worden sind und ihren subjektiven Sinn erhalten. Manchmal können solche Narrative innerhalb der Gruppe direkt zu einem Austausch über Glauben, Zuversicht, die eigenen religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen führen.

Ähnliches gilt für eine besondere Gruppe existenziell-spirituelle Narrative, wie sie in den Erzählungen der Gruppenteilnehmenden immer wieder auftauchen. In der kurzen Vignette zu Beginn findet sich bei dem Narrativ des Patienten unter anderem der Aspekt des Eingebettetseins in einen größeren kosmologischen Zusammenhang: ‚Im Universum gehe nichts verloren, die einzelnen Atome würden weiterexistieren und neue Verbindungen eingehen‘. Die psychische Relevanz dieses Narrativs wird dann nachvollziehbar, wenn sie mit den entsprechenden Erfahrungen des Gruppenteilnehmers in Verbindung gebracht wird: sich als kleines Kind nicht gesehen zu erleben, sein anhaltendes Grundgefühl, nicht zur Familie zu gehören, und immer wieder die bedrohliche Erfahrung, in unterschiedlichen

Zusammenhängen (Beziehung und Arbeit) ‚ausgelöscht‘ (so der Patient mehrmals) zu werden. Insofern repräsentiert das kosmologische Narrativ einen Gegenentwurf zu seinen frühen Erfahrungen, die sein Leben lange Zeit prägten: Eingebunden zu sein, nicht verloren zu gehen, in Verbindung zu bleiben, dazugehören, nicht ausgelöscht zu werden, auch wenn dies in Form eines eher materialistischen Narrativs über die Zeit nach seinem Tod in Worte gebracht wird.

Diese kosmologisch bezogenen Narrative ähneln vielen anderen Formen dieser Narrative als Variante des Wunsches nach Bezogenheit und Eingebettetsein. Oftmals stark esoterisch wirkend, beinhalten sie Modelle, die das Leben des Einzelnen in einer höheren spirituellen oder kosmologischen Ordnung verorten und ihm darin einen Sinn verleihen. Diese zum Teil an antike Kosmologien, mittelalterliche Modelle einer allumfassenden göttlichen Ordnung sowie physiko- und naturtheologische Modelle der Neuzeit erinnernden Narrative ermöglichen den sie vertretenden Gruppenteilnehmenden nicht nur die Sicht eines individuellen Aufgehobenseins in einer allumfassenden, haltenden Ordnung; sie beinhalten auch für den Einzelnen bedeutsame Narrative, das eigene Leiden und die Brüche der eigenen Biographie in einem sinnhaften Zusammenhang sehen zu können (vgl. Bochinger 1995; Bolz & v. Reijen 1998; Bochinger et al. 2009; Graf & Hartmann 2019) – und können als „der Seufzer der bedrängten Kreatur“ (Marx 1844/1981: 378) oft hilfreich erlebt werden. Solche Narrative beinhalten grundlegende existenzielle Ambivalenzen; sie sind „in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend“ (ebd.). Dienen solche Narrative der Flucht aus der Realität und ihrer Belastungen, werden sie zum „Opium des Volks“ (Marx 1844/1981: 378); in ihren festgefahrenen Formen weisen sie insbesondere in Verbindung mit rigiden Persönlichkeitsstrukturen nicht selten Tendenzen zu inflexiblen Weltanschauungen auf, mit der Gefahr, zu esoterisch anmutenden Heilsversprechen zu mutieren.

Eine Spezifizierung solcher Narrative, die das eigene Leben umfassen, findet sich oft in Form von Narrativen über die einen umgebende Natur. ‚Natur‘ als phantasmatischer Entwicklungs- und Resonanzraum eignet sich nicht selten als Projektionsfläche psychischer Befindlichkeiten: „Natur eröffnet Fluchtperspektiven und ist der Ort unserer Sehnsucht“ (Gloy 1996: 201). Naturnarrative als externalisierende Narrative können so zum phantasmatischen Raum für interpersonelle und innerpsychische Dynamiken werden und in diesem Sinne eine intensivierte Verarbeitung psychischer Problematiken, bedrohlicher Erfahrung und psychischer Regulation ermöglichen (dazu und zum Folgenden ausführlicher Walter 2018). Naturnarrative beinhalten wie

viele religiöse Narrative auch ungestillte Sehnsüchte, belastende und bedrohlich erlebte und oft unregulierte Emotionen und Fantasien sowie Beziehungserfahrungen über Darstellungsformen, die diesen unregulierten und ungehaltenen Anteilen visuell, akustisch, phantasmatisch außerhalb meiner selbst eine Struktur geben (vgl. das zu Beginn benannte Beispiel des Unterwegsseins mit dem Hund allein im Wald). In die Gruppe eingebracht, können sie im positiven Fall einen neuen Zugang zu sich selbst ermöglichen und der Exploration der eigenen psychischen Innenwelt und des eigenen Umgangs mit der Welt und anderen Menschen dienen und einen veränderten Selbstbezug bewirken.

Gerade in Naturnarrativen kann die Außenwelt zur symbolischen Repräsentanz der Innenwelt werden, zumal die subjektive Wahrnehmung von ‚Natur‘ für vielfältige psychische Inhalte und für Ambivalenzen von Gefahr, Zerstörung, Bedrohung bis hin zu Aufgehobensein und Geborgenheit, von individuellem Eingebettetsein in überindividuelle Zusammenhänge offen ist. Auch Naturnarrative greifen – ohne dass dies den Gruppenteilnehmenden bewusst ist, die sich auf sie beziehen – auf kulturell überlieferte Modelle von Naturphänomenen als Spiegel seelischer Prozesse zurück. Der Kulturosoziologe H. Rosa spricht in diesem Kontext von „extrasoziale(n) Resonanzen“ (Rosa 2016: 261 ff). Außerhalb des interpersonalen Bereichs können Naturphänomene und Naturbezüge, ähnlich Kunst, Geschichte, Musik u. a., als „Quasisubjekt“ (Rosa 2016: 453) und quasi-soziales Gegenüber fungieren, das je nach dem eigenen psychischen Kontext bedrohlich, jedoch auch hilfreich erlebt werden kann (Wenn ich schlecht drauf bin, gehe ich in die Natur. Wenn ich dann den Regen auf meiner Haut spüre, geht es mir wieder besser). Natur und kosmische Gesetze können als Narrativ umfassende sinnhafte und haltende Zusammenhänge repräsentieren; Winnicott würde wohl von einer tragenden und haltenden „Umweltmutter“ (Winnicott 1963/1984: 92) sprechen (ich bin nicht allein, ich falle nicht durchs Raster, ich gehöre irgendwo hin, ich bin gut aufgehoben).

Dem Narrativ ‚Natur‘ eignet wie anderen Narrativen eine gewisse Janusköpfigkeit: Dient ‚Natur‘ wie andere Narrative des Eingebundenseins hauptsächlich als idealisierter seelischer Rückzugsort, der sich weltanschaulich verdichtet, zeigt sich ein repressives Moment, insbesondere wenn es in Verbindung mit der pathogenen Aufrechterhaltung psychischer Strukturen einer unreflektierten Anpassung Vorschub zu leisten droht. ‚Natur‘ als „Resonanzoase“ und „Gegensphäre zur Gesellschaft“ (Rosa 2016: 470 f) wird dann zur ‚besseren Welt‘ jenseits aller eigenen Bemühungen, sich mit sich selbst, den anderen und den eigenen inneren Verstrickungen auseinanderzusetzen. Ähnlich kann auch das Narrativ ‚Gruppe‘ als Gegenüber, in dem man sich wohlfühlt und verstanden erlebt, zur Weltflucht und zu einer nicht

nur passageren, übergangsweisen, sondern festgelegten psychischen Ersatzbeheimatung werden.

Existenziell-spirituelle Narrative – so meine Erfahrung in Gruppen und in Einzeltherapien – eignen sich sehr, um Ambivalenzen, Widersprüchlichkeiten, Bedrohungserleben in der Gruppe anzusprechen. Dies löst nicht nur mehr Selbstwahrnehmung aus, indem in der Gruppe darüber gesprochen wird. Zugleich eröffnet und ermöglicht die Gruppe eine intensive Auseinandersetzung, nicht nur im Sinne der Auseinandersetzung einzelner Gruppenteilnehmer/-innen miteinander; vielmehr eignet sich die Gruppe als der Raum, in dem belastende und traumatisierende Erlebnisse in ihrer Ambivalenz angesprochen und ausdifferenziert werden können. „Natur“ als illusionärer Fluchttort wird in der Gruppe über kurz oder lang auf unterschiedliche Reaktionen stoßen; einerseits Zustimmung, andererseits werden sich – insbesondere wenn sich die Gruppenteilnehmenden länger kennen – kritische Äußerungen finden, etwa, man weiche aus. Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten, die in der Gruppe geäußert werden, können sich so in jeweils individueller Betroffenheit der einzelnen Gruppenteilnehmer/-innen entwickeln und einander in der Gruppe begegnen; es können sich unterschiedliche Sichten, Differenzierungen, Kontroversen entwickeln.

Dies unterscheidet „Gruppe“ vom einzeltherapeutischen Setting. Darin liegt, gerade wenn es um existenzielle Themen geht, eine der großen Chancen der Gruppe.

So sprach ein Teilnehmer, nachdem er längere Zeit kaum etwas gesagt, jedoch intensiv zugehört hatte, in einer Sitzung über seine tiefe Verzweiflung angesichts seiner Gewalterfahrung als Kind in Form sexuellen Missbrauchs seitens seines Vaters. Die Gruppe reagierte sehr betroffen, zunächst hilflos; manche versuchten den Vater ‚schönzureden‘, was andere für ‚unmöglich‘ hielten und umgekehrt. In weiteren Sitzungen sprach der betroffene Teilnehmer über seine Ambivalenz seinem Vater gegenüber: Er habe eigentlich keinen Vater, sei ‚Halbwaise‘ – auch dies wurde zustimmend und andererseits skeptisch („Du hast doch einen Vater!“) wahrgenommen. Die Gespräche in der Gruppe intensivierten sich noch einmal, als der Teilnehmer, ein gläubiger Christ, in einer späteren Gruppensitzung seine zunehmenden Zweifel an Gott („Wieso ist Gott nicht eingeschritten?“) äußerte, was bei ihm zu einer tiefen religiösen Krise führte. Nicht nur, dass die Gruppe ihm bei all dem intensiv und betroffen zuhörte, die letzte Frage löste intensive Gespräche in der Gruppe aus, wie die anderen mit solchen Fragen umgehen. Dabei erwies sich die Gruppe im Laufe der Sitzungen als der Raum, in dem sich die benannten existenziell bedrohlich erlebten Erfahrungen und inneren Zwiespältigkeiten in ihrer Vielschichtigkeit und Ambivalenz in den einzelnen Beiträ-

gen der Teilnehmenden ausdifferenzierten, die alle auch über sich und ihre Erfahrungen sprachen. Der betroffene Teilnehmer erlebte sich nicht nur gesehen und verstanden; er konnte auch seine inneren Zweifel in den einzelnen, zum Teil sehr individuellen und divergenten Beiträgen der anderen Gruppenmitglieder wiederfinden und hörte zugleich, wie andere zu ihm different damit umgehen.

Diese Erfahrung, dass eine mir relevant zugewandt erlebte soziale Umwelt, wie es eine solche Gruppe darstellt, nicht nur meine innere Not, vielmehr auch meine inneren Zweifel, Unsicherheiten und Ambivalenzen wahrnimmt und – über die Beiträge der anderen – auch ausdrückt und andere Weisen damit umzugehen einbringt, trifft nicht nur für das eben benannte Beispiel zu. Es gilt auch für viele andere existenziell sehr bedrohliche Erlebnisse wie Arbeitsplatzverlust, lebensbedrohliche Krankheiten, Verlust von nahestehenden Angehörigen durch Tod, Suizid, Trennung, Übergangen- und Verletztwerden u. v. a. In all solchen Fällen dient die Gruppe als jene soziale Bezugsform, in der meine inneren und äußeren Konflikte und Problematiken wahrgenommen und ausdifferenziert und die eigenen damit verbundenen existenziell-spirituellen Narrative in ihrer individuellen Bedeutsamkeit und Relevanz erschlossen werden können.

Literatur

- Angenendt A (1997/2009) Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bachg M, Hille-Kluczewski E, Grüter S (2016/2022) Die Methode Feeling Seen als familientherapeutischer Ansatz zur Förderung der Affektregulierung und des Beziehungsverhaltens bei Kindern und Jugendlichen. In: Bachg M, Sulz, SKD (Hg.) Bühnen des Bewusstseins – Die Pesso-Therapie. Anwendung, Entwicklung, Wirksamkeit. Gießen: Psychosozial. 379–418.
- Bayertz K (2012) Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens. München: Beck.
- Beebe B, Lachmann FM (2002/2004) Säuglingsforschung und die Psychotherapie Erwachsener. Wie interaktionelle Prozesse entstehen und zu Veränderungen führen. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Berger PL, Luckmann T (1966/1970) Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt: Fischer.
- Bion WR (1962/1992) Lernen durch Erfahrung. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bion WR (1963/1992) Elemente der Psychoanalyse. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bion WR (1970/2009) Aufmerksamkeit und Deutung. Frankfurt: Brandes & Apsel.
- Bion WR (1967/2013) Frühe Vorträge und Schriften. Mit einem kritischen Kommentar: „Second Thoughts“. Frankfurt: Brandes & Apsel.
- Bochinger C (1995) „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh: Gütersloher.
- Bochinger C, Engelbrecht M, Gebhardt W (2009) Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Stuttgart: Kohlhammer.

- Bolz N, van Reijen W (Hg.) (1998) Heilsversprechen. München: Wilhelm Fink.
- Diemer A (1958/1971) Anthropologie. In: Diemer A, Frenzel I (Hg.) Philosophie. Das Fischer-Lexikon. Frankfurt: Fischer. 9–15.
- Erikson EH (1959/1966) Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Erikson EH (1982/1988) Der vollständige Lebenszyklus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Erikson EH (1998) The life cycle completed. Extended cersion with new chapter on the ninth Stage of development by Joan M. Erikson. New York: W.W. Norton & Company.
- Ferro A (1999/2009) Psychoanalyse als Erzählkunst und Therapieform. Gießen: Psychosozial.
- Foulkes SH (1974) Gruppenanalytische Psychotherapie. München: Kindler.
- Foulkes SH (1978) Praxis der gruppenanalytischen Psychotherapie. München: Kindler.
- Gadamer HG, Vogler P (Hg.) (1972–1975) Neue Anthropologie. 7 Bände. Stuttgart: Thieme/dtv.
- Gloy K (1996) Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. Das Verständnis der Natur. München: Beck.
- Graf FW (2007) Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: Beck.
- Graf FW, Hartmann, JU (Hg.) (2019) Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt. Berlin: De Gruyter.
- Hartung G (2008) Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Reclam.
- Heigl-Evers A (1978) Konzepte der analytischen Gruppenpsychotherapie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hirsch M (Hg.) (2008) Die Gruppe als Container. Mentalisierung und Symbolbildung in der analytischen Gruppentherapie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Košeniš A (2008) Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen. Berlin: Akademie.
- König K, Lindner WV (1991) Psychoanalytische Gruppentherapie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lauster J (2023) Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums. München: Beck.
- Lichtenberg GC (1768/2019) Schriften und Briefe. 1. Sudelbücher 1. Frankfurt: Zweitausendeins.
- Lorenzer A (1973) Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lorenzer A (1983) Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie. *Psyche* 37(2):97–115.
- Lorenzer A (1984) Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt: Fischer.
- Lorenzer A (2002) Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lüders K (2013) Bions Container-Contained-Modell. In: Kennel R, Reerink G (Hg.) Klein – Bion: Eine Einführung. Frankfurt: edition discord. 85–100.
- Marquardt O (1971) Anthropologie. In: Ritter J (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A-C. Basel/Stuttgart: Schwabe. 362–374.
- Marx K (1844/1981) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx K, Engels F. Werke. Band 1. Berlin: Dietz. 378–391.
- Pannenberg W (1983) Anthropologie aus theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pritz A, Vykoukal E (Hg.) (2001) Gruppenpsychoanalyse. Theorie – Technik – Anwendung. Wien: Facultas Universität.
- Rosa H (2016) Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Rudolf G (2010) Psychodynamische Psychotherapie. Die Arbeit an Konflikt, Struktur und Trauma. Stuttgart: Schattauer.
- Schön E (1987) Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tronick E, Gold CM (2020) The power of discord. Why the ups and downs of relationships are the secret to building intimacy, resilience, and trust. Melbourne: Scribe.
- Tschuschke V (Hg.) (2001) Praxis der Gruppenpsychotherapie. Stuttgart: Thieme.
- van Dülmen R (1996) Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland. Frankfurt: Fischer.
- van Dülmen R (2016) Die Entdeckung des Individuums. 1500–1800. Frankfurt: Fischer.
- Walter A (2000) Zur Gruppendynamik von analytisch orientierten Erwachsenen- und Kindergruppen. In: Institut für Musiktherapie am Freien Musikzentrum München (Hg.) Zur Dynamik der Gruppe. München: Freies Musikzentrum e.V. 89–102.
- Walter A (2010) Entwicklungslinien psychoanalytischer Entwicklungspsychologie und Entwicklungstheorie – Von der Entwicklungsstörung zur Entwicklungstherapie. In: Sulz KD, Höfling S (Hg.) „... und er entwickelt sich doch“. Entwicklung durch Psychotherapie. München: Psychosozial. 71–116.
- Walter A (2012) Zwischen Skylla und Charybdis. Psychoanalytische Anmerkungen zur innerpsychischen und externalisierenden Selbstregulation. *Psychotherapie in Psychiatrie, Psychotherapeutischer Medizin und Klinischer Psychologie* 17:306–316.
- Walter A (2018) „Natur“ als externalisierendes Narrativ in psychodynamischen Therapien. In: Pfeifer E, Decker-Voigt HH (Hg.) Natur in Psychotherapie und Künstlerischer Therapie. Gießen: Psychosozial. 415–432.
- Walter A (2019) Psychodynamische Gruppenarbeit mit Kindern, deren Eltern getrennt oder geschieden sind. *Psychotherapie* 24(1):202–217.
- Walter A (2024) Beziehungstraumatisierung. Versuch einer Annäherung unter psychoanalytischer Perspektive. In: Kudritzki S, Salamander C (Hg.) Psychoneurosen des Kindesalters. Symptom – Beziehung – Entwicklung. Frankfurt: Brandes & Apsel. 15–82.
- Weber C (2019) Übertragung und Gegenübertragung in der Kinderpsychotherapie. In: Kudritzki S, Salamander C (Hg.) Psychodynamische Behandlungstechnik bei Kindern und Jugendlichen. Frankfurt: Brandes & Apsel. 107–138.
- Windaus E (2007) Behandlungskonzepte der tiefenpsychologisch fundierten und analytischen Therapie bei Kindern und Jugendlichen. In: Hopf H, Windaus E (Hg.) Psychoanalytische und tiefenpsychologisch fundierte Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie. Lehrbuch der Psychotherapie Bd. 5. München: Psychosozial. 231–252.
- Winnicott DW (1960/1984) Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind. In: Winnicott DW (Hg.) Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung. Frankfurt: Fischer. 47–71.
- Winnicott DW (1963/1984) Die Entwicklung der Fähigkeit der Besorgnis. In: Winnicott DW (Hg.) Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung. Frankfurt: Fischer. 93–105.
- Winnicott DW (1971/1973) Vom Spiel zur Realität. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Yamada K (2015) Das Tor des Zen. Grundlagen und Praxis. Berlin: Edition Steinrich.

Biografische Angaben

Alfred Walter

Dr. phil., Psychoanalytiker für Kinder, Jugendliche und Erwachsene (DPV/ IPA, DGPT, VAKJP), Paar- und Familientherapeut, Gruppenanalytiker und Gruppenlehranalytiker (D3G). In Augsburg in eigener Praxis niedergelassen. Studium der Evangelischen Theologie (M.A. theol.) und Philosophie, Zweitstudium in Pädagogik und Politikwissenschaft (Dr. phil.).

Langjährige Dozenten- und Supervisorentätigkeit im In- und Ausland. Vielfältige Veröffentlichungen, u. a. zur psychoanalytischen Behandlungstechnik, insbesondere bei Kindern und Jugendlichen, zur Familien- und Gruppentherapie, zu Aids, Trauma, Migration und Transsexualität, sowie zu Literatur und Psychoanalyse und zu musikalisch-künstlerischen Themen. Uraufführung zweier Libretti in Aachen 2019 („Gottesschwüngen“) und Saarbrücken 2022 („Nichts hab‘ ich gesucht als dich“ – Zur Beziehungsgeschichte von Heloise und Abaelard).