

Mit den Verstorbenen leben

Continuing bonds und die Praxis der Seelsorge

Stefan Gärtner

Die These, dass der Tod in der spätmodernen Gesellschaft tabuisiert wird, ist inzwischen zu relativieren.¹ Zwar gibt es Tendenzen der Verdrängung, aber daneben öffentliche Diskurse über Sterben, Tod und Trauer sowie eine Professionalisierung, Pluralisierung und Ästhetisierung des Umgangs damit. Ohnehin beschäftigt Menschen dieses Thema als Betroffene eines Trauerfalls. Tastend, aber auch kreativ bringen viele ihre Erfahrungen ins Wort.² In diesem Zusammenhang gibt es eine wachsende Aufmerksamkeit für die sog. *continuing bonds* mit den Toten.³ Die Reziprozität zwischen Lebenden und Gestorbenen wird also nicht (mehr) abgewertet, sondern als Ausdruck einer geänderten und sich weiter ändernden Beziehung gedeutet. *Continuing bonds* sind darum immer auch *transforming bonds*.⁴

Es kann nicht überraschen, dass die Seelsorge ein bevorzugter Ort ist, um über solche Erfahrungen zu kommunizieren. Allerdings beschäftigt sich die Poimenik bisher nur wenig mit der erlebten Anwesenheit von Toten.⁵ Darum behandelt dieser Beitrag zunächst grundlegend die Frage, wie in der Seelsorge mit Menschen umgegangen werden kann, die von Begegnungen mit Verstorbenen berichten: im ersten Teil schlage ich poimenische Kriterien für solche Situationen vor. Diese Überlegungen werden im zweiten Teil konkretisiert, in dem ich über zwei Fallstudien den Umgang mit der Präsenz der Toten in der Seelsorge untersuche.

-
- 1 Vgl. Schibilsky, Michael: »Tod. VII. Praktisch-theologisch«, in: Theologische Realenzyklopädie 33 (2002), S. 624–629.
 - 2 Vgl. Meitzler, Matthias: »Postexistenzielle Existenzbastellei«, in: Thorsten Benkel (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld: transcript 2016, S. 133–162.
 - 3 Vgl. Klass, Dennis/Silverman, Phyllis R./Nickman, Steven L. (Hg.): *Continuing bonds. New understandings of grief*, Washington, DC: Taylor & Francis 1996.
 - 4 Vgl. Mathijssen, Brenda: »Transforming bonds: ritualising post-mortem relationships in the Netherlands«, in: *Mortality* 23 (2018), S. 215–230.
 - 5 Vgl. Drechsel, Wolfgang: »Heut Nacht war meine verstorbene Schwester bei mir...«. Grenzerfahrungen in der Seelsorge«, in: *Wege zum Menschen* 69 (2017), S. 421–438, hier S. 421f; Hauenstein, Hans Ulrich: *Verlorene Seelen? Über die Gegenwart der Toten*, Kröning: Asanger Verlag 2021, S. 210–212.

1. Poimenische Kriterien für den Umgang mit *Continuing bonds*

1.1 Grundsätzliches

Ausgangspunkt der Seelsorge ist (einem hermeneutischen Grundverständnis zufolge⁶) die Wirklichkeitsauffassung der jeweiligen Gesprächspartner. Es wird keine Bewertung vorgenommen, sondern mit dem Gegenüber versucht, dessen (Glaubens-)Überzeugungen und Lebensgeschichte bzw. ein bestimmtes Ereignis darin hermeneutisch zu erschließen. Wenn jemand Tote spürt, hört oder sieht und eine Beziehung zu ihnen unterhält, ist zunächst noch unklar, was der oder die Einzelne damit verbindet: Solche Erfahrungen mit den Verstorbenen können Angst machen, Bestandteil eines Trauerprozesses sein oder als wichtige Nähe erlebt werden. Das Angebot der Seelsorge ist es, diese individuelle Bedeutung der *continuing bonds* mit den Betroffenen zu explorieren.⁷ Wenn bei einem seelsorglichen Gespräch jemand von einem Erlebnis berichtet, »das auf einen Kontakt zu Verstorbenen verweisen könnte, dann geht es also zunächst nicht um ein Urteil darüber, ob es so etwas nachweislich gibt – das gilt sogar dann, wenn diese Frage vielleicht gestellt wird – oder ob eine solche Begebenheit mit den christlichen Überzeugungen vereinbar ist. Wesentlich ist vielmehr die Frage nach der Bedeutung des Erlebten für die Person selber«, ⁸ Die Seelsorge versucht, diese Gefühle zu benennen und darüber die Bedeutung des personalisierten Jenseits zu ergründen.

Wichtig ist es dabei, aufmerksam für problematische Vorstellungen zu sein. Die Seelsorge hat bestenfalls Respekt vor der Wirklichkeit des Gegenübers, aber es ist ein kritischer Respekt, insbesondere wo die Personen selbst unter dem Kontakt mit den Toten leiden. Dann ist Hilfe bei der Bewältigung dieser Erfahrungen angezeigt. Allerdings ist Seelsorge keine Psychotherapie und gegebenenfalls muss man einen Klienten oder eine Klientin an therapeutische Professionals verweisen. Ein Grundkriterium zur Einschätzung einer problematischen Vorstellung ist, ob der oder die Betroffene eine Kontrollmöglichkeit über das Verhältnis zu den Gestorbenen behält. Die *continuing bonds* dürfen also nicht überwältigend sein und zu einem dauerhaften Ausstieg aus der empirischen Wirklichkeit zwingen. Reziprozität mit den Toten muss darum als kritisch bewertet werden, wenn dadurch die Autonomie eines Men-

6 Vgl. Dillen, Anнемie/Gärtner, Stefan: *Discovering practical theology. Exploring boundaries*, Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters 2020, S. 159–163.

7 Vgl. Gärtner, Stefan: »Gute Fragen stellen. Poimenische und empirische Reflexionen zur Kommunikation in der Seelsorge«, in: *Pastoraltheologie* 111 (2022), S. 219–234.

8 Wagner-Rau, Ulrike: »Kontakt zu Toten. Seelsorgerlicher Umgang mit spiritualistischer Religiosität«, in: *Materialdienst der EZW* 68 (2005), S. 403–414, hier S. 406.

schen ausgehebelt wird und angstmachende, okkulte, spiritistische oder magische Ideen auftreten.⁹

Mit Blick auf das Verhältnis von Psychologie und Theologie hilft die Unterscheidung, die Andreas Stahl für den seelsorglichen Umgang mit traumatisierten Personen getroffen hat. Während eine Therapie die *Verwundungen* behandeln kann, geht es bei der Seelsorge um das *Verwundet-Sein*, also um die aktuelle Bedeutung des Erlebten und insbesondere um die existenziellen, religiösen, gläubigen und spirituellen Aspekte.¹⁰ Übertragen auf unser Thema bedeutet dies, dass eine medizinische und psychologische Behandlung Menschen bei krankmachenden oder zerstörerischen Wahrnehmungen helfen kann, während die Seelsorge ohne Behandlungsauftrag die Verbundenheit von Menschen mit ihren Toten grundsätzlich anerkennt, nach der Bedeutung für deren aktuelle Lebenssituation fragt und dabei auch die religiösen Anteile anspricht. In diesen Zusammenhang gehört die Defizit-vermeidende Frage, welche positiven Energien jemand aus *continuing bonds* zieht.¹¹ Natürlich gehört es auch zum Angebot der Seelsorge, belastende oder negative Vorstellungen und Ereignisse zu *reframen*.¹² Dabei geht es nicht um das Wegerklären der Erlebnisrealität des Gesprächspartners, sondern um deren heilsame Umdeutung, die durch den Schatz der christlichen Texte, Bilder, Lieder und Rituale inspiriert ist.

Eingedenk der möglichen Gefahren schafft die vorbehaltlose Offenheit der Seelsorge für Personen mit Kontakt zum Jenseits einen positiven Raum, in dem deren auf den ersten Blick vielleicht bedenklichen Erlebnisse nicht vorschnell pathologisiert werden.¹³ *Continuing bonds* sind in der spätmodernen Kultur »zutiefst schambesetzt«¹⁴ und können kaum auf sozial akzeptierte Kommunikationsformen zurückgreifen. Die Betroffenen haben oftmals Angst davor, nicht ernst genommen oder gar für verrückt gehalten zu werden. Für viele ist es ein wichtiger Schritt, wenn ihr Leben mit den Toten in der Seelsorge nicht von vorneherein als schlecht, gefährlich oder krankhaft gewertet wird.¹⁵ Darüber hinaus kann eine Verbindung

-
- 9 Vgl. Thiede, Werner: »Kontakt mit Verstorbenen? Eine theologische Kritik«, in: Materialdienst der EZW 71 (2008), S. 404–417.
 - 10 Vgl. Stahl, Andreas: Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen, Stuttgart: Kohlhammer 2019.
 - 11 Vgl. S. Gärtner: Gute Fragen stellen, S. 224–226.
 - 12 Vgl. Capps, Donald E.: Reframing. A new method in pastoral care, Minneapolis: Fortress Press 1990.
 - 13 Vgl. U. Wagner-Rau: Kontakt zu Toten, S. 406f.
 - 14 W. Drechsel: Heut Nacht, S. 422.
 - 15 Vgl. Weiher, Erhard: Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende, Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 151–157; Lammer, Kerstin: Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 174–187.

mit den Verstorbenen eine positive Bedeutung für jemanden haben oder bekommen, weil diese Verbindung eine hilfreiche Zusage macht oder weil sie mit dem Gefühl der Geborgenheit verknüpft ist.

Seelsorge ist zweckfrei und bedingungslos sowie ein Angebot um der Menschen willen. Damit wird sie dem Auftrag des Evangeliums gerecht, ohne dass dies in jedem Einzelfall ausdrücklich thematisiert werden müsste.¹⁶ Sie kommuniziert über das durch den Tod gestörte Beziehungsgeschehen zwischen Lebenden und Gestorbenen sowie der Lebenden untereinander und fragt als ein Angebot auch nach der Beziehung zu Gott.¹⁷ Das Motiv einer solchen seelsorglichen Haltung liegt in dessen Liebe zum Menschen, die über den Tod hinausreicht. Zwar repräsentiert der Tod einen Graben zwischen Diesseits und Jenseits. Doch weil Gott sich mit Jesus Christus am Kreuz identifiziert und den Tod zwar nicht endgültig, so doch grundsätzlich überwunden hat, überwindet seine Liebe auch die drohende Verhältnislosigkeit zwischen Lebenden und Gestorbenen.¹⁸

Eine differenzierte Reflexion auf den Ermöglichungsgrund von *continuing bonds* eröffnet christologische und ekklesiologische Perspektiven. Der gläubige Umgang mit Sterben und Tod bewegt sich demnach zwischen einerseits Abwehr der Todesbedrohung und andererseits rettender Einordnung in Jesus Christus als Gegenkraft zur Macht des Todes. Diese Einkörperung in die göttliche Ordnung betrifft gleichermaßen die Lebenden wie die Toten. Darum ist (vorzugsweise im Kontext des Gottesdienstes) eine Reziprozität mit den Verstorbenen sinnvoll möglich.¹⁹ Umgekehrt ist der Tod (nach Paulus) »eine Macht innerhalb der erfahrbaren Welt und zeigt sich etwa in der Gestalt sozialer Isolation, schweren körperlichen Leidens oder politischer Verfolgung und Unterdrückung.«²⁰ Er läuft theologisch also nicht entlang der Grenze von »lebend« oder »gestorben«.

Christinnen und Christen werden durch die Taufe, die bereits einen Übergang vom Tod zum Leben darstellt, in den Leib Christi inkorporiert.²¹ Dies begründet eine bleibende Beziehung zwischen Lebenden und Toten, insofern sie zusammen in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen sind, was die sichtbare wie die unsichtbare Kirche umfasst. Einerseits sind die Toten also wirklich tot und es entsteht ein

16 Vgl. K. Lammer: Den Tod begreifen, S. 235–242.

17 Vgl. Plieth, Martina: »Seelsorge im Kontext von Sterben, Tod und Trauer«, in: Wilfried Engelmann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, S. 552–571.

18 Vgl. Berger-Zell, Carmen: Abwesend und präsent. Wandlungen der Trauerkultur in Deutschland, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, S. 177–182.

19 Vgl. Gutmann, Hans-Martin: Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002, S. 86–94.

20 H.U. Hauenstein: Verlorene Seelen, S. 57.

21 Vgl. Gutmann, Hans-Martin: »Unsere Toten ehren und ein neues Verhältnis zwischen Lebenden und Toten finden«, in: Una Sancta 61 (2006), S. 201–215.

echter Bruch zu den Lebenden. Andererseits gibt es Reziprozität zwischen Lebenden und Verstorbenen, wobei deren bisherige Beziehung transformiert ist. Kennzeichen des Todes ist somit nicht (wie im Rahmen einer ›Ganztod‹-Theologie²²) die Verhältnislosigkeit, weil die Einbeziehung der Getauften als Kirche in das Heilshandeln Jesu Christi eine Austauschmöglichkeit und die bleibende, wenn auch gegenüber der Weltzeit grundlegend veränderte Verbundenheit zwischen Diesseits und Jenseits eröffnet.²³ »Der Tod bedeutet dann gerade nicht (...) ›totale Beziehungslosigkeit‹, sondern im Gegenteil Aufrichtung einer neuen Beziehung. Emotional können wir das als Seelsorger überall erleben, wenn wir Trauernde begleiten. Mit dem Tod wird nicht nur eine Verbindung unterbrochen, sondern zugleich auf anderer Ebene neu konstituiert.«²⁴

Zusammenfassend kann der Glaube an die Überwindung des Todes durch Jesus Christus in der Auferstehung als Ermöglichungsgrund gelten, um auch in den protestantischen Kirchen eine Verbindung von Lebenden und Toten grundsätzlich wertzuschätzen.²⁵ Auf katholischer Seite stand dagegen schon früher mit der Möglichkeit des Ablasses, dem Fürbittgebet, den Ritualen zu Allerseelen oder der Märtyrer- und Heiligenverehrung ein ausgeprägtes Repertoire bereit, um *continuing bonds* zu pflegen. Traditionell steht die evangelische Theologie dieser devotionalen und rituellen Praxis mehrheitlich skeptisch gegenüber, auch wenn die darin zum Ausdruck kommenden anthropologischen Bedürfnisse gesehen werden.²⁶

1.2 Seelsorge und Trauerarbeit

Der Seelsorge begegnen *continuing bonds* oftmals, wo Menschen mit Sterben, Verlust und Abschied konfrontiert sind. Erfahrene Nähe ist »ein häufiger Bestandteil von Trauerprozessen, und zwar nicht nur in der akuten emotionalen Trauer unmittelbar nach dem Verlust, sondern oft über Jahre hinweg. Vermittelt über individuelle, tradierte und diskursiv vermittelte Deutungen entwickelt sich aus ihnen die Gewissheit einer personalen Präsenz mit einer spezifischen Identität.«²⁷ Ziel der Begleitung ist es, dass Angehörige den Abstand zwischen sich und den Toten als

22 Vgl. Jüngel, Eberhard: Tod, Stuttgart: Kreuz 1971.

23 Vgl. H.-M. Gutmann: Mit den Toten leben, S. 147–163. Womit die Frage entsteht, wie das Verhältnis auch nicht christgläubiger Menschen zu ihren Toten theologisch gedeutet werden kann.

24 Sundermeier, Theo: »Spiritismus: Eine theologische und seelsorgerliche Herausforderung«, in: Materialdienst der EZW 67 (2004), S. 43–54, hier S. 52.

25 Vgl. W. Thiede: Kontakt mit Verstorbenen, S. 404–406.

26 Vgl. Kast-Streib, Sabine/Wendlandt, Sabine: »Er ist nicht mehr da...«. Das Bedürfnis nach Kontakt und Beziehung zu Verstorbenen in der Trauer«, in: Wege zum Menschen 69 (2017), S. 408–420, hier S. 416–420.

27 H.U. Hauenstein: Verlorene Seelen, S. 142.

Resonanzraum erleben können. Die Seelsorge stellt mit ihren Ritualen, Gebeten, Symbolen, Geschichten etc. Kommunikationsformen zur Verfügung, mit denen ein entsprechender innerer Raum von den Betroffenen gestaltet werden kann.²⁸ Denn die Beziehung zu den Verstorbenen ist zwar verändert, aber sie besteht weiter.

Trauer und Abschied können in diesem Zusammenhang mit Arthur Polspoel als Identitätsaufgaben verstanden werden.²⁹ Weil das eigene Ich von signifikanten anderen mitgeprägt ist, nötigt deren Verscheiden zu einer Neuorientierung. Das ist kein isoliertes Geschehen, sondern betrifft eine Person auch in ihren sozialen Bezügen. In der Folge ist es konsequent, dass jemand zur Verarbeitung des Verlusts zunächst am Verstorbenen festhalten will bzw. sich nur langsam von ihm oder ihr löst. Selbst wenn kognitiv klar ist, dass ein nahestehender Mensch gestorben ist, braucht es Zeit, bis dies auch emotional und existenziell durchdringt.

Unmittelbar nach dem Verscheiden ist der oder die Gestorbene noch sehr präsent bzw. die Betroffenen wollen die Tatsache des Todes nicht wahrhaben. So dauert der Wunsch nach einem Verhältnis zu den Toten fort.³⁰ Fallweise hat dieser Wunsch mit noch offenen Fragen, angetaner oder erlittener Schuld sowie mit dem eigenen oder fremden Versagen zu tun.³¹ Daran kann sich eine Phase der allmählichen und manchmal widersprüchlichen Loslösung anschließen.³² Erst wenn der Abschied vollzogen ist, worauf eine Vielzahl von Faktoren wie die körperliche und psychische Gesundheit, die Stabilität anderer Beziehungen oder die Verarbeitung früherer Krisenerfahrungen, aber auch der gesellschaftliche Umgang mit Trauer und Tod Einfluss nehmen, wird sukzessive eine Anpassung der Identität an ein Leben ohne den oder die Verstorbene(n) möglich.

Das schließt nicht aus, dass man weiterhin eine, nun allerdings veränderte, Beziehung unterhält. Dazu muss bei der Trauerarbeit das Verhältnis zu dem oder der Verstorbenen unter Einschluss von Ambivalenzen, Verletzungen, offenen Fragen und Schuldgefühlen geklärt, ein realistisches Bild von ihm oder ihr etabliert sowie die eigene Biografie mit dem Verlust rekonstruiert werden. Die Toten werden in diesem Prozess innerlich neu verortet und die Existenz wird an den

28 Vgl. Leget, Carlo: Der innere Raum. Wie wir erfüllt leben und gut sterben können, Ostfildern: Patmos 2021, S. 67–92.

29 Vgl. Polspoel, Arthur: Wenen om het verloren ik. Over verlies en rouwen, Kampen: Uitgeverij Ten Have 2010.

30 Vgl. Kachler, Roland: Meine Trauer wird dich finden. Ein neuer Ansatz in der Trauerarbeit, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2017.

31 Vgl. E. Weiher: Das Geheimnis des Lebens, S. 232–236.

32 Vgl. mit Kritik an statischen Phasen- und linearen Verlaufsmodellen der Trauer und mit dem Plädoyer für ein Aufgabenmodell: Lammer, Kerstin: Trauer verstehen. Formen, Erklärungen, Hilfen, Berlin/Heidelberg: Springer 2014, S. 39–45.71–79.

Verlust angeglichen.³³ Die Seelsorge kann Menschen in diesem Prozess der erneuten Selbstvergewisserung unterstützen, wobei die Begleitung schon perimortal beginnen sollte.³⁴

Dabei muss wiederum unterschieden werden, ob Begegnungen mit Verstorbenen für die Betroffenen angenehmer oder bedrohlicher Natur sind.³⁵ *Continuing bonds* an sich brauchen dazu aber nicht in Frage gestellt zu werden. Die Seelsorge ist im Gegensatz zu anderen Bereichen gerade ein Ort, an dem diese Erfahrung ausgesprochen werden kann und ernst genommen wird. Darüber hinaus unterstellen Menschen dieser Profession eine besondere Kompetenz, um im Zwischenbereich zwischen natürlicher und übernatürlicher Wirklichkeit zu handeln.³⁶ Als religiöse Expert:innen verfügen Seelsorgende über Möglichkeiten, ein Verhältnis zu den Toten zu gestalten.

Insbesondere zu Beginn eines Trauerprozesses beschäftigen sich viele Angehörige intensiv mit den Toten, indem sie bewusst Erinnerungen aufrufen, Unruhe zeigen, sich auf der Suche befinden, sich an alltäglichen Gewohnheiten mit dem oder der Verschiedenen festhalten, Zeichen als Nachrichten aus dem Jenseits deuten, sich ein baldiges Nachsterben wünschen, Bilder oder Gegenstände des oder der Verstorbenen betrachten oder deren Lieblingsplätze sowie die Grabstätte aufsuchen.³⁷ Man will die Toten mental festhalten. Dabei kann sich die Erfahrung von echter Nähe und Kontakt einstellen, was aus kurzen Halluzinationen, Auditionen oder Träumen, aber auch aus längeren Phasen erlebter Präsenz besteht. So werden die Verstorbenen manchmal direkt angesprochen und bleiben Teil der Familie.³⁸

In anderen Fällen wird der Wunsch nach Verbundenheit, die besonders das emotional belastende Sterben überdauert, als ein Leiden darunter erfahren, dass der oder die Tote nicht mehr angesprochen werden kann.³⁹ Auch die erlebte Anwesenheit kann neben positiven Gefühlen des Schutzes oder der Wiedervereinigung, mit Abwehr, Wut, Schuld, Scham oder ungestilltem Verlangen einhergehen. Gerade wegen dieser negativen Aspekte vermeiden Trauernde den Kontakt mit allem, was

33 Vgl. Attig, Thomas: *How we grieve. Relearning the world*, Oxford: Oxford University Press 2011, S. 158–186.

34 Vgl. K. Lammer: *Den Tod begreifen*, S. 233–276.

35 Vgl. W. Drechsel: *Heut Nacht*, S. 430–435.

36 Vgl. Josuttis, Manfred: *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München: Kaiser 1991, S. 107–127.

37 Vgl. U. Wagner-Rau: *Kontakt zu Toten*, S. 403–408.

38 Vgl. Hauenstein, Hans Ulrich: »Seelsorge an Toten? Verstorbene als Subjekte und ihre Rolle in seelsorglichen Kontexten«, in: *Wege zum Menschen* 75 (2023), S. 55–63; Binder, Désirée: »Lebendig in unserer Seele – auch über den Tod hinaus. Systemisch-familientherapeutische Impulse für die Seelsorge«, in: *Wege zum Menschen* 69 (2017), S. 439–443.

39 Vgl. S. Kast-Streib/S. Wendlandt: *Er ist nicht mehr da*, S. 408–420.

sie mit dem oder der Verstorbenen assoziieren. Oder sie idealisieren diesen oder diese und verdrängen schlechte Eigenschaften.⁴⁰

Insgesamt wird deutlich, dass *continuing bonds* nicht automatisch einen pathologischen oder festgefahrenen Trauerprozess anzeigen, auch wenn dies manchmal so bewertet wird.⁴¹ Wohl stehen die Betroffenen vor der Aufgabe zu lernen, den Toten allmählich einen Platz in der eigenen Lebensgeschichte einzuräumen.⁴² Dazu gehört es, negative, verdrängte oder schuldbeladene Aspekte zuzulassen. Die erfahrene Nähe zu bedeutungsvollen Menschen nach deren Tod verliert in der Regel an Intensität und man handhabt wieder eine striktere Trennung von Diesseits und Jenseits. Das schafft Raum für neue Beziehungen, auch wenn inzidentell oder subkutan die Nähe zu den Verstorbenen fortbestehen mag. Die Trauerarbeit resultiert in einer an den Verlust angepassten Identität.⁴³

So gelingt schließlich die Integration des bzw. der Verstorbenen in das eigene Leben. Die abwesende Person wird zum ›stillen Begleiter‹ im Sinne einer internalisierten Repräsentanz.⁴⁴ Im Gegensatz zu früheren, von der klassischen Psychoanalyse und ihrem ›Ablösungsideal‹ beeinflussten Vorstellungen⁴⁵ geht es demnach bei der seelsorglichen Trauerarbeit nicht vorrangig um eine Trennung von den Verstorbenen, sondern um die Annahme, dass sich das Verhältnis zu ihnen gewandelt hat. Es geht nicht um einen Schlussstrich, sondern um eine neue Beziehungsqualität zu sich selbst und zu den Toten.⁴⁶

2. Poimenische Kasuistik

Nach diesen grundlegenden Überlegungen soll das Leben mit den Toten und deren Bedeutung für die seelsorgliche Praxis mit zwei Fallbeispielen unterlegt werden. Nach einer methodologischen Reflexion folgt zunächst eine Case Study aus der Trauerarbeit, womit thematisch an den vorherigen Abschnitt anknüpft wird. Danach wird eine Kasuistik aus der Gefängnisseelsorge untersucht. Denn *continuing*

40 Vgl. A. Polspoel: *Wenen om het verloren ik*, S. 71–91.

41 Vgl. Rüter, Friederike: *Späte Trauer. Eine Studie zur seelsorglichen Begleitung Trauernder*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, S. 41f.

42 Vgl. Th. Attig: *How we grieve*, S. 222–251.

43 Vgl. A. Polspoel: *Wenen om het verloren ik*, S. 104–107.

44 Vgl. R. Kachler: *Meine Trauer*, S. 135–148.

45 Vgl. Hagman, Georg: »Beyond decathexis. Toward a new psychoanalytic understanding and treatment of mourning«, in: Robert A. Neimeyer (Hg.), *Meaning reconstruction & the experience of loss*, Washington, DC: American Psychological Association Press 2001, S. 13–31.

46 Vgl. Fiedler, Adelheid: »Ich war tot und ihr habt meinen Leichnam geehrt«. *Unser Umgang mit den Verstorbenen*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2001, S. 52–59.

bonds haben mitnichten nur mit Sterben, Tod und Abschied zu tun – auch wenn die Poimenik diesem Seelsorgeanlass die größte Aufmerksamkeit schenkt.

2.1 Methodologische Reflexion

Die poimenische Arbeit mit Case Studies entstand im 20. Jahrhundert im Rahmen der klinischen Seelsorgeausbildung und wird in den letzten Jahrzehnten zunehmend mit einem empirischen Interesse verknüpft.⁴⁷ Einen wichtigen Impuls dazu gab der amerikanische Praktische Theologe George Fitchett. Er hatte dazu aufgerufen, Seelsorge in säkularen Institutionen (*chaplaincy*) auf eine breitere Basis zu stellen, und zwar durch die Sammlung und Analyse von Fallgeschichten.⁴⁸ Es sei viel zu wenig darüber bekannt, was in diesem Bereich geschehe und welche Bedeutung dies für die Betroffenen habe. Zusammen mit Steve Nolan lud Fitchett Kolleginnen und Kollegen ein, Case Studies zu verfassen.⁴⁹ Diese qualitative Kasuistik sollte unter anderem eine Basis für spätere quantitative Studien legen.

Auch anderswo wächst das Forschungsinteresse an Case Studies in der Seelsorge.⁵⁰ Konkret geht es um die Sammlung und Analyse von retrospektiven Berichten von Seelsorgekontakten. Eine Case Study ist in diesem Zusammenhang »an informative story, based on a methodical description and reflection, in which the

-
- 47 Vgl. Roser, Traugott: »Fallstudien, Verbatims, Empirie – Erfahrungswissen und Reflexionsbedarf in der Seelsorgetheorie«, in: Heiner Raspe/Hans-Georg Hofer/Ulrich Krohs (Hg.), *Praxis und Wissenschaft. Fünf Disziplinen – eine Familie?*, Leiden u.a.: Brill 2020, S. 101–121.
- 48 Vgl. Fitchett, George: »Making our case(s)«, in: *Journal of Health Care Chaplaincy* 17 (2011), S. 3–18.
- 49 Vgl. Fitchett, George/Nolan, Steve (Hg.): *Spiritual care in practice. Case studies in healthcare chaplaincy*, London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers 2015; Dies. (Hg.): *Case studies in spiritual care. Healthcare chaplaincy assessments, interventions and outcomes*, London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers 2018.
- 50 Vgl. Klomp, Mirella: »Case study research in/as practical theology«, in: *Praktische Theologie* 57 (2022), S. 203–210; Noth, Isabelle/Faber, Eva-Maria (Hg.): *Seelsorgebegegnungen. Praxisbeispiele theologisch reflektiert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023; Swift, Christopher/Cobb, Mark/Todd, Andrew (Hg.): *A handbook of chaplaincy studies. Understanding spiritual care in public places*, Farnham/Burlington: Ashgate 2015; Gleason, John J.: *The pastoral caregiver's casebook*, Valley Forge: Judson 2015; Morgenthaler, Christoph/Plüss, David/Zeindler, Matthias: *Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2017; Heimbrock, Hans-Günter et al.: *Religiöse Berufe – kirchlicher Wandel. Empirisch-theologische Fallstudien*, Berlin: EB-Verlag 2013; Wirpsa, M. Jeanne/Pugliese, Karen (Hg.): *Chaplains as partners in medical decision making. Case studies in healthcare chaplaincy*, London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers 2020; F. Rüter: *Späte Trauer*.

counseling process and the contribution of chaplaincy are presented and argued«. ⁵¹ Das Schreiben eines solchen Berichts ist der erste Schritt, um von der erlebten Situation Abstand zu gewinnen und stärker objektivierende Einsichten in das Berufshandeln und dessen Wahrnehmung durch andere zu bekommen. Das kann durch das kollegiale Gespräch etwa im Rahmen einer Supervision erweitert werden. Es kann schließlich zum Ausgangspunkt poimenischer Theoriebildung im engeren Sinn werden. ⁵²

Case Studies werden in diesem Prozess als eine eigenständige empirische Methode gewertet. ⁵³ Sie bieten eine induktive Möglichkeit, um das Erfahrungswissen, die Wahrnehmungen und die Kompetenz von Seelsorgenden sowie die Reaktion ihrer Klientinnen und Klienten zu erfassen. Sie haben eine Brückenfunktion zwischen professioneller Seelsorgepraxis und akademischem Diskurs. ⁵⁴ Über den Vergleich unterschiedlicher Fallgeschichten kann allmählich eine *practice-based evidence* aufgebaut werden, wobei die Einblicke in individuelle Fälle immer mehr gesättigt werden, bis Linien dessen deutlich werden, was in der Seelsorge geschieht. Die *practice-based evidence* kann also vertieft werden und zu einer *evidence-based practice* führen. ⁵⁵ Damit geht es bei der poimenischen Kasuistik um eine eng an die Praxis anschließende Methodik, die bei der Untersuchung seelsorglichen Handelns die Grenzen zwischen wissenschaftlichem und seelsorgepraktischem Diskurs überschreitet. Man setzt beim Partikularen an, um von hieraus zum Allgemeinen zu kommen. ⁵⁶

Allerdings ist die Frage der Übertragbarkeit einer Case Study nicht leicht zu beantworten. In der Kasuistik wird zunächst nur deutlich, was eine Seelsorgeperson in einem konkreten Fall getan und gelassen hat. Es bleibt unklar, wie generalisierbar und repräsentativ diese Interventionen und deren Wirkungen auf die Seelsorgeempfangenden gewesen sind, sowohl für den:die einzelne:n Mitarbeiter:in als auch die Berufsgruppe. ⁵⁷ Die qualitative Analyse von einzelnen Case Studies müsste dazu, wie bereits Fitchett gefordert hat, durch quantitative Schritte ergänzt werden.

51 Körper, Jacques: »The science of the particular«, in: Renske Kruizinga et al. (Hg.), *Learning from case studies in chaplaincy. Towards practice based evidence & professionalism*, Utrecht: Eburon 2020, S. 71–81, hier S. 72.

52 Vgl. T. Roser: Fallstudien, S. 113.

53 Vgl. Flyvbjerg, Bent: »Five misunderstandings about case-study research«, in: *Qualitative Inquiry* 12 (2006), S. 219–245.

54 Vgl. Schipani, Daniel S.: »Case study method«, in: Bonnie J. Miller-McLemore (Hg.), *The Wiley-Blackwell companion to practical theology*, Chichester: Blackwell Publishing 2012, S. 91–101, hier S. 94f.

55 Vgl. J. Körper: *The science of the particular*, S. 71–81.

56 Vgl. Abma, Tienke A./Stake, Robert E.: »Science of the particular. An advocacy of naturalistic case study in health research«, in: *Qualitative Health Research* 24 (2014), S. 1150–1161.

57 Vgl. H.-G. Heimbrock et al.: *Religiöse Berufe*, S. 46–66.

Insgesamt ist die Arbeit mit Case Studies heute zwar »one of the most widely used and valued ways of doing practical theology«. ⁵⁸ Dabei geht es aber vor allem um die Dokumentation einzelner Fallgeschichten und die individuelle und/oder kollektive Praxisreflexion, oftmals zu Aus- und Fortbildungszwecken. Ausgangspunkt ist nicht die poimenische Theoriebildung, deren Reichweite mit Hilfe von Fallanalysen untersucht wird. Die Case Study wählt den umgekehrten Weg, indem sie nach den im Handeln selbst angelegten Theorien der beteiligten Subjekte fragt. Der Übergang zum wissenschaftlichen Diskurs ist methodologisch noch wenig erschlossen und damit auch die theoriegenerierende Funktion der poimenischen Kasuistik. ⁵⁹

Für diesen Artikel habe ich zwei Fallanalysen gewählt – einmal aus dem Forschungsprojekt *Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care* (CSP) ⁶⁰ und einmal aus einem Ausbildungskontext ⁶¹ –, die einen explorativen Einblick in die Arbeit von Seelsorgenden mit *continuing bonds* ermöglichen. Hierdurch sollen die grundsätzlichen Überlegungen im ersten Teil konkretisiert, aber auch ergänzt werden. Dabei muss berücksichtigt werden, dass das Material in der niederländischen Seelsorge entstanden ist. Neben Übereinstimmungen gibt es doch auch Unterschiede zur Situation in den deutschsprachigen Ländern. ⁶²

Ich habe die ausführlichen Fallbeschreibungen für diesen Beitrag bearbeitet, indem ich sie zunächst stark gekürzt und die Sequenzen ausgewählt habe, in denen der Umgang mit *continuing bonds* thematisiert wird. Daran schließt sich jeweils eine sog. Fallzusammenfassung als erster Schritt einer qualitativen Inhaltsanalyse an. ⁶³ Dabei handelt es sich »um eine systematisch ordnende, zusammenfassende Darstellung der Charakteristika dieses Einzelfalls. Es wird also eine resümierende Fallbeschreibung geschrieben, jedoch nicht als eine allgemein beschreibende Zusammenfassung, sondern gezielt aus der Perspektive der Forschungsfrage(n). Ein Case Summary soll auf dem Hintergrund der Forschungsfragen zentrale Charakterisierungen des jeweiligen Einzelfalls festhalten.« ⁶⁴

58 D.S. Schipani: Case study method, S. 91.

59 Vgl. A. Dillen/S. Gärtner: Discovering practical theology, S. 63–69.

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

61 Vgl. Gärtner, Stefan: »Geestelijke verzorging leren met casussen. Een voorbeeld uit de geestelijke gezondheidszorg«, in: Handelingen Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap 47 (2020/1), S. 55–62.

62 Vgl. Ders.: »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), S. 202–214.

63 Vgl. Kuckartz, Udo/Rädiker, Stefan: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung, Weinheim: Beltz Juventa 2022, S. 104–128.

64 Ebd., S. 124.

2.2 *Continuing bonds* im Trauerfall

Der Fall wurde im Rahmen des CSP als repräsentativ für die seelsorgliche Arbeit in einer psychiatrischen Einrichtung angesehen. Er dokumentiert die ambulante Behandlung einer 40-jährigen Witwe. Sie lebt allein, hat keine Kinder und arbeitet als Logistikassistentin. Sie wurde katholisch erzogen und betrachtet sich selbst als gläubig, ist aber kritisch gegenüber der Amtskirche.

Nachdem sie bei einer Andacht in der Klinik die Seelsorgerin kennengelernt hat, bittet sie diese um ein Gespräch. Daraus entsteht eine Serie von Begegnungen. Über ihre Vorgeschichte sagt die Klientin: »Letztes Jahr ging alles schief. Einen Monat nach R.s (ihr Ehemann; St.G.) Tod wurde ich zwangsgeräumt. Der Vermieter meinte, ich würde die Wohnung verwahrlosen. Ich bekam einen Betreuer zugewiesen und musste in die Schuldnerberatung. Ich habe dann drei Monate lang bei meiner Mutter gelebt, das war die Hölle. (...) Ich saß dann im Juni mit Nackenschmerzen zu Hause. Mir wurden Tabletten verschrieben, aber die haben nicht geholfen. Ab Oktober dachte ich: ›So kann es nicht weitergehen‹.« Im Januar des darauffolgenden Jahres wurde die Frau in die Psychiatrie eingewiesen wegen der Gefahr eines Suizids, Schlaflosigkeit, innerer Unruhe sowie Dissoziationen. Nach einer dreiwöchigen stationären Behandlung ist sie nun in ambulanter Therapie. Die Seelsorge ist ein integraler Bestandteil hiervon.

Die Klientin will Kontakt zur Seelsorgerin um »so sein zu können, wie ich bin, ohne für verrückt gehalten zu werden.« Das wiederholt sie in den Gesprächen mehrfach. Denn sie sieht und fühlt mehr als andere Menschen, darunter ihren verstorbenen Mann. Im ersten Gespräch mit der Hauptamtlichen erzählt sie, dass ihr Ehepartner noch um sie sei. Sie möchte ihn gerne loslassen können, um zu trauern und auf eigenen Füßen zu stehen. Das ist auch wörtlich zu nehmen: bei ihrer Einlieferung konnte die Klientin kaum noch gehen. Sie will wieder Ruhe in ihrem Leben und zu sich selbst finden.

Die Frau überlegt unter anderem, wem sie anvertrauen könne, dass sie »ihren Mann noch erlebt, obwohl er doch gestorben ist.« Die Seelsorgerin fragt, bei welchen Menschen sie die Erfahrung gemacht habe, ernst genommen zu werden. Ein anderer Aspekt der Begleitung ist, dass sie über den Tod ihres Mannes auch erleichtert war. Sie hat ständig die Frage im Hinterkopf, ob das nicht sehr egoistisch von ihr sei. Auch das hält sie ab von Trauer und Abschied. Der Seelsorgerin wird in den Gesprächen darüber hinaus deutlich, dass auch familiäre Umstände und Probleme eine Rolle spielen.

Die Klientin erzählt, dass während der Krankheit des Ehemannes der Pfarrer ihrer Kirchengemeinde die Schmerzbehandlung in Frage gestellt habe, weil er darin eine aktive Sterbehilfe sah, die die Kirche verbietet. Darum verweigerte er das Sakrament der Krankensalbung. Die Frau überlegt, ob sie nicht auch deshalb nicht in der Lage sei, inneren Frieden zu finden. Da der Sterbeprozess ihres Mannes nicht

mit dem Ritual der Krankensalbung abgeschlossen werden konnte, sei seine Seele nun gezwungen, bei ihr zu bleiben. Sie hat den Körper sterben sehen, aber »seine Präsenz, seine Seele« erfahre sie noch jeden Tag. Das erlebt sie einerseits als angenehm, denn sie fühlt sich dadurch nicht allein. Andererseits sei dies bedrückend, denn »wie kann ich auf eigenen Füßen stehen, wenn er immer da ist?« Die Seelsorgerin fragt, ob sie ihren Mann bitten könne, sie in Ruhe zu lassen. Die Frau hat erfahren, dass dies möglich ist und dass ihr Mann auf sie gehört hat. Andererseits jedoch quäle er sie, wenn sie es gerade nicht erwartet, indem er z.B. den Lichtschalter an- und ausmache.

Im dritten Gespräch bietet die Seelsorgerin an, ihren Mann, wenn sie dazu bereit ist, »in den Himmel zu schicken«, um ihn loslassen zu können. Dieses Angebot eines gemeinsamen Rituals gibt der Frau Sicherheit. Letztendlich wird es nicht ausgeführt, weil der Kontakt davor abbricht. In einem der späteren Gespräche sagt die Klientin: »Er darf da sein, aber ich muss es allein schaffen und das geht immer besser.« Im Laufe der Therapie rückte ihr Mann immer mehr in den Hintergrund.

Fallzusammenfassung: Die Klientin möchte nicht als verrückt gelten und sich mit Menschen über ihre Erfahrungen austauschen können. Das impliziert, dass ihre Wirklichkeitsauffassung, mithin das Bewusstsein der Gegenwart eines Verstorbenen, nicht als »normal« angesehen wird. Die Seelsorge wird dagegen als ein Ruhepunkt beschrieben, an dem ein Austausch über ihre Erlebnisse möglich ist. Die Seelsorgerin stellt die Wirklichkeitsauffassung der Patientin nicht in Frage. Sie agiert *innerhalb* dieser Realität, etwa mit der Frage nach einer möglichen Botschaft an den Ehemann. Diese Frage wird positiv beantwortet: Nicht nur ist Kontakt mit dem Verstorbenen möglich, sondern dieser ändert daraufhin (teilweise) sein Verhalten.

Bei der Deutung ihrer aktuellen Beziehung zu R. gebraucht die Klientin die Unterscheidung von Seele und Körper. Dieser Dualismus liefert ein Interpretationschema für ihre Reziprozität mit dem Toten. Das Verhältnis selbst wird als ambivalent erfahren: Es lindert das Alleinsein, kann aber auch bedrohlich wirken und Autonomie verhindern. Nähe ist mit dem Wunsch nach Trauer und Abschied verwoben. Das Leben mit dem toten Partner hat Auswirkungen auf die ganze Person: somatisch, emotional und verhaltensmäßig. Auch Schuldgefühle und familiäre Konflikte spielen eine Rolle. Letztlich will die Frau die Loslösung von ihrem verstorbenen Angehörigen, was im Verlauf einer multiprofessionellen Behandlung gelingt, deren integraler Bestandteil Seelsorge ist.⁶⁵

65 Bestandteil der Fallanalyse im CSP war es, die Case Studies auch durch andere Professionen evaluieren zu lassen (Vgl. Walton, Martin N./Körver, Jacques: »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], S. 257–280). In unserem Beispiel geschah dies durch die Trauertherapeutin der Einrichtung: Sie drückt ihre Wertschätzung für die Interventionen der Seelsorgerin aus und bestätigt, dass diese den Heilungsverlauf unterstützt hätten.

Neben den Gesprächsinterventionen weist der Fall auf die Rolle der Ritualität beim seelsorglichen Umgang mit *continuing bonds* hin. Im beschriebenen Fall wird zum einen negativ ein Sakrament vorenthalten und zum anderen positiv eine Alternative vorgeschlagen. Beides wurde von der Betroffenen mit der Erwartung verknüpft, über den rituellen Vollzug wirklich Abschied nehmen zu können.

2.3 Tote als Geister im Gefängnis

Der zweite Fallbericht ist im Rahmen der universitären Seelsorgeausbildung entstanden. Eine Studentin hat ein Praktikum in einer Justizvollzugsanstalt absolviert. Sie verfasst über den Kontakt mit einer 21-jährigen Frau, die wegen nicht abgeleiteter Sozialstunden für neun Tage einsitzen muss, auf der Grundlage eines Fragenkatalogs⁶⁶ eine Case Study. Die Gefangene wirkt aufgeschlossen, energiegeladener und fröhlich. Sie steht unter Aufsicht der Jugendfürsorge. Sie erzählt unter anderem, dass sie »nicht gerade an Gott glaubt, sondern an alles Mögliche«. Unter anderem betet sie dafür, dass ihrem Freund bei seinen kriminellen Aktivitäten nichts geschehen möge.

Nach der Chorprobe in der Gefängniskapelle spricht sie die Seelsorgerin in Ausbildung an und meint, dass in diesem Raum überall Geister seien. Darüber möchte sie gerne ein Gespräch führen, denn »Menschen von der Kirche sind doch immer liebe Menschen, oder?« Die Studentin vereinbart mit ihr ein Treffen in der Kapelle, nicht ohne zu fragen, ob dieser Ort überhaupt in Frage komme. Die Klientin sieht darin kein Problem, weil die Geister nicht an Orte, sondern an Personen gebunden seien. Von dem Gespräch erwartet die Studentin, dass sie vermutlich gebeten werden wird (wie dies bereits früher geschehen ist), die Geister auszutreiben bzw. eine Zelle rituell zu reinigen. Auch die junge Frau erzählt später, dass sie schon Erfahrung mit solchen exorzistischen Praktiken gemacht habe.

Sie eröffnet das Gespräch erneut mit Verweis auf die Präsenz der Geister. Auf die Frage der angehenden Seelsorgerin, ob es sich dabei um Verstorbene handle, meint sie: »Ja, aber ich kann sie nicht sehen. Doch sie sind da. Ich wollte zuerst meine Mutter anrufen, aber das Verhältnis zu ihr ist nicht so gut. Darum dachte ich, dass ich mit dir spreche.« Sie erzählt, dass sie auch an anderen Orten die Geister spüre. Auf Nachfrage berichtet sie, dass zu Beginn der Chorprobe noch alles in Ordnung war. »Aber dann kam sie herein und brachte viel negative Energie mit. Sie will im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Und dann tut sie so, als ob sie gut die Djembé spielen könnte (...), aber das kann sie eigentlich gar nicht.« Die Tote habe die zuvor friedliche Atmosphäre gestört. Eine Mitgefangene habe dies genauso erfahren und leide darunter. Darum seien die beiden bei der Chorprobe auch so albern gewesen. Sie bittet die Seelsorgerin, einmal nach der Mitgefangenen zu sehen.

66 Vgl. A. Dillen/S. Gärtner: Discovering practical theology, S. 195f.

Auf Intervention der Studentin (»Du hast das schon früher einmal erlebt? Was machst du dann?«) erzählt sie, dass sie selbst die Toten nur dann als Belastung erfahre, wenn man sie davor bewusst angerufen habe. Das tue ihre Mutter. Nur dann würden die Verstorbenen wirklich unangenehm werden und könnten Schaden anrichten. Das weitere Gespräch dreht sich um die prekären Familienverhältnisse der Frau. In diesem Zusammenhang erzählt die Gefangene vom dritten Ehemann ihrer Mutter. Dieser Stiefvater sei anders gewesen und habe ihr wirklich zugehört. Sie sagt, dass er zwar inzwischen verstorben sei, »aber noch oft bei mir ist«. Er sei jemand, der immer auf sie herabschaue.

Fallzusammenfassung: Das Leben mit den Verstorbenen ist in dieser Fallbeschreibung ambivalent. Sie können beschützen und begleiten, aber auch eine negative oder zerstörerische Kraft entfalten. Letzteres geschieht unter anderem dann, wenn man bewusst Kontakt mit ihnen sucht. Auch unabhängig davon gehören die Toten selbstverständlich zur Realität der Klientin, die sie mit der Seelsorgerin teilen kann, ohne dass diese das Erzählte bewertet. Stattdessen handelt die Studentin im Rahmen der Wirklichkeitsauffassung der jungen Frau. Diese konnotiert die angehende Seelsorgerin im Gegensatz zur Mutter positiv, wobei beiden Kenntnisse hinsichtlich des Jenseits unterstellt werden.

Die Erfahrungen der jungen Frau sind mit Ereignissen in ihrer Lebensgeschichte verwoben. Im Fall des Stiefvaters gibt es eine positive Kontinuität zwischen dem Verhältnis zu Lebzeiten und nach seinem Tod. Die postmortale Beziehung zum Stiefvater wird von ihr räumlich in einer Polarität von »unten« und »oben« gedeutet. Auch der Geist, der sich während der Chorprobe manifestiert und den die beiden Frauen gemeinsam, aber unterschiedlich erleben, hat für die Betroffene personale Charaktereigenschaften. Allerdings wird der Bezug zur eigenen Biografie nicht deutlich (im Verbatim klingt eine Parallele zur Mutter an) und die Wahrnehmung ist eher atmosphärisch.

Wie in der letzten Fallgeschichte wird neben dem seelsorglichen Gespräch die Bedeutung des rituellen Handelns beim Umgang mit den Verstorbenen deutlich. So kann man aktiv Kontakt zu ihnen herstellen oder ihren negativen Einfluss bannen, was die Studentin mit dem Hinweis auf die Wünsche anderer Gefangener andeutet und auch der Erfahrung der Klientin entspricht.

3. Auswertung

Es ist deutlich geworden, dass die empirischen Beobachtungen aus der Seelsorgepraxis mit den theoretischen Überlegungen im ersten Teil dieses Beitrags übereinstimmen, sie aber auch präzisieren und erweitern. Ganz offensichtlich agierten beide Seelsorgepersonen mit einem poimenischen Ansatz, der nicht ein theologisches Bewertungsschema oder ein therapeutisches Behandlungskonzept, sondern

die jeweilige Wirklichkeit der Betroffenen in den Mittelpunkt stellt. Das wirkte auf die Klientinnen erleichternd und erwies sich im Blick auf deren Ambivalenz beim Umgang mit den Toten als stimmig. Ziel der seelsorglichen Interventionen war zunächst nicht eine Veränderung, sondern die hermeneutische Exploration des Gesagten.⁶⁷

Da es sich bei der zweiten Case Study um eine Kurzzeitbegegnung handelte, wird der Anteil der Seelsorge an einer positiven Entwicklung der Beziehung zu den Toten insbesondere im ersten Kasus deutlich. Dazu arbeitete die Seelsorge interdisziplinär mit anderen Professionen zusammen. Eine Veränderung der erfahrenen Reziprozität mit den Verstorbenen war wünschenswert, weil in beiden Fällen von ihr auch negative und schädigende Einflüsse ausgingen. Gleichzeitig berichteten beide Klientinnen von positiv erlebten Begegnungen mit den Toten im Sinn einer stärkenden Präsenz.

In diesen Begegnungen drückten sich jeweils die Biografie und die persönlichen Umstände der Betroffenen deutlich aus. Dementsprechend thematisierte die Seelsorge in beiden Fällen die Einbindung der *continuing bonds* in die aktuelle, oftmals belastete Lebenssituation. Darüber hinaus erwies sich der Kontakt mit den Toten als beeinflusst von dem jeweiligen Beziehungsverhältnis zu Lebzeiten: Die Beziehung dauerte fort und das förderte oder behinderte die Identitätsentwicklung der beiden Frauen.

Auch die Toten hatten ihrerseits personale Züge.⁶⁸ Im zweiten Fall galt dies sogar für ein Wesen, das nicht als tote(r) Angehörige(r) identifiziert wird. Gleichzeitig wurde in beiden Fällen deutlich, dass das Leben mit den Verstorbenen transformiert werden kann und soll. Seelsorge wird als ein Ort erlebt, an dem Offenheit für *continuing bonds* besteht. Den Seelsorgenden wird darüber hinaus die Kompetenz zugesprochen, bei der Gestaltung des Verhältnisses zu den Gestorbenen förderlich zu sein. Dies wird als heilsamer und nicht als schädigender Einfluss gewertet.

Diese Kompetenz besteht nicht nur im seelsorglichen Gespräch. Zum professionellen Angebot gehörten auch ritualisierte Handlungen, auch wenn dies letztlich in beiden Case Studies in der Möglichkeitsform verblieb. Rituelles Handeln scheint zu den bevorzugten Erwartungen an Seelsorge beim Umgang mit den Toten zu zählen. Beide Klientinnen unterstellen, dass dieses Handeln wirksam ist, dass es das Jenseits also tatsächlich erreichen kann. Darum ist die Verweigerung des Sakraments der Krankensalbung in der ersten Kasuistik besonders fatal für die Betroffene.

67 Vgl. Muthert, Hanneke: »Geestelijke zorg binnen ggz-casestudy's. Een trektocht met uit- en inzichten«, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 23 (2020/100), S. 18–23.

68 Das kann mit dem Gedanken einer fortwährenden Subjekthaftigkeit der Toten verbunden werden, was theologisch durch die Seele symbolisiert wird (Vgl. H.U. Hauenstein: Verlorene Seelen, S. 39–46. 71–81. 193–203).

Interessant sind schließlich die Deutungsschemata, mit denen die Klientinnen ihre Erfahrungen interpretieren: zum einen die Idee einer Trennung von Seele und Körper, zum anderen die räumliche Ordnung von ›oben‹ (Himmel) und ›unten‹ (Erde). Solche Vorstellungen haben die christliche Mentalitätsgeschichte und Ikonografie geprägt und sind offenbar noch immer virulent, obwohl die spätmoderne und insbesondere die niederländische Gesellschaft stark säkularisiert ist⁶⁹ und die überkommene theologische Tradition problematisiert wird.

Auch Menschen in einem entkirchlichten Kontext gründen ihre Vorstellungen vom Jenseits also »upon repertoires of popular afterlife myths that feed on Christian tradition. Certainly, these vocabularies are appropriated autonomously, and, more importantly, are not used to profess an abstracted, general belief in the hereafter, but to interpret experiences associated with the loss of a particular person.«⁷⁰ Gerade weil in der spätmodernen Gesellschaft keine allgemein plausiblen Vorstellungen mehr zur Verfügung stehen und Kontakt mit den Toten wenig akzeptiert ist, spielen überkommene religiöse Ideen eine bleibende Rolle. Betroffene eignen sich das christliche Repertoire an und interpretieren es für ihre persönliche Situation im Sinne einer Realisation (Dorothee Sölle) um.⁷¹ So können sie oftmals gut mit ihren Verstorbenen leben bzw. zu leben lernen, selbst wenn darüber außerhalb der Seelsorge häufig geschwiegen wird.

69 Vgl. Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion and modernity. An international comparison, Oxford: Oxford University Press 2017; de Hart, Joep/Houwelingen, Pepijn van: Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid, Den Haag: SCP 2018.

70 Stetter, Manuel: »Funerals/death/grief«, in: Birgit Weyel et al. (Hg.), International handbook of practical theology, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, S. 353–365, hier S. 357.

71 Vgl. Gärtner, Stefan: »Realisation. Theologische Schreibfähigkeit erlernen für die Pastoral«, in: Ludger Hiepel/Monnica Klöckener (Hg.), Schreiben als theologiedidaktische Herausforderung (= Theologie und Hochschuldidaktik 13), Berlin: Lit 2023, S. 179–194.

