



Herausgegeben von der Schweizer Charta für
Psychotherapie in der Assoziation Schweizer
Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten

Psychotherapie-Wissenschaft Science Psychothérapeutique

 WWW.PSYCHOTHERAPIE-WISSENSCHAFT.INFO

Intersubjektivität

Intersubjectivité

Herausgegeben von Rosmarie Barwinski & Mario Schlegel

7. Jahrgang
Heft 1 / 2017
ISSN 1664-9583



Psychosozial-Verlag

Impressum

Herausgeber

Schweizer Charta für Psychotherapie in der Assoziation
Schweizer Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten
Geschäftsstelle ASP
Riedtlistr. 8
CH-8006 Zürich
Tel. +41 43 268 93 00
www.psychotherapie.ch

Wissenschaftsredaktion

Rosmarie Barwinski, Zürich
Theodor Itten, St. Gallen
Margit Koemeda, Zürich
Mario Schlegel, Zürich
Peter Schulthess, Zürich

info@psychotherapie-wissenschaft.info
www.psychotherapie-wissenschaft.info

Hinweise für AutorInnen befinden sich auf der Homepage der
Zeitschrift: www.psychotherapie-wissenschaft.info

Verlag

Psychosozial-Verlag
Walltorstr. 10
D-35390 Gießen
+49 6421 96 99 78 26
info@psychosozial-verlag.de
www.psychosozial-verlag.de

Abo-Verwaltung

Psychosozial-Verlag
bestellung@psychosozial-verlag.de

Bezugsgebühren

Jahresabonnement 44,90 € (zzgl. Versand)
Einzelheft 24,90 € (zzgl. Versand)
Studierende erhalten gegen Nachweis 25 % Rabatt.
Das Abonnement verlängert sich um jeweils ein Jahr, sofern nicht
eine Abbestellung zum 15. November erfolgt.
ASP-Mitglieder wenden sich wegen des Abonnements bitte
direkt an die ASP.

Anzeigen

Anfragen zu Anzeigen bitte an den Verlag:
anzeigen@psychosozial-verlag.de
Es gelten die Preise der auf www.psychosozial-verlag.de einseh-
baren Mediadaten.
ASP-Mitglieder wenden sich bitte direkt an die Redaktion.

Digitale Version

Die Zeitschrift *Psychotherapie-Wissenschaft* ist auch online
einsehbar: www.psychotherapie-wissenschaft.info



Die Beiträge dieser Zeitschrift sind unter der Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 DE Lizenz lizenziert.
Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung und unveränderte
Weitergabe, verbietet jedoch die Bearbeitung und kommerzielle
Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter:
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de

ISSN 1664-9583 (Print-Version)

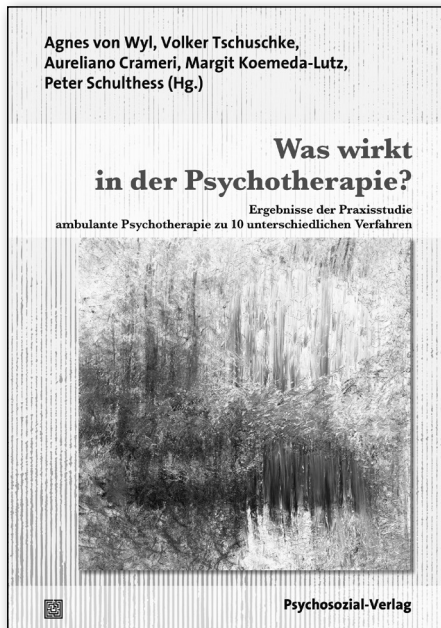
ISSN 1664-9591 (digitale Version)

Inhalt

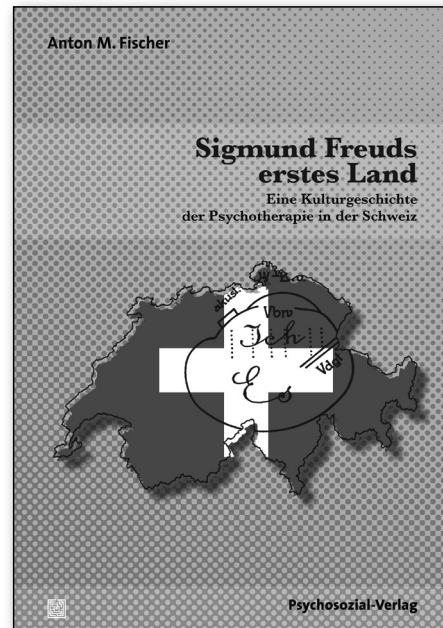
Editorial	5	Die wechselhafte Beziehung	
Éditorial	7	von Spiritualität und Psychotherapie	59
<i>Mario Schlegel & Rosmarie Barwinski</i>		La relation changeante	
		entre spiritualité et psychothérapie	68
		<i>Joachim Raack</i>	
Geleitwort des Herausgebers			
zum Verlagswechsel	9		
Mot de l'éditeur à l'occasion		Buchbesprechungen	
du changement de maison d'édition	11		
<i>Peter Schulthess</i>			
Titelthema: Intersubjektivität			
Thème principal: Intersubjectivité			
		Stefan Hammel (2016): Alles neu gerahmt!	
Intersubjektivität und das Konzept		Psychische Symptome in ungewöhnlicher	
des leiblich Unbewussten		Perspektive	71
Eine phänomenologische Betrachtung		<i>Theodor Itten</i>	
L'intersubjectivité et le concept	15		
de l'inconscient corporel		Gaby Gschwend (2017): Die Widerstandskraft	
Une étude phénoménologique	21	der Seele steigern: Wege zu innerer Stärke	
<i>Manfred Sauer & Sabine Emmerich</i>		und mehr Wohlbefinden	72
		<i>Theodor Itten</i>	
Intersubjektivität und Selbstreflexion	23		
Intersubjectivité et introspection	31	Elke Leithner-Steiner (2016): Licht werden –	
<i>Rosmarie Barwinski</i>		Imagination in Therapie und Beratung:	
		Innere Transformationsprozesse durch	
Sartres Scham als Fundierung		die Kraft des Bewusstseins	73
der gestalttherapeutischen Ich-Du-Beziehung	33	<i>Theodor Itten</i>	
La honte de Sartre comme fondement		Maya Mäder (2016): Selbsterfahrung in der	
du rapport « Je-Tu » dans la Gestalt-thérapie	42	Psychotherapie: Die Bedeutung für den	
<i>Kerstin Lang</i>		Kompetenzerwerb in der Aus- und	
		Weiterbildung zum transaktionsanalytischen	
Kriterien wissenschaftlich begründeter		Psychotherapeuten	74
Psychotherapie und Aspekte		<i>Yvonne Traber</i>	
ihrer emanzipierenden säkularen Spiritualität	45		
Critères de la psychothérapie		G. Francesetti, M. Gecele & J. Roubal (Hrsg.)	
à fondement scientifique et aspects		(2016): Gestalttherapie in der Klinischen	
de sa spiritualité laïque émancipée	57	Praxis: Von der Psychopathologie	
<i>Mario Schlegel</i>		zur Ästhetik des Kontakts	75
		<i>Theodor Itten</i>	

Agnes von Wyl, Volker Tschuschke, Aureliano Cramer, Margit Koemeda-Lutz, Peter Schulthess (Hg.)
Was wirkt in der Psychotherapie?
 Ergebnisse der Praxisstudie ambulante Psychotherapie zu 10 unterschiedlichen Verfahren

Anton M. Fischer
Sigmund Freuds erstes Land
 Eine Kulturgeschichte der Psychotherapie in der Schweiz



2016 • 173 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2586-9



2013 • 623 Seiten • Hardcover
 ISBN 978-3-8379-2234-9

Die Praxisstudie ambulante Psychotherapie – Schweiz (PAP-S) ist eine der wenigen Studien, die Behandlungsmethoden untersuchen, die tatsächlich in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Versorgung angewandt werden. Diese naturalistische Studie bildet somit ein breites Spektrum der heutzutage in der Schweiz zugelassenen Therapiemethoden ab, wobei auch bisher wenig untersuchte Ansätze einbezogen wurden.

Die AutorInnen präsentieren die wichtigsten Ergebnisse der von 2006 bis 2013 durchgeführten Studie zur Wirksamkeit verschiedener Psychotherapiemethoden im ambulanten Bereich. Zudem werden die Befunde dazu dargelegt, welche Faktoren das Therapieergebnis beeinflussen und inwieweit sich die VertreterInnen unterschiedlicher Konzepte bzw. Psychotherapiemethoden bezüglich angewandter Interventionstechniken unterscheiden oder ähneln. Es konnte außerdem gezeigt werden, dass der Einfluss der Schulzugehörigkeit der BehandlerInnen eine eher untergeordnete Rolle spielt.

Mit Beiträgen von Aureliano Cramer, Hugo Grünwald, Margit Koemeda-Lutz, Peter Müller-Locher, Mario Schlegel, Peter Schulthess, Volker Tschuschke und Agnes von Wyl

»Ich lasse mir das Partikelchen Schweiz gerne gefallen in dem Sinne, zu dem Sie mich angeleitet, als eine Huldigung des einzigen Landes, in dem ich reich begütert bin, Sinn und Gemüt starker Männer mir geneigt weiß.«
Sigmund Freud an Oskar Pfister

Die Schweiz galt lange als das Eldorado der Privatkliniken, in denen Menschen aus ganz Europa Heilung von seelischen Beschwerden suchten. Der Schweizer Paul Dubois war neben Freud als einer der prominentesten Psychotherapeuten international gefragt, und mit dem Zürcher Burghölzli unter Eugen Bleuler besaß die Schweiz eine der modernsten psychiatrischen Kliniken.

Für die theoretische Entwicklung der Psychotherapie spielt die Schweiz bis heute eine zentrale Rolle. Neben C.G. Jungs Analytischer Psychologie und Ludwig Binswangers Daseinsanalyse sind auch die Theorien Hermann Rorschachs und Jean Piagets weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt geworden. Seither haben Schweizer Therapeuten wie Oskar Pfister, Gustav Bally, Raymond de Saussure, Jürg Willi, Paul Parin und viele andere wichtige Beiträge zur Theorie und Praxis geleistet.

Gut lesbar zeichnet der Autor im vorliegenden Buch erstmals die umfassende Geschichte der Psychotherapie und Psychoanalyse in der Schweiz nach – von den Anfängen des Gesundheitstourismus über das oft beschworene Drama Freud/Jung bis hin zur weltweiten Verbreitung der Schweizer Impulse.

Editorial

Im vorliegenden Heft wird das Phänomen der Inter-subjektivität sehr breit diskutiert:

- Aus der Perspektive der ontologischen Entwicklung des Individuums, in der Inter-subjektivität bereits vorgeburtlich verortet wird, wie es Sabine Emmerich und Manfred Sauer durch das von ihnen entwickelte Konzept des «leiblich Unbewussten» darstellen;
- aus entwicklungspsychologischer Sicht, in der Inter-subjektivität von Rosmarie Barwinski als «Selbst-Bewusstwerdungsprozess» verstanden wird, der vom Säugling bis zum Erwachsenen unterschiedliche Stufen umfasst, bis die Fähigkeit zur empathischen Perspektivenübernahme und sozialen Kognition als Grundmodell der sozialen Interaktion erreicht wird;
- aus philosophischer Sicht, in der Kerstin Lang die Einflüsse von Heidegger, Husserl, Buber und Sartre auf das Konzept der Inter-subjektivität innerhalb der Gestalttherapie untersucht;
- auf der Grundlage evolutionsbiologischer Begründungen, wenn Inter-subjektivität von Mario Schlegel als eine säkulare Form von Spiritualität verstanden wird, die sich aus den angeborenen sozialen Fähigkeiten des Menschen ergibt und
- schliesslich aus – man könnte sagen – historischer Perspektive, wenn Joachim Raack die Entstehung der transpersonalen Psychotherapie innerhalb der humanistischen Psychologie am Konzept der Inter-subjektivität aufzeigt.

Bereits die Breite der Diskussion macht deutlich, dass Inter-subjektivität zum Menschsein gehört. Wie Sabine Emmerich und Manfred Sauer es in ihrem Beitrag auf den Punkt bringen:

«Der Ursprung des leiblich Unbewussten reicht zurück an den Anfang unserer individuellen menschlichen Existenz. Dieser Anfang ist ein Beziehungsakt, der sich in einer fortlaufenden Geschichte der Beziehung zwischen Organismus und Umwelt fortsetzt. Für jeden Schritt von einer einfachen zu einer komplexeren Stufe benötigt die Entwicklung der Organismus-Umwelt-Beziehung (O-U-B) eine Halt und Sicherheit gebende Umgebung.»

Man kann sagen, dass es die Inter-subjektivität ist, die das Menschsein überhaupt ausmacht. Neu und interessant ist die Verknüpfung von Inter-subjektivität mit einer säkularen Spiritualität, wie sie Mario Schlegel in seinem Artikel aufzeigt. Dass auch dieser Aspekt in diesem Heft sichtbar wird, verdanken wir der aktuell laufenden Diskussion über die Abgrenzung wissenschaftlich fundierter Psychotherapie von Esoterik. Mit diesem Beitrag wollen wir eine klare Stellung beziehen, die auf Kriterien der

Schweizer Charta für Psychotherapie aufbaut. Das genuine menschliche Bedürfnis nach Spiritualität und Religion kann aus der Psychotherapie nicht ausgeblendet werden. Die Frage ist jedoch: Welche Art von Spiritualität verträgt sich mit wissenschaftlicher Psychotherapie? Hier ist es notwendig, Grenzen zur Esoterik zu ziehen, einerseits im Hinblick auf die therapeutische Arbeit und andererseits auf erkenntnistheoretischer Ebene.

In der therapeutischen Arbeit wird bei religiösen und spirituellen Themen anerkannt, dass sie für die Resilienz des Patienten zentral sind. Abstinenz seitens der Therapierenden ist in diesem Fall für die Autonomie der PatientInnen unabdingbar, denn das subjektive innere Erleben darf nicht mit den persönlichen Glaubenssystemen der Therapierenden in Verbindung gebracht werden. Wissenschaftlich fundierte Psychotherapiemethoden unterscheiden zwischen persönlicher Betroffenheit und wissenschaftlicher Perspektive. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die PatientInnen vor Indoktrination geschützt sind.

Auf den ersten Blick scheint Spiritualität mit Inter-subjektivität nicht viel zu tun zu haben. Dem ist aber nicht so. In seinem Aufsatz schlägt Mario Schlegel für die Psychotherapie ein neues Verständnis von Spiritualität vor, das sich nicht im Gegensatz zu ihrer in Tradition der Aufklärung stehenden wissenschaftlichen Grundlage befindet. Dabei bezieht er sich auf die Tatsache, dass eine das Ich überschreitende, altruistisch-humanistische Wertorientierung eine biologische Basis hat. Die Fähigkeiten zu tätigem Altruismus, Kooperation, Sinnfindung und Ethik sind anthropologische Konstanten, die auch in die Grundsätze der Religionen eingeflossen sind. Diese Eigenschaften machen den Kern der Zwischenmenschlichkeit aus. Die in der therapeutischen Beziehung praktizierte Inter-subjektivität kann entsprechend als eine säkulare Form von Spiritualität mit hohem ethischen Anspruch aufgefasst werden.

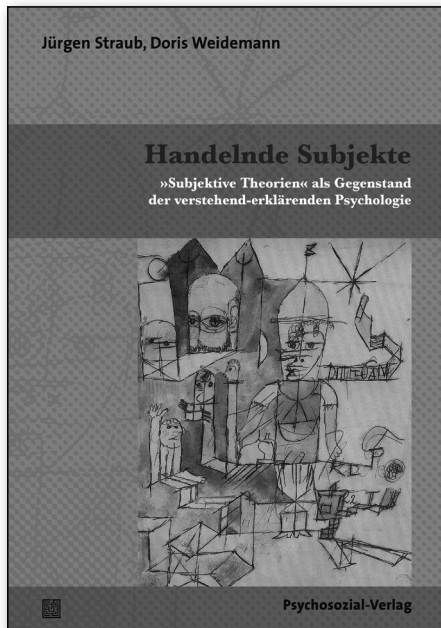
Die Nähe von Psychologie und Psychotherapie mit Spiritualität zeigt sich seit den Anfängen der Psychologie im neunzehnten Jahrhundert. Joachim Raacks Aufsatz, der bereits in der aktuellen Ausgabe der *Analytischen Psychologie* erschienen ist, zeigt das wechselhafte Auf und Ab des Verhältnisses von Spiritualität und Religion in der Geschichte der Psychologie und Psychotherapie. Hier werden auch die Wurzeln der humanistischen Psychotherapie und der transpersonalen Psychologie sichtbar. Für den aktuellen Diskurs über die Abgrenzung bringt Raacks Aufsatz willkommene Klarheit aus historischer Perspektive. Aus diesem Grund haben wir ihn gebeten, seinen Artikel auch in unserer Zeitschrift zu publizieren.

Wir wünschen ihnen eine anregende Lektüre.

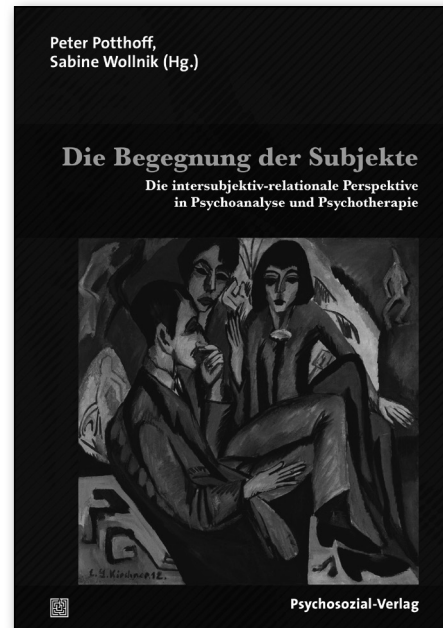
Mario Schlegel & Rosmarie Barwinski

Jürgen Straub, Doris Weidemann
Handelnde Subjekte
 »Subjektive Theorien« als Gegenstand
 der verstehend-erklärenden Psychologie

Peter Potthoff, Sabine Wollnik (Hg.)
Die Begegnung der Subjekte
 Die intersubjektiv-relationale Perspektive
 in Psychoanalyse und Psychotherapie



2015 • 143 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2254-7



2014 • 239 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2337-7

»Aus unserer Sicht eine brillante Zusammenfassung, die sich auf die zentralen Aspekte konzentriert, ohne die sinnvollen Differenzierungen wegzulassen – und das Ganze noch in einführender Diktion und Strukturierung sowie konstruktiver Kritik.«

Norbert Groeben und Brigitte Scheele

Im Laufe ihres Lebens entwickeln Menschen aufgrund ihres praktischen Wissens und ihrer Erfahrungen sogenannte subjektive Theorien, die die Grundlage ihres vernunftorientierten Handelns bilden. Diese stehen im Zentrum der verstehend-erklärenden Psychologie (VEP) und bilden den Ausgangspunkt des Forschungsprogramms Subjektive Theorien (FST). Mit dem Ansatz, Personen als rationale, zur Selbstexplikation fähige Akteure zu begreifen, wurde die Psychologie um ein theoretisch-methodologisches Gesamtkonzept zur Erforschung menschlichen Handelns bereichert. Doch nicht nur die Generierung wissenschaftlicher Erkenntnisse ist Ziel der VEP, sondern auch die Stärkung der Autonomiepotenziale handelnder Subjekte.

Im vorliegenden Buch werden neben theoretischen und methodologischen Argumenten auch innovative Forschungsmethoden und exemplarische empirische Projekte vorgestellt. Der Schwerpunkt liegt auf dem emanzipatorischen Anspruch und dem Menschenbild einer sozialwissenschaftlichen Psychologie, die die subjektiven Theorien der Handelnden ins Zentrum stellt. Die Darstellung schließt mit Bedenken, Einwänden und Ergänzungen, von denen die psychologische Forschung der Zukunft profitieren kann.

Ein informativer Überblick über den aktuellen Diskussionsstand im deutschsprachigen Raum.

Der »intersubjective turn« hatte wesentliche Auswirkungen auf die Weiterentwicklung der Psychoanalyse in den letzten 25 Jahren. Er geht von der intensiven, wechselseitigen Verschränkung von AnalytikerIn und AnalysandIn aus und ersetzt das alte Paradigma von Übertragung und Gegenübertragung durch das Modell eines dynamischen intersubjektiven Feldes.

Ein Anliegen des vorliegenden Bandes ist es, die relational-intersubjektiven Theorien, die bisher überwiegend im englischen Sprachraum Beachtung gefunden haben, einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen und die Diskussion darüber hierzulande zu fördern. Die BeiträgerInnen fassen zentrale Annahmen dieses neuen Paradigmas zusammen und beschäftigen sich mit ihrer Bedeutung für Einzel-, Paar- und Gruppentherapie, Kinderanalyse, Körpertherapie, Supervision und das Verständnis kultureller Phänomene.

Mit Beiträgen von Heribert Blaß, Isolde Böhme, Johannes Döser, Helga Felsberger, Peter Geißler, Bernhard F. Hensel, Chris Jaenicke, Regina Klein, Jürgen Maurer, Peter Potthoff, Johann A. Schlein, Hans-Jürgen Wirth und Sabine Wollnik

Éditorial

La présente édition traitera longuement du thème de l'intersubjectivité :

- du point de vue du développement ontologique de l'individu, lorsque l'intersubjectivité est déjà installée prénatalement, comme l'expliquent Sabine Emmerich et Manfred Sauer dans le concept de « l'inconscient corporel ».
- du point de vue de la psychologie du développement, où l'intersubjectivité est interprétée par Rosmarie Barwinski comme un processus de prise de conscience qui traverse plusieurs étapes depuis l'état de nourrisson à celui d'adulte, jusqu'à ce que la capacité au partage empathique de perspective et à la cognition sociale en tant que modèle de base de l'interaction sociale soit atteinte
- du point de vue philosophique, à travers une analyse de Kerstin Lang des influences de Heidegger, Husserl, Buber et Sartre sur le concept de l'intersubjectivité dans le cadre de la « Gestalt-thérapie ».
- sur la base d'explications de la biologie de l'évolution, lorsque Mario Schlegel définit l'intersubjectivité comme une forme laïque de spiritualité résultant des capacités sociales innées de l'être humain et
- enfin d'une perspective – d'une certaine façon – historique, où Joachim Raack démontre l'émergence de la psychothérapie transpersonnelle au sein de la psychologie humaniste à travers le concept d'intersubjectivité.

L'étendue du sujet montre déjà clairement que l'intersubjectivité fait partie de l'existence humaine. Comme l'expliquent Sabine Emmerich et Manfred Sauer dans leur contribution :

« L'origine de l'inconscient corporel remonte à l'origine de notre existence humaine individuelle. Ce début est un acte de liaison qui se prolonge dans une histoire continue de la relation entre l'organisme et son environnement. Pour chaque pas permettant de passer d'une étape simple à une étape plus complexe, le développement de la relation entre l'organisme et l'environnement (ROE) nécessite un environnement garantissant la stabilité et la sécurité. »

On peut dire que c'est l'intersubjectivité qui détermine l'existence humaine. Ce qui est nouveau et intéressant, c'est la connexion entre l'intersubjectivité et une spiritualité laïque, telle qu'elle est expliquée dans l'article de Mario Schlegel. Le fait que cet aspect aussi soit présent dans cette édition est dû à la discussion actuelle sur la distinction entre la psychothérapie fondée sur des bases scientifiques et l'ésotérisme. Avec cette contribution, nous

souhaitons prendre une position claire qui repose sur des critères de la charte suisse de la psychothérapie (Schweizer Charta für Psychotherapie). Le besoin humain réel de spiritualité et de religion ne peut pas être ignoré dans la psychothérapie. Cependant, la question suivante se pose : Quel type de spiritualité est compatible avec la psychothérapie scientifique ? Ici il est nécessaire de dresser des limites avec l'ésotérisme, d'une part par rapport au travail thérapeutique et, d'autre part, sur le plan épistémologique.

Dans le travail thérapeutique, on reconnaît que les thèmes religieux et spirituels ont une place centrale dans la résilience du patient. Dans ce cas, l'abstinence de celui/elle qui suit une thérapie est essentielle pour le patient/la patiente, car l'expérience intérieure subjective ne doit pas interférer avec les systèmes de croyances personnels de ceux qui suivent une thérapie. Les méthodes de psychothérapie scientifiquement fondées font la distinction entre l'implication personnelle et la perspective scientifique. C'est la condition permettant de protéger les patient(e)s.

Au premier abord, la spiritualité ne semble pas avoir de rapport avec l'intersubjectivité. Mais ce n'est pas le cas. Dans sa dissertation, Mario Schlegel propose un nouveau concept de spiritualité pour la psychothérapie, qui ne s'oppose pas à son fondement scientifique éclairant. Pour cela il se base sur le fait qu'une orientation de valeur altruiste humaniste, dépassant le Moi, repose sur des fondements biologiques. La capacité à l'altruisme, la coopération, la recherche de sens et l'éthique actives sont des constantes anthropologiques qui se retrouvent également dans les fondements des religions. Ces caractéristiques définissent les relations interpersonnelles. L'intersubjectivité pratiquée dans les relations thérapeutiques peut être une forme laïque de spiritualité avec des valeurs éthiques élevées.

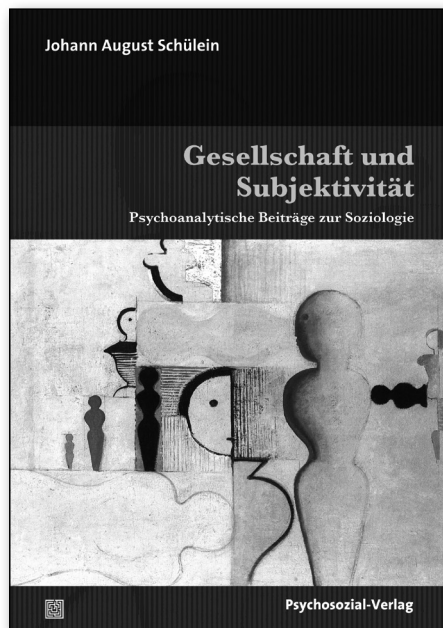
La proximité de la psychologie et de la psychothérapie avec la spiritualité est visible dès les débuts de la psychologie au dix-neuvième siècle. L'article de Joachim Raack, qui a déjà été publié dans la version actuelle de la « psychologie analytique », montre la variation entre les hauts et les bas par rapport à la relation entre la spiritualité et la religion dans l'histoire de la psychologie et de la psychothérapie. Cet article permet également de rendre visible les racines de la psychothérapie humaniste et de la psychologie transpersonnelle. L'article de Raack apporte un éclairage utile d'un point de vue historique pour le discours actuel sur la délimitation. C'est pour cette raison que nous lui avons demandé de publier son article également dans notre revue.

Nous vous souhaitons une agréable lecture.

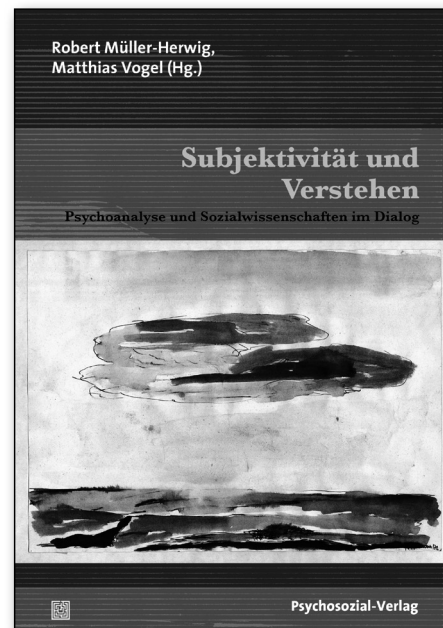
Mario Schlegel & Rosmarie Barwinski

Johann August Schülein
Gesellschaft und Subjektivität
Psychoanalytische Beiträge zur Soziologie

Robert Müller-Herwig, Matthias Vogel (Hg.)
Subjektivität und Verstehen
Psychoanalyse und Sozialwissenschaften im Dialog



2016 • 299 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-8379-2632-3



2016 • 221 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-8379-2578-4

»Das ist ein Schwerpunkt der hier zusammengestellten Texte: Sie beschäftigen sich mit der Beziehungsgeschichte von Soziologie und Psychoanalyse und mit Versuchen, psychoanalytische Konzepte für soziologische Problemstellungen zu nutzen. Der andere Schwerpunkt ist die Weiterentwicklung solcher Versuche, die Beschäftigung mit mikro- und makrosoziologischen Themen durch die Integration psychoanalytischer Konzepte zu verbessern.«

Johann A. Schülein

Die Kooperation von Soziologie und Psychoanalyse ist wichtig, weil dadurch soziologische Analysen mit einem systematischen Verständnis manifester und latenter Psychodynamik verbunden werden können. Trotz der langen Geschichte dieser Kooperation sind die theoretischen und methodischen Probleme noch nicht befriedigend gelöst und die Möglichkeiten der Zusammenarbeit noch lange nicht ausgeschöpft.

In ausgewählten Texten analysiert Johann August Schülein einerseits die theoretischen und methodologischen Aspekte der Verbindung dieser Wissenschaften, andererseits verdeutlicht er, wie soziologische Mittel mit psychoanalytischen Perspektiven optimiert und soziale Themen mithilfe psychoanalytischer Mittel besser verstanden werden können. Die Texte dienen der Weiterentwicklung eines gemeinsamen Diskurses beider Disziplinen und zeigen, wie die so gewonnenen Möglichkeiten aussehen können.

»Die Beiträge befassen sich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit Belangen der fachlichen Legitimation und der Willensfreiheit, mit Parallelen zwischen der jüdischen Geistesgeschichte und der Psychoanalyse und mit den Verdiensten Sigmund Freuds um die methodische Hermeneutik sowie dessen Überlegungen zu Phänomenen wie Aggressivität und Antisemitismus.«

DZI Soziale Arbeit

Die Psychoanalyse hat sich – wie die Sozialwissenschaft – zu einer Wissenschaft entwickelt, in der es um Verstehen in einem umfassenden Sinn geht. Dieses Verstehen kann nur durch die Einbeziehung des historischen und soziokulturellen Standpunkts erzielt werden, der die psychoanalytische und sozialwissenschaftliche Erkenntnis leitet.

Im Spannungsfeld von Psychoanalyse und Sozialwissenschaften beleuchten die Autorinnen und Autoren kreative, narrative, biografische und soziokulturelle Aspekte der deutschen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg und untersuchen ihren Einfluss auf die Konzeptualisierung von Subjektivität und Verstehen. Dabei werden themenadäquate psychoanalytische Forschungsmethoden ebenso betrachtet wie sozialwissenschaftliche Ansätze.

Mit Beiträgen von Brigitte Boothe, Ludwig Drees, Jörg Frommer, Uta Gerhardt, Jürgen Körner, Susanne Metzner, Ronald Mitnick, Marion M. Oliner, David L. Rennie, Wolfgang Tress, Andrzej Werbart und Léon Wurmser

Geleitwort des Herausgebers zum Verlagswechsel

Die *Psychotherapie-Wissenschaft* erscheint nun im 7. Jahrgang. Während der vergangenen sechs Jahre erschien die Zeitschrift im Verlag Schweizer Charta für Psychotherapie. Sie wurde ab 2011 als Nachfolgeorgan des im Springer-Verlag erscheinenden *Psychotherapieforum* gemeinsam von den Dachverbänden aus Österreich, Deutschland und der Schweizer Charta für Psychotherapie herausgegeben.

Seit 2013 erscheint sie unter der alleinigen Herausgeberschaft der Charta. Mittlerweile hat diese mit der Assoziation Schweizer Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten (ASP) fusioniert, womit diese nun rechtlich verantwortlicher Herausgeber ist. Das Redaktionsteam wie auch die Konzeption der Zeitschrift blieb unverändert.

Eine Zeitschrift dieses Formates im Eigenverlag eines Verbandes einerseits als gedrucktes Heft, andererseits aber auch als online gratis zugängliche Open Access-Ausgabe herauszubringen und zu produzieren, war eine grosse Leistung und ein gehöriges Stück Arbeit. Grosser Dank gebührt Mario Schlegel, welcher seinerzeit den Anstoss gab, das Heft nicht nur gedruckt erscheinen zu lassen, sondern eben open access, um eine weitere Verbreiterung der Leserschaft zu erreichen. Mit Springer liess sich das seinerzeit nicht durchführen, da der Verlag zwar Internet-

Zeitschriften verlegt, aber eben nicht unentgeltlich öffentlich zugänglich, sondern nur gegen Entgelt. Ohne den kreativen Innovator Mario Schlegel wäre diese Zeitschrift nie so entstanden.

Dank ihm konnten wir auch das für den Eigenverlag notwendige Produktionsteam gewinnen, dessen Know-How und technische Infrastruktur eine zuverlässige und qualitativ hochstehende Publikation der Zeitschrift erst ermöglichte.

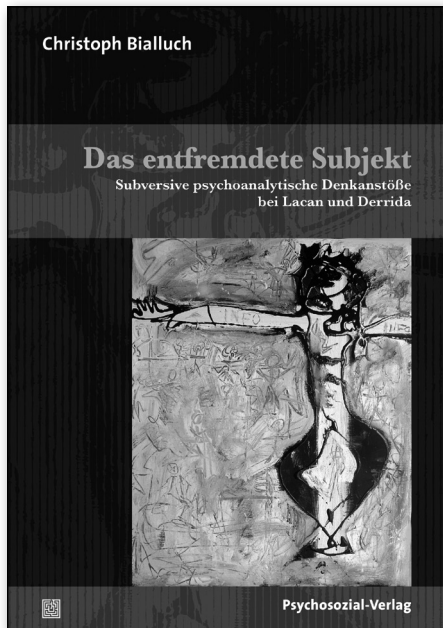
Allen Beteiligten mein herzliches Dankeschön!

Ab diesem Jahrgang erscheint die Zeitschrift nun im Psychosozial-Verlag. Wir schätzen uns glücklich, mit diesem Verlag einen kompetenten und eingeführten Partner gefunden zu haben, der interessiert ist, sowohl die *Psychotherapie-Wissenschaft* als auch die *à jour!* für die ASP zu verlegen. Mit diesem Schritt legen wir das Projekt in kompetente institutionelle Hände und machen es weniger personengebunden. Ich freue mich auf die künftige Zusammenarbeit und eine lange und erfolgreiche Zukunft der *Psychotherapie-Wissenschaft*.

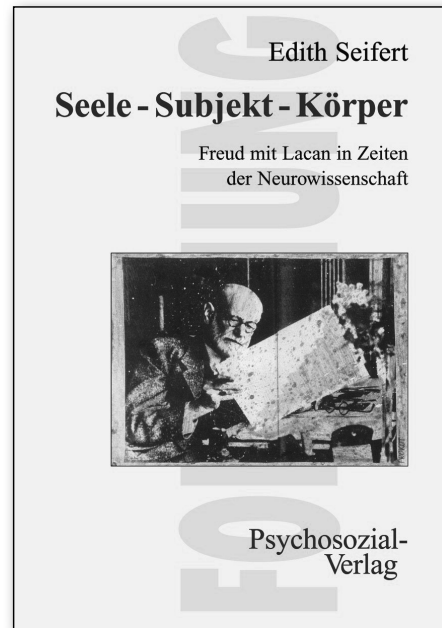
*Im Namen aller HerausgeberInnen
Peter Schulthess
Redaktionleiter*

Christoph Bialluch
Das entfremdete Subjekt
Subversive psychoanalytische Denkanstöße
bei Lacan und Derrida

Edith Seifert
Seele – Subjekt – Körper
Freud mit Lacan in Zeiten der Neurowissenschaft



2011 • 470 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-8379-2103-8



2008 • 326 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-89806-746-1

Eine detaillierte Darstellung der Positionen zweier prominenter Denker des 20. Jahrhunderts zur Subversion des Subjekts.

Das vorliegende Buch präsentiert eine groß angelegte Studie, die in kleinen Schritten und dicht an den jeweiligen Primärtexten die Freud- und Marx-Lektüren von Lacan und Derrida chronologisch nachzeichnet und gegenüberstellt. Dabei werden einige Texte, die noch nicht in deutscher Sprache vorliegen, durch Übersetzungen des Autors zugänglich gemacht. Im Zentrum der Untersuchung stehen Lacans Diskurs der Hysterika sowie die Auseinandersetzung Derridas mit der Figur des Gespenstes, die letztlich gegen die Vorstellung eines unentfremdeten, homogenen Subjekts in Stellung gebracht werden. Durch diese Zusammenschau werden die Möglichkeiten und Grenzen eines subversiven psychoanalytischen Denkens offenbar. Dieses Buch soll eine zukünftige Diskussion eröffnen, um die gesellschaftspolitischen Potenziale dieser dialogischen Lektüre zu erschließen.

Die Neurowissenschaft findet heutzutage immer stärker Beachtung – wo bleibt da die Psychoanalyse? Edith Seifert zeigt prägnant und kompetent, dass die Psychoanalyse so aktuell ist wie eh und je.

Die Entdeckungen der Neurowissenschaft hätten die Positionen der Psychoanalyse zu Seele und Körper entwertet, diese sei nunmehr veraltet – so eine derzeit gängige Rede. Edith Seifert sieht das anders. Sie analysiert neurowissenschaftliche Aussagen zu den Phänomenen von Wahrnehmung, Sprache, Selbstbewusstsein, Ich und Subjektivität und setzt dem eine von Lacan inspirierte Lektüre der Freud'schen Schriften entgegen – und kommt zu dem Schluss, dass alle Versuche, die Psychoanalyse neurowissenschaftlich »aufzurüsten«, bestenfalls auf einem Selbstmissverständnis beruhen. Die Psychoanalyse hat eine andere, eine eigenständige Auffassung vom Psychischen, die in dieser Auseinandersetzung freilich neue Schärfe gewinnt.

Mot de l'éditeur à l'occasion du changement de maison d'édition

Psychotherapie-Wissenschaft (« Science de la psychothérapie ») paraît maintenant pour la 7^{ème} année. Au cours des 6 années passées, la revue était publiée aux éditions Schweizer Charta für Psychotherapie (Charte suisse de la psychothérapie). Elle a été publiée dès 2011 comme une revue succédant à la revue « Psychotherapieforum » publiée par le Springer Verlag, communément par les organisations faitières d'Autriche, d'Allemagne et de la charte suisse de la psychothérapie.

Depuis 2013, sa publication est entièrement prise en charge par la Charte. Entre-temps, celle-ci a fusionné avec l'ASP (Association Suisse des Psychothérapeutes), faisant de cette dernière l'éditeur légalement responsable. L'équipe rédactionnelle ainsi que la conception de la revue ne changent pas.

Cela représentait une grande réalisation ainsi que beaucoup de travail de publier et de produire une revue de ce format en autoédition par une association, d'une part sous format papier, mais aussi sur internet, accessible gratuitement en version libre accès. Nous remercions chaleureusement Mario Schlegel qui a, pour sa part, donné l'impulsion de ne pas seulement publier une version imprimée de la revue, mais aussi en libre accès, afin d'atteindre un lectorat

plus large. Avec Springer cela n'avait pas été possible, car il publie certes des revues sur internet, mais ne les met pas à disposition du public gratuitement, donc seulement contre paiement. Sans le créateur innovant Mario Schlegel, cette revue n'aurait jamais paru de cette façon.

Grâce à lui nous avons également pu convaincre l'équipe de production nécessaire pour l'autoédition, dont le savoir-faire et l'infrastructure technique ont permis une publication fiable et de haute qualité de la revue.

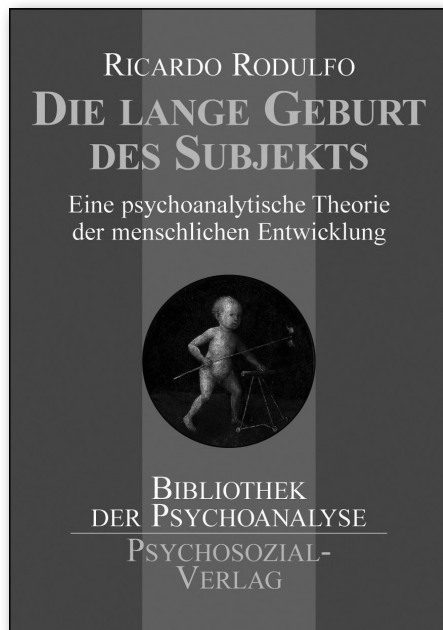
Je remercie de tout cœur tous les participants !

Dès cette année, la revue paraît désormais aux Psycho-sozial-Verlag. Nous sommes très heureux d'avoir trouvé un partenaire compétent et implanté, avec cet éditeur, qui est intéressé pour publier *Psychotherapie-Wissenschaft* et *à jour!* pour l'ASP. Avec cette étape, nous remettons notre projet entre des mains institutionnelles compétentes et le rendons moins personnel. Je me réjouis de la collaboration à venir ainsi que d'un avenir long et prospère pour la *Psychotherapie-Wissenschaft*.

*Pour les éditeurs
Peter Schulthess
Rédacteur en chef*

Ricardo Rodulfo

Die lange Geburt des Subjekts
Eine psychoanalytische Theorie
der menschlichen Entwicklung



2004 • 274 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-89806-309-8

»Dem Buch des argentinischen Psychoanalytikers gebührt ein besonderer Platz in der kinderpsychoanalytischen Literatur, es verdient, an die Seite der Arbeiten von Françoise Dolto gestellt zu werden.«

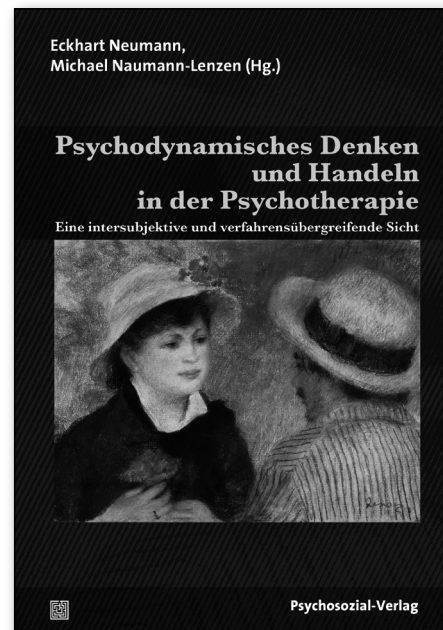
arbeitshefte kinderpsychoanalyse

Ricardo Rodulfo denkt die psychoanalytische Theorie von der Entwicklung zum menschlichen Subjekt auf eine grundlegend neue Weise weiter: Das Neugeborene existiert zunächst nur im positiven oder negativen Wunsch des Anderen. An diesen vorgegebenen Platz des symbolischen Systems gestellt muss es sich in Bewegung setzen, um seinen eigenen Ort, seine eigene Zeit und seinen eigenen Körper zu bauen. Wie gut dies gelingt, hängt vom Baumaterial in jenem Archiv ab, das der Autor »Familienmythos« nennt.

Es geht hier um die fundamentalsten Strukturierungsschritte hin zum menschlichen Subjekt und die dabei möglichen Verwüstungen. Hier verschmelzen Biologisches und Symbolisches, Körperliches und Mentales zur psychoanalytischen Kategorie der »Menschwerdung«.

Eckhart Neumann, Michael Naumann-Lenzen (Hg.)

**Psychodynamisches Denken und Handeln
in der Psychotherapie**
Eine intersubjektive
und verfahrensübergreifende Sicht



2017 • 402 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-8379-2543-2

»Die Begegnung zwischen Patient und Therapeut er eignet sich unabhängig vom Verfahren in einem Feld vorwiegend unbewusster gegenseitiger Beeinflussung. Insofern beschreibt das Buch einen verfahrensübergreifenden Wirkfaktor in der Psychotherapie.«

Eckhart Neumann & Michael Naumann-Lenzen

Die AutorInnen des vorliegenden Buches beschreiben die Anwendungsmöglichkeiten psychodynamischer Konzepte aus der Perspektive eines intersubjektiven Ansatzes für die Erwachsenen-, Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie. Im Zentrum stehen dabei die aktive Gesprächsführung und die Interaktion zwischen TherapeutInnen und PatientInnen.

Das Buch wendet sich an PsychotherapeutInnen – unabhängig von Therapierichtung und Arbeitsschwerpunkt. Auch PraktikerInnen anderer Bereiche (Sozialarbeit, Erziehungsberatung) sowie Studierende profitieren von dieser Einführung in das psychodynamische Denken und Handeln. Insgesamt steht das vorliegende Buch für eine verfahrensübergreifende Perspektive. Das in ihm dargestellte psychodynamische Verständnis der Beziehungsgestaltung kann ein Gewinn für jedes therapeutische Verfahren sein.

Mit Beiträgen von Reiner Brüggemann, Ulrike Hadrich, Michael Naumann-Lenzen, Eckhart Neumann, Harm Stehr und Vera Walther-Moog



Psychosozial-Verlag

Walltorstr. 10 • 35390 Gießen • Tel. 0641-969978-18 • Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de • www.psychosozial-verlag.de

Titelthema: Intersubjektivität
Thème principal: Intersubjectivité



INTERSUBJEKTIVITÄT

GESTALT

DIALOG · BEGEGNUNG

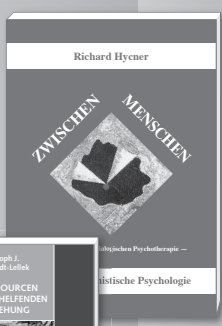


Frank-M. Staemmler
RELATIONALITÄT IN DER GESTALT THERAPIE
 Kontakt und Verbundenheit
 272 S., Abb. · Hardcover
 ISBN 978-3-89797-103-5
 EUR 26,99

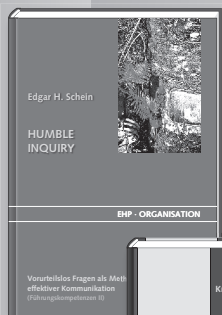
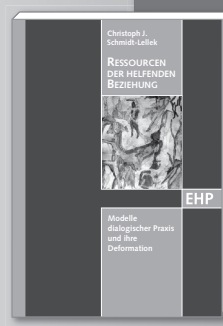


Hans Trüb
HEILUNG AUS DER BEGEGNUNG
 Überlegung zu einer dialogischen Psychotherapie
 Geleitw. Martin Buber · Nachw. Arië Sborowitz
 Hg., Einleitung Milan Sreckovic
 251 S. · ISBN 978-3-89797-091-5
 EUR 24,99

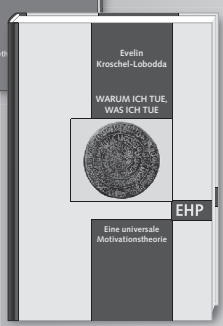
Richard Hycner
ZWISCHEN MENSCHEN
 Ansätze zu einer Dialogischen Psychotherapie
 Vorw. Maurice Friedmann · Nachw. James Bugental
 185 S., Abb. · ISBN 978-3-926176-09-7
 EUR 18,00



Christoph J. Schmidt-Lellek
RESSOURCEN DER HELFENDEN BEZIEHUNG
 Modelle dialogischer Praxis und ihre Deformationen
 390 S. · ISBN 978-3-89797-040-3
 EUR 30,00



Edgar H. Schein
HUMBLE INQUIRY
 Vorurteilsloses Fragen als Methode effektiver Kommunikation
 Führungskompetenzen II.
 139 S., Abb., Tab. · Hardcover · ISBN 978-3-89797-086-1 · EUR 37,99



Evelin Kroschel-Lobodda
WARUM ICH TUE, WAS ICH TUE
 Eine universale Motivationstheorie
 Hg. von Gerd Lobodda, Manuela Manderfeld und Sabine Sohn
 Grußwort Norbert Szyperki
 202 S., Abb. · Hardcover
 ISBN 978-3-89797-097-7
 EUR 26,99

GESTALT THERAPIE
 Forum für Gestaltperspektiven
 Dt. Vereinigung für Gestalttherapie, DVG
 ISSN 0933-4238 · 2 Hefte jährl.; ca. 120 S.
 Einzelheft EUR 15,00 · Abo/Jahr EUR 25,00



ZEITSCHRIFT FÜR GESTALTPÄDAGOGIK
 Gestaltpädagogische Vereinigung (GPV) e.V.
 ISSN 1615-6404 · 2 Hefte jährlich; jeweils 64 S.
 Einzelheft: EUR 9,00 · Abo/Jahr: EUR 16,00

Alle Bücher auch als E-Book erhältlich!

Weitere Infos zum Buchprogramm, zu Zeitschriften und Service:
www.ehp-verlag.de

EHP - Verlag Andreas Kohlhage
 Tel. 02332-666-4207 · PF 1460 · 58259 Gevelsberg

Intersubjektivität und das Konzept des leiblich Unbewussten

Eine phänomenologische Betrachtung¹

Manfred Sauer & Sabine Emmerich

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 15–20 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Zusammenfassung: Durch Krankheiten oder Unfälle stürzen Betroffene oft in existenzielle Krisen, sodass sie neben ärztlicher Hilfe auch Psychotherapie benötigen. Für diese PatientInnen wurde das Modell einer ärztlich-psychotherapeutischen Kooperation entwickelt, in dem PatientInnen, Angehörige und alle Professionals (in Pflege und Therapie) gleichermaßen in die Therapieplanung einbezogen sind. Hinzu kommt, dass wir das Behandlungsteam als «narratives Team» verstehen. Im Zentrum der Therapieplanung und der Teamarbeit steht die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt.

Aus den Erfahrungen in der Behandlung von IntensivpatientInnen und anderen durch Krankheit oder Unfall verursachten existenziellen Grenzsituationen hat sich die Notwendigkeit der Konzeption eines leiblich Unbewussten als evident erwiesen. Für die Gestaltung einer therapeutisch hilfreichen Umwelt ist die Qualität der Intersubjektivität von entscheidender Bedeutung.

Schlüsselwörter: ärztlich-psychotherapeutische Kooperation, leiblich Unbewusstes, narrative Team-Arbeit, Intersubjektivität, therapeutisch hilfreiche Umwelt

Vorbemerkung

In einer ärztlich-psychotherapeutischen Therapieplanung für chronisch neurologisch Kranke und Intensivpatienten (vgl. Emmerich & Sauer, 2003) hat sich die Notwendigkeit der Konzeption eines leiblich Unbewussten als evident erwiesen. In dieser Konzeption spielt die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt als Einheit des Überlebens die zentrale Rolle: «Beziehung im Kontext der Organismus-Umweltbeziehung kann weder aufgebaut noch hergestellt, sondern nur als eine ursprüngliche basale Erfahrung erlebt werden. Dieses Erleben ist unmittelbar leiblich wie in der Zeit unserer vorgeburtlichen Existenz» (Sauer & Emmerich, 2016, S. 20).

In unserem Behandlungsmodell haben wir drei ergänzende Interaktionsmodi für die Gestaltung der Beziehung eingeführt, um die Bedürfnisse des leiblich Unbewussten in existenziellen Grenzsituationen mit der Subjekt-Objekt-Beziehung passend in Einklang zu bringen:

«Patienten, die Angehörigen und alle Professionals (in Pflege und Therapie) werden gleichermaßen in die Therapieplanung einbezogen. Hinzu kommt, dass wir das Behandlungsteam als «narratives Team» verstehen.

Narrativ bedeutet hier, dass im Verlaufe eines kontinuierlichen kommunikativen Prozesses eine «narrative Gestalt» entsteht, die eine erinnernde Wiederaneignung von Lebensgeschichte und den Aufbau einer als sinnvoll erlebten Kontinuität ermöglicht» (Sauer & Emmerich, 2017, S. 35).

Das Phänomen der Intersubjektivität steht dabei nach unserem Verständnis in einem engen Zusammenhang mit Vulnerabilität und Resilienz als ihrem Pendant.

Vom Ursprung des leiblich Unbewussten

Der Ursprung des leiblich Unbewussten reicht zurück an den Anfang unserer individuellen menschlichen Existenz. Dieser Anfang ist ein Beziehungsakt, der sich in einer fortlaufenden Geschichte der Beziehung zwischen Organismus und Umwelt fortsetzt. Für jeden Schritt von einer einfachen zu einer komplexeren Stufe benötigt die Entwicklung der Organismus-Umwelt-Beziehung (O-U-B) eine Halt und Sicherheit gebende Umgebung. Sie ist zu Anfang in aller Regel durch den Schutz des mütterlichen Organismus und speziell durch die Gebärmutter gewährleistet.

Für die Entwicklungsgeschichte des leiblich Unbewussten besitzt die pränatale Organismus-Umwelt-Beziehung als Einheit des Überlebens Modellcharakter. In ihrem Verlauf ist der durch sie gewährte Schutz durch extreme Belastungen, wie zum Beispiel durch Krankheit und

¹ Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung unseres Artikels «Vulnerabilität und das Konzept des leiblich Unbewussten», bereits 2016 erschienen in: *Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie und ihre Anwendungen*, 14(3), 20–31.

Unfälle, aber auch durch Krieg, Flucht und Vertreibung, gefährdet – oft mit lebenslangen Folgen für das betroffene Individuum.

Eine erste Belastungs- und Bewährungsprobe für diese Einheit ist die Geburt. Für eine gesunde Entwicklung kommt es jetzt auf die Gestaltung einer passenden Subjekt-Objekt-Beziehung (S-O-B) an, welche auf der Organismus-Umwelt-Beziehung des Neugeborenen aufbaut und sie komplementär ergänzt.

Geburt als Prototyp eines affektiven Aktes

Pränatal entstehen, wie wir beschrieben haben, leibliche Umwelten, aus denen der Fetus seine subjektive Welt aufbaut. Im Kontext einer normalen Schwangerschaft gewährt sie für die vegetativen Bedürfnisse und das Bedürfnis nach Halt und Sicherheit die Empfindung einer vollendeten Ganzheit. Mit der Situation der Geburt beginnt durch den Verlust der «harmonischen Verschränkung», wie Balint unsere intrauterine Lebensform beschrieben hat, die spezifisch menschliche Psychodynamik der Intersubjektivität.

Pränatal ist die Organisationsform des leiblich Unbewussten im Wesentlichen auf die vegetativen sowie die spinalen (Rückenmark) und cranialen (Hirnstamm) segmentalen Systeme für die Gestaltung der O-U-B begrenzt. Mit der Geburt öffnet sich durch die Organisationsform der kortikalen, subkortikalen (Grosshirn) und cerebellären (Kleinhirn) Systeme der kindliche Organismus für eine sein leiblich Unbewusstes ergänzende Um- und Mitwelt.

Wir sprechen jetzt von der erweiterten Form einer S-O-B, als deren elementarer Bestandteil die O-U-B, also das leiblich Unbewusste, lebenslang als Einheit des Überlebens erhalten bleibt.

Auf der Ebene der O-U-B erfolgt die Gestaltung der Beziehung nach den Modellen des Regel- und Funktionskreises (vgl. J. von Uexküll, 1973 [1928]). Auf der Ebene der S-O-B wird das Regel- und Funktionskreismodell des leiblich Unbewussten durch das Situationskreismodell (vgl. Th. von Uexküll & Wesiack, 1998) erweitert und ergänzt. Mit dem Situationskreismodell wird die Basis für die Entstehung einer gemeinsamen Wirklichkeit geschaffen.

Die angeborenen Fähigkeiten des Neugeborenen² benötigen hierzu die komplementäre Gegenleistung einer ergänzenden Um- und Mitwelt. Wie ausgeführt, bleibt auch nach der Geburt das leiblich Unbewusste zeitlebens wirksam. Die auf ihm basierende S-O-B unterliegt in ihren Anfängen der infantilen Amnesie. Wir hatten dafür aus der Entwicklung der kortikalen und subkortikalen Systeme einen Bewusstseinsmodus abgeleitet, der emotionszentriert ist (vgl. Sauer & Emmerich, 2005). Er ist in der Zeit der infantilen Amnesie bestimmend dafür, dass das Kind

vom Neugeborenen- bis zum Kleinkindalter die für ein vertrauensvolles Selbst- und Weltverständnis erforderlichen Entwicklungsaufgaben erfüllen kann. Erst mit dem kognitionsorientierten Bewusstseinsmodus entwickelt sich Zug um Zug eine kognitive Landkarte für ein bewusstes Selbst- und Weltverständnis.

Ohne zu sehr ins Detail zu gehen, reagieren vor allem in den ersten drei bis vier Jahren die an der Gestaltung der O-U-B beteiligten Systeme besonders vulnerabel auf eine schlechte Umwelt. Nach Winnicott (1958) ist eine schlechte Umwelt deshalb schlecht, weil sie als Übergriff erlebt wird, auf den das Leib-Seelische mit einer Regression reagieren muss.

Mit der Geburt wird das basale Bedürfnis des Kindes nach Nahrung und Sauerstoff, nach Ruhe und Aktivität, nach Halt und Sicherheit zu einer «unvollendeten Ganzheit, die nach Vollendung strebt» (Piaget, 1975 [1937], S. 43). Dieses Streben findet seinen Ausdruck in den leiblichen Phänomenen eines affektiven Spannungsbogens von Interesse (Neugier, Hunger) – Erregung – Befriedigung (Zufriedenheit, Entspannung). Hinter diesem Spannungsbogen steht eine Energie, die Triebenergie. Für Freud (vgl. Laplanche & Pontalis, 1972) ist der «Affekt» die qualitative Äusserungsform der Quantität «Triebenergie» und ihrer Variationen. Dabei ist zu betonen, dass das «Triebgeschehen des einzelnen Kindes nicht allein im Hinblick auf das Kind zu verstehen ist. Man hat ebenso die Bedingungen der Umwelt zu berücksichtigen, die die Abhängigkeitsbedürfnisse des Kindes entweder befriedigen oder nicht befriedigen» (Winnicott, 1958, S. 84). Die weitere Entwicklung des Kindes ist jetzt abhängig davon, inwieweit sein Erleben im Kontext der familiären und kulturellen Umgebung keine vitale Diskrepanz erfährt oder entwicklungs-dynamisch gesprochen, Umwelt nicht als «schlecht», das heisst als Übergriff erlebt wird, auf den das Leib-Seelische mit einer Regression reagieren muss.

Für das Neugeborene und seine Umgebung stellt die Geburt im besonderen Masse eine emotionale Herausforderung dar. Die Umgebung, das sind in erster Linie die Bindungspersonen, also die Eltern. Die «Mitgift» des Neugeborenen für diese Aufgabe sind neben den angeborenen Fähigkeiten die intrauterin erworbenen leiblichen Umwelten. Dabei ist Bewusstsein aufseiten des Kindes die *conditio sine qua non* für das Entstehen einer gemeinsamen Wirklichkeit (vgl. Th. von Uexküll & Wesiack, 1998). Bewusstsein verstehen wir hier als die Fähigkeit, Wirklichkeit entstehen zu lassen (vgl. Sauer & Emmerich, 2005), im Falle von Neugeborenen zuerst im emotionszentrierten Modus.

Während bis zur Geburt die vegetativen und die spinalen und cranialen segmentalen Systeme tonangebend für die Bildung passender leiblicher Umwelten waren, kommen mit der Geburt die Organisationsformen der kortikalen, der subkortikalen und der cerebellären Systeme zur Gestaltung der S-O-B mit ins Spiel. Alle diese Systeme müssen miteinander interagieren. In diesem Konzert der Systeme ist die Beziehung der Dirigent.

Wie am Übergang von der Embryonal- zur Fetalperiode koordiniert jetzt das Neugeborene seine Aktivität im sozi-

² Angeborene Fähigkeiten des Neugeborenen sind: Aktivität, Gliederung von Gefühlserfahrungen, soziale Interaktion, Intersubjektivität, Selbstorganisation und Bewusstsein als Fähigkeit, Wirklichkeit entstehen zu lassen.

alen Raum seiner Umgebung. «Umgebung» ist nach Jacob von Uexküll (1973 [1928]) in diesem Kontext der Begriff für die soziale Konstruktion einer gemeinsamen Welt.

Damit die angeborenen Fähigkeiten des Kindes sich für die Gestaltung der O-U-B entfalten können, muss ihm seine Umgebung einen komplementären Raum der Empfindung und Empathie zur Verfügung stellen. Ohne diese Gegenleistung kann das Neugeborene seine Eigenleistung, die Ein- und Anpassung bzw. «Akkommodation» (Piaget) an seine Umwelt, nicht erbringen. Dieses Zusammenspiel von Leistung und Gegenleistung entscheidet über die weitere Entwicklung des Kindes, besonders über die Entstehung und Entwicklung von Vulnerabilität und Resilienz. Beides ist in hohem Masse abhängig von der Qualität der Intersubjektivität.

Bis zum Ende der infantilen Amnesie (3.–4. Lebensjahr) vollzieht sich, wie ausgeführt, der Aufbau von Wirklichkeit aufseiten des Kindes in der Sphäre eines emotionszentrierten Bewusstseins. Erst allmählich gewinnt die kognitionsorientierte Bewusstheit, wie wir sie als Erwachsene kennen, an Bedeutung. Im Rahmen dieses Wandels der Bewusstseinsmodi von einem emotionszentrierten zu einem kognitionsorientierten Modus baut sich – entsprechend der je individuellen Qualität der Empfindung – eine Welt der Objekte, die Vorstellungswelt, und die symbolische Welt der Begriffe und der Sprache auf, das je individuelle Selbst- und Weltverständnis.

An dieser Stelle wollen wir zum Verständnis zwei Sequenzen aus dem praktischen Umgang mit einem Neugeborenen beschreiben. Sie stammen aus der Untersuchungssituation des Kindes im Kontext des Klinikalltags. Dabei beschreibt das Verhalten des Neugeborenen exemplarisch einmal eine «ausreichend gute Umwelt» und zum anderen eine «schlechte Umwelt».

Verhalten als Beschreibung einer «ausreichend guten» und einer «schlechten» Umwelt

Der Beschreibung liegen zwei Ausschnitte der Videoaufzeichnung einer Untersuchungssituation des Kindes zugrunde. Grund des Klinikaufenthaltes war ein angeborener Herzfehler, der operiert werden musste. Die Mutter war bei der Untersuchung anwesend und eine Hilfe, um die Anforderungen der Situation (soweit möglich) den Bedürfnissen des Kindes anzupassen.

Die erste Situation zeigt das Neugeborene im Zustand des aktiven Wachseins. Für das Kind war es die Zeit des Gestilltwerdens, es wirkte sehr interessiert an seiner Umgebung. In dem Moment, in dem der Untersucher mit dem Fläschchen die Wange des Kindes berührte, wendete es das Köpfchen zur Seite der Flasche, erfasste den Schnuller mit den Lippen und begann mit dem Saugen und Schlucken. Nach dem Verständnis der Verhaltenstheorie hatte der Stimulus «Sauger» einen frühkindlichen Suchreflex, das sogenannte «Rooting» ausgelöst. Mit dem Begriff des Reflexes bezeichnet man im Allgemeinen eine stabile Reiz-Reaktions-Antwort. Wer aber dieses Rooting in

seinen vielfältigen Ausdrucksvarianten kennt, weiss, dass bei den meisten Neugeborenen, wenn sie gestillt sind, das Berühren der Wange mit einem Wegdrehen des Köpfchens von der Seite des Stimulus beantwortet wird. Das zeigt die eigentliche Bedeutung des Rootings und das gilt ebenso für alle anderen sogenannten «Neugeborenenreflexe»: Es sind leibliche Phänomene.

Leibliche Phänomene sind nach der «Theorie der Humanmedizin» (vgl. Th. von Uexküll & Wesiack, 1998) aber zunächst Mediatoren von Bedeutungen. Im semiotischen Sinne sind leibliche Phänomene Träger von Zeichen, für deren Bedeutungserteilung eine hilfreiche Umgebung nötig ist, die sich in das Neugeborene einfühlen, sein Bedürfnis verstehen und entsprechend beantwortet kann (Respons!). Konkret zeigte das Neugeborene im Akt des Stillens eine Befriedigung des Bedürfnisses nach Nahrung. Doch folgen wir der weiteren Situationsbeschreibung.

Parallel zur Interaktion mit der Flasche hatte der Untersucher seine linke Hand auf das Neugeborene zubewegt mit der Absicht, sein Händchen zu nehmen, um ihm während des Trinkens einen Halt zu geben. Die Möglichkeit, diese Szene nochmals in einer Zeitlupe zu wiederholen, ergab, dass beide sich aneinander vorbeibewegten, denn in dem Moment, als der Untersucher seine Hand dem Kind entgegenstreckte, tat das Neugeborene mit seinem Ärmchen das Gleiche. Dabei verfehlten sich beide, um nach einem kurzen Hin und Her, einem «kleinen Handgemenge», zueinander zu finden. Unschwer ist daran zu erkennen, dass hier im Akt des Stillens auch das Bedürfnis nach einer Halt gebenden Umgebung befriedigt wurde.

Die zweite Situation zeigte dasselbe Neugeborene im Zustand des erregten Wachseins. Der Untersucher hatte das Kind zur weiteren Diagnostik bis auf die Windel entkleidet. Dabei zeigten sich eine Operationsnarbe zwischen zwei Rippen und mehrere Elektroden, die an der Brustwand fixiert waren. Mit ihrer Hilfe wurde die Herzrhythmickeit kontrolliert.

Im Moment, da er das Hemdchen vorsichtig auszog, begann das Kind sofort zu schreien und geriet in eine starke Erregung.

Wie um es zu beruhigen, bot der Untersucher ihm erneut, wie oben beschrieben, das Fläschchen an. Doch jetzt hatte er damit keinen «Erfolg». Das Kind schrie weiter und wurde erregter. Dabei hatte es beide Händchen fest gefaustet und erst, als der Untersucher auch dieses Mal mit seiner Hand das Kind berührte, liess die Erregung nach. Dieses Mal blieb das Rooting aus, aber bei der Berührung der Lippen erfasste das Kind den Sauger und begann zu trinken.

Auch hier zeigte die Zeitlupe des Geschehens ein entscheidendes Detail. Mit seiner Hand hatte der Untersucher die Rückseite des gebeugten Ärmchens, die Rückseite der oberen Schulterpartie und die Rückseite der zum Fäustchen geballten Hand des Kindes umfasst, um so die Rückseite des Köpfchens zu erreichen. Während dieser Berührung löste sich die Spannung, das Fäustchen öffnete sich. Mit dem Öffnen der Hand liess die Erregung nach und das Kind begann, wie beschrieben, zu saugen und zu trinken; zuerst noch hastig und dann immer ruhiger werdend.

Bi-personaler Beziehungsakt

Beide Szenen stellen einen bi-personalen Beziehungsakt dar zwischen einem Neugeborenen und einem Erwachsenen. Für dessen Gestaltung bringen beide Seiten unterschiedliche Beziehungserfahrungen ein.

Die Geschichte dieser Beziehungserfahrung bis zur Geburt hatten wir im Konzept des leiblich Unbewussten charakterisiert (vgl. Sauer & Emmerich, 2016a). Speziell die individuelle Geschichte der O-U-B dieses Kindes war von Geburt an von Erfahrungen in einer Klinik geprägt. Das Kind musste, wie oben gesagt, wegen eines angeborenen Herzfehlers operiert werden.

Was brachte der Untersucher als psychosomatisch orientierter Arzt in die Beziehung ein?

In erster Linie: eigene Beziehungserfahrungen als Kind, Erfahrungen als Vater und hier vor allem Erfahrungen im Umgang mit kranken Kindern und ihren Bedürfnissen sowie – als Fachmann – speziell eine Vorstellung vom Ursprung der Erregung dieses Kindes. Kinder, wie das Beschriebene, machen viele zum Teil sehr divergierende leibliche Erfahrungen im Kontext diagnostischer, therapeutischer und pflegerischer Massnahmen (Berührung, Kälte, Schmerzen und andere).

Die Interaktionen mit dem Kind waren also bestimmt vom Einfühlen, Verstehen und Wissen sowohl des situativen Verhaltens als auch seiner Geschichte. Einfühlen, Verstehen und Wissen in der Situation und in die Geschichte sind grundsätzliches Rüstzeug für die Gestaltung einer Beziehung. Alle Situationen haben eine Geschichte beziehungsweise eine Tiefendimension.

Führen wir uns jetzt mithilfe dieser Vorstellung noch einmal die erste Situation vor Augen: Das Kind war hungrig und durch sein Verhalten beschrieb sein Organismus die Erfahrung einer «ausreichend guten Umwelt» für das Bedürfnis, gestillt zu werden.

Doch das war nicht alles: Darüber hinaus beschrieb das Verhalten des Kindes noch weit mehr. Dazu muss vorausgeschickt werden, dass einem Neugeborenen die Geste, sein Ärmchen dem Gegenüber entgegenzustrecken, noch fremd ist, erst recht, wenn es sich um eine unbekannte Person handelt. Wie ausgeführt, gab es ein «kleines Handgemenge», bei dem das Neugeborene dem Untersucher aktiv sein Ärmchen entgegenstreckte, das er erst verfehlte, bis er sein Händchen fasste, um ihm Halt zu geben.

Die ganze Szene zeigte, dass trotz der widrigen Umstände in einer Klinik, das Kind offenbar positive Erfahrungen seit seiner Geburt gemacht hatte und in den bi-personalen Akt der Beziehung mit einbringen konnte. Konkret beschrieb sein Verhalten eine Umwelt, die aus den vielfältigen Beziehungsakten mit der Mutter und mit den Personen, die es pflegten, hervorgegangen war.

Das Entgegenkommen mit dem Ärmchen ist ein leibliches Phänomen. Es ist vieldeutig. Die Geste signalisiert das Bedürfnis nach Halt und Sicherheit, das sowohl bei Angst, bei Schmerzen als auch beim Gefühl des Verlassenseins in Erscheinung tritt und nach einer passenden

Gegenleistung verlangt. Im konkreten Beispiel ist darin das Phänomen einer forcierten Anpassung zu sehen. Für eine gesunde Entwicklung kommt es jetzt auf ein komplementäres Einfühlen, Verstehen und Wissen der Umgebung an.

In der zweiten Szene beschreibt das Verhalten eine «schlechte Umwelt», die deshalb schlecht ist, weil sie (nach Winnicott) als Übergriff erlebt wird, auf den das Leib-Seelische mit einer Regression reagieren muss.

Die Intervention des Untersuchers in der Situation erfolgte intuitiv, um dem Kind Halt und Sicherheit zu vermitteln. Was unterscheidet in Bezug auf Halt und Sicherheit nun die Berührung des Kindes durch die Hand des Untersuchers in beiden Situationen, da das Kind doch auch im zweiten Fall auf der Unterlage sicher zu liegen schien und trotzdem in die beschriebene Erregung geriet?

Einfühlen, Verstehen und Wissen sind jetzt sowohl für das situative Verhalten als auch für seine prä- und postnatale Geschichte die *conditio sine qua non*, das heisst, die individuelle Geschichte dieses Kindes ist in der Untersuchungssituation mit zu berücksichtigen.

Das Entkleiden des Kindes war wie ein Trigger für das leibliche Erinnern an das Entkleiden im Rahmen schmerzhafter oder als Übergriff erlebter diagnostischer oder therapeutischer Massnahmen. Selbst der operative Eingriff mit der Eröffnung des Brustkorbes in Allgemeinnarkose bleibt unbewusst als schmerzhaftes Erinnerungsspur wirksam, wenn nicht die spinalen thorakal-segmentalen Systeme zusätzlich anästhesiert werden (vgl. Sandkühler, 2001).

So liess sich das Verhalten in der Szene des Erregtseins als leibliches Erinnern auf leidvolle postnatale Erfahrungen verstehen. Das war aber noch nicht alles. Die Antwort auf die Berührung mit der Hand in der zweiten Szene deutete gleichzeitig auf ein Bedürfnis hin, das Bedürfnis nach Halt und Sicherheit. Die haltende Hand kann hier wie ein Substitut für die intrauterine Umgebung verstanden werden. So lassen das Verhalten und die Antwort zusammen eine Regression erkennen als Reaktionsbildung auf eine als Übergriff erlebte «schlechte Umwelt». Und auf diesem regressiven Niveau konnte das Bedürfnis nach einer Halt und Sicherheit gebenden Umgebung befriedigt werden, sodass kurzfristig das affektive Erregtsein nachliess.

Doch wie kommt es auf diesem regressiven Niveau zur Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf den «Sauger» als Stimulus?

Bewusstsein und Aufmerksamkeit

Hier hilft zum Verständnis ein kurzer Exkurs in den Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Aufmerksamkeit. Diesem Zusammenhang haben wir bereits ein ganzes *Trauma*-Heft gewidmet (vgl. Sauer & Leuschner, 2008), welches sich mit dem «Vorbewussten» befasste. Freuds Annahme der Existenz eines Vorbewussten am Übergang vom Unbewussten zum Bewusstsein (vgl. Laplanche &

Pontalis, 1973) findet in der Organisationsform der *Formatio reticularis* eine neuronale Entsprechung. Ohne näher auf die von Freud postulierte «zweite Zensur» des Vorbewussten einzugehen, besteht die Aufgabe dieser vom oberen Hirnstamm bis zum sacralen Rückenmark reichenden Netzwerkformation (vgl. Brodal, 1969) vor allem darin, störende Inhalte vom Bewusstsein fernzuhalten und dadurch die Ausübung der vollen Aufmerksamkeit zu gewährleisten.

Wir hatten als Auslöser für die Situation des Erregtseins das Entkleiden des Kindes verantwortlich gemacht und es als Trigger für ein leibliches Erinnern identifiziert. Zum Verständnis des Erinnerns bedarf es nochmals der Erwähnung des in den spinalen segmentalen Systemen implementierten Gedächtnisses. Die spinalen segmentalen Systeme selbst sind visero- und somatotop gegliedert und repräsentieren unseren gesamten Organismus. Diese visero-somatotope neuronale Organisationsform (des leiblich Unbewussten) ist sowohl zeitlich als auch räumlich die erste Grundlage für die Bildung leiblicher Umwelten aus unseren frühesten intrauterinen Beziehungserfahrungen. Unter anderem fallen darunter auch Erfahrungen, die schon der Fetus im spielerischen Umgang mit dem eigenen Daumen entwickelt hat.

Somit stellte die Berührung durch die Hand des Untersuchers in zweifacher Hinsicht eine Brücke dar: Zum einen substituierte die gleichzeitige Berührung des Ärmchens, der Schulter, der Hand und des Köpfchens wie die intrauterine Umgebung die Empfindung einer Halt und Sicherheit gebenden leiblichen Umwelt, zum anderen konnte in der Situation die gegenwärtige mit einer vergangenen Beziehungserfahrung verknüpft werden. Verknüpfungen zwischen den Integrationsebenen der Systeme folgen einem anderen als dem gewohnten linearen Ursache-Wirkungs-Prinzip. Vielmehr geht die Verknüpfung mit einem Bedeutungssprung und einer Bedeutungskoppelung einher: «Dabei geht es auf allen Integrationsebenen und zwischen allen Integrationsebenen um Passung zwischen körperlichen und Umweltanteilen. Passung ist Voraussetzung für Autonomie, der Fähigkeit, frei über seine Kräfte verfügen zu können» (Th. von Uexküll & Wesiack, 1998, S. 492).

Wir hatten an anderer Stelle ausgeführt, dass Bedeutungssprünge zwischen den Integrationsebenen, die mit Bedeutungskoppelungen einhergehen, stimmungsfähig sind und vor allem in einem emotionszentrierten Bewusstseinsmodus erfolgen. Umgekehrt wissen wir aus den therapeutischen Erfahrungen mit neurologisch Kranken und Intensivpatienten, die existenziell bedrohliche Grenzerfahrung überlebt und dafür eine Amnesie haben, dass in diesen Grenzsituationen Entkoppelungen von Bedeutungen stattfinden. Exemplarisch hatten wir das am Beispiel von «Max auf der Feuerleiter» ausgeführt (vgl. Sauer & Emmerich, 2014).

Sein Beispiel steht stellvertretend für alle von uns behandelten PatientInnen nach einem Koma, ebenso für PatientInnen nach einem Locked-in-Syndrom, einer Epilepsie oder einer anderen durch Krankheit oder Unfall verursachten existenziellen Grenzsituation. Wir können in

solchen Situationen immer von einer mehr oder weniger vollständigen Regression auf die Integrationsebenen des leiblich Unbewussten ausgehen.

Intersubjektivität und die Gestaltung einer hilfreichen Umwelt

Am Beispiel des Neugeborenen haben wir gesehen, dass die Gestaltung einer therapeutisch hilfreichen Umwelt mit der Qualität der Intersubjektivität steht und fällt. Um Missverständnissen vorzubeugen, ziehen wir die Notwendigkeit der das Überleben sichernden Herzoperation nicht in Zweifel. Dennoch dürfen wir die Belastungen, die durch Diagnostik und Therapie entstehen, nicht aus den Augen verlieren. In «Vorbewusste Prozesse» (Sauer & Leuschner, 2008) haben wir am Beispiel eines erwachsenen Probanden nach einer Herz-Operation im Neugeborenenalter die lebenslangen Folgen beschrieben. Sie sind in die physiologischen Systeme des leiblich Unbewussten eingeschrieben und zeitlebens wirksam.

Aus diesem Grund ist nach unseren Erfahrungen die systematische Gestaltung einer therapeutisch hilfreichen Umwelt eine Notwendigkeit, vor allem vor dem Hintergrund des zunehmenden medizin-technischen Fortschritts. Intersubjektivität bedeutet in diesem Zusammenhang einen kontinuierlichen Austausch nach den drei Grundsätze: Einfühlen, Verstehen und Wissen. Einfühlen in die Situation und die Bedürfnisse des Patienten, Verstehen des Verhaltens nicht nur aus der Sicht eines aussenstehenden Beobachters, sondern aus der Sicht des beobachteten Organismus und ein Wissen über die Anforderungen an die Aufrechterhaltung der Kontinuität einer fortlaufenden Beziehung zwischen Organismus und Umwelt als Einheit des Überlebens.

Wir sehen am Beispiel des Kindes, wie die gegensätzlichen Selbst- und Welt-Erfahrungen einerseits eine forcierte Anpassung leiblicher Phänomene an die Situation erkennen lassen und wie sich andererseits in der Erregung des Kindes die Generalisation einer «schlechten Umwelt» spiegelt, auf den das leiblich Unbewusste mit einer Regression reagieren muss.

Beide Verhaltensweisen stehen noch weitgehend unverbunden nebeneinander und es ist sehr gut nachvollziehbar, dass eine gesunde Entwicklung nach diesem notwendigen Eingriff in besonderem Masse von der Einfühlung in die Empfindungswelt des Kindes und vom intuitiven Verstehen und Wissen der Umgebung abhängt.

Nach dem bio-psycho-sozialen Krankheitskonzept der psychosomatischen Medizin entscheidet über Gesundheit und Krankheit «weder die Beschaffenheit des Subjekts noch die der Umwelt alleine, sondern die Relation zwischen beiden, ihre gegenseitige Passung bzw. ein Passungsverlust» (Th. von Uexküll & Wesiack, 1998, S. 303).

Für diese Relation ist Intersubjektivität keine quantität négligeable, sondern ein wichtiger Mediator vor allem und erst recht im Kontext einer intensivmedizinischen Behandlung oder Behandlung einer chronischen Erkrankung.

Literatur

- Brodal, A. (1969). *Neurological Anatomy*. New York/London/Toronto: Oxford University Press.
- Emmerich, S. & Sauer, M. (2003). Psychotherapie bei Schädigungen des Zentralnervensystems. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse*, 7, 612–638.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1973). *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Piaget, J. (1975 [1937]). Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde. In ders., *Gesammelte Werke, Bd. II* (S. 43). Stuttgart: Klett.
- Sandkühler, J.C. (2001). Schmerzgedächtnis. *Dt. Ärzteblatt*, 42, 2340–2344.
- Sauer, M. & Emmerich, S. (2005). Bewusstsein und die Veränderungen des Bewusstseinsmodus in existentiellen Grenzsituationen – eine zeichentheoretische Betrachtung. *Kinderanalyse. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse in Psychotherapie und Psychiatrie des Kindes- und Jugendalters*, 13, 296–328.
- Sauer, M. & Emmerich, S. (2014). Krisis und kathartische Wende einer dramatischen Beziehungsgeschichte nach schwerem Trauma. Max auf der Feuerleiter. *ZPPM – Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin*, 3, 93–105.
- Sauer, M. & Emmerich, S. (2016a). Frühe Organisationsformen des Leib-Seelischen: die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt als Einheit des Überlebens und das Konzept eines leiblich Unbewussten. *Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie und ihre Anwendungen*, 14(2), 16–27.
- Sauer, M. & Emmerich, S. (2016b). Vulnerabilität und das Konzept des leiblich Unbewussten – eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung. *Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie und ihre Anwendungen*, 14(3), 18–27.
- Sauer, M. & Emmerich, S. (2017). Chronischer Schmerz nach Trauma – ein Phänomen des leiblich Unbewussten. *Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie und ihre Anwendungen*, 15, 24–37.
- Sauer, M. & Leuschner, W. (2008). Vorbewusste Prozesse. *Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin*, 3, 7–18.
- Uexküll, J. von (1973 [1928]). *Theoretische Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Neudruck der 2. Auflage, Berlin: Springer].
- Uexküll, Th. von & Wesiack, W. (1998). *Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns*. München: Urban & Schwarzenberg.
- Winnicott, D. W. (1958). *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse*. München: Kindler.

Intersubjectivity and the concept of the physically unconscious – a phenomenological perspective

Illness or accidents often cause the affected to suffer from an existential crisis, which requires psychotherapeutic treatment, on top of the medical care they receive. For this type of patient, a model has been developed, in which the physician cooperates with the psychotherapist. Furthermore, this model intends to include patient, relatives and all the professionals involved (care as well as therapy personnel) into the planning of the treatment process. It should be noted that we consider the treatment team as the «narrative team». The relationship

between organism and environment stands at the centre of the therapy plan as well as the work-team.

The necessity to develop a concept of physical unconsciousness is evident from past treatment experiences, e.g. intensive care patients, as well as other existential borderline situations, caused by illness or accidents. The quality of the intersubjectivity is essential when planning a therapeutic and supportive environment.

Keywords: psychotherapy physician cooperation, physically unconscious, narrative team-work, intersubjectivity, therapeutic, supportive environment

Intersoggettività e il concetto di inconscio corporeo – una riflessione fenomenologica

A causa di malattie e incidenti le persone che ne vengono colpite cadono spesso in crisi esistenziali, tanto da richiedere assistenza psicoterapeutica in concomitanza con le cure mediche. Per questi/e pazienti è stato sviluppato un modello di cooperazione medica-psicoterapeutica, in cui i pazienti, i familiari e tutti gli operatori professionali (nella cura e nella terapia) sono coinvolti nella pianificazione della terapia. Inoltre, il personale che si occupa del trattamento del paziente viene inteso come «team narrativo». Al centro della pianificazione della terapia e del lavoro di squadra sta la relazione tra l'organismo e l'ambiente.

Dalle esperienze relative al trattamento di pazienti in terapia intensiva e di altre situazioni esistenziali limite causate da malattie e incidenti si è resa evidente la necessità della concezione di un inconscio corporeo. La qualità dell'intersoggettività è di decisiva importanza per la creazione di un ambiente benefico dal punto di vista terapeutico.

Parole chiave: cooperazione medica-psicoterapeutica, inconscio corporeo, lavoro narrativo di squadra, intersoggettività, ambiente benefico dal punto di vista terapeutico.

Die AutorInnen

Sabine Emmerich, Dipl.-Psych., Dipl.-Päd., Psychologische Psychotherapeutin für Erwachsene, Kinder, Jugendliche und Gruppen, Dozentin der Psychotraumatologie.

Manfred Sauer, Prof. Dr. med., FA für Neurologie, FA für Pädiatrie, Dozent der Psychotraumatologie.

Kontakt

Manfred Sauer
Schwaighofstr. 12
79100 Freiburg
manfred.sauer@t-online.de

L'intersubjectivité et le concept de l'inconscient corporel

Une étude phénoménologique

Manfred Sauer & Sabine Emmerich

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 21 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Mots clés : Coopération médico-thérapeutique, travail d'équipe narratif, inconscient corporel, intersubjectivité, environnement utile sur le plan thérapeutique.

On a fait d'énormes progrès médicaux dans le traitement de personnes concernées suite à des accidents ou des maladies ; cependant des personnes de l'entourage et des patient(e)s plongent souvent en état de crise existentielle pour lesquelles ceux-ci/celles-ci ainsi que leurs proches nécessitent sans aucun doute une aide psychothérapeutique.

Dans ce contexte, un modèle de coopération médico-psychothérapeutique que nous avons développé, a fait ses preuves, dans lequel les patients, les proches et tous les professionnels (de soin et de thérapie) sont impliqués de la même façon dans la planification des thérapies. De plus, nous considérons l'équipe de traitement comme une « équipe narrative ». Ici, narratif signifie que, lors du déroulement d'un processus de communication continu, apparaît une « figure narrative » qui permet une réappropriation de l'histoire personnelle par le souvenir ainsi que la construction d'une continuité ressentie comme pertinente.

Les expériences avec des patient(e)s de soins intensifs, ainsi que pour des patient(e)s souffrant d'un locked-in syndrome, avec de l'épilepsie ou une autre situation frontalière causée par la maladie ou un accident, ont montré de façon évidente la nécessité d'établir la conception d'un inconscient corporel. Son origine remonte à la période prénatale de notre existence psychique et

physique. La naissance représente, pour les formes d'organisation de l'inconscient corporel au stade précoce, la situation d'une transition dont la réussite est fortement influencée par la qualité de la relation entre l'enfant et son environnement.

Les effets déterminants d'un bon et d'un mauvais environnement sont décrits au moyen de l'exemple d'un nouveau-né suite à une opération d'un problème cardiaque inné. Dans les deux cas se reflète l'histoire d'une intersubjectivité générale soit pathogène, soit salutogène. Ainsi la naissance, en tant que situation de transition pour l'inconscient corporel, sert de modèle pour la construction de relations dans des situations limites existentielles.

Ce faisant, l'intersubjectivité a une grande responsabilité dans la réussite de la création d'un environnement utile sur le plan thérapeutique.

À propos des auteurs

Psychologue et pédagogue diplômée Sabine Emmerich, Psychothérapeute psychologique pour adultes, enfants, adolescents et groupes, Professeure de psychotraumatologie.

Prof. Dr. méd. Manfred Sauer, Méd. spéc. en neurologie, Méd. spéc. en pédiatrie, Professeur de psychotraumatologie

Stefan Nauenheim

Das Drama des kompetenten Säuglings
Zur Dynamik erlebter und gelebter
seelischer Strukturen in der frühesten Kindheit



2016 • 350 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-8379-2600-2

»In dem Buch wird der Versuch unternommen, ein ausdifferenziertes Bild von den phasenspezifischen Lebenszusammenhängen, in die das Kleinstkind als eine ganze Person eingebunden ist, sowie die aus ihnen hervorgehenden Lebensaufgaben sichtbar werden zu lassen.«

Stefan Nauenheim

Was erlebt, was denkt und fühlt ein Baby? Ausgehend von den Beobachtungen, Theorien und Ergebnissen der Säuglingsforschung sowie der psychoanalytischen Entwicklungstheorie legt Stefan Nauenheim ein Konzept der vorsprachlichen seelischen Entwicklung vor, welches das Erleben des Kleinkindes innerhalb der ersten beiden Lebensjahre in den Mittelpunkt rückt. Der Autor veranschaulicht die auseinander hervorgehenden Phasen des kleinkindlichen Seelenlebens unter anderem dadurch, dass er strukturelle Ähnlichkeiten mit Sagen der griechischen und christlichen Mythologie aufzeigt. Von diesen Geschichten her, so Nauenheim, lässt sich dann wiederum ein tieferes Verständnis der beobachteten Phänomene gewinnen.

Der Fokus des vorliegenden Werkes liegt auf der Herausarbeitung des inneren kleinkindlichen Erlebens in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen. Damit eröffnet Nauenheim eine Perspektive, die bei der Methode der direkten Beobachtung des Babys – mit ihrem Fokus auf den Fähigkeiten des Kindes und dem Bild des »kompetenten Säuglings« – vernachlässigt wird.

Ursula Henzinger

**Bindung und Autonomie
in der frühen Kindheit**
Humanethologische Perspektiven
für Bindungstheorie und klinische Praxis



2017 • 462 Seiten • Broschur
ISBN 978-3-8379-2672-9

»Sich das Eltern-Kind-Verhalten fernab von Moralität, Wünschenswertem, Modeerscheinungen und Zeitgeist anzusehen, verändert die Wahrnehmung, fordert zum Weiterdenken heraus und gibt Orientierung auch in systemisch anspruchsvollen Situationen.«

Ursula Henzinger

Ursula Henzinger untersucht in diesem Buch das Wesen der frühen Eltern-Kind-Interaktion und macht die Ergebnisse dieser Untersuchung für die klinische und beratende Arbeit mit Eltern und Kleinkindern auf anschauliche Art nutzbar. Anhand von Beispielen humanethologischer Feldforschung in traditionellen Kulturen zeigt die Autorin im ersten Teil des Buches, wie tief elterliche Fürsorge im menschlichen Verhaltensrepertoire verankert ist.

Vor dem Hintergrund der Bindungstheorie und ihrer Erweiterung durch das »Zürcher Modell« von Norbert Bischof erläutert Henzinger im zweiten Teil des Buches mithilfe eines reichen Schatzes konkreter Beschreibungen die Charakteristika spontanen frühkindlichen Sozialverhaltens. Es wird deutlich, dass spezifische Nähe-Distanz-Muster bedeutsame, doch bisher meist vernachlässigte Indikatoren für die sozialen Leistungen von Kindern sind und als Ansatzpunkt für gezielte Interventionen in der klinischen Praxis genutzt werden können.

Intersubjektivität und Selbstreflexion

Rosmarie Barwinski

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 23–30 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Zusammenfassung: Intersubjektivität – verstanden als Fähigkeit zur empathischen Perspektivenübernahme und sozialen Kognition als Grundmodell der sozialen Interaktion – setzt eine spezifische Form des selbstreflexiven Selbstbewusstseins voraus. Um diese Hypothese zu verdeutlichen, wird im vorliegenden Beitrag auf Konzepte von Jean Piaget zurückgegriffen, der Entwicklung als einen Prozess der Bewusstwerdung beschreibt. Dieser beruhe auf der Reflexion eigener Handlungen und Handlungsschemata und ist daher ein Prozess der Selbstreflexion.

Am Beispiel des Integrationsprozesses traumatischer Erfahrungen wird aufgezeigt, wie Antinomien Selbst-Strukturen (von der basalen Selbstbeziehung bis zum selbstreflexiven Selbstbewusstsein) fördern oder blockieren können und damit Entwicklung hemmen bzw. vorantreiben. Abschliessend werden Vorschläge für die Behandlungstechnik gegeben.

Schlüsselwörter: Intersubjektivität, reflektierende Abstraktion, Trauma, Antinomie, Selbstbezug

Subjektivität, Objektivität und Intersubjektivität

Intersubjektivität kann definiert werden als «Stufe der psychischen Struktur, welche die Stadien von Subjektivität und Objektivität durchlaufen hat und diese dialektisch integriert» (Fischer, 2007, S. 594). Intersubjektivität liegt der subjektiven und objektiven Entwicklungsstufe zugrunde, da menschliches Leben von vornherein in einem intersubjektiven Kontext entsteht. Sie «entfaltet sich für die Persönlichkeit jedoch erst schrittweise über Entwicklungskrisen und -konflikte bis hin zum Anderen als objektivem Subjekt (im Rahmen der Beziehungspsychologie) und zum intersubjektiven Selbst (im Rahmen der Selbstpsychologie)» (ebd., S. 594). Intersubjektivität schliesst im Sinne sozialer Kognition als Grundmodell der sozialen Interaktion die wichtigsten Begriffe und Symbole ein. Auf der psychischen Ebene ist die Fähigkeit zur empathischen Perspektivenübernahme Grundbedingung, um sich und andere im sozialen Kontext zu verstehen. Vereinfacht ausgedrückt: Subjektives Erleben und die Wahrnehmung der (objektiven) äusseren Realität müssen auf einer höheren Ebene integriert werden, um die Stufe der Intersubjektivität zu erreichen. In der Psychotherapie ist diese übergeordnete Ebene erlangt, wenn das eigene Verhalten und die eigenen Gefühle kontextbezogen verstanden werden, das heisst auf dem Hintergrund der Bedingungen, unter denen sie entstanden sind. Ich möchte ein Beispiel anführen:

Eine Patientin erzählte mir eine Episode, die sie gerade im Zug erlebt hatte. Sie wollte auf einer Sitzbank Platz nehmen, als ein junger Mann – obwohl er sie gesehen hatte – sich direkt vor ihr auf den angestrebten Platz setzte. Sie drehte sich um, sagte nichts und suchte mit ihren beiden schweren Taschen nach einer anderen Sitzgelegenheit. Kurz darauf berichtete sie mir, dass sie sich schlecht fühle, weil sie so ein böser Mensch sei. Im Verlauf

des Gesprächs wurde deutlich, dass sie sich verurteilte, weil sie «so eine Wut auf diesen jungen Mann im Zug gespürt hatte». Sie konnte ihre Wut nicht aus dem Kontext heraus verstehen, sondern sah in ihr einen Beweis für ihren schlechten Charakter. Ein für die Situation adäquates und verständliches Gefühl wurde als Charaktereigenschaft missinterpretiert, weil die Patientin den sozialen Kontext, in dem es entstand – die besonderen Umstände und das Geschehen in der aktuellen Situation –, ausklammerte.

Die Entstehung des primären Selbstbezugs

Intersubjektivität entsteht über die Reflexion eigener Handlungen und Handlungsschemata und ist daher ein Prozess der Selbstreflexion (vgl. Knoll, 2009; Erismann, 2015). Um diese Hypothese verständlich zu machen, soll im Folgenden ausgeführt werden, wie man sich die Entstehung des primären Selbstbezugs vorstellen kann. Ich zitiere im Folgenden den Züricher Philosophen Markus Erismann (2015), der am Beispiel des Neugeborenen sehr nachvollziehbar beschreibt, welche Ausgangslage und welcher Mechanismus dem primären Selbstbezug zugrunde liegt:

«Empfindungen haben ihren Ursprung im Kontrast zwischen Reiz und Reflexschema. Jene Reize, die zwar das Reflexschema aktivieren, aber dennoch zunächst nicht assimilierbar sind, lösen eine Enttäuschung der Assimilationserwartung aus. [...] Auf diese ersten Erfahrungen der Negativität, des Kontrasts, der Differenz, findet das Subjekt keine Antwort, denn es verfügt noch über keine Beziehung zu sich selbst und über keine Struktur der Selbstregulation, die es erlauben würde, seine Schemata den Reizen zu akkomodieren. In der Erfahrung des Nichtselbstseins [...] erlebt sich das Subjekt in seiner weitgehenden Begrenztheit aufgrund der noch unentwickelten Schemata und zugleich völligen Abhängigkeit von der Außenwelt, welche eine grenzenlose Fürsorge-

und Empathie-Erwartung hervorruft. Diese widersprüchliche Situation macht die Notwendigkeit des Subjekts, sich auf sich zurückzuziehen, verständlich. In dieser Bewegung der Zurückwendung auf sich aktiviert es die ihm innewohnende, den Selbstbezug und das Selbstempfinden stiftende Konstruktionsfähigkeit der reflektierenden Abstraktion [...]. Die Bewegung des Zurückbeugens auf sich schafft die Voraussetzungen für die Aktivität der reflektierenden Abstraktion, die mit der Bildung des regulativen Schemas eine erste Selbststruktur hervorbringt, die es dem Subjekt ermöglicht, sich sowohl auf sich selbst zu beziehen als auch sich von sich selbst zu distanzieren. Diese Selbst-Beziehung ist aber zunächst, da die Sphäre der regulativen Schemata noch mit der Sphäre der Reiz-Reaktions-Zyklen vermengt ist, instabil: Mit der Bildung der selbstregulativen Struktur ergibt sich eine Antinomie, in der das Subjekt zwischen Selbstbezug und Negation dieses Selbstbezugs bzw. zwischen Selbstsein und Nichtselbstsein oszilliert» (Erisman, 2015, S. 32).

Erst die Entmischung der Ebenen und die Loslösung der Selbstregulation von den Reiz-Reaktions-Zyklen mittels reflektierender Abstraktion ermöglichen die Etablierung einer autonomen Selbstbeziehung und mithin die Genese des Selbstempfindens: «Mit der Beseitigung ihrer Entstehungsbedingungen, d. h. der Sphärenvermischung, werden die Antinomie von Selbstsein und Nichtselbstsein und die durch sie ausgelösten Schamempfindungen überwunden und wird die Entfaltung des Selbstempfindens, des Kern-Selbst möglich» (ebd., S. 33). Diese Bewegung, das Pendeln zwischen Selbstsein und Nichtselbstsein, zeigt sich auf allen Entwicklungsstufen ausgehend von der beschriebenen basalen Selbstbeziehung bis zum selbstreflexiven Selbstbewusstsein.

Die negative Selbstbezüglichkeit ist gemäss dem Berner Philosoph Thomas Kesselring zentrale Eigenschaft einer Antinomie, dem Zugleich von Selbstbeziehung und Negation dieser Selbstbeziehung, wodurch eine oszillierende Bewegung zwischen Selbstbeziehung und Negation dieser Selbstbeziehung entsteht. Die «Produktivität der Antinomie» besteht nach Kesselring darin, dass dieser unhaltbare, sich durch ein ständiges Oszillieren auszeichnende Erstarrungszustand überwunden werden muss, indem der der Antinomie zugrunde liegende Gegensatz aufgehoben wird und damit ein Entwicklungsschritt stattfindet.

Antinomien kommen letztlich durch Vermischung verschiedener logischer Ebenen zustande (vgl. Kesselring, 1984). Im angeführten Beispiel ist die Sphäre der regulativen Schemata noch mit der Sphäre der Reiz-Reaktions-Zyklen vermengt. Als intuitive Lösung des Antinomieproblems scheint sich die Differenzierung der verschiedenen Ebenen anzubieten. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen logischen Ebenen wird möglich, indem die Form des eigenen Nachdenkens zum Gegenstand wird. Das Nachdenken über das eigene Denken hat Piaget mit dem Begriff der reflektierenden Abstraktion erfasst. Antinomische Strukturen lassen sich folglich genau dann überwinden, wenn es gelingt, die Fähigkeit der reflektierenden Abstraktion zu reaktivieren. Das heisst auch: Intersubjektivität liegt die Reflexion eigener Handlungen

und Handlungsschemata zugrunde. Sie kann damit als ein Prozess der Bewusstwerdung mittels Selbstreflexion verstanden werden.

Selbstgefühl und Entwicklungsniveau

Aus entwicklungspsychologischer Sicht führt Jean Piaget die Wahrnehmung eines «Ich» auf einen Konstruktionsprozess zurück (Piaget, 1972 [1927], S. 108). Die Entwicklung und das Erleben des eigenen Ichs (das heisst das Gefühl, Subjekt zu sein) steht also in enger Beziehung zur kognitiven Struktur.¹ Wie Henri Schneider (1981) hervorhebt, geht mit den unterschiedlichen Regulationsstrukturen (entsprechend den kognitiven Stufen von Piaget) ein jeweils anderes Selbstbewusstsein und damit eine andere Form des Selbstbezugs einher. Umgekehrt kann vermutet werden, dass ein bestimmtes Selbstgefühl nur dann möglich ist, wenn die entsprechenden Regulationsstrukturen – die eine Entwicklungsstufe auszeichnen – vorhanden sind.

Auch Gottfried Fischer bringt unterschiedliche Formen, sich seiner bewusst zu sein und über sich zu reflektieren, mit Piagets Entwicklungsbegriffen in Zusammenhang. Er greift die Unterscheidung zwischen den Begriffen Subjektivität, Objektivität und Intersubjektivität auf und ordnet diese den Piaget'schen Stufen zu: «In Begriffen der genetischen Epistemologie entspricht Subjektivität einer überwiegend «egozentrischen» Weise von Wahrnehmungen, Denken und Fühlen, Objektivität der überwiegend «dezentrierten», und die Stufe der Intersubjektivität einer überwiegend «rezentrierten», dialektischen Orientierung

1 Piaget hat die kognitive Entwicklung in vier Stufen unterteilt. In der ersten Stufe, der «sensomotorischen Stufe» (bis ca. 1½ Jahre), manifestiert sich die Intelligenz in der direkten, zunehmend komplexer werdenden Koordination zwischen den Sinnen und der körperlichen Motorik, den verschiedenen Sinneswahrnehmungen (Tasten, Hören, Sehen, Riechen, Schmecken und Gleichgewichtssinn) sowie den Körperbewegungen untereinander (das Kind lernt u. a. aufrecht gehen). Die Welt, wie sie vom Kind erlebt wird, und die Beziehung zu den nahen Bezugspersonen werden vor allem durch die konkreten Handlungen geprägt.

In der zweiten Stufe des «präoperativen Denkens» (ca. 1½ bis 6–8 Jahre) entwickeln sich die sensomotorischen Koordinationen weiter. Entscheidend ist aber das Auftreten neuer Typen von kognitiven Funktionen im Alter von ca. 18 Monaten – der Vorstellungstätigkeit einerseits, der Symbolfunktion andererseits. Im Gegensatz zur sensomotorischen Stufe kann das Kind nun denken, während das Baby nur handeln konnte. Es schreibt sich nun, so wie diesen, einen materiellen Körper zu, und es entdeckt auch seine Emotionen und Vorstellungen. Es beginnt sich zunehmend als eigene Person zu erfassen.

In der dritten Stufe der «konkreten Operationen» (ca. 6–8 bis 11–12 Jahre) konsolidiert sich ein konsequentes, logisches Denken. Das Kind wird zunehmend fähig, die Logik von Klassen und Beziehungen zu verstehen, und entwirft erste Strategien zur Lösung von Problemen. Es lernt schreiben und wird sich in diesem Zusammenhang des Unterschieds zwischen Zeichen und Bedeutung bewusst.

Erst in der vierten Stufe der «formalen Operationen» (ab ca. 11–12 Jahre bis Jugendalter) baut sich die Fähigkeit zu Operationen zweiter Ordnung auf (z. B. die Kombinatorik, die Berechnung von Wahrscheinlichkeiten, die Differential- und die Integralrechnung). Das Denken wird hypothetisch-deduktiv. Mentales Testen von Hypothesen wird möglich und damit verliert die konkrete Beobachtung von äusseren Objekten an Bedeutung.

und Ko-Orientierung» (Fischer, 2007, S. 125). Für Fischer sollten beim Selbstbewusstsein zwei Momente unterschieden werden:

«Im genitivus subjectivus ist es das Bewusstsein, welches das Selbst von sich hat, sein unmittelbares Selbst-erleben oder subjektives Selbst, als genitivus objectivus entspricht es dem Bewusstsein, welches das Subjekt von «seinem» Selbst besitzt. Ich unterscheide mich von meinem Selbst. [...] Die Selbstbeziehung des Menschen umfasst somit ein Moment der Zentrierung wie auch der Dezentrierung» (ebd., S. 126).

Das Selbstbewusstsein ist die Einheit des subjektiven Moments, in dem sich das Subjekt selbst als Einheit erlebt, und des objektiven Moments, in dem sich das Subjekt von sich selbst unterscheidet. An anderer Stelle führt Fischer dazu aus:

«Unser Bewusstsein richtet sich zum einen auf Phänomene der Außen- oder auch der Innenwelt, zum anderen aber auf sich selbst. Selbstbewusstsein ist insofern ein Bewusstsein «zweiter Stufe». Im gleichen psychischen Akt sind wir uns des jeweiligen Gegenstandes unserer Aufmerksamkeit bewusst und unserer selbst als desjenigen, dem dieser Gegenstand gegenübertritt. Unser Selbstbewusstsein hat demnach die beiden Momente: sich auf sich selbst zu beziehen in einem Anderen» (ebd., S. 126).

Stufen des Selbstbezugs

Wie die Negation des Selbstbezugs bei Subjektivität, Objektivität und Intersubjektivität zum Ausdruck kommt, wie das Selbstbewusstsein sich im Verlauf einer Psychotherapie verändert und welche Selbstgefühle mit diesem Veränderungsprozess einhergehen, wird im Folgenden anhand eines Fallbeispiels illustriert. Ich wähle das Beispiel einer durch eine zentrale Bezugsperson schwer traumatisierten Patientin, da bei psychischer Traumatisierung der Selbstbezug in besonders krasser Weise zerstört wird. In der traumatischen Situation kommt es zur Vernichtung des Selbst. Besonders gravierend gestaltet sich die Situation bei Beziehungstraumata.

Fallbeispiel

Eine ca. 30-jährige Frau, ich nenne sie Frau M., war von ihrem Grossvater schwerst sexuell missbraucht worden. Der Grossvater war die wichtigste Bezugsperson der Patientin. Die Mutter hatte sie kurz nach der Geburt bei ihren Eltern abgegeben. Die Grossmutter erkrankte schwer als die Patientin acht Jahre alt war und kam ab diesem Zeitpunkt nicht mehr nach Hause zurück. Als die Patientin sich bei mir meldete, konnte sie sich nicht mehr an den Missbrauch erinnern. Sie zeigte eine dissoziative Amnesie. Behandlungsgrund waren Alkoholprobleme, Tablettenmissbrauch und soziale Phobien. In der ersten Behandlungsphase ging es darum, ihren Drogenmiss-

brauch einzuschränken sowie die Gründe für ihr Suchtverhalten zu verstehen.

Ich möchte zwei Sequenzen aus der Behandlung von Frau M. vorstellen, um verständlich zu machen, warum der Selbstbezug auf unterschiedliche Weise misslungen war und wie er wieder hergestellt werden kann (vgl. Barwinski, 2005, 2010, 2016).

Behandlungssequenz 1

Erste Erinnerungen an den Missbrauch kamen bei Frau M. über Albträume, Flashbacks und Panikattacken zurück. In diesen Zuständen hatte Frau M. das Zeitgefühl verloren. Sie konnte nicht realisieren, dass Flashbacks Abbilder traumatischer Erfahrungen sind, sondern sie war in diesen Momenten wieder in der traumatischen Situation. Ich besprach mit ihr, wie sie ihre Wohnsituation verändern könnte, um nicht in den mit den traumatischen Situationen verbundenen Erlebniszustand abzugleiten. Diese Fragen zielten darauf ab, Trigger ausfindig zu machen und diese zu vermeiden. Wenn sie in den Therapiestunden in den «trauma state» abzugleiten drohte, stellte ich Fragen, die sich auf die kognitive Ebene bezogen, und unterbrach sie in ihren Ausführungen, wenn sie in starke Emotionen geriet. Mit diesem Vorgehen sollte der Patientin ein kontrollierter Umgang mit ihren heftigen Affekten möglich werden, um nicht durch ihre Erinnerungen retraumatisiert zu werden.

Zentral war in dieser Behandlungsphase, dass der Patientin die Unterscheidung zwischen sicherer Gegenwart und traumatischer Vergangenheit möglich wurde. Dieses Vorgehen trug wesentlich dazu bei, dass der Patientin schliesslich die Differenzierung zwischen der Handlungsebene (dem erlebten Missbrauch) und der Ebene der Vorstellung (Flashbacks) gelang. Frau M. konnte realisieren, was der Grossvater ihr angetan hatte und wusste in welchem Alter es geschah, aber sie war nicht mehr in ihrem Erleben in traumatischen Situationen.

Während der Selbstbezug auf der Ebene der Flashbacks nicht vorhanden war, änderte sich dies mit der Unterscheidung zwischen sicherer Gegenwart und traumatischer Vergangenheit. Mit der Ebenentrennung wird Frau M. sich der Bedeutung ihrer Erinnerungen bewusst, das heisst, sie kann sie objektiv als Erinnerungen an den Missbrauch erkennen. Damit hatte sie die Stufe der Subjektivität verlassen und die Ebene der Objektivität (sie konnte die traumatischen Erfahrungen objektiv als Missbrauch erkennen) erreicht: die Repräsentation der Handlung, auf der die zeitliche Einordnung möglich wird.

Behandlungssequenz 2

Mit dem bewussten Realisieren, was der Grossvater ihr angetan hatte, erlebte die Patientin eine – wie sie beschrieb – «überwältigende Wut und mörderischen Hass auf den Grossvater». Diese Wut konnte sie nicht integrieren. In den Gesprächen mit mir zeigte sich eine oszillierende Bewegung: Sie schwankte zwischen Hass und Liebe gegenüber dem Grossvater, zwischen zwei für sie nicht

haltbaren Polen. Zum Beispiel berichtete sie einerseits von ihrem Heimweh und wie sie den Grossvater vermisst habe, wenn sie in ein Ferienlager geschickt wurde. Sie idealisierte ihn und warf sich vor, sie habe den Missbrauch provoziert, weil sie Nähe bei ihm gesucht habe. In diesen Momenten fühlte sie sich schlecht und böse. Wenig später äusserte sie: «Er war wirklich ein Egoist. Er nutzte alle aus. Wenn ich an ihn denke, habe ich eine wahnsinnige Wut, die Sie sich gar nicht vorstellen können.» Nach einer kurzen Pause sagte sie: «Er war mein Beschützer. Er lebte nur für mich.» Sie selbst bemerkte die Widersprüche in ihren Aussagen nicht. Sie zeigte eine Spaltung im Selbst: Ein Teil von ihr wusste um das Geschehen, der andere Teil lebte weiter, als wäre der Missbrauch nicht geschehen. Es war ihr nicht möglich, ambivalente Gefühle ihrem Grossvater gegenüber zu erleben. Sie konnte nicht sagen, dass sie den Grossvater für seine Taten hasst, aber ihn trotzdem noch liebt.

Bei genauer Betrachtung der beschriebenen Dynamik wird eine Antinomie, ein negativer Selbstbezug, sichtbar: Frau M. konnte nicht entscheiden, ob für sie der Grossvater ihr Retter oder ein Täter war. Sie zeigte eine oszillierende Bewegung zwischen Hass und auf Idealisierung beruhender Liebe. Ich vermute, dass zu diesem Zeitpunkt in der Therapie die Antinomie zustande kam, weil sie nicht zwischen der Ebene der Repräsentation der Handlung (des Delikts) und der Ebene der psychischen Repräsentanz des Grossvaters – dem inneren Bild, das Frau M. von ihrem Grossvater hatte – unterscheiden konnte. Die Repräsentation der Erfahrung des Missbrauchs, die sich mit ihrer Erinnerung an einzelne Ereignisse zeigte, wurde gleichgesetzt mit der höheren Ebene der psychischen Repräsentanz des Grossvaters. Diese Ebenenvermischung macht auch die beschriebene oszillierende Bewegung verständlich: Der Grossvater wird als Täter erkannt, wenn sie sich an den Missbrauch erinnert, aber im nächsten Moment verehrt, wenn die Repräsentanz des Grossvaters als liebender Beschützer wirksam wird. Wird die Handlung gleichgesetzt mit der Repräsentanz des Täters, muss die Angst vor innerem Beziehungsverlust überwältigend werden.

Die beschriebene Antinomie kann nur aufgelöst werden, wenn die unterschiedlichen Ebenen differenziert werden – wenn die Patientin zwischen ihrem idealisierten Bild des «guten» Grossvaters und ihren traumatischen Erfahrungen unterscheiden kann, das heisst, wenn die Spaltung im Selbst aufgelöst werden kann und damit der Täter als Täter erkannt wird.

Frau M. gelang im späteren Verlauf der Therapie dieser Schritt, nachdem sie erkannt hatte, dass ihr Grossvater einem zustandsabhängigen Wechsel seines Auftretens unterlegen war:

«Es gab für mich zwei Grossväter, den fürsorglichen Grossvater am Tag und den Missbraucher in der Nacht». Und das war neu: Sie erkannte, dass es dazu gekommen war, «weil der Grossvater in sich gespalten war». Sie spürte Wut auf den Grossvater, «dass er nur an sich dachte», erlebte aber nicht mehr die heftigen Affekte, die mit den ersten Erinnerungen an Missbrauchssituationen

einhergingen. Sie fühlte sich nicht verlassen, sondern nahm sich als handelnde Person wahr.

Die Repräsentanz des Grossvaters hatte sich mit dieser Erkenntnis verändert. Frau M. konnte emotional erfassen, dass Missbrauch und Liebe nicht vereinbar sind: «Entweder liebt der Grossvater oder er missbraucht, beides kann nicht sein. Wenn er beides vorgibt, ist er in sich gespalten.» Frau M. konnte den Täter objektiv als gesplattene Persönlichkeit wahrnehmen. Damit gelang ihr der Wechsel zu einer höheren Stufe, die sich durch die Auflösung der Spaltung im Selbst auszeichnet. Erst als die Spaltung im Selbst aufgelöst ist und für sie die subjektive Bedeutung der Tat als Verbrechen an ihr erlebbar wird, ist der Selbstbezug möglich geworden. Mit diesem Erkenntnisschritt verändert sich auch die Beziehung zum Täter. Ihr Selbstbewusstsein bezieht sich auf sich selbst in Beziehung zum Täter. Frau M. war damit der Schritt aus der Subjektivität zur Objektivität und schliesslich zur Intersubjektivität gelungen.

Veränderungen des Selbstverhältnisses im Prozess der Traumabearbeitung

Mit den beschriebenen unterschiedlichen Repräsentationsebenen veränderte sich das Selbstverhältnis bzw. geht ein jeweils anderes Selbstbewusstsein einher, was ich im Folgenden anhand der eingeführten Begriffe Subjektivität, Objektivität und Intersubjektivität aufzeigen möchte:

(1.) Die Selbstbeziehung auf der Ebene der Flashbacks ist nicht vorhanden. Frau M. konnte sich via Intrusionen an einzelne Missbrauchssituationen erinnern, aber diese Erinnerungen nicht als eigene Erfahrungen verstehen. Man könnte sagen: Sie war die Handlung.

(2.) Als sie sich der Bedeutung ihrer Erinnerungen bewusst wird, das heisst sie objektiv als Missbrauch erkennen kann (die Repräsentation der Handlung), zerbricht ihr Selbst. Es kommt zu einer Spaltung im Selbst, weil sie die Handlungen des Grossvaters nicht mit ihrem inneren Bild von ihm, seiner Objektrepräsentanz, verbinden kann. Sie konnte den Täter nicht objektiv als Täter wahrnehmen, genauso wenig, wie sie sich objektiv als Opfer erleben konnte. Die Ebene der Repräsentation der Handlung war nicht von der Ebene der Selbst- sowie Objektrepräsentanz getrennt. Erst mit der Differenzierung der Ebenen gelang ihr dieser Erkenntnisschritt: Erst dann war es für sie möglich, zwischen sich und dem Täter zu unterscheiden, sich als Opfer wahrzunehmen und Mitgefühl für sich aufzubringen.

(3.) Mit der neuen, übergeordneten Ebene geht eine andere Form des Selbstbewusstseins einher: Den Täter objektiv als Täter zu erkennen, führte dazu, dass sie sich ihrer selbst bewusst wird als derjenigen, der der Missbrauch durch den Täter widerfahren war. Ihr Selbstbewusstsein bezieht sich auf sich selbst in Beziehung zu einem Anderen, dem Täter.

Die Selbstbewusstwerdung der Patientin kann somit als dreistufiger Vorgang zusammengefasst werden: In der

traumatischen Situation kam es zur Zerstörung des Selbst. Der Selbstbezug ist in der Folge auch bei Flashbacks nicht vorhanden. Man könnte sagen, dass die Negation der Subjektivität die Auslöschung des Selbst bedeutet.

Eine Veränderung ihres Selbstbewusstseins zeigte sich, als Frau M. den Täter objektiv als Täter erkennt. Zuerst kann sie diese Erkenntnis nicht ertragen. Die Negation der Objektivität zeigt sich in Form einer Spaltung im Selbst. Ein Teil von ihr verleugnet die Tat und weist damit die Wahrnehmung der Realität zurück.

Erst als die Spaltung im Selbst aufgelöst ist und für sie die subjektive Bedeutung der Tat als Verbrechen an ihr erlebbar wird, ist ein neues Selbstbewusstsein möglich geworden. Mit diesem Erkenntnisschritt verändert sich auch ihre Haltung zum Täter. Ihr Selbstbewusstsein bezieht sich auf sich selbst in Beziehung zum Täter. Der Schritt zum intersubjektiven Selbst war ihr damit möglich geworden.

Selbstgefühl, Antinomie und kognitive Stufen

Wie erwähnt, kann das Selbstgefühl eines bestimmten Entwicklungsniveaus erst dann erlebt werden, wenn das Subjekt über die zugrunde liegende Regulationsstruktur verfügt. Das heisst, dass sich in der Beschreibung des Selbsterlebens von Frau M. auch die unterschiedlichen Stufen der kognitiven Entwicklung von Piaget zeigen müssten. Einher geht dieser Prozess mit einer zunehmenden Subjekt-Objekt-Differenzierung, wie dies im Vergleich der beiden Fallvignetten mit der Beschreibung der zunehmenden Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Selbst- und Täteranteilen zum Ausdruck kommt. Im Folgenden versuche ich die Antinomien sowie deren Auflösung aufzuzeigen, ordne diese den Piaget'schen Entwicklungsstufen zu und beschreibe die mit diesem Prozess einhergehende Veränderung des Selbstgefühls.

Zu Beginn der Behandlung zeigt sich – in Bezug auf die traumatischen Erfahrungen – ein Selbstgefühl, das über die Handlung mit dem Gegenüber verknüpft zu sein scheint, wie es für die sensomotorische oder eine frühe Stufe des präoperativen Denkens typisch ist. Die Antinomie entsteht, weil die Ebene der Handlung nicht von der Ebene der Vorstellung unterschieden wird. Eine übergeordnete Ebene wird erst möglich, als die Patientin erkennt, dass Bilder traumatischer Ereignisse nur in ihr sind und nicht äusseren Geschehnissen entsprechen.

Auf der Ebene der Repräsentation der Handlung ist dadurch der Selbstbezug möglich geworden. Die subjektive Bedeutung der traumatischen Erfahrung als Verknüpfung zwischen ihren objektiven Elementen (wo der Missbrauch stattgefunden hatte und wer ihn begangen hat) und ihren subjektiven Elementen (die mit dieser Erkenntnis einhergehenden Gefühle) ist erlebbar geworden.

Durch die Entmischung der Ebene der Handlung und der Ebene der Repräsentanzen wird in der Folge die Objektrepräsentanz des «guten Grossvaters» infrage gestellt. Aufgrund der Angst vor innerem Objektverlust führt das Erkennen des Missbrauchs dann zu einer Regressions-

bewegung und, damit einhergehend, einer Spaltung im Selbst. Man könnte sagen, dass Frau M. zurück auf eine frühe Stufe des präoperativen Denkens regrediert. Für sie gibt es den Grossvater nur verbunden mit bestimmten Handlungen: den Tag-Grossvater und den Nacht-Grossvater (das Schema des «permanenten Gegenstandes» scheint kurzfristig verloren gegangen zu sein). Die Selbst-Objekt-Differenzierung, die Unterscheidung zwischen sich und dem Täter, ist ihr nicht mehr möglich. Entsprechend der egozentrischen Sicht des Kindes der präoperationalen Phase gab sie sich die Schuld am Missbrauch: Sie war das böse Kind, das den Grossvater zu Missbrauch verführt hatte; ein gutes Kind hätte er nicht missbraucht.

Die übergeordnete Ebene zeigte sich als sie die gesplattene Persönlichkeit des Grossvaters erkannte und gleichzeitig ihren Wunsch spürte, dass der Grossvater doch ein «guter Papa» für sie gewesen sei. Damit konnte sie zwischen dem inneren Bild (der «guten» Objektrepräsentanz) des Grossvaters und dessen Handlungen in der Realität unterscheiden. Und sie erkannte, dass sie sich die Schuld am Missbrauch gab, um die für sie lange Zeit psychisch überlebenswichtige Vorstellung des «guten Grossvaters» zu schützen.

Die Patientin kann sich objektiv als Opfer und den Täter objektiv als Täter wahrnehmen und damit die Spaltung im Selbst auflösen. So wird der Übergang zur nächsthöheren Stufe möglich: Wenn sich ihr Selbstgefühl auf sich selbst in Beziehung zu einem Anderen – dem Täter – bezieht, ist eine neue Bewusstseinsstufe erreicht, wie sie der Stufe der konkreten Operationen oder einer frühen Phase der formalen Operationen zugeordnet werden kann.

Antinomien bei der Traumaverarbeitung und erste technische Implikationen

Im Fallbeispiel konnten zwei antinomische Strukturen herausgearbeitet werden, die wesentlichen Erkenntnissen im Therapieverlauf vorausgingen: Eine erste Antinomie zeigte sich als Vermischung zwischen der Ebene der Handlung und der Ebene der Vorstellung. Die Patientin konnte nicht unterscheiden zwischen der Aktualität, in der sie sicher war, und dem Erleben in traumatischen Situationen. Sie konnte ihre Flashbacks nicht als Bilder vergangener Erfahrungen erkennen, sondern «war» wieder im traumatischen Geschehen.

Der Behandlungsprozess bei Frau M. stagnierte ein weiteres Mal als eine zweite Antinomie die Patientin in einen für sie nicht lösbaren Widerspruch brachte: die Vermischung der Ebene der Repräsentation der Handlung mit der Ebene der Objektrepräsentanz. Das Bild des «guten Grossvaters» infrage zu stellen führte zur Angst vor innerem Objektverlust, der Angst, jeglichen inneren Halt durch die Zerstörung des «guten» inneren Bildes der einst zentralen Bezugsperson zu verlieren.

Wie können die beschriebenen Antinomien aufgelöst werden? Welche technischen Implikationen ergeben sich aufgrund der geschilderten Ausgangslagen? Mögliche Vor-

gehensweisen fasse ich im folgenden Schema zusammen und erläutere sie anschliessend.

Antinomie I: Vermischung der Ebene der Handlung mit der Ebene der Vorstellung

Ebene 1: Ebene der Handlung
Aufgabe in der Behandlung: zeitliche und räumliche Orientierung

Ebene 2: Ebene der Vorstellung (das Trauma wird nicht mehr in der Aussenwelt, aber in der psychischen Innenwelt als Flashback erlebt)
Aufgabe in der Behandlung: Abstand zu den mit dem Trauma verknüpften Gefühlen und Bildern

Ebene 3 (übergeordnete Ebene): Repräsentation der Handlung

Zeitliche und räumliche Orientierung

Wenn nicht zwischen Handlung und Vorstellung unterschieden werden kann, befinden wir uns im Übergang von der sensomotorischen zur präoperationalen Phase. Wie an anderer Stelle ausgeführt (vgl. Barwinski, 2016), ist für die Wahl der Interventionsebene die Stufe des gestörten Persönlichkeitsbereichs des Patienten zentral. Beim Übergang von der sensomotorischen zur präoperationalen Phase muss dementsprechend der Handlungsaspekt im Vordergrund stehen, um den Selbstbezug herzustellen.

Auf den Traumaintegrationsprozess übertragen, heisst dies, dass Interventionen in Form von Handlungsanleitungen gegeben werden sollten, wie zum Beispiel räumlichen Abstand zu traumareaktivierenden Situationen einzunehmen. Ziel ist bei einer solchen antinomischen Konstellation, dass das Zeitgefühl wiederhergestellt werden kann und eine örtliche Orientierung möglich wird. Dies ist in der Regel mittels Interventionen möglich, die auf allen Sinneskanälen (auditiv, olfaktorisch, taktil, visuell) den Patienten wieder ins Hier und Jetzt zurückholen – wie zum Beispiel den Patienten laut mit Namen (oder einem anderen Namen) anzusprechen, ihn aufzufordern, die Füsse fest auf den Boden zu stellen oder Dinge zu nennen, die er im Raum sieht.

Abstand zu den mit dem Trauma verknüpften Gefühlen und Bildern

Zentral ist in dieser Behandlungsphase, dass Traumaopfer sich von ihren beängstigenden Bildern und heftigen Gefühlen distanzieren können. Einer jungen Patientin, die immer wieder mit Panikattacken zu kämpfen hatte oder stark dissoziierte, half zum Beispiel in diesen Momenten Sudoku zu spielen (ein Spiel, in dem Kopfrechnen gefordert wird).

Dann konzentrierte sie sich ganz auf die Rechenaufgabe und fand Abstand zu ihren heftigen Affekten.

Erst wenn ein dosierter Umgang mit Affekten möglich geworden ist, wird der für die Traumaverarbeitung notwendige Abstraktionsprozess der Repräsentation der Handlung möglich, das heisst, auf das vorangehende Beispiel bezogen, dass der Täter objektiv als Täter erkannt werden kann.

Antinomie II: Vermischung der Ebene der Repräsentation der Handlung mit der Ebene der Objektrepräsentanz

Ebene 1: Ebene der Repräsentation der Handlung
Aufgabe in der Behandlung: Auflösung der Verschmelzung mit dem Täter

Ebene 2: Ebene der Objektrepräsentanz (Bild des «guten» Täters)
Aufgabe in der Behandlung: Fähigkeit zur «Objektanalyse»

Ebene 3 (übergeordnete Ebene): Selbsterlebens in Beziehung zu einem vom Selbst getrennten Objekt

Verstehen der subjektiven Bedeutung der traumatischen Erfahrung

Die subjektive Bedeutung der traumatischen Erfahrung zu erfassen beinhaltet, den Täter objektiv als Täter zu erkennen und damit das eigene Opfersein zu realisieren. Mit diesem Erkenntnisschritt geht ein anderes Selbstbewusstsein einher. Die Tat wird zum Delikt, das aufgrund der eigenen Lebensgeschichte eine subjektive Bedeutung vom Opfer erhält. Um diesen Erkenntnisschritt leisten zu können, muss die Verschmelzung mit dem Täter aufgelöst sein (vgl. Holderegger, 2016). Was damit gemeint ist, möchte ich kurz am Beispiel von Frau M. erläutern:

Frau M. erwähnt in der Behandlungsphase, aus der die zweitaufgeführte Fallvignette stammt, dass sie sich schmutzig und abstossend fühle. Wie im Verlauf des Gesprächs deutlich wurde, hatte sie sich als Kind vor dem Schmutz in der Wohnung und dem Körper des Täters geekelt. Sie schrieb sich also Eigenschaften zu, die der Täter hatte. Sie konnte nicht zwischen sich und dem Täter unterscheiden. Sie zeigte damit eine partielle Verschmelzung mit dem Täter.

Irrationalen Selbstvorwürfen von Opfern liegt häufig eine mangelnde Differenzierung zwischen sich und dem Täter zugrunde. Frau M. hatte sich zum Beispiel vorgeworfen, dass sie sexuell missbraucht wurde, weil sie Fürsorge beim Grossvater gesucht habe. Diese Selbstvorwürfe sollten in der Behandlung korrigiert werden, um die Verschmelzung mit dem Täter aufzulösen und damit die subjektive Bedeutung der Tat erfassen zu können.

Fähigkeit zur Objektanalyse

Die Vermischung der Ebene der Repräsentation der Handlung mit der Ebene der Objektrepräsentanz geht bei Beziehungstraumata immer mit der Angst einher, jeglichen inneren Halt durch die Zerstörung der «guten» Objektrepräsentanz zu verlieren.

Ein Lösungsschritt zeigte sich zum Beispiel bei Frau M., nachdem sie realisierte, dass sie ambivalente Gefühle dem Grossvater gegenüber hatte. Frau M. hatte damit die Spaltung im Selbst aufgelöst und konnte ihre Gefühle gegenüber dem Grossvater als widersprüchlich erkennen. Dieser Entwicklungsschritt kann mittels der Fähigkeit zur Objektanalyse gefördert werden. Damit ist gemeint, dass bewusst die Persönlichkeit des Täters in der Therapie «analysiert» wird, um den Täter objektiv als Täter zu erkennen. Mit der Fähigkeit der Objektanalyse kann unterschieden werden, ob man mit einem einheitlichen Anderen konfrontiert ist, der beide Erscheinungsweisen, die positive und die negative, koordiniert, oder mit einer gespaltenen Persönlichkeit, der ihre doppelte Erscheinungsform unbewusst ist. Die Objektspaltung wird damit nicht mehr auf eine Selbstspaltung reduziert.

Um diesen Erkenntnisschritt beim Patienten zu fördern, geht es in einem ersten Schritt darum, die widersprüchlichen Gefühle des Patienten gegenüber dem Täter aufzuzeigen.

In einem zweiten Schritt werden beide Gefühle als berechtigt begründet: Für die Tat muss der Patient den Täter hassen, für schöne Momente hat er ihn geliebt, wie ein Kind seine Eltern liebt. Beides darf sein und ein Gefühl schliesst das andere nicht aus.

Im dritten Schritt werden die Konsequenzen der Gespaltenheit des Täters für die Opfer aufgezeigt. Wenn eine Bezugsperson gespalten ist, dann kann ein Kind Liebe und Hass nicht mit dieser einen Person verbinden. Es ist ihm nicht möglich, diese widersprüchlichen Seiten einem Menschen zuzuschreiben. Diese Erfahrung steht im Widerspruch zum natürlichen Bedürfnis jedes Menschen, einen anderen Menschen als einheitlich zu erleben und zu betrachten.

Eine solche Intervention hat in der Regel eine entlastende Wirkung, weil sich die Opfer dann nicht mehr für ihre Sehnsucht nach Liebe schämen müssen und gleichzeitig ihre berechnete Wut spüren und zum Ausdruck bringen können.

Fazit

Intersubjektivität entsteht über reflektierende Abstraktion – die Reflexion eigener Handlungen und Handlungsschemata – und ist damit ein Prozess der Bewusstwerdung mittels Selbstreflexion. Dieser Prozess kann blockiert sein, wenn Antinomien die Entwicklung neuer, übergeordneter Selbst-Strukturen (von der basalen Selbstbeziehung bis zum selbstreflexiven Selbstbewusstsein) verhindern.

Antinomien kommen durch Vermischung verschiedener logischer Ebenen zustande. Als Lösung des Antino-

mieproblems wird die Differenzierung der verschiedenen Ebenen vorgeschlagen. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen logischen Ebenen wird möglich, indem die Form des eigenen Nachdenkens zum Gegenstand wird. Antinomische Strukturen lassen sich genau dann überwinden, wenn es gelingt, die Fähigkeit der reflektierenden Abstraktion zu reaktivieren. Wie dies konkret möglich wird, habe ich am Beispiel des Integrationsprozesses traumatischer Erfahrungen gezeigt:

In einem ersten Schritt geht es darum, die Stufe zu bestimmen, auf der eine Antinomie die Entwicklung blockiert. Die ausgewählte Stufe bestimmt nachfolgend die Wahl der Interventionsebene. Beim Übergang von der Handlung (Delikt) zur Vorstellung (Flashback) sollte zum Beispiel der Handlungsaspekt im Vordergrund stehen, um den Selbstbezug herzustellen. Das heisst Interventionen sollten in Form von Handlungsanleitungen gegeben werden, wie zum Beispiel räumlichen Abstand zu traumareaktivierenden Situationen einzunehmen und Reorientierung im Hier und Jetzt.

Geht es dagegen um den Widerspruch zwischen der Repräsentation der Handlung und der Repräsentanz der traumatisierenden Bezugsfigur, dann sind Interventionen wirksam, die sich auf psychische Mechanismen (wie zum Beispiel die Spaltung in «nur gut» und «nur böse») beziehen.

Abschliessend bleibt festzuhalten, dass mithilfe der Differenzierung von unterschiedlichen Repräsentationsebenen (vgl. hierzu Barwinski, 2016) und mit der beschriebenen Transformationslogik ein Ansatz vorliegt, der schulübergreifend beschreibt, wie konstruktive Veränderung in der Psychotherapie gefördert werden kann. Angesichts der Vielzahl psychotherapeutischer Modelle, deren Grundannahmen nicht geklärt sind, ermöglicht der Bezug zu philosophischen und entwicklungspsychologischen Konzepten eine gemeinsame Basis, die als ein erster Schritt in Richtung eines Paradigmas für Psychotherapie(wissenschaft) verstanden werden kann.

Literatur

- Barwinski [Fäh], R. (2005). *Traumabarbeitung in psychoanalytischen Langzeitbehandlungen. Einzelfallstudie und Fallvergleich auf der Grundlage psychotraumatologischer Konzepte und Modelle*. Kröning: Asanger.
- Barwinski, R. (2010). *Die erinnerte Wirklichkeit. Zur Bedeutung von Erinnerungen im Prozess der Traumaverarbeitung*. Kröning: Asanger.
- Barwinski, R. (2016). *Resilienz in der Psychotherapie*. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Erismann, M. (2015). *Die Antinomie der Scham. Eine Analyse des Scham-Selbst-Verhältnisses*. Kröning: Asanger.
- Fischer, G. (2007). *Kausale Psychotherapie*. Kröning: Asanger.
- Holderegger, H. (2016). *Der Umgang mit dem Trauma* (4. Auflage). Asanger: Kröning.
- Kesselring, T. (1984). *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Knoll, H. (2009). Dialektik und Widerspruch. Erläuterungen zur strikten Antinomie. In S. Müller (Hrsg.), *Probleme der Dialektik heute* (S. 13–39). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Piaget, J. (1972 [1927]). *The Child's Conception of Physical Causality*. Totowa: NJ.
Schneider, H. (1981). *Die Theorie Piagets: ein Paradigma für die Psychoanalyse?* Bern: Huber.

Intersubjectivity and Self-reflection

Intersubjectivity – the ability to adapt perception via empathy and social cognition as a basic model of social interaction – requires self-reflection. To further illustrate this hypothesis, this paper will fall back on concepts by Jean Piaget, which describe development as a process of ideational realisation. Those operations are based on the reflection of the own contemplation processes as well as action schemas and therefore are a process of self-reflection. The process of integrating traumatic experiences serves as an example how the different internal mechanisms (from the primary self-relation to the process of self-reflection) can promote or hinder development. Treatment techniques will be provided at the end.

Keywords: intersubjectivity, self-reflection, trauma, contradiction, self-relation

Intersoggettività e autoriflessione

L'intersoggettività – come capacità di assunzione delle prospettive e cognizione sociale come modello di base dell'interazione sociale – presuppone una forma specifica di coscienza di sé autoriflessiva. Per chiarire tale ipotesi, si ricorre in questo articolo ai concetti di Jean Piaget, il quale descrive lo sviluppo

come un processo di presa di coscienza di sé. Ciò si basa sulla riflessione delle proprie azioni e dei propri schemi di azione ed è quindi un processo di autoriflessione.

Come riferimento al processo d'integrazione di esperienze traumatiche viene mostrato come antinomie (dall'autorelazione basale fino alla coscienza di sé autoriflessiva) possano favorire o bloccare le strutture del sé e quindi ostacolare o accelerare lo sviluppo. Infine vengono forniti suggerimenti relativi alla tecnica di trattamento.

Parole chiave: Intersoggettività, astrazione riflessiva, trauma, antinomia, autoriferimento

Die Autorin

Rosmarie Barwinski, PD Dr. phil., Psychoanalytikerin, Psychotherapeutin SPV/FSP; Privatdozentin an der Universität zu Köln; Supervisorin am Psychoanalytischen Seminar in Zürich; Leiterin des Schweizer Instituts für Psychotraumatologie (SIPT) mit Sitz in Winterthur (www.psychotraumatologie-sipt.ch); zahlreiche Veröffentlichungen im Bereich der Psychotraumatologie und Psychotherapie-Prozessforschung.

Kontakt

Schweizer Institut für Psychotraumatologie (SIPT)
Prof. Dr. phil. Rosmarie Barwinski
Neuwiesenstrasse 95
8400 Winterthur
r.barwinski@swissonline.ch

Intersubjectivité et introspection

Rosmarie Barwinski

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 31 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Mots clés : Intersubjectivité, abstraction introspective, trauma, antinomie, rapport à soi

L'intersubjectivité – comme capacité au partage empathique de perspective et à la cognition sociale en tant que modèle de base de l'interaction sociale – présuppose une forme spécifique de la conscience individuelle fondée sur l'introspection. Afin d'expliquer cette hypothèse, la contribution renvoie vers des concepts de Jean Piaget qui décrit le développement comme un processus de prise de conscience. Celui-ci repose sur la réflexion de ses propres actions et schémas d'actions et est ainsi un processus d'introspection. On y démontre comment les antinomies peuvent favoriser ou bloquer les structures du soi (depuis la relation à soi basale jusqu'à la conscience de soi introspective) et ainsi empêcher ou accélérer l'évolution.

La caractéristique centrale d'une antinomie est le rapport à soi négatif, plus précisément une cohabitation du rapport à soi et de la négation de ce rapport à soi, qui génère un mouvement oscillant entre le rapport à soi et la négation de ce rapport à soi ainsi que le mélange de différents niveaux. En se basant sur l'exemple d'un traumatisme de relation (abus sexuel dans l'enfance par une personne de référence centrale), l'article met en avant deux antinomies qui ont précédé des constatations essentielles dans le processus thérapeutique :

Une première antinomie s'est révélée être un mélange entre le niveau de l'action et celui de la représentation. La patiente souffrait de flashbacks et de crises de panique. Elle ne parvenait pas à faire la différence entre le présent où elle était en sécurité et le vécu de situations traumatiques. Elle ne parvenait pas à reconnaître ses flashbacks comme images d'expériences passées, mais se « retrouvait » de nouveau dans l'événement traumatique.

Le processus de traitement de la patiente s'est mis à stagner de nouveau lorsqu'une seconde antinomie l'a poussée dans une contradiction qu'elle ne pouvait pas résoudre : le mélange du niveau de la représentation de l'action (la conscience de l'abus sexuel vécu) avec celui de la représentation de l'objet. La remise en question de l'image du « bon malfaiteur » a entraîné la peur de la perte intérieure de l'objet, la peur de perdre sa stabilité intérieure en détruisant la « bonne » image intérieure de la personne de référence qui était alors centrale.

Des propositions de techniques de traitement sont indiquées en conclusion. Dans un premier temps, il s'agit de déterminer l'étape dans laquelle une antinomie bloque le développement. L'étape sélectionnée détermine ensuite le choix du niveau d'intervention. Lors du passage de l'action (délict) à la représentation (flashback), l'aspect actif, par exemple, devrait être au premier plan afin d'établir le rapport à soi. C'est-à-dire que les interventions doivent prendre la forme d'instructions, comme, par exemple, prendre de la distance physique par rapport aux situations qui réactivent le souvenir du traumatisme et se réorienter vers ici et maintenant.

Mais s'il s'agit d'une contradiction entre la représentation de l'action et l'image de la figure de référence, alors les interventions qui auront un effet seront celles qui s'appuient sur des mécanismes psychiques (comme par exemple la séparation en « tout bon » et « tout mauvais »).

En conclusion il faut retenir qu'à l'aide de la différenciation entre différents niveaux de représentation et la logique de transformation décrite, il existe une approche qui décrit, en regroupant les différents courants, comment la psychothérapie peut encourager le changement constructif. Étant donné le grand nombre de modèles psychothérapeutiques dont les hypothèses de base ne sont pas vérifiées, la relation aux concepts philosophiques et de la psychologie du développement permet de créer une base commune qui peut être considérée comme un premier pas vers un paradigme pour la psychothérapie (science).

À propos de l'auteure :

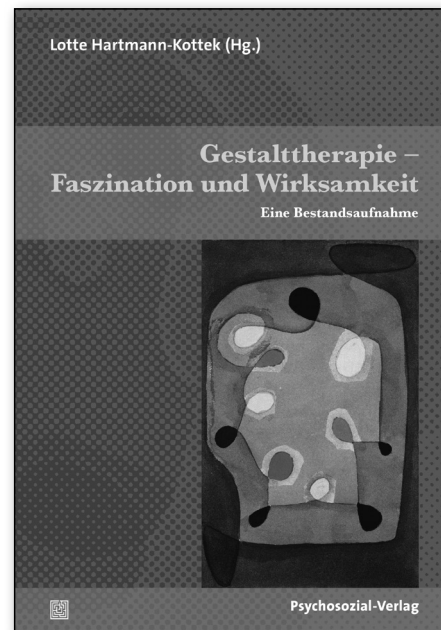
PD Dr. phil. Rosmarie Barwinski, Psychanalyste, psychothérapeute SPV/FSP ; maître de conférences à l'université de Cologne, superviseuse pour le séminaire psychanalytique de Zurich ; responsable de l'institut suisse de psychotraumatologie (SIPT) dont le siège se trouve à Winterthur (www.psychotraumatologie-sipt.ch) ; de nombreuses publications dans le domaine de la psychotraumatologie et de la recherche de processus de psychothérapie.

Albrecht Boeckh
Gestalttherapie
 Eine praxisbezogene Einführung



2015 • 199 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2515-9

Lotte Hartmann-Kottek (Hg.)
**Gestalttherapie –
 Faszination und Wirksamkeit**
 Eine Bestandsaufnahme



2014 • 364 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2380-3

Ein systematisch fundierter und dennoch leicht verständlicher Überblick über Theorie, Methodik und Praxis!

Die Gestalttherapie geht von einem humanistischen Menschenbild aus, der grundsätzlichen Einheit von Leib, Seele und Geist, von der existenziellen Eingebundenheit des Einzelnen in die Umwelt und Mitwelt und von der im Menschen angelegten »Tendenz zur guten Gestalt«. Zu sich und anderen in einen lebendigeren Kontakt zu kommen, ist das Ziel und zugleich die wesentliche Methode der Gestalttherapie. Seelische und psychosomatische Störungen werden als Blockierungen im Kontakt verstanden. Die Therapie ist darauf ausgerichtet, diese Blockaden zu lösen und damit die Entfaltung und Integration der Persönlichkeit in ihrer sozialen und ökologischen Bezogenheit zu fördern. Das therapeutische Vorgehen ist dabei erfahrungsbezogen, experimentell, existenziell und dialogisch.

Die Gestalttherapie gilt gegenwärtig als eines der effektivsten Psychotherapieverfahren. Albrecht Boeckh skizziert im vorliegenden Buch ihre Wurzeln und stellt systematisch ihre theoretischen Grundlagen, ihre Methoden und ihre praktisch-therapeutischen Anwendungsmöglichkeiten dar.

Gestalttherapie gehört zu den humanistischen Verfahren der Psychotherapie. Zu ihren zentralen Werten zählen Echtheit, Empathie und Achtsamkeit. Historisch aus der Psychoanalyse entstanden, grenzt sie sich von dieser jedoch durch die Betonung körpernaher und kreativer therapeutischer Arbeitsweisen ab. Die Beziehung steht im Mittelpunkt des therapeutischen Prozesses und Ziel ist es, die Selbstheilungskräfte der Patientinnen und Patienten zu aktivieren.

Das vorliegende Buch basiert auf dem D-A-CH-Kongress 2014, einer gemeinsamen Veranstaltung der Gestalttherapie-Verbände Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Die ersten Beiträge des Bandes sind den geistigen und historischen Quellen der Gestalttherapie gewidmet: der Gestaltpsychologie, der Psychoanalyse und den verschiedenen philosophischen Hintergründen. Nach Reflexion der theoretischen Grundannahmen folgen Ausführungen zu den psychotherapeutischen Wirkprinzipien und zu praktischen Vorgehensweisen. Den Abschluss bildet der wissenschaftlich-metaanalytisch fundierte Wirknachweis, der für die Gestalttherapie signifikante Effektstärken aufzeigt.

Mit Beiträgen von Jörg Bergmann, Stefan Blankertz, Willi Butollo, Viktor Chu, Heinrich Dauber, Corinna Falk, Otto Glanzer, Lotte Hartmann-Kottek, Kathleen Höll, Detlef Klöckner, Jürgen Kriz, Evelin Kroschel-Lobodda, Christiane Ludwig-Körner, Friedhelm Matthies, Christian Rabanus, Gabriele Ramin, Helmut Reuter, Christoph Schmidt-Lellek, Wolfgang Schroeder, Katharina Stahlmann, Achim Votsmeier-Röhr, Hermann Wegscheider, Beatrix Wimmer und Wolfgang Wirth



Psychosozial-Verlag

Walltorstr. 10 • 35390 Gießen • Tel. 0641-969978-18 • Fax 0641-969978-19
 bestellung@psychosozial-verlag.de • www.psychosozial-verlag.de

Sartres Scham als Fundierung der gestalttherapeutischen Ich-Du-Beziehung

Kerstin Lang

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 33–41 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Zusammenfassung: Die Gestalttherapie versteht sich auch als existenzialistischer Ansatz. Heidegger, Husserl und Buber werden in der einschlägigen Literatur oftmals zitiert. Vor allem Bubers Ich-Du-Beziehung bildet einen wichtigen Baustein der Theorie und wird als wichtiger (Wirk-)Faktor in der therapeutischen Behandlung gesehen. Sartre als wesentlicher Vertreter des Existenzialismus wird hingegen in der Gestalttherapie nicht explizit erwähnt. Stefan Schwall sieht die Möglichkeit, dass der Kontaktbegriff und die heilsame Komponente der Ich-Du-Beziehung durch die Beschäftigung mit Sartres Philosophie genauer definierbar werden, ohne dabei Rückgriffe auf Metaphysisches zu benötigen. Dieser Artikel macht den Versuch, Schwalls Überlegungen und Forderungen zu beantworten, indem Sartres Verständnis der Beziehung zu Umwelt und Individuum und der Selbstwerdung sowie die gestalttherapeutische Sichtweise auf Individuum und Umwelt beleuchtet werden.

Schlüsselwörter: Gestalttherapie, Existenzialismus, Sartre, Paul Goodman, Buber, Ich-Du-Beziehung, Kontakt, Scham

Ausgangsbasis meiner Überlegungen

In ihren Arbeiten über die eigene theoretische Fundierung ist zu bemerken, dass sich GestalttherapeutInnen der jüngeren Generation mit Edmund Husserl und Martin Heidegger auseinandergesetzt haben, nicht aber mit Jean-Paul Sartre. Paul Goodmans Veto gegen «Existenzialtherapie» geht ja darauf zurück, dass er Sartres Philosophie als «zu nihilistisch» (zit. n. Rosenblatt, 2008) empfand, was der Gestalttherapie gleichermassen ihren Namen und die Assoziation mit der Gestaltpsychologie einbrachte. Meine These lautet, dass die Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus und vor allem auch mit Sartres Ideen eine interessante Möglichkeit bietet, gestalttherapeutische Theorien zu beleuchten, zu erweitern und eventuell dadurch eine veränderte, fundierte Argumentationsweise gegenüber anderen Therapieschulen zu gewinnen. Im Folgenden soll anhand des Themengebietes der Beziehung des Individuums zu seiner Umwelt der Nachweis erbracht werden, dass für die Gestalttherapie die Beschäftigung mit Sartre fruchtbringend ist.

Stefan Schwall fordert von einer fundierten Theorie der Ich-Du-Beziehung, dass sie Kontakt als invasiv, also nicht als blosses Oberflächenphänomen verstehen und die Heilkraft dieses Kontakts erklären muss – diese beiden Punkte zusammen gewährleisten ihm zufolge, dass «die von uns bemühte Metapher der Ich-Du-Beziehung durch diese Erklärung eine argumentative Basis erhält» (Schwall, 2012). Die Möglichkeit einer solchen Erklärung sieht Schwall in Sartres Philosophie vorliegen. Allerdings sollten diese Argumentationsschritte mit Bedacht formuliert werden – wenden wir uns also zunächst Goodmans und Sartres Konzeption der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft zu.

Das Individuum und sein Umfeld

Zuerst möchte ich die Gestalttherapie und Sartre in ihrer Haltung zur Umwelt und der Gesellschaft verorten.

Schon aus Goodmans und Sartres Biografien lassen sich deren unterschiedliche Zugänge zur Gemeinschaft erkennen. Auf der einen Seite Sartre, der die Menschen lieber aus der Distanz beobachtet: «[D]as Motiv des Hochsitzes, eines Ortes ausserhalb und oberhalb der Welt der Menschen, von dem aus man sie anteilslos betrachten kann, bleibt bestimmend für Sartre» (Hackenesch, 2001, S. 17). Auf der anderen Seite Goodman, der sich Zeit seines Lebens für ein alternatives Zusammenleben engagiert, vielleicht nicht zuletzt aus dem Motiv heraus, dass er sich ebenso auf Grund seiner Bisexualität als Aussenseiter fühlte. Beide sahen sich am Rande der Gesellschaft, wobei Sartre sich scheinbar nicht nach Gemeinschaft sehnte oder diese anstrebte. Seine Haltung zur Gesellschaft war, dass das Individuum seinen eigenen Sinn im Leben schafft und damit auch den Sinn von Gemeinschaft definieren und leben kann: «Und im übrigen, wenn wir sagen, daß wir die Werte erfinden, so bedeutet das nichts anderes als: das Leben hat *a priori* keinen Sinn. Bevor Sie leben, ist das Leben nichts, es ist an Ihnen, ihm einen Sinn zu geben, und der Wert ist nichts anderes als dieser Sinn, den Sie wählen. Daraus ersehen Sie, daß es die Möglichkeit gibt, eine menschliche Gesellschaft zu schaffen» (Sartre, 2000, S. 174). Goodman hingegen ging der Frage nach, wie eine Gesellschaft aufgebaut sein müsste, damit jeder Mensch leben könnte, ohne sich zu begrenzen oder Anteile seiner Persönlichkeit zu verleugnen.

Der biografische Hintergrund bzw. die persönliche Lebenseinstellung spiegelt sich, ganz dem Existenzialismus

entsprechend, auch in den Niederschriften wider. In der Gestalttherapie wird die Ganzheit des Menschen betont und das Individuum nicht nur mit seinen innerpsychischen Vorgängen isoliert betrachtet. Der Mensch darf nicht ohne sein Umfeld gesehen werden, wofür man den Begriff des «Organismus-/Umweltfeld» übernahm: «[I]t is meaningless to define a breather without air, a walker without gravity and ground, an irascible without obstacles, and so on for every animal function. The definition of an organism is the definition of an organism/environment field» (F.S. Perls et al., 2013 [1951], S. 259).

Der Mensch wird in der Gestalttherapie stets als Organismus gesehen, dessen Definition seine Umwelt mit einschliesst. Goodman setzt sich im zweiten Teil von *Gestalt Therapy. Excitement and Growth in Human Personality* (ebd.) mit dem Einzelnen und dessen Beziehung zur Umwelt, also der Gesellschaft auseinander und damit, weshalb Therapie immer auch politische Arbeit ist. Wenn der Einzelne authentisch lebt und für sich selbst eintritt, so verändert er damit auch gesellschaftlich etwas – eine Haltung, die Sartre in ähnlicher Weise in seinem erstmals 1946 veröffentlichten Essay *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* vertritt:

«So besteht die erste Absicht des Existenzialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden. Und wenn wir sagen, der Mensch ist für sich selbst verantwortlich, wollen wir nicht sagen, er sei verantwortlich für seine strikte Individualität, sondern für alle Menschen. [...] Der zweite Sinn ist der tiefe Sinn des Existenzialismus. Wenn wir sagen, der Mensch wählt sich, verstehen wir darunter, jeder von uns wählt sich, doch damit wollen wir auch sagen, sich wählend wählt er alle Menschen. In der Tat gibt es für uns keine Handlung, die, den Menschen schaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll» (Sartre, 2000, S. 150ff.).

Eine Argumentation Sartres, in der er versucht, den Existenzialismus, wie er ihn versteht, menschlicher wirken zu lassen.

Sartre hat eine klare Haltung, was die Selbstbestimmtheit eines Menschen anbelangt. Er geht in *Das Sein und das Nichts* (2012 [1943]) davon aus, dass der Mensch immer wählen kann, unabhängig davon, welche Umstände gerade vorherrschen. Erst später ändert Sartre seinen Standpunkt, und die äusseren Umstände gewinnen an Einfluss auf den Einzelnen:

«Es ist eine konkrete geschichtliche Welt, in die ich zufällig hineingeboren werde. Deren Schicksale einer von mir unabhängigen Logik des Geschehens folgen, die trotzdem *mein* Schicksal zu bestimmen vermag. In dieser Welt habe ich zu existieren als ein Einzelner. Ein Einzelner, der trotz allem *frei* darin ist, über die *Bedeutung*, die sie für ihn hat, selbst zu entscheiden» (Sartre, 2012 [1943], S. 32).

Fritz Perls äussert sich ähnlich in seinem (ursprünglichen) Gestaltgebiet, das stark die Eigenverantwortung betont.

Auch in seinen Workshops liegt die Betonung auf der eigenen Freiheit, nach dem Motto: «Ich bin nur für mich da». Etwas anders betrachtet es Fritz' Ehefrau. Aus Laura Perls' Sicht kommt es allzu oft (bezogen auf TherapeutInnen) zu einer Überbetonung des eigenen Seins und der eigenen Verantwortung, in der der Dialog und die Begegnung vernachlässigt werden oder der bzw. die TherapeutIn versucht, sich aus der Beziehung herauszunehmen: «Für manche gilt der Slogan ›I do my thing and you do your thing‹ als Bezugsrahmen ihres therapeutischen Handelns, wobei die Betonung ausschliesslich auf die Verantwortung fürs eigene Sein gelegt wird und die soziale Mitverantwortung, d. h. die interpersonelle Begegnung – das, was Buber ›Dazwischen‹ nannte – vernachlässigt» (L. Perls, 2005, S. 178).

Doch die Auseinandersetzung mit Gesellschaft und dem Individuum findet nicht nur in dem Begriff des Organismus-/Umweltfeld seinen Niederschlag. Auch der Begriff des Holismus, den Fritz Perls in seinem Buch *Das Ich, der Hunger und die Aggression* (2007 [1947]) in seine Theorie übernahm – übrigens bevor Laura und Fritz Perls Paul Goodman kannten –, geht dem nach und unterstreicht die Wichtigkeit der Interdependenz zwischen Einzelnen und der Umwelt.

Auf Jan Christiaan Smuts, dem Begründer der holistischen Lehre, bezogen meint Fritz Perls in einem Interview mit Simkin (1978, S. 4):

«Er war eine wichtige Person in meiner Entwicklung; er war der erste wirkliche Holist und ging sogar weiter als Goldstein. Goldstein betrachtete den Organismus als Ganzheit, Smuts sah jedoch auch noch den ökologischen Aspekt, daß es nicht nur der Organismus ist, sondern der in die Welt eingebettete Organismus, der zählt, daß man das eine nicht ohne das andere betrachtet.»

Auch Sartre ist die Interdependenz nicht fremd, wenngleich die Betonung hier mehr auf dem Phänomen und dem Sein als auf dem «Verwobensein» mit der Umwelt liegt. Gleich zu Beginn von *Das Sein und das Nichts* schreibt er in Bezug auf die Phänomenologie am Beispiel der Physik, spezifischer der Kraft:

«Die Kraft zum Beispiel ist nicht ein metaphysischer *co-natus* unbekannter Art, der sich hinter seinen Wirkungen (Beschleunigung, Umleitung usw.) versteckte: sie ist die Gesamtheit dieser Wirkungen. Ebenso hat der elektrische Strom keine geheime Kehrseite: er ist nichts als die Gesamtheit der physikalisch-chemischen Wirkungen (Elektrolysen, Glühen eines Kohlefadens, Bewegung der Galvanometernadel usw.), die ihn manifestieren. Keine dieser Wirkungen genügt, ihn zu offenbaren. Aber sie zeigt nichts an, was *hinter* ihr wäre: sie zeigt sich selbst an und die totale Reihe» (Sartre, 2012 [1943], S. 9ff.).

Auf das Sein bezogen betrachtet Sartre das «Phänomen» oder die «Existenz» folgendermassen: «Das Existierende ist Phänomen, das heisst, es zeigt sich selbst als organisierte Gesamtheit von Qualitäten an. Sich selbst und nicht sein Sein. Das Sein ist einfach die Bedingung jeder Enthüllung» (ebd., S. 16).

Es zeigt sich hier deutlich, dass bei Sartre ähnliche Überlegungen wie bei den Gestalttherapeuten vorliegen, Sartre sich jedoch ausgehend vom Individuum dem Sein in der Welt nähert, während die Gestalttherapie dem Aussen eine grössere Gewichtung in der Formung der Person beimisst. Beide teilen den Ausgangspunkt, dass der Einzelne nur in seiner Gesamtheit betrachtet werden kann und mithilfe der Phänomene die Existenz angezeigt wird.

Der gelungene Kontakt

Da die Ausgangslage die Forderung Stefan Schwalls nach einer fundierten Erklärung zum Kontakt als Heilkraft war, muss an dieser Stelle beleuchtet werden, wie es zu einem «nicht heilsamen» Kontakt kommt. Hierzu möchte ich eine Stelle aus *Gestalttherapy* zitieren:

«The Personality is the system of attitudes assumed in interpersonal relationships; is the assumption of what one is, serving as ground on which one could explain one's behavior, if the explanation were asked for. When the interpersonal behavior is neurotic, the personality consists of a number of mistaken concepts of oneself, introjects, ego-ideals, masks, etc.» (F.S. Perls et al., 2013 [1951], S. 382).

Diese Annahme erinnert stark an Sartres «mauvaise foi». In der *mauvaise foi* geht es um Selbsttäuschung. Ich mache mir selbst etwas über mich selbst vor, zur Not stelle ich Irrtümer als Wahrheit hin und umgekehrt. Es geht also um Unaufrichtigkeit, die etwas anderes ist als die Lüge. Sartre hält jedoch auch fest, dass er dem Subjekt oder dem Mechanismus der Unaufrichtigkeit keine reflektierte, willentliche Entscheidung unterstellt, er sieht es vielmehr «als eine spontane Bestimmung unseres Seins» (Sartre, 2012 [1943], S. 155). Er vergleicht das, was in diesem Moment passiert, mit dem Einschlafen oder dem Träumen. Als Beispiel für die *mauvaise foi* soll der Kellner dienen, der zuerst eine Rolle spielt bzw. sich so verhält, wie er denkt, dass ein Kellner sein soll. Identifiziert er sich mit dieser Rolle, so zählt er die Eigenschaften als zu sich gehörig. Aus einem «So-tun-als-ob» wird ein «Das-bin-ich». Es ist in komplexeren Situationen eine vereinfachende Handlung sich selbst und der Umwelt gegenüber, die keine bewusste Lüge oder ein bewusstes Vorspielen ist. Die *mauvaise foi* erleichtert uns auch von der Komplexität der Wahlfreiheit, indem ich mich dafür entscheide, *so* zu sein (in diesem Fall die Identifikation als Kellner) und mich somit gegen andere (Rollen-)Möglichkeiten entscheide. Eine noch deutlichere Ähnlichkeit lässt sich in folgenden Zitaten finden:

«Die späte Ernte kreativen Sozialkontaktes fährt als formierte Persönlichkeit ein: als Sichidentifizieren mit Gruppen sowie als stabile kommunikative und moralische Haltungen. Unter idealen Bedingungen hat das Selbst nicht viel Persönlichkeit. Wenn das Selbst viel Persönlichkeit hat, schleppt es eine Menge unbendeter Situationen mit sich herum, hält fest an inflexiblen Haltungen und verheerende Loyalitäten» (Blankertz, 2012, S. 135).

In beiden Denkansätzen setzt die Bildung der Persönlichkeit bzw. der Beginn einer Neurose in der situativ geforderten Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umgebung ein. Für Sartre ist es ein (Auswahl-)Akt, der für das Individuum notwendig ist, um sich in der komplexen Welt zurecht zu finden und der existenziellen Angst zu entkommen, die aufgrund der unbegrenzten Wahlmöglichkeiten auftaucht. In dieser Vereinfachung erliegt es aber auch der Verwechslung zwischen den realen Möglichkeiten und der eigenen auferlegten Begrenzung der Realität.

In der Gestalttherapie entsteht die Bildung der Persönlichkeit bzw. die Neurose durch die wiederholte Erfahrung, das eigene Selbst nicht entfalten zu können. Somit entsteht Persönlichkeit nur in der Begegnung mit dem Anderen bzw. der Umwelt als verfestigte Struktur oder – anders gesagt – als unflexibles Verhaltensmuster einer Person, welches etwas anderes ist als das Ich in seiner Funktion.

Beide sehen den Mechanismus der Identifikation mit der Umwelt und deren (eventuellen) Erwartungen dem Individuum gegenüber als entscheidend für eine «Störung» der Selbstentfaltung.

In meiner Überlegung möchte ich jetzt noch einen Schritt weitergehen und mich der Frage zuwenden, wie der Mensch nun zum Individuum wird? Wie kann ich ein Gefühl von mir als ein «Selbst» entwickeln?

Die Rolle «des Anderen» in der Entwicklung des Selbstgefühls

Sartre

Der Andere hat nicht nur Bedeutung für den Einzelnen in der Neurosenbildung, ihm kommt in der Gestalttherapie auch in der Form des Therapeuten und der Beziehung als heilende Kraft Bedeutung zu. In der Gestalttherapie wird Beziehung auch als Kontakt bezeichnet. Vor allem Martin Buber wird hier oftmals zitiert: «*Kontakt* ist ein *Grenzphänomen* zwischen Organismus und Umwelt. Es ist die Anerkennung des und Auseinandersetzung mit dem *anderen*» (L. Perls, 2005, S. 93). Wie vorhin schon erwähnt, wird auch Martin Buber als existenzialistischer Philosoph eingestuft. Laura Perls bezieht sich in Interviews immer wieder zustimmend auf ihn: «Was Buber *Begegnung* nannte, nennen wir Kontakt, d.h. die Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit den anderen als den anderen» (ebd., S. 179). Buber lässt sich nicht wegdenken, wenn in der Gestalttherapie von einer Ich-Du-Beziehung gesprochen wird.

Zunächst möchte ich wieder zur biografischen Ausgangslage von Sartre Bezug nehmen:

«Auf dem Balkon einer sechsten Etage – dort hätte ich mein ganzes Leben zubringen sollen. Man muß die moralische Überlegenheit durch ein gegenständliches Symbol stützen, sonst bricht sie in sich selbst zusammen. Was ist nun, genau genommen, meine Überlegenheit über die Menschen? Meine erhöhte Position, das ist alles: ich habe mich über das Menschliche in mir selbst

erhoben und betrachte es» (Sartre; zit. n. Hackenesch, 2001).

Zeit seines Lebens bezieht Sartre eine reflektierende, betrachtende Position. In Biografien und Beschreibungen wirkt er distanziert – er ist ein Denker, ein Intellektueller, ein Literat ohne innige Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Selbst zu Simone de Beauvoir, seiner Gefährtin, bleibt stets eine gewisse Distanz spürbar, die sich auch darin ausdrückt, dass er sie bis an sein Lebensende in seinen Briefen mit «Sie» anspricht.

Was bedeutet nun das Gegenüber in seinen Werken für das Individuum? Für Sartre bedeutet es zunächst einmal eine Begrenzung des eigenen Seins und der eigenen Freiheit. Man selbst wird sich seines Körpers bewusst, seines An-sich-Seins – und die Erkenntnis, Objekt für den Anderen zu sein, bringt Scham mit sich.

«Die reine Scham ist nicht das Gefühl, dieses oder jenes tadelnswerte Objekt zu sein, sondern überhaupt ein Objekt zu sein, das heißt, sich in diesem verminderten, abhängigen und erstarrten Objekt, das ich für den Anderen bin, *wiederzuerkennen*. Die Scham ist das Gefühl *eines Sündenfalls*, nicht weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern einfach deshalb, weil ich in die Welt «gefallen» bin, mitten in die Dinge, und weil ich die Vermittlung des Anderen brauche, um das zu sein, was ich bin» (Sartre, 2012 [1943], S. 516).

Also ist der Andere für Sartre nicht nur eine Begrenzung seiner Freiheit, sondern auch ein Gegenüber, das mich als Individuum erkennen kann. Die Biografie Sartres interpretierend könnte man sagen, dass auch er nicht auf seinem Balkon über den Menschen bleiben konnte. Um sich selbst zu entwickeln, begreifen und definieren zu können, ist auch er abhängig vom Anderen. Bezogen auf Sartres Aussage über die Scham verdichten sich einige wichtige Komponenten, die der Mensch braucht, um zu diesem Gefühl zu kommen. Um sich schämen zu können, braucht es drei Bedingungen, die schon im Satz «Ich schäme mich» indirekt enthalten sind. Zum einen braucht es den Anderen, vor dem ich mich schämen kann, zum zweiten eine Idee davon, wie ich vom Anderen gesehen werden kann, und zum dritten die Wahrnehmung von mir selbst als Selbst.

Auch Laura Perls ordnet die Scham dem Grenzbereich zwischen mir und dem Anderen zu, jedoch ist die Beziehung zum Anderen für sie weniger eine Nichtung, wie in Sartres Beschreibung, als eine Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gegenüber:

«[I]ch habe ziemlich früh verstanden, dass Verlegenheit der Grenzbereich par excellence ist, und diese Erkenntnis ist ein wesentlicher Bestandteil meines Ansatzes in der Therapie ebenso wie in der Therapieausbildung. Du stehst mit einem Fuß auf bekanntem, und mit dem anderen auf unbekanntem Gebiet. Wenn es dir gelingt, deine Verlegenheit zu akzeptieren, dann fängst du an, in Kontakt mit dem «Unbekannten», dem «anderen» zu gehen» (L. Perls; zit. n. Doubrawa, 2005, S. 181).

In Sartres Abhandlungen ist der Andere für die eigene Existenz und dem eigenen Gefühl zu sein unentbehrlich – oder anders ausgedrückt: Der Andere ist eine notwendige Bedingung meiner Selbstwerdung. Jedoch bleibt Sartre bei der Funktionalität, die das Gegenüber für die eigene Person hat. Seine Auseinandersetzung betont das Trennende zweier Personen, die aber nicht getrennt voneinander existieren können: «Ich kann den Anderen nur auf Distanz halten, wenn ich eine Grenze für meine Subjektivität akzeptiere. Aber diese Grenze kann weder von mir kommen noch durch mich gedacht werden, denn ich kann mich nicht selbst begrenzen, sonst wäre ich eine abgegrenzte Totalität» (Sartre, 2012 [1943], S. 512).

So ist, in anderen Worten, das Gegenüber der Andere, in seinem Für-sich-Sein notwendig, damit ich mich als mich selbst begreife und damit ich auch eine Begrenzung meines Seins erkenne. Den Anderen kann ich aber nur als Objekt erfassen und in diesem Sinne kann mir klar werden, dass auch ich im Blick des Anderen nur Objekt für diesen bin. Die Begrenzung findet genau in diesem Erkenntnisakt statt, ich bin ein Körper, ich werde gesehen von einem Anderen und der Andere definiert sich für mich durch die Eigenschaften, die nicht ich bin. Dementsprechend negiere ich den Anderen und mich selbst. «So wird der Andere nun das, was ich meiner Projektion auf das Nicht-Anderer-sein hin begrenze. [...] Der Andere wird *dann das, was nicht zu sein ich mich mache*, und seine Möglichkeiten sind Möglichkeiten, die ich zurückweise und einfach betrachten kann, als tote – Möglichkeiten» (ebd., S. 515ff.). Für Sartre bleibt das Bewusstsein vom Anderen ein Bewusstsein von einem Objekt, auch wenn klar ist, dass der Andere ebenso seine eigene Subjektivität hat. «Der grundsätzliche Unterschied zwischen Objekt-Anderem und Subjekt-Anderem kommt allein daher, daß der Subjekt-Andere in keiner Weise als solcher erkannt oder auch nur erfaßt werden kann» (ebd., S. 524).

Buber

An dieser Stelle kann Buber als Kontrapunkt dienen. Mit der Aussage, der Subjekt-Andere könne in keiner Weise als solcher erkannt oder auch nur erfasst werden, unterscheidet sich Sartre stark von Bubers Zugang zum Phänomen der Beziehung. Buber unterscheidet zwei Formen von Beziehung, die Ich-Du- und die Ich-Es-Beziehung. Das Ich für sich alleine existiert ihm zufolge nicht: «Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du und das Ich des Grundwortes Ich-Es. Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden» (Buber, 2009 [1923], S. 4). Um mein Ich, meine Selbstheit zu definieren, brauche ich den Anderen als Gegenüber. Ich nichte mich am Anderen, soweit Sartres Aussage. Buber teilt demgegenüber seine Theorie in zwei Bereiche, nämlich in den der Erfahrung (Ich-Es) und den der Beziehung (Ich-Du). Erfahrungen zu machen oder sich im Bereich des Ich-Es zu befinden, bedeutet für Buber ein Zerlegen, ein Beschreiben und Reflektieren meines Gegenübers, wobei als Gegenüber ein Gegenstand, ein Mensch, aber

auch eine Pflanze oder ein Tier gestellt werden kann. Ich erfasse also den Anderen als Objekt mit Eigenschaften, jedoch nicht mehr als Ganzheit. Vielleicht ist diese Bezugnahme noch Sartres An-Sich, also die Dinge in der Welt, die ihre Existenz durch die erfahrbaren Phänomene zeigen, annähernd ähnlich.

Anders ist es im Falle des Ich-Du. Buber beschreibt diese Ebene folgendermassen: «Man sucht den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit» (Buber, 2009 [1923], S. 8). Ein Erfassen des Gegenübers in seinem Wesen, ohne ihn zu beschreiben und zu zerlegen, also ein Gewährsein all seiner Eigenschaften oder – ein Versuch es noch «gestalttherapeutischer» auszudrücken – das Erkennen des Eingebettetseins eines Organismus in seine Umwelt.

Auch in der Gestalttherapie wird die Gegenseitigkeit betont. Der Versuch wird unternommen, dass der Therapeut die Rolle des Experten und «wissenden Analytiker» aufgibt und an diese Stelle eine Beziehung auf Augenhöhe rückt, in der der Patient angeleitet wird, sich zu erforschen. Anders sieht das bei Sartre aus:

«Wir könnten nämlich nur dann eine beständige Haltung dem Anderen gegenüber einnehmen, wenn dieser uns *gleichzeitig* als Subjekt und als Objekt enthüllt würde, als transzendierende-Transzendenz und als transzendierte-Transzendenz, was grundsätzlich unmöglich ist. [...] Wir können uns nie konkret auf eine Gleichheitsebene stellen, das heißt auf die Ebene, wo die Anerkennung der Freiheit des Anderen die Anerkennung unserer Freiheit durch den Anderen nach sich zöge, der Andere ist grundsätzlich das Unfaßbare; er flieht mich, wenn ich ihn suche, und er besitzt mich, wenn ich ihn fliehe» (Sartre, 2012 [1943], S. 712).

Damit scheint zunächst Stefan Schwalls Forderung nach einer Argumentation, auf deren Grundlage sich die Beziehung auf Augenhöhe erklären lässt, nicht erfüllbar zu sein.

Synthese

Bisher formulieren Buber und Sartre unterschiedliche Standpunkte über den Anderen, das Gegenüber und die Beziehung zu mir als Individuum. Kernaussage beider ist jedoch, dass die Individuation nur über das Gegenüber stattfinden kann. Buber formuliert es wie folgt: «Der Mensch wird am Du zum Ich» (Buber, 2009 [1923], S. 28).

Dabei nehmen Sartre und Buber unterschiedliche Positionen ein bzw. bringen ein unterschiedliches Grundgefühl gegenüber dem Anderen mit. Folgende Aussage Sartres verdeutlicht dies: «Er erblickt mich und besitzt als solcher das Geheimnis meines Seins. Den Schlüssel zu diesem Geheimnis» (Sartre, 2012 [1943], S. 636). Die Bedeutung des Anderen für das Individuum schwingt hier mit, da dieser mehr über mein Sein weiss, als ich selbst wissen kann, und dieser Andere essenziell ist, damit ich mein Sein erfahren kann.

Buber meint zwar, dass ich mich erst durch den Anderen definieren kann, jedoch ist die Individuation nicht

das letzte Ziel in der Entwicklung eines Menschen. «Kierkegaards «ein Einzelner werden» ist, wie wir gesehen haben, nicht sokratisch gemeint: zum Ziel hat dieses Werden nicht das «richtige» Leben, sondern den Eintritt in eine Beziehung» (Buber, 1997 [1962], S. 215). Bubers (Gedanken-)Bewegung geht mehr nach aussen und betont die Gegenseitigkeit, wobei ihm wichtig ist, dass Begegnung nur zwischen zwei (geeinzelt) Menschen stattfinden kann, jenen, die sich des Andersseins des jeweils Anderen bewusst sind und trotzdem ja sagen zum Anderen.

Bis hierhin haben Sartre und Buber, bis auf die soeben erwähnte Tatsache, dass es ein Individuum braucht, um in Beziehung treten zu können, nichts gemeinsam. Wie können nun Sartres Überlegungen in der Gestalttherapie wirksam werden? Hier möchte ich mich Stefan Schwalls Anregung aufgreifen:

«Wohin haben uns unsere Überlegungen bisher gebracht? Ich ging davon aus, dass es der Gestalttherapie an einer konsistenten philosophischen Fundierung fehle. Begründet hatte ich dieses damit, dass die Gestalttherapie ontologisch sehr unterschiedliche philosophische Erklärungsmodelle bemüht, die einander sogar widersprechen. Diese Unsicherheit war für mich weiter Ausdruck einer Schwäche in der Fundierung der Grundbegriffe der Gestalttherapie. Ein Grundbegriff ist der des Kontaktes. Meine These war nun, dass der Konstruktivismus, der häufig als Erklärung der Phänomene der Gestalttherapie bemüht wird, einen Kontakt im Sinne Bubers, also eine Ich-Du-Beziehung, nicht erklären kann, da er in seiner Bewegung zur Welt immer nur im Rahmen eines Konstrukts sich diesem nähern kann. [...] In der Ontologie Sartres findet sich aus meiner Sicht die von mir geforderte Fundierung des Begriffes Kontakt im Sinne einer Ich-Du-Beziehung» (Schwall, 2012).

Dies aufgreifend möchte ich nun Sartres Bezug zum Anderen noch einmal genauer betrachten.

Mit Sartre auf den Kontaktbegriff blicken

Sartre beschäftigt sich mehr mit dem Individuum und dessen Sein oder Werden. Er setzt sich damit auseinander, was der Andere mit *mir* macht und wie *ich* ihn brauche, um mein Selbst zu werden. Sartres Ausgangspunkt und zentrales Element im Existenzialismus ist die Annahme, dass ich mich in jedem Moment entwerfe, dass es also keine Vorbestimmung und keinen (Lebens-)Sinn gibt, die a priori festgelegt sind. Der Andere dient dabei, mich als Individuum zu sehen, indem ich mich definieren kann und sehe, was ich nicht bin. Somit ist Sartre einen Schritt vor dem, was Buber vom beziehungs-fähigen Menschen möchte. Buber beschreibt die Beziehung und Begegnung zweier Individuen. Was jedoch nicht beschrieben ist, ist *wie* sich ein Mensch zum Individuum entwickeln kann. Erst nach diesem Prozess kann Ich-Du-Beziehung und Ich-Es-Beziehung oder Eintritt in eine Gemeinschaft erfolgen.

Stefan Schwall beschäftigt sich in seinem Vortrag mit Sartre und damit, wie Sartres Existenzialismus behilflich

sein kann, den Kontaktbegriff in der Gestalttherapie zu konturieren:

«Ich halte den Begriff der Beziehung für einen metaphysisch problematischen Begriff. Metaphysisch problematisch heißt, er benötigt eine Fundierung im grundsätzlichen Sinne, damit er nicht konturlos wird. Konturlos wird dieser Begriff, weil er ein Phänomen beschreibt, welches sich eben nicht mehr so unproblematisch auf einen abstrakteren Begriff reduzieren lässt. Und dieses ist deshalb problematisch, weil er so sehr in unserer Alltagssprache verankert ist und dort ein Grundbegriff ist, so dass eine weitere Beschreibung schwierig ist» (Schwall, 2012).

Auch Schwall bezieht sich auf den Individuationsprozess durch den Anderen, wie er von Sartre beschrieben wird. Die Vagheit des Kontaktbegriffs liegt vielleicht auch darin, dass Buber mit dem Chassidismus auch etwas Metaphysisches in seine Theorie mit hineinnimmt und konkreteres Argumentieren weglässt: «Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie» (Buber, 2009 [1923], S. 12).

Buber definiert die Ich-Du-Beziehung ähnlich dem, was wir aus der Gestaltpsychologie kennen:

«Wie die Melodie nicht aus Tönen sich zusammensetzt, der Vers nicht aus Wörtern und die Bildsäule nicht aus Linien, man muß dran zerren und reißen, bis man die Einheit zur Vielheit zubereitet hat, so der Mensch, zu dem ich Du sage. Ich kann die Farbe seiner Güte aus ihm holen, ich muß es immer wieder; aber schon ist er nicht mehr Du» (ebd., S. 9).

In diesem Sinne gibt es keine Beziehung für Sartre. Begegnung besteht für ihn aus Phantasieren darüber, was der Andere von mir sieht und wie ich mir vorstelle, dass ich mich ihm bzw. ihr gegenüber verhalten sollte:

«Um zu irgendeiner Wahrheit über mich zu gelangen, muß ich durch den anderen gehen. Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe [...]. So entdecken wir sofort eine Welt, die wir Inter-Subjektivität nennen werden, und in dieser Welt entscheidet der Mensch darüber, was er ist und was die anderen sind» (Sartre, 2000, S. 166).

Man kann also an diesem Punkt bemerken, dass Sartre eine viel genauere Auseinandersetzung zwischen dem Anderen und mir betreibt als zuerst angenommen. Dem Gegenüber kommt eine grosse Gewichtung zu, damit ich zu mir komme und Bewusstwerdung finde, wenngleich es Heideggers «Wesenhaftigkeit des Mitseins» für Sartre nicht gibt (vgl. hierzu Hackenesch, 2001, S. 33). Der Blick des Anderen als Enthüllung meines Seins, welches mir in dieser Form ohne ihn nicht möglich wäre zu erkennen, ist ein zentraler Punkt bei Sartre:

«Und da die Existenz des Anderen mir das Sein enthüllt, das ich bin, ohne daß ich mir dieses Sein aneignen oder

es mir auch nur denken kann, motiviert diese Existenz zwei entgegengesetzte Haltungen: der Andere *erblickt* mich und besitzt als solcher das Geheimnis meines Seins, er weiß, was ich *bin*; demnach ist der tiefere Sinn meines Seins außerhalb meiner, in einer Abwesenheit gefangen; der andere ist mir gegenüber im Vorteil» (Sartre, 2012 [1943], S. 636).

Auch hier ist der Andere wieder Objekt, der dem eigenen dient. Der Andere bekommt die Funktion, dass er durch seine Existenz dem eigenen Dasein Substanz verleiht.

«Wir können uns nie auf eine Gleichheitsebene stellen, das heißt auf die Ebene, wo die Anerkennung der Freiheit des Anderen die Anerkennung unserer Freiheit durch den Anderen nach sich zöge. Der Andere ist grundsätzlich das Unfaßbare; er flieht mich, wenn ich ihn suche, und besitzt mich, wenn ich ihn fliehe» (ebd., S. 712).

Anders sieht es Buber, wenn er sich mit der Erfassung des Gegenübers und dem Erblicktwerden beschäftigt:

«Jede wirkliche Beziehung in der Welt ruht auf der Individuation; die ist ihre Wonne, denn nur so ist Einander erkennen der Verschiedenheit gewährt, und ist ihre Grenze, denn so ist das vollkommene Erkennen und Erkanntwerden versagt. Aber in der vollkommenen Beziehung umfaßt mein Du mein Selbst, ohne es zu sein; mein eingeschränktes Erkennen geht in einem schrankenlosen Erkanntwerden auf» (Buber, 2009 [1923], S. 95).

Sartre wie Buber setzen sich somit mit dem Blick des Gegenübers auseinander und mit dessen Bedeutung für das Individuum. Beide erachten den Anderen als wichtig für den Individuationsprozess. Anders als Buber beschreibt Sartre den Blick des Anderen als beschämend – beschämend deshalb, weil der Andere mehr erkennen kann als ich an mir selbst erkenne und im Blick des Anderen mein eigenes Objektsein für ihn verspüre. Für Buber ist es möglich, das Wesen des Anderen zu spüren, er sieht diesen Moment der Ich-Du-Beziehung als keinen kognitiven Akt an. Der Sprachgebrauch und Ausgangspunkt Bubers ist zwar ebenso ein existenzialistischer, jedoch auch geprägt vom Chassidismus, sodass es für ihn ein inneres Wesen gibt, wofür er das Bild der Puppe und des ihr innewohnenden Faltes verwendet. Sartre hingegen hält sich an das, was offensichtlich ist, an die Phänomene. Er versucht, Beziehung zu anderen Menschen und das eigene Dasein ohne den Rückbezug auf etwas Metaphysisches zu beschreiben. Er beschreibt zwei Modi, in denen ich den Anderen halten kann. Entweder ist er der Objekt-Andere, den ich so erfasse, wie ich einen Hammer oder einen Gegenstand erfasse, nämlich in seiner Funktion. Erkenne ich aber, dass der andere ebenso Fähigkeiten und Talente besitzt, so wird er zum Subjekt-Andere. In diesem Moment werde ich zum Objekt, da ich weiss, dass mein Gegenüber mich zum Objekt macht, wie ich es beim ihm tue.

«Meine ständige Sorge ist es also, den Andern in seiner Objektivität zusammenzuhalten, und meine Bezüge

zum Objekt-Anderen bestehen wesentlich aus Tricks, die ihn Objekt bleiben lassen sollen. Aber ein Blick des Anderen genügt, damit alle diese Tricks scheitern und ich von neuem die Verwandlung des Anderen erfahre. So werde ich von der Verwandlung auf die Verminderung und von der Verminderung auf die Verwandlung verwiesen, ohne daß mir jemals eine Gesamtschau dieser beiden Seinsmodi des Anderen gelingt» (Sartre, 2012 [1943], S. 530).

Anders als Buber, dessen Begriff der Ich-Du-Beziehung man auch als Wesensschau bezeichnen könnte, kann bei Sartre keine Erfassung des anderen in seinem Wesen stattfinden. Fast konträr dazu schreibt Buber:

«Wer ein ganzes Wesen sieht und es ablehnen muß, ist nicht mehr im Reich des Hasses, sondern in dem der menschhaften Einschränkung des Du-sagen-könnens. Daß dem Menschen widerfährt, zu seinem menschlichen Gegenüber das Grundwort, das stets eine Bejahung des angesprochenen Wesens einschließt, nicht sprechen zu können, entweder den anderen oder sich selbst ablehnen müssen: das ist die Schranke, an der das In-Beziehung-treten seine Relativität erkennt und die erst mit dieser aufgehoben wird» (Buber, 2009 [1923], S. 17).

Auch Buber schränkt die Ich-Du-Beziehung ein, insofern als aus diesem Moment der Wesensschau das Gegenüber wieder zu einem Es, einem Gegenstand oder Objekt werden muss. Buber geht von Momenten aus, in denen man nicht nur Objekt für den Anderen bleibt, was Sartre anders sieht:

«[D]as ist die Tatsache, daß der Andere sich nicht anders definieren läßt als durch eine totalitäre Organisation der Welt und daß er der Schlüssel dieser Organisation ist. Wenn ich also von der Welt zum Anderen zurückkehre, um ihn zu definieren, so nicht deshalb, weil die Welt mich den Anderen verstehen ließe, sondern weil der Objekt-Andere nichts anderes ist als ein autonomes innerweltliches Bezugszentrum meiner Welt» (Sartre, 2012 [1943], S. 526).

Obwohl der Andere bei Sartre Objekt bleibt, so mindert das nicht die Furcht gegenüber den Anderen und die Bedrohung, die für Sartre von diesem Anderen ausgeht, der so unausweichlich präsent ist.

Laura Perls' Mittelweg

An diesem Punkt erscheint es fast so, als habe Laura Perls einen Mittelweg zwischen den beiden Positionen von Sartre und Buber gefunden:

«Ich nehme Kontakt auf, indem ich dich zur Kenntnis nehme und mich mit dir *auseinandersetze* – hier zeigt die deutsche Sprache sehr zutreffend die Bedeutung der Kontaktgrenze – und indem ich uns in Aktion erlebe. Ja, das ist ein Hin- und Herschwingen zwischen «Ich» und «Du». Die Kontaktgrenze ist die Zone der Erregung, des Interesses und der Neugier, aber auch der Unsicherheit, der Furcht und der Feindseligkeit» (L. Perls, 2005, S. 180).

Sie nimmt in die Begegnung mit dem Anderen mehr als nur die Scham hinein. Es ist die Vielfalt der Erlebensebenen in mir selbst, wenn ich jemandem gegenüberstehe – das Fremde, welches auch als Nicht-Ich gesehen werden kann. Es braucht eine aktive Auseinandersetzung, damit es zur Begegnung kommen kann: «Kontakt ist die Wahrnehmung und Verarbeitung des anderen, des Verschiedenen, des Neuen, des Fremden. Er ist kein Zustand, in dem man sich befindet oder nicht befindet (das würde mehr den Zuständen der Konfluenz oder Isolierung entsprechen), sondern eine Tätigkeit» (L. Perls, 2005, S. 109).

Es braucht also eine aktive Leistung, um in Beziehung zu treten. Wie vorhin schon angesprochen, geht Sartre davon aus, dass sich der Mensch dem anderen gemäss seiner eigenen Projektion verhält. Der Mensch verhält sich dem Anderen gegenüber so, wie er glaubt, dass es der Andere erwartet, dass er sich gibt. Ähnlich sehen es die Gestalttherapeuten.

Was kann nun zusammenfassend über das Ich und die Anderen gesagt werden? Ein wichtiger Grundpfeiler in der Gestalttherapie ist das Organismus-/Umweltfeld und die Einbettung des Organismus bzw. des Einzelnen in dieses. Der Akzent liegt in der Gestalttheorie eher in der Interdependenz des Organismus mit seiner Umwelt. Ähnlichkeiten lassen sich sowohl in der Annahme der Entstehung der Persönlichkeitsbildung sowie im Bereich der Gefühle finden, die in der Begegnung mit dem Anderen entstehen. Obwohl Buber und Sartre zu den Existenzialisten gezählt werden, so unterscheiden sie sich doch stark, was nicht heisst, dass in der Theoriebildung die zwei Denkrichtungen nicht voneinander profitieren könnten. Da der Begriff des Kontakts eher ein vager Begriff in der Gestalttherapie ist, der sich an Buber anlehnt, kann Sartres Ausgangspunkt zur Überlegung um den Individuationsprozess ein fruchtbarer sein. Sartres Annahmen geben dem Anderen eine spezielle Rolle im menschlichen Sein und Gesehenwerden – viel stärker als dies Buber tut. Der Andere spielt eine existenzielle Rolle für mich als Individuum, da ich meine Begrenzung begreifen kann und mein Sein erst durch den Anderen erkennbar ist. Sowohl für die Gestalttherapie als auch für Buber ist ein gelungener Kontakt bzw. eine gelungene Beziehung erst dann möglich, wenn sich zwei Individuen begegnen.

Wie das in konkreter Weise aussehen könnte, wird bei Buber nicht ausgeführt und ebenso wenig in der Gestalttherapie thematisiert. Ich denke, hier kann über die Auseinandersetzung mit Sartres Idee der Entwicklung eines Menschen zum Individuum fruchtbringend sein. Die Gestalttherapie hat eine Schwäche in Bezug auf die Ausformulierung einer Entwicklungspsychologie und damit einem Modell, wie das Individuum zum Individuum wird. Die starke Betonung liegt auf der Beziehung, mit der schon ein mehr oder weniger geglückter Individuationsprozess vorliegt. Hier konnte eine Lücke festgestellt werden, die geschlossen werden könnte durch eine Arbeitshypothese, die auf den existenzialistischen Annahmen von Sartre beruht. Selbstverantwortung, Autonomie, (erfüllende) Beziehungen können auf der Basis entstehen, wenn die Individuation geglückt ist. Da sich die Gestalttherapie als

existenzieller Ansatz deklariert, ist dies auch eine Chance, in ähnlichen theoretischen Überlegungen neue Konzepte zu entwickeln in Bereichen, die bisher vernachlässigt wurden und für die auf andere Theoriesysteme (Piaget, Freud, Erickson...) zurückgegriffen wurde. In beiden Überlegungen, in der Gestalttherapie wie bei Sartre, kann die Persönlichkeitsentwicklung auf die interpersonelle Ebene zurückgeführt werden. Wobei Sartre hier nur die Scham abhandelt und Laura Perls das Gefühlsspektrum in der Begegnung mit dem Anderen etwas weiter fasst.

Zurück zur Ausgangsbasis

Nun möchte ich auf Stefan Schwalls drei Forderungen zurückkommen und sie mithilfe des bisher Besprochenen beantworten.

Stefan Schwalls erste Forderung

Die erste Frage bzw. Forderung war: *Eine fundierte Theorie zur Ich-Du-Beziehung müsste erklären können, dass Kontakt invasiv ist, das heisst nicht nur ein Oberflächenphänomen.*

Hier möchte ich nochmals auf folgendes Zitat zurückgreifen: «Er erblickt mich und besitzt als solcher das Geheimnis meines Seins. Den Schlüssel zu diesem Geheimnis» (Sartre, 2012 [1943], S. 636). Damit ich überhaupt zu einer Definition meines Seins komme und mich als Wesen, das *ist*, begreifen kann, braucht es den Anderen, an dem ich mich nichte – dass ich also am Anderen etwas sehe, von dem ich sagen kann: «Das bin nicht ich». Da ich mich als Subjekt dadurch begreifen kann, gehe ich davon aus, dass auch der Andere Subjekt für sich selbst ist und sich in der gleichen Weise sich an mir nichtet. Dementsprechend bin ich Objekt für den Anderen, wie ich Objekt für ihn bin. Daraus resultiert die Scham, denn im Blick des Anderen werde ich zum Objekt und bin in meinem Subjektsein bedroht. Auf den ersten Punkt Stefan Schwalls bezogen, ist der Kontakt durch den Blick des Anderen invasiv. Kontakt ist daher nicht nur ein Oberflächenphänomen, da ich, um mein Sein zu begreifen, den Anderen brauche. Also kann ich nur durch mein Gegenüber zu einem Individuum werden, indem ich mich am Anderen nichte und Begrenzung erfahre. Das Gegenüber ist somit nicht nur invasiv, es ist essenziell für mein Bewusstsein von meinem Sein und der Klärung der Frage: «Wer bin ich?»

Stefan Schwalls zweite Forderung

Schwalls zweite Forderung richtet sich an den heilenden Kontakt. Hier ist es erforderlich, nochmals das Schema der Persönlichkeitsentwicklung zu rekapitulieren. Aus der Sicht der Gestalttherapie entsteht die Persönlichkeit aufgrund (früher) interpersoneller Erfahrungen: «The Personality is the system of attitudes assumed in inter-

personal relationships» (F.S. Perls et al., 2013 [1951], S. 382). Bei Sartre ist mein Verhalten gegenüber dem Anderen geprägt durch meine Projektion auf den Anderen und die gleichzeitige Identifikation mit meiner erdachten Rolle. Das heisst, ich verhalte mich so, wie ich glaube, mich verhalten zu müssen, um den (vermeintlichen) Erwartungen des Anderen zu entsprechen:

«So wird der Andere nun das, was ich meiner Projektion auf das Nicht-Anderer-sein hin begrenze. [...] Der Andere wird *dann das, was nicht zu sein ich mich mache*, und seine Möglichkeiten sind Möglichkeiten, die ich zurückweise und einfach betrachten kann, als tote – Möglichkeiten» (Sartre, 2012 [1943], S. 515ff.).

In beiden Fällen geht es um ein Dazwischen, in der Gestalttherapie um die Erfahrungen, die ich mit den Anderen gemacht habe, bei Sartre um die Projektion auf den Anderen. Es ist eine Begrenzung, die ich mir auferlege und eine Selektion, welche Eigenschaften ich als zu mir gehörig empfinde und welche ich abweise. Letzten Endes schränkt diese Form der Begegnung mich in meiner Freiheit ein, ebenso die Möglichkeiten, in welcher Art und Weise ich mich für die Zukunft definieren kann.

Das heilende Element in der Begegnung der Therapie kann nun sein, dass ich mich mit dem betrachten kann, was eine Beziehung in mir auslöst. Dabei ist es aus meiner Sicht wichtig, dass sich beide darüber im Klaren sind, dass die Wahrnehmung des Anderen durch den eigenen Filter, meiner eigenen definierten Seinsweise betrachtet wird. Es ist demnach eine Begegnung auf Augenhöhe, da sich, wenn man nun Sartres Hypothese heranzieht, niemand aus dem Kreislauf des Subjekt-Anderen bzw. Objekt-Anderen herausnehmen kann. Wenn der Andere für mich «den Schlüssel zu meinem Sein» besitzt, so kann ich durch die Beschreibung seiner Wahrnehmung von mir meine Projektionen untersuchen und vielleicht zu dem Schluss kommen, dass die Eigenschaften, die ich als «Nicht-Ich» definiert habe, auch zu mir gehören (könnten). Ich kann mir erlauben, neue Verhaltensweisen auszuprobieren und zu erkennen, wie meine Emotionen mein Verhalten dem Anderen gegenüber steuern. Ebenso kann ich Eigenschaften, die ich dem Therapeuten bzw. der Therapeutin zuschreibe oder welche dieser bzw. diese verkörpert, ebenso übernehmen und im Sinne eines mich (neu) Entwerfens im Moment annehmen. Durch die Kommunikation in der Therapie kann eben festgestellt werden, dass beide Parteien sich aufgrund der oben genannten Bedingungen nur auf gleicher Ebene begegnen können. Ich kann nur «am Du zum Ich werden» (Buber, 2009 [1923], S. 28), in dem Sinne, dass ich mein Sein nur durch den Anderen definieren kann und auch nur durch den Anderen die Definition meiner selbst verändern kann und damit freier bin, mich zu erleben und zu entscheiden.

Stefan Schwalls dritte Forderung

Dies beantwortet beinahe auch Schwalls dritte Bedingung, die Frage, wie die Ich-Du-Beziehung auf Augenhöhe

argumentiert werden kann. Hinzufügen möchte ich zur vollständigen Beantwortung, dass der Therapeut bzw. die Therapeutin nicht ausgenommen ist aus dem beschriebenen Prozess der Seins-Definierung durch den Anderen. Auch er oder sie richtet sich am Patienten und tritt mit den eigenen Gefühlen in die Beziehung zum Anderen ein. Auch der Therapeut bzw. die Therapeutin geht den Moment des Erblicktwerdens ein und kann dadurch berührt werden und Veränderung in Gang setzen.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass mithilfe von Sartres Philosophie ein anderer Akzent in der Gestalttherapie gesetzt werden kann. Es ist nicht nur möglich, mit diesem Konstrukt die Ich-Du-Beziehung ohne mystischen Hintergrund zu beleuchten, sondern auch einen Beitrag zu leisten in der Frage, wie der Mensch zum Individuum wird. Damit können Ideen generiert werden, wie der Mechanismus zur Persönlichkeitsentwicklung funktionieren könnte.

Literatur

- Buber, M. (2009 [1923]). *Ich und Du*. (11. Aufl.) Stuttgart: Reclam.
- Buber, M. (1997 [1962]). *Das Dialogische Prinzip*. (8. Aufl.) Heidelberg: Lambert Schneider.
- Blankertz, S. (2012). *Gestalttherapie Essentials. Das Wichtigste aus dem Grundlagenwerk von Perls, Hefferline und Goodman*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Doubrawa, E. & Doubrawa, A. (Hrsg.). (2005). *Meine Wildnis ist die Seele des Anderen. Der Weg zur Gestalttherapie. Laura Perls im Gespräch mit Daniel Rosenblatt*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Hackenesch, C. (2001). *Jean-Paul Sartre*. Reinbek bei Hamburg: rororo.
- Perls, F.S. (2007 [1947]). *Das Ich, der Hunger und die Aggression. Die Anfänge der Gestalt-Therapie. Sinneswahrheit, spontane persönliche Begegnung, Phantasie, Kontemplation*. (7. unveränderte Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta. [Titel der Originalausgabe: *Ego, Hunger and Aggression*]
- Perls, F.S., Hefferline, R.F. & Goodman, P. (2013 [1951]). *Gestalt Therapy. Excitement and Growth in the Human Personality*. Croydon: CPI.
- Perls, L. (2005). *Leben an der Grenze. Ein Gespräch mit Milan Sreckovic*. In A. Sreckovic & R. Fuhr (Hrsg.), *Leben an der Grenze. Essays und Anmerkungen zur Gestalt-Therapie* (S. 177–192). (3. unveränderte Aufl.). Bergisch Gladbach: EHP-Verlag Andreas Kohlhaage.
- Rosenblatt, D. (2008). *Laura Perls – Interview 1984*. http://www.gestalt.de/laura_perls_rosenblatt_interview.html (12.03.2015).
- Sartre, J.-P. (2012 [1943]). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. (17. Aufl.). Reinbek bei Hamburg: rororo.
- Sartre, J.-P. (2000). *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1939–1943. Philosophische Schriften 4*. Reinbek bei Hamburg: rororo.
- Schwall, S. (2012). *Sartre für Gestalttherapeutinnen und -therapeuten. Ein Vortrag*. http://www.gestalt.de/schwall_sartre.html (08.02.2015).
- Simkin (1978). *Ein Interview mit Dr. Friederich Perls von James Simkin*. <https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/index/index/docId/26137> (28.02.2015).

Sartre's Shame as Foundation of the I-thou-relationship in Gestalt-therapy

Gestalt-therapy considers itself as an existential approach. Gestalt-literature often cites Heidegger, Husserl and Buber. Buber's I-thou-relationship is an essential component of the theory and is often perceived as a necessary (working) factor in treatment. Sartre as a principal representative of existentialism is not often mentioned in Gestalt-therapy. Schwall sees the possibility that the contact concept and healing component of the I-thou-relationship could be more accurately defined by engaging with Sartre's philosophy, without relying on the metaphysical. This article tries to answer Schwall's contemplations and demands by illuminating Sartre's understanding of the relationships between environment, individual, and the individuation, as well as the perspective of the Gestalt-therapy on individual and environment.

Keywords: Gestalt-therapy, existentialism, Sartre, Goodman, Buber, I-thou-relationship, contact, shame

Il pudore di Sartre come fondamento della relazione Io-Tu della terapia della Gestalt

La terapia della Gestalt viene intesa anche come approccio esistenzialista. Nella letteratura della Gestalt vengono spesso citati Heidegger, Husserl e Buber. Soprattutto la relazione Io-Tu di Buber costituisce un'importante componente della teoria e viene ritenuta il più importante fattore (d'influenza) nel trattamento terapeutico. Sartre non viene invece menzionato in modo esplicito come importante rappresentante dell'esistenzialismo nell'ambito della terapia della Gestalt. Stefan Schwall vede la possibilità di definire in modo più esatto il concetto di contatto e le componenti benefiche della relazione Io-Tu tramite il coinvolgimento della filosofia di Sartre, senza dover fare ricorso alla metafisica. Il presente articolo tenta di rispondere alle riflessioni e alle rivendicazioni di Schwalls, facendo luce sulla comprensione di Sartre della relazione con l'ambiente e l'individuo e dell'autorealizzazione nonché sul punto vista della terapia della Gestalt riguardo all'individuo e all'ambiente.

Parole chiave: terapia della Gestalt; Esistenzialismo; Sartre; Paul Goodman; Buber; relazione Io-Tu; contatto; pudore

Die Autorin

Mag.^a Kerstin Lang, Österreich, studierte Psychotherapiewissenschaften an der Sigmund Freud Privatuniversität in Wien, Integrative Gestalttherapeutin, Psychotherapeutin in freier Praxis und Krisenbegleitung in einer Einrichtung für Kinder und Jugendliche mit Behinderung.

Kontakt

Kerstin Lang
Matthäusgasse 12/8
1030 Wien
lang.k@gmx.at

La honte de Sartre comme fondement du rapport « Je-Tu » dans la Gestalt-thérapie

Kerstin Lang

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 42–43 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Mots clés : Gestalt-thérapie ; existentialisme ; Sartre ; Paul Goodman ; Buber ; relation Je-Tu ; contact ; honte

Dans ses travaux sur le fondement théorique, on peut remarquer que les praticiens en Gestalt de la nouvelle génération se sont confrontés aux théories de Edmund Husserl, Martin Heidegger et Martin Buber, mais pas à celles de Jean-Paul Sartre. Le veto de Paul Goodman concernant la « thérapie existentielle » se base sur le fait qu'il trouvait la philosophie de Sartre « trop nihiliste » (Rosenblatt, 1/2008), ce qui a, de la même façon, donné son nom à la Gestalt-thérapie ainsi que son association avec la psychologie de la forme.

Le point de départ de ce résumé est l'exigence de Stefan Schwall d'avoir une théorie fondée du rapport « Je-Tu ». Celle-ci doit permettre de montrer qu'il faut considérer le contact comme invasif, et donc pas seulement comme un phénomène de surface et que cela explique le pouvoir curatif de ce contact (Schwall, http://www.gestalt.de/schwall_sartre.html). L'analyse suivante de Sartre est un essai de répondre à cette exigence.

Tout d'abord il faut remettre en question la façon dont Sartre, ou encore les praticiens en Gestalt, définissent l'individu et son rapport à l'environnement et à l'autre. Les réflexions de Sartre sur la relation entre l'individu et l'environnement montrent que, de son point de vue, l'individu seul se rapproche du monde. Il n'en va pas de même dans la Gestalt-thérapie qui attribue plus de poids à l'environnement dans la formation de la personnalité. Mais les deux ont en commun l'idée que l'individu ne peut être vu que dans son ensemble.

Ce qui est encore plus intéressant, ce sont les représentations de ce que l'autre signifie pour l'individu.

Pour Sartre, l'autre signifie d'abord une limite de sa propre existence et de sa propre liberté. Afin que je puisse accéder à une définition de mon existence et me concevoir comme un être qui EXISTE, il faut l'autre, par rapport auquel je me nie – il faut donc que je voie quelque chose chez l'autre qui me permet de dire : « Ce n'est pas moi ». Comme cela me permet de me concevoir en tant que sujet, j'en déduis que l'autre aussi est sujet pour lui-même et se nie par rapport à moi de la même façon. On prend conscience de son propre corps, son existence en soi – et la reconnaissance du fait que l'on est un objet pour l'autre génère de la honte. « La honte en elle-même n'est pas le sentiment d'être tel ou tel objet blâmable, mais celui

d'être simplement un objet, c'est-à-dire de se reconnaître dans cet objet diminué, dépendant et figé que je suis pour l'autre » (Sartre, 2012, p. 516).

Dans la Gestalt-thérapie, ce processus serait défini comme projection. Afin de pouvoir avoir honte, il faut trois conditions qui se trouvent déjà de façon indirecte dans la phrase « j'ai honte ». Tout d'abord il faut l'autre, devant lequel je peux avoir honte, ensuite il faut avoir une idée de la façon dont je peux être perçu par l'autre, et enfin il faut la perception de moi-même en tant qu'individu. Laura Perls attribue également la honte à la limite entre moi et l'autre, mais la relation à l'autre est moins une négation, comme dans la description de Sartre, qu'une rencontre et une confrontation avec l'opposé. « J'ai compris relativement tôt que l'embarras est la zone frontière par excellence, et cette connaissance est une composante importante de mon approche dans la thérapie ainsi que dans la formation thérapeutique. Tu as un pied en pays connu et l'autre en pays inconnu. Si tu parviens à accepter ton embarras, alors tu commences à entrer en contact avec « l'inconnu », avec « l'autre » (Doubrawa, 2005, p. 181).

Dans les traités de Sartre, l'autre est une condition nécessaire pour que je devienne moi-même. Cependant Sartre en reste à la fonction que tient l'autre pour la propre personne. Sa confrontation met l'accent sur ce qui sépare deux personnes qui ne peuvent cependant pas vivre séparées l'une de l'autre. Sartre, tout comme Buber, se confrontent ainsi avec le regard de l'autre et avec sa signification pour l'individu. Tous deux considèrent l'autre comme important pour le processus d'individuation. Contrairement à Buber, Sartre décrit le regard de l'autre comme humiliant – humiliant parce que l'autre peut reconnaître davantage de moi que moi-même et je me ressens comme objet dans le regard de l'autre. Cependant on trouve ici également une opportunité, d'un point de vue thérapeutique, pour que j'en découvre davantage sur moi à travers l'autre. L'exigence de Schwall était de montrer que la relation Je-Tu est invasive. En tenant compte de Sartre, on a pu montrer que l'individu a besoin de l'autre pour s'identifier et se définir en tant qu'individu. Cela signifie que le contact n'est pas seulement invasif, mais aussi existentiel dans la découverte de soi.

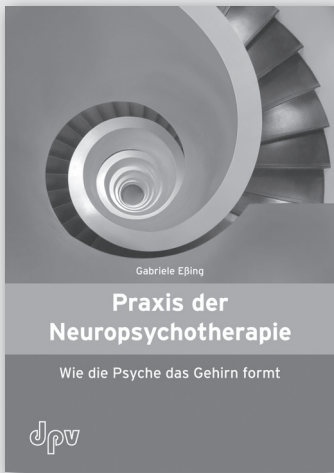
De même, on peut montrer que la relation Je-Tu se déroule sur un même niveau, car le thérapeute, tout comme le patient, sont soumis au même processus d'échange entre sujet-autre et objet-autre. La honte dans la thérapie, ou encore le fait d'être vu par le thérapeute, sont des facteurs essentiels pour la prise en compte de soi et des processus de changement. Dans ce processus, l'autre sert de surface de projection pour les parts que je ressens comme ne faisant pas partie de moi et que j'attribue à l'autre. Dans le processus thérapeutique,

celles-ci peuvent être récupérées et entraîner une nouvelle perception de soi.

À propos de l'auteure

Mag. Kerstin Lang, Autriche, a étudié les sciences psychothérapeutiques à l'université privée Sigmund Freud à Vienne, praticienne intégrative en Gestalt, psychothérapeute libérale et aide à la gestion des crises dans une institution pour enfants et adolescents présentant un handicap.

Anzeige



dpv Deutscher Psychologen Verlag GmbH

Wie die Psyche das Gehirn formt

Gabriele Eßing
Praxis der Neuropsychotherapie
Wie die Psyche das Gehirn formt
2015, 196 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-942761-39-0, 21,00 EUR

Fachstimmen:

- „Die Erkenntnisse der neurobiologischen Zusammenhänge bei psychosomatischen Störungen dürfen für Betroffene auch im Sinne der Psychoedukation hilfreich sein. So hoffe ich sehr, dass Ihr hilfreiches Buch die vielen Leser und Leserinnen findet, die es verdient.“ (Prof. em. Johann Caspar Rüegg, Universität Heidelberg)
- „Eine wirklich bereichernde Lektüre für Betroffene und Berufene, Insider und Interessierte!“ (Kundenrezension bei Amazon)
- „Ein wirklich spannendes, sehr gut lesbares Buch, bei dessen Lektüre ich viel darüber gelernt habe, wie die Erkenntnisse der Hirnforschung Erstaunliches im Gang setzen können, wenn sie von engagierten Therapeuten im Rahmen der Neuropsychotherapie umgesetzt werden. Absolut empfehlenswert!“ (Kundenrezension bei Amazon)

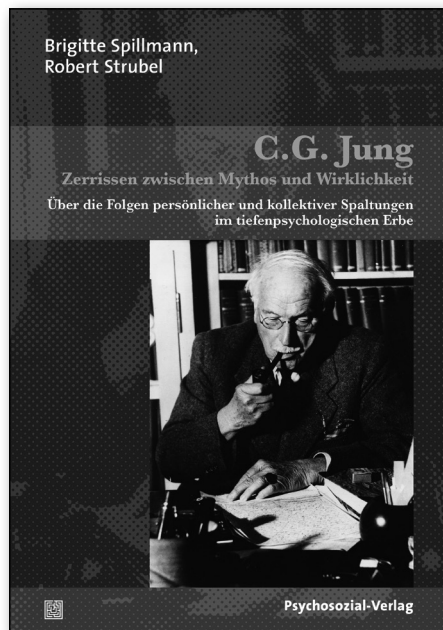
Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag:

Deutscher Psychologen Verlag GmbH · Am Köllnischen Park 2 · 10179 Berlin
Tel. 49 (0) 30 - 209 166 410 · Fax 49 (0) 30 - 209 166 413 · verlag@psychologenverlag.de

WWW.PSYCHOLOGENVERLAG.DE

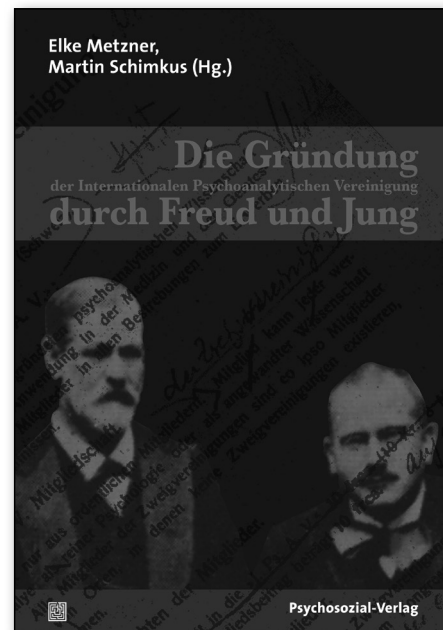
170205

Brigitte Spillmann, Robert Strubel
**C.G. Jung – Zerrissen
 zwischen Mythos und Wirklichkeit**
 Über die Folgen persönlicher und kollektiver
 Spaltungen im tiefenpsychologischen Erbe



2010 • 507 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2028-4

Elke Metzner, Martin Schimkus (Hg.)
**Die Gründung der Internationalen
 Psychoanalytischen Vereinigung
 durch Freud und Jung**



2011 • 276 Seiten • Broschur
 ISBN 978-3-8379-2101-4

»Es ist, als wären es zwei Bücher in einem: eine glänzende Übersicht der psychodynamischen Kräfte in den tiefenpsychologischen Ausbildungsinstitutionen und Gesellschaften, gefolgt von einer Streitschrift mit sensiblen Geschehnissen um lösbare juristische Fragen (Stiftung oder Gesellschaft).«

*Andre Haynal, Schweizer Archiv
 für Neurologie und Psychiatrie*

Die Geschichte der Psychoanalyse ist bis heute von Spaltungen geprägt. Die Zerrissenheit im Stammhaus der Jungschen Psychologie dient den Autoren dieses Bandes zur detaillierten Fallstudie, anhand derer sie Ursachen und Verlauf individueller und kollektiver Spaltungsprozesse aufzeigen. Die verpasste Aufarbeitung der Trennungsgeschichte von Freud und Jung wird ebenso beleuchtet wie Jungs Verstrickung in den Nationalsozialismus, seine persönliche Pathologie und die Betonung des Mythischen bei gleichzeitigem Mangel an klinischer Theorie.

Die Verflechtung personengebundener Tradierung psychoanalytischer Werte mit einer Anfälligkeit zu narzisstischer Selbstinszenierung führt immer wieder zu neuen Spaltungen; dies erweist sich in der Generationenfolge als das übergreifende Schicksal aller Nachkommen Freuds. Sind wir diesem destruktiven Geschehen unausweichlich ausgeliefert oder kann der Wiederholungszwang auch in der Psychoanalyse selbst überwunden werden?

»Wiewohl in den verschiedenen Aufsätzen dieses lesenswerten Buches viel Erhellendes zur Geschichte der verschiedenen Richtungen gesagt wird, die aus ›der Psychoanalyse‹ hervorgingen, so zeigt gerade der Artikel von Anne Springer in aller denkbaren Deutlichkeit auf, dass auch dieser Kongress dem Anspruch nicht gerecht wurde, die seit 100 Jahren bestehenden Konflikte in ein gemeinsames Konfliktfeld zu setzen und auf den Diskurs darüber wirklich einzutreten.«

Robert Strubel, Psychotherapie Forum

Im vorliegenden Buch wird das Gründungsereignis der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung (IPV) in Nürnberg 1910 interdisziplinär und aus Sicht verschiedener psychoanalytischer Schulen reflektiert. Kam die Gründung zu früh oder beinahe schon zu spät? Handelt es sich bei Adlers und Jungs kurz nach der Gründung erfolgten Austritten aus der IPV um Spaltungen oder Sezessionen? Neben diesen Fragen werden auch damals diskutierte Themen wie das Unbewusste, Traum und Symbolik, Hermaphroditismus, Fetischismus und Paranoia aufgegriffen, aus heutiger Sicht dargestellt und in der aktuellen psychoanalytischen Landschaft neu verortet.

Mit Beiträgen von Almuth Bruder-Bezzel, Michael B. Buchholz, Michael Ermann, Edith Kerstan, Friedhelm Kröll, Roman Lesmeister, Michael Lindner, Christian Maier, Elke Metzner, Leibl Rosenberg, Martin Schimkus, Anne Springer und Mai Wegener

Kriterien wissenschaftlich begründeter Psychotherapie und Aspekte ihrer emanzipierenden säkularen Spiritualität

Mario Schlegel

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 45–56 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Zusammenfassung: Die Kriterien wissenschaftlich begründeter Psychotherapie, wie sie in der Schweizer Charta für Psychotherapie definiert sind, wird bezüglich der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie exemplarisch auf die analytische Psychologie C. G. Jungs und auf die transpersonale Psychologie angewendet. Es wird damit gezeigt, dass C. G. Jung nicht zu den Begründern der transpersonalen Psychologie gehören kann, wie dies von deren Vertretern behauptet wird. Die Jung'sche Psychologie erfüllt die vorgegebenen Kriterien. Die transpersonale Psychologie hingegen kann sie nicht erfüllen, weil sie von einer Position ausgeht, die weder erkenntnis- noch wissenschaftstheoretisch haltbar ist, indem sie auf einer transzendenten Wirklichkeit aufbaut.

Über diese Feststellung hinaus zeigt sich zudem, dass Spiritualität säkular begründet werden kann. Die säkulare Auffassung von Spiritualität in der wissenschaftlich begründeten Psychotherapie rechtfertigt sich nicht nur aus aufgeklärten, humanistischen Idealen, welche die Autonomie und Emanzipation des Patienten schützt. Sie ist auch eine anthropologische Konstante, die ihre Wurzeln im empathischen und altruistischen Verhalten der Säugetiere hat, insbesondere der Primaten mit ihren emotionalen und kognitiven Fähigkeiten.

Schlüsselwörter: Analytischen Psychologie, C. G. Jung, transpersonale Psychologie, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Mentalisierung, säkulare Spiritualität, Placeboantwort

Einleitung

Aktueller Anlass zur vorliegenden Arbeit sind einerseits Aufnahmegesuche zur Anerkennung der Wissenschaftlichkeit der transpersonalen Psychotherapie bei der European Association for Psychotherapy (EAP) und andererseits Richtlinien zur Abgrenzung von wissenschaftlicher Psychotherapie von esoterisch begründeten Verfahren. Darüber ist in der EAP eine heftige Debatte entstanden. In den erwähnten Aufnahmegesuchen stellt die transpersonale Psychotherapie Bezüge zu etablierten Therapieverfahren her, indem behauptet wird, humanistische Schulen und auch Carl Gustav Jung seien ihre Begründer. Mir als Jung'schem Analytiker wurde darum die Frage gestellt, ob die analytische Psychologie auch eine transpersonale Psychologie sei, was in diesem Zusammenhang auch die Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit beinhaltet.

Im Rahmen der gesetzlichen Regelung der Psychotherapie als Heilbehandlung in verschiedenen Ländern Europas ist die Wissenschaftlichkeit psychotherapeutischer Behandlungen seit Beginn der 1990er Jahre zu einem Politikum geworden. Um die Psychotherapie als eigenständiges Wissensgebiet in ihrer Vielfalt und Interdisziplinarität zu bewahren und weiterzuentwickeln, haben damals in der Schweiz Schulen der tiefenpsychologischen, humanistischen und integrativen Hauptrichtungen eine Konferenz der psychotherapeutischen Ausbildungsinsti-

tutionen und Fachverbände gebildet, die einen Konsens über Inhalte, Ausbildung, Wissenschaft und Ethik in Form der Schweizer Charta für Psychotherapie (2016) erarbeitet hat. In seither regelmässigen Konferenzen und gemeinsamen Forschungsprojekten werden Inhalte und Strukturen weiterentwickelt und die Einhaltung der Vereinbarungen überprüft. Für die Forschung wurde eigens eine Deklaration erarbeitet und ein Reglement für die Kriterien erlassen, welche Psychotherapieforschung erfüllen muss, damit sie den speziellen Bedingungen der Psychotherapie entspricht (vgl. ebd.). Massgebende Akteure in diesen Prozessen waren auch an der Konstituierung und Entwicklung der EAP beteiligt.

Im Zusammenhang mit der transpersonalen Psychotherapie wird die Wissenschaftlichkeit zum Thema, weil sie von einer Position ausgeht, die weder erkenntnis- noch wissenschaftstheoretisch haltbar ist, indem sie auf einer transzendenten Wirklichkeit aufbaut. Dadurch spricht sie bei nicht wenigen Therapeutinnen und Therapeuten auch persönliche Überzeugungen an. Dies ist nicht anders zu erwarten, weil das religiöse Bedürfnis ein Grundbedürfnis vieler Menschen ist. Für die Psychotherapie als Wissenschaft kann dies aber keine Grundlage sein. Peter Schulthess hat darum die Thematik öffentlich gemacht. Mit seinem in der Verbandszeitschrift der Assoziation Schweizer PsychotherapeutInnen (ASP) veröffentlichten Artikel «Psychotherapie gehört abgegrenzt von der trans-

personalen Psychotherapie und der Esoterik» (Schulthess, 2015, S. 23) hat er auch unter deren Mitgliedern eine rege Diskussion zur Spiritualität in der Psychotherapie ausgelöst.

Meine Antwort auf die Frage, ob die analytische Psychologie Jungs eine transpersonale Psychotherapie sei, lautet, dass sich die analytische Psychologie noch nie als transpersonale Psychologie bezeichnet hat und diese Bezeichnung auch in sachlicher Hinsicht keineswegs zutreffend ist. Die komplexere Antwort entfaltet die vorliegende Arbeit, sie gibt mir die Gelegenheit, die Kriterien der Wissenschaftlichkeit zur Abgrenzung von esoterischen Methoden, wie sie in der Charta festgelegt sind, auf die Jung'sche Psychologie anzuwenden. Damit werden vier wesentliche Aspekte beleuchtet:

- die exemplarische Anwendung der Charta-Kriterien auf ein konkretes Therapieverfahren;
- eine vertiefte Darstellung der Philosophie hinter der Charta (vgl. Buchmann et al., 1996);
- ein Beitrag zur Diskussion über Spiritualität in der Psychotherapie im Allgemeinen sowie
- eine klärende Darstellung der Jung'schen Psychotherapie bezüglich ihrer Stellung gegenüber spirituellen Fragen.

Das Thema dieser Arbeit ist somit nicht «Jung'sche Psychotherapie versus transpersonale Psychotherapie», sondern die Anwendung der Charta-Kriterien auf alle Psychotherapieverfahren.

Exemplarische Anwendung der Erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Kriterien der Psychotherapie-Charta auf die analytische Psychologie von C. G. Jung

Die analytische Psychologie C. G. Jungs eignet sich besonders gut zur Demonstration meiner These, weil sie die Anerkennung des religiösen Bedürfnisses des Menschen als zentrale Frage in die Psychotherapie eingeführt hat. Die eingehende, über Jahrzehnte dauernde Auseinandersetzung Jungs mit religiösen Phänomenen und seine umfangreichen Vergleiche des Christentums mit anderen Religionen, bedeutete auch, dass die analytische Psychologie begonnen hat, in der Erkenntnis und Deutung der Religionen mitzureden, was vorher die alleinige Domäne der Theologie war (vgl. Schär, 1947, S. 9). Natürlich führte dies auch zur Beschreibung gewisser Ähnlichkeiten und fundamentaler Unterschiede in der Zielsetzung von Psychotherapie und Religion.

Die Psychotherapie-Charta formuliert zwei entscheidende Kriterien, um zu untersuchen, ob eine Therapierichtung anerkannt werden soll oder nicht. Das eine dieser Kriterien lautet, ob eine Therapierichtung über eine Erkenntnistheorie verfügt, welche die kritische Untersuchung unseres Erkennens auf sich selbst richtet. Im Unterschied zu rein objektivierenden Wissenschaften befindet sich das Objekt der Psychologie nicht ausserhalb der Psyche, sondern es ist die Psyche selbst, die über sich

Erkenntnis gewinnen will. Es ermangelt ihr darum eines archimedischen Punktes ausserhalb ihrer selbst, wie Jung sich ausgedrückt hat. Dieses Kriterium gilt ebenso für die Erkenntnistheorie in der Philosophie (vgl. Schöndorf, 2014, S. 9). Das andere Kriterium fragt, ob eine Wissenschaftstheorie eine methodologische Selbstreflexion der psychotherapeutischen Praxis verlangt (vgl. Erismann, 2016; Schweizer Charta für Psychotherapie, 2016). Die Erfüllung dieses Kriteriums ist für die analytische Psychologie gegeben, denn im wissenschaftlichen Diskurs wurden und werden ihre Konzepte seit über hundert Jahren befragt, hinterfragt und diskutiert. Zudem sind fast alle ihrer Therapietechniken von anderen anerkannten Verfahren übernommen worden. Als Beispiel der methodologischen Selbstreflexion bezüglich angemessener Forschungsmethoden für die analytische Psychologie sei aus jüngerer Zeit die Arbeit von Ralf Vogel (2012) erwähnt. Nicht zuletzt muss in diesem Zusammenhang auch die Rezeption der analytischen Psychologie in der Religionspsychologie erwähnt werden.

Die Anwendung beider Kriterien, des erkenntnis- sowie des wissenschaftstheoretischen, sind für die Psychotherapie als wissenschaftliche Disziplin grundlegend. Sie begründen nicht nur ihre wissenschaftliche Eigenständigkeit, sondern ermöglichen auch ihre Abgrenzung gegenüber anderen Arten von Wissen, wie etwa dem Alltagswissen oder dem intuitiven Wissen (vgl. Erismann, 2016).

Die Archetypentheorie

Im Zentrum von Jungs Untersuchungen der Religionen steht der Archetypus. Die zu klärende Frage gilt somit vorerst der Anwendung der genannten Kriterien auf die Archetypentheorie. Sie umfasst drei Dimensionen: eine biologische, eine mythologische und Versuche zum Thema des Geist-Materie-Zusammenhangs.

Auf der *biologischen* Ebene versteht Jung die Archetypen als evolutionsbiologische Anpassungen, entsprechend den Instinkten oder den «patterns of behavior» bei den Tieren. Es sind phylogenetisch erworbene neuronale, psychische Systeme, welche die Grundlage für das Verhalten, Wahrnehmen, Denken, Verstehen, die Selbstreflexion, die Intentionen sowie die Kreation innerer Welten des Menschen bilden. Sie sind nicht nur reagierend, sondern bilden einen aktiven dynamischen Teil der Psyche, der in aktuellen Situationen und entsprechenden Interaktionen sowie entlang entwicklungspsychologischer Veränderungen regulierend wirkt, indem die natürlichen «Sollwerte» eingependelt werden.

Ins Bewusstsein treten die Archetypen in Träumen und Phantasien, oft in emotional hoch aufgeladene, mythologische Bilder gekleidet, die je nach Kultur unterschiedlich aussehen können, sich aber in ihrer Bedeutung überschneiden. Sie nehmen Bezug auf die jeweils aktuelle Innen- und Aussenwelt. Aus diesem Grund sind ihre Bilder wirksam. Das wird in der Therapie genutzt, indem sie von den PatientInnen emotional ergründet und gemeinsam mit den TherapeutInnen interpretiert werden.

Dadurch helfen sie die psychischen Prozesse sinnhaft zu strukturieren. Ihre Funktion als natürliche «Sollwerte» in den unterschiedlichsten Lebenssituationen machen sie zu einem zentralen Resilienzfaktor.

Während die biologische und mythologische Dimensionen der Archetypentheorie eine Verbindung zwischen Biologie, Sozialverhalten und Kultur darstellen, bewegen sich die *Versuche zum Thema des Geist-Materie-Zusammenhanges* in einem völlig anderen wissenschaftlichen Kontext, indem hier die beiden Wissenschaften des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, die ein neues Welt- und Menschenbild begründeten, die Atomphysik und die Tiefenpsychologie, zusammengeführt werden sollten. Dieser Theorieteil ist erst im Übergang der 1940er- zu den 1950er-Jahren durch die Zusammenarbeit Jungs mit Wolfgang Pauli, dem Nobelpreisträger für Atomphysik formuliert worden. Gedanken von Einstein und von Heisenberg, mit denen Jung persönlich bekannt war, trugen ebenfalls dazu bei. Es ging dabei um das Verständnis von sogenannten «Synchronizitätsphänomenen». Jung gebrauchte den Begriff als «zeitliche Koinzidenz zweier oder mehrerer nicht kausal aufeinander bezogener Ereignisse, welche von gleichem oder ähnlichem Sinngehalt sind» (Jung, 1952a, GW 8, §849).

Der Versuch, einen theoretischen Zusammenhang zwischen Geist und Materie zu konstruieren, war neu und entsprach dem damaligen Zeitgeist, denn Jung stand als an der Universität lehrender Wissenschaftler sein Leben lang im engen Austausch mit anderen Wissenschaftlern aus verschiedenen Fakultäten.

Das erkenntnistheoretische Kriterium

Jung gewährte stets die erkenntnistheoretische Schwelle, auf der er sich mit diesen Überlegungen befand. Jung, ebenso wie Pauli bezeichneten ihre Theorie als Mythos ihrer Zeit (vgl. Jaffé, 1979, S. 67). Sie war ein Behelf, eine Metapher, die Jung nie in Materielles umgegossen und als objektive Wahrheit verkündet hat.

Das folgende Zitat zeigt Jungs Verständnis von Welt- und Menschenbildern:

«Wir haben das Bedürfnis nach Weltanschauung [...]. Wenn wir uns aber nicht rückwärts entwickeln wollen, so muß eine neue Weltanschauung jeden Aberglauben an ihre objektive Gültigkeit von sich abtun, sie muß sich zugeben können, daß sie nur ein Bild ist, das wir unserer Seele zuliebe hinmalen, und nicht ein Zaubername, mit dem wir objektive Dinge setzen. Wir haben Weltanschauung nicht für die Welt, sondern für uns. Wenn wir nämlich kein Bild von der Welt als Ganzem erschaffen, so sehen wir auch uns nicht, die wir doch getreue Abbilder eben dieser Welt sind. Und nur im Spiegel unseres Weltbildes können wir uns völlig sehen. Nur in dem Bilde, das wir erschaffen, erscheinen wir. Nur in unserer schöpferischen Tat treten wir völlig ins Licht und werden uns selber als Ganzes erkennbar. Nie setzen wir der Welt ein anderes Gesicht auf als unser eigenes, und eben darum müssen wir es auch tun, um uns selbst zu finden» (Jung, 1931, GW 8, §737).

Dieses Zitat steht stellvertretend für viele andere Stellen in Jungs Werk und zeigt seine in weiten Teilen konstruktivistische Sicht (vgl. Schlegel, 2006, S. 189), dass Weltbilder keine objektiven Dinge sind, und dass es ihm primär um die Erkenntnis des Erkennens geht. Darüber hinaus zeigt es, wie Jung diese Feststellung mit dem (archetypischen) menschlichen Bedürfnis nach Selbsterkenntnis koppelt. Wir erkennen uns ihm zufolge im Spiegel unserer eigenen Projektionen, die das Resultat unserer schöpferischen Tätigkeit darstellen, in welcher wir die Freiheit finden, Welten zu erschaffen, von denen wir uns faszinieren lassen können.

Zur Charakterisierung des Begriffs des Archetypus hat Jung in seinen «Definitionen» auf das Stichwort «Bild» verwiesen (vgl. Jung, 1995, GW 6, §684a. Eine klarere Abgrenzung hätte er wohl nicht ziehen können, denn alles unter dem Stichwort «Bild» muss als Symbol oder Metapher verstanden werden. So geht es, um ein Beispiel zu nennen, beim Archetypus des Gottesbildes um das Symbol für einen psychischen Inhalt und nicht um ein objektives «An-sich».

Unterscheidung zwischen einer Metapher und der «Welt des Seins»

Eine Unterscheidung zwischen einer Metapher und der «Welt des Seins» zu machen scheint wegen des religiösen Grundbedürfnisses vieler Menschen schwierig oder gar unerwünscht zu sein. Zwei Vertreterinnen der Freud'schen Psychoanalyse berichten unter dem Titel «Die Energie muss fließen» über ein Forschungsprojekt, bei dem KollegInnen, die in einem wissenschaftlichen Psychotherapieverfahren ausgebildet wurden, sich aber dann im Beruf esoterischen Therapieformen zuwandten, nach den Wendepunkten in ihrer psychotherapeutischen Orientierung befragt wurden. Die Autorinnen kamen zu folgenden Schlüssen:

«Es scheint ein Bedürfnis von Menschen zu sein, ihre Lebensgeschichte in einen mehr oder weniger kohärenten erzählerischen Zusammenhang zu stellen, der ihrer Biografie Bedeutung und Sinn gibt und ihnen ein Gefühl von Identität vermittelt. [...] Unsere Untersuchungen zeigen, dass auch bei Psychotherapeuten, die von konventionellen zu spirituellen Verfahren wechselten, so gut wie immer ein sehr persönliches Moment der Sinn-suche mitspielt. [...] Er soll qua Psychotherapie in Gestalt jener kosmischen Substanz gefunden werden, die ihn vermittelt. Zumeist wird diese Substanz als Energie bezeichnet. [...]

Nun muss zugegeben werden, dass Begriffe wie das Unbewusste, Verdrängung oder Trieb natürlich ebenfalls die Tendenz haben, von der Welt der Metapher in die Welt des Seins überzuwechseln. Doch sind alle diese Konzepte schon sehr oft befragt und hinterfragt worden, und ein Psychoanalytiker, der so tut, als gäbe es das Unbewusste als einen Ort oder als Kraft, ist nicht auf der Höhe der Diskussion. Täte er das, dann allerdings würde er sich nicht unterscheiden von Heilern, die darauf bauen, dass höhere Geister ihnen beim Heilen die Hand führen. (In diesem Zusammenhang wird auch

C. G. Jung oft missbraucht.) Genau dieser Unterschied aber ist von zentraler Bedeutung. Die Metapsychologie Freuds verdankt ihren wissenschaftstheoretischen Platz der Tatsache, dass Freud eben nicht naiv seine Begrifflichkeit mit einem real Existierenden verwechselt hat. Der Triebbegriff wurde auch von Freud selbst einmal als Mythologie bezeichnet.

Diese Haltung erlaubt grundsätzlichen und permanenten Zweifel. Dem kann man sich entziehen, indem man hinterfragbare Modelle durch intuitives Wissen ersetzt. [...] In diesem Sinne sind die spirituellen Heiler einfach vormodern (worauf sie sich ja auch gerne berufen!). Regression heißt: Zurückfallen auf ein früheres Stadium und Aufgabe eines schon einmal Erreichten. Kognitive Regression in diesem Sinne könnte heißen: Die Aufklärung nicht zur Kenntnis zu nehmen» (Jaeggi & Möller, 2000, S. 34ff.).

Die analytische Psychologie lässt nicht nur ihre eigenen Begriffe nicht in die «Welt des Seins» überwechseln, sondern zeigt – ganz im Gegenteil – auch den symbolischen Aspekt von Begriffen auf, die traditionell in der «Welt des Seins» verankert sind, wie sich das im Begriffspaar «Gott» und «Gottesbild» zeigt. Der emanzipative Aspekt der Psychotherapie gründet nicht zuletzt auf dieser Unterscheidung. Innerhalb der Psychotherapieverfahren können diese Begriffe durchaus unterschiedliche Bedeutungen und Wertungen haben, wie sich zum Beispiel beim Gottesbegriff in der Psychologie von Freud und Jung zeigen lässt: Bei Freud wird er als eine Form von Regression behandelt, während Jung ihn als eine psychische Funktion im Individuationsprozess aufnimmt.

Das wissenschaftstheoretische Kriterium und die wissenschaftliche Eigenständigkeit der Psychotherapie

Mit dem wissenschaftstheoretischen Kriterium wird die «Methodizität» der Psychotherapie untersucht:

«Die Frage, was Wissenschaft ausmacht, lässt sich dahingehend beantworten, dass sich wissenschaftliche Tätigkeit durch einen hohen Grad an Methodizität auszeichnet. Unter «Methodizität» verstehe ich die methodologische Reflektiertheit einer Wissenschaft, d.h. die Reflexion einer Wissenschaft auf die eigenen Grundlagen, ihre Grundbegriffe und Leitdifferenzen, die Art und Weise der Erkenntnisgewinnung, der Theoriebildung, der Strukturierung und Darstellung gewonnener Erkenntnisse sowie der Entwicklung von Anwendungsverfahren. Methodizität kann als Abgrenzungskriterium gegenüber anderen Arten von Wissen wie etwa dem Alltagswissen oder dem mythischen Wissen dienen» (Erismann, 2016, S. 7).

Für die Psychotherapie ergibt sich eine eigenständige Wissenschaftlichkeit aus der praktischen Arbeit in der Therapie, in der Subjekt und Objekt nicht wie in rein objektivierenden Wissenschaften, getrennt werden können:

«Eine wichtige Rolle bei der Exploration der Veränderungslogik spielt dabei die Beziehung der Therapeut/innen

zu Patient/innen resp. Klient/innen und die Arbeit an deren seelischen Prozessen (z.B. Träumen, Gedanken, Phantasien, Gefühlen und Verhalten). Die Arbeit an diesen seelischen Prozessen ist eng verflochten mit dem Erleben der Therapierenden während der therapeutischen Sitzungen. Dies hängt wiederum mit ihrer Persönlichkeit zusammen. Psychotherapie basiert somit auf einem intersubjektiven Geschehen. Sie erforscht Bewusstsein, Identität und Subjektivität der Patient/innen auf der Grundlage einer affektiven Verbundenheit und einer lebensgeschichtlichen Bezogenheit auf andere Menschen; das Denken in Beziehungen ergänzt das Denken in intrapsychischen Begriffen. Die Untersuchung dieser Beziehung (therapeutische Beziehung), in der Subjekt und Objekt nicht getrennt betrachtet werden können, und die daraus resultierende Theoriebildung ist ein wichtiger Teil der wissenschaftlichen Arbeit und ein Forschungsgegenstand des psychotherapeutischen Fachgebietes. Diese wissenschaftliche Arbeit gestattet, analog etwa zur Arbeit mit unbewussten Anteilen, z.B. Träumen und Phantasiebildungen, keine vom Geschehen losgelöste Objektivität. Objektivierung kommt durch die kritische Reflexion der Therapeut/innen bezüglich des eigenen Erlebens und des Wahrgenommenen durch Bezugnahme auf die Theorie zustande. Dadurch stehen sie in einer unaufhebbaren Dialektik zwischen Begegnung und Objektivierung der Klientel und ihrer selbst.

Damit wird deutlich, dass Psychotherapie einen eigenen methodischen Zugang zu ihrem Forschungsgegenstand hat und sich darin von objektivierenden Disziplinen unterscheidet. Der Einbezug des Subjektiven, wie auch der Ergründung der Veränderungslogik psychischer intentionaler Systeme, ist das wesentlich Eigene der Psychotherapie aus wissenschaftstheoretischer Sicht» (Schweizer Charta für Psychotherapie, 2016).

Wenden wir exemplarisch dieses Kriterium wiederum auf die analytische Psychologie an. Bereits 1935 publizierte Jung die folgende Passage, welche das Hauptresultat heutiger Forschung – dass die therapeutische Beziehung das hauptsächlich Agens der Wirksamkeit ist – vorwegnahm: Er führt aus,

«dass die Psychotherapie nicht eine einfache und eindeutige Methode ist, als welche man sie zuerst verstehen wollte, sondern es hat sich allmählich herausgestellt, dass sie in gewissem Sinne ein dialektisches Verfahren ist, das heißt ein Zwiegespräch oder eine Auseinandersetzung zwischen zwei Personen. [...] Eine Person ist ein psychisches System, welches, im Falle der Einwirkung auf eine andere Person, mit anderen psychischen Systemen in Wechselwirkung tritt. Diese vielleicht modernste Formulierung des psychotherapeutischen Verhältnisses von Arzt und Patient hat sich, wie ersichtlich, weit entfernt von der anfänglichen Meinung, dass die Psychotherapie eine Methode sei, die irgend jemand zur Erreichung eines gewollten Effektes in stereotyper Weise anwenden könne. Es sind nicht spekulative Bedürfnisse, welche diese ungeahnte und – ich darf wohl sagen – unwillkommene Erweiterung des Horizontes herbeiführten, sondern die harten Tatsachen der Wirklichkeit» (Jung, 1935, GW 16, §1).

«Der Therapeut ist nicht mehr das handelnde Subjekt, sondern ein Miterlebender eines individuellen Entwicklungsprozesses» (ebd., §7).

Die Trennung der Innen- und der Aussenperspektive

Die Fähigkeit zur Reflexion des eigenen Erlebens, das heisst das Vermögen sich von sich selbst zu distanzieren und sozusagen von aussen wahrnehmen zu können, gehört zur biologischen Grundausstattung des Menschen. Doch auch, wenn die kritische, das heisst relativierende Reflexion ebenfalls zu dieser Grundausstattung gerechnet werden muss, erfordert diese ein zusätzliches Training in einem geeigneten sozialen Umfeld, um sich entfalten zu können. Für die gleichzeitige Bezugnahme auf eine Theorie und deren kritische Infragestellung und Weiterentwicklung braucht es in jedem Fall eine spezielle, kulturelle Schulung.

Am Beispiel des Umganges mit dem Archetypus können diese rekursiven Prozesse gut erläutert werden. Es geht dabei um die Trennung der Innen- und der Aussenperspektive, die verhindert, dass psychische Erfahrungen von der «Welt der Metapher» in die «Welt des Seins» überwechseln. Jung beschreibt diesen Prozess in zwei zusammenhängenden Absätzen (die Benennung der Perspektiven sind vom Autor eingefügt):

Aus Dritt-Person-Perspektive hält er zunächst Folgendes fest:

«Es handelt sich bei diesem Begriff [dem Archetypus, M.S.], wie bekannt, nicht um eine «vererbte Vorstellung», sondern um einen vererbten Modus der psychischen Funktion [...], also um ein «pattern of behaviour». Dieser Aspekt des Archetypus ist der biologische.»

Aus Erst-Person-Perspektive fährt er daraufhin wie folgt fort:

«Dieses Bild ändert sich aber sofort gänzlich, wenn es von innen, das heisst im Raume der subjektiven Seele angeschaut wird. Hier erweist sich der Archetypus als numinos, das heisst als ein Erlebnis von fundamentaler Bedeutung. Wenn er sich in entsprechende Symbole kleidet, was nicht immer der Fall ist, dann versetzt er das Subjekt in den Zustand der Ergriffenheit, deren Folgen unabsehbar sein können.»

Zuletzt erfolgt wieder der Wechsel in die Dritt-Person-Perspektive:

«Hierin liegt der Grund, warum der Archetypus für die Religionspsychologie so wichtig ist: alle religiösen beziehungsweise metaphysischen Vorstellungen beruhen auf archetypischen Grundlagen, und insofern wir diese erforschen können, gelingt es uns, wenigstens einen flüchtigen Blick hinter die Kulissen der Weltgeschichte zu werfen, das heisst den Schleier des Geheimnisses über den metaphysischen Ideen und deren Bedeutung um ein wenig zu lüften. Metaphysik nämlich ist eine Physik oder Physiologie des Archetypus, und ihre Dogmata (= Lehrsätze) formulieren die Erkenntnis vom Wesen der Dominanten, das heisst der jeweilig vorherrschenden unbewussten Leitmotive des psychischen Geschehens. Der Archetypus ist «metaphysisch», weil er bewusstseinstranszendent ist» (Jung, 1948, GW 18/2, §1228–1229).

Der erste Abschnitt ist Archetypentheorie, die wissenschaftliche Perspektive bar jeder Emotion. Im zweiten Abschnitt wird aus kritischer Distanz zu sich selbst das eigene Erleben reflektiert und im dritten Abschnitt theoretische Überlegungen zu den Konsequenzen des Erlebens aus Erst-Person-Perspektive für kollektive Phänomene gemacht. (Ausserdem zeigt dieses Zitat, dass Jung Metaphysik und Transzendenz dem Unbewussten zuordnet, und nicht, wie üblich, einem Bereich der über die biologische Existenz hinausgeht.)

Ein Konflikt zwischen der Erst-Person- und der Dritt-Person-Perspektive gehört zum aufgeklärten Menschen. Stets können wir beide Perspektiven einnehmen, zwischen ihnen wechseln und sie in Beziehung bzw. in Kontrast setzen. Kunst und Philosophie zeigen oft dieses Janusgesicht zwischen Wissen (Aussenperspektive) und Glauben (Innenperspektive), in dessen Nähe sich auch die Jung'sche Psychologie bewegt, was – zugegeben – auch einen Teil ihres Charmes ausmacht.

Spiritualität und Psychotherapie

«Im Rahmen der Psychotherapie war für Jung die Berücksichtigung des religiösen Bedürfnisses als eines Grundbedürfnisses des Menschen von grosser Wichtigkeit. Dabei ging es ihm nicht um das Dogma, sondern um die religiöse Erfahrung, die er als konstitutiv für Sinnerleben gesehen hat.

Auch wenn Jung immer wieder betont, dass Religion nicht Konfession bedeutet: Die beiden Begriffe sind nah beieinander und können zu Missverständnissen Anlass geben. Es bietet sich heute an, den Ausdruck «spirituell» für «religiös» im Jung'schen Sinne zu gebrauchen, auch wenn dieser Ausdruck zur Zeit Jungs noch nicht im Gebrauch war. Es geht dabei um eine freiheitliche, offene spirituelle Praxis – eine Beziehung zwischen außen und innen. Es geht um Erfahrungen, die uns emotional tief berühren» (Kast, 2008, S. 67).

Gibt es heute eine Definition der Spiritualität? Selbst Fachleute aus verschiedenen Bereichen, die sich mit Spiritualität befassen, sind sich darüber einig, dass dies eine schwierige Frage ist:

«Eine Begriffsbestimmung von Spiritualität ist gleichzeitig notwendig und schwierig» (Steinmann, 2011, S. 49).

Traditionell hat «Spiritualität» im Sprachgebrauch eine transzendente Dimension, heute gibt es aber auch die Auffassung, dass sie allein durch eine weltliche Sinnhaftigkeit begründet sein kann:

«Obwohl man Spiritualität allgemein als ein Bezogen-sein auf eine über das unmittelbare Ich und seine Ziele und Bedürfnisse hinausreichende Dimension verstehen kann, besteht zum gegenwärtigen Zeitpunkt kein wissenschaftlicher (und auch kein weltanschaulicher) Konsens über das genaue Verständnis dieses facettenreichen Begriffs (Koenig 2008). Beispielsweise ist die Frage offen, ob der Bezug auf eine transzendente Dimension explizit gegeben sein muss[,] um von Spiritualität im

engeren Sinne sprechen zu können, oder ob eine das Ich überschreitende, altruistisch-humanistische Wertorientierung ausreichend ist, um von Spiritualität in einem weiteren Sinn sprechen zu können» (Kohls & Walach, 2016, S. 135).

Im Kontext der Psychotherapie kann dies keine Frage sein, weil sie der Aufklärung verpflichtet ist. Sie ist sogar selbst ein aufklärerisches Projekt. Aus dieser Position ist die «das Ich überschreitende, altruistisch-humanistische Wertorientierung» das entscheidende Kriterium, das Spiritualität innerhalb der Psychotherapie ausmacht.

Dies sehen auch PsychotherapeutInnen so, die sich selbst als religiös bezeichnen. Für den jüdischen Psychotherapeuten Gabriel Strenger ist der Begriff «Spiritualität» integrativ. Anlässlich einer Radiosendung zum Erscheinen seines Buches *Jüdische Spiritualität* beantwortet er die Frage, was Spiritualität sei, wie folgt: «Wenn ich das allgemein sagen darf, gibt es nur universelle Spiritualität, aber es kann nur partikularistische Gefässe der Spiritualität geben» (Strenger, 2016). Er nimmt an, dass das Ziel, spirituell an sich selbst zu arbeiten, um das Gute tun, nur im Kontext der eigenen religiösen Kultur, das heisst einer «Tradition, die auch mit dem kollektiven Unterbewusstsein von Menschen zu tun hat» (ebd.), verwirklicht werden könne. Trotz dieser persönlichen Überzeugung vermischt er die Therapie nicht mit dem Glauben.

Es ist wichtig festzustellen, dass die persönliche Ansicht über Spiritualität auch bei gläubigen TherapeutInnen nicht zu entsprechenden Interventionen in der Behandlung führt, weil sie ihre Rolle nicht im Kontext der Religion wahrnehmen, wie dies bei der Seelsorge der Fall ist. Strenger geht offensichtlich noch einen Schritt weiter. Es geht ihm nicht nur um die Rolle, sondern auch um die theoretische Abgrenzung. Obwohl er sich als religiösen Juden bezeichnet, spricht er von «universeller Spiritualität», die es auch ausserhalb der Religionen gebe:

«Spiritualität bedeutet für mich den Menschen zu seinem wahren Kern zurückzubringen. Das ist für mich auch als Psychologe so wichtig, weil ich in der Psychotherapie genau das mache: Ich versuche, die Schalen, die sich durch Ängste und Komplexe und Traumata gebildet haben, durchzuarbeiten, um zum innersten Kern zu kommen. Insofern ist für mich Psychoanalyse und religiöse Spiritualität etwas sehr Ähnliches» (ebd.).

Strenger geht davon aus, dass es auch in der religiösen Auseinandersetzung darum geht, zum «wahren Kern» zu gelangen, trotzdem sei der psychotherapeutische Prozess etwas anderes. Diese Grenzziehungen sind für wissenschaftlich orientierte Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten unabdingbar, weil es darum geht, den «innersten Kern» des eigenständigen Individuums nicht zu verletzen, weil nur so die Resilienz nachhaltig gestärkt wird.

Dieselbe Haltung bringt, um noch ein anderes Beispiel anzuführen, auch Nicola Gianinazzi, Psychotherapeut, ehemaliger Ordensbruder und gegenwärtiges Vorstandsmitglied der ASP in einem Interview zum Verhältnis von

Glaube und Psychotherapie zum Ausdruck. Er wurde gefragt:

«Sind spirituelle Fragen in Deiner Arbeit häufig Thema, vielleicht: sogar häufiger als bei andern, weil Du auch einen spirituellen Hintergrund hast? Findest Du Spiritualität wichtig für Deine Tätigkeit als Psychotherapeut?»

Hierauf antwortete er wie folgt:

«Das glaube ich nicht, im Gegenteil: Mir scheint, die Dichotomie zwischen Geist und sogenannter Materie werde immer mehr überwunden. Was bedeutet es, einen spirituellen, christlichen, franziskanischen Hintergrund zu haben, wenn nicht, dass man sich auf die Männer und Frauen einlässt, die man im Leben antrifft, oder Neugier für Natur und Wissenschaft entwickelt?

Ich glaube, das ist es, was in mir und in vielen Kollegen steckt; andere mögen den Akzent mehr auf andere Aspekte legen, jeder lebt sie gemäss seinem eigenen, persönlichen Stil, im Kontext seiner eigenen Subjektivität, und wir wissen ja, dass diese in der therapeutischen Beziehung eine wichtige Rolle spielt» (Gianinazzi, 2014).

Diese Aussagen zeigen, dass auch gläubige TherapeutInnen den Glauben nicht in ihre Rolle als PsychotherapeutInnen einfliessen lassen. Hier zeigt sich auch die Vorurteilslosigkeit der wissenschaftlichen Haltung, weil die PatientInnen auch dann unterstützt werden, wenn diese im Rahmen ihrer eigenen Kultur und Glaubensinhalten an sich arbeiten wollen.

«In der Therapie sind die bewährten Grundsätze der Abstinenz, des therapeutischen Rahmens und der Reflexion des Übertragungs- und Gegenübertragungsgeschehens bewährte Schutzfaktoren. Abstinenz muss in diesem Zusammenhang eben auch Zurückhaltung in weltanschaulichen Fragen heissen, indem ich den Patienten unterstütze, seinen eigenen Weg zu finden. Der therapeutische Rahmen steht für den Verzicht, dem Patienten als spiritueller Lehrer oder Guru gegenüberzutreten, so subtil sich das auch gestalten mag» (Raack, 2016, S. 447).

Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber

Um den eigenen «wahren Kern» zu finden, ist Wahrhaftigkeit eine unbedingte Voraussetzung, nicht nur für die PatientInnen, sondern auch für die TherapeutInnen, sind es doch oft gerade diejenigen Momente im therapeutischen Prozess, in denen sie eingestehen, auch nicht mehr weiter zu wissen, welche die PatientInnen dazu anstossen, die eigenen Ressourcen zu aktivieren. Dies sind dann auch die besonderen Momente in den Therapieprozessen, die sich oft auf diesen Punkt hin entwickeln.

Der Philosoph Thomas Metzinger leitet die Spiritualität aus der Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber ab. Nach ihm zeichnet sich die spirituelle Einstellung dadurch aus,

«dass man die moralische Pflicht anerkennt, sich selbst gegenüber radikal ehrlich zu sein. Eine ganz interessante

Frage ist, ob es in Zukunft eine säkulare Spiritualität geben könnte. Das heisst eine Spiritualität, die auf direkter Erfahrung beruht, nicht auf Theorien, nicht auf Begriffen, und die den Tatsachen ins Auge schauen kann, wie den wissenschaftlichen Tatsachen über das Gehirn» (Metzinger, 2011).

Mit seiner Annahme eines Spiritualitätskonzeptes, das auf Erfahrung beruht, und der Anerkennung der Biologie der Seele stimmt Metzinger mit Jung überein:

«Eine der wichtigsten Errungenschaften der analytischen Psychologie, ist ohne Zweifel die Erkenntnis der biologischen Struktur der Seele [...], was uns viele Jahre kostete, es zu entdecken» (Jung, 1923, GW 17, §101).

«Der Archetypus ist reine, unverfälschte Natur» (Jung, 1954, GW 8, §412).

In der analytischen Psychologie Jungs entspricht der Weg zum «wahren Kern» dem Individuationsprozess, und die «radikale Ehrlichkeit sich selbst gegenüber» der Methode diesen Weg zu gehen. Den Tatsachen ins Auge zu schauen, geschieht unter anderem auch durch Rückbindung («religio») an die menschliche Natur in der Arbeit mit den archetypischen Bildern, die aus dem Unbewussten im Verlaufe des Therapieprozesses in Träumen oder Phantasien erscheinen. Sie zeigen die biologischen Strukturen der Seele und symbolisieren vor allem die vielen unterschiedlichen zwischenmenschlichen und individuellen Situationen:

«Seine [gemeint ist der Archetypus, M.S.] Numinosität hat häufig mystische Qualität und entsprechende Wirkung auf das Gemüt. Er mobilisiert philosophische und religiöse Anschauungen [...] und zieht das Subjekt in seinen Bann, den dieses trotz oft verzweifelter Gegenwehr nicht lösen kann und schliesslich nicht mehr lösen will. Letzteres darum nicht, weil das Erlebnis eine bis dahin für unmöglich gehaltene Sinnerfülltheit mit sich bringt» (Jung, 1954, GW 8, §405).

Der Weg der Individuation ist insofern spirituell, als er über das unmittelbare Ich und seine Ziele und Bedürfnisse hinausreicht und mit den Mitmenschen und dem eigenen natürlichen Kern verbindet. Ethik ist dabei ebenso unverzichtbar wie Bedeutung, Sinnfindung und Emanzipation, wenn sich Individuum und Gemeinschaft fruchtbar entwickeln sollen.

Die Jung'sche Psychologie ist keine transpersonale Psychologie

Die Jung'sche Psychologie bewegt sich klar innerhalb wissenschaftlicher Kriterien. Die Beantwortung der Frage, ob sie auch eine transpersonale Psychologie sei, muss demzufolge «nein» lauten. Im Gegenteil: Sie ist der Aufklärung verpflichtet, indem sie sich dadurch auszeichnet, dass sie auch religiöse Symbole als bildlichen Ausdruck psychischer Prozesse darstellt und deren zugrundeliegende biologische Natur aufzeigt. So bezieht sich Jungs

Darstellung nie unmittelbar auf «Gott», sondern stets auf «Gottesbilder». Eckhard Frick, Mediziner, Psychoanalytiker, Jesuit und Inhaber des ersten Lehrstuhls für «Spiritual Care» in Deutschland, sagt in seinen Gesprächen mit Bruno Lautenschlager, ebenfalls Jesuit und Psychoanalytiker:

«Ich halte es in der Tat für ein großes Verdienst Jungs, die Hiob-Frage aus einem metaphysischen Ideenhimmel auf den Boden der existenziellen Auseinandersetzung zurückgeholt zu haben» (Frick & Lautenschlager, 2009, S. 28).

Dies sah auch Hans Schär, seinerzeit Theologieprofessor und Religionspsychologe an der Universität Bern, auf gleiche Weise. Für ihn besteht die Bedeutung der Jung'schen Psychologie darin, dass er der existenziellen Auseinandersetzung in der Psychologie durch die «Wirklichkeit des Affiziertwerdens» Raum verschafft habe (vgl. Schär, 1947, S. 12). Es geht um Erfahrungen, die uns emotional tief berühren, wie dies auch im obigen Zitat von Kast zum Ausdruck kommt.

Warum die Jung'sche Psychologie immer wieder dem Esoterikverdacht ausgesetzt ist, mag daher rühren, dass Jung nicht überall in seinen Texten die Unterscheidung zwischen Gott und Gottesbild klar herausstellt:

«Ja, ich habe den Eindruck, dass bei Jung diese Unterscheidung oft in den Hintergrund tritt. Dies ist auch eine Quelle von Missverständnissen. Die Leser, vor allem die kritischen, meinen dann: Jung spricht über Gott und kritisieren sein Verhalten» (Frick & Lautenschlager, 2009, S. 27).

Ich denke, dass die Missverständnisse vor allem darum vorkommen, weil Jungs erkenntnistheoretische Position zu wenig wahrgenommen wird oder nicht erkannt wurde – was wahrscheinlich bei VerteterInnen von metaphysisch-orientierten Richtungen besonders oft der Fall sein dürfte. Erschwerend kommt hinzu, dass Begriffe aus Religion und Glauben in unserer Kultur bereits metaphysisch assoziiert sind und es einer bewussten Anstrengung bedarf, wenn nicht gar ihre Infragestellung, um sie rein psychologisch zu begreifen. Anwürfe von theologischer Seite sind wahrscheinlich so zu verstehen.

Mit folgendem Zitat Jungs wird die Grenze zur transpersonalen Psychologie in aller Schärfe sichtbar:

«[I]nnerhalb des Aufgabenkreises einer wissenschaftlichen Psychologie kann eine als «metaphysisch» bezeichnete Vorstellung nur die Bedeutung eines psychischen Phänomens beanspruchen. Ebenso maßt sich die Psychologie keinerlei Kompetenz an, irgend etwas «Metaphysisches», das heißt über ihren Bereich Hinausgehendes, von ihrem Gegenstande auszusagen» (Jung, 1947, GW 18/2, S. 1478).

«Die psychologische Wahrheit schließt eine metaphysische keineswegs aus. Psychologie als Wissenschaft hat sich aber aller metaphysischen Behauptungen zu enthalten. Ihr Gegenstand sind die Psyche und ihre Inhalte» (Jung, 1952b, GW 5, §344).

Während die Jung'sche Psychologie sich explizit nicht mit Metaphysik beschäftigt, ist dies definitionsgemäss die Domäne der transpersonalen Psychologie.

Spiritualität in der wissenschaftlichen Psychotherapie ist säkular

Die säkulare Auffassung von Spiritualität in der wissenschaftlich begründeten Psychotherapie rechtfertigt sich nicht nur aus aufgeklärten, humanistischen Idealen, welche die Autonomie und Emanzipation der PatientInnen schützt. Spiritualität hat ihre Wurzeln in der anthropologischen Konstante des empathischen und altruistischen Verhaltens der Säugetiere und ihren kognitiven Fähigkeiten, insbesondere der Primaten, auf deren Grundlage sich die Menschen und ihre Kultur entwickelt haben. Neue, empirisch gestützte Erkenntnisse aus der Ethologie und evolutionären Anthropologie zeigen, dass es diese Eigenschaften sind, auf denen das spezifisch Menschliche aufbaut (vgl. de Waal, 2011). Es ist die spezifische Art, wie wir Menschen aufeinander bezogen sind, das heisst, unsere

«besondere Form der sozialen Kognition, die es Menschen erlaubt, ihre Artgenossen als ihnen ähnliche Wesen zu verstehen, die ein intentionales und geistiges Leben haben wie sie selbst. Dieses Verständnis ermöglicht es ihnen, sich in die geistige Welt einer anderen Person hineinzuversetzen, so daß sie nicht nur vom anderen, sondern auch durch den anderen lernen können» (Tomasello, 2006, S. 6).

Diese Anpassungsleistung ist gleichzeitig die Basis für unsere spezielle Art von gemeinsamer Intentionalität und Kooperation, die erst menschliche Kultur ermöglichte (vgl. Tomasello, 2014).

Die phylogenetisch uralte Fähigkeit, die Emotion des Gegenübers in uns selbst zu spüren, kombiniert mit der dem Menschen vorbehaltenen Fähigkeit, uns kognitiv und emotional selbst reflektieren zu können, um so von uns auf den anderen zu schliessen, setzt uns in eine komplexe wechselseitige Balance von Wahrnehmung und Projektion, die erst das gegenseitige Verständnis ermöglicht. Aus psychotherapeutischer Sicht (vgl. Schlegel, 2013) entsprechen diese Erkenntnisse der evolutionären Anthropologie der Fähigkeit des «Mentalisierens», einem neuen Konzept, das in der Psychotherapie formuliert wurde. Der wechselseitige Austausch, der dabei stattfindet und meist völlig intuitiv abläuft, bildet auch die Grundlage der ethischen und moralischen Empfindungen, wie Solidarität, soziale Mitverantwortung und Gerechtigkeit, ohne welche die menschliche Form der Kooperation nicht möglich wäre. Es sind die das Ich überschreitenden Eigenschaften, welche die Grundlage unserer Kultur darstellen und die zu einer altruistisch-humanistischen Wertorientierung geführt haben. Diese Art von Spiritualität ist Teil der menschlichen Natur, die selbst wiederum eine ökologische Nische bildet, in der sich Menschen weiterentwickeln und ihre Kultur entfalten können. Es

sind dieselben Wertorientierungen, die auch zur Grundausstattung der Religionen gehören.

Dieser Teil der menschlichen Natur, die Bezogenheit auf die Andere bzw. den Anderen, steht im Zentrum der Psychotherapie. Sie gehört zum therapeutischen Prozess, wie das obige Zitat Jungs von 1935 illustriert, in dem er den Therapeuten und die Therapeutin nicht mehr als das handelnde Subjekt beschreibt, sondern als Miterlebende des individuellen Entwicklungsprozesses der PatientInnen.

Konsequenzen einer säkularen Spiritualität

Eine Spiritualität, die sich nicht von einer höheren Instanz herleitet, führt zur unbedingten, nicht übertragbaren Verantwortung dem bzw. der Anderen und der Natur gegenüber. Sie macht das Individuum zu einem Teil des Ganzen. Im Annehmen dieser Selbstverantwortung liegt seine Autonomie und Ethik und Grösse der säkularen Spiritualität. Sie ermöglicht Emanzipation, Sinnfindung und Individuation.

Die Ehrlichkeit sich selbst gegenüber zeigt aber auch die Abgründe des eigenen Egoismus, der das moralische und ethische Empfinden stark herausfordert. Es obliegt dann der eigenen Verantwortung und der persönlichen kritischen Auseinandersetzung mit eigenen Motiven und kollektiven Normen, ob und welchem Impuls man folgen will.

Auf gesellschaftlicher und kultureller Ebene führt die Kombination der intersubjektiven menschlichen Fähigkeiten zur humanitären Ethik und der Achtung des Individuums in Form der universellen Menschenrechte. Wenn man den Blickwinkel über die Psychotherapie hinaus erweitert, wird sichtbar, dass wir ohne Spiritualität einer ungewissen Zukunft entgegengehen. Die Naturwissenschaft hat dem Menschen so viel Macht gegeben, dass wir für unsere eigene Lebensgrundlage zu einer Gefahr geworden sind. Ohne den Wert einer Verantwortung gegenüber der Schöpfung und ohne entsprechende Moral und Ethik sind wir kaum in der Lage, die technologischen Instrumente, bis hin zum gezielten Eingriff in das genetische Erbgut zum Wohle aller anzuwenden. Die Macht, selbst Schöpfer zu sein, braucht die Wertmassstäbe einer Spiritualität, sei sie nun säkular oder durch Glauben bedingt.

Heute wird durch den aktuellen politischen Megatrend des fremdenfeindlichen Populismus sichtbar, dass wir ohne Mitgefühl und Verständnis für die Fremden auf Rückschritt und Chaos zusteuern. Das Gespenst der faschistoiden Tendenzen schaut bereits durch die Fenster in unsere Wohnzimmer, indem populistische Führer die Eigengruppenpräferenz durch Schüren von Ängsten vor den Fremden hochkochen. Es tritt ein bedrohlicher Archetypus hervor, um mit Jung zu sprechen, eine:

«[b]edrohliche[n] Macht, die im Innersten jedes Menschen gebunden liegt und gewissermaßen nur auf das Zauberwort wartet, welches den Bann bricht. Dieses Zauberwort reimt immer auf -ismus ...» (Jung, 1954, GW 8, §405).

In diesem Sinne ist der vorliegende Beitrag auch politisch gemeint, denn der Populismus richtet sich gegen die Menschenrechte, weil sie seine Macht einschränken. Wir PsychotherapeutInnen können unseren Beitrag leisten, indem wir dabei mithelfen, unbewusste Projektionen zu entlarven, damit sie nicht in die «Welt des Seins» hinübertreten.

Ist die transpersonale Psychotherapie ein wissenschaftliches Verfahren?

Die transpersonale Psychotherapie geht von absoluten transzendenten Wirklichkeiten aus:

«Transpersonale Psychologie ist ein Zweig der akademischen Psychologie, der sich der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten mittels psychologischer Methoden und psychologischer Theorie widmet, wobei er die Existenz des Transzendenten als gegeben voraussetzt.

Begriffe wie «das Transzendente» oder «die Transzendenz» bzw. «das Heilige», das «Numinosum» (nach dem Religionswissenschaftler Rudolf Otto) bezeichnen eine Wirklichkeit, die über unsere materielle Existenz als biologische Wesen in einer physikalisch-stofflichen Welt hinausgeht» (Harnack, 2016).

Nach Kohls und Walach

«kann man spirituelle Erfahrungen als äußere oder innere Erlebnisse bezeichnen, deren Ursprung in der Beziehung zu einer absoluten, transzendenten Wirklichkeit verstanden wird, die aber nicht zwangsläufig im Rahmen eines traditionell religiösen Systems interpretiert werden müssen» (Kohls & Walach, 2011, S. 137).

Entsprechend finden die Therapien in einem «transpersonalen Bewusstseinsraum» statt, in den PatientInnen durch ihre TherapeutInnen, wie im Schamanismus, mittels veränderter Bewusstseinszustände geführt werden. Neben der Tatsache, dass die Beziehung zu einer «absoluten, transzendenten Wirklichkeit» prinzipiell kein wissenschaftlicher Gegenstand sein kann, stellt sich auch eine berufsethische, standesrechtliche Frage, weil die Therapierenden eine zusätzliche zweite Rolle als geistige FührerInnen einnehmen, was die persönliche Abhängigkeit der PatientInnen von ihnen befördert. Unbeeinflusst würden sie vielleicht zu einer ganz anderen Form von Spiritualität finden.

Heutige Wissenschaft ist definitionsgemäss für «eine Wirklichkeit, die über unsere materielle Existenz als biologische Wesen in einer physikalisch-stofflichen Welt hinausgeht» nicht zuständig. So geben Kohls und Walach auch zu, dass es der transpersonalen Psychologie nicht gelungen sei, sich wissenschaftlich zu legitimieren (vgl. Kohls & Walach, 2011, S. 136). Ebenso ist die Etablierung einer eigenen Division in der American Psychological Association (APA) gescheitert (vgl. hierzu Raack, 2016, S. 444).

Aus therapeutischer Sicht wird die Suche nach dem «wahren Kern» im eigenen Inneren und die Entwick-

lung einer nachhaltigen Resilienz durch transzendente Vorannahmen erschwert, wenn nicht gar behindert. Weil sich die PatientInnen an solchen (stets normativen) Vorstellungen orientieren, statt an den eigenen Gefühlen, stehen sie der radikalen Ehrlichkeit sich selbst gegenüber im Weg. Eine aufgeklärte, humanitäre, vorurteilslose und wissenschaftliche Einstellung der Therapierenden fördert diese spezielle Form von Ehrlichkeit. Techniken, welche die Selbstwahrnehmung der PatientInnen unterstützen, beruhen alle auf dem Prinzip der Achtsamkeit sich selbst und anderen gegenüber. In der Psychoanalyse ist es die freie Assoziation, die Arbeit mit Träumen, Phantasien und Imaginationen. Neuerdings werden auch Übung der Achtsamkeit mit Meditationstechniken des Buddhismus, losgelöst von ihrem ideellen Hintergrund, angewendet.

Die Wissenschaft steht im Dienst der allgemeinen Anwendbarkeit von Psychotherapieverfahren im staatlichen Gesundheitswesen

Mit der kritischen wissenschaftstheoretischen Haltung ist kein Urteil über die Sinnhaftigkeit und den Wert von transzendenter Spiritualität gefällt und ebenso keine Verneinung der Heilkraft von spirituellen Praktiken. Die Resultate der Erforschung der salutogenetischen Wirkung von religiösen und spirituellen Praktiken ist wissenschaftlich anerkannt (vgl. Kohls & Walach, 2011, S. 136). Wissenschaftlichkeit der Heilmethode ist keine Voraussetzung für die Heilung in Einzelfällen, wohl aber für die allgemeine Anwendbarkeit im staatlichen Gesundheitswesen. Diese setzt überprüf- und diskutierbare Kriterien der Praxis und Theorie voraus und liefert damit zugleich Garanten einer aufgeklärten Haltung, die das Individuum vor ideellen Übergriffen schützt. Diesen Kriterien muss sich auch der transpersonale Bewusstseinsraum (vgl. Hofmann, 2011 S. 180–183) mit seinen spirituellen Phänomenen (vgl. Kohls & Walach, 2011 S. 138) stellen.

Bezüglich der Wirksamkeit spiritueller Praktiken gibt es wichtige Erkenntnisse aus der Placeboforschung:

«Es gibt Hinweise darauf, dass spirituelle oder «Glaubenspraktiken» für ihre neurobiologische Wirksamkeit die physiologische Placeboantwort einbeziehen. [...] Placebobehandlungen [...] verändern nachweislich das Muster der Gehirnaktivität, insbesondere auch in tieferen Anteilen wie dem limbischen System. Und vieles mehr. Glaube und positive Erwartungen – gekoppelt an positive Erfahrungen oder Konditionierungen aus der Vergangenheit – sind naturgemäß wichtige Zutaten oder gar Voraussetzungen der Placeboantwort. Eine erfahrungstriggerten Placebomechanismen scheinen morphinerge Signalübertragungswege einzubeziehen» (Esch, 2011, S. 31).

Aus der Perspektive der Evolutionsbiologie entspricht die Placeboantwort der Entspannungsantwort (Stress – Relaxation – Response), welche die Stressreaktion kompensiert. Dabei sind wir nicht nur darum auf äusserliche Hilfe oder Aktivität angewiesen, weil wir die Fähigkeit haben, innere

Welten zu kreieren, die uns Sicherheit geben und die wir versuchen zu unseren Gunsten zu beeinflussen, wie zum Beispiel Beziehungen zu archetypischen Figuren. Es ist die Erwartung die hilft. Es besteht in diesem Fall aber ein grundsätzlicher Unterschied zu einem Medikament ohne Wirksubstanz, denn das Agens sind die psychischen Inhalte oder Bilder, die in die Konstruktion von Wirklichkeit eingebaut werden und dadurch ihre Wirksamkeit entfalten. Es ist darum essenziell, an welchen Werten sich innere Bilder orientieren.

In der Psychotherapie hat sich in den letzten Jahren ein professionelles Stressmanagement entwickelt, das die Entspannungsantwort unterstützt:

«Ein wesentlicher Bestandteil fast aller Stressreduktions-Konzepte sind [...] Entspannungsverfahren. Hiermit sind Techniken gemeint, welche die sog. Entspannungsantwort (relaxation response), das ist der physiologische Gegenspieler der Stressantwort, auslösen können. Diese Techniken – wie Meditation, autogenes Training, progressive Muskelentspannung etc. – lassen sich meist leicht erlernen und sind gut geeignet, im Rahmen eines praktikablen und alltäglichen Selbstfürsorge-Regimes zum Einsatz zu kommen. Zahlreiche Studien haben darüber hinaus die Wirksamkeit von Entspannungs- und Meditationstechniken bei der Behandlung v. a. stressassoziierter Erkrankungen belegt» (Esch, 2011, S. 28).

In diesem Sinne kann die Wirksamkeit von Methoden, die mit transzendenten Vorannahmen operieren, wissenschaftlich (oder reduktionistisch) erklärt werden. Die transzendenten Inhalte und Praktiken sind aber aus den dargelegten Gründen unwissenschaftlich.

Schlussbetrachtung

Ging es bei der Verfassung dieses Artikels anfänglich nur um stichhaltige Kriterien von Wissenschaftlichkeit und ihre Abgrenzung gegenüber Paradigmen, die sich nicht im Zuständigkeitsbereich der Wissenschaft befinden, wurde im Verlaufe der Auseinandersetzung mit dem Thema sichtbar, dass es im Grunde nicht nur um die Wissenschaft geht, sondern auch um den Prozess der Emanzipation und die Freiheit des Denkens.

Letztlich geht es bei der Psychotherapie nicht nur um die Befreiung von Symptomen, sondern auch um die Stärkung und Aufrechterhaltung der Resilienz, die auch von der Persönlichkeit und dem sozialen Umfeld abhängt (vgl. Barwinski, 2016, S. 64). Menschen haben unterschiedliche Fähigkeiten, sind sehr verschieden, befinden sich in unterschiedlichsten inneren und äusseren Lebenssituationen und sind durch ihre Kultur und das soziale Umfeld geprägt. Für viele steht Sicherheit und Geborgenheit vor Emanzipation und Freiheit. Dies darf nicht einfach als Regression interpretiert werden, zumal es Menschen gibt, die die Kraft und den Mut zur Freiheit nicht haben. Dies alles muss in der Psychotherapie berücksichtigt werden. In Therapien mit Menschen aus anderen Kulturen ist dies in erhöhtem Masse erforderlich (vgl. Missmahl, 2006). Der

Behandlungserfolg beruht aber immer auf wissenschaftlichen Kenntnissen der funktionalen Zusammenhänge der Psyche. In der Psychotherapie dient die Wissenschaft der Emanzipation, das heisst der Befreiung von dysfunktionalen Mustern, und der Entfaltung des eigenen Potenzials.

Die Einzigartigkeit des Individuums und sein Verhältnis zum Kollektiv steht im Zentrum. In diesem Sinne möchte ich Rudolf Buchmann zu Wort kommen lassen, der die Initialzündung für die Schweizer Charta für Psychotherapie gab und jahrelang an ihrer Weiterentwicklung mitgewirkt hat:

«Psychotherapie – ihre Praxis und ihre Forschung – betont die Einzigartigkeit jedes Menschen und vertritt diesen Zugang zur Erforschung von Menschen und Menschlichem entsprechend den Grundsätzen und Haltungen der Menschenrechtsdeklaration» (Buchmann, 1999).

Literatur

- Barwinski, R. (2016). *Resilienz in der Psychotherapie. Entwicklungsblockaden bei Trauma, Neurosen und frühen Störungen auflösen*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Buchmann, R., Schlegel, M. & Vetter, J. (1996). Die Eigenständigkeit der Psychotherapie in Wissenschaft und Praxis. In A. Pritz (Hrsg.), *Psychotherapie. Eine neue Wissenschaft vom Menschen* (S. 75–121). Wien/New York: Springer.
- Buchmann, R. (1999). Der gesellschaftliche Wert der Psychotherapie [Vorlesungsreihe an der Universität St. Gallen über Psychotherapie].
- De Waal, F. (2011). *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München: dtv.
- Erismann, M. (2016). Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Psychotherapiewissenschaft. *Psychotherapie-Wissenschaft*, 6(1), 6–14. <http://www.psychotherapie-wissenschaft.info/index.php/psychowis/article/view/1198> (17.05.2017).
- Esch, T. (2011). Neurobiologische Aspekte von Glaube und Spiritualität: Gesundheit, Stress und Belohnung. In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 23–36). Berlin/Heidelberg: Springer.
- Frick, E. & Lautenschlager, B. (2009). *Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung*. München: Kösel.
- Gianinazzi, N. (2014). Glaube und Psychotherapie. *à jour!*, 53, 5–16.
- Harnack, E. W. (2016). Was ist Transpersonale Psychotherapie? <http://www.transpersonale-psychotherapie.de/info02.html> (16.05.2017).
- Hofmann, L. (2011). Spirituelle oder religiöse Orientierung und deren Auswirkung auf die psychotherapeutische Tätigkeit. In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 173–194). Berlin/Heidelberg: Springer.
- Jaeggi, E. & Möller, H. (2000). Die Energie muss fließen. *Psychologie Heute*, 1/2000, 34–39.
- Jaffé, A. (1979). *Aus C. G. Jungs Welt. Gedanken und Politik*. Zürich: Werner Classen Verlag.
- Jung, C. G. (1923). Die Bedeutung der analytischen Psychologie für die Erziehung. In ders. (1995), *GW 17* (S. 59–76). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1931). Analytische Psychologie und Weltanschauung. In ders. (1995), *GW 8* (S. 393–418). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1935). Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie. In ders. (1995), *GW 16* (S. 15–32). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1947). Vorwort zu Jung «Symbolik des Geistes» In ders. (1995), *GW 18/2* (S. 695–696). Solothurn/Düsseldorf: Walter.

- Jung, C.G. (1948). Geleitwort zu Harding «Frauen-Mysterien. In ders. (1995), *GW 18/2* (S. 552–555). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Jung, C.G. (1952a). Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. In ders. (1995), *GW 8* (S. 457–553). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Jung, C.G. (1952b). Symbole der Wandlung. In ders. (1995), *GW 5* (S. 23–26). <http://www.psychotherapie-wissenschaft.info/index.php/psy-ber/article/view/1172/1413> (17.05.2017).
- Jung, C.G. (1954). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. In ders. (1995), *GW 8* (S. 183–261). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Jung, C.G. (1995). Definitionen. In ders. (1995), *GW 6* (S. 520–699). Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Kast, V. (2008). Spirituelle Aspekte in der Jung'schen Psychotherapie. *Psychotherapie Forum*, 16/2, 66–73.
- Kohls, N. & Walach, H. (2011). Spirituelles Nichtpraktizieren – ein unterschätzter Risikofaktor für psychische Belastung? In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 133–144). Berlin/Heidelberg: Springer.
- Koenig, H.G. (2008). Concerns About Measuring «Spirituality» in Research. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349–355.
- Metzinger, T. (2011). Hirnforschung und Wahrnehmung. Richard David Precht und Prof. Thomas Metzinger. Fernsehinterview SRF 2 Kultur, Sternstunde Philosophie (06.02.2011). <https://www.youtube.com/watch?v=ndpPTR8nIDU> (17.05.2017).
- Missmahl, I. (2006). Psychosoziale Hilfe und Traumaarbeit als ein Beitrag zur Friedens- und Versöhnungsarbeit am Beispiel Afghanistans. *Psychotherapie Forum*, 14(4), 180–185 [DOI: 10.1007/s00729-006-0168-8].
- Raack, J. (2016). Spiritualität und Psychotherapie: eine wechselhafte Beziehung. *Anal. Psychol.*, 47(4), 432–451.
- Schär, H. (1947). Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs. Zürich: Rascher.
- Schlegel, M. (2006). Das Sinnerlebnis in der Analytischen Psychologie. In G. Mattanza, I. Meier & M. Schlegel (Hrsg.), *Seele und Forschung. Ein Brückenschlag in der Psychotherapie*. (S. 178–198). Freiburg/Basel: Karger.
- Schlegel, M. (2013). Evolution der Empathie. In *Psychotherapie-Wissenschaft*, 2, 90–102. <http://www.psychotherapie-wissenschaft.info/index.php/psy-wis/article/view/1018/1023> (17.05.2017).
- Schöndorf, H. (2014). *Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schulthess, P. (2015). Psychotherapie gehört abgegrenzt von der Transpersonalen Psychologie und Esoterik. à jour Psychotherapie -Berufsentwicklung 01,23–26. <http://www.psychotherapie-wissenschaft.info/index.php/psy-ber/article/view/1172/1413> (17.05.2017).
- Schweizer Charta für Psychotherapie (2016). <http://www.psychotherapie.ch> (17.05.2017).
- Tomasello, M. (2006). *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2014). *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steinmann, R.M. (2011). Zur Begriffsbestimmung von Spiritualität – eine experimentelle, integrativ-abgleichende Gegenüberstellung von zwei Definitionen. In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 37–51). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Strenger, G. (2016). Spiritualität braucht Wurzeln. Radiointerview SRF 2 Kultur (16.10.2016) Online unter: <https://www.srf.ch/sendungen/perspektiven/spiritualitaet-braucht-wurzeln> (17.05.2017).
- Strenger, G. (2016). *Jüdische Spiritualität in der Tora und an den jüdischen Festtagen*. Basel: Morascha.
- Vogel, R. (2012). Analytische Psychologie und die ihr angemessenen Forschungsmethoden – Epistemologische Überlegungen zu ihrem Status als Wissenschaft. *Anal. Psychol.*, 43(1), 74–105.

Criteria of scientifically established psychotherapy and aspects of emancipated secular spirituality

The criteria for scientifically established psychotherapy, as defined by the Swiss Charta for Psychotherapy, will be applied to the analytical psychology by C.G. Jung as well as the transcendental psychology, based on the epistemologies and scientific theories.

The aim is to provide evidence that C.G. Jung is not one of the transpersonal psychology founders, as proclaimed by its advocates. Jung psychology meets the dictated criteria. Transpersonal psychology on the other side requires a transcendental, metaphysical reality as granting, which expands beyond our material existence as biological beings in a world based on physics. This approach is not based on any scientific approach and lacks evidence.

Beyond this conclusion, it is evident that there is a secular explanation for spirituality. The secular perception of spirituality within the scientifically established psychotherapy justifies itself based on enlightened and humanistic ideals, which protects the autonomy and emancipation of the patients. It is also an anthropological constant, with roots in empathy and mammalian behaviour, especially primate behaviour with their emotional and cognitive abilities.

Keywords: analytical psychology, C.G. Jung, transpersonal psychology, epistemology scientific theories, mentalisation, secular spirituality, placebo answer.

Criteri di una psicoterapia fondata scientificamente e aspetti della sua spiritualità secolare emancipatoria

I criteri di una psicoterapia scientificamente fondata, come viene definita nella Carta svizzera per la psicoterapia, vengono applicati in modo esemplare, in relazione alla teoria della conoscenza e la filosofia della scienza, alla psicologia analitica di C.G. Jung e alla psicologia trascendentale. A proposito si dimostra che C.G. Jung non può appartenere ai fondatori della psicologia transpersonale, come ritenuto dai suoi rappresentanti. La psicologia di Jung soddisfa i criteri sopramenzionati. La psicologia transpersonale per contro presuppone come data una verità trascendentale, metafisica, la quale esula dalla nostra esistenza materiale come essere biologico in un mondo fisico-materiale. Ciò non è sostenibile né dal punto di vista della teoria della conoscenza né dal punto di vista della filosofia della scienza. Da questa constatazione si dimostra inoltre che la spiritualità può essere fondata dal punto di vista secolare. La concezione secolare della spiritualità nella psicoterapia fondata scientificamente non si giustifica solo su ideali umanistici e illuminati che tutelano l'emancipazione e l'autonomia del paziente. Si tratta anche di una costante antropologica, che ha le sue radici nel comportamento empatico e altruistico del mammifero, in particolare dei primati con le loro capacità emozionali e cognitive.

Parole chiave: psicologia analitica, C.G. Jung, psicologia transpersonale, teoria della conoscenza, filosofia della scienza, mentalizzazione, spiritualità secolare, risposta placebo

Der Autor

Mario Schlegel, Dr. sc. nat. ETH, Lehranalytiker, Supervisor, Dozent und Leiter des Forschungskolloquiums am C.G. Jung-Institut Zürich; Vorsitzender der Wissenschaftskommission der Schweizer Charta für Psychotherapie und Co-Präsident des «Internationalen Netzwerkes Forschung und Entwicklung in der Analytischen Psychologie Dreiländergruppe» (INFAP3), Redaktor bei der

Zeitschrift *Psychotherapie-Wissenschaft* und Psychotherapeut ASP in eigener Praxis. Arbeitsschwerpunkt: Dialog zwischen den Therapieschulen und die Biologie der Intersubjektivität.

Kontakt

mario.schlegel@bluewin.ch

Critères de la psychothérapie à fondement scientifique et aspects de sa spiritualité laïque émancipée

Mario Schlegel

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 57–58 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Mots clés : Psychologie analytique, CG. Jung, psychologie transpersonnelle, épistémologie, théorie scientifique, mentalisation, spiritualité laïque, réponse placebo

Le présent travail a été réalisé à l'occasion, d'une part, de demandes de reconnaissance de la scientificité de la psychothérapie transpersonnelle auprès de l'European Association for Psychotherapy » (EAP) et, d'autre part, de directives pour la distinction entre la psychothérapie scientifique et les procédés fondés sur l'ésotérisme. Ce sujet a provoqué un vif débat au sein de l'EAP. Dans les requêtes évoquées, la psychothérapie transpersonnelle renvoie à des procédés de thérapie établis dont il est dit qu'ils ont été fondés par des écoles humanistes ainsi que par C. G. Jung. C'est pourquoi on m'a posé la question, en tant qu'analyste jungien, si la psychologie analytique était aussi une psychologie transpersonnelle, ce qui soulève également la question, dans ce contexte, de sa scientificité.

Dans le cadre de la réglementation légale de la psychothérapie comme traitement curatif dans différents pays d'Europe, la scientificité des traitements psychothérapeutiques est devenue un enjeu politique depuis le début des années 1990. Afin de conserver et de continuer à développer la psychothérapie comme domaine de connaissance indépendant dans sa diversité et son interdisciplinarité, des écoles des mouvements de l'analyse psychologique, humanistes et intégratifs ont créé, à l'époque, en Suisse, une « conférence des instituts de formation et associations professionnelles psychothérapeutiques » qui a développé un consensus sur les contenus, la formation, la science et l'éthique sous la forme de la « Charte Suisse de la psychothérapie ». (www.psychotherapiecharta.ch). Dans des conférences et des projets de recherche qui ont lieu régulièrement depuis, des contenus et des structures sont développés et le respect des accords est vérifié. (Ibid.) Les acteurs décisifs de ces processus ont également pris part à la constitution et au développement de l'EAP.

La scientificité de la psychothérapie transpersonnelle est un sujet central car elle présuppose une réalité transcendante, métaphysique, qui dépasse notre existence matérielle en tant qu'êtres biologiques dans un monde physique matériel. Par conséquent, elle aborde également des convictions personnelles chez un grand nombre de thérapeutes. Il ne peut en être autrement car le besoin

religieux est un besoin fondamental chez beaucoup d'êtres humains. Cependant cela ne peut être un fondement pour la psychothérapie en tant que science.

Selon les critères de la psychothérapie au fondement scientifique, tels qu'ils sont définis dans la « charte Suisse de la psychothérapie », le critère épistémologique et de théorie scientifique est appliqué de façon exemplaire à la psychologie analytique de CG. Jung et à la psychologie transcendante. Cela met en évidence que CG. Jung ne peut pas faire partie des fondateurs de la psychologie transpersonnelle, comme l'affirment les représentants de celle-ci ; sa psychologie n'est explicitement pas fondée sur des réalités métaphysiques.

La psychologie analytique n'empêche pas seulement ses propres notions de se diffuser dans le monde de l'Être, au contraire, elle montre également l'aspect symbolique de notions qui sont traditionnellement ancrées dans le monde de l'Être, comme cela est visible dans les termes associés de « Dieu » et « image de Dieu ». L'aspect émancipateur de la psychothérapie est principalement fondé sur cette vision éclairée. Cette même distinction entre métaphore et « monde de l'Être » se retrouve également chez Freud.

Au-delà de l'épistémologie, cet article met également en avant la capacité archétype de l'homme, du point de vue de la théorie de l'évolution, à l'introspection et à la perception de l'état psychique de l'autre qui lui permet de se projeter sur l'autre. Cela équivaut à la capacité de mentaliser. La constante anthropologique qui repose sur l'empathie, l'altruisme et la coopération n'est pas seulement la base de notre culture, mais également une conviction altruiste-humaniste, dépassant le Moi, qui peut être interprétée comme une spiritualité laïque. Elle découle du ressenti moral et éthique et de l'expérience du sens.

Pour un procédé psychothérapeutique à fondement scientifique, une spiritualité perçue de façon éclairée, laïque est indispensable, car celle-ci guidera l'homme vers plus d'authenticité et vers le véritable centre de son être. Dans les méthodes basées sur des suppositions transcendantales, cela n'est pas garanti car il n'y a pas

de protection contre les influences non professionnelles, idéologiques, ni contre la dépendance.

Avec la position critique de la théorie scientifique, aucune décision n'a été arrêtée concernant l'utilité et la valeur de la spiritualité transcendante, ni même de négation du pouvoir curatif des pratiques spirituelles. Il y a d'importantes indications relatives à leur efficacité issues de la recherche placebo qui déclare que des pratiques spirituelles ou « croyantes » impliquent la réponse placebo physiologique pour leur efficacité neurobiologique, qui représente un certain antagonisme naturel, biologique à la réaction de stress.

La scientificité de la méthode curative n'est pas un prérequis pour la guérison dans des cas isolés, mais elle l'est pour l'application générale dans le système de santé

publique. Celle-ci exige des critères vérifiables et discutables avant la pratique et la théorie.

À propos de l'auteur

Mario Schlegel, Dr. sc. nat. ETH, didacticien, superviseur, professeur et dirigeant du colloque de recherche au C. G. Jung-Institut à Zurich. Président de la commission scientifique de la charte suisse de la psychothérapie et co-président du « réseau international de la recherche et du développement de la psychologie analytique des trois pays » (INFAP3), rédacteur de la revue Psychotherapie-Wissenschaft et psychothérapeute ASP dans son propre cabinet. Sujet de travail principal : Le dialogue entre les écoles de thérapie et la biologie de l'intersubjectivité.

Die wechselhafte Beziehung von Spiritualität und Psychotherapie¹

Joachim Raack

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 59–67 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Zusammenfassung: In einem historischen Rückblick wird die verwickelte Geschichte von Psychologie, Psychotherapie, Religion und Spiritualität untersucht, um etwas über die gegenwärtige Entwicklung der Beziehung zwischen Spiritualität und Psychotherapie zu erfahren. Dabei wird unter anderem auf das Psychology of Religion Movement rekurriert, dass von 1880 bis 1930 in den USA viele aktive Mitstreiter fand, unter Ihnen die Gründerväter der amerikanischen Psychologie William James und G. Stanley Hall.

Im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts folgten zwei Paradigmenwechsel, zunächst weg von den Themen Religion und Spiritualität und hin zur strengen empirischen Wissenschaft, ganz nach dem Vorbild der Physik, und dann in den späten 60er Jahren bis in die 90er Jahre hinein zurück zu einem Versuch der Integration der Spiritualität in psychotherapeutische Prozesse. Dabei kommt es zu einer zunehmenden Säkularisierung und Entkonfessionalisierung innerhalb von Psychologie und Psychotherapie und der Fokussierung auf das subjektive innere Erleben.

Schlüsselwörter: Spiritualität, Geschichte der Psychologie, Psychotherapie, Psychology of Religion, Paradigmenwechsel

Für uns als Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten ist es sehr vertraut, dass wir, wenn wir uns mit der persönlichen Geschichte unserer Patienten beschäftigen, etwas über ihre Gegenwart und das aktuelle Krankheitsgeschehen erfahren. Genauso selbstverständlich sollten wir uns für die Geschichte unserer Zunft interessieren, wenn wir etwas über ihre gegenwärtige Verfassung erfahren wollen. Wenn wir uns also mit dem Thema der Spiritualität innerhalb der Psychotherapie auseinandersetzen, dann sollten wir diesen historischen Blickpunkt miteinbeziehen.

Als Carl Gustav Jung Anfang des letzten Jahrhunderts begann sich für Psychotherapie und ihre Verbindungen zu östlicher und westlicher Religion und Spiritualität zu interessieren, war er mit diesen Interessen keineswegs allein. Er befand sich, ganz im Gegenteil, in sehr illustrierter Gesellschaft. Denn viele der Gründerväter der Psychologie haben substantielle Beiträge zur Religionspsychologie geleistet. So etwa Wilhelm Wundt in Deutschland, Francis Galton in England, Jean-Martin Charcot und Pierre Janet in Frankreich, Theodore Flournoy in der Schweiz und William James und G. Stanley Hall in Amerika (vgl. Wulff, 1991).

Die Religionspsychologie galt bis in die 20er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein als ein wichtiger Anwendungsbereich der Psychologie. In den psychologischen Fachzeitschriften gab es zahlreiche Veröffentlichungen zu dem Thema. Es wurden gut besuchte Fachkongresse abgehalten, auf denen die bedeutendsten Vertreter der Zunft auftraten. Es gab religionspsychologische Fach-

zeitschriften und Gesellschaften. Beliebte Themen der Religionspsychologie waren religiöse Bekehrungserlebnisse, religiöse Gefühle und Einstellungen, der Einfluss der Adoleszenz auf die Haltung zu Religion und Spiritualität und Nahtodes- oder Wiederbelebungserfahrungen. Die Methoden entsprachen denen der übrigen akademischen Psychologie und orientierten sich an den geltenden empirischen und wissenschaftlichen Standards (vgl. Belzen, 2015; Wulff, 1991).

Der Religionspsychologie widmeten sich bedeutende Gruppen von Wissenschaftlern in allen Ländern, die für die Begründung der modernen Psychologie und Psychiatrie wichtig waren: In den deutschsprachigen Ländern Deutschland, Österreich und Schweiz, in Frankreich, in England und in den USA. Wir wollen uns im Folgenden etwas näher mit der Situation in Nordamerika beschäftigen, da die Entwicklung der Psychologie hier vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorbildhaft für die gesamte Entwicklung der akademischen Psychologie und auch in Teilen der Psychotherapie werden sollte.

Als Gründerväter der amerikanischen Psychologie können William James und Granville Stanley Hall gelten. Genau wie Jung kam James aus einem Theologenhaushalt. Sein Vater studierte Theologie in Princeton und war ein produktiver Autor von philosophischen Schriften, die von dem einflussreichen Mystiker und Philosophen Swedenborg, einem Zeitgenossen Kants, inspiriert waren. Zunächst wollte James, wie sein Bruder Henry, der als Romanschriftsteller berühmt geworden ist, seinen künstlerischen Neigungen folgen und Maler werden. Nach einigen Jahren gab er diese Pläne jedoch auf und studierte zunächst Naturwissenschaften und Medizin, bevor er sich

¹ Dieser Aufsatz erschien erstmals in der Zeitschrift *Analytische Psychologie* im Verlag Brandes & Apsel: *Anal. Psychol.*, 47(4).

dann der Philosophie und Psychologie zuwandte. 1872 begann er seine Lehrtätigkeit in Harvard. 1876 richtete er dort ein psychologisches Demonstrationslaboratorium ein. 1890, nach zwölf Jahren oft quälender Arbeit bei schlechter Gesundheit, erschien James' psychologisches Hauptwerk *The Principles of Psychology* (James, 1890). In Ihnen vereint er in kritischer Synthese das gesamte Wissen der noch jungen Disziplin. Es wird schnell zum Standardwerk der amerikanischen Psychologie, nicht zuletzt auch aufgrund von James differenzierter und klarer Sprache, die auch komplizierte und widersprüchliche Zusammenhänge auszudrücken vermag und hinter der der Mensch James mit seinem enzyklopädischen Wissen und seinem eigenständigen Geist spürbar bleibt. In den *Principles* streift James das Thema der Religion und Spiritualität jedoch nur am Rande. Grundlegend für diesen Bereich der Psychologie wird ein anderes Buch von ihm. 1901/02 hält James trotz angeschlagener Gesundheit in Edinburgh die *Gifford Lectures* über *The Varieties of Religious Experience*, die Vielfalt religiöser Erfahrung (James, 1928 [1902]). Grundlage der Religion und jeglichen religiösen Empfindens ist für James die unmittelbare persönliche Erfahrung, die der Einzelne mit dem Göttlichen macht:

«Religion, im tiefsten psychologischen Sinne des Wortes, besteht aus den Gefühlen, Taten und Erfahrungen von einzelnen Männern und Frauen in ihrer Abgeschiedenheit, insoweit sie sich in Verbindung zu dem, was immer sie als göttlich wahrnehmen, erleben» (James, 1928 [1902], S. 31; eigene Übersetzung).

Die Psychologie soll sich nach James, wenn sie sich dem Bereich der Religion nähert, in erster Linie mit dem inneren religiösen Erleben des Einzelnen beschäftigen. Anders als James wollen wir im Folgenden, entsprechend des gängigen Gebrauchs im Deutschen, diese religiöse Erfahrung mit dem Begriff der «Spiritualität» benennen. «Religion» bezeichnet demgegenüber eher die institutionalisierte und kanonisierte Religion mit ihren Schriften, Ritualen und Orthodoxien, die für James aus psychologischer Sicht nur sekundäre Bedeutung hat. Die unmittelbare Erfahrung des Einzelnen ist dagegen für ihn das zentrale Objekt der psychologischen Wissenschaft. Das ist für James das Besondere der psychologischen Herangehensweise, die sich von der spezifischen Blickrichtung der Theologie bzw. Religionswissenschaft grundlegend unterscheidet. Quelle und Durchgangsstation für das spirituelle Erleben ist für James das Unbewusste:

«Das Unbewusste ist offensichtlich der größere Teil von jedem von uns. [...] Es ist die Quelle von unseren Träumen und anscheinend kehren sie auch dorthin zurück. Im Unbewussten entsteht jegliche mystische Erfahrung, die wir haben mögen. [...] Es ist auch die Quelle von vielem, das unseren Glauben nährt. In sehr spirituellen Menschen [...] scheint die Tür zu dieser Region ungewöhnlich weit offen zu sein; wie auch immer, Erfahrungen, die durch diese Türe gekommen sind, hatten einen intensiven Einfluss auf die Religionsgeschichte» (ebd., S. 483f.; eigene Übersetzung).

Die Beispiele und Schilderungen des mystischen Erlebens, die einen Grossteil seiner psychologischen Betrachtungen ausmachen, schöpft James aus den spirituellen Traditionen des Ostens wie des Westens:

«In mystischen Erfahrungen werden wir eins mit dem Absoluten und uns unserer eigenen Einheit bewusst. [...] Im Hinduismus, im Neuplatonismus, im Sufismus, bei den christlichen Mystikern, im Whitmanismus finden wir die gleiche wiederkehrende Melodie, [...] die dazu führt, dass die mystischen Klassiker, so sagt man, keinen Geburtstag und kein Ursprungsland haben» (ebd., S. 419; eigene Übersetzung).

James war, wie wir gesehen haben, mit seinem Interesse für Religion und Spiritualität im Bereich der akademischen Psychologie keineswegs isoliert. Schon seit etwa 1880 gab es in Amerika ein steigendes Interesse an Religionspsychologie, das sich in einer Fülle an Veröffentlichungen zu diesem Thema niederschlug (vgl. Wulff, 1991). Neben James trat hier vor allem ein anderer Gründungsvater der amerikanischen Psychologie in Erscheinung: Granville Stanley Hall.

Hall erhielt unter James in Harvard 1878 einen der ersten amerikanischen Ph.Ds in Psychologie. Danach ging er nach Deutschland und studierte dort (unter anderen) bei Wilhelm Wundt und Hermann von Helmholtz. Nach seiner Rückkehr wurde er Präsident der Clark University und bald darauf entstand dort die Clark School of Religious Psychology. Neben Hall sind als deren Hauptvertreter James Leuba und Edwin Starbuck zu nennen. Hall gründete 1887 das *American Journal of Psychology* und im gleichen Jahr die später sehr bedeutsame *American Psychology Association* (APA), deren erster Präsident er war (vgl. Wulff, 1991).

Neben seinem grossen Interesse für Religionspsychologie beschäftigte er sich unter anderem mit Entwicklungspsychologie und Pädagogik. Dieses Interesse war es auch, dass ihn in Kontakt mit Sigmund Freud brachte und ihn dazu veranlasste, Freud 1909 zu ihrem 20-jährigen Bestehen an die Clark University nach Worcester, Massachusetts einzuladen. Freud kam diese Einladung sehr gelegen, da seine Versuche in Europa wissenschaftliche Anerkennung zu finden bis dato trotz grosser Anstrengungen wenig erfolgreich waren. Freud reiste nicht allein in die USA. Jung war ebenfalls eingeladen und Sándor Ferenczi begleitete die beiden. In den intensiven Gesprächen zwischen Freud und Jung auf dieser Reise zeichnete sich der bevorstehende Bruch zwischen ihnen schon ab, auch wenn – oder vielleicht gerade weil – die beiden sich hier sehr nahekamen. Die gewöhnlich gut informierte und recherchierende Jung Biografin Deidre Bair hat die Stimmung während der Feierlichkeiten an der Clark University sehr unterhaltsam beschrieben (vgl. Bair, 2005, S. 237ff.). Jung langweilte sich bei den äusserst formalen und steifen Festlichkeiten und erzählte Witze, die aber nur das Personal zum Lachen brachte, während Freud andächtig schwieg und seinen Erfolg genoss. Auf einmal fand er sich unter der Crème der US-amerikanischen Wissenschaftler wieder und wurde noch dazu mit

einer Ehrendoktorwürde geehrt. Sie sollte seine einzige bleiben und sein Vortrag vor dem Publikum in Worcester sein einziger öffentlicher Auftritt in den USA. Jung dagegen, zumindest in dieser Zeit mit einem Übermass an Selbstbewusstsein ausgestattet, zweifelte keinen Moment daran, dass er hier richtig am Platze ist, und wurde darin seinerseits mit einer Ehrendoktorwürde bestätigt. Anders als Freud, der mit William James, der natürlich Ehrengast der Veranstaltung war, trotz gemeinsamen Spaziergangs keinen rechten Gesprächsansatz fand, vertiefte sich Jung mit James sofort in eines ihrer Lieblingsthemen, die Parapsychologie. Aber auch sonst gab es für Jung zahlreiche Anknüpfungspunkte an James' Beschäftigungen, wie auch an die Arbeiten vieler anderer Vertreter der amerikanischen Psychologie. Jung befand sich mit seinen Interessen für westliche und östliche Spiritualität bei den zeitgenössischen akademischen Psychologen und Psychiatern vor allem in den USA in guter Gesellschaft, während Freud mit seiner sehr religionskritischen Einstellung zu diesem Zeitpunkt eher eine Aussenseiterposition einnahm. Er blieb mehr in der Beobachterrolle. Die USA und die US-Amerikaner missfielen ihm. Aber auch inhaltlich trennten ihn Welten von seinen Gastgebern. Freud war in dieser Gesellschaft der eigentliche Revolutionär.

Freud bezeichnete sich selbst als nicht religiösen Menschen. Seine Abscheu gegen alles Religiöse beinhaltete auch seine eigene jüdische Religion. Er nannte sich selbst einen «gottlosen Juden», der zwar stolz auf seine jüdische Herkunft ist, aber nicht an die jüdische oder irgendeine andere Religion glauben kann. Es ist vielfach spekuliert worden, wie Freud zu dieser Haltung gekommen ist. Freilich ist hier nicht der Ort, dies abschliessend zu klären, aber das sehr katholische Umfeld mit seinem latenten Antisemitismus in seiner Kindheit und Jugend in Freiberg und Wien mag nicht unwesentlich dazu beigetragen haben (vgl. Gay, 1988).

In seinen religionskritischen Schriften wendet Freud konsequent das Instrumentarium der Psychoanalyse auf religiöse Phänomene an. Dabei sieht er in Religion und religiösem Verhalten Projektionen von innerpsychischen Vorgängen. Ganz kurz zusammengefasst lässt sich festhalten: Religion, insbesondere in ihrer ritualisierten Form, stellt für ihn ein universelles Zwangsritual dar, um Ängste zu beschwichtigen. Sie ist darüber hinaus ein Versuch, den Ödipuskomplex, insbesondere die Schuldgefühle in Bezug auf die Todeswünsche gegen den Vater, zu bewältigen. Religion dient seiner Auffassung dazu, unterdrückte, wiederkehrende Traumata aus der Stammesgeschichte der Menschheit zu verarbeiten. Sie soll uns helfen mit Gefühlen infantiler Hilflosigkeit fertig zu werden. Spirituelle Erfahrungen, wie etwa die von Freuds Brieffreund Romain Rolland angesprochenen «ozeanischen Gefühle», sind laut Freud eine Reminiszenz an die frühe Kindheit, als die eigenen Ich-Grenzen noch nicht so eng und undurchlässig besetzt waren, wie später im Erwachsenenalter. Religion kann für ihn auch Aspekte von paranoider Wunscherfüllung haben, wie Freud am Beispiel der Privatreligion Schrebers deutlich macht. Schliesslich hat sie auch eine zivilisatorische Funktion,

um antisoziale Tendenzen des Menschen und Gruppen von Menschen im Zaum zu halten. Insgesamt beschreibt Freud Religion ausschliesslich in psychopathologischen Begriffen. Religion oder Religiosität ist für ihn eine Neurose, die zumindest in Teilen überwunden werden kann und überwunden werden sollte (vgl. u. a. Freud, 1907b; 1927c; 1939a; Gay, 1988).

Freud war natürlich nicht der Erste, der so dachte. Er selbst sah in Ludwig Feuerbachs Kritik des Christentums und in Friedrich Nietzsche und Arthur Schopenhauer seine Vorläufer und Vorbilder.

In Bezug auf seine religionspsychologischen Ansichten hatte er zunächst mit grossen Widerständen zu kämpfen. So machte er sich im Vorfeld der Veröffentlichungen seiner religionskritischen Schriften grosse Sorgen über die Reaktion der katholischen Kirche in Österreich. In ihr und nicht etwa im Nationalsozialismus sah er lange Zeit die grösste Bedrohung für sich und sein Werk. Eine fundamentale Fehleinschätzung, wie wir heute wissen. Aber auch im liberalen England, musste Freuds Statthalter Ernest Jones lange nach einem Verleger für Freuds Schriften suchen. Alle grossen Verleger lehnten es ab, Freuds Werke zu verlegen – aus Angst wegen der Verbreitung pornografischer Schriften belangt zu werden. Schliesslich fand Jones auf Vermittlung von James Strachey, dem genialen Übersetzer Freuds, in dem Bloomsberry Leonard Woolf, dem Mann Virginia Woolfs, jemanden, der bereit war, dieses Risiko einzugehen.

Aber wie Sie wissen, wendete sich das Blatt. Freuds Schriften wurden immer populärer. Und auch innerhalb der Psychologie und Psychiatrie fanden seine Ansichten zur Sexualität und seine kritische Einstellung zur Religion und Spiritualität immer mehr Anhänger.

Der Sozialpsychologe Gordon Allport beschrieb die Entwicklung 1950 so: Es sei seit 1930 zu einem interessanten Wechsel im Status von Religion und Sexualität als angemessenem Studienobjekten innerhalb der Psychologie gekommen. Sexualität, das als Untersuchungsobjekt vorher verpönt gewesen war, wurde zu einem sehr modischen Thema innerhalb der Psychologie, während Religion und Spiritualität, die vor 1930 als Themen sehr populär waren, zu Tabuthemen wurden (vgl. Allport, 1950).

Aber was war passiert, dass es in dieser kurzen Zeit, zu einem so dramatischen Paradigmenwechsel kommen konnte? Eben noch waren Spiritualität und Religion das Modethema der neuen Wissenschaft Psychologie und jetzt wurden ihre Vertreter fast wie Aussätzige behandelt, ja schlimmer noch: Die Religionspsychologie als Fach innerhalb der psychologischen Fakultät starb einfach sang und klanglos aus (vgl. Beit-Hallahmi, 1974 S. 87ff.).

Die Gründe hierfür sind vielfältig und ich will sie hier mit Ihnen etwas näher untersuchen, da sie uns auch etwas darüber sagen, warum uns auch heute noch die Beschäftigung mit dem Thema der Spiritualität innerhalb von Psychologie und Psychotherapie oftmals so beklommen macht und wir nicht selten unter Rechtfertigungsdruck kommen, was denn dieses Thema im Rahmen von Psychologie und Psychotherapie zu suchen hat.

Neben der blossen Tatsache, dass ein Generationswech-

sel an den psychologischen Fakultäten stattfand, in denen die Gründergeneration und ihre engsten Schüler schlicht ausstarben, lässt sich dieser Paradigmenwechsel als eine fortschreitende Emanzipation der Psychologie von ihrer Mutter, der Philosophie, beschreiben, also weg von einer geisteswissenschaftlichen Haltung und Untersuchungsmethodik, hin zu den aufstrebenden Naturwissenschaften mit ihrem positivistischen Weltbild, das sehr viel mehr dem Zeitgeist entsprach.

Der Zeitgeist der 20er und 30er Jahre des letzten Jahrhunderts war ja stark durch die verheerend-zerstörerische Kraft des Ersten Weltkrieges, durch die Auflösung alter gesellschaftlicher und politischer Ordnung, durch die fortschreitende Säkularisierung, durch die Weltwirtschaftskrise und durch revolutionäre Neuerungen und Erkenntnisse im Bereich der Naturwissenschaften geprägt. Diese erfolgreichen Naturwissenschaften wurden zum Vorbild der jungen Wissenschaft Psychologie: Religion, Spiritualität und Philosophie passten nicht mehr in ihr Weltbild.

Die Religionspsychologie erstickte nicht zuletzt aber auch in der Umarmung durch die Theologie. Innerhalb der Theologie gab es ein grosses Interesse an der psychologischen Untersuchung religiöser Phänomene. Die Theologie versuchte auf diese Weise an dem neuen Bild von Wissenschaftlichkeit teilzuhaben, dass, wie wir gesehen haben, von den Naturwissenschaften her geprägt war. Für die Religionspsychologie waren dieses Interesse und die Nähe zur Theologie jedoch verheerend. Die Nähe und Abhängigkeit der Forscher zu konfessionellen Bekenntnissen und zur institutionalisierten Religion stand, so schien es, ihrer Objektivität und damit jeder Wissenschaftlichkeit im Wege.

Ein weiterer Grund lag darin, dass die radikale Subjektivität, wie sie in William James' Definition von religiös-spirituellen Erleben zum Ausdruck kommt, von dem neuen wissenschaftlichen Paradigma, das gerade die Objektivität der Erkenntnis in den Vordergrund rückte, nicht erfasst werden konnte.

Die Religionspsychologie scheiterte also zum einem daran, dass sie den Paradigmenwechsel innerhalb der Psychologie nicht mitmachen konnte, da sich ihr Untersuchungsobjekt einfach nicht dazu eignete, mit naturwissenschaftlichen Methoden erforscht zu werden. Zum anderen wurde die Psychology of Religion zwischen den divergierenden Interessen der Theologie, die versuchte sie für sich zu vereinnahmen, und den neu aufkommenden Strömungen der Psychoanalyse und des Behaviorismus aufgegeben (vgl. Beit-Hallahmi, 1972). In dem neuen naturwissenschaftlichen Weltbild war für Religion und Spiritualität schlicht kein Platz mehr.

In dieser Zeit trat dafür eine andere Bewegung innerhalb der Psychologie und Psychotherapie ihren Siegeszug an, die sehr viel besser in die neue Zeit passte: der Behaviorismus. Der Mensch als «black box» ist geradezu das Gegenbild zu James' mystischer Innerlichkeit. Hinzu kam, dass auch die Psychoanalyse, die an den Fakultäten immer mehr an Bedeutung gewann, durch Freuds religionsfeindliche Haltung gebunden war und ihre Vertreter

durch die traumatische Trennung von Freuds Kronprinz Jung zusätzlich gewarnt waren.

Wenn wir uns mit jungianischer Begrifflichkeit diesem Paradigmenwechsel annähern, können wir ihn als eine Gegensatzspannung begreifen, bei der wir ein Umschlagen ins Gegenteil beobachten können. Das Religiöse oder «Numinose», wie Jung es bezeichnen würde, geht dabei aber nicht verloren. So wie er Freuds Einstellung zur Sexualität als ein Verhältnis zu einem Numinosum beschreibt, in dem das Sexuelle eine quasi-religiöse und in der Folge auch dogmatische Bedeutung bekommt, so können wir bei vielen Wissenschaftlern dieser Zeit einen Materialismus erkennen, der ebenfalls eine fast religiöse Verehrung erfährt. Positivismus und Materialismus werden so zu etwas Weltanschaulichem, das aber im Gewand der objektiven Wahrheit auftritt. Hier unterscheidet sich die Wissenschaft nicht mehr wesentlich von einer dogmatischen Religion, die sich ja auch im Besitz der objektiven Wahrheit wähnt.

Aber jede Revolution kennt ihre Konterrevolution, jede These ihre Antithese, jede übertriebene Einseitigkeit eine kompensatorische Entsprechung. Und so entwickelte sich in Psychologie und Psychotherapie, verzögert durch den Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg, in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wieder ein grösseres Interesse an Spiritualität – dies jedoch weniger in und an den etablierten Institutionen, die eisern an dem nun fest verankerten materialistisch-szientistischen Paradigma festhielten, sondern mehr im Untergrund. Wir schauen dafür noch einmal in die USA und greifen uns beispielhaft einen Protagonisten heraus, an dem sich diese Entwicklung gut zeigen lässt: Abraham Maslow.

Maslow wurde 1908 in einem slum district von New York als Sohn russisch-jüdischer Einwanderer geboren. Nach einigen Semestern Rechtswissenschaft war er eher zufällig zur Psychologie gekommen. In der Psychologie fühlte er sich vor allem von der optimistischen, wissenschafts- und fortschrittsgläubigen Haltung des Behaviorismus angezogen, der sich zu Beginn seines Studiums Mitte der 20er Jahre an den Universitäten zu etablieren begann. Im Behaviorismus sah er eine Möglichkeit, seine utopistisch-sozialistischen Ideale im Rahmen eines streng wissenschaftlichen Weltbilds zu verwirklichen. Maslow sagte später über diese Zeit: «Meine Ziele waren ganz eindeutig utopisch, messianisch, welt- und menschenverbessernd. Und hier schien es mir als hätte ich das Geheimnis beim Schopfe gepackt» (Maslow: zit. n. Wilson, 1983, S. 171).

Nach seinem Studium wurde er Schüler Edward Thorndikes, der selber ein Schüler John Watsons war. Thorndike bescheinigte ihm einen IQ von 195 und stellte ihn wohl auch deshalb als seinen Assistenten ein. Doch Maslows anfängliche Begeisterung für den Behaviorismus war bald der Ernüchterung gewichen, dass Experimente mit Ratten und Hunden kaum dem Erreichen seiner hochgesteckten Ziele dienlich waren. Auch der Funktionalismus Thorndikes konnte ihn nicht wirklich fesseln, und so war er froh, dass er 1937 an das Brooklyn College in New York wechseln konnte. Während dieser Zeit stiess er auf bedeutende Psychologen und Psychotherapeuten, die sich

vor den Nazis nach New York geflüchtet hatten, wie die Gestaltpsychologen Max Wertheimer und Kurt Goldstein, die Psychoanalytiker Erich Fromm, Karen Horney und Alfred Adler und die Anthropologin Ruth Benedict. Sie alle lehnten das simple Reiz-Reaktions-Schema des Behaviorismus ab. Maslows Glauben an den Behaviorismus wurde aber noch durch ein ganz persönliches Erlebnis erschüttert:

«Die ganze behavioristische Psychologie, die ich gelernt hatte, hatte mich einfach nicht darauf vorbereitet, ein Kind zu haben. Ein Baby war ein solches Rätsel und Wunder und von solcher Ästhetik, und die ganze Arbeit mit Ratten und Silben nützte überhaupt nichts» (Maslow; zit. n. Wilson, 1983, S. 179).

Mitte der 40er Jahre hatte Maslow den Psychologen und Psychotherapeuten Anthony Sutich kennen gelernt, der ähnlich unglücklich mit der vorherrschenden Psychologie war wie er. Gemeinsam stellten sie fest, dass sie vom Hauptstrom der Psychologie isoliert waren. Um die beiden Dissidenten sammelte sich bald eine Gruppe von Abtrünnigen und es entstand zwecks besserem Austausch untereinander die Idee der Gründung eines eigenen Journals. Bis dahin dauerte es aber noch 15 Jahre. 1961 wurde Sutich schliesslich der Herausgeber des *Journals of Humanistic Psychology*. Im Vorwort zur ersten Ausgabe des *Journals* schreibt Sutich:

«Das *Journal of Humanistic Psychology* wurde gegründet von einer Gruppe von Psychologen [...], die sich für die menschlichen Fähigkeiten und Potenziale interessieren, die weder in der positivistischen oder behavioristischen Theorie noch in der klassischen Psychoanalyse einen systematischen Platz haben: Das sind Kreativität, Liebe, Selbst, Wachstum, Organismus, basale Bedürfnisbefriedigung, Selbst-Aktualisierung, höhere Werte, Ich-Transzendenz, Objektivität, Autonomie, Identität, Verantwortlichkeit, psychologische Gesundheit usw. Dieser Ansatz kann auch charakterisiert werden durch die Schriften von Goldstein, Fromm, Horney, Rogers, Maslow, Allport, Angyal, Bühler, Moustakas usw., so wie durch bestimmte Aspekte der Werke von Jung, Adler und den psychoanalytischen Ich-Psychologen» (Sutich, 1961, S. viii; eigene Übersetzung).

Unter den Vorbildern der humanistischen Psychologie finden wir also nicht nur Jung und Adler, sondern auch Fromm und Horney sowie allgemein die psychoanalytische Ich-Psychologie. In ihrem Statement können wir aber noch etwas anderes erkennen. Zu den menschlichen Fähigkeiten und Potenzialen, die die humanistische Psychologie fördern will, gehören auch Ich-Transzendenz und Spiritualität. Zwei Jahre später wird die *American Association for Humanistic Psychology* gegründet und 1970 richtet die von Stanley Hall gegründete *American Psychology Association* eine *Division of Humanistic Psychology* ein.

Doch schon wenige Jahre nach der Gründung und noch vor der Anerkennung durch die APA beginnt die Humanistische Psychologie sich von innen heraus selbst zu transzendieren. Etwa seit Mitte der 60er Jahre hatte

bei Maslow und Sutich ein Prozess eingesetzt, der ihr Interesse immer mehr in den Bereich von Religion, Spiritualität und mystischer Erfahrung gelenkt hatte. Doch ihr Interesse war keineswegs neu. So schreibt Sutich in seinen Erinnerungen:

«Ich selbst hatte schon im Jahre 1935 mehrere Male ein mystisches Erlebnis, oder etwas vergleichbares, mit und ohne psychedelische Substanzen. Ich hatte fast kontinuierlich seit 1927 über das Thema mystischer Zustände gelesen und diskutiert. [...] Eines der Dinge, so erinnere ich mich, die mich an Maslow beeindruckten, war, dass er sich recht umfassend in die östliche Literatur eingelesen hatte» (Sutich, 1983, S. 72).

Zu einem Zeitpunkt als sich die akademische Psychologie fast vollständig von dem Thema der Religion und Spiritualität abgewandt hatte, wurde hier also das Fundament einer geistigen Gegenströmung gelegt. Bei Maslow und Sutich führte diese Beschäftigung, zusammen mit den daraus folgenden persönlichen Erfahrungen, dazu, dass sie die Psychologie ein weiteres Mal revolutionieren wollten.

1969 gründeten beide erneut eine Zeitschrift, die dieses Ziel vorantreiben sollte, das *Journal of Transpersonal Psychology*, und im selben Jahr die *American Transpersonal Association*. Im *Journal of Transpersonal Psychology* gab sich die Transpersonale Psychologie 1983 in einem *Statement of Purpose* eine Selbstdefinition:

«Das *Journal of Transpersonal Psychology* hat als Aufgabe die Publikation von theoretischer und angewandter Forschung, Erstveröffentlichungen, empirischen Artikeln, Aufsätzen und Studien zu Metabedürfnissen, übergeordneten Werten, einheitlichen Bewusstseins Erfahrungen, Gipfelerlebnissen, Extasen, mystischen Erfahrungen, Essenz, Glückseligkeit, Ehrfurcht, Verwunderung, Selbstaktualisierung, ultimativer Bedeutung, Selbsttranszendenz, Geist, Sakralisierung des täglichen Lebens, Einheit, kosmisches Gewahrsein, kosmisches Spiel, individueller und speziesweiter Synergie, maximaler interpersoneller Begegnung, transzendenter Phänomene, maximaler Sinneswahrnehmung, Empfänglichkeit und maximaler Ausdruck sowie damit verbundene Konzepte, Erfahrungen und Aktivitäten» (Lajoie et al., 1991, S. 175f.).

Unschwer zu erkennen ist das weiterhin bei Maslow vorhandene utopisch-messianische Element. Man kann regelrecht «high» werden bei dieser Auflistung. Nicht zufällig wird das *Journal of Transpersonal Psychology* 1969 gegründet. Die grossen gesellschaftlichen Bewegungen dieser Zeit, wie Bürgerrechtsbewegung und sexuelle und psychedelische Revolution finden hier ihren Niederschlag. In der Folge setzte sich unter Studierenden und anderen jungen Menschen ein wahrer Treck Richtung Osten, vor allem nach Indien, in Bewegung. Viele waren auf der Suche nach Sinn und spiritueller Orientierung. Gleichzeitig gab es in Indien eine noch lebendige Tradition von Lehrern und Lehrsystemen, wie Yoga und Advaita. Dazu kamen die in den 50er Jahren vor den Chinesen nach Indien geflohenen Tibeter, die ihre besondere Form des Buddhismus, den Vajrayana-Buddhismus, nach Indien

und in die westliche Welt brachten. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sich das lange isolierte Japan der Welt geöffnet und die spezifisch japanische Variante des Buddhismus, der Zen-Buddhismus, wurde ausserhalb Japans bekannt. Neben den Suchenden gab es so auch Lehrer, die etwas vermitteln konnten und es dauerte nicht lange bis beide zueinander fanden.

Die Transpersonale Psychologie ritt gewissermassen auf dieser Welle, blieb aber in ihrem Selbstverständnis zu sehr anti-akademisch und richtete sich zu deutlich gegen das Establishment, um an den Institutionen Fuss fassen zu können. Sie war zwar anders als die Religionspsychologie nicht konfessionell und in diesem Sinne der Wissenschaft und dem wissenschaftlichen Denken leichter zugänglich, aber sie wiederholte andere Fehler der *Psychology of Religion* der 20er und 30er Jahre. So wandte sie das naturwissenschaftliche Paradigma naiv auf die spirituelle Erfahrung an, etwa indem sie Meditierende im Labor an ein EEG anschloss und damit das Geheimnis der Meditation zu entschlüsseln versuchte. Damit sind wir aber nicht viel weiter, als bei den von Maslow beklagten Experimenten mit Ratten und Hunden.

Der tibetische Gelehrte und Meditationsmeister Chögyam Trungpa hat diese Haltung, in der versucht wird, Spiritualität zu verdinglichen und zu einer Sache, die sich messen und naturwissenschaftlich untersuchen und nutzbar machen lässt, zu machen, als «spirituellen Materialismus» bezeichnet. Spiritueller Materialismus bezeichnet für ihn einen Zustand, in dem sich das Ich die Spiritualität unterwirft und für seine Ziele einsetzen will:

«Es ist wichtig zu erkennen, dass das Hauptziel jeder spirituellen Praxis darin besteht, sich der Bürokratie des Egos zu entziehen. Das heisst, das ständige Verlangen des Egos nach einer höheren, spirituelleren, transzendenteren Version von Wissen, Religion, Tugend, Einsicht, Trost oder was immer dieses besondere Ego auch suchen mag, nicht mehr zu unterstützen. Wir müssen aus dem spirituellen Materialismus aussteigen» (Trungpa, 1989, S. 23).

Der Theologe Johannes Toegel, greift in seiner Dissertation den Begriff des spirituellen Materialismus von Trungpa auf und formuliert ihn weiter aus:

«Ich definiere [...] den spirituellen Materialismus als jene Geisteshaltung, die an den transzendenten Bereich der Wirklichkeit im Prinzip so herangeht, als wäre er materiell. [...] Trifft diese Haltung auf den transzendenten Bereich, dann wird sie ihn ebenso wie den materiellen erforschen wollen. Sie wird ihn «bereisen», «kartographieren», ja «erobern» und «besitzen» wollen. Und sie wird versuchen, ihn mit denselben Werkzeugen und mit denselben Methoden zu unterwerfen, die in der physischen Welt erfolgreich sind» (Toegel, 1991, S. 172).

Genau das aber ist die Agenda der Transpersonalen Psychologie oder doch ein Grossteil von ihr: die wissenschaftliche Untersuchung, Kartografierung und Beherrschung der Spiritualität. Gerade das kann aber nicht gelingen, da es dem Wesen des Spirituellen, wie wir gesehen haben,

nicht entspricht. Demzufolge waren die Ergebnisse der Transpersonalen Psychologie im Vergleich zu ihren hohen Ansprüchen ziemlich kläglich. Sie konnte das Dilemma, wie sich Wissenschaft und Religion miteinander versöhnen lassen, ebenso wenig lösen wie die *Psychology of Religion* in den USA der Jahrhundertwende.

Die Transpersonale Psychologie blieb daher im Grossen und Ganzen ein Kind der Sonne Kaliforniens. Dort konnte sie an einigen psychologischen Fakultäten Fuss fassen und auch eine fruchtbare Zusammenarbeit mit psychotherapeutisch arbeitenden Kollegen aufbauen. Ausserhalb Kaliforniens mochte sie allerdings nicht so recht gedeihen. Eine eigene Division in der APA scheiterte am erbitterten Widerstand anderer Divisionen, wie etwa der Division for Physiology.

Es gab aber eine andere Bewegung, die in den 70er Jahren ihre Wiederauferstehung feiern konnte, nämlich die Religionspsychologie. Ihr gelang es schliesslich eine eigene Division innerhalb der APA zu bilden. Diese ging aber nicht auf Hall, den Begründer der APA zurück, der sich, wie wir gesehen haben, intensiv für religiöse und spirituelle Fragestellungen interessierte, sondern auf die American Catholic Psychological Association (ACPA). Diese wurde 1946 von dem Jesuiten William Bier mit dem Ziel gegründet, das angespannte Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur Psychologie zu entschärfen. Aufgrund der kritischen Haltung der katholischen Kirche war der Anteil der Katholiken unter den Psychologen und Psychotherapeuten gering und Psychologie wurde an den meisten katholischen Institutionen, das heisst Schulen und Universitäten, von Nicht-Psychologen unterrichtet. Die Organisation und ihr Einfluss wuchs jedoch beständig und so konnte sie Anfang der 70er Jahre das Erreichen ihrer Ziele verkünden: Der prozentuale Anteil an Katholiken unter den Psychologen hatte sich stark vermehrt und die Lehre in Psychologie wurde an katholischen Universitäten durchweg von diplomierten Psychologen versehen. Eine spezifisch katholische Organisation für Psychologie erschien daher entbehrlich, sodass man sich für Angehörige anderer Konfessionen öffnete. Ihr Name wurde geändert in «Psychologists Interested in Religious Issues» (PIRI) (vgl. hierzu Belzen, 2015, S. 164ff.).

In den folgenden Jahren kam es zu einer immer grösseren Annäherung an die APA und 1976 wurde die PIRI als Division 36 in die APA inkorporiert. 1992 wurde sie in «Division of Psychology of Religion» und 2012 in «Society for the Psychology of Religion and Spirituality» umbenannt.

1996 wurde von der Division 36 ein Sammelband (Shafranske, 1996) zu religionspsychologischen Themen, einschliesslich vieler klinischer Aufsätze, herausgegeben, der auf grosse Resonanz stiess und ein grosser kommerziellen Erfolg wurde. Seit diesem überraschenden Erfolg half die APA dabei, den ehemaligen Status der Religionspsychologie als Tabugebiet der Psychologie zu überwinden. Mittlerweile gibt es eine ganze Reihe vergleichbarer Veröffentlichungen (vgl. Belzen, 2015, S. 166, 249ff.). 2009 gründete die Division 36 eine eigene Fachzeitschrift, die *Psychology of Religion and Spiritu-*

ality. Seit 2014 gibt die APA die Zeitschrift *Spirituality in Clinical Practice* heraus.

Wie sie sehen gab es hier seit den 90er Jahren eine rasante Entwicklung, die sich in den letzten Jahren zunehmend beschleunigte. In Deutschland und Europa lassen sich, mit leichter Verspätung, ähnliche Trends ausmachen. Auch hier tauchen immer mehr Sammelbände und Monografien zu den genannten Themen auf und insbesondere die Aufsätze in den grossen Fachzeitschriften nehmen zu (vgl. Belzen, 2015, S. 249ff.).

Wie aber konnte es zu dem abermaligen Paradigmenwechsel kommen?

Am Beispiel der Entwicklung der Division 36 erkennen wir ein Motiv, das uns jetzt schon in verschiedenen Variationen begegnet ist. Wir sehen über 60 Jahre hinweg eine fortschreitende Säkularisierung und Entkonfessionalisierung weg von einer katholischen Landesorganisation, die ein Nischendasein fristet, hin zu einer eigenständigen Gesellschaft mit einer offenen Herangehensweise an den Bereich der Religion und Spiritualität. Von dieser Offenheit fühlten sich offenbar auch die Psychologen und Psychotherapeuten angezogen, sodass die Fachgesellschaft mittlerweile über 2000 Mitglieder zählt.

Hinzu kommt, dass wir seit den 60er Jahren ein kontinuierliches Interesse an vor allem östlichen spirituellen Traditionen und Meditationstechniken in den westlichen Industrieländern erkennen können. Dabei lässt sich über die Zeitspanne eine gewisse Reifung und zunehmende Ernsthaftigkeit in diesem Interesse erkennen. In den 70er und 80er Jahren spielten für viele Suchende der Wunsch nach sexueller Befreiung und Bewusstseinerweiterung durch Drogen noch eine grosse Rolle. Am Beispiel von Bhagwan Shree Rajneesh und seinen Anhängern konnte man das gut beobachten. Bhagwan, der sich als spiritueller Lehrer und Guru präsentierte, steht auch für den Missbrauch von spirituellen Heilsversprechen und der Täuschung mit dem Ziel der persönlichen Bereicherung und Ausbeutung.

Bei Bhagwan, wie bei vielen seiner Schülerinnen und Schülern und auch anderen selbsternannten Gurus, liegt aber ein fundamentales Missverständnis über die Beziehung zwischen Schüler und spirituellen Lehrer vor. Es kann in der Beziehung zum spirituellen Lehrer eben gerade nicht um ein blindes Vertrauen und ein Abtreten der eigenen Spiritualität an jemand anderes gehen. Jung hat darauf verschiedentlich hingewiesen und in seiner wichtigen 5. Vorlesung am Londoner *Tavistock Institute* dies im Rahmen seiner Überlegungen zum Übertragungsbegriff eindrücklich beschrieben.

Wenn Patienten Aspekte des Selbst, Jung spricht hier von einem «Erlöserarchetyp», auf den Therapeuten projizieren, dann müssen wir, so Jung, der Versuchung widerstehen uns mit diesem zu identifizieren, so verlockend das auch sein mag (vgl. Jung, 1935, GW 18/1, S. 352ff.). Wir müssen vielmehr diesen projizierten Erlöserarchetyp dem Patienten zurückgeben, sodass dieser diese Projektion als Teil seines Selbst erkennen kann. Wohl bemerkt: seines Selbst, nicht seines Ichs. Das wäre nur eine Verlagerung des Problems ins Innere des Patienten, mit den bekannten

Nebenwirkungen der Inflation und der Gefahr der psychotischen Überschwemmung. Jung hatte im Burghölzli reichlich Anschauungsmaterial an Patienten, die sich für Jesus, Gott oder Ähnliches hielten. Der Heiland ist eben weder der Therapeut noch das eigene Ich, sondern eine Projektion der im Menschen innewohnenden Potenzialität.

Das gleiche gilt auch für den spirituellen Lehrer oder Guru. Auch der Guru ist laut Jung nicht die Quelle der Erlösung, sondern ein Symbol für das Selbst und damit für etwas was mir als Potenzialität ohnehin schon innewohnt. Wir sollten uns davor hüten, in dem Kontakt und im Austausch mit den östlichen spirituellen Traditionen die emanzipatorischen Errungenschaften des Westens aufzugeben. Weder in der Therapie noch in der Beziehung zum spirituellen Lehrer macht es Sinn, den gesunden Menschenverstand auszuschalten und die Erlösung in einer magischen Vater- oder Muttergestalt zu suchen. Vielmehr geht es um einen Reifungsprozess, in dem wir auf existenzielle Weise unser eigenes Wesen entdecken und entwickeln. Auf diesem Weg kann die Beziehung zu einem anderen Menschen, der für mich die Lehrer- oder Therapeutenrolle übernimmt, von unschätzbarem Wert sein.

Wenn wir also in unseren Behandlungen mit dem Thema der Spiritualität in Kontakt kommen, sollten wir uns dieser Fallstricke bewusst sein. In der Therapie sind die bewährten Grundsätze der Abstinenz, des therapeutischen Rahmens und der Reflexion des Übertragungs- und Gegenübertragungsgeschehens bewährte Schutzfaktoren. Abstinenz muss in diesem Zusammenhang eben auch Zurückhaltung in weltanschaulichen Fragen heissen, indem ich den Patienten unterstütze, seinen eigenen Weg zu finden. Der therapeutische Rahmen fordert den Verzicht, dem Patienten als spiritueller Lehrer oder Guru gegenüberzutreten, so subtil sich das auch gestalten mag.

Freud steht in besonderer Weise für diese Haltung und hat auf die Gefahren einer unreflektierten Vermischung von Psychotherapie und Religion hingewiesen. Jung dagegen steht in besonderer Weise für die gelungene Integration von östlicher und westlicher Spiritualität in den therapeutischen Prozess. Ich denke, wir tun heute gut daran, beide Traditionen zu würdigen und bei unserer Arbeit zu berücksichtigen. Jung spricht oft davon, dass es neben einem reduktiv-analytischen Teil, der sich im Wesentlichen an der Methode Freuds orientiert, auch eines synthetischen Teils im psychoanalytischen Prozess bedarf. Auf das Thema der Spiritualität angewandt könnte dies bedeuten, dass es in einem ersten Teil um die Verletzungen, Enttäuschungen, Irrwege und Traumata geht, die wir in Bezug auf Religion und Spiritualität im Lebensweg erlitten haben, während es im synthetisch-konstruktiven Teil darum gehen kann, einen neuen frischen eigenen Zugang zur Spiritualität zu gewinnen. Dieser kann mit einem erwachenden Interesse an den spirituellen Traditionen des Ostens oder Westens einhergehen, muss es aber nicht, denn auch in der Beschäftigung und Begegnung mit der Kunst, der Natur, in intensiven zwischenmenschlichen Beziehungen oder auch ganz anderen Lebensbereichen kann Spiritualität oder Transzendenz erfahren werden.

Doch zurück zur Frage des zweiten Paradigmenwechsels, das heisst zur Hinwendung der Psychotherapie und der Psychotherapeuten zum Thema der Spiritualität, wie wir sie in verschiedenen Intensitäten seit Ende der 60er Jahre und verstärkt seit den 90er Jahren beobachten können.

Seit den 60er Jahren können wir, so denke ich, einen Reifungsprozess innerhalb der Psychologie bei vielen Psychotherapeuten, aber auch insgesamt innerhalb der Gesellschaft in der Auseinandersetzung mit dem Thema der Spiritualität, vorrangig der östlichen Systeme, wie Yoga oder Buddhismus, erkennen. Die übertriebenen Heilserwartungen und der Wissenschafts- und Fortschrittsglaube, wie sie sich etwa in der Transpersonalen Psychologie, aber auch in der ersten Blütezeit der Religionspsychologie zur Jahrhundertwende gezeigt hatten, haben sich nicht erfüllt. Im Schlagwort des spirituellen Materialismus sind diese Tendenzen und ihr Scheitern gut zusammengefasst. Dennoch haben beide Bewegungen eine wichtige Rolle gespielt. Sie haben einen Diskurs in Gang gesetzt und viel Vorarbeit geleistet, von der wir heute profitieren können. Insbesondere gab es viele kulturvergleichende Studien zwischen östlichen spirituellen Systemen und westlicher Psychotherapie, die zum Teil erstaunliche und unerwartete Ähnlichkeiten und Parallelen, aber auch wichtige Unterschiede deutlich gemacht haben (vgl. u. a. die Ausgaben des *Journal of Transpersonal Psychology* seit 1969).

Ein weiterer Grund dieses Paradigmenwechsels ist, dass die grossen Psychotherapieschulen zunehmend ihren Charakter als Glaubenssysteme verlieren. Seit der kognitiven Wende erleben wir einen pragmatischen und eklektizistischen Ansatz in der Verhaltenstherapie, in der sich auch tiefenpsychologische Ideen oder Techniken wie MBSR, also meditative Techniken, leicht integrieren lassen. Aber auch innerhalb der Psychoanalyse, ebenso in der analytischen Psychologie erleben wir einen Wandel weg von konfessionell-weltanschaulichen Tendenzen hin zu einer säkularen Profession ohne dogmatische Lehren und Denkverbote. Und auch in der Wissenschaft lassen sich diese Tendenzen beobachten. So hat das einseitig positivistisch-szientistische Paradigma der Wissenschaft in vielen Bereichen ausgedient, auch wenn die akademische Psychologie oft noch an den alten Strukturen festhält.

Wenn aber Wissenschaft und Psychoanalyse ihren dogmatischen Charakter weitgehend verloren haben und auch die traditionellen konfessionellen Bindungen abnehmen, entsteht ein Raum, in dem aufs Neue die Frage nach der Wahrheit, dem Sinn, dem Spirituellen und der Religion gestellt werden kann. Jung hat die Abwesenheit von gelebter Spiritualität und die Suche nach dem Sinn und der letzten Wahrheit als den tieferen Grund der meisten Neurosen seiner Patienten bezeichnet. Auch heute – und möglicherweise verstärkt heute – kommen Patientinnen und Patienten zu uns, die unter der Orientierungslosigkeit, Sinnlosigkeit und Leere des postmodernen Lebens leiden.

Auch unter uns Psychotherapeuten hat die Suche nach dem Sinn und die Beschäftigung mit dem Spirituellen in den letzten Jahren zugenommen. Zwar zeigen uns alle Untersuchungen und Umfragen schon seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts, dass Psychologen und Psycho-

therapeuten immer unter den Akademikern rangierten, bei denen die religiös-konfessionelle Bindung am geringsten ausgeprägt ist – was übrigens gleichermaßen für die Psychiater gilt. Unter allen Ärzten haben sie die geringste religiös-konfessionelle Bindung. Das ist in US-amerikanischen Umfragen so, aber auch in solchen, die deutsche oder englische Behandelnde betreffen. Aber – und das ist ein Trend, der in den letzten Jahren und Jahrzehnten zugenommen hat – das Interesse an Spiritualität, das heisst an eigener Erfahrung des Transzendenten, ist in unserer Berufsgruppe ungewöhnlich hoch (vgl. Ludwig & Plaum, 1998; Shafranske, 1996).

Damit folgen die Psychologen und Psychotherapeuten einer Tradition, die, wie wir gesehen haben, schon mit William James beginnt, der sich eben nicht für konfessionsgebundenen Glauben und Institutionen, sondern für die mystisch-spirituelle Erfahrung des Einzelnen interessierte. Ähnliches galt ja, wie sie wissen, für Jung, aber auch für Maslow und Sutich und viele andere Psychotherapeuten. Und in gewisser Weise integrieren wir Heutige in diese Gruppe von Pionieren auch Freuds emanzipatorisch-religionskritischen Ansatz, wenn auch nicht in seiner Ausschliesslichkeit, wohl aber in seiner Kritik an dogmatischen Institutionen, Ritualen und Glaubenssätzen.

Lange Zeit erschien es nicht als opportun, über die persönlichen spirituellen Erfahrungen, ob mit Patienten oder ohne sie, unter Kollegen zu berichten und diese in Beziehung zu setzen mit unserer therapeutischen Arbeit. Zu gross war die Angst als unwissenschaftlich gebrandmarkt zu werden oder dem Freud'schen Diktum folgend aus der psychoanalytischen Community ausgeschlossen zu werden. Dieses Tabu scheint aber nun an Kraft zu verlieren und ein grosser Hunger an Informationen und Austausch zu diesem Thema wird sichtbar.

Für Jung war die Verbindung von Spiritualität und psychotherapeutischer Praxis ohnehin das zentrale Lebensthema. Das führte dazu, dass unter Jungianern die Beschäftigung damit auch nie ganz ausstarb. Dennoch konnten sich auch die jungianisch arbeitenden Psychotherapeuten nicht ganz dem Zeitgeist entziehen. Andere Themen, die die Psychotherapie und Psychoanalyse insgesamt beschäftigten, wie Bindungsforschung, Säuglingsforschung oder Psychotherapieforschung etc. nahmen auch in der analytischen Psychologie immer grösseren Raum ein. Zudem hatten die Jungianer auf klinischen Gebiet, im Sinne von Veröffentlichungen in diesem Bereich, einen nicht zu leugnenden Aufholbedarf. Auch die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und der Geschichte Jungs und der analytischen Psychologie als Ganzes war ein wichtiges Thema der letzten Jahrzehnte, das Zeit und Ressourcen in Anspruch nahm.

In der Wahrnehmung der anderen psychotherapeutischen Schulen, insbesondere auch der Freud'schen Psychoanalyse, war die analytische Psychologie dagegen kaum präsent. Dies könnte sich jetzt vielleicht ändern. Denn wir sehen uns plötzlich in einer Situation, in der es über alle Therapieschulen hinweg ein steigendes Interesse an Spiritualität gibt. Auf einmal befindet sich die analytische Psychologie Jungs mit einem Thema, mit dem sie sich

schon sehr lange auseinandergesetzt hat, auf der Höhe des Zeitgeistes. Einem Thema, das zu ihren Kernkompetenzen zählt und in dem ihnen von anderen Therapieschulen etwas zugetraut wird. Aber auch wir Jungianer müssen uns, denke ich, neu mit dem Thema der Spiritualität auseinandersetzen, alte Fehler vermeiden und den Dialog sowohl mit den spirituellen Traditionen wie auch mit den anderen Therapieschulen suchen.

Literatur

- Allport, G. (1950). *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. Oxford: Macmillan.
- Beit-Hallahmi, B. (1974). Psychology of Religion 1880–1930: The Rise and Fall of a Psychological Movement. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 10(1), 84–90.
- Bair, D. (2005). *C. G. Jung. Eine Biographie*. München: Knaus.
- Belzen, J.A. von (2015). *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*. Berlin: Springer.
- Freud, S. (1907b). Zwangshandlungen und Religionsübungen. In ders., *GW 7*, S. 129–139.
- Freud, S. (1927c). *Die Zukunft einer Illusion*. In ders., *GW 14*, S. 323–380.
- Freud, S. (1939a). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. In ders., *GW 16*, S. 101–246.
- Gay, P. (1988). «Ein gottloser Jude». *Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse*. Frankfurt: Fischer.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company.
- James, W. (1928 [1902]). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green & Co.
- Jung, C.G. (1935). Über Grundlagen der Analytischen Psychologie. Tavistock Lectures 1935. In ders. (1995), *GW 18/1* (S. 9–198). Olten: Walter.
- Lajoie, D.H., Shapiro, S.E. & Roberts, T.B. (1991). A historical Analysis of the Statement of Purpose in The Journal of Transpersonal Psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23(2), 175–182.
- Ludwig, M. & Plaum, E. (1998). «Glaubensüberzeugungen» bei Psychotherapeuten/Psychotherapeutinnen. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, 46(1), 58–83.
- Shafranske, E.P. (Hrsg.). (1996). *Religion and the clinical practice of psychotherapy*. Washington: APA.
- Sutich, A. (1961). Introduction. *Journal of Humanistic Psychology*, 1, vii–ix.
- Sutich, A. (1983). Das Entstehen der Transpersonalen Orientierung: Ein persönlicher Bericht. In E. Ruschmann (Hrsg.), *Die Begründung der Transpersonalen Psychologie* (S. 71–88). Freiburg: GTP Verlag.
- Toegel, J. (1991). *Eine Theologie des Zeitgeistes: Darstellung und Kritik am Beispiel der Transpersonalen Psychologie*. Wien: Dissertation.
- Trungpa, C. (1989). *Spirituellen Materialismus durchschneiden*. Zürich: Theseus.
- Wilson, C. (1983). Abraham H. Maslow – eine biographische Skizze. In E. Ruschmann (Hrsg.), *Die Begründung der Transpersonalen Psychologie* (S. 163–181). Freiburg: GTP Verlag.
- Wulff, D.M. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: Wiley.

The changeful Relationship of Spirituality and Psychotherapy: A jungian Perspective

In this historical review, the complex and intertwined history of psychology, psychotherapy, religion, and spirituality

is examined in order to assess current developments in the relationship between spirituality and psychotherapy. In particular, this review refers back to the psychology of religion movement, which won many active supporters from 1880 to 1930 in the U.S. – including the grandfathers of American psychology William James and G. Stanley Hall. Two paradigm shifts followed: first, a shift away from the topic of religion and spirituality and toward a strictly empirical science modeled on physics, and then, in the late 1960s through the 1990s, a return to an attempt to integrate spirituality into psychotherapy processes. This latter shift is characterized by an increasing secularization and deconfessionalization within psychology and psychotherapy and a focus on inner, subjective experience.

Keywords: Spirituality, history of psychology, psychotherapy, psychology of religion, paradigm shift

La mutevole relazione tra spiritualità e psicoterapia

In una retrospettiva storica viene esaminata la complicata storia di psicologia, psicoterapia, religione e spiritualità, al fine di approfondire lo sviluppo passato della relazione tra spiritualità e psicoterapia. Inoltre si fa riferimento tra l'altro alla psicologia del Religion Movement, che negli Stati Uniti dal 1880 al 1930 ebbe numerosi membri attivi, tra i quali i padri fondatori della psicologia americana William James e G. Stanley Hall.

Seguono due mutamenti di paradigma, dapprima un allontanamento dai temi della religione e della spiritualità verso una scienza rigorosamente empirica, sul modello della fisica, e quindi dai tardi anni Sessanta fino agli anni Novanta un ritorno a un tentativo d'integrazione della spiritualità nel processo psicoterapeutico. Si arriva di conseguenza a una crescente secolarizzazione e sconfeSSIONalizzazione nell'ambito della psicologia e della psicoterapia e a una focalizzazione sull'esperienza interiore soggettiva.

Parole chiave: spiritualità, storia della psicologia, psicoterapia, psicologia della religione, mutamento di paradigma

Der Autor

Joachim Raack, Psychoanalytiker (DGPT, DGAP), Gruppenanalytiker. Studium der Philosophie, vergleichenden Religionswissenschaften und Politologie in Bonn und Paris (Paris IV/la Sorbonne) und Psychologie in Berlin. Maîtrise in Philosophie und Diplom in Psychologie. Dozent am IPR und am C.G. Jung-Institut in München. Niedergelassen in eigener Praxis in Köln.

Kontakt

Joachim Raack
Rückertstraße 10
50935 Köln
joachimraack@gmx.de

La relation changeante entre spiritualité et psychothérapie

Joachim Raack

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 68–69 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Mots clés : Spiritualité, histoire de la psychologie, psychothérapie, psychologie de la religion, changement de paradigme

Dans une revue historique, on analyse l'histoire enchevêtrée de la psychologie, de la psychothérapie, de la religion et de la spiritualité afin d'en savoir plus sur le développement actuel de la relation entre spiritualité et psychothérapie.

La psychologie de la religion était, jusque dans les années 20 du siècle passé, un champ d'application important de la psychologie. Il y avait des conférences de spécialistes très visitées, des revues spécialisées et des associations pour la psychologie de la religion. Les sujets préférés de la psychologie de la religion étaient les expériences de conversion, les sentiments et les convictions religieux, l'influence de l'adolescence sur le rapport à la religion et à la spiritualité et les expériences de mort imminente ou de résurrection. Les méthodes correspondaient à celles utilisées par le reste de la psychologie académique et reposaient sur les standards empiriques et scientifiques reconnus. De nombreux pères fondateurs de la psychologie ont apporté des contributions substantielles à la psychologie de la religion. Ainsi, entre autres, Wilhelm Wundt en Allemagne, Francis Galton en Angleterre, Jean-Martin Charcot et Pierre Janet en France, Theodore Flournoy en Suisse et William James et G. Stanley Hall aux États-Unis. Aux États-Unis, c'est surtout le Psychology of Religion Movement (mouvement de la psychologie de la religion) qui s'est fait connaître, en trouvant de nombreux partisans actifs de 1880 à 1930 aux États-Unis.

Au début du 20^{ème} siècle, deux nouveaux courants spirituels s'imposent dans les universités : la psychanalyse et le behaviorisme qui s'affrontent mutuellement, mais sont d'accord sur un point, leur rejet de la religion et de la spiritualité. En peu de temps a eu lieu un changement de paradigme dramatique décrit par le célèbre psychologue social Gordon Allport en 1950. Depuis 1930, s'est produit un changement intéressant dans le statut de la religion et de la sexualité comme objets d'étude appropriés au sein de la psychologie. La sexualité, qui avait auparavant été proscrite comme objet de recherche, est devenue un sujet très à la mode dans la psychologie, alors que la religion et la spiritualité, qui étaient des sujets très populaires avant 1930, sont devenues des sujets tabous (Cf. Allport, 1950).

Mais quelles étaient les raisons de ce changement de paradigme ? Parallèlement au simple fait qu'un changement

de génération avait eu lieu dans les facultés de psychologie, ce changement de paradigme s'explique comme une émancipation progressive de la psychologie par rapport à sa mère, la philosophie, en plus de l'influence des sciences naturelles en plein essor, avec leur vision du monde positiviste qui correspondait bien mieux à l'air du temps. L'esprit du temps des années 20 et 30 du siècle passé a été fortement influencé par la force dévastatrice de la 1^{ère} guerre mondiale, par la dissolution d'anciens ordres sociaux et politiques, par la sécularisation progressive, par la crise économique mondiale et par des innovations et des découvertes dans le domaine des sciences naturelles révolutionnaires.

Mais la psychologie de la religion a également étouffé sous l'emprise de la théologie. Au sein de la théologie, se trouvait un fort intérêt pour l'analyse psychologique de phénomènes religieux. La théologie a ainsi essayé de prendre part à la nouvelle image de la scientificité qui, comme nous l'avons vu, était marquée par les sciences naturelles. Mais pour la psychologie de la religion, cet intérêt et cette proximité à la théologie a eu un effet dévastateur. La proximité et la dépendance des chercheurs à des professions de foi et à la religion institutionnalisée entravait, paraissait-il, leur objectivité et ainsi tout caractère scientifique.

Après la 2nde guerre mondiale, un nouvel intérêt s'est développé, principalement depuis les États-Unis, pour les sujets de la religion et de la spiritualité au sein de la psychologie et de la psychothérapie. Mais ce n'était pas la psychologie académique mais un groupe de marginaux regroupés autour d'Abraham Maslow et Anthony Sutich, qui était à l'origine de cet intérêt. Celui-ci a fondé, en réaction par rapport à l'unilatéralisme de la psychanalyse et du behaviorisme classiques, tout d'abord la psychologie humaniste, puis, en 1969, la psychologie transpersonnelle, qui s'est explicitement attribué l'étude de phénomènes religieux et spirituels.

Cependant, dans sa perception, la psychologie transpersonnelle est restée trop antiacadémique et anti-establishment pour s'implanter dans les institutions. Elle était certes, contrairement à la psychologie de la religion, non confessionnelle et, en ce sens, plus accessible pour la science et la pensée scientifique, mais elle reproduisait

d'autres erreurs de la *Psychology of Religion* des années 20 et 30. Ainsi, naïvement, elle a appliqué le paradigme des sciences naturelles à l'expérience spirituelle, en reliant des personnes en méditation à un EEG dans un laboratoire et essayé, ainsi, de décrypter le secret de la méditation. Tout comme la *Psychology of Religion* de l'Amérique du tournant du siècle, elle n'a pas réussi à résoudre le dilemme de la réconciliation entre la science et la religion.

Mais un autre mouvement a célébré sa résurrection dans les années 70, il s'agit de la psychologie de la religion. Celle-ci a finalement réussi à créer sa propre division au sein de l'APA. Dans les années qui suivirent, ce mouvement s'est de plus en plus rapproché de l'APA et en 1976, la PIRI (Psychologists Interested in Religious Issues) a été incorporée comme 36ème division dans l'APA. Son nom a été changé en 1992 en Division of Psychology of Religion et en 2012 en Society for the Psychology of Religion and Spirituality.

En 1996, a été publié un recueil de la division 36 (Shafranske, 1996) sur des sujets de la psychologie de la religion, comprenant quatre exposés cliniques, qui a eu une résonance significative et a connu un grand succès commercial. Depuis ce succès surprenant, l'APA a aidé la psychologie de la religion à surmonter son ancien statut de domaine tabou dans la psychologie. Entre-temps, toute une série de publications comparables a vu le jour (Belzen, 2015, p. 166, p. 249 et suiv.). En 2009, la division 36 a créé sa propre revue spécialisée, *Psychology of Religion*

and Spirituality et depuis 2014 l'APA publie la revue *Spirituality in Clinical Practice*.

En Allemagne et en Europe, des tendances similaires deviennent visibles, avec un peu de retard. Ici aussi de plus en plus de recueils et de monographies apparaissent sur les sujets cités et, en particulier les dissertations dans de grandes revues spécialisées, deviennent de plus en plus nombreuses (Belzen, 2015, p. 249 et suiv.).

À propos de l'auteur

Joachim Raack, psychanalyste (DGPT, DGAP), thérapeute de groupe. Études de philosophie, religion comparée et science politique à Bonn et Paris (Paris IV/ la Sorbonne) et de psychologie à Berlin. Maîtrise de philosophie et diplômé en psychologie. Professeur à l'IPR et au C. G. Jung-Institut à Munich. Installé dans son propre cabinet à Cologne.

Littérature

- Allport, Gordon (1950) : *The Individual and His Religion : A Psychological Interpretation* (L'individu et sa religion : une interprétation psychologique). Oxford : Macmillan.
- Belzen, Jacob A. v. (2015) : *Psychologie de la religion. Une analyse historique dans le reflet d'une société internationale*. Berlin : Springer.
- Shafranske, Edward P. (édit.) (1996) : *Religion and the clinical practice of psychotherapy* (La religion et la pratique clinique de la psychothérapie). Washington : APA.

Michael Reichmayr (Hg.)
Augen Blicke West Afrika
 Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy,
 Fritz und Ruth Morgenthaler
 auf ihren Reisen 1954–1971



2016 • 110 Seiten • Hardcover
 ISBN 978-3-8379-2633-0

»Aus dem im Nachlass gefundenen Konvolut von 4500 Negativen stellte Michael Reichmayr ein Erinnerungsalbum zusammen. Symptomatische Bilder der Vorstellungskraft, der Zeit und der Region. Verwandt Gefühle für Vergangenes und Andersartiges. Stumm, ehrlich, würdevoll. Entdeckung als Entdeckung.«

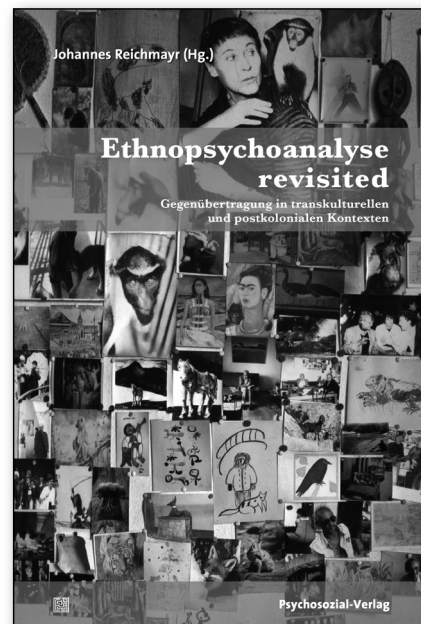
Gregor Auenhammer, Der Standard

Paul Parin (1916–2009) ist als Psychoanalytiker, Mitbegründer der Ethnopsychanalyse und Schriftsteller bekannt. Was viele nicht wissen: Er war auch Fotograf. Auf den sechs Reisen nach Westafrika (1954–1971), die er mit seiner Frau Goldy Parin-Matthèy sowie Fritz und Ruth Morgenthaler unternahm, entstanden mehr als 4.000 Fotografien, meist Porträtaufnahmen.

Anlässlich seines 100. Geburtstags präsentiert der vorliegende Katalog zur Fotoausstellung »Paul Parin als Fotograf« eine Auswahl der bisher unveröffentlichten Bilder.

Mit Textbeiträgen von Thomas G. Kirsch, Gesine Krüger, Karl Mätzler, Jan Morgenthaler, Michael Reichmayr, Johannes Rusch und Margit Zuckriegel

Johannes Reichmayr (Hg.)
Ethnopsychanalyse revisited
 Gegenübertragung in transkulturellen
 und postkolonialen Kontexten



2016 • 623 Seiten • Hardcover
 ISBN 978-3-8379-2607-1

»Man muss den Leuten ihre Widerstände loben.«

Paul Parin

Der 100. Geburtstag von Paul Parin bietet einen willkommenen Anlass, die Entwicklung der psychoanalytischen Ethnologie und Ethnopsychanalyse im deutschsprachigen Raum nach der Jahrtausendwende zu dokumentieren. Die Subjektorientiertheit der ethnopsychanalytischen Forschung hat sich vom ethnisch, kulturell und sozial Anderen verstärkt auf den Forscher selbst gerichtet und damit die Möglichkeiten erweitert, die Schleichwege des Unbewussten auch in transkulturellen und postkolonialen Kontexten besser zu verstehen. Ihre Untersuchungen und methodischen Innovationen werden stärker als zuvor in benachbarten Wissensfeldern, vor allem in der transkulturellen Psychiatrie, Psychotherapie, Beratung und Supervision, in den Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, in der Medizinethnologie und der qualitativen Sozialforschung aufgenommen.

Die zahlreichen Beiträge zeigen, wie die Gegenübertragung und die ethnopsychanalytische Methodik in verschiedenen Forschungs- und Praxisfeldern angewandt und genutzt werden.

Mit Beiträgen von D. Becker, S. Bird-Pollan, J. Bonz, T. Gebauer, A. Gerlach, S. Graul, K. Hörter, R. Kaufhold, A. Köhler-Weisker, C. Korischek, R. Kronsteiner, G. Krüger, G. Kubik, A. Lilge-Hartmann, C. Maier, E. Mauerhofer, D. Mihalits, P. Möhring, M. Nadig, M. Ndiaye, K. Ottomeyer, B. Ricken, B. Rothschild, U. Rütten, F.J. Schober, U. Sonnleitner und U. Wordell

Buchbesprechungen

Stefan Hammel (2016): *Alles neu gerahmt! Psychische Symptome in ungewöhnlicher Perspektive*

München: Ernst Reinhardt Verlag. 143 Seiten.
€ 24.90

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 71 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Stefan Hammel ist ein vielschreibender Pfarrer, der sich in der Bibliothérapie und Hypnothérapie bestens auskennt. Er ist nicht nur als Seelsorger in somatischen und psychiatrischen Kliniken aktiv, sondern auch Leiter des Instituts für Hypnosystemische Beratung in Kaiserslautern. Dieses lustige, witzige und weise Buch kommt als ein Ausstellungskatalog daher. Ausgestellt werden die seelischen Kummer- und Störungsbilder in einer für diese Präsentation vom Autor frisch und unüblich gerahmten Gestalt. Das Gleiche ist hier keineswegs das Selbe. Ab und zu fällt ein Rahmen fast wieder auseinander. Doch das ist – in guter Dada-Manier – gewollt.

Im Vorraum der Ausstellung befinden sich Bilder der psychischen Krankheiten, der Psychothérapie und der psychischen Gesundheit. Im Korridor zwischen den Räumen begegnen wir den Therapiebeschleunigern. Danach werden die sechs Räume beschrieben, ebenso vier Zwischenräume, die da sind: Hirnorganische Störungen, Demenz, Durchgangssyndrom, Psychische Folgen von Behinderung. Ah ja, ein Balkon steht für die sogenannten Normalen unter uns bereit. Was wird gezeigt? In Raum 1: Trauma und Angst. In Raum 2: Depression und Manie. Das Burn-out-Bild bezeichnet dieses Erlebnis als eine Blockade der Handlungsfähigkeit, als einen seelischen Streik, in dem die Basis artikuliert, dass man so wie bisher weder weitermachen kann noch will. In Raum 3: Sucht, Zwang, Gewohnheit. Hier werden die Neuro-Auto-Bahnen in Kontrast zu neuen Wald- und Wiesenwegen gesetzt. In Raum 4: Wahn, Psychose, Schizophrenie. In Raum 5: Krise, Trauer, Trennung. Zuletzt in Raum 6: Belastungen von Kindern und Jugendlichen.

Es ist ein Spielen mit dem Alltag. Hammel hilft sich und uns mit seiner Metaphernsprache, wohlwissend – als Prediger –, dass Worten magische Kräfte innewohnen, die einen direkten Zugang zur Seele haben. So benennt er die Phobien, die mit Ekel vor dem Essen zu tun haben, «die Angst des Mundes». Solcherlei kreative Impulse gibt er – als Theologe – in und auf den Bildern in jedem Ausstellungsraum. Dem Autor ist liebevolles Umdichten der Erfahrungsbeschreibungen wichtig. Weg vom klinisch und theoretisch geprägten diagnostischen Blick, hin zu einem wertschätzenden, aus der Erfahrung herauskommenden Blick.

In allen Räumen gibt Hammel kurze Einführungen zum Besten, oft im Ton von: «Auch ich weiss worum es geht und nicht nur die Psy-Berufenen. Schliesslich bin ich der Kurator dieser neuen, spielerisch fluiden Ausstellung.» Betreten wir lesend die ersten Räume – auf Seite 15 ist der Lageplan abgedruckt –, so bemerken wir sofort die neuen Rahmen aus der hypnosystemischen Wortwerkstatt. Diese geben eine neue, erfrischende Sichtweise auf die sogenannten «Krankheits- und Störungsbilder» frei. Wir sehen zudem, *wie* wir *was* und *warum* neu sehen können. Wir beobachten die BeobachterInnen und werden selbst wiederum von diesen beobachtet. Als Berufsmann der Seelenheilkunde, spüre ich auf der Basis der eigenen Erfahrungswelt, wie frühes Gestörtwerden, wenn es des Öfteren passierte, sich in eine veritable Störung verwandeln konnte. Diese wird eine Verhaltensgewohnheit in der alltäglichen Lebensbewältigung. Die Modelle, die Metaphern, die Geschichten, welche der erfahrene und unterhaltsame Autor zum Besten gibt, sind voller Hoffnung auf neue Lösungswege. Jedoch, bitte Obacht, die Falle der Vernunft ist offen zu sehen. Ohne Probleme keine Lösung. Die ungewöhnliche Therapie von Watzlawick & Co. wird von Hammel elegant weitergeführt. Seine paradoxen Interventionen an Denkmodellen – einer Therapie der Modelle – lockt nach dem Fragen des «Warum?» dessen Geschwisterfrage, das «Wozu?», heran. Psychosen rahmt er als traumähnliche Erlebnisse, die leider nicht vom Mantel des Schlafes geschützt werden.

Für uns TherapeutInnen gleicht das Buch einem Café, in dem wir den Fragen des Autors nach unserer eigenen Befindlichkeit nachgehen können. Vielleicht – wie in einer Intervision – sind wir in einer Gruppe, welche diese Ausstellung besuchte, um die Fragen, mit wem oder mit was wir in unserem Schaffen zufrieden und stolz sind, zu bereden. Beim Earl Grey frage ich mich, ob dieser Autor wohl R. D. Laing, und andere AutorInnen aus der humanistischen schottischen Tradition nicht begegnet ist? Diese pflegten vor über 60 Jahren ein ähnliches «Re-framing» wie er. Ach, jede Generation braucht wieder neue Kuratoren, die nicht alles wissen können und wollen. Die Muster dieses Ausstellungskataloges sind elegant wie auf persischen Teppichen, den Gärten der Nomaden. Die bunten Rahmen weisen jeweils direkt ins Zentrum, den Hort der Bild-Besinnung. Jeder und jedem, ihre und seine eigene Metapher. Wie sich Regen in Schnee verwandeln kann, wenn es kalt genug ist – im Winter, der bekanntlich alles etwas weicher, sanfter und ruhiger erlebbarer macht –, so verwandeln sich, dank Hammel und seiner Wirkstatt, die diagnostischen Niederschläge als Befeuchtung neuer, ungewöhnlicher Pflanzen und Blumen im Seelengarten. Ein Sachregister unterstützt unsere Orientierung in der Ausstellung. Alles in allem: Ein abwechslungsreiches Buch.

Theodor Itten

Gaby Gschwend (2017): *Die Widerstandskraft der Seele steigern: Wege zu innerer Stärke und mehr Wohlbefinden*

Göttingen: Hogrefe Verlag. 107 Seiten. € 14.95

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 72–73 2017

www.psychotherapie-wissenschaft.info

CC BY-NC-ND

Ihren Blick aufs Ganze richten, das kann sie, die bekannte Autorin, Psychologin und Psychoanalytikerin Gaby Gschwend. Nachdem sie, für viele Jahre, zu Themen der seelischen Verwundung der Seele in Not umsichtig geschrieben hat – neben Psychologie hat Gschwend auch Soziologie und Germanistik studiert –, geht es in ihrem fünften Buch um das Aufrechterhalten des psychosozialen Wohlbefindens und die Stärkung der Seele. Dieser Text ist voller Gegenwartsbezüge, mit einem sorgenden Blick auf das Morgen. Sie ist immer schon da, die Zeit, in der etwas für sich selbst zu tun ist. Gesundheit kommt, wie wir alle zu wissen glauben, von innen her. Das Zentrale: Freundlich mit sich selbst umgehen. Was es dazu braucht, ist erstmal die Stärkung der Selbstachtung, dann das Vertrauen der eigenen intuitiven Intelligenz, nicht zuletzt die Praxis der Selbstfürsorge, was vielen oft schwerfällt. All dies bedeutet, sich mit den inneren Stimmen des inneren Teams vertraut machen. Diese aus der Kindheit stammenden, leitgebenden Instanzen gilt es zu benennen. Nur so können GegenspielerInnen zur gelingenden Selbstachtung identifiziert werden.

Gschwend spart nicht mit vielen Anleitungstipps, die, falls wir das wollen, können und dürfen, leicht umgesetzt werden können. Etwa sich, wie beim Musizieren, eine halbe Stunde Zeit geben, ein Tagebuch aufschlagen, um den verschiedenen Chorstimmen in mir, eine Aufschreibung zu ermöglichen. Übungen, um in sich hineinzuhorchen, werden im Text in guten Dosen vorgeschlagen. Welche Stimmen melden sich als hilfreiche und welche als eher hindernde Stimmen? Mit passenden literarischen Zitaten und einleuchtenden zusammengefassten Resultaten aus aktuellen Forschungsdaten, reichert Gschwend ihren geschmeidigen Text an. «Die Augen der anderen sind unser Gefängnis; ihre Gedanken unser Käfig», zitiert sie (zum Beispiel) Virginia Woolf, die darauf pochte, wie wichtig es für uns alle ist, einen eigenen Raum, eine eigene Zeit und eigene Aufschreibebücher zu haben. Ein altbekannter Weg von der Entfremdung zum wahren eigenen Selbst: Das eigene Fremdbild beschreiben, damit ich die Macht meiner eigenen Worte neu spüren kann.

Eine von Gschwends These lautet: Der intuitiven Intelligenz, dem eigenen Seelenraum vertrauen lernen, ist gesundheitsfördernd. Psycho-politisch ist klar, dass in der heutigen superkapitalistischen Gesellschaftsordnung, die seelische Selbstfürsorge, keinen kulturellen Wert darstellt. Trotzdem können wir, körperlich, emotional, geistig, sozial und spirituell diese Sorge ums eigene Selbst kultivieren. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Bereich der eigenen Lebenszufriedenheit und wie die

positiven Einstellungen zu unseren Gefühlen gefördert werden können. Das was von aussen auf uns zukommt, ist begrenzt beeinflussbar. Wie genau wir das von aussen Kommende von innen her leben können, ist veränderbar. Die Wahrnehmung und das Interpretieren dessen, was die Erfahrung des Alltags bedeutet, kann daher positiver beeinflusst werden. Hier macht sich eine Dankbarkeit breit, die wir uns selbst und den anderen gegenüber viel mehr ausdrücken dürfen, da diese eine immaterielle Wertschätzung beinhaltet. Dies ist der echte Nektar für die Seele, welcher sich positiv (hierzu werden viele Studienresultate aufgeführt) auf das Herz-Kreislauf-System auswirkt. Dankesworte wirken positiv auf neuronale Netzwerksignale. Die Moleküle der Gefühle sind zuverlässig gestimmt.

Gschwend widersteht bewusst der Verlockung, unsere vorgefundene komplexe, mitunter widersprüchliche Lebensrealität zu vereinfachen. Die Autorin ist eine gewissenhafte, psychoanalytisch fundierte Soziologin. Ernst Bloch wird zwar, mit seinem «Prinzip Hoffnung», zitiert, nur findet die Autorin sich erfreulicherweise auch ohne dessen ideologische Verlockungen zurecht. Sie empfiehlt uns ein Optimismus-Tagebuch anzulegen. Was wäre unser Leben ohne den Göttinnen- und götterfunden der Freundschaften? Es wäre wie ein See ohne Wasser. Wie und was für FreundInnen wir haben und was wir selber dazu beitragen, damit das Freundesfeuer am Brennen gehalten wird, hilft dies zu reflektieren. Diese eigenen Worte können, in schlechten Tagen, eine gute Medizin sein.

Im dritten Teil zeigt Gschwend wie wohltuende Beziehungen gepflegt werden können. Sie gibt paartherapeutische Einsichten für den eigenen Alltag preis: Das «Wir» pflegen, mit angemessenen Erwartungen und wertschätzender Dankbarkeit, ebenso die eigene Toleranzverweigerung in Nachsicht und Versöhnlichkeit kultivieren. Dazu gehört eine offene, faire und ehrliche Kommunikation. Diese Bereiche werden besprochen und im Perspektivenwechsel eingeübt. Für das Paarleben ist der Liebeskreislauf der Gefühle und deren Wertschätzung zentral. Auf diese Weise kann das Stärken des «Uns» gelingen. Die Autorin erinnert uns an die «5 zu 1 Regel». Eine destruktive Aktion im Paar, braucht fünf positive Aktionen, damit eine frische Balance erreicht wird. Das Schlechte wirkt immer stärker als das Gute. Die chinesische Kulturregel der drei Wahrheiten – also: deine Wahrheit, meine Wahrheit und die dritte der übergeordneten, von aussen auf uns blickenden Perspektive – darf gerne übernommen werden. Mit dieser Anti-Nörgel-Methode verzichten wir absichtlich auf das Eintauchen in die negative Spirale der Paarunterminierung.

Wie wichtig es ist, das soziale Leben auszukosten, braucht sie uns nicht zu erklären. Sie tut es trotzdem mit einer Leichtigkeit und mit frischen Gedankenläufen. Gutes zu tun ist wichtig für ein erfüllendes Leben, in Solidarität mit den Mitmenschen.

Im letzten Teil präsentiert sie eine Rück- und Vorschau. Es geht dabei ums grosse Ganze. Sie schreibt: «Nach Sinn zu fragen und seelische Sinnbezüge im

eigenen Leben zu erkennen oder für sich herzustellen, ist also sinnvoll.» Ob wir das, je einzeln und im Paar, in den Alltag hineinholen, gelingt je nachdem, wie frei wir die eigenen Fähigkeiten zum Glücklichen ausüben. Die gelebten Werte, welche in den eigenen Antworten auf Lebensfragen verborgen sind, sind mitbestimmend dafür, wie wir uns in das Staunen über das Ewige eingebettet fühlen. Es kommt darauf an, mit der Transzendenz den Blick freizugeben ins Unfassbare hinein, wo die Weltanschauung, die Sternenhimmelanschauung und die spirituellen Werte sich ineinander verschlingen. Das Finale ist ein Gedicht von Ute Latendorf, dessen letzte Strophe lautet: «Von den Sternen lernen, einer von vielen zu sein / von den Jahreszeiten lernen, dass das Leben immer wieder von neuem beginnt...». Dieses Buch ist eines der leichtesten, die ich in der letzten Zeit gelesen habe, mit der schwersten aller Herausforderungen: Es zu tun.

Theodor Itten

Elke Leithner-Steiner (2016): *Licht werden – Imagination in Therapie und Beratung: Innere Transformationsprozesse durch die Kraft des Bewusstseins*

Wiesbaden: Springer Fachmedien. 130 Seiten.
€ 39,99

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 73 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

In der neuen Serie «BestMasters» von Springer Nature werden die mit der Höchstnote versehenen Arbeiten von renommierten Hochschulen der Schweiz, Deutschland und Österreich, nach Empfehlung von GutachterInnen, publiziert. So werden wir PraktikerInnen auf dem Laufenden gehalten, welche aktuellen Themen in unserem Berufsfeld erforscht und schriftlich reflektiert werden. Gleichzeitig werden so NachwuchswissenschaftlerInnen ermutigt, sich das erste Mal mit einem Buch in der Öffentlichkeit zu zeigen und eine frische Orientierung in der sozialwissenschaftlichen Debatte zu ermöglichen. Die am Achensee lebende und wirkende Autorin Elke Leithner-Steiner hat diese Masterarbeit an der Donau-Universität Krems vorgelegt. Vielen von uns, in der Schweizer Charta für Psychotherapie, ist diese Universität bekannt als Alma Mater fürs ehemalige Charta-Ergänzungsstudium.

Aktive Imagination ist in der Schweiz vor allem mit dem Jung'schen Ansatz verbunden. Die Technik selbst geht auf eine uralte Tradition von mythischen Geschichten und der Märchen zurück. Die Anazasis, um ihre Lagerfeuer sitzend, ermutigten zu solchen imaginären, inneren Seelenreisen. Eine der bekanntesten inneren Geschichten – Imaginationen – ist die des peruanischen Anthropologen Carlos Castaneda: Die Lehren des Don

Juan Matus. Diese inneren Bilder werden von der Autorin als Ressourcen der Seele erkannt, um der Person, die diese in sich wirken lässt, zu stärken und sie dazu zu ermutigen, das, was in ihr oder ihm schlummert, ins äussere Leben zu bringen. Ob die Bilder und Geschichten aus dem Un- oder Vorbewussten kommen, ist wissenschaftlich nicht beweisbar.

Neben all dem, was uns zu diesem Ansatz bekannt ist, – sie wird von vielen im ASP sicher in der eigenen Praxis schon angewendet –, versucht Leithner-Steiner, in logotherapeutischer und tiefenpsychologischer Beratung aktiv, den Zugang zu ihm aus Perspektive der eigenen Wissensfächer ganz auszubreiten, damit die Erkenntnisse aus den uns verwandten Wissenschaften, uns in der Praxis bestärken, ja bereichern können.

Dieses schlanke Buch kommt in fünf Kapiteln daher. Erst werden die äussere Welt und die innere Welt definiert und umrissen. Eine Reisebeschreibung in die innere Welt und deren bedeutungsvollen Erkenntnisfundus wird hier beschrieben. Das Leben will gelebt werden. Nichts einfacher als das. Nur wie geht das, wenn man diesen Wunsch mit mentalen Wachstumsvorgängen verknüpfen will? Da die moderne Traumatherapie sich stärker als früher an den verschiedenen Prinzipien der Selbstorganisation, Transformation, Gegenwärtigkeit und emotionalen Körperlichkeit orientieren, zieht die Autorin mehrere Physiker zu rate. Das bipolare Modell von Traumabelastung und Ressourcenaktivierung wird verbunden mit dem kreativen Prozess der Heilung durch Imagination, also sozusagen ein bildgebendes Verfahren der Seele entwickelt. Die HirnforscherInnen mit ihrem Konzept der Neuroplastizität werden ausgewogen von der Autorin zitiert und rezipiert, was zum Wesen einer erfolgreichen Masterarbeit gehört.

Wie kann ich als Leser gewinnbringend ihre verschiedenen vorgestellten Theorien mit deren Methodentreue und Wahrheitsempirie verstehen und in die eigene Praxis einbringen? Diese Brücke gelingt der Autorin gut. Wenn sie das Menschenbild, das sie in sich aufgenommen hat, zum Schluss noch mit der Frage konfrontiert: «Was ist der Mensch?» bewegt sie sich denkerisch auf schmalen Grat, stürzt aber nicht ab. Eine erquickende Weitsicht ist möglich, weil die hier vorgestellte Imaginationsforschung sich mit der Potenzialenentfaltungphilosophie vereint. Die eigenen Lebensvisionen können sich an den transpersonalen Bildern nähren, die uns einen Übergang von einer Lebensphase in eine andere ermöglichen. Das zeigt uns die Autorin hier gewagt erfolgreich: Ohne Fragen werden wir nie neue Antworten finden. Diese Masterarbeit ist ein gelungenes, schlankes Repertorium. Die angenehm vielen, lustigen und aufmunternden Fallbeispiele aus Elke Leithner-Steiners erfolgreicher Beratungstätigkeit machen dies, ihr erstes Buch, lesenswert.

Theodor Itten

Maya Mäder (2016): *Selbsterfahrung in der Psychotherapie: Die Bedeutung für den Kompetenzerwerb in der Aus- und Weiterbildung zum transaktionsanalytischen Psychotherapeuten*

Münster: Waxmann. 224 Seiten. € 29,90

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 74–75 2017

www.psychotherapie-wissenschaft.info

CC BY-NC-ND

Die Selbsterfahrung, Lehrtherapie oder Lehranalyse in der Weiterbildung angehender PsychotherapeutInnen wird in dem im April 2013 in Kraft getretenen Psychologieberufsgesetz (PsyG) eher stiefmütterlich behandelt. Während die erforderlichen Theoriestunden um 100 auf 500 Stunden aufgestockt wurden, wurde die Anzahl Selbsterfahrungsstunden halbiert, von den von der Schweizer Charta für Psychotherapie für ihre Weiterbildungsinstitutionen geforderten 300 Stunden auf 150 Stunden, wobei 100 Stunden im Gruppensetting absolviert werden können.

Der Frage, welchen Nutzen angehende PsychotherapeutInnen aus ihrer Lehrtherapie für ihre zukünftige Tätigkeit ziehen können, geht die Transaktionsanalytikerin Maya Mäder in ihrem lesenswerten Buch *Selbsterfahrung in der Psychotherapie. Die Bedeutung für den Kompetenzerwerb in der Aus- und Weiterbildung zum transaktionsanalytischen Psychotherapeuten* nach, das aus ihrer Dissertation an der Sigmund Freud Privatuniversität Wien hervorgegangen ist.

Als Erstes untersucht die Autorin den Begriff «Selbsterfahrung», indem sie ihn in die Teilbegriffe «Selbst» und «Erfahrung» aufteilt. Dabei wird das Selbst ausführlich aus der Sicht der drei wichtigen Therapieströmungen Tiefenpsychologie (am Beispiel Psychoanalyse), Verhaltenstherapie und Transaktionsanalyse (humanistisches Menschenbild) beleuchtet. Erfahrung wird einerseits unter dem Gesichtspunkt betrachtet, was jeweils unter diesem Begriff verstanden wird, aber und vor allem, wie konkrete Erfahrung gewonnen werden kann.

Weiter werden die Kompetenzen, welche gute und erfolgreiche PsychotherapeutInnen auszeichnen, betrachtet, aufgeteilt in die Bereiche «persönliche Kompetenzen», «Beziehungskompetenzen» und «Konzeptkompetenzen», wiederum nicht nur aus der Sicht der Transaktionsanalyse, sondern aus der je schulenspezifischen Sicht. Die dabei gefundenen Ergebnisse lassen den Schluss zu, dass alle psychotherapeutischen Schulen ähnliche Kompetenzen bezüglich der Persönlichkeit und der Beziehungsfähigkeit der TherapeutInnen als wichtig erachten, in den Konzeptkompetenzen sich jedoch – ihrer Ausrichtung entsprechend – unterscheiden.

Welche Bedeutung messen nun die Schulen der Selbsterfahrung in ihren Konzepten zu und wie wird diese in der Ausbildung angehender TherapeutInnen umgesetzt? Diese Fragen versucht Mäder zunächst anhand der tiefenpsychologischen, verhaltenstherapeutischen und humanistischen Literatur zu ergründen. Dabei zeigt sich, dass generell

alle Schulen Selbsterfahrung als wichtig erachten, dass sie aber vor allem in der Psychoanalyse und den Therapierichtungen humanistischer Ausprägung als unabdingbar angesehen wird, während die Verhaltenstherapie eher auf Selbstreflexion fokussiert. Die Gründe, weshalb Selbsterfahrung für PsychotherapeutInnen äusserst wichtig erscheint, sind die eigene Erfahrung mit der Patientenrolle, die Erfahrung mit der Umsetzung der eigenen Methode und vor allem die Möglichkeit, sich selbst in den verschiedensten Facetten kennenzulernen (Stichwort: blinde Flecken), was für die spätere therapeutische Tätigkeit von eminenter Bedeutung ist.

Der Umgang der Schulen mit dem Bereich der Selbsterfahrung in der Weiterbildung der AusbildungskandidatInnen wird zum einen wiederum anhand der Literatur, zum anderen aber auch für die Transaktionsanalyse anhand von empirischen Daten, welche von der Autorin in Interviews und einer Gruppendiskussion mit lehrenden TransaktionsanalytikerInnen erhoben werden, untersucht. Dabei zeigt sich, dass die in der Literatur gefundenen Vor- und Nachteile der Selbsterfahrung – sich selbst kennenlernen, die Patientenrolle selbst erleben, Wirksamkeit der eigenen Methode selbst erfahren, therapeutische Beziehung und den geschützten Rahmen erfahren dürfen etc. sowie auf der Nachteileite Inkompetenz des Lehrtherapeuten, sich nicht verstanden fühlen, nicht genügend Raum erhalten – auch von den Teilnehmenden an der Gruppendiskussion und in den Interviews genannt werden. Ebenso werden die gleichen oder zumindest ähnliche Kompetenzen, die zukünftige TherapeutInnen in der Selbsterfahrung lernen, genannt, das heisst, nebst den persönlichen Kompetenzen (Ergründung und Reifung des eigenen Selbst), sowohl die Beziehungskompetenzen (anhand der engen und intimen Beziehung mit den KollegInnen in der Ausbildungsgruppe, aber vor allem auch im geschützten Rahmen der eigenen Lehrtherapie) wie auch die Konzeptkompetenzen (anhand der eigenen Erfahrung mit der Umsetzung der Methodentheorie in die Praxis).

Eine Frage, welche immer wieder auftaucht, sowohl in der Literatur wie auch in den Aussagen der empirischen Untersuchung, lautet, wann die Selbsterfahrung abgeschlossen ist und woran dies festgestellt werden kann. Hierzu wird betont, dass Selbsterfahrung eigentlich nie abgeschlossen ist, vor allem nicht während der therapeutischen Tätigkeit, sondern dass je nach Lebens- und Berufssituation immer mal wieder eine Tranche Eigentherapie nötig und nützlich sein kann. Doch – damit AusbildungskandidatInnen ihre therapeutische Weiterbildung abschliessen können – gibt es einen Punkt, an dem gesagt wird: «Vorerst ist es genug, die Selbsterfahrung reicht, um therapeutisch tätig zu sein und dem Patienten nicht zu schaden»? Eine eindeutige Antwort gibt es darauf nicht, es wird auf die Intuition und Erfahrung der Lehrenden verwiesen, zudem auf das Gefühl der Lernenden bezüglich ihrer eigenen Kompetenzen. Um dieses jedoch aufgrund von Selbstreflexion und anhand von bestimmten Überlegungen verifizieren zu können, entwickelt Mäder zum Schluss ihrer Arbeit ein Instrument, in welchem ausgewählte 15 Kompetenzen mithilfe einer «Landkarte

der vier Quadranten» nach Ken Wilber (1995) – innen, aussen, individuell, kollektiv – mit spezifischen Fragen untersucht und Antworten darauf gefunden werden können: «Wo stehe ich momentan in dieser Kompetenz, wo brauche ich noch mehr und wo ist es in Ordnung für den Moment?» Das Instrument eignet sich sowohl für die eigene Reflexion als auch für Standortbestimmungen während der Ausbildung.

Die Arbeit von Maya Mäder ist differenziert, ausführlich und ein breites Spektrum beleuchtend. Sie eignet sich sowohl für Lehrende und Lernende in den verschiedenen Weiterbildungsinstitutionen der Psychotherapie als auch als Denkanstoss für bereits im Berufsleben stehende Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten, weil sie auf gelungene Weise die Implikationen und Auswirkungen der Selbsterfahrung sowohl nach aussen (auf die PatientInnen bezogen) als auch nach innen (bezogen auf die Befindlichkeit der TherapeutInnen) beleuchtet. Gerade diese Sicht geht im Verlauf der Berufstätigkeit oft unter, was zu einem «Ausbrennen» der PsychotherapeutInnen führen kann. Ebenso geeignet sind die Ausführungen der Autorin als Argumentarium für eine umfassende Selbsterfahrung in der Weiterbildung von Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten.

Yvonne Traber

G. Francesetti, M. Gecele & J. Roubal (Hrsg.) (2016): *Gestalttherapie in der Klinischen Praxis: Von der Psychopathologie zur Ästhetik des Kontakts*

Aus dem Englischen von Anna Jell. Gevelsberg: EHP-Verlag Andreas Kohlhage. 733 Seiten. € 49.99

Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1) 75–76 2017
www.psychotherapie-wissenschaft.info
CC BY-NC-ND

Dieses enzyklopädisch anmutende Gestalttherapie-Handbuch ist erstmals 2013 auf Englisch erschienen und wiegt, schwergewichtig wie es im doppelten Sinne ist, satte eineinhalb Kilo. Es am Tisch zu lesen ist angenehmer als am Strand. Von den 54 Mitschreibenden sind 23 Frauen dabei. Unter den 31 Männern befinden sich zwei Schweizer: Dieter Bongers und Peter Schulthess. Zwanzig Nationen aus drei Kontinenten sind vertreten: aus Nord- und Südamerika sowie aus Europa. Diese Momentaufnahme der Grundlage und Weiterentwicklung dieser Psychotherapieform kommt in vier Teilen daher, welche jedoch – dankbarerweise – in ihrer manchmal fast überbordenden Detailfülle gut miteinander verwoben sind. «Eckpfeiler dieses Buches», schreiben die HerausgeberInnen im Vorwort, ist das Erkennen, dass «das individuelle Leiden entsteht aus einem beziehungsbezogenen Grund, und dies gibt der Therapie eine Bedeutung und eine Richtung.» Das Entstehen des Buches ist eine kollektive Bildung

(um nicht zu sagen: Gestaltung) einer Figur, der vor dem Hintergrund der kontemporären europäischen und amerikanischen Gestalttherapie eine Zusammenführung von Menschen und Ideen unterschiedlicher Herkunft, Kontexte und Erfahrungen gelingt. Die Übersetzerin, Anna Jell, hat einen flüssigen und stimmigen Text erarbeitet.

Der erste Teil beschäftigt sich mit den grundlegenden Prinzipien der Gestalttherapie in der klinischen Praxis. Was ist und wie hat sich Gestalttherapie entwickelt? Wie funktioniert die Diagnose, Prognose und das Nachdenken über Psychopathologie? Mit was für Erfahrungswerten kann die Gestaltforschung aufwarten? Wozu brauchen gestalttherapeutische Behandlungen situative ethische Richtlinien? Viele Fragen werden aufgeworfen und noch mehr differenzierte Antworten gegeben. Die italienische Grand Dame der Gestalttherapie, Margherita Spagnuolo Lobb, umreisst gekonnt die wichtigsten, historisch geformten Prinzipien dieses Zugangswegs zu seelischem Leiden und beschreibt die gesellschaftliche Befindlichkeit seit den 1950er Jahren bis heute, in der diese Methode und Technik – durch ihren Hauptfokus auf das Faktotum der therapeutischen Beziehung im «Hier und Jetzt» – ihre erlebbaren Akzente setzt. Eine Psychotherapie ist ein Erlebnis.

«Die Gestalttherapie verbindet also auf eine wunderbare Art und Weise die «animalische» und die «soziale» Seele, die in der philosophischen Kultur der westlichen Welt über Jahrhunderte hinweg als unvereinbare Gegensätze betrachtet werden: Wenn der Kontakt ein übergeordnetes Motivationssystem ist, gibt es keine Trennung zwischen dem instinktiven Überlebenstrieb und dem sozialen Wunsch nach Gemeinschaft» (S. 39).

Dies ist einer von vielen Kernsätzen dieses Buches.

Ein Perspektivwechsel weg vom Allgemeinen ins Spezifische der gelebten Kontexte, das heisst eine Bandbreite praxisorientierter sowie fokussierter Betrachtungen, ist im zweiten Teil mit seinen fünf Kapiteln an der Reihe. Die politische Dimension der Gestalttherapie wird diskutiert, der soziale und multikulturelle Kontext wird debattiert. Die verschiedenen Entwicklungstheorien, welche in dieser weltweit populären Modalität zur Anwendung kommen, bereichern sie, nach Fritz Perls' sozialpsychologische Theorie des Lebenskontextes, vom Du zum Ich zum Wir. Bezüglich der Frage, wie wir als Kinder zwischen vier und zwölf Jahren sozial und charakterlich geprägt wurden – im Guten wie im Schlechten und dem Dazwischen –, verdankt die moderne gestalttherapeutische Arbeit mit Kindern ihrer Pionierin, Violet Oaklander, viel. Die fünf Kapitel im dritten Teil beschäftigen sich mit den spezifischen Lebenssituationen (sei es von Kindern und Jugendlichen oder von älteren Menschen), mit den zum Leben gehörenden Verlusten und mit unserem Trauern, nachdem uns ein Mensch, freiwillig oder nicht, für immer verlassen hat. Wie können wir im lebendigen Vorwärtsgen nach traumatischen Erlebnissen durch eine gestalttherapeutische Behandlung unterstützt werden? Die Antworten liegen vor.

Der mit 15 Kapiteln vierte und längste Teil hat es in sich,

insbesondere für PraktikerInnen. Die vielen spezifischen Leiden, welche hier aus verschiedensten Gestaltpraxen geschildert werden, reichen von psychosomatischen Störungen, über zwanghafte, ängstliche, depressive, psychotische, bipolare Lebensleiden bis hin zu Demenz, Sexualität, Hysterie und diversen Persönlichkeitsstörungen (also Störungen in der Entwicklung der Persönlichkeit). Soweit ich weiss, ist diese globale Fallübersicht einmalig. An dieser Stelle hat Peter Schulthess seinen Auftritt. Zusammen mit dem US-amerikanischen Autor und Gestaltforscher Philip Brownell schreibt er über abhängiges Verhalten. Sie schildern gekonnt die phänomenologischen Konstrukte, welche sie in ihrer tagtäglichen Arbeit für das Verstehen der Abhängigkeit und deren Gesundung als dienlich erachten. Ihr Fokus als Gestalttherapeuten und -theoretiker ist jeweils auf das «Hier und Jetzt», weniger auf das «Warum» als auf das «Wozu» ausgerichtet. Der Genesungsprozess, unterstützt durch Psychotherapie, ist jeweils gesteuert von der Vorstellungskraft eines frischen, erfüllenden Lebens. Die Süchtigen sind in der Therapie im eigenen Übergang zu einer neuen Lebenswelt. Die innere Lebenshaltung und der Erlebnishorizont eines jeden von uns entsprechen der Welt, die wir haben (werden) sowie der Grenze dessen, was (uns) erreichbar ist. Mithilfe von verschiedenen spannenden Fallbeispielen erläutern uns die beiden erfahrenen Gestalttherapeuten, wie sich das übermächtige, zwanghaft gewordene Verlangen nach einem als «seelig» erscheinenden erfahrungsbedingten Zustand, in eine diktierende Sucht entwickelt hat. Die subjektive Seite dieses Erlebens gilt es – für die Therapeutin bzw. den Therapeuten – zusammen mit den von ihnen skizzierten Felddynamiken zu erfassen. Durch eine Suchttherapie können diejenigen, welche sich so auf den Weg zu Ex-Süchtigen gemacht haben, erleben, wie ihre geschrumpfte Lebenswelt sich erneut ausdehnen kann. In den Therapiesitzungen geht es um das «Was ist?» und nicht um das «Was sollte sein?». Schulthess praktiziert mit der in der Gestaltpraxis üblichen experimentellen Haltung. Dies führt zu einer fließenden Bewegung im Erkundungsprozess und der therapeutischen Beziehung. Wir alle, ob KlientInnen oder PsychotherapeutInnen, sind in unseren eigenen Lebensstil hineingewachsen. In jeder Sucht ist eine schlummernde Autoaggression als Lebensmuster ein offenes Geheimnis. Die Grenzen der Therapie können gemeinsam mit der Frustrationstoleranz erweitert werden, wenn sich die Therapeutin bzw. der Therapeut mit ihrer bzw. seiner eigenen, der Situation angemessenen Selbstoffenbarung als Mitmensch einbringt. Fazit: Gestalt-Praxis und -Theorie orientiert sich grundsätzlich an der Selbstverantwortung der Menschen, der beziehungsorientierten Grössenordnung der je eigenen Lebenswelt.

Der andere Schweizer Autor, Dieter Bongers, beschäf-

tigt sich mit gewalttätigem Verhalten und seiner Erfahrung mit Personen, die wegen einer richterlichen Massnahme eine Psychotherapie machen müssen. Er folgert, dass dieser Therapiezwang für die TherapeutInnen bedeutet, eine stabile und verlässliche Beziehung zunächst aufzubauen und dann auch aufrechtzuerhalten. Auch er schildert anhand von Fallbeispielen, wie die Machtfrage – wer entscheidet was, warum, wieso und wozu? – schon immer in die psychotherapeutische Behandlung hineingehört, damit wir mit den eigenen Fähigkeiten, den eigenen Dummheiten und Freiheiten selbstregierend umgehen können.

Berufspolitisch wird dieses Buch von den HerausgeberInnen als ein wichtiger Meilenstein für die klinische Anerkennung in Deutschland und der wissenschaftlichen Verankerung der Gestalttherapie in der gegenwärtigen Reform des Psychotherapeutengesetzes bzw. der Psychotherapeutenausbildung gesehen. Eine Verabschiedung dieses längst fälligen Reformgesetzes wird in dieser bis Ende 2017 dauernden Legislaturperiode des Bundestages nicht mehr erfolgen. «Es geht im Kontaktverhalten nach innen und aussen auch um Phänomene der Stimmigkeit zwischen den verschiedenen Teil-Kompetenzen, die das Kontaktverhalten modulieren bzw. ihm Dissonanzen oder Konsonanzen verleihen.» Die Wirksamkeit von Psychotherapieverfahren wird heute in Effektstärke (ES) angegeben. In einer Metaanalyse von R. Elliot et al. (2013) liegt die ES von humanistischen Verfahren bei 0.93 (bei einer mittleren Effektivität von 0.5). In dieser Studie ist die heutige Gestalttherapie dasjenige Psychotherapieverfahren, das weltweit je nach Diagnosegruppe hohe Effektstärken von 1.112 bis 1.4 aufweisen kann. Das ist ein beflügelndes Resultat.

Die gute, ja prächtige Idee der zwei Herausgeberinnen und des Herausgebers war es, jedes Kapitel von einer KollegIn kommentieren zu lassen. Dies inspiriert im Lesen ein farbenfrohes Nachdenken, ein vergleichendes Sinnieren mit den eigenen Erfahrungen. Solcherart der Präsentation wirkt antidogmatisch, was den tieferen Ursinn von Gestaltpsychologie und -psychotherapie widerspiegelt. Die Literaturangaben sind 64 Seiten lang, wobei die ergänzende deutsche Literatur, speziell für diese Ausgabe zusammengestellt, alleine zehn Seiten einnehmen. Es gibt – «ohne Wenn und Aber» – viel zu entdecken im Reichtum der Gestalttherapiepublikationen, egal ob zu Aspekten der Forschung, zu Falldokumentationen, zu Grundgedanken und zur Selbsthilfeliteratur. So ein Werk hätte dringend ein Sach- und ein Personenregister verdient. Es ist zu hoffen, dass diese schmerzliche Auslassung in einer zweiten Auflage korrigiert wird.

Theodor Itten