

Tilburg University

Rituale in der Seelsorge nach einem Trauma

Gärtner, Stefan

Published in:
Zeitschrift für Pastoraltheologie

DOI:
[urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-38002](https://doi.org/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-38002)

Publication date:
2022

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Gärtner, S. (2022). Rituale in der Seelsorge nach einem Trauma: Eine Untersuchung von Fallgeschichten aus der Psychiatrie. *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 41(2), 93-105. <https://doi.org/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-38002>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Suche nach Seelsorge

ISSN: 0555-9308

41. Jahrgang, 2021-2

Rituale in der Seelsorge nach einem Trauma Eine Untersuchung von Fallgeschichten aus der Psychiatrie

Abstract

Im Artikel werden zwei Fallbeschreibungen aus dem niederländischen Case Studies Project in Chaplaincy Care untersucht, in denen die Betroffenen in einem psychiatrischen Setting mit einem Trauma konfrontiert waren. Insbesondere die rituellen Interventionen der Seelsorgepersonen werden auf Stil- und Qualitätskriterien von guter Seelsorge hin befragt. Die Ergebnisse lassen sich auch auf andere Handlungsformen, Arbeitsbereiche oder Seelsorgeanlässe übertragen, wie die Notwendigkeit der interdisziplinären Zusammenarbeit in der säkularen Organisation, die kreative Verbindung von individuellen und traditionellen Inhalten bei der Pastoral, die Bedeutung der sinnlichen und nonverbalen Kommunikation mit der Seelsorgeperson als symbolische Figur oder die Beachtung der typisch spät-modernen Transformationen auf dem religiösen Feld.

This article examines two case studies from the Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care, in which the clients were confronted with a trauma in a psychiatric setting. In particular, it analyzes the ritual interventions of the chaplains to evaluate the stylistic and quality criteria of good pastoral care. The results can then be transferred to other forms of chaplaincy, pastoral settings, or occasions, such as the necessity of interdisciplinary cooperation in a secular organization, the creative combination of individual and traditional elements in pastoral care, the importance of sensual and nonverbal forms of communication with the chaplain as a symbolic figure, or the attention paid to typical late-modern transformations in the religious field.

Die Frage dieses Themenheftes der „Zeitschrift für Pastoraltheologie“ nach dem Wie der Seelsorge schließt nahtlos an die Ziele des niederländischen Case Studies Project in Chaplaincy Care (CSP) an. Es ging dabei um die Analyse von Fallbeschreibungen aus der pastoralen Praxis, die Hauptamtliche erstellt hatten. Sie wurden zusammen mit Wissenschaftler*innen in gemischten Forschungsgruppen untersucht. Die Grundfrage lautete dabei jeweils: Was hat der*die Seelsorger*in getan, warum und mit welchem Effekt? Es ging um eine deskriptive beziehungsweise empirische (und also nicht zuerst normative) Antwort auf die Frage nach dem Wie gelingender Seelsorge.

In dem Artikel muss zunächst das CSP und der Kontext der niederländischen Kategorialen Pastoral in der gebotenen Kürze vorgestellt werden. Danach sollen zwei Fallbeschreibungen aus dem psychiatrischen Setting nachgezeichnet werden, in denen die betroffenen Personen jeweils mit einem Trauma beziehungsweise mit längerfristigen Traumatisierungen konfrontiert waren. Beide Professionals greifen an einem bestimmten Punkt der Begleitung auf eine rituelle Intervention zurück. Im letzten Abschnitt des Beitrags sollen diese Interventionen auf Strukturelemente untersucht

werden, um die Frage nach Stil- und Qualitätskriterien von guter Seelsorge beantworten zu können.

1. Dutch Case Studies Project und die Situation der Kategorialen Seelsorge in den Niederlanden

Um die nachfolgenden Fallgeschichten aus einem anderen Land einordnen zu können, sollen sie zuerst kontextualisiert werden. Das betrifft zum einen die Bedingungen der Kategorialen Pastoral in den Niederlanden und zum anderen das CSP selbst, in dem die Kasuistik entstanden ist. Was den ersten Aspekt angeht, so gibt es zunächst viele Überschneidungen zwischen der Situation und der konkreten Seelsorgepraxis in den Niederlanden und in Deutschland. Unterschiede im Einzelfall sind nicht nur an Ländergrenzen gebunden, sondern haben zum Beispiel mit den Vorlieben oder Kompetenzen der Seelsorgeperson, den Bedürfnissen oder der Weltanschauung der Pastorandinnen und Pastoranden oder mit den konkreten kirchlichen und institutionellen Rahmenbedingungen vor Ort zu tun.

Das Bild von den Niederlanden als religiösem Sonderfall und als Vorläufer der Säkularisierung in Westeuropa musste inzwischen relativiert werden.¹ Denn es gibt in diesem Land ein großes persönliches Interesse an Spiritualität, funktionelle Äquivalente zum Christentum in Form einer *implicit, civil* oder *invisible religion* sowie zum Teil heftige politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen über religiöse Themen. Diese entstehen oft bei entsprechenden Konflikten, etwa mit orthodox-religiösen Privatschulen, über bestimmte Ausdrucksformen des Islams oder über die Bedeutung des christlichen Erbes für das Nationalbewusstsein.²

Gleichzeitig ist die Deinstitutionalisierung der Großkirchen, und darunter insbesondere die der römisch-katholischen, in den Niederlanden ein unübersehbares Faktum. Der Anteil der konfessionell Ungebundenen ist mit 48 Prozent der höchste in Westeuropa.³ Die Entkirchlichung ist also weit fortgeschritten, wobei es allerdings in anderen Ländern ähnliche Tendenzen gibt.⁴ In den Niederlanden ist die gesellschaftliche Bedeutung kirchlicher Institutionen (außer im Bildungswesen⁵) bereits weitgehend ge-

¹ Vgl. Joep de Hart – Paul Dekker, Van consument tot producent. Religieuze veranderingen in Nederland, in: Sophie van Bijsterveld – Richard Steenvoorde (Hg.), 200 jaar Koninkrijk. Religie, staat en samenleving, Oisterwijk 2013, 229–254, hier 238–242.

² Vgl. Irene Stengs, Gepopulariseerde cultuur, ritueel en het maken van erfgoed, in: Sociologie 15 (2020) 2, 175–208.

³ Vgl. Pew Research Center, Being Christian in Western Europe, Washington 2018.

⁴ Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, Religion and modernity. An international comparison, Oxford 2017, 181–187.

⁵ Vgl. Stefan Gärtner, Religiöse Bildung jenseits der Konfessionalität? Historische, institutionelle und rechtliche Rahmenbedingungen in den Niederlanden, in: Religionspädagogische Beiträge 80 (2019), 111–121.

schwunden und das individuelle Interesse am Christentum sowie das Teilnahmeverhalten und die Gläubigkeit der Getauften sind erodiert. Die beiden letztgenannten Aspekte lagen bereits auf einem niedrigen Niveau und gehen weiter zurück.⁶

Es ist gut, dies im Hinterkopf zu behalten, weil in beiden Fallgeschichten eine christliche Semantik eine wichtige Rolle spielt. Das hat damit zu tun, dass die angedeutete Entwicklung natürlich nicht eindimensional ist und individuelle Pastoranden und Pastorandinnen für ihre religiöse Identität auch auf traditionelle Elemente zurückgreifen. Trotzdem kann man festhalten, dass vor dem Hintergrund der Entkirchlichung in den Niederlanden ein christliches Ritenrepertoire in den nachfolgenden Casestudies eine auffällig hohe Relevanz hat.

Was die institutionelle und rechtliche Position der Kategorialen Pastoral angeht, der sogenannten *geestelijke verzorging*, gibt es neben Übereinstimmungen folgenreiche Unterschiede mit der deutschen Situation. So wird das Recht auf Seelsorge beim Verbleib in einer säkularen Einrichtung wie einer Psychiatrie in den Niederlanden von der betroffenen Person her legitimiert. Diese hat einen gesetzlichen Anspruch auf *geestelijke verzorging*. Dagegen ist die Kategoriale Seelsorge in Deutschland als das Recht der Konfessionsgemeinschaften verankert, ihren eigenen Mitgliedern auch im staatlichen Verantwortungsbereich geistlichen Beistand zu bieten.⁷

Die niederländische Rechtsposition hat unter anderem zur Folge, dass die religiöse Deinstitutionalisierung im Bereich der Kategorialen Pastoral verhältnismäßig wenig sichtbar ist. Weil der Anspruch darauf jedem und jeder Einzelnen gesetzlich zugestanden ist, wird *geestelijke verzorging* vom Staat oder dem Träger der jeweiligen Einrichtung finanziert. Außerdem wird es als selbstverständlich erachtet, dass dieser Anspruch auch für die Angehörigen nicht-christlicher Religionsgemeinschaften, aber auch für Humanist*innen oder weltanschaulich Ungebundene gilt.⁸ In Deutschland ist dies bei der Gruppe der Letztgenannten prekär, weil sie keine kirchenanalogen Organisationsstrukturen kennen. Zwar zeigt sich die christliche Seelsorge offen für jeden und jede unabhängig von einer Religionszugehörigkeit, das heißt die Kategoriale Pastoral der deutschen Kirchen richtet sich in der Regel an alle, die danach verlangen. Dadurch wird aber gleichzeitig das weitgehende Monopol des Christentums beziehungsweise der Konfessionsgemeinschaften für diesen Bereich bestätigt.

Die angedeuteten Unterschiede zwischen beiden Ländern haben auch Folgen für die Hauptamtlichen selbst. *Geestelijk verzorgers* sind in den Niederlanden bei der säkula-

⁶ Vgl. Joep de Hart – Pepijn van Houwelingen, *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*, Den Haag 2018.

⁷ Vgl. Stefan Gärtner, *Seelsorge wird Spiritual Care vs. Spiritual Care und Seelsorge*. Ein Ländervergleich der institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen, in: *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen* 4 (2015), 202–214.

⁸ Vgl. Simon Evers, *Portrait des Verbandes der Seelsorge im Gesundheitswesen*, in: *Wege zum Menschen* 65 (2013), 479–490.

ren Organisation und nicht bei einer Kirche angestellt. Im Gesundheitswesen, aus dem beide Fallgeschichten stammen, ist eine kirchliche Beauftragung (anders als bei der Militär- oder Gefängnisseelsorge) gesetzlich nicht verpflichtend. Das führt dazu, dass viele Professionals sich zwar selbst konfessionell identifizieren, ohne aber unbedingt eine institutionelle beziehungsweise amtliche Sendung zu haben. Wie wir in der Kasuistik sehen werden, ist es selbstverständlich, über konfessionelle (und wir können für andere Fälle ergänzen: über alle weltanschaulichen) Grenzen hinweg zu arbeiten. Die ehemals dominant christliche Seelsorge hat sich in eine ‚neutrale‘ Spiritual Care gewandelt.⁹ Dementsprechend haben die niederländischen Kirchen ihren unmittelbaren Einfluss auf das kategoriale Feld der Pastoral beinahe vollständig eingebüßt.

Diese weltanschauliche Pluralisierung wird auch in der Anlage des CSP sichtbar.¹⁰ Hier arbeiteten Wissenschaftler*innen theologischer und religionswissenschaftlicher Fakultäten und ungefähr 60 Professionals unterschiedlichen Glaubens beziehungsweise unterschiedlicher Weltanschauung aus allen Handlungsfeldern der *geestelijke verzorging* zusammen. Die Praktiker*innen brachten während der Laufzeit jeweils zwei Fallgeschichten aus ihrem Arbeitsalltag ein, die in einem mehrstufigen Verfahren nach einem festgelegten Schema ausgewertet wurden.¹¹ Mit diesem Format, das auch für eine vergleichbare Studie mit Casestudies in Deutschland anregend wäre, konnte einerseits die Vergleichbarkeit der Daten gesichert und andererseits die Menge des Materials bearbeitbar gehalten werden.

So konnte im CSP zwischen 2016 und 2021 das kategoriale Handlungsfeld in den Niederlanden umfassend erschlossen werden. Die Sammlung und Auswertung von *best practices* zeigte, welchen Wert diese Arbeit in einem säkularen Umfeld hat. Das macht die Ergebnisse des CSP interessant für unsere Fragestellung nach den Kennzeichen gelungener Seelsorge. Wir greifen darum im nächsten Abschnitt auf zwei bereits veröffentlichte Casestudies aus dieser Studie zurück. Dabei sind die unterschiedlichen Aspekte, die in dem genannten Format abgefragt wurden, noch erkennbar. Gleichzeitig ist der Umfang der Daten in den Publikationen bereits deutlich reduziert. Die Frage nach dem Wie der (Kategorialen) Pastoral kann somit über das CSP von der reflektierten Berufspraxis her explorativ beantwortet werden, ohne dass damit Aussagen über die Repräsentativität des in unserem Fall rituellen Handelns der beteiligten *geestelijk verzorgers* getroffen werden. Das bleibt einer eventuellen quantitativen Nachfolgestudie überlassen.

⁹ Vgl. Kees de Groot, *The liquidation of the church*, London/New York 2018, 115–128.

¹⁰ Vgl. Stefan Gärtner – Sjaak Körver – Martin Walton, Von Fall zu Fall. Kontext, Methode und Durchführung eines empirischen Forschungsprojekts mit Casestudies in der Seelsorge, in: *International Journal of Practical Theology* 23 (2019), 98–114.

¹¹ Vgl. Martin Walton – Sjaak Körver, Dutch case studies project in chaplaincy care. A description and theoretical explanation of the format and procedures, in: *Health and Social Care Chaplaincy* 5 (2017), 257–280.

2. Die beiden Casestudies

2.1 Kasus A

Bei der ersten Fallbeschreibung ist das Setting die psychogeriatrische Abteilung eines Altenheims.¹² Der Leiter der Station bittet die protestantische *geestelijk verzorger*, einmal Kontakt mit Frau B. aufzunehmen, eine 85-jährige Witwe mit Alzheimer. Anlass für seine Bitte war der Tod von deren einziger Tochter, doch schnell wird deutlich, dass es bei der Seelsorge um ein Kindheitstrauma gehen soll. Frau B. kommt aus einer Familie mit fünf Kindern, hat die Volksschule besucht und später als Haushaltshilfe gearbeitet. Sie hat ihr ganzes Leben in dem Dorf verbracht, in dem sie geboren wurde; auch das Altenheim liegt noch in unmittelbarer Nähe. Frau B. ist bekennende Katholikin und wird als eine ruhige, gesellige und zufriedene Bewohnerin bezeichnet.

Beim ersten Gespräch erzählt Frau B. vom Alkoholismus ihres Vaters. Er war gewalttätig und schlug die Mutter und die Kinder, wenn diese versuchten, die Mutter zu beschützen. Dieses Thema bespricht Frau B. sonst mit niemandem. Es kehrt auch in den weiteren Gesprächen immer wieder, über die Tochter wird nicht geredet. Nach fünf Monaten beschließt die Seelsorgerin, der Frau nicht mehr nur Gespräche, sondern auch eine rituelle Intervention anzubieten.

Im Raum der Stille in der Einrichtung, dem sogenannten *stiltecentrum*¹³, setzt sie sich mit der Dame an einen Tisch, auf dem eine Schale, Teelichter, Notizzettel und ein Stift liegen. Frau B. erzählt wieder über die prekäre Familiensituation ihrer Kindheit. Dabei steckt die Seelsorgerin für jede Person, die in den Erinnerungen genannt wird, eine Kerze an. Danach hilft sie der Frau, an alle Familienmitglieder eine kurze Nachricht zu schreiben. An ihre Mutter schreibt sie zum Beispiel, dass diese etwas Besseres verdient gehabt hätte, und ihren Vater belegt sie mit einem Schimpfwort: Taugenichts. Nachdem alle Notizzettel beschrieben sind, erklärt die *geestelijk verzorger*, dass sie diese nun verbrennen wolle, damit Frau B. die Nachrichten auch wirklich loswerden kann. Sie sagt dazu: „Wir legen sie so Gott vor.“ Die Bewohnerin ist damit einverstanden und steckt die Briefe sogar selbst in Brand. Das Ritual wird mit einem Vaterunser, dem Angelusgebet und einem Lied abgeschlossen. Danach löscht die Seelsorgerin die Kerzen und sie bringt eine offensichtlich zufriedene Frau B. zurück auf ihre Abteilung.

In der Zeit danach besucht die Seelsorgerin die Dame wöchentlich. Sie nimmt eine deutliche Veränderung wahr: Frau B. spricht nicht mehr über das Trauma ihrer Kindheit, sondern in aufgeräumter Stimmung über alltägliche Dinge. Nach anderthalb Monaten jedoch taucht der Vater erneut in den Gesprächen auf und nach drei Monaten

¹² Vgl. Joke Zuidema – Martin Walton – Sjaak Körver, Wordt vervolgd. Een ritueel in de herhaling bij dementie, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 22 (2019) 95, 48–53.

¹³ Vgl. Jorien Holsappel-Brons, Ruimte voor Stille. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing, Groningen/Tilburg 2010.

nehmen die Erinnerungen wieder so viel Raum ein wie vor dem Ritual. Daraufhin schlägt die Seelsorgerin vor, es zu wiederholen. Während des Vollzugs erzählt Frau B. noch mehr über die Vergangenheit als beim ersten Mal und sagt auch, dass sie sehr glücklich über das Ritual sei.

Der Prozess von zurückkehrenden Erinnerungen in den Gesprächen und Ritual als ‚Gegenmittel‘ wiederholt sich einige Male, wobei in einem Fall auf Wunsch der Bewohnerin ein Bruder daran teilnimmt. „Das Ritual war zunächst als ein Übergangsritual gedacht. Doch nun wird es eine Art Beständigkeitsritual, das Sicherheit bietet.“¹⁴ Frau B. ist jedes Mal froh über den Vollzug und sie wird dadurch ruhiger. Das Ritual hatte offenbar eine entlastende, zeitlich jeweils begrenzte Wirkung.

2.2 Kasus B

Die zweite Fallbeschreibung spielt ebenfalls in einer psychiatrischen Einrichtung.¹⁵ Es geht um den Veteranen H., der nach Vermittlung durch die Pflegekräfte mit dem römisch-katholischen *geestelijk verzorger* Kontakt aufnimmt. H. ist Anfang 40, geschieden und Vater von zwei Kindern. Er saß eine Zeit lang im Gefängnis, bevor er per Gerichtsbeschluss in die Einrichtung eingewiesen wurde, die auf Kriegstraumata spezialisiert ist. H. ist katholisch aufgewachsen, hat diesen Glauben aber lange nicht beachtet. In der Militärzeit und vor allem im Gefängnis ist (von einem evangelischen Gefängnisseelsorger) sein religiöses Interesse wieder geweckt worden, unter anderem für die Bibel.

Gleich zu Beginn überfällt H. den Seelsorger mit der Mitteilung, dass er Scharfschütze gewesen sei und während einer UN-Mission 37 Menschen getötet habe. Das verfolgt ihn in seinen Träumen. In der Beschäftigungstherapie hat er bereits 37 Bilder gemalt und diese danach vergraben. Das hat ihm einige Erleichterung verschafft, nun will er die Sache auch noch mit Gott bereinigen. Er fragt den Seelsorger nach einem Ritual, das diese Bereinigung so bald wie möglich bewirken könne. Der *geestelijk verzorger* schlägt nach einiger Zeit vor, zunächst einmal ein paar Gespräche über das Erlebte zu führen und erst danach ein Ritual zu vollziehen. Außerdem empfiehlt er H. auf dessen Wunsch einen Bibeltext (Psalm 51). Die Psalmen spielen bei den weiteren vier Kontakten und im abschließenden Ritual durchgängig eine Rolle.

H. erlebt seine traumatisierenden Erinnerungen an das Töten von Menschen nicht nur als ein psychisches, sondern auch als ethisches Problem. Er spricht von einer morali-

¹⁴ Zuidema u. a., Wordt vervolgd (s. Anm. 12) 50.

¹⁵ Vgl. Guus van Loenen – Jacques Körper – Martin Walton – Reijer de Vries, Case Study of ‘moral injury’. Format Dutch Case Studies Project, in: Health and Social Care Chaplaincy 5 (2017) 2, 281–296; Guus van Loenen, Het lijkt sprekend. Religie in de spiegel van zingeving, Kampen 2018, 209–226.

schen Verwundung (*moral injury*).¹⁶ Er hat seinen inneren Kompass verloren. Auch wenn er auf Befehl gehandelt hat, habe er die konkrete Situation doch letztlich allein entscheiden müssen. Seine Schuldgefühle habe er während der UN-Mission und danach niemals wirklich ansprechen können. Nach der Rückkehr und dem Ende des aktiven Dienstes gelingt es ihm nicht, in den Alltag zurückzukehren. Er verfällt dem Alkohol, wird gewalttätig und seine Familie zerbricht. Der Konflikt eskaliert, er wird arbeitslos und schließlich verurteilt.

Das Ritual in der Kapelle der Einrichtung rundet die vorausgegangenen Seelsorgegespräche über seine posttraumatische Belastungsstörung sowie, wegen der zeitnahen Entlassung, auch die Therapie ab. H. hat dazu den behandelnden Psychiater eingeladen. Die Teilnehmer setzen sich um den Altar. Der Seelsorger beginnt, indem er das Ritual einleitend mit der Lebenssituation von H. verbindet. Dieser habe während der psychiatrischen Behandlung viele Fortschritte gemacht. Nun gehe es darum, auch auf der spirituellen Ebene zu einer Versöhnung zu kommen. Der *geestelijk verzorger* nimmt die Selbstbeschreibung von H. auf und deutet das Ritual dementsprechend als „treatment of your moral wound“¹⁷. Der erste Schritt dazu ist das Benennen der erlittenen Verletzungen, was H. mit einem in den Gesprächen vorbereiteten Brief tut. Das verbindet der Seelsorger erneut mit Psalm 51, wobei er den Akzent auf den darin ausgesprochenen Wunsch nach Reinigung legt. Danach segnet er H. mit Weihwasser, wobei dieser spontan niederkniet und ein Gebet spricht.

Nach diesem symbolischen Benennen und Reinigen der Wunden wird der nächste Schritt als deren Verbinden gedeutet. Der Seelsorger gibt H. ein weißes Tuch, das dieser über den Brief auf dem Boden legen soll. Dazu wird Psalm 32 gelesen und kurz vom *geestelijk verzorger* gedeutet. Die dritte Phase des Rituals richtet sich auf die Zukunft: Die Wunden müssen Zeit haben zu heilen. Wiederum wird die rituelle Handlung mithilfe eines Psalms (139) gedeutet. Der Seelsorger zündet eine Kerze an und bittet H., diese auf den mit dem Tuch bedeckten Brief zu stellen.

Nach einer Stille stellt der Seelsorger H. vor die Frage, ob er den Brief oder die Kerze mit nach Hause nehmen wolle. Dieser wählt ohne zu zögern die Kerze. Abschließend stellen sich die Anwesenden um diese herum auf und geben einander die Hand. Das deutet der Seelsorger als Ausdruck der Heilung und der Wiederaufnahme von Kontakt. Zum Abschied umarmt H. den Seelsorger, was er nach eigener Aussage sonst niemals tut. In einem abschließenden Gespräch zwei Monate nach seiner Entlassung erklärt er, dass seine Gewissensnöte durch das Ritual behoben seien.

¹⁶ Vgl. Tine Molendijk – Eric-Hans Kramer – Désirée Verweij, *Conflicting notions on violence and PTSD in the military. Institutional and personal narratives of combat-related illness*, in: *Cult Med Psychiatry* 40 (2016), 338–360; Kent D. Drescher u. a., *An exploration of the viability and usefulness of the construct of moral injury in war veterans*, in: *Traumatology* 17 (2011), 8–13.

¹⁷ Van Loenen u. a., *Case Study* (s. Anm. 15) 289.

3. Auswertung und Diskussion

3.1 Traumatisierungen als Seelsorgeanlass

Sowohl Frau B. wie auch H. haben wiederholt intensive Erfahrungen mit Überforderungspotenzial machen müssen, die sie nicht adäquat beantworten konnten und die zu einer dauerhaften Erschütterung in ihrem Leben geführt haben.¹⁸ Statt allgemein über Traumata als grenzverletzendes Geschehen kann man (bei aller gebotenen Vorsicht) in beiden Fällen von komplexen Traumatisierungen oder posttraumatischen Belastungsstörungen sprechen. Es geht um die Unterscheidung zwischen einer akuten Belastungssituation, die in beiden Fällen länger andauerte, und deren vom jeweiligen biografischen Hintergrund und weiteren Faktoren abhängenden längerfristigen Wirkungen.¹⁹ Diese Wirkungen können in einer Zerstörung des bisherigen Selbst- und Weltverhältnisses münden. Während H. seine Erfahrungen aus der Militärzeit mit der Bitte um ein Ritual sehr direkt angeht, könnte bei Frau B. der Tod der Tochter lange verdrängte Erinnerungen aufgewühlt und die innere Erstarrung gelöst haben.

3.2 Rituale als integraler Bestandteil von Seelsorge

Die rituellen Interventionen der *geestelijk verzorgers* mit diesen traumatisierten Personen waren integraler Bestandteil eines längeren seelsorglichen Begleitungsprozesses. Gespräch und Ritual schließen wechselseitig aneinander an, bedingen und verstärken sich. In der zweiten Fallbeschreibung weigerte sich der Seelsorger sogar, direkt auf die anfängliche Bitte des Pastoranden einzugehen. Er weiß offenbar aus Erfahrung, dass die hohen Erwartungen von H. hätten enttäuscht werden können, weil eine zu schnelle Versöhnung mit Gott aus Sicht des Menschen nicht dauerhaft gewesen wäre. Vielleicht wehrt der Seelsorger sich auch gegen ein magisches Ritenverständnis, das einen gleichsam automatischen Effekt vom Ritual erhofft. Eine Traumatisierung muss aber in einem zeitintensiven und vielschichtigen Prozess durchgearbeitet werden.²⁰ Rituale können dabei „heilsam und unterstützend sein, aber sie können den langen und schmerzhaften Weg der Trauma-Bearbeitung nicht ersetzen“.²¹ Es ist im Gegenteil sogar gefährlich, wenn (zum Beispiel bei einem Exorzismus) die verletzten Eigenanteile und die Ursachen des Traumas beziehungsweise die Täter

¹⁸ Vgl. Maïke Schult, Verwundbarkeit und Verletzungsmacht: Dynamiken des Traumas, in: Hildegund Keul – Thomas Müller (Hg.), Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität, Würzburg 2020, 13–20.

¹⁹ Vgl. Martine Jungers, Wege ans Licht. Wie Geistliche Begleitung traumatisierter Menschen gelingen kann, Ostfildern 2017, 29–77; 401–413.

²⁰ Vgl. Raimar Kremer – Jutta Lutzi – Bernd Nagel, Unfall als Krise. Beratung von Menschen nach einem traumatischen Erlebnis, Göttingen 2011, 31–37.

²¹ Andreas Stahl, Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen, Stuttgart 2019, 327.

ausgeblendet werden.²² Letztlich erwächst das Ritual im Kasus B organisch aus den davor geführten Seelsorgegesprächen und der psychiatrischen Behandlung. In der ersten Fallgeschichte wiederum wurde im seelsorglichen Kontakt deutlich, wann jeweils Bedarf an einer Wiederholung des Rituals bestand. Zu Beginn griff die Seelsorgerin zu einer rituellen Intervention in dem Moment, als sich in den Gesprächen über die quälenden Kindheitserinnerungen von Frau B. keine Veränderung einstellte. Das Ritual bot eine erfolgreiche Alternative. Insbesondere seine sinnlichen und nonverbalen Kommunikationsformen, wie etwa das Verbrennen der Zettel, scheinen nicht zuletzt wegen der Krankheit von Frau B. wichtig gewesen zu sein.

3.3 Interdisziplinäre Zusammenarbeit in der säkularen Organisation

Die rituellen Interventionen sind in beiden Berichten nicht nur in das übrige Handeln der Seelsorgepersonen, sondern auch interdisziplinär in die jeweilige Einrichtung integriert. Das ist bei schweren Beschädigungen wie eine Traumatisierung und psychopathologischen Beeinträchtigungen essenziell. Während eine Therapie die *Verwundungen* behandeln kann, die das Trauma hinterlassen hat, geht es bei der Seelsorge um das *Verwundet-Sein*, also um die aktuelle Bedeutung des Erlebten und insbesondere um die existenziellen und spirituellen Aspekte.²³ Beide *geestelijk verzorgers* stehen in einem entsprechenden Austausch mit Kolleg*innen anderer Disziplinen. Nicht zufällig ist der pastorale Erstkontakt in beiden Fällen auf Vermittlung Dritter zustande gekommen. In Kasus A bittet die Seelsorgerin die Mitarbeitenden auf der Station, nach jedem Ritual ein Auge auf Frau B. zu werfen. Das ist auch nötig, weil die Seelsorgerin ein Trigger für die Dame zu deren Trauma werden könnte und dieses dann durch Übertragungsphänomene personalisiert würde. Im zweiten Beispiel ist der behandelnde Arzt beim Ritual anwesend.

3.4 Rituelle Kompetenz als originärer Beitrag der Kategorialen Seelsorge

Nicht nur bei komplexen Problemen ist es wichtig, die rituellen Interventionen in der Psychiatrie interdisziplinär einzubetten, um möglichen Schaden zu vermeiden sowie umgekehrt die segensreiche Wirkung eines Rituals voll zu entfalten. Dieses hat im Guten (was in beiden Fällen überdeutlich wird) aber auch im Schlechten eine starke Kraft, wie sie von anderen seelsorglichen, aber auch von therapeutischen, medizinischen oder pflegerischen Interventionen nicht ausgeht.²⁴ Die rituelle Kompetenz kann

²² Vgl. Kristina Augst, *Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis*, Stuttgart 2012, 134–138.

²³ Vgl. für diese Unterscheidung: Stahl, *Traumatasensible Seelsorge* (s. Anm. 21).

²⁴ Vgl. Manfred Josuttis, *Kraft durch Glauben. Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge*, Gütersloh 2008, bes. 118–121.

im interdisziplinären Zusammenhang als ein wesentlicher und originärer Beitrag der Kategorialen Pastoral angesehen werden.

3.5 Kontingenzoffenheit der Pastoral

Diese unterschiedlichen Handlungsformen und professionellen Interventionen haben gemeinsam, dass sie eine schwere Traumatisierung (wie sich besonders im Fall von Frau B. zeigt) nie vollkommen zum Verschwinden bringen, selbst wenn die Traumatisierung von den Betroffenen (wie bei H.) letztlich erfolgreich integriert werden kann. Die Seelsorge ist sensibel für solche Grenzen und für die bleibenden Erschütterungen im Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis von Pastorandinnen und Pastoranen.²⁵ Sie ist auch für die da, die ausbehandelt sind und keine Besserung erleben. Diese Offenheit für die Kontingenz zeichnet die Pastoral im Gesundheitswesen besonders aus.

3.6 Individualität und Tradition im Ritual

Die konkrete Gestaltung der Rituale war durch die gelungene und kreative Verbindung von Individualität und Tradition gekennzeichnet. Damit wird das zentrale rituelle Angebot der christlichen Seelsorge bei einer Traumatisierung, nämlich die Eucharistie, ergänzt.²⁶ Beide *geestelijk verzorgers* geben *einerseits* den individuellen Bedürfnissen und Erwartungen der Pastorandin beziehungsweise des Pastoranen Raum. Das betrifft sowohl den Inhalt als auch die Form. Inhaltlich kann in beiden Fällen die Lebensgeschichte der Betroffenen mit dem Trauma als wiederholtes und einschneidendes Ereignis erzählt werden. Formal kreieren beide Seelsorgepersonen Gestaltungselemente, die von den Betroffenen persönlich gefüllt werden können, wie die Botschaften an die Familienmitglieder im Kasus A oder der Brief in der zweiten Fallgeschichte. *Andererseits* greifen die *geestelijk verzorgers* aber auch auf ein traditionelles, in beiden Fällen christliches Ritenrepertoire zurück. Auch dies hat wiederum eine inhaltliche Seite, wie die Gebete im ersten und das Buch der Psalmen im zweiten Fall, in dem sich der Seelsorger übrigens bewusst dagegen entschieden hatte, H. die Beichte anzubieten.²⁷ Bei der formalen Gestaltung wird die christliche Tradition ebenfalls eingesetzt, wie das Weihwasser oder der liturgische Ort.

²⁵ Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

²⁶ Vgl. Ralph Kirscht, Wandlungs-Räume. Praxisbuch traumasensible Seelsorge, Stuttgart 2021, 127–132.

²⁷ Vgl. Van Loenen u. a., Case Study (s. Anm. 15) 293.

3.7 Transformationen der rituellen Tradition

Mit Blick auf die formalen Gestaltungselemente ist interessant, welche Rolle in beiden Casestudies die Kerzen spielen. In den Niederlanden hat dies auch ohne die ausdrückliche Verknüpfung mit einer religiösen Tradition eine große Bedeutung. Die Hälfte aller Niederländer*innen sagt, in einem besonderen Anliegen Kerzen anzuzünden. Nicht kirchlich Gebundene sind dabei sogar am aktivsten.²⁸ Daran zeigt sich exemplarisch die Weiterentwicklung überkommener ritueller Elemente, die ursprünglich, wenn auch nicht exklusiv, im Christentum beheimatet waren. Eine religiöse Symbolhandlung wird aufgenommen, persönlich angeeignet und mit einer anderen, manchmal ebenfalls religiösen Bedeutung versehen. Eine analoge Verschiebung des rituellen Repertoires signalisieren die genannten liturgischen Orte in beiden Fallbeschreibungen: Kapelle und interreligiöses *stiltecentrum*. In vielen Einrichtungen in den Niederlanden ist das erste Modell inzwischen vom zweiten abgelöst worden.²⁹ Daran werden die spätmodernen Transformationsprozesse des Christentums sowie die spirituelle und weltanschauliche Pluralisierung der Niederlande deutlich, die wir im ersten Abschnitt angesprochen haben.

3.8 Überkonfessionalität der Kategorialen Pastoral

Dort wurde außerdem gesagt, dass konfessionelle Grenzen und Zuständigkeiten in der Kategorialen Seelsorge in den Niederlanden eine andere Rolle spielen als in Deutschland. Dies zeigt sich in unseren Casestudies bei der Frage, wer jeweils die Rituale für wen ausführen sollte beziehungsweise ausgeführt hat. Es ist kein Zufall, dass in beiden Fällen die organisatorische Struktur der Einrichtung (und also nicht die Konfessionszugehörigkeit) die Zuständigkeit des beziehungsweise der Hauptamtlichen vorgab. Für diese folgt daraus, dass sie nicht nur die eigenen rituellen und spirituellen Kommunikationen gut kennen und beherrschen müssen, sondern auch mit anderen christlichen, aber auch breiter mit anderen weltanschaulichen Ausdrucksformen vertraut sein sollten.³⁰ So kennt die protestantische Seelsorgerin in der ersten Fallbeschreibung das Angelusgebet, während ihr katholischer Kollege im Kasus B über große Bibelkenntnis verfügt.

²⁸ Vgl. Ton Bernts – Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966–2015*, Utrecht 2016, 161–163.

²⁹ Vgl. Jorien Holsappel-Brons, *Space for silence. The interplay between space and ritual in rooms of silence*, in: Paul Post – Arie L. Molendijk (Hg.), *Holy ground. Re-inventing ritual space in modern western culture*, Leuven u. a. 2010, 235–252.

³⁰ Vgl. Stefan Gärtner, *Das Eigene kennen und das Fremde verstehen. Die niederländische geestelijke verzorging als Avantgarde spätmoderner Seelsorge?*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 162 (2014), 304–313.

3.9 Biografie und Ritual

Welche Tradition jeweils für das konkrete Ritual relevant ist, wird vom biographisch geprägten Glauben des Pastoranden beziehungsweise der Pastorandin abhängig gemacht. Diese Individualisierung des Rituals ist ein typischer Ausdruck der spätmodernen Verschiebungen auf dem religiösen Feld, von denen die hochbetagte Dame im ersten Fall (wenig überraschend) weniger betroffen ist als der nur halb so alte H. Die religiöse Individualisierung bedeutet in beiden Fallbeschreibungen nicht, dass ein Ritual jeweils völlig neu beziehungsweise ganz anders ist oder sein müsste, obwohl die Seelsorgepersonen durchaus die nötige Kreativität an den Tag legen. Doch *zum einen* deutet die Zusammenschau beider Beispiele darauf hin, dass die symbolischen Ausdrucksformen bei der Verarbeitung eines Traumas begrenzt sind und sich wiederholen, wie neben den Kerzen das ‚Von-sich-Abschreiben‘ von schlechten Erinnerungen. Das hatte in Kasus B bereits vorgängig eine Analogie in der Beschäftigungstherapie. *Zum anderen* geht es im ersten Fall zwar um ein individuell zugeschnittenes Format. Doch durch die Wiederholung des Rituals, das eine wohl auch wegen der Alzheimererkrankung jeweils nur zeitlich begrenzte Verflüssigung und Bändigung der traumatisierenden Erinnerungen von Frau B. bewirkte, entsteht gewissermaßen eine eigene kleine Tradition.

3.10 Öffentlichkeitscharakter des Rituals

Diese hatte keine über die begrenzte Teilnehmerzahl hinausgehende Öffentlichkeit.³¹ Die Tradition brach ab, sobald das Ritual nicht mehr von der Pastorandin, bedingt durch deren Alter und Demenz, mitvollzogen werden konnte. Der Gemeinschaftscharakter beider Rituale in unserer Kasuistik war limitiert, was den traumatischen Hintergründen in beiden Fällen angemessen ist. Die erzählten Erfahrungen brauchen schließlich einen Schutzraum.³² Allerdings zweifelte der Seelsorger im Kasus B im Nachhinein, ob bei dem Ritual nicht auch andere Betroffene aus dem Leben von H. anwesend hätten sein können oder sollen.³³ Im ersten Beispiel nimmt einmal ein Bruder von Frau B. teil.

3.11 Seelsorgende als Personensymbole

Weitere Personen und die Glaubensgemeinschaft als Ganze sind allerdings indirekt und symbolisch über die entsprechenden Verweise in den Texten, über den liturgi-

³¹ Vgl. dagegen Armand L. van Ommen, Remembering for healing. Liturgical communities of reconciliation provide space for trauma, in: Ruud Ganzevoort – Srdjan Sremac (Hg.), Trauma and lived religion. Transcending the ordinary, Cham 2019, 203–223.

³² Vgl. Ingeborg Roessler, Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkt der Seelsorge, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig 2016, 451–475.

³³ Vgl. Van Loenen, Het lijkt sprekend (s. Anm. 15) 226.

schen Ort und seine Ausstattung sowie durch den Rückgriff auf ein kirchliches Ritenrepertoire vertreten. Zusätzlich werden insbesondere beim rituellen Handeln die Seelsorgenden selbst als personalisierte Symbole einer höheren Wirklichkeit und/oder als Vertreter einer Kirche wahrgenommen.³⁴ So nennt H. den *geestelijk verzorger* konsequent Pastor, während er alle anderen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit dem in den Niederlanden üblichen Vornamen anspricht.

4. Fazit

Wir haben in unserer Kasuistik empirisch nach Stil- und Qualitätskriterien von guter Seelsorge gesucht. Es wurde deutlich, dass Einsichten aus dem CSP trotz mancher Unterschiede zwischen der Kategorialen Pastoral in Deutschland und den Niederlanden instruktiv waren. Die Frage nach dem Wie der Seelsorge ließ sich über die analysierten Fallgeschichten detailliert beantworten.

Darüber hinaus lassen sich die aufgezeigten Strukturelemente auch auf andere Handlungszusammenhänge als die Psychiatrie, auf andere Seelsorgeanlässe als eine Traumatisierung und auf andere Interventionen als ein Ritual übertragen. Das betrifft etwa die Notwendigkeit der interdisziplinären Zusammenarbeit in der säkularen Organisation, das grundsätzliche und unterscheidende Kontingenzbewusstsein der Pastoral, die kreative Verbindung von höchst individuellen und traditionellen Inhalten und Ausdrucksformen bei der Seelsorge, die Bedeutung der sinnlichen und nonverbalen Kommunikation mit der Seelsorgeperson als symbolische Figur oder die Beachtung der spätmodernen Verschiebungen auf dem religiösen Feld, insofern sich diese in der Lebensgeschichte und der religiösen Identität von Pastorandinnen und Pastoranden genauso widerspiegeln wie in denen der Seelsorgenden.

Dr. habil. Stefan Gärtner
Assistant Professor
Tilburg University
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
s.gartner(at)uvt(dot)nl

³⁴ Vgl. Ruard Ganzevoort, *Trauma, geweld en religie*, Tilburg 2014, 132–137.