

Elend bin ich

Psalm 88 in traumasensibler Psychiatrieseelsorge

MAS-Arbeit

Dr. theol. Christine Stuber

Theologische Fakultät der Universität Bern

Eingereicht am 31.12.2022

bei AWS, Pfr. Dr. theol. Thomas Wild

Christine Stuber

Klosterparkgässli 8

5430 Wettingen

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	4
1. Fragestellung.....	5
2. Aufbau der Arbeit.....	5
II. Kontexte und Klärungen.....	7
1. Psychiatrieseelsorge.....	7
1.1. Berufliches Umfeld.....	7
1.2. Perspektivenkonvergentes Seelsorgemodell.....	8
1.3. Menschenbild.....	12
2. Das psychotraumatologische Paradigma.....	14
2.1. Symptomatik und Diagnostik.....	14
2.2. Die Phänomenologie eines Traumas.....	15
2.2.1. Überschwemmung.....	16
2.2.2. Wiederholungszwang.....	17
2.2.3. Entfremdung.....	18
2.2.4. Verlust.....	19
3. Traumasensible Seelsorge.....	20
3.1. Begleitung im Heil-Werden.....	20
3.2. Beziehungsgestaltung.....	22
3.3. Selbstsorge.....	25
4. Psalmen in der Seelsorge.....	26
4.1. Psalmen als Spiegel der Seele.....	26
4.2. Psalmen und perspektivenkonvergentes Seelsorgemodell.....	28
4.3. Beispiele von Psalmen in traumasensibler Seelsorge.....	29
4.4. Psalmen gesprächsgerecht einbringen.....	31
III. Psalm 88 bei Traumatisierten ins Gespräch bringen.....	33
1. Übersetzung.....	33
2. Einführung.....	34
2.1. Biblischer Kontext.....	35
2.2. Aufbau.....	35
3. Auslegung.....	37
3.1. Überschrift – intertextuelle Bezüge zu den Korachitern.....	37
3.2. «JHWH, Gott meiner Rettung!» – Ein nie endender Schmerzensschrei (V. 2-3).....	38
3.3. Erlösendes Sprechen und Verstummen (V. 4-9).....	39
3.4. Hilferuf mit Körpersprache (V. 10).....	42
3.5. Produktive Distanz (V. 11-13).....	42
3.6. Das Unaussprechliche aussprechen (V. 14-19).....	43
3.7. Fazit.....	45
4. Auftragsklärung in der seelsorgerlichen Praxis.....	46
5. Einbezug von Psalm 88.....	47
IV. Schlussfolgerung und Ausblick.....	53
V. Literatur.....	55
VI. Anhang.....	58

I. Einleitung

Zu Beginn meiner Tätigkeit als Psychiatrieseelsorgerin gab mir ein Pfarrkollege etwa 20 Psalmenbüchlein mit als kleines Geschenk für die Patienten und Patientinnen. Die 150 Psalmen in der Lutherübersetzung gingen in der psychiatrischen Klinik¹ weg wie warme Semmeln. Fortan brachte ich ab und zu, wenn es sich insbesondere bei kirchlich sozialisierten Patienten/Patientinnen ergab, Psalmen ins seelsorgerliche Gespräch ein, aber nur sofern die Patienten/Patientinnen dazu einwilligten. Besonders die Klassiker, die Vertrauens- und Danklieder wie Psalm 23 und 121 fanden Gehör und Anklang bei den psychisch kranken Menschen, vermutlich auch, weil ich dazu ein paar Erklärungen gegeben hatte.

Mit der Zeit merkte ich jedoch, dass abgesehen vom Dasein JHWHs im finsternen Tal viele Gefühle und Gedanken der Patienten und Patientinnen, die sie mir gegenüber äusserten, in diesen vertrauensvollen Gebeten nicht vorkamen. Mir fiel auf, dass der Inhalt dieser Psalmen oft mit der Realität von chronisch psychisch kranken Menschen nicht übereinstimmte. Einige waren frustriert, deprimiert und enttäuscht, dass sie, obwohl sie jahrelang gebetet, den Gottesdienst besucht und die Sakramente empfangen hatten, kaum Linderung und somit Gottes Hilfe nicht im gewünschten Sinne erfahren hatten.

Ich suchte nach anderen Psalmen, die die Befindlichkeiten der Betroffenen besser ansprechen würden. Dabei half mir ein weiterer Pfarrkollege, mit dem zusammen ich regelmässig hebräische und griechische Bibeltexte ins Deutsche übersetzte und der immer wieder von seinen Erfahrungen mit den Psalmen berichtete. Dieser betete die 150 Psalmen des Psalmenbuches regelmässig am Stück – etwa vier bis fünf Stunden lang. Während dieser langen Gebetszeit könne er seine Gefühle, die bewussten und die unbewussten, wie etwa Gefühle der Freude, der Trauer, des Hasses, des Neides, der Angst, des Schreckens empfinden und auch in Worte fassen. Mit dem 150. Psalm in den Alltag zurückgekommen nehme er dann sein manchmal herausforderndes Amt als Pfarrer wieder wohlgenut und gestärkt in Angriff. Seine These lautete: Das Beten der Psalmen sei die beste «Psychotherapie». Diese These ist gewiss übertrieben und undifferenziert, aber ich nahm sie trotzdem zum Anlass, darüber nachzudenken, welche Psalmen denn besser auf die notvolle Situation von psychisch kranken Menschen zugeschnitten wären. Der Pfarrkollege und ich übersetzten zusammen zahlreiche hebräische Psalmen ins Deutsche. Ich nahm mehrere dieser Texte in die seelsorgerlichen Gespräche der psychiatrischen Klinik mit und gab, wie erwähnt, unter Einwilligung des Patienten eine Einführung in den Text. Es zeigte sich aber, dass viele dieser Psalmen zu komplex aufgebaut waren, selbst für kirchlich sozialisierte Christinnen und Christen, und zudem Themen aufgriffen, die auf den ersten Blick fremd erschienen, wie zum Beispiel die Feindklage. Die meisten Psalmen hätten einer vertieften Auseinandersetzung bedurft, in der aber in einer Akutklinik je länger je mehr die Zeit fehlte. Schliesslich stiess ich auf den finstersten Psalm der Bibel, wie er bezeichnet wird, und wählte ihn nach einem intensiven Gespräch mit einem Professor für Altes Testament für diese Arbeit aus. Es zeigte sich in meiner seelsorgerischen Arbeit über einen Zeitraum von mehreren Monaten, dass Psalm 88 der Schlüssel zu einer Fülle von Themen wie Angst, Leiden, Einsamkeit, Todessehnsucht war, die die Patienten und Patientinnen bewegten. Er liess die Psychiatriepatienten sich über bisher unausgesprochene Gefühle bewusst werden und Worte finden, die sie selbst erstaunten. Psalm 88 spricht Psychiatriepatientinnen und -patienten immer wieder an und lässt sie zu Worten finden, die sie selbst erstaunen.

¹ Die offizielle Bezeichnung ist Psychiatrische Dienste Aargau in Windisch, abgekürzt PDAG. Im Volksmund wird das psychiatrische Spital, das mittlerweile aus vier Kliniken besteht, oft noch Königsfelden genannt.

1. Fragestellung

Da Psalm 88 ein Schlüsselpsalm ist, der Menschen Worte verleiht, können sie sich damit gegenüber Gott äussern, so wie gegenüber Ärzten, zu denen sie Vertrauen haben. Die Fragestellung, die noch in Bezug auf die Patienten/Patientinnen einzugrenzen ist, lautet deswegen vorerst: Wie kann Psalm 88 in der Psychiatrieseelsorge ins Gespräch gebracht werden?

Da ich immer wieder traumatisierten Personen begegne, sei es auf den Akut- oder den Psychotherapiestationen, grenze ich das Zielpublikum auf Traumatisierte ein. Wenn diese an Stabilität gewonnen haben, sind sie jeweils in der Lage, sich auf einen Text einzulassen, in dem in einer literarischen Sprache, geschmückt mit Metaphern, ihre Lebens- und Leidensgeschichte anklingt. So befasst sich diese Arbeit mit folgender Frage: Wie kann Psalm 88 in der Psychiatrieseelsorge bei traumatisierten Patienten und Patientinnen ins Gespräch gebracht werden?

2. Aufbau der Arbeit

Um die eingangs gestellte Frage beantworten zu können, wird im Teil II «Kontexte und Klärungen» zuerst auf die «Psychiatrieseelsorge» (II.1.) eingegangen. Im Abschnitt «Berufliches Umfeld» (II.1.1.) wird beleuchtet, wie kirchliche Seelsorger und Seelsorgerinnen in einer säkularen Institution, insbesondere in den Psychiatrischen Diensten Aargau in Windisch (PDAG), in die sie hierarchisch nicht eingebunden sind, tätig sind. Das von Doris Nauer entwickelte «perspektivenkonvergente Seelsorgemodell» (II.1.2.) dient in modifizierter Form als Grundlage dieser Arbeit. Zudem wird über das «Menschenbild» (II.1.3.) nachgedacht.

Im zweiten Kapitel «Das psychotraumatologische Paradigma» (II.2.) wird «Die Symptomatik und Diagnostik» (II.2.1.) eines Traumatisierten anhand von medizinischen Diagnosesystemen der WHO (ICD-10) und der American Psychiatric Association (DSM-5) beschrieben. Danach wird auf die «Phänomenologie eines Traumas» (II.2.2.) eingegangen, die sich in «Intrusionen» (II.2.2.1.), «Wiederholungszwang» (II.2.2.2.), «Entfremdung» (II.2.2.3.) und «Verlust» (II.2.2.4.) einordnen lassen.

Das dritte Kapitel reflektiert «Traumasensible Seelsorge» (II.3.) unter den Aspekten «Begleitung im Heil-Werden» (II.3.1.), «Beziehungsgestaltung» (II.3.2.) und «Selbstsorge» (II.3.3.). Es zeigt auf, dass traumasensible Seelsorge sowohl eine Art seelsorgerliche «Erste Hilfe» ist, die Stabilisierung, Orientierung und Ressourcen aktiviert, als auch eine längere Begleitung, die zur Verarbeitung des Traumas und zum Heil-Werden beiträgt.

Das vierte Kapitel setzt sich mit «Psalmen in der Seelsorge» (II.4.) auseinander. Es wird dargestellt, wie «Psalmen als Spiegel der Seele» (II.4.1.) ihre Wirkung auf unterschiedliche Menschen entfaltet haben. Zudem wird aufgezeigt, wie Psalmen im perspektivenkonvergenten Seelsorgemodell (II.4.2.) vorkommen. Anhand von drei konkreten Beispielen wird des Weiteren ausgeführt, wie Psalmen in traumasensibler Seelsorge einbezogen werden (II.4.3). Zum Schluss wird reflektiert, wie Psalmen gesprächsgerecht eingebracht werden (II.4.4.)

Der dritte Teil befasst sich mit Psalm 88. Um Psalm 88 in seiner Tiefe erfassen zu können, war eine eigene «Übersetzung» (III.1.), eine «Einführung» (III.2.) und eine Interpretation (III.3.), die die Phänomene des Traumas mitberücksichtigt und sich auf die alttestamentliche Kommentarliteratur stützt, unumgänglich. Da dieser «dunkle» Psalm niemandem zugemutet werden kann, der dies nicht will und dessen Persönlichkeit in gefährlicher Weise destabilisiert werden könnte, ist

eine klare «Auftragsklärung in der seelsorgerlichen Praxis» (III.4.) vonnöten. Dann wird der «Einbezug von Psalm 88» (III.5.) ausführlich dargelegt und reflektiert.

Im vierten Teil werden «die Schlussfolgerungen» gezogen, und es wird ein «Ausblick» gegeben.

Die Fussnoten am Ende des ersten Absatzes eines Kapitels beziehen sich auf das ganze Kapitel. In gut reformierter Tradition wird die Bibel aus der Zürcher Übersetzung zitiert mit Ausnahme der Psalmen. Die Psalmenzitate beruhen auf der Luther-Bibel, da sie originalgetreu ist und die poetische Sprache der Psalmen auch im Deutschen aufnimmt. Luther hat in der Vorrede seiner Psalmenübersetzung angemerkt, worin er die Kraft der Psalmen sieht, nämlich «dass jeder Worte darin findet, die ihm eben so sind, als wären sie allein um seinetwillen so gesetzt.»² Dies hat Luther in der Psalmenübersetzung umgesetzt. Die Leser sollten in den Psalmen Worte finden, die ihnen erschienen, als wären es ihre eigenen. Psalm 88 wird in eigener Übersetzung aufgeführt.

Abkürzungen werden gemäss Abkürzungsverzeichnis «Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴».³

«Ich erkläre hiermit, dass ich diese Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäss aus Quellen entnommen wurden, habe ich als solche gekennzeichnet. Mir ist bekannt, dass andernfalls der Senat nach der Universitätsgesetzgebung zum Entzug des aufgrund dieser Arbeit verliehenen Titels berechtigt ist.»

Cl. Huber

² Zit. nach Baldermann, Ich werde nicht sterben, 80.

³ Abkürzung Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, Tübingen 2007.

II. Kontexte und Klärungen

1. Psychiatrieseelsorge

1.1. Berufliches Umfeld

Kirchliche Psychiatrieseelsorger und -seelsorgerinnen arbeiten in einer komplexen Institution, «die von hierarchisch-bürokratischen und sozialen Strukturen geprägt ist».¹ Hierarchisch sind die Psychiatrieseelsorger/-innen beispielsweise im Kanton Aargau nicht in die Psychiatrischen Dienste Aargau (PDAG) eingebunden. Sie sind vielmehr von der Reformierten Landeskirche oder der Römisch-katholischen Kirche Aargau angestellt. Verfassungsrechtlich geschützt und garantiert ist dieses Konzept der Spitalseelsorge im Aargau durch Verträge zwischen den Landeskirchen und dem Kanton, bzw. den einzelnen Spitälern, deren Aktienmehrheit der Kanton hat. Dies bedeutet, dass die Psychiatrieseelsorger den PDAG nicht unterstellt sind, weder in (arbeits)rechtlicher, administrativer, finanzieller noch in struktureller Hinsicht. Die PDAG wiederum stellt den Psychiatrieseelsorgenden die Infrastruktur (Büro, Büromaterial, Schlüssel, Gottesdienstraum) zur Verfügung und rüstet sie auch mit einem internen Batch aus. Um die Kommunikation zwischen Seelsorge und PDAG zu gewährleisten, sind die Seelsorgenden dem CEO als Ansprechpartner zugeordnet. In der Regel treffen sie sich viermal pro Jahr zu einer Sitzung mit Protokoll. Im Budget der PDAG jedoch taucht die Seelsorge nirgendwo auf. So kann es insbesondere auf den Stationen schon einmal vorkommen, dass die von aussen kommenden Seelsorger/-innen als Fremdkörper oder Störfaktoren angesehen werden, gerade bei Ärzteschaft und Pflegepersonal, die mit den Gepflogenheiten der PDAG noch nicht so gut vertraut sind.²

Während die hierarchische Struktur der psychiatrischen Klinik für die Seelsorgenden unbedeutend ist, spielt die soziale Dimension eine aussergewöhnlich grosse Rolle. Im Unterschied zu anderen Berufsgruppen sind Seelsorgende gezwungen, das offene System der Organisation bestmöglich zu nutzen. Informelle Begegnungen und Abmachungen sind dabei grundlegend, da die Seelsorgenden aufgrund ihrer Ausseiterposition ja nicht ins hierarchische Gefüge eingebunden sind. So hängt es vielfach von der Vernetzungsmöglichkeit und -fähigkeit einzelner Seelsorgenden und der Gunst von Pflegenden, Ärzten oder Psychologen ab, ob die Seelsorgenden an interdisziplinären Besprechungen und Anlässen teilnehmen dürfen oder nicht. Ich bin von einem Oberarzt, der in einer christlich geprägten psychiatrischen Klinik gute Erfahrungen mit Seelsorge gemacht hat, zum wöchentlichen interdisziplinären Rapport (IDR) auf einer Therapiestation eingeladen worden und nehme seitdem regelmässig daran teil. Aufgrund eines Personalengpasses bin ich zudem angefragt worden, mit einer Betroffenen zusammen eine Recovery Group zu leiten. Diese Recovery Group findet wöchentlich auf einer Therapiestation statt. Sie ist für Patienten freiwillig. Was dort besprochen wird, ist vertraulich und wird nicht ins Patientendossier eingetragen. Der Austausch über ein in der Gruppe gewähltes Thema führt manchmal dazu, dass Patienten ungeahnt ehrlich und authentisch werden und Persönliches preisgeben, das ansonsten während des Klinikaufenthalts nicht zur Sprache kommt. Die Seelsorge lebt vom Wohlwollen des Klinikpersonals und, wenn dieses Wohlwollen gegeben ist, öffnen sich viele seelsorgerliche Einsatzmöglichkeiten.

Trotz dieser guten interdisziplinären Zusammenarbeit sind es vor allem seelsorgerliche Einzelgespräche, der wöchentliche Gottesdienst und die Zeit der Stille, in denen Psalmen bisher einbezogen worden sind.

¹ Nauer, Kirchliche Seelsorgerinnen, 363.

² Kap. 1.1. bezieht sich auf a.a.O., 363-365.

1.2. Perspektivenkonvergentes Seelsorgemodell

Das Seelsorgemodell, von dem ich in dieser Arbeit ausgehe, bezieht sich auf das perspektivenkonvergente Seelsorgemodell, das die Theologin und Medizinerin Doris Nauer in ihrer Dissertation entwickelt hat.³

Nach Nauer gibt es «keine Theorien, die nicht gedacht oder hinterfragt werden dürfen, und weniger Recht darauf hätten, konzeptionell berücksichtigt zu werden.»⁴ Nauer stellte folgende These auf:

Auch in der psychiatrischen Theoriebildung kann der Verzicht auf eine *Metaerzählung* im Sinne einer inhaltlichen Metatheorie die Freiheit eröffnen, einen Paradigmenwechsel voranzutreiben. Basierend auf dem Axiom der *Pluralität* wäre es möglich, in kritischer Auseinandersetzung mit Vergangenen und Gegenwärtigen bewahrenswerte Inhalte, die dem *Gerechtigkeitskriterium* 'Humanisierung' genügen, in ein Konzept konvergieren zu lassen, in dem Heterogenes nicht im Sinne eines Konsenses eingegeben, sondern im Sinne eines *Widerstreits und transversaler Übergänge* bewahrt bleibt.⁵

Nauer setzt sich dafür ein, dass bewahrenswerte Inhalte der psychiatrischen Theorie aus Vergangenheit und Gegenwart in ein Konzept fließen. Allerdings stellt sich die Frage, wie das Gerechtigkeitskriterium «Humanisierung» definiert wird. Nauer plädiert aufgrund der oben zitierten These für eine perspektivenkonvergente Psychiatrie, in der «Theorieelemente verschiedenster vergangener und gegenwärtiger psychiatrischer Ansätze»⁶ miteinander verbunden werden. Zur Aufwertung der Seelsorge in der Psychiatrie würde gewiss beitragen, wenn u.a. die religiös-spirituelle Dimension der Anfangszeit der Psychiatrie wiederentdeckt würde. So würde sich die Psychiatrie gegenüber dem gesellschaftlichen Trend der spirituell-esoterischen und religiösen Erfahrungssuche öffnen. Sie könnte zudem die religiös-spirituellen Erfahrungen von Patienten und Patientinnen in ihre Forschungen einbeziehen.

Nauer spricht sich analog zur perspektivenkonvergenten Psychiatrie für ein perspektivenkonvergentes Seelsorgemodell aus, das Theorieelemente verschiedenster Seelsorgeansätze aus Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbindet. Das perspektivenkonvergente Seelsorgekonzept beruht nicht auf Konsens mit den unterschiedlichen seelsorgerlichen Ansätzen, sondern es erachtet «auf der Basis von Dissens und Widerstreit transversale Übergänge als möglich».⁷ Dem perspektivenkonvergenten Seelsorgemodell ist «der humanisierende Kern der Postmoderne zugrunde gelegt»,⁸ der sich auf Gerechtigkeit als Kriterium stützt. Dieses Seelsorgemodell übernimmt Elemente der Konzepte aus theologisch-biblischer, theologisch-psychologischer, theologisch-soziologischer, kultur-ökologischer und theologisch-wissenschaftstheoretischer Perspektive, die Nauer ausführlich beschreibt.⁹ Das perspektivenkonvergente Seelsorgemodell lässt sich der theologisch-wissenschaftstheoretischen Perspektive zuordnen.¹⁰

³ Kap. 1.2. bezieht sich auf a.a.O., 88-92.326-352.

⁴ A.a.O., 92.

⁵ A.a.O., 93.

⁶ Zur Vielfalt psychiatrischer Theorien sind zu zählen: die religiös-spirituelle, die anthropologische, die somatische, die soziologische und die psychologische Perspektive. A.a.O., 88.

⁷ A.a.O., 327.

⁸ Ebd.

⁹ A.a.O., 124-325.352.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 326-351.

Für die *Inhalte und Zielsetzungen* einer perspektivenkonvergenten Seelsorge lassen sich aus allen Seelsorgekonzepten bewahrenswerte Elemente hinzuziehen.¹¹

Theologisch-biblische Seelsorgekonzepte haben z. B. Eduard Thurneysen, Helmut Tacke, Rudolf Bohren, Manfred Seitz oder Michael Dieterich entwickelt.¹² Von diesen Modellen wird von Nauer gewürdigt und als Verdienst erachtet, dass Seelsorge v.a. auf zwei Aspekte verpflichtet wird: Zum einen, dass im Seelsorgeprozess die «vertikale» Linie Gott-Mensch bzw. Mensch-Gott im Blick steht, weil die Frage des Menschen nach einem «Mehr» des irdischen Lebens offengehalten werden soll. Zum anderen fordert die biblische Traditionslinie, dass dieses «Mehr» konkret aus dem Reichtum der Bibel und der christlichen Tradition schöpft. Allerdings leitet sich daraus nicht ab, dass die Inhalte der biblischen Texte über die Köpfe der Patienten und Patientinnen hinweg gepredigt werden sollen. Des Weiteren betonen die theologisch-biblischen Modelle, dass Seelsorge sowohl der Glaubenshilfe – was im psychiatrischen Umfeld einzigartig ist – als auch der «Lebenshilfe im Sinne einer Veränderung des Selbst- und Weltverständnisses»¹³ dienen sollen. Jedoch darf Glaubenshilfe nicht als Aufdrängen von Glaubensinhalten und Lebenshilfe nicht als Manipulation missverstanden werden, denn die Freiheit und der Wille des Menschen ist zu achten. Vielmehr sollen Glaubens- und Lebenshilfe dem Wohle des Menschen dienen.

Vertreter theologisch-psychologischer Seelsorgekonzepte sind beispielsweise Joachim Scharfenberg, Dietrich Stollberg, Michael Klessmann, Christoph Morgenthaler oder Howard Clinebell.¹⁴ Bei diesen Seelsorgemodellen bezieht sich Seelsorge inhaltlich auf die intra- und interpersonelle Beziehungsebene. Weil «Hinschauen» und «Zuhören» als die wichtigsten Kategorien von Seelsorge gelten, wird der Transzendenzbezug gelockert. Somit steht der Mensch im Mittelpunkt des Seelsorgeprozesses. Mit Hilfe psychologischer Erkenntnisse und Methoden wird eine Beziehung zur Person aufgebaut, indem z.B. gemeinsam die individuelle Lebensgeschichte rekonstruiert wird. Die zentrale Stellung des Menschen zeigt sich auch darin, dass das seelsorgerliche Gespräch als Kommunikationsgeschehen verstanden wird, in dem nicht notwendigerweise religiöse Inhalte zur Sprache kommen müssen. Es geht vielmehr um «Begegnung», «Begleitung», «Annahme», «Anleitung», ohne Zwang, ohne Fremdbestimmung, ohne kognitive Verhaltenslenkung. Dabei werden auch die persönlichen Gefühle und Erfahrungen des Seelsorgers miteinbezogen, indem Wert auf «Einfühlen», «Mitfühlen», «Mitleiden», «Erspüren», «Lieben», aber auch «Trösten» gelegt wird. Die Gefahr, insbesondere in der Psychiatrieseelsorge, besteht darin, dass die Liebe sich vereinnahmen, manipulieren oder gar missbrauchen lässt und «grenzenlos» wird.

Wie bei den theologisch-biblischen wird auch bei den theologisch-psychologischen Seelsorgekonzepten Glaubens- und Lebenshilfe angeboten, die auf ein Heilungsziel ausgerichtet ist. Allerdings wird Glaubenshilfe viel mehr als existentielle Erfahrung angesehen. Glaubenshilfe soll dazu beitragen, um konkrete Lebensprobleme zu lösen. Es werden zum Beispiel Lebens- und Glaubensgeschichte miteinander verknüpft. Eine mystisch-ekstatische Glaubenserfahrung sollte jedoch in der Seelsorge mit psychisch kranken Menschen nicht angeheizt werden. Hingegen ist Lebenshilfe als Selbstverwirklichung und Heilung des Menschen positiv zu bewerten. Gerade in einem therapeutischen Umfeld ist der Aspekt der individuellen Heilung wichtig. Heilung kann sich sowohl in körperlich-seelischer Gesundheit als auch in der Annahme von Krankheit und Zerbrochensein ausdrücken. Dem Gegenüber wird es dabei überlassen, sein persönliches Heilungsziel selbst zu bestimmen. Dies kann allerdings den psychisch-kranken Menschen manchmal auch überfordern.

¹¹ Die Abschnitte zu «Inhalte und Zielsetzungen» beziehen sich auf a.a.O., 328-336.

¹² A.a.O., 352.

¹³ A.a.O., 330.

¹⁴ A.a.O., 352.

Zu den Vertretern der theologisch-soziologischen Seelsorgemodelle sind zum Beispiel Henning Luther, Manfred Josuttis und Uta Pohl-Patalong zu zählen.¹⁵ Da werden die Aspekte von Subjektwerdung und Heilung aufgegriffen. Subjektwerdung impliziert immer auch einen sozialen und politischen Aspekt, indem zur Klage und Anklage angestiftet wird. Sie trägt dazu bei, das Widerstandspotential anzuregen, gegen Fremdbestimmung und Unterdrückung vorzugehen, die eigenen Interessen zu vertreten und anderen gegenüber solidarisch zu sein. Wenn Subjektwerdung gelingt, wird der Mensch aus sozialer Isolation befreit, entwickelt Selbsthilfepotentiale und wird fähig, sein soziales Leben selber zu gestalten, trotz «gesellschaftspolitisch verursachten strukturellen, ökonomischen und administrativen Zwängen sowie Unterdrückungsmechanismen».¹⁶ Somit sollte die Zielsetzung individueller Heilung in einen Rahmen der sozialen Heilung eingebettet sein. Dies bedeutet, dass Seelsorgende aufgrund einer fundierten Gesellschaftsanalyse Unterdrückungstendenzen offen kritisieren, dagegen angehen und sich für Gerechtigkeit einsetzen, ohne Kranke für diese Zwecke zu instrumentalisieren. Inwieweit es Heilungsziel sein soll, Patienten und Patientinnen in (pathogen gebliebene) gesellschaftliche Strukturen zu reintegrieren, kann nur differenziert beantwortet werden. Seelsorgende dürfen einerseits nicht Handlanger sozialpolitischer Gruppierungen werden, um vorgegebene Strukturen zu stabilisieren. Andererseits sollten sie die Integration der Patienten/Patientinnen anstreben, wenn sie das Leid eines jeden Menschen und die Linderung davon ernst nehmen. Seelsorgende sollten dem Menschen dabei helfen, ein soziales Umfeld aufzubauen, um in der vorfindlichen Gesellschaft zu überleben. Dies gilt jedoch nicht, wenn der kranke Mensch es vorzieht, der Gesellschaft zu entfliehen und im geschützten Rahmen einer Klinik oder eines Heims zu leben.

Für die theologisch-kulturökologische Perspektive, die fragmentarisch vorliegt und von Otto Fuchs vertreten wird, ist «radikale Akzeptanz der Andersartigkeit von Menschen und aktiver Einsatz für ihre Rechte und Freiheiten»¹⁷ grundlegend. Glaubenshilfe wird in dem Sinne verstanden, dass das Gegenüber die Kompetenz erlangt, den eigenen Glauben zu reflektieren. Dieser Ansatz ist auf ein multikulturell-multireligiöses Umfeld der Psychiatrieseelsorge zugeschnitten.

Theologisch-wissenschaftstheoretische Seelsorgemodelle vertreten Albrecht Grötzinger und Uta Pohl-Patalong. Grötzinger und Pohl-Patalong erachten «Seelsorge als narrativen Prozess der Rekonstruktion von Lebensgeschichte»¹⁸, der individuumzentrierte, religiöse und soziale Aspekte aufweist. Das Erzählen dient nicht nur dazu, das Individuum für die eigene Lebensgeschichte und die damit verbundenen innerpsychischen Vorgänge zu sensibilisieren und diese mit der Gottesgeschichte zu verknüpfen, sondern darüber hinaus stellt das Erzählen, das Bezug auf die Vergangenheit nimmt, eine Solidarität mit den Opfern der Geschichte her. Das Erzählen, das sich auf die Zukunft bezieht, eröffnet Lebensperspektiven. Dieser Ansatz kann helfen, dem Menschen in seiner sozialen und gesellschaftlichen Verflochtenheit besser gerecht zu werden.

Die *theologische Fundierung* perspektivenkonvergenter Seelsorge basiert ebenfalls auf den Konvergenzen aus der Fülle theologischer Argumentationslinien. Zum einen werden klassische dogmatische Theologumena wie «die Schöpfungs-, Offenbarungs-, Rechtfertigungs-, Gnade-, Sünden- und Trinitätslehre, die Pneumatologie, Inkarnationstheologie, Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie»¹⁹ aufgenommen. Zum anderen werden einzelne Textstellen aus dem Alten bzw.

¹⁵ Klessmann und Pohl-Patalong lassen sich mehreren Seelsorgemodellen zuordnen.

¹⁶ A.a.O., 334.

¹⁷ A.a.O., 335.

¹⁸ A.a.O., 337.

¹⁹ A.a.O., 337.

dem Neuen Testament zur Begründung des eigenen Ansatzes angegeben. Zum dritten werden lehramtliche Texte hinzugezogen. Die theologische Reflexion ist noch zu leisten, «wie nun aber zwischen widerstreitenden Bibelstellen und unterschiedlichen Interpretationen klassischer Theologomena transversale Übergänge geschaffen werden können.»²⁰

Nach den *anthropologischen Prämissen* einer perspektivenkonvergenten Seelsorge muss die Bestimmung des Menschen als ein Wesen «coram Deo» verstanden werden, da der Mensch letztlich aufgrund seiner religiös-spirituellen Neigungen den existentiellen Sinnfragen nicht ausweichen kann. Dies erklärt, weshalb in allen Seelsorgemodellen ein theologisch und auf die Bibel gegründetes Menschenbild auf irgendeine Art und Weise vorkommt. Dass die Seelsorge den Menschen «coram Deo» begreift, unterscheidet sie von der Psychologie und Psychotherapie. Allerdings darf die sündhafte Wesensbestimmung des Menschen die religiöse Anthropologie nicht einseitig bestimmen, weshalb die aus Psychologie und Soziologie gewonnenen Erkenntnisse über das Wesen des Menschen in ein perspektivenkonvergentes Seelsorgemodell einzubeziehen sind. Allerdings muss aber auch eingestanden werden, dass der Mensch immer ein Stück weit Geheimnis bleibt.²¹

Im Blick auf den *Adressatenkreis* wendet sich die Seelsorge in der psychiatrischen Klinik «im Namen Gottes allen Menschen zu, unabhängig von deren religiösen Einstellung und kirchlichen Zugehörigkeit.»²² Dies bedeutet, dass alle Menschen, die sich in der psychiatrischen Klinik aufhalten, zum Adressatenkreis von Seelsorge zählen, sei es, dass sie dort als Patient/-in weilen, dort arbeiten oder zu Besuch sind.²³

Einerseits soll die Seelsorge das hausinterne Krankheitsverständnis teilen, andererseits soll sie darauf auf kritische Distanz gehen. Der Widerstreit, der daraus erfolgt, kann und darf nicht aufgelöst werden.

Nach Nauer haben Seelsorger unterschiedliche *Rollen*. Sie sind «SachverwalterInnen der religiösen Thematik, für die sie persönlich eintreten»²⁴. Dabei ist die theologische Kompetenz und ein persönlicher Glaube die Voraussetzung. Allerdings sind Seelsorgende nicht einfach «Sakramenten- und HeilsverwalterInnen»²⁵. Sie sind zudem «Beziehungs- und KommunikationsexpertInnen», «FürsprecherInnen, AnwältInnen, LobbyistInnen und stellvertretende KämpferInnen für die Rechte ihres Gegenübers»²⁶. Sie sind auch «DialogpartnerInnen des psychiatrischen Personals». Dieser Dialog müsste «nicht nur Fragen und Problemstellungen individueller Religiosität und überindividueller Überlegungen zur Religionspsychopathologie, sondern auch die interdisziplinäre Erarbeitung eines ganzheitlichen Menschenbildes und ethischer Maxime psychiatrischer Wissenschaft und Praxis umfassen».²⁷

Das von Nauer dargelegte Psychiatrieseelsorgemodell ist so umfassend, dass die Aufgaben und die verschiedenen Berufsrollen überfordern können. In der hier vorliegenden Arbeit wird die Rolle des Seelsorgenden auf die theologische und die Beziehungskompetenz eingegrenzt. Der Patient oder die Patientin wird als Geschöpf Gottes angesehen, dem die Seelsorgende auf Augenhöhe begegnet.

²⁰ A.a.O., 338. Zum Abschnitt A.a.O., 337-339.

²¹ A.a.O., 340f.

²² Klessmann, Michael, Ausblick: Krankenhausseelsorge als Dienst der Kirche in der pluralen Gesellschaft, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, Göttingen 1996 (VR) 270-279, hier 273, zit. nach Nauer, Kirchliche Seelsorgerinnen, 343.

²³ Die Abschnitte zu «Adressatenkreis» und «Rollen» beziehen sich auf A.a.O., 343-348.

²⁴ A.a.O., 345.

²⁵ A.a.O., 346.

²⁶ Ebd., 346.

²⁷ A.a.O., 346f.

1.3. Menschenbild

Auch in der Seelsorge entfalten Bilder vom Menschen ihre wegweisende Kraft. Bedenkenswert und im guten Sinn verunsichernd, scheinen mir Überlegungen zu sein, die der Philosoph Rémi Brague dargelegt hat.²⁸ Er geht von der bekannten biblischen Formulierung aus, die besagt, dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen worden ist (Gen 1,26). Brague denkt das weiter und sagt: Der Mensch ist ein Geschöpf, das gewisse Eigenschaften hat, die ihn als Ebenbild eines göttlichen Vorbildes kennzeichnen. Der Mensch teilt die Kreatürlichkeit mit den übrigen Geschöpfen wie den Tieren. Seine Gottebenbildlichkeit aber ist einzigartig. Sie lässt sich nach Gregor von Nyssa²⁹ wie folgt beschreiben: Wenn Gott unerforschlich und unerkennbar ist und wenn der Mensch als sein Abbild geschaffen wurde, dann ist auch der Mensch unerforschlich und unerkennbar wie Gott. Dies hat zur Folge, dass dem Menschen etwas Geheimnisvolles inne ist. Brague schreibt:

Der Mensch ist ein Geheimnis. (...) Dieser Sachverhalt entspricht übrigens unserer alltäglichen Erfahrung der Person: Jeder ist ein Geheimnis für jeden. Ich könnte schmunzelnd sagen: Schon seit fünfzig Jahren kenne ich meine Frau nicht. Um zu wissen, wie einer Person als solcher zumute ist, was sie zu irgendetwas meint oder denkt, gibt es nur einen Weg: Sie fragen, und warten, bis sich die Person selbst auftut und öffnet.³⁰

Damit ist zunächst etwas Paradoxes gesagt: Die Definition des Menschen als Ebenbild Gottes besagt, dass man nicht definieren kann, was genau der Mensch ist. Eine christliche Anthropologie ist deshalb unmöglich, weil eine Anthropologie an sich unmöglich ist. Das Argument dazu liefert der gesunde Menschenverstand. Denn um ein Ding beschreiben zu können, braucht man ein unversehrtes und vollständiges Exemplar. Nun behauptet das Christentum, dass der Mensch, den wir jetzt in dieser Epoche der Heilsgeschichte beobachten können, gelähmt ist. Diese Geschichte erzählt Paulus in Röm 5,12-19, wo er seine Heilslehre darlegt:

¹²Darum: Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, und so der Tod zu allen Menschen gelangte, weil alle sündigten [...]. ¹⁴Dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, die nicht durch Übertreten eines Gebots gesündigt hatten wie Adam, der ein Gegenbild dessen ist, der kommen sollte. ¹⁵Anders aber als mit dem Fall verhält es sich mit dem, was die Gnade wirkt: Sind nämlich durch des Einen Fall die Vielen dem Tod anheimgefallen, dann ist die Gnade Gottes, nämlich die in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus beschlossene Gabe, erst recht den Vielen im Überfluss zuteil geworden. ¹⁶Und anders als die Sünde des Einen wirkt die Gabe: Das Gericht führt von dem Fall des Einen zur Verurteilung, das Geschenk der Gnade jedoch von dem Fall vieler zum Freispruch. ¹⁷Denn wenn durch den Fall des Einen der Tod zur Herrschaft gelangte durch diesen Einen, dann werden jene, die die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit in überfließender Fülle empfangen, erst recht zur Herrschaft gelangen im Leben durch den Einen, Jesus Christus. ¹⁸Also: Wie es durch den Fall des Einen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so kommt es durch die Erfüllung der Rechtsordnung des Einen für alle Menschen zum Freispruch, der ins Leben führt. ¹⁹Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden.

Weiter schreibt Paulus in 1. Kor 15, 45-48 folgendes über den Menschen:

⁴⁵So steht es geschrieben: Der erste Mensch, Adam, 'wurde ein lebendiges Wesen' (Gen 2,7), der letzte Adam wurde Leben spendender Geist. ⁴⁶Doch das Geistliche ist nicht zuerst da, sondern das Natürliche, dann erst das

²⁸ Kap. 1.3. bezieht sich auf Brague, Zum christlichen Menschenbild, 45f.49f.87-90.94-96; Brague, Über das christliche Menschenbild, Vortrag.

²⁹ Gregor von Nyssa, Über die Erschaffung des Menschen, in: Brague, Zum christlichen Menschenbild, 45.

³⁰ A.a.O., 46.

Geistliche. ⁴⁷Der erste Mensch ist aus Erde, ein irdischer, der zweite Mensch ist vom Himmel. ⁴⁸Wie der Irdische, so sind auch die Irdischen, und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen. ⁴⁹Und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.

Paulus sagt damit, dass es in der ganzen Menschheitsgeschichte bisher nur zwei Menschen gegeben hat, den ersten Adam und den zweiten. Das hebräische Wort Adam bedeutet «Mensch». So sind im ersten Adam alle Menschen inbegriffen. Nun ist dieser erste Mensch zwar gescheitert. Aber dem zweiten Menschen, Jesus Christus, ist es gelungen, die ganze Menschlichkeit des Menschen zur Entfaltung und zur Vollkommenheit zu bringen. Wir Menschen, die wir jetzt hier auf der Erde leben – alle Menschen –, sind lediglich menschenähnlich.

Ausgehend von diesen paulinischen Ausführungen formuliert Brague vorsichtig eine vorläufige Anthropologie: Inhaltlich unterscheidet sich das christliche Menschenbild nicht vom nicht-christlichen Menschenbild. Das Menschenbild hat keinen anderen beschreibbaren Inhalt als das, was die Beobachtung lehrt, selbst dann, wenn die Beschreibung und Erklärung des Menschen zu einer methodisch sichergestellten Wissenschaft wird.

Das Christentum hat jedoch zu diesem Menschenbild einen Vorbehalt. Es begreift den Menschen als dynamisch, als ein Wesen, das auf dem Weg zu seinem vollkommenen Zustand ist, als homo viator. Da der Mensch also mehr ist als das, was er augenscheinlich ist, nämlich auch das, was er sein soll, mündet die Anthropologie in eine Ethik. Menschlich ist der Mensch erst dann, wenn er menschlich handelt. Die Ethik ist somit die Vollendung der Anthropologie.

Das Christentum führt somit in die Anthropologie das ein, was es auch in die Moral einbringt. So wie es keine speziell «christliche» Anthropologie gibt, so gibt es auch keine «christliche» Moral, in dem Sinne, dass das Christentum neue Gebote einführen würde. Das Christentum begnügt sich, was die Gebote betrifft, mit der gewöhnlichen Moral. Diese kommt etwa in den Zehn Geboten vor, aber auch in allen Hochkulturen, da sie die Grundlage einer Gesellschaft bildet. Den Rest, wie beispielsweise Kleidung, Ernährung oder Hygiene, überlässt das Christentum dem menschlichen Verstand und der menschlichen Hoheit. Der Mensch ist mündig.

Obschon das Christentum den Inhalt der vorgegebenen Verhaltensregeln belässt, vertieft es sie und verallgemeinert ihre Anwendung. Es vertieft die bestehende Moral, indem es die Absicht der Handlung betont. Es reicht nicht, mit der Frau des Nachbarn keinen Sex zu haben, man darf nicht einmal nach ihr gelüsten (Mt 5,27f).

Zudem wird das Anwendungsfeld erweitert. Wer ist im Gebot der Nächstenliebe mit dem Nächsten gemeint? Im Alten Testament ist der Nächste, im Hebräischen «rea», das Mitglied desselben Stamms (Lev 19,18). Das Neue Testament erweitert den Begriff. Der nächste ist jeder, wie aus dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter hervorgeht. Paulus systematisiert diese Erweiterung. In Gal 3,28 schreibt er:

Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.

Hintergrund des Textes, meint Brague, sei das jüdische Morgengebet. Der Betende preist darin den Herrn, weil er ihn nicht als Heiden, als Sklaven oder als Frau geschaffen hat. Paulus pointiert dagegen, dass diese Unterschiede ihre Bedeutung verlieren. Es ist nicht wichtig, dass man Jude oder Grieche, Sklave oder freier Mensch, Mann oder Frau ist. Im zweiten Adam sind wir alle Gerettete.

Für den seelsorgerlichen Dienst entscheidend scheint mir an den Überlegungen Bragues zu sein, dass er (a) die Gottebenbildlichkeit des Menschen gegeben sieht in dem, was geheimnisvoll und unergründlich ist, und dass er (b) die Menschlichkeit des Menschen in seiner Offenheit für seine Vollendung sucht.

2. Das psychotraumatologische Paradigma

Die Psychotraumatologie gehört zum Kanon der psychosozialen Fächer der Medizin. Sie erforscht «die Auswirkungen von traumatischen Ereignissen auf das Erleben und Verhalten von Individuen und sozialen Systemen»³¹ und befasst sich mit der therapeutischen Behandlung von Traumatisierten. Da das Wort «Trauma» in der Alltagssprache inflationär gebraucht wird, ist eine Definition unumgänglich.

2.1. Symptomatik und Diagnostik

Der Begriff «Trauma» wird seit dem Altertum in der Medizin verwendet. τραύμα bedeutet «Verletzung, Verwundung, Wunde» und geht auf die Wurzel τινρώστω/ τινρή II. (d.h. «durchbohren») zurück, was «eine Verletzung mit Gewebedurchtrennung» bezeichnet.³² Ursprünglich beinhaltet der Trauma-Begriff also schwere körperliche Verletzungen. In den letzten Jahrhunderten ist er mit den psychischen Auswirkungen erweitert worden.³³

In den medizinischen Diagnosesystemen der WHO (ICD-10) und der American Psychiatric Association (DSM-5) wird zwischen verschiedenen Reaktionen auf ein traumatisches Ereignis unterschieden. Es gibt zum einen «Akute Belastungsreaktionen», die einem schlimmen Ereignis folgen und kurzfristig andauern. Zum anderen können die Belastungsreaktionen jedoch fortbestehen und chronisch werden. In diesem Fall handelt es sich um eine «Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS)». Die Posttraumatische Belastungsstörung wird im DSM-III-R wie folgt definiert:

Das Hauptmerkmal dieser Störung ist die Ausbildung charakteristischer Symptome nach einem belastenden Ereignis, das ausserhalb der üblichen menschlichen Erfahrung liegt [...]. Das belastende Ereignis, der Stressor, der dieses Syndrom hervorruft, wäre für fast jeden belastend und wird üblicherweise mit intensiver Angst, Schrecken oder Hilflosigkeit erlebt. Zu den charakteristischen Symptomen gehören das Wiedererleben des traumatischen Ereignisses, Vermeidung von Stimuli, die mit dem Ereignis in Zusammenhang stehen, Erstarren der allgemeinen Reagibilität und ein erhöhtes Erregungsniveau.³⁴

Dazu werden Merkmale wie «Angst, Depression, Gedächtnisschwäche, Konzentrationsschwäche, emotionale Labilität, somatische Beschwerden sowie ‘schmerzliche Schuldgefühle wegen des Überlebens’» entfaltet. In der Zwischenzeit hat sich gezeigt, dass die Diagnosestellung anfangs zu weit gefasst war. Deshalb ist das Konzept der PTBS revidiert worden. Das DSM-5 betont die ausserordentliche Art eines traumatischen Ereignisses. Trauma wird verstanden als

Konfrontation mit tatsächlichen oder drohenden [sic] Tod, ernsthafter Verletzung oder sexueller Gewalt auf eine (oder mehrere) der folgenden Arten: 1. Direktes Erleben eines oder mehrerer traumatischer Ereignisse. 2.

³¹ Móricz, *Wie die Verwundeten*, 22.

³² A.a.O., 23.

³³ Kap. 2.1. bezieht sich auf a.a.O., 23.26-28; Stahl, *Traumatasensible Seelsorge*, 88-91.

³⁴ Zit. nach Móricz, *Wie die Verwundeten*, 26.

Persönliches Erleben eines oder mehrerer solcher Ereignisse bei anderen Personen. 3. Erfahren, dass einem nahen Familienmitglied oder einem engen Freund ein oder mehrere traumatische Ereignisse zugestossen sind. [...] 4. Die Erfahrung wiederholter oder extremer Konfrontation mit aversiven Details von einem oder mehreren derartigen Ereignissen [...].³⁵

Folgende Aspekte sind an dieser Definition wichtig: Zum einen wird sexuelle Gewalt explizit benannt. Zum anderen wird deutlich, dass nicht nur das eigene Erleben, sondern auch das Miterleben traumatisierend sein kann, z.B. wenn ein Kind zusehen muss, wie sein Vater seine Mutter verprügelt. Des Weiteren kann bereits traumatisierend sein, wenn jemand erfährt, dass ein ihm nahestehender Mensch ein traumatisches Ereignis erlebt hat, z.B. wenn eine Mutter oder ein Vater, der nicht missbrauchend ist, erfährt, dass das eigene Kind sexuell missbraucht worden ist. Zudem kann eine Traumatisierung bei «wiederholter oder extremer Konfrontation mit aversiven Details» bei der Berufsausübung (Feuerwehr, Polizei, medizinisches Personal) erfolgen.

Dementsprechend wurden die Diagnose-Kriterien für die verschiedenen Altersgruppen differenziert. Emotionale Reaktionen wie z.B. Furcht, Hilflosigkeit, Entsetzen sind nicht mehr relevant für eine Diagnose, deshalb, weil ganz viele andere psychische Reaktionen auch auftreten können.

Unter der Rubrik «Risiko und prognostische Faktoren» werden ethische Fragen aufgenommen. Darunter wird erstmalig die Täterseite ins Visier genommen: «Peritraumatische Risikofaktoren bei Angehörigen des Militärs sind: Zum Täter werden, Gräueltaten beobachten, das Töten von Feinden.»³⁶ Des Weiteren wird zwischen kulturellen Besonderheiten wie «kulturbezogene[n] Syndrome[n] und kulturtypische[n] Ausdrucksweisen für Krankheit und Leiden»³⁷ bzw. geschlechtsspezifischen Eigenheiten unterschieden.

Eine Posttraumatische Belastungsstörung ist nicht leicht zu diagnostizieren, zumal bei allen Traumatisierungen objektive Geschehnisse und subjektive Bewertungsmaßstäbe ineinander verwoben sind. In der therapeutischen Praxis können Ereignisse subjektiv als traumatisch erfahren worden sein, obschon sie in den erwähnten Klassifikationssystemen nicht vorkommen. Dementsprechend kann Resilienz in bestimmten kulturellen und religiösen Zusammenhängen sehr unterschiedlich sein.

2.2. Die Phänomenologie eines Traumas

Phänomenologisch gesehen werden traumatische Ereignisse durch einen oder mehrere der fünf Sinne (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken oder Tasten) wahrgenommen und bewirken grundsätzlich emotionale und körperliche Reaktionen. Traumatische Erlebnisse können sich nicht als Erfahrung etablieren. Erfahrung ist ein Prozess, in dem Sinn entsteht und in dem die Erlebnisse Struktur und Gestalt annehmen.³⁸

Nach Bernhard Waldenfels lässt sich ein Trauma entlang von «Pathos» und «Diastase» beschreiben:

Das alte Wort Pathos verweist auf Widerfahrungen, die uns zustossen, uns zuvorkommen, uns anrühren und verletzen, keine Grundsicht also, sondern ein Geschehen, in das wir wohl oder übel und auf immer verwickelt sind.

³⁵ Zit. nach Stahl, Traumasensible Seelsorge, 89.

³⁶ Zit. nach Móríc, Wie die Verwundeten, 28.

³⁷ Ebd.

³⁸ Kap. 2.2. bezieht sich auf Móríc, Wie die Verwundeten, 28-37; Móríc, Leibgedächtnis, 181-188.

Das seltenere Wort *Diastase* bezeichnet die Gestaltungskraft der Erfahrung, die etwas oder jemanden entstehen lässt, indem sie auseinandertritt, sich zerteilt, zerspringt.³⁹

Analog zum Pathos verweist auch das Trauma «auf Widriges, auf das, was gegen unseren Willen und zumeist ohne unser Zutun geschieht, auf die passivische Erfahrungsform des Erleidens, Getroffenseins und Überwältigtwerdens.»⁴⁰ Das Pathos zeigt also deutlich auf, dass dem Menschen Grenzen gesetzt sind in Bezug auf sein Urteilsvermögen sowie seine Handlungs- und Kontrollfähigkeit. Diesbezüglich spielt die Zeit eine Rolle, weshalb Waldenfels «von einer zeitlichen Diastase» spricht, «die einen durativen Aspekt, bzw. eine zeitliche Verschiebung bezeichnet» und sich auf keine zeitliche Achse eintragen lässt:

Das griechische Wort *diastasis* ist ein Verbalsubstantiv; es bedeutet wörtlich ein *Auseinanderstehen* oder ein *Auseinandertreten* [...]. Die Diastase verfestigt sich zu einem blossen Ab-stand, wenn die Bewegung in einen Zustand übergeht; stagniert das Zwischenereignis, so bleibt ein Zwischenraum zurück, der sich mit diesem oder jenem ausfüllen lässt. Auf jeden Fall führen die genannten Bezeichnungen in die Irre, wenn man sie benutzt, um Vorfindliches zu benennen und zu beschreiben. Das Zwischen ist anders zu denken: Als *Riss* ohne etwas, das zerreißt, als *Spalt* ohne etwas, das sich aufspaltet, als *Pause*, ohne etwas, das aufhört und wieder beginnt, als *Abweichung* ohne etwas, das abweicht – und so eben auch als *Diastase* ohne etwas, das auseinandertritt.⁴¹

Anders formuliert: Traumatisierte Menschen vermögen zuerst nicht in Worte zu fassen, was sie erlebt und erlitten haben, und können erst verspätet eine «Antwort» (Response) geben. Die traumatischen Ereignisse kommen in einem zerstückelten Zusammenhang zum Vorschein, ohne dass sie sich mit einer Geschichte in Verbindung bringen lassen. Der «Zwischenraum des Pathischen» lässt die Opfer im traumatischen Ereignis der Vergangenheit gefangen sein. Deshalb bekommt das traumatische Erlebnis erst im Nachhinein Sinn. Es wird wieder und wieder hervorgehoben, «dass das traumatische Ereignis seine Bedeutung einem *nachträglichen Verständnis* verdankt und dass dieses sich seinerseits auf *nachträgliche Wirkungen* stützt, die das Urereignis in Träumen und Symptomen hinterlässt.»⁴²

Diese Symptome des Traumatischen beziehen sich «auf eine leibhaftige Berührung»⁴³, die sich phänomenologisch beschreiben lässt. Im Folgenden wird diese Symptomatik in Bezug auf «Pathos» und «Diastase» dargelegt.

2.2.1. Überschwemmung

In der Sprache der Psychoanalyse ist ein Trauma durch Reizüberflutung herbeigeführt, weil der «Reizschutz» eines Menschen auf psychoökonomische Weise⁴⁴ durchbrochen worden ist und die Fähigkeit, diese Reize psychisch zu verarbeiten, verloren gegangen ist. Sigmund Freud beschreibt dies in «Jenseits des Lustprinzips» wie folgt.

³⁹ Waldenfels, Bernhard, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Stw 1590, Frankfurt a. M. 2002, 9. Zit. nach Móricz, Wie die Verwundeten, 29.

⁴⁰ Zit. nach ebd.

⁴¹ Zit. nach aaO., 30f.

⁴² Zit. nach aaO., 30.

⁴³ Zit. nach ebd.

⁴⁴ Freud «geht von einem überwältigenden äusseren Reiz aus, der, modifiziert durch die inneren Bewältigungsmöglichkeiten ebenso wie durch Aspekte der Umwelt und den momentanen affektiven Zustand, zu einer unterschiedlich ausgeprägten traumatischen Reaktion führen kann.» Docter, Zusammenhänge, 14.

Solche Erregungen von aussen, die stark genug sind, den Reizschutz zu durchbrechen, heissen wir traumatische. [...] Ein Vorkommnis wie das äussere Trauma wird gewiss eine grossartige Störung im Energiebetrieb des Organismus hervorrufen und alle Abwehrmittel in Bewegung setzen. [...] Die Überschwemmung des seelischen Apparates mit grossen Reizmengen ist nicht mehr hintanzuhalten; es ergibt sich vielmehr eine andere Aufgabe, den Reiz zu bewältigen, die hereingebrochenen Reizmengen psychisch zu binden, um sie dann der Erledigung zuzuführen.⁴⁵

Eine solche extreme Situation, die zum Beispiel durch ein Eisenbahnunglück oder einen Krieg verursacht ist, löst insbesondere «Überraschung» und «Schreck»⁴⁶ aus. Das Bewusstsein wird in Mitleidenschaft gezogen, der «Reizschutz» nimmt ab.

Die Überschwemmung ist in der Anthropologie der Psalmen ein häufig verwendeter Topos sowohl aus individueller (Pss 22,25; 69,2f.15f; 88,17f; 144,7) als auch kollektiver Sicht (Ps 124,4f).

Ps 22,15a

Wie Wasser bin ich hingeschüttet.

2.2.2. Wiederholungszwang

Das Trauma ist nicht nur eine Störung des psychoökonomischen Systems des Menschen, sondern bedroht die Integrität auch auf emotionaler Ebene. Die traumatische Situation wird verinnerlicht, sie wird zum hermeneutischen Schlüssel, wodurch die Wahrnehmung verändert werden kann. Sigmund Freud schreibt dazu:

Es ist nun ein wichtiger Fortschritt in unserer Selbstbewahrung, wenn eine solche traumatische Situation von Hilflosigkeit nicht abgewartet, sondern vorhergesehen, erwartet wird. Die Situation, in der die Bedingung für solche Erwartung enthalten ist, heisse die Gefahrensituation, in ihr wird das Angstsignal gegeben. Dies will besagen: Ich erwarte, dass sich eine Situation von Hilflosigkeit ergeben wird, oder die gegenwärtige Situation erinnert mich an eines der früher erfahrenen traumatischen Erlebnisse. Daher antizipiere ich dieses Trauma, will mich benehmen, als ob es schon da wäre, solange noch Zeit ist, es abzuwenden. Die Angst ist also einerseits Erwartung des Traumas, andererseits eine gemilderte Wiederholung desselben. [...] Nach der Entwicklung der Reihe: Angst – Gefahr – Hilflosigkeit – (Trauma) können wir zusammenfassen: Die Gefahrensituation ist die erkannte, erinnerte, erwartete Situation der Hilflosigkeit. Die Angst ist die ursprüngliche Reaktion auf die Hilflosigkeit im Trauma, die dann später in der Gefahrensituation als Hilfssignal reproduziert wird. Das Ich, welches das Trauma passiv erlebt hat, wiederholt nun aktiv eine abgeschwächte Reproduktion desselben, in der Hoffnung, deren Ablauf selbsttätig leiten zu können. Wir wissen, das Kind benimmt sich ebenso gegen alle ihm peinlichen Eindrücke, indem es sie im Spiel reproduziert; durch diese Art, von der Passivität zur Aktivität überzugehen, sucht es seine Lebenseindrücke psychisch zu bewältigen.⁴⁷

Nach diesem Muster wird versucht, das traumatische Erlebnis auf die Gegenwart zu beziehen und «psychisch zu bewältigen». Überlebende kehren oft an den Ort, wo das traumatische Ereignis stattgefunden hat, zurück. Wenn dies nicht möglich ist, stellen sie es sich in Gedanken vor:

Ps 137,1

1a An den Flüssen Babels, da sitzen wir,

⁴⁵ Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 29.

⁴⁶ A.a.O., 10.

⁴⁷ Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 199f.

b auch weinen wir, wenn wir an Zion gedenken.⁴⁸

Bei anderen zeigen sich die traumatischen Erlebnisse als psychische oder physische Symptome. Auch Alpträume oder Spiele, die Kinder ständig wiederholen, können an früher erlebte Bewusstseinsinhalte erinnern. Diese Wiederholungen sind nicht bewusst gestaltet, sie sind vielmehr von negativen Gefühlen beeinflusst und gesteuert. Nikolett Móricz beschreibt dies wie folgt:

Durch Re-Inszenieren passiv erlittener traumatischer Geschehnisse wird paradoxerweise immer wieder versucht soweit möglich aus der Ohnmacht in die Handlung zu kommen und 'aktiv' zu gestalten was einem widerfahren ist.⁴⁹

Das zwanghafte Wiederholen weist auf das Pathische hin: Das Individuum oder das Kollektiv erleidet passiv die sich wiederholenden Re-Inszenierungen.

2.2.3. Entfremdung

Als Folge eines Traumas tritt eine Veränderung der Wahrnehmung auf, in der Betroffene sich und ihre Gefühle als betäubt und fremd wahrnehmen.⁵⁰ Die Sinneseindrücke werden dissoziiert abgespeichert, sie bleiben lange Zeit bestehen, verbunden mit somatischen und affektiven Zuständen, und können plötzlich, nach vielen Jahren, wieder auftauchen, und zwar so, als ob ein Mensch die damalige Erfahrung in aller Intensität erneut durchleben würde.

Das Fremde, das sich dem Menschen entzieht, bezeichnet Sigmund Freud unterschiedlich. Schon in seinen frühen Studien zur Hysterie, die Freud zusammen mit Josef Breuer durchgeführt hat, behauptet er, «dass das psychische Trauma, respektive die Erinnerung an dasselbe, nach Art eines Fremdkörpers wirkt, welcher noch lange Zeit nach seinem Eindringen als gegenwärtig wirkendes Agens gelten muss.»⁵¹

Der Mensch hat die Kontrolle über sein Innenleben verloren, weil das traumatische Ereignis, wenn es nicht verarbeitet und integriert worden ist, sich darin wie ein Fremdkörper auswirkt. Dieser Prozess kann sich sogar noch steigern: Der Fremdkörper kann sich ausbreiten und in das Innerste des Seelenlebens eindringen, dieses «infiltrieren». Diese fremden Teile, so Freud, leisten Widerstand. Deshalb wird das Therapieziel angestrebt, «den Widerstand zum Schmelzen zu bringen und so der Circulation den Weg in ein bisher abgesperstes Gebiet zu bahnen.»⁵²

Am Schluss dieses Prozesses kann die Wahrnehmung vollständig von diesem Fremdkörper geleitet werden, so dass sich der Mensch mit diesem «Infiltrat» als identisch erachtet.

Ps 22,7a

Ich aber bin ein Wurm ...

Nachdem sich Freud mit traumatischen Kriegsneurosen des ersten Weltkriegs auseinandergesetzt hat, schreibt er in Bezug auf die seelische Entfremdung von «übergewaltigen Gästen aus einer fremden Welt»⁵³.

⁴⁸ Zit. nach Móricz, *Wie die Verwundeten*, 32.

⁴⁹ A.a.O., 32f.

⁵⁰ Hofer, *Wenn das Vergessen nicht gelingt*, 16

⁵¹ Breuer/Freud, *Studien über Hysterie*, 4.

⁵² A.a.O., 255.

⁵³ Zit. nach Móricz, *Wie die Verwundeten*, 33.

Ps 88,16

- 16a Elend bin ich
b und am Sterben von Jugend an,
c ich trage deine Schrecken,
d ich erstarre.

Die Schrecken sind personifiziert. Es sind «Schreckengestalten»⁵⁴, die vor allem Erstarren und Verzagen bewirken (Gen 15,12; Ex 15,16; Jos 2,9).

Als Folge der Entfremdung verändert sich der Zeithorizont: Die Wahrnehmung richtet sich vornehmlich auf die Vergangenheit, der Gegenwartsbezug verliert sich, die Zukunftshoffnung wird ausgeblendet. Das Trauma meldet sich als Fremdes, als Ausserordentliches, das die vertraute Ordnung stört und die Sinne durcheinanderbringt. Das Trauma als Fremdes ergibt keinen Sinn.

Die Phänomenologie der darauf gegebenen Antworten lässt sich wie folgt kategorisieren:

1. Nachträglichkeit: Die Konfrontation mit dem Fremden geht jedem Verstehen und Interpretieren voraus und darüber hinaus.
2. Unausweichlichkeit: Das Fremde zwingt die Traumatisierten in eine Situation, auf die sie antworten müssen.
3. Singularität: Das Fremde als Ausser-Ordentliches lässt sich nicht in bekannte Strukturen einordnen und eröffnet neues Denken, Fühlen und Handeln.
4. Asymmetrie: Zwischen dem fremden Anspruch und der Antwort des Traumatisierten besteht eine Asymmetrie, die nicht ausbalanciert werden kann.

Deshalb fühlt man sich im eigenen Leib und in den bekannten Strukturen nicht mehr zu Hause (Ps 88,9.19). Die Selbstwahrnehmung und die Beziehung zum Umfeld werden ausgeblendet.

2.2.4. Verlust

Traumatische Erfahrungen erschüttern zutiefst, so dass das Sicherheitsempfinden verloren geht und das eigene Leben entgleitet. Der Mensch erachtet sich nicht mehr als Handelnder, er verliert die Kontrolle über sein Leben. Das heisst: Das Weltvertrauen ist abhanden gekommen. Da die Würde des Menschen verletzt worden ist, wird die Identität bzw. ein Teil der Identität in Frage gestellt. Traumatische Erlebnisse verändern also die Identität eines Menschen so, dass bezweifelt werden kann, ob die Person noch dieselbe sei wie vorher. Die Identität wird demnach angefochten, wenn sich ein Mensch nicht mit dem Erlebten identifizieren kann. Móricz beschreibt dies wie folgt:

«Traumata sind Schreckenserfahrungen, die vom traumatisierten lyrischen Ich oft nicht ertragen werden können. Sie werden überlebt, indem sie von der Identität abgespalten werden.»⁵⁵

Als weitere Überlebensstrategien werden die unerträglichen Identitätsanteile aus dem Bewusstsein verdrängt. Diese fragmentierten Erlebnisse können zum Verlust der Ganzheit der Identität führen. «Ein Mann ohne Kraft» (Ps 88,5) ist beispielsweise ein Widerspruch in sich, da ein Mann per se Kraft hat. Oder diese fragmentierten Erfahrungen können die ganze Identität anfechten, wie z.B. aus den Worten «Ich bin ein Wurm» (Ps 22,7a) deutlich hervorgeht.

⁵⁴ A.a.O., 34.

⁵⁵ Móricz, Leibgedächtnis, 188.

3. Traumasensible Seelsorge

3.1. Begleitung im Heil-Werden

Im Mittelpunkt traumasensibler Seelsorge steht die Begleitung des betroffenen Menschen, der, wie jeder andere Mensch auch, sich auf dem Weg zu seinem vollkommenen oder «endgültigen Zustand»⁵⁶ befindet.⁵⁷

Für dieses zielgerichtete Unterwegssein verwendet Kristina Augst den Begriff Heil-Werden, da Heilung eines Traumas oder einer körperlichen Krankheit nicht mit Heil, dem Leben im Reich Gottes, zu verwechseln ist. Mit der Wortwahl Heil-Werden wird einerseits der Unterschied zwischen Heilung und Heil beibehalten, andererseits wird die Verflechtung von beiden beschrieben. Heil-Werden ist somit ein Prozess, der in dieser Welt bruchstückhaft bleibt, auch wenn Gottes heilsames Eingreifen erlebbar wird. Da das biblische Menschenbild ganzheitlich ist und keine dichotomische (Leib, Seele) oder trichotomische Aufteilung (Leib, Seele, Geist) kennt,⁵⁸ wird nicht zwischen körperlicher oder seelischer Heilung und geistlichem Heil unterschieden. Sei es, dass der Körper oder dass die Seele (oder beides) heil wird: In jedem solchen Geschehen ragt das eschatologische Heil bereits ins Diesseits hinein. Wolfgang Schrade fasst die Ergebnisse seiner Studie zu «Heil und Heilung im Neuen Testament» wie folgt zusammen:

Die Korrelation von Heil und Heilung ist sachgemäss m.E. am ehesten so zu bestimmen, dass man Heilung als Reflex, Implikat und Dimension des eschatologischen Heils charakterisiert und die eschatologische Herrschaft Gottes auch und gerade in der irdisch-leiblichen Heilung zum Vorschein kommen sieht, beides jedenfalls primär nicht unterscheidet, sondern in Beziehung setzt.⁵⁹

Heilung weist also nicht nur auf die zukünftige Welt hin, sie ist bereits Teil einer neuen Wirklichkeit. Dies gilt auch für die Heilung von traumatisierten Menschen. Allerdings fallen Heilung und Heil hier auf dieser Erde «trotz aller Verwandtschaft»⁶⁰ nicht zusammen. Bis zur Parusie bleibt jede Heilung Stückwerk.

Der aus Heilung und Heil abgeleitete Begriff «Heil-Werden» bedeutet nicht, das Heil zu erlangen, den Zustand der Vollkommenheit zu erreichen, sondern Heil-Werden meint, auf dem Weg zum Heil zu sein. Zu diesem Heilungsprozess gehört, das anzuerkennen, was verwundet ist, was nicht «heil» ist. Die Identität eines Menschen wird als fragmentarisch betrachtet.

Zum Heil-Werden gehört auch, sich mit Sünde, bzw. mit Schuld auseinanderzusetzen. Andrea Bieler und Hans-Martin Gutmann benützen den Begriff «Selbstverkrümmung», um Sünde zu erklären. Sie verwenden diese Formulierung in Anlehnung an Martin Luther, der den Sünder als «homo incurvatus in se ipsum»⁶¹ beschreibt. Sie schreiben:

Der in sich selbst verkrümmte Mensch, der nicht in der Lage ist, in Beziehung zu Gott und zu seinen Mitmenschen zu leben, lebt im Machtbereich der Sünde in zerstörerischer Weise: destruktiv gegen sich selbst und die Umwelt.⁶²

⁵⁶ Brague, Zum christlichen Menschenbild, 89.

⁵⁷ Kap. 3.1. bezieht sich auf Augst, Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie, 166-173.198-202.

⁵⁸ Kirscht, Wandlungs-Räume, 22.

⁵⁹ Schrage, Heilung und Heil, 212.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Augst, Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie, 170.

⁶² Bieler/Gutmann, Rechtfertigung, 75.

Sünde kann nicht nur als Stolz, Hochmut, Vermessenheit, Selbstüberhebung oder «Sein-Wollen-Wie-Gott»⁶³ bezeichnet werden. Selbstverkrümmung umfasst desgleichen Kleinmut, Sich-Erniedrigen, Minderwertigkeit oder Verbleiben in der Opferrolle. Sünde zeigt sich in der Brüchigkeit und im Bruch von Beziehungen.

Die Rechtfertigung des «in sich selbst verkrümmten Menschen» lässt sich hingegen als schöpferisches Ereignis verstehen, das die Verkrümmungserfahrung heilkräftig beendet. Im Heil ist die tödliche Beziehungslosigkeit aufgehoben, vollkommene Beziehungen sind wiederhergestellt. Heil-Werden indessen bedeutet, dass traumatisierte Menschen wieder tragfähige Beziehungen pflegen.

Traumasensible Seelsorge begleitet betroffene Menschen im Heil-Werden. Sie stösst an, dass wohltuende Beziehungen aufgebaut werden, zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott. Andreas Stahl formuliert den oben beschriebenen Sachverhalt in anderer Terminologie wie folgt:

Heilung bzw. Integration hat sich je stärker dann eingestellt, je stärker das Verwundet-Sein als primäres Existenzerebnis zurücktritt. Das ist besonders dann der Fall, wenn sich der Mensch in seinem Beziehungsgefüge zu Selbst, Welt und Gott als gestärkt erlebt.⁶⁴

Es kann zudem heilsam sein, im Verlaufe einer Traumabearbeitung auf Schuld und Vergebung einzugehen. Dabei muss deutlich zwischen Schuld des Täters/der Täterin und des Opfers unterschieden werden. Verantwortung und Schuld für das Unrecht trägt allein der Täter oder die Täterin. Keine Handlungsweise des Opfers rechtfertigt oder entschuldigt die traumatisierende Tat. Bei Gewalt im sozialen Nahraum neigen Opfer zu Schuldverschiebung und -übernahme. Kristina Augst schreibt dazu:

Oft wird die Primärschuld [die Verantwortung der Täter/Täterinnen] von den Opfern übernommen. Sei es um als Kind das Ideal treusorgender Eltern aufrecht zu erhalten oder sei es [sic] um sich die Vorstellung [sic] als ein selbstbestimmt und selbstverantwortet handelndes Subjekt zu sein, zu bewahren.⁶⁵

Das Ziel traumasensibler Seelsorge ist es, die Verantwortung des Täters/der Täterin klar zu benennen und die Schuld dorthin loszulassen, wo sie hingehört, zum Täter/zur Täterin hin.

Zusätzlich zu Schuldverschiebung und -übernahme gibt es auch Schuldverstrickung. Um mit länger andauernder Gewalt umgehen zu können, trachten Betroffene oft danach, soweit es ihnen möglich ist, das Geschehen zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Gewaltopfer lassen sich kaufen und gewinnen dadurch «Vorteile», auch gegenüber anderen Mitgliedern des (Familien)systems. Diese Schuldverstrickung gehört zwar zur Strategie des Täters. Dennoch fühlen sich die Opfer schuldig, da sie ja die «Geschenke» akzeptiert haben.

Eine weitere Auswirkung einer Traumatisierung ist Aggression und Autoaggression, die sich in Depressionen, Ängsten, Beziehungsunfähigkeit, Dissoziation oder aggressivem und autoaggressivem Verhalten äussern kann. Die Betroffenen leben nicht mehr so, wie sie es gerne würden. Eigene destruktive Anteile wirken als Saboteure in ihnen. Auch traumatisierte Menschen können sich und anderen Menschen gegenüber schuldig werden.

Traumasensible Seelsorge thematisiert die Schuldfrage differenziert, so dass die Opfer angemessen mit Verantwortung und Schuld umgehen können. Es geht nicht darum, sie zu demütigen, sondern ihnen die Verantwortung für ihr Leben zurückzugeben. Dazu zählt das Sich-Befassen mit

⁶³ Augst, Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie, 170.

⁶⁴ Stahl, Traumasensible Seelsorge, 267.

⁶⁵ Augst, Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie, 199.

Vergebung. Bei traumageschädigten Menschen geht es zuerst darum, theologisch gesprochen, dass sie Vergebung akzeptieren und an die Vergebung glauben können. Dieser Prozess braucht jedoch sehr viel Zeit.

Noch schwieriger ist es für ein Opfer, dem Täter/der Täterin zu vergeben. Aus dem Neuen Testament geht hervor, dass Vergebung zwischen gleichgestellten Personen oder zwischen einer höher- und einer tiefergestellten Person stattfindet. Schwächere werden nicht zur Vergebung aufgerufen. So ist in einer seelsorgerlichen Begleitung nicht Ziel, dass das Opfer dem Täter/der Täterin sein/ihr Unrecht vergibt. Das kirchliche und gesellschaftliche Umfeld jedoch müsste sich mit dem Unrecht und der Schuld der Täter auseinandersetzen, indem sie Ansätze von theologisch-soziologischen Seelsorgemodellen aufgreift, meint Angst. Voraussetzung dafür ist meines Erachtens, dass diese Schuld klar benannt wird.

In allen Seelsorgekonzepten herrscht Konsens, dass Themen wie Schuld und Vergebung nur dann zur Sprache kommen, wenn sie vom Patienten angesprochen werden.

Um den betroffenen Menschen im Heil-Werden zu begleiten, ist es wichtig, dass die Seelsorgende der traumatisierten Person auf Augenhöhe begegnet, mit Empathie zuhört und auf deren Anliegen und Bedürfnisse eingeht. Sie ist selbst Lernende, insbesondere was das Trauma betrifft, und sollte traumatisierten Menschen als «Experten durch Erfahrung»⁶⁶ begegnen. Die Betroffenen bestimmen den heilwerdenden Prozess. Um diesen gut zu begleiten, sollten sich Seelsorgende durch Weiterbildungen eine Fachkompetenz in traumasensibler Seelsorge aneignen.

Christliche Theologie ist insoweit heilsam, dass sie lebensfremde Heilsvorstellungen und einen unrealistischen Perfektionszwang relativiert. Sie geht davon aus, dass der Mensch das Heil nicht selbst bewirken kann. Somit nimmt sie den Druck weg, fortwährend an sich arbeiten und sich an einem Ideal von Vollkommenheit messen zu müssen.

Traumasensible Seelsorge begleitet das Heil-Werden des betroffenen Menschen, indem Lebenshilfe im Sinne des perspektivenkonvergenten Seelsorgemodells und, wenn gewünscht, Glaubenshilfe angeboten wird. Lebenshilfe wird «im Sinne einer Veränderung des Selbst- und Weltverständnisses»⁶⁷, als Selbstverwirklichung sowie als individuelle und soziale Heilung verstanden, Glaubenshilfe als existentielle Erfahrung.

3.2. Beziehungsgestaltung

Für die Beziehungsaufnahme zu einem Sorgesuchenden spielt Vertrauen eine wichtige Rolle. Dieses kann entstehen, wenn die Seelsorgerin sich an den von Carl Rogers entwickelten Grundhaltungen orientiert: «Echtheit (Kongruenz), Wertschätzung und Empathie»^{68, 69}

Mit Echtheit ist in erster Linie gemeint, was man mit dem Wort Kongruenz zwar komplizierter, aber auch genauer ausdrückt. Kongruenz herrscht vor, wenn das Verhalten zum Empfinden passt, wenn die äussere, sichtbare und hörbare Handlung der Ausdruck von vorhandenen Emotionen ist, wenn Taten und Gefühle zueinander gehören.⁷⁰

Die Seelsorgende steht also zu sich selbst und begegnet dem/der Sorgesuchenden authentisch. Zudem bringt sie dem Sorgesuchenden Wertschätzung entgegen. Sie nimmt ihn vorbehaltlos an, so

⁶⁶ Zitat einer Betroffenen, die als Peer in den PDAG arbeitet.

⁶⁷ Nauer, Kirchliche Seelsorgerinnen, 330.

⁶⁸ Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 29.

⁶⁹ Kap. 3.2. bezieht sich auf Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 28-34; Stahl, Traumasensible Seelsorge, 268f.284-290.

⁷⁰ Van der Geest, Unter vier Augen, 239.

wie er oder sie ist. Im Gespräch geht sie mit Empathie auf die Person ein. Sie hört einführend zu. Diese drei allgemein-menschlichen Haltungen könnte man als Tugenden bezeichnen, die helfen eine Vertrauensbeziehung aufzubauen.

Voraussetzung für eine vertrauensvolle Beziehung zu traumatisierten Menschen ist Solidarität mit den Opfern, denn in der Psychotraumatologie ist inzwischen bekannt, dass eine neutrale Position für die Betroffenen destruktiv ist. Wer z.B. traumatische Gewalt erlitten hat, dem (bzw. der) ist meistens grosses Unrecht geschehen. Die Folgen solcher Gewalt sind fortwährendes Leiden, dem nicht neutral begegnet werden kann. Deshalb muss sich traumasensible Seelsorge auf die Seite der Opfer stellen und Partei ergreifen. Nur dann sind Seelsorgende ein glaubwürdiges Gegenüber und unterscheiden sich von den von Betroffenen oft als ignorant erlebten Mitmenschen.

Grundlegend für eine traumasensible Beziehungsgestaltung ist Vertrauen. Der Aufbau einer Vertrauensbeziehung ist ein wechselseitiges Geschehen und kann aus unterschiedlichen Gründen sowohl dem Seelsorgenden als auch der Person, die Seelsorge in Anspruch nimmt, schwerfallen. Die Seelsorgesuchende geht ein Risiko ein, zumal Vertrauen und Verletzlichkeit nahe beieinander liegen. Möglicherweise hat sie erfahren, dass ihr Vertrauen missbraucht worden ist, was es schwierig macht, wieder Vertrauen zu gewinnen. Seelsorgende hingegen benötigen Zeit, Mitgefühl und Geduld, um ein Vertrauensverhältnis zu einer traumatisierten Person aufzubauen, denn Traumata können auch Zuhörende an ihre Grenzen führen. Eine stabile, vertrauensvolle Beziehung ist aber die stärkste Gegenerfahrung zu einem Trauma, wie aus der Psychotraumatologie hervorgeht.

Wichtig ist auch, dass in traumasensibler Seelsorge die Person im Mittelpunkt steht, was Andreas Stahl im Anschluss an Carl Rogers als «Personenzentrierung»⁷¹ bezeichnet. Es muss immer wieder erfragt werden, was die Bedürfnisse und Anliegen der betroffenen Person sind. Das Modell von Rogers geht davon aus, dass Sorgesuchende die Ressourcen und die Kompetenz haben, sich selbst besser als die professionellen Helfer zu verstehen und Veränderungen herbeizuführen.

Die Bearbeitung von Traumata verläuft in verschiedenen Phasen, die theoretisch unterschieden werden, aber sich in der Traumabearbeitung überschneiden. Dieses Modell stammt aus einem therapeutischen Kontext, kann sich aber auch für die Seelsorge als fruchtbar erweisen. In der ersten Phase geht es um «Sicherheit und Stabilisierung», in der zweiten Phase um «Traumaintegration: Erinnern und Trauern»⁷² und in der dritten Phase um «Wiederanknüpfen».⁷³

Für die erste Phase sind die Überlegungen von Kerstin Lammer wegweisend, die seelsorgerliche «Erste Hilfe» mit den Begriffen «Stabilisieren», «Orientieren» und «Ressourcen aktivieren» umschreibt und dazu jeweils konkrete Beispiele anführt.⁷⁴ Alles stabilisiert, was Vertrauen fördert, stärkt und strukturiert, wie ein geregelter Tagesablauf, Rituale oder Techniken der Selbstberuhigung. Zum Orientieren gehört, die von den traumatischen Eindrücken überflutete Person in die Gegenwart, ins Hier und Jetzt, zu holen, am besten im sensorischen Bereich. Dabei helfen Körperübungen oder Berührungen. Psychoedukation hilft traumatisierten Menschen, ihre Symptome und Reaktionen einzuordnen. Ebenso ist ethische Orientierung wichtig, beispielsweise mit den Worten: «Was Ihnen angetan wurde, war böse. Der Täter ist schuldig, nicht Sie.»⁷⁵ Beim «Ressourcen aktivieren» nennt Lammer Grundsäulen wie Speis und Trank, Kleidung, Unterkunft, finanzielle Versorgung, ein soziales Netzwerk aus Familie, Freunden, Gemeinde, Identität,

⁷¹ Stahl, Traumasensible Seelsorge, 287.

⁷² A.a.O., 138.

⁷³ A.a.O., 288.

⁷⁴ Lammer, Kalter Schweiss, 8-10.

⁷⁵ A.a.O., 10.

Religion. Luise Reddemann ergänzt diese. Als Übung empfiehlt sie, eine persönliche Ressourcenliste mit angenehmen Aktivitäten aufzustellen. Folgende Beispiele gibt sie an:

- bewusste Wahrnehmung der Natur
- Bewegung
- Musik
- Literatur
- Kreativität (z.B. Malen, Handarbeiten, Basteln etc.)
- schöne Erinnerungen
- Reisen
- Kochen, Backen
- Geselligkeit
- lachen [sic] (Was bringt Sie zum Lachen?)⁷⁶

Weitere Ressourcen wie Spazieren, Wandern, Velo fahren, Ski fahren oder Kunst könnten hinzugefügt werden. Die erste Phase der «Sicherheit und Stabilisierung» liegt den beiden anderen Phasen zu Grunde und ist auch während der beiden nächsten Phasen nicht abgeschlossen. Traumasensible Seelsorge unterstützt Betroffene, Sicherheit und Stabilität zu erlangen.

Die zweite Phase der «Traumaintegration: Erinnern und Trauern» wird in den unterschiedlichen Therapieschulen verschieden gedeutet. Gemeinsam ist ihnen, dass das Trauma benannt wird und die Patienten angeleitet werden, die Erfahrungen der Traumatisierung zu überwinden. Bei der Verarbeitung des Geschehenen werden drei Aspekte beachtet:

1. Das traumatische Ereignis ist passiert.
2. Das traumatische Ereignis ist der betroffenen Person passiert.
3. Das traumatische Ereignis ist vorüber.⁷⁷

Wie die Traumaexposition, so wird diese Phase auch genannt, im Einzelnen verläuft, hängt von der jeweiligen Arbeitsbeziehung, den Therapiezielen und den verwendeten Methoden ab. Traumakonfrontation, eine weitere Bezeichnung, ist Aufgabe der Traumatherapie, nicht der Seelsorge.

Da das Erarbeiten eines Trauma-Narrativs Schmerzen bereitet, müssen diese betrauert werden, damit sie akzeptiert werden können. Luise Reddemann zeigt Möglichkeiten auf, wie der Trauer Raum gegeben werden kann. Sie empfiehlt beispielsweise, Briefe zu schreiben oder Rituale durchzuführen.⁷⁸ Die Begleitung und Unterstützung von Menschen bei Trauer ist seit jeher von der Seelsorge übernommen worden und kann auch in der zweiten Phase der Traumaintegration eine grosse Hilfe sein.

Bei der dritten Phase der Wiederanknüpfung wird an das Leben angeknüpft, das Betroffene als lebenswert und sinnvoll erachten. Dieses wird allerdings anders aussehen als vor dem Trauma. Eine Kirchgemeinde kann ein sicherer Ort für traumatisierte Menschen sein, so dass sie heilsame Gemeinschaft erfahren. Aufgabe traumasensibler Psychiatrieseelsorge ist es, im Einverständnis des Patienten/der Patientin den Kontakt zu einer Ortsgemeinde herzustellen.

Ein solches Phasenmodell ist auch hilfreich, um Krisen aufzufangen, Fragen zu beantworten oder auf Bedürfnisse einzugehen, die Religiosität und Spiritualität betreffen. In den drei Phasen sind die religiösen und spirituellen Fragen und Bedürfnisse und die möglichen Antworten darauf

⁷⁶ Reddemann/Dehner-Rau, Trauma heilen, 115.

⁷⁷ Stahl, Traumasensible Seelsorge, 139.

⁷⁸ Reddemann, Imagination als heilsame Kraft, 166.

unterschiedlich. Diese Antworten sind vorläufig, weil traumasensible theologische Reflexion vertieft werden muss.

Ein Fazit zur Beziehungsgestaltung lässt sich wie folgt ziehen:

Im Lichte des Evangeliums wird neue Identität zugesprochen. Sie gründet in der bedingungslosen – an keine Gesundheit oder Krankheiten oder gesellschaftlichen Strukturkategorien gebundene – Zuwendung, ja Liebe Gottes zu seiner Schöpfung.⁷⁹

Es geht darum, dem traumatisierten Menschen unvoreingenommen in Liebe zu begegnen und ihn so anzunehmen, wie er ist.

3.3. Selbstsorge

Hinreichende Selbstsorge ist für jede Seelsorgetätigkeit zentral. Eine allgemeine Regel ist dies insbesondere auch für den Umgang mit traumatisierten Menschen. Auch für Menschen, die kein Trauma erlebt haben, kann die Auseinandersetzung mit Traumata sehr belastend sein. Die Konfrontation mit traumatischen Ereignissen kann Gefühle der Angst und der Verzweiflung hervorrufen. Sie kann das Selbst-, Welt- und Gottesbild erschüttern, schreckliche Bilder bewirken und die eigene Ohnmacht vor Augen führen, um nur einige Aspekte aufzuführen.⁸⁰

In der Besprechung der Diagnosemanuale wurde deutlich, dass «die Erfahrung wiederholter oder extremer Konfrontation mit aversiven Details von einem oder mehreren derartigen [traumatischen] Ereignissen»⁸¹ für helfende Berufe ein Traumakriterium darstellt. In der Psychotraumatologie hat sich für dieses Phänomen das Konzept der sekundären Traumatisierung herausgebildet. Michaela Huber beschreibt dies wie folgt:

Sekundär traumatisiert sein kann man dann, wenn man zum einen eigene Extremstress-Erfahrungen ausserhalb der Therapie oder Betreuung von traumatisierten Menschen erlebt hat; zum anderen aber eine intensive traumatische Übertragung durch das erfährt, was von der traumatisierten Person ausgeht. Das kann zum Beispiel bedeuten: Eine TherapeutIn ist mit den Belastungen in ihrer eigenen Biografie bislang recht gut klargekommen; doch dann kommt eine PatientIn in ihr Behandlungszimmer, die in ihrer Person oder Lebensgeschichte einige Ähnlichkeiten mit einer der besonderen Belastungen im Leben der TherapeutIn aufweist – und plötzlich entwickelt sich eine ‘Trauma-Kette’ [...]; es stellen sich bei der TherapeutIn Symptome von Mitempfindensmüdigkeit ein, die vorher nie da waren, und bei genauem Hinsehen zeigt sie nun Symptome einer Posttraumatischen Belastungsstörung.⁸²

Aufgrund dieser Risiken und Gefährdungen ist Selbstsorge unerlässlich in traumasensibler Seelsorge. Als Ausgleich zur belastenden Seelsorgearbeit sollte auch die Seelsorgerin ihre Ressourcen aktivieren, wie oben beschrieben. Zudem sollte eine Seelsorgerin/ein Seelsorger gerade in der Begleitung traumatisierter Menschen ehrlich mit sich selbst sein, ihre Gefühle, Gedanken und Grenzen ernst nehmen und, wenn es nötig wird, sich deutlich abgrenzen.

Mittlerweile gehören Intervision, Supervision und Fortbildung zu den Qualitätsstandards in der Seelsorge, wie z.B. aus dem ökumenischen Seelsorgekonzept aus dem Aargau hervorgeht.⁸³ Auf diese Weise ermöglichen die Arbeitgeber eine professionelle und selbstkritische Auseinandersetzung mit den Erfahrungen in der Seelsorge und unterstützen die Selbstfürsorge.

⁷⁹ Noth, Seelsorge auf der psychiatrischen Akutstation, 147.

⁸⁰ Kap. 3.3. bezieht sich auf Stahl, Traumasensible Seelsorge, 281.

⁸¹ Zit. nach a.a.O., 89.

⁸² Huber, Wege der Traumabehandlung, 285.

⁸³ Reformierte und Römisch-Katholische Landeskirche, Konzept, 10.

4. Psalmen in der Seelsorge

4.1. Psalmen als Spiegel der Seele

Bereits während meiner Studienzeit fiel mir auf, wie die Psalmbetenden offen und schonungslos ihre Gefühle, Empfindungen und Erlebnisse bildhaft vor Gott ausbreiten und dadurch Linderung erfahren. Einzelne Psalmverse oder Psalmen sprachen mich in schwierigen Lebenssituationen persönlich an, andere in glücklichen. Sie halfen mir, mit Kummer umzugehen oder Freude auszudrücken. Ingo Baldermann spricht in diesem Zusammenhang von «der besonderen seelsorgerlichen Qualität der Psalmen»⁸⁴, die er im Unterricht mit Kindern entdeckt hat. Nach einer Selbstprüfung stellte er fest:

Sie [die Psalmen] redeten direkt zu mir, als gäbe es da keine historische Distanz; ich musste nicht den Rat von Mittelsmännern einholen, um zu sehen, ob und wie sich solche Worte auf mein Leben übertragen liessen; sie redeten wie für mich geschrieben.⁸⁵

Aus der Literatur ist Rainer Maria Rilke zu zitieren, der die seelsorgerlichen Worte der Psalmen in einer einsamen Nacht erfahren hat. Er schreibt in einem Brief an seinen Verleger S. Fischer:

Ich habe die Nacht einsam hingebracht in mancher innerer Abrechnung und habe schliesslich, beim Scheine meines noch einmal entzündeten Weihnachtsbaums, die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in dem man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein.⁸⁶

Der Psalter ist also ein Buch, «in dem man sich restlos unterbringt». Für Dorothe Sölle sind die Psalmen Brot, wie sie schreibt:

Die Psalmen sind für mich eins der wichtigsten Lebensmittel. Ich esse sie, ich trinke sie, ich kaue auf ihnen herum, manchmal spucke ich sie aus, und manchmal wiederhole ich mir einen mitten in der Nacht. Sie sind für mich Brot.⁸⁷

Nach Martin Luther, der 400 Jahre vorher ein Urteil darüber abgab, ist der Psalter ein Buch, in dem «du (...) das rechte Gnothi seauton finden [wirst], dazu Gott selbst und alle seine Kreaturen»⁸⁸. Von Beginn an hat die christliche Psalmenauslegung neben der christologischen die existentielle Dimension betont. In der Tradition des klösterlichen Stundengebets hat Martin Luther einmal pro Woche den Psalter durchgebetet bzw. durchgesungen. Luthers reformatorischer Impuls verdankt sich im Besonderen dem Psalter. In seiner berühmten Vorrede von 1528 nennt er den Psalter

eine kleine Biblia [...], darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Bibel stehet, gefasset, und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist; dass mich dünkt, der Heilige Geist habe selbst wollen die Mühe auf sich nehmen und eine kurze Bibel und Exempelbuch von der ganzen Christenheit oder allen Heiligen zusammenbringen, auf dass wer die ganze Biblia nicht lesen könnte, hätte hierin doch fast die ganze Summa, verfasset in ein klein Büchlein.⁸⁹

⁸⁴ Baldermann, Psalmen, 23.

⁸⁵ A.a.O., 24.

⁸⁶ Rilke, Rainer Maria, Briefe an seinen Verleger, Leipzig 1934. Zit. nach Janowski, Konfliktgespräche mit Gott,

⁸⁷ Sölle, Psalmen essen, 186.

⁸⁸ Luther, Martin, Zweite Vorrede auf den Psalter (1528), in: H. Bornkamm (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Frankfurt a.M. 1983, 64-69, hier 69. Zit. nach Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 368.

⁸⁹ Luther, Zweite Vorrede auf den Psalter 65. Zit. nach a.a.O., 369.

Luther hat anhand von drei Merkmalen ausgeführt, weshalb er den Psalter als «kleine Biblia» ansieht: Der Psalter enthält erstens Worte der Heiligen. Zweitens sind sie ein Spiegel der Seele, der uns den Zutritt zum Herzen dieser Menschen erschliesst. Seele wird hier wie in der Bibel als «pars pro toto» für den ganzen Menschen verstanden.⁹⁰ Und drittens verallgemeinern diese Worte eine subjektive Erfahrung wie Freud oder Leid. Sie verleihen ihr dadurch eine überindividuelle und gar eine ekklesiologische Qualität. Luther wendet sich in seiner Vorrede seelsorgerlich an seine Leser und Leserinnen:

Und, wie gesagt, ist das das Allerbeste, dass sie [die Psalmen] solche Worte gegenüber Gott und mit Gott reden, welches macht, dass zweifältiger Ernst und Leben in den Worten sind. Denn wo man sonst gegen Menschen in solchen Sachen redet, gehet es nicht so stark von Herzen, brennet, lebt und dringet nicht so sehr. Daher kommt's auch, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher, in welcherlei Sache er ist, Psalmen und Worte drinnen findet, die sich auf seine Sache reimen und ihm so eben sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt, dass er sie auch selbst nicht besser setzen noch finden kann noch wünschen mag. Welches denn auch dazu gut ist, dass, wenn einem solche Worte gefallen und sich mit ihm reimen, dass er gewiss wird, er sei in der Gemeinschaft der Heiligen, und es sei allen Heiligen gegangen, wie es ihm gehet, weil sie ein Liedlein alle mit ihm singen.⁹¹

Johannes Calvin weist in seinem Psalmenkommentar darauf hin, dass er «bei der Erklärung der geheimen Gedanken Davids und aller anderen wie von persönlichen Erfahrungen rede».⁹² Er achtet wie Luther die Psalmen als Spiegel der Seele. Er schreibt dazu:

Mit gutem Grund nenne ich gewöhnlich das [Psalm]buch eine Aufgliederung⁹³ aller Teile der Seele. Denn jede Regung, die jemand in sich empfindet, begegnet als Abbild in diesem Spiegel. Ja, hier hat uns der Heilige Geist alle Schmerzen, Traurigkeit, Befürchtungen, Zweifel, Hoffnungen, Sorgen, Ängste, Verwirrungen, kurzum all die Gefühle, durch die Menschen innerlich hin und her geworfen werden, lebensnah vergegenwärtigt.⁹⁴

In den Psalmen kommen eine grosse Vielfalt von menschlichen Gefühlen zur Sprache und zum Ausdruck. Den Psalmen ist nichts fremd, was einen Menschen im tiefsten Inneren bewegt, rührt oder gar quält. Die Psalmbetenden haben Worte gefunden, das Unaussprechliche zu äussern.⁹⁵

Die Psalmworte, die unseren Erfahrungen besonders nahe sind, sind Worte der Angst und der Klage. So sind die Klagelieder als aussergewöhnlich lebensnahe Gattung im Psalter anzusehen. Wie erwähnt ist die Überschwemmung ein in den Psalmen häufig verwendeter Topos.

Psalm 69,2b-3

- 2b [...] das Wasser geht mir bis an die Kehle.
- 3a Ich versinke in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist;
- b ich bin in tiefe Wasser geraten, und die Flut will mich ersäufen.

⁹⁰ Vgl. Wagner, Körperbegriffe, 308.

⁹¹ Luther, Zweite Vorrede auf den Psalter, 68. Zit. nach Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 369.

⁹² Calvin, Psalmenkommentar, 39.

⁹³ Calvin spricht von «Anatomie», vgl. die Erklärung von Athanasius: «Die Psalmen scheinen mir so etwas wie ein Spiegel für den Sänger zu sein. In ihnen soll er sich selbst und die Bewegungen seiner eigenen Seele beobachten und so die Psalmen singen.» (Ep. ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum 12, PG 27,23). Zit. nach a.a.O., 21, Anm. 4.

⁹⁴ A.a.O., 21.

⁹⁵ Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 70.

Gemäss Ingo Baldermann⁹⁶ verstehen Kinder diese Erfahrung, die im Bild des Schlammes beschrieben wird, sofort, ohne dass er ihnen eine Erklärung abgibt. Sie erkennen im Schlamm ihre Angst, die sie klebrig und dickflüssig umhüllt, und je mehr sie sich dagegen wehren, umso tiefer versinken sie darin.

Psalm 22,15a

Ich bin ausgeschüttet wie Wasser.

Die Psalmworte geben Erfahrungen kund, die alle aus ihren Träumen und der Wirklichkeit kennen. Zur Angst gehören auch Gefühle der Einsamkeit und der Verlassenheit.

Ps 22,3

- 3a Mein Gott,
des Tages rufe ich,
- b doch du antwortest nicht.

Die Erfahrung, dass niemand zuhört, lässt die Sprache versiegen; die Worte der Psalmen bringen die Sprache zurück. Kinder reden auf einmal von ihren Ängsten, über die sie ansonsten geschwiegen hätten, weil sie nicht fürchten müssen, sich blosszustellen; sie zeichnen in ihren Worten einfach nach, was der Psalm sagt. Doch wie sie sich dazu äussern, trägt die Farben ihrer eigenen Erfahrungen. Wer klagt, überlässt sich nicht der Angst, sondern leistet ihr Widerstand. So könnten gerade Klagepsalmen die Erfahrungen und Nöte heutiger Menschen aufnehmen.

Es wäre deshalb zu begrüssen, dass die Klage in der systematisch-theologischen Reflexion berücksichtigt würde und auch in der Praxis kirchlicher Frömmigkeit einen breiteren Raum einnähme.⁹⁷ Die Wiederentdeckung der Klage würde dazu führen, dass Opfer und ihre Schmerzen ernst genommen würden. Dies wäre eine Solidaritätsbekundung und ein hörbarer Protest gegen die Verdrängung des Leides und der Leidenden aus der Spassgesellschaft.⁹⁸

4.2. Psalmen und perspektivenkonvergentes Seelsorgemodell

Im Folgenden wird dargelegt, wie das, was den unterschiedlichen Seelsorgekonzepten wichtig ist, im Psalter vorkommt. Als «faszinierendes Lese- und Lebensbuch», als «Gebetbuch» (Erich Zenger)⁹⁹, als «die kleine Biblia» (Martin Luther) und als «Buch der unverfälschten Spiritualität»¹⁰⁰ (Emmanuel Lévinas) nimmt der Psalter die unterschiedlichsten Aspekte der Seelsorgekonzepte auf, bzw. beinhaltet diese.

Was für Vertreter der theologisch-biblischen Seelsorgekonzepte in Bezug auf Seelsorge grundlegend ist, nämlich die «vertikale» Linie Gott-Mensch bzw. Mensch-Gott, wird in den Psalmen

⁹⁶ Zum Folgenden Baldermann, Psalmen, 25f.; Baldermann, Wer hört mein Weinen? 12f.60f. Vgl. Baldermann, Ich werde nicht sterben, 94-105.

⁹⁷ Janowski schreibt dazu: «Dass die Klage in der systematisch-theologischen Reflexion bislang kaum berücksichtigt wird und auch in der Praxis kirchlicher Frömmigkeit, wenn nicht gänzlich fehlt, so doch nur im 'gezügelten' Rahmen auftritt, ist von der alttestamentlichen Wissenschaft seit über zwanzig Jahren immer wieder angemerkt worden, ohne dass sich Entscheidendes geändert hätte.» Janowski, Konfliktgespräche, 36.

⁹⁸ Bail, Gegen das Schweigen, 216f; Berges, Schweigen ist Silber, 38.

⁹⁹ Zenger, Stuttgarter Psalter, 5.

¹⁰⁰ Zit. nach Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 372.

eingehend thematisiert. Psalmen weisen auf das «Mehr» des irdischen Lebens hin und tragen zum Wohlbefinden der Menschen bei, auch was die Glaubens- und Lebenshilfe betrifft.

Psalmen vermitteln existentielle Glaubenserfahrung, die dazu beiträgt Lebensprobleme zu lösen. Darauf legen besonders, theologisch-psychologische Seelsorgemodelle grossen Wert. Zudem stossen sie Selbsterkenntnis, Selbstverwirklichung und Entscheidungsfreiheit an. Sie lehren, den Menschen, so zu sehen, wie er ist.

Was die theologisch-soziologischen Seelsorgekonzepte betrifft, finden sich in den Psalmen Klage und Anklage, die das soziale Umfeld miteinbezieht. Die Psalmbeter/-innen prangern erlittenes Unrecht ungeschönt vor Gott an und ringen um Recht und Gerechtigkeit. So leihen Psalmen Worte, um erlittenes Unrecht zu benennen. Sie tragen zur Subjektwerdung und Heilung bei.

Die theologisch-kulturökologische Perspektive ist multikulturell und multireligiös orientiert und verhilft dazu, den eigenen Glauben zu reflektieren. Psalmen als literarische Texte der Weltliteratur ermöglichen Andersgläubigen, sich vergleichend mit ihrem eigenen Glauben auseinanderzusetzen. Der Religionskritiker Peter Sloterdijk schreibt zum Psalter:

Dieser Textkorpus bildet einen spirituellen Schatz, der den Vergleich mit den erhabensten Dokumenten der religiösen Weltliteratur nicht zu scheuen braucht.¹⁰¹

Psalmen helfen bei der Rekonstruktion von Lebensgeschichte, wofür theologisch-wissenschaftstheoretische Seelsorgekonzepte plädieren. Sie leihen dem Menschen Worte, die andere in ähnlichen Situationen gesprochen haben. Dadurch kann sich ein Leidender mit dem Psalmbeter, der vor ihm gelitten hat, solidarisieren. Er kann sich in die menschliche Leidensgeschichte einordnen. Gemäss vielen Psalmversen steht ihm eine hoffnungsvolle Zukunft in Aussicht.

4.3. Beispiele von Psalmen in traumasensibler Seelsorge

Wie Psalmen konkret in der Seelsorge einbezogen werden können, beschreibt Andrea Bieler am Beispiel von traumatisierten Veteranen der US-amerikanischen Streitkräfte. Der Seelsorger Brian Kimball schlägt vor, Psalm 55 mit der Stimme eines Soldaten oder einer Soldatin zu lesen, der oder die unter Stresssymptomen leidet. In Psalm 55 erkennt er folgende Stresssymptome: V. 3 ruhelos (körperlich), V. 4 Bedrängnis (geistig), V. 5 Furcht (geistig), V. 6 Grauen (geistig), V. 14 Lügen (geistlich), V. 16 Wut angesichts von Ungerechtigkeit (geistlich). Als Stressreaktionen, die aus Kampferlebnissen erwachsen, benennt er u.a.: V. 6 Zittern (körperlich), V. 4 abgelenkt (geistig), V. 6 überfallen (emotional), V. 7-9 Wunsch, zu fliehen (emotional). Kimball lädt die Lesenden dazu ein, den Psalm als Spiegel ihrer eigenen Verwundung zu sehen und ihren leidvollen Erfahrungen durch die Bilder dieses Psalms eine Sprache zu verleihen. Zugleich zeigt die gemeinschaftliche Deutung des Psalms auf, dass der Einzelne/die Einzelne nicht allein ist. Durch diese gemeinsame Auseinandersetzung mit den Klagepsalmen werden Veteranen und Veteraninnen ermutigt, ihre eigenen Worte zu finden und dem Ringen mit Gott Raum zu geben.¹⁰²

Klagepsalmen des Einzelnen sind Ausdrucksformen, in denen Widerfahrnisse auf eine Weise in Sprache gefasst werden, die einen Raum auch für das Unausprechliche eröffnen. Sie fassen die Erfahrung des Überschwemmt-werdens, des Vertrauensverlustes in den umgebenden Sozialraum ebenso in Worte wie die menschliche Fähigkeit

¹⁰¹ Joachim-Storch, Du, höre, 14.

¹⁰² Bieler, Verletzliches Leben, 220.

[...] inmitten des Horrors eine imaginative Gegenwelt aufzubauen und wieder Boden unter den Füßen zu gewinnen.¹⁰³

Eine andere Seelsorgerin bezieht sich auf Klage Traditionen, um Menschen mit einer Posttraumatischen Belastungsstörung zu helfen, die eigene Spiritualität zu pflegen. Sie wählt die Struktur der Klagepsalmen und regt einen kreativen Schreibprozess an. Dabei gibt sie folgende Fragen und Anweisungen mit:

Wie können Sie Gottes Aufmerksamkeit auf sich lenken?
Was sind Ihre Klagen?
Bringen Sie Vertrauen zum Ausdruck.
Was wollen Sie erreichen?
Drücken Sie die Gewissheit aus, dass Sie angehört worden sind.
Drücken Sie Dankbarkeit aus.¹⁰⁴

Das Formulieren einer Klage hilft, sich auf die Gegenwart zu konzentrieren und vermeidet ein Flashback der Vergangenheit. Das Schreiben ist auf die Zukunft ausgerichtet. Die gegenwärtigen Symptome werden zwar ernst genommen, ohne dass sie überhandnehmen. Bieler vertraut darauf, dass «in der geteilten Imagination eine heilende Kraft liegen kann».¹⁰⁵

Stefan Gärtner beschreibt, wie ein Seelsorger¹⁰⁶ in einer niederländischen psychiatrischen Klinik Psalmen in den seelsorgerlichen Prozess einbezieht. Der Seelsorger begleitet durch Vermittlung von Pflegenden den Veteranen H., der während einer UN-Mission als Scharfschütze 37 Menschen getötet hat und nun an einer Posttraumatischen Belastungsstörung leidet. Für H. sind seine traumatischen Erinnerungen an das Töten von Menschen sowohl ein psychisches als auch ein ethisches Problem. H. bittet deshalb den Seelsorger um ein Ritual, das ihm Erleichterung verschafft, unter Einbezug von Bibeltexten. Er möchte die Angelegenheit mit Gott bereinigen. Der Seelsorger schlägt vor, vorerst ein paar Gespräche über das Erlebte zu führen und danach ein Ritual zu vollziehen. Zudem empfiehlt er H. Psalm 51 zu lesen. Die Psalmen spielen bei den weiteren vier Gesprächen und im abschliessenden Ritual ausnahmslos eine Rolle.¹⁰⁷

Zum Ritual in der Kapelle hat H. auch den behandelnden Psychiater eingeladen. Die Teilnehmer setzen sich zum Altar. Der Seelsorger leitet das Ritual ein, indem er es mit der Lebenssituation von H. verbindet. Dieser habe während der psychiatrischen Behandlung grosse Fortschritte gemacht. Nun gehe es darum, auch spiritueller Versöhnung zu erlangen. Der Seelsorger nimmt die Selbstbeschreibung von H. auf und deutet das Ritual demzufolge als «Behandlung Ihrer moralischen Verwundung». Als ersten Schritt benennt H. die erlittenen Verletzungen, was er mit einem in den Gesprächen vorbereiteten Brief tut. Der Seelsorger knüpft erneut an Psalm 51 an und legt diesmal den Akzent auf dem darin ausgesprochenen Wunsch nach Reinigung. Danach segnet er H. mit Weihwasser, wobei dieser intuitiv niederkniet und betet.

Nach diesem symbolischen Benennen und Reinigen der Wunden wird der nächste Schritt als Verbinden der Wunden interpretiert. Der Seelsorger gibt H. ein weisses Tuch, das dieser über den auf dem Boden liegenden Brief legen soll. Dazu wird Psalm 23 gelesen und vom Seelsorger ausgelegt. Der dritte Teil des Rituals ist zukunftsgerichtet: Das Heilen der Wunden braucht Zeit. Die

¹⁰³ A.a.O., 220. Siehe auch Bieler, Rituale in der Krankenhauseelsorge, 385.

¹⁰⁴ A.a.O., 221.

¹⁰⁵ A.a.O., 223.

¹⁰⁶ In den Niederlanden wird ein Seelsorger als *geestelijk verzorger* bezeichnet.

¹⁰⁷ Gärtner, Rituale in der Seelsorge, 98f.

rituelle Handlung wird mithilfe von Psalm 139 gedeutet. Der Seelsorger zündet eine Kerze an und bittet H., die Kerze auf den zugedeckten Brief zu stellen.

Nach einer stillen Zeit fragt der Seelsorger H., ob er den Brief oder die Kerze mitnehmen wolle. H. wählt die Kerze. Zum Abschluss stellen sich die Anwesenden um die Kerze herum und geben einander die Hand. Diese Geste sei Ausdruck von Heilung und Kontaktaufnahme, sagt der Seelsorger. Zum Abschied umarmt H. den Seelsorger, was er sonst nie tue. Mehrere Monate später erklärt H. dem Seelsorger, dass seine Gewissensnöte durch das Ritual verschwunden seien. Psalmen können in Seelsorgesprächen helfen, das Erfahrene und Erlebte zu deuten und zu verarbeiten.

Psalmen werden seit neustem im Rahmen von «Spirituellem Embodiment» mit einbezogen als Körpergebet, das genau auf die eigenen Bedürfnisse abgestimmt ist, oder als gregorianischer Psalmengesang, der körperliche und psychische Wirkung entfaltet.¹⁰⁸

4.4. Psalmen gesprächsgerecht einbringen

In der Seelsorge gilt es, die Bibel «gesprächsgerecht einzubringen, also nicht gegen die Dynamik des Gesprächs und erst recht nicht als Abbruch desselben.»¹⁰⁹ Zudem sollten Psalmen adressatenbezogen eingesetzt werden. Wenn Psalmen ins Gespräch eingebracht werden, sollten sie zu den Anliegen, den Bedürfnissen und speziellen Umständen des Patienten/der Patientin passen. Der Gebrauch von Psalmen sollte des Weiteren ein seelsorgerliches Gespür für die physischen und psychischen Grenzen eines Patienten/einer Patientin erkennen lassen. Es kann durchaus vorkommen, dass nur ein Psalmvers statt eines ganzen langen Psalms eingesetzt wird. Dann werden in der Begegnung mit einer bestimmten Person diejenigen Psalmen ausgewählt, die sich auf ihre psychische Dynamik beziehen. Psalmen werden also zum Instrument, um innerpsychische Konflikte anzusprechen.¹¹⁰

Es gibt nach Morgenthaler verschiedene Varianten, biblische Traditionen in ein Seelsorgegespräch einzubeziehen.

1. «Identifizieren von impliziten Grundformen biblischer Rede im Seelsorgegespräch»¹¹¹: Bei dieser Form des Bibelgebrauchs wird ein Augenmerk darauf gelegt, ob ein Seelsorgegespräch implizit eine Grundform biblischer Rede spiegelt, z.B. Klage, Lob, Bitte oder Weisheit. Eine solche Parallelität von Gespräch und biblischer Rede wird vom Seelsorgenden wahrgenommen und angesprochen.

2. «Biblische Texte als Sprachhilfe und ‘Reframing’»: Biblische Texte, Worte, Metaphern und Symbolen dienen als Sprachhilfe, um emotionale Erlebnisse zu verbalisieren, um Situationen und Beziehungen zu deuten und unbekannte Lebensdimensionen zu erschliessen.

3. «Sprechakt und Rezitation biblischer Texte»: In einem Sprechakt kann eine Lebenssituation vergegenwärtigt werden, durch einen Segen oder die Rezitation eines Psalms. Diese Form des Gebrauchs betont – in Anlehnung an Erfahrungen mit Sprache im Theater und Schauspiel – die Kraft und Energie eines Textes, die zum Tragen kommt, wenn er auswendig – «by heart», also mit ganzem Herzen – vorgetragen wird.

4. «Erzählen und Weitererzählen biblischer Texte»: Biblische Inhalte werden im Seelsorgegespräch erzählend vergegenwärtigt. Die Erzählung ist nahe am Alltag.

¹⁰⁸ Storch/Jäger/Klößner, Spirituelles Embodiment.

¹⁰⁹ Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 28.

¹¹⁰ Kap. 4.4. bezieht sich auf Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 28.45-70.104-109; Morgenthaler, Seelsorge, 255-267.

¹¹¹ Die folgenden fünf Punkte werden nach Morgenthaler, Seelsorge, 263-265 zitiert.

5. «Biblische Rede und Formen der Poesietherapie»: Biblische Rede wird kreativ nachvollzogen. Dabei werden Patientinnen und Patienten dazu ermutigt, einen Text zu schreiben, in den biblische Inhalte und Formen aufgenommen werden. Auch Seelsorgende können einen solchen Text schreiben (z.B. in Form eines Briefes oder eines poetischen Textes) und ins Gespräch einbringen.

Alle diese fünf Varianten eignen sich für Psalmen. Psalmen können zudem gesungen werden, oder der Psalmengesang kann angehört werden.

Die Arbeit mit biblischen Texten ist eine Kunst, die einerseits Intuition oder ein Geschenk ist und andererseits auch geübt werden will. Es werden diesbezüglich von Christoph Morgenthaler drei Gedanken genannt, wie der Bibelgebrauch eingeübt werden kann:

1. «Persönliche Prägnungen erkennen»¹¹²: Herkömmliche oder bereits eingeübte Formen des Umgangs mit Bibeltexten sind kritisch zu reflektieren.

2. «Problematische Konventionen überprüfen»: Ist es beispielsweise sinnvoll, einen biblischen Text erst am Schluss eines Gesprächs einzubringen? Sind kurze erbauliche Psalmverse schwierigeren Texten vorzuziehen, die vielleicht eine überraschende Lebensperspektive eröffnen? Sind es vorzugweise ältere Damen, die sich auf biblische Texte einlassen? Oder sind gerade junge Menschen unvoreingenommener, sich damit zu befassen? Weshalb soll ich Patienten bzw. Patientinnen mein historisch-kritisches und theologisches Wissen um biblische Texte vorenthalten?

3. «Training und Wachstum»: Bukowski schlägt «wachstumsfördernde Massnahmen» vor, die Bibel ins Gespräch zu bringen. Dazu gehört, dass Seelsorgende:

- sich dem Bibeltext gegenüber genauso respektvoll, empathisch und verstehend annähern wie einem Patienten/einer Patientin;
- sich selbst auf den Umgang mit biblischen Texten existentiell einlassen und sich in täglicher Meditation von Texten ansprechen lassen;
- mit Bibliodrama und anderen Methoden der Bibelauslegung Erfahrungen sammeln, die die existentielle Bedeutung biblischer Texte erfahren lassen;
- das Gespräch mit Kolleginnen und Kollegen über biblische Texte suchen, vielleicht auch in der Supervision, aber auch Erfahrungen von Menschen kennenlernen, denen mit biblischen Texten geschadet wurde;
- über seelsorgerelevante Texte predigen;
- Bibeltexte auswendig lernen.

Bei einer solchen Einübung geht es darum, «dass wir uns gute Worte zu Herzen nehmen, wie es die Weihnachtsgeschichte von Maria erzählt: ‘Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen’ (Lk 2,19). Wir können nicht ‘machen’, dass wir Ideen bekommen, aber wir können geistliche Schätze sammeln, damit wir in dürftiger Zeit etwas mit-zu-teilen haben.»¹¹³

¹¹² Die folgenden drei Punkte werde nach a.a.O., 266f zitiert.

¹¹³ Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 109.

III. Psalm 88 bei Traumatisierten ins Gespräch bringen

1. Übersetzung

Grundlage der Übersetzung von Psalm 88 ist der MT-Text gemäss den Begründungen von Nikolett Móricz.¹ Durchs Übersetzen hat die Übersetzerin Psalm 88 meditiert, sie hat ihn «gekaut» und «gegessen»². Sie hat sich darum bemüht, den Psalm textgetreu in eine Sprache zu übersetzen, die Leser und Leserinnen anspricht.

- 1 Ein Lied. Ein Psalm der Korachiter. Für den Chorleiter³, nach der Weise „Machalat“⁴ zu singen. Ein Weisheitslied Hemans, des Esrachiters.
- 2 HERR, Gott meiner Rettung,
bei Tag schreie ich,
in der Nacht vor dir.
- 3 Mein Gebet komme vor dein Angesicht,
neige dein Ohr zu meinem Schreien.
- 4 Denn gesättigt mit Übeln ist meine Seele⁵,
und mein Leben hat die Unterwelt berührt.
- 5 Ich werde gezählt zu denen, die zur Grube hinabsteigen,
ich bin wie ein Mann ohne Kraft.
- 6 Unter den Sterbenden bin ich ein Entlassener,
wie Erschlagene, die im Grabe liegen,
derer du nicht mehr gedenkst,
sind sie doch von deiner Hand abgeschnitten.
- 7 Du hast mich in die tiefste Grube versetzt,
in Finsternisse, in Meerestiefen.
- 8 Auf mir lastet dein Grimm,
und alle deine Wogen drückst du auf mich nieder. Sela.
- 9 Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
du hast mich ihnen zum Abscheu gemacht,
ich bin eingeschlossen,
ich kann nicht heraus.
- 10 Mein Auge verschmachtet mir im Elend.
Ich rufe dich, HERR, den ganzen Tag,
ich breite zu dir meine Hände aus.
- 11 Ob du an den Toten ein Wunder tust,
oder Totengeister aufstehen, dich zu preisen? Sela.
- 12 Ob im Grab deine Güte erzählt wird,
deine Treue am Ort des Untergangs?
- 13 Ob in der Finsternis dein Wunder erkannt wird
und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?
- 14 Ich aber zu dir, HERR, schreie ich um Hilfe,
und am Morgen komme mein Gebet dir entgegen.

¹ Móricz, Wie die Verwundeten, 177-180.

² Siehe Sölle, Psalmen essen, 186.

³ Es ist unklar, welche möglichen liturgischen oder musikalischen Anweisungen hier gegeben werden. Meistens wird mit der Präposition ל «für den Chorleiter, Dirigenten» oder «für die musikalische Aufführung» übersetzt. Móricz, Wie die Verwundeten, 177, Anm. 3.

⁴ Unbekanntes Lied, Musikinstrument. A.a.O., 177, Anm. 4. Hossfeld/Zenger, Psalmen, 563 übersetzen nach den drei hebräischen Wurzelkonsonanten חלה I «krank sein» «nach der Weise ‚Krankheit‘». Veijola, Depression, 176 übersetzt «aus Anlass einer Krankheit».

⁵ שָׂבֵר steht als «pars pro toto» für den ganzen Menschen. Wagner, Körperbegriffe, 308.

- 15 Warum, HERR, verstösst du meine Seele,
verbirgst du dein Angesicht vor mir?
- 16 Elend bin ich
und am Sterben von Jugend an,
ich trage deine Schrecken,
ich erstarre.
- 17 Über mich gehen deine Zornesgluten hinweg,
deine Schrecknisse bringen mich zum Schweigen.
- 18 Sie umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag,
umringen mich insgesamt.
- 19 Du hast entfernt von mir Freund und Gefährte,
meine Vertrauten – Finsternis.

2. Einführung

Psalm 88 ist der «nächtlichste aller Klagepsalmen»⁶, der «in die tiefsten Dunkelheiten des Leidens hinabführt»⁷. Er wird auch als «Gebet eines Depressiven»⁸ betitelt.

Das Provokative dieses so dunklen Klagegebets eines Menschen am Rande des Todes liegt in der Tatsache, dass Gott bezichtigt wird, selber der Verursacher der vielfältig beschriebenen, ihn von Jugend an begleitenden Not zu sein [...], die er als völlige Finsternis und totale Isolierung erfährt.⁹

Ein grosser Teil der Kommentarliteratur ist deshalb erstaunt darüber, «dass ein Gebet wie Psalm 88 in den kanonischen Psalter aufgenommen wurde».¹⁰

In der Rezeptionsgeschichte wird der hebräische Text deutlich entschärft bzw. geglättet, was sich schon in der Septuaginta und den Targumen beobachten lässt. So verfolgt denn auch die jüdische und christliche Tradition unterschiedliche Ansätze, Psalm 88 zu interpretieren. Allgemein wird in der jüdischen Tradition der Psalmist als einsamer Jude personifiziert, der Israel im Exil vertritt. Seine Klage beruht auf einer falschen Anschuldigung. Die Juden glaubten nicht, dass die Tora als ihre «Heimat» noch bei ihnen sei. Rashi legt den Psalm als Klage der jüdischen Gemeinde aus, die von heidnischer Unterdrückung überwältigt worden sei. In der christlichen Tradition hingegen wird Psalm 88 als Vorhersage von Passion und Auferstehung Jesu Christi gelesen. Er sei ein Psalm, den Jesus am Kreuz zum himmlischen Vater gebetet habe. Augustin liest den Psalm als ein Gebet Christi, der in seiner Menschlichkeit die Last unserer Gebrechlichkeit auf sich nimmt und so für uns zum Vater betet. Solche Interpretationen führten dazu, dass Psalm 88 einen festen Platz in den Trauerfeiern einnahm.¹¹

Im Laufe der Zeit wurde die Theodizeeklage von Psalm 88 auch in die Karfreitagsliturgie aufgenommen. Diese Frömmigkeitstradition entstammt der Regula Benedicti (um ca. 540 n. Chr. niedergeschrieben), die alle 150 Psalmen auf die täglichen Gebetszeiten einer Woche aufteilte. Psalm 88 wurde zum festen Bestandteil des klösterlichen Stundengebets am Donnerstagabend im Kontext der Passionsgeschichte (Lk 22-23).¹²

⁶ Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen, 569.

⁷ Oeming/Vette, Das Buch der Psalmen, 254.

⁸ Veijola, Depression, 176.

⁹ Weber, Werkbuch Psalmen, 106.

¹⁰ Oeming/Vetter, Das Buch der Psalmen, 254.

¹¹ Gillingham, Psalms Through the Centuries, 68.

¹² Móricz, Wie die Verwundeten, 182.

Im Kontext heutiger christlicher Glaubenserfahrung ist Psalm 88 fast in Vergessenheit geraten. Man sucht ihn beispielsweise vergeblich im Gebetsteil des Gesangbuchs der Evangelisch-Reformierten Kirchen der Deutschschweiz¹³. Es gibt darin kein Lied, das auf dem Psalmtext beruht.

2.1. *Biblischer Kontext*

Psalm 88 gehört zu den Korachiterpsalmen Ps 84-85 und 87-88, die den Korachitern zugeschrieben werden. Diese zweite Korachitergruppe orientiert sich, was ihre kompositionelle Anordnung betrifft, an der ersten Korachiterpsalmgruppe Ps 42-49. Beide Gruppen haben einen Spannungsbogen. Sie beginnen mit Klagegebeten und Worten, die die Sehnsucht nach Gott ausdrücken (Ps 42-44 bzw. Ps 84; Ps 85,1-8), fahren mit einer Klage über den «Tod mitten im Leben» fort und enden mit einem Hilfeschrei nach dem «Gott der Rettung» (Ps 49 bzw. Ps 88). Inmitten dieses Spannungsbogens findet sich ein Hymnus an den «Gott Jakobs», der von Zion aus das Chaos bekämpft und das Leben geschenkt hat, trotz aller Zweifel und entgegengesetzter Erfahrungen. Psalm 88 muss besonders im Zusammenhang von Psalm 85,9-14 und Psalm 87 gelesen werden.¹⁴

Aus Psalm 85,9-14 geht hervor, dass JHWH «seinem Volk und seinen Heiligen» (V. 9) Frieden und Gerechtigkeit schenkt, seine Treue und Güte erweist, ihnen Gutes tut und seine Hilfe da ist. Psalm 87 erweitert diese Verheissung auf alle Völker. JHWH lässt alle Völker an seiner göttlichen Lebensfülle teilhaben. Diese beantworten JHWHs Zusage mit einem gesungenen Reigentanz: «Alle meine Quellen sind in dir!» (V. 7).

Diese in Psalm 85,9-14 und Psalm 88 beschriebenen Verheissungen klagt Psalm 88 ein. Dies geht aus dem Zusammenhang hervor. Obwohl die Psalmen von verschiedenen Verfassern der Korachiter stammen, sind sie von einem Redaktor gezielt so arrangiert worden und wollen auch in diesem Kontext gelesen werden. Liest man die massive Klage und Anklage von Psalm 88 in Bezug auf die Botschaft der Psalmen 85 und 87, verschärft sich ihre Radikalität. Dass es diese Verheissungen des «Gottes meiner Rettung» (Ps 88,2) gibt, erhöht das Leiden des Beters. Der Beter leidet am vermeintlichen Widerspruch Gottes. Erich Zenger schreibt dazu:

Unsere Psalmenkomposition lädt zu einem [...] Weg ein, der das Leiden an den Spannungen des leidvollen Lebens weder verdrängt noch verklärt, sondern festhält und herausschreit – [sic] aber sie einem Gott entgegenschreit, dem der Leidende nicht nur alles in die Hände gibt (auch Gottes eigene Widersprüchlichkeit), sondern ihn selbst damit behaften will, dass *sein* Gott-Sein auf dem Spiele steht.¹⁵

Bernd Janowski bringt in ähnlichen Worten auf den Punkt, worin es in Psalm 88 geht: «Es geht in Ps 88 also um das Leben des Beters und um das Gottsein Gottes – dieses nicht ohne jenes!»¹⁶

2.2. *Aufbau*

«Ps 88 ist ein sorgfältig gestalteter, hochpoetischer Text.»¹⁷ Er lässt sich in drei Teile gliedern: V. 2-10a.10b-13.14-19.¹⁸

¹³ Gesangbuch der Evangelisch-Reformierten Kirchen.

¹⁴ Kap. 2.1. bezieht sich auf Zenger, Psalmen, 578-580.

¹⁵ A.a.O., 579f.

¹⁶ Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 10.

¹⁷ Gross, Gott als Feind des einzelnen? 160.

¹⁸ Kap. 2.2. bezieht sich auf Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 7-9; Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 233-235; Hossfeld/Zenger, Psalmen, 567-569; Zenger, Stuttgarter Psalter, 232.

Dreimal schreit der Beter klagend zu JHWH. Diese Klagepassagen (V. 2-3.10b.14) leiten jeweils die drei folgenden Abschnitte ein: die erste Notschilderung (V. 4-10a.) 15-19), die mit rhetorischen Fragen gestaltete Appellation an JHWH (V. 10b-13) und die zweite Notschilderung (V. 15-19).

Die drei einleitenden Klagen sind wie folgt miteinander verbunden:

- durch den Gottesnamen JHWH: «JHWH, Gott meiner Rettung» (V.2), «JHWH» (V. 10a.14a);
- durch Verben des Schreiens und Klagens: «schreien, ein Zetergeschrei veranstalten» (V. 2), «rufen» (V. 10), «um Hilfe schreien» (V. 14);
- durch ein Zeitschema: «bei Tag» (V. 2), «in der Nacht» (V. 2), «den ganzen Tag» (V. 10b, vgl. V. 18a); «am Morgen» (V. 14);
- durch den Gegensatz von Licht und Finsternis: «Nacht» (V. 2) versus «Morgen» (V. 14), «Morgen» (V. 14) versus «Finsternis» (V. 19). Vgl. «Finsternisse» (V. 7) und «Finsternis» (V. 13);
- durch die coram Deo-Beziehung: «vor dir» (V. 2), «vor dein Angesicht» (V. 3), «zu dir» (V. 10b.14a), «dir entgegenkommen» (V. 14).

Weitere Übereinstimmungen unterstreichen die dreiteilige Gliederung des Psalms:

- der durch die Syntax hervorgehobene Anfang der drei Abschnitte V. 4-10a («denn» V. 4), V.11-13 (He-interrogativum V. 11.12.13), V. 15-19 («warum?» V. 15);
- der Wortbezug der beiden äusseren Abschnitte V. 4-10a und V. 15-19 durch die Stichworte «meine Seele» (V. 4a, V. 15a) und «du (JHWH) hast entfernt (V. 9a, V. 19.a.b);
- das Motivwort «Finsternis», das am Ende jeder Strophe geschrieben steht (V. 10 a, V. 13a, V. 19b)

Die «Sinnachse von Psalm 88»¹⁹ findet sich in V. 11-13, weil der Beter hier im Unterschied zu den Abschnitten V. 4-10a und V. 15-19 nicht von sich selbst, sondern allgemein von den Toten redet. Darum herum gebildet sind zwei längere Abschnitte (V. 4-10a, V. 15-19), in denen der Beter über seine eigene Situation klagt («ich) und Gott zugleich anklagt («du»), den er verantwortlich für seine Misere macht.

Die beiden Notschilderungen beginnen in V. 4a und V. 15a mit dem Stichwort $\psi\psi\eta$ («Lebenskraft, Vitalität») und enden in V. 9a und V. 19a.b mit dem Hinweis auf die Vertrauten und Freunde des Beters, die durch JHWH von ihm «entfernt» wurden. JHWH wird demnach als alleiniger Verantwortlicher für die Not des Beters angesehen.

Die dreimalige einleitende Klage mit Invocatio und Notschilderung (V. 2-3 und V. 4-10a, V. 10b und V. 11-13, V. 14 und V. 15-19) ist, was die Form betrifft, bezeichnend für ein Klagelied des Einzelnen. Singulär an Psalm 88 ist jedoch, dass hier im Vergleich zu einem typischen Klagelied wie Psalm 13 wichtige Elemente fehlen, vor allem die Bitte und am Schluss das Dank- und Lobversprechen bzw. der Ausdruck der Erhörungsgewissheit. Im Übrigen ist auch die «Klage» nicht gattungstypisch aufgeteilt in Ich-Klage (psychosomatischer Aspekt des Leids), Feind-Klage (sozialer Aspekt) und Gott-Klage (theologischer Aspekt). Die Feind-Klage ist ganz in die Gott-Klage verlagert: Gott ist der Feind des Beters, dessen Verhalten beklagt wird, während andere Feinde gänzlich fehlen. Der Psalm ist deshalb gewissermassen Anklage Gottes, der für die unfassbar chaotische Lebensbedrohung des Beters verantwortlich gemacht wird.

¹⁹ Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 8; Zenger, Psalmen, 568.

3. Auslegung

3.1. Überschrift – intertextuelle Bezüge zu den Korachitern

Die Überschrift von Psalm 88 gibt eine erste Richtung an, wie der Psalm zu lesen ist. Erstens wird der Psalm als «Psalm der Korachiter» bezeichnet. Mit dieser Angabe wird der Psalm mit der Sippengeschichte der Korachiter, den Nachkommen Korachs, verbunden, wie diese im Pentateuch (Gen 36,5.18; Num 16) und in der Chronik (1 Chr 1,35; 2,43; 6,7.22; 9,19) erzählt wird. Zweitens werden die Betenden durch die musikalischen Angaben, die schwierig zu interpretieren sind, aufgefordert, die Haltung des lyrischen Ichs des Psalms einzunehmen. Und drittens werden durch Heman, den Esrachiter weitere biographische Erzählungen angedeutet, mit denen eine implizite Leseanweisung gegeben wird: Den Psalm als Weisheitslied zu singen, um zur Einsicht zu gelangen.²⁰

Durch die Überschrift wird Psalm 88 hermeneutisch den genealogischen Aufzeichnungen des Pentateuch und der Chronikbücher zugeordnet. Der Beter des Psalms wird demnach mit der Sippe der Korachiter in Verbindung gebracht. Korach, «kleiner Glatzkopf», ist ein männlicher Personen- bzw. Sippename. Träger des Namens Korach sind zum Beispiel Nachkommen Levis (1 Chr 6,7). Nachkommen Korachs sind auch die Sängerfamilie Heman (1 Chr 6,22). Korach bzw. die Korachiter werden in der Chronik als Nachkommen Levis, als Leviten, positiv erwähnt. Demgegenüber endet die Erzählung über den Aufstand der levitischen Versammlung Korachs gegen Mose zur Zeit der Wüstenwanderung Israels (Num 16) mit einem tragischen Ausgang, der einen traumatischen Kern beinhaltet. In der Chronik bleibt dies jedoch unerwähnt. Im Blick auf Psalm 88 ergibt sich in Num 16 ein wichtiger intertextueller Erzählzusammenhang zum Aufruhr Korachs und der Leviten.

Erzählt wird, wie Korach, der Sohn Jizhars, ein Nachkomme Levis und seine Versammlung zusammen mit Datan und Abiram und 250 weiteren namhaften Männern einen Aufstand gegen Moses und Aaron angezettelt haben, als die Israeliten auf dem Weg von Ägypten durch die Wüste nach Israel unterwegs sind. Anlass ist der Vorwurf «Ihr nehmt euch zu viel heraus! [...] Warum also erhebt ihr euch über die Versammlung des HERRN?» (Num 16,3) Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden unterschiedlichen israelitischen Gruppen endet damit, dass Korach zusammen mit seinem Hab und Gut von der Erde verschlungen wurde:

Num 16,32-34

³²Und die Erde tat ihren Mund auf und verschlang sie und ihre Häuser und alle Menschen, die zu Korach gehörten, und ihre gesamte Habe. ³³Und sie führen mit allem, was ihnen gehörte, lebendig hinab ins Totenreich. Und die Erde deckte sie zu, und sie wurden aus der Versammlung getilgt. ³⁴Ganz Israel aber, das um sie herum war, floh bei ihrem Geschrei, denn sie sagten: Dass uns nur nicht die Erde verschlingt!

Korach wird als bedeutende Figur der Rebellion dargestellt, obwohl er selbst nicht handelnd auftritt. Aus Num 16 geht hervor, dass bei Korach im Gegensatz zu Datan und Abiram nicht die ganze Familie einschliesslich der Kleinkinder ums Leben kommt, sondern nur der Haushalt und das Eigentum. Dieser Gedanke wird in Num 26,11 nochmals aufgenommen: «Die Söhne Korachs aber kamen nicht um.»

Es fällt auf, dass die Söhne Korachs, die als Überlieferer der Korachpsalmen gelten, nach Num 26,10f explizit getrennt von Korach erwähnt werden. Diese Leerstelle wurde in der Rezeptionsge-

²⁰ Kap. 3.1. bezieht sich auf Móricz, *Wie die Verwundeten*, 186.190-197.

schichte aufgefüllt. In der rabbinischen Literatur gilt es als Konsens, dass die Söhne Korachs, Elkana (Ex 6,24; 1 Chr 6,8-12), Assir (Ex 6,24; 1 Chr 6,7f.22) und Abiasaf (Ex 6,24; 1 Chr 6,7; 9,19) alle gerettet wurden. Wie dies geschah, wird unterschiedlich erzählt. Nach Tan korach 12 bereuten die Söhne Korachs, aber sie waren vom Geschehen so überwältigt, dass sie ihren Mund nicht öffnen konnten. Später griff Gott ein, und eine Säule erhob sich aus der Erde. Auf dieser stiegen die Söhne Korachs auf und nieder, Loblieder singend und prophezeiend. Die meisten rabbinischen Quellen berichten, dass die Söhne Korachs, nachdem sich der Scheol geöffnet hatte, in der Luft gefangen blieben. Ähnlich schreibt Raschi, dass die Söhne Korachs inmitten der Erde Psalmen gesungen hätten, als alles um sie herum vom Scheol verschlungen wurde.

Diese Auslegungen beschreiben typische Reaktionsweisen auf eine bedrohliche (Todes)situation, bzw. weit verbreitete Traumatopei wie das «Verstummen» und das «Gefangensein in Raum und Zeit» und das darauffolgende «Singen» und «Erzählen» als eine Art der Traumaverarbeitung.

In der Bibel wird die Fluchtreaktion der Korach-Gruppe kaum beschrieben. Aus der Überlebensperspektive zeigt sich eine Verbindungslinie zu Psalm 88, wo der «Ort des Untergangs» (V. 12) parallel mit dem Bild des «Grabes» (V. 6) und des «Landes des Vergessens» (V. 13) steht. Dementsprechend spielt das Todesmotiv in den Korachpsalmen eine wichtige Rolle. Dieses Todesmotiv kann im Blick auf Psalm 88 aus der Perspektive der Traumaforschung und im Hinblick auf das dynamische Todesverständnis der Psalmen, wonach der Tod auch mitten im Leben gegenwärtig sein kann, thematisiert werden. Beat Weber bezeichnet zuerst Psalm 88 explizit als «poetische Kunstfertigkeit», die «traumatische Not zu bewältigen sucht»²¹, und Nikolett Móricz führt in ihrer Dissertation fundiert aus, wie Psalm 88 als Traumaliteratur gelesen werden kann.

Allerdings liegen in der Überschrift von Psalm 88 weitere Traditionen vor. Hinsichtlich der Verfasserschaft bzw. des Tradentenkreises werden sowohl die Korachiter als auch «Heman, der Esrachiter» genannt. Im Alten Testament werden verschiedene Personen mit dem Namen «Heman» identifiziert, u.a. «Heman, der Sänger, der Sohn Joels» (1 Chr 6,18), den David «zur Leitung des Gesangs im Haus des HERRN» (1 Chr 6,16) eingesetzt hat. Das Gentilicium «der Esrachiter» kommt hingegen nur in 1 Kön 5,11, in Ps 88,1 und in Ps 89,1 («Etan, der Esrachiter») vor. Üblicherweise werden Heman und Etan mit Vertretern altorientalischer Weisheit gleichgesetzt, die sogar weiser als Salomon sind.

Mit Blick auf Psalm 88 ist die genealogische Verbindung zu 1 Chr 6,18-23 einleuchtender, in der Heman mit der Levitenfamilie der Kehatiter über den Kehat-Sohn Korach in Verbindung gebracht wird. Nikolett Móricz stellt zudem fest, dass Heman als weiser Mann Eingang in die Psalmenüberschrift gefunden hat und die Redaktion ihn als führenden Musiker ansieht. In der rabbinischen Tradition gehören beides, «Weisheit» und «Singen», durchaus zusammen.

Resümierend lässt sich sagen: Der intertextuelle Bezug von Psalm 88,1 zu den Erzähltexten über die Korachiter ermöglicht es, dass im Rezeptionsvorgang Vorbilder Israels, die im kollektiven Gedächtnis gespeichert sind, zu Subjekten der Klage werden. Dabei wird Empathie und Identifikation zugänglicher.

3.2. «JHWH, Gott meiner Rettung!» – Ein nie endender Schmerzensschrei (V. 2-3)

V. 2 setzt mit einer Klage ein, die durch die richtungsweisende Invocatio «JHWH, Gott meiner Rettung» eröffnet wird. Einerseits steht sie in der Gebetstradition Israels, das in Not zu Gott

²¹ Weber, „JHWH, Gott meiner Rettung, 306.

geschrien hat (vgl. das klassische Motiv: Not Israels – Geschrei zu JHWH – Hören JHWHs – rettendes Eingreifen JHWHs z.B. in Ex 3,7-10). Allerdings ist die *Invocatio* hier individualisiert. Andererseits drückt diese Gottesanrede die Hoffnung aus, dass Gott aus aller Not und allem Elend erretten wird, wie dies für die biblischen Klage- bzw. Bittgebete sowie für die mit ihnen übereinstimmenden Dankpsalmen kennzeichnend ist. Mit dieser *Invocatio* wird eine aus der Tradition wohlbegründete Erwartung aufgebaut. Dies unterstreichen die im Psalm vorkommenden Du-Anreden (V. 2-3.6-9.10.11-13.14-15.17.19). Diesen «Gott der Rettung» hat das betende Ich immerzu, bei Tag und in der Nacht, angerufen.²²

Der Klagelaut in V. 2 ist brüchig, unkonventionell und abgehackt. Er entspricht dem Klagen, wie es die Literaturwissenschaftlerin Juliane Prade-Weiss beschreibt: Klagen bekräftigen überwältigende Erfahrungen, die sich nicht benennen oder in Worte fassen lassen. Sie überwältigen ihrerseits Satzstrukturen. Klagen geben nicht vor, wie sie erwidert werden sollen, denn Klagen wollen nicht besänftigt, sondern gehört werden.

Der Klagelaut in V. 2 appelliert an ein hörendes Gegenüber, das die Macht hat zu retten. Die Klage lässt sich somit nicht als Beziehungsabbruch, sondern als «Intensivierung von Beziehung»²³ verstehen.

Das betende Ich fleht Gott mit einem langen Schmerzensschrei an, es anzuhören (V. 3). Es ist das «Zetergeschrei» eines Hilflosen. Dieser erschütternde Klagelaut setzt eine Selbstexploration in Bewegung (V. 4-10 und V. 15-19). Die Klagerufe in V. 2 (צַעֲקָתִי «ich schreie»), V. 10 (קְרֵאתִיךָ «ich rufe dich») und V. 14 (שִׁוּעָתִי «ich schreie um Hilfe») orientieren sich an den Tageszeiten (יום «bei Tag», בַּלַּיְלָה «in der Nacht», כָּל-יְמֵי הַיּוֹם «den ganzen Tag», וּבִבְקָר «und am Morgen») und geben den wiederholenden Charakter des Gebets an. Die Klagelaute geben eine einheitliche Zeitstufe an, die mit Präsens übersetzt worden ist.²⁴

3.3. Erlösendes Sprechen und Verstummen (V. 4-9)

In diesem Abschnitt beziehen sich räumliche und zeitliche Vorstellungen aufeinander. Die Raumvorstellung ist vor allem durch das konkrete Bild eines Grabes (בּוֹר V. 5a, קֶבֶר V. 6b) geprägt und wird unter den abstrakten Begriff der Unterwelt (שְׁאוֹל Scheol, V. 4b) subsummiert. Doch der Scheol wird auch zeitlich als «Ort des Vergessens» (V. 6b) beschrieben. Des Weiteren erschliesst sich der Raum in V. 7 als Ort der «Finsternisse» oder «finsterner Stätten» (מְהַשְׁכִּימִים) und als «Meerestiefen» (מְצוֹלוֹת). Die im Alten Testament selten vorkommenden «finsternen Stellen» werden mit Zeit versehen wie:²⁵

Kgl 3,6

- a In tiefster Finsternis (בְּמַהְשְׁכִּימִים) hat er mich wohnen lassen,
- b wie jene, die lange schon tot sind.²⁶

Ähnlich kommt der Begriff «Meerestiefe, Urflut» nur in poetischer Literatur vor und ist von der Mythologie her geprägt. In Klagegebeten schwingt das «Chaotische» und «Gefährliche» mit (Jon 2,4).

²² Kap. 3.2. bezieht sich auf Hossfeld/Zenger, Psalmen, 571; Móricz, *Wie die Verwundeten*, 197f.

²³ Augst, *Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie*, 189.

²⁴ Móricz, *Wie die Verwundeten*, 186; Móricz, *Leibgedächtnis*, 180.

²⁵ Kap. 3.3. bezieht sich auf Móricz, *Wie die Verwundeten*, 198-206; Móricz, *Leibgedächtnis*, 177-180.

²⁶ Zit. nach Móricz, *Wie die Verwundeten*, 199.

In Psalm 88 bestimmen die zeitlich-räumlichen Vorstellungen den Handlungsverlauf. Grab und Scheol sind nicht einfach identisch. Scheol wird in Psalm 88,4-9 als diesseitig verstanden: Wenn das betende Ich die Unterwelt berührt, wird die Todesnähe beschrieben. Der Mensch kann auch mitten im Leben in räumliche Nähe zum Scheol gelangen. In diesem Sinne kann der «tiefste Punkt» (תַּחְתִּיּוֹת V. 7a) als Ende der Klage im Hinblick auf «die tiefste Grube» (V. 7) als eine existentielle Grenzsituation verstanden werden.

Des Weiteren verschiebt sich die Perspektive des betenden Ichs: Einerseits fokussiert das betende Ich auf sich selbst (V. 4 und V. 7f) und andererseits auf das, was ausserhalb von ihm ist (V. 5f und V. 9ab). So ist eine Multiperspektivität gegeben, die Erinnerungen zugrunde liegt.

In den ersten beiden Sätzen der Notschilderung (V. 4) wird die zerstörerische Macht des Todes, die ins Leben des betenden Ichs hereinbrach, anschaulich beschrieben. «Gesättigt» ist das betende Ich nicht durch ein erfülltes Leben (Gen 25,8 u.a.) oder durch Gottesgemeinschaft (Ps 16,11), sondern durch die «Übel», die es getroffen haben. Das betende Ich ist der Unterwelt nahe.

Wie das betende Ich von aussen eingestuft wird, wird in Psalm 88,5f entfaltet.

Ps 88,5

- a Ich werde gezählt zu denen, die zur Grube hinabsteigen,
- b ich bin wie ein Mann ohne Kraft.

Das betende Ich beklagt seine Totenexistenz: Es empfindet sich nicht nur als jemand, der am Rande des Grabes steht, sondern als jemand, der bereits tot ist, was von seiner Umwelt bestätigt wird (V. 5a). Das klagende Ich ist ein Schatten seiner Selbst, ohne Vitalität und Kraft (V. 5b). Aus alttestamentlicher Sicht ist ein «Mann» (גִּבּוֹר) ohne Kraft (אֵין-אֵיל) ein Widerspruch in sich selbst, denn das hebräische Wort für Mann enthält das Element der Stärke. Ein גִּבּוֹר wird mit einer gebärenden Frau (Jes 30,6) verglichen, wenn er hilflos ist. Traumatische Erfahrungen können zum Verlust der Ganzheit der Identität (Ps 88,5b) führen.

Ps 88,6

- a Unter den Sterbenden bin ich ein Entlassener,
- b wie Erschlagene, die im Grabe liegen,
derer du nicht mehr gedenkst,
- c sind sie doch von deiner Hand abgeschnitten.

In Psalm 88,6 werden physische und psychische Verletzungen nicht voneinander getrennt. Zudem ist die Grenze zwischen Leben und Tod schmal: Zum einen gehört zur Phänomenologie dieses Niemandslandes zwischen Leben und Tod das Schreien der «Erschlagenen/Durchbohrten/Verwundeten». Zum andern umfasst die Machtsphäre des Todes im Alten Testament sowohl biologische, als auch soziale, existentielle und transzendente Bezüge. So kann das Partizip von מוֹת die «Toten und Verstorbenen» (Dtn 2,25) ebenso bezeichnen wie die «Sterbenden und Todverfallenen» (Ps 88,5). Auf ähnliche Weise kann mit dem Verb שכב «schlafen» sowohl das «Liegen» im Grab (Jes 14,18.18) als auch das vorübergehende Weilen im Scheol bezeichnet werden. Jedoch ist der Übergang zwischen atmendem Schlaf und Todesschlaf in der Bildsprache nicht immer eindeutig zu ermitteln.

In diesem Sinne bezeichnet das klagende Ich von Psalm 88 sich selbst als ein «Entlassener/Befreiter/Freigelassener». Aus welchem Bereich des Todes es befreit ist, wird allerdings offengelassen.

sen. Am breitesten durchgesetzt hat sich die philologische Erörterung dieses Hapax legomenon im Rahmen der «Schuldenfreiheit» durch Thomas Willi. Bernd Janowski schreibt dazu:

Wie ein 'Freigelassener' in eine höchst missliche soziale Lage entlassen werden konnte, so existiert nach Ps 88,6 auch der Beter unter den Toten als 'Freigelassener', also als jemand, der JHWH keinen Dienst mehr leisten kann und damit nicht mehr unter der Gewalt Gottes steht. Der Klagende von Ps 88,6 'hält seinem Gott vor, dass er bereits den Zustand erreicht habe, der auch in der Unterwelt der niedrigste und schlechteste sei'.²⁷

Das betende Ich aber möchte weiterhin in Gemeinschaft mit JHWH leben (V. 11-13). Es ist ambivalent Gott gegenüber, insbesondere auch, was seine «Entlassung» betrifft: Das Abgeschnittensein von der «Hand» Gottes bedeutet das Ausgeschlossenensein vom kultischen Bereich (Lev 16,22) und «aus dem Land der Lebenden» (Jes 53,8). Gemeint ist in diesem Bild ein gefährlicher Bereich, in dem Gottes Macht und Schutz (Ps 37,24) nicht existiert. Wie erklärt sich das Hin und Her im Psalm 88? Wovon ist das betende Ich in der Sphäre des Todes «entlassen»? Diese Leerstelle kann im Rahmen der Traumahermeneutik beantwortet werden. Es besteht eine abwechselnde Dialektik von «erlösendem Sprechen» (V. 6) und «Verstummen» (V. 12-13). Allerdings bringt das Aussprechen vorerst keine Erlösung, sondern wirft das betende Ich auf seine Verwundungen zurück. Dies drückt das Bild der Gefangenschaft in V. 9 aus: Das betende Ich ist eingeschlossen, in Raum und Zeit. Es ist von seinen Erinnerungen an die Vergangenheit gefangen worden und «kann nicht heraus».

Verdeutlicht wird dies dadurch, dass das betende Ich von heftigen Sinnesempfindungen und Gefühlen ergriffen und überwältigt wird.

Ps 88,8

- a Auf mir lastet dein Grimm (קִרְחָה),
- b und alle deine Wogen drückst du auf mich nieder.

קִרְחָה wird meist mit Grimm oder Zorn übersetzt. In den Klageliedern wird mehrfach beschrieben, wie die Erregung/Hitze Gottes (קִרְחָה) gegen den Einzelnen entbrennt (z.B. Ps 6,2). Zudem wird die Erregung Gottes mit dem Bild vom «Ausgiessen», bzw. «Ausströmen wie Wasser» dargestellt (z.B. Jer 6,11; Ps 79,6). Dieses Phänomen zeigt sich in den brechenden Wogen, die das Meer aufwühlen (z.B. Ps 42,8). Diese Brandungen gehen über den Klagenden hinweg (vgl. Jon 2,4) und gefährden sein Leben. Er könnte ertrinken.

Dies führt zur Entfremdung des betenden Ichs:

Ps 88,9

- a Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
- b du hast mich ihnen zum Abscheu gemacht,
- c ich bin eingeschlossen,
- d ich kann nicht heraus.

Das Verb רָחַק «entfernen, fernhalten» schliesst räumliche und zeitliche Aspekte mit ein (z.B. Jer 27,10). Sein semantisches Umfeld bezieht sich teilweise auf die Vergangenheit, teilweise auf die Zukunft. Das betende Ich fühlt sich im eigenen Leib und in der Welt nicht mehr daheim. In seiner Umgebung wird es als «Fremdkörper» hingestellt: תִּוְעָבָה «Abscheu, Greuel», das in Psalm 88 sogar

²⁷ Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 13.

im Plural vorkommt, kann sich sowohl auf den Kult (z.B. Lev 18,26.29f) als auch auf das Umfeld des klagenden Ichs beziehen. Allerdings hält dieser «Fremdkörper» noch immer an der Gemeinschaft mit JHWH fest, trotz Abscheu und Ablehnung seines Umfelds. Trotz seines jämmerlichen Zustands kann das betende Ich weiterhin seine Klage formulieren. Es rappelt sich von einem existentiellen Tiefpunkt hoch und ruft JHWH erneut direkt an.

3.4. Hilferuf mit Körpersprache (V. 10)

Mit wenigen Worten fasst dieser Vers den Inhalt des ganzen Psalms zusammen. Die Spannung, die den Psalm durchzieht, wird auf den Punkt gebracht. V. 10 fängt mit einem Wortspiel an, das auf Klangähnlichkeit beruht:²⁸

Ps 88,10

- a Mein Auge verschmachtet mir im Elend. עֵינַי דְּרָאָה מִלֵּי עָנִי
- b Ich rufe dich, HERR, den ganzen Tag,
- c ich breite zu dir meine Hände aus.

Die rhetorische Figur bezieht nicht nur physische Symptome der Verschmachtung der Menschen (Jer 31,12) mit ein, sondern nimmt auch emotionale Aspekte wie Verzagen, Angst und Schrecken auf. Der Hilferuf wird mit der Geste der Ausbreitung der Handflächen vollzogen. Das Erheben der Hände kann nicht nur als nonverbale Begleiterscheinung interpretiert werden, sondern auch als performatives Gebetsritual. Das betende Ich drückt durch seine aufwärts gerichtete Körperhaltung aus, dass es wieder Kraft schöpft.

3.5. Produktive Distanz (V. 11-13)

Das betende Ich distanziert sich in V. 11-13 von seinem miserablen Zustand und setzt sich mit JHWHs Verhältnis zu den Toten auseinander. Bernd Janowski betont den «appellativischen Charakter»²⁹ der drei rhetorischen Fragen, die JHWH zum Eingreifen bewegen sollen.³⁰

Ps 88,11-13

- 11a Ob du an den Toten ein Wunder tust,
- b oder Totengeister aufstehen,
- c dich zu preisen?
Sela.
- 12a Ob im Grab deine Güte erzählt wird,
- b deine Treue am Ort des Untergangs?
- 13a Ob in der Finsternis dein Wunder erkannt wird
- b und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?

Diese kurze Reflexion über Gottes Handeln bewirkt eine «produktive Macht der Distanz»³¹. Die drei rhetorischen Fragen, die mit «Nein» zu beantworten sind, bilden die theologische

²⁸ Móricz, *Wie die Verwundeten*, 206f; Móricz, *Leibgedächtnis*, 189f.

²⁹ Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht*, 24.

³⁰ Kap. 3.5. bezieht sich auf Móricz, *Wie die Verwundeten*, 207-211; Móricz, *Leibgedächtnis*, 190-192.

³¹ Móricz, *Leibgedächtnis*, 190.

«Sinnachse»³² des Psalms. Das betende Ich stellt diese Fragen, ohne sich mit den darin erwähnten Figuren (Totengeister, Schatten) zu identifizieren. Somit wird der Blickwinkel des Gebets weiter und ist nicht mehr auf eine eingeengte Sicht beschränkt. Im Widerspruch zu den bisher vorgebrachten Klagen tritt das betende Ich aus seiner eingeklagten und eingeschränkten Situation heraus. Es nimmt einerseits die bekannten Schreckensvorstellungen des Todes auf und leistet andererseits zugleich Widerstand gegenüber Gott. Damit artikuliert es seinen starken Lebenswillen. Das betende Ich ist imstande, Fragen zu stellen. Es kann über das Handeln Gottes aus einer distanzierten Position heraus nachdenken, trotz seiner Erinnerungen an Schreckliches.

Es ist im Alten Testament beachtenswert, dass das Erzählen der «Güte», «Treue» und «Gerechtigkeit» Gottes nicht auf Menschen, sondern auf Tote bezogen wird. Aus der Sicht von Psalm 88 verschiebt Gottes Heilshandeln die Grenze zwischen Tod und Leben ins Unermessliche. In V. 11 und 13 wird mit dem Substantiv אֲלֹהִים das «wunderbare, ausserordentliche» Handeln Gottes angedeutet. אֲלֹהִים entspricht im Wesentlichen אֱלֹהֵינוּ. Beide Ausdrücke beziehen sich ausschliesslich auf das Heilshandeln Gottes und betonen, dass JHWH einzigartig ist, weil er Wunder tut (z.B. Ps 77,15). Allerdings geht der Wunderbegriff im Alten Testament nicht vom modernen Geschichtsverständnis und dessen Bindung an die Naturgesetze aus. Vielmehr wird mit der von אֲלֹהִים abgeleiteten Wortgruppe auf das «Ausserordentliche» hingewiesen, das einem Menschen unerwartet und geheimnisvoll widerfährt. Die wunderbaren Ereignisse weisen auf Gottes Macht und Treue hin:

In den Wundern bezeugt sich der lebendige Gott selbst. Sie sind darum Ereignisse, die Staunen und Verwunderung erregen oder Schauern und Entsetzen einflössen und dadurch den Menschen aufwühlen und aufmerken lassen. Es sind Machttaten Gottes, die den Menschen überwältigen, ihn seine Grenzen erfahren lassen und ihn auf den hinweisen, der allein grenzenlos ist.³³

Im Alten Testament wird dieses Phänomen nicht erzählerisch dargestellt. Deshalb kann das Bedeutungsspektrum des Begriffs «Wunder» sprachlich nur unzulänglich ausgedrückt werden.

3.6. Das Unaussprechliche aussprechen (V. 14-19)

Im letzten Abschnitt wird nochmals angesetzt, das Traumatische in Worte zu fassen. Das bereits Gesagte wird mit anderen sprachlichen Ausdrücken wiederholt. Es wird jedoch nicht der Anspruch erhoben, dass das Traumatische je begriffen und dargestellt werden könnte:³⁴

Ps 88,14f

- 14a Ich aber zu dir, HERR, schreie ich um Hilfe,
- b und am Morgen komme mein Gebet dir entgegen.
- 15a Warum, HERR, verstösst du meine Seele,
- b verbirgst du dein Angesicht vor mir?

Die Kontaktaufnahme mit JHWH beinhaltet Räumliches und Zeitliches: Mit wenigen Worten werden in V. 14 Erfahrungen angedeutet, wie der tägliche Sonnenaufgang, die Ablösung der Nacht durch den Tag und das Rechtsprechen am Morgen. Es wird also das Motiv von «Gottes Hilfe am

³² Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 8; Zenger, Psalmen, 568.

³³ Klopfenstein, Wunder im Alten Testament, 193.

³⁴ Kap. 3.6. bezieht sich auf Móricz, Wie die Verwundeten, 211-215; Móricz, Leibgedächtnis, 183.186.188.

Morgen»³⁵ aufgenommen. Die Verbwurzel נָקַד hat vorrangig die räumliche Bedeutung «vorn sein» (z.B. Ps 68,26.34). Darüber hinaus bezieht sich das Verb im Intensivstamm («entgegenkommen, begegnen») auf die zwischenmenschlichen Beziehungen (z.B. Jes 21,14) und auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch (z.B. Ps 21,14). Aus dieser Sicht erweist sich das Trauma nicht als ausschliessliche Erinnerung an ein unverarbeitetes Erlebnis, sondern auch als Aufruf vorwärtszugehen. Das betende Ich schreit zu JHWH³⁶ um Hilfe, auch wenn es ihn in seiner «Tod-Lebensituation»³⁷ scheinbar nicht oder nicht mehr wahrnimmt und erlebt. Der Beter hat die Hoffnung aber noch nicht verloren, denn er wendet sich an Gott und stellt ihm die zur Klage gehörende Frage «Warum?». In der hebräischen Form weist diese Frage ausdrücklich auf die Zukunft hin: «Welchen Sinn hat es, HERR, dass du mich verlässt?»³⁸

Der Versuch, nach vorne zu gehen, wird jäh unterbrochen, weil das betende Ich von den Erinnerungen überschwemmt und überwältigt wird:

Ps 88,16

- a Elend bin ich
- b und am Sterben von Jugend an,
- c ich trage deine Schrecken,
- d ich erstarre.

Die Identität des betenden Ichs ist in Frage gestellt, wie dies bei traumatischen Erschütterungen der Fall ist. An dieser Stelle treten auch schwer zu definierende «Schreckengestalten» auf, die Erstarren und Verzagen bewirken (Gen 15,12; Ex 15,16; Jos 2,9). Diese Phänomenologie ist der Symptomatik von traumatischen Kriegsneurosen ähnlich. Nach Freud können bei Kriegsneurosen in Bezug auf die seelische Entfremdung auch «übergewaltige Gäste aus einer fremden Welt»³⁹ auftreten.

Die oben beschriebenen körperlichen Reaktionen, höchste Erregung und gleichzeitige Erstarung, können als Antworten auf eine nicht integrierte, abgespaltene Erfahrung interpretiert werden. Als Folge einer Traumatisierung werden die Sinneseindrücke dissoziiert abgespeichert und können plötzlich, wie aus dem Nichts, nach Jahren wieder auftreten, als ob der Mensch die damalige Erfahrung gänzlich neu durchleben würde.

Zudem ist der Psalm von der Phänomenologie des göttlichen Zorns geprägt, der mit dem Bild der Überschwemmung in Verbindung steht. Die verwendeten Begriffe stehen im Zusammenhang mit der körperlichen Erregung. Auffallend ist ausserdem, dass die Zornesgluten wie eine Flüssigkeit ausgegossen werden (z.B. Ps 79,6) und Zorn wie Feuer verbrennen kann (z.B. Ex 32,10).

Ps 88,17f

- 17a Über mich gehen deine Zornesgluten hinweg,
- b deine Schrecknisse bringen mich zum Schweigen.
- 18a Sie umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag,
- b umringen mich insgesamt.

³⁵ Móricz, *Wie die Verwundeten*, 120.212.

³⁶ Im Vergleich zu V. 2 und V. 10 ist der Gottesname JHWH nun in der hebräischen Wortfolge nochmals nach hinten gerückt, und zwar an die dritte Stelle.

³⁷ Zenger, *Psalmen*, 577.

³⁸ Veijola, *Psalmen*, 183.

³⁹ Breuer/Freud, *Studien über Hysterie*, 255; Móricz, *Wie die Verwundeten*, 213.

Der Zorn Gottes ist demnach ein Anthropopathismus, der Erregung, heftige Gefühle und eine ungestüme Leidenschaft in der Zorn auslösenden Begebenheit mit einschliesst. Das Bild des Feuers drückt Enthusiasmus, Spontaneität und eine sich steigernde Empfindung aus.

Es stellt sich die Frage, wie der Zorn Gottes mit anderen theologischen Lehren wie der Güte, der Treue und der Gerechtigkeit Gottes (V. 12-13) zu vereinbaren ist. Nach Jörg Jeremias ist der Zorn Gottes das ausschlaggebendste Deutungsmittel, um Katastrophenerfahrungen einzuordnen und zu bewältigen. Jedoch bleiben die Aussagen vom Zorn Gottes Grenzaussagen und führen zur Frage, ob der göttliche Zorn masslos ist:

So gut wie alle alttestamentlichen Texte gehen bei der Beantwortung von einer doppelten Voraussetzung aus: a) Dass der Zorn nicht eine beliebige, jederzeit mögliche Reaktion Gottes bezeichnet, sondern eine extreme Reaktion in extremen Situationen; b) dass der Zorn Gottes zeitlich begrenzt ist und die übliche Gotteserfahrung, die von seiner Güte geprägt ist, nur für beschränkte Zeit ablösen bzw. verdecken kann.⁴⁰

Im Hinblick auf Psalm 88 sind jedoch die Zeitdimensionen vertauscht: Da scheint der Zorn Gottes ewig, hingegen die Gnade Gottes ganz weit weg. In der theologischen Interpretation des Zornes Gottes wird jeweils erwähnt, dass diese Rede auch «einen Funken Hoffnung in sich»⁴¹ trage, da auch in der Finsternis von Psalm 88 noch eine Gottesbeziehung gepflegt werde. Wird das erlittene Elend auf JHWH zurückgeführt, bleibt die Hoffnung bestehen, dass derselbe Gott seinen Zorn wieder aufgibt und neues Heil schenkt.⁴²

Die Schrecknisse überschwemmen das betende Ich so sehr, dass der Reizschutz durchbrochen ist. So endet Psalm 88 jäh in der Finsternis:

Ps 88,19

- a Du hast entfernt von mir Freund und Gefährte,
- b meine Vertrauten – Finsternis.

Das Trauma meldet sich hier als Fremdes, als Ausser-Ordentliches, das ausserhalb jeglicher Ordnung bleibt. Es entzieht sich einer hermeneutischen Interpretation: Das Ausser-Ordentliche lässt sich durch Deuten und Begreifen nicht bezwingen. Das Fremde als das Traumatische ergibt keinen Sinn. Das Traumatische kann an dieser Stelle nicht aufgehoben werden. Es bleibt als ethischer Weckruf bestehen, der sich jeglicher Erklärung entzieht und die Leser und Leserinnen aufrüttelt und auffordert, vorgefasste Meinungen kritisch zu hinterfragen.

3.7. Fazit

Aus Psalm 88 geht hervor, dass der Phänomenologie eines Traumas sowohl eine zeitliche Diastase als auch eine räumliche Zersprengung inne ist.⁴³

Das Trauma ist im Wesentlichen eine Abspaltung: Ein Subjekt wird durch ein Ereignis affiziert, es ist aber nicht in der Lage, diesem Affekt einen adäquaten Ausdruck zu verleihen. Anstelle des adäquaten Ausdrucks bildet sich ein Trauma aus. Es ist charakterisiert durch eine Phase der Affektlosigkeit und die nachträgliche, meist als

⁴⁰ Jeremias, Jörg, Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 104) 10. Zit. nach Mórica, Wie die Verwundeten, 214.

⁴¹ Wälchli, Zorn, 8.

⁴² A.a.O., 8.

⁴³ Mórica, Wie die Verwundeten, 215f; Mórica, Leibgedächtnis, 192.

unangemessen wahrgenommene Manifestation starker Affekte in Bezug auf andere Schauplätze und Ereignisse. Das Trauma, da es immer erst in seiner Nachträglichkeit gefasst wird, hat keine exakte 'Zeitstelle', sondern existiert nur im Modus der Sequenzen, in denen es (sich) wiederholend insistiert.⁴⁴

Aus Psalm 88 wird die Dialektik von erlösendem Aussprechen und Verstummen ersichtlich, man könnte auch von der Dialektik von Auseinandersetzung und Abwehr. Das Gebet weist bestimmte zeitliche und räumliche Strukturen auf, die aufzeigen, dass über vernichtetes Leben nicht erzählt werden kann und dass trotz aller Widersprüche Überleben möglich ist. In diesem Sinne ist die Traumaerzählung von Psalm 88 unabgeschlossen, und das finstere Ende muss als verstummerter Appell an ein hörendes Gegenüber stehen gelassen werden.

Nichtsdestotrotz ist es denkbar, dass selbst im Psalm 88 die Finsternis und der Tod nicht das letzte Wort haben. Erstens hält der Beter noch an den Pforten des Totenreiches am «Gott seiner Rettung» fest. Es ist, als ob er Gott gleichsam mit ins Land des Vergessens ziehen würde. Zweitens haben unzählige Menschen durch die Jahrhunderte im Beter einen gleichermassen Betroffenen gefunden, dem sie Worte für ihren eigenen Schmerz verdanken. Sie sind untereinander und mit dem Dritten verbunden, an den das Gebet gerichtet ist.⁴⁵

4. Auftragsklärung in der seelsorgerlichen Praxis

Führt eine Begegnung in der psychiatrischen Klinik über die Begrüssung und das Austauschen von allgemeinen Floskeln hinaus, ist es wichtig, bald einmal die Erwartungen und den Auftrag zu klären: «Wer benötigt hier eigentlich welche Hilfe und wer kann wem welche Hilfe anbieten?»⁴⁶ Hilfe sollte nicht gegen den Willen des Hilfesuchenden gegeben werden.⁴⁷

So nimmt auch Jesus jeweils eine Auftragsklärung vor, indem er den am Weg schreienden blinden Bartimäus fragt: «Was willst du, dass ich dir tun soll?» (Mk 10,51).⁴⁸ Ähnlich fragt Jesus den seit 38 Jahren kranken Menschen am Teich Bethesda: «Willst du gesund werden?» (Joh 5,6).

Folgende Fragen könnten zur Auftragsklärung beitragen:

- Warum sucht dieser Patient das Gespräch mit einer Seelsorgerin?
- Welche Erwartungen an den Seelsorger hat die Patientin?
- Welche zeitlichen und fachlichen Möglichkeiten hat die Seelsorgende solche Erwartungen zu erfüllen?
- Mit welchen Fachpersonen in der Klinik hat der Patient/die Patientin zu tun? Welche Erfahrungen hat er mit ihnen gemacht? Welche Vertrauenspersonen sind ihm wichtig?
- Wer ausser der Seelsorgerin könnte diesem Patienten am dienlichsten sein?
- Wie muss der Seelsorger seine Ideen vorbringen, damit der Patient diese versteht und aufnimmt?
- Welche Ressourcen können für einen nächsten Schritt aktiviert werden?

Zur Auftragsklärung ist Folgendes wesentlich: 1. Anlass einer Kontaktaufnahme, konkretes Anliegen und Auftragsklärung sind zu unterscheiden. 2. Anlass sind die äusseren Umstände, die zur

⁴⁴ Kasper, Judith, Der traumatisierte Raum. Insistenz, Inschrift, Montage bei Freud, Levi, Kertész, Sebald und Dante, Berlin/Boston 2016 (Mimesis 63) 10. Zit. nach Móricz, Wie die Verwundeten, 215.

⁴⁵ Veijola, Depression, 184.

⁴⁶ Morgenthaler, Systemische Seelsorge, 154.

⁴⁷ Kap. 4 bezieht sich auf Morgenthaler, Systemische Seelsorge, 154-159.

⁴⁸ Die Zürcher Bibel (2007) übersetzt: «Was soll ich für dich tun?»

Kontaktaufnahme führen. 3. Das tiefere Anliegen wird in der Regel vom Patienten/der Patientin nicht konkret offengelegt, sondern muss vom Seelsorger geschickt erfragt werden, damit klarer wird, wo das Problem liegt und welche Ansätze es zur Lösung gibt. 4. Die Seelsorgerin muss ihren eigenen Auftrag, ihre Ziele und ihre Handlungsspielräume kennen. 5. Gemeinsam handeln die Seelsorgerin und der Patient einen spezifischen Auftrag aus. 6. Diese Auftragsklärung kann in einen Vertrag münden, in dem vereinbart wird, wie jetzt vorgegangen wird und wer welche Aufgabe übernimmt.

Wird Psalm 88 ins Seelsorgegespräch einbezogen, muss vorher eine deutliche Auftragsklärung vorgenommen werden. Insbesondere müsste der Psalm zur Situation, in der sich der Patient/die Patientin befindet, irgendwie passen. Zudem müsste dem Patienten in paar wenigen Sätzen erklärt werden, was Psalm 88 ist und wozu er dienen könnte, indem dessen Bildungshintergrund berücksichtigt wird. Und als letztes muss der Patient/die Patientin jederzeit die Möglichkeit haben, sich aus der Auseinandersetzung mit Psalm 88 oder einzelnen Versen herauszuziehen, auch wenn er oder sie sich bereits ein Stück weit darauf eingelassen hat.

5. Einbezug von Psalm 88

Vielen zeitgenössischen Christen und Christinnen ist Psalm 88 unbekannt. Er kommt im Kirchengesangbuch der reformierten Deutschschweiz als Gebetstext oder Lied nicht vor.⁴⁹ Manchmal aber wird über diesen Psalm gepredigt.⁵⁰

In letzter Zeit wird Psalm 88 vermehrt thematisiert. Beispielsweise bezeichnet der Zürcher Kirchenratspräsident Michel Müller Psalm 88 als seinen «Lieblingspsalm». Der Psalm sei «wahnsinnig ehrlich» und drücke trotz allem Hoffnung aus.⁵¹ Am 12. Mai 2022 wurde sogar eine Musikkomposition Daniel Fueters über Psalm 88 in Zürich uraufgeführt. Grundlage ist die Zürcher Bibel.⁵² Niklaus Peter sprach dazu einführende Worte und stellte zusammenfassend fest, dass Psalm 88 auffordere, durch Schweigen und Aushalten Menschen beizustehen, die Finsternis erfahren.⁵³

Inspiriert von Ingo Baldermanns religionspädagogischer Arbeit mit Psalmen schlägt Juliane Schlegel folgende Einstiegssätze aus Psalm 88 vor, um in ein Gespräch über existentielle Erfahrungen mit Kindern zu kommen. Dabei zitiert sie aus ihrer eigenen Übersetzung folgende Verse:⁵⁴

Ps 88,2b

2b Nachts schreie ich vor dir.

Ps 88,8a

8a Über mich kommt dein Zorn.

Ps 88,10c

10c Ich breite vor dir meine Hände aus.

⁴⁹ Gesangbuch der Evangelisch-Reformierten Kirchen.

⁵⁰ Hardmeier, Predigt zu Psalm 88.

⁵¹ Siehe unter <https://www.reformiert-zuerich.ch/> (Stand: 27.12.2022).

⁵² Fueter, Daniel, Psalm 88. Elend bin ich und dem Tode nahe. Nach dem Text der Zürcher Bibel, in Musik gesetzt für Altstimme und Altsaxophon (2021). Siehe die Einladung zur Uraufführung: https://niklauspeter.ch/wp-content/uploads/2022/03/PSALMENVERTONUNGEN-Flyer_.pdf (Stand: 27.12.2022).

⁵³ Peter, Einführende Worte.

⁵⁴ Schlegel, Psalm 88 als Prüfstein der Exegese, 85.

Ps 88,18a

18a Sie umringen mich feindlich wie Wasser den ganzen Tag lang.

Die Kinder würden sich in den Psalmworten finden und beginnen, von ihren eigenen, auch tieferliegenden Erlebnissen zu erzählen. Die Psalmverse könnten mit Malen von Bildern, Schreiben von Geschichten oder pantomimischer Darstellung vertieft werden.

So könnten auch im Seelsorgegespräch mit Traumatisierten einzelne Verse aus Psalm 88 eingebracht werden, die den momentanen Zustand des Patienten/der Patientin beschreiben und gewissermaßen als «Sprachschule»⁵⁵ fungieren, sofern sich der Patient auf die Bilder dieses Psalms einlassen möchte. Im Unterschied zu Baldermann und Schlegel wird hier jedoch vorgezogen, den Parallelismus Membrorum der Psalmen zu berücksichtigen und einen ganzen Psalmvers vorzugeben. Der Parallelismus Membrorum ist eine Nebeneinanderstellung zweier Teile. Durch die beiden Aussagen der Teile wird das Ganze präzise beleuchtet, so dass das Gemeinte sehr scharf erfasst wird.⁵⁶ Folgende Verse könnten beispielsweise vorgeschlagen werden:

Ps 88,2

- a HERR, Gott meiner Rettung,
- a bei Tag schreie ich,
- b in der Nacht vor dir.

Ps 88,7

- a Du hast mich in die tiefste Grube versetzt,
- b in Finsternisse, in Meerestiefen.

So wie in der psychiatrischen Behandlung die Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Patienten/der Patientin gefördert wird, so könnte auch in der Seelsorge der Patientin die Wahl des Psalmverses überlassen werden. Voraussetzung dafür ist, dass der Psalm gemeinsam gelesen wird. In der Folge könnte der Vers, der den Patienten «anspringt» und am meisten anspricht, auf eine Karte geschrieben und zur Meditation mitgegeben werden. Bei der nächsten seelsorgerlichen Begegnung könnte darüber gesprochen werden, was das Psalmwort ausgelöst und in Bewegung gesetzt hat.

So ist es bei einer längeren Begleitung möglich, den ganzen Psalm 88 ins Spiel zu bringen. Die Verfasserin dieser Arbeit hat dies mehrfach umgesetzt. Dabei ist sie vorsichtig, dem Patienten oder der Patientin nichts aufzudrängen, aber ihm oder ihr auch nichts vorzuenthalten. Als Beispiel sei die Seelsorgebeziehung zu Frau W. genannt, einer Frau mittleren Alters. Vor einiger Zeit hatte sich Patientin W. von der Psychotherapie-Station bei der Seelsorgerin per Mail gemeldet. Sie würde gerne das, was sie dort erarbeite, mit einer Seelsorgerin besprechen und reflektieren, unter Einbezug der Bibel. Beim ersten Gespräch wurden die Ecksteine der Begleitung festgelegt. Die Auftragsklärung war also erfolgt. Man traf sich bis zum Austritt der Patientin wöchentlich und besprach die Themen, die Frau W. einbrachte. Frau W. wollte sich u.a. auch durch Bibeltexte stärken lassen. Die Seelsorgerin schlug ihr die Psalmenlektüre vor. Frau W. war es zudem wichtig, dass die Seelsorgerin die Sitzung mit einem Gebet abschloss. Frau W. setzte sich in der Folge

⁵⁵ Butting, Erbärmliche Zeiten, 11.

⁵⁶ Wagner, Der Parallelismus membrorum, 250.

intensiv mit den Psalmen auseinander und fand darin Trost, Kraft, Stärke und Freude. Auf Vorschlag der Seelsorgerin wagte sich Frau W., mit eigenen Worten ein Gebet zu Psalm 88 zu verfassen. Die Seelsorgerin gab ihr im Vorfeld die eigene Übersetzung mit, zudem erklärte und interpretierte sie mit wenigen Worten den Psalm. Folgendes Gebet entstand:

Oh Gott!

Die Seelenpein ist so gross, dass ich sie nicht mehr ertragen kann,
und ich schreie sie dir mit aller Wucht der Verzweiflung entgegen.

Die Glieder sind bleischwer,
und jede Bewegung erfordert Kraft und Überwindung.

Eine beklemmende Dunkelheit umgibt meinen Geist,
und ich spüre den nahen Abgrund.
Verschafft mir das Hinabstürzen Erlösung?
Beendet das Ende den Schmerz?

Ganz tief in mir wehrt sich etwas gegen diesen Schritt,
und ich winde mich wie ein Wurm,
der letztendlich doch nicht vom Tode gepackt werden will.

Du grosser und mächtiger Gott.

Warum nur lässt du mich so leiden?
Warum nur muss ich so verzweifelt sein?
Warum bestrafst du mich?

Mein Himmlischer Vater.

Hilf mir doch!
Ich will doch leben und fröhlich sein!
Ich will den Sinn meines Daseins erkennen und mich darüber freuen!

Frau W.⁵⁷

Frau W. erzählte im anschliessenden Seelsorgegespräch, dass sie einfach niedergeschrieben, was sie erlebt und erfahren hatte. Beim Schreiben seien weitere Erinnerungen hochgekommen. Die Worte «Ich winde mich wie ein Wurm» beruhten darauf, dass sie jeweils Regenwürmer, die auf der Strasse lägen, wieder in die Erde zurücklege. Sie spüre, dass etwas nicht in den Abgrund abstürzen wolle. Man dürfe auch mal dunkel formulieren. Man dürfe rauslassen, was in einem drin sei. Gott könne damit umgehen. Sie sagte: «Ich bin in der Dunkelheit und unterhalte mich mit jemandem, der auch in der Dunkelheit ist.» Psalm 88 sei eine Bestätigung, dass es anderen auch so, wie ihr ergehe. Das gebe ihr die Gewissheit, nicht allein zu sein. Die unterschiedlichen Anreden für Gott «Oh Gott», «Du grosser und mächtiger Gott» und «Mein Himmlischer Vater» zeigten eine Annäherung an Gott und versicherten ihr, dass es doch noch Hoffnung gebe. Allerdings könne sie diese Klage nicht mit einem Amen abschliessen. Ihr Gebet müsste noch mit den Worten ergänzt werden: «Danke für deine Hilfe. Amen.»

Das von Frau W. verfasste Gebet endet nicht mit Finsternis. Es beinhaltet vor allem Ich-Aussagen. Es beschreibt das innere Leben des betenden Ichs und benennt Gefühle und Gedanken. Gott

⁵⁷ Frau W. hat das Abdruckrecht gegeben.

hingegen wird nicht angeklagt, er wird nicht für den schlimmen und trostlosen Zustand verantwortlich gemacht. Es werden einzig die Warum-Fragen erhoben: «Warum nur lässt du mich so leiden? Warum bestrafst du mich?» Aber Gott ist nicht verborgen (V. 15), er ist irgendwie noch da. Gegen Schluss ergeht der Imperativ: «Hilf mir doch!», der im Psalm 88 nicht ausgesprochen, sondern nur angedeutet wird.

Psalm 88 half Frau W., Worte zu finden, wo sie keine Worte mehr hatte. Er gab ihr Anstoss, dass sich der innere Knopf löste, wie sie es formulierte. Sie spürte, dass es weiter ging. Sie fiel nicht mehr in so grosse Löcher, nur manchmal in ein Tal, wie sie sagte. Aber sie lernte, mit den Tiefen umzugehen, denn sie hatte die Hoffnung gewonnen, dass sie das Tal auch wieder verlassen könne. Frau W.s Hinweis auf das «Danke» weist bereits über den Psalm 88 hinaus. Nach ihrer Vorstellung kann nur der Lobpreis mit Amen bekräftigt werden, jedoch nicht die Klage. Und wenn sie das Tal hinter sich lässt, wird sie gewiss Dank- und Lobpsalmen beten und singen.

Anders verlief die seelsorgerliche Begleitung mit der jungen Patientin Frau K., die kirchlich sozialisiert war und eine persönliche Spiritualität pflegte. Nach der Auftragsklärung setzten sich Frau K. und die Seelsorgerin in einem persönlichen Gespräch mit Psalm 88 auseinander und rangen um seine Bedeutung. Frau K. stellte trotz des Mutismus, unter dem sie litt, interessierte Fragen zu einzelnen Psalmversen. Sie nahm sich bis Weihnachten vor, ein eigenes Gebet dazu zu schreiben. Schriftlich konnte sie sich eigentlich viel besser formulieren als mündlich. Aber selbst bis Ende Jahr entstand kein Gebetstext aus Psalm 88. Ob aus zeitlichen oder persönlichen Gründen, blieb offen.

Ein Psalm wie der 88. kann auch Nicht-Christen ansprechen, denn einige Psychatriepatienten und -patientinnen, die traumatisierten eingeschlossen, sind offen für das Religiöse und Spirituelle:

Nicht selten [...] ist zu beobachten, dass auch Menschen, die über keine religiöse Prägung verfügen, sich im Rahmen einer Psychatrieerfahrung für die religiöse Welt öffnen. [...] Bei manchen Patienten/innen ist das Erleben selbst religiös gefüllt, bei anderen drängen sich während der psychischen Krise religiöse Fragestellungen auf. [...] Andere Menschen geraten, bedingt durch Krankheit und Krankenhausbehandlung, in eine Sinnkrise, die nach neuen Orientierungen verlangt.⁵⁸

Der Aufenthalt in einer psychiatrischen Klinik führt dazu, dass sich Patienten/Patientinnen auf Grund einer psychischen Krise vermehrt mit religiösen und spirituellen Fragen befassen. Dabei sind auch Traumatisierte offen, wenn das Vertrauensverhältnis gegeben ist, das, was sie erlebt und erlitten haben, in einen grösseren Sinnzusammenhang zu stellen.

So dachte Herr S., ein etwa 60-jähriger Agnostiker, zusammen mit der Seelsorgerin über Psalm 88 nach. Er war durch traumatische Erfahrungen im Zusammenhang mit einer lebensbedrohlichen Leukämie und einer Stammzellen-Transplantation, deren Nebenwirkungen ihn beunruhigten, in eine schwere Sinn- und Identitätskrise geraten. Psalm 88 machte ihm bewusst, dass wir Menschen Grenzen hätten. Der Tod bestimme. Er sei ein Fakt. Mit ihm könne man nicht verhandeln. Der Tod sei ihm relativ nahegekommen. Wörtlich sagte er: «In Psalm 88 geht es um Gefühle und Schmerz. Die Gefühle halte ich nicht mehr aus. Ich erwarte Wunder. Ich will erkannt und gefeiert werden. Nicht einmal meine Liebsten sind da. Ich habe mich mir selbst gegenüber vereinsamt. Ich bin nur noch mit mir beschäftigt. Ich vereinsame, wenn ich nur noch mein Elend sehe. Ich feiere meine Ohnmacht und mein Elend. Mein Körper, mein 'Gott', hat es mir auferlegt. Mein Gegenüber⁵⁹ hat

⁵⁸ Mundhenk, Lebt Gott in der Psychiatrie? 80f.

⁵⁹ Damit meint Herr S. seine Frau.

es mir nach drei bis vier Monaten gespiegelt. Eine ewige Jammerei. Man ist in einer Schlaufe drin. Man wiederholt sich. Es ist redundant.» Als die Seelsorgerin fragte, was Psalm 88 bewirke, begann Herr S. über seine inneren Dialoge mit drei verschiedenen Figuren, einem alten, weisen Herrn, einer weiblichen Figur und einem jungen Krieger, zu sprechen. Er bespreche mit den drei verschiedenen Figuren, was ihn bewege, z.B. seine Hilflosigkeit und seine Selbstentfremdung. Diese Dialoge gaben Herrn S. innere Stabilität zurück und liessen ihn nach seiner Einschätzung die eigene Identität wieder finden. Er möchte, er selbst sein.

Herr S. interpretierte Psalm 88 nicht im Rahmen der christlichen Tradition, wie dies Frau W. tat. Die Anrede «HERR, Gott meiner Rettung» war ihm fremd, er sah Gott vielmehr in sich selbst. Aber er trat trotzdem in einen Dialog, nicht mit Gott, sondern mit inneren Figuren. So könnte man vorsichtig formulieren, dass der Psalmtext Herrn S.s Prozess begleitet hatte, kreativ mit dem erlittenen Trauma umzugehen. Dies zeigte sich u.a. auch darin, dass Herr S. das, was ihn zutiefst umtrieb, z.B. dass er sich und dem göttlichen Schöpfer gegenüber untreu geworden sei, der Seelsorgerin anvertraute.

Im Folgenden werden stichwortartige Anregungen gegeben, wie Psalm 88 in traumasensibler Seelsorge auch noch eingebracht werden könnte:

- Psalm 88 könnte z.B. mit Einwüfen aus unterschiedlichen Übersetzungen gelesen werden, sei es zu zweit oder in einer grösseren Gruppe. Der Text könnte durch Bilder aus der Kunst oder Fotos, die aufgehängt werden, interpretiert werden.⁶⁰
- Über Psalm 88 könnte im Rahmen einer etwa 15-minütigen Zeit der Stille meditiert werden.
- In der Recovery Group könnte über Schlüsselvers Psalm 88,10 diskutiert werden.
- Nach dem Vorbild von «Spirituellem Embodiment» könnten zu einzelnen Psalmversen Bewegungen entwickelt werden.⁶¹
- Jeden Psalmvers könnte man mit eigenen Worten wiedergeben.
- Psalm 88 könnte in der Vertonung von Daniel Fueter in der Originalform des Bibeltextes gesungen werden.
- Das kürzlich von Georg Schmid verfasste und von Klaus Schöbel vertonte Lied in Anlehnung an Psalm 88 nähert sich Themen wie Verzweiflung, Wunde, Tod an. In der letzten Strophe lösen hoffnungsvolle Aussagen das Klagen ab. Da diese Strophe sich inhaltlich zu sehr von den vorhergehenden Strophen unterscheidet, ist sie nicht musikalisch vertont worden. Die gelesenen oder gesungenen Worte könnten eine Brücke zwischen dem biblischen Originaltext und heutiger sprachlicher Äusserung bilden.⁶²

Verzweiflung

Ein Lied in Anlehnung an Ps 88

Verzweiflung sucht sich ihre Stunde
und packt mich, wenn mich niemand hört.
Sie bimmelt ihre Todeskunde,
und jede halb verheilte Wunde
bricht auf und blutet ungestört.

Wie oft hat diese mich verraten?

⁶⁰ Mehlhorn/Joachim-Storch, Gebeugt und elend, 83-88.

⁶¹ Storch/Jäger/Klößner, Spirituelles Embodiment, 71-74.

⁶² Die Liedmelodie mit Text findet sich im Anhang.

Wie oft hat jener mich geprellt?
Den Schwüren folgten keine Taten.
Im Sumpf der Zeit, durch den wir waten,
ist jeder auf sich selbst gestellt.

Wie oft hab ich zu Gott geschrien?
Ich schrie und schrie. Der Himmel schlief.
Ich schrie im Bett, ich schrie auf Knien.
Was hast du, Gott, mir nicht verziehen,
dass ich dich so vergebens rief?

Ich fiel und fiel ins Bodenlose,
kein Mensch, kein Gott, kein Licht, kein Sinn.
Den Tod als einzige Prognose.
Verzweiflung wächst ins Riesengrosse
und treibt mich, niemand weiss, wohin.

Gott, schenk mir eine Prise Glauben,
dass du mich leitest unerkannt.
Verzweiflung will die Hoffnung rauben,
will schreien, schluchzen, schimpfen, schnauben.
Bleib du bei dem, der dich nicht fand.

Lass du nicht zu, dass Leben endet,
verzweifelt, wie ich's heute bin.
Verzweiflung dröhnt, Verzweiflung blendet.
Der Himmel gleisst nicht. Doch er sendet,
mir leises Wort und sanften Sinn.

Die obigen Anregungen und Vorschläge dienen dem Patienten/der Patientin nur, wenn sie ihm/ihr entsprechen. Deshalb ist es wichtig, bei der Auftragsklärung zu erspüren und zu erfragen, was den Patienten im Heil-Werden voranbringt. Es ist insbesondere zu beachten, dass der Patient/die Patientin zu Wort kommt und sich äussert.

Da jeder Mensch einzigartig und ein Geheimnis ist, so spricht Psalm 88 traumatisierte Menschen ganz unterschiedlich an. Der Psalm hilft, Worte für den gegenwärtigen inneren Zustand zu finden und sich mit den Gefühlen und Gedanken im Hier und Jetzt auseinanderzusetzen. Zugleich können durch die Bilder des Psalms Erinnerungen auftauchen, die in Vergessenheit geraten sind. Da das betende Ich diese Erinnerungen im Gespräch mit Gott thematisiert, ist die Gefahr einer Retraumatisierung gering. In den Versen 11-13 wird eine Zukunftsperspektive eröffnet, indem von Gottes Güte, Treue, Gerechtigkeit und Wunder die Rede ist.

IV. Schlussfolgerung und Ausblick

Psalm 88 verhilft im Sinne eines perspektivenkonvergenten Seelsorgemodells zur Lebens- und Glaubenshilfe traumatisierter Psychiatriepatienten und -patientinnen. Lebenshilfe als Veränderung des Selbst- und Weltverständnisses, als Selbstverwirklichung und als Heilung könnte sich sowohl im erlösenden Aussprechen von Unaussprechlichem zeigen, was der Psalm durch seine Bilder anregt, als auch im Eingestehen von Sprachlosigkeit und Verstummen. So könnten beispielsweise körperliche Reaktionen wie höchste Erregung und gleichzeitige Erstarrung durch Integration abgespaltener Erfahrungen geheilt werden. Unter Heilung wird «Heilung mit Narben»⁶³ verstanden. Psalm 88 als Lebenshilfe könnte dazu beitragen, mit Phänomenen eines Traumas wie seelischer Überschwemmung, Wiederholungszwang, Entfremdung und Verlust der Identität umzugehen. So könnte Heilung der Identität und der sozialen Beziehungen geschehen. Psalm 88 bietet zudem auch Glaubenshilfe als existentielle Erfahrung an. Er ist ein Appell an ein wahrnehmbares, hörendes Gegenüber, auch wenn er mit einem stummen Aufschrei endet. Das betende Ich lässt nicht von Gott, obwohl Gott es scheinbar losgelassen hat und Gott verborgen bleibt. Dieses Aufrechterhalten der Gottesbeziehung gegen alle Widerwärtigkeiten des Lebens kann als eigentliche Glaubenshilfe angesehen werden. Es ist dem betenden Ich zu wünschen, dass ihm in seiner tiefsten Not und Finsternis eine Gottesbegegnung widerfährt, ähnlich wie Hiob. So ist Psalm 88 in traumasensibler Psychiatrieseelsorge ein Betrag zum Heil-Werden von Traumatisierten.

Psalm 88 mahnt des Weiteren an, in der Seelsorge allgemein, aber ganz besonders auch in der traumasensiblen Seelsorge das Leiden auszuhalten, den Leidenden und Opfern zuzuhören, sie klagen zu lassen und ihnen im Aushalten der Finsternis beizustehen. Klagende wollen vorerst nicht besänftigt, getröstet oder gar zum Schweigen gebracht werden. Sie wollen gehört werden und Gehör finden, sei es im persönlichen und auch gesellschaftlichen Umfeld.

Über Psalm 88 hinausgehend wird sich die Verfasserin dieser Arbeit weiterhin mit dem Einbezug von Psalmen in der Seelsorge befassen. Sie könnte sich z.B. vorstellen, auf einer Psychotherapiestation der PDAG eine «Psalmengruppe» ins Leben zu rufen. Dies umso mehr, weil auf Initiative von Patientinnen schon einmal eine Gruppe bestanden hat, die wöchentlich in der Bibel gelesen hat. Dabei würde die Seelsorgerin mit unterschiedlichen Methoden versuchen, Psalmen ins Gespräch über existentielle Lebensfragen zu bringen. Sie würde zudem anregen, Gebetstexte oder Reflexionen über die gelesenen Psalmen zu verfassen. Diese könnten im wöchentlichen Gottesdienst gebetet werden, im Anschluss an das wechselweise gesprochene Psalmengebet. Dieses hat vor einigen Jahren eine freiwillige Helferin initiiert. Zudem könnten die Originalpsalmen und die dazu entstandenen Gebete auf einer Internetseite einem grösseren Kreis zugänglich gemacht werden.

Die Verfasserin könnte sich auch vorstellen, sich mit Psalmen in die Kunsttherapie einzubringen, zumal sie einen guten Kontakt zu einzelnen Kunsttherapeutinnen pflegt. Wie die Psalmen in die Kunsttherapie einbezogen würden, müsste in einem Konzept erarbeitet werden. Zudem könnte mit einer Tänzerin zusammen ein Psalmen-Workshop in der psychiatrischen Klinik angeboten werden, in dem die Psalmen tänzerisch angeeignet würden. Das Dialogische Forum, in dem Patienten/Patientinnen, Peers, Fachpersonen und Angehörige im Austausch sind, würde sich dazu gut eignen.

⁶³ Reddemann, Psychodynamisch Imaginative Traumatherapie, 47.

Abschliessend ist zu bemerken, dass ein praxisbezogenes Lehrbuch «Seelsorge mit psychisch belasteten Menschen»⁶⁴ für die Psychiatrieseelsorge eine grosse Hilfe wäre. Darin könnte auch das Thema «Psalmen in der Psychiatrieseelsorge» aufgenommen werden. Des Weiteren wären weitere Forschungen zu den Psalmen in der Seelsorge für die seelsorgerliche Arbeit in Gemeinde, Spital, Psychiatrie, Gefängnis und Schule hilfreich.

⁶⁴ Noth, Seelsorge auf der psychiatrischen Akutstation, 149.

V. Literatur

- Augst, Kristina*, Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis, Stuttgart 2012 (PThE 121)
- Bail, Ulrike*, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998
- Baldermann, Ingo*, Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1994 (WdL 7)
- Baldermann, Ingo*, Psalmen, in: Möller, Christian (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen, Göttingen 1994, 23-34
- Baldermann, Ingo*, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn ¹¹2013
- Berges, Ulrich*, Schweigen ist Silber – Klagen ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88, Münster 2003 (SEThV 1)
- Bieler, Andrea*, Rituale in der Krankenhauseelsorge, in: Roser, Traugott (Hg.), Handbuch der Krankenhauseelsorge, Göttingen ⁵2019, 381-390
- Bieler, Andrea*, Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge, Göttingen 2017 (APTLH 90)
- Bieler, Andrea/Gutmann, Hans-Martin*, Rechtfertigung der «Überflüssigen». Die Aufgabe der Predigt heute, Gütersloh 2008
- Brague, Rémi*, Zum christlichen Menschenbild, Wiesbaden 2021 (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft)
- Breuer, Josef/Freud, Sigmund*, Studien über Hysterie, Leipzig/Wien 1895
- Bukowski, Peter*, Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 1994
- Butting, Klara*, Erbärmliche Zeiten – Zeit des Erbarmens. Theologie und Spiritualität der Psalmen, Uelzen 2013 (Biblische Erkundungen 15)
- Calvin, Johannes*, Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl. Hg. v. Eberhard Busch, Matthias Freudenberger u.a., Göttingen ²2010 (Calvin-Studienausgabe 6)
- Delitzsch, Franz*, Biblischer Kommentar über die Psalmen, Leipzig ⁵1894 (BC)
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Lutherbibel revidiert 2017, Stuttgart 2016
- Docter, Anna Lea*, Zusammenhänge zwischen Kindheitstraumata, Erkrankungscharakteristika und Therapieverläufen depressiver PatientInnen, Inaugural-Dissertation Tübingen 2019. Online: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/96385/Dissertation_Docter_19.pdf;jsessionid=8B3E17AA9320FC039799B7D711170962?sequence=1 (Stand: 10.12.2022).
- Freud, Sigmund*, Hemmung, Symptom und Angst (1926), in: A. Freud (Hg.), Gesammelte Werke. Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1948, 111-205
- Freud, Sigmund*, Jenseits des Lustprinzips (1920), in: A. Freud (Hg.), Gesammelte Werke. Bd. 13: Jenseits des Lustprinzips/ Massenpsychologie und Ich-Analyse/Das Ich und Es, Frankfurt a. M. ⁵1969, 1-69
- Gärtner, Stefan*, Rituale in der Seelsorge nach einem Trauma. Eine Untersuchung von Fallgeschichten aus der Psychiatrie: Suche nach Seelsorge. ZPTh 41.2 (2021) 93-105
- Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Zürich 1998
- Gillingham, Susan*, Psalms Through the Centuries, Bd. 3: A Reception History Commentary on Psalms 73-151, Oxford 2022
- Gross, Walter*, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: Ders. (Hg.), Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, Stuttgart 1999 (SBAB 30)
- Hofer, Thomas*, Wenn das Vergessen nicht gelingt. Informationsbroschüre zur Posttraumatischen Belastungsstörung. Hg. vom Schweizerischen Roten Kreuz, Wabern ⁴2019
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich*, Psalmen. Bd. 1: 51-100, Freiburg i. Br. u.a. 2000 (HTh-KAT)

- Huber, Michaela*, Wege der Traumabehandlung. Trauma und Traumbehandlung, Teil 2, Paderborn 2004
- Janowski, Bernd*, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999) Tübingen 2001, 3-45 (WUNT 135)
- Janowski, Bernd*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ⁶2021
- Joachim-Storch, Doris* (Hg.), Du, höre! Psalmen entdecken – singen, beten, predigen, Frankfurt 2012 (Materialbücher des Zentrums Verkündigung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau 117)
- Kirscht, Ralph*, Wandlungs-Räume. Praxishandbuch traumasensible Seelsorge, Stuttgart 2021
- Klopfenstein, Martin A.*, Wunder im Alten Testament, in: Ders., Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament. Hg. v. Walter Dietrich, Bern u.a. 1996, 191-198
- Köpf, Ulrich, Zimmerling, Peter* (Hg.), Martin Luther, Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier, Göttingen 2011
- Lammer, Kerstin*, Kalter Schweiss auf dem Rücken. Seelsorge nach traumatischen Ereignissen: Deutsches Pfarrerblatt (2009) Heft 4, 1-13
- Mehlhorn, Annette, Joachim-Storch, Doris*, Gebeugt und elend. Psalm 88 mit Einwüfen aus anderen Übersetzungen und Bildern, in: *Joachim-Storch, Doris* (Hg.), Du, höre! Psalmen entdecken – singen, beten, predigen, Frankfurt 2012 (Materialbücher des Zentrums Verkündigung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau 117) 83-88
- Morgenthaler, Christoph*, Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie 3, Gütersloh ³2017
- Morgenthaler, Christoph*, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart ⁵2014
- Móricz, Nikolett*, Leibgedächtnis und die Phänomenologie des Traumas in Psalm 88, in: Erbele-Küster, Dorothea/Móricz, Nikolett/Oeming, Manfred (Hg.), «Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch» (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge zur Traumaforschung, Tübingen 2022 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89)
- Móricz, Nikolett*, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137, Göttingen 2021 (FRLANT 282)
- Mundhenk, Ronald*, Lebt Gott in der Psychiatrie? Erkundungen und Begegnungen, Neumünster 2010
- Nauer, Doris*, Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger im Psychiatrischen Krankenhaus? Kritische Reflexionen zu Theorie, Praxis und Methodik von KrankenhausseelsorgerInnen aus pastoraltheologischer Perspektive mit organisationspsychologischem Schwerpunkt, Münster/Hamburg/London 1999 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 3)
- Noth, Isabelle*, Seelsorge auf der psychiatrischen Akutstation, in: Dies./Kunz, Ralph (Hg.), Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgerliches Nachdenken. Festschrift für Christoph Morgenthaler zum 65. Geburtstag, Göttingen 2012 (APTh 62) 139-151
- Oeming, Manfred/Vette, Joachim*, Das Buch der Psalmen, Bd. 2: Psalm 42-89, Stuttgart 2010 (NSK.AT 13,2)
- Reddemann, Luise*, Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren. Unter Mitarbeit v. Veronika Engl, Susanne Lücke und Cornelia Appel-Ramb, Stuttgart ⁹2003 (Leben lernen 141)
- Reddemann, Luise*, Psychodynamisch Imaginative Traumatherapie – PITT. Ein Mitgeföhls- und Ressourcen-orientierter Ansatz in der Psychotraumatologie, Stuttgart ¹¹Aufl. 2021
- Reddemann, Luise/Dehner-Rau, Cornelia*, Trauma heilen. Ein Übungsbuch für Körper und Seele, Stuttgart ⁴Aufl. 2013

- Schlegel, Juliane*, Psalm 88 als Prüfstein der Exegese. Zu Sinn und Bedeutung eines beispiellosen Psalms, Neukirchen-Vluyn 2005 (BThSt 72)
- Schrage, Wolfgang*, Heil und Heilung im Neuen Testament. Ernst Käsemann zum 80. Geburtstag am 12.7.1986, in: *Evang. Theol.* 46 Jg. (1986), Heft 3, 214-231
- Sölle, Dorothe*, Psalmen essen, in: Joachim-Storch, Doris (Hg.), *Du, höre! Psalmen entdecken – singen, beten, predigen*, Frankfurt 2012, 186-187 (Materialbücher des Zentrums Verkündigung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau 117)
- Stahl, Andreas*, Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen, Stuttgart 2019 (PThe 163)
- Storch, Maja/Jäger, Eva Maria/Klößner, Stefan*, Spirituelles Embodiment. Stimme und Körper als Schlüssel zu unserem wahren Selbst, München 2021
- Van der Geest, Hans*, Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge, Zürich ³1986
- Veijola, Timo*, Depression als menschliche und biblische Erfahrung, in: Ders., *Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament*. Hg. v. Walter Dietrich, Neukirchen-Vluyn 2007 (BThSt 89)
- Wagner, Andreas*, Der Parallelismus zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: Ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008, 235-261
- Wagner, Andreas*, Körperbegriffe als Stellvertreterausdrücke der Person, in: Ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008, 289-317
- Wälchli, Stefan*, Art. Zorn (AT), *WiBiLex*, 2014. Online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35502/>. (Stand: 28.12.2022)
- Weber, Beat*, «JHWH, Gott meiner Rettung!» (Ps 88,2A). Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88, in: *Uhlig, Torsten* (Hg.), «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche, Leipzig 2014, 237-308 (ABG 41)
- Weber, Beat*, *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart ²2016
- Zenger, Erich*, *Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden. Bd. II: 3 Dein Angesicht suche ich. 4 Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i. Br. u.a 2011
- Zenger, Erich*, *Stuttgarter Psalter. Mit Einleitungen und Kurzkommentaren*, Stuttgart 2005
- Zürcher Bibel*. Hg. v. Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich ²2008

Weitere Quellen

- Brague, Rémi*, Über das christliche Menschenbild zwischen Relativismus und Humantechnologie. Vortrag. Online: https://www.youtube.com/watch?v=vpTDneX_ssM (Stand: 10.12.2022)
- Hardmeier, Christof*, Predigt zu Psalm 88. Lerne leiden ohne zu klagen? Semesterschlussgottesdienst, Greifswald 31.01.1999. Online: https://www.uni-greifswald.de/storages/uni-greifswald/fakultaet/theologie/ls-at/Predigt_Psalm_88.pdf (Stand: 27.12.2022)
- Peter, Niklaus*, Einleitende Worte zur Aufführung von Daniel Fueters Komposition von Psalm 88, Zürich 12.05.2022. Online: <https://niklauspeter.ch/wp-content/uploads/2022/05/Interpretation-Psalm-88-3.pdf> (Stand: 27.12.2022)
- Reformierte und Römisch-Katholische Landeskirche des Kantons Aargau*, Konzept zur ökumenisch verantworteten Seelsorge in Institutionen im Kanton Aargau, Aarau 2018

VI. Anhang

Verzweiflung

Ein Lied in Anlehnung an Ps 88

T.: Georg Schmid, 2022

M./S.: Klaus Schöbel, 2022

Gesang

Piano

5

Ver -

9

zweif - lung sucht sich ih re Stun - de Und packt mich, wenn mich
oft hat die - se mich ver - ra - ten? Wie oft hat je - ner
oft hab ich zu Gott ge - schri - en? Ich schrie und schrie. Der
fiel und fiel ins Bo - den - lo - se, kein Mensch, kein Gott, kein
schenk mir ei - ne Prie - se Glau - ben, dass du mich lei - test

12

nie - mand hört. Sie bim - melt ih - re To - des - kun - de und
mich ge - prellt? Den Schwü - ren folg - ten kei - ne Ta - ten. Im
Him - mel schlief. Ich schrie im Bett, ich schrie auf Kni - en. Was
Licht, kein Sinn. Den Tod als ein - zi - ge Prog - no - se. Ver -
un - er - kennt. Ver - zweif - lung will die Hoff - nung rau - ben, will

bei den Autoren

2

15

je - de halb ver - heil - te Wun - de bricht auf, und blu - tet
Sumpf der Zeit, durch den wir wa - ten, ist je - der auf sich
hast Du, Gott, mir nicht ver - zie - hen, dass ich dich so ver -
zweif - lung wächst ins Rie - sen - gros - se Und treibt mich, nie - mand
schrei - en, schluch - zen, schimp - fen, schnau - ben. Bleib du bei dem, der

18

1.-4.

un - ge - stört. Wie
selbst ge - stellt. Wie
ge - bens rief? Ich
weiss, wo - hin. Gott,
dich nicht fand.

23

5.

bei den Autoren

bei den Autoren