

zeit zeichen



Georg Langenhorst

75

BT
2062
L275

Trösten lernen?

Georg Langenhorst

Trösten lernen?

Profil, Geschichte und Praxis von Trost
als diakonischer Lehr- und Lernprozeß

Schwabenverlag

Glaubenskommunikation

Reihe zeit zeichen Band 7

Herausgeber

Albert Biesinger, Dr. theol., Professor für
Religionspädagogik, Kerygmatik und Kirchliche
Erwachsenenbildung, Tübingen

Thomas Schreijäck, Dr. theol., Professor für
Praktische Theologie, Religionspädagogik und
Kerygmatik, Frankfurt a. M.

Werner Tzschetzsch, Dr. theol., Professor für
Religionspädagogik und Katechetik,
Freiburg i. Br.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Langenhorst, Georg:

Trösten lernen? : Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer
Lehr- und Lernprozeß / Georg Langenhorst. – Ostfildern : Schwabenverl., 2000

(Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen ; Bd. 7)

Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1999/2000

ISBN 3-7966-1002-1



Alle Rechte vorbehalten

© 2000 Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.schwabenverlag.de

Umschlaggestaltung: Neuffer Design®, Freiburg i. Br.

Umschlagfoto: © Sieger Köder, Der verlorene Sohn (Ausschnitt)

Layout: Wolfgang Sailer, Schwabenverlag

Satz: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Herstellung: Koninklijke Wöhrmann B. V., Zutphen, Niederlande

Printed in Netherlands

ISBN 3-7966-1002-1

K- 0 1 0 8 6 3 4

Trösten lernen?

*Es gibt keine Tröstung, trauriger Freund,
der Mensch ist ein untröstbares Tier*

(José Saramago)

*Tröstet, tröstet mein Volk,
spricht euer Gott!*

(Jesaja 40,1)

*Gepriesen sei (...) der Gott allen Trostes.
Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben,
alle zu trösten, die in Not sind,
durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden!*

(2 Korinther 1,3f.)

*Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt
darauf sie all ihr Hoffnung stellt?
O komm, ach komm vom höchsten Saal,
komm tröst uns hier im Jammertal.*

(Friedrich von Spee)

*In diesem Sinne ist es, daß die christliche Religion
als die Religion des Trostes, und zwar des
absoluten Trostes zu betrachten ist.*

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

*Von guten Mächten wunderbar geborgen
Erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist mit uns am Abend und am Morgen
Und ganz gewiß an jedem neuen Tag.*

(Dietrich Bonhoeffer)

Für Anne, in Liebe

In Erinnerung an meinen Schwiegervater
Reinhold Grünewald (17.08.1937–15.06.1999)

INHALT

Vorwort	13
---------	----

Hinführung

1	Trösten – Annäherungen an Begriff, Problem und Forschungsstand	16
2	Zur Marginalisierung von Trost in der Gesellschaft	21
3	Trösten im Kontext des »diakonischen Lernens«	24
4	Zielperspektiven dieser Untersuchung	26
5	Aufbau und Methode	28
	<i>Anmerkungen</i>	33

Erster Hauptteil

Trost als theologisch-praktische Grundkategorie

A	Die biblische Rede vom Trost	40
---	------------------------------	----

I	Ein scheiterndes Trostgespräch – Hiob und seine Freunde	40
---	---	----

1	Vom Scheitern allgemeingültiger Trostsprüche	42
2	Gelingender Trost durch Gott	45

II	Alttestamentliche Rede von Trost – Ein Mosaik	46
----	---	----

1	Von Nutzen und Grenzen menschlichen Trostes	46
1.1	Wein, Brot und Einsicht	48
1.2	Liebende, Geschwister, Eltern und Kinder	50
1.3	Freunde, Gesandtschaften, Briefe, die Schrift	53
2	Wahrer Trost kommt nur von Gott	56
2.1	Psalmen und Klagelieder	56
2.2	Jeremia und sein »Trostbüchlein«	60
2.3	Gott tröstet sein Volk – Jesaja	63

III	Trost im Neuen Testament	70
-----	--------------------------	----

1	Die Rede vom Trost bei den Synoptikern	71
1.1	Simeon und der »Trost Israels«	72

1.2	Trost den Weinenden – Die Seligpreisungen	73
1.3	Trost als Kompensation im Jenseits – »Vom reichen Mann und vom armen Lazarus«	76
2	Trostrede bei Paulus	77
2.1	Trost als charismatische Gabe zum Zweck des Gemeinde- aufbaus	78
2.2	Getröstetsein durch die gemeinsame Arbeit am Reich Gottes	80
2.3	Getröstetsein durch Gott in Christus	84
3	Johannes und die Rede vom Geist als Tröster	88
3.1	Die Rede vom »Paraklet«	88
3.2	Der Paraklet als Tröster?	91
	<i>Erste Zwischenbilanz: Biblisches Sprechen vom Trost</i>	91
	<i>Anmerkungen</i>	93
B	Die Entfaltung des Trostbegriffs in der Geschichte	101
I	Trost durch Einsicht: Philosophische Tröstung	102
1	Seneca und die Consolatio-Schriften der Antike	102
1.1	Zum geistigen Hintergrund der Trostschriften	103
1.2	Grundtopoi der klassischen Consolatio	104
2	Die Trostschriften der Kirchenväter	109
2.1	Erbzüge der klassischen Tradition	111
2.2	Erbzüge der biblischen Tradition	113
3	Boethius und der »Trost der Philosophie«	117
3.1	Vom Trost der philosophischen Einsicht	117
3.2	Fünf Schritte der Erkenntnis	118
II	Trost von Gott: Spiritualität und Seelsorge	120
1	Trost durch Weltentsagung: Die Mystik	121
1.1	Meister Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung«	121
1.2	Johannes von Dambach: »Der Trost der Theologie«	124
1.3	Thomas von Kempen: »Nachfolge Christi«	126
1.4	Trost durch Weltentsagung? – Nachfragen	130
2	Martin Luthers seelsorgliche Trostschriften	132
2.1	Luthers konzeptionelle Trostschriften	132
2.2	Luthers Trostbriefe	136
3	Die Tröstungen des Thomas Morus	139
3.1	Zum Hintergrund der Trostschrift	140
3.2	Trostgründe	141

4	Trost in den »geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola	144
4.1	Trost und Trostlosigkeit als spirituelle Grundbefindlichkeiten	145
4.2	Seelsorgliche Konsequenzen	146
III	Spiegelungen des Trostverständnisses in den Kirchenliedern	147
1	Wirkspuren der Trostrede	147
1.1	Trostbriefe	147
1.2	Trostlieder	149
2	Trosttopologie der Kirchenlieder	150
2.1	Die Rede vom messianischen Trost	151
2.2	Verbundenheit mit Christus im Leiden	153
2.3	Trost durch die Hoffnung auf den Auferweckten	156
2.4	Trost durch den parakletischen Tröstergeist	158
2.5	Maria als Trösterin	162
2.6	Kirche als Trostgemeinschaft unter eschatologischer Perspektive	163
3	Zurückweisung der traditionellen Trostlieder in unserer Zeit	165
3.1	Vom Abbruch der Trostrede im Kirchenlied	165
3.2	Kirchenlieder in der Kritik	167
	<i>Zweite Zwischenbilanz: Traditionelles Sprechen von Trost</i>	168
	<i>Anmerkungen</i>	170
Zweiter Hauptteil		
Trostkritik		
A	Trostkritik als Religionskritik	
	Die Anfragen der Moderne	182
I	Archibald MacLeish – Spiel um Job	182
1	Trost durch Entlastung von persönlicher Schuld	183
2	Trost durch menschliche Liebe	187
II	Zur Religionskritik der Moderne	190
1	Vertröstungskritik bei Karl Marx	191
1.1	Religion als vertröstendes Opium	191
1.2	Überwindung der Notwendigkeit von Trost	193
2	Vertröstungskritik bei Sigmund Freud	195
2.1	Religion als tröstendes Narkotikum	196

2.2	Rückfragen an Freuds Trostkritik	198
	<i>Dritte Zwischenbilanz: Trost als Opium und Narkotikum</i>	200
B	Trostkritik als Sprachkritik	
	Positionen von Schriftstellern unserer Zeit	202
I	Trostperspektiven der christlichen Schriftsteller	202
1	Vom Trostamt des Dichters – Rudolf Alexander Schröder	203
1.1	Trostdichtung im Gefolge von Luther, Gerhardt und Gellert	205
1.2	Christliche Trostrede als geistige Überlebenshilfe	207
2	»Trost und immer wieder Trost!« – Jochen Klepper	209
2.1	Trostspuren in Tagebüchern und der geistlichen Lyrik	210
2.2	Trostdichtung als Bibelexegese	211
3	Vom Trösten in der Krise zur Krise des Trostes – Reinhold Schneider	213
3.1	Trostliteratur als »religiöser Sanitätsdienst«	214
3.2	Zerbrechende Trostgewißheiten	217
II	Trostverweigerung bei zeitgenössischen Schriftstellern	220
1	Aller Trost ist trübe – Rainer Maria Rilke	220
1.1	Zertretener Trostmarkt – Die Duineser Elegien	221
1.2	Wortloser Tröster	222
2	Laßt euch nicht vertrösten! – Bertolt Brecht	222
2.1	Brecht als Religionskritiker	222
2.2	Trost ist Betrug	224
3	Trostverweigerung in der Dichtung – Friedrich Dürrenmatt	225
3.1	Trost »nur allzubillig«	225
3.2	»Das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost«	226
4	Trost durch Benennen der Trostlosigkeit – Marie Luise Kaschnitz	228
4.1	Tröstliches? – »Die Sprache singt nicht mehr«	228
4.2	Trostworte? – »Nicht gesagt«	230
5	»Wer darf trösten?« – Nelly Sachs	232
5.1	Trost angesichts der Shoa?	232
5.2	Trost vielleicht jenseits von Trostlosigkeit	234
	<i>Vierte Zwischenbilanz: Die Herausforderung der Schriftsteller</i>	237
	<i>Anmerkungen</i>	240

Dritter Hauptteil

Trösten heute – Lernorte

Hinführung	250
Lerntheoretische Vorüberlegungen	250
1 Religiöses Lernen?	251
2 Diakonisches Lernen?	252
3 Trösten lernen?	257
4 Trost und Theodizee	260
A Erster Lernort: die persönliche Begegnung	262
I Ein gelingendes Trostgespräch – Mendel Singer und seine Freunde	263
1 Die Trostbegegnung	264
2 Voraussetzungen für ein gelingendes Trostgespräch	269
3 Trösterargumente und Trostgedanken	273
II Praktische Trostperspektiven für den Einzelnen	280
1 Bedingungen für gelingenden Trost	280
2 Mögliche und unmögliche Trostworte	281
<i>Anmerkungen</i>	285
B Zweiter Lernort: die Gemeinde	290
I »Parakletische Seelsorge« – Vorüberlegungen	290
1 Glaubenshilfe als Lebenshilfe?	291
2 Trösten als allgemein-christliche Form diakonischen Handelns	293
II Trost in der Wortverkündigung	294
1 Zur Wiederentdeckung der Klage	294
2 Zur Zu-Mutung der Heilszusage	297
III Trost in der diakonisch-caritativen Sozialarbeit	298
1 Politisch-gesellschaftlicher Einsatz gegen Trostlosigkeiten aller Art	298
2 Einrichtung von Trauer- und Trost-Gemeinschaften	300
3 Unterstützung der Hospizbewegung	303

IV	Trost in der Liturgie	305
1	Trost in Gebet und Gemeindegottesdienst	305
2	Spuren neuer Trostrede im Kirchenlied	307
2.1	Lothar Zenetti / Huub Oosterhuis	308
2.2	Dietrich Bonhoeffer	310
3	Trost in Krankensalbung und Trauergottesdienst	313
	<i>Anmerkungen</i>	317
C	Dritter Lernort: der schulische Religionsunterricht	323
I	Trösten als Thema des Religionsunterrichts? – Vorüberlegungen	323
1	Didaktischer Rahmen	323
2	Diakonisches Lernen in der Schule?	329
3	Trösten-Lernen in der Schule?	332
4	Allgemeine Vorgaben der Bildungs- und Lehrpläne	334
II	Trösten lehren und lernen in der Primarstufe	337
1	Vorgaben der Lehr- und Bildungspläne	337
2	Begründungszusammenhang und Lernvoraussetzungen	338
3	Ausgesuchte Lernelemente	340
4	Lernchancen	343
III	Trösten lehren und lernen in der Sekundarstufe I	343
1	Vorgaben der Lehr- und Bildungspläne	343
2	Begründungszusammenhang und Lernvoraussetzungen	346
3	Ausgesuchte Lernelemente	349
4	Lernchancen	355
IV	Trösten lehren und lernen in der Sekundarstufe II	356
1	Vorgaben der Lehr- und Bildungspläne	356
2	Begründungszusammenhang und Lernvoraussetzungen	357
3	Ausgesuchte Lernelemente	358
4	Lernchancen	359
	<i>Anmerkungen</i>	360
	Trost und Trösten: Ausblick	367
	<i>Anmerkungen</i>	373
	Bibliographie	374
1	Primärliteratur	374
2	Sekundärliteratur	378

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im WS 1999/2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen. Das Manuskript wurde im Juli 1999 abgeschlossen und ist für die Drucklegung nur an wenigen Stellen aktualisiert und überarbeitet worden.

Daß ich dieses Buch schreiben konnte, verdanke ich vielen Personen, von denen ich nur einige herausheben kann. An erster Stelle gilt mein Dank Professor Dr. Albert Biesinger, der mich offen, wohlwollend und mit kritischem Weitblick auf dem Weg der Habilitation begleitet und das Erstgutachten übernommen hat. Sein optimistischer Zugang auf die praktische religionspädagogische Arbeit »vor Ort« wird mir weiterhin Orientierung geben. Auch dem Kreis seiner Doktoranden und Habilitanden verdanke ich wichtige Anregungen. Daß Prof. Dr. Ottmar Fuchs gerade rechtzeitig nach Tübingen kam, um das Zweitgutachten zu übernehmen, erachte ich als persönlichen Glücksfall. Für seine spontane Bereitschaft und sein Interesse am Thema bin ich auch ihm zu großem Dank verpflichtet.

Die Arbeit entstand während meiner Tätigkeit als Akademischer Rat an der Pädagogischen Hochschule in Weingarten. Den Studierenden und Kollegen dort gilt mein Dank für ein Umfeld, in dem religionspädagogische Arbeit in ökumenischer Offenheit jederzeit Spaß macht und gedanklich anregt. Vor allem danke ich den Professoren Bruno Schmid und Edgar Thaidigsmann für ein kritisches Gegenlesen von Einzelteilen der Arbeit. Meinem Vater Helmut Langenhorst danke ich für das intensive inhaltliche wie sprachliche Gegenlesen des Endmanuskriptes.

Gewidmet ist das nun fertige Buch meiner Frau Annegret, deren liebende Wegbegleitung mich trägt. Gleichzeitig behalte ich es als Erinnerung an meinen Schwiegervater Reinhold Grünewald, der während meiner akademischen Arbeit am Thema »Trösten« viel zu früh starb und »Trost« für mich aus dem Bereich theoretischer Studien in das gegenwärtige Leben hebt.

Georg Langenhorst

Weingarten, im Mai 2000

HINFÜHRUNG

»WAS HEIßT EIGENTLICH TRÖSTEN?
SCHON ALS KIND IST MIR DAS NIE GANZ KLARGEWORDEN.
ICH HATTE EINE BEULE, DIE MUTTER TRÖSTETE MICH,
ABER DIE BEULE BLIEB.«¹

(Peter Noll)

Trösten – Annäherungen an Begriff, Problem und Forschungsstand

»Trösten« ist in der alltäglichen Umgangssprache ein sperriges Wort, klingt leicht altmodisch und antiquiert, riecht ein bißchen nach staubigem Kirchenmoder, schmeckt säuerlich-bitter nach »vertrösten« im Sinne eines Verschiebens auf den sprichwörtlichen Sankt-Nimmerleins-Tag, hat »einen weichen, weinerlichen Beiklang bekommen«², läßt ungewollt den bitteren Verdacht eines allzu »billigen Trostes« aufkommen. Deshalb gehört es sicherlich zu solchen Worten aus dem klassischen christlichen Begriffsrepertoire, die »heute in unserem Sprachschatz eine untergeordnete Rolle spielen«³. Ja, insgesamt betrachtet, »scheint das Trösten etwas Heruntergekommenes geworden zu sein«⁴.

Im Zusammenhang mit anderen Begriffen lebt es in der Alltagssprache jedoch selbstverständlicher weiter. Als »*Trostpflaster*« etwa, doch die durchaus gebräuchliche Verniedlichungsform des »Trostpflästerchens« enthebt es der Bedeutungsschwere: Man sieht förmlich das dem beim Spielen ausgerutschten und unglücklich hingefallenen Kind in die Tränenflut als Trost gereichte Stückchen Schokolade vor sich. Und auch der »*Trostpreis*« lebt fort im Sprachgebrauch der Gegenwart: als wertlose, aber anerkennende Gabe an alle Nicht-Sieger in Spiel und Sport, alle Nieten-Zieher in Verlosungen und Wettbewerben. Unzählige weitere »*Trösterchen*« gibt es, die wir in verschiedenen Formen uns selbst erschaffen, durchaus im Bewußtsein, daß sie nichts sind als der Versuch, »die Unordnung, in die der Mensch gekommen ist, durch ein Substitut der Ordnung, durch ein Substitut des Trostes und der Beruhigung, des Friedens, daß die Welt in Ordnung sei, zu ersetzen«⁵ – so der Psychologe *Gunnar von Schlippe*. Ist das also die verbleibende Bedeutung des Wortes Trost in der Gegenwart: ein Stückchen Schokolade für das weinende Kind, ein wertloser Tand für Verlierer, die selbstgeschaffene Illusion von Ordnung und Heil im Chaos der kaum zu durchschauenden widersprüchlichen Lebenserfahrungen?

In verneinender Form hat »trösten« interessanterweise seine tiefgehende Bedeutung behalten: »*Trostlose*« Landschaften, Stadtbilder, Erfahrungen oder Lebenslagen lassen sich sofort aus den Erinnerungen abrufen. Und »*untröstliche*« Lebenssituationen kennt jeder, denn die »Beispiele von Trostlosigkeit sind unzählbar«⁶: der Verlust eines geliebten Menschen, sei es des Partners⁷, der Eltern, eines Kindes, eines anderen Verwandten oder Freundes; schwere, gar aussichtslose Erkrankungen oder bleibende Behinderungen; verfahrene Lebenswege ohne irgendwie erkennbare Auswege aus der Sackgasse; endgültiges Scheitern in Beruf, Partnerschaft und von Lebensplänen; schließlich die Perspektive des unausweichlichen und doch unfaßbaren eigenen Sterben-Müssens. Selbst die keineswegs ungewöhnliche Rede von Menschen, die *nicht recht bei Trost* sind – im Sinne einer geistigen Verwirrtheit oder sogar Verrücktheit – spürt ex negativo dem positiven Wortsinn von Trost nach: »Bei Trost sein« würde dann heißen, im Vollbesitz über seine geistigen und seeli-

schen Kräfte zu verfügen – doch diese Wortverbindung ist gerade nicht üblich.

Wie aber läßt sich dieser Befund erklären, daß die negative Wortbedeutung in aller Dringlichkeit weiterlebt, daß Trostlosigkeiten aller düsteren Schattierungen förmlich nach Tröstung schreien, daß jedoch die positive Bedeutung von Trost abgeglitten ist in Verniedlichung, Verharmlosung oder in Mißbrauchs- und Vertröstungsverdächtigung? Die Sache selbst bleibt ja ungebrochen aktuell: Im postmodernen Zeitalter der Esoterik werden zahllose Tröstungssurrogate angeboten, Mythen, Märchen, geistig-leiblich-seelisch-meditative Techniken der Weltdistanzierung aller Art. All das belegt nur, was *Johann Baptist Metz* völlig zu Recht feststellt: »Unsere säkulare Moderne hat die Sehnsucht nach Trost weder beantworten noch beseitigen können.«⁸ Glauben Menschen unserer Zeit – bei allem Trosthunger und aller Trostsehnsucht – möglichen Tröstungen schlicht nicht mehr? Ist der Mensch – wie der Literaturnobelpreisträger von 1998, der Portugiese *José Saramago*, es einer seiner Figuren aus dem 1986 erschienenen Roman »Das Steinerne Floß« in den Mund legt – schlicht untröstbar: »Es gibt keine Tröstung, trauriger Freund, der Mensch ist ein untröstbares Tier«⁹? Ist jeglicher Tröstungsversuch also von vornherein dem Verdacht der oberflächlichen oder falschen Vertröstung preisgegeben, wie der Philosoph *Carl-Friedrich Geyer* meint, wenn er schreibt: »Die Bereitschaft zu Konzessionen an ein fragwürdiges ›Trostbedürfnis‹ ist allgemein im Schwinden begriffen«¹⁰? Fehlt es also letztlich an glaubwürdigem, authentischem, stimmigem Trost?

Was aber ist das überhaupt: »Trost«? Ein Blick in verschiedene Lexika klärt zunächst über Etymologie, Wortgeschichte und die aktuellen Wortbedeutungen auf. »Traust« – ursprünglich im nordischen und westgermanischen Bereich belegt – geht wohl zurück auf die rekonstruierte indogermanische Wurzel »deru« oder »dreu«, was »Kernholz« bedeutete. Im englischen Wort »tree« findet sich eine aktuelle Fortsetzung dieses Bedeutungszweiges. Daneben konnte es jedoch auch die übertragene Bedeutung im Sinne von »Festigkeit« übernehmen, und diese Bedeutungslinie führt in die uns interessierende Gegenwart. Daraus entwickelten sich nämlich Bedeutungsschichten wie »trauen«, »treu«, im Englischen »to trust« (vertrauen). Trost enthält bis heute diese Spuren von »Festigkeit«, »Zuversicht«, »Vertrauen«. Wo Grimms Wörterbuch¹¹ zur Auslotung und Bestimmung des komplexen Wortfeldes von Trost, trösten, trostlos bis Trostzuspruch 164 dichtbedruckte Spalten anführt, die über Ursprung, den geschichtlichen Wandel und die derzeitige Bedeutungsvielfalt aufklären und dies an ausgesuchten Textbelegen dokumentieren, erklärt der Duden im Einklang mit dem zeitgenössischen Sprachgefühl Trost heute als »etwas, was jemanden in seinem Leid, seiner Niedergeschlagenheit aufrichtet«. Trösten besteht demzufolge darin, »durch Teilnahme und Zuspruch jemandes Leid« zu lindern oder aber direkt »einen Trost für jemanden zu bedeuten«. Doch auch die reflexive Form gilt es zu bedenken, schließlich kann man auch sich selbst trösten, sei es, indem man sich »über etwas Negatives mit etwas beruhigt«, sei es aber auch, indem man sich »für einen Verlust mit jemandem oder etwas einen Ersatz«¹² schafft.

»Trost« und »trösten« also: ein anscheinend alltägliches Begriffspaar, mit welchem das an eine ganz konkrete Situation angebundene Überwinden von Verlust, Leid, Trauer, Not oder Niedergeschlagenheit bezeichnet wird. Eine kleine Arbeitsdefinition vorweg: Trösten, das ist das Befähigen (Ermuntern, Begleiten, Ermöglichen oder Stimulieren) dazu, daß Trauernde *mit* ihrer Trauer – sei es in Klage, Rebellion oder Annahme – und besseren Mutes Schritte auf ihrem weiteren Lebensweg auf Zukunft hin beschreiten können. Die Grenzlinie zwischen echtem Trösten und bloßem – stets negativ konnotiertem – *Vertrösten* ist dabei gar nicht so einfach zu ziehen. Der Sozialpädagoge *Ferdinand W. Menne* macht es sich zu einfach, wenn er scheinbar eindeutig definiert: »Vertröstung ist die entfremdete Form des Trostes, die Menschen verelendet.«¹³ Was heißt das schon, eine »entfremdete Form«, was bedeutet schon »verelendet«? Gibt es nicht ganz erfolgreiche Vertröstungsstrategien, die tatsächlich einem selbst oder anderen im Einzelfall über Krisen hinweghelfen können?

Auch der Versuch, Trost und Vertröstung »durch sehr verschiedene innere Zeitstrukturen«¹⁴ voneinander zu trennen, überzeugt nur zum Teil. Sicherlich ist jeder wirkliche Trost gegenwartsmächtig, beeinflußt er das in Not geratene Leben jetzt und hier. Aber können das nicht mit Verdrängung arbeitende Vertröstungen durchaus auch, allen Verdächtigungen zum Trotz »als gütiger Schleier harte Realitäten zu vernebeln«¹⁵? Vertröstungen arbeiten keineswegs ausschließlich mit dem Verschieben auf eine imaginäre Zukunft. Und gibt es nicht umgekehrt Trostformen, in denen etwa ein hoffender Glaube auf ein zukünftiges Jenseits nicht bloß flache Vertröstung, sondern tiefste Lebensüberzeugung sein kann, die selbst in schwersten Nöten und durch sie hindurch trägt? Ist mit dem Auffinden kleiner »Trostmischen«¹⁶ nicht oft schon viel erreicht? Als perspektivische Begriffstrennung ist folgender Vorschlag durchaus sinnvoll:

Trost ist beständige und beruhigende Zuwendung in einer Lage, die in Wirklichkeit keine Erwartungen und Hoffnungen auf schnelle Linderung zu hegen erlaubt, in der man sich aber auch Täuschungen und Lügen versagt.

Vertrösten dagegen ist der Versuch, eine fixe Hilfe zu leisten, zu verschieben, zu verharmlosen, abzuschwächen, ein Ersatzmittel anzubieten. Vertrösten heißt Aufschub, Trost findet im Hier und Jetzt statt.¹⁷

Trotzdem: Trösten und Vertrösten werden Begriffe bleiben, deren Bedeutungsfelder in den folgenden Ausführungen immer wieder zwangsläufig ineinander verschwimmen, weil sie nicht eindeutig und objektiv definitorisch abzugrenzen sind. Hilfreich ist vor allem der Hinweis auf das *Kriterium des subjektiven Empfindens*: Wirklich sinnvolle Trennstriche zwischen diese Begriffe können letztlich nur von einzelnen Menschen in konkreten Situationen und nach ihrem individuellen Empfinden getroffen werden. Allein die rein subjektive Wirkung im Einzelfall entscheidet, ob es sich bei einer Begegnung zwischen Menschen um wirklichen Trost oder um bloße Vertröstung gehandelt hat.

Da Erfahrungen von Verlust, Scheitern, Schmerz, Leid, Einsamkeit, Not und Niedergeschlagenheit zum Alltäglichen und Allmenschlichen gehören, müßte Trösten eine selbstverständliche Kategorie des Lebens sein. Wie wenig selbstverständlich, wie widerspenstig und frag-würdig diese Kategorie des Tröstens jedoch ist, wird spätestens bei einem etwas genaueren Blick in den *spezifisch christlich-theologischen Sprachgebrauch* deutlich. Ein derartiger Blick läßt auch die Ursachen für den oben geschilderten Spannungsbefund hinsichtlich des alltäglichen Sprachgebrauchs aufscheinen. Zwei repräsentative Beispiele dazu aus Standardwerken zum Thema:

Trost ist »das, was den Menschen dazu befähigt, das Leben in seiner ganzen Fülle, aber auch in seiner Zerbrechlichkeit und Endlichkeit, vor allem aber angesichts der Übermacht des Bösen, in das alles Dasein verstrickt ist, vertrauend und doch ohne Illusion zu leben«¹⁸. (*Robert Leuenberger*)

Trost kann aber auch verstanden werden als »die von Gott geschenkte Glaubenserfahrung (jetzt noch in Hoffnung auf die künftige Vollendung) des Getragenseins auch des scheinbar ausweglosen und zerfallenden Daseins durch die – wenn auch unbegreifliche und souveräne – Liebe Gottes in Jesus Christus«.¹⁹ (*Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*)

Wo sich das Wort »Trost« also im Alltagsgebrauch auf eine konkrete Leid-situation und ihre Überwindung bezieht, erscheint der theologische Begriff hier viel allgemein-abstrakter als umfassendes Konzept für das Grundlebensgefühl des Christen, »Trösten« als eine Aktivität, deren eigentliches Subjekt Gott selbst in und durch Jesus Christus ist und »Tröstung« als Begriff, der zu den »großen christlichen Heilsworten«²⁰ zählt. Die Verfasser der zweitaufgeführten theologischen Definition zeigen sich freilich im klaren darüber, daß dieser spezifisch christliche Sprachgebrauch ungewöhnlich ist, indem sie hinzufügen: »Diese Erfahrung macht nur der, der sich glaubend ohne Vorbehalte und ohne eine ›Vorleistung‹ Gottes zu fordern, Gott anvertraut.«²¹

»Trost« erscheint in diesem Verständnishorizont einerseits ein Proprium, ja: definitorisches Spezifikum des Menschen. *Gerd-Klaus Kaltenbrunner* schreibt über den Menschen: »Als Mängelwesen ist er auch ein trostbedürftiges Wesen, ein Trost suchendes Wesen.«²² Und der evangelische Theologe *Rudolf Bohren* führt aus: Gerade so »ist der Mensch Gottes Ebenbild. Sein Bedürfnis nach Trost weist über ihn selbst hinaus auf den hin, der ihn erdachte. (...) Das ist das Besondere an ihm, daß er Trost braucht.«²³ Andererseits ist »Trösten« ein theologisches Basiskonzept – ein Schlüsselbegriff jüdisch-christlicher Religion und Theologie – das freilich von der praktischen Situation im Alltag genauso weit entfernt wirkt wie von der Routine der Seelsorge, die ständig mit konkretem und individuellem Leid konfrontiert und auf der Suche nach einem stimmigen Umgang damit ist. *Christoph Schneider-Harprecht* spricht so mit Recht von einer »Diastase« – einer Spaltung – »von christlichem und profanem Trostverständnis«²⁴. Das heißt: Wenn christliche Theologen von Trost sprechen, gebrauchen sie den Begriff meistens anders als

»Normalmenschen«, für die Trost sich eher definiert als Möglichkeit, »die Wirklichkeit als tragend zu vermitteln (aktiv) oder als tragend zu empfinden (passiv) – auch und gerade unter Verhältnissen, die den Eindruck von Tragfähigkeit der Wirklichkeit schwer erschüttern«²⁵. Dieser unterschiedliche Wortgebrauch stiftet Verwirrung und bedarf der Aufklärung!

Vielleicht erklärt sich aus dieser Verwirrung auch jener – an sich erstaunliche – Befund, den *Reinhard Schmidt* 1981 im Blick auf den evangelischen Bereich konstatierte: »Die klassischen Enzyklopädien der evangelischen Theologie haben dem Trost die Würde eines Stichwortes versagt.«²⁶ Dieser Befund gilt einerseits immer noch, andererseits für den katholischen Bereich genauso. Kaum zu glauben, wie wenig Beachtung »Trösten« im alltäglichen Verständnis in den aktuellen Handbüchern der praktischen Theologie findet²⁷, oder unter welchen anderen, scheinbar heute als passender empfundenen Schlagworten – etwa der »Trauerbegleitung«, der »Gesprächstherapie« oder der »mitmenschlichen Solidarität mit Sterbenden«²⁸ – der situative Umgang mit Leid auftaucht. Eigenständige neuere Publikationen zu diesem Thema sind geradezu handverlesen. Interessanterweise findet das wissenschaftliche Bedenken von Trost vorwiegend im evangelischen Raum statt – und auch dort nur selten, während die katholische Theologie sich mit Trost noch weniger auseinandersetzt. Als katholische Arbeiten sind hervorzuheben: *Hans Theo Weyhoben*: Trost. Modelle des religiösen und philosophischen Trostes und ihre Beurteilung durch die Religionskritik (Frankfurt 1983) und *Alfons Benning*: Vom christlichen Trösten. Gedanken über die Gabe des Trostes (Kevelaer 1986)²⁹. Beide Arbeiten erreichten jedoch nur geringe Aufmerksamkeit und Wirkung. Von evangelischer Seite liegen zwei breiter rezipierte Arbeiten vor: *Volker Weymann*: Trost? Orientierungsversuch zur Seelsorge (Zürich 1989) und *Christoph Schneider-Harpprecht*: Trost in der Seelsorge (Stuttgart/Berlin/Köln 1989). Auseinandersetzungen mit diesen Untersuchungen finden sich jeweils an geeignetem Ort. Wenn *Alfons Benning* 1986 schrieb, daß der »christliche Trost in der gesamten westlichen Theologie eher als ein jahrzehntealtes Desiderat anzusehen ist«³⁰, so behält diese Aussage bis heute ihre Berechtigung und Gültigkeit.

Betraff der bisherige Befund den Gesamtbereich der Theologie, so fördert ein Blick in den Bereich der Religionspädagogik ein vergleichbares Ergebnis zutage. Das »Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe« führt beispielsweise ganz und gar repräsentativ bei den »Grundmustern des Christlichen« zwar »staunen«, »klagen« und »zweifeln« an, bedenkt »danken«, »vergeben« oder »feiern«; zum Stichwort »trösten« aber schweigt es! Und bei den »Theologischen Grundbegriffen« wird ausführlich »Schuld und Sünde« neben »Erlösung/Befreiung« oder »Geist und Gnade« erläutert, »Trost« aber als Kategorie nirgends genannt!³¹ Immerhin widmet sich ein ausführliches Themenheft der Zeitschrift »Lebendige Katechese« (2/1983) dem Themenbereich unter der Zielperspektive einer pastoralen wie religionspädagogischen Reflexion. *Rudi Ott* betont in seinem dortigen Beitrag, daß Trauer und Trost gerade für »den Pädagogen« eine Herausforderung darstellen, in der sich »viele Aspekte von Erziehung und Bildung bündeln«³².

Ist »Trösten« also ein unmodernes Un-Wort, ein unliebsames Randphänomen, ein zu vernachlässigendes Konzept im Umgang von Menschen miteinander, längst von Phänomenen wie Beratungssystemen verschiedenster Anbieter und Psycho-, Logo-³³, Sozio- oder sonstiger Therapie abgelöst? Müssen wir die Rede vom »Verlust des Mitgefühls«³⁴ (*Arno Gruen*), für unsere Fragestellung präziser: die Rede von der »Verelendung des Trostes in unserer Gesellschaft« (*Ferdinand W. Menne*) aufnehmen, weiterführen und festmachen an den Schlagworten der »Psychologisierung«, »Therapeutisierung«, »Professionalisierung« und »Monetarisierung«³⁵ von Trost, einer gesamtgesellschaftlichen Tendenz, die sich auch in den Kirchen niederschlägt? Wird Trost also an den Rand geschoben, »marginalisiert«; nicht länger von der Gesamtgesellschaft oder wenigstens von relevanten gesellschaftlichen Gruppierungen wie etwa den Kirchen oder Gemeinden getragen, sondern »individualisiert«, zur ganz persönlichen Sache des zufällig Betroffenen erklärt, also »privatisiert«³⁶?

Tatsächlich ist Trost in unserer Gesellschaft häufig nicht mehr ein Phänomen des alltäglichen mitmenschlichen Kontaktes, sondern delegiert an – dafür bezahlte – Spezialisten an extra dafür bereitgestellten Orten wie Kliniken, Praxen, Hospizen, Therapiezentren, also professionalisiert und kommerzialisiert. Ferner gilt: In den westlichen Gesellschaften werden Leiderfahrungen weitgehend anonymisiert und tabuisiert. Vor allem ehemals selbstverständliche Begegnungen mit Krankheit und Sterben im häuslichen Kontext – im Rückblick nicht romantisch zu verklären oder zu idealisieren! – werden ausgeblendet und ersetzt durch routiniert professionelle Begegnungen von Arzt/Pfleger und Patient, gegebenenfalls von Seelsorger und betreutem Gemeindemitglied. Man spricht hier von einer »Enthäuslichung des Sterbens«³⁷. Wo früher in kleineren dörflichen Gemeinschaften eine ausgefaltete Trauerkultur und ritualisierte Trauertraditionen bestanden, in welche alle Menschen – auch Kinder – eingebunden waren, werden Trauernde heute von ihrem persönlichen Umfeld eher allein gelassen. Gerade der Umgang mit dem Tod ist in einer Gesellschaft, in der weitaus die meisten Menschen in Krankenhäusern oder Pflegeheimen sterben³⁸, zum Bereich des großen Tabus geworden, zu einem Tabu freilich, das die Wünsche und Bedürfnisse vieler Menschen ausblendet.

Das zeigt sich etwa durch die augenfällige Diskrepanz, daß mittlerweile nur noch 15% der Menschen zu Hause sterben, während 95% der Bevölkerung – altersunabhängig – in Umfragen angeben, am liebsten zu Hause in der vertrauten Umgebung sterben zu wollen³⁹. Ergänzt wird dieser Trend dadurch, daß gerade in den zur Anonymität neigenden Großstädten die Zahl jener Menschen, die völlig ohne Trauerfeier bestattet werden, ständig ansteigt. Im Jahr 1988 wurde ein Sechstel aller Verstorbenen in Hamburg völlig anonym bestattet, Vorgänge, bei denen »Verstorbene ohne Trauerfeier, ohne Grabsteine bestattet werden, auf eigens dafür vorgesehenen Arealen großer Friedhöfe – also bewußt ohne jede spätere Möglichkeit, ein Grab, einen Sarg, eine Urne zu identifizieren«⁴⁰. Traueranzeigen werden immer häufiger zu Aus-

ladungen, am Trauerprozeß teilzunehmen: »Von Beileidsbesuchen am Grab bitten wir abzusehen.« Todesanzeigen werden mehr und mehr zu nachträglichen Informationen: »Die Beerdigung fand in aller Stille/im engsten Familienkreis statt.« Die nur knapp aufgerufene Tendenz ist eindeutig: Leid wird ausgeblendet, Trauer zurückgedrängt, anonymisiert und privatisiert. Todeserfahrungen werden eher zum Anlaß dafür, Abstand nach außen zu signalisieren als den Wunsch nach *Beistand*⁴¹. Die Möglichkeit von Trost wird schon durch fehlenden mitmenschlichen Kontakt in potentiellen Trostsituationen ausgeschaltet.

Die benannten Beobachtungen könnten zu einseitig wertenden Schlußfolgerungen führen. Deshalb muß hinzugefügt werden: Sicherlich ist mit der »Professionalisierung« im Umgang mit Sterben und Tod auch ganz praktische Erleichterung geschaffen worden. Ohne Zweifel sind spezialisierte Vereine, Institutionen und Fachleute unverzichtbar als Entlastung der Einzelnen, die vielfach in ihrem individualisierten Lebensstil etwa zur Krankenpflege oder gar zur Sterbe- und Trauerbegleitung gar nicht fähig wären. Dennoch gilt: Wo durch die perfekte Anwendung des Delegationsprinzips an berufsmäßige Spezialisten Erfahrungen im Umgang mit Leid und Sterben völlig ausgeblendet und überspielt werden, verkümmert ein urmenschlicher Bereich der Auseinandersetzung mit Wesen und Bestimmung des Lebens. All diese Entwicklungen haben uns – so *Johann Baptist Metz* mit Recht – »in eine konstitutionelle Ferne zur Trauer gerückt«. Und er fährt fort: »Mit der Unfähigkeit zu trauern wächst indes auch die Unfähigkeit, sich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen als pure Vertröstung.«⁴² In einer Gesellschaft, in der Leid, Schmerz, Sterben und Trauer keinen Platz im normalen Alltagsleben haben, hat konsequenterweise auch das Trösten keinen Platz mehr. Trösten heute also – dreifach abgeschoben: vom Einzelnen zum Spezialisten, vom Alltag zur Sprechstunde, vom Überall mitten im Leben zu abgeschotteten Trostorten.

Eine vergleichbare Abschiebung läßt sich auf ganz anderer Ebene auch im Bereich der wissenschaftlichen Theologie beobachten: »Trösten« fällt zwischen die Zuständigkeiten der theologischen Teilwissenschaften – irgendwo zwischen Pastoraltheologie, Diakoniewissenschaft, Pastoralpsychologie, Religionspädagogik, Exegese, Ethik und Systematik –, so daß sich nur wenige Theologen berufen fühlen, sich dieser so wichtigen Frage zu widmen. Daß der traditionelle pastorale Bescheid »ein Wort des Trostes aus Priester mund (...) wird für den Trauernden die beste, ergreifendste Predigt sein«⁴³ als kirchlicher Umgang mit Trauer, Leiderfahrung und Trostbedürftigkeit heute nicht mehr ausreicht, bedarf dabei nicht mehr der Ausführung.

Doch allgemeiner und grundsätzlicher nachgefragt: Ist die Religion, sind die Kirchen überhaupt noch für das Trösten zuständig? Und suchen die Menschen unserer Zeit tatsächlich noch danach, was man »Trost« nennt? Umfrageergebnisse geben hier erste Auskünfte.

- Immerhin antworteten 1983 noch 62% der Befragten auf die Frage »Was glauben Sie, was der Mensch von der Religion erwartet, wobei könnte die Religion helfen?« mit der Auskunft »in schwerem Leid Trost zu finden«. An erster Stelle war »mit dem Sterben fertig werden« genannt worden

(65%)⁴⁴. Selbst wenn die Befragung nicht auf die persönliche Bedeutung von Religion für das eigene Leben abzielte, sondern »nur« auf eine allgemeine Einschätzung, so bleibt die Trosterwartung an die Religion offenbar bestehen.

- 1989 wurden eine repräsentative Auswahl von offiziell als evangelische Kirchenmitglieder eingetragenen Leipziger Bürgern befragt, warum sie in der Kirche seien⁴⁵. Sie konnten dazu zu unterschiedlichen vorformulierten Aussagen Stellung nehmen. Der Aussage »Ich bin in der Kirche, weil sie mir Trost und Hilfe in schweren Stunden gibt« konnten 33% voll zustimmen, weitere 19% weitgehend. Gar nicht zutreffend war diese Aussage für 16%, kaum zutreffend für 12%. 20% der Beteiligten waren unentschieden. Mehr als die Hälfte der statistisch als Christen erfaßten Befragten – von denen zahlreiche keine Kirchenbindung hatten – bekräftigten also gerade die Trostfunktion von Kirche. Trost wird hier als eine zentrale binnenchristliche Erwartung an die Religion benannt.
- Ganz ähnlich die folgenden Zahlen: 1990 beantworteten 37% der deutschen Gesamtbevölkerung die Frage »Ziehen Sie persönlich aus dem Glauben Trost und Kraft?« mit »Ja«, weitere 17% waren unentschieden. Der Anteil der Katholiken war dabei ungleich höher als jener der Protestanten. Von den Katholiken stimmten 47% aller Menschen aus den »Alten Bundesländern«, sogar 90% aller Menschen aus den »Neuen Bundesländern« mit »Ja«, bei den Protestanten waren es 33% bzw. 52%.⁴⁶
- Weitreichenden weiteren Umfragen Anfang der 90er Jahre zufolge – von *Paul M. Zulehner* und *Hermann Denz* initiiert und ausgewertet – behaupten immerhin 42,8% aller Europäischen Menschen, aus ihrem Glauben Trost und Kraft zu ziehen – im Gegensatz zu 74,6% der Nordamerikaner. In Deutschland beantworteten etwa 37% aller Befragten die Frage »Ziehen Sie persönlich aus dem Glauben Trost und Kraft?« mit »Ja«.⁴⁷ Da es hier um eine persönliche Einschätzung geht, ist diese Zahl am bedeutsamsten. Aufschlußreich auch der Vergleich mit der grundsätzlichen Selbsteinschätzung auf die Frage: »Sind Sie ein religiöser Mensch?« Um die 54% der Deutschen bejahten diese Frage, hingegen um die 80% der Nordamerikaner. Diese Zahlen belegen, daß der Glaube in unserer Gesellschaft nach wie vor von mehr als einem Drittel aller Menschen als Trostspender betrachtet wird. Anzunehmen – weil nicht untersucht, aber aus dem Zahlenvergleich wahrscheinlich – ist dabei, daß die Zahl der Binnenerwartung religiöser Mensch auf Trost von und in ihrer Religion äußerst hoch ist.

Mit Recht hebt so etwa die 1994 von der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene Denkschrift über den Religionsunterricht »Identität und Verständigung« hervor, daß den Religionen nach wie vor »selbstverständlich zugestanden« wird, »daß sie Trost spenden und Halt geben«⁴⁸. Diese Erwartung läßt sich an weiteren aktuellen Äußerungen belegen: Altbundeskanzler *Helmut Schmidt* schrieb so noch 1998 in einer Umfrage zum Profil des Christseins der Zukunft: »Was wir heute von der Volkskirche erwarten, das ist Seelsorge und Trost.«⁴⁹ Und der umstrittene evangelische Pfarrer und Talkmaster *Jürgen Fliege* äußerte im gleichen Jahr auf die Frage, was das »Unternehmen

Kirche« in Zukunft zu bieten habe: »Trost, Trost, Trost und an der Seite der Menschen sein, das ist unser Produkt.«⁵⁰

Die prinzipielle Zuständigkeit der Kirchen für das Trösten bleibt also sowohl als Binnen- wie auch als Außenerwartung bestehen. Diese Einsicht wird auch nicht durch die berechnete Beobachtung relativiert, daß andere Institutionen den Trost, häufig genug die vorschnelle Vertröstung, zu ihrer Sache erklärt haben. *Hans-Jürgen Benedict* hat schon 1976 darauf verwiesen, daß vor allem die Massenmedien diese Funktion an sich gezogen haben. Sicherlich stimmt seine Beobachtung, daß »die Medien trotz aller Sachlichkeit Trost und Lebenshilfe« bieten und insofern durchaus »Sicherheit und Geborgenheit«⁵¹ vermitteln können, freilich: ohne letztlich wirklich im Tiefsten Trost spenden zu können. *Ferdinand W. Menne* fügt dem weitere zeitgenössische Vertröstungsinstanzen hinzu: allgemein »die Warenwelt«, »Drogen«, der neue Kult um den »Körper« vor allem auch im Blick auf die »befreite Sexualität« sowie die schon benannte »Psycho-Szene«.⁵² Eine neuere Publikation bietet gar marktschreierisch Aufklärung über den »Trost aus dem Jenseits«⁵³ an, Trost durch telepathisch vermittelte Mitteilungen von Verstorbenen.

Das also ist der Befund: Einerseits werden die Religionen, werden die Kirchen mit der nach wie vor an sie gerichteten Trosterwartung konfrontiert, andererseits stellt die postmoderne Gesellschaft verschiedene Tröstungsurrogate zur Verfügung, drängen sich zahlreiche Tröstungs- und Vertröstungsanbieter auf den »Markt«. In diese Spannung hinein will die vorliegende Arbeit die zentrale und bleibend aktuelle Bedeutung von »Trost« in Erinnerung rufen: »Trösten« als Bei-Sein, Bei-Stand, Bei-Hilfe, Zu-Wendung oder Zu-Spruch ist zum einen eine grundlegende menschliche Verhaltensweise und Erfahrung im Umgang mit Leid und Leidenden, es »gehört zum urmenschlichen, mehr noch, zum urchristlichen Aufgabenbereich«⁵⁴. Diesem Aspekt widmet die Arbeit ihr Hauptaugenmerk. Zum anderen ist Trost jedoch auch eine theologische Grundkategorie zur allgemeinen Beschreibung der christlichen Existenz. Genauer: In christlicher Sicht wird das allgemeine Grundverständnis des Getröstet-Seins in Christus Voraussetzung und Grund für das praktische Trösten im konkreten Einzelfall. Um zu verstehen, wie sich der spezifisch christliche Trostbegriff und wie sich die spezifisch christliche Trostpraxis entwickelt haben, wird eine Ausweitung auf dieses theologische Gesamtkonzept und die Frage seiner Verbindung zum praktischen Trösten in konkreten Leidenssituationen in dieser Untersuchung unumgänglich.

3

Trösten im Kontext des »diakonischen Lernens«

Annäherungen an das Themenfeld »Trost« und »Trösten« könnten von ganz unterschiedlichen Ausgangspunkten, mit völlig unterschiedlichen Methoden und im Rahmen verschiedenartigster Zielperspektiven erfolgen. Trost könnte primär als philosophisches oder geistesgeschichtlich-spirituelleres Konzept betrachtet, Trösten als kommunikatives Geschehen analysiert, Tröstung als the-

rapeutisch-psychologischer Akt beleuchtet, ja: es könnte eine grundlegende systematisch-theologische Christologie des Trostes entfaltet werden. Ohne diese Möglichkeiten abzuwerten, verfolgt die vorliegende Untersuchung primär ein anderes Ziel. Die konkrete Verortung dieser Arbeit liegt – bei aller Offenheit für die unterschiedlichen das Thema betreffenden Bereiche – vor allem im religionspädagogischen Feld des »diakonischen Lernens«. Nicht um Engführung und Reduktion des Trostbegriffes geht es mir dabei, sondern um eine bewußte Schwerpunktsetzung. Das bedarf sowohl einer Begriffsklärung als auch einer Erläuterung.

In den letzten Jahren ist den Kirchen immer deutlicher geworden, daß ihr gegenwärtiges und künftiges Profil in den westlichen Industriegesellschaften vor allem an diesem Bereich der caritativen Diakonie gemessen wird. Was mit dem Begriff Diakonie gemeint ist, hat der katholische Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* überzeugend benannt:

Die Diakonie erfüllt sich in einem gegenseitig helfenden und befreienden Umgang miteinander, insbesondere aber mit bedürftigen, notleidenden und benachteiligten Menschen, aus der Quelle der den Menschen von Gott gegebenen unbedingten Solidarität und unerschöpflichen Versöhnung heraus.⁵⁵

Daß die Diakonie als Nächstenhilfe – neben der Liturgie und der Verkündigung (Martyria), aber in unlösbarer Verflechtung mit diesen beiden Bereichen – zu den drei großen praktischen Stützpfeilern des Christentums gehört, ist der Kirche dabei schon von alter Zeit her deutlich. Mehr als früher muß sich ihre Glaubwürdigkeit jedoch heute an ihrem praktischen sozialen Handeln bewahrheiten. Das ist aber nur dann möglich, wenn diese Bewahrheitung sich nicht gleichzeitig dem gesamtgesellschaftlichen Trend zur Delegation, Spezialisierung und Professionalisierung anschließt. Diakonie betrifft also nicht nur die evangelische Institution »Diakonie«⁵⁶, nicht nur das katholische Hilfswerk »Caritas« oder andere Verbände – so wichtige und unverzichtbare Arbeit dort auch in christlichem Geist geleistet wird –, sondern gleichzeitig, oder besser: primär jeden einzelnen Christen und jede christliche Gemeinschaft und Gemeinde. *Hermann Steinkamp* beleuchtet das Dilemma von Delegation an Spezialisten auf der einen und Entlastung für den Einzelnen auf der anderen Seite im Blick auf christliche Gemeinden: »Je mehr sich in den Gemeinden das Bewußtsein durchsetzt, daß ihre – prinzipiell unverzichtbare – diakonische Funktion ja schon von Spezialisten wahrgenommen wird (...), um so mehr reduziert sich das Leben der durchschnittlichen Pfarrgemeinde auf Gottesdienst, Verkündigung und Vereinsleben.«⁵⁷ Den so skizzierten Auswirkungen dieses Dilemmas will eine Neubetonung des diakonischen Lernens entgegenwirken.

Schon 1977 forderte *Jürgen Moltmann* in diesem Sinne energisch: »Es ist heute die wichtigste Aufgabe, die Gemeindediakonie zu stärken und diakonische Gemeinden in der Gesellschaft aufzubauen.«⁵⁸ In ähnlichem Sinne formuliert die katholische Pastoraltheologin *Maria Widl* zwanzig Jahre später: »Die Pfarrgemeinden sind gegenwärtig der wichtigste Ort, wo Kirche gelebt

wird« und folgert für unsere Fragestellung: »Den Bedürftigen beizustehen, damit neue Hoffnung wachsen kann, ist ein wesentlicher Grundvollzug von Kirche.«⁵⁹ Auch der Psychiater *Klaus Dörner* fordert vehement eine »Wende von der Professionalisierung zur Kompetenz aller Betroffenen«⁶⁰. So spricht man heute insgesamt von einer »Rückbesinnung auf die Diakonie als fundamentaler Dimension kirchlichen und gemeindlichen Wirkens innerhalb der neueren Ekklesiologie«⁶¹. Diese Rückbesinnung erfolgt jedoch nicht nur im dogmatischen Feld der Ekklesiologie, sondern vor allem in den Bereichen der Pastoraltheologie⁶² und Religionspädagogik⁶³.

Nicht nur die Tatsache, daß diakonisches Handeln das christliche Profil in der Gesellschaft auszeichnet, ist jedoch in den letzten Jahren wieder verstärkt in das kirchliche Bewußtsein getreten, sondern gerade auch der Aspekt, daß dieses *diakonische Handeln lernbar und lehrbar* ist. Die 1998 herausgegebene Denkschrift der EKD zur Zukunft der Diakonie hebt bewußt die »Notwendigkeit, diakonisches Lernen ausdrücklich zu organisieren«⁶⁴ hervor. Daß man christliches Hilfehandeln lehren und lernen kann, ist Grundüberzeugung und Grundanliegen von Verfechtern des diakonischen Lernens. Ausführlich begründet und differenziert wird dieser Aspekt im dritten Hauptteil der Arbeit. An dieser Stelle muß der Hinweis genügen, daß Trösten einer von mehreren Bereichen solchen diakonischen Hilfehandelns sein kann, und daß Trösten und Trösten-Lernen in diesem Kontext zur spezifisch religionspädagogischen Aufgabe wird.

4 Zielperspektiven dieser Untersuchung

Alle folgenden Ausführungen verstehen sich so als Überlegungen zum Gesamtbereich des »diakonischen Lernens« im konkreten Blick auf das »Lernfeld Trösten«. Ganz eindeutig benannt: Nicht aus philosophischem Interesse, nicht im Dienste einer systematisch-dogmatischen Betrachtung, nicht im Blick auf die Entwicklung der Frömmigkeitsgeschichte oder der Spiritualität blicke ich auf den Trostbegriff und die Tröstungspraxis, sondern unter der praktisch-theologischen und religionspädagogischen Fragestellung, wie Trösten in christlichem Sinn möglich ist, wie man Trösten lernen und solche Lernprozesse lehrend initiieren und begleiten kann. Die Ausführungen sind – zwar getragen von unmittelbaren und vermittelten Lebenserfahrungen – aus theoretischer Distanz verfaßt, zielen ab auf ein systematisches theologisches und religionspädagogisches *Nachdenken* über die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten von Trost. Sie wollen damit versuchen, einen Beitrag zur immer wieder als Desiderat eingeforderten »Nachdenkarbeit der universitären Theologie zur Diakonie«⁶⁵ zu liefern. *Unmöglichkeiten* von Trost habe ich deshalb benannt, weil ich damit rechne, daß es tatsächlich echte – subjektive – Trostlosigkeit geben kann. Trösten als Konzept der Befähigung zur *Wiederzuwendung zum Leben* findet etwa eine Grenzen dort, wo von einer grundlegenden Zuwendung zum Leben überhaupt noch nie die Rede sein konnte.

Bevor ich zu einer Darstellung der positiven Zielperspektiven dieser Arbeit komme, möchte ich deshalb ganz realistisch darstellen, was diese Arbeit *nicht* will oder kann:

- Diese Untersuchung ist *kein unmittelbares Praxisbuch*: Weder ist sie aus langjähriger Trostpraxis etwa eines Krankenhauseelsorgers, Hospizmitarbeiters oder Lebensendebetreuers verfaßt, noch zielt sie darauf ab, direkte Tröstungen in extremen Leiderfahrungen zu vermitteln. Derartige Praxisbücher werden jedoch in der Untersuchung benannt und ausgewertet.
- Im Rahmen der Konzeption als theoretisch-religionspädagogischer Schrift kann es hier grundsätzlich in keiner Weise darum gehen, womöglich fertige »Antworten«, »Lösungen« oder »Patentrezepte« – in praktisch-trostbedürftige Lebenssituationen hinein – zu entwickeln.
- Genauso wenig geht es mir aber darum, hier einen breit angelegten Forschungsbericht darüber vorzulegen, welcher Theologe wann in der Theologiegeschichte welche Äußerung zu unserem Thema vorgelegt hat.
- Es geht mir auch nicht vorrangig um Trost als Grundmotiv oder Grundpraxis christlicher Seelsorge⁶⁶, also um professionelle »Berufströster«⁶⁷ als Zielpublikum im Sinne eines – durchaus zu Recht eingeforderten – Appells an die Seelsorge, »das begleitend-tröstende Gespräch geradezu neu« zu »institutionalisieren«⁶⁸. Angesprochen ist vielmehr jeder Mensch, jeder Christ in seinem individuellen Lebensbereich.
- Der Ansatzpunkt wird sich dabei nicht – was möglich wäre – auf eine breit ausgeführte empirisch-anthropologische Gesellschaftsanalyse stützen. Das wäre denkbar, indem ich etwa unsere Gesellschaft auf ihre vielfältigen Trostbedürftigkeiten hin untersuchen würde. Eine solche – detailliert durchgeführte und explizit ausgewertete – Analyse liegt freilich in dem von den beiden deutschen Großkirchen gemeinsam vorgelegten »Sozialwort der Kirchen«⁶⁹ aus dem Jahr 1997 aktuell vor. Auf die Ergebnisse dieses Sozialwortes kann und werde ich also an gegebenem Ort zurückgreifen. Der dort diskutierte Blick auf die Trostbedürftigkeit der Gesellschaft bedarf dabei der Ergänzung um den Blick auf die grundsätzlich individuell-menschlichen Trostbedürftigkeiten.

Soviel zur Abgrenzung im Blick darauf, was diese Untersuchung nicht leisten wird. Positiv gewendet geht es mir zentral um jene Grundtypologie von Trösten als diakonischem Handeln, die im Laufe der Christentumsgeschichte entwickelt, praktiziert und unterschiedlich gewichtet wurde. Kontext und Ziel der Ausführungen ist dabei die heutige Situation in den westlichen Gesellschaften. Getragen werden die folgenden Ausführungen dabei von der Überzeugung, daß Trösten ein komplexes situatives und personales Kommunikationsgeschehen ist, das sich durch ein in jedem Einzelfall anders gestricktes Netz aus Verhaltensweisen (Bei-sein, Zeit-haben, Zuhören), Beziehungsstrukturen⁷⁰ (ich-du-andere) und sprachlichen Äußerungen (eben nicht nur durch Schweigen) konstituiert⁷¹. Im Rahmen dieser Vorgaben sollen die folgenden Fragen, Diskussionspunkte und Problembereiche erörtert werden:

- Wie kann man⁷² andere, wie aber auch sich selbst wirklich trösten?
- Ich möchte also angesichts des »Tröstungshungers«⁷³ der Zeitgenossen nachzeichnen, wie »Trösten« heute möglicherweise gelingen, wie man – in aller Vorsicht formuliert – »trösten lernen«⁷⁴ kann: als Individuum und als Gruppe – und dabei möchte ich hier jene Menschen vor allem bedenken, die sich in ihrem Leben auf Jesus Christus berufen.
- Dabei sind mehrere Warnschilder zu berücksichtigen: Warum scheitert »Trösten« so oft? Warum warnen viele Denker vor dem allzu leichten, allzu oberflächlichen, allzu passiv erdulenden, allzu weit – nämlich ins »Jenseits« – verschiebenden Trostangebot der Religion?
- Im Hintergrund all der Ausführungen steht dabei die Überlegung: Gibt es ein spezifisch christliches Trostverständnis, das nicht der Gefahr erliegt, »daß wir uns unter dem Namen ›Gott‹ Tröstungssurrogate schaffen, die mit dem Wort nicht gemeint sind«⁷⁵?

Die *Beheimatung von Trost* findet sich – sowohl in der biblischen, als auch in der klassisch griechisch-lateinischen und um so mehr in der kirchengeschichtlichen Tradition – primär in der *Auseinandersetzung um Tod und Sterben*. Trösten, das ist in erster Linie der helfende Umgang mit Menschen, die über den Verlust anderer Menschen trauern oder sich mit dem eigenen Sterben auseinandersetzen. Diese Vorgabe wird im folgenden aus zwei Gründen auch für die vorliegende Untersuchung übernommen: Zum einen, weil nur so an der Tradition der christlichen Rede von Trost direkt angeknüpft werden kann; zum anderen, weil alle Formen des Umgangs mit Trauer, Leid und Trost im Blick auf den Tod ihre Zuspitzung erfahren. Die vielen anderen Bereiche von Trostbedürftigkeit – Erfahrungen von Krankheit, Scheitern, Einsamkeit, Sinnlosigkeit etwa – sollen damit weder übersehen noch nivelliert werden. Im Umgang mit solchen Erfahrungen lassen sich aber grundsätzlich Trostperspektiven entwerfen, die im Blick auf den Umgang mit Tod und Sterben umfassend und grundsätzlich zu erheben sind. Eine detaillierte und differenzierte Betrachtung dieser weiteren Felder der Trostbedürftigkeit heutiger Menschen wäre von hier aus möglich und notwendig, bleibt jedoch ein Desiderat, das im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingelöst werden kann.

5 Aufbau und Methode

Den *Aufbau* dieser in größtmöglicher ökumenischer Offenheit konzipierten Arbeit möchte ich in drei großen Zugängen entwickeln. Dieser methodische Dreischritt versteht sich dabei per se als Beitrag zum »Lernfeld Trösten«. Konkret gliedert sich die dreifache Annäherung wie folgt auf:

1. Da es mir um die Frage eines spezifisch christlichen Trostverständnisses, um den Bereich konkret christlich-diakonischen Lernens geht, wird die Grundlage für diese Ausführungen eine genaue Betrachtung der in sich vielgestaltigen, für das christliche Verständnis zentralen *biblischen Rede* vom Trösten sein. Sie bietet die kriteriologische Richtschnur für alle fol-

genden Ausführungen. Von der biblischen Basis aus wird ein Blick in die *Traditionsgeschichte* der kirchlichen Entwicklung der Trostpraxis und des Trostbegriffes unumgänglich, um den heutigen Verständnisstand begreifbar zu machen. Was also ist das eigentlich: Trost und Trösten im christlichen Sinn?

2. Von dort aus wird noch einmal kritisch und wertend zurückgefragt: Warum ist der Begriff des Trostes »mit Recht ins Gerede gekommen«⁷⁶ (Ottmar Fuchs), warum geriet der christlich geprägte Trost-Begriff überhaupt in die – bis heute andauernde – Krise des Unglaubwürdigkeitsverdachts? Warum der bittere Beigeschmack nach flacher Vertröstung, auch wenn sich die Grenzlinie zwischen echtem Trost und bloßer Vertröstung ja nicht so leicht eindeutig bestimmen läßt? Trifft die Kritik auf Begriff und Praxis zu?
3. Im Anschluß an den biblisch-geschichtlichen Befund und die aktuelle und herausfordernde Kritik an Theorie und Praxis des Tröstens soll im dritten Schritt der Versuch unternommen werden, Konsequenzen für ein angemessenes Trostverständnis zu entwickeln, die sich an der Tröstungspraxis zu bewähren haben. Vor allem die Frage der individuellen wie gemeinschaftlichen Lernbarkeit wird dabei im Zentrum stehen. Wie also läßt sich Trösten heute lernen – im Angesicht der biblisch-historischen Entwicklung des Begriffs und der Kritik daran?

Hinter den Begriffen Trost und Trösten verbergen sich Menschen in ihren konkreten Lebenssituationen. Tatsächlich geht es also nie um eine »Begriffsgeschichte«, sondern um die ganz konkrete Lebenserfahrung von Menschen. Der indirekte Zugriff auf diese Erfahrung über den Begriff öffnet jedoch sonst kaum erreichbare Perspektiven. Verbindendes Element aller drei Teile wird dabei ein Blick auf jenes biblische Buch, in dem in einzigartiger Weise die Frage der Chancen und Grenzen von Trost thematisiert wird: das Buch Hiob, in dem sich das Trostgespräch zwischen einem Leidenden und drei/vier Trösterfreunden findet. Gerade weil es einen archetypischen Tröstungsrahmen entwirft, finden sich spätere literarische Ausgestaltungen genau dieses Aspektes. In jedem der drei Teile soll so ein Hiob-Tröstungsszenario dargestellt und diskutiert werden. Im ersten Hauptteil die Szene des biblischen Buches selbst; im zweiten Hauptteil ein Hiob-Theaterstück aus unserem Jahrhundert als kritische *relecture* des biblischen Vorbildes; im dritten Teil ein Ausschnitt aus einem Hiob-Roman des 20. Jahrhunderts als Ausblick auf die praktischen Perspektiven für ein Trösten heute.

In der Auswahl der *Medien* für die Durchführung dieser Analysen und Deutungen setzt diese Arbeit nun einen in der Religionspädagogik eher ungewohnten Akzent. Als Zugang wäre etwa eine repräsentativ angelegte empirische Untersuchung möglich, die statistische Erhebungen aus Trostinstitutionen zum Material der Ausführungen nähme. Denkbar wäre aber auch ein Ausgehen von individuellen Erfahrungen, persönlichen Interviews etwa aus Hospizen oder schlicht aus dem Alltag von Menschen im Blick auf Trosterfahrungen. Wählbar wäre schließlich ein intensiver Blick auf psychologische Erklärungstheorien oder soziologische Funktionsbestimmungen von Trost.

Diese – durchaus möglichen und sinnvollen, anderweitig jedoch bereits vorgelegten – Ansätze werde ich in der folgenden Untersuchung nicht zentral behandeln. Ergebnisse derartig konzipierter Studien werde ich am Rande aber sehr wohl in meine Ausführungen einbeziehen.

Die vorliegende Untersuchung setzt einen anderen und eigenen methodischen Hauptansatz: Da es sich beim Prozeß des Tröstens maßgeblich um ein kommunikatives Phänomen der Sprache handelt, läßt sich der geschichtliche Prozeß von Blüte, Krise und möglichem Neubeginn von »Trost« mit großem Erkenntnisgewinn durch einen Blick auf jenes Medium darstellen, in dem es gerade um einen bedachtsamen, vorsichtigen, wohlreflektierten Gebrauch von Sprache geht: das *Medium der Literatur*. Die Literaten bezeugen in ihrer seismographischen Feinfühligkeit Erfahrungen und Erkenntnisse, die sich versteckt auch in unmittelbaren Erfahrungsberichten angedeutet finden. SchriftstellerInnen möchte ich in dieser Arbeit als Zeugen von Erfahrung Gehör verschaffen, weil sie in einzigartigem Sprachbewußtsein nicht nur wahrnehmen, sondern gleichzeitig gestalten. Ihre Texte – verstanden als »Erfahrungsverdichtung, Erfahrungsdeutung und Erfahrungsweitergabe«⁷⁷ – sollen in Form und Inhalt zu echten Prüfsteinen werden für alle Ausführungen aus dem Bereich des biblischen Redens von Trost, der christlichen Entfaltung dieser Gedanken, der Trostpraxis, der Trostkritik und schließlich für Überlegungen zur bleibenden Möglichkeit und Erlernbarkeit von Trost und Trösten.

Indem ich gerade Schriftstellern unserer Zeit breiten Platz einräume, möchte ich ein ganz bestimmtes dialoghermeneutisches Anliegen umsetzen: Während die meisten jener Arbeiten, die in den letzten Jahren im so wichtigen Dialog von Literatur und Theologie entstanden sind, sich abschließend mit dem Appell begnügen, dieser Dialog müsse wirklich aufgenommen werden, ohne daß dieser selbstentworfen Appell jedoch eingelöst würde, möchte diese Arbeit auf der Suche nach einem tragfähigen Trostbegriff und einem lebensnahen Trostkonzept den Dialog von Literatur und Theologie tatsächlich – ansatzweise – umsetzen.

Dieser methodische Ansatz verlangt nach einer Begründung, die ich an anderer Stelle breiter entfaltet habe⁷⁸ und hier nur im Blick auf das Vorgehen in dieser Arbeit zuspitzen möchte. Welchen Stellenwert haben literarische Texte im religionspädagogischen Erkenntnisweg? Wie ist das Verhältnis von den normativen Grundschriften des Glaubens zu diesen zeitgenössischen Kulturprodukten zu bestimmen? Und wie kann man verantwortlich mit literarischen Texten umgehen, wenn es einerseits gilt, ihnen selbst gerecht zu werden, und andererseits, das theologische und religionspädagogische Interesse zu wahren? Die erste Grundregel für einen angemessenen Umgang mit literarischen Texten liegt darin, sie vorbehaltlos als eigene Kunstwerke zu akzeptieren. *Dorothee Sölle* hat in ihrer literaturtheologischen Basisstudie »Realisation« von 1973 mehrfach auf diesen Punkt verwiesen, wenn sie die Anerkennung der prinzipiellen »Autonomie der Dichtung«⁷⁹ einfordert. Daraus folgt eine doppelte didaktisch-methodische Vorgabe für den Umgang mit literarischen Texten: Sie dürfen weder als Steinbruch, noch als reiner Stichwortfundus mißbraucht werden. Derartige Texte sind nicht bloß interessenheischende

Aufhänger, an der sich eine religiöse Deutung profilieren kann, die sowieso schon von vornherein feststeht. Vorschnelle Funktionalisierungen und Einengungen der Betrachtung von literarischen Texten ist also unbedingt zu vermeiden.

Jenseits solcher Funktionalisierungen öffnen sich *fünf* hermeneutische und didaktische *Gewindimensionen*, die ich nennen möchte: Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung.

Dem ersten Aspekt, der *Textspiegelung*, kommt gerade bei der Rezeption biblischer oder kirchengeschichtlicher Texte besonderes Gewicht zu. Literarische Verarbeitungen solcher Stoffe, Motive, Figuren oder Themen wie »Trösten« verweisen stets auf die Bibel und die Kirchengeschichte selbst zurück. Jede Verfremdung richtet die Aufmerksamkeit zugleich auf den jeweiligen literarischen Text selbst wie auf die nun mit verschärftem Blick betrachteten Prätexte.

Die zweite und spezifisch durch die Literatur gegebene Chance liegt in der *Sprachsensibilisierung*. Literaten reflektieren intensiv über die zeitgemäß möglichen Potentiale und Grenzen von Sprache. Wenn man im Blick auf die theologische Literatur der letzten Jahre ganz allgemein eine »Hinwendung zur poetisch-imaginativen Symbolsprache« beobachten kann, so spricht daraus das »Verlangen, dichter zu denken, als es in der monologen, einsilbig reinen Worttheologie«⁸⁰ möglich ist. Das Nachspüren der sprachlichen Besonderheiten zeitgenössischer Literatur als »Arbeit an der Erneuerung der Sprache«⁸¹ (*Alex Stock*) kann so zur unverzichtbaren Reflexion über den eigenen sorgsamsten Sprachgebrauch in Theologie und Religionspädagogik anregen.

Die dritte Chance der Beachtung von »Literatur und Theologie« liegt in der *Erfahrungserweiterung*. Dieser Aspekt betrifft eine Doppelspannung: Einerseits erfahren Schriftstellerinnen und Schriftsteller sich selbst, ihre Zeit und ihre Gesellschaft und lassen diese Erfahrungen gerinnen in ihren Sprachwerken. Andererseits ist dabei zu beachten: Lesende haben sicherlich keinen direkten Zugriff auf Erfahrungen, Erlebnisse und Gedanken anderer, handelt es sich doch stets um gestaltete, gedeutete, geformte Erfahrung. Über den doppelten Filter der schriftstellerischen Gestaltung einerseits und meiner stets individuellen Deutung andererseits ist hier aber zumindest ein indirekter Zugang zu Erfahrungen anderer möglich.

Als weitere Möglichkeit ist die *Wirklichkeitserschließung* zu nennen. Während die Erfahrungserweiterung eher »zurück« schaut, auf die hinter den Texten liegende Erfahrung der Schriftstellerinnen und Schriftsteller, blickt diese Perspektive eher nach »vorn«, auf die mit dem Text für die Leserinnen und Leser möglichen Erfahrungen und Auseinandersetzungen mit so erschlossener Wirklichkeit. Literarische Texte setzen in den Lesenden Gedanken und Gefühle frei, die im religionspädagogischen Gespräch aufgenommen werden können. Für die Theologie können literarische Texte so aber auch »ein Mittel gegen den drohenden Wirklichkeitsverlust«⁸² werden.

Literatur lebt schließlich nicht nur von erfahrener, erschriebener und erschlossener Wirklichkeit, sondern vor allem vom »Möglichkeitssinn«, von

der »Sehnsucht nach dem Unendlichen«⁸³, von der Vision dessen, was als *Möglichkeitsandeutung* sein könnte. Die grundsätzliche Polyvalenz poetischer Sprache erzeugt die dadurch fiktional entworfene Sehnsucht nach anderen Möglichkeiten. Gerade diese Sehnsucht zeichnet die besondere Faszination literarischer Texte aus.

Wichtig: Es darf im Blick auf theologische und literarische Texte nicht zu einer Verwischung der Sprachebenen kommen. Sicherlich weisen gerade biblische und literarische Sprache grosse Gemeinsamkeiten auf: beide verdichten Wirklichkeit und weisen über sich selbst hinaus, »transzendieren« also Wirklichkeit durch ihre polyvalente Metaphorik. Dennoch gibt es vom Selbstanspruch her einen zentralen Unterschied, den der evangelische Religionspädagoge *Peter Biehl* in Bezugnahme auf *Paul Ricoeur* deutlich benennt: Zunächst geht er so weit zu behaupten: »Dichterische wie religiöse Sprache haben *offenbarenden Charakter*, sie eröffnen nämlich von sich her das Angebot einer Welt, in die hinein ich meine eigensten Möglichkeiten entwerfen kann.« Sein Offenbarungsbegriff entspricht hier also nicht dem gängigen theologischen Sprachgebrauch. Entscheidend dann jedoch die Differenzierung: »Religiöse Sprache *modifiziert* diesen offenbarenden Charakter dichterischer Sprache dadurch, dass sie den allgemeinen Charakteristika der Dichtung die Verbindung eines Ur-Bezugspunktes – ›Gott‹ – hinzufügt und damit zu einer Sinnverwandlung dichterischer Sprache führt.«⁸⁴ Zunächst teilen literarische und religiöse Texte allgemein also den Transzendenzanspruch im Sinne von *Ernst Blochs* »Transzendieren ohne Transzendenz«⁸⁵, eines Sich-selbst-Überschreitens ohne dass es eine jenseitige Macht geben müsse, welche diesen Prozess ermöglichen würde. Doch entscheidend: Im Selbstanspruch ist der Transzendenzbezug religiöser Sprache keineswegs ausschließlich ein menschliches Sich-selbst-Überschreiten, sondern ein von Gott gewählter Prozeß des Sich-Öffnens auf Gott hin.

Fünf Gewinndimensionen, fünf religionspädagogische Chancen der Beschäftigung mit »Theologie und Literatur«. Nicht zwingend scheint mir dabei der von *Stefan Heil* in den Diskurs eingebrachte Vorschlag als zusätzliche Dimension die »Handlungsorientierung« anzufügen, da »der in Praxis stehende Text an den Rezipienten appelliert, der sich dazu verhalten muß«⁸⁶. Der hier vorausgesetzte Handlungsbegriff bleibt doch völlig vage und somit wenig erkenntnisfördernd. Wie soll sich ein Leser zu einem literarischen Text handelnd verhalten in einer Art und Weise, die in den vorherigen Begriffen noch nicht angesprochen wäre? Zusammen betrachtet ermöglichen diese Gewinndimensionen im Idealfall etwas, wovon Religionsdidaktiker, -theoretiker und -praktiker seit langem träumen: Sie ermöglichen »*Korrelation*«. Auch wenn der Korrelationsbegriff, die sich auf ihn stützende Korrelationsdidaktik und vor allem die in der Praxis oft völlig verkürzte Korrelationsmethodik in den letzten Jahren in die Kritik geraten sind⁸⁷, so sind sie bislang noch nicht von »besseren« Konzepten ersetzt worden. Angestrebt wird dort ja »eine kritische, produktive Wechselbeziehung (...) zwischen dem Geschehen, dem sich der überlieferte Glaube verdankt und dem Geschehen, in dem Menschen heute (...) ihre Erfahrungen machen«.⁸⁸

Im Rahmen dieses *hermeneutischen* Konzeptes bietet der Einsatz literarischer Texte eine – neben anderen – mögliche Perspektive. Das »Geschehen, in dem Menschen heute ihre Erfahrungen machen« muß nicht in der unmittelbaren Erfahrung abgerufen werden. Es kann ja auch von anderen erlebte und zur Vermittlung gestaltete Lebenserfahrung sein, eben zum Beispiel in Form von literarischen Texten. Den einen Pol der angestrebten wechselseitigen Durchdringung bilden also in unserem Spezialfall die konstitutiven Grundtexte des Glaubens, der andere Pol besteht aus – im oben beschriebenen Sinne – geronnenen Erfahrungen in literarischen Texten unserer Zeit.

Literarischen Texte kommt in dieser Untersuchung – wie benannt – große Bedeutung zu, keineswegs jedoch zentrale oder primäre. Neben den Literaten werden weitere Stimmen zu Wort kommen: als kriteriologische und theologische Grundlage die Texte der Bibel; als Nachweis der geschichtlichen Entfaltung Ausführungen der Kirchenväter und prägender Theologen; daneben aber auch philosophische Religionskritiker, Exegeten, systematische Theologen, Ethiker, Religionspädagogen und Pastoraltheologen, Psychologen, Seelsorger aus der Praxis – Stimmen eben, die im Chor der Polyphonie zum Thema Eigenes beisteuern können. Dabei geht es mir nicht um ein bloß additives Aneinanderreihen, sondern um eine problemorientierte Gedankenfolge.

Von der Literatur her ergibt sich schließlich noch einmal die formale Herangehensweise für diese Untersuchung: Sie soll so weit wie möglich *narrativ* verfaßt sein und so versuchen, die Geschichte des Trostbegriffs und der Tröstungspraxis zu *erzählen*. Theoretisch-abstrakte Reflexionen und wissenschaftstheoretische Metadiskurse – sicherlich gleichfalls berechtigt und notwendig, für mein Anliegen jedoch nicht zentral – werden auf das absolut notwendige Maß zurückgeschraubt. Überblicksdarstellungen, Kommentare, exemplarische Textproben und ihre Deutungen, Analysen und didaktische Perspektiven werden hingegen in den narrativen Grundduktus aufgenommen.

Anmerkungen

- 1 *Peter Noll*: Diktate über Sterben & Tod. Mit der Totenrede von *Max Frisch* ¹1984 (München/Zürich 1987), S. 23.
- 2 *Christian Möller*: Martin Luther, in: *ders.* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius (Göttingen/Zürich 1995), S. 25–44, hier: S. 35.
- 3 *Bernhard Casper*: Trost und Vertröstungen, in: Lebendige Katechese 5 (1983), S. 111–115, hier: S. 111.
- 4 *Ottmar Fuchs*: Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand (Frankfurt 1993), S. 54.
- 5 *Gunnar von Schlippe*: Trösten – aus der Sicht des Psychologen, in: Berliner Hefte für Evangelische Krankenseelsorge 31 (1972), S. 31–44, hier: S. 33.
- 6 *Marielene Leist*: Über das Trösten, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980), S. 78–83, hier: S. 79.

- 7 Zur Sprachregelung: Aufgrund der besseren Lesbarkeit werde ich auf die durchgängige Betonung der weiblichen und männlichen Formen – etwa: Partner und Partnerin – verzichten. Wenn nicht anders angemerkt, sind unter der kürzeren »männlichen« Wortform beide Geschlechter gemeint.
- 8 *Johann Baptist Metz*: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: *Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Hölscher* (Hrsg.): Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen (Berlin/Hildesheim 1992), S. 180–192, hier: S. 191.
- 9 *José Saramago*: Das steinerne Floß. Roman 1986 (Reinbek 1994), S. 88.
- 10 *Carl-Friedrich Geyer*: Leid und Böses in philosophischen Deutungen (Freiburg/München 1983), S. 11.
- 11 Hierher die Ausführungen, vgl. *Jacob und Wilhelm Grimm*: Deutsches Wörterbuch, Bd. 11., 1. Abteilung 2. Teil (Leipzig 1952), Sp. 901–1065.
- 12 Alle Belege: Duden. Das große Wörterbuch deutscher Sprache. Bd. 7 (Mannheim u. a. ²1995), S. 3458.
- 13 *Ferdinand W. Menne*: Die Verelendung des Trostes in unserer Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Aspekte, in: *Paul Becker/Volker Eid* (Hrsg.): Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion (Mainz 1984), S. 130–149, hier: S. 131.
- 14 *Bernhard Casper*: Trost und Vertröstungen, a.a.O., S. 113.
- 15 *Rudolf Walter*: Gelobt sei, was tröstet, in: *ders.* (Hrsg.): Lob der sieben Tröstungen (Freiburg/Basel/Wien 1982), S. 7–20, hier: S. 11.
- 16 *Ida Piper*: Trösten und getröstet werden, in: Berliner Hefte für evangelische Kranken- seelsorge 61 (²1996), S. 7–15, hier: S. 11.
- 17 *Monika Müller/Matthias Schnegg*: Unwiederbringlich – Vom Sinn der Trauer. Hilfen bei Verlust und Tod (Freiburg/Basel/Wien 1997), S. 146.
- 18 *Robert Leuenberger*: Trost im Verständnis des christlichen Glaubens, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 10 (Freiburg 1980), S. 127–139, hier: S. 130.
- 19 *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*: Kleines Theologisches Wörterbuch ¹1975 (Freiburg/Basel/Wien 1985), S. 422.
- 20 *Wunibald Müller*: Beratung und Begleitung im Kontext von Seelsorge, in: *ders./Konrad Baumgartner* (Hrsg.): Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch (Freiburg/Basel/Wien 1990), S. 20–30, hier: S. 28.
- 21 *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*: a.a.O., S. 422.
- 22 *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*: Vorwort, in: *ders.* (Hrsg.): Das Geschäft der Tröster. Hoffnung zum halben Preis (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 7–23, hier: S. 8.
- 23 *Rudolf Bohren*: Trost. Predigten (Neukirchen-Vluyn 1981), S. 11.
- 24 *Christoph Schneider-Hartpprecht*: Trost in der Seelsorge (Stuttgart/Berlin/Köln 1989), S. 157.
- 25 *Reinhard Schmidt-Rost*: Trost oder Theodizee?, in: *Michael Nüchtern* (Hrsg.): Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie (Frankfurt 1995), S. 88–100, hier: S. 90.
- 26 *Reinhard Schmidt*: Wer denkt über das Trösten nach? Ein Seelsorger ist mehr als ein Krisenmanager, in: Lutherische Monatshefte 20 (1981), S. 679–680, hier: S. 679.
- 27 Vgl.: *Konrad Baumgartner/Wunibald Müller* (Hrsg.): Beraten und begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch (Freiburg/Basel/Wien 1990) – Ausführungen zum »Trösten« auf S. 238–240.
- 28 So zum Beispiel in: *Heinrich Pompey*: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung (Mainz 1996), S. 107.
- 29 Vgl. auch die spätere kleine Schrift: *Alfons Benning*: Über den Trost und das Trösten ¹1988 (Löningen ³1994).
- 30 *Alfons Benning*: Vom christlichen Trösten, a.a.O., S. 8.
- 31 Vgl. *Gottfried Bitter/Gabriele Müller* (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, 2 Bde. (München 1986).
- 32 *Rudi Ott*: Trauer und Trost. Eine katechetische Skizze, in: Lebendige Katechese 5 (1983), S. 115–120, hier: S. 115.

- 33 Vgl. *Elisabeth Lukas*: Auch dein Leiden hat Sinn. Logotherapeutischer Trost in der Krise ¹1981 (Freiburg/Basel/Wien 1994).
- 34 Vgl. *Arno Gruen*: Verlust des Mitgefühls. Über die Politik der Gleichgültigkeit (München 1997).
- 35 Begriffe bei: *Ferdinand W. Menne*: Die Verelendung des Trostes in unserer Gesellschaft, a.a.O., S. 144f.
- 36 Vgl. ebd., S. 143: »Marginalisierung, Individualisierung und Privatisierung«.
- 37 *Paul M. Zulehner/Paul Becker/Günter Virt*: Sterben und sterben lassen (Düsseldorf 1991), S. 21.
- 38 *Heinrich Pompey*: Sterbende nicht allein lassen, a.a.O., S. 11.
- 39 Vgl. Interview mit der Vorsitzenden der Hospiz-Initiative Kiel *Sabine Paqué*, abgedruckt in: *Heike Hermann* (Hrsg.): Sterben und Hoffen. 37 Arbeitsblätter mit didaktisch-methodischen Kommentaren (Stuttgart u. a. 1997), S. 56.
- 40 *Gert Otto*: Trauer, Trost und Klage, in: *Ursula Baltz-Otto* (Hrsg.): Es war so schön zu leben, da du lebstest. Von Trennung und Abschied (Zürich/Düsseldorf 1998), S. 63–68, hier: S. 64.
- 41 Vgl. *Peter Neysters/Karl Heinz Schmitt*: Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod (München 1993), S. 281: »Abstand, nicht Beistand ist erwünscht.«
- 42 *Johann Baptist Metz*: Religion, ja – Gott, nein, in: *ders./Timo Rainer Peters*: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute (Freiburg/Basel/Wien 1991), S. 31.
- 43 So noch *Anton Hamm*: Die sieben geistlichen Werke des Erbarmens (Würzburg 1954), S. 29.
- 44 Alle Daten aus: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983, hrsg. von *Elisabeth Noelle-Neumann/Edgar Piel* (München u. a. 1983), S. 122–124.
- 45 Vgl. *Wolf-Jürgen Grabner*: Religiosität in einer säkularen Gesellschaft. Eine Kirchengliedschaftsuntersuchung in Leipzig 1989 (Frankfurt 1994), S. 181.
- 46 Alle Daten aus: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984–1992, hrsg. von *Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher* (München u. a. 1993), S. 216.
- 47 Vgl. *Paul M. Zulehner/Hermann Denz*: Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie (Düsseldorf 1993), S. 21.
- 48 Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1994), S. 17.
- 49 *Helmut Schmidt*: Warum ich (kein) Christ bin, in: *Johannes Röser* (Hrsg.): Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend (Freiburg/Basel/Wien 1998), S. 47–52, hier: S. 52.
- 50 So *Christoph Störmer*: Eine gute Botschaft labt das Gebein. Die acht Seligpreisungen, die Sache Jesu und ein sinnvolles Markenzeichen, in: Publik Forum vom 24.07.1998, S. 22–24, hier: S. 23.
- 51 *Hans-Jürgen Benedict*: Vom Trost der christlichen Religion zur Tröstung durch die Massenmedien?, in: *Theologia Practica* 11 (1976), S. 89–102, hier: S. 100. Kritisch dazu: *Dieter Baacke*: Trost und Tröstung – wie und für wen? Anmerkungen zu Hans-Jürgen Benedicts Überlegungen, in: a.a.O., S. 103–107.
- 52 *Ferdinand W. Menne*, a.a.O., S. 138–141.
- 53 Vgl. *Bill Guggenheim/Judy Guggenheim*: Trost aus dem Jenseits. Unerwartete Begegnungen mit Verstorbenen (Bern/München 1999).
- 54 *Konrad Baumgartner*: Seelsorgliche Beratung und Begleitung in existentiellen Verlustsituationen, in: *ders./Wunibald Müller* (Hrsg.): Beraten und Begleiten, a.a.O., S. 232–240, hier: S. 238.
- 55 *Ottmar Fuchs*: Der Religionsunterricht als Diakonie der Kirche!?, in: *Katechetische Blätter* 114 (1989), S. 848–855, hier: S. 849. Vgl. auch: *Gottfried Bitter*: Hinführung zur Diakonie als Aufgabe der Katechese, in: *Lebendige Katechese* 7(1985), 1, S. 15–20.
- 56 Vgl. dazu: Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1998).

- 57 *Hermann Steinkamp*: Diakonie in der Kirche der Reichen und in der Kirche der Armen. Ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich, in: *Concilium* 24 (1988), S. 295–301, hier: S. 297.
- 58 *Jürgen Moltmann*: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen ¹1977 (Neukirchen-Vluyn 1984), S. 38.
- 59 *Maria Widl*: Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge (Graz/Wien/Köln 1997), S. 79, 83.
- 60 Vgl. *Klaus Dörner*: Aufgaben diakonischer Ethik. Die Wende von der Professionalität zur Kompetenz aller Betroffenen, in: *Michael Schibilsky* (Hrsg.): Kursbuch Diakonie (Neukirchen-Vluyn 1991), S. 39–51.
- 61 *Norbert Mette*: »Caritas praktisch-systematisch«, in: *Peter Eicher* (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (München ²1991), Bd. 1, S. 256–291, hier: S. 272.
- 62 Vgl. z. B. das Themenheft »Diakonie: Kirche für andere«, *Concilium* 24 (1988), Heft 4.
- 63 Vgl. z. B. die Themenhefte »Diakonie – Wesensvollzug der Kirche«, *Religionsunterricht an höheren Schulen* 41 (1998), Heft 1; »Diakonisches Lernen«, *Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis* 51 (1998), Heft 2.
- 64 Herz und Mund und Tat und Leben, a.a.O., S. 62.
- 65 *Ottmar Fuchs*: Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie, in: *Concilium* 24 (1988), S. 281–289, hier: S. 287.
- 66 Vgl. dazu: *Helmut Tacke*: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge ¹1975 (Neukirchen-Vluyn ³1993), S. 92–110, 228–237; *Christian Möller*: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde (Göttingen 1983).
- 67 Begriff und entsprechendes Konzept bei: *Godwin Lämmermann*: Vom Trösten Trauernder. Mutmaßungen über ein pastoralpsychologisches Problem, in: *Pastoraltheologie* 86 (1997), S. 103–124, hier: S. 104.
- 68 So *Konrad Baumgartner*: Die Trauernden trösten, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 97–100, hier S. 98.
- 69 Siehe: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hrsg. und kommentiert von *Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp* (München 1997).
- 70 Vgl. *Marielene Leist*: Leid und Trost. Dem anderen zur Seite stehen bei Krankheit, Behinderung und Tod (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 105: »Getröstet werden, auf einen ganz einfachen Nenner gebracht, heißt immer: mich nicht allein wissen.«
- 71 Viel zu simpel die scheinbar griffige Faustregel von *Peter Paul Kaspar*: »Gesprochener Trost wiegt nicht nach dem Inhalt, sondern nach der Anteilnahme, die aus ihm heraus spricht. (...) Was tröstet, ist nicht der Text, sondern der Mensch.« In: *ders.*: Zärtlichkeit und Zorn. Leidensfähigkeit – Liebesfähigkeit ¹1983 (Wien 1989), S. 25.
- 72 Ich spreche geschlechtsneutral von »man« im Bewußtsein, daß in der konkreten Erfahrung Trösten oft wohl »eine Domäne, eine Begabung der Frau« ist (so *Marielene Leist*: Über das Trösten, a.a.O., S. 82). Prinzipiell scheint es sich mir aber doch um ein gesamt menschliches Phänomen zu handeln.
- 73 Begriff von *Johann Baptist Metz*: in: Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel (Stuttgart 1990), S. 51.
- 74 Vgl. dazu: *Gunnar von Schlippe*: Trösten aus der Sicht des Psychologen, a.a.O., S. 33: »Wenn Tröstung eine Methode ist, also methodisierbar ist, erlernbar ist (und das ist allerdings die Behauptung, die ich zu stellen beabsichtige), ...«.
- 75 So *Johann Baptist Metz*: in: Welches Christentum hat Zukunft, a.a.O., S. 49.
- 76 *Ottmar Fuchs*: Im Brennpunkt, a.a.O., S. 51.
- 77 *Clauß Peter Sajak*: Exil als Krisis. Selbstkundgabe, Erinnerung und Realisation als Beitrag deutschsprachiger Exilliteratur zu einer narrativen Religionsdidaktik (Ostfildern 1998), S. 160. Diese Studie ist eine der wenigen vorliegenden Arbeiten, die gleichfalls den Brückenschlag von Religionspädagogik und Literatur durchbuchstabiert.

- 78 *Georg Langenhorst*: Bibel und moderne Literatur: Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik, in: rhs 39 (1996), S. 288–300; *ders.*: Wie von Gott reden? Schriftsteller als Sprachlehrer für Theologen und Religionspädagogen, in: rhs 40 (1997), S. 394–403; demnächst: *ders.*: Gedichte zur Bibel für den Religionsunterricht. Texte – Deutungen – Didaktik – Methodik (erscheint im Frühjahr 2001 im Kösel-Verlag, München).
- 79 *Dorothee Sölle*: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Darmstadt/Neuwied 1973), S. 77. Jetzt wieder verfügbar in: *dies.*: Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit (Mainz 1996), S. 53.
- 80 *Hermann Timm*: Die Poesie der Theologie – Kreuz des Anfangs. Die Urpoesie in der dichter-theologischen Moderne, in: *Henning Schröer/Gotthard Fermor/Harald Schröter* (Hrsg.): Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht (Rheinbach-Merzbach 1998), S. 49–62, hier: S. 51.
- 81 *Alex Stock*: Drei poetische Lektionen zur Bibeldidaktik, in: Katechetische Blätter 105 (1980), S. 606–611, hier: S. 607.
- 82 *Peter Cornehl*: Zur Bedeutung von Literatur für Theologie und Ausbildung. Ein Statement, in: Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica 18 (1983), Heft 3/4, S. 54–58, hier: S. 57.
- 83 *Brigitte Schwens-Harrant*: Trittbrett für die Verkündigung? Literatur im Religionsunterricht, in: Christlich-Pädagogische Blätter 1 (1998), S. 4–6, hier S. 4.
- 84 *Peter Biehl*: Religiöse Sprache und Alltagserfahrung. Zur Aufgabe einer poetischen Didaktik, in: Themen der Praktischen Theologie – Theologia Practica 18 (1983), S. 101–109, hier S. 104f.
- 85 *Ernst Bloch*: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs 1968 (Frankfurt 1985), S. 23.
- 86 *Stefan Heil*: Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths. Eine erfahrungstheologische und pragmatische Autobiographie- und Literaturinterpretation – mit einer religionsdidaktischen Reflexion (Ostfildern 1999), S. 314.
- 87 Vor allem in: *Georg Hilger/George Reilly* (Hrsg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion (München 1993).
- 88 Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr, hrsg. von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (Köln 1984), S. 242.

ERSTER HAUPTTEIL

TROST ALS THEOLOGISCH-PRAKTISCHE GRUNDKATEGORIE

»ÄHNLICHES HABE ICH SCHON VIEL GEHÖRT;
LEIDIGE TRÖSTER SEID IHR ALLE!«

(Ijob 16,2)

Ausgangspunkt der folgenden Gedanken soll die Bibel sein, konkret: das biblische Reden von Trost und Trösten, die biblische Praxis der Tröstungen. Man kann die Bibel in ihrer Gesamtheit als »Buch der Tröstung«, als »Trostbuch ohnegleichen«¹ verstehen. Dennoch fehlt es in der exegetischen Fachliteratur an einem ausführlichen und detaillierten Gesamtüberblick über die biblischen Aussagen zum Trost. Schon *Dietrich Bonhoeffer* – selbst ein Meister der Trostrede, auf den wir später in dieser Arbeit noch mehrmals zurückkommen – beklagte in einer Vorlesung über die Seelsorge im Wintersemester 1935/36 an der geheimen theologischen Ausbildungsstätte in Finkenwalde: »wir sind arm an Kenntnis der biblischen Tröstungen«² – und dieser Sachverhalt stellt sich auch heute kaum anders dar.

Tatsächlich sind in die biblischen Texte Erfahrungen vieler Generationen eingeflossen. Kaum eine Lebenssituation, kaum ein Gefühl, kaum ein Deutungsversuch von Wirklichkeit, der sich nicht in irgendeiner Episode oder Gestalt ausgedrückt finden ließe. Und so sind hier auch zum Thema »Trösten« zahlreiche unterschiedliche Erfahrungen, Positionen, Gedanken und Erzähltexte geronnen. Daß ein so reicher Befund keineswegs selbstverständlich ist, zeigt ein Vergleich mit der Welt der Antike. Für »alles und jedes«, für Gefühle, Aufgaben und Geisteshaltungen hatte sie in der Götterwelt stellvertretende Repräsentanten kreiert. Nirgends findet sich jedoch ein »Gott«, dessen explizite Aufgabe das Trösten gewesen wäre. Eine ganz andere Beachtung findet Trost in der biblischen Tradition. Grundlage der im folgenden aufgenommenen Textbezüge wird die »Einheitsübersetzung« der Bibel sein, die nötigenfalls ergänzt, kommentiert und erläutert wird.

I Ein scheiterndes Trostgespräch – Hiob und seine Freunde

Vor einem zweigeteilten Überblick über die Trostraditionen in Altem wie Neuem Testament beginnen wir unseren Erkundungsgang hinein in die biblische Tradition mit einer einzigartigen Szene, mit *der* idealtypisch-fiktiven Verwirklichung einer Tröstungssituation der Bibel schlechthin: Da sitzt ein Leidender im Staub, dem von heute auf morgen buchstäblich alles genommen worden ist – sein Besitz, seine Kinder, schließlich seine Gesundheit. Mehr als das: Der wichtigste mögliche Tröstungspartner hat ihn verlassen, seine Frau, die ihm hohnlachend riet: »Lästere Gott und stirb!« (2,9) Sein Name: Hiob³, sprichwörtliche Verkörperung des Leidens, Archetyp des gottergebenen Dulders. Trost versucht sich Hiob in dieser Extremerfahrung zunächst selbst zu spenden. Er beruft sich auf eine spirituelle Tröstung mit Worten, die fortan

zum internationalen Sprichwort geronnen sind, wieder und wieder in Sterbeanzeigen zitiert und in Grabsteine eingemeißelt werden: »Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, gelobt sei der Name des Herrn!« (1,21). Und wie zur Bestätigung dieser bedingungslosen Unterwerfung unter Gottes allmächtigen, unergründlichen Willen fügt er als Erklärung seiner demütigen Annahme aller Schicksalsschläge an: »Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?« (2,10)

Im ersten Moment scheint diese spirituelle Selbsttröstung tatsächlich zu gelingen, um so mehr, als sie nun von anderen Menschen mitgetragen wird. Drei Freunde, Bildad von Schuach, Elifas von Teman und Zofar von Naama, erfahren von seiner Leidsituation und erweisen sich – jüdischer Gepflogenheit im Umgang mit Trauer gemäß⁴ – als wahre Freunde: Ohne zu zögern brechen sie auf, treten die weite Reise zu ihrem leidenden Freund an, »um ihm ihre Teilnahme zu bezeigen und um ihn zu trösten« (2,11) – so wörtlich im Hiobbuch. Und das tun sie denn auch: Doch was sehen sie? Jemanden, den sie zunächst fast nicht wiedererkennen, so sehr haben die markerschütternden Schicksalsschläge ihn verändert. Der, den sie als angesehenen, reichen, glücklichen Weisen kannten, hockt schmerzgeplagt vor einer Ruinenlandschaft in einem Häuflein Asche, schabt seine Wunden mit einer Tonscherbe, letztes Relikt seines Hab und Guts. Gute Freunde und wohlwollende Tröster, die sie sind, reagieren sie auf diesen Anblick so, wie es ihnen die – bis heute vielfach so befolgte – jüdische Trauertradition nahelegt: Sie schreien auf, weinen, zerreißten ihr Gewand, streuen sich Asche über die Häupter und bekunden so die tiefstmögliche Form von Mitleid. Ihr sprachloser Trost besteht im Mittragen, im Mitdasein, im Leidteilen. So sehr lassen sie sich auf diesen Trost ein, daß sie – entsprechend der »Schiwa«, der traditionellen jüdischen Trauerwoche – »sieben Tage und sieben Nächte« bei Hiob sitzen, ohne ein Wort zu sprechen. Sie schweigen, einerseits – wie es im Text heißt – weil sie erkennen, daß »sein Schmerz sehr groß« ist: so groß, das jedes Wort hier falsch wäre. Andererseits jedoch entspricht es dem jüdischen Brauch, daß »die Tröstenden nur nach Einwilligung des Leidtragenden sprechen durften«⁵.

Eine ideale Ausgangssituation also für eine gelingende Trostbegegnung! Und doch scheitert sie! Und doch wird das Verhalten der Freunde schließlich in aller Schärfe getadelt, ja: mit göttlicher Autorität zurechtgewiesen. Am Ende müssen sie sich von Gott sagen lassen: »Ihr habt nicht recht von mir geredet!« (42,7). Und noch weiter zugespitzt: Um ihre Rechtfertigung zu erlangen, muß Hiob vor Gott Fürbitte für sie einlegen, muß er sie durch ein Opfer auslösen. Für *Immanuel Kant* geraten die Freunde gar in den Verdacht, Lügner, Heuchler und Falschredner zu werden. In drastischen Worten prangert er ihre »Tücke« an, ihre Falschheit, »Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der Tat nicht hatten«⁶. Die Tröster als Heuchler und Lügner? *Jürgen Ebach* unterläuft diese breit bezeugte Verurteilungstradition noch einmal und diskutiert seinerseits Argumente für und wider eines »Freispruchs für die Freunde Hiobs«⁷. Die Tröster also Opfer einer Rezeptionsgeschichte, die mit Verurteilungen schnell bei der Hand ist? Diese unter-

schiedlichen Deutungen verlangen nach Aufklärung: Warum mißlingt dieser Trostversuch? Was läuft falsch? Was läßt diese Begegnung scheitern, die doch so idealtypisch gut begann?

1

Vom Scheitern allgemeingültiger Trostsprüche

Die Trostbegegnung Hiobs und seiner Freunde scheitert in dem Moment, in dem aus schweigender Anteilnahme der Versuch eines Trostgesprächs wird. Dabei ist es Hiob selbst, der das Schweigen bricht und die Freunde damit zu einer Reaktion geradezu zwingt. Mit seiner Schicksalsverfluchung weist er alles zurück, was ihm selbst zuvor und seinen Freunden jetzt noch heilig und wahr ist. »Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren wurde, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen« (3,1). Ohne Vorwarnung bricht nach siebentägigem Schweigen dieser Extremfluch aus ihm heraus, mit dem er seine vormalige Geduld, Ergebung und Demut in das radikale Gegenteil umkehrt. Er rebelliert, begehrt auf, weist Gott als Schöpfer zurück! Er zöge es vor, besser gar nicht erst geboren worden zu sein, als so leidvoll leben zu müssen: »Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg?« (3,11).

Die Freunde lassen ihn zunächst reden. Doch immer noch als gute Tröster *müssen* sie reagieren, ein solcher Ausbruch verlangt nach Worten! Doch nach welchen? Und wie gesprochen? Elifas ist der mutigste der Freunde, er unterbricht Hiobs Klagefluß und eröffnet das Gespräch. Und wie vorsichtig er beginnt! »Versucht man ein Wort an dich, ist es dir lästig? Doch die Rede aufzuhalten, wer vermag es?« (4,1). Psychologisch durchaus geschickt versucht er zunächst, Hiob auf seine eigene, ehemals tragende Überzeugung und geistige Stärke hinzuweisen:

Sieh, viele hast du unterwiesen
und erschlaffte Hände stark gemacht!
Dem Strauchelnden halfen deine Worte auf,
wankenden Knien gabst du Halt.
Nun kommt es über dich, da gibst du auf,
nun faßt es dich an, da bist du verstört. (4,3–5)

Hiob erscheint hier als jemand, der früher selbst ein großer Tröster für andere war. Elifas ermuntert ihn – mit vorwurfsvollem Unterton –, den damals gespendeten Trost nun auch für sich selbst zu entdecken. Bis hierher wohl gesprochen! Doch dann versucht Elifas, Hiob mit einer Weltsicht zu trösten, die Gott, Mensch, Schöpfungsordnung und damit auch Leiden *erklärt*. Trost soll hier also durch rationales Verstehen gespendet werden. Wichtig dabei: Die Weltsicht, die Elifas beispielhaft vertritt, ist diejenige, die Hiob selbst vorher für gültig hielt, und die er eigentlich immer noch akzeptiert, indem er vehement ihre Geltung – und das heißt seine Rechtfertigung und Wiedereinsetzung ins Glück – einklagt. Elifas fordert ihn auf: »Bedenk doch! Wer geht ohne

Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen!« (4,7). Hier scheint ein wesentliches Element im Weltbild der Weisheitstheologie⁸ auf, der sogenannte »Tun-Ergehen-Zusammenhang«⁹, auch benannt als zweipoliger »Vergeltungsglaube«¹⁰: Ursprünglich als nach vorn gerichtete Gerechtigkeitsutopie entstanden, wurde diese Überzeugung im Rückschluß zum Welterklärungsinstrument mißbraucht. Eigentlich stand die tiefe, in Gott gegründete Hoffnung im Zentrum, Gott werde gute Menschen letztlich belohnen, so wie er schlechte Menschen letztlich bestrafen werde. Umgekehrt aber wurde dies nun so gedeutet: Wem es schlecht ergeht, der verdient dieses Schicksal auch, schließlich straft Gott nur Frevler. Und wem es gut ergeht, der verdient sein glückliches Schicksal offensichtlich, denn Gott belohnt Frömmigkeit und Rechtschaffenheit. Einem jeden ergeht es also genau so, wie er es verdient. Es gibt keine Ungerechtigkeit, denn Gott teilt jedem im Leben das Seine nach Verdienst zu.

Als Vertreter einer solchen Weltsicht aber bleibt den Freunden als echter Trost und als ernstgemeinter Rat nur der folgende: »Ich aber, ich würde Gott befragen und Gott meine Sache vorlegen« (5,8). Hiob müsse sein Gewissen erforschen, seine Schuld erkennen, vor Gott um Vergebung bitten, *dann* würde Gott sich seiner wieder annehmen. Daß Hiob sich in irgendeiner Form verschuldet habe, daran besteht für die Freunde kein Zweifel. Ein Ausweg aus seiner Not kann dann aber nur über das *Erkennen* und *Bekennen* dieser Schuld führen. Deshalb ist ihr Rat tatsächlich ernstgemeint und in ihren Augen eine wirklich helfende Strategie zur Überwindung der Krise.

Das Problem: Auf Hiob und seine Situation trifft ihr Erklärungsschema schlicht nicht zu. Hiob selbst weiß das, ist er doch ein Knecht Gottes und damit als völlig Unschuldiger ausgezeichnet. Wir Leser wissen das gleichfalls, kennen wir doch aus dem Prolog des biblischen Buches die Voraussetzung, daß Hiob zum unschuldigen Objekt einer Prüfung auserwählt worden ist, eben wegen seiner völligen Unschuld. Tragische Ironie jedoch: Die Freunde wissen dies nicht, können es nicht wissen! Und deshalb ist ihre Reaktion im Rahmen ihres Weltbildes völlig erklärlich und nachvollziehbar. Von hierher sind Mißverständnisse von vornherein nicht zu vermeiden. Hiob appelliert denn auch leidenschaftlich an sie, seine besondere Situation anzuerkennen: Wieder und wieder läßt er seiner Klage freien Lauf. Und wendet sich an sie: »Belehrt mich, so werde ich schweigen, worin ich fehlte macht mir klar!« (6,24), wohl wissend, daß es eben keinen Grund, keine Ursache, kein Verschulden für sein Leid gibt: »Habt endlich die Güte, wendet euch mir zu, ich lüge euch nicht ins Gesicht!« (6,28).

Umsonst, er redet an ihnen, sie reden an ihm vorbei! Ihr gutgemeinter Trostversuch schlägt ins Gegenteil um. *Jürgen Ebach* kommentiert treffend: »Je mehr sie zu Sinnstiftern und Trostfabrikanten werden, desto weniger bringen sie den Leidenden zum Aufatmen.«¹¹ Und schon verschärft sich die Tonlage des Gesprächs. Bildad, der zweite Freund, wiederholt noch einmal die Botschaft, Hiob müsse zunächst seine Schuld erforschen und bekennen, nur so sei ein Ausweg und eine Wiederzuwendung zum Leben möglich. Doch gleichzeitig weist er (der Tröster) Hiob (den Leidenden) zurecht: »Wie lange

noch willst du derlei reden? Nur heftiger Wind sind die Worte deines Mundes« (8,1). Vergebens! Hiob geht auf ihn gar nicht ein, steigert vielmehr seine Gott-Klage zur Gott-Anklage¹² in jener Szene, die – einzigartig in der Bibel – Gott selbst zum Frevler erklärt:

Einerlei: so sag' ich es denn:
Schuldlos wie schuldig bringt er um.
Wenn die Geißel plötzlich tötet,
spottet er über der Schuldlosen Angst.
Die Erde ist in Frevlerhand gegeben,
das Gesicht ihrer Richter deckt er zu.
Ist er es nicht, wer ist es dann? (9,22–24)

Gott ein Despot, der Menschen umbringt, egal ob schuldig oder unschuldig? Gott ein Zyniker, der die Todesangst der Schuldlosen auch noch verspottet? Gott ein Frevler? Wahrlich, das ist »starker Tobak« im Munde Hiobs, ja fast Gotteslästerung und Häresie! Kein Wunder jedenfalls, daß die ehemals so solidarischen Freunde nun vollends energisch werden: »Soll dieser Wortschwall ohne Antwort bleiben, und soll der Maulheld Recht bekommen?«, so Zofar in direkter Reaktion, um ironisch fortzufahren: »Dein Geschwätz läßt Männer schweigen, du darfst spotten, ohne daß einer dich beschämt« (11,2–3). Und Elifas wird später noch deutlicher: »Ist nicht groß deine Bosheit, ohne Ende dein Verschulden?« (22,5).

Genug also der friedlich-empathischen Trostreden. Mit Recht hält *Volker Weymann* fest: »Die Trostversuche werden zu Streitreden«¹³; was als Trostgespräch begann, ist zur harten Wortschlacht ausgeartet. Nun legt auch Hiob seine letzte rhetorische Zurückhaltung den Freunden gegenüber ab. In ätzender Schärfe, beißender Polemik und tiefender Ironie schleudert er die gegen ihn gerichteten Vorwürfe zurück: »Wahrhaftig, ihr seid besondere Leute, und mit euch stirbt die Weisheit aus« (12,2). »Was ihr wißt, weiß ich auch; ich falle nicht ab im Vergleich mit euch« (13,2). »Ihr aber seid nur Lügentüncher, untaugliche Ärzte alle!« (13,4). Zusammengefaßt: »Ähnliches habe ich schon viel gehört; *leidige Tröster* seid ihr alle!« (16,2). »Wie wollt ihr mich mit Nichtigem trösten? Eure Antworten bleiben Betrug!« (21,34).

Lügentüncher, leidige Tröster, Betrüger – schärfer kann man Tröster nicht bloßstellen! Psychologisch plausibel und oft belegt: Ein scheiternder Trostversuch baut scharfe Aggression auf. Doch nicht genug damit, Hiob macht dann auch deutlich, warum seine vormaligen Freunde als Tröster versagen. Zwei harte Vorwürfe wirft er ihnen an die Köpfe. Erster Vorwurf: »Hört, hört doch auf mein Wort, das wäre mir schon Trost von euch« (21,2). Wirkliches Zuhören und Ernstnehmen dessen, was Hiob an Klagen vorbringt, das erwartet er. Echtes Zuhören wäre bereits Trost, doch gerade das können die Freunde anscheinend nicht. Sie fühlen sich vielmehr berufen, ihr Weltbild zu verteidigen und ihr eigenes Erklärungssystem Hiob überzustülpen, ohne zu merken, daß es auf ihn schlicht nicht paßt. Damit verbunden der zweite Vorwurf: »So denkt, wer ohne Sorge ist, wer fest sich weiß, wenn Füße wanken«

(12,6), hält Hiob ihnen entgegen. Ihre Weisheiten sind Erklärungen von Nicht-Betroffenen, von Außenstehenden, von Objektiven, und genau darum können sie nicht helfen: Die Sicht von außen, von oben, vom Allgemeinen trifft die Situation des Betroffenen nicht. Was allgemein richtig sein kann, verkehrt sich im Speziellen in das Gegenteil; was objektiv zutreffen mag, ist subjektiv falsch; was von außen stimmig erscheint, zerbröckelt aus der Innensicht in Fragmente.

Gelgender Trost durch Gott

2

Diese zwei Vorwürfe wird man sich zu Herzen nehmen müssen, bei allem, was künftig über Trost zu sagen sein wird. Denn nicht die so fromm ihren Gottesglauben verteidigenden Freunde, sondern Hiob wird am Ende des Buches bestätigt: Er, der aufbegehrende Rebell und Gotteslästerer hat recht geredet von Gott, nicht seine Freunde, die Bewahrer der damalig geltenden theologischen Orthodoxie. Vor allem die beiden Vorwürfe, die Hiob selbst ihnen macht, werden dadurch bestätigt. Trösten kann scheitern an fehlendem Zuhören und Sich-in-den-anderen-Hineinversetzen, an unpassendem Beharren auf Erklärungsmustern, die nicht zutreffen, an der Position des objektiv Außenstehenden, der nicht zu dem subjektiv Betroffenen durchdringt. Hiob aber wird nicht nur bestätigt, sondern dadurch eben auch wirklich getröstet. Er hatte erkannt, daß das Trostgespräch mit den Freunden gescheitert war, und sich protestierend-rebellierend direkt an Gott gewandt. Und Gott gibt ihm nicht nur eine Antwort auf seine Klagen¹⁴, er spendet offensichtlich auch jenen Trost, den die Freunde nicht geben konnten. Und dies gleich dreifach:

- Dadurch, daß er Hiob an- und erhört und ihm antwortet, schafft er schon ersten Trost: *Trost durch Annehmen, Ernstnehmen und echtes Zuhören.*
- Doch mehr noch: Dadurch, daß er darüber hinaus Hiobs Klagen, ja: Anklagen nicht zurückweist, sondern als legitime Sprachformen des Leidenden in seinem Ringen mit Gott zuläßt, räumt er diesen Sprachformen einen legitimen Platz ein: *Trost durch die Zulassung von Klage als vorbehaltlosem Aussprechen des Leides.*
- Trost spendet Gott im Hiobbuch aber drittens durch eine inhaltliche Zusage. Er läßt Hiob in seiner Antwort ja eine Art kosmisch-universaler Schöpfungsrevue¹⁵ schauen, in der vor allem die chaotischen, absurden, dem Menschen unverständlichen oder gar feindlichen Elemente der Schöpfung beschworen werden. Diese Vision wird aber verbunden mit der Zusage, daß er, Gott, die Schöpfung gerade in ihrem scheinbaren Chaos, ihrer vermeintlichen Undurchschaubarkeit und Feindlichkeit kontrolliert, bündigt, in den Händen hält. Das ist der dritte Trost im Hiobbuch: Gerade jenseits der Verstehbarkeit der Welt und des eigenen (Leid-)Schicksals steht die Zusage, daß Gott letztlich das scheinbar Absurde trägt, hält und zum Guten steuert. Nur weil er diese Zusage annimmt zieht Hiob ja seine Klage zurück, fügt er sich unter Gottes neu und anders erkannte Schöpfungsord-

nung, wendet er sich dem Leben wieder vertrauensvoll zu. Drittens also: *Trost durch das Angebot, auf Gottes größere Weisheit und seinen letztlich guten Schöpfungsplan auch jenseits von Verstehbarkeit zu vertrauen.*

Ein scheiterndes Trostgespräch zwischen Freunden als Mahnmal falschen Tröster-Verhaltens; gelingender Trost in einer Gottesbegegnung: Diesen Spannungsbogen schlägt das Hiobbuch als biblischen Auftakt hinein in unsere Fragestellung. Gerade in dieser Doppelspannung wird das Hiobbuch für leidende Menschen aller Zeiten – so *Wilhelm Pesch* – »ein einzigartiges Trostbuch«¹⁶. Eingebettet ist es freilich nicht nur als Buch, sondern auch in seinen Trostaussagen in die Gesamtheit des Alten Testaments. Diese Verankerung in der biblischen Tradition, aber auch der Reichtum der über das Hiobbuch hinausgehenden Möglichkeiten der Trostrede und des praktischen Trosthandelns sollen im folgenden Kapitel veranschaulicht werden.

II Alttestamentliche Rede von Trost – Ein Mosaik

All die alttestamentlichen Aussagen zu »Trost« und »Trösten« – normalerweise im Hebräischen mit dem Verb »nīham«/»nicham«¹⁷ verbunden – können hier nicht statistisch erfaßt und addierend aufgezählt, sollen vielmehr ihrer Struktur und Grundaussage nach exemplarisch dargestellt werden. Auch kann es nicht in jedem Fall um eine historisch-kritische, exegetisch bis ins Letzte durchbuchstabierte und im jeweiligen Kontext genau verortete Darstellung der benannten und zitierten Perikopen gehen, sondern um einen mosaikartigen Panoramablick auf die Vielfalt des biblischen Sprechens von Trost. Die gründliche Absicherung der Ausführungen durch Zeugnisse der Fachexegese ist dabei unerlässlich. Ich werde mich in den Darstellungen nicht an der Chronologie – also am historisch nachgezeichneten Prozeß der Geschichte Israels – orientieren, sondern eine grundlegende typologische Erfassung der alttestamentlichen Rede von Trost versuchen.

1 Von Nutzen und Grenzen menschlichen Trostes

Beginnen wir unsere kleine Typologie des biblischen Sprechens von Trost im Anschluß an den Blick auf die Trösterfreunde Hiobs mit Aussagen zur *Trostkritik*. Der »falsche Trost« etwa wird nicht nur bei Hiobs Freunden gebrandmarkt, sondern beispielsweise auch beim Propheten *Sacharja*. Galt die Trostkritik dort den Versuchen menschlichen Trostes, so erhält sie hier in der Zurückweisung von selbsternannten oder im Abfall vom wahren Glauben erwählten »Hausgötzen« und »Wahrsagern« ihr besonderes Profil. Dem Vertrauen auf solche Mächte hält *Sacharja*¹⁸ entgegen: Diese Götzen »redeten Falsches; die Wahrsager schauten Lügen. Sie verkündigten nichtige Träume und spendeten falschen Trost« (Sach 10,2). Nein, von derartigen Zaubertros-

tern, von derartigen »Götzenbildern« und »kultischen Gesichtsmasken«, die »zur Orakelbefragung benutzt wurden«¹⁹, ist echter Trost nicht zu erwarten.

Vor allem in der Weisheitsliteratur begegnet man deshalb dem Appell, der Mensch müsse sich selbst trösten. Zunächst zu einer Passage, welche die breite Hauptströmung biblischen Denkens bewußt nicht aufnimmt, einem Text, in dem »der Rahmen des Traditionellen gesprengt«²⁰ wird. Im Kapitel 38 des Buches *Jesus Sirach* findet sich in poetischer Verssprache eine weisheitliche Mahnrede in Form eines Ratschlags, wie man den Tod nahestehender Menschen hinnehmen solle. Verblüffend, wie »realistisch« hier der Bogen zwischen der Berechtigung von Trauer und Klage einerseits hin zu Trost und Zukunftsorientierung andererseits geschlagen wird:

Mein Sohn, um den Toten laß Tränen fließen,
trauere, und stimm das Klagelied an!
Sei betrübt, mein Sohn, und überlaß dich heftiger Klage,
halte die Trauer ein, wie es ihm gebührt,
einen Tag oder zwei, der Nachrede wegen;
dann tröste dich über den Kummer hinweg!
Aus Kummer entsteht Unheil;
denn ein trauriges Herz bricht die Kraft.
Schlimmer als der Tod ist dauernder Kummer,
ein leidvolles Leben ist ein Fluch für das Herz.
Lenke deinen Sinn nicht mehr auf den Toten,
laß von der Erinnerung an ihn ab,
und denk an die Zukunft!
Wie der Tote ruht, ruhe auch die Erinnerung an ihn,
tröste dich, wenn sein Leben erloschen ist. (Sir 38,16–20.23)

Zwar sollen hier die üblichen Trauerriten durchaus pietätvoll erfüllt werden, dann jedoch soll man sich rasch dem Leben wieder zuwenden. Kein Blick zurück, nicht einmal die Erinnerung an den Toten soll bleiben, allein der Hinweis auf die Perspektive Zukunft. *Vinzenz Hamp* versucht in seinem Kommentar aus den 50er Jahren, dieser Stelle ihre Stacheln und Haken zu nehmen, indem er zwar konzediert: »Die Sätze klingen hart«, dann jedoch verharmlosend schreibt: »Sicher will aber der Verfasser die Pietät nicht verletzen, sondern nur vor übertriebener Traurigkeit warnen.«²¹ Diese Deutung geht am Wortlaut des Textes schlicht vorbei, genau darum geht es hier nicht. Nein, diese Passage aus *Sirach* erhält durch ihre einzigartige Absage an den Wert von Erinnerungen an Verstorbene und an traditionelle Trauerriten ihre – in der biblischen Tradition freilich nirgendwo sonst aufgenommene – Sinnspitze.

An einer anderen Stelle in der Weisheitsliteratur wird immerhin noch eine Hilfsperspektive deutlich, die anzeigt, woher der Mensch die Kraft für eine solche Lebenshaltung nehmen kann. Dem sprichwörtlich weisen Salomo wird folgender Ausspruch über die – hier wie so oft als Frau personifiziert gedachte – Weisheit²² in den Mund gelegt: »So beschloß ich, sie als Lebensgefährtin heimzuführen; denn ich wußte, daß sie mir guten Rat gibt und Trost in Sorge

und Leid.« (Weish 8,9). Tatsächlich tritt hier also die Weisheit »als Person auf, die von Gott als Filia Dei ausgeht«²³. Und gerade sie wird hier einerseits als Begleiterin und Partnerin des Menschen definiert und andererseits als Quelle des Trostes benannt.

Dennoch: Was hier weisheitlich empfohlen wird, mag heute als allzu schnelle Trauerverdrängung erscheinen. Tatsächlich findet sich bereits eine innerbiblische Relativierung. Denn was lesen wir etwa im Buch Genesis über Jakob, als er über den vermeintlichen Tod seines Lieblingssohnes Joseph trauert? »Er aber ließ sich nicht trösten und sagte: Ich will trauernd zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen« (Gen 37,35). Jakob weist den angebotenen Trost, den Rat, den Toten um des Lebens willen schnell zu vergessen, zurück. Er will vielmehr – so *Claus Westermann* in seinem Kommentar – »bis zum Tod in Trauer bleiben«²⁴. Sicherlich gilt der weisheitliche Tröstungsratschlag aus dem Buch Jesus Sirach also nur bedingt. Zentral wird aber die Anschlußfrage an die dortigen Ausführungen: »Tröste dich«, mit diesem Appell schließt der Text, wie aber soll das gehen? Wie kann – alttestamentlicher Erfahrung gemäß – der Mensch sich selbst, wie aber auch andere überhaupt trösten?

1.1 Wein, Brot und Einsicht

Das Alte Testament nennt eine ganze Palette von konkret-irdischen Troststrategien. Sehr realistisch beginnt dieses Trostpanorama mit den Möglichkeiten, durch leibliche Freuden über Leid hinwegzukommen. *Wein* kann ein Tröster sein, davon weiß nicht erst der dichtende Mittzwanziger *Hermann Hesse* in seinem um die Wende ins 20. Jahrhundert entstandenen parodistischen Gedicht »Tröster Wein«²⁵ zu sprechen, das weiß schon ganz erdnah das ebenfalls weisheitlicher Tradition entstammende Buch der Sprichwörter. Im Kapitel 31 dieses Buches finden sich die sogenannten »Worte an Lemuel«²⁶. In Form einer Mahnrede wird ein König von seiner Mutter darüber unterrichtet, wie er sein Amt klug und mit der geziemenden Würde auszufüllen habe²⁷. Unter diesen mütterlichen Ratschlägen findet sich die folgende Passage:

Gebt berausenden Trank dem,
der zusammenbricht,
und Wein denen,
die im Herzen verbittert sind. (Spr 31,6)

Kontext dieser Aussage ist die Warnung vor dem Mißbrauch und den gefährlichen Folgen des Alkoholkonsums. Nur eine einzige Ausnahme von der eigentlich befürworteten Enthaltensamkeit wird zugestanden, eben die des Tröstens für solche Leidende, die »allenfalls im Wein einen Tröster finden«²⁸ können. Spezifische Wendung dieser Mahnung: »Das zeitweilige Vergessen des Elends soll nicht nur gestattet sein, sondern ermöglicht werden.«²⁹ Wein als

Tröster des Menschen stellt dieser Tradition zufolge nicht nur eine zähneknirschend hinzunehmende Ausnahmeregel dar, sondern ist eine legitime und gegebenenfalls wirklich hilfreiche Form von Trost im Sinne einer vorübergehenden Ablenkung und Linderung von Leid.

Auch im *Jeremiabuch* ist indirekt die Rede davon, daß Trauer in Grenzsituationen durch den Genuß von Alkohol gelindert werden kann. Im 16. Kapitel wird die Einsamkeit des Propheten³⁰ geschildert, dessen unbarmherziges Schicksal es ist, all die Annehmlichkeiten eines normalen Lebens gerade nicht genießen zu dürfen. In diesem Einzelschicksal soll sich zeichenhaft das künftige Schicksal des gesamten Volkes andeuten, das von seinem Gott abgefallen ist und deshalb in das Exil gehen muß. Was heißt diese Parallelsetzung Prophet/Volk konkret für das Zukunftsgeschick der Israeliten? Ein zweipoliges Beispiel der prophetischen Drohbotschaft lautet wie folgt: »Keinem wird man das Trauerbrot brechen, um ihn wegen eines Verstorbenen zu trösten; man wird ihm nicht den Trostbecher reichen wegen seines Vaters und seiner Mutter« (Jer 16,7). Offensichtlich gab es also einen doppelten Trauerbrauch: Einerseits den Trostbecher, der – wie gerade in den Sprichwörtern deutlich geworden – den Trauernden über den erlittenen Verlust hinwegtrösten sollte. Zum Trost wurden andererseits jedoch auch Speisen verabreicht, wie *Hans-Joachim Kraus* erläutert: »Es war üblich, daß man schwer Betrübe durch eine Mahlzeit, durch ein ›Trostbrot‹ erquickte.«³¹

Von diesem *Trostbrot* ist an einer weiteren alttestamentlichen Stelle die Rede – auffälligerweise erneut im Kontext der Verweigerung dieser eigentlich selbstverständlichen Tradition. In ganz ähnlichem Umfeld wie bei Jeremia schildert Ezechiel die Vision der zerstörten Stadt Jerusalem. Und erneut ist das Schicksal des Propheten ganz eng mit dem künftigen Schicksal der Stadt und des Volkes verbunden.

Das Wort des Herrn erging an mich: Keine Trauerfeier sollst du halten. Binde deinen Kopfbund um, und ziehe deine Schuhe an. Verhülle deinen Bart nicht, und iß kein Trauerbrot. (...) Dann werdet ihr genau so handeln wie ich: Ihr werdet den Bart nicht verhüllen und kein Trauerbrot essen. (Ez 24,15–22; Auszug)

Sowohl bei Jeremia als auch bei Ezechiel handelt es sich hier um bewußt auffällige Verstöße gegen bestehende rituelle Normen: »Das alles verstößt gegen die üblichen Gebräuche und die guten Sitten«, schließlich bedeutet ihr Tun und ihre Prognose, daß »den Toten die zu einem ehrenhaften Begräbnis gehörenden Trauerriten versagt bleiben«³². Ihre Unterlassung trägt freilich die klassischen Züge der prophetischen Zeichenhandlung: Dem Volk soll in aller Drastik deutlich werden, welches Schicksal ihm als gerechte Strafe bevorsteht. – Für unsere Fragestellung bleibt als Schlußfolgerung: Trostbecher und Trostbrot gehörten offensichtlich so fest zu den Trauerriten, daß sie der positiven Hervorhebung nirgends bedürfen. Ihre Aussetzung zieht jedoch eine solche Schockwirkung nach sich, daß sie von den Propheten als letztmögliches Mahnbild beschworen wird.

Eine andere alttestamentliche Spur in der Rede vom Trösten weist »nüch-
terner« auf die Möglichkeit eines *Trostes durch Einsicht*. Wenn man einsieht,
daß einem zumindest kein Unrecht geschehen ist, so kann man sich leichter
mit einer Leidenssituation abfinden – dies zumindest scheint diese Perspektive
andeuten zu wollen. Die beste Belegstelle hierfür findet sich erneut im Buch
des Propheten Ezechiel. Im 14. Kapitel – nach Überzeugung einer Mehrzahl
heutiger Exegeten nicht auf Ezechiel selbst zurückgehend, sondern ein spätere-
rer Einschub³³ – ist davon die Rede, mit welch unerbittlichem Gericht Gott
sein Volk und vor allem die Hauptstadt Jerusalem heimsuchen wird als Strafe
für ihren Abfall von ihm und seinen Geboten. Dennoch: Nicht alle wird Gott
töten, einige Söhne und Töchter werden überleben. Warum? Die Exilierten
werden direkt angesprochen.

Wenn ihr dann ihr Verhalten und ihre Taten seht, werdet ihr euch über das
Unheil hinwegtrösten, das ich über Jerusalem verhängt habe, über alles,
was ich über die Stadt kommen ließ. Sie trösten euch darüber hinweg, weil
ihr ihr Verhalten und ihre Taten seht und daran erkennt, daß ich all das,
was ich mit der Stadt machte, nicht ohne Grund getan habe. (Ez 14,22f.;
Auszug)

Offensichtlich blickt der Autor dieses Kapitels bereits auf die Katastrophe
zurück, muß jedoch überrascht feststellen, daß es auch in Jerusalem selbst
Überlebende gibt. Warum aber haben sie überlebt? Weil sie besonders auser-
wählte, in Gottes Augen angenehme Menschen sind? Mitnichten, sagen diese
Verse, im Gegenteil. Diese Gruppierungen werden »abgewertet«³⁴, so *Karl-
Friedrich Pohlman* in seinem Kommentar. An ihrem Fehlverhalten selbst nach
der Rettung soll Gottes vorheriges Vernichtungshandeln – wie hart und straf-
fend es auch immer gewesen sein mag – als gerecht erkannt werden. Und
worin liegt in dieser Einsicht für die Exilierten, an die der Text sich richtet,
ein Trost? *Walther Zimmerli* kommentiert wie folgt: »Der Erweis der uner-
bittlichen Gerechtigkeit Jahwes bedeutet für die Verbannten eine ›Tröstung‹
über den Fall Jerusalems.« Zimmerli schränkt aber ein: »Diesen Gedanken
kann nur denken, wer erkannt hat, daß alles Heil nicht in der Bewahrung ir-
gendwelcher eigener Güter, sondern allein in der Bewahrung der göttlichen
Gerechtigkeit liegt.«³⁵ Trost durch die Einsicht, daß geschehenes Unheil ge-
rechte göttliche Strafe war – eine schwierige und in der Bibel auch nur einmal
explizit bezeugte Tradition!

1.2 Liebende, Geschwister, Eltern und Kinder

Eine in der Bibel wesentlich häufiger benannte und aus Alltagserfahrung breit
gespeiste weitere TrostpERSpektive liegt im Beistand anderer Menschen. Trost
kann dabei von unterschiedlichen Personengruppen gespendet werden. An er-
ster Stelle ist die *Liebe zwischen Mann und Frau* zu nennen. Wie etwa tröstet

sich Isaak über den Tod seiner Mutter Sara hinweg? Das Buch Genesis berichtet in karger Konzentration auf das Wesentliche: »Isaak führte Rebekka in das Zelt seiner Mutter Sara. Er nahm sie zu sich, und sie wurde seine Frau. Isaak gewann sie lieb und tröstete sich so über den Verlust seiner Mutter« (Gen 24,67). Das Zelt der verstorbenen Mutter wird zum Ort der sexuellen Vereinigung von Sohn und Schwiegertochter, die so die Lebenslinie nicht absterben lassen, sondern weiter ausziehen. Sicherlich wäre es verkürzt, den Trost hier allein auf den liebenden Beistand oder allein in der sexuellen Begegnung zu sehen. Zweifellos handelt es sich hier vor allem um einen »Vorgang in der Familie, in dem es darum geht, daß die Familie weitergehe in die Zukunft hinein«³⁶, so *Claus Westermann*. Außerdem deutet sich an, daß Liebe Leid überstrahlen kann.

In einer anderen biblischen Episode kann dieser zwischenmenschlich-liebende und die Zukunft der Familie sichernde Trost jedoch noch eindeutiger sexuell bestimmt werden. Erneut überrascht die konkret drastische Lakonie des biblischen Textes. Im zwölften Kapitel des zweiten Samuelbuches wird geschildert, wie David über den Verlust seines Sohnes trauert, den er illegal mit Batseba gezeugt hatte. Doch wie tröstet David sich und seine Gefährtin über diesen Verlust des kurz nach der Geburt verstorbenen Kindes hinweg? Zitat: »Und David tröstete seine Frau Batseba; er ging zu ihr hinein und schlief mit ihr« (2 Sam 12,24a). Spürbar zurückhaltend und in peinlich berührter Wortwahl formuliert *Hans Joachim Steube* in seinem Kommentar: »Nachdem David Bathseba seine Verbundenheit tröstend bezeugt hat, geht er zu ihr ein, und Salomo wird geboren.«³⁷ Die von ihm suggerierte Nachzeitigkeit – »nachdem« – kann durchaus auch in eine Gleichzeitigkeit aufgelöst werden: »indem«. Die beiden Beispiele belegen: Trost kann im Miteinanderschlafen der Liebenden – als Ausdruck ihrer das Leid überstrahlenden Liebe – liegen, gleichzeitig in der dadurch möglichen Perspektive auf den Weiterbestand der Familie durch somit mögliche zukünftige Kinder.

Der Text verdeutlicht jedoch darüber hinaus, daß eine solche Verhaltensweise ungewöhnlich, ja: aufsehenerregend ist. *Silvia Schroer* kommentiert: »Zum Erstaunen seiner Umgebung vollzieht David nun aber nicht die gängigen Trauerriuale, sondern wendet sich umgehend wieder dem Leben zu.«³⁸ Diese geradezu »rätselhafte Verweigerung der Trauer«³⁹ illustriert den am Anfang dieses Kapitels zitierten – chronologisch freilich späteren – Passus aus den Sprichwörtern. Wie dort geht es auch hier um einen unmittelbaren Trost durch die sofortige Zuwendung zu den künftigen Möglichkeiten des Lebens. *Fritz Stolz* faßt diese Perspektive wie folgt zusammen: »Trost besteht im AT nicht nur aus Reden, sondern auch aus Handeln; das angemessene Handeln besteht in diesem Fall für den alttestamentlichen Menschen in der erneuten Zeugung eines Kindes.«⁴⁰

Trost zwischen Menschen kann freilich nicht nur zwischen Liebenden, sondern auch zwischen *Geschwistern* ausgetauscht werden. Ein biblisches Beispiel dazu: Als Jakob gestorben war – so erzählt es das Buch Genesis – werfen sich seine Söhne vor die Füße ihres Bruders Joseph, den sie einst töten wollten und auf dessen Gunst sie nun – da er in Ägypten zu Ruhm, Ehre und



Macht aufgestiegen ist – angewiesen sind. Und in der Tat: Joseph vergibt ihnen, ermuntert sie mit den Worten: »Nun also fürchtet euch nicht! Ich will für euch und eure Kinder sorgen.« Und der Erzähler kommentiert das Geschehen: »So tröstete er sie und redete ihnen freundlich zu« (Gen 50,21). Joseph nimmt seinen Brüdern durch seinen Trost die Furcht vor einer möglichen Rache oder Verstoßung. Tatsächlich besteht sein Trösten hier also »nicht nur in Worten«, vielmehr haben sie »nun Josephs Versprechen, daß er für sie sorgen wird«⁴¹.

Schließlich weiß die Bibel auch davon zu erzählen, daß *Eltern ihre Kinder trösten*. Die schönste derartige Erzählung findet sich wohl im deuterokanonischen, also nur in griechischer Sprache überlieferten Buch Tobit. Dort wird die Geschichte der Brautschau für Tobias erzählt, die ihn zu seinem Verwandten Raguel führt. Dieser hat zusammen mit seiner Frau Edna eine Tochter namens Sara, in die sich Tobias gleich verliebt: Er »faßte Zuneigung zu dem Mädchen, und sein Herz gehörte ihr« (Tob 6,19). Hintergründig erfolgt diese Partnerzusammenführung jedoch nicht nur durch spontane Sympathie, sondern einerseits durch einen göttlichen, alles so fügenden Engel, andererseits jedoch aufgrund bestehender jüdischer Gesetzmäßigkeiten, wie *Heinrich Groß* in seinem Kommentar ausführt: »Tobias als einzigem Verwandten steht demnach Raguels Tochter Sara mit ihrem Erbe zu.«⁴² Doch noch ist es nicht soweit: Sara hat nämlich ein grauenhaftes Schicksal hinter sich. Sieben Mal – so weiß es diese legendarisch-märchenhafte Erzählung zu berichten – wollte sie schon heiraten, doch jedes Mal starb der Auserwählte in der Hochzeitsnacht, noch bevor die Eheschließung vollzogen war. Kein Wunder, daß das Mädchen verzweifelt ist, als es erneut verheiratet werden soll, und dieses Mal noch mit Tobias, den auch sie gleich liebgewonnen hat. Die Geschichte erzählt:

Sara begann zu weinen. Ihre Mutter trocknete ihr die Tränen und tröstete sie: Hab Vertrauen mein Kind: nach so viel Leid schenkt dir der Herr des Himmels und der Erde endlich Freude. Hab nur Vertrauen, meine Tochter! (Tob 7,16f.; Auszug)

Denn tatsächlich sollte die Geschichte um Tobias und die getröstete Sara – eine der warmherzigsten Erzählungen der Bibel – auch gut ausgehen ...

Ein besonderer Trost kann in dem Wissen um wohlgeratene *Nachkommen* liegen. In Gen 5 wird geschildert, wie Lamech, alt und lebenssatt, doch noch einen Sohn zeugt und ihn Noach nennt, ein Name, der sowohl auf das Verb »núach« (=ruhen), als auch auf das Verb »níham« (=trösten) zurückgeführt werden kann. Wohl aus diesem Grund wird Lamech das folgende Wortspiel über seinen Sohn in den Mund gelegt: »Er wird uns aufatmen lassen von unserer Arbeit und von der Mühe unserer Hände um den Ackerboden, den der Herr verflucht hat« (Gen 5,29). Den ersten Teil dieses Satzes kann man auch übersetzen: »Er wird uns trösten in unserer Mühe und Arbeit.« Womit aber wird Noach den alten Vater trösten? Hier ist mehr gemeint als der Trost durch sein bloßes Dasein, wie *Claus Westermann* ausführt: »Mit dem Trost, der

Noach zu verdanken ist, kann nichts anderes gemeint sein als die Begründung des Weinbaus durch ihn, wenn der Trost so deutlich auf die Verfluchung des Ackers und die dadurch bedingte Arbeitslast bezogen wird.⁴³ Noach kann also deshalb zum Trost werden, weil er in Gen 9,20–27 als Erfinder, als Gründervater des Weinanbaus⁴⁴ beschrieben wird. So vermischen sich in dieser Episode die zwei Motive des »Trostes durch Wein« und des »Trostes durch Kinder«.

Die Kinder als Tröster ihres Vaters, dieses Motiv findet sich auch an anderen Stellen in der Bibel. Ein weiteres Beispiel für diese Traditionslinie wäre Psalm 128, ein »Haussegens«-Spruch – »aus dem im Kult gebräuchlichen Segen heraus gewachsen als eine Art paränetische Exegese«⁴⁵ – in dem es unter anderem heißt:

Wohl dem Mann, der den Herrn fürchtet und ehrt
und der auf seinen Wegen geht.
Wie junge Ölbäume sind deine Kinder
rings um deinen Tisch.
So wird der Mann gesegnet,
der den Herrn fürchtet und ehrt. (Ps 128,1–4, Auszug)

Freunde, Gesandtschaften, Briefe, die Schrift

1.3

Doch nicht nur eigene Kinder können ein Trost sein, sondern auch – wie bei Hiob – echte Freunde. Ein solcher Verweis auf den *Trost echter Freundschaft* ist erneut im Buch Jesus Sirach nachzulesen:

Ein treuer Freund ist wie ein festes Zelt;
wer einen solchen findet, hat einen Schatz gefunden.
Für einen treuen Freund gibt es keinen Preis,
nichts wiegt seinen Wert auf.
Das Leben ist geborgen bei einem treuen Freund. (Sir 6,14–16)

Und sowohl für Freunde als auch für Verwandte kann sich Trost bewähren in der konkreten Form des *Trostbesuches*, dem bewußten Hinwenden zum Leidenden. Im Hiobbuch ist ein solcher Trostbesuch ja Ausgangspunkt für das ganze Gespräch. Während sich in unserer Gesellschaft die Tendenz zum »Nur-ja-nicht-Stören« von Trauernden unmerklich zur fast selbstverständlichen Verhaltensweise im Umgang mit Leid durchgesetzt hat, standen derartige Trostbesuche im Judentum in hohen Ehren, ja mehr noch: »Man rechnete es allgemein zu den Liebeswerken, zu denen jeder Israelit verpflichtet sei.«⁴⁶ Ein weiteres Beispiel für diese Tradition wäre ein zweiter Blick auf den um Joseph trauernden Jakob. Bevor es zu der oben bereits zitierten Tröstungszurückweisung kommt, beschreibt die Bibel ihn wie folgt: »Jakob zerriß seine Kleider, legte Trauerkleidung an und trauerte um seinen Sohn viele Tage. Alle

seine Söhne und Töchter machten sich auf, um ihn zu trösten« (Gen 37, 34f.). Trauer wird hier durch einen Trostbesuch geteilt. Und damit ist »nicht nur gemeint, daß sie tröstende Worte sagen« – wie *Claus Westermann* erkennt –, die Kinder wollen vielmehr »eine Wandlung bewirken, daß Jakob die Trauerritten beendet«⁴⁷. Ein weiteres biblisches Beispiel für derartige Trostbesuche mit dem Ziel, dem Getrösteten zu einem wirklichen Neuanfang zu verhelfen, findet sich im ersten Buch der Chronik. Im siebten Kapitel wird unter anderem das Schicksal des Stammes Efraim beschrieben. Efraims Nachkommen werden von mißgünstigen Nachbarvölkern erschlagen. Dazu heißt es: »Darüber trauerte ihr Vater Efraim lange Zeit, und seine Brüder kamen, ihn zu trösten« (1 Chr 7,22). Die Bibel schildert also Trostbesuche von Freunden, Geschwistern oder Kindern.

Doch nicht in jedem Fall ist ein Trostbesuch möglich oder auch nur sinnvoll. Das Alte Testament kennt deshalb zwei Ersatzformen des Trostbesuchs: die *Trost-Gesandtschaft* sowie den *Trostbrief*. Vom Brauch der Trostgesandtschaft erfahren wir beispielhaft im Erzählkranz um die Geschichte von Davids Thronfolge, zweimal fast gleichlautend erzählt in 2 Sam 10,1–2 und 1 Chr 19,1–2. Ich zitiere die ältere Version des Samuelbuches:

Als darauf der König der Ammoniter starb und sein Sohn Hanun an seiner Stelle König wurde, sagte David: Ich will Hanun, dem Sohn des Nahasch, mein Wohlwollen zeigen, so wie sein Vater mir sein Wohlwollen geschickt hat. Und David schickte eine Gesandtschaft zu ihm und ließ ihm durch seine Diener sein Beileid zum Tod seines Vaters aussprechen.

»Beileid aussprechen« ist hier eine Übersetzungsvariante von »trösten«. David delegiert hier – nicht ohne machtpolitisches Kalkül – seine Anteilnahme an eine Gesandtschaft von Dienern, eine »Kondolenzdelegation«⁴⁸. »Dabei soll« – so *Hans Joachim Steube* in seinem Kommentar – »die Stilisierung deutlich machen, daß David bei alledem die besten Absichten hatte und an der Entwicklung schuldlos war.«⁴⁹ Wie schwierig nämlich eine derartig indirekte Beileidsbekundung sein kann, zeigt das Schicksal dieser Gesandtschaft, die verspottet und mißhandelt wird, schließlich sogar Anlaß für kriegerische Auseinandersetzungen bietet.

Ein anderes Schicksal erfahren die Trostbriefe⁵⁰. Ein typisches Beispiel dafür findet sich im Jeremiabuch. Jeremia hatte wohl schon fast 30 Jahre lang als Untergangsprophet gewirkt, als im Unheilsjahr 597 die von ihm angekündigte Einnahme und spätere Zerstörung Jerusalems und die Verschleppung weiter Teile des Volkes ins Exil bittere Wirklichkeit wurde. Jeremia selbst blieb zunächst in Jerusalem zurück. Von dort aus schreibt der Prophet seinem niedergeschlagenen, heimatlosen, im Exil ausharrenden Volk nun einen Brief, der es ermuntern und trösten soll. Mit diesem Schreiben tritt er offensichtlich in Babylon auftretenden Konkurrenzpropheten entgegen, die »die Erwartung baldiger Rückkehr«⁵¹ im Exilvolk schürten. Derartigen falschen Hoffnungen will er entgegensteuern. Nicht mehr als Unglücksverkünder, sondern nun als Heilsprophet schreibt Jeremia :

So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels, zur ganzen Gemeinde der Verbannten, die ich von Jerusalem nach Babel weggeführt habe: Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt Gärten und eßt Früchte! Nehmt euch Frauen, und zeugt Söhne und Töchter, nehmt für eure Söhne Frauen, und gebt euren Töchtern Männer, damit sie Söhne und Töchter gebären. Ihr sollt euch vermehren und nicht vermindern. Ja, so spricht der Herr: Wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind, dann werde ich nach euch sehen, mein Heilswort an euch erfüllen und euch an diesen Ort zurückführen. (Jer 29,4–10; Auszug)

In Form eines Briefes⁵² also versucht Jeremia, sein Volk zu ermahnen und gleichzeitig aufzumuntern: Es soll sich nicht dem Leben verschließen, sondern mutig und freudig den Alltag auch im Exil bestreiten. Denn Gott stellt dem Volk in Aussicht, daß das Exil eines Tages – nach »siebzig Jahren« – beendet sein werde. Es werde dann wieder in die Heimat zurückkehren können. Diese Botschaft ist freilich in sich doppelseitig, wie *Winfried Thiel* in seiner Jeremiastudie ausführt: »Jeremias Botschaft bedeutete zunächst die radikale Bestreitung ihrer Heimkehrhoffnungen.« Positive Kehrseite: »Dies jedoch bedeutete zugleich eine echte, wenn auch nicht vordergründige Heilszusage.«⁵³

Ein formal ähnlicher Trostbrief findet sich – historisch knapp 500 Jahre später zu verorten – am Beginn des – wie das Buch Tobit – deuterokanonischen zweiten Makkabäerbuches, das mit den folgenden Worten beginnt:

Wir eure Brüder, die Juden aus Jerusalem und aus dem Land Judäa, grüßen euch, unsere Brüder, die Juden, die in Ägypten wohnen, und wünschen euch Frieden. Gott möge euch Gutes erweisen und seines Bundes gedenken, den er mit seinen treuen Dienern Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hat. (2 Makk 1,1–2)

Die palästinensischen Juden verfassen hier also einen Ermunterungsbrief, den sie ihren jüdischen Glaubensbrüdern in Ägypten »gleichsam zum Trost, aber auch zur Warnung«⁵⁴ schicken. Wichtig zum Verständnis: Dieser Brief »ist ein echtes Schreiben, das – wie die Datierung am Ende bezeugt – im Jahre 124 geschrieben«⁵⁵ worden ist. Sowohl der Jeremiasbrief als auch dieser Makkabäerbrief haben die Funktion, statt eines persönlichen Trostbesuches stellvertretend in Bedrängnis lebende Freunde oder Bekannte zu ermuntern. Diese Tradition wird wenig später Paulus mit seinen Briefen aufgreifen. Doch dazu an passender Stelle mehr.

Bleiben wir zunächst weiter im Alten Testament: In dem um das Jahr 100 v. Chr. niedergeschriebenen ersten Makkabäerbuch wird noch einmal eine andere Form von Trost angesprochen. Auch hier ist die Rede davon, daß zwischen verschiedenen Gruppen Ermunterungsbriefe ausgetauscht wurden. Der jüdische Hohepriester Onias nimmt zwar – so heißt es hier – einen derartigen Brief entgegen, kommentiert aber bestimmt: »So etwas haben wir zwar nicht nötig; denn unser Trost sind die heiligen Bücher, die wir besitzen« (1 Makk 12,9). Spender des Trostes sind hier nicht mehr Menschen, sondern die zu die-

sem Zeitpunkt ja bereits vorliegenden heiligen Schriften der hebräischen Bibel – *Werner Dommershausen* betont, daß es sich hier tatsächlich um »Gesetz/Propheten und Schriften«⁵⁶ handelt – als Urkunden von Gott.

Zusammenfassend noch einmal überlegt: Wie also können sich Menschen gegenseitig trösten? Die Bibel nennt ein breites Spektrum: Angefangen vom Trost durch berauschende Getränke und Wein, über Trost durch körperliche Liebe als Fortsetzung der Lebenslinie sowie durch den Zuspruch und das Zur-Seite-Stehen von Partnern, Eltern, Geschwistern, Kindern und Nachkommen, Trost durch Freunde und Verwandte, Trostbesuche, Trostbriefe bis hin zum Trost der heiligen Schriften reichen die erzählten und in Beispielen geschilderten Perspektiven. In diesen Erzählungen finden sich ganz praktische Beispiele für diakonisches Hilfe-Handeln. Die aufgerufenen Personen sind Vorbilder diakonischen Tröstens. Stets ist dabei jedoch deutlich, daß wahrer, tragender und letztlich erfolgreicher Trost durch solche menschlichen Trostmomente *allein* nicht erreicht werden kann. Letzter Trost kommt biblischer Überzeugung und Erfahrung nach stets ausschließlich von Gott.

2 Wahrer Trost kommt nur von Gott

Daß wahrer Trost nur von Gott selbst kommen kann, wird zunächst aus der Negation ersichtlich. In mehreren biblischen Texten wird die Möglichkeit von Trost überhaupt zurückgewiesen, wenn auch stets in einem Kontext von Gebetssprache. Die scheinbare Negation entpuppt sich also in Wahrheit als ein Stilmittel der Dringlichkeitssteigerung. Wer sich selbst und seine Lebenssituation in einem Gebet als trostlos bezeichnet, erhofft eigentlich die Widerlegung, daß eben doch Trost möglich sei. Diese Grundstruktur wird an verschiedenen biblischen Texten ersichtlich.

2.1 Psalmen und Klagelieder

Schauen wir auf ein erstes Beispiel aus dem Buch der Psalmen, das man in seiner Gesamtgestalt wie das Hiobbuch sehr zu Recht als »das vornehmliche Trostbuch der Bibel«⁵⁷ überhaupt bezeichnet hat. In Psalm 69⁵⁸ ist der Hilferuf eines fälschlich des Raubes bezichtigten unschuldig Verfolgten dokumentiert. Wieder und wieder beklagt sich der »klagende Beter«, der »dem Tod nahe ist«⁵⁹, über sein hartes Schicksal und appelliert an Gott, seinem unverschuldeten Leiden ein Ende zu machen. Denn von Menschen kann er keine Besserung seiner Lebensumstände erwarten. Von ihnen ist für ihn kein Trost zu erwarten. Das wird in den folgenden Versen deutlich:

Die Schande bricht mir das Herz,
ganz krank bin ich vor Schmach;

umsonst habe ich auf Mitleid gewartet,
auf einen Tröster, doch ich habe keinen gefunden. (Ps 69, 21)

Diese Erfahrung, vergebens auf menschliche Tröster zu hoffen, hatte ja auch schon Hiob beklagt. Kohelet, der große Skeptiker und weisheitliche Realist der Bibel, hält denn auch fest: »Sieh, die Ausgebeuteten weinen, und niemand tröstet sie; von der Hand ihrer Ausbeuter geht Gewalt aus, und niemand tröstet sie« (Koh 4,1b). In diesem gleich zweimaligen Beharren darauf, »daß die Bedrängten keine Tröster finden, äußert sich sein aufrichtiges Mitleid mit ihnen, auch wenn er keine aktive Bereitschaft zeigt, ihnen zu helfen, oder die Mißstände zu beseitigen«⁶⁰. Eine solche Ansicht bleibt im Gesamtkanon der Bibel freilich eine Randposition. Wenn hier angesichts von Unterdrückung und ungetröstetem Leiden »die traditionelle Höherbewertung der Lebenden gegenüber den Toten umgekehrt«⁶¹ wird, so bleibt dies die – wichtige und berechtigte, aber in der Wertigkeit eben doch sekundäre – Ausnahme. Nein, Kohelets bloß mitleidig konstatierendes Benennen und passives Hinnehmen der Erfahrung des Fernseins von Tröstern verweigern fast alle anderen biblischen Texte.

Am eindrücklichsten wird dieses im ersten Klagelied – einem kunstvoll poetischen Text in »Form der alphabetisch-akrostichischen Dichtung«⁶² – geschildert, in der alle 22 Strophen mit den in Reihenfolge geordneten Buchstaben des Alphabets beginnen. Ein unbekannter Sprecher – traditionell, aber historisch sicher sekundär mit dem Propheten Jeremia in Verbindung gebracht – beklagt hier das Schicksal der zerstörten und von ihrem ins Exil verschleppten Volk verlassenen Stadt Jerusalem, auch »Zion« genannt, denn dies ist hier »die Verkörperung der alttestamentlichen Gemeinde«⁶³. Immer wieder wird dabei die Trost- und Trösterlosigkeit der – im Bild der Witwe personifiziert beschworenen – Stadt aufgerufen. In einer Textzusammenstellung wird dies deutlich:

Weh, wie einsam sitzt da,
die einst so volkreiche Stadt.
Sie weint und weint des Nachts,
Tränen auf ihren Wangen.
Keinen hat sie als Tröster,
von all ihren Geliebten.
Ihre Unreinheit klebt an ihrer Schleppe,
ihr Ende bedachte sie nicht.
Entsetzlich ist sie gesunken,
keinen hat sie als Tröster.
Darüber muß ich weinen,
von Tränen fließt mein Auge.
Fern sind alle Tröster,
mich zu erquicken.
Hör, wie ich stöhne;
ich hab keinen Tröster. (Klgl 1, Auszug)

Deutlich wird das Zentralmotiv dieses Klageliedes: »Daß Zion ohne Trost ist, die Tatsache beherrscht die ganze Klage.«⁶⁴ Im Hintergrund dieser Klage wird jedoch auch das traditionelle »Verständnis von Gemeinschaft« deutlich, »nach dem der Leidende Anspruch auf Trost hat«⁶⁵. Getröstet zu werden erscheint hier als ein menschliches Grundrecht, das dem Einzelnen genauso zusteht wie dem Kollektiv. Die Nichterfüllung dieses Grundrechts führt zur Klage.

Bei genauem Hinsehen tritt jedoch ein zweiter zentraler Punkt hinzu: Das beschwörende Wiederholen des Fernseins von Trost und der vergeblichen Suche nach Tröstern – und das heißt hier nach wirkmächtigen Helfern, die das Schicksal wenden können – impliziert den nicht mitangesprochenen, aber mitgedachten Appell an Gott, *er* solle sich als ein solcher Tröster erweisen. Darauf weist *Otto Kaiser* hin: »Der Stadt, die unter den Menschen keinen Tröster fand, bleibt nichts als die Hoffnung auf die Hilfe des Gottes, der alles Leiden über sie verhängt hat.«⁶⁶

In einigen weiteren Texten wird dieser Gedanke auch direkt verbalisiert: Betrachten wir als Beispiel noch einmal einen Psalm, den Psalm 77: In diesem Text hören wir hinein in das Klagegebet eines tief Leidenden, der seine Hoffnung dennoch auf Gott setzt. Der Psalm beginnt mit den Versen:

Ich rufe zu Gott, ich schreie,
ich rufe zu Gott, bis er mich hört.
Am Tag meiner Not suche ich den Herrn;
unablässig erhebe ich nachts meine Hände,
meine Seele läßt sich nicht trösten. (Ps 77,2f.)

Trostlosigkeit wird hier zum Hilfeschrei zu Gott. *Hans-Joachim Kraus* kommentiert: »Schwer und ohne Trost muß der nach Gerechtigkeit und Heil verlangende Beter das Fernsein Gottes, die Verborgenheit Jahwes tragen.«⁶⁷ Im Anruf Gottes verbirgt sich jedoch bereits die Hoffnung auf Erhörung. In Psalm 119, einer Sammlung von verschiedenen Gebetsäußerungen, die sich zusammenschließen zu einem ausführlichen Lobgesang auf Gottes Schöpfung, wird diese Hoffnung noch direkter ausgesagt. Zunächst noch in Form der Gebetsfrage: »Meine Augen sehnen sich nach deiner Verheißung, sie fragen: Wann wirst du mich trösten?« (Ps 119,82) Doch die in Frage- und Klageform implizit angesprochene Verheißung wirkt jetzt schon als Trost. In der Zusage auf Hilfe liegt schon jetzt die Kraft. Im gleichen Psalm heißt es dazu: »Das ist mein Trost im Elend: Deine Verheißung spendet Leben« (Ps 119,50). Offensichtlich tröstet sich der Beter »an den ›Rechtssprüchen‹, die Jahwe in früheren Zeiten ergehen ließ«⁶⁸, so noch einmal *Kraus*.

Damit wird die in diesen Textbeispielen belegte erste Stufe der alttestamentlichen Rede von Gott als Tröster deutlich: Das Konstatieren der Trostlosigkeit, das Beklagen der vergeblichen Suche nach menschlichem Trost und menschlichen Tröstern ist ein indirekter Appell an Gottes Erbarmen. Ja mehr: Von den »Psalmen her kann es Trost nicht geben, wenn Klagen ausgeschlossen werden«⁶⁹, so *Volker Weymann* mit Recht. Das bedeutet freilich, daß das

Aussprechen der Klage in sich selbst bereits tröstenden Charakter hat: Die Klage schließt die Bitte mit ein, wie *Erhard S. Gerstenberger* betont: »Die Klagelieder des Einzelnen sind Bittgebete, in deren Gesamtaufriß dem Bittelement die entscheidende Rolle zukommt.«⁷⁰

In den zitierten Versen aus Psalm 119 deutet sich jedoch schon die zweite Stufe des alttestamentlichen Sprechens vom göttlichen Trost an. Hier wird nun konkret das zukünftige Eingreifen Gottes zugesagt mit der Formel: *Gott wird trösten*. Eindrücklich geschildert wird eine solche Zukunftsprophetie im deuterokanonischen, in der Makkabäerzeit oder spätestens in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts entstandenen Buch Baruch⁷¹. Dem wohl historischen Schreiber des Jeremia namens Baruch werden hier in späterer Zeit Mahn- und Verheißungsreden in den Mund gelegt. Das vierte Kapitel ist eine Rede der Vertrauens-Zusage. Gott wird das Volk – angesprochen als »Jerusalem« – aus jetzt erfahrenem Elend retten, das sagt ihm Baruch mit prophetischer Kraft zu: »Fürchte dich nicht, Jerusalem! Der dir den Namen gegeben hat, er wird dich trösten.«⁷² (Bar 4,30). *Otfried Hofius* erläutert: »Das ›Trösten‹ meint hier die in dem Erbarmen Gottes begründete Errettung aus der Gewalt der Feinde.«⁷³ Auch bei dem Propheten Sacharja findet sich eine ähnliche Verheißung: »Der Herr wird Zion wieder trösten, und er wird Jerusalem wieder auserwählen« (Sach 1,17). Ausgedrückt werden soll hier – so *Wilhelm Rudolph*: »Es bleibt dabei, daß Jahwe Zion tröstet und Jerusalem erwählt; beides wird aller Welt sichtbar werden, wenn er in den neuen Tempel Einzug hält.«⁷⁴

Was hier kollektiv dem Volk als Zukunftsverheißung zugesprochen wird, findet sich an andere Stelle als Hoffnungsaussage des Einzelnen. Psalm 71 ist ein Text, der zur Gattung der »Klagepsalmen des Einzelnen«⁷⁵ gezählt wird. Er spricht von der Hoffnung eines ins Unglück geratenen Beters, bei Gott Zuflucht und Zuwendung auch im Alter zu finden. Sein Appell an Gott um ein rettendes Eingreifen in der Situation höchster Lebensgefahr wird verbunden mit der Zuversicht, daß Gott sich wirklich als wirkmächtiger Helfer erweisen wird: »Bring mich wieder zu Ehren« – bittet der Beter, um fortzufahren: »Du wirst mich wiederum trösten« (Ps 71,21). Und er ist sich gewiß – so *Hans-Joachim Kraus* –, daß »Jahwe ihn wieder heraufbringt – zum Leben«⁷⁶. Ganz ähnlich in Psalm 86, einem weiteren Hilferuf eines verfolgten Beters zu Gott. Dieser Text – durchdrungen von der Gewißheit, erhört zu werden – endet mit einem Hoffnungsausblick, in dem visionär bereits zurückgeschaut wird auf eine in Zukunft erfolgende Hilfe Gottes:

Tu ein Zeichen, und schenk mir Glück!

Alle, die mich hassen, sollen es sehen und sich schämen,
weil du, Herr, mich gerettet und getröstet hast. (Ps 86,17)

Zusammenfassend kann man den Trostbegriff der Psalmen wie folgt beschreiben: »Jahwes ›Trösten‹ – das ist also sein helfendes, aus Bedrängnis und Tod errettendes und so die notvolle Situation grundlegend wendendes Eingreifen.«⁷⁷

Zur dritten und wichtigsten Stufe des alttestamentlichen Sprechens vom Trost Gottes wird jedoch das Sprechen von jetzt, hier, heute und durch genau benannte Personen gespendetem Trost: *Gott tröstet jetzt und hier!* Vor allem die Propheten werden zu derartigen Trostkündern und Trostbringern. Und obwohl ihre Hauptaufgabe die Mahnrede, der Warnspruch und das Ankündigen von Unheil ist, bleibt doch gerade ihre Nebenrolle als Trostspender in Erinnerung. Denn woran erinnert sich beispielsweise der Verfasser des Buches Jesus Sirach – wohl im zweiten vorchristlichen Jahrhundert – im Rahmen eines umfassenden »Lob der Väter«⁷⁸ etwa im Hinblick auf Jesaja? – »Mit großer Geisteskraft schaute er die Zukunft und tröstete die Trauernden in Zion« (Sir 48,24). Und wie erinnert er sich an die 12 »kleinen« Propheten: »Sie brachten Heilung für Jakobs Volk und halfen ihm durch zuverlässige Hoffnung« (Sir 49,10b). Mehr als die vorherrschende Drohbotschaft⁷⁹ blieb also die eigentlich zurücktretende Trostbotschaft in Erinnerung! Das geschieht freilich nicht grundlos, denn sowohl bei Jesaja als auch bei Jeremia und anderen Propheten finden sich eigene Textabschnitte, die direkt einer präsentischen Trostverkündigung dienen und hier einer näheren Betrachtung bedürfen. Konzentrieren wir uns zunächst auf die Rede vom Trost bei *Jeremia*.

2.2 Jeremia und sein »Trostbüchlein«

Jeremia, Sohn einer benjaminischen Priesterfamilie, die aus Anatot stammt – einem nördlich von Jerusalem gelegenen Städtchen –, wurde wohl im Jahr 627/626 zum Prophet berufen⁸⁰. Er ist vor allem ein Unheilsprophet, der seinem eigenen Volk unbarmherzige Gerichtsworte entgegenschleudert, in Fluchsprüchen aber auch die anderen Völker nicht verschont. Um so überraschender, daß sich mitten in all der Unheilsverkündigung auch Heilsworte finden. Vor allem die Kapitel 30 und 31 fallen aus dem sonstigen Rahmen. Man bezeichnet sie als das »Trostbüchlein« des Jeremia. Es handelt sich dabei um eine eindeutig von dem Vor- und Nachkapitel abgegrenzte Einheit mit sprachlichen und formalen Eigenständigkeiten. Dieses kleine Büchlein ist dabei selbst eine Sammlung verschiedenartiger, zueinander in Spannung stehender Einzelbausteine.

In der Spezialexegeese wird die Frage unterschiedlich beantwortet, ob diese beiden Kapitel spätere Einschübe sind, ganz oder zum Teil auf Jeremia selbst zurückgehen, und ob sie vor, begleitend zu oder nach seinen Drohbotschaften entstanden sind.⁸¹ In seiner Detailuntersuchung zu diesem »Trostbüchlein« kommt *Georg Fischer* zu der schlüssigen Konsequenz, daß diese beiden Kapitel tatsächlich als sehr späte Ergänzungen in die – in sich sehr unterschiedlichen und zu verschiedenen Zeiten entstandenen – Materialien des Jeremiabuches eingefügt worden sind. Sie bieten dabei »in vielem Antworten auf Fragen, Erfüllung von Aufforderungen, Wende negativer Situationen, Entfaltungen markanter Ausdrücke aus anderen Stellen des Jeremiabuches« und

scheinen deshalb »fast am Ende der Entwicklung des Jeramiabuches zu stehen«, setzt doch dieses »Trostbüchlein« »die Kenntnis großer Teile«⁸² des Gesamtbuches ganz offensichtlich voraus. Für unsere Fragestellung ist weder eine letztgültige Klärung der Verfasserfrage noch eine genaue Datierung entscheidend. Es handelt sich wohl um eine Sammlung »im wesentlichen heils-kündender poetischer Sprüche«, deren »Kernworte sich vielleicht ursprünglich an das Nordreich gerichtet haben und erst nachträglich erweitert auch an Juda adressiert worden«⁸³ sind, so *Ivo Meyer*.

In diesem »Trostbüchlein« finden sich in präsentischer Sprache ausgesagte Zukunftsverheißungen, in denen ein Ende der Leidenszeit in Aussicht gestellt wird. Jeremia wird hier ausdrücklich als Frohbotschaftsprophet ausgezeichnet oder stilisiert:

Das Wort, das vom Herrn an Jeremia erging: So spricht der Herr, der Gott Israels: Schreibe dir alle Worte, die ich dir gesagt habe, in ein Buch! Denn seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, da wende ich das Geschick meines Volkes Israel und Juda, spricht der Herr. Ich führe sie zurück in das Land, das ich ihren Vätern zum Besitz gegeben habe. (Jer 30,1–3)

Den jetzt Leidenden wird – so die Überschriften der Textabschnitte – »Heilung für die Wunden«, die »Wiederherstellung des Volkes«, ja die »Heimkehr aller Versprengten« in Aussicht gestellt. Genau in der programmatischen Überschrift von 31,15–22 liegt der Trost: im »Trost durch Heimkehr«. *Konrad Schmid* kommt in seiner neuen Studie zu diesen Texten deshalb zu der Schlußfolgerung: »Die Kapitel werden so zu einem ausgebauten, formelhaft geprägten Restitutionsprogramm für Israel.«⁸⁴ *Georg Fischer* überlegt, ob das Büchlein nicht treffender auch »Wendebüchlein« oder »Heilbüchlein« genannt werden« solle, um jedoch gleich einzuschränken, daß hier in der Tat »dem Trösten eine entscheidende Bedeutung«⁸⁵ beikommt. Und nachdrücklich wird unterstrichen, daß dieser Trost in Form von ermöglichter Heimkehr von Gott selbst bewirkt und begleitet wird. Jeremia spricht im Auftrag und in Person des Herrn:

Seht, ich bringe sie heim aus dem Nordland
und sammle sie von den Enden der Erde,
darunter Blinde und Lahme,
Schwangere und Wöchnerinnen;
als große Gemeinde kehren sie hierher zurück.
Weinend kommen sie,
und tröstend geleite ich sie. (Jer 31,8–9a)

Dann freuen sich die Mädchen beim Reigentanz,
jung und alt sind fröhlich.
Ich verwandle ihre Trauer in Jubel,
tröste und erfreue sie nach ihrem Kummer. (Jer 31,13)

Mit einer solchen Zentralstellung der Betonung von Freude und Trost steht dieses Trostbüchlein völlig isoliert im Kontext des Jeremiabuches. Noch einmal *Georg Fischer*: »Trösten, wenn auch nur zweimal direkt angesprochen, bestimmt nicht nur die Grundausrichtung, sondern indirekt sogar den Hintergrund unseres Textes, von sprachlichen Besonderheiten bis hin zur Kommunikationsstruktur. Trösten mit seinen verschiedenen Zusammenhängen durchformt unser Trostbüchlein bis in die tiefsten Schichten hinein.«⁸⁶ Im Gesamtkorpus des Buches hat es so eine ganz wichtige Funktion, ergänzt und korrigiert es doch die Unheilsbotschaft der Hauptkapitel. Ja, es handelt sich dabei »nicht nur um Ergänzen und Korrigieren, sondern geradezu um ein Entschärfen des harten, provozierenden Wortes Gottes«⁸⁷. Durch diese zwei Kapitel wird die Gesamtmosphäre des Jeremiabuches gelöst von der rein düsteren Drohbotschaft hin zur Perspektive der Heilsbotschaft durch alle Drohungen hindurch.

Das Trostbüchlein steigert sich hinein in einen wahren Freudentaumel göttlichen Trostes, so daß es zu Spitzenaussagen kommt, die zwar in den übrigen Schriften des Alten Testaments keine weitere Verbreitung gefunden haben, wohl aber in der späteren christlichen Rezeptionsgeschichte bahnbrechende Bedeutung erlangen sollten. *Johannes Marböck* spricht in diesem Zusammenhang davon, daß es sich hier um »das wirkmächtigste Wort des Jeremiabuches«⁸⁸ handle. Die *Rede von einem neuen, anderen Bund*⁸⁹ zwischen Gott und Mensch taucht auf, die Vision einer neuen Zeit:

Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit den Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn – : Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. (Jer 31, 31–33; Auszug)

Was im Jeremiabuch selbst unter diesem »Neuen Bund« genau verstanden wird, ist in der Fachexegese sehr umstritten. Offensichtlich geht die Tendenz der Erklärer mehr und mehr dahin anzunehmen, »daß nicht an eine Naherwartung, sondern an ein eschatologisches Ereignis zu denken sei«⁹⁰, so *Siegfried Herrmann* in seinem Forschungsüberblick. Im Neuen Testament jedoch wird dieses tröstende Wort vom »Neuen Bund« an zahlreichen Stellen aufgegriffen, etwa in den Abendmahlsworten Jesu (Lk 22,20; 1 Kor 11,25) oder in systematischen heilsgeschichtlichen Entfaltungen (Hebr 8,8–12; 9,15; 10,16f; 2 Kor 3,6). Von dieser zukünftigen Möglichkeit von Heil, von durch Gottes Vergebung wiederhergestelltem Glück, von der Vision eines neuen, noch einmal anders qualifizierten, in das Herz der Menschen eingeschriebenen, also verinnerlichten Bundes zwischen Gott und Mensch also spricht dieses »Trostbüchlein« des Jeremia. Und dieser Blick in das verkündete Morgen soll heute schon trösten und Kraft bringen. So erweist sich dieses »Trostbüchlein« als ein Höhepunkt des biblischen Sprechens von Trost.⁹¹

Einen weiteren Höhepunkt der biblischen Trostrede finden wir im Jesajabuch vor. Hier begegnet uns freilich eine in vielen Punkten andersartige Ausgangskonstellation. Das betrifft zum einen den Forschungsstand zur Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des Buches: Weitgehend einig ist sich die exegetische Forschung in einer Dreiteilung des Buches: »Protojesaja« (Kap. 1–39), »Deuterjesaja« (Kap. 40–55) sowie »Tritojesaja« (56–66). Die historisch-soziologische Zuordnung weist eindeutig auf drei völlig verschiedenartige Situationen und Personen hin. Dem biblischen Buch nach wurde Jesaja, der Sohn des Amoz, im Todesjahr des Königs Ussia von Juda – also wohl »frühestens 747/46 und spätestens 736/35«⁹² – zum Propheten berufen und im Jahre 701 endete sein öffentliches Wirken. Inwieweit diese Aussagen historisch zuverlässig sind, ist umstritten: »Wir wissen darüber kaum Positives«⁹³ – diese Aussage von *Peter Höffgen* über Abfassungsort und -zeit des Buches schließt auch die konkrete Person des Propheten mit ein.

In den biblisch geschilderten Zeitumständen war die Aufgabe des Propheten Jesaja vor allem die eines Warn- und Mahnpropheten, der dem Volk den kommenden Untergang ankündigte. Eine völlig andere Situation setzt Deuterjesaja⁹⁴ voraus. Der angekündigte Untergang ist längst eingetroffen und das Volk befindet sich im Exil. Es setzt seine schmalen letzten Rettungshoffnungen auf die Person des Perserkönigs Kyros, der von 559–529 im Amt war. Nicht Vernichtungsbotschaft wird hier zur Aufgabe dieses Propheten, sondern das genaue Gegenteil: eine Hoffnungsbotschaft, das Stärken der Hoffnung auf Befreiung und Rettung. Wesentlich schwerer läßt sich Tritojesaja⁹⁵ einordnen. Wahrscheinlich handelt es sich bei den so benannten Texten um eine Sammlung von Einzelfragmenten aus unterschiedlichen Jahrhunderten, die in ganz verschiedenen Situationen zusammengestellt wurden.

Diese unterschiedlichen Kontexte der drei Buchteile führen gerade im Blick auf unsere Fragestellung zu wichtigen Konsequenzen. Trost spielt bei Protojesaja kaum eine Rolle, da die Aufgabe jenes Propheten, auf den diese Schriften zurückgehen, ja vor allem die Vernichtungsandrohung an sein Volk war. Ganz anders bei Deuterjesaja: Trost wird die zentrale Grundkategorie seines Wirkens. Die Rolle seines Prophetenamtes ist geradezu archetypisch als *die* Trösterrolle des Alten Testaments zu bezeichnen. Tatsächlich wird das Buch Deuterjesaja so auch »das Trostbuch Israels«⁹⁶ oder das »Trostbuch Gottes«⁹⁷ genannt. Schauen wir genauer in die Texte hinein:

Die ersten zwölf Kapitel des Jesajabuches sind nach einem streng komponierten Schema verfaßt. In diesen Kapiteln steht die Ankündigung des Gerichtes über Juda und Jerusalem im Zentrum. Viermal wird die Katastrophe als Ergebnis der begangenen Sünden des Volkes angekündigt, jedesmal jedoch abgeschlossen durch die – jeweils wesentlich kürzere – Ankündigung einer letztendlichen Wiederherstellung. Abgeschlossen wird diese viermalige Wechselprophetie deshalb konsequent mit einem *Danklied der Geretteten* – ein Danklied mit einer komplizierten Zeitstruktur, richtet es doch schon vor der noch ausstehenden Katastrophe des Volkes den Blick auf die wenigen

nach dieser Katastrophe Geretteten. Aufgrund dieser komplizierten Zeitstruktur und anderer Überlegungen rechnet die Exegese dieses Kapitel nicht zu den ursprünglichen Jesaja-Texten, sondern zu den späteren Hinzufügungen aus einer Zeit, in der man tatsächlich bereits auf die Katastrophe zurückblicken konnte. Im Rahmen einer solchen Schau auf das Jenseits der eigentlich jetzt erst angekündigten Vernichtung kommt es zu Beginn dieses »Dankliedes eines Geretteten« vor dem »Hintergrund der Wende vom Zorn zum Trost«⁹⁸ Gottes zu den Versen:

An jenem Tag wirst du sagen:
Ich danke dir, Herr. Du hast mir gezürnt,
doch dein Zorn hat sich gewendet,
und du hast mich getröstet. (Jes 12,1)

Schon vor der Katastrophe wird also die Wahrscheinlichkeit, ja: Sicherheit des künftigen Trostes durch Gott selbst in Aussicht gestellt. Was aber ist mit »TroSt« hier ganz konkret gemeint? *Hans Wildenberger* führt aus: »Trösten« darf nicht von vornherein »geistlich« verstanden werden. Nicht nur Worte trösten, sondern (...) Jahwes wirksamer Schutz. Trösten heißt »helfen.«⁹⁹ Jesaja – oder der Autor dieser Verse – verkündet hier also Unheil, aber jenseits des Unheils die wirkmächtige Möglichkeit von Trost.

Näherliegend ist für Jesaja als Unheilspromphet jedoch der Ausschluß von Trost. In Kapitel 22 beklagt sich der Prophet über die ihr Schicksal völlig verkennenden und anscheinend unverbesserlichen Einwohner von Jerusalem, die das Gericht völlig zu Recht treffen wird. Und er selbst, der Prophet, ist über das ausstehende Unheil untröstlich.

Darum sage ich: Blickt von mir weg,
ich weine in bitterem Schmerz.
Bemüht euch nicht, mich zu trösten
über die Mißhandlungen der Tochter, meines Volkes. (Jes 22,4)

Hier wird deutlich, daß Jesaja gar nicht getröstet werden kann, weil Trost in dieser Situation ganz unmöglich ist, schließlich muß das unverminderte Fehlverhalten des Volkes bittere Konsequenzen nach sich ziehen. Eine in ihrer Reflexivität außergewöhnliche Stelle für Jesaja, tatsächlich kommt der Text hier »einzelnen Klagegedichten Jeremias nahe«¹⁰⁰.

Eine ganz andere Konstellation und Ausgangsposition tritt uns nun bei Deuterjesaja ab Kapitel 40 des in seiner Endgestalt so vorliegenden Buches entgegen. Die Adressaten dieser Schrift sind die Volksgruppen im babylonischen Exil. Unter ihnen hat sich im Laufe der langen Jahre des Exils eine resignative, ja verzweifelte Stimmung breitgemacht. Jerusalem, vor allem der Tempel, ist zerstört; die Eigenstaatlichkeit ist – scheinbar unwiederbringlich – verloren; eine Rückkehrmöglichkeit zeichnet sich nirgends ab; die babylonische Hochkultur mit ihrer Religion, Wissenschaft und Militärmacht scheint tatsächlich und endgültig überlegen... In diese Situation hinein, in der völlige

Anpassung und radikaler Identitätsverlust drohen, tritt ein Prophet auf, dessen Aufgabe es ist, mit »dem Aufgebot aller zur Verfügung stehenden Mittel der traditionellen Theologie und religiösen Rhetorik«¹⁰¹ das Selbstbewußtsein des Volkes zu stärken und es an seinen Bund mit Gott zu erinnern. Einziges Ziel seiner Botschaft ist deshalb die Ermunterung des Volkes – erneut personifiziert angeredet im Namen »Jerusalem« – durch Trost. Einzigartig in der alttestamentlichen Prophetie: Der Prophet hatte »seinem Volk Heil, nichts als Heil zu verkünden«¹⁰². Und so wird er zum Tröster im Namen und Zeichen Gottes. Kapitel 40 beginnt denn auch programmatisch mit diesen Worten:

Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott.
Redet Jerusalem zu Herzen
und verkündet der Stadt,
daß ihr Frondienst zu Ende geht,
daß ihre Schuld beglichen ist.
Denn sie hat die volle Strafe erlitten
von der Hand des Herrn
für all ihre Sünden. (Jes 40, 1–2)

Gott will, so verkündet es der Prophet, daß sein Volk getröstet werde. Und »Trost« heißt hier konkret »Ermutigung zu neuem Leben«¹⁰³, denn der »Trost wird Tat«¹⁰⁴. Die beispielsweise von den Klage Liedern bekannte personifizierte Bildrede wird hier aufgenommen und weitergeführt. War dort Zion/Jerusalem das einsame trostsuchende Klageweib, so hat sich nun deren Schicksal gewendet: Aus Klageweib wird Liebespartnerin, wie *Grimm/Dittert* ausführen, denn wo immer Deuterocesaja im Namen Gottes tröstet »ist, kaum zufällig, Jerusalem/Zion die Liebespartnerin Jahwes (...), die Person, die getröstet werden soll«¹⁰⁵.

Die plötzlich ermöglichte Perspektive, wieder in die Heimat zurückzukehren, wird mit der nun beglichenen Schuld begründet. Es besteht kein Anlaß mehr für eine weitere Strafe. Im Hintergrund dieser Vorstellung steht die Überzeugung, daß das Geschick des Volkes völlig in der Hand des gerechten Gottes steht, der nach festgelegtem Maße straft und belohnt. Nun ist er jedoch zur Vergebung und zu einem Neuanfang bereit. Deutlich wird hier auch, daß dieses Trostwort in Vollmacht und mit Autorität nicht nur verkündet, sondern auch performativ eingesetzt wird. Ganz bewußt werden in diesem Zusammenhang Analogien zur Exodustradition zitiert: So wie Gott damals sein Volk aus der Knechtschaft in Ägypten befreite, so wird er es nun erneut aus dem Exil nach Hause führen.¹⁰⁶ Dieser Verweis soll die Glaubwürdigkeit der jetzigen Verheißung stärken.

Was bedeutet diese frohe Botschaft für das Verhältnis von Gott und Mensch? Genauer gefragt: Welche Rolle kommt dem menschlichen Trost und Trösten zu angesichts der Botschaft, daß Gott sein Volk tröstet? Wird mit dem Verweis auf den göttlichen Trost jegliches menschlich-diaconische Trösten unnötig? In seinem neuesten Deuterocesaja-Kommentar bestimmt Klaus Baltzer dieses Verhältnis wie folgt:

Gott ist derjenige, der tröstet, entlastet, befreit. Damit ist aber nicht gesagt, dass nicht auch Menschen trösten, entlasten, befreien sollen; wieviel mehr, wenn sie selber Getröstete, Entlastete, Befreite sind. Dieser Zusammenhang zwischen dem Handeln Gottes und dem Tun des Menschen wird im weiteren Verlauf des Dtjes-Textes deutlich werden.¹⁰⁷

Gleich zwei längere Textpassagen sind dort im folgenden direkt dem Thema »Trost« gewidmet. In 49,14–50,3 wird »Gottes Trost für Zion« in anschaulichen Bildern gemalt. Und in einem Abschnitt unter der Überschrift »Trost für das Volk« (Jes 41,8–16) wird die neue Hoffnungsperspektive noch einmal eindrücklich verdeutlicht. Denn was zeichnet diese neue Hoffnung, diese neue Lebensfreude aus? Sie besteht in der unverstellten, zwar nie völlig gebrochenen, aber ausgesetzten und nun wieder neu wirksamen Verbindung des Volkes zu Gott:

Ich habe zu dir gesagt: Du bist mein Knecht,
ich habe dich erwählt und dich nicht verschmäht.
Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir;
hab keine Angst, denn ich bin dein Gott.
Ich helfe dir, ja, ich mache dich stark. (Jes 41,9–10 – Auszug)

In diesen Versen wird nachdrücklich betont, daß nicht eigentlich der Prophet, sondern Gott selbst der Tröster seines Volkes ist. Diese entscheidende Perspektive wird gleich mehrfach direkt betont: »Ich bin es ja, ich, der euch tröstet«, lesen wir in Jes 51,12. Und andere Passagen greifen den Gedanken erneut auf:

Jubelt ihr Himmel, jauchze o Erde,
freut euch, ihr Berge!
Denn der Herr hat sein Volk getröstet
und sich der Armen erbarmt. (Jes 49,13)

Deutlich wird in diesem euphorischen Trostjubiläum die konkret-erdnahe Bedeutung der Grundbotschaft, die *Hans-Joachim Kraus* noch einmal hervorhebt: »›Trost‹ aber ist nicht nur Wort, ›Tröstung‹, sondern wirksame Aufrichtung, Geschehen der Befreiung, Ereignis des Exodus.«¹⁰⁸ Die Zeit zum Jubeln ist dabei jetzt schon da, weil die Schuld nun beglichen ist, die Vergeltung bereits stattgefunden hat, auch wenn die befreiende Einlösung noch aussteht. Schon jetzt »werden die Ruinen aufgefördert, in Jubel auszubrechen, weil Jahwe sein Volk ›getröstet‹ und Jerusalem ›erlöst‹ hat.«¹⁰⁹ Das wird in der folgenden Textpassage besonders eindrücklich verdeutlicht:

Brecht in Jubel aus, jauchzt alle zusammen,
ihr Trümmer Jerusalems!
Denn der Herr tröstet sein Volk,
er erlöst Jerusalem. (Jes 52,9)

Die Botschaft Deuterjesajas kann deshalb insgesamt als Trostbotschaft verstanden werden. *Claus Westermann* hebt die besondere Struktur der Trostrede in diesem Buch hervor: »Allen diesen Stellen ist gemeinsam, daß a) Gott der Tröstende ist und Israel das Objekt des Tröstens; b) daß das Trösten ein helfendes, wiederherstellendes Eingreifen Gottes meint; c) daß von diesem Trösten perfektisch geredet wird.«¹¹⁰ Deuterjesaja wird so insgesamt zu einer innerbiblischen Antwort auf jene Klagelieder, Psalmen und sonstigen Texte, in denen der ausbleibende Tröster beklagt und ein Trosteingreifen Gottes bittend eingefordert wird. Jetzt ist Gott als der erhoffte Tröster erschienen, jetzt spendet er das Schicksal wendenden Trost.

Die Wirkmächtigkeit dieser Trostbotschaft spiegelt sich schließlich in einzelnen Textpassagen Tritojesajas, in denen die Trostbotschaft des Propheten Deuterjesaja erneut deutlich wird. Die gewandelte historische Situation verlangt freilich noch einmal eine andere Akzentuierung. Denn nun, noch einmal einige Jahrzehnte später, weiß man: Die tröstenden Heilsprophezeihungen von Deuterjesaja haben sich nur zum Teil erfüllt: Babylon wurde nicht zerstört, Kyros entpuppte sich nicht als Werkzeug Jahwes, sondern als Götzenanbeter, die Rückkehr nach Israel war kein sorgenfreier Triumphzug, sondern ein mühevoller Weg durch die Wüste, und das neue Leben in Jerusalem ließ sich nicht problemlos als Verwirklichung des erhofften prachtvollen Lebens in Gottes Gnade gestalten. Das aber wandelt den Inhalt der Botschaft des nun auftretenden Propheten. Erneut sei *Claus Westermann* zitiert:

Die präzisen Ankündigungen konkreter geschichtlicher Ereignisse werden bei ihm allgemeinere, abstraktere und stärker ausgemalte Verheißungen. Die perfektische Heilszusage, die die Mitte der Verkündigung Deuterjesajas ist, fällt bei Tritojesaja ganz weg, die Heilsankündigung geht oft in Heilsschilderung über, der Heilszustand überwiegt das Heilsereignis.¹¹¹

Schauen wir genauer hin: In Kapitel 57 verkündet der Prophet im Auftrag Gottes seine Verheißungsbotschaft für das Volk: »Aber ich will es heilen und führen und wiederum trösten« (Jes 57,18). Der Prophet selbst ist aufgetreten mit dem Auftrag, ein Gnadenjahr auszurufen, »damit ich alle Trauernden tröste« (Jes 61,2). Zwei Aspekte sind an dieser Stelle wichtig:

- Deutlich wird hier einerseits »der endzeitliche Horizont des Trostes«¹¹² im Rahmen dieser Gesamtvorstellung. Die ehemals präsentische Heilszusage wird zur Zukunftsvision, die stark jenseitig gefärbt ist.
- »Trauernde trösten«, dieser Topos wird andererseits im Neuen Testament wichtig werden, war jedoch zuvor bei Deuterjesaja völlig unbekannt, richtete sich doch dessen Freudenbotschaft an das ganze Volk.

Im Blick auf diesen beiden Punkte erläutert *Claus Westermann* vergleichend: »Hier zeigt sich wieder die Verschiebung ins Unbestimmte, Allgemeine, die für Tritojesajas Sprache so bezeichnend ist.«¹¹³ Dieser Nachhall des göttlichen Trostes von Deuterjesaja wandelt sich in der Tat vom Konkreten ins Allgemeine und gipfelt im Abschlußkapitel des gesamten Jesajabuches, in dem in einer eschatologisch-apokalyptischen Freudenvision die Endzeit be-

schrieben wird. Das zukünftige Jerusalem strahlt auf als Stätte des licht-erfüllten Glanzes, der ewigen Heimat und des endzeitlichen Trostes über erlittenes Leid. Die Personifizierung Jerusalems, die uns in zahlreichen benannten Textbausteinen mehrfach begegnet war, wird hier nun endgültig zum weiblich-mütterlichen Bild verdichtet. Die Psychoanalytikerin *Marielene Leist* weist darauf hin, daß dieses Bild keineswegs zufällig entstanden ist, im Gegenteil: »Nicht nur in der Bibel ist das Bild des Tröstens mit dem Bild der Mutter gekoppelt. Jedem, dem das Wort trösten einfällt, wohl jedem, der trostbedürftig ist, kommt das Bild der Mutter in den Sinn.«¹¹⁴ Von ihr, von dem Urtyp der Trösterin, und im biblischen Kontext konkret: von der im Klagelied noch trösterlos-klagenden Witwe Jerusalem¹¹⁵, geht nun alle Freude und aller Trost aus.

Freut euch mit Jerusalem!
Jubelt in der Stadt, alle, die ihr sie liebt.
Seid fröhlich mit ihr,
alle, die ihr über sie traurig wart.
Saugt euch satt an ihrer tröstenden Brust,
trinkt und labt euch an ihrem mütterlichen Reichtum! (Jes 66,10–11)

Wichtig dabei: Die bildhafte Beschreibung des göttlichen Trostes mit weiblich-mütterlichen Zügen ist traditionsgeschichtlich betrachtet neu im biblischen Reden von Gott. Der Gott Israels erweist sich hier – so schreibt *Hans-Joachim Kraus* in seinem Kommentar – als »nicht maskulinisch festzulegen«. Selbst wenn er überwiegend als Vater geschildert wird, »so trägt er doch weibliche Züge«¹¹⁶. An keiner Stelle der Bibel wird dies deutlicher als gerade in dieser benannten Stelle aus Tritojesaja, in der Tat ein »Musterbeispiel für die Möglichkeit, unterschiedlichste Bilder für Gott und sein Handeln heranzuziehen. Hier ist es die Mutter, die ihr Kind tröstet«¹¹⁷ – so *Peter Höffgen*. Und das ist – motivgeschichtlich betrachtet – kein Zufall. Offensichtlich ist dieses endzeitlich in Aussicht gestellte Trösten leichter und treffender im Bild der Mutter auszudrücken. Denn noch einmal verbindet sich der Blick auf Jerusalem als mütterliche Trösterin mit der Erkenntnis, daß die eigentliche Ursache und Begründung des Trostes allein bei Gott selbst liegt. Im selben Bild der Mutter-Kind-Beziehung verbleibend, werden Gott selbst die folgenden Worte in dem Mund gelegt:

Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet,
so tröste ich euch;
in Jerusalem findet ihr Trost. (Jes 66,13)

Wirkungsgeschichtlich wird von dieser endzeitlichen Freudenvision her der Begriff des »Trostes Israels« künftig messianisch gedeutet werden. Die in der konkreten Geschichtserfahrung nicht eingelöste und auch kaum mehr erhoffte Tröstung durch Wiederherstellung einstiger politischer Größe und Macht wird mit der Hoffnung auf den Messias verschmolzen: Trost und Trö-

stung wurden geradezu »zur umfassenden Bezeichnung für das messianische Heil«, und mehr noch: »Das messianische Heil als höchstes irdisches Glück stand auch im Blickfeld, wenn beim ›Trost Israels‹ geschworen wurde. So umfaßte der Ausdruck ... die ganze Hoffnung; die Formel bedeutete in Palästina schließlich soviel wie Auferstehung.«¹¹⁸

Mit diesen direkt auf Gott selbst zurückgeführten Trostzusagen findet die alttestamentliche Rede vom Trösten ihren Abschluß und Höhepunkt. Zusammenfassend gesagt: Ausgespannt zwischen einem »weisheitlichen Erklären, womit Klagen besänftigt oder erledigt werden soll« und der Erkenntnis, daß »angesichts von Notsituationen und Klagen Verzagten und Müden zu Herzen geredet«¹¹⁹ werden soll, ist in all den benannten Formen klar, daß letztlich nur Gott trösten kann. Das Spektrum dieser Formen der Rede vom Trost reicht dabei

- von der Leugnung jeglicher Trostmöglichkeiten, um damit ein Eingreifen Gottes gerade zu provozieren,
- über die Trostbitte und Trostprophezeiung
- bis hin zur direkt präsentisch wirksamen, weil perfektisch begründeten Trostverkündung
- und schließlich zur messianischen Heilserwartung, gebündelt im Begriff des »Trost Israels«.

Doch noch einmal nachgefragt: Welche Art von Trost wird eigentlich von Gott erhofft? Die *Trostsehnsucht* richtet sich in jedem Fall auf ein *geschichts- oder geschicksmächtiges Eingreifen Gottes*. Wo – vor allem in den Psalmen – der individuell Leidende eine Wende seiner persönlichen Not zum Heil durch Gottes direktes Eingreifen erlebt, da hofft das Volk – vor allem im »Trostbüchlein« des Jeremia und bei Deuterocesaja – kollektiv auf das historische Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes. Bei Jeremia kann sich diese historisch-irdische Hoffnung mit der Vision eines »neuen Bundes«, bei Deuteroc- und Tritojesaja mit der Vision eines endzeitlich-himmlischen Jerusalem verbinden.

Gott als Wender persönlichen Leidens, Gott als kollektiver Schicksalshelfer – letztlich ziehen sich diese beiden Hauptpfeiler der alttestamentlichen Trostsehnsucht durch alle benannten Texte. In jedem Fall hat Trost die Form eines im Hier und Jetzt wirksamen Eingreifens Gottes. Trost ist mehr als bloß verbaler Zuspruch, ist die Erwartung von konkret spürbarer Besserung. Daß Menschen im Sinne diakonischer Zuwendung Träger dieser göttlichen Hilfe sein können, ist dabei implizit vorausgesetzt.

Von dieser Basis aus wird der Blick in das Neue Testament spannend: Welche der bereits bekannten mitmenschlichen Trostperspektiven einerseits und auf Gott setzenden Trosthoffnungen andererseits tauchen in den neutestamentlichen Texten erneut auf? Welche werden nicht wieder aufgenommen, sei es vielleicht auch nur deshalb, weil sich eine vergleichbare Situation nicht findet? Und vor allem: Welche neuen Trostperspektiven werden benannt?

Auch im Neuen Testament findet sich eine breite Palette unterschiedlichster Äußerungen zum Thema »Trost«, normalerweise ausgedrückt durch das Wortfeld »parakalein«¹²⁰. Im ursprünglichen Wortsinn meint dies »herbeirufen«. Im Neuen Testament wird es jedoch vor allem im Sinne von »bitten« und »ermahnen« verwendet, und eben auch spezifisch im Sinne von »trösten«. *Heinrich Schlier* führt aus: Dieses Wort bedeutet »vor allem auffordern, ermahnen, ermuntern, bitten und die Götter anrufen und – freilich höchst selten – trösten«.¹²¹ Oftmals schimmern mehrere Schichten dieses breiten Bedeutungsspektrums in ein und demselben Wortgebrauch durch. Trotzdem sind sich die meisten Exegeten zumindest über die Übersetzungen im Sinne von »trösten« weitgehend einig. Erneut kann es im folgenden nicht um eine Aneinanderreihung von detaillierten exegetischen Einzelanalysen gehen, sondern um einen systematisch-typologischen Blick auf die Rede von Trost in den neutestamentlichen Schriften. Weitestgehend werden dabei wiederum die Übersetzungsversionen der »Deutschen Einheitsübersetzung« herangezogen.

Zunächst lassen sich einige Verlängerungslinien aus dem Alten Testament weiter ausziehen. Da ist zunächst die Tradition des *Trostbesuchs* zu nennen, durch den sich Menschen gegenseitig ihres Mitgefühls versichern. Das Johannesevangelium erzählt als Eigengut die – wohl vom Evangelisten so komponierte¹²² – Geschichte vom Tod des Lazarus und der anschließenden Wiederauferweckung durch Jesus¹²³. Maria und Marta, die Schwestern des Lazarus, hatten Jesus um Hilfe gerufen, als Lazarus schwer erkrankt war. Da Jesus mit diesen drei Geschwistern aus Betanien befreundet war, hofften sie nun auf seinen Beistand. Doch Jesus kommt zu spät, um Lazarus als Kranken beizustehen. Die Erzählung berichtet:

Als Jesus ankam, fand er Lazarus schon vier Tage im Grab liegen. Betanien war nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien entfernt. Viele Juden waren zu Marta und Maria gekommen, um sie wegen ihres Bruders zu trösten. (Joh 11,17–19)

Viele Menschen – so die Erzählung – hatten also jüdischer Tradition nach pflichtgemäß¹²⁴ ihren Beistands- und Trostbesuch abgeleistet. Ob sie die Schwestern erfolgreich trösten konnten, wird in dem Text nicht gesagt. Clou der ganzen Erzählung ist jedoch der wahre Trost, den Jesus spenden wird. Schließlich war er – laut Text – absichtlich nicht eher zum Krankenbesuch gekommen, wußte er doch: »Diese Krankheit wird nicht zum Tod führen, sondern dient der Verherrlichung Gottes« (Joh 11,4). Und so wird Jesus – »im Innersten erregt und erschüttert« (Joh 11,33), ja: zu Tränen gerührt – Lazarus von den Toten auferwecken, und dadurch die Schwestern und Lazarus selbst wirklich trösten, indem er sie so »die Herrlichkeit Gottes sehen« (Joh 11,40) läßt.

Eine zweite aus dem Alten Testament und zwar aus dem ersten Makabäerbrief bekannte und nun im Neuen Testament weitergeführte Trost-Tra-

dition ist der Verweis auf die *Trostfunktion der Schrift*. War dort die Rede vom »Trost der heiligen Bücher, die wir besitzen« (1 Makk 12,9), so setzt Paulus kurz vor das Ende seines Briefes an die Römer einen »Aufruf zur Einmütigkeit in der Gemeinde«, das Kapitel 15. Dort lesen wir die folgenden Ausführungen. Paulus zitiert einen Vers aus dem – von uns schon betrachteten – Psalm 69 und fügt zur Erklärung für seine Verwendung dieses Schriftzitats an:

Alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben. Der Gott der Geduld und des Trostes schenke euch die Einmütigkeit, die Christus Jesus entspricht. (Röm 15,4f.)

Hoffnung soll also der »Trost der Schrift« spenden. *Dieter Zeller* hebt in seinem Römerbriefkommentar hervor, daß »die Schrift als erfüllte«¹²⁵ diesen Trost spende, doch scheint diese Akzentuierung an dieser Stelle nicht zwingend. Eher wird man *Peter Stuhlmacher* zustimmen, wenn er erklärend ausführt: »Die tröstende Mahnung der Schrift verhilft denen, die geduldig auf sich nehmen, was von ihnen zu tragen ist, dazu, die Hoffnung auf die Erlösung und die endzeitliche Ankunft (Parusie) des Christus festzuhalten.«¹²⁶ In jedem Fall wird erneut klar gesagt, auf wen dieser Trost der Schrift letztendlich zurückzuführen ist, auf Gott selbst.

Bevor wir im Anschluß an diesen Paulustext näher auf den weiteren, sehr spezifischen Gebrauch des Trost-Begriffs bei Paulus und dann auf die Rede vom »Tröster-Geist« im Johannesevangelium eingehen, soll zunächst die zentrale, bei den Synoptikern bezeugte jesuanische Trostkategorie in den Blick kommen.

Die Rede vom Trost bei den Synoptikern

1

Ein Blick in die synoptischen Evangelien fördert zunächst den erstaunlichen Befund zutage, daß »Trost« und »Trösten« explizit als Begriffe hier fast gar nicht auftauchen. Zwar sind die Evangelien voll von Handlungen, in denen sich Jesus den Marginalisierten der damaligen Gesellschaft zuwendet und sie so tröstet, voll auch von Handlungen, in denen sich Menschen im Gefolge Jesu untereinander trösten, explizit als Tröstung werden diese Handlungsweisen jedoch kaum benannt. Auch wird das Spektrum der im Alten Testament benannten menschlichen Tröstungen nicht erweitert – weshalb ein genauer Blick auf solche Trosthandlungen hier nicht vorgenommen werden muß. Interessanter: Drei bedeutsame Ausnahmen von dieser Zurückhaltung in der expliziten Trostrede. Die erste führt uns in die Anfangskapitel des Lukasevangeliums.

Wie sehr sich der Begriff des »Trostes für Israel« nach den tritojesajanischen Heilsankündigungen in Richtung auf eine messianische Hoffnung entwickelt hatte, wird gleich am Anfang dieses Evangeliums deutlich. In die Vorgeschichte des öffentlichen Auftretens Jesu fügt Lukas die ihm wohl aus einer Sondergutquelle vorliegende¹²⁷ Erzählung von *Simeon* und *Hanna* ein. Als Repräsentanten des Jerusalemer Judentums bezeugen diese beiden Alten – so die theologische Absicht des Evangelisten – schon vor Jesu Taufe und öffentlichem Auftreten, daß sich in dem Nazarener die Messiasverheißung des Alten Testaments für alle Völker erfüllt hat. Denn was wird von Simeon – einer prophetischen, geisterfüllten Figur – ausgesagt? – »Er war gerecht und fromm und wartete auf die Rettung Israels« (Lk 2,25). Was die Einheitsübersetzung hier als »Rettung Israels« übersetzt, heißt im Wortlaut »Trost Israels« und steht für diese messianische Hoffnung Simeons. Das wird durch den Kontext deutlich, heißt es doch weiter: »Vom heiligen Geist war ihm offenbart worden, er werde den Tod nicht schauen, ehe er den Messias des Herrn gesehen habe.«

Und so geschieht es auch: Als Maria und Joseph das Jesuskind zur »Aussegnung«¹²⁸ in den Tempel nach Jerusalem bringen, erkennt Simeon, daß nun die Zeit erfüllt ist, daß sich sein Warten gelohnt hat, daß er nun den »Trost Israels« – eben den Messias – gesehen hat. Und so preist er Gott mit dem berühmten gewordenen, tief von Heilszuversicht erfüllten, geschickt erfüllungstheologisch komponierten »Lied des Simeon«:

Nun läßt du, Herr, deinen Knecht,
wie du gesagt hast, in Frieden scheiden.
Denn meine Augen haben das Heil gesehen,
das du vor allen Völkern bereitet hast,
ein Licht, das die Heiden erleuchtet,
und Herrlichkeit für dein Volk Israel. (Lk 2,29–32)

Martin Luther wird 1524 ein lyrisches Gebet komponieren, in welchem er dem Trostcharakter dieses Textes nachspürt. Die erste Strophe von »Simeons Gebet«¹²⁹ lautet bei Luther :

Mit Fried und Freud ich fahr dahin
in Gotts Wille.
Getrost ist mir mein Herz und Sinn,
sanft und stille.
Wie Gott mir verheißen hat:
der Tod ist mein Schlaf worden.

Im Erblicken des bildhaften messianischen »Trost Israels« ist Simeon getröstet, kann er getrost sterben – diese Textdeutung paßt genau in Luthers Trostkonzeption, der wir uns später zuwenden werden. Wie bewußt aber Lukas als Komponist dieses biblischen Textes gerade die Heilsverkündigung von

Deuterjesaja hier aufgreift und als nun erfüllt deutet, zeigt ein detaillierter Blick auf das verwendete Sprachmaterial: Simeons Augen haben »das Heil gesehen« – diese Anspielung nimmt ein Bild von Jes 40,5 auf; Heil, das der Herr »vor allen Völkern« bereitet hat – dieses Zitat entstammt Jes 52,10; ein »Licht«, das »die Heiden« erleuchtet – hier findet sich ein Zentralmotiv aus Jes 49,6 und Jes 42,6; schließlich die Rede von der »Herrlichkeit« für das Volk Israel – hier erfolgt ein direkter Bezug auf Jes 46,13. Israels Trost wurde bei Deuterjesaja¹³⁰ bereits präsentisch verkündet. Hier wird diese Rede erneut aufgenommen, messianisch gedeutet und im Moment des Auftretens Jesu als erfüllt verkündet: Jesus ist – so Lukas gleich am Anfang seines Evangeliums – der so lange angekündigte Trost Israels. Doch mehr noch: Dieser Messias bringt nicht nur Israel Heil, sondern wird zum universalen Tröster: »Die Heidenvölker werden nicht nur Zuschauer sein« – so *Heinz Schürmann* in seinem Kommentar – »auf ihre Weise werden nun auch sie – wie verheißen – Anteil bekommen.«¹³¹ Dieses spezifisch christologische Trostmotiv wird freilich direkt an keiner weiteren Stelle des Neuen Testaments aufgenommen und bleibt so eine lukanische Sonderprägung.

Trost den Weinenden – Die Seligpreisungen

1.2

Als ungleich wirkmächtiger erwies sich die Rede vom Trost in einem anderen Zentraltex t der Synoptiker: in der Rede vom Trost in den Seligpreisungen der mathäischen Bergpredigt¹³² beziehungsweise der lukanischen Feldrede. Bei Markus ist dieser Erzählstoff nicht bezeugt, so gehen die beiden relevanten Aussagen wohl auf die Logienquelle »Q« zurück. Die zwei erhaltenen Fassungen weichen dabei beträchtlich voneinander ab. Beide sind jedoch direkt bezogen auf die bereits angeführte zentrale heilsprophetische Ankündigung von Jes 61,2, in welcher der Prophet von einem künftigen Gnadenjahr des Herrn spricht, »damit ich alle Trauernden tröste«. Damals wie jetzt sind unterschiedslos alle Trauernden gemeint im Sinne von »Niedergeschlagenen, sich gedrückt Fühlenden«¹³³, seelisch oder leiblich Leidende, »die Niedergebogenen und Demütigen, alle, die unter der Last von Leid und Schuld seufzen und den ›Trost‹ allein von Gott erwarten«¹³⁴, so *Rudolf Schnackenburg*. Entscheidende Pointe: Die damals angekündigte Zeit ist *jetzt* gekommen, das ist zunächst die zentrale Aussage dieser Seligpreisung. In Mt 5,4 lesen wir die vertrautere Version:

Selig die Trauernden;
denn sie werden getröstet werden

Deutlich also die Botschaft: Die Prophezeiung des Jesajabuches hat sich in Jesus Christus jetzt und hier erfüllt! Der erhoffte und angekündigte Trost Gottes ereignet sich gerade zu diesem Zeitpunkt. Die konkrete Deutung dieser Verse ist unter den Auslegern dennoch umstritten: Wie soll dieser Trost

funktionieren? Welches Sprach- und Wirksamkeitsverständnis liegt diesem rezeptionsgeschichtlich so bedeutsamen Satz zugrunde – ist dies künftige Zusage¹³⁵ oder präsentische, performative, aus sich heraus jetzt schon wirksame Rede? Ist dies vor allem bedingungslose Zusage, oder aber – wie besonders *Georg Strecker* hervorhebt – Zusage im Sinne von ethischer Forderung, wenn er schreibt: »Freilich ist es nicht die Intention (...), nur Trost zuzusprechen, sondern es soll eine ethische Haltung provoziert werden, welche die eschatologische Verheißung für sich hat«¹³⁶?

Ulrich Luck erkennt Anlehnungen an eine apokalyptisch-jenseitige Deutung, schränkt aber ein: »Für Matthäus und die Bergpredigt ist die Gottes-herrschaft keine streng zukünftige und damit apokalyptisch verstandene Größe mehr.«¹³⁷ Wie dieses Spannungsmoment zwischen Jenseitigkeit und Diesseitigkeit konkret verstanden werden kann, führt *Eduard Schweizer* überzeugend aus: »Wahr wird dieser Satz bei dem, der sich von Jesus sagen läßt, daß eben jetzt Gott Wirklichkeit wird, wie es die Propheten für Gottes Endzeit erwartet haben.«¹³⁸ Mit dem Kommen Jesu hat sich das vermeintliche Paradoxon, daß Trauernde getröstet sein sollen, aufgelöst. Sie können jetzt schon getrost sein, weil sie in Zuversicht auf eine künftige Schicksalswende vertrauen können. Mit *Hans Weder* gesprochen: Daß »Jesus da ist, erübrigt die Trauer, weil schon jetzt der Einbruch endgültigen Trostes stattfindet (...) der Zuspruch der Seligkeit an die Trauernden ist die Vergewärtigung endgültigen Trostes«¹³⁹.

Etwas verschoben präsentiert sich die Sinnspitze dieses Makarismus in der Parallelstelle im Lukasevangelium: Nicht mehr in dritter Person »über andere« wird hier gesprochen, sondern in zweiter Person Plural in direkter Anrede. Von Trost ist dort zunächst keine Rede mehr, vielmehr heißt es:

Selig die ihr jetzt weint;
denn ihr werdet lachen. (Lk 6,21b)

Durch das im Vergleich zur Matthäusversion eingefügte »jetzt« wird der zeitliche Kontrast zur angekündigten Wende um so deutlicher, auch wenn – so *Jacob Kremer* – »der Zeitpunkt offenbleibt«, zu dem diese Wende zu erwarten ist. »Jedenfalls« – so fährt er fort – »sind sie im Blick auf die ihnen persönlich in Aussicht gestellte Wende ab jetzt schon glücklich zu preisen«¹⁴⁰. Das passive »Getröstet-Werden« ist hier ersetzt worden durch das direkter identifizierbare, aktive »Lachen«, das freilich auch weniger existentielle Tiefe enthält. Das Trostmotiv ist stattdessen ausgewandert in einen der nachfolgenden – wohl sekundär hinzugefügten – Wehe-Rufe. Derartige Weherufe sind »formal und inhaltlich ein Ausdrucksmittel der emphatischen Prophetenrede«¹⁴¹. Der Text, gesprochen in der Feldrede exklusiv und ausdrücklich an die Jünger, gerichtet freilich an jene, »die außerhalb der Jüngerschar stehen und den dunklen Hintergrund bilden«¹⁴², lautet:

Aber wehe euch, die ihr reich seid;
denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten. (Lk 6,24)

Welche dieser beiden Texttraditionen der Makarismen geht auf die Logienquelle – und hinter dieser Quelle auf zumindest mögliche authentische Jesusworte – zurück? Folgt man den Ausführungen von *Gerd Theißen*, so dürfte die zugrundeliegende Textgestalt ursprünglich so gelautet haben¹⁴³:

Selig sind die (jetzt) Weinenden;
denn sie werden getröstet werden.

Theißen räumt also – mit einer Mehrzahl der Exegeten – der Matthäusversion die größere Nähe zur Quelle ein. Der ursprüngliche Sinn dieser Seligpreisungen sei es gewesen, daß Gott »entsprechend einem verbreiteten altorientalischen Königsideal« – das etwa auch in Psalm 72 bezeugt ist – »zugunsten der Armen und Schwachen« eingreift, »so daß sich ihr Geschick bald zum Guten wenden wird«¹⁴⁴. Ursprünglich geht es also nicht um eine Vertröstung auf das Jenseits, sondern um eine konkret irdische Zukunftshoffnung. Trauernden und Weinenden wird handgreifliche Hilfe und darin Trost versprochen, ganz im Sinne jener Trost-Psalmen, die wir näher betrachtet haben. Ihre Trauer wird ihnen dabei »nicht etwa ausgedredet«¹⁴⁵, hingebogen in eine andere Wahrnehmung, sondern konkret ernst genommen und gerade deshalb als zeitlich begrenzt erklärt.

Schon in der neutestamentlichen Zeit ist diese konkret-irdische Perspektive jedoch offensichtlich verändert worden. Sei es, daß der Glaube an die irdische Erfüllung angesichts der mangelnden Umsetzungserfahrungen schwächer wurde, sei es im Zuge einer grundlegenden Spiritualisierung der Jesusworte: Deutlich läßt sich die Tendenz aufzeigen, »die konkreten materiellen Verheißungen ›geistlich‹ aufzufassen«¹⁴⁶. Das läßt sich an den anderen der wohl ursprünglichen Seligpreisungen genau zeigen: Aus konkret »Hungernen« wurden »Hungernde nach Gerechtigkeit«, aus materiell »Armen« wurden »Arme vor Gott«, aus allgemein Weinenden wurden Weinende in »Trauer über eigene und fremde Sünden«¹⁴⁷. Und das bedeutete für unsere Seligpreisung der Trauernden und den Wehe-Ruf über die Reichen, daß aus dem irdisch zugesagten Trost tatsächlich noch mehr eine erst im Jenseits wirksame Trostvision werden sollte.

In der lukanischen Version schwingt diese spätere Entwicklung bereits deutlich mit. Die Einfügung der Zeitangabe »jetzt« in den Text der Seligpreisung stärkt ja bereits den Kontrast zu der Verheißung. Deutlicher noch bei dem Weheruf: Er richtet sich gegen die Reichen, die bereits alles, was ihnen zusteht, in ihrem irdischen Wohlstand erhalten haben. Aus dem Kontext heraus konkret: »Die Reichen sind als solche geschildert, die keine Not haben, ohne daß ein Prassen und Schwelgen hervorgehoben wird. Wichtiger ist, daß sie sich hämisch überlegen gebärden.«¹⁴⁸ Wäre es gerecht, wenn ausgerechnet sie noch mehr dazu erhielten? Nein – so dieser Text –, sie haben »keinen Trost mehr zu erwarten«. *Eduard Schweizer* gibt im Vergleich dieser lukanischen mit der wohl ursprünglicheren matthäischen Version zu bedenken: Hier droht »das Mißverständnis, als werde eine allgemeingültige Regel über die Kompensation alles irdischen Leidens durch jenseitige Belohnung aufgestellt«¹⁴⁹.

Trost als Kompensation im Jenseits – »Vom reichen Mann und vom armen Lazarus«

Eine solche Bedeutung ist in der ursprünglichen Version und bei Matthäus sicherlich nicht, bei Lukas jedoch tatsächlich intendiert. Das wird vor allem im Blick auf einen weiteren Text aus dem Lukasevangelium deutlich – einem Teilstück des lukanischen Sondergutes, in der »Lehrerzählung«¹⁵⁰ vom »reichen Mann und vom armen Lazarus« (Lk 16,19–31). Lukas erzählt in dieser gleichnishaften Beispielgeschichte zunächst, wie ein reicher Mann sein irdisches Leben unbekümmert und rücksichtslos genießt. Vor seiner Haustür vegetiert unterdes ein armer und von Geschwüren zerfressener Mann elendig vor sich hin, ein Mann namens Lazarus – wohl ohne Verbindung¹⁵¹ zu dem weitaus bekannteren »Lazarus« aus Betanien, dem Bruder von Martha und Maria. Als beide sterben, wendet sich ihr Schicksal in das jeweilige Gegenteil. Im Jenseits wartet ein vollkommen ausgestalteter Schicksalsausgleich auf sie: Während Lazarus von Engeln in die sichere Geborgenheit von »Abrahams Schoß«¹⁵² getragen wird, leidet der ehemals Reiche in der Unterwelt qualvolle Schmerzen. Und dann kommt es »in der Unterwelt« zu folgendem Gespräch zwischen Abraham und diesem reichen Mann. Von letzterem ist zunächst die Rede:

Da rief er: Vater Abraham, hab Erbarmen mit mir, und schick Lazarus zu mir; er soll wenigstens die Spitze seines Fingers ins Wasser tauchen und mir die Zunge kühlen, denn ich leide große Qual in diesem Feuer. Abraham erwiderte: Mein Kind, denk daran, daß du schon zu Lebzeiten deinen Anteil am Guten erhalten hast, Lazarus aber nur Schlechtes. Jetzt wird er dafür getröstet, du aber mußt leiden. (Lk 16,24f.)

»Jetzt wird er getröstet« – mit Trösten ist hier tatsächlich eine Schicksalskompensation im Jenseits gemeint. Die nur bei Lukas bezeugte Geschichte »wirkt insgesamt altertümlich«¹⁵³ – wie *Josef Ernst* nicht ohne Distanzierung feststellt. Tatsächlich finden sich zahlreiche außerisraelische Vorgänger- und Parallelgeschichten¹⁵⁴, die möglicherweise hier als Vorbild aufgegriffen wurden. So deutet Ernst diese Parabelgeschichte als »ein klassisches Beispiel für die jüdische Vergeltungslehre«, derzufolge es im Jenseits »zur großen Umkehrung der irdischen Verhältnisse« kommt. Skeptisch fragt er jedoch nach: »Wird hier nicht gefährlich *ver-tröstet* auf ein besseres Jenseits?«¹⁵⁵ Ähnlich hatte zuvor bereits *Dietrich Bonhoeffer* – der Religionskritik von Marx und Freud bewußt – in einer Predigt vom 29.05.1932 zu dieser Perikope angefragt: »Sollte es nicht vielleicht selbst schon eine Verhöhnung sein, diejenigen, die hier in Elend und Jammer leben, auf eine bessere Zukunft in einer anderen Welt zu (ver)trösten? (...) Ist es nicht geradezu zynisch, wenn man vom himmlischen Trost redet, weil man irdischen Trost nicht geben will?« Im Rahmen der Predigt biegt er diese Anfragen dann freilich zurecht auf die Aussage, es läge hier letztlich natürlich »kein zynisches Vertrösten« vor, vielmehr

würde -die eine große Hoffnung«¹⁵⁶ in das Zentrum des Interesses gerückt. Das mag so sein, aber hebt es die als so problematisch geschilderte Denkfigur damit schon auf? *Eduard Schweizer* versucht die Erzählung zu »retten«, indem er die ethische Zielausrichtung betont: »Darum ist die Schilderung des Armen auch nicht Vertröstung auf ein Jenseits, in dem die Verhältnisse umgekehrt werden (...). Im Gegenteil soll das auf Erden ihm angetane Unrecht geißelt werden.«¹⁵⁷

Diese Argumentation weiß letztlich nicht zu überzeugen. Aus heutiger Sicht bleibt die Rückfrage von Josef Ernst berechtigt, muß aber konsequenterweise gleichzeitig auf den Weheruf der Feldrede zurückgespiegelt werden. Denn genau das, was in der Feldrede als Wehe-Ruf angesprochen wurde, wird hier in einer Erzählung narrativ illustriert: »Wehe euch, die ihr reich seid, denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten!« Zuzugeben ist hingegen, daß die ursprünglich möglicherweise gemeinte Sinnspitze dieses Gleichnisses die folgende sozialkritisch gewendete Warnung war: Das – hier im Bild von »Abrahams Schoß« verschlüsselt bezeichnete – Ewigkeitsschicksal eines Menschen »entscheidet sich allein im Leben vor dem Tod und wird besonders an der Praxis des Teilens mit den geschundenen Benachteiligten bemessen, die krank und arm auf die barmherzige Güte der Reichen angewiesen sind«¹⁵⁸, so der Neutestamentler *Peter Dschulnigg*.

Trost bei den Synoptikern: Nur an drei Stellen ist explizit davon die Rede, auch wenn implizit bei ihnen das gesamte Leben und Sterben Jesu als Trostgeschichte erzählt und verkündet wird. Jesus ist der messianische Trost Israels und damit der Trost der ganzen Welt, so wird in der Simeonepisode bei Lukas deutlich. Nur wie das konkret zu verstehen ist – ob als präsentische Zusage, Verheißung ins Jenseits, oder im Sinne eines Spannungsverhältnisses zwischen diesen beiden Polen – ist in den Texten selbst, mehr noch in deren Deutung umstritten. Das Schicksal der möglicherweise ursprünglich jesuanischen Seligpreisung »Selig die Weinenden, denn sie werden getröstet werden« zeigt bereits in seiner binnenbiblischen Entwicklung einen überzeitlichen tyrischen Zug von »Tröstungen« aller Art: weg von der konkret irdischen Zusage einer diakonisch vermittelten Wendung des Schicksals zum Besseren hin zu einer – freilich hier ganz real so gemeinten – Jenseitsvertröstung im Sinne eines in Aussicht gestellten Schicksalsausgleichs. Im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus schwingt das Pendel schließlich ganz aus in Richtung einer solchen Jenseitskompensation.

Trostrede bei Paulus

2

Eine völlig eigenständige und für die christliche Rezeptionsgeschichte ungleich wirkmächtigere Bedeutung von »Trost« und »Trösten« finden wir im paulinischen Schrifttum – seien die entsprechenden Briefe nun tatsächlich von ihm geschrieben oder im nachhinein mit seiner Autorität versehen –, dem der folgende Blick gelten soll. Wichtig zum Verständnis ist dabei grundsätzlich,

daß die Bedeutung des Wortes »parakalein« bei Paulus immer mehrere Sinn- dimensionen umfaßt. Anton Grabner-Haider hält in seiner dieser Frage zen- tral gewidmeten Studie fest: »So ist das Trösten und das Mahnen bei Paulus nur schwer zu trennen.«¹⁵⁹ »Parakalein« als Trost und Mahnung: Wie ver- wendet der Apostel diesen Begriff?

2.1

Trost als charismatische Gabe zum Zweck des Gemeindeaufbaus

Zunächst fällt bei der paulinischen Rede vom Trösten die Beobachtung ins Auge, daß Paulus ein regelrechtes *Trost-Amt* oder besser: *Trost-Charisma* kennt. Im zwölften Kapitel des Römerbriefs spricht er von der Dienststruktur der christlichen Gemeinde. Im Bild von dem einen Leib mit den vielen ver- schiedenen, aber in ihrer Verschiedenheit allesamt wichtigen Gliedern legt er hier die Grundlage für sein »charismatisches Gemeindemodell«¹⁶⁰, in dem je- der das ihm nach seiner Gabe Zustehende ausüben soll. Paulus führt aus:

Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren bestellt ist, der lehre; wer zum *Trösten* und Ermahnen berufen ist, der *tröste* und ermahne. (Röm 12,6–8)

»Wer zum Trösten berufen ist, der tröste« – ganz realistisch erkennt Pau- lus, daß es auch im Hinblick auf das Spenden von Trost unterschiedliche Be- gabungen gibt, daß es Menschen gibt, die besonders wirksam trösten können. Heinrich Schlier hebt dabei noch einmal hervor: »Auch solche diakonischen Dienste sind Charismen!«¹⁶¹ Und welche Art von Trost hier gemeint ist, wird durch den Zusatz des »Ermahnens« auch deutlich: Es ist der Trost des geisti- gen Aufbaus, der Ermunterung, die auch einmal an die Grenze des Ermah- nens gehen darf. Die Zielausrichtung dieses Charisma wird im Bereich der Ge- meinschaftsstiftung und -erhaltung verankert, denn der »die Gemeinde ermahrende und tröstende Prediger hat das zu sagen und zu tun, was dem Aufbau der Gemeinde dient«¹⁶². *Erstes Ergebnis* der Suche nach der Trostrede bei Paulus also: Trösten ist eine gnadenhaft verliehene besondere Begabung und Tätigkeit, die dem Gemeindeaufbau dient.

Im ersten Korintherbrief wird an einer sehr ähnlichen Stelle im Blick auf den Gemeindeaufbau verdeutlichend – wohl als Antwort auf eine konkrete Anfrage aus der Gemeinde¹⁶³ – hinzugefügt, woher die Einzelnen ihre beson- deren Gaben bekommen: es sind Geistesgaben. »Es gibt« – führt Paulus dort aus – »verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist« (1 Kor 12,4). Daß Gabe aber gleichzeitig als Aufgabe verstanden werden soll, fügt er gleich hinzu: »Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie an- deren nützt« (1 Kor 12,7). An einer späteren Stelle aus dem gleichen Brief

wird dieser Charakter der Trost-Gabe noch einmal vertieft. Im vierzehnten Kapitel kommt Paulus erneut auf die Geistesgaben zurück. Er fordert seine Gemeinde auf:

Jagt der Liebe nach! Strebt aber auch nach den Geistesgaben, vor allem nach der prophetischen Rede! Denn wer in Zungen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; keiner versteht ihn: Im Geist redet er geheimnisvolle Dinge. Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: Er baut auf, ermutigt, spendet Trost. (1 Kor 14,1–3)

Gerichtet sind diese Ausführungen gegen die schwärmerische, anscheinend in Korinth damals um sich greifende »Zungenrede«, die nach Meinung des Paulus zwar auch eine Geistesgabe ist, jedoch nur »sich selbst« aufbaut, während die von ihm hier strategisch aufgewertete prophetische Rede »die Gemeinde« (1 Kor 14,4) aufbaut. Friedrich Lang kommentiert: »Unter dem Gesichtspunkt der Förderung des Gemeindelebens verdient die prophetische Rede den Vorzug vor der unverständlichen Glossolie.«¹⁶⁴ Und Hans-Josef Klauck erläutert, daß »als einziger fester Bewertungsmaßstab« für die Geistesgaben letztlich eben nur »das Kriterium der Kommunikabilität übrig«¹⁶⁵ bleibt. Prophetische Rede in diesem gemeindeaufbauenden Sinne aber genießt gegenüber der Zungenrede den Vorzug, denn sie kann trösten.

Daß Paulus selbst in diesem Sinne getröstet hat, wird im vierten Kapitel desselben Briefs deutlich, in dem er in ironischen Wortspielen seine Rolle als Apostel beschreibt. Offensichtlich muß er sich gegen Ankläger verteidigen, die ihn persönlich angegriffen haben. Die Gemeinde in Korinth ist wohl zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Zeilen in mehrere Fraktionen gespalten, die sich auf unterschiedliche Autoritäten¹⁶⁶ stützen, Paulus als Gemeindegründer jedenfalls nicht mehr unangefochten nachfolgen. Er wehrt sich nun, indem er »die apostolische Existenz im Schatten des Kreuzes im Unterschied zur korinthischen Überheblichkeit«¹⁶⁷ ins Feld führt. Er hält seinen Kritikern entgegen: Was ist er als Apostel mehr als »auf den letzten Platz gestellt«, als »zum Schauspiel geworden für die Welt«, mehr als ein »Tor um Christi willen«, ja »sozusagen der Abschaum der Welt«. Durch diese ironische Selbsterniedrigung will er in Wahrheit die Ankläger bloßstellen und letztendlich doch sein eigenes Verhalten als vorbildhaft darstellen. So arbeitet er – einerseits mit dem Stilmittel des »Peristasenkatalogs«, einer stereotypen Aufzählung von Nöten und Gefahren, andererseits mit der von ihm gern gebrauchten Stilfigur des *pluralis majestatis* in bezug auf die eigene Person¹⁶⁸ – geschickt eigene Leistungen in vorgebliche Selbsterniedrigungsbilder ein:

Bis zur Stunde hungern und dürsten wir, gehen in Lumpen, werden mit Fäusten geschlagen und sind heimatlos. Wir plagen uns ab und arbeiten mit eigenen Händen; wir werden beschimpft und segnen; wir werden verfolgt und halten stand; wir werden geschmäht und trösten. (1 Kor 4,11–13)

Dieser Text zieht seine Sinnspitze aus den Gegensatzpaaren »beschimpft – segnen«, »verfolgt – halten stand«, »geschmäht – trösten«, die durch das implizite »dennoch« verbunden sind. Trotz der Bedrohungen gibt Paulus die Botschaft Jesu weiter, und dazu gehört eben: Obwohl er geschmäht wird, tröstet er doch andere. Und dieses »trösten« steht in einer positiv gewerteten Reihe mit »selbst arbeiten«, »segnen« und »standhalten«. Es hat in diesem Kontext wohl die zugespitzte Bedeutung von »gute Worte geben, freundlich reden«¹⁶⁹ und gehört für ihn ganz offensichtlich zum Grundbestand seines apostolischen Tuns.

Weil Trösten für Paulus eine derart wichtige Bedeutung hat, kann er auch andere ermahnen, sich als Tröster zu erweisen. Im zweiten Kapitel des zweiten Briefs an die Korinther – dessen literarische Integrität eine der meistdiskutierten Fragen der neutestamentlichen Exegese ist¹⁷⁰, zu der sich ein wissenschaftlicher Konsens noch nicht abzeichnet – ermahnt er die offensichtlich zerstrittene Gemeinde zur Milde gegenüber solchen Gemeindemitgliedern, die den Frieden gestört haben. Hintergrund: Offenbar war Paulus selbst bei einem sogenannten »Zwischenbesuch« in Korinth von einem Mitglied der Gemeinde schwer beleidigt worden, so daß er überstürzt von dort wieder abreiste. *Joa-chim Gnilka* schreibt dazu: »Die Schwere der Beleidigung mag darin bestanden haben, daß Pauli apostolische Autorität in Zweifel gezogen wurde.«¹⁷¹

Von diesem »Störenfried« ist hier wohl die Rede. Paulus hatte im »Tränenbrief« eine harte Bestrafung gefordert, welche die Gemeinde wohl auch über den Schuldigen verhängt hat. Besänftigt durch diese Bestrafung und gewiß, daß die Gemeinde wieder geschlossen hinter ihm steht, schreibt er nun – wahrscheinlich aus Makedonien: Damit soll es genug sein. Nachdem der Schuldige seine Strafe verbüßt hat, »sollt ihr lieber verzeihen und trösten, damit der Mann nicht von allzu großer Traurigkeit überwältigt wird« (2 Kor 2,7). In diesem Zusammenhang kann »trösten« also fast identisch werden mit »begnadigen«, »vergeben«, »verzeihen« oder »wieder in die Gemeinschaft aufnehmen«. Was Paulus selbst vollzogen hat, soll die Gemeinde nun ihrerseits ebenfalls leisten. Deutlich wird erneut, daß Trösten hier vor allem die Funktion hat, jetzt und hier das Leben der Gemeinde aufzubauen. Trösten ist für Paulus »ein wechselseitiges Geschehen und eine Erfahrung von Gemeinschaft«¹⁷². Vor allem dadurch wird einsichtig, wie sehr Paulus »trösten« als eine auf das Diesseits bezogene Größe versteht. So auch *Ulrich Heckel*: »So sehr sich die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit richtet, so wenig besteht der Trost für Paulus in einer Vertröstung aufs Jenseits. Vielmehr sieht er die Aufgabe des Tröstens darin, gerade in der Situation des Leidens den Glauben zu stärken.«¹⁷³

2.2 Getröstetsein durch die gemeinsame Arbeit am Reich Gottes

Die bislang genannten Beispiele haben allesamt veranschaulicht, daß Trösten bei Paulus zunächst eine Gabe, ein Charisma ist, das dem Gemeindeaufbau

dient. In einer zweiten Bedeutungsschicht kann es jedoch die damit zwar verbundene, aber doch noch einmal anders gewichtete Sinnspitze bekommen, daß jemand, der von anderen Menschen getröstet worden ist, *mit seinem schwierigen Lebensschicksal versöhnt* ist. Diese Perspektive taucht in erster Linie dann auf, wenn Paulus von sich selbst spricht: Er ist getröstet in seinem ruhelosen Aposteldasein vor allem dann, wenn Gemeinden seine Erwartungen erfüllen. Gut funktionierende lebendige Gemeinden als Orte des gelebten Zeugnisses Christi sind ein Trost für Paulus. Das wird gleich an mehreren Stellen in seinen Briefen deutlich, denn solchen Gemeinden schreibt er auch dankbar, wie wichtig sie für ihn sind.

Ein erstes Beispiel für ein solches Getröstetsein des Apostels durch seine Gemeinden finden wir gleich in dem wohl ältesten erhaltenen Paulusbrief, im ersten Brief an die Thessalonicher. Die Gemeinde dort hatte er selbst gegründet, wollte sie öfters schon selbst wieder besuchen, war aber immer wieder an diesem Plan gehindert worden. In Sorge um diese Gemeinde hatte Paulus wohl von Korinth aus in schwieriger persönlicher Lage einen Gefährten namens Timotheus nach Thessaloniki geschickt, der dort nach dem Rechten sehen sollte. Wieder zurück bei Paulus, konnte dieser Gutes von der Gemeinde berichten. In seinem – wohl um das Jahr 50 herum verfaßten¹⁷⁴ – Brief schreibt Paulus in sehr persönlichem Ton über die tiefe Freude und Ermunterung, die ihm diese Nachricht bereitet hat – durchaus auch implizit als Ermunterung und Mahnung an die Gemeinde, weiterhin treu im Glauben zu bleiben:

Inzwischen ist aber Timotheus von euch zu uns zurückgekommen und hat uns gute Nachricht von eurem Glauben und eurer Liebe gebracht; er hat uns auch berichtet, daß ihr uns stets in guter Erinnerung bewahrt und euch danach seht, uns zu sehen, wie auch wir euch sehen möchten. Darum, Brüder, wurden wir beim Gedanken an euch in all unserer Not und Bedrängnis durch euren Glauben getröstet; jetzt leben wir auf, weil ihr fest in der Gemeinschaft mit dem Herrn steht. (1 Thes 3,6–9)

Paulus wurde durch die guten Nachrichten aus Thessaloniki getröstet, so daß er wiederaufleben kann. Grund dieser Tröstung ist die klar benannte Tatsache, daß die Gemeinde weiterhin fest im Glauben ist und so »in Gemeinschaft mit dem Herrn steht«. Betont wird aber auch die gemeinschaftliche Gegenseitigkeit: »So wie er Timotheus ausschickte, um der Gemeinde Stärkung und Zuspruch zuzuwenden, so empfing er selbst Zuspruch durch die Nachrichten über sie.«¹⁷⁵

Ähnliche Aussagen finden sich gleich an mehreren Stellen des – literarisch-kompositorisch so rätselhaften – zweiten Briefes des Apostels an die Gemeinde in Korinth. Einige namhafte Exegeten gingen davon aus, daß mit dem – für unsere Fragestellung wichtigen – Vers 7,4 der Teilschluß eines eigenständigen Briefes vorliegt, des hypothetisch so benannten »Tränenbriefes«, in dem Paulus seine Enttäuschung über die Demütigung bei seinem Zwischenbesuch in Korinth ausgedrückt habe. Diese Hypothese ist heute wieder

eher umstritten. Zuzugeben ist, daß sich dieser Vers wie der Abschluß eines zentralen Gedankens liest, der zumindest »den Eindruck eines Einschubs«¹⁷⁶ erweckt. Nach Kapiteln der apostolischen Selbstrechtfertigung voll von harter Auseinandersetzung mit der Gemeinde in Korinth findet sich in 6,11–7,4 ein im Ton konzilianter Versuch der Aussöhnung mit den Korinthern, der in dem folgenden Appell endet:

Gebt uns doch Raum in eurem Herzen! Niemand haben wir geschädigt, niemand zugrunde gerichtet, niemand übervorteilt. Ich sage das nicht, um euch zu verurteilen; denn eben habe ich gesagt, daß ihr in unserem Herzen wohnt, verbunden mit uns zum Leben und zum Sterben. Ich habe großes Vertrauen zu euch; ich bin sehr stolz auf euch. Trotz all unserer Not bin ich von Trost erfüllt und ströme über vor Freude. (2 Kor 7,2–4)

Am Ende dieses Appells an Versöhnung steht also hier eine ähnliche Aussage wie im Thessalonicherbrief: Paulus ist getröstet durch die Gemeinde, durch das Verbindend-Gemeinsame. Doch was dort überzeugend klang, klingt hier eher gezwungen. Paulus scheint sich bewußt: »Auch im Konflikt muß sich der Apostel als Träger des Wortes der Versöhnung bewähren«¹⁷⁷ – er zwingt sich geradezu zu dieser rhetorischen Versöhnung. Das wirkt freilich gewollt und wird so vor allem zur impliziten Aufforderung: Ändert euer Verhalten, dann werde ich getröstet sein.

In der biblisch überlieferten Fassung folgt ein Abschnitt, in dem vom Trost erneut zweimal die Rede ist. Paulus hatte einen Begleiter als Boten nach Korinth geschickt: Titus. Dieser war zu ihm nach Makedonien zurückgekehrt und hatte ihm Gutes von der Gemeinde berichtet. Der »Tränenbrief«, den Paulus der Gemeinde wahrscheinlich durch Titus als Boten geschickt hatte, war ja offensichtlich auf fruchtbaren Boden gefallen. Die Gemeinde hatte den Angriff auf Paulus und seine vorzeitige Abreise bedauert, den Übeltäter bestraft, ja: Titus konnte Paulus berichten von ihrer »Sehnsucht«, ihrer »Klage«, ihrem »Eifer« für ihn (2 Kor 7,7). Und Titus selbst war überaus freundlich aufgenommen worden. So kann Paulus schreiben:

Aber Gott, der die Niedergeschlagenen aufrichtet, hat auch uns aufrichtet, und zwar durch die Ankunft des Titus – nicht nur durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, den er bei euch erfahren hat. (2 Kor 7,6f.)

Nicht nur in bezug auf seine eigene Person, auch in bezug auf seine Begleiter und Freunde kann Paulus also davon reden, sie seien durch Frieden mit der Gemeinde getröstet worden. Dieser Umstand führt freilich dazu, daß nun erneut Paulus selbst gleichfalls getröstet ist, denn »sein Trost besteht darin, daß Titus in Korinth getröstet worden ist«¹⁷⁸. Kein Wunder, daß er zum Abschluß dieser Briefpassage – wie so oft im *pluralis majestatis* – zusammenfassend schreiben kann: »Deswegen sind wir jetzt getröstet« (2 Kor 7,13).

Der – dreimal in den authentischen Briefen des Apostels bezeugte – Topos der *Tröstung des Paulus durch die treu mit ihm verbundenen Gemeinden* war offensichtlich zu einer so festen Wendung geworden, daß es nur wenig überraschen kann, ihm auch in einem der deuteropaulinischen Briefe – die nicht von ihm, aber in seiner Autorität verfaßt worden sind – gleich zweimal zu begegnen. Über den pseudepigraphischen Charakter des Kolosserbriefes¹⁷⁹ ist sich eine Mehrzahl der heutigen Exegeten einig. Unter bester Kenntnis der paulinischen Theologie hat wohl ein Paulusschüler diesen Brief um das Jahr 70 an die Gemeinde in Kolossä verfaßt. Im zweiten Kapitel sucht er seine Gemeinde aufzubauen durch den Hinweis darauf, wie sehr er sich für sie einsetzt. Er schreibt:

Ihr sollt wissen, was für einen schweren Kampf ich für euch und für die Gläubigen in Laodizea zu bestehen habe, auch für alle anderen, die mich persönlich nie gesehen haben. Dadurch sollen sie getröstet werden; sie sollen in Liebe zusammenhalten, um die tiefe und reiche Einsicht zu erlangen und das göttliche Geheimnis zu erkennen, das Christus ist. (Kol 2,1f.)

Sehr wahrscheinlich befand sich die erwähnte Gemeinde in Laodizea gerade in einer Krise, so daß sie dringend des Zuspruchs und Trostes bedurfte. Denn »trösten« trägt hier wohl genau diese Sinnspitze: »Die bedrohte Situation der Gemeinde empfiehlt es, hier besonders an das Bestärken und Mutmachen zu denken«¹⁸⁰, so *Joachim Gnilka*. Zentralgedanke hier: So wie Paulus durch seine Gemeinden durch ihn und seinen unermüdlichen Einsatz für sie trösten. Und Ziel auch dieses Trostes ist erneut der Gemeindeaufbau als Dienst an der Sache Christi. Die damit aufgerufene dialektische Verschränktheit des gegenseitigen Trostes von Apostel und Gemeinde wird am Ende des Briefes noch einmal deutlich. Der Brief endet – dem auch von Paulus selbst eingehaltenen klassischen Briefformular gemäß – mit persönlichen Mitteilungen und Grüßen. Unter diesen Grüßen befinden sich die folgenden:

Es grüßt euch Aristarch, der mit mir im Gefängnis ist, und Markus, der Vetter des Barnabas. Seinetwegen habt ihr schon Anweisung erhalten. Wenn er zu euch kommt, nehmt ihn auf! Auch Jesus, genannt Justus, grüßt euch. Von den Juden sind sie die einzigen, die mit mir für das Reich Gottes arbeiten; durch sie bin ich getröstet worden. (Kol 4,10f.)

Wie in den authentischen Paulusbriefen: Der Briefschreiber zeigt sich getröstet dadurch, daß Mitbrüder gemeinsam mit ihm für die Sache Jesu arbeiten. Trostbedürftig ist er hier jedoch deshalb, weil nur diese drei ihm helfend zur Seite stehen. Um so mehr wirkt ihre Hilfe wirklich als Trost. Apostel, Mitarbeiter und Gemeinde werden sich gegenseitig zum mutmachenden und aufbauenden Trost in ihrer gemeinsamen Arbeit am Reich Gottes.

Wir haben bislang zwei große, mehrfach bezeugte Typen der paulinischen Rede von Trost kennengelernt: die Rede von der Geistesgabe des Tröstens, die dem Gemeindeaufbau dient, sowie die Rede vom Getröstetsein des Apostels durch die mit ihm zusammenarbeitenden Gemeinden (und umgekehrt). Die dritte und wichtigste Kategorie betrifft nun die wirkmächtige theologische, konkret: christologische Begründung von Trost überhaupt, die Paulus an den Anfang des zweiten Korintherbriefes stellt, der damit in der vom Alten Testament bereits vertrauten Tradition des Trostbriefes steht. Der gesamte zweite Korintherbrief kann zentral auf zwei Hauptthemen festgelegt werden: Einerseits wird hier die »Gestalt der apostolischen Existenz des Paulus«¹⁸¹ erschlossen, andererseits liest sich dieser gesamte Brief wie »eine Trostrede«¹⁸².

In der von Paulus zumeist befolgten klassischen Form des antiken Privatbriefes folgt auf das Präskript – den Briefeingang mit Absender, Adresse und Gruß – das »Proömium«, die »Überleitung« oder »Eröffnung«. Der Apostel gibt dieser Überleitung meistens die Form eines Dankes »an Gott für die Gemeinde, bzw. für ihren Glauben«¹⁸³. Im zweiten Korintherbrief wird dieses Proömium nun zu einem ganz spezifischen *Hymnus*, einer *Eulogie* ausgestaltet, in deren Zentrum eine *Reflexion über den Trost* steht. Hintergrund dieses Hymnus ist die in den Folgezeilen des Briefes angesprochene Situation des Apostels: Paulus hatte sich in Kleinasien – wohl in Ephesus – in Todesgefahr befunden¹⁸⁴, war verzweifelt und völlig erschöpft, hatte dann jedoch erfahren, daß Gott ihm die Kraft gab, auch diese schwierige Lage zu überstehen. Denn den vorliegenden Brief schrieb er nicht mehr von Ephesus aus, sondern bereits aus Makedonien. Dieser Hintergrund ist zu bedenken, wenn man die folgenden Zeilen »in dem großartigen Trostkapitel«¹⁸⁵ (*Christian Möller*) liest, in denen tatsächlich Trost und Trösten immer wieder neu beleuchtete werden:

Gepriesen sei der Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden. Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreich Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu eurem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so geschieht auch das zu eurem Trost; er wird wirksam, wenn ihr geduldig die gleichen Leiden erträgt, die auch wir ertragen. Unsere Hoffnung für euch ist unerschütterlich; wir sind sicher, daß ihr mit uns nicht nur an den Leiden teilhabt, sondern auch am Trost. (2 Kor 1,3–7)

Horst Bienek (1930–1990) – der in Oberschlesien geborene Lyriker und Prosaautor¹⁸⁶ – hat stellvertretend für viele andere die Wirkung gerade dieser Zeilen beschrieben. 21jährig war er wegen »antisowjetische Hetze« in der DDR zu 25 Jahren Zwangsarbeit im berüchtigten Arbeitslager Workuta

im Nordural verurteilt worden, ein Urteil, das er vier Jahre lang ertragen mußte. Aus den Erfahrungen des dortigen »Archipel Gulag« heraus entstehen seine großen Werke, vor allem der Roman »Die Zelle« von 1968. Was gab ihm die geistige Kraft diese Zeit zu überleben? Bienek berichtet, daß es vor allem die Schriftrezitationen und Predigten eines litauischen Pfarrers waren, die ihn überleben ließen: »Ich erinnere mich noch, wie er uns aus dem Zweiten Brief des Apostels Paulus an die Korinther vorgetragen hatte, in dem den Unterdrückten Trost verheißen wird (...) Ich hörte dem Pfarrer zu, ich hing an seinen Lippen, ich verzehrte wie Manna jedes Wort, jeden Satz.«¹⁸⁷ Und diese Grunderfahrung wurde für Bienek zum Anstoß, gegen alle literarischen Moden und Tendenzen sein ganzes Schreiben in das Zeichen einer solchen paulinischen Botschaft zu stellen. In dieser Trostbotschaft lag für ihn damals und sein ganzes Leben hindurch Hoffnung, die – wie er schrieb – »Hoffnung von Tausenden. Sie ist es heute noch für Millionen in aller Welt.«¹⁸⁸ Und er versuchte als Schriftsteller diesen Trost, diese Hoffnung in seiner eigenen Sprache mit Bezug auf den Paulustext weiterzugeben: »Kraft und Trost wollte Bienek seiner Prosa durch die Paulus-Collagen geben, auch einen eigentümlichen Rhythmus, etwas Gebetsartiges«¹⁸⁹ – so *Wolfgang Frühwald*.

Trost im Zeichen des Paulus – Menschen in existentieller Not lesen diese Zeilen subjektiv so, wie sie der Apostel selbst erlebt und gemeint hat: als Überlebensbotschaft. Trotzdem – aus der gesicherten Distanz und akademischen »Objektivität« heraus – sei im folgenden eine Analyse der wichtigsten Aussagen dieses Textes versucht:

- Grundsätzlich fällt auf, wie sehr sich Paulus hier in die Tradition der alttestamentlichen Rede von Trost stellt. *Otfried Hofius* betont in einer kleinen Studie zu diesem Text, daß hier ein Wortgebrauch vorliegt, »der in alttestamentliche Texten eine genaue Entsprechung hat«¹⁹⁰, vor allem bei Deuterocesaja und in den Psalmen. Ja mehr noch, so *Hans-Josef Klauck*: »Es ist nicht auszuschließen, daß Paulus den Auftrag: ›Tröstet, tröstet mein Volk‹ (Jes 40,1) auf sich bezieht.«¹⁹¹ Wie Jesus in den Seligpreisungen erkennt also auch Paulus, daß die prophetisch angekündigte Zeit des Tröstens jetzt und hier gekommen ist.
- Wie dort wird hier nachdrücklich betont, daß Gott der wahre und letztlich einzige Tröster ist. Er ist der »*Gott allen Trostes*«. Im zweiten Brief an die Thessalonicher – wie der Kolosserbrief von der überwiegenden Mehrheit der Exegeten für deuteropaulinisch¹⁹² gehalten – wird diese Überzeugung noch einmal im Hinblick auf die »Ewigkeit« verstärkt. Gottes Trost – so *Willi Marxen* – »ist ein bis zur Parusie anhaltender«¹⁹³. Im Segenswunsch des Apostels heißt es: »Jesus Christus aber, unser Herr, und Gott, unser Vater, der uns seine Liebe zugewandt und uns in seiner Gnade ewigen Trost und sichere Hoffnung geschenkt hat, *tröste* euch und gebe euch Kraft zu jedem guten Werk und Wort.« (2 Thess 2,16–17)
- Gott tröstet – heißt es weiter im zweiten Korintherbrief – »in all unserer Not«, aber dieser Trost erschöpft sich nicht in sich selbst. Ziel des Trostes

durch Gott ist es, daß der Getröstete den Trost weitergeben soll, daß er die Kraft erhält, andere zu trösten. Mit den Worten von Konrad Baumgartner: »Trost ist damit sowohl das Existential des Christen wie auch sein Potential.«¹⁹⁴ Dieses Motiv, die Geistesgabe des Trostes im Dienste des Gemeindeaufbaus, haben wir bereits bei anderen Trostaussagen des Paulus genauer kennengelernt.

- *Quelle und Mittler dieses Trostes ist jedoch Christus.* So wie Paulus sich in eine Leidensgemeinschaft mit Christus »überreich« hineingenommen sieht – im Hintergrund steht die lebensbedrohliche Krise in Ephesus –, so kommt ihm kompensatorisch ebenso »überreicher Trost« durch Christus zu.
- In all diesen Erfahrungen sieht sich Paulus jedoch als *Vorbild und Mittler*: Er leidet Not, um seiner Gemeinde zum Trost zu werden; ihm kommt Trost zu, so daß letztlich der Gemeinde Trost zukomme. Denn durch sein Vorbild wird deutlich, daß Leiden für die Herrschaft Gottes niemals ungetröstet bleibt. *Jacob Kremer* betont: Wesentlich ist es für Paulus, »daß er diesen Trost nicht bloß um seinerwillen erhielt, sondern für die ihm gestellte apostolische Aufgabe«¹⁹⁵.
- Trost kann von Paulus hier aber anderen nur deshalb überhaupt zugesagt werden, weil er selbst sich als Getrösteter erlebt hat. »Gott tröstet Paulus«, so *Friedrich Lang* – »und macht ihn dadurch zum Tröster der Gemeinde«¹⁹⁶. Und *Volker Weymann* führt perspektivisch aus: »Zu trösten vermag nach diesem Auftakt des 2. Korintherbriefes anscheinend nur, wer nicht unangefochten, sondern selbst auf Trost angewiesen ist.«¹⁹⁷
- Nicht als falsch verstandenes allgemeingültiges Rezept für Nichtbetroffene, sondern als Trost für den Fall des – tatsächlich ja breit bezeugten und erlebten – Leidens gilt deshalb die *Zusage*: Denselben Trost, den der leidende Paulus durch Christus erlebt hat, werden die erfahren, die »geduldig die gleichen Leiden ertragen«.
- Deshalb steht am Ende dieses Textes ein *Hoffnungsbekanntnis* des Paulus: die Hoffnung, daß die Gläubigen mit ihm nicht nur Leiderfahrungen teilen, sondern in diesen Erfahrungen gerade den letzten Trost Gottes durch Christus. *Hans-Josef Klauck* führt aus: »Leiden heißt in Gemeinschaft stehen mit dem gekreuzigten Herrn. Tröstung ist vorweggenommener Anteil an seiner Erhöhung.«¹⁹⁸
- Und von hier aus schließt sich der Kreis: Das gemeinsam ertragene Leid in Verbund mit dem gemeinsam erhaltenen Trost »schafft Gemeinschaft untereinander«¹⁹⁹.

Entscheidend dabei: Paulus spricht von einem *Trost*, den er *im Leben* erfahren hat. Hier geht es erneut nicht um eine vorschnelle Jenseitsvertröstung, sondern um die Erfahrung des Getragenseins in allen Krisen im Vertrauen auf Gott. Nicht um »vertrösten auf...« geht es hier, sondern um ein »trösten in...«. *Bernhard Casper* hebt völlig zurecht hervor: »Trost ist als wirklicher Trost ganz gegenwärtig.«²⁰⁰ Ähnlich *Eugen Biser*: Es geht hier nicht um Trost »im Sinn einer tröstenden Beschwichtigung, die zuletzt doch alles beim alten beließe, als vielmehr im Sinne jenes ›Radikaltröstes‹, der auf die Veränderung der leidbringenden Verhältnisse ausgeht«²⁰¹.

Daß solcher Trost derartige Krisen eben nicht einfach verhindert, sondern durch die Krisen hindurchträgt, sagt Paulus ganz offen. Er sei in Ephesus »über alle Maßen« bedrückt gewesen, ja: »erschöpft, so sehr, daß wir am Leben verzweifelten« (2 Kor 1,8). Die Kraft zum Bestehen gab ihm der Glaube an jenen »Gott, der die Toten auferweckt. Er hat uns aus dieser großen Todesnot errettet und er rettet uns noch« (2 Kor 1,9f.). Wohl steht also auch hier im Hintergrund der Glaube an die Auferweckung, aber der Kernpunkt der Hoffnung bezieht sich eben nicht auf ein »Jenseits«, in dem jetzt erfahrenes Unrecht und Leid nach feststehenden Maßen abgerechnet und zukünftiges Geschick nach einer solchen Rechnung kompensatorisch zugeteilt werde – um das Bild aus Lk 16,25ff. aufzugreifen. Aus dem Glauben an die auferweckende Kraft Gottes, die sich im Christusereignis gezeigt hat, wächst hier vielmehr die *Hoffnung auf die jetzt schon im Leben wirksame Rettungsmacht Gottes*. In dieser Hoffnung, in diesem Glauben liegt der Trost.

Wichtig zum Gesamtbild: Daß Paulus in einem anderen Kontext vor allem *den Jenseits-Charakter* der frohen Botschaft *als Grund und Quelle des christlichen Trostes* sehen kann, wird in einer Passage des ersten Briefes an die Thesalonicher deutlich. In der dortigen Gemeinde war es offensichtlich ob der Frage der Parusieverzögerung zu Unklarheiten und Zweifeln gekommen: Was passiert mit Gemeindegliedern, die verstorben sind, bevor der Herr wiederkommt in Herrlichkeit? Haben sie nicht einen Nachteil gegenüber denjenigen, die den Tag der Ankunft des Herrn leibhaftig erleben dürfen? Ganz offensichtlich gehörte zur Christusverkündigung des Apostels am Anfang seiner Missionstätigkeit selbstverständlich »auch die Proklamation seiner Parusie«²⁰². Nun merkten die Gemeinden und er selbst, daß er sich in seiner Naherwartung der Wiederkunft Christi getäuscht hatte. Paulus muß für sich selbst und für die Gemeinde situativ eine theologisch tragfähige Erklärung suchen. Dabei geht es ihm überhaupt nicht darum, ein »abgerundetes, vollständiges Bild der zukünftigen Ereignisse zu geben« – so *Gerhard Friedrich* mit Recht. Paulus will hier nicht »endzeitliche Neugier befriedigen, sondern Glieder der Gemeinde in ihrer Sorge und Not trösten«²⁰³.

Seine nun brieflich zur Beruhigung mitgeteilte Antwort ist plausibel: Unabhängig vom tatsächlichen Termin der Parusie haben die dann noch Lebenden den schon Verstorbenen gegenüber weder Vor- noch Nachteile. Zugleich werden alle – noch Lebende und bereits Verstorbene – im Bild gesprochen: »auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen« (1 Thes 4,17). Durch dieses »Emporführen mit den Wolken werden die Heilsteilnehmer hingenommen in die himmlische Welt«²⁰⁴, so *Traugott Holtz* in seinem Kommentar. Paulus beschließt diese theologisch-eschatologische Belehrung mit der Aufforderung: »Tröstet also einander mit diesen Worten!« (1 Thes 4,18). Deutlich wird hier:

- Erneut hat Trösten für Paulus die vorrangige Funktion, daß die Gemeindeglieder sich untereinander helfen und aufbauen.
- Konkret gemeint ist mit »Trösten« hier eine Form von jenem Zuspruch, »der Gewißheit verleiht und daher Trost- und Hoffnungslosigkeit wendet«²⁰⁵. Trost liegt hier also in einer theologischen Erklärung.

- Inhalt des Trostes ist ein situativ entstandenes theologisches Bild; uns heute nach fast zweitausendjähriger Parusieverzögerung und – ganz realistisch gesehen – dem bei Zeitgenossen der Jahrtausendwende auch kaum noch zu verspürenden Wunsch nach einer solchen Parusie weitgehend fremd. Im Blick auf die in Christus erwiesene Erweckungsmacht Gottes, die am jüngsten Tag für alle Menschen erhofft wird, spendet Paulus hier also tatsächlich »jenseitigen« Trost.
- Deutlich wird jedoch vor allem, daß dieser Blick auf das Jenseits angesichts einer Anfrage aus der Gemeinde an Paulus unausweichlich war: Wenn eine eschatologische Frage gestellt ist, muß Paulus eschatologisch antworten.
- Dieser Aspekt ergänzt das bislang über »Trost bei Paulus« Gesagte, ohne die grundsätzlich im Blick auf 2 Kor 1,3–7 ausgeführten Punkte zu widerlegen.

Zusammenfassend zur Frage nach der Rede von Gott als Urgrund allen Trostes bei Paulus sei festgehalten: Sicherlich greift der Apostel in allen Punkten auf die oben benannten Trostvorstellungen des Alten Testaments zurück. Aber er begründet sie aus christlicher Sicht noch einmal neu. Die Trosthoffnung auf eine individuelle Wende des Schicksals, die vor allem die Psalmbereiber wieder und wieder aussprachen, hat er selbst erlebt und erfahren. Deshalb kann er sie an seine Gemeinden weitergeben. Die vor allem bei Jeremia und Deuterocesaja beschworene Hoffnung auf eine Schicksalswende des Volkes – nun nicht mehr auf den »alten Bund«, also auf die Juden beschränkt, sondern im »neuen Bund« auf alle Gläubigen erweitert – sagt er den Gemeinden in Gemeinschaft mit ihm, letztlich aber in Gemeinschaft mit Christus zu. Grund dieser Trosthoffnung ist Gott, genauer: jener Gott, der sich im Christusereignis als Todesüberwinder erwiesen hat. Von diesem Ereignis aus können die Gläubigen in neuer Art »getröstet« sein: *getrost* – also voll vertrauender Hoffnung, daß Gott ihr Retter ist – gleichermaßen im Leben wie auch über das Leben hinaus.

3 Johannes und die Rede vom Geist als Tröster

Im Johannesevangelium begegnen wir einer zwar äußerst komplizierten, aber gerade dadurch ganz eigenständigen, von den Synoptikern und Paulus noch einmal deutlich abgehobenen Rede von Trost im weiteren Sinne. Der vierte Evangelist führt eine neue und für die christliche Trostrede zentrale Kategorie ein: die *Rede vom heiligen Geist als Tröster*.

3.1 Die Rede vom »Paraklet«

An fünf Stellen ist vom Heiligen Geist als vom »Paraklet«²⁰⁶ die Rede – normalhin übersetzt als »Beistand«, besser wäre wohl »Helfer«, »Fürsprecher«,

»ein zur Unterstützung, zur Hilfe, zum (Freundes-)Beistand Herbeigerufener«²⁰⁷. Der Begriff »Paraklet« ist dabei ein in der Bibel sonst nicht bezugtes Proprium der johanneischen Theologie²⁰⁸:

- *Joh 14,15–17*: Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten. Und ich werde meinen Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll. Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird.
- *Joh 14,25f.*: Das habe ich zu euch gesagt, während ich noch bei euch bin. Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.
- *Joh 15,26f.*: Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen. Und auch ihr sollt Zeugnis für mich ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid.
- *Joh 16,4b–11*: Das habe ich euch nicht gleich zu Anfang gesagt; denn ich war ja bei euch. Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: Wohin gehst du? Vielmehr ist euer Herz von Trauer erfüllt, weil ich euch das gesagt habe. Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden. Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist; Sünde: daß sie nicht an mich glauben; Gerechtigkeit: daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; Gericht: daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist.
- *Joh 16,12–15*: Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden.

Diese pneumatologischen Passagen erlangten maßgebliche Bedeutung in der patristischen Ausdeutung der Lehre vom Heiligen Geist als eigenständiger Person im Rahmen der Trinitätslehre. Für unsere Fragestellung ist die Hauptausrichtung dieser Verse hingegen genauso wenig zentral wie die in der Fachexegese²⁰⁹ diskutierte Frage nach der Herkunft und nach den Vorbildern dieser Parakletvorstellung. Ziel der folgenden Ausführungen kann allein die

Frage sein, inwiefern dieser »Paraklet«, dieser »Geist der Wahrheit«, hier als Tröster charakterisiert wird.

Zunächst zum Kontext dieser Passagen. Sie stehen allesamt in den sogenannten »Abschiedsreden Jesu von den Jüngern«, die sich in den Kapiteln 13–17 finden. Beim Paschamahl – so die Konzeption des Evangelisten – spricht Jesus über sein künftiges Schicksal und über das Schicksal der dann von ihm getrennten Jünger. Insofern haben die gesamten Abschiedsreden Trostcharakter, und nicht zufällig trägt 14,15–31 in der Einheitsübersetzung die Kapitel-Überschrift: »Trostworte an die Jünger«: Jesus tröstet seine Jünger über den ihnen bevorstehenden Verlust hinweg. Womit aber tröstet er sie? Tatsächlich vor allem mit der Ankündigung des parakletischen Heiligen Geistes. Welche Aussagen über diesen Parakleten lassen sich zusammenfassend – im Bewußtsein der durchaus vorhandenen kleinen unterschiedlichen Nuancen innerhalb der fünf Sprüche – aus dem Text erheben?

- Der Paraklet wird »für immer« als Beistand und Helfer bei, genauer: *in* den Jüngern sein.
- Sein Wesen ist es, »Geist der Wahrheit« zu sein. Als solcher wird er die Jünger lehren und an alles erinnern, was Jesus gesagt hat.
- Mehr noch: Jesus konnte seinen Jüngern noch nicht die ganze Wahrheit offenbaren. Der Geist aber wird dieses Defizit ausgleichen und »in die ganze Wahrheit führen«. Er hat also die Aufgabe, »die Christusoffenbarung zu erschließen und zu vertiefen, zu sichern und rein zu halten«²¹⁰ – so *Rudolf Schnackenburg*.
- Der Geist kommt »vom Vater«, geht von ihm aus, wird aber in Jesu Namen und auf seine Veranlassung hin zu den Jüngern geschickt.
- Er redet dabei nicht »aus sich selbst heraus«, sondern gibt – wie Jesus selbst – nur bei Gott Gehörtes wieder. So nimmt er von dem, was Jesus gehört: von der göttlichen Wahrheit.
- Der Geist legt verherrlichendes Zeugnis ab von Jesus. Das aber soll die Jünger veranlassen, ebenfalls wahrhaftiges Zeugnis von Jesus abzulegen.
- »Die Welt« kann diesen Geist nicht sehen, kennt ihn nicht, lehnt ihn ab.
- Als Geist der Wahrheit wird er deshalb neben dieser breitgespannten Wirkung »nach innen« der Welt »nach außen« drei Grundkategorien offenlegen: Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. *Joachim Gnilka* führt aus: »Ein die Welt umspannender Gerichtsprozeß kommt in Gang.«²¹¹

Komplexe, theologisch hochbrisante Ausführungen, die sich in dieser Form nur im Johannesevangelium finden. In ihnen wird ein Modell für den Gedanken der tiefen bleibenden Verbindung der Gemeinde mit Jesus über den Geist entworfen. Denn dieser Paraklet löst Jesus ja nicht ab, hebt seine Verkündigung ja nicht auf, »sondern er *ist* gerade diese Verkündigung«²¹², so *Siegfried Schulz*. Über den Geist und seine Gabe an die Menschen: »die verkündigende Rede, das theologisch verantwortete Wort«²¹³ wird eine heilsgeschichtliche Kontinuität in die jeweilige Gegenwart hinein möglich.

Vom Wort her wird dieser Geist nun mit dem Wortfeld »Trösten« verbunden. *Richard Völkl* spricht in einem Aufsatz von 1962 von der »uns von Jugend auf vertrauten Vorstellung vom Hl. Geist als dem ›Tröster‹«²¹⁴. Diese Vorstellung mag heute nicht mehr ganz so vertraut sein, tatsächlich legt jedoch auch der Kontext im Johannesevangelium eine Verbindung zum »Trösten« nahe. Doch nachgefragt: Ist dieser »Paraklet« tatsächlich in erster Linie ein »Tröster«? *Martin Luther* hatte diese Übersetzung rezeptionsgeschichtlich wirkmächtig gewählt und konnte sich dabei auf Traditions- und Deutespuren bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern wie Hippolyt von Rom, Eusebius von Cäsarea oder Augustinus berufen. *Johannes Behm* verneint rigoros: Die Bedeutung »Tröster« trifft seiner Untersuchung zufolge den Sinn von »Paraklet« an »keiner der neutestamentlichen Stellen. Weder Jesus noch der Geist werden als Tröster beschrieben.«²¹⁵ *Adolf Holl* wehrt sich in seiner »Biographie des heiligen Geistes« indes gegen die Kälte des anscheinend verrechtlichten Begriffs »Anwalt« als Übersetzungsvariante: »Authentischer wirkt eine Sinnggebung, die von den Kirchenvätern des Ostens bevorzugt wurde und einen gütlichen Ton in das Geistwirken bringt: Tröster.«²¹⁶

Was also gilt: die wissenschaftlich-philologisch korrekte Abwehr oder die subjektiv nach Vorliebe bestimmte, aber in Übereinstimmung mit einem breiten Traditionsstrom innerhalb der Kirche gewählte Zustimmung zur Benennung des Parakleten als Tröster? Mit *Bernd Jochen Hilberath* wird man ausgleichend sagen können: »Seine Aufgabe als ›Tröster-Geist‹ stellt eher einen Nebeneffekt dar.«²¹⁷ *Michael Welker* hebt in seiner pneumatologischen Studie den Wert einer solchen Bezeichnung des Geistes als »Tröster« noch einmal deutlich hervor. Er spricht vom Geist als Quelle von »Festigkeit und Vertrauen auch gegenüber und inmitten von fremden, ja sogar feindlichen Lebensverhältnissen« und erklärt:

Die Gabe dieser Festigkeit – nicht irgendeine Beunruhigung oder Beschwichtigung – wird treffend als »Trost« bezeichnet. Der Geist ist gerade deshalb ›Tröster‹, weil er nicht allein mir in meiner jetzigen Situation und angesichts der relativen Offenheit der Zukunft Festigkeit gibt, sondern weil er mir stärkend auch in unvertrauten Situationen entgegenkommt und aus ihnen mir zugute wirkt.²¹⁸

Wenn man den heiligen Geist im Anschluß an die Parakletsprüche des Johannesevangeliums also als Tröster anspricht, dann nicht in dem Sinne, daß dieser Wortsinn im Evangelium selbst gemeint ist. Als Deutungskategorie, als indirekte Zuschreibung ist die Rede vom »Tröster-Geist« jedoch legitim.

Erste Zwischenbilanz: Biblisches Sprechen vom Trost

Im Rückblick auf die verschiedenen Stationen des biblischen Sprechens vom Trost lassen sich einige zentrale Gemeinsamkeiten festhalten:

- Die Bibel kennt zahllose Möglichkeiten, wie Menschen untereinander Not lindern und sich so trösten können: vom leiblichen Trost durch Wein und Brot bis zur Anteilnahme von Menschen – sei sie durch Besuch, Dasein, Brief oder Gesandtschaft bezeugt –, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen können: Liebende, Freunde, Geschwister, Eltern-Kind-Beziehungen.
- Trösten ist dabei stets gegenwärtiges Handeln, konkretes Tun, spürbares Verbessern der Situation, nie nur reden, vorgegebene Ritualformen erfüllen, zum Schweigen bringen.
- Trost setzt dabei stets das Recht zur Klage voraus, ist begleitendes Ertragen und beantwortendes Eingehen auf Klagen. *Johann Baptist Metz* ist zuzustimmen, wenn er ausführt: Biblische Gottesrede ist »nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung«²¹⁹.
- Aber das ist nur die eine Seite: Klar ist in Altem wie Neuem Testament auf der anderen Seite, daß wahrer Trost letztlich allein von Gott kommt. Gott ist letztlich die Quelle allen Trostes, und Trost ist »zunächst eine Bewegung Gottes auf den Menschen zu«²²⁰, so *Jörg Zink* mit Recht.
- Im Neuen Testament ist spezifisch jener Gott Ursprung und Ausgangspunkt allen Trostes, der sich im Christusergebnis als Todesüberwinder erwiesen hat. Deshalb kann auch davon die Rede sein, daß Christus selbst tröstet. Die Kraft, in der dieser Trost geschieht, ist die Kraft des parakletischen heiligen Geistes.
- Trost und Trösten wird dabei zu einer wichtigen diakonischen Gabe und Aufgabe, die sowohl das Alltagsleben eines jeden Christen als auch das der christlichen Gemeinde auszeichnen soll. Weil Christen in Christus getröstet sind, können sie und sollen sie einander und – darüber hinaus – alle anderen trösten.
- Das Wesen und die Funktion dieses Trostes liegt nicht primär darin, auf ein besseres Jenseits zu vertrösten, nicht in der Perspektive, daß den diesseits Trauernden und Leidenden im jenseitigen Leben komplementäres Glück und Wohl versprochen wird, obwohl dieser Gedanke an einzelnen Stellen in der Bibel benannt wird.
- Trost wird vielmehr in den meisten Belegstellen der Bibel verstanden als die Hoffnung »in den irdischen Nöten der Gegenwart«²²¹ auf eine Verbesserung der Lebensumstände hier und jetzt. Die Hoffnung auf Gott als Tröster ist die Hoffnung auf sein wirkmächtiges Eingreifen *im Leben*.
- Grund dieses Gottesvertrauens ist freilich das Wissen um Gottes Macht in Diesseits *und* Jenseits. Die Vorstellung vom göttlichen Trost kann sich deshalb von einer irdischen Erwartung auf eine jenseitige Letzterfüllung verlängern.

Dies also ist die Grundlage der christlichen Rede und Praxis vom Trost. Nicht um harmonisierende Beschwichtigung geht es der Bibel, wenn sie von Trost redet, auch nicht um die Stillung sämtlicher Trostsehnsüchte oder Erfüllung sämtlicher Trosthoffnungen – sei es im Diesseits oder im Jenseits. Jo-

hann Baptist Metz warnt nachdrücklich vor einer solchen möglichen Fehldeutung. Es komme »sehr darauf an, die biblischen Tröstungsverheißungen nicht mißzuverstehen«²²². Gottes Zusagen führen nicht einfach zu einem glücklichen, unbeschwerten Leben und Sterben, und sein »Trostversprechen entrückt uns jedenfalls nicht in ein mythisches Reich spannungsloser Harmonie und fragloser, identitätsmächtiger Versöhntheit mit uns selbst«²²³. Die biblische Trostrede setzt Perspektiven für ein selbsterlebtes oder von anderen begleitetes Ertragen und Durchtragen von Leid, in Spannung, in Klage, in möglicher Demut – getragen von einer letzten Hoffnung auf Gott. Diese Vorgaben sollen als kriteriologisches Raster an alle folgenden Ausführungen angelegt werden.

Wie aber hat sich von hier aus die Tradition der Trostrede, Trostverkündigung und des Trosthandelns in der Geschichte des Christentums weiterentwickelt? Wurde der hier aufgezeigte biblische Reichtum aufgegriffen, erweitert, um wesentliche Aspekte verkürzt? Wie kommt es dazu, daß kirchliche Trostrede heute stets unter dem Drohschatten der Vertröstungsverdächtigung steht, wie es eingangs mehrfach betont wurde? Um den tatsächlich festzustellenden Wandel des christlichen Trostverständnisses von der Bibel bis zur Gegenwart verstehen zu können, wird ein holzschnittartiger Blick in die Spiritua- litätsgeschichte des Christentums unumgänglich.

Anmerkungen

- 1 *Rudolf Bohren*: *Trost*, a.a.O., S. 12.
- 2 *Dietrich Bonhoeffer*: *Werke* Bd. 14: *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hrsg. von *Otto Dudzius/Jürgen Henkys* (Gütersloh 1996), S. 559.
- 3 Zum folgenden vgl.: *Georg Langenhorst*: *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung* (Mainz 1994), S. 29–44. Dort auch Hinweise zur historisch-kritischen Einordnung des Hiobbuches, die für unsere Fragestellung zweitrangig sind.
- 4 Vgl. *Hermann L. Strack/Paul Billerbeck*: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. IV: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie* ¹1928 (München ³1961), S. 592–607.
- 5 Ebd., S. 594.
- 6 *Immanuel Kant*: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* ¹1791, in: *ders.*: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. VI (Darmstadt 1964), S. 103–124, hier S. 117. Vgl. dazu: *A. L. Loades*: *Kant and Job's Comforters* (Newcastle 1985).
- 7 Vgl. *Jürgen Ebach*: *Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs*, in: *Michael Schibilsky* (Hrsg.): *Kursbuch Diakonie* (Neukirchen-Vluyn 1991), S. 161–172.
- 8 Vgl. *Horst Dietrich Preuß*: *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart 1987).
- 9 Vgl. dazu etwa: *Horst Dietrich Preuß*: *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang*, in: *ders.*: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart/Berlin/Köln 1991), S. 209–220.

- 10 *Georg Fohrer*: Das Buch Hiob ¹1963 (Gütersloh ²1989), S. 139.
- 11 *Jürgen Ebach*: Streiten mit Gott. Hiob, Bd. 1 (Neukirchen-Vlyun 1996), S. 42.
- 12 Vgl. *Karl-Josef Kuschel*: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: *Gotthard Fuchs* (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage (Frankfurt 1996), S. 227–261.
- 13 *Volker Weymann*: Hiob, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen (Göttingen/Zürich 1994), S. 35–53, hier: S. 45.
- 14 Dieser Aspekt kann hier nicht weiter ausgeführt werden, vgl. dazu: *Georg Langenhorst*, Hiob unser Zeitgenosse, S. 331–350.
- 15 Vgl. dazu: *Othmar Keel*: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (Göttingen 1978); *Jürgen Ebach*: Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonialisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität (Paderborn 1984).
- 16 *Wilhelm Pesch*: Hiob: Trostbuch in der Begleitung Schwerkranker, in: *Andreas Cesana* (Hrsg.): Warum? – Hiob interdisziplinär diskutiert. Mainzer Universitätsgespräche 1997/98 (Mainz 1998), S. 147–165, hier: S. 147.
- 17 Vgl. dazu: *H. Simian-Yofre*: »nhm«, in: *G. Johannes Botterweck* u. a. (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. V (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986), S. 366–384.
- 18 Nach weitgehendem Konsens der Exegese gehen die Kapitel 9–14 nicht auf den historischen Propheten Sacharja zurück, sondern wurden an das nach ihm benannte Buch angehängt. Die Anrede »Sacharja« bezieht sich hier also auf die Schrift, nicht auf die Person. Vgl.: *Henning Graf Reventlow*: Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (Göttingen 1993), S. 32: »Daß die Kapitel 9–14 des Sacharjabuches von Kap. 1–8 abzutrennen sind, weil sie nicht auf den Propheten zurückgehen, ist eine alte Erkenntnis.«
- 19 *Henning Graf Reventlow*, a.a.O., S. 101.
- 20 *Lutz Schrader*: Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (Frankfurt 1994), S. 295. Vgl. dort das Kapitel: Die Trauer um einen Toten, S. 285–301.
- 21 *Vinzenz Hamp*: Sirach (Würzburg 1951), S. 101.
- 22 Zur Tradition der »Frau Weisheit« vgl.: *Bernhard Lang*: Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt (Düsseldorf 1975).
- 23 *Armin Schmitt*: Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar (Würzburg 1986), S. 26.
- 24 *Claus Westermann*: Genesis 37–50 (Neukirchen-Vlyun 1982), S. 36.
- 25 Vgl. *Hermann Hesse*: Die Gedichte 1892–1962. Erster Band (Frankfurt 1977), S. 159–161.
- 26 Vgl. dazu die Ausführungen von *Otto Plöger*: Sprüche Salomos (Proverbia) (Neukirchen-Vlyun 1984), S. 373: »ein sonst nicht bekannter Eigenname (...) führt in den nordarabischen Raum und liefert so einen möglichen Hinweis, daß es sich bei diesem Abschnitt um außerisraelitisches Weisheitsgut handeln könnte.«
- 27 Vgl. *Jutta Hausmann*: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.) (Tübingen 1995), S. 144: »Die Mutter des Königs unterweist ihren Sohn darin, wie er sich als König zu verhalten habe.«
- 28 *Otto Plöger*, a.a.O., S. 375.
- 29 *Arndt Meinhold*: Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31 (Zürich 1991), S. 519.
- 30 Zu Jeremia vgl.: *Klaus Seybold*: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk (Stuttgart/Berlin/Köln 1993).
- 31 *Hans-Joachim Kraus*: Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60–150 (Neukirchen-Vlyun ⁶1989), S. 644f.
- 32 *Wolfgang Werner*: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25 (Stuttgart 1997), S. 157f.
- 33 Anders jedoch *Bernhard Lang*: Ezechiel. Der Prophet und das Buch (Darmstadt 1981), S. 49: Der Prophet »erlebt Jerusalems Untergang und Jahwes Verlassen des Tempels visionär. Nach der wunderbaren Versetzung nach Tel Abib wird der Prophet Wächter der Exulanten.«

- 34 *Karl-Friedrich Pohlmann*: Der Prophet Hesekiel/Ezechiel, Kapitel 1–19 (Göttingen 1996), S. 205.
- 35 *Walther Zimmerli*: Ezechiel 1–24 (Neukirchen-Vluyn 1968), S. 323.
- 36 *Claus Westermann*: Genesis 12–36 (Neukirchen-Vluyn 1981), S. 479f.
- 37 *Hans Joachim Steube*: Das zweite Buch Samuelis (Gütersloh 1994), S. 311.
- 38 *Sivia Schroer*: Die Samuelbücher (Stuttgart 1992), S. 169.
- 39 *Thomas Naumann*, in: *ders./Walter Dietrich*: Die Samuelbücher (Darmstadt 1995), S. 254.
- 40 *Fritz Stolz*: Das erste und zweite Buch Samuel (Zürich 1981), S. 242.
- 41 *Claus Westermann*, Genesis 37–50, a.a.O., S. 233.
- 42 *Heinrich Groß*: Tobit. Judit (Würzburg 1987), S. 32f.
- 43 *Claus Westermann*: Genesis 1–11 (Neukirchen-Vluyn 1974), S. 487.
- 44 Vgl. dazu: *Claus Westermann*: Noah der Weinbauer und Noahs Söhne, in: *ders.* Genesis 1–11 (Darmstadt 1972), S. 92–94; *Horst Seebaß*: Urgeschichte (1,1–11,26) (Neukirchen-Vluyn 1996), S. 245.
- 45 *Artur Weiser*: Die Psalmen. Bd. II: Psalm 61–150 (Göttingen 1959), S. 530.
- 46 *Hermann L. Strack/Paul Billerbeck*: Die Tröstung der Trauernden, a.a.O., S. 592.
- 47 *Claus Westermann*: Gen 37–50, a.a.O., S. 36.
- 48 *Fritz Stolz*: Das erste und zweite Buch Samuel, a.a.O., S. 242.
- 49 *Hans Joachim Steube*: Das zweite Buch Samuelis, a.a.O., S. 270.
- 50 Vgl. dazu allgemein: *Otto Heuschele* (Hrsg.): Trostbriefe aus fünf Jahrhunderten ¹1941 (Stuttgart 1978).
- 51 *Klaus Seybold*: Jeremia, a.a.O., S. 103.
- 52 Der in diesem Kontext manchmal erwähnte – und tatsächlich ähnlich konzipierte – sogenannte »Brief des Jeremia«, der als sechstes Kapitel dem Buch Baruch angehängt wurde, ist eher ein Ermahnungs- denn ein Trosts Schreiben. Vgl. dazu: *Werner Georg Kümmel* (Hrsg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/2 (1975), S. 183–192; *Reinhard Gregor Kratz*: Der Brief des Jeremia, ATD Apokryphe Bd. 5 (Göttingen 1998), S. 71–108.
- 53 *Winfried Thiel*: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 (Neukirchen-Vluyn 1981), S. 16.
- 54 *Stephanie von Dobbeler*: Die Bücher 1/2 Makkabäer (Stuttgart 1997), S. 166.
- 55 *Werner Dommershausen*: 1 Makkabäer/2 Makkabäer (Würzburg 1985), S. 9.
- 56 Ebd., S. 86.
- 57 *Robert Leuenberger*: Trost im Verständnis des christlichen Glaubens, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 127–138, hier: S. 131.
- 58 Vgl. dazu: *Norbert Tillmann*: »Das Wasser bis zum Hals«. Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms (Altenberge 1993).
- 59 *Hans-Joachim Kraus*: Psalmen. 2. Teilband, a.a.O., S. 642.
- 60 *Aarre Lauha*: Kohelet (Neukirchen-Vluyn 1978), S. 81.
- 61 *Ludger Schwienhorst-Schönberger*: »Nicht im Menschen gründet das Glück« (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Freiburg 1994), S. 128.
- 62 *Otto Kaiser*: Die Klagelieder (Göttingen 1992), S. 91–198, hier: S. 113.
- 63 *Hans-Joachim Kraus*: Klagelieder (Threni) (Neukirchen-Vluyn ²1960), S. 34.
- 64 Ebd., S. 27.
- 65 *Claus Westermann*: Die Klagelieder. Forschungsstand und Auslegung (Neukirchen-Vluyn 1990), S. 111.
- 66 *Otto Kaiser*: Die Klagelieder, a.a.O., S. 121.
- 67 *Hans-Joachim Kraus*: Psalmen, 2. Teilband, a.a.O., S. 679.
- 68 Ebd., S. 1002.
- 69 *Volker Weymann*: Trost, a.a.O., S. 22.
- 70 *Erhard S. Gerstenberger*: Der bittende Mensch. Bitritual und Klage lied des Einzelnen im Alten Testament (Neukirchen-Vluyn 1980), S. 126.
- 71 *So Odil Hannes Steck*: Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung (Göttingen 1993), S. 300.

- 72 Übersetzung nach: ebd., S. 166.
- 73 *Otfried Hofius*: »Der Gott allen Trostes«. Parkalesis und parakalein in 2 Kor 1,3–7, ¹1983, in: *ders.*: Paulusstudien (Tübingen 1989), S. 244–254, hier S. 248.
- 74 *Wilhelm Rudolph*: Haggai, Sacharja 1–8; Sacharja 9–14, Maleachi (Gütersloh 1976), S. 59–243, hier: S. 80.
- 75 Vgl. *Klaus Seybold*: Die Psalmen. Eine Einführung ¹1986 (Stuttgart/Berlin/Köln 1991), S. 99.
- 76 *Hans-Joachim Kraus*: Psalmen. 2. Teilband, a.a.O., S. 653.
- 77 *Otfried Hofius*: »Der Gott allen Trostes«, a.a.O., S. 251.
- 78 Vgl. dazu: *Johannes Marböck*: Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hrsg. von *Irmtraud Fischer* (Freiburg 1995), S. 151–156.
- 79 Vgl. dazu: *Nelson Kilpp*: Niederreißen und Aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch (Neukirchen-Vluyn 1990).
- 80 Vgl. *Wolfgang Werner*: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25 (Stuttgart 1997).
- 81 Vgl. dazu die Übersicht bei: *Siegfried Herrmann*: Jeremia: der Prophet und das Buch (Darmstadt 1990), S. 146–162.
- 82 *Georg Fischer*: Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31 (Stuttgart 1993), S. 181. 185. Vgl. dazu: *Siegmund Böhm*: Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30–31 (Göttingen 1976); *Konrad Schmid*: Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (Neukirchen-Vluyn 1996).
- 83 *Ivo Meyer*: Das Buch Jeremia, in: *Erich Zenger* u.a.: Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart/Berlin/ Köln 1995), S. 318–337, hier S. 322. 326.
- 84 *Konrad Schmid*: Buchgestalten des Jeremiabuches, a.a.O., S. 295.
- 85 *Georg Fischer*: Das Trostbüchlein, a.a.O., S. 252.
- 86 Ebd., S. 256.
- 87 Ebd., S. 266.
- 88 *Johannes Marböck*: Menschen der Bibel – Zeugen des Glaubens. Am Beispiel alttestamentlicher Gestalten: Abraham – Mose – David – Jeremia (Linz/Passau 1986), S. 109.
- 89 Vgl. *Konrad Schmid*: Buchgestalten des Jeremiabuches, a.a.O., S. 295–300: »Der neue Bund«.
- 90 *Siegfried Herrmann*: Jeremia. Der Prophet und sein Buch, a.a.O., S. 162.
- 91 Um so überraschender, daß – von *Alfons Benning* abgesehen – die wenigen Untersuchungen zum Thema Trost diesen Text weitgehend ignorieren! Vgl. *Weyhofen*, *Weymann*, *Schneider-Harpprecht*.
- 92 *Otto Kaiser*: Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme (Gütersloh ⁵1984), S. 229.
- 93 *Peter Höffgen*: Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39 (Stuttgart 1993) S. 21.
- 94 Vgl. dazu: *Horst Dietrich Preuß*: Deuterjesaja. Eine Einführung in seine Botschaft (Neukirchen-Vluyn 1976); *Hans-Joachim Kraus*: Das Evangelium der unbekanntenen Propheten. Jesaja 40–66 (Neukirchen-Vluyn 1990); *Werner Grimm/ Kurt Dittert*: Deuterjesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart (Stuttgart 1990).
- 95 Vgl. *Odil Hannes Steck*: Studien zu Tritojesaja (Berlin/New York 1991).
- 96 Vgl. etwa: *A. Robert/A. Feuillet* (Hrsg.): Einleitung in die heilige Schrift, Bd. I: Das Neue Testament ¹1957 (Wien 1963), S. 543; Kapitelüberschrift: »Isaia 40–55 oder Der Trost Israels«.
- 97 Vgl. *Werner Grimm*: Das Trostbuch Gottes. Jesaja 40–55 (Stuttgart 1990).
- 98 *Peter Höffgen*: Das Buch Jesaja, a.a.O., S. 128.
- 99 *Hans Wildenberger*: Jesaja I: 1–12 (Neukirchen-Vluyn 1972) S. 481.
- 100 *Hans Wildenberger*: Jesaja II: 13–27 (Neukirchen-Vluyn 1978), S. 817.
- 101 *Hans-Winfried Jüngling*: Das Buch Jesaja, in: *Erich Zenger* u.a.: Einleitung in das Alte Testament, a.a.O., S. 303–318, hier: S. 317.
- 102 *Claus Westermann*: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66. Übersetzung und Kommentar (Göttingen 1966), S. 12.
- 103 *Karl Elliger*: Deuterjesaja I: 40,1–45,7 (Neukirchen-Vluyn 1978), S. 17.
- 104 *Hans-Joachim Kraus*: Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, a.a.O., S. 13.

- 105 *Werner Grimm/Kurt Dittert*: Deuterocesaja, a.a.O., S. 50.
- 106 Vgl. dazu: *Klaus Kiesow*: Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analyse (Göttingen 1979).
- 107 *Klaus Baltzer*: Deutero-Jesaja. Kommentar zum Alten Testament, Bd X,2 (Gütersloh 1999), S. 82.
- 108 *Hans-Joachim Kraus*: Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, a.a.O., S. 117.
- 109 Ebd., S. 143.
- 110 *Claus Westermann*: Das Buch Jesaja. Kapitel 40 – 66, a.a.O., S. 31. Vgl. *Otfried Hofius*: »Der Gott allen Trostes«, a.a.O. S. 248: »Die durch den Propheten angesagte ›Tröstung‹ Jahwes ist hier deutlich als Jahwes helfendes, die Not des Volkes wendendes und die Bedrängnis vor dem Tod bewahrendes Eingreifen verstanden.«
- 111 *Claus Westermann*, Jesaja 40–66, a.a.O., S. 239.
- 112 *Hans Weder*: Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute (Zürich 1985), S. 57.
- 113 *Claus Westermann*, a.a.O., S. 292.
- 114 *Marielene Leist*: Über das Trösten, a.a.O., S. 82.
- 115 Zum Topos »der Trost Jerusalemes« aus jüdischer Perspektive nach der Shoa vgl. den gleichnamigen Aufsatz in: *Schalom Ben-Chorin*: Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo (Mainz 1986), S. 75–94.
- 116 *Hans-Joachim Kraus*: Das Evangelium der unbekanntenen Propheten, a.a.O., S. 251.
- 117 *Peter Höffgen*: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (Stuttgart 1998), S. 250.
- 118 *Otto Schmitz/Gustav Stählin*: »parakaleo/paraklesis«, in: *Gerhard Friederich* (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V (Stuttgart 1966), S. 771–798, hier: S. 790. Vgl. auch: *Hermann L. Strack/Paul Billerbeck*: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 2: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch ¹1924 (München ³1961), S. 124: »›Trost Israels‹ ist ein zus.fassender Ausdruck, der die Erfüllung der messian. Hoffnung bezeichnet.«
- 119 *Volker Weymann*: Trost, a.a.O., S. 19.
- 120 Vgl. *Otto Schmitz/Gustav Stählin*: »parakaleo/paraklesis«, a.a.O.
- 121 *Heinrich Schlier*: Vom Wesen der apostolischen Ermahnung. Nach Röm 12, 1–2, ¹1941, in: *ders.*: Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge (Freiburg ³1962), S. 74–89, hier: S. 75.
- 122 Vgl. dazu: *Siegfried Schulz*: Das Evangelium nach Johannes (Göttingen/Zürich 1978), S. 155: »die Erzählung ist vom Evangelisten mit großer Meisterschaft aufgebaut und durchgeführt worden.«
- 123 Vgl. zu dieser Erzählung und ihrer Wirkungsgeschichte: *Jacob Kremer*: Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46 (Stuttgart 1985).
- 124 Vgl. *Charles Kingsley Barrett*: Das Evangelium nach Johannes ¹1978 (Berlin 1990), S. 392: »Die Pflicht, die Trauernden zu trösten, ist im Judentum immer anerkannt und praktiziert worden«, oder: *Joachim Gnika*: Johannesevangelium ¹1983 (Würzburg ⁴1993), S. 91: »Die Trauernden zu trösten galt als verdienstliches Liebeswerk, das nach altjüdischem Trauerzeremoniell auf die erste Woche nach dem Tod und die unmittelbar darauf erfolgte Bestattung beschränkt war.«
- 125 *Dieter Zeller*: Der Brief an die Römer (Regensburg 1985), S. 229.
- 126 *Peter Stuhlmacher*: Der Brief an die Römer (Göttingen/Zürich 1989), S. 205.
- 127 Vgl.: *Walter Schmithals*: Das Evangelium nach Lukas (Zürich 1980), S. 44: das »Lukas überlieferte, in sich einheitliche Stück«.
- 128 Vgl. dazu: ebd., S 44: »Die Wöchnerin (...) mußte sich nach jeder Geburt durch ein Opfer reinigen«.
- 129 Luthers Lieder und Gedichte, hrsg. von *Wilhelm Stapel* (Stuttgart 1950), S. 79.
- 130 Vgl. *François Bovon*: Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50) (Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989), S. 145: »Die Sprache ist wieder alttestamentlich, speziell deuterocesajenisch.«
- 131 *Heinz Schürmann*: Das Evangelium nach Lukas, Teil 1: 1,1–9,50 (Freiburg/Basel/Wien 1969), S. 126.

- 132 Vgl. dazu: *Walther Zimmerli*: Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament, in: *Ernst Bammel* u. a. (Hrsg.): *Donum Gentilium*. New Testament Studies in Honour of David Daube (Oxford 1978), S. 8–26; *Reinhard Feldmeier* (Hrsg.): *Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt* (Göttingen 1998).
- 133 So mit Nachdruck *Ingo Broer*: Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation (Königstein 1986), S. 79.
- 134 *Rudolf Schnackenburg*: Matthäusevangelium 1,1–16,20 ¹1985 (Würzburg ²1991), S. 47.
- 135 So etwa *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (Zürich u. a. 1985), S. 208: »Mit ›Trauer‹ ist alle Trauer dieses Äons umschlossen, die im kommenden Äon durch Trost abgelöst wird.«
- 136 *Georg Strecker*: Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar (Göttingen 1984), S. 36.
- 137 *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus (Zürich 1993), S. 48.
- 138 *Eduard Schweizer*: Das Evangelium nach Matthäus (Göttingen 1976), S. 51. Vgl. *Rudolf Schnackenburg*: Matthäusevangelium 1,1–16,20, a.a.O., S. 46: »Jesu Seligpreisungen (...) lenken den Blick aber nicht nur in die Zukunft, sondern sprechen schon jetzt den Menschen im Rahmen seiner Botschaft von der Gottesherrschaft Gottes Erbarmen zu.«
- 139 *Hans Weder*: Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute (Zürich 1985), S. 57.
- 140 *Jacob Kremer*: Lukasevangelium (Würzburg 1988), S. 72.
- 141 *Josef Ernst*: Das Evangelium nach Lukas (Regensburg 1977), S. 220.
- 142 *Eduard Schweizer*: Das Evangelium nach Lukas (Göttingen/Zürich 1986), S. 80.
- 143 *Gerd Theißen/Annette Merz*: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Göttingen 1996), S. 232.
- 144 Ebd., S. 233.
- 145 *Volker Weymann*: Trost?, a.a.O., S. 32.
- 146 *Gerd Theißen/Annette Merz*, a.a.O., S. 233.
- 147 *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, a.a.O., S. 208.
- 148 *Heinz Schürmann*: Das Evangelium nach Lukas, a.a.O., S. 337.
- 149 *Eduard Schweizer*: Das Evangelium nach Matthäus, a.a.O., S. 51.
- 150 *Jacob Kremer*: Lukasevangelium, a.a.O., S. 166.
- 151 Möglich jedoch, daß sowohl Lukas als auch Johannes in ihren jeweiligen Lazarus-Geschichten eine vorgegebene Erzähltradition um einen »Lazarus« aufgreifen und jeweils in eigenem Interesse ausgestalten, vgl. *Jacob Kremer*: a.a.O., S. 167.
- 152 Zu Abraham und seiner Bedeutung in der interreligiösen Religionsgeschichte vgl. *Karl-Josef Kuschel*: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint (München/Zürich 1994).
- 153 *Josef Ernst*: Das Evangelium nach Lukas, a.a.O., S. 472.
- 154 Vgl. zur Motivgeschichte die alte Studie: *Hugo Gressmann*: Vom reichen Mann und armen Lazarus (Berlin 1918).
- 155 *Josef Ernst*: Lukas, a.a.O., S. 475f.
- 156 *Dietrich Bonhoeffer*: Predigt zu Lk 16,19–31, in: *ders.*: Werke Bd. 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hrsg. von *Eberhard Amelung/Christoph Strohm* (Gütersloh 1994), S. 431f.
- 157 *Eduard Schweizer*: Lukas, a.a.O., S. 173.
- 158 *Peter Dschulnigg*: Rabbbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Bern 1988), S. 386.
- 159 Vgl. *Anton Grabner-Haider*: Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft (Münster 1968), S. 8.
- 160 Vgl. dazu etwa: *Hans Küng*: Das Christentum. Wesen und Geschichte (München/Zürich 1994), S. 151–156.
- 161 *Heinrich Schlier*: Der Römerbrief (Freiburg/Basel/Wien 1977), S. 370.
- 162 *Peter Stuhlmacher*: Der Brief an die Römer, a.a.O., S. 173.
- 163 Vgl. *Hans-Josef Klauck*: 1. Korintherbrief ¹1984 (Würzburg ³1992), S. 85: »Die ko-

- rinthischen Briefschreiber haben das Gefühl, daß Klarstellungen notwendig sind, und formulieren eine entsprechende Anfrage.«
- 164 *Friedrich Lang*: Die Briefe an die Korinther (Göttingen/Zürich 1986), S. 192.
- 165 *Hans-Josef Klauck*: 1. Korintherbrief, a.a.O., S. 99.
- 166 Vgl. *Jacob Kremer*: Der erste Brief an die Korinther (Regensburg 1997), S. 17: »Offensichtlich haben einzelne Gemeindemitglieder die Aussagen des Apollos gegen die des Paulus ausgespielt.«
- 167 So die entsprechende Kapitelüberschrift bei: *Wolfgang Schrage*: Der erste Brief an die Korinther, Bd I: 1,1–6,11 (Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991), S. 330.
- 168 Vgl. dazu: *Hans-Josef Klauck*: 2. Korintherbrief³ 1986 (Würzburg³ 1994), S. 12f.: Ausführungen zu »Der Gebrauch des ›wir‹«.
- 169 *Hans Lietzmann/Werner Georg Kümmel*: An die Korinther I/II (Tübingen⁵ 1969), S. 20.
- 170 Vgl. den Überblick bei: *Udo Schnelle*: Einleitung in das Neue Testament¹ 1994 (Göttingen 1996), S. 101–111.
- 171 *Joachim Gnilka*: Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge (Freiburg/Basel/Wien 1996), S. 118.
- 172 *Ulrich Heckel*: Schwachheit und Gnade. Trost im Leiden bei Paulus und in der Seelsorgepraxis heute (Stuttgart 1997), S. 157.
- 173 Ebd., S. 76.
- 174 So ein weitgehender Konsens der Exegese, vgl. dazu: *Udo Schnelle*: Einleitung, a.a.O., S. 63.
- 175 *Traugott Holtz*: Der erste Brief an die Thessalonicher (Zürich u. a. 1986), S. 134.
- 176 *Jacob Kremer*: 2. Korintherbrief (Stuttgart 1990), S. 64.
- 177 *Hans-Josef Klauck*: 2. Korintherbrief, a.a.O., S. 63.
- 178 *Friedrich Lang*, a.a.O., S. 312.
- 179 Vgl. dazu: *Udo Schnelle*: Einleitung, a.a.O., S. 329f.; *Johannes Lähnemann*: Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation (Gütersloh 1971); *Joachim Gnilka*: Der Kolosserbrief (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 19–26, Kapitel: »Abfassung und Deuteronymität«.
- 180 *Joachim Gnilka*, Der Kolosserbrief, a.a.O., S. 109.
- 181 *Udo Schnelle*: Einleitung in das Neue Testament, a.a.O., S. 114.
- 182 *Jörg Zink*: Was heißt trösten, in: Berliner Hefte für Evangelische Krankenhausseelsorge 31 (1972), S. 5–30, hier: S. 17.
- 183 *Walter Kirchschräger*: Einführung in das Neue Testament (Stuttgart 1994), S. 113.
- 184 Der konkrete Hintergrund, auch die konkrete Art der Lebensbedrohung ist unklar: handelte es sich um »eine schwere Krankheit« oder – wahrscheinlicher – »um eine Gefangenschaft«? So *Joachim Gnilka*: Paulus von Tarsus, a.a.O., S. 119.
- 185 *Christian Möller*: Seelsorglich predigen, a.a.O., S. 76.
- 186 Vgl. dazu: *Tilman Urbach* (Hrsg.): Horst Bienek. Aufsätze, Materialien, Bibliographie (München 1990).
- 187 *Horst Bienek*: Paulus an die Korinther ... in: *Martin Gregor-Dellin* (Hrsg.): Die Botschaft hör ich wohl. Schriftsteller zur Religion (Stuttgart 1986), S. 94–99, hier: S. 98.
- 188 Ebd., S. 99.
- 189 *Wolfgang Frühwald*: Religion und Literatur am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *Karl Lehmann/Hans Maier* (Hrsg.): Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts (Regensburg 1995), S. 23–37, hier S. 28.
- 190 *Otfried Hofius*: »Der Gott allen Trostes«, a.a.O., S. 247
- 191 *Hans-Josef Klauck*: 2. Korintherbrief, a.a.O., S. 18.
- 192 Die Pseudepigraphie von 2. Thes ist freilich exegetisch umstrittener: Vgl. *Willi Marxen*: Der zweite Thessalonicherbrief (Zürich 1982), Kapitel »Der 2. Thes. als pseudonymer Paulus-Brief«, S. 107–117.
- 193 *Willi Marxen*, a.a.O., S. 95.
- 194 *Konrad Baumgartner*: Seelsorgliche Beratung und Begleitung, a.a.O., S. 232–240, hier: S. 239.
- 195 *Jacob Kremer*: 2. Korintherbrief, a.a.O., S. 22.
- 196 *Friedrich Lang*: Die Briefe an die Korinther, a.a.O., S. 253.

- 197 *Volker Weymann*: Trost, a.a.O., S. 68. Ein konkretes Beispiel für in solchem Sinne gelingenden Trost berichtet *Rudolf Bohren* in einer Predigt über 2 Kor 1,3f. Er erzählt von dem Trost, der ihm selbst nach dem Tode seiner Frau zuteil wurde: »Da schrieben Menschen, die selber Trost und Leid erfahren hatten. Sie konnten selbsterlebten Trost weitergeben.« In: *ders.*: Trost, a.a.O., S. 64–70, hier: S. 69
- 198 *Hans-Josef Klauck*: Konflikt und Versöhnung. Christsein nach dem zweiten Korintherbrief (Würzburg 1995), S. 16.
- 199 *Hans-Josef Klauck*: 2. Korintherbrief, a.a.O., S. 20.
- 200 *Bernhard Casper*: Trost und Vertröstungen, in: Lebendige Katechese 5 (1983), a.a.O., S. 13.
- 201 *Eugen Biser*: Einweisung ins Christentum (Düsseldorf 1997), S. 392.
- 202 *Joachim Gnilka*: Paulus aus Tarsos, a.a.O., S. 235.
- 203 *Gerhard Friedrich*: Der erste Brief an die Thessalonicher, in: *ders./Jürgen Becker/Hans Conzelmann*: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (Göttingen/Zürich 1990), S. 203–251, hier: S. 242.
- 204 *Traugott Holtz*: Der erste Brief an die Thessalonicher, a.a.O., S. 202.
- 205 Ebd., S. 205.
- 206 Vgl. dazu: *Johannes Behm*, »parakletos«, in: *Gerhard Friederich* (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V (Stuttgart 1966), S. 798–812; *Christian Dietzfelbinger*: Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82 (1985), S. 389–408.
- 207 *Felix Porsch*: Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums (Stuttgart 1978), S. 90.
- 208 Ein weiteres Mal taucht er im NT auf: in 1 Joh 1,21.
- 209 Vgl. vor allem die beiden Exkurse: *Rudolf Schnackenburg*: Der Paraklet und die Paraklet-Sprüche, in: *ders.*: Das Johannesevangelium, Bd. III: Kommentar zu Kap 13–21 (Freiburg/Basel/Wien 1975), S. 156–173; *Jürgen Becker*: Paraklet und Geistvorstellung im Joh., in: *ders.*: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21 (Gütersloh/Würzburg 1981), S. 470–475.
- 210 *Rudolf Schnackenburg*: Das Johannesevangelium, Bd. IV: Ergänzende Auslegungen und Exkurse (Freiburg/Basel/Wien 1984), S. 44.
- 211 *Joachim Gnilka*: Johannesevangelium, a.a.O., S. 123.
- 212 *Siegfried Schulz*: Das Evangelium nach Johannes, a.a.O., S. 189.
- 213 So *Christian Dietzfelbinger*: Paraklet und theologischer Anspruch, a.a.O., S. 401.
- 214 *Richard Völkl*: Der »Tröster-Geist« und das »Trösten der Betrüben«, in: Caritas 63 (1962), S. 137–147, hier: S. 137.
- 215 *Johannes Behm*: »parakletos«, a.a.O., S. 802f.
- 216 *Adolf Holl*: Die linke Hand Gottes. Biographie des Heiligen Geistes (München 1997), S. 106. Vgl. auch die Predigt von *Rudolf Bohren* zum Thema »Der Heilige Geist als Tröster«, in: *ders.*: Trost. Predigten, a.a.O., S. 144–154.
- 217 *Bernd Jochen Hilberath*: Pneumatologie, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 1 (Düsseldorf 1992), S. 445–552, hier S. 485.
- 218 *Michael Welker*: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn 1992), S. 211.
- 219 *Johann Baptist Metz*: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, a.a.O., S. 190.
- 220 *Jörg Zink*: Was heißt trösten?, a.a.O., S. 10.
- 221 *Richard Völkl*: Der »Tröster-Geist«, a.a.O., S. 138.
- 222 *Johann Baptist Metz*: Gottespassion, a.a.O., S. 32.
- 223 Ebd., S. 34.

Das Trostverständnis und die Tröstungspraxis in fast 2000 Jahren Christentumsgeschichte: Im Folgenden können nur einige markante Entwicklungslinien nachgezogen und exemplarisch herausragende Positionen verdeutlicht werden. Es kann dabei nicht darum gehen, eine historische Fragestellung als solche wissenschaftlich zu beantworten, vielmehr soll erneut die Typologie des Tröstens aus der Geschichte heraus plausibel werden. Die historisch zuverlässige Nachzeichnung von philosophischen Trostmodellen in der Geschichte ist auch schon an anderer Stelle geleistet worden.¹ Auf derartige historische Vorarbeiten können sich die folgenden zusammenfassenden Ausführungen berufen.

Weniger zufriedenstellend ist die Suche nach einer gründlich aufgearbeiteten theologischen Geschichte des Trostbegriffs. *Josef Sudbrack* stellte 1964 jenen Befund fest, der bis heute gilt: »Die Geschichte dieses Begriffs ist noch nicht geschrieben, vielleicht ist man sich über seine theologische Bedeutsamkeit nicht einmal im klaren.«² Das darin geäußerte Desiderat wird auch diese Untersuchung nicht völlig einlösen können, weil sie nicht philologisch oder systematisch-historisch angelegt ist, sondern den Befund erhebt, um ihn auf seine praktischen Perspektiven zu befragen. Es kann deshalb im folgenden nur um Leitlinien gehen.

Im Blick auf die Terminologie, auf die sprachliche Ebene der folgenden Ausführungen möchte ich betonen, daß ich dem anfangs genannten narrativen Duktus dieser Untersuchung so weit wie möglich folgen möchte. Gerade im Bereich der philosophischen Trostkonzepte, aber auch im Feld der mystischen Tröstungen oder etwa der Rede vom Trost bei Luther und Ignatius findet sich in den Originaltexten sowie in der Sekundärliteratur nicht selten eine Binnenfachsprache, die weder zwischen den verschiedenen Konzepten noch nach außen transparent vermittelbar ist. Im folgenden soll versucht werden, den jeweiligen Konzeptionen gerecht zu werden, ohne ihre ganz eigene Binnensprache – die aber eben jeweils nur für entsprechende Spezialisten verständlich ist – nachzusprechen. Gerade im Blick auf die religionspädagogische Zielrichtung dieser Arbeit muß es gelingen, allgemeinverständlich zu reden. Der Gefahr, fein verästelte Differenzierungen dabei nicht genau genug darzustellen, bin ich mir dabei bewußt. Angesichts der Ziellage dieser Untersuchung scheint mir das anvisierte Verfahren dennoch gerechtfertigt.

Trost durch Einsicht: Philosophische Tröstung

Zunächst ist festzuhalten: Das Trostverständnis der christlichen Tradition wurde keineswegs allein von der Bibel aus entwickelt, sondern – im Gegenteil – ganz maßgeblich von Entwürfen der klassischen, der hellenistisch-römischen Kultur bestimmt, in der Trost und Trösten einen völlig anderen Stellenwert besaßen. Ein genauer Blick auf diese vor- und nebenchristliche Tradition, auf die im weitesten Sinne »philosophische« Rede vom Trost wird so unumgänglich – nur von hierher wird die christliche Rezeption und Ausgestaltung des Trostbegriffes und der Tröstungspraxis verständlich. Bevor wir uns dieser eher philosophischen Trosttradition zuwenden, sollte *Gerd-Klaus Kaltenbrunn*ers verdachtshermeneutischer Einwand als Zugangsschlüssel bedacht werden. Er führt aus: »Philosophie, die sich an die Vernunft wendet, diese läuternd, stärkend und erhellend, vermag nicht in dem Sinne zu trösten wie Religion, die an den Glauben appelliert. Sie bietet Hoffnung zum halben Preis.«³ Ist philosophische Tröstung in jedem Falle also Hoffnung zum halben Preis? Und woraus besteht diese Hälfte? Welche andere Hälfte entfällt? Unter diese Fragen sollen die folgenden Ausführungen gestellt sein.

Seneca und die *Consolatio*-Schriften der Antike

In der hellenistisch-römischen Kultur hatte sich vor allem bei Autoren wie *Theophrast*, *Krantor*, *Cicero* und *Plutarch* die sogenannte »*consolatio*« als eigenständige philosophische Literaturgattung herausgebildet⁴. Darunter verstand man zum einen zumeist in Hexametern abgefaßte *Trostgedichte*, die bei Begräbnissen zugleich als Ehrung der Verstorbenen wie auch als Trostschriften für die Hinterbliebenen verfaßt wurden. Sie waren nach dem folgenden fest vorgegebenen Schema aufgebaut⁵:

- Einleitung und *laudatio*, ein Lob des Verstorbenen;
- *lamentatio*, ein Beklagen des Schmerzes über den Verlust;
- *descriptio*, eine genaue Schilderung von Krankheit, Sterben und Bestattung;
- *consolatio*, die eigentliche Tröstung.

Ziel solcher Trostgedichte war vor allem die Mitklage, in welcher sich der Dichter ganz nah auf die Seite der Trauernden und des zu Betrauernden stellt, um aus dieser Anteilnahme heraus die schließliche Wendung zum Trost plausibel zu machen.

Ganz anders konzipiert waren die – letztlich wirkmächtigeren – prosaischen Trostschriften, die eigentlichen *Consolationes*, die durchaus in einer Nähe zu den biblischen Trostbriefen zu sehen sind. Dennoch bilden sie eine ganz eigene, in der Moderne so nicht anzutreffende Literaturgattung, wie *Rudolf Kassel* in seiner Fachstudie ausführt: »Der moderne Kondolenzbrief, der am ehesten entspricht, pflegt nicht literarisch zu werden, die Grabrede, die allenfalls hierher zu rechnen ist, nur selten.«⁶ Was also sind das für Schriften,

die zwischen Kondolenzbrief und Grabrede anzusiedeln sind, sich literarischer Sprache und philosophischer Beweisführung bedienen und dadurch trösten wollen, daß sie Trauer durch den Appell an Vernunft überwinden wollen? In ihnen steht der Verfasser – bei aller möglichen persönlichen Nähe – in einer Distanz zu den Trauernden, um diese durch philosophische Trostargumente von der Fruchtlosigkeit ihrer Trauer und von der Notwendigkeit einer Wiederzuwendung zum Leben zu überzeugen. *Peter von Moos* führt aus: »Antike Trostschriften bestehen wesentlich aus dem mahnenden Zuspruch und den ›Kampfmitteln‹ gegen verderblichen seelischen Schmerz.«⁷ Diese Form von philosophischen Trostschriften hatte sich aus unterschiedlichsten Einflüssen in den letzten drei vorchristlichen Jahrhunderten herausgebildet und ihren Höhepunkt in den »*Consolationes*« von Seneca⁸ gefunden. An diesen Schriften soll exemplarisch die Struktur und Wirkweise der philosophischen Tröstung herausgearbeitet werden.

Zum geistigen Hintergrund der Trostschriften

1.1

Lucius Annaeus Seneca gilt als Philosoph und Dramatiker der »römischen Moderne«, ging jedoch auch als Erzieher des späteren römischen Kaisers Nero in die Geschichte ein. Um das Jahr 4 v. Chr. als Sohn eines reichen römischen Ritters im spanischen Córdoba geboren und 65 n. Chr. in der Nähe von Rom durch einen erzwungenen Selbstmord aus dem Leben geschieden⁹, war er im Jahre 41 nach einer undurchsichtigen Hofintrige von Kaiser Claudius auf die Insel Korsika verbannt worden. Verbannung galt damals als neben dem Todesurteil schlimmste Strafe, wie man vor allem dem Spätwerk des *Ovid* entnehmen kann. Immerhin: Seneca behielt seine Bürgerrechte und sein Eigentum, litt materiell keine Not und konnte sogar schreiben und Korrespondenzen aufrechterhalten.

Noch unmittelbar vor dem Zwangsexil – also »wahrscheinlich im Jahre 40 n. Chr.«¹⁰ – war seine erste und wichtigste Trostschrift entstanden: »An Marcia zu ihrer Tröstung«¹¹. Dieser folgten aus der Situation der Verbannung heraus zwei weitere Werke in gleicher Tradition: die »Trostschrift an die Mutter Helvia«¹² (um 42) und die »Trostschrift für Polybius«¹³ (um 43). Im Jahre 48 wurde Seneca nach siebenjähriger Verbannung von Kaiserin Agrippina begnadigt und zurückgeholt, um erst dann zu hohem Ansehen und wirklicher Macht aufzusteigen. In diesem Kontext entstanden ab dem Jahre 62 die »Moralischen Briefe an Lucilius« (MB), gerichtet an einen jüngeren Freund, in denen Seneca auf die unterschiedlichsten Themen zu sprechen kommt. Hier geht er im 63. Abschnitt¹⁴ unter der Überschrift »Seneca seinem Lucilius Gesundheit« noch einmal – sozusagen im Rückblick – auf die Fragen nach Trauer und Trost ein.

Alle diese Trostschriften Senecas entstanden – hierin typisch für die Gattung allgemein – aus einem ganz konkreten Anlaß heraus und waren an konkrete Menschen gerichtet. »An Marcia zu ihrer Tröstung« (AM) war an Mar-

cia gerichtet, eine Frau, deren Vater aus politischen Gründen in den Tod getrieben worden war. Wenige Jahre später starb ihr einziger Sohn in noch jungen Jahren. Da sie sich völlig aus dem Leben zurückzog und ganz der Trauer hingab, versuchte der mit ihr befreundete Seneca sie mit diesem Trostschriften zu einer Wiedermotivation zum Leben zu bewegen. Ähnlich in der »Trostschrift an die Mutter Helvia« (TH), in der sich freilich die persönliche Betroffenheit ganz anders darstellt. Diese Trostschrift entstand ja auf Korsika aus der Verbannung heraus, und Anlaß für dieses Schreiben war ganz konkret die tiefe Trauer von Senecas Mutter Helvia über den »Verlust« ihres Sohnes. Seneca war selbst verzweifelt über seine scheinbar aussichtslose Situation. Und er gesteht offen ein, daß er »in der Konsolationsliteratur vergeblich nach einem Beispiel gesucht habe, bei dem ein Mann die Seinen tröstet, während er selbst von ihnen beklagt wird«¹⁵. Dennoch versucht er hier, seine Mutter aufzumuntern und von ihrer frucht- und (wie er schreibt) grundlosen Trauer abzubringen. Gleichzeitig will er jedoch eine vorbildliche Trostschrift schreiben, will er als »Verfasser brillieren, als Meister der Form und des Stils«¹⁶. In der gleichfalls im Exil entstandenen »Trostschrift für Polybius« (TP) schließlich verbindet sich die tröstende Botschaft an den mächtigen gleichnamigen römischen Hofbeamten – zuständig für Bittgesuche an den Kaiser und wissenschaftliche Studien – angesichts des Todes eines seiner Brüder mit einem nur wenig verkleideten Gnadengesuch an den Kaiser. Es handelt sich hierbei also um »eine Trostschrift, die an manchen Stellen wie eine verkappte Bittschrift wirkt«¹⁷.

Diese Trostschriften können als Spätwerke stellvertretend für die gesamte Gattung der »Consolationes« und die in sie eingeflossenen philosophischen Strömungen der Antike (Sophistik, Kynismus, Stoa, Epikureismus) stehen, ist doch in ihnen das »bei ihrer Abfassung rund zweieinhalb Jahrhunderte alte Argumentationsschema (...) über weite Strecken hin noch deutlich sichtbar«¹⁸. Was also zeichnet diese zumeist als Umgang mit Todeserfahrungen verfaßten Trostschriften der Antike aus? Mit welchen Argumenten – denn mehr als inhaltliche Ausführungen stehen ihm ja aus der Ferne nicht zur Verfügung – versucht Seneca seine Adressaten zu trösten?

1.2 Grundtopoi der klassischen Consolatio

Im Blick auf die Trostschriften des Seneca lassen sich die folgende Punkte als Grundtopoi der klassischen Consolatio¹⁹ benennen:

- Die Trostschriften sind verfaßt durchaus als persönliche Schreiben. Tatsächlich wird der Verfasser jedoch bereits an eine *spätere Veröffentlichung* gedacht haben, so daß die Texte sich durch eine »publikationsreife Gedankenarbeit«²⁰ auszeichnen.
- Im Blick auf die pädagogisch-therapeutische Intention speist sich die Gattung der Trostschriften aus der Idee der »Seelenleitung«²¹, die vor allem durch eine vernunftmäßige Ansprache vollzogen wird. Denn nicht um den

Zuspruch emotionaler Wärme geht es hier, vielmehr gilt, was *Gregor Maurach* in seiner Seneca-Studie festhält: »Ein stark kognitives Element bestimmt diese Tröstungsmethode.«²² Der Verfasser einer Trostschrift tritt so als philosophisch-therapeutischer Lehrer auf. Die Schrift lebt von der Überzeugung, daß Erklärung des Leidens²³ – und nur dies – zu Trost führt.

- Ausführlich widmen sich alle Trostschriften dem *Anlaß* ihrer Entstehung. Die jeweilige Leidensgeschichte – des Adressaten, des Verstorbenen, dessen nun gedacht wird, oder gegebenenfalls des Autors – wird lang, breit und detailliert dargelegt, um dem Adressaten das Ernstnehmen seiner Situation zu bescheinigen. Gleichzeitig wird so eine persönliche Beziehung von Schreiber und Leser hergestellt, die als Basis für das Folgende unverzichtbar ist.

Im Rahmen dieser Vorgaben werden die folgenden Fragen behandelt und richtungsweisend beantwortet:

- Wann ist der rechte *Zeitpunkt* zum verbalen Trösten gekommen? Seneca erkennt, daß es sowohl ein »zu früh« als auch ein »zu spät« des Tröstens geben kann. Trost ist wirksam nur möglich in einem mittleren Stadium zwischen der ersten, stark emotional gefärbten Reaktion auf Leid und einer sich verfestigenden, beharrlichen Verbohrtheit in die Trauer. Mit den Worten von *Horst-Theodor Johann* aus seiner Fachstudie: in dem »Stadium zwischen höchster Aufgebrachtheit und chronischer Affektverhärtung«²⁴. Seneca schreibt an seine Mutter Helvia:

Deinem Schmerz, solange er noch frisch wütete, durfte ich – das wußte ich – nicht entgegentreten, damit ihn nicht gerade die Trostworte reizten und entflamten: denn auch bei Krankheiten ist nichts verderblicher als zur Unzeit ein Heilmittel. (TH 1,2, II: S. 297²⁵)

Diesen Aspekt wird viel später die Trauerforschung aufgreifen und bestätigen. *Yorick Spiegel* entwickelt in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts sein – weithin angenommenes, zum Teil modifiziertes – idealtypisches Modell²⁶, in dem er vier Phasen des Trauerprozesses unterscheidet: die Phasen des Schocks, der Kontrolle, der Regression und der Adaption. Gerade die »regressive Phase« im Anschluß an die Zeit der kontrollierten Erledigung der traditionellen Trauerriten wird als Zeit des inneren Zusammenbruchs in besonderem Maße offen für Trost. *Konrad Baumgartner* schreibt: »In dieser Situation können Sinndeutung und Trost notwendig werden.«²⁷ Seneca hat diese Erkenntnis vorweggenommen und formuliert.

- Doch zur Grundanfrage bei dem römischen Philosophen: Darf man *Schmerz und Trauer* überhaupt *zulassen*? In der Antike gab es zu dieser Frage unterschiedliche Positionen. Durchaus fand sich – auch in Trostschriften – das Ideal der Apathie, der völligen Gefühllosigkeit, in der die Vorstellung absoluter emotionaler Gleichgültigkeit als Ziel propagiert wurde. Anders bei Seneca! Einerseits gesteht er ein, daß eine Unterdrückung jeglichen Schmerzes und jeglicher Trauer schlicht unmenschlich wäre. Andererseits weist er jedoch in seinen Augen unmäßig überbetonte

Trauer zurück. Es geht ihm um ein *rechtes Maß* an Trauer, um die sogenannte »Metriopathie«²⁸. Dies kann ein Text illustrieren, mit dem Seneca seinen 63. »moralischen Brief an Lucilius« beginnt.

Ich trauere, daß verschieden ist Flaccus, dein Freund; dennoch – daß du mehr als angemessen trauerst, will ich nicht. Dies, du sollest keinen Schmerz empfinden, werde ich kaum zu fordern wagen: und besser wäre es, weiß ich. Aber wem wird diese Seelenstärke gelingen, wenn nicht dem, der sich schon weit über das Schicksal erhoben hat? (...) Weder seien die Augen tränenlos, wenn ein Freund verloren, noch strömen sie: Weinen muß man, nicht wehklagen. (MB. 63,1, III: S. 519)

- Ist die *Trauerzeit* beliebig lange auszudehnen? Während es im Judentum genau vorgegebene Trauerzeiten für die innere und äußere Verarbeitung für alle Arten von Schicksalsschlägen gab, rät die Antike zu einer eher raschen Beendigung – ähnlich wie in dem in der Bibel isolierten, oben zitierten Text aus Jesus Sirach 38. Die Zeit heilt den Schmerz, davon sind die philosophischen Tröster überzeugt. Aber man muß der Zeit selbst auch aktiv die Chance für ihr heilsames Wirken ermöglichen. Ansonsten besteht die Gefahr, daß die Trauer einen von Leid Betroffenen psychisch und physisch zugrunde richtet. So appelliert Seneca an die zu tröstende Marcia:

Wieviel mehr entspricht dem hohen Niveau deiner sittlichen Begriffe, lieber ein Ende mit der Trauer zu machen, als darauf zu warten, und nicht dem Tag entgegenzuharren, an dem dich der Schmerz gegen deinen Willen verläßt! Du selbst kündige ihn auf! (AM 8,3, I: S. 335)

- Wird man durch Leiderfahrungen tatsächlich *im tiefsten Kern berührt*? Das von Seneca beschworene rechte Maß an Trauer kann man nur deshalb einhalten, weil man seiner Überzeugung nach im tiefsten Kern seiner Persönlichkeit von all den äußeren Affekten und zufälligen Umständen eben nicht berührt wird. Die eigentliche, die geistige Existenz steht außerhalb derartiger Lebensbeeinflussungen. Mit dem Hintergedanken, damit ein Vorbild abzugeben, kann Seneca in dem Trostbrief an seine Mutter sein eigenes Schicksal als Verbannter deshalb wie folgt schildern:

Unter einer guten Voraussetzung sind wir gezeugt worden, wenn wir sie nicht vernachlässigt haben. Dafür hat die Natur gesorgt, daß zum guten Leben kein großer Aufwand nötig ist; ein jeder kann sich glücklich machen. Geringe Bedeutung wohnt den äußerlichen Kleinigkeiten inne, und nach keiner Seite gibt sie großen Ausschlag; weder tragen günstige Umstände den Weisen davon, noch drücken ungünstige ihn nieder. (TH 5,1, II: S. 303–305)

- Wie ist Trauer zu *überwinden*? Neben all den in den Trostargumenten aufgezeigten philosophischen Einsichten empfiehlt Seneca im Einklang mit

anderen Autoren das *Studium* von antiken philosophischen Schriften oder ausgesuchten wissenschaftlichen Werken. Trost durch Erkenntnis und Einsicht ist vor allem durch eine zielgerichtete Lektüre möglich. So kann er die folgende Empfehlung an Polybius aussprechen:

Zeigen werde ich nun auch ein freilich nicht zuverlässiges Heilmittel, aber ein persönlicheres. (...) Daher ist kein Anlaß, daß du irgendeine Frist freiduldest von Studien. Dann wird dir deine literarische Arbeit, so lange und treu geliebt, Dank abstaten: Dann mögen sie dich, ihren Meister und Verehrer, retten. (TP 8,2, II: S. 259–261)

- Doch noch radikaler: Ist Trauer in sich *sinnvoll* und *nützlich*? Diese Frage führt hinein in das Herzstück der philosophischen Argumentation. Die Antike ist nämlich weitgehend von der eigentlichen Nutzlosigkeit, ja: Schädlichkeit von Trauer überzeugt. Dem Betrauten nützt sie gar nichts, sie erfolgt sogar oft gegen seinen zuvor geäußerten Willen. Dem Trauernden selbst ist sie genauso nutzlos, weil das Schicksal nun einmal unabänderlich ist und schlicht hingenommen werden muß. Vor allem übermäßiges Trauern schafft selbst noch zusätzliche Qualen zum sowieso zu verarbeitenden Verlust hinzu und zehrt an den zum Weiterleben dringend benötigten Kräften. Zusammenfassend gesagt, war man der Meinung: Trauer ist also erstens überflüssig, zweitens nutzlos, drittens schädlich. Seneca schreibt in dem Sinne an Marcia:

Wenn durch Weinen das Schicksal bezwungen wird, wollten wir gemeinsam klagen. (...) Aber wenn durch keinerlei Totenklage Dahingegangenes zurückgerufen wird, wenn das Schicksalslos, unbeweglich und für die Ewigkeit festgelegt, durch keinerlei Jammer geändert werden kann und der Tod behält, was immer er weggerafft hat, dann höre der Schmerz auf, der umsonst ist. (AM, 6,2, I: S. 331)

Wie wirkmächtig gerade dieser Gedanke der Schicksalsunterordnung und Absage an Trauer ist, ließe sich an zahllosen weiteren Beispielen belegen. Nur ein aus einem ganz anderen Kontext stammendes sei hier angeführt. Am 13.03.1737 schrieb *Friedrich der Große* an seinen ehemaligen Lehrer und lebenslangen Freund Duhan de Jandun einen Trostbrief, weil diesem der Vater gestorben war: »Trösten Sie sich, mein lieber Duhan, so gut Sie können« – heißt es dort preußisch-selbstdiszipliniert – »Bedenken Sie, daß die Notwendigkeit alles Geschehen bestimmt und daß man unmöglich gegen die Beschlüsse des Schicksals ankämpfen kann. Wir machen uns nur unglücklich, ohne etwas an unserer Lage zu ändern, und verbittern uns die schönsten Tage des Lebens, dessen Kürze uns einladen sollte, unser Unglück nicht zu sehr zu beklagen.«²⁹

- Noch weiter gefragt: Ist das Los des Trauernden *einzigartig*? Ein wesentlicher Topos der antiken Troststrategie lag in dem Aufweis, daß das einzelne

Leidenschicksal keinen Grund zur Klage gebe, da das Menschenschicksal nun einmal grundsätzlich und für alle gleich durch Endlichkeits-, Vergänglichkeits- und Leidenserfahrungen geprägt sei. Neben den Gedanken, daß Leiden und Sterben zum Leben grundsätzlich und unabänderbar hinzugehören, tritt die Einsicht: Andere Menschen haben Ähnliches oder Schlimmeres erlebt und durchgestanden. Außerdem kennt das Leben Licht- und Schattenseiten. Fast stets bleiben realistische Lebensperspektiven, auf die man sich fortan konzentrieren soll. Das Aufzeigen dieser allgemeinen Grundeinsichten in das Wesen des Menschenschicksals soll dem Leidenden erstens die Binnenkonzentration auf seine Situation aufsprengen, zum anderen ihm jedoch den Grund für jeglichen Protest gegen erlebtes Leiden und Auflehnung gegen das unabänderliche Schicksal entziehen. Leid soll – im Gefolge von Vorbildern anderer Menschen – in Würde und Schicksalsergebung getragen werden.

Was ist der Mensch? Ein Gefäß, durch beliebige Erschütterungen und beliebigen Stoß zu verletzen. (...) Ein schwacher Körper und gebrechlicher, der nackt, von Natur ohne Waffen, fremder Hilfe bedürftig, an alle Mißhandlungen des Schicksals ausgeliefert (...); aus Schwachem und Schlawem gewoben und nur in den äußeren Umrissen ansehnlich. (AM 11,3, I: S. 341–343)

- Ist Trauer überhaupt eine *legitime Verhaltensweise* des Menschen? Aus den beiden letztgenannten Absätzen wird schon deutlich, daß Trauer und Klage im Kern als unberechtigt angesehen werden. Der Leidende hat gar kein Recht, sich vom Leben abzuschotten und seine Situation als Ausnahme zu sehen. Im Gegenteil, Trauer kann als »ein Zeichen von Unerblichkeit, Ungerechtigkeit und Undankbarkeit«³⁰ gesehen werden. Als habe man als Einzelner das Recht, vom Leben Leidfreiheit und Versöhnung von Schicksalsschlägen zu erbitten! Schließlich haben die Menschen alles doch zunächst als Geschenk und Gabe erhalten. Wenn eine solche Gabe zurückgenommen wird, geschieht dadurch kein Unrecht. Eher solle man sich dankbar erinnern an die erlebten Freuden oder den abgeschöpften Nutzen. Mehr zu wollen wäre Hybris. Im Brief an Polybios benennt Seneca diesen Punkt in aller Schärfe.

Unbillig ist, wer über sein Geschenk eigenen Willen dem Geber nicht läßt, habgierig, wer nicht als Gewinn ansieht, was er bekommen, sondern als Verlust, was er zurückgegeben hat. Undankbar ist, wer eine Ungerechtigkeit nennt das Ende des Genusses, töricht, wer meint, keinen Genuß gebe es der Güter, außer sie seien gegenwärtig, der nicht bei Vergangenen Frieden findet und das für sicherer hält, was dahingegangen ist, weil er darüber nicht, es könne aufhören, in Furcht zu sein braucht. (TP 10,2, II: S. 267)

- Schlußfrage: Ist der *Tod Grund* zu *Trauer* oder zu *Freude*? Mit diesem Punkt erreichen wir die Sinnspitze der philosophischen Trostargumenta-

tion der Antike. Ist der Tod eines geliebten Menschen überhaupt berechtigter Anlaß zu Trauer? Tatsächlich gipfeln alle vorherigen Ausführungen in der Erkenntnis, daß eigentlich das Leben Anlaß zu Trauer ist, der Tod jedoch Erlösung von den irdischen Qualen und Übeln bedeutet. Selbst ein früher Tod bedeutete letztlich eine Verringerung der irdischen Mühsal. Diese Erkenntnis ist unabhängig von der unterschiedlich beantworteten Frage, was konkret nach dem Tod kommt: die – bessere – Weiterexistenz der Seele oder das Verlöschen im Nichts. Kurz vor seinem eigenen Tod kann Seneca in einem seiner »moralischen Briefe« schreiben:

Der Tod vernichtet uns entweder oder macht uns frei: Sind wir befreit, bleibt das Bessere übrig, da die Last hinweggenommen; sind wir vernichtet, bleibt nichts übrig, Gutes zugleich und Schlimmes ist hinweggenommen. (MB 24,18, III: S. 209)

Zusammenfassend gesagt: Die gleichzeitig persönlich konkreten und literarisch allgemeinen Trostschriften argumentieren aus ihrer konsequent philosophischen Weltansicht heraus. Da das Leben letztlich nur Last und nicht das Eigentliche ist, ist der Tod nicht Anlaß zu Klage und Trauer, sondern eher Anlaß zur Freude für den Verstorbenen und somit konsequenterweise auch für die Hinterbliebenen. Weil diese »Abwertung des Irdischen im Dienste des Göttlichen«³¹ jedoch offensichtlich als Vorstellung nur wenige Menschen wirklich überzeugen konnte, wurde konzediert, daß Trauer in gewissem Maße erlaubt sei. Verbunden wurde dieses Zugeständnis mit einem ganzen Katalog von Regeln und Ermahnungen: Erstens solle Trauer nicht zu lange dauern, zweitens nicht zu exzessiv betrieben werden, da sie weder hilft noch nützt, drittens solle sie angesichts des allgemeinen Menschheitsschicksals relativiert und letztlich abgestellt werden und viertens solle der Blick des Leidenden umgewertet werden weg von den erlittenen Verlusten hin zu der Erkenntnis des unvergleichlich wichtigeren unverdienten Geschenken.

Ob und wie derartige philosophische Trostschriften³² tatsächlich trösten konnten, wie sie von den damaligen Menschen aufgenommen wurden, ist leider viel zu wenig bekannt und untersucht. Wichtig ist die Tradition der philosophischen *Consolatio* im Rahmen unserer Darstellung vor allem deshalb, weil sie von den Kirchenvätern und zahlreichen weiteren Trostdenkern der Geistesgeschichte als zweite große Quelle – neben der Bibel – für die künftigen *christlichen Trostschriften* aufgenommen und weiterentwickelt wurde.

Die Trostschriften der Kirchenväter

2

Zwei weitgehend verschiedenartige Traditionen bildeten also das geistige Gerüst, anhand dessen die griechischen und lateinischen Kirchenväter die Grundlagen der künftigen christlichen Position zur Frage nach Trost erarbei-

tet haben. Idealtypisch – und dadurch etwas vereinfacht und zur Kenntlichkeit überzeichnet – gegenübergestellt:

- Hier das biblische Erbe, dort das Erbe der hellenistisch-römischen Philosophie;
- hier die lebenszugewandte diesseits-freundliche Bibel, dort die »Consolationes«, die das Leben letztlich nur als notwendiges Übel, den Tod aber als Befreiung ansahen;
- hier das nachhaltige Bemühen zur aktiven Veränderung des Leids durch Mensch und Gott, dort das passive Ertragen des auferlegten unabänderlichen Schicksals;
- hier das Beharren auf dem Recht zu Klage und Bitte, dort die schweigend-apatheische Hinnahme;
- hier der Aufruf zu aktivem und gemeinschaftsstiftendem Trost in Wort und Tat, dort die philosophische Rhetorik zur Stillstellung der Gefühle des Einzelnen;
- hier die Hoffnung auf den letzten Trost durch Gott, dort die schweigende Unterordnung unter das Schicksal;
- hier das Bewußtsein, im Christusereignis, also im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu im letzten »getrost sein« zu dürfen, dort die Hoffnung auf entweder ein Verlöschen oder auf ein befreites Fortexistieren der Seele.

Wie bringt man solch unterschiedliche Positionen zusammen? Welche Traditionsstränge betont man, welche werden vernachlässigt? Schauen wir – in aller gebotenen Konzentration – auf die für die Christentumsgeschichte so wirkmächtigen Lösungsversuche der Kirchenväter in dieser Frage. Deren Trostliteratur läßt sich zunächst nicht so eindeutig abgrenzen wie bei den philosophischen Schriftstellern. In ihrer praktischen Tätigkeit als Prediger und Seelsorger wurden sie immer wieder mit Leiderfahrungen konfrontiert. Eine »fertige christliche Lehre« stand ihnen nicht zur Verfügung, sie mußten vielmehr selbst ihre Deutungen und Lösungen auf der Basis von Bibel, Philosophie und eigener wie gemeindlicher Lebenslage entwerfen. Zwei verschiedene Grobformen von so entstehenden Trostschriften sind dabei zu unterscheiden. Zum einen waren dies *Trauer- und Trostpredigten*, die zu ganz konkreten Anlässen gehalten, später schriftlich fixiert und gesammelt oder in andere Schriften eingearbeitet wurden. Zum anderen setzten die Kirchenväter aber auch die Tradition der *Trostbriefe*³³ fort, die anstelle eines Kondolenzbesuches verfaßt wurden. *Hans Theo Weyhofen* zählt an die vierzig derartige Trostschriften von Kirchenvätern auf, unter ihnen Werke von Ambrosius, Augustinus, Cyprian, Hieronymus, Basilius, Gregor von Nazianz sowie Gregor von Nyssa³⁴.

Da die meisten dieser Kirchenväter als Mitglieder der Oberschicht des römischen Reiches durch die Schule der klassischen Bildung gegangen sind, ist es keineswegs verwunderlich, daß sie sich zunächst ganz eng an die formalrhetorischen wie auch inhaltlichen Vorgaben der philosophischen »Consola-

tiones« hielten. Einige von dort durchgezogene inhaltliche Traditionslinien – die sprachliche und textpragmatische Form möchte ich hier außer acht und der Philologie überlassen – sollen im folgenden kurz angedeutet und jeweils durch ein typisches Beispiel belegt werden. Ich werde dabei verschiedenste Kirchenväter zu Wort kommen lassen. Einzüräumen ist: Sicherlich gibt es Unterschiede zwischen den einzelnen aufgerufenen Autoren, die in einer historischen oder alphilologischen Studie detailliert benannt werden müssten. Derartige Differenzierung kann jedoch nicht Grundanliegen dieser Untersuchung sein. Außerdem stimmen die aufgerufenen Kirchenväter in den von mir zu benennenden Grundzügen – und nur diese sollen hier aufgezeigt werden – weitgehend überein.

Welche Grundtopologie des Trostes und Tröstens – in Anknüpfung an die klassisch-philosophische Tradition einerseits und die biblische Tradition andererseits – läßt sich also bei den Kirchenvätern³⁵ aufweisen?

Erbzüge der klassischen Tradition

2.1

- Zum angemessenen *Zeitpunkt* des Trostes: Ganz wie in den »Consolationes« so bestimmten auch die Kirchenväter den angemessenen Zeitpunkt des Trostes als den Zwischenraum zwischen erster emotionaler Reaktion und verfestigter Trauerhaltung. In dieser Zwischenspanne aber ist für sie Trauer »heilbar« und Trost möglich. *Gregor von Nyssa* (330–335 bis um 400) schreibt in ähnlichem Sinne in seiner »Rede auf Placilla«:

Ein naturgemäßes und geeignetes Heilmittel für den Trauernden scheint mir das Stilleschweigen zu sein, indem es die Wallungen der Seele durch die Zeit und Trauer ruhig ausgären läßt. Denn wenn man, da in der Seele noch die Leidenschaft kocht, etwa mit der Rede einwirken will, so wird die Wunde des Schmerzes unheilbar werden, indem sie durch die Erinnerung an das Schmerzliche wie von Dornen aufgeritzt wird.³⁶

- Zur Frage des *rechten Maßes von Trauer*: Auch hier bleiben die Kirchenväter in den Spuren der philosophischen Tradition à la Seneca. Einerseits in der Ablehnung der Forderung von Apathie, andererseits im Aufruf zu zwar erlaubter, weil menschlicher, aber doch nicht übermäßiger Trauer. Ein solches rechtes Maß fordert etwa *Ambrosius von Mailand* (um 334/5–397) in seiner »zweiten Rede auf Satyrus« – einer Trostrede angesichts des Todes seines geliebten älteren Bruders – ein:

Immerhin sei aber der Schmerz milde; auch im Unglück muß das Maß beachtet werden, das im Glück gefordert wird. Oder wie soll übermäßige Trauer sich geziemen, wenn übermäßige Freude sich nicht geziemt? Es ist ja in der Tat das Übermaß des Schmerzes (...) kein geringes Übel.³⁷

- Zur *Ansatzebene* des Tröstens: Erneut auf der Linie der klassischen Auffassung betonen die Kirchenväter, daß allein die Vernunft – die »besonnene Überlegung« – jenes »Organ« ist, welches sich dem Trösten öffnet und das Gefühl letztlich lenken kann. Dazu schreibt der ältere Bruder des Gregor von Nyssa, *Basilius von Cäsarea*³⁸ (um 329/30–378) – von dem ein Briefcorpus von 366 Stücken erhalten ist –, in seinem Trostbrief an Nectarius:

Wenn wir indessen das Geschenk Gottes, das er in unsere Herzen gelegt hat, jetzt hervorholen, ich meine die besonnene Überlegung, die sowohl in guten Tagen unserer Seele ein Grenzmaß zu setzen als auch in traurigen Situationen die Erinnerung an die Lage der Menschen hervorzubringen und uns einzugeben weiß, was wir gesehen haben, was wir gehört haben, nämlich daß das Leben voll von solchen Leiden ist (...) wenn wir der Überlegung zugestehen, uns dies ständig vorzuhalten, dann dürften wir vielleicht eine mäßige Linderung von dem Übel finden.³⁹

- Zur inhaltlichen *Relativierung* des eigenen Leidens angesichts des *allgemeinen Geschicks* der Menschen: Inhaltlich begründen die Kirchenväter den Trost durch einen vergleichenden und im Endeffekt das Einzelschicksal relativierenden Blick auf das grundsätzliche Schicksal aller Menschen. Sterblichkeit und Leid gehören nun einmal zu den Grundbestimmungen des Menschen unveränderbar hinzu. Ausnahmen davon gibt es nicht. Deshalb ist es besser, diese Grundgegebenheit von Leben und Tod schlicht zu akzeptieren, ohne dagegen zu klagen. In der Trauerrede auf den eigenen Vater beschwört *Gregor von Nazianz* (326–390) dieses natürliche Werden und Vergehen:

Unser Leben fließt dahin und vergeht und ändert sich immer wieder. Das, was wir Leben und Tod nennen, scheint zwar großer Gegensatz zu sein, geht aber ineinander über und löst sich ab. Das Leben nimmt seinen Anfang in der Vergänglichkeit (...), es schreitet fort in der Vergänglichkeit (...), es endet in Vergänglichkeit.⁴⁰

- Zur Bestimmung des *Todes als Befreiung*: Selbst in der Frage des Todes als prinzipiell zu begrüßendes und durchaus herbeizusehnendes Ende des irdischen Jammertales schlossen sich die Kirchenväter an die philosophischen Autoren an. Sogar ein früher Tod konnte als Verkürzung der irdischen Qualen und Versuchungen gedeutet werden. Sterben ist in dieser Sicht die positive Befreiung der Seele. *Hieronymus* (um 347–419) kann dazu in aller Kürze schreiben:

Nicht der ist zu beklagen, der dies alles nicht mehr erleben kann. Glücklich, wer diesen schlechten Zeiten entronnen ist.⁴¹

In all diesen Punkten übernahmen die griechischen und lateinischen Kirchenväter also die Grundzüge aus den philosophischen Trostschriften. Wo

aber zeigt sich in ihren Werken der spezifisch christliche Einfluß? Wo wird das reiche biblische Erbe aus dem Alten und Neuen Testament aufgenommen, fruchtbar gemacht und weiterentwickelt? Auch hier sollen zentrale Punkte kurz benannt und mit jeweils einem Textbeispiel belegt werden.

Erbzüge der biblischen Tradition

2.2

- Zur Frage der *Veranschaulichung* der Ausführungen: Die philosophischen Trostschriften hatten als Vorbildfiguren immer wieder große Gestalten aus der griechischen oder römischen Mythologie oder Geschichte aufgerufen. Sie »würzten« ihre Ausführungen zudem immer wieder mit klassischen Dichterzitaten. Typisch für die Trostschriften der Kirchenväter ist nun zunächst, daß sowohl derartige Zitate als auch vergleichbare Vorbildfiguren bei ihnen vor allem aus der Bibel entnommen wurden. Sehr bald bildeten sich sogar stereotype Topoi dafür heraus, welche Vorbildgestalten für ganz bestimmte Tugenden genannt wurden. Sehr anschaulich findet man ein solches Prinzip in der Trauerrede des – schon zuvor zitierten – *Gregor von Nyssa* in seinem Lobpreis des verstorbenen Bischofs *Meletius von Antiochien*: Man erinnere sich an ihn als an einen Mann, der sich auszeichnete durch

eine Sanftmut wie bei David, eine Einsicht wie bei Salomo, eine Güte wie bei Moses, eine Vollkommenheit wie bei Samuel, eine Keuschheit wie die bei Joseph, eine Weisheit wie die bei Daniel, sah ihn im Eifer des Glaubens beschaffen wie den großen Elias, in der Unversehrtheit des Körpers wie den erhabenen Johannes, in der unübertrefflichen Liebe wie Paulus.⁴²

- Zum *Lob* des Toten für seinen *Glauben*: Zum klassischen Formular einer Trauerrede gehörte – wie gerade gesehen – das Lob des Toten im Rückblick auf sein Leben. Im Gegensatz zum philosophischen Vorbild, wo die besonderen Leistungen und Tugenden des Verstorbenen gepriesen wurden, konzentriert sich das Lob bei den Kirchenvätern völlig auf die Glaubensstreue. Denn alle Gaben, Fähigkeiten und Tugenden gingen ja für sie auf Gott zurück. Das Lob des Verstorbenen deutete also stets zurück auf das eigentlich zentrale Lob Gottes. So schreibt der vor allem wegen seiner Briefe und Gedichte bekannte Kirchenvater *Paulinus von Nola* (355–431) in einem Trostbrief an Pammalius, einen römischen Aristokraten, der um seine verstorbene Frau trauert:

Wir loben nämlich nicht die Werke eines Menschen, sondern göttliche Werke, die durch einen Menschen vollbracht worden sind.⁴³

- Zur Frage der *Legitimität von Trauer*: Ob Trauer überhaupt erlaubt sei oder eigentlich eine dem Menschen nicht zustehende Reaktion auf Lei-

dens erfahrungen, war bei den Kirchenvätern gerade aus spezifisch christlicher Sichtweise umstritten. Einige wiesen Trauer schlichtweg zurück, denn beinhaltet Trauer über Verstorbene nicht letztlich eine Leugnung der ganzen Idee von Erlösung und Auferstehung? Wird vor allem übermäßige Trauer aus dieser Perspektive nicht sogar zu einer Gotteslästerung und Selbstzerstörung? *Hieronymus* spricht diese Gedanken in einem Trostbrief an eine Mutter, deren Tochter kürzlich verstorben ist, offen aus:

Tränen, die kein Maß kennen, die an die Pforte des Todes führen, sind verabscheuenswürdig: denn durch sie wird Gott gelästert und der Glaube völlig verleugnet. Du heulst und jammerst, und von einem inneren Brande verzehrt, tust du fortgesetzt alles, was nur in deinen Kräften liegt, um dein eigener Mörder zu werden.⁴⁴

Andererseits finden sich hier jedoch Stimmen, die Trauer schon aus rein menschlichen Gründen, aber auch im Gefolge zahlreicher biblischer Vorbilder als legitim betrachten. Voraussetzung für diese Zulassung von Trauer ist jedoch die Vorgabe, daß sich derartige Trauer niemals auf den Verstorbenen und sein Schicksal beziehen darf, da er ja als Toter der Auferweckung entgegenseht. Nein, Trauer ist vielmehr ein legitimer Ausdruck des Verlustschmerzes der Hinterbliebenen, die sich nach alter Nähe und ein Wiedersehen mit dem Verstorbenen sehnen. *Augustinus* (354–430) benennt diese Position in einer Predigt eindrücklich:

Die Trauer über die Toten, die geliebt wurden, ist in gewisser Weise natürlich (...). Von daher ist es notwendig, daß wir traurig sind, wenn die uns durch ihr Sterben verlassen, die wir lieben. (...) Wir trauern also um unsere Toten im Bewußtsein der Notwendigkeit ihres Sterbens, aber in der Hoffnung, sie zurückzuerhalten.⁴⁵

- Zur *Sinngebung von Leid*: Für die frühen christlichen Denker war im Gegensatz zu ihren antiken Lehrmeistern eine Frage eindeutig geklärt, die nach dem Ursprung des Leidens: Da alles von dem einen Schöpfergott geschaffen wurde, geht auch Leid auf ihn zurück.⁴⁶ Ihre theologische Aufgabe war es, zu erklären, *warum* Gott in seiner Allmacht und Güte auch Leid schafft oder zuläßt. Ziel dieser Klärung war durchaus der Trost des Verstehens. So entwickelten sich früh drei bis heute geradezu klassische Erklärungsstrategien zur christlichen Deutung von Leiden: Leiden ist eine *Prüfung*, Leiden dient der *Erziehung* des Menschen, Leiden ist *Strafe* für begangene Sünden. Vor allem bei *Augustinus* – etwa in seiner epochalen Schrift »Der Gottesstaat« – begegnen wir einer systematischen Entfaltung dieser Gedanken. Wir beschränken uns auf ein aussagekräftiges Zitat:

So besitzt die ganze Familie des höchsten und wahren Gottes ihren Trost, der sie nicht trübt, der nicht in der Hoffnung auf schwankende und wandkende Dinge gründet (...) Verfolgt er (Gott) mich mit Mißgeschick, so prüft

er meine Verdienste oder er bestraft die Sünde, die ich beging; für fromm erduldeten zeitliche Leiden hat er mir ewigen Lohn vorbereitet.⁴⁷

- Zur Einschätzung des *Wertes von Leben*: Durch den Glauben an die Auferweckung zum eigentlichen, zum »himmlischen« Leben verschob sich bei den Kirchenvätern das Verständnis des Wertes von Leben und Tod. Der Tod wurde nun nicht mehr schlicht als Ende, auch nicht primär als Befreiung von irdischer Drangsal verstanden, sondern als Durchgang zum himmlischen Leben. Diese Sicht führte – völlig gegen den Hauptstrom biblischer Theologie – zu einer *drastischen Abwertung des Lebens*. Das irdische Dasein ist nur Mühsal und Qual, ja: ständiger Kampf gegen die Versuchungen der Sünde und des Teufels. Gestorbene haben ihr Ziel dagegen schon erreicht, nicht nur negativ in der Zurücklassung dieses Jammertals, sondern positiv in der Aufnahme in den Himmel. Vor allem in dem 252/3 verfaßten Traktat »Über die Sterblichkeit« von *Cyprian von Karthago* (um 200–258) finden wir eindruckliche Passagen zur Illustration:

Was hat man dagegen auf dieser Welt anderes, als daß man täglich gegen den Teufel Krieg führen, als daß man seine Speere und Geschosse in beständigem Ringen sich abkämpfen muß. Mit der Habsucht, mit der Unzüchtigkeit, mit dem Zorn, mit dem Ehrgeiz (...) Und da sollten wir uns vielmehr sehnlich wünschen, durch einen möglichst frühen erlösenden Tod eilends zu Christus zu gelangen.⁴⁸

- Zur Kennzeichnung des *Todes als Übergang* in das wahre Leben: Die radikale Abwertung des irdischen Lebens wird – wie schon angedeutet – erweitert durch den tröstlichen Gedanken, daß der Tod gerade so zum freudig zu begrüßenden – ja innigst herbeigesehnten – Übergang ins himmlische Leben wird. Folgerichtig argumentiert *Cyprian* im Fortgang seines bereits zuvor zitierten Schreibens:

Wenn wir sterben, so gehen wir durch den Tod zur Unsterblichkeit ein (...). Das ist kein Hingang für immer, sondern nur ein Übergang und ein Hinüberschreiten zur Ewigkeit, nachdem die zeitliche Laufbahn durchmessen ist. (...) Wer sollte nicht wünschen, recht bald verwandelt zu werden und umgeformt zu werden nach Christi Gestalt und nach der Herrlichkeit der himmlischen Gnade?⁴⁹

- Zur tröstenden Zielperspektive des *ewigen Lebens*: All diese spezifisch christlichen Gedanken gehen von der eindeutig benannten Zielperspektive des ewigen, des himmlischen Lebens aus. Nur so sind alle vorherigen Ausführungen richtig einzuordnen. Christlichkeit konzentriert sich bei den Kirchenvätern im Zusammenhang unserer Fragestellung ganz auf den Auferweckungsgedanken, der stets vom Jenseits aus denkt und so in der ständigen Gefahr schwebt, das Diesseits radikal abzuwerten.

Als Bündelung der bisherigen Ausführungen drängt sich die These auf: Trost wird bei den Kirchenvätern eindeutig und einlinig – wie schon in der lukanischen Gleichniserzählung »Vom reichen Mann und vom armen Lazarus« – zum »*Jenseitstrost*«⁵⁰. Denn in der Tat: Die »Verheißung der Restitution alles dessen, was unter den Bedingungen der wirklichen Geschichte als verloren zu glauben ist, enthält angesichts des wirklich erfahrenen Leidens« ein beträchtliches »Trostpotential«⁵¹ – so *Carl-Friedrich Geyer* im Blick auf derartige Traditionen. Auf der Basis des immer wieder aufgerufenen biblischen Zeugnisses – von den klassischen Belegstellen aus dem Danielbuch über die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus durch Jesus bis zu den Auferweckungszeugnissen über Jesus in den Evangelien und den Auferweckungsmeditationen bei Paulus – bezeugen die Kirchenväter als letzten Grund und letztes Ziel des christlichen Trostes die Auferstehung mit Leib und Seele. Sie müssen dabei keineswegs genau schildern, wie sie sich diesen Vorgang vorstellen. Wichtig ist das fest geglaubte Faktum an und für sich. Ganz deutlich wird dies etwa in jenem oben bereits zitierten *Consolatio*-Text des *Ambrosius von Mailand*, den er angesichts des Todes seines Bruders Satyrus verfaßte:

Wenn der ganze Ablauf unseres Lebens in der Verbindung von Leib und Seele stattfindet, die Auferstehung aber der Lohn für die guten oder die Strafe für die bösen Werke bringt: so muß doch auch der Leib erstanden, dessen Handlungen ja gerichtet werden.⁵²

Hans Theo Weyhofen bündelt seine detaillierten Studien zum Trostverständnis der Kirchenväter deshalb wie folgt: »Der christliche Trost besteht also darin, angesichts von Leid, Mangel und Tod die erfahrene Negativität im Hinblick und in der Erwartung auf die für den Glaubenden sicher folgende absolute Erfüllung zu relativieren.«⁵³

Im *zusammenfassenden Blick* auf die Trostschriften der Kirchenväter kann man im Anschluß daran festhalten: Der unumgängliche Inkulturationsprozeß des sich aus der jüdischen Welt ablösenden und in die hellenistisch-römische Welt einfügenden jungen Christentums hat bis heute wirkmächtige Konsequenzen gerade auch in unserer Frage nach sich gezogen. Maßgebliche Vorgaben der Vätertheologie in der Frage des Trostes sind nämlich primär sowohl in Form als auch im Inhalt die auf den Umgang mit dem Tod konzentrierten »*Consolationes*« der antiken Philosophie. Die meisten Trost-*Topoi* werden von dort direkt übernommen, dann aber christlich eingekleidet oder ausgedeutet. Aus der reichen biblischen Tradition werden hingegen nur ganz wenige ausgewählte Züge wirklich aufgenommen, vor allem die zentralen Aussagen zur Auferweckung. Das führt im Blick auf die Bibel zu einer folgenschweren Verschiebung. Dachte die Bibel Trost im wesentlichen als im Jetzt und im Diesseits wirkmächtiges Tun, Wort und Wirken – sei es durch Menschen, sei es durch Gott –, das freilich seine Fortsetzung, Vollendung und letzte Begründung im Jenseits erfahren sollte, so wird das Diesseits als Erfüllungsort von Trost nun radikal abgewertet: Leben ist nur ein qualvolles Übergangsstadium, das zum letztlich wirklichen jenseitigen Leben durch das Eingangstor des To-

des erst hinführt. Trost wird so zu einer primär jenseitigen Kategorie, einer vor allem eschatologischen Perspektive, einer Verheißung der Erfüllung aller Trostsehnsüchte in der himmlischen Zukunft. Der in der Bibel so wichtige dia-konische Aspekt des Tröstens tritt weitgehend in den Hintergrund.

Boethius und der »Trost der Philosophie«

3

Für die folgenden Jahrhunderte bis in unsere Gegenwart hinein sollten diese theologischen Entscheidungen der Kirchenväter überaus wirkmächtig bleiben. Alle sich daran anschließenden Ausführungen zur Frage des Trostes und des Tröstens aus christlicher Sicht griffen auf diese Vorbildprägungen zurück. Die philosophische Trosttradition brachte jedoch nach den Schriften der Kirchenväter noch einmal ein Hauptwerk hervor, dessen Bedeutung auch für das Christentum gar nicht zu unterschätzen ist. Vor allem im Mittelalter rückte dieses Buch in das Zentrum des Interesses. Es wurde zu der berühmtesten und meistgelesenen einzelnen Trostschrift überhaupt und fordert deshalb eine Beachtung im Rahmen unserer Fragestellung geradezu ein: das Buch »De Consolatione Philosophiae« des *Anicius Manlius Severinus Boethius* (um 480–524), »zweifellos das berühmteste Werk der spätantiken lateinischen Literatur«⁵⁴. Es stellt sich dar als eine Art Zusammenfassung der gesamten klassisch-antiken Philosophie zum Zwecke der *Selbsttröstung* und gilt deshalb als »die letzte antike Trostschrift«⁵⁵.

Vom Trost der philosophischen Einsicht

3.1

Boethius⁵⁶, eine der »faszinierendsten Gestalten der römischen Spätantike«⁵⁷, entstammte einer der großen römischen Adelsfamilien und hatte als Christ sämtliche Stufen der klassischen Ausbildung genossen. Unter Theoderich dem Großen stieg er auf zum Hofkanzler von Ravenna. In diesem Amt plante er eine Sammlung, Bündelung und Kommentierung des klassischen Erbes der Philosophie. Doch es sollte anders kommen. Als Opfer einer politischen Hof-intrige wurde er in Pavia festgenommen und einige Zeit später hingerichtet. In seinen letzten Lebensmonaten in der Haft – wohl nicht im Sinne einer strengen Gefängnishaft, sondern eher in Form eines zumindest erträglichen Zwangsaufenthaltes – schrieb er im Angesicht des baldigen eigenen Todes, und dennoch in der ständigen Hoffnung auf Begnadigung sein Lebenswerk als Selbsttröstung, eben dieses Buch »Vom Trost der Philosophie«, einen Versuch, die »Tragfähigkeit der philosophischen Trostargumente angesichts des Verlustes sämtlicher irdischer Güter unter Beweis«⁵⁸ zu stellen.

Das Buch besteht aus einem in fünf Kapitel gegliederten, in einem streng geordnet-systematischen Wechsel von Prosa und Poesie verfaßten fiktiven philosophischen Gespräch zwischen ihm selbst, dem »Kranken«, und der in weibli-

cher Personifizierung als Ärztin auftretenden »Philosophie«. Sie will ihn trösten. Um welche Form von Trost geht es hier aber? Um den Trost der *Erkenntnis der Wahrheit*. Im Gefolge der »*Consolationes*« transformiert Boethius konkretes, erfahrenes Leiden auf die allgemein-abstrakte Ebene der philosophischen Einsicht. So setzt er ausführlich um, was schon *Ambrosius von Mailand* als durchaus legitime Trostmethode benannt hatte. In seiner Einführung zur Trauerrede auf den Tod seines Bruders Satyrus hatte dieser ausgeführt:

Ich habe heute das Amt, zu trösten, keineswegs das Amt, Streitfragen zu behandeln. Allerdings pflegt man gerade, um zu trösten, den Geist durch die Richtung auf andere Fragen abzulenken.⁵⁹

3.2 Fünf Schritte der Erkenntnis

Die fünf Schritte dieser philosophischen Transformation zum Zwecke des nur durch Vernunftinsicht zu erzielenden Selbsttrostes – eine Art Kompendium der klassischen Philosophie – seien hier kurz benannt:

- *Erster Schritt:* Am Anfang des ersten Buches beklagt Boethius elegisch sein Leid. Ihm erscheint jedoch als personifiziertes Gegenüber die Frau Philosophie, um ihn davon zu überzeugen, daß sein eigentliches Leiden nicht seine konkrete – aber eben darum nicht wesentlich wichtige – Situation sei, sondern die mangelnde Erkenntnis der Wahrheit. Diesem Mangel aber kann und will sie abhelfen, von diesem schädlichen »Affekt«, von dieser »Krankheit« kann er geheilt werden. »Ich kenne nun auch die andere und größere Ursache deiner Krankheit« – so Frau Philosophie – »du weißt nicht mehr, was du selbst bist. So habe ich also vollauf den Grund deines Leidens, aber auch den Weg, dir wieder Genesung zu verschaffen, gefunden.«⁶⁰ Boethius als Stellvertreter des Menschen schlechthin lernt deshalb im folgenden, sein individuelles Schicksal anhand von allgemein grundsätzlichen Erkenntnissen zu relativieren.
- *Zweiter Schritt:* Mit dem zweiten Buch beginnt nun die eigentliche »philosophische Therapie«. Die Vernunft wird den Trauernden durch Einsicht heilen. Dazu bedarf es jedoch zunächst der scharfen Zurechtweisung des zu Unrecht Klagenden. Das Schicksal, konkret gefaßt im Bild der personifizierten Fortuna, ist in sich unbeständig. Glück und Leid wechseln einander ohne dem Menschen erkennbares System ab. Die Philosophie wirft dem Klagenden vor: »Du hast dich dem Regiment der Fortuna anvertraut. Nun mußt du den Sitten der Herrin gehorchen.«⁶¹ Im so zufälligen, rein äußerlichen und notwendig wandelbaren irdischen Geschick kann deshalb das eigentliche Glück, die eigentliche Wesensbestimmung des Menschen nicht liegen. Die wahre Erkenntnis über das Wesen der Fortuna weist dem Menschen so den Weg zur Einsicht in das Eigentliche. Dieses Eigentliche erkennt der Mensch nun in sich selbst als den Weg zum wahren Glück, zur Gotteserkenntnis. Allein in Gott, dem höchsten Sein und höchsten Gut,

und in seinem weisen, dem Menschen verborgenen, aber rätselhaft harmonisch geordneten Weltenplan liegt letzter Sinn.

- *Dritter Schritt:* Mit den ersten beiden Schritten ist ein wesentlicher Teil der philosophischen Tröstung bereits vollzogen. Und tatsächlich fühlt sich der Klagende bereits getröstet: »O du höchster Trost ermatteter Gemüter, wie hast du mich mit der Wucht der Gedanken, aber auch der Holdseligkeit des Gesanges erquickt, so sehr, daß ich mich von jetzt an den Schlägen des Schicksals gewachsen fühle.«⁶² Zuvor jedoch zeigt ihm die Lehrmeisterin die Verlockungen und Durchschaubarkeiten falscher irdischer Verlockungen und scheinbarer Glückseligkeiten auf. Wer sich ihnen verschreibt, findet keinen wahren Trost.
- *Vierter Schritt:* Der Klagende, bereits halb Getröstete begehrt noch einmal auf, fällt der Trösterin ins Wort. So sehr ihn alle Ausführungen bislang überzeugt haben, ein großes Rätsel bleibt: die Vereinbarkeit der Güte und Macht Gottes mit den Übeln der Welterfahrung des Menschen. Boethius gibt zu, daß der Mensch das weise Walten Gottes in der Schöpfung nicht immer erkennen könne, daß aber letztlich alles doch auf geheime Weise zum Guten geführt werde. Die Trösterin Philosophie führt aus: »Es ist für den Menschen nicht schicklich, die gesamten Triebfedern des göttlichen Werkes mit dem Geiste erfassen oder mit Worten entwickeln zu wollen. Möge es genügen, nur das zu erkennen, daß Gott, der alle Naturen hervorbringt, auch alles auf das Gute hin lenkt und ordnet.«⁶³ Leiderfahrungen sind deshalb – hier werden augustinische Gedanken aufgenommen – göttliche Erziehungsmittel oder Prüfungen, die der Mensch demütig zu akzeptieren und zu ertragen habe.
- *Fünfter und letzter Schritt:* Als letzte Frage behandelt Boethius das Problem des Verhältnisses von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit, zwei Konzepte, die sich scheinbar gegenseitig ausschließen. Er löst diesen Widerspruch jedoch auf, indem er göttliches Vorauswissen und menschliche Freiheit als Entsprechungen aufeinander bezieht: »Denn allem Zukünftigen eilt die göttliche Schau voraus, wendet es um und ruft es zurück zur Gegenwärtigkeit des eigenen Erkennens und wechselt nicht, wie du meinst, veränderlich bald dies, bald jenes Vorhererkennen, sondern beharrend und mit einem Schlage kommt es deinen Veränderungen zuvor und umfaßt sie.«⁶⁴

Die Schrift schließt mit der allgemeinen Ermahnung: »Widersteht also den Lastern, pfleget die Tugenden, erhebt den Geist zu rechter Hoffnung, richtet demütiges Gebet nach oben.«⁶⁵ Boethius' Trostschrift bündelt so noch einmal die Trostperspektiven der Philosophie. Von ihm liegen auch einige christlich-theologische Traktate vor. Auffällig ist jedoch, daß hier »das christliche Element vollständig ausgeklammert«⁶⁶ wird, daß die hier vorliegenden Tröstungen tatsächlich von spezifisch biblischem oder christlichem Gedankengut weitgehend absehen. Zum Trost wird hier auf der abstrakten Ebene der Vernunft die »Erkenntnis der wahren Bestimmung der Welt und ihres Grundes«, oder konkret die »Realisierung der Wahrheit, daß alles, so wie es ist, gut ist und im Rahmen der göttlichen Vorsehung seine Ordnung hat«⁶⁷.

Daß jedoch gerade Boethius' »Trost der Philosophie« weiteste Verbreitung im Mittelalter finden würde – etwa schon im neunten Jahrhundert von König Alfred ins Englische, im 10. Jahrhundert durch Notker von St. Gallen ins Deutsche übersetzt wurde, daß gerade dieser Text zur Grundlage aller weiteren Trostschriften werden sollte, ja: daß Boethius als »der eigentliche Lehrer des Mittelalters«⁶⁸ gilt – all das erklärt, warum das spezifisch biblische Erbe in seiner konkreten diakonisch-lebenszugewandten Perspektive künftig noch weiter zurückgedrängt wurde, als dies bei den Kirchenvätern ohnedies schon der Fall gewesen war.

Ein Blick zurück auf die Tradition der philosophischen Tröstung im Sinne der Antike, im Sinne von Seneca, den Kirchenvätern und Boethius: Wie zu Beginn dieses Kapitels benannt, hatte Gerd-Klaus Kaltenbrunner philosophische Tröstungen als »Hoffnung zum halben Preis« etikettiert, hatte den Religionen ungleich größere Trospotentiale zugesprochen. Unerwartete Unterstützung kommt ihm vom schottischen Philosoph *David Hume* (1711–1776) zu. Hume, den man normalhin mit den Ordnungsetiketten »Empirist« und »Skeptiker«⁶⁹ versieht, schätzt seinerseits die philosophischen Trostmöglichkeiten skeptisch ein. Ein Band mit humeschen Essays kann zurecht unter dem vom deutschen Herausgeber gewählten Titel »Vom schwachen Trost der Philosophie« erscheinen, führt Hume selbst doch in einem 1741 erschienenen Essay über die von ihm geschaffene Kunstfigur des »Skeptikers« aus, wie »unvollkommen« selbst »die besten Trostargumente der Philosophie«⁷⁰ bleiben müssen.

Diese Unvollkommenheit mag darin liegen, daß tatsächlich allein die Vernunft von den philosophischen Tröstungen angesprochen werden kann. Leiderfahrungen berühren jedoch den ganzen Menschen, gerade auch seine Gefühle. Ob der emotionale Bereich mit diesen verstandesgemäßen Argumenten jedoch erreicht werden kann, bleibt fraglich. Das ist wohl auch kaum Anspruch der philosophischen Tröstungsversuche. Sie geben gar nicht vor, Hoffnung im Vollsinn stiften zu wollen, allumfassenden Trost geben zu können. Als *ein* wichtiger Pfeiler der Tröstungsmöglichkeiten, als nur – aber immerhin – ein schwacher Trost wollen sie verstanden werden, und so behalten sie ihre Bedeutung.

II **Trost von Gott: Spiritualität und Seelsorge**

Welche Trost- und Tröstungstraditionen haben sich in der Kirche auf dem Weg in die Gegenwart durchgesetzt? Wie sehr die Wirkmächtigkeit der vor allem philosophisch bestimmten Tradition das christliche Gedankengut bestimmen sollte, wird in einem Blick auf die zu reicher Pracht erblühende Tradition der mittelalterlichen christlichen »Consolatorien« oder »Trostbüchlein«⁷¹ deutlich. Unter praktische Seelsorge wurde in diesen Schriften vor allem die Aufgabe des Tröstens verstanden. Trösten war nicht mehr eine von mehreren Funktionen und Aufgaben der Religion, sondern wurde geradezu

zu ihrer Zentralkategorie. In seiner umfangreichen vierbändigen Studie hat *Peter von Moos*⁷² die Entwicklung derartiger Trostliteratur im Mittelalter detailgenau und facettenreich nachgezeichnet und dokumentiert. Die Positionen der Kirchenväter werden in den Schriften dieser Epoche mit denen Senecas – als Bündelung des Gedankengutes der Antike – und des Boethius vermischt, neu gedeutet und zugespitzt und führen schließlich zu jener Position am Ende des Mittelalters, die sich am besten im Blick auf die beiden wichtigsten christlichen Trostbüchern dieser Epoche veranschaulichen läßt: auf Meister Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung« und Johannes von Dambachs »Trost der Theologie«. In ihnen bahnt sich als neue geistige Tradition die Mystik⁷³ ihren Weg. Sie nimmt die bisherigen Positionen auf, gibt ihnen aber noch einmal ein neues, ganz eigenes Profil.

Trost durch Weltentsagung: Die Mystik

1

Meister Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung«

1.1

Diese Entwicklung läßt sich nirgendwo plastischer aufzeigen als in der wirkmächtigsten Trostschrift des Mittelalters, die solcher mystischer Tradition entspringt: in Meister Eckharts kleiner, bereits auf Deutsch verfaßten moralischen Abhandlung »Daz Buoch der goetlichen troestunge«, zunächst vor allem als »Liber benedictus« verbreitet und bekannt geworden. *Meister Eckhart* (um 1260–1328), Dominikaner und der wohl größte deutsche Mystiker überhaupt⁷⁴, schrieb dieses Buch entweder im Jahre 1308 oder erst im zweiten Jahrzehnt des vierzehnten Jahrhunderts – die Angaben zur genauen Entstehung schwanken in der Forschungsliteratur. Lange Zeit wurde angenommen, daß diese Schrift – wie so viele Trostschriften davor und danach – aus ganz konkretem Anlaß verfaßt wurde, gleichzeitig aber auf ein künftiges breites Lesepublikum abzielte: Direkt richte es sich an Königin Agnes von Ungarn nach der Ermordung ihres Vaters, König Albrecht von Österreich. Tatsächlich dürfte dieser Bezug zu Königin Agnes – ohnehin von »sekundärer Bedeutung«⁷⁵ – auch erst sekundär mit der bereits vorliegenden Schrift verknüpft worden sein.

In seiner Schrift bezieht sich Meister Eckhart mehrfach unter direkter Nennung auf Seneca, vorgestellt als »ein heidnischer Meister«⁷⁶, und immer wieder auf Boethius⁷⁷. Bewußt zieht er so den Bogen von philosophischem zu christlich-mystischem Trost. Das Trostbuch – verfaßt mit dem in der Hinführung klar benannten Anspruch, eine »Lehre niederzuschreiben, mit der sich der Mensch trösten kann in allem seinen Ungemach, Trübsal und Leid« (S.11) – nimmt nicht die von vielen Vorbildern geprägte Form des philosophisch-fiktiven Dialogs auf. Stattdessen gehört es zu den »uneigentlichen Trostbüchern in Form von mehr oder weniger spekulativen Traktaten«⁷⁸, so

Josef Quint, Übersetzer und Kommentator der Standardausgabe des Werkes. Auffällig: Die »Trostründe, die Eckhart vorträgt, beziehen sich nicht auf besonders harte Schicksalsschläge und Trauerfälle, sondern auf das Leid schlechthin«⁷⁹. Eckhart verzichtet so ganz auf konkrete individualisierte Schilderungen von Leiderfahrungen, die im persönlichen Trost des Mitgeföhls bedürften. Ihm geht es eher um eine allgemeine und als solche tröstende Belehrung über Wesen und Kern der christlicher Botschaft.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Der erste Teil dient als allgemeine Einleitung, in welcher Meister Eckhart auf grundlegende Fragen zum Verhältnis von Gott und Mensch angesichts von Leiderfahrungen zu sprechen kommt. Im zweiten Teil schildert er dann 30 konkrete Trostbeispiele. Er verweist hier vor allem auf biblische Textzitate und Vorbilder, die er mit Aussagen der Kirchenväter und der antiken Philosophen verbindet. Im dritten Teil des Buches benennt er schließlich »Vorbilder in Werken und Worten, die weise Leute getan und gesprochen haben, als sie im Leiden waren«.

Woraufhin zielen die Ausführungen Meister Eckharts, dessen genaue Lebensdaten und Wegstationen »nur spärlich überliefert«⁸⁰ sind? Sie ziehen die aufgezeigte Traditionslinie der Entwicklung des Trostbegriffs noch einen Schritt weiter aus im Hinblick auf eine Diesseitsabwertung und eine Jenseitsaufwertung. Zwei Quellen seiner Trosterkenntnisse gibt er direkt an: die Bibel – beziehungsweise seine spezifische Bibeldeutung – einerseits und die Vernunft im Gewande der Philosophie andererseits. Er schreibt:

Aus all dieser Lehre, die im heiligen Evangelium geschrieben steht und im natürlichen Licht der vernunftbegabten Seele mit Sicherheit erkannt wird, findet der Mensch wahren Trost für alles Leid (S. 14f.)

Was aber ist Inhalt dieser aus dem Evangelium hergeleiteten und mit der Vernunft erkannten Tröstung? Sie besteht zentral aus der – klassisch mystischen – Erkenntnis, daß der Mensch sich ganz auf Gott konzentrieren, sich in Gott hinein versenken müsse. Tröstende Leidbewältigung »ereignet sich im ›Einbilden‹ in jene Güte, die Gott ist«⁸¹. Leiden entsteht grundsätzlich aus einer fehlgeleiteten Konzentration auf die materielle Welt. Nicht – wie etwa bei Seneca und Boethius – um eine falsche Beziehung des Menschen zu dieser Welt der Materie geht es Meister Eckhart, die man durch philosophische oder theologische Aufklärung in eine richtige Beziehung verwandeln könnte. Ihm geht es vielmehr darum, daß der Mensch die Beziehung zur materiellen Welt ganz und gar hinter sich lassen und völlig leer von jeglicher Erwartung und Emotionsregung werden muß; einerseits, weil diese ja gerade Quelle und Grund von Leid ist, andererseits, weil nur so die völlige innere Hinwendung zu Gott möglich wird. Meister Eckhart ist ein »Einigungsmystiker«⁸², ihm geht es zentral um die Möglichkeit der Einheit von Gott und Mensch. Der Mensch muß lernen, schlicht nichts von der Welt zu erwarten, nichts von ihr zu wollen, nichts in ihr anzustreben. Mit den ins Neuhochdeutsche übertragenen Worten Meister Eckharts:

Drum soll der Mensch sich sehr befließen, daß er sich seiner selbst und aller Kreaturen entbilde und keinen Vater kenne als Gott allein; dann kann ihn nichts in Leid versetzen oder betrüben, weder Gott noch die Kreatur, weder Geschaffenes noch Ungeschaffenes, und sein ganzes Sein, Leben, Erkennen, Wissen und Lieben ist aus Gott und in Gott und ist Gott selbst. (S. 16)

Sich seiner menschlichen Natur »entbilden« – wer wahren Trost sucht, so Meister Eckhart weiter, hat gar keine andere Wahl. Nein, in konsequenter Endführung der aufgezeigten Traditionslinie verabschiedet er jegliche Erwartung, ja jegliche Willensbeziehung zum Diesseits, zum Mitmensch, zur Welt der Materie überhaupt. Denn was wäre – aus seiner Sicht – die Alternative:

Ich kehre mich der Kreatur zu, von der naturgemäß Untrost kommt, und kehre mich von Gott ab, von dem aller Trost ausfließt. Wie kann ich es dann wundernehmen, daß ich in Leid gerate und traurig bin? Wahrlich, es ist Gott und aller dieser Welt wirklich unmöglich, daß der Mensch wahren Trost finde, der Trost sucht bei den Kreaturen. Wer aber Gott allein in der Kreatur liebte und die Kreatur allein in Gott, der fände wahren, rechten und gleichen Trost allerorten. (S. 17f.)

Nachdrücklich betont Meister Eckhart, daß wahrer Trost einzig von Gott allein stamme: Gott allein ist »natürlicher Wahrheit gemäß einziger Born und Quellader allen Gutseins, wesenhafter Wahrheit und des Trostes« (S. 17). Deshalb ist die Abwendung von der Welt der Kreaturen als Ermöglichung zur Hinwendung zu Gott die einzig folgerichtige Konsequenz. Dem Menschen bleibt so aber nur die Hinnahme des ihm zgedachten Leidens. Schon das Klagen ist Zeichen von falscher Diesseitsverhaftetheit: »Ein guter Mensch soll niemals über Schaden klagen noch über Leid« (S. 21). Der darin deutlich werdende völlige Rückzug aus der Welt, diese radikalisierte Spiritualisierung von Trost und Tröstung findet im folgenden anschaulichen Zitat ihren Höhepunkt:

Willst du volle Freude und Trost haben und finden in Gott, so sieh zu, daß du ledig seist aller Kreaturen, allen Trostes von den Kreaturen; denn sicherlich, solange dich die Kreatur tröstet und zu trösten vermag, findest du niemals rechten Trost. (S. 31)

Zusammengefaßt und zugespitzt formuliert: Warum leiden Menschen? Weil sie Zuwendung, Bestätigung, Tröstung von der Welt, von anderen Menschen erwarten. Andere Menschen, ja: die ganze Welt der Materie ist jedoch ständige Quelle von Untrost, von Leiden. Eckhart selbst hat wohl diesen Begriff »Untrost« geprägt. In ihm fällt für Eckhart schlicht alles Kreatürliches, alles Diesseitige zusammen. Gerade die Gegenüberstellung⁸³ von Trost und so bestimmtem, damit unvereinbarem »Untrost« verdeutlicht das Weltbild Eckharts.

<i>Trost</i>	<i>Untröst</i>
Gott	Kreatur/Welt
Jenseits	Diesseits
Himmel	Erde
Gutes	Böses
unvergänglich/ewig	vergänglich
Freude	Leiden
Hinnahme	Klage
Teilnahmslosigkeit	Gefühle/Liebe

Im Schlußteil seiner Ausführungen fügt Meister Eckhart einen weiteren Gedanken hinzu, als schiene er selbst mit dem aufgezeigten Weg noch nicht ganz zufrieden. Fehlt in den ersten Teilen des Buches auffälligerweise die in sonstigen Trostbüchern der Zeit zentrale Besinnung auf die Bedeutung des in Christus ermöglichten Auferstehungsglaubens, so nimmt er nun eine theologisch-christologische Umwertung von Leiderfahrungen vor. Gott steht dem menschlichen Leiden nicht teilnahmslos gegenüber, sondern er »leidet mit dem Menschen« (S. 53). Wenn Gott jedoch selbst am Leiden teilhat, dann muß – so die Umwertung – Leiden eine andere Bedeutung haben als gemeinhin unterstellt: »Leiden ist ihm so wöniglich, daß Leiden für ihn nicht Leiden ist.« Gott muß Leiden als etwas Positives bewerten und empfinden – so diese Logik. Das hat Konsequenzen für den Menschen: »Und darum, wäre es recht um uns bestellt, so wäre auch für uns Leiden nicht Leiden; es wäre uns Wonne und Trost« (S. 53). Meister Eckhart depotenziert das Leiden nicht nur, er wertet es radikal um: Nicht eine Lebensbeeinträchtigung ist Leiden, nichts Negatives, sondern im Angesichts des göttlichen Mitleidens etwas Positives! So kann nur jemand schreiben, der – wie anfangs betont – nicht von konkreter menschlicher Leiderfahrung ausgeht, sondern allgemein über das »Phänomen Leiden« nachdenkt.

Deutlich in all dem wird: Nur in einer radikalen Abkehrung von dieser Welt, auch von – eben vergänglicher – Liebe⁸⁴ ist für Eckhart der wahre Trost möglich, der dem Menschen in einer Versenkung in die Sphäre und den Willen Gottes möglich wird. Dieser Trost ist die beglückte Erfahrung, jenseits aller Bindung an die Materie identisch zu sein mit Gottes Willen. *Kurt Ruh* formuliert ganz treffend: »Eckharts Trost ist der Trost für denjenigen, der die Welt hinter sich lassen will.«⁸⁵

1.2

Johannes von Dambach: »Der Trost der Theologie«

Die Prägung, die Meister Eckhart – der »Leitstern der spekulativen Mystik«⁸⁶ (*Gerhard Wehr*) – mit seinem Trostbüchlein erzielen sollte, ist kaum zu überschätzen. Zwar hat es wohl nur in »wenigen Fällen direkt«, »indirekt aber auf die ganze Breite des folgenden Trostschrifttums eingewirkt«⁸⁷ – wie *Helmut Appel* in seiner Fachstudie festhält. Die wichtigste der zahllosen

christlichen Trostschriften im Gefolge von Meister Eckhart in bewußt seel-sorglicher Tradition, die in der Folgezeit verfaßt und weit verbreitet wurden, war die »*Consolatio Theologiae*«, verfaßt von dessen Schüler *Johannes von Dambach* (1288–1372), der hier – so *Josef Quint* – »des Meisters Trostbuch ausschrieb«⁸⁸. Beeinflußt von seinem Lehrmeister, setzt von Dambach dem »Trost der Philosophie« des Boethius nun ganz bewußt den »Trost der Theologie« entgegen. Schon durch die Überschrift betont er ganz bewußt die Anknüpfung und Nähe zu Boethius, gleichzeitig aber auch die Absetzung und das Eigenprofil. Johannes von Dambach, 1288 in Straßburg geboren, später Schüler Meister Eckharts und schließlich Theologieprofessor in Prag, verfaßte als sein Hauptwerk dieses umfangreiche »Trostkompendium, das in vielfacher Form exzerpiert wurde, im kontinentalen Europa sehr verbreitet war und dadurch einen entscheidenden Einfluß auf das allgemeine religiöse Leben hatte«⁸⁹.

Als unsystematische Zusammenstellung von 15 Einzelbüchern war es – so im Vorwort – konzipiert »zum Trost für alle Menschen, besonders aber jener, die fromm leben wollen in Christus und deswegen verfolgt werden«⁹⁰. Nicht mehr die Philosophie tritt hier als personifizierte Trösterin auf, sondern die Theologie in gleichem Gewande. Im Rückgriff auf den – von Paulus her bekannten – Trost der Schrift und im Bewußtsein dessen, daß wahrer und letzter Trost nur von Gott kommt, greift von Dambach immer wieder auf Seneca, Boethius und andere klassische Autoren und deshalb indirekt auf die von ihm aufgerufene hellenistisch-römische Geistigkeit zurück. Als bekannte Paradigmen des Trostes finden sich: Die Bestimmung des wahren Glücks als Gotteserkenntnis; die Erkenntnis der Flüchtigkeit irdischer Güter; die Bestimmung der wichtigsten Tugenden als Unabhängigkeit von Affekten und Gefühlen, sowie Armut, Einfachheit und Demut; die Bestimmung von Leid als Erziehungs- oder Prüfungsmittel Gottes zum Zwecke der religiösen Innerlichkeit.

In einer Aufzählung von »12 Gründen für das Leiden« findet sich der achte Merksatz: »Durch das Leiden entzieht Gott der Seele den irdischen Trost und nötigt sie, himmlischen Trost zu suchen.«⁹¹ Eine raffinierte Rechtfertigung der Frage, warum Gott die Menschen leiden läßt: Irdischer Trost wird als hohle Fehlansicht durchschaut und muß dem Menschen ausgetrieben werden – eben durch Leiderfahrungen, in denen menschlicher Trost nicht standhält. Dann aber – und nur so – wird der Mensch offen für den wahren göttlichen Trost.

Dieses Werk gilt als »das älteste scholastische Trostbuch des Spätmittelalters«⁹². Zusammen mit der in vielem ähnlichen, im Jahre 1418/19 entstandenen und gleichfalls weitverbreiteten Schrift »*Consolatio Theologiae*« des Franzosen *Johannes Gerson* (1363–1429) – den man auch den »Doktor Tröster«⁹³ genannt hat – läßt sich hier die Trosttheologie der Spätscholastik idealtypisch erkennen.

Die im Mittelalter geprägten Vorstellungen vom Sinn des Leidens, vom Sterben und vom Trost ziehen ihre Rezeptionsspuren bis in die Gegenwart der zweiten christlichen Jahrtausendwende. Im Spätmittelalter⁹⁴ etablierte sich als zentrale christliche Literaturgattung die sogenannte »Ars-moriendi-Literatur«⁹⁵, Schriften mit Hinweisen zum rechten Leben und Sterben. In derartigen Werken – seien es eher erbauungsliterarische Schriften oder theologische Traktate – wurde detailliert eine der mystischen Tradition verpflichtete Spiritualität der Askese, Innerlichkeit, Entsagung und Jenseitsorientierung verbreitet, in der das Leben vor allem als Vorbereitung auf das Sterben geschildert wurde. Erst im »rechten Sterben« zeigte sich das »rechte Leben« und damit auch der Hinweis auf das künftige Schicksal. Diese Schriften prägten nachdrücklich die Alltagsfrömmigkeit ganzer Generationen von Christen. In diesem Rahmen lassen sich neue Tendenzen der Trostrede und Trostpraxis aufzeigen.

Kein Buch wurde für mehrere Jahrhunderte hindurch wichtiger für die Laien- und auch Klerikerfrömmigkeit, kein Buch erreichte größere Verbreitung als »De Imitatione Christi« des *Thomas von Kempen* (um 1380–1471), nach der Bibel das wohl »meistverbreitete Buch (...) der Weltliteratur überhaupt«⁹⁶. Da dieses Buch zentral eine Trostschrift ist und für unsere Fragestellung – bei allem Anknüpfen an die mystische Tradition – noch einmal neue Akzente setzt, soll es kurz als herausragendes Beispiel einer ungleich vielfältigeren Tradition charakterisiert und im Blick auf »Trösten« analysiert werden.

Im Jahre 1470 erschien die wohl schon über einige Zeit vorher entstandene, mehrfach überarbeitete und aus verschiedenartigen Bausteinen zusammengesetzte Schrift »Über die Nachfolge Christi«⁹⁷. Obwohl gleichfalls der mystischen Tradition⁹⁸ verpflichtet, setzt sie gegenüber den eher spekulativen Gedanken eines Meister Eckhart einen entscheidenden Gegenakzent: eine praktisch-nüchterne Frömmigkeit unter Betonung der – schon im Titel des Büchleins benannten – in meditativer Versenkung erzielbaren Christusnachfolge. Diese Nachfolge wird im Gefolge der »devotio moderna«⁹⁹ vor allem individualistisch aufgefaßt: Es geht primär um den Einzelnen und seine persönliche Abwendung von der Welt und Hinwendung zu Christus. *Josef Sudbrack* – exzellenter Kenner dieser Schrift – spricht hier von einem »Ausfall des Gemeinschaftsbewußtseins«¹⁰⁰. In vier Einzelbüchern versucht Thomas von Kempen – dessen Verfasserschaft dieser Schrift nicht unumstritten ist, zumindest als Redaktor war er jedoch historisch sicher an dem Buch maßgeblich beteiligt¹⁰¹ –, seine eher assoziativen als systematischen Reflexionen und Ausführungen zu strukturieren.

Im ersten Buch »Anleitung zum geistlichen Leben« werden pastorale Hinweise im Blick auf geistliche Lebensgrundregeln gegeben. Allgemeine philosophische Erkenntnisse – zitiert werden etwa Seneca und einige Kirchenväter – mischen sich hier mit zahlreichen biblischen Aussagen und zielen ab auf ein bescheidenes, demütiges Leben im Zeichen Christi. Diese Ausrichtung wird

im zweiten Buch dahingehend vertieft, daß sich hier eine »Anleitung zum inneren Leben« in Form eines geistlichen Selbstgesprächs findet. Wurde hier bereits mehrfach vom christlichen Trost gesprochen, so trägt das dritte Buch vollends den Titel »Vom inneren Trost«. Nicht weniger als 137 mal lassen sich hier Bezüge zum Wortstamm »Consolatio – Tröstung« finden!¹⁰² Wie im vierten und letzten Buch (»Vom Sakrament des Altars«) ist es als imaginärer Dialog zwischen dem »Diener« oder »Jünger« – dem Menschen auf der einen und dem »Herrn« – Gott bzw. Christus auf der anderen Seite gestaltet. Im Verzicht auf eigene Wünsche und Regungen, in Weltabkehr im Bilde Jesu Christi und in einem opferbereiten Leben werde so – laut Thomas von Kempen – ein gleichzeitig gottgefälliges wie auch innerlich befriedigendes Leben auf dem Weg zur angestrebten Vollkommenheit möglich.

Welche Bedeutung kommt im Rahmen eines solchen Gesamtkonzeptes nun dem immer wieder erwähnten, immer wieder neu in sinnlichen Bildern beschriebenen Trost zu, da Trost zweifelsohne die bündelnde Zentralkategorie dieser Schrift ist?

- Erster Punkt: Die radikale, oft wiederholte *Trostkritik*, bezogen auf den Versuch der »äußeren«, der menschlichen Tröstungen. Gleich im ersten Buch lesen wir so im Abschnitt mit der Überschrift »Meide überflüssiges Gerede«:

Warum reden wir nur so gerne und schwatzen zusammen, da wir doch kaum ohne Belastung wieder ins Schweigen gehen? Darum tun wir es: wir suchen Trost beieinander im Reden, wir wollen das müde Herz entlasten. (...) Ach, zu oft umsonst und seicht! Diese äußere Tröstung wird dem inneren, göttlichen Trost sehr abträglich. (I,10, S. 31)¹⁰³

- Zweiter Punkt: Das *Vorbild* für göttlichen Trost bei den *Kirchenvätern*. Wie sehr sich Thomas von Kempen und mit ihm zahlreiche mittelalterliche Denker auf die Kirchenväter beziehen, wird ganz deutlich formuliert:

Arm an irdischem Gut, waren sie gesegnet mit Gnade und Tugend. Dürftig in äußeren Dingen, flossen sie über vor Gnade und göttlichem Trost. (I, 18, S. 50f.)

- Dritter Punkt: Versuchungen, göttliche Heimsuchungen, Leiderfahrungen, alle Art von Anfechtungen sind nicht zu meiden, sondern in ihnen erfährt man gerade die *Notwendigkeit* des wahren, eben *des göttlichen Trostes*. Mit den Worten des Thomas von Kempen:

Niemand ist himmlischen Trostes wert, wenn er sich nicht sorgfältig in heiliger Zerknirschung übt. (I, 20, S. 59)¹⁰⁴

- Vierter Punkt: Die Betonung der absoluten *Trostbedürftigkeit* und gleichzeitigen *Trostlosigkeit* des Menschen. Einerseits betont das »neunte

Hauptstück des zweiten Buches« unter dem Kapitel »Von der völligen Trostlosigkeit« die Beobachtung: »Wir haben Trost gern« (II, 9, S. 113), andererseits wird jedoch die absolute Unzulänglichkeit des menschlichen Trostes betont, um dann – um so stärker – den göttlichen Trost zu preisen.

Diese geistlichen Tröstungen übersteigen alle Freuden der Welt und die Genüsse des Fleisches. Alle Freuden der Welt sind eitel und unedel. Geistliche Freuden allein erheben und adeln, sie sind Geschwister der Tugend und Gottes Gabe an die Reinen. (II, 10, S. 118f.)

- Fünfter Punkt: Geistlicher Trost in diesem Sinne ist immer *Trost in Christus*, ist geradezu personale innere Begegnung mit ihm. Es wäre jedoch falsch, Christus nur deshalb zu verehren und nachzufolgen, um derartigen Trost zu erhalten. Funktionale Jesu-nachfolge, die allein auf diese Tröstung abzielt, mißverstehen das Wesen des Christentums:

Viele loben und erheben ihn, solange sie Trost von ihm spüren. (...) Wer Jesus um seinetwillen und nicht eigensüchtiger Tröstungen wegen liebt, der preist ihn ebenso in jeder Drangsal und Herzensnot wie in den Stunden innigsten Trostes. (II, 11, S. 122f.)

- Sechster Punkt: Der wahre christliche Trost bewahrt nicht vor Leid, sondern realisiert sich gerade im *Ertragen schwersten Leides* im Gefolge des Kreuzes Christi. Denn wie anders könne sich die »Imitatio« realisieren als in Kreuzesnachfolge:

Bereite dich auf Heimsuchungen vor und halte diese für die größte Tröstung (...) Unser Verdienst und unser Fortschritt besteht nicht in vielen süßen Tröstungen, sondern im Durchstehen großer Drangsal und Mühen. (II, 12, S. 132. 134)¹⁰⁵

- Siebter Punkt: Der Angelpunkt dieses Verständnisses der göttlichen Tröstung beruht auf einem *Trost-Begriff*, der wesentlich von Paulus und Johannes aus geprägt ist. In gebetshafter Sprache schreibt Thomas von Kempen in einem kleinen Stück mittelalterlicher Trost-Exegese:

O Vater der Erbarmung und »Gott allen Trostes« (2 Kor 1,3), ich danke dir, daß du mich jeden Trostes Unwürdigen zuweilen durch eine Tröstung erquickst. Ich preise und rühme dich allzeit mit deinem eingeborenen Sohn und dem Tröster-Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit. (III, 5; S. 147)

- Achter Punkt: Die *Bündelung* der Ausführungen im Kapitel: »Suche den wahren Trost einzig in Gott« (III, 16, S. 181f.). Trost ist allein jenseitig; das Angebot des Trostes kommt in Gestalt »eines vorreflektierten, erfahrenen und auf weitere Erfahrungen zielenden Trostes«¹⁰⁶ nur von Gott – in Christus und dem Tröster-Geist – allein:

Was immer ich wünschen oder mir als Trost denken mag, erhoffe ich nicht hier, sondern künftig. Hätte ich allen Trost der Welt allein für mich und könnte alle Freuden feiern, soviel ist sicher: sie wären nicht von Bestand. Du kannst dich niemals vollkommen trösten noch vollendet freuen außer in Gott, der die Armen tröstet und die Niedrigen an sich nimmt. (...) Die Wahrheit spendet inwendig wahren und glückseligen Trost. Der gottseelige Mensch hat Jesus, seinen Tröster, allerorten bei sich. (...) Das ist mein Trost: jeglichen Trostes der Menschen gern entraten. Wo dein Trost fehlt, walte dein Wille und deine gerechte Prüfung für die Tröstung. (III, 16, S. 181f.)¹⁰⁷

- Neunter Punkt: Da Trost ein Gottesgabe ist, verfügt ein Mensch niemals endgültig über ihn. Zwar mag er Momente der Erfüllung erfahren, immer wieder wird ihm dieser Trost jedoch auch genommen. Gott begegnet dem Menschen in *doppelter Heimsuchung*: negativ in der Anfechtung und positiv in der Tröstung¹⁰⁸. In dieser bleibenden Spannung, in diesen ständig abwechselnden »Zeiten des Trostes«¹⁰⁹ zeigt sich die je größere Größe Gottes und seiner Trostgabe. Sie gibt Anlaß zur Mahnung nach Geduld:

Ist der Trost vergangen, verzage nicht. Harre vielmehr in Demut und Geduld auf die Heimsuchungen des Himmels! Gott vermag dir reichlicheren Trost wiederzugeben. (II, 9, S. 115)

- Zehnter und Schlußpunkt: Ort der besonderen Trosterfahrung ist die *Eucharistie*. Das vierte Buch der »Imitatio Christi« widmet sich ja in seiner Gesamtheit dem »Sakrament des Altars«. Denn in der Eucharistie erfährt der Christ in einzigartiger Weise seine Verbundenheit mit Christus, die den wahren Trost erfahrbar vermittelt:

Frohlocke, meine Seele, und danke Gott für diese edle Gabe und den einzigen Trost, der uns bleibt in diesem Tale der Tränen. Denn sooft du dieses Gedächtnis feierst und den Leib des Herrn zu dir nimmst, sooft wirkst du das Werk deiner Erlösung und machst dich aller Verdienste Christi teilhaftig. (IV, 2, S. 328)

Deutlich wird: Trost wird in diesen Ausführungen zu *dem* zentralen Schlüsselbegriff des geistlichen Lebens und der Frömmigkeit. Gemeint ist damit nicht nur die Erfahrung von geistlichem Beistand im Leid oder eine Hoffnung darauf, sondern ganz fundamental die Art und Weise, wie Menschen in geistig-innerlicher Versenkung Gott erfahren: Gotteserfahrung ist Erfahrung des Getröstet-Seins. Der Trostbegriff wird hier also völlig anders gefüllt als in heutigem Verständnis. *Josef Sudbrack* erläutert: Diese Trosterfahrung ist »zu breit, zu lebendig, als daß man sie durch Begriffe einengen dürfte. Am nächsten kommt ihr aus der heutigen Psychologie der Begriff der ›Identität‹.«¹¹⁰ Diese Identität, diese in Augenblicken erspürbare Erfüllung ist stets allein von Gott her möglich.

Die mystische Sicht von Meister Eckhart und seinem Schüler Johannes von Dambach, aber auch die Kerngedanken der »Imitatio Christi« fordern zu einer bewußt kritisch formulierten *Nachfrage aus heutiger Sicht* geradezu heraus: Was ist mit den geschilderten Positionen geistesgeschichtlich tatsächlich erreicht?¹¹¹ Einerseits mag man vor allem die Position Eckharts als Öffnung, als »Tor zum Osten«¹¹² feiern, als spirituellen Brückenschlag zum Buddhismus, den der christliche Mystiker freilich nicht gekannt hat. Ob man es sich andererseits in der Bewertung dieser Weltentsagung in der »Imitatio Christi« so leicht machen kann wie Josef Sudbrack, der erklärend abwiegelt: »daß die ›Verachtung der Welt‹ in der Imitatio Christi keine absolute Größe, sondern nur die Schatten des überhellen Lichtes der Gotteserfahrung sind«¹¹³, scheint genauso fraglich wie dessen rückbezogene Wertung, die eingestandene »Unebenheit ihrer einseitigen Theologie«¹¹⁴ habe genau so ausgesprochen werden müssen, um verstanden zu werden.

Im Rahmen unserer Fragestellung nach Trost als diakonisch-caritativem Grundvollzug muß man jedoch – gerade auch aufgrund des biblischen Befundes – in klaren Worten einen deutlichen Kontrapunkt¹¹⁵ zu diesen Einschätzungen setzen. Mit den benannten Positionen von Eckhart bis Thomas von Kempen wird die Diesseitsflucht perfektioniert, hat sich die »Spiritualität der Entsagung, Askese, Weltflucht«¹¹⁶ als klassisch-christliche Haltung dem Leid gegenüber durchgesetzt. Die Linie von den antiken Philosophen, den Kirchenvätern, Boethius bis zu den christlichen Trostdenkern des Mittelalters hat hier ihren konsequenten Abschluß erfahren. Verschob sich bei ihnen der Trost mehr und mehr vom Diesseits ins Jenseits, so löst sich nun die Bedeutung des Diesseits völlig ins Nichts auf. In mystischer Versenkung werden jetzt schon derartige Jenseitserfahrungen vorweggenommen. Das ist durchaus ein »Weg zur bejahenden Leidüberwindung«¹¹⁷, aber ermöglicht über die radikale Depotenzierung menschlich-irdischer Erfahrungen. Konsequenz für das Trostverständnis: Aus Empathie entsprungenes Trösten als aktiver Dienst am leidenden Mitmenschen wird in dieser Tradition abgewertet als Werk des Untrostes.

Mit von Dambach spricht die gesamte mittelalterliche Trostliteratur »allem Vergänglichen die Fähigkeit« ab, »zum Glück des Menschen beizutragen«¹¹⁸. Unabhängigkeit von den Geschicken des Lebens, geistig-innerliches In-Sich-Ruhen im Vertrauen auf Gott sind die Wege zum wahren göttlichen Trost, der sich freilich erst im Jenseits durchsetzt. Für das Erdenleben aber bedeutet diese Spiritualität die Vorgabe eines passiv demütigen Erduldens allen Leidens. Die Individualisierung Spiritualisierung und Jenseitsverschiebung des Trostes hat sich vollends durchgesetzt. Wichtiger noch: Durch die Absage an die Trostmächtigkeit alles Irdischen, gerade der Menschen, wird der diakonische Impuls, der praktisch-mitmenschliche Appell zum Trösten radikal entwertet. Menschliche Trostversuche sind ja doch nur Irrwege, die den wahren göttlichen Trost gerade verstellen.

Und ein zweites Mal *aus heutiger Sicht* pointiert kritisch nachgefragt: Ist das Ergebnis dieser geistigen Traditionslinie, die in der Mystik ihren Höhe-

und Schlußpunkt findet, wirklich ein Gewinn? Wird hier der Gedanke an Trost nicht völlig ad absurdum geführt, wenn der Mensch in erster Linie leidunempfindlich gemacht werden soll? Wenn »die Welt«, wenn »andere Menschen«, ja wenn »Liebe und Zuneigung« Quelle allen Leidens sind, das erst die Notwendigkeit von Trost hervorruft, dann verabschiede man sich besser von jeglicher Bindung und Beziehung – und das kann ja auch heißen: Verantwortung? Trost wird hier zu dem Rat, die Notwendigkeit von möglicherweise im Nachhinein trosterfordernden Situationen zu vermeiden. Wie unendlich weit entfernt hat sich diese Position von den lebenswarmen biblischen Erfahrungen! Der evangelische Theologe *Eberhard Winkler* gibt zu Recht zu bedenken: »Trost entartet zur Vertröstung, wenn das Diesseits zugunsten des Jenseits vernachlässigt wird.«¹¹⁹

Wo bleiben die vielen biblischen Belege dafür, daß Menschen einander eben nicht nur Quelle von »Untrost« werden, sondern dem Mitmenschen zum tiefen Trost? Wo bleibt der klagende, rebellierende Hiob, der als solcher gerechtfertigt wird und eine tröstende Gotteserfahrung macht, die ihn gerade dazu befähigt, das Leben als menschliches Beziehungsgeschehen wieder neu aufzunehmen? Wo bleiben die Psalmbeter, die sich zugleich klagend und vertrauensvoll an Gott wenden, damit er tröstend ihr irdisches Schicksal wende? Wo bleibt die prophetisch vor allem bei Jeremia und Deuterojesaja beschworene Hoffnung, Gott greife tatsächlich tröstend – und daß heißt: geschichtsmächtig für sein Volk ein? Wo bleibt die aus den Seligpreisungen vertraute Grundzusage an Trauernde, sie könnten jetzt und hier schon getröstet leben? Wo bleibt die paulinische Erfahrung, daß leidende Menschen durch ihre Verbundenheit mit Christus einander zum Trost werden können? Und wo bleibt schließlich das Vertrauen auf die Zusage des Johannesevangeliums, daß Jesus uns den Geist als künftigen Tröster schickt, der die Menschen in ihrem täglichen Mühen als Beistand trägt und begleitet?

Um die folgende Schlußfolgerung kommt man nicht herum, wie immer verschieden man auch die Errungenschaft der in diesem Kapitel geschilderten Traditionslinie persönlich bewerten mag: Die christliche Tradition hat im Blick auf Trost in der Entwicklung bis ins Mittelalter hinein den vielfältigen Wärmestrom des biblischen Erbes kaum fruchtbar gemacht, ja: mehr und mehr aus den Augen verloren. Sie reiht sich eher ein in die Tradition der Freunde Hiobs, die – angefragt als wirkmächtige mitmenschliche Tröster – mit einer Theorie, einem Welterklärungssystem, einer Glaubenslehre antworten. Konkreter: Sie verschiebt im situativ-konkreten Leben angefragte Praxis in abstrahierte, vor allem auf das Jenseits gerichtete Theorie. Drei andere Einflüsse haben sich hingegen in wechselseitiger Bestärkung durchgesetzt:

- die hellenistisch-römischen Philosophie, für die Trost »in der Korrektur falscher Urteile über die Welt« liegt, einer Welt, die »so wie sie ist, im Wesentlichen gut, vernünftig und absolut notwendig«¹²⁰ gedacht wird;
- die Konzentration auf die spekulativ-dogmatisch erschlossene eschatologische Dimension von Kreuz und Auferweckung Christi;

- schließlich die spiritualisierende Verinnerlichung der Mystik, mit ihrer »radikalen Abstraktion von allen Willensanstrengungen, die überhaupt auf ein Verhältnis zur Welt zielen«¹²¹.

So wurde Trost immer mehr aus der konkreten sozial-gemeinschaftlich Lebenspraxis abgedrängt in eine grundsätzliche Geisteshaltung und Erkenntnis. Trost als im Diesseits wirkmächtiges Handeln wurde zur im Jenseits erhofften Kompensation oder zur Absage an jegliche Bedeutung des Diesseits. Die Entwicklung läßt sich in vier Schlagworten festhalten: *Theoretisierung*, *Verinnerlichung*, *Individualisierung* und *Spiritualisierung* des Trostbegriffs. Doch nachgefragt: Gab es andere Strömungen, innerhalb des Christentums von Trost zu reden; andere Versuche, menschlichen und göttlichen Trost zusammenzudenken und Tröstung gemeinschaftlich und diakonisch zu praktizieren?

2 Martin Luthers seelsorgliche Trostschriften

Wenn wir uns nun – in aller gebotenen Konzentration auf die Fragestellung – *Martin Luther* (1483–1546) zuwenden, dann in dem Bewußtsein, daß gerade seine »Trosttheologie« die »evangelische Seelsorge bis in die Gegenwart nachhaltig beeinflusst«, ja, daß das »Trösten des angefochtenen Gewissens« vor allem durch ihn »zu einer zentralen seelsorglichen Aufgabe geworden«¹²² ist. Luther schreibt dabei in der aufgezeigten Tradition der *Ars-moriendi-Literatur* seiner Zeit. Bei ihm finden sich Spuren, die auf Meister Eckhart und Thomas von Kempen verweisen, vor allem aber Bezüge zur Mystik *Johannes Taulers*¹²³ (1300–1361) und zur Seelsorgekonzeption seines Lehrers *Johann von Staupitz*¹²⁴ (um 1465–1524). Gerade bei Staupitz finden sich viele Gedanken zum Trost, die Luther aufgreifen und pointieren wird. Diese Bedeutung hob Luther selbst hervor als er in einer seiner Tischreden betonte: »Ich habe alle meine Dinge von Doktor Staupitz.«¹²⁵ Nicht um die genaue Nachzeichnung dieser Beziehungen¹²⁶ kann es hier gehen, sondern darum, was Luther selbst letztlich niederschrieb – denn diese Ausführungen sollten eine mächtige Wirkkraft bis in die Gegenwart hinein erzielen.

2.1 Luthers konzeptionelle Trostschriften

Luther als Seelsorger – dieser Aspekt ist in der kaum überschaubaren Lutherforschung erst relativ spät intensiv ins Bewußtsein getreten¹²⁷, wird aber für unsere Frage nach Trost und Trösten entscheidend. Als Mittdreißiger verfaßte der Augustiner vier seelsorglich konzipierte Trostschriften¹²⁸. Sie entsprangen dabei jeweils konkreten Anlässen. Der ein Jahr jüngere *Georg Spalatin*¹²⁹ (1484–1545) – Hofprediger, geistlicher Berater, Geheimsekretär des sächsischen Kurfürsten *Friedrichs des Weisen* (1463–1525) und Freund Luthers –

sollte dabei als Vermittler eine zentrale Rolle spielen. Als Spalatin 1519 um das Leben des erkrankten Kurfürsten fürchtete, bat er Luther um das Verfassen einer Trostschrift. Luther ließ sich darauf ein und verfaßte – angelehnt an die traditionelle Anrufung der »vierzehn Nothelfer« – seine zunächst auf Latein verfaßte Schrift »Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis«, die Spalatin ins Deutsche übertrug und herausgab als »Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene«¹³⁰. Der Rückgriff auf die Tradition der vierzehn Nothelfer mag dabei dem Wissen entsprungen sein, daß der Kurfürst sehr stark reliquiengläubig war¹³¹. Diesem – in Luthers Augen – Aberglauben stellt er bewußt den »wahren Trost des Christen« entgegen, der ja im Gefolge des Apostels Paulus nur »aus der Heiligen Schrift«¹³² stammen könne. Mit diesen Ausführungen beginnt Luther seine erste Trostschrift.

Im gleichen Jahr wie diese »literarische Trost-Ikone«¹³³ (*Christian Möller*) erschien eine – wiederum von Spalatin vermittelte – Predigt über die rechte Vorbereitung auf das Sterben, der auf Deutsch verfaßte »Sermon von der Bereitung zum Sterben«¹³⁴, sowie eine weitere deutschsprachige Predigt, der »Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi«¹³⁵, der zwar nicht zentral, aber dennoch in vielen Passagen ebenfalls vom Trost handelt. Sozusagen »nachgeliefert« wurde im Jahre 1521 eine kleine Schrift unter dem Titel »Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen«. In all diesen seelsorglichen Schriften führt dabei die Rede vom Trost mitten hinein in die Herzstücke lutherischer systematischer Theologie: in die Fragen der Anfechtungen, der Heilsgewißheit und vor allem der Rechtfertigung¹³⁶. Exemplarisch möchte ich im folgenden den »Sermon von der Bereitung zum Sterben« näher betrachten, um an ihm die zentralen Aussagen zum Trösten herauszuarbeiten.

Der Mensch ist nach Luther drei Gegenkräften ausgeliefert, die ihm in seinem Herz und vor allem: in seinem Gewissen als *Anfechtungen* entgegentreten: »die erste das erschreckende Bild des Todes, die andere das grauenhafte mannigfaltige Bild der Sünde, die dritte das unerträgliche und unausweichliche Bild der Hölle« (S. 18). Diese drei Bilder bedrohen den Menschen in seiner tiefsten Existenz, sie sind die zentralen Anfechtungen, gegen die er ein Leben lang ankämpfen muß. Gleichzeitig sind sie jedoch auch positive Möglichkeiten, weil sie den Menschen aus seiner scheinbaren Sicherheit herausreißen und ihm deutlich machen, daß er vor Gott ein heilbedürftiger Sünder ist. Das heißt: Anfechtungen ermöglichen echten Trost. Angefochtene, so Luther deutlich in der »Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen«, sollten »Gott mit Fleiß danken, daß sie solcher Heimsuchung würdig« sind. Gleichzeitig seien diese nämlich »ein gutes Zeichen«¹³⁷ dafür, daß die Heimsuchungen bald ein Ende nehmen und der Tröstung weichen werden.

Im Blick auf die Anfechtungstrias Tod, Sünde, Hölle mahnt Luther an, »daß man von diesen drei Bildern keins ins Haus lade«, denn »sie werden von selbst allzustark einfallen und das Herz mit ihrem Ansehen, Disputieren und Zeigen ganz und gar innehaben wollen. Und wo das geschieht, ist der Mensch verloren, Gottes ganz vergessen« (S. 20). Es gibt für den Menschen keine Möglichkeit, diesen Anfechtungen auszuweichen, er muß sich ihnen stellen,

wenn sie vor ihm auftauchen. Aber wie? Welche Möglichkeiten gibt es, gegen sie anzukämpfen? Luther dazu: »Es geht so zu: Du mußt den Tod in dem Leben, die Sünde in der Gnade, die Hölle im Himmel ansehen« (S. 21). Luther stellt den drei Bildern der Anfechtung also drei Bilder des Trostes gegenüber. Wer sich auf diese Trostbilder von Leben, Gnade und Himmel konzentrierte, könne die Anfechtungen bestehen.

Doch was sind das für drei Trostbilder? Woher kommen sie, wie sehen sie konkret aus? In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich die radikale Christozentrik Luthers. Alle drei Trostbilder verweisen auf Christus, »des Lebens und der Gnade Bild, wider des Todes und der Sünde Bild unser Trost« (S. 22). Konkret stellt Luther das Bild des Gekreuzigten vor Augen. Wann habe Christus die Anfechtungen überwunden?

Am Kreuz. Denn dort hat er uns sich selbst bereitet als ein dreifältig Bild, unserm Glauben vor Augen zu halten wider die drei Bilder, mit denen der böse Geist und unsere Natur uns anfechten, um uns aus dem Glauben zu reißen. Er ist das lebendige und unsterbliche Bild wider den Tod, den er erlitten und doch mit seiner Auferstehung von den Toten überwunden hat in seinem Leben. Er ist das Bild der Gnade Gottes wider die Sünde, die er auf sich genommen und durch seinen unüberwindlichen Gehorsam überwunden hat. Er ist das himmlische Bild. (S. 24)

Im dreifachen Bild des Gekreuzigten als Leben, Gnade und Himmel liegt also die Trostmacht Christi, die um so stärker ist, weil er »zu größerem Trost« auch »selbst die Anfechtungen erlitten und überwunden« (S. 25) hat. Schon die »Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene« konnte Luther deshalb mit den Ausführungen abschließen: »Darum brauchen wir gar keine anderen Bilder; dies eine allein vermag uns mit starkem Trost zu erfüllen; man muß es nur gründlich und mit aufmerksamem Herzen anschauen.«¹³⁸

Luther rundet seine Ausführungen zu den Anfechtungen und Tröstungen im Bilde Christi durch einen weiteren zentralen Gedanken ab: Wo können Menschen die Kraft der Tröstungen spüren? Zum einen – das ist bislang schon klar geworden – in der Konzentration auf das Bild Christi. Zum anderen jedoch in den Sakramenten, die »ein sehr großer Trost sind und wie ein sichtbares Zeichen für die göttliche Gesinnung« (S. 27). Luther – wie ja schon Meister Eckhart vor ihm – betont in dieser Schrift noch einmal, daß es nötig sei »daß man nicht allein die drei Bilder in Christus ansehe und die Gegenbilder damit austreibe und fallen lasse, sondern daß man ein gewisses Zeichen habe, das uns versichere, es sei uns auch gegeben. Das sind die Sakramente« (S. 30).

Zusammenfassend gesagt: Trost ist für Luther in diesen konzeptionellen seelsorglichen Trostschriften der Jahre 1519 bis 1521 der Gegenbegriff zu den Anfechtungen. Wie die Anfechtungen realisiert sich auch Trost vor allem in Bildern, so daß Luther hier eine Art »Sehschule«¹³⁹ (Rudolf Bohren) vorlegt. Der innere Prozeß der Tröstung ist dabei in Bildern eines Kampfgeschehens charakterisiert. Martin Treu faßt seine diesbezüglichen Forschungen wie folgt zusammen: »Trost ist für Luther ein Geschehen, in dem der Mensch gewan-

delt wird. Dieses Geschehen hat den Charakter einer kämpferischen Auseinandersetzung zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten, in deren Brennpunkt der Mensch steht.«¹⁴⁰ Trösten als seelsorgliche Aufgabe heißt dann vor allem, Leidende durch christliche Verkündigung sehend machen für das dreifache Bild Christi als Bild wider den Tod, Bild der Gnade Gottes und Bild des Himmels.

Schon im Blick auf das Buch der »Vierzehn Tröstungen« kann *Helmut Appel* seine Forschungen hinsichtlich des Trostbegriffes Luthers so festhalten: »Das ganze Büchlein sieht nicht so sehr auf den Angefochtenen und seine Not als vielmehr auf das, was als Trost und Hilfe ihm gegenübersteht: Gottes Güte, die ihn umgibt, Christi Trost und Heil.« Entscheidend ist »das Bild des ›Christus für uns‹ vor unseren Augen, angeschaut und ergriffen in glaubendem Vertrauen, in bittendem und dankendem Gebet, uns vorgestellt und zugänglich durch Gottes Güte«¹⁴¹. Im Blick auf den »Sermon von der Bereitung zum Sterben« erkennt Appel eine weitere Pointierung: Hier sei »noch stärker« als in den beiden anderen Trost-Schriften des Jahres 1519, alles auf »das eine Trostbild konzentriert, auf die *conformatio Christi* abgestellt«¹⁴². Luther steigert also das Bild der »*Imitatio Christi*« des Thomas von Kempen zum Bild der »*Conformatio Christi*«, erreichbar durch die Versenkung in den dreifach tröstenden Anblick Christi.

So verlagert Luther das Trösten wieder zurück in den Bereich der christlichen Gemeinschaft. Trösten wird wieder primär diakonisches, von Gott ermöglichtes Handeln zwischen Christen. Für die Seelsorgekonzeption Luthers haben diese Ausführungen eine entscheidende praktische Konsequenz: Wirksame Tröstung ist im Kern Verkündigung der zentralen christlichen Botschaft. Der Akt der Tröstung ist die grundsätzliche Ermutigung zum Glauben als solchem. Trost in diesem Sinne wird vor allem über die Sakramente und über das Wort Gottes vermittelt, und zentrale Bedeutung dabei kommt dem direkten Wort der Bibel zu.

Aus dieser Seelsorgekonzeption folgt zum einen eine scharfe Absage an die erklärend-abwiegelnden Trostargumente der philosophischen Tradition. Sie gehören zu jener Strömung, die Martin Treu im Sinne Luthers als »der falsche Trost« charakterisiert, nämlich als stets vergebliche »Selbsttröstung«¹⁴³, auf die der Mensch jedoch verzichten müsse. Dieser Tradition wird hier – im Gefolge der Mystik – wieder verstärkt das biblische Wort als Gottes auf uns zukommende Heilsbotschaft entgegengestellt.

Das bedeutet zum zweiten ganz praktisch, daß Luther den Ratschlag geben kann, Angefochtenen sollten »im Namen Gottes bestimmte, offenbar besonders tröstliche Bibelabschnitte vorgelegt werden«¹⁴⁴. Hier begibt er sich auf die Traditionslinie von Seneca, der – wie oben benannt – die Lektüre philosophischer Schriften als praktische Trostmethode vorgeschlagen hatte. An die Stelle der – ihrem Anspruch nach aus sich selbst heraus menschlich-plausiblen – philosophischen Schriften treten hier freilich biblische Texte, in denen den Menschen das Wort Gottes entgegenkommt. Trost durch die Sakramente, Trost durch das verkündende Wort als Anleitung zur Versenkung in das Bild Christi, Trost durch die Bibel: Dies sind die drei Pole der lutherschen

seelsorglichen Trostkonzption. Grundsätzlich bleibt Tröstung dabei ganz und gar ein Gnadengeschehen. Gott allein ist für Luther »der Urheber des wahren Trostes« und keine anderen Trostgründe können »letzte Gültigkeit beanspruchen«¹⁴⁵. Der Mensch kann nichts aktiv zu seinem Trost beitragen, ihm bleibt »allenfalls die Vorbereitung auf den Empfang des Trostes; die Passivität wird zu seiner Aufgabe«¹⁴⁶.

Ein dritter Aspekt: Luther kennt darüber hinaus ein weiteres praktisches Trostverständnis, die sogenannte »mutuum colloquium et consolatio fratrum«¹⁴⁷. Da die Taufe die Christengemeinschaft konstituiert, können und sollen Christen sich geschwisterlich aus ihrem Glauben und ihrer Schriftkenntnis heraus gegenseitig trösten. Der Passivität im Blick auf das eigene Getröstet-Werden korrespondiert die diakonisch ausgerichtete Befähigung, als Getrösteter Trost an andere weiterzugeben. In indirekter Weise wirkt also die christliche Gemeinschaft in der vielfältigen praktischen Anwendung der Nächstenliebe als Trostgemeinschaft. Dieser – bewußt an die paulinische Trostpraxis angelehnte und für die künftige Trostpraxis maßgebliche – Brauch der »*consolatio fratrum*« findet sich auch bei Luther selbst.

2.2 Luthers Trostbriefe

Die vier programmatischen Trostschriften waren zwischen 1519 und 1521 entstanden. Weitere Schreiben in gleicher Tradition waren bei ihm angefragt, von Luther jedoch zurückgewiesen worden. Denn ab 1521 wendet er sich verstärkt einer anderen – uns in dieser Untersuchung bereits bekannten – Form des Tröstens zu: dem Trostbrief, dem in Briefform vermittelten Trostwort. Der Trostcharakter der Bilder und der Sakramente tritt von nun an gegenüber dem Trösterwort bei Luther in den Hintergrund. In ihrer Studie zu Luthers Trostbriefen führt *Ute Mennecke-Haustein* aus, daß von ihm etwa 100 derartige Trostbriefe bewahrt sind, und das heißt: »So viele Trostbriefe sind (...) wohl von keinem anderen Autor des 15. und 16. Jahrhunderts überliefert.«¹⁴⁸ Diese Briefe wurden an Gemeinden, christliche Gruppen oder auch an Einzelpersonlichkeiten geschickt, waren aber von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt und wurden auch zumeist bald vervielfältigt und gedruckt. Sie gehören für Luther konstitutiv zu seinem Seelsorgeverständnis hinzu, ja sie sind – so *Gerhard Ebeling* – »außer allem Zweifel Seelsorgedokumente ersten Ranges«¹⁴⁹. Es lohnt sich also erneut exemplarisch vorzugehen und ein ausgesuchtes Beispiel aus dieser großen Masse herauszunehmen und näher vorzustellen. Wir greifen dabei eine bereits benannte Personenkonstellation noch einmal auf:

Am 21.08.1544 schrieb Luther einen auf Latein verfaßten Brief¹⁵⁰ an den inzwischen zum Superintendenten von Meißen aufgestiegenen Freund Georg Spalatin, den »letzten prachtvollen Trostbrief an den betrübtten Freund«¹⁵¹. Dieser war über einen Streitfall im Hinblick auf Fragen des Eherechts mit Luther in Konflikt und darüber völlig aus der Bahn geraten. Seine alarmierte und

ratlose Frau hatte sich an Luther gewandt. Dessen Schreiben versucht, den krankhaft Schwermütigen wieder aufzurichten. Sechs zentrale Punkte spricht er, der Vertraute und Freund, an:

- *Mitleid*: Luther versichert dem zu Tröstenden sein Mitgefühl und Mitdenken. In der Anrede spricht er ihm die »Tröstung des Heiligen Geistes« zu um dann fortzufahren: »Mein allerliebster Spalatin, ich habe herzliches Mitleiden mit euch.«
- *Trost der Schrift*: Luther erinnert Spalatin an die – diesem ja bekannten – Ausführungen der Bibel, die den wahren göttlichen Trost doch klar aussprechen. Er räumt dabei verständnisvoll ein, daß »der Satan« wohl aus »dem Gedächtnis allen Trost gerückt« habe, den Spalatin »je in der Schrift gelesen« und »daraus gefasset« habe.
- *Eingeständnis von Schuld*: Zur Wiedererlangung des Trostes sei zunächst jedoch das Eingeständnis von Fehlern und Vergehungen notwendig. Trost kann nicht im Akt des Übertüchens geschehen, sondern nur in Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld. Luther mahnt Spalatin, er solle sich »gesellen zu uns großen und hartgesottenen Sündern«, nur so werde Trost möglich.
- *Verquickung von Getröstet-Sein und Trösten-Können*: Warum könne er, Luther, diese Tröstung überhaupt spenden? Wie bei Paulus – weil er selbst einmal so getröstet worden sei. Luther schreibt: »Auf diese Weise tröstete mich D. Staupitz, da auch ich einmal eben in diesem Spital und gleicher Anfechtung, wie ihr jetzt, krank lag, und, wie ich denke, auch von großem Leid und Traurigkeit gestorben, wo er nicht tröstlich mir zugesprochen hätte.«
- *Tröster als Sprachrohr Gottes*: Deshalb solle sich der Angesprochene den Tröstungen anvertrauen, weil Christus durch ihn als Tröster rede und wirke: »Darum sehet zu, daß ihr auch teilhaftig werdet mit uns unseren Trostes, der gewiß und wahrhaftig ist und vom Herrn selbst geboten.« Luther appelliert in diesem Rückruf in die Trostgemeinschaft also an Spalatin, den von ihm ausgesprochenen Trost als wahrhaftigen Trost Christi zuzulassen.
- *Aufforderung, selbst zum Tröster zu werden*: Zum Abschluß des Briefes setzt Luther einen weiteren Gedanken aus dem Proömium des zweiten Korintherbriefes in die konkrete Situation um: Er schließt mit der Aufforderung: »Tröste auch du dein Weib mit solchen und besseren Worten.« So fordert er Spalatin auf, als Getrösteter dann auch als aktiver Tröster in die christliche Trostgemeinschaft zurückzukehren.

Dieser Brief, ein herausragendes frühes »reformatorisches Beispiel für parakletische Seelsorge«¹⁵², bündelt die praktischen Konsequenzen des Trostverständnisses Luthers. Entscheidend: Luther beheimatet Trost und Trösten wieder zentral im Bereich der Seelsorge, des diakonischen Handelns der Christengemeinschaft. Dadurch daß er Trost zum Gegenbegriff zu den Anfechtungen erklärt, daß er den Ort der Tröstung vor allem in das menschlichen Gewissen legt und den Tröstungsvorgang als Kampfgeschehen stilisiert, setzt er klare Weichenstellung für die Seelsorgetradition der Folgezeit. Er verlagert

so den Ort des Tröstens vom Umgang mit Leid und Trauer vor allem hin zum Umgang mit Schuld. Trösten wird dadurch nicht primär zum sozialen Beistand, sondern vor allem zur Heilsverkündigung. Welch zentrale Bedeutung ein solcherart neu gewichtetes parakletisch-seelsorgliches Verständnis von Trost in der Neuzeit als Produkt der aufgezeigten historischen Prozesse haben sollte, läßt sich an mehreren Entwicklungen nachzeichnen.

Im Jahre 1563 wurde der sogenannte »*Heidelberger Katechismus*«¹⁵³ – neben Luthers »kleinem Katechismus« von 1529 der bedeutendste evangelische Katechismus des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus – veröffentlicht. Kurfürst Friedrich III (1515–1576) hatte sich dem Calvinismus zugewandt, suchte jedoch nach einer Kompromißformel, die es ihm erlaubte, gleichzeitig den Calvinismus zu verbreiten, ohne aber die Lutheraner durch für sie anstößige Formulierungen vor den Kopf zu stoßen. Der so entstandene Katechismus der deutschsprachigen reformierten Kirche entfaltet in 129 Fragen und Antworten seine Glaubenslehre in Absetzung von römisch-katholischen Positionen, aber ohne nähere Ausführungen zur typisch calvinistischen Prädestinationslehre und ohne Absetzungen gegen das lutherische Abendmahlsverständnis.

Eingeleitet wird dieser Heidelberger Katechismus – und das ist für unsere Fragestellung entscheidend – durch zwei Leitfragen, die allen folgenden Einzelfragen als Grundsatzprogramm vorausgestellt wurden. Der Trostbegriff steht dabei im Zentrum. Die Antworten sind jeweils mit zahlreichen Hinweisen auf Bibelstellen versehen, die ich im folgenden zum Zwecke der besseren Lesbarkeit nicht mit aufnehme. So also beginnt der Heidelberger Katechismus¹⁵⁴:

1. *Frage*: Was ist dein einziger *Trost* im Leben und Sterben?

Antwort: Daß ich mit Leib und Seel, beide im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu eigen bin, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkömmlich bezahlet und mich aus der Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahret, daß ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen, ja auch mir alles zu meiner Seligkeit dienen muß. Darum er mich auch durch seinen heiligen Geist des ewigen Lebens versichert und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht.

2. *Frage*: Wieviel Stücke sind dir nötig zu wissen, daß du in diesem *Trost* seliglich leben und sterben mögest?

Drei Stücke: Erstlich, wie groß meine Sünde und Elend seien. Zum anderen, wie ich von allen meinen Sünden und Elend erlöst werde. Und zum dritten, wie ich Gott für solche Erlösung dankbar bin.

Nicht um eine kritische Würdigung des so benannten Grundsatzprogramms des Heidelberger Katechismus kann es hier gehen, wichtig ist für unsere Fragestellung allein, daß der Trostbegriff als Erlösungskonzept, als Ge-

genbegriff zu Sünde hier tatsächlich absolut dominierenden Stellenwert gewinnt und so in die Kirchengeschichte einwirkt. *Jürgen Fangmeier* betont mit Recht: »Der Trostcharakter ist in Art und Wortlaut der Fragen direkt verankert.«¹⁵⁵ Im Gefolge Luthers ist »Trost« hier zum Synonym für Erlösungsbewußtsein geworden.

Trost in der Seelsorge wurde im evangelischen Bereich nach Luther dabei meistens als Doppelkonzept verstanden, als Hilfe für Leidende aber gleichzeitig auch als Mahnung für Selbstzufriedene. *Christian Möller* führt aus: Man war im 16. und 17. Jahrhundert davon überzeugt, daß »Seelsorge als ein Trostgeschehen nur dann von billiger, weichlicher und weinerlicher Vertröstung bewahrt bleiben kann, wenn sie auch in Zucht nimmt, bindet und bannt«. Deshalb leitete man dazu an, »Trost in der Seelsorge so auszurichten, daß die Schwachen und Angefochtenen aufgerichtet und die Satten, Trägen und Selbstsicheren gerichtet«¹⁵⁶ wurden. In dem von Möller 1994 bis 1996 herausgegebenen dreibändigem Werk »Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts« finden sich so immer wieder Beschreibungen von Leben und Werk großer Seelsorger, für die vor allem Trösten zentral wichtig wurde. Die drei Namen *Heinrich Müller* (1631–1675), *Christian Sciver* (1629–1693) und *Philipp Jakob Spener*¹⁵⁷ (1635–1705) mögen für diese breit bezeugte Tradition stehen. Man darf den Befund wohl so zusammenfassen: Trösten im Sinne der tröstlichen Heilsvverkündigung – das wurde im Gefolge Luthers *das* Hauptkonzept von evangelischer Seelsorge.

Daß die Rede von Trost als christlichem Basiskonzept freilich keineswegs ausschließlich protestantisches Gedankengut war, soll ein doppelter Blick auf entscheidende katholische Gestalten der reformatorisch/gegenreformatorischen Epoche zeigen, auf so unterschiedliche Denker wie Thomas Morus und Ignatius von Loyola.

Die Tröstungen des Thomas Morus

3

Zunächst ist hier auf jene »leider viel zu wenig bekannte«¹⁵⁸ Schrift zu verweisen, die der Engländer *Thomas Morus* (1477/78–1535) kurz vor seinem Tod verfaßte: »Dialogue of Comfort against Tribulation«, ein »Trostgespräch im Leid«, so der Titel der neuen deutschen Übersetzung¹⁵⁹. Der Anlaß zur Niederschrift dieses Textes führt uns in eine Situation, der wir in dieser Untersuchung bereits mehrfach begegnet sind: Die Trostschrift wird verfaßt von einem Gefangenen, der zwischen Hoffen und Bangen seinem Todesurteil und dessen Vollstreckung entgegensieht. Wie bei Paulus, Seneca oder Boethius: Diese Schrift will gleichzeitig Selbsttröstung, Tröstung der Angehörigen und geistiges Vermächtnis sein. Zum Verständnis ist ein knapper Blick auf die konkreten Umstände ihres Entstehens unumgänglich.

Thomas Morus – einer der wichtigsten englischen Märtyrer der katholischen Kirche, 1935 heilig gesprochen – gilt als *die* zentrale Gestalt der frühen Renaissance in England. Aus aristokratischer Londoner Familie stammend, genoß er die denkbar beste akademisch-humanistische Ausbildung seiner Zeit. Befreundet mit Erasmus von Rotterdam verfolgte er die geistigen und kulturellen Prozesse und Umbrüche seiner Zeit mit wachem Verstand. Schon früh erschienen zahlreiche historische, kulturelle und geistliche Schriften von seiner Hand. Bekannt ist er bis heute vor allem durch den auf Latein verfaßten staatsphilosophischen Dialog »Utopia«¹⁶⁰ von 1516, der Begründungsschrift utopischer Literatur der europäischen Neuzeit. Schicksalsentscheidend sollte für Morus seine Verwicklung in die Ereignisse der Reformation werden. Längst zu einer der politisch-geistigen Kerngestalten in England aufgestiegen, erhielt er den Auftrag, den katholischen Glauben gegen auch in England um sich greifendes reformatorisches Gedankengut zu verteidigen. Vor allem in der beißend-polemischen Gegenschrift »Dialogue concerning Heresis« (1529) wendete er sich scharf gegen jeden Angriff auf die katholische Kirche. Noch im Jahr des Erscheinens dieser Schrift wurde er – inzwischen vielfach bewährt auch auf dem diplomatischen Parkett – von Heinrich VIII. zum Lordkanzler, zum zweitmächtigsten Mann in England ernannt.

Daß Heinrich gerade von ihm treue Gefolgschaft erwartete, ist von hier aus verständlich. Verbunden in der Ablehnung, ja: Bekämpfung der Reformation wurde jedoch die Beziehung zu Rom zum entscheidenden Trennungspunkt zwischen den beiden. Heinrich wollte die Ehe mit seiner ersten Frau, Katharina von Aragón, auflösen lassen, um Anna Boleyn zu heiraten. Dieses Rom angetragene Anliegen war insofern nicht völlig aussichtslos, als daß Katharina die Witwe seines Bruders und zur Eheschließung ein römisches Dispens notwendig gewesen war. Dessen Gültigkeit war zumindest umstritten¹⁶¹. Als Rom die Auflösung der Ehe verweigerte, erklärte sich Heinrich zum unabhängigen Oberhaupt der Kirche Englands. Am 15.05.1532 forderte er von den Geistlichen seines Herrschaftsbereichs im Submissionsakt die Unterwerfung unter diese Verfügung. Thomas Morus, der den Katholizismus gegen die Reformation energisch verteidigt hatte, konnte diesen Schritt nicht mitvollziehen. Er trat von seinem Amt als Lordkanzler zurück – vorgeblich aus gesundheitlichen Gründen. Ohne direkte Opposition zu betreiben, verweigerte er dennoch – in Berufung auf sein Gewissen – sowohl seine Präsenz bei der Krönungszeremonie Anna Boleyns, als auch seine offizielle Zustimmung zur Suprematie des Königs, die von jedem volljährigen englischen Bürger verlangt werden konnte. Am 17.04.1534 wurde er in den Tower eingeliefert, am 06.07.1535 enthauptet. In der Zeit zwischen Einlieferung und Hinrichtung entstand neben anderen Texten jene Schrift, der unser Hauptinteresse gilt, und in der sich – in allegorischer Spiegelung – die geschilderten Lebens- und Zeitumstände wiederfinden.

Der Trostdialog – posthum im Jahre 1553 erstmals veröffentlicht – gliedert sich auf in drei Bücher, in denen Morus sich nicht ausschließlich zu Fragen von

3.1 Zum Hintergrund der Trostschrift

Thomas Morus – einer der wichtigsten englischen Märtyrer der katholischen Kirche, 1935 heilig gesprochen – gilt als *die* zentrale Gestalt der frühen Renaissance in England. Aus aristokratischer Londoner Familie stammend, genoß er die denkbar beste akademisch-humanistische Ausbildung seiner Zeit. Befreundet mit Erasmus von Rotterdam verfolgte er die geistigen und kulturellen Prozesse und Umbrüche seiner Zeit mit wachem Verstand. Schon früh erschienen zahlreiche historische, kulturelle und geistliche Schriften von seiner Hand. Bekannt ist er bis heute vor allem durch den auf Latein verfaßten staatsphilosophischen Dialog »Utopia«¹⁶⁰ von 1516, der Begründungsschrift utopischer Literatur der europäischen Neuzeit. Schicksalsentscheidend sollte für Morus seine Verwicklung in die Ereignisse der Reformation werden. Längst zu einer der politisch-geistigen Kerngestalten in England aufgestiegen, erhielt er den Auftrag, den katholischen Glauben gegen auch in England um sich greifendes reformatorisches Gedankengut zu verteidigen. Vor allem in der beißend-polemischen Gegenschrift »Dialogue concerning Heresis« (1529) wendete er sich scharf gegen jeden Angriff auf die katholische Kirche. Noch im Jahr des Erscheinens dieser Schrift wurde er – inzwischen vielfach bewährt auch auf dem diplomatischen Parkett – von Heinrich VIII. zum Lordkanzler, zum zweitmächtigsten Mann in England ernannt.

Daß Heinrich gerade von ihm treue Gefolgschaft erwartete, ist von hier aus verständlich. Verbunden in der Ablehnung, ja: Bekämpfung der Reformation wurde jedoch die Beziehung zu Rom zum entscheidenden Trennungspunkt zwischen den beiden. Heinrich wollte die Ehe mit seiner ersten Frau, Katharina von Aragón, auflösen lassen, um Anna Boleyn zu heiraten. Dieses Rom angetragene Anliegen war insofern nicht völlig aussichtslos, als daß Katharina die Witwe seines Bruders und zur Eheschließung ein römisches Dispens notwendig gewesen war. Dessen Gültigkeit war zumindest umstritten¹⁶¹. Als Rom die Auflösung der Ehe verweigerte, erklärte sich Heinrich zum unabhängigen Oberhaupt der Kirche Englands. Am 15.05.1532 forderte er von den Geistlichen seines Herrschaftsbereichs im Submissionsakt die Unterwerfung unter diese Verfügung. Thomas Morus, der den Katholizismus gegen die Reformation energisch verteidigt hatte, konnte diesen Schritt nicht mitvollziehen. Er trat von seinem Amt als Lordkanzler zurück – vorgeblich aus gesundheitlichen Gründen. Ohne direkte Opposition zu betreiben, verweigerte er dennoch – in Berufung auf sein Gewissen – sowohl seine Präsenz bei der Krönungszeremonie Anna Boleyns, als auch seine offizielle Zustimmung zur Suprematie des Königs, die von jedem volljährigen englischen Bürger verlangt werden konnte. Am 17.04.1534 wurde er in den Tower eingeliefert, am 06.07.1535 enthauptet. In der Zeit zwischen Einlieferung und Hinrichtung entstand neben anderen Texten jene Schrift, der unser Hauptinteresse gilt, und in der sich – in allegorischer Spiegelung – die geschilderten Lebens- und Zeitumstände wiederfinden.

Der Trostdialog – posthum im Jahre 1553 erstmals veröffentlicht – gliedert sich auf in drei Bücher, in denen Morus sich nicht ausschließlich zu Fragen von

Trost und Tröstung äußert, sondern vielfältige Gedanken zu unterschiedlichen Themen vorlegt. Wir werden uns im folgenden auf die für unsere Untersuchung maßgeblichen Aspekte beschränken. Morus bedient sich in der Rahmengestaltung seiner Schrift der Bildrede. Ort des von ihm gestalteten fiktiven Dialogs ist das Ungarn des Jahres 1528, bedroht von der türkischen Armee. Jederzeit muß mit einer vernichtenden Invasion gerechnet werden. In dieser Situation wendet sich ein junger ungarischer Adeliger namens Vincent an seinen Onkel Anthony, einen erfahrenen Ratgeber in Notlagen, um von ihm Trost und Rat zu erbitten: »Uns allen ist deine Hilfe, dein Trost und dein Rat lange Zeit eine starke Stütze gewesen« (S. 74), beteuert er, traurig und ratlos angesichts des bald zu erwartenden Todes des offensichtlich kranken Onkels. Gleich in seiner ersten Reaktion legt Anthony wert darauf, es sei »fast überall in der Christenheit üblich, auf eine so unchristliche Art zu trösten, daß man damit dem Kranken mehr schadet als nützt« (S. 74). Gern wolle er deshalb Vincents Bitte um Trost und Stärkung erfüllen, »damit du, wie du wünschst, einen Vorrat an Trost hast, zu dem du deine Zuflucht nehmen, und den du in deinem Herzen bewahren kannst als Mittel gegen das Gift jeglicher verzweifelten Furcht, die bei Gelegenheit von schwerem Leid etwa aufsteigen könnte« (S. 82f.).

Hinter der allegorischen Bildsprache dieser Exposition läßt sich der konkrete Hintergrund des Verfassers erkennen: Die den »rechten Glauben« bedrohende Macht der Türken steht für die reformatorischen Kräfte unterschiedlichster Schattierung, ihr Anführer Suleiman »kann unschwer als Symbol für Heinrich VIII. erkannt werden«¹⁶². Außerdem trägt der weise Alte Anthony »ganz unzweifelhaft die Meinung Mores vor, ja er hat ebenso unzweifelhaft manche persönliche Züge Mores und plaudert zuweilen sogar etwas aus der Familie«¹⁶³ – so *Martha Freundlieb*, Herausgeberin der ersten Übersetzung dieser Trostschrift ins Deutsche. Jenseits dieser Allegorisierung bleibt jedoch breiter Deutungsspielraum, der den Dialog zu einer allgemeinen Trostschrift »als Sinnangebot an den Leser jedweder historischen Situation«¹⁶⁴ macht. In der Anlage der Schrift fällt zudem die sicherlich bewußt gewählte Nähe zu Boethius auf, zu »einem seiner Lieblingsschriftsteller«¹⁶⁵, dessen Trostschrift Morus sicherlich kannte¹⁶⁶: In einem fiktiven Dialog schreiben sie – gebildete und angesehene Staatsmänner ihrer Zeit – angesichts eigener Lebensbedrohung ihre allgemeine Trostschrift. Auch inhaltlich berühren sich ihre Gedanken in der radikalen »Entwertung weltlichen Guts«¹⁶⁷. Morus macht jedoch gleich klar, daß er letztlich mit der philosophischen Tröstung à la Boethius nicht zufrieden ist. Wie *Johannes von Dambach* oder *Johannes Gerson* stellt auch Morus der philosophischen Tröstung die explizit christlich-theologische Tröstung entgegen.

Trostgründe

Gleich die erste große Rede Anthonys steht unter der programmatischen Überschrift »Daß der Trost, den die heidnischen Philosophen erdacht haben,

nicht ausreicht, und aus welchem Grund« (S. 83). Anthony erläutert im Blick auf derartige philosophische Tröstungen:

Niemals konnte ich feststellen, daß solche natürlichen Gründe allein je hinreichten, um Trost zu spenden. Denn sie reichten nie bis zum wesentlichen Punkt. Weil ihnen etwas fehlt, was zu wissen notwendig ist, lassen sie jenen besonderen Punkt unberührt, der nicht nur der Haupttrost ist, sondern ohne den auch jeglicher andere Trost überhaupt keiner ist, nämlich, den letzten Grund ihres Trostes auf Gott zu beziehen und es für den wichtigsten Trostgrund zu halten, daß sie durch das geduldige Ertragen ihrer Not sein Wohlgefallen erlangen und für ihr Leid aus seiner Hand im Himmel Vergeltung erhalten. Da sie von diesem Endzweck nichts wußten, haben sie – notwendigerweise – auch das wichtigste Mittel unberührt gelassen, ohne das wir niemals diesen Trost erlangen könnten, nämlich den gnadenreichen Beistand und die Hilfe Gottes, die uns bewegt, antreibt und weiterführt, indem wir all unseren geistigen Trost, ja sogar auch unseren irdischen Trost, ganz auf dieses himmlische Ziel beziehen. (S. 85)

In dieser Kernpassage gleich zu Beginn des Dialogs sind alle entscheidenden Gedanken von Thomas Morus zum Trost enthalten:

- Philosophischer Trost bleibt *ungenügend*, philosophische Trostratschläge bleiben unzureichend, auch wenn man Philosophen mit Ärzten vergleichen kann, die zwar nicht alle Krankheiten heilen können, aber immerhin »einige gute Rezepturen in ihren Beständen« (S. 85) haben.
- Grund dieses Nicht-Zureichens allen philosophischen Trostes ist der *fehlende Bezug* auf den »Grund allen Trostes«, *auf Gott*.
- Der Bezug auf Gott hätte sie die wichtigste Tröstung lehren können: Der Mensch muß sein Leid demütig und geduldig *ertragen*, weil es von Gott kommt, weil Leidende sein Wohlgefallen erlangen und so auf eine *Kompensation im Jenseits* hoffen dürfen.
- Wahrer Trost – geistig wie irdisch – liegt deshalb im *Beistand* Gottes, im *Ertragen* von Leid im Blick auf das Jenseits.

Gott allein ist Grund wahren Trostes; im Vertrauen auf den »seligen Erlöser Christus«, den »erhabenen Arzt« allein liegt Hoffnung; Ziel dieser Hoffnung ist das Jenseits – so kann man die Eckpfeiler der Morusschen Trostkonzeption bestimmen. In den folgenden Ausführungen – durchzogen von »einer Stimmung gefaßter Resignation«¹⁶⁸ – wird diese Grundposition wieder und wieder erläutert, bebildert, anhand von Bibelpassagen (Verweise etwa auf Abraham, Salomo, Saul, Hiob, Jesus, Lazarus, Petrus, Paulus) begründet. In diesen Ausführungen kommt es immer wieder zu erstaunlichen Berührungen mit dem Gedankengut Luthers¹⁶⁹, den Morus in den Kontroversschriften noch so energisch bekämpft hatte. Erstaunlich: »im innersten fanden Morus und Luther Trost in ein und demselben Glauben«¹⁷⁰ – so der Morus-Biograph *Richard Marius*. Folgendermaßen argumentiert Morus etwa im Blick auf die Notwendigkeit, Trostsuchenden zu allererst Glaubensunterweisung geben zu müssen:

Da unser Haupttrost nur von Gott kommen kann, müssen wir bei jenem, dem wir mit irgendeinem geistlichen Rat irgendwie wirksam Trost geben sollen, *eine* Grundlage voraussetzen, von der wir ausgehen müssen. Alles, was wir bauen, muß von ihr getragen und gestützt werden. Diese Grundlage und dieses Fundament ist der Glaube. Wenn dieser nicht von vornherein da ist, kann aller geistlicher Trost, von dem irgendein Mensch reden mag, nicht einmal eine Fliege scheuchen. (S. 87)

Welche konkreten Tröstungen für Kleinmütige hat Thomas Morus im Blick? Er führt aus, daß ein erster Trostgrund bereits darin bestehen kann »den Wunsch und das Verlangen« zu verspüren, »von Gott getröstet zu werden« (S. 90). Nichts sei schlimmer als Lethargie und Selbstzufriedenheit einerseits oder Ungeduld andererseits, als Trägheit oder Zorn, die in ihrer Polarität geistigen Trost geradezu unmöglich machten. Recht ertragenes Leiden hingegen ist insofern eine Chance, als daß man sich dort der göttlichen Tröstung öffnen kann. Dieser Gedanke hat jedoch zur Folge, daß die Sehnsucht oder Gebetsbitte um Trost nicht das Ziel haben solle, um ein Ende von Anfechtung und Drangsal zu bitten, sondern allein um die Kraft, im Leiden auszuharren. Anthony erklärt auf eine entsprechende Anfrage Vincents: Man solle »nicht beten, daß diese Drangsal gänzlich von uns genommen werde«, da sie uns durch Gottes Verfügung aufgetragen ist »damit wir damit ringen und dagegen ankämpfen und sie durch Vernunft und Gnade bezwingen« (S. 98).

Sind aber nicht – so erneut ein Einwand Vincents – irdisches Wohleben und Reichtum wichtige irdische Tröster? Im Hintergrund gerade dieser Frage kann man die Morus-Tochter Margaret vermuten, die ihrem Vater nahelegte, die Pflichten seiner Familie und den Freunden gegenüber zu bedenken, den Unterwerfungseid zu leisten und so sein Leben zu retten. In seinem fiktiven alter ego Anthony widerspricht Morus solchen Versuchungen erneut und gibt so noch einmal eine knappe Definition seines Trostverständnisses:

Trost, Neffe, wird richtigerweise von denen, die es recht verstehen, als Trost einer guten Hoffnung, die Menschen in ihrem Herzen empfinden, verstanden, als ein Gut, das ihnen zuwächst, und nicht als ein gegenwärtiges Vergnügen, das den Körper zeitweise erfreut. (...) Und daher – da ich nur von dem wirklichen Trost spreche, durch den jemand Hoffnung auf Gottes Trost und Vergebung seiner Sünden hat (...) erwächst solcher Trost aus dem Leid, aus gut aufgenommenem Leid, und nicht aus dem Vergnügen, auch wenn es in rechter Weise aufgenommen wurde. (S. 157)

Nein, Morus weist die als Ausweg angebotene Versuchung, gegen sein Gewissen zu handeln um dadurch zu überleben zurück und tröstet sich mit der Perspektive: »Der Verlust der Freiheit, des guten Rufes und all solcher Dinge ist nichts als ein Schritt auf dem Weg in den Himmel. Behaglich in der Welt zu leben heißt, die ewigen Qualen der Hölle heraufzubeschwören«¹⁷¹ – so noch einmal Richard Marius. Daraus folgt in dem zusammenfassenden Ka-

pitel des ersten Buches im »Trostdgespräch im Leid«: richtig verstanden müssen wir »das Leid für eine Gnadengabe Gottes halten«. Wer immer dieses bedenke werde »in seinem Leid nicht murren und grollen« sondern es geduldig annehmen, weil gerade dadurch »seine Gnade wachsen« (S. 165) und Gott ihn trösten werde.

Die beiden folgenden Bücher fügen den hiermit geschilderten Kerngedanken zum Thema Trost nichts grundlegend Neues hinzu, illustrieren vielmehr in narrativen, zum Teil humorvollen und satirischen Erzählungen das im ersten Buch Dargelegte. Die rigorose Abwertung aller weltlichen Tröstungen wird dabei im zweiten Buch zum Teil relativiert. Im Abschnitt unter der Überschrift »Ob man im Leid nicht einige weltliche Erleichterung zu seinem Trost suchen darf« gesteht Anthony dies durchaus zu, vorausgesetzt »daß unser Haupttrost in Gott gesucht werden muß« (S. 175). Zentrum der Ausführungen im dritten Buch ist jedoch der hier am stärksten betonte Grundgedanke: Trost erwächst aus der Passionsfrömmigkeit, die zur *imitatio Christi*¹⁷² im Sinne des Thomas von Kempen aufruft. Die Betrachtung der Passion Jesu könne Vincent bewegen, daß er diesem auch im Blick auf eigene Qualen als treuer Jünger folgen werde, ja daß er »mit voller Zustimmung und ohne Murren« tun werde, »wie er getan: das Kreuz deiner Not auf dich nehmen« (S. 374). So kann das Schlußkapitel des Buches unter der Überschrift stehen: »Die Betrachtung des qualvollen Todes Christi genügt, um uns willig einen qualvollen Tod seinetwegen annehmen zu lassen« (S. 448). In dieser Zuspitzung hat Thomas Morus offensichtlich sein eigenes Todesurteil angenommen.

Nicht um seelsorgliche Perspektiven geht es Morus, nicht um diakonische Handlungsanweisungen an die Christengemeinschaft, sondern allein um den aus seiner Situation erwachsenden Trost, den Einzelne sich selbst und ihren Angehörigen geben können. Trost bei Thomas Morus: das ist ein ganz und gar gottgegründetes Gnadengeschenk, das den Leidenden gegen Sätze wie Aufbegehrende, gegen Selbstzufriedene wie Zornige auszeichnet. Dieser Trost – getragen vor allem von der spirituellen Besinnung auf das Leiden Jesu – hilft zum demütigen und geduldigen Ertragen des Leidens, weil er letztlich den Jenseitstrost in Aussicht stellt.

4 **Trost in den »geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola**

Daß die Rede vom Trost im reformatorisch/gegenreformatorischen Zeitalter auch in der katholischen Theologie ihren maßgeblichen Platz als geistiges Konzept besaß, zeigt neben Thomas Morus ein Blick auf den Gründer des Jesuitenordens *Ignatius von Loyola* (1491–1556)¹⁷³. Im Jahre 1548 erschien sein religiös-spirituell-didaktisches Hauptwerk, die »Geistlichen Übungen«¹⁷⁴, bis heute vielfach herausgegeben, gelesen und Grundlage der ignatianischen Exerzitien. Das Buch besteht aus Regeln und Anleitungen für geistliche Erzieher, die ihren Zöglingen die Grundformen christlicher Frömmigkeit nahebringen und

den geistigen Wachstumsprozeß anleiten und überwachen wollen. In diesem Werk mischen sich dabei Traditionsspuren der Mystik, die mit soldatischen Formen absoluten Gehorsams der Kirche und ihren jeweiligen Repräsentanten gegenüber versetzt werden. Vor allem Thomas von Kempens »Nachfolge Christi« ist als Vorbild zu nennen, hat Ignatius dieses Werk doch »untrennbar mit seinen Exerzitien und seiner Ordensgründung verbunden«¹⁷⁵.

Trost und Trostlosigkeit als spirituelle Grundbefindlichkeiten

4.1

An mehreren Stellen dieses Buches ist explizit vom Trost als einer der Grundformen geistlicher Erfahrungen die Rede. Im Kapitel zur »Unterscheidung der Geister« werden einige konkrete Regeln im Umgang mit Erfahrungen von Trost und vor allem von Trostlosigkeit benannt, allgemein »Ratschläge zur Unterscheidung des Wechselspiels von Tröstung und Trostlosigkeit«¹⁷⁶ erteilt. In einem eigenen Absatz (Nr. 316) definiert Ignatius sein Verständnis von »Trost«:

Ich nenne es Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung verursacht wird, durch welche die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt, und wenn sie infolgedessen kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen, wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe Seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingeeordnete Dinge. Schließlich nenne ich Trost jeglichen Zuwachs an Hoffnung, Glaube und Liebe und jede innere Freude, die zu den himmlischen Dingen und zum eigenen Seelenheil aufruft und hinzieht, indem sie der Seele Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer spendet. (S. 104f.)

Trost wird also auch bei Ignatius zu einer seelisch-innerlichen Zentralkategorie von Christ-Sein, geradezu zu einem Synonym für Gottesliebe oder Glauben. Deshalb weist er auch die Erfahrungen von Trostlosigkeit – für ihn offenbar »ein häufigeres Vorkommnis«¹⁷⁷ – zurück. »Fest und beharrlich« solle man in Phasen von solchen Erfahrungen »zu den Vorsätzen und Entscheidungen stehen« (S. 105), die man in ausgeglicheneren Tagen getroffen hat. Voller Vertrauen solle man sich auf die Sicherheit stützen, daß künftiger Trost zu erwarten sei. Wie aber kommt es überhaupt dazu, daß Menschen sich trostlos fühlen? Ignatius bedenkt drei mögliche Hauptgründe:

Der erste, weil wir lau, träge oder nachlässig in unseren geistlichen Übungen sind, und so zieht sich wegen unserer Fehler der geistliche Trost zurück. Der zweite, damit Gott uns erprobe, wie weit wir sind und wie weit wir in seinem Dienst und Lobpreis voranschreiten ohne eine so große Belohnung an Tröstungen und besonderen Gnaden. Der dritte, um uns wahre Erkenntnis und

Einsicht zu geben, mit dem Ziel, daß wir innerlich verspüren, es sei nicht unsere Sache, große Hingabe, intensive Liebe, Tränen oder irgendeine geistliche Tröstung zu erlangen oder zu bewahren, sondern daß es ganz und gar eine Gabe und Gnade Gottes unseres Herrn ist. (S. 106)

Tröstungsgefühle sind also entweder Ergebnisse eigenen Verschuldens – im Sinne mangelnder Frömmigkeit – oder von Prüfungen Gottes im Hinblick auf die bedingungslose menschliche Treue. Sie können freilich drittens als göttliche Erziehungsmittel verstanden werden, die dem Menschen zur wahren Einsicht verhelfen sollen, daß er sich allein auf Gottes Gnade und nicht auf eigene Werke stützen kann. Der Jesuit *Lothar Lies* führt zu dieser »Pädagogik Gottes« aus: »Der Wechsel von Trost und Tröstlosigkeit dient dem Lernprozeß des Menschen, seine eigenen Schwächen und Fehler, die Güte Gottes und so die Aufforderung, mit Gott mitzuwirken, zu erkennen.«¹⁷⁸ Ziel dieser Ausführungen über den Sinn von Tröstlosigkeit ist es dabei, auf die Vorbereitung für künftige Tröstungen zu verweisen. Deutlich wird so vor allem, daß Ignatius Trösten und Sich-getröstet-Fühlen als lehr- und lernbaren Prozeß begreift.

4.2 Seelsorgliche Konsequenzen

Diese Überzeugung fließt auch in sein eigenes pastorales Handeln ein, wie man etwa aus seinen Briefen ersehen kann. Eine Teilausgabe der ignatianischen Briefe kann von den deutschen Herausgebern unter den Titel »Trost und Weisung« gestellt werden, denn tatsächlich benennen diese beiden Begriffe die wichtigsten Schwerpunkte der Korrespondenz. Zentrale Bedeutung für unsere Fragestellung erlangt dabei ein Schreiben, das Ignatius am 18.06.1536 verfaßte, also bereits zwölf Jahre bevor die »geistlichen Übungen« erscheinen sollten. In diesem Brief beantwortet er eine Anfrage der Benediktinerschwester Teresa Rejadella, die im Kloster St. Klara in Barcelona lebte und von ihm spirituelle Weisungen erbeten hatte. In dem Brief, »einem der ausführlichsten und wertvollsten Dokumente über das geistliche Leben«¹⁷⁹ des Ignatius, geht er auf alle wichtigen Fragen des geistlichen Lebens ein. Über Trost führt er dabei aus:

Die Lektion, die Gott selbst uns erteilt, besteht in innerer Tröstung, die jegliche Verwirrung aus der Seele hinaustreibt und sie mächtig zur Liebe Gottes hinzieht. (...) Mit dieser göttlichen Tröstung gibt es sich schließlich, daß alle Mühen eine Freude und alle Ermüdung Ruhe wird. (...) So eine Tröstung ist nicht allezeit in uns, sondern kommt und geht nach bestimmten, von Gott festgesetzten Gezeiten: all dies zu unserem Fortschritt. (...) Sind wir in Tröstung, dann müssen wir uns klein machen und verdemütigen in dem Gedanken, daß sofort wieder die Erprobung komme und die Versuchung.¹⁸⁰

Trost wird hier – deutlicher als in der oben bereits angeführten, chronologisch jedoch späteren Definition – vor allem als Gabe Gottes verstanden, als Gnadengeschenk, das dem Menschen innere Erfüllung schenkt. Als Geschenk bleibt Trost jedoch zeitlich begrenzt, ist nie ein »Zustand«, sondern immer momentane Befindlichkeit. Der beständige Wechsel von Trost und Trostverlust dient dabei der Erziehung des Menschen. Gerade angesichts dieses beständigen Wechsels muß sich der Mensch geistig bewähren. Der Lernprozeß des Menschen bezieht sich hier vor allem darauf, einerseits für die Tröstungserfahrungen offen zu werden, andererseits nicht an ihnen zu haften, sondern aus ihnen Kraft zu schöpfen für neue Trostsuche in mit Sicherheit kommenden Erfahrungen von erneuter Trostlosigkeit. Das seelsorgliche Lehren und Anleiten besteht für Ignatius darin, derartige Prozesse zu begleiten und zu ermöglichen.

Spiegelungen des Trostverständnisses in den Kirchenliedern

III

Ein kurzer Blick zurück: Meister Eckhart, Johannes von Dambach, Thomas von Kempfen, Martin Luther, Thomas Morus und Ignatius von Loyola – sechs in ihrer Spiritualität und seelsorglichen Ausrichtung sehr unterschiedliche Zeugen für die Tradition der Trostrede in Mittelalter und Reformationszeit. Bei aller Eigenart ihres jeweiligen theologischen, spirituellen und pastoralen Ansatzes zeigen sie, wie zentral wichtig »Trost« als Konzept und »Trösten« als praktisches Handeln in der Frömmigkeit dieser Zeit waren. Vor einer wertenden, kritisch rückfragenden Würdigung dieser Entwicklung möchte ich zunächst deutlich machen, wie sehr die damit benannte Traditionslinie des Tröstens tatsächlich nicht nur Sache der Theologen, sondern allgemeines Gedankengut von Menschen der Neuzeit bis hinein in die Gegenwart wurde.

Wirkspuren der Trostrede

1

Spiegelungen des Trostverständnisses, die sich aus den benannten theologischen Positionen heraus in die Folgezeit finden lassen, können anhand unterschiedlicher Materialien nachgewiesen werden. Ein Medium wäre die Tradition der schon mehrfach aufgerufenen Trostbriefe, von denen ich hier nur drei Beispiele aufrufen möchte.

Trostbriefe

1.1

Ein erster stammt von *Wolfgang Amadeus Mozart*. Am 03.07.1778 teilt er seinem Vater mit, daß seine Mutter – dessen Gattin – nach schwerer Krank-

heit verstorben ist. Voller eigener Trauer, versucht der Zweiundzwanzigjährige doch, Trost zu spenden. Mozart schreibt:

In jenen betrüblichen Umständen habe ich mich mit drei Sachen getröstet, nämlich durch meine gänzliche, vertrauensvolle Ergebung in den Willen Gottes, dann durch die Gegenwart ihres so leichten und schönen Todes (...) endlich mein dritter Trost, nämlich, daß sie nicht auf ewig für uns verlorren ist, daß wir sie wiedersehen werden vergnügter und glücklicher beisammen sein werden als auf dieser Welt.¹⁸¹

Mozart dreifache Tröstung nennt also die Unterordnung unter den Willen Gottes, das Wissen um den leidarmen Tod und die Hoffnung auf ein Wiedersehen unter besseren Umständen im Jenseits. Eine ganz ähnliche tiefe christliche Trostgewißheit spiegelt sich in zwei Briefen, die wenig später von zwei großen Schriftstellern ihrer Zeit verfaßt wurden. Der erste beleuchtet den Versuch des Romantikers *Friedrich von Hardenberg*, genannt *Novalis*, sich über den frühen Tod seiner Braut Sophie von Kühn zu trösten. Eine gemeinsame Freundin, Caroline von Just, hatte ihm einen Trostbrief geschrieben, den er nun am 24.03.1797 beantwortet.

Trost, sagen Sie, kann nur die Zukunft geben – ja! die wahre Zukunft, nicht die wenigen, übrigen, mühevollen Jahre – aber was jenseits ist, was uns aus so manchen Naturtönen, aus manchen ihrer Gestaltungen mit unbeschreiblichen Ahnungen erfüllt.¹⁸²

Für Novalis bleibt allein der Trost des Jenseits, das er – ganz der Romantiker – aus den Erfahrungen von Naturerlebnissen bereits erahnt. Ein ähnliches Zeugnis aus christlichem Geist stammt von *Friedrich Hölderlin*. Am 19.03.1800 versucht er seine Schwester über den Tod ihres Mannes hinwegzuträsten. Nach vorsichtigen Annäherungen und der Vergewisserung seines tiefen Mitgefühls schreibt er :

Ich möchte Dir noch vieles sagen, was von Trost in mir ist; ich habe so oft erfahren, wie ein Zuruf, der aus dem Heiligtume unserer Seele kam, in tiefer Betrübniß uns beglücken und neues Leben, neue fromme Hoffnung schaffen kann. Eines denke ich besonders oft, daß der Lebendige, der in uns und um uns ist, von Anbeginn in alle Ewigkeiten mächtiger als aller Tod ist, und das Gefühl dieser Unsterblichkeit erfreuet mich oft in meinem Namen und im Namen aller, die da leben, und die gestorben sind, vor unseren Augen. Und so ists mein gewisser Glaube, daß am Ende alles gut ist und alle Trauer nur der Weg zu wahrer heiliger Freude ist.¹⁸³

Mozart, Novalis und Hölderlin – drei Zeugen von brieflicher Trostrede im Alltag der Menschen der Neuzeit.

Ich möchte mich im folgenden allerdings auf ein anderes Medium konzentrieren, um die Spiegelungen der Trosttheologie im Alltag der Menschen nachzuzeichnen: das kirchliche Liedgut. Vor allem im evangelischen Bereich wurde – in Berufung auf Martin Luther – »das Singen geistlicher Lieder als wirksames Mittel empfohlen, sich im Leid gegen böse und schwermütige Gedanken zu trösten«¹⁸⁴. Wichtig zur Einschätzung: Auch diese Lieder sind geistiges Gut der gebildeten, hier: dichtenden Oberschicht, dürfen so nicht als wirklich aus dem Volk heraus gewachsene »Volks-Lieder« im eigentlichen Sinne mißverstanden werden. Die Überschneidungen mit den aufgezeigten theologischen Traditionen sind von daher nicht zufällig: Theologie wie Liedgut entstammt derselben geistig-geistlichen Schicht. *Martin Rößler* mahnt uns dabei, den Charakter der Liedtexte angemessen einzuschätzen: »Im Gesangbuch haben wir es vornehmlich mit Zweckpoesie, mit Gebrauchslyrik« zu tun. Die meisten Lieddichter sind Pfarrer oder andere im Gemeindedienst Tätige, und deshalb »begegnen wir oft den Elementen einer gereimten Dogmatik oder einer poetischen Predigt«¹⁸⁵. Die prägende Kraft dieser Lieder ist jedoch gerade so kaum zu überschätzen: Millionenfach über Jahrhunderte hinweg gesungen, zeugen sie – gerade die beliebten und schon fast volksliedhaft bekannten – unmittelbar von den Trostsehnsüchten und Trosthoffnungen der Menschen. Das läßt einen genauen Blick auf diese Tradition zu einem lohnenswerten Unterfangen werden.

Eine systematische Sichtung der Kirchenlieder im Hinblick auf »Trost« ist – abgesehen von zwei Aufsätzen von *Hans-Christoph Piper*¹⁸⁶ zu speziellen Teilaspekten – bislang noch nicht erfolgt. Ich werde im folgenden von drei zentralen Quellen für Kirchenlieder ausgehen und mich dabei aus rein pragmatischen Gründen auf den deutschsprachigen Bereich beschränken:

- Erste Quelle ist das seit 1975 für den Bereich aller deutschsprachigen katholischen Diözesen gültige »Gotteslob«¹⁸⁷ (fortan GL), bei dem nur der allen Bistümern gemeinsame Teil betrachtet wird, regionale Sonderlieder also in der Regel unberücksichtigt bleiben. In dieses Gesangbuch wurden bereits – aufgrund der Vorarbeiten der »Arbeitsgemeinschaft ökumenischen Liedguts« – zahlreiche ökumenische Lieder evangelischer Provenienz aufgenommen. Die katholische Liedtradition wird im Rahmen der Beheimatung dieser Arbeit zum jeweiligen Ausgangspunkt der folgenden Betrachtungen.
- Als zweite Quelle dient das seit 1996 für alle evangelischen Gemeinden im deutschsprachigen Raum gültige »Evangelische Gesangbuch« (fortan EG), vor allem der Stammteil von 535 Liedern, der »das gemeinsame Liedgut aller Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich, sowie der Kirche Augsburgischer Konfession und der Reformierten Kirche im Elsaß und in Lothringen«¹⁸⁸ enthält. Das EG hatte das zuvor seit 1950 für alle deutschsprachigen Landeskirchen gemeinsam gültige »Evangelische Kirchen-Gesangbuch« abgelöst.

- Dritte Quelle schließlich sind Lieder aus dem Bereich des »neuen geistlichen Liedes«, die zum Teil bereits in die genannten Gesangbücher Einlaß gefunden haben, zum Teil jedoch in anderen Sammlungen verbreitet werden.

Das deutschsprachige Kirchenlied¹⁸⁹, seine Sammlung in Gesangbüchern und sein Einsatz in der heute bekannten Form gehen ganz maßgeblich auf Martin Luther und sein Konzept der Gottesdienstreform in Landessprache zurück. Als Verfasser von 37 Kirchenliedern¹⁹⁰ hat er nicht nur das Dichten und Vertonen von Liedern allgemein maßgeblich initiiert und auf evangelischer wie katholischer Seite breite Tätigkeiten in diesem Sinne angestoßen, sondern darüber hinaus auch sein spezifisches Trost-Verständnis in die Kirchenlieder hineingetragen. Ganz typisch etwa seine 1524 verfaßte Übertragung von Psalm 130 »Aus tiefer Not schrei ich zu dir« (GL 163/EG 299). Nicht in das Gotteslob übernommen wurde die im Evangelische Gesangbuch sehr wohl erhaltene dritte Strophe, ein Zeugnis von Luthers Trosttheologie – Trost im Sinne eines tiefen Gottesvertrauens:

Darum auf Gott will hoffen ich,
auf mein Verdienst nicht bauen:
auf ihn mein Herz soll lassen sich,
und seiner Güte trauen,
die mir zusagt sein wertes Wort;
das ist mein Trost und treuer Hort,
des will ich allzeit harren.

Im Gefolge dieser Tradition sollte sich in der evangelischen Liedtradition die Gattung der sogenannten »Kreuz- und Trostlieder« als eigene Gruppe herausbilden. Zur Zeit Luthers selbst kam es dazu freilich noch nicht, weil das Kirchenlied überhaupt als »Trostlied« verstanden wurde. Trost im lutherischen Sinne war ja eine Art Gesamtcharakteristikum der zentralen Rechtfertigungslehre. Piper betont deshalb: Trost wurde zunächst so umfassend gesehen, »daß es keiner speziellen Rubrik mit tröstenden Liedern bedurfte«¹⁹¹. Die umfangreiche Gruppe der eigens so benannten »Kreuz- und Trostlieder« wurde erst im Laufe des 17. Jahrhunderts zusammengestellt. Inhaltlich ging dies zusammen mit einem Gestaltwandel der Lieder, wie erneut Piper hervorhebt: »Dabei verlagerte sich das Interesse von dem Trostlied der Kirche auf das Trostlied des einzelnen.«¹⁹² Diese Lieder rückten dabei in einem solchen Maße in das Zentrum des evangelischen Gesangbuches, daß man es – ganz im Gefolge des Psalmbuches – »schließlich als Trostbuch schlechthin bezeichnen«¹⁹³ konnte.

2 Trostopologie der Kirchenlieder

Ein genauerer Blick in »Gotteslob« und »Evangelisches Gesangbuch« läßt eine Charakterisierung des Gesangbuches als Trostbuch auch im Blick auf das

für heute vorliegende Liedwerk gelten. Tatsächlich findet sich in beiden konfessionellen Traditionen eine breit bezeugte und inhaltlich weit ausdifferenzierte Rede vom Trost. Im Vergleich wird dabei noch einmal deutlich, daß die evangelische Tradition eine ungleich intensivere Trosttheologie kennt¹⁹⁴. Dem Gesamtbefund wollen wir im folgenden systematisch – aber ohne den kaum einlösbaren und für unser Anliegen auch gar nicht sinnvollen Anspruch auf Vollständigkeit – nachgehen. Als Ordnungskriterium legt sich erneut nicht eine chronologische, sondern eine systematisch-inhaltliche Vorgehensweise nahe. So ergibt sich eine Art zusammenfassendes Panoptikum der Trostrede in der kirchlichen Tradition.

Die Rede vom messianischen Trost

2.1

Als erste breite Rezeptionsspur fällt die Rede vom auf Jesus bezogenen messianischen Trost ins Auge. Hier wird also – ob bewußt oder unbewußt – die in der Spätphase der alttestamentlichen Schriften auftauchende Rede vom »Trost Israels« in messianischer Bedeutung aufgenommen, die ja schon im Neuen Testament in der Simeonepisode¹⁹⁵ direkt auf Jesus bezogen wird. Stimmig finden sich derartige Lieder vor allem in der Kategorie der *Adventslieder*, dort noch einmal unterscheidbar in zwei verschieden gewichtete Traditionen.

Das erste derartig adventliche Motiv bezieht sich konkret auf die Rede von Jesus als kommendem Tröster. Wirkmächtig war vor allem die messianische Tröstungsrede in einem Text, der von einem der größten Barockdichter und Liedschreiber der katholischen Kirche stammt, von dem Jesuiten *Friedrich von Spee*¹⁹⁶ (1591–1635). Zu Lebzeiten blieb Spee als Literat relativ unbekannt, da ein Teil seiner geistlichen Lieder 1623 anonym erschienen waren. Seine bleibend wichtigste Gedichtsammlung – die »Trutznachtigall« – wurde erst vierzehn Jahre nach seinem Tod veröffentlicht. Eines der bekanntesten seiner wohl mehr als 140 Lieder¹⁹⁷ ist das Adventslied »O Heiland reiß die Himmel auf«¹⁹⁸ (GL 105, EG 7) von 1622, in dem sehnsüchtig die Ankunft des erwarteten Messias in immer neuen Bildern beschworen wird. Dieses Lied ist ganz typisch für Spees »unerschütterlichen Glauben an den gütigen Gott, dessen Erbarmen und Trost er weitergeben wollte«¹⁹⁹. Die vierte Strophe ist gerade im Hinblick auf diese »Weitergabe von Trost« für uns maßgeblich:

Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt
darauf sie all ihr Hoffnung stellt?
O komm, ach komm vom höchsten Saal,
komm tröst uns hier im Jammertal.

Die biblischen Spuren zurück zur Simeontradition und hinter ihr zu den Deuteriojesajaverheißungen sind deutlich. Jesus wird kollektiv als »Trost der

ganzen Welt« sehnsüchtig und hoffnungsvoll erwartet. Sein Kommen aber wird als solches bereits Trost sein für die Menschen in ihrer leidvollen Erdenexistenz, ihrem »Jammertal«. Motivisch greift Spee in seiner Bildrede vom aufreißenden Himmel bereits zurück auf ein noch älteres Lied, auf das anonym verfaßte, schon um 1525 entstandene Lied »Aus hartem Weh die Menschheit klagt« (GL 109). Dort heißt es in der ersten Strophe:

O Herr und Gott, sieh an die Not,
zerreiß des Himmels Ringe,
erwecke uns dein ewig Wort,
und laß herab ihn dringen,
den Trost ob allen Dingen.

Daß Spee vom Trost nicht nur in seinen Versen sprach, sondern selbst ein ausgeprägtes »Charisma der Tröstung«²⁰⁰ besaß, wird im Blick auf sein Leben deutlich. Unermüdlich im Kampf genauso gegen die Hexenverbrennungen – vor allem mit seiner wirkmächtigen Schrift »Cautio criminalis« – wie im konkreten Einsatz für Verurteilte, Kranke und Schwache lebte er selbst eine Trösterexistenz zwischen konkreter Trost-Seelsorge, Trost-Dichtung und prophetisch-politischem Protest vor. Kein Wunder, daß der katholische Schriftsteller *Reinhold Schneider* seiner Erzählung über Spee den Titel »Der Tröster«²⁰¹ geben sollte. Und mehr noch: »Die Lieder lassen erahnen, wie Spee den ihm anvertrauten Opfern Trost gespendet hat« – so *Bernhard Gertz* in seinem wichtigen Aufsatz über »Friedrich Spee – ein geistlicher Tröster«. Er »hat sich nicht nur selbst mit ihnen identifiziert, er hat sie als unschuldige Opfer hineingeführt in die Gemeinschaft mit dem unschuldig geopfertem Osterlamm Christus.«²⁰² In Spees Ansprachen, Wegbegleitungen und Predigten fand sich eine praktische Umsetzung der in den Versen geronnenen Gedanken. Und daß er solchen Trost zuallererst selbst tief in sich erspürt hat, bevor er ihn weitergeben konnte, belegt ein in einem Dialog zwischen »einer andächtigen Seele« und einem »Beichtvater« verstecktes indirekt autobiographisches Zitat aus seinem »Gülden Tugend-Buch«, einem geistlichen Erbauungsbuch in der Tradition von Thomas von Kempens »De imitatio Christi«, das 1649 erschien. Dort lesen wir: »O Gott wie empfinde ich in meinem hertzen einen großen trost! gebenedeyt sey der allmechtig gütig Gott, daß ich diese schöne perl gefunden hab.«²⁰³

Wohl vor allem im Anschluß an Spee greifen mehrere zeitgenössische Dichter von Kirchenliedtexten ganz bewußt auf das Bild von Jesus als »Tröster ob aller Dinge« und »Trost der ganzen Welt« zurück. Eine direkte Rückbindung derartiger messianischer Adventshoffnung an die alttestamentliche Rede vom Trost bei Deuterjesaja findet sich in einem Lied aus dem Evangelischen Gesangbuch. Der Hamburger Pfarrer *Waldemar Rode* (1903–1960) dichtete 1938 den Text zu »Tröstet, tröstet spricht der Herr« (EG 15). Die direkt zitierte prophetische Heilsverheißung wird hier in dunkler Zeit direkt auf das Erlösungswerk Christi übertragen:

»Tröstet, tröstet«, spricht der Herr,
»mein Volk, daß es nicht zage mehr.«
Der Sünde Last, des Todes Fron
nimmt von euch Christus, Gottes Sohn.

Und weitere Textzeugnisse von Kirchenliedern sind in diesem Kontext zu nennen: *Maria Luise Thurmair* (*1912) baut in ihr adventliches, 1952 verfaßtes Kyrie »Tau aus Himmelshöhn« (GL 103, EG 178.6) den Ruf ein: »Trost der verlornten Welt, Christus erbarme dich«. Und *Johannes Schlick* nimmt in sein 1970 geschriebenes, motivisch hiermit eng verwandtes Lied »Tauet, Himmel, aus den Höhn« (GL 104) die Verse auf: »Komm, du Trost der ganzen Welt, rette uns vom Tode.«

In einer zweiten adventlichen Trostliedtradition steht nicht so sehr Jesus als der erhoffte Messias im Mittelpunkt, vielmehr wird er schon als tröstender »Gott« angesprochen. Auch für diese Tradition steht ein »Klassiker« des Adventsliedes bereit: das 1623 entstandene Lied »Macht hoch die Tür« (GL 107, EG 1) des evangelischen Dichters *Georg Weißel* (1590–1635). Die dritte Strophe dieses Preisliedes auf den kommenden Herrn und König Jesus endet mit dem Zweizeiler: »Gelobet sei mein Gott, mein Tröster früh und spat«²⁰⁴. Im Kontext bezieht sich diese Aussage eindeutig auf Christus. In der namentlich nicht gekennzeichneten zweiten Strophe, die 1970 dem alten Weihnachtslied »Sei uns willkommen, Herre Christ« (GL 131) angefügt wurde, heißt es in Aufnahme dieser Sprachtradition: »Gott ist geboren, unser Trost«. *Friedrich Dörr* (1908–1993) kann diese Rede dann im Rahmen eines weiteren Adventsliedes direkt auf Gott selbst anwenden, der sich im Messias Jesus als Retter erweisen wird. Im Lied »Kündet allen in der Not« (GL 106) heißt es in der fünften und damit letzten Strophe:

Gott wird wenden Not und Leid.
Er wird die Getreuen trösten,
und zum Mahl der Seligkeit,
ziehen die vom Herrn Erlösten.

Während in den zuvor genannten Liedern von Jesus als Trost der Welt die Rede war, überrascht hier die heilsexklusivistische Einschränkung auf die »Getreuen«, für die allein es Trost geben wird.

Verbundenheit mit Christus im Leiden

2.2

Eine zweite Traditionslinie von Trostliedern betont nicht so sehr die adventliche Sehnsucht, sondern konzentriert sich eher auf die Passion Jesu. Von dort zieht sie eine Verbindungslinie zur eigenen, und das heißt nicht so sehr kollektiven, sondern individuellen Leiderfahrung. Dazu einige Beispiele: Um das Jahr 1495 wird in Wien das anonym überlieferte Passionslied »Da Jesus an

dem Kreuze stund« (GL 187) entstanden sein, das meditativ einige Gedanken über die legendarischen »letzten sieben Worte Jesus am Kreuz«²⁰⁵ entfaltet. Die siebte Strophe betrachtet die klassisch als »sechstes Wort« gezählte Tradition:

Das sechste war ein kräftig Wort,
das schloß uns auf die Himmelsport
und tröstet manchen Sünder:
»Es ist vollbracht mein Leiden groß,
für alle Menschenkinder.«

Was hier noch als kollektive Tröstung erscheint: die für alle Menschen zum Zweck der Erlösung erlittenen Leiden Jesu, wird in den folgenden Texten zur individuellen Tröstung für einzelne Beter angesichts der im Lied imaginierten Todesstunde. Diese Texte sind im Kontext der »Ars-moriendi-Literatur« zu sehen. *Nikolaus Herman*²⁰⁶ (1500–1561), Lehrer und Kantor im böhmischen Joachimsthal und wichtiger evangelischer Liedschreiber dieser Zeit, verfaßte um 1560 den Text des Todesliedes »Wenn mein Stündlein vorhanden ist« (GL 658, EG 522). Die zweite Strophe dieses Liedes illustriert idealtypisch die im vorangegangenen Kapitel theoretisch benannte lutherische Tradition von Trost als »conformitas mit Christus« im Leid:

Ich bin ein Glied an deinem Leib,
des tröst ich mich von Herzen;
von dir ich ungeschieden bleib
in Todesnot und Schmerzen.
Wenn ich gleich sterb, so sterb ich dir
ein ewig Leben hast du mir
mit deinem Tod erworben.

Trost ist hier die Verbundenheit mit Christus in Leiden und Sterben, in der die Hoffnung auf die künftige Verbundenheit im ewigen Leben begründet wird. Daß diese Zugehörigkeit zu Christus gerade im Leiden nicht nur schicksalhaft getragen werden muß, sondern sogar aktiv gesucht werden sollte, verdeutlicht ein bekanntes Lied des vor allem von mystischen Gedanken im Gefolge Meister Eckharts geprägten katholischen Dichterpfarrers *Angelus Silesius*²⁰⁷ (eigentlich: Johannes Scheffler, 1624–1677) aus dem Jahre 1668. »Mir nach«, spricht Christus unser Held« (GL 616, EG 385)²⁰⁸ thematisiert die Kreuzesnachfolge, zu der Christus aufruft. Die Schlußstrophe bündelt die Gedanken:

So laßt uns denn dem lieben Herrn
mit unserm Kreuz nachgehen
und wohlgemut, getrost und gern
in allen Leiden stehen.
Wer nicht gekämpft, trägt auch die Kron
des ewgen Lebens nicht davon.

Im Gefolge von Luther, den Silesius als gebürtiger Lutheraner – der neunundzwanzigjährig zum Katholizismus konvertierte – gut kannte: Recht verstandene Kreuzesnachfolge führt diesem Lied zufolge zu einer Haltung des Getrostseins, die dazu verhilft, alle Leiden »wohlgemut« und »gern« tragen zu können.

Fast zur gleichen Zeit wie dieses »katholische Lied« entstand eines der bekanntesten evangelischen Kirchenlieder, ja: das »berühmteste evangelische Passionslied«²⁰⁹ überhaupt, *Paul Gerhardts* »O Haupt voll Blut und Wunden« (GL 179/EG 85)²¹⁰, im allgemeinen Bewußtsein wohl vor allem durch die Aufnahme in die Bachsche Matthäuspasion (1729). Gerhardt²¹¹ (1607–1676) gilt als der wichtigste Kirchenlieddichter der evangelischen Kirche nach oder neben Martin Luther. Sein Gesamtwerk umfaßt »nur« 137 deutsche Lieder und Gedichte, von ihnen sind jedoch 25 Liedern in den allgemeinen Teil des EG übernommen worden. In ihnen kommt die Rede immer wieder gerade auf »Trost«. *Eberhard Haufe* hebt zurecht diese »besonders große Zahl der Trost- und Loblieder« bei Gerhardt hervor und begründet dies in dessen Grundhaltung, die alle seine Lieder durchtränke, »ein unerschütterliches, ein unendliches Vertrauen in die Gnade und Güte Gottes«²¹². Mit seinen weitverbreiteten Liedern gilt Gerhardt als »einer der größten Tröster der Christenheit«²¹³ überhaupt.

»O Haupt voll Blut und Wunden« wurde im Jahr 1656 erstmals veröffentlicht. Der Text orientiert sich an dem vor 1250 entstandenen lateinischen Lied »*Salve caput cruentatum*« des belgischen Zisterziensers *Arnulf von Löwen*. Gerhard meditiert hier ganz im Sinne von Luthers zentraler Theorie des »tröstenden Christusbildes in uns« in unmittelbarer Anschauung das leidende Antlitz Christi am Kreuz. Und wie bei Luther prognostiziert, führt diese meditative Betrachtung tatsächlich zum Trost²¹⁴. Die Schlußstrophe lautet:

Erscheine mir zum Schilde,
Zum Trost in meinem Tod,
Und laß mich sehn dein Bilde
In deiner Kreuzesnot.
Da will ich nach dir blicken,
Da will ich Glaubens voll
Dich fest an mein Herz drücken.
Wer so stirbt, der stirbt wohl.

Der Schlußvers – möglicherweise formuliert in direkter Aufnahme eines Lutherwortes²¹⁵ – versinnbildlicht geradezu das Ziel der »ars moriendi«. Ganz typisch: Gerhardt adaptiert Texttraditionen subjektiver Gotteserfahrung der mystischen und reformatorischen Tradition für das individuelle wie gemeindlich-kollektive Frömmigkeitserlebnis der Kirchengemeinden seiner Erfahrungswelt. Was hier tröstet ist ganz konkret – und ganz treu im Sinne Luthers – das in der Todesstunde geschaute Bild des leidenden Jesus am Kreuz²¹⁶. Doch – wie bereits in den vorherigen Texten angedeutet – Ziel dieser Trosthoffnung ist eigentlich nicht so sehr das Sterben als solches, sondern

die – über die Verbindung in Leiden und Sterben hinaus erhoffte – bleibend-künftige Verbindung im ewigen Leben.

Wie wirkmächtig diese Tradition des tröstenden Christusbildes war, läßt sich auch in einem Lied des niederrheinischen Pietisten *Gerhard Tersteegen*²¹⁷ (1697–1769) erkennen. Die vierte Strophe von »Brunn allen Heils, dich ehren wir« (EG 140) lautet:

Der Herr, der Tröster, ob uns schweb,
sein Antlitz über uns erheb,
daß uns sein Bild wird eingedrückt,
und geb uns Frieden unverrückt.

Nicht nur die bloße Ansicht des Bildes soll hier Trost vermitteln, auch nicht nur die tiefe Versenkung in das Bild des Trösterchristus, nein, poetisch gesprochen: Dieses Bild soll dem christlichen Betrachter buchstäblich »eingedrückt« werden.

2.3 Trost durch die Hoffnung auf den Auferweckten

Die letzte Ausrichtung auf die Auferweckungshoffnung wird in dem bereits näher betrachteten Lied von *Nikolaus Herman* »Wenn mein Stündlein vorhanden ist« (GL 658/EG 522) deutlich. Nachdem dort nämlich in der zweiten Strophe die *conformitas* des Christen zu Christus im Leid bereits als tröstend geschildert wurde, entfaltet die dritte und letzte Strophe die eigentliche Trostperspektive.

Weil du vom Tod erstanden bist,
werd ich im Grab nicht bleiben;
mein höchster Trost dein Auffahrt ist,
Todsforcht kann sie vertreiben.
Denn wo du bist, da komm ich hin,
daß ich stets bei dir leb und bin.
Drum fahr ich hin mit Freuden

»Höchster Trost« wird hier die Himmelfahrt als Bild der Todesüberwindung Jesu, die zum erhofften Vorbild für das eigene Schicksal wird. Dieser Trost der bleibenden Gemeinschaft und *conformitas* mit Christus überwindet alle Todesforcht. In einem der ältesten, einfachsten und zugleich schönsten Osterlieder ist ein ähnlicher Gedanke bereits viel früher ausgesagt. Das Entstehungsdatum dieses Kyrieliedes ist genau so unbekannt wie der oder die Verfasser. Man lokalisiert es gemeinhin – entstanden irgendwann zwischen 12. und 15. Jahrhundert – im bayerisch-österreichischen Raum: »Christ ist erstanden« (GL 213/EG 99).

Christ ist erstanden
von der Marter alle
Des solln wir alle froh sein;
Christ will unser Trost sein,
Kyrieleis.

Als Überwinder aller Qual und sogar des Todes *will* Christus unser Tröster sein, sagt der Liedtext. Keine komplizierte Rede von imitatio oder conformitas findet sich hier, kein Zwang zur Weltentsagung und mystischen Versenkung, keine Lebensverachtung und Jenseitsausrichtung; schlicht die Aussage: Durch diesen Trost sollen und können wir »froh sein«. Was für ein kleines Juwel christlicher Osterfreude! Ähnlich schlicht und zentral kann es in dem – einem 1372 entstandenen lateinischen Text nachgedichteten – Lied »Vom Tode heut erstanden ist« (GL 224)²¹⁸ heißen:

Vom Tode heut erstanden ist
der heilige Herre Jesus Christ,
der aller Welt ein Tröster ist.
Halleluja.

In einem anderen Lied – wie »Wenn mein Stündlein vorhanden ist« verfaßt von *Nikolaus Herman* im Jahre 1560 – wird diese Perspektive sogar funktional gewendet. Warum überhaupt die Auferweckung Jesu? In der fünften Strophe von »Erschienen ist der herrlich Tag« (GL 225/EG 106) heißt es: »zu Trost du uns erstanden bist«. Der Sinn von Kreuz und Auferweckung liegt diesem Text zufolge gerade im damit ermöglichten Trost für die Menschen. Und woraus besteht dieser Trost konkret? Diese Frage wird wiederum in einem Lied des Württemberger Pfarrers *Philipp Friedrich Hiller* (1699–1769) deutlich: In »Wir warten dein, o Gottes Sohn« (EG 152) von 1767 heißt es in der zweiten Strophe:

Wir trösten uns, daß du die Schuld
am Kreuz hast abgetragen;
so können wir
nun gern mit dir
auch zum Kreuz bequemen,
bis du es weg wirst nehmen.

Trost liegt in der stellvertretenden Sühne Jesu²¹⁹, durch sie werden auch wir Menschen fähig, »unser Kreuz« zu tragen in der Hoffnung, daß Christus selbst es am Ende uns nehmen wird – so die Theo-Logik dieses Textes. Was ist des Menschen angemessene Reaktion auf diesen Trost? Auch diese Frage wird im Kirchenlied bedacht: Dankbarkeit! In *Johann Heermanns*²²⁰ (1585–1647) 1630 verfaßtem Lied »Frühmorgens, da die Sonn aufgeht« (EG 111) heißt es in der letzten Strophe:

Für diesen Trost, o großer Held,
Herr Jesu, dankt dir alle Welt.

Jesus als Tröster im Leid, vor allem: als Tröster im Sterben durch die Hoffnung auf die Auferweckung – dieser Topos ist ein fester Bestandteil des klassischen kirchlichen Liedgutes.

2.4 Trost durch den parakletischen Tröstergeist

Doch noch einmal zu einer anderen Traditionslinie: Nach der Textvorlage und Melodie von »Christ ist erstanden« wurde 1480 von unbekanntem Autoren in Crailsheim ein Loblied auf Christi Himmelfahrt gedichtet (GL 228/EG 120). Es hält sich eng an die Vorlage, baut jedoch eine entscheidende textlich-theologische Veränderung ein:

Christ fuhr gen Himmel.
Was sandte er uns nieder?
Er sandte uns den Heiligen Geist
zu Trost der armen Christenheit.
Kyrieleis.

Der Befund an konkreten Trost-Auferweckungsliedern bleibt vor allem im »Gotteslob«, aber auch im »Evangelischen Gesangbuch« zurück hinter den vorherrschenden Trost-Adventsliedern, den Trost-Leid-Liedern und vor allem hinter jener Tradition, die in der gerade benannten Tradition deutlich wird: in den Trost-Geist-Liedern. In ihnen wird fast schon stereotyp die johanneische Benennung des Geistes als Paraklet, als Tröstergeist, wie selbstverständlich aufgenommen.

Entgegen dem textlich-biblischen Befund, in dem der Geist als Paraklet eher ein Beistand mit vielerlei Aufgaben, eher ein Fürsprecher als ein Tröster ist, greifen zahllose Lieder des Gesangbuch die im letzten Liedbeispiel benannte Tradition auf. Wie selbstverständlich kann auch noch der bis in die siebziger Jahre hinein eingesetzte »Katholische Katechismus« von 1955 diese Tradition aufgreifen, indem er unter Kapitel 42 »Durch den heiligen Geist werden wir erleuchtet und gestärkt« ausführt: Der Heilige Geist »tröstet uns im Leid und hilft uns, treu zu bleiben bis in den Tod«²²¹. Zahllose parallele Aussagen lassen sich in den Kirchenliedern finden. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche »Sitze im Leben« unterscheiden. Zunächst wird die Gleichsetzung von Geist mit Tröster in trinitarischen Formeln gebraucht, wo diese Benennung gleichzeitig sowohl als eine Funktionsbestimmung als auch fast wie ein Name gebraucht wird. Derartige Liedtexte gehen weit in die Kirchengeschichte zurück. Das im 10. Jahrhundert entstandene lateinische Lied »Conductor alme siderum« wurde 1523 von dem Reformator und Bauernführer Thomas Münzer (1490–1525) ins Deutsche übertragen und steht als »Gott,

heiliger Schöpfer aller Stern« unter der Nummer 116 im Adventsliederkranz des Gotteslobs (vgl. EG 3). Es schließt mit dem Lob an den dreieinigen Gott:

Lob, Preis sei Vater deiner Kraft,
und zugleich deinem Sohne, der all Dinge schafft,
dem heiligen Tröster auch zugleich
so hier wie dort im Himmelreich. Amen

Der Geist wird hier gar nicht genannt, sondern allein durch die Angabe »heiliger Tröster« völlig ausreichend und eindeutig charakterisiert. In späteren Liedern wird diese Aussparung so nicht mehr eingehalten, sondern durch eine Doppelnennung von Geist und Tröster ersetzt. In »Nun jauchzt dem Herren alle Welt« (GL 474/EG 288) – einer in zwei Etappen 1602 und 1646 entstandenen Nachdichtung von Psalm 100 aus der Feder des Leipziger Theologieprofessors *Cornelius Becker* (1561–1604), überarbeitet von dem Hannoverschen Konsistorialrat *David Denicke* (1603–1680) – heißt es in der Schlußstrophe:

Gott Vater in dem höchsten Thron
und Jesus Christus, seinem Sohn
dem Tröster auch, dem Heiligen Geist,
sei immerdar Lob, Ehr und Preis.

Die Identifikation bleibt auch hier beibehalten: Der Geist ist schlicht der Tröster. Interessant freilich: Das EG gibt diese letzte Strophe anders wieder, beruft sich dabei auf eine 1652 in Lüneburg entstandene Version. Dort lautet die dritte Zeile: »Samt Gott, dem werten Heiligen Geist«. An die Stelle der Tröster-Aussage tritt also hier die trinitarische Gottesprädikation des Geistes.

Zahlreiche Pfingstlieder greifen hingegen die Tröstertradition auf. So auch Martin Luthers Strophenweiterdichtungen zu dem schon im 13. Jahrhundert entstandenen Lied »Nun bitten wir den heiligen Geist«, im GL ersetzt durch Nachdichtungen von *Maria Luise Thurmair*, im EG jedoch in der Lutherschen Version von 1524 erhalten. Dort heißt es in der letzten Strophe im Rahmen einer Anbetung des Heiligen Geistes:

Du höchster Trost in aller Not,
hilf, daß wir nicht fürchten Schand und Tod,
daß in uns die Sinne nicht verzagen,
wenn der Feind wird das Leben verklagen, kyrieleis. (EG 124,4)

Die direkte Identifikation Geist = Tröster²²² wird hier erneut deutlich. Der niederschlesische evangelische Pfarrer *Martin Moller* (1547–1606) dichtete in ähnlichem Sinne als Übertragung eines lateinischen Textes von Stephan Langton um 1584 das Lied »Heiliger Geist, du Tröster mein« (EG 128), in dem das Trostamt des Geistes ganz persönlich erlebt wird. Zahlreiche andere

Pfingstlieder – vor allem die Pfingsttexte des EG – greifen diesen Gedanken immer wieder auf.

Eine spezifische Traditionslinie in diesem Kontext lohnt noch der Hervorhebung: Sie steht in direkter Verbindung zum »*Veni creator spiritus*«, einem lateinischen Hymnus, der traditionell, aber historisch ungesichert auf den Benediktinermönch und Mainzer Erzbischof *Hrabanus Maurus*²²³ (um 780–856) zurückgeführt wird. Dieser Text wurde ungezählte Male übersetzt. *Johann Wolfgang von Goethe* etwa übersetzte die für uns relevante zweite Strophe im Jahre 1820 wie folgt²²⁴:

Du heißest Tröster, Paraklet,
Des höchsten Gottes Hochgeschenk,
Lebender Quell und Liebesglut
Und Salbung heiliger Geisteskraft.

Doch nicht diese Version findet sich in den Gesangbüchern. Im evangelischen Bereich hat sich erneut Luthers Übersetzung durchgesetzt. 1524 entsteht »Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist« (EG 126), und dort findet sich folgende Version:

Denn du bist der Tröster genannt,
des Allerhöchsten Gabe teu'r
ein geistlich Salb an uns gewandt,
ein lebend Brunn, Lieb und Feu'r

Im katholischen Bereich hat sich hingegen vor allem die Version von *Heinrich Bone*²²⁵ (1813–1893) als »Klassiker« durchgesetzt: 1847 entstand seine Übertragung »Komm Schöpfer Geist, kehre bei uns ein« (GL 245). Dort nun heißt es in der zweiten Strophe erneut in direkter Gebetsanrede an den Geist:

Der du der Tröster wirst genannt,
vom höchsten Gott ein Gnadenpfand,
du Lebensbrunn, Licht, Lieb und Glut,
der Seele Salbung, höchstes Gut.

Maria Luise Thurmair greift im Gefolge dieser Tradition die Geist-Trostrede gleich in zwei Liedern auf: Im Kyrieruf »Send uns deines Geistes Kraft« (GL 246/EG 178,8), entstanden 1947, heißt es »laß uns als Waisen nicht, zeig uns des Trösters Licht«. Ein 1970 entstandenes, im Gotteslob unter der Nummer 250 verzeichnetes Lied trägt die Anrede gleich im Titel: »Komm o Tröster, Heiliger Geist!«

Ein weiterer »Klassiker« des Kirchenliedes, »Großer Gott wir loben dich« (GL 257/EG 331) – 1768 von dem schlesisch-katholischen Priester *Ignaz Franz* (1719–1790) nach dem »*Te Deum laudamus*« aus dem vierten Jahrhundert gedichtet – deutet bereits ansatzweise auf den zweiten Strang der Tröster-Geist-Liedtradition. Hier heißt es in der fünften Strophe nicht so sehr

identifizierend, sondern bereits funktional gewendet von der Gemeinde: »und sie ehrt den Heiligen Geist, der uns seinen Trost erweist«. In dieser zweiten Traditionslinie wird der Geist nämlich anhand seiner Funktionen näher charakterisiert, und an erster Stelle wird in diesem Zusammenhang meistens das Trösten genannt. Kontext ist auch hier vor allem das Pfingstfest. Zunächst sind dazu zwei Übersetzungen sehr alter lateinischer liturgischer Texte zu nennen. Im Gefolge von Heinrich Bone übertrug auch der katholische Theologieprofessor *Friedrich Dörr* 1969 das »Veni Creator spiritus«. Seine Version beginnt mit den Worten »Komm, heiliger Geist, der Leben schafft« (GL 241). Die zweite Strophe widmet sich ganz den Attributen und Funktionen dieses herbeigerufenen Geistes.

Komm, Tröster, der die Herzen lenkt,
du Beistand, den der Vater schenkt;
aus dir strömt Leben, Licht und Glut,
du gibst uns Schwachen Kraft und Mut.

Deutlich wird hier vor allem, wie sehr sich diese Charakterisierung des Heiligen Geistes auf die Paraklet-Sprüche des Johannesevangeliums stützt. Der Geist als Tröster, Herzenslenker, Beistand, Lebens- und Lichtquelle – er ist es, der die Schwachen ermuntert. Das wird auch in dem folgenden Text deutlich, einer 1971 entstandenen Übertragung des »Veni sanctes spiritus« von *Maria Luise Thurmair* und *Markus Jenny*. Auch hier wird der Geist als Beistand herbeigerufen: »Komm herab, o heiliger Geist« (GL 244). In Strophe drei und vier heißt es:

Höchster Tröster in der Zeit,
Gast, der Herz und Sinn erfreut,
köstlich Labsal in der Not,
in der Unrast schenkst du Ruh,
hauchst in Hitze Kühlung zu,
spendest Trost in Leid und Tod.

Hier werden alle wesentlichen Aussagen über den Tröstergeist noch einmal zusammengefaßt. Etwas ähnliches begegnet uns in dem folgenden Text des Liedes »Wir glauben Gott im höchsten Thron« (GL 276/EG 184), verfaßt von dem Lyriker *Rudolf Alexander Schröder* aus dem Jahre 1937. Die zweite Strophe dieses Lobliedes ist dem Geist gewidmet, und dort lesen wir:

Wir glauben Gott, den Heiligen Geist,
den Tröster, der uns unterweist,
der fährt, wohin er will und mag,
und stark macht, was daniederlag.

Auch Schröder kann also – wie in fast stereotyper Wiederholung in zahlreichen seiner Pfingstgedichte²²⁶ – vom Tröstergeist als Lehrer, Unterweiser und Bestärker sprechen.

Verschiedene Personen können also als Tröster angefleht und im Kirchenlied herbeigerufen werden: zunächst in unterschiedlicher Gewichtung und Intention alle drei Personen der Trinität: »Gottvater« selbst, Jesus, der Geist. Im Bereich der katholischen Kirche kommt als vierte Trostspenderin Maria in den Blick: Maria, für viele im traditionellen Volkskatholizismus verwurzelten Gläubige nach wie vor als *consolatrix afflictorum* die »Trösterin der Betrübten«²²⁷ überhaupt. In den meisten Kirchenliedern²²⁸ wird Maria hauptsächlich als Fürsprecherin angerufen, daneben aber auch mehrfach in der benannten Tradition als Trösterin. Diese beiden Bereiche sind zudem miteinander verbunden: Gerade die Hoffnung auf Fürsprache vermittelt für Gläubige Trost.

Wir konzentrieren uns bei den Beispielen auf die Marienlieder des allgemeinen Teils des Gotteslobs im Bewußtsein, daß gerade im Blick auf Maria dieser allgemeine Teil in allen Bistümern durch reiche regionale Liedtraditionen ergänzt wird. Sämtliche zu benennenden Lieder gehen dabei auf sehr alte Vorlagentexte zurück. Um 1500 entstand in Olmütz das – 1947 sprachlich aktualisierte – Lied »Ave Maria klare, du lichter Morgenstern« (GL 581). Gleich am Ende der ersten Strophe findet sich dort die Aussage über Maria:

erwählt in Ewigkeit,
zu sein die Mutter Gottes zum Trost der Christenheit.

Marias Aufgabe in der Heilsgeschichte erfüllt sich demnach darin, daß die ganze »Christenheit« getröstet wird. Ähnlich in dem 1847 von *Heinrich Bone* verfaßten Lied: »Maria aufgenommen ist« (GL 587). Dort lautet die zweizeilige dritte Strophe:

Im Himmel ist sie Königin –
und aller Welt ein Trösterin.

Nicht nur der Christenheit, nein: aller Welt ist Maria hier eine Trösterin. Daß dieser Trost besonders Menschen in Verlassenheit und Leid zukommen kann, verdeutlichen zwei weitere Marienlieder. *Josef Klein* übertrug 1951 (Überarbeitung 1973) den aus dem 14. Jahrhundert stammenden lateinischen Text »Salve, mater misericordiae« zu dem Lied »Gruß dir, Mutter, in Gottes Herrlichkeit« (GL 586). Dort heißt es:

Hilf, o Mutter, Zuflucht in allem Leid,
sei unser Trost und Quell der Fröhlichkeit

Und letztes Beispiel: In *Maria Luise Thurmairs* 1969 verfaßten Übertragung eines älteren Salve-Regina-Liedes (GL 572) lautet die erste Strophe:

Maria, Königin,
Mutter und Helferin,
Maria, salve!
Du unsres Lebens Freud,
Trost in Verlassenheit,
Maria, salve!

Warum aber kann Maria in diesen Liedern Trösterkraft zugesprochen werden? Weil sie – so *Alfons Benning* in einer kleinen Schrift zum Thema – »zuerst die Empfangende«²²⁹ war, weil sie selbst durch tiefstes Leid um Jesus hindurchgegangen ist und so als Vorbild der Leidenden und gleichzeitig der durch die Auferweckung Getrösteten angesehen werden kann.

Kirche als Trostgemeinschaft unter eschatologischer Perspektive

2.6

In all den Trostliedern wird deutlich, daß einerseits der einzelne Beter oder Sänger sich individuellen Trost erfleht, daß aber andererseits der Ort dieser Trostbitte die kirchliche Gemeinschaft ist. Der Lyriker *Gottfried Benn* (1886–1956) zitiert in seinem im Jahr 1943 entstandenen Gedicht »St. Petersburg – Mitte des Jahrhunderts« den ihn beeindruckenden Gesangsvers einer Gruppe russisch-orthodoxer Mönche: »Jeder, der einen anderen tröstet, ist Christi Mund«²³⁰. Von Paulus her zieht sich die hier anklingende ekklesiologische Perspektive aus: Trost wirkt gemeinschaftsstiftend. In einigen Liedern der evangelischen Tradition wird dieser Aspekt eigens betont, so etwa in »Preis, Lob und Dank sei Gott dem Herren« (EG 245), im Jahre 1566 von *Petrus Herbert* (1530–1571) verfaßt. Dort ist die Rede von der von Gott errichteten Kirche, »die allezeit auf ihn vertrauet / und tröst' sich solcher großen Gnad«. Ähnlich in *Jakob Fabricius'* (1593–1654) Aufmunterungslied »Verzage nicht, du Häuflein klein« (EG 249) von 1632. An die zaghafte kirchliche Gemeinschaft erfolgt der Aufruf: »Tröste dich nur, daß deine Sach / ist Gottes, dem befehl die Rach.«

Am deutlichsten läßt sich dieser Aspekt der kirchlichen Gemeinde als Trostgemeinschaft in einem 1566 von dem Wittenberger Superintendenten *Paul Eber* (1511–1569) verfaßten Lied zeigen. »Wenn wir in höchsten Nöten sein« (EG 366) ist ein Vertrauenslied auf Gott, das die Stärke des Vertrauens gerade in der Glaubensgemeinschaft begründet.

Wenn wir in höchsten Nöten sein
und wissen nicht, wo aus noch ein,
und finden weder Hilf noch Rat
ob wir uns sorgen früh und spat
so ist dies unser Trost allein,
daß wir zusammen insgemein

dich anrufen, o treuer Gott,
um Rettung aus der Angst und Not.

Die Zielrichtung dieses Gottvertrauens und der Trosthoffnung verschiebt sich freilich in einem Teil der Kirchenlieder in eine Richtung, die bislang noch kaum erwähnt wurde: von Texten, die ihre Trostsehnsucht auf Christus richten, hin zu Liedern, die konkret als »Himmelslieder«²³¹ konzipiert werden. Ziel der letzten Sehnsucht und der Trosthoffnung wird hier weniger die erwünschte Gemeinschaft mit Christus als vielmehr – im Gefolge der Ars-moriendi-Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts – allgemein der Sehnsuchtsort »Himmel«²³². Besonders deutlich läßt sich eine solche Tendenz an dem 1734 entstandenen Lied »Tut mir auf die schöne Pforte« (EG 166) des schlesisch-evangelischen Pfarrers und Liederdichters *Benjamin Schmolck* (1672–1737) zeigen. Ziel der Erlösungssehnsucht dieses Liedes ist das »Haus Gottes«, gepriesen als das erhoffte lichterfüllte und trostreiche »Hier«, das sich so ganz anders darstellt als das irdische, dunkle, trostlose »Dort«²³³, das es zurückzulassen gilt. Die erste Strophe dieses Liedes besteht aus den folgenden Zeilen:

Tut mir auf die schöne Pforte,
führt in Gottes Haus mich ein;
ach wie wird an diesem Orte
meine Seele fröhlich sein!
Hier ist Gottes Angesicht,
hier ist lauter Trost und Licht.

Die in diesem Liedtext deutlich werdende Jenseitshoffnung strahlt ihrerseits wieder Trost auch für das jetzige Erdenleben aus; das wird in der fünften und sechsten Strophe deutlich, wo erneut von Trost die Rede ist, die sich hier freilich auf Trost in irdischem Leid und weltlicher Verzagtheit bezieht: »Halte mir dein Wort stets für, daß es mir zum Leitstern dient und zum Trost im Herzen grünt«; »tröste mich in aller Not«. Die Hauptaussage, die Trosthoffnung auf den Himmel, wurde jedoch schon vorher in einigen anderen Liedtexten deutlich benannt. Bereits um 1430 schrieb der gebürtige Schweizer *Heinrich von Laufenberg* (1390–1460) – später in Freiburg und Straßburg einer der wichtigsten geistlicher Dichter des Mittelalters – seine Weise »Ich wollt, daß ich daheime wär« (EG 517):

Ich wollt, daß ich daheime wär
und aller Welte Troste leer
Ich mein daheim im Himmelreich,
da ich Gott schaue ewiglich.

Die Nähe zu den Gedanken gerade eines Meister Eckhart – dessen Gedanken er in Straßburg kennengelernt haben mag – sind überdeutlich: Ziel ist die Überwindung der irdischen Existenz, die Verabschiedung allen menschli-

chen Trostes, die ewige Gottesschau. Diese Vision, diese Hoffnungsperspektive stiftet diesem Liedtext zufolge wahren Trost.

Zurückweisung der traditionellen Trostlieder in unserer Zeit

3

Ein kleiner *Rückblick*: Welch reiche Trostrede läßt sich in den Kirchenliedern nachweisen: Als Tröster angefleht und herbeigerufen werden Gottvater als Quelle allen wahren Trostes, Jesus als kommender Messias, als Leidensgestalt und Todesüberwinder, der personifizierte Tröstergeist und die mütterliche Trösterin Maria! Erfüllungsort dieser Trostsehnsucht ist zwar einerseits jetzt schon die kirchliche Gemeinschaft als Nachfolgegemeinschaft Christi, eigentlich jedoch in Vollendung der »Himmel«, das »Jenseits«. Deutlich wird im Vergleich, daß die evangelische Tradition nach wie vor ungleich intensiver den Trostbegriff in das Zentrum von Spiritualität und Theologie gerückt hat als die katholische Tradition. Doch auch dort läßt sich die Rede vom Trost in vielerlei Variation finden. Offensichtlich beantworten diese Lieder tief liegende Trostbedürfnisse und -sehnsüchte. Der Beistand und die Hilfe der angeflehten Tröster muß für Christen beider Konfession wirklichen Trost spendet haben. Davon also ist auszugehen, selbst wenn eine empirische Absicherung dieser Behauptung kaum möglich ist: Gerade die in diesen Liedern – genauso wie in den unter dem Schlagwort »Die alten Tröster«²³⁴ charakterisierten zahllosen Erbauungsschriften – deutlich werdende »theologia gloriae«²³⁵ entsprach den Trostbedürfnissen zahlloser Menschen über Jahrhunderte hinweg.

Vom Abbruch der Trostrede im Kirchenlied

3.1

Um so dringender stellt sich nun jedoch die Frage: Warum kam es zum fast schon radikalen Abbruch dieser kirchlichen Trostliedtradition in den Neudichtungen unserer Zeit? Denn tatsächlich läßt sich ein derartiger *Abbruch der Rede vom Trost* im binnenkirchlichen Bereich, verdeutlicht am Beispiel des Kirchenliedes, konstatieren. Wo Trost über Jahrhunderte hinweg zum festen Topos des kirchlichen Liedgutes gehörte, da läßt sich im Blick auf »moderne Kirchenlieder«²³⁶ aus dem Bereich der »neuen geistlichen Musik«, des sogenannten »Sacropop« oder der Jugendmessenmusik, nur das auffällige Fehlen des Topos Trost feststellen. Die klassische Rede vom Trost scheint binnenkirchlich – zumindest im Blick auf das Zielpublikum der gerade skizzierten Lieder – weitgehend an Glaubwürdigkeit, biographischem Wurzelgrund und Überzeugungskraft verloren zu haben.

Und dieser Befund der Relevanzkrise traditionell kirchlicher Topoi betrifft die evangelische und die katholische Kirche zugleich. Schon 1969 benannte

Johannes Aengenvoort die Textprobleme seiner Generation mit jenen klassischen Kirchenliedern, die wir zuvor ausführlich zitiert und charakterisiert haben. Problematisch seien vor allem deren »naive, barocke oder romantische Überschwänglichkeiten«, aber auch zahllose »Anachronismen«, außerdem »theologisch schiefe, einseitige oder abseitige Äußerungen«²³⁷ und Textausagen. Gerade im Blick auf die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, aber auch im Blick auf weite Teile von aufgeschlossenen, den liturgischen und theologischen Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichteten Gemeinden insgesamt stellte man plötzlich fest: »Die Mehrzahl der aus dem 16. bis 19. Jahrhundert überlieferten Lieder war (...) weitgehend unbrauchbar geworden.«²³⁸ Der evangelische Theologe Markus Jenny stellte 1970 im Blick auf die evangelische Kirche eindeutig fest: »So kann es nicht weitergehen – sonst geht es nicht weiter mit unserem Kirchengesang! Es muß ein Neues gepflügt werden.«²³⁹

Diese Verdikte und Rufe nach radikaler Neuerung trafen in der Tat vor allem solche Lieder, in welchen die klassischen Trostaussagen angesprochen wurden, die plötzlich nur noch wie hohle, billige, rein jenseitige Vertröstungen klangen. Die im Rahmen dieser Untersuchung beleuchtete Begriffsgeschichte des Wortes »Trost«, das »seit dem Spätmittelalter und der Reformation stark im religiösen Wortschatz heimisch wurde«, belegt, wie sehr gerade diese religiös-theologische Begriffsschicht die »elementar menschliche Bedeutung« des Trostes »auf Dauer eher verschlüsselt als erschlossen«²⁴⁰ hat. Was »Trost« im Gefolge von Eckhart, Luther, Ignatius und anderen als spirituelles Konzept bedeutete, leuchtete auch im binnenkirchlichen Bereich immer weniger Menschen ein. Hier schlug sich das immer weitere Zurückdrängen der Bedeutungskomponente von Trost im Sinne von tatkräftiger Unterstützung und wirkmächtiger diakonischer Hilfe drastisch nieder.²⁴¹ Die Bedeutungsschicht von Trost als konkreter, situativer und personbezogener Hilfe im Umgang mit Leid schwindet in den traditionellen Trostliedern fast durchgehend aus dem Blick.

In den neuen geistlichen Liedern – verfaßt im Sinne eines ihrer bekanntesten Titel: »Andere Lieder wollen wir singen«²⁴² und von vornherein mit ökumenischem, basiskirchlichem Anliegen – wurden so ganz andere Themen, andere Aussagen wichtig. Die aus der gegenwärtig erfahrenen Realität abgeleiteten Schlüsselworte lauteten nun Anfang der 70er Jahre »Entfremdung, Einsamkeit, Anonymität, Hunger, Leid, Ausbeutung und Not aller Art«, und sie wurden in den Liedern »mit christlichen Grundbegriffen wie Hoffnung, Gottes Geist, Nachfolge oder Reich Gottes in Verbindung gebracht«²⁴³. Das klassische Trost-Konzept hat in diesen Liedern – deren Sieges- und Verbreitungszug in Jugendgruppen, Religionsunterricht, Jugend- oder Familiengottesdiensten und Gemeinden überhaupt immer noch andauert – keinen Platz, und neue, oder wieder auf eher biblische Wurzeln zurückgehende Trost-Konzeptionen wurden und werden angesichts des anders besetzten Begriffs kaum entwickelt.

Diese *Krise der klassischen Trostrede im Kirchenlied* läßt sich an mehreren Beispielen belegen. Das wohl beste und weitestverbreitete Liederbuch

neuer kirchlicher Musik im katholischen Bereich ist der von *Bernward Hoffmann* zusammengestellte »Troubadour für Gott«²⁴⁴. Nicht nur, daß das Thema »Trost« im gut erschlossenen Sachverzeichnis nicht auftaucht, auch in den 756 Liedern werden Begriff und Sache kaum aufgenommen. Eine Tatsache, die hier überhaupt nicht tadelnd und einfordernd benannt, sondern schlicht als Tendenzanzeige konstatiert wird! Ausnahmen von diesem Befund – die hier nicht eigens minutiös aufgezählt werden sollen – sind in sich noch einmal aufschlußreich. Als Lied Nr. 639 wird ein Pfingstlied angeführt, in dem der Heilige Geist – ganz im Gefolge der Tradition – als »Höchster Tröster in der Not« bezeichnet wird. Um was für ein Lied handelt es sich aber? Um den Text des von uns oben angeführten Liedes GL 244 von Thurmair/Jenny, der hier nur mit einer neuen Melodie und einem modernen Musiksatz versehen worden ist! Offensichtlich läßt sich das Sprachspiel vom Tröstergeist nur noch im Zitat aussagen.

Kirchenlieder in der Kritik

3.2

Die Gründe für diesen Bruch sind vielfältig. Dazu zählt sicherlich die Übersättigung mit Sprachhülsen, die nicht mehr von Erfahrung getragen sind, sondern nur noch tradiert und weitertradiert und dadurch immer mehr ausgehöhlt wurden. Solche Prozesse können jedoch zur explosiven Verweigerung führen. Das schon geradezu klassisch gewordene Buch, das einen solchen Prozeß schildert, ist *Tilman Mosers* (*1938) »Gottesvergiftung« von 1976. Mosers wütender Protest gegen die religiöse Welt, in der er aufwuchs – evangelisch geprägt, aber ähnliche Prozesse lassen sich genau so gut, besser: genau so schlecht in katholischen Biographien finden²⁴⁵ –, ist sich bewußt, daß seine fiktive Anklagerede gegen Gott in Wahrheit eine Anklagerede gegen die ihm übergestülpte Religiosität ist: »Aber deine Geschichte ist ja nichts anderes als die Geschichte deines Mißbrauchs«²⁴⁶, so Moser in fiktiver Gott-Anrede. Dieser – von ihm so diagnostizierte – Mißbrauch konzentriert sich nun ganz wesentlich auf die Infiltration mit den klassischen Liedern des evangelischen Kirchengesangbuches.

Die zweite Hälfte dieser Anklagerede trägt den Titel »Die Macht deiner Lieder«. Moser gibt zu, »wie tief mich manche der Texte und Lieder berührt haben« (S. 53), und doch waren sie nichts mehr, als ein effektives »Beiseiteschieben der Wirklichkeit« (S. 54). Denn welches Weltbild vermitteln sie im Rausch der Emotionen: »Unsere unverstandene kleine Welt war eine Ergänzung, ein kleiner, halbwirklicher Anhang deines Gottesreiches, das Jammerthal eben« (S. 54). Daß solche Ausführungen nicht blanke Polemik sind, sondern tatsächlich der aufgezeigten Grundlinie in der Trostrede etwa in den Liedern von Luther und Gerhardt entsprechen, wurde in den obigen Ausführungen deutlich. Ganz beeindruckt von der »Gottesgeschäftigkeit« seiner Eltern – von »Trost und Beistand, den sie oft kranken oder verzweifelten Gemeindemitgliedern spenden konnten« (S. 66), – fühlte sich Moser erdrückt

von diesen Ansprüchen und Aussprüchen. Wovon sangen die Trostlieder? Von Freude und Jubel über die Verbundenheit mit Christus! Was aber bleibt Aufwachsenden, die gerade diese Fröhlichkeit nicht in sich empfinden können, ja sie geradezu als absurd empfinden? Nur »das Beten und die Schuldgefühle« (S. 68), gleichzeitig aber die sich mehr und mehr steigernden Grundgefühle von »Wut und Trauer« (S. 79). Die in diesen Liedern bezugten »Gefühle der Verlorenheit, die Sehnsucht nach Führung, Versorgung, ja Fütterung, Tränkung, Schutz und Beschenktwerden« (S. 86) kann er – der Psychoanalytiker – im nachhinein nur als psychotische Übertragungsformen deuten. Angesichts einer derartigen auf Gott und sein Tröstersein bezogenen »Ansammlung von Superlativen, die nicht zu greifen, nur anzustauen sind« (S. 83), bleibt letztlich nur der innere Auszug, die Vergleichgültigung – oder aber die hier gewählte Rebellion.

Gewiß, ein solcher Erfahrungsbericht kann nicht unkritisch verallgemeinert werden. Die von Moser aufgezeigte »mögliche Verkettung zwischen Liedfrömmigkeit und Neurose bedeutet noch nicht die Wesensgleichheit beider«²⁴⁷. Und doch benennen Mosers Schilderungen ganz plastisch und durchaus repräsentativ die Abnutzungserscheinungen des im Liedgut wieder und wieder benannten Trostbegriffs. Ganz vorsichtig wagt *Christoph Schneider-Harpprecht* in seiner Troststudie von 1989 den Gedanken: »Im ganzen ist es zweifelhaft, ob die Musik der Kirche und ihr Liedgut heute genug Resonanz finden, um als Träger für eine Kultur des Trostes zu fungieren.«²⁴⁸ Zuviel der Vorsicht und zuwenig der Analyse: Die Krise dieser Art von Tröstung ist viel zu augenscheinlich! Und dieses Liedgut versinnbildlicht nur die darin geronnene theologische Tradition, die gleichfalls ihre Plausibilität weitgehend eingebüßt zu haben scheint. *Johann Baptist Metz* fragt deshalb nach: »Ist womöglich zu viel Gesang und zu wenig Geschrei in unserer christlichen Spiritualität? Zu viel Jubel und zu wenig Trauer, zu viel Zustimmung und zu wenig Vermissten, zu viel Trost und zu wenig Tröstungshunger?«²⁴⁹ Und weitergefragt: Ist die Rede vom Trost, das Singen vom Trost also selbst binnenkirchlich prinzipiell unmöglich geworden?

Zweite Zwischenbilanz: Traditionelles Sprechen von Trost

Diese Krisenanzeige des traditionellen Trostverständnisses läßt uns noch einmal innehalten und rückfragen: Wodurch wird das traditionelle Sprechen von Trost und die kirchliche Praxis des Tröstens gekennzeichnet?

- Die Entwicklung des kirchlichen Trostbegriffs wird maßgeblich nicht von der biblischen Tradition her bestimmt, sondern von der klassisch-philosophischen Consolationsliteratur. Die eindeutige Tendenz zur radikalen Abwertung des konkreten Lebens zugunsten einer Betonung des Jenseits stammt maßgeblich aus diesen Quellen.
- Wenn darüber hinaus biblische Tradition beerbt wird, so einerseits vorrangig zur Illustration und Bebilderung des philosophischen Gedankengutes. Andererseits werden aber gerade solche Bibelstellen stärker gewichtet, in denen der Jenseitstrost im Vordergrund steht.

- Erste Konsequenz dieser Schwerpunktsetzungen: die völlige Zurückdrängung der Klage. Da das Diesseits abgewertet wird, hat ein Protest gegen Leiderfahrungen hier und jetzt zunehmend weniger Berechtigung und Sinn.
- Zweite Konsequenz: Trost als diakonische Kategorie, als wirkmächtiges Hilfehandeln am Nächsten gerät mehr und mehr aus dem Blick. Der in der biblischen Tradition zentrale Doppelgedanke, daß erstens Menschen sich einander trösten können, daß zweitens Gott sich jetzt und hier als wirkmächtiger Tröster erweisen möge, verliert an Bedeutung.
- Trost wird so – durchaus in Ausdeutung der paulinischen Gedanken – immer mehr zu einem theologischen Konzept, zu einem Beschreibungsinstrument der Heilsgeschichte: Weil der Mensch im Kern trostlos ist, bedarf er der göttlichen Tröstung. Trost kann hier zum Synonym für »Erlösung« werden, »getrost sein« als Umschreibung subjektiver Heilsgewißheit dienen, »Tröstung« als seelsorgliche Wortvermittlung der Heilsbotschaft verstanden werden – diese Begriffe verlieren so jedoch ihre konkrete, situative und diakonisch-handlungsbezogene Dimension.
- In Stichworten zusammengefaßt: Der Begriff »Trost« erlebt in der christlichen Traditionsgeschichte einen Prozeß der Theoretisierung, Individualisierung, Verinnerlichung, Spiritualisierung und Eschatologisierung.

Und genau an diesem Ergebnis der Traditionsgeschichte muß sich die Kritik entzünden. Völlig zurecht führt der evangelische Theologe *Christian Möller* aus: »Der Begriff ›Trost‹ hätte in der deutschen Sprache wohl kaum so verkommen können, wenn er in der Beziehung von göttlicher und mitmenschlicher Gemeinschaft ein ebenso geistliches wie soziales Wort geblieben wäre, nicht aber in einer bloß individualistischen und spiritualistischen Weise mißbraucht worden wäre, die den Trost zur Vertröstung degradiert.«²⁵⁰ Das heißt: Vor allem der Verlust der diakonischen Komponente hat den Trostbegriff ausgehöhlt.

Die Mystiker, Luther, Morus, Ignatius – all die aufgerufenen Stimmen beriefen sich immer wieder unter Berufung auf die Bibel auf den »wahren Trost«, der allein von Gott kommen könne. Hohle Vertröstungen, das waren demgegenüber alle menschlichen Versuche, Leid zu lindern und angesichts der vielfältigen Bedrohungen zu leben. Auffällig: In der Bibel wurde ein solcher Gegensatz gerade nicht aufgebaut, hier ließen sich eher Ergänzungen aufzeigen. Genau diese Zuspitzung des vorgeblichen Gegensatzes von menschlichem und göttlichem Trost, von vergeblicher irdischer Tröstung und einzig erfüllender jenseitiger Tröstung wird zum Ansatzpunkt jener Plausibilitätskrise, die schon in den Kirchenliedern aufscheint. Die philosophische und literarische Trostkritik wird die Position der klassischen Trostrede endgültig umkehren: Vertröstung, das ist genau diese *Trostlehre*, diese christologisch-soteriologische Konzeption. Gerade die theologische Rede vom »wahren Trost« wird dort als »wahre Vertröstung« entlarvt. Hauptkritikpunkt: Der Verlust der diakonischen Dimension hat den Trostbegriff verschoben hin zu einem ausschließlich theologisch-spirituellen Konzept. An die Stelle der sozialen menschlichen Zuwendung ist die Wortverkündigung, die Lehre getreten. Von diesem Konzept

her ergibt sich die zu Beginn der Studie benannte Abwehr gegen kirchliche Trostagebote, die so sehr den Geruch von unpassender »Vertröstung« tragen. Nicht so sehr gegen das – nur selten in seiner Differenziertheit bekannte – biblische Trostverständnis und die in der Bibel bezeugte diakonische Trostpraxis richtet sich die Kritik, sondern gegen dieses geschichtlich geronnene Trostkonzept. Auf die Spuren der Kritik an diesem Trostbegriff wollen wir uns im folgenden zweiten Hauptteil dieser Studie begeben.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu vor allem: *Hans Theo Weyhofen*: Trost. Modelle des religiösen und philosophischen Trostes und ihre Beurteilung durch die Religionskritik (Frankfurt 1983) – den Erarbeitungen dieser Studie verdanken sich zahlreiche Anstöße zu meinen folgenden Ausführungen; Einzelporträts mit vielen weiteren Hinweisen bei: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde. (Göttingen/Zürich 1994–1996).
- 2 *Josef Sudbrack*: Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der »Nachfolge Christi«, in: Geist und Leben 37 (1964), S. 38–63, hier: S. 55.
- 3 *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*: Vorwort, in: *ders.* (Hrsg.): Das Geschäft der Tröster, a.a.O., S. 20.
- 4 Vgl. dazu: *Horst-Theodor Johann*: Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (München 1968).
- 5 Vgl. zum Folgenden: *José Esteve-Forriol*: Die Trauer- und Trostgedichte in der römischen Literatur, untersucht nach ihrer Topik und ihrem Motivschatz (München 1964), S. 113.
- 6 *Rudolf Kassel*: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur, Zetemata 18 (München 1958), S. 4.
- 7 *Peter von Moos*: Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. Darstellungsband (München 1971), S. 18.
- 8 Vgl. dazu: *Gregor Maurach*: Seneca. Leben und Werk ¹1991 (Darmstadt ²1996), vor allem das Kapitel »Die drei Trostschriften«, S. 61–80; *Marion Giebel*: Seneca (Reinbek 1997).
- 9 Vgl. zu den genauen Umständen seines Todes *Gregor Maurach*: Seneca, a.a.O., S. 44–46. Kurz vor seinem Sterben hat Seneca demnach noch eine tröstende Ansprache an seine Frau gehalten, in der er die vormals für andere verfaßten Tröstungen nun auch an sie richtete.
- 10 *Thomas Kurth*: Senecas Trostschrift an Polybios, Dialog 11. Ein Kommentar (Stuttgart/Leipzig 1994), S. 13.
- 11 In: *L. Annaeus Seneca*: Philosophische Schriften, übers. von *Manfred Rosenbach*, Bd. 1 (Darmstadt 1969), S. 313–395. Vgl. dazu: *C. E. Manning*: On Seneca's »Ad Marciam« (Leiden 1981).
- 12 In: *L. Annaeus Seneca*: Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch, Bd 2. übers. von *Manfred Rosenbach* (Darmstadt 1971), S. 295–357. Vgl. dazu: *Peter Meinel*: Seneca über seine Verbannung. Trostschrift an die Mutter Helvia (Bonn 1972).
- 13 In: ebd., S. 241–293.
- 14 In: *L. Annaeus Seneca*: Philosophische Schriften, übers. von *Manfred Rosenbach*, Bd. 3 (Darmstadt 1974), S. 518–529.
- 15 *Marion Giebel*: Seneca, a.a.O., S. 38.

- 16 *Gregor Maurach*: Seneca, a.a.O., S. 74.
- 17 Ebd., S. 76.
- 18 *Horst-Theodor Johann*: Trost und Trauer, a.a.O., S. 163.
- 19 Ich orientiere mich in den folgen Ausführungen an: *Horst-Theodor Johann*, Trauer und Trost, a.a.O., S. 36–126 sowie an *Hans Theo Weyhofen*: Trost, a.a.O., S. 77–89, Zitat hier S. 77.
- 20 *Gregor Maurach*: Seneca, a.a.O., S. 64.
- 21 Ebd., S. 62.
- 22 Ebd., S. 69.
- 23 Vgl. dazu *Carl-Friedrich Geyer*: Leid und Böses in philosophischen Deutungen, a.a.O., S. 67. Er spricht davon, daß im Mittelalter jene »Tendenz, Trost und Erklärung zusammenzubringen, die sich in der spätantiken Philosophie herausgebildet hatte, weiterentwickelt und fortgesetzt wurde«.
- 24 *Horst-Theodor Johann*: Trost und Trauer, a.a.O., S. 36.
- 25 Zitiert wird: Name der Schrift, Kapitel, Absatz, Band der »Philosophischen Schriften«, Seitenzahl.
- 26 Vgl. *Yorick Spiegel*: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung (München 1973), S. 57–89. Ähnliche Phasenbestimmungen nimmt später *Verena Kast* vor. Vgl. *dies.*: Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses (Stuttgart 1982), S. 61–78: »Phase des Nicht-Wahrhaben-Wollens«, »Phase der aufbrechenden Emotion«, »Phase des Suchens und Sich-Trennens«, »Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs«.
- 27 *Konrad Baumgartner*: Seelsorgliche Beratung und Begleitung, a.a.O., S. 235.
- 28 Begriff bei *Horst-Theodor Johann*: Trost und Trauer, a.a.O., S. 41.
- 29 In: *Otto Heuschele* (Hrsg.): Trostbriefe, a.a.O., S. 19f.
- 30 *Hans Theo Weyhofen*: Trost, a.a.O., S. 86.
- 31 *Gregor Maurach*: Seneca, a.a.O., S. 80.
- 32 Interessant, daß ein Philosoph wie *Gregor Maurach* sich von dieser Art der Philosophie meint absetzen zu müssen, wenn er schreibt: »Kurzum: Diese Trostschriften sind nicht eigentlich Philosophie, sie mögen »angewandte Philosophie« genannt werden, Therapie unter Einsatz von Philosophismen«. Vgl. *ders.*: Seneca, a.a.O., S. 80.
- 33 Vgl. *Peter von Moos*: *Consolatio*, a.a.O., S. 38: »Weitaus am häufigsten erscheint die *consolatio* in der Briefliteratur.«
- 34 Vgl. die – sicherlich nicht komplette – Liste in: *Hans Theo Weyhofen*: Trost, S. 95f.
- 35 Zu Hintergrundinformationen und Literaturhinweisen im Blick auf die Kirchenväter vgl. *Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings* (Hrsg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur (Freiburg/Basel/Wien 1998). Von dort auch die Lebensdaten. Sofern nicht anders angegeben übernehme ich die Übersetzungen von *Hans Theo Weyhofen* (Seitenangaben von dort in Klammern). Die aufgerufenen Texte finden sich in: PG (Patrologia Graeca, hrsg. von J.-P. Migne, Paris); PL (Patrologia Latina, hrsg. von J.-P. Migne, Paris); CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien); BGrL (Bibliothek der griechischen Literatur, Stuttgart).
- 36 Aus: *Gregor von Nyssa*: Oratio funebris de Placilla imperatrice, in: PG 46, S. 877–892 (*Weyhofen*, S. 102).
- 37 Aus: *Ambrosius von Mailand*: De excessu fratris, in: CSEL 73, S. 207–325 (*Weyhofen*, S. 103).
- 38 Basilius gilt als zentrale Gründergestalt christlicher Seelsorge, vgl.: *Wolfgang A. Bienert*: Basilius von Cäsarea, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen (Göttingen/Zürich 1994), S. 113–131, hier: S. 117: »Zum ersten Mal in der Geschichte begegnet hier ein umfassendes Programm christlich sozialer Verantwortung«.
- 39 Aus: *Basilius von Cäsarea*: Trostbrief an Nectarius, in: *ders.*: Briefe. Erster Teil, eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Wolf-Dieter Hauschild*, BGrL 32 (Stuttgart 1990), S. 41f. (Auch in: PG 32)
- 40 Aus: *Gregor von Nazianz*: Oratio XVIII: Funebris oratio in patrem, praesente Basilio, in: PG 35, S. 985–1044 (*Weyhofen*, S. 105).
- 41 Aus: *Hieronymus*: Epistula LX: Ad Heliodorum, in: PL 22, S. 589–602 (*Weyhofen*, S. 106).

- 42 Aus: *Gregor von Nyssa*: Oratio funebris in magnum Meletium Episcopum Antiochia, in: PG 46, S. 851–864 (Weyhofen, S. 111).
- 43 *Paulinus von Nola*: Brief 13, in: *ders.*: Epistulae/Briefe. Erster Teilband, übersetzt und eingeleitet von *Matthias Skeb*, *Fontes Christiani* 25/1 (Freiburg et al. 1998), S. 300–355, hier: S. 325–327. (Auch in CSEL 29)
- 44 Aus: *Hieronymus*: Epistula XXIX: Ad Paula super obitu Blaesillae filiae, in: PL 22, S. 465–473 (Weyhofen, S. 112).
- 45 Aus: *Augustinus*: Sermo CLXXII, in: PL 38, S. 935–937 (Weyhofen, S. 113).
- 46 Vgl. dazu: *Walter Gross/Karl-Josef Kuschel*: »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Mainz 1992).
- 47 *Aurelius Augustinus*: Der Gottesstaat. Erster Band (Buch I – VII), übersetzt von *Carl Johann Perl* (Salzburg 1951), S. 88f. Zu Augustinus vgl. etwa: *Kurt Flasch*: Augustin. Einführung in sein Denken (Stuttgart 1980); *Christoph Horn*: Augustinus (München 1995); *Uwe Neumann*: Augustinus (Reinbek 1998).
- 48 Aus: *Cyprian von Karthago*: De mortalitate, in: CSEL 3, S. 295–314 (Weyhofen, S. 115).
- 49 Aus: ebd (Weyhofen, S. 118).
- 50 Begriff bei *Hans Theo Weyhofen*: *Trost*, a.a.O., S. 119.
- 51 *Carl-Friedrich Geyer*: Leid und Böses in philosophischen Deutungen, a.a.O., S. 47.
- 52 Aus: *Ambrosius von Mailand*: De excessu fratris, in: CSEL 73, a.a.O., (Weyhofen, S. 120).
- 53 *Hans Theo Weyhofen*: *Trost*, a.a.O., S. 121.
- 54 So *Olof Gigon*: Einführung, in: *ders./Ernst Gegenschatz* (Hrsg.): *Boethius. Trost der Philosophie* ¹1949 (Darmstadt ³1998), S. 306. Ich zitiere im folgenden nach dieser Ausgabe.
- 55 *Richard Völkl*: Der »Tröster-Geist« und das »Trösten der Betrüben«, a.a.O., S. 146.
- 56 Vgl. zu Person und Werk: *Joachim Gruber*: *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae* (Berlin/ New York 1978).
- 57 *Manfred Fuhrmann/Joachim Gruber* (Hrsg.): Einleitung, in: *dies.*: *Boethius* (Darmstadt 1984), S. 1.
- 58 *Reinhold F. Gleis*: »Boethius«, in: *Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings* (Hrsg.): *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, a.a.O., S. 108–110, hier: S. 110.
- 59 Aus: *Ambrosius von Mailand*: De excessu fratris, a.a.O., (Weyhofen, S. 104).
- 60 *Boethius*: *Trost der Philosophie*: I, 6, S. 37.
- 61 Ebd., II,1, S. 47.
- 62 Ebd., III,1, S. 91.
- 63 Ebd., IV, 6, S. 217.
- 64 Ebd., V, 6, S. 273.
- 65 Ebd., V, 6, S. 273–275.
- 66 *Olof Gigon*: Einführung, a.a.O., S. 308.
- 67 *Hans Theo Weyhofen*: *Trost*, a.a.O., S. 136. 137.
- 68 *Günter Ralfs*: Die Erkenntnislehre des Boethius ¹1965, in: *Manfred Fuhrmann/Joachim Gruber* (Hrsg.): *Boethius*, a.a.O., S. 350–374, hier: S. 371.
- 69 Zu Hume vgl. etwa: *Gerhard Streminger*: *David Hume. Sein Leben und sein Werk* (Paderborn u. a. 1994); *Gilles Deleuze*: *David Hume* (Frankfurt 1997).
- 70 *David Hume*: *Vom schwachen Trost der Philosophie. Essays. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von Jens Kulenkampff* (Göttingen 1997), S. 66.
- 71 Vgl. zum Folgenden: *Albert Auer*: *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert* (Münster 1928).
- 72 Vgl. *Peter von Moos*: *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 Bde. (München 1971/72).
- 73 Vgl. allgemein z.B.: *Gotthard Fuchs* (Hrsg.): *Die dunkle Nacht der Seele. Leiderfahrung und christliche Mystik* (Düsseldorf 1989), *Bruno Borchert*: *Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege* (Freiburg/ Basel/Wien 1997).
- 74 Vgl. dazu: *Kurt Ruh*: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker* ¹1985 (München ²1989); *Norbert Winkler*: *Meister Eckhart zur Einführung* (Hamburg 1997).

- 75 So *Günter Stachel*, in: *Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung*. Von dem edlen Menschen, hrsg., übersetzt und kommentiert von *Günter Stachel* (München 1996), S. 182.
- 76 *Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung*, ins Neuhochdeutsche übertragen von *Josef Quint* (Frankfurt 1987) S. 22. Im folgenden wird stets diese Ausgabe zitiert. Vgl. *Werke*, Bd. 2 (Frankfurt 1993), dort: Bibliographie S. 939ff.
- 77 *Günter Ralfs: Die Erkenntnislehre des Boethius*, a.a.O., S. 373 spricht vom »inneren Zusammenhang zwischen Boethius und Meister Eckhart«.
- 78 *Josef Quint: Nachwort* in: *Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung*, a.a.O., S. 84.
- 79 *Kurt Rub: Meister Eckhart*, a.a.O., S. 116.
- 80 *Norbert Winkler: Meister Eckhart zur Einführung*, a.a.O., S. 29.
- 81 *Kurt Rub: Meister Eckhart*, a.a.O., S. 124.
- 82 *Günter Stachel*, a.a.O., S. 11.
- 83 Angelehnt an *Carl-Friedrich Geyer: Leid und Böses in philosophischen Darstellungen*, a.a.O., S. 90.
- 84 Vgl. *Meister Eckhart: Buch der göttlichen Tröstungen*, S. 20: »Alles Leid kommt her von Liebe und Zuneigung«.
- 85 *Kurt Rub: Meister Eckhart*, a.a.O., S. 135.
- 86 *Gerhard Wehr: Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Welt-sicht – eine Einführung in Leben und Werk der großen deutschen Sucher nach Gott* (Bern/München/Wien 1988), S. 39.
- 87 *Helmut Appel: Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther* (Leipzig 1938), S. 10.
- 88 *Josef Quint: Nachwort*, in: *Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung*, a.a.O., S. 84.
- 89 So *Hans Theo Weyhofen: Trost*, a.a.O., S. 139.
- 90 Da das Original derzeit nirgendwo einzusehen ist, zitiere ich nach der Übersetzung von *Weyhofen*, a.a.O., S. 139f.
- 91 Zitiert nach *Carl-Friedrich Geyer: a.a.O.*, S. 87.
- 92 *Helmut Appel a.a.O.*, S. 22.
- 93 *Ebd.*, S. 33.
- 94 Vgl. dazu: *Helmut Appel: Anfechtung und Trost*, S. 63–104.
- 95 Vgl.: *Rainer Rudolf: Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens* (Köln/Graz 1957), *Harald Wagner* (Hrsg.): *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (Freiburg/Basel/Wien 1989).
- 96 So *Erwin Iserloh*: in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von *Hubert Jedin*, Bd. III: *Die mittelalterliche Kirche, zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation 1968* (Freiburg/Basel/Wien 1985), S. 535.
- 97 Ich zitiere nach folgender Ausgabe: *Thomas a Kempis: Die Nachfolge Christi*, übers. und hrsg. von *Paul Mons* 1974 (Regensburg 31990).
- 98 Vgl. *Gerhard Wehr: Die deutsche Mystik*, a.a.O., zur »Devotio moderna« und Thomas von Kempen S. 155–167.
- 99 Vgl. *Hans Norbert Janowski: Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna* (Olten/ Freiburg 1984).
- 100 *Josef Sudbrack: Personale Meditation. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi – neu betrachtet* (Düsseldorf 1973), S. 24.
- 101 Zu Verfasser und Buch vgl.: *Josef Sudbrack: Existentielles Christentum*, a.a.O.; *ders.* *Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi*, in: *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr* (Kempen 1971), S. 14–36.
- 102 So *Josef Sudbrack: Personale Meditationen*, a.a.O., S. 43.
- 103 Vgl. I, 12, S. 36: »Der Mensch sollte so in Gott erstarken, daß er nicht nötig hätte, viel nach menschlichem Trost zu fragen.«
- 104 Vgl. III, 52, S. 281–284: Kapitel: »Der Mensch halte sich mehr der Strafe als des Trostes wert.«
- 105 Vgl. II, 7, S. 156: »Der Fortschritt im geistlichen Leben liegt nicht darin, die Gnade der Tröstung zu haben, sondern vielmehr darin, in Selbstverleugnung deren Entzug demütig zu ertragen.«

- 106 *Gerhard Rubbach*: Thomas von Kempen, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1, a.a.O., S. 341–352, hier S. 352.
- 107 Nur folgerichtig, daß den Menschen so im 50. Hauptstück des dritten Buches der Rat gegeben wird: »Der Trostlose soll sich in die Hand Gottes geben« (S. 274–279).
- 108 Vgl. III, 3 S. 141: »Ich suche meine Erwählten zwiefach heim: in der Versuchung und im Trost.«
- 109 *Josef Sudbrack*: Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi, a.a.O., S. 33.
- 110 *Josef Sudbrack*: Personale Meditation, a.a.O., S. 44.
- 111 Verschiedene Deutespuren legt auch aus: *Josef Sudbrack*: Meister Eckhart, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen (Göttingen/Zürich 1994), S. 287–304.
- 112 *Günter Stachel*, a.a.O., S. 12.
- 113 *Ders.*: Existentielles Christentum, a.a.O., S. 56.
- 114 *Ders.*: Personale Meditation, a.a.O., S. 53.
- 115 Dieser Kontrapunkt hat nichts damit zu tun, daß Meister Eckhart ein »unbequemer Autor« sei, »der den normalen Menschen gelegentlich zurückstößt« – so leichthin *Günter Stachel*, a.a.O., S. 16. Der Einspruch erfolgt vielmehr sowohl aus biblischen als auch aus pastoralen Erwägungen.
- 116 *Hans Theo Weyhofen*: Trost, a.a.O., S. 158.
- 117 *Gerhard Wehr*: Die deutsche Mystik, a.a.O., S. 51.
- 118 *Carl-Friedrich Geyer*: Leid und Böses in philosophischen Deutungen, a.a.O., S. 86.
- 119 *Eberhard Winkler*: Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung (Neukirchen-Vluyn 1995), S. 176.
- 120 *Hans Theo Weyhofen*: Trost, a.a.O., S. 250.
- 121 Ebd.
- 122 *Christoph Schneider-Harpprecht*: Trost in der Seelsorge, a.a.O., S. 131.
- 123 Vgl. dazu: *Michael Egerding*: Johannes Tauler, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge, Bd. 1, a.a.O., S. 305–320.
- 124 *Markus Wriedt*: Johann von Staupitz, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius (Göttingen/Zürich 1995), S. 45–64.
- 125 *Martin Luther*: Weimarer Ausgabe, Tischreden 1531–1546, Bd. 1 (Weimar 1912), Nr. 173, S. 80.
- 126 Vgl. dazu etwa: *Markus Wriedt*: Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (Mainz 1991).
- 127 Vgl. z. B.: *Klaus Winkler*: Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht (Hannover 1984); *Gerhard Ebeling*: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt (Tübingen 1997).
- 128 Vgl. dazu: *Helmut Appel*: Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther (Leipzig 1938); *Martin Treu*: Die Bedeutung der Consolatio bei Luther (bis 1525) (Diss. Halle 1982); *ders.*: Trost bei Luther. Ein Anstoß für die heutige Seelsorge, in: *Pastoraltheologie* 73 (1984), S. 91–106; *ders.*: Die Bedeutung der consolatio für Luthers Seelsorge bis 1525, in: *Lutherjahrbuch* 53 (1986), S. 7–25.
- 129 Vgl. dazu: *Irmgard Höss*: Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation ¹1956 (Weimar ²1989).
- 130 *Martin Luther*: Weimarer Ausgabe, Bd. 6 (Weimar 1966), S. 99–134. Neuhochdeutsche Ausgabe in: *Martin Luther*: Tröstungen. Zwei Schriften vermittelt von *Rudolf Bohren* (München 1983), S. 53–104.
- 131 So *Rudolf Bohren*: Einführung in die Trostschrift, in: *Martin Luther*: Tröstungen, a.a.O., S. 33.
- 132 Ebd., S. 53.
- 133 *Christian Möller*: Martin Luther, in: *ders.* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge, Bd. 2, a.a.O., S. 25–44, hier: S. 29.
- 134 *Martin Luther*: Sermon von der Bereitung zum Sterben ¹1519, in: Weimarer Ausgabe, Bd. 2 (Weimar 1966), S. 685–697. Ich beziehe mich auf die neuhochdeutsche Textfassung nach: *Martin Luther*: Ausgewählte Schriften Bd. 2: Erneuerung von Fröm-

- migkeit und Theologie, hrsg. von *Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling* (Frankfurt 1982), S. 15–34. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 135 *Martin Luther*: Ein Sermo von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi ¹1519, in: Weimarer Ausgabe Bd. 2, S. 131–142.
- 136 Vgl. *Martin Treu* (1984), a.a.O., S. 96: »Luthers Trosttheologie ist der spezifisch poimenische Aspekt seiner Rechtfertigungslehre sola fide.«
- 137 *Martin Luther*: Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen, ¹1521, in: Weimarer Ausgabe, Bd. 7 (Weimar 1897), S. 779–790; Neuhochdeutsche Textzitate aus: *Luthers Werke* in Auswahl, hrsg. von *Otto Clemen*, Bd. I: Schriften von 1517 bis 1520 (Berlin ⁶1966), S. 200–202.
- 138 Zitiert nach: *Martin Luther*: Tröstungen, a.a.O., S. 103.
- 139 *Rudolf Bohren*, in: *Martin Luther*: Tröstungen, a.a.O., S. 39.
- 140 *Martin Treu*: (1984), a.a.O., S. 92.
- 141 *Helmuth Appel*: Anfechtung und Trost, a.a.O., S. 121.
- 142 Ebd., S. 123.
- 143 *Martin Treu*: (1986), a.a.O., S. 19.
- 144 *Martin Treu*: (1984), a.a.O., S. 97. Dort auch Belegstellen.
- 145 Ebd., S. 93.
- 146 *Martin Treu*: (1986), S. 21.
- 147 Vgl. *Jürgen Henkys*: Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel »per mutuum colloquium et consolationem fratrum« in ihrer gegenwärtigen und ursprünglichen Bedeutung (Stuttgart 1970).
- 148 *Ute Mennecke-Haustein*: Luthers Trostbriefe (Gütersloh 1989), S. 13. Vgl. S. 31: »Mehr als drei Viertel der erhaltenen privaten Trostbriefe stammen aus den Jahren 1530 bis 1545.« Eine Auswahl derartiger Briefe findet sich in: *Martin Luther*: Vom getrosteten Leben. *Martin Luthers Trostbriefe*, hrsg. von *Gerhard Blail* (Stuttgart 1982).
- 149 *Gerhard Ebeling*: Luthers Seelsorge, a.a.O., S. 34.
- 150 Brief in: Weimarer Ausgabe, Briefwechsel, Bd. 10 (Weimar 1947), S. 638–641. Neuhochdeutsche Textzitate nach: *Christian Möller*: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde (Göttingen 1983), S. 93–95.
- 151 *Irmgard Höss*: Georg Spalatin, a.a.O., S. 417.
- 152 *Christian Möller*: Seelsorglich predigen, a.a.O., S. 102.
- 153 Vgl. dazu: *Walter Hollweg*: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus (Neukirchen-Vluyn 1961); *Lothar Coenen*: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (Neukirchen-Vluyn 1963).
- 154 Der Heidelberger Katechismus, hrsg. von *Otto Weber* (Gütersloh 1983), S. 15f. (Op-tische Anordnung von mir, G. L.)
- 155 *Jürgen Fangemeier*, in: *ders./Wulf Metz*: »Heidelberger Katechismus«, in: ThR, Bd. XIV (Berlin/New York 1985), S. 582–590, hier: S. 587.
- 156 *Christian Möller*: Einführende Bemerkungen zur Seelsorge im 16., 17. und 18. Jahrhundert, in: *ders.*: Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2, a.a.O., S. 9–21, hier: S. 13.
- 157 Vgl. in ebd.: *Rudolf Mohr*: Heinrich Müller, S. 231–241; *Holger Müller*: Christian Scriver. Trost-Engel in trostloser Zeit, S. 243–260; *Johannes Wallmann*: Philipp Jakob Spener, S. 261–277.
- 158 *Hans Peter Heinrich*: Thomas Morus (Reinbek 1984), S. 126.
- 159 1951 veröffentlichte der Kösel-Verlag eine von *Martha Freundlieb* übersetzte Teilausgabe: *Thomas More*: Trost im Leid. Ein Dialog (München 1951). Im Rahmen der kritischen deutschen Ausgabe der Werke des Thomas Morus erschien 1988 im Droste-Verlag der von *Jürgen Beer* übersetzte und kommentierte Gesamtext: *Thomas Morus*: Trostgespräch im Leid, *Thomas Morus Werke* Bd. 6, hrsg. von *Hubertus Schulte Herbrüggen* (Düsseldorf 1988). Seitenangaben im Text beziehen sich im folgenden auf diese Ausgabe.
- 160 *Thomas Morus*: Utopia, übersetzt von *Alfred Hartmann* mit einem Portrait des Autors von Erasmus von Rotterdam ¹1947 (Basel 1981); vgl. dazu: *Uwe Baumann/Hans Peter Heinrich* (Hrsg.): *Thomas Morus*. Humanistische Schriften. Erträge der Forschung (Darmstadt 1986).

- 161 Zum Hintergrund vgl. *Richard Marius*: Thomas Morus. Eine Biographie ¹1984 (Zürich 1987), S. 464–519.
- 162 *Hans Peter Heinrich*, a.a.O., S. 126.
- 163 *Martha Freundlieb*: zur Einführung, in: *Thomas More*: Trost im Leid, a.a.O., S. 19.
- 164 *Jürgen Beer*: Einführung, in: *Thomas Morus*: Trostgespräch im Leid, a.a.O., S. 28.
- 165 *Hans Peter Heinrich*, a.a.O., S. 86.
- 166 Vgl. dazu: *Jürgen Beer*: Die antike Tradition der *consolatio philosophiae*. More und Boethius: Schriften aus dem Gefängnis, in: *Thomas-Morus-Jahrbuch 1987* (Düsseldorf 1987), S. 85–95. Vgl. auch: *Adèle Chené*: »Death into life – Thomas More's *Dialogue of Comfort against Tribulation*, in: *Thomas-Morus-Jahrbuch 1985/86* (Düsseldorf 1986), S. 147–154.
- 167 *Jürgen Beer*: Die antike Tradition, a.a.O., S. 89.
- 168 *Richard Marius*: Thomas Morus, a.a.O., S. 586.
- 169 So auch *Jürgen Beer*, Einführung, a.a.O., S. 41, der davon spricht, daß Morus hier das »Verbindende beider Positionen« hervorhebe.
- 170 *Richard Marius*: Thomas Morus, a.a.O., S. 587.
- 171 Ebd., S. 593.
- 172 Diese Gedanken werden von Morus intensiv in den Schriften behandelt, die gleichfalls im Gefängnis entstanden: *Treatise on the Passion*; *Treatise on the Blessed Body*. Diese liegen nicht in deutscher Übersetzung vor. Vgl. *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 13, hrsg. von George E. Haupt (New Haven/London 1976).
- 173 Vgl. aus der umfangreichen Literatur etwa: *Cándido de Dalmases*: Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbioographie des Gründers der Jesuiten ¹1979 (München/Zürich/Wien 1989); Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, hrsg. von *Andreas Falkner/Paul Imhof* (Würzburg 1990).
- 174 Folgende Ausgabe wurde verwendet: *Ignatius von Loyola*: Geistliche Übungen, übers. und hrsg. von *Adolf Haas* (Freiburg 1967). Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 175 So *Josef Sudbrack*: Existentielles Christentum, a.a.O., S. 38.
- 176 So *Günter Switek*: Ignatius von Loyola, in: *Christian Möller* (Hrsg.): *Geschichte der Seelsorge*, Bd. 2, a.a.O., S. 127–144, hier S. 131.
- 177 So *Adolf Haas*: Erklärungen, in: *Geistliche Übungen*, a.a.O., S. 168.
- 178 *Lothar Lies*: Ignatius von Loyola und Origenes, in: *Michael Sievernich/Günter Switek* (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (Freiburg/Basel/Wien 1990), S. 183–203, hier: S. 193.
- 179 *Paul Imhof*: in: *ders./Hugo Rahner*: (Hrsg.): *Ignatius von Loyola: Trost und Weisung. Geistliche Briefe* (Zürich ²1989), S. 50.
- 180 *Ignatius von Loyola*: a.a.O., S. 55–57.
- 181 In: *Otto Heuschele* (Hrsg.): *Trostbriefe aus fünf Jahrhunderten*, a.a.O., S. 24.
- 182 In: ebd., S. 66.
- 183 In: ebd., S. 62.
- 184 So *Michael Heymel*: *Trost für Hiob. Musikalische Seelsorge* (München 1999), S. 13.
- 185 *Martin Rößler*: *Liedermacher im Gesangbuch*. Bd. 1 (Stuttgart 1990), S. 14.
- 186 *Hans-Christoph Piper*: Die Rubrik der Kreuz- und Trostlieder im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch von der Reformation bis zum frühen 18. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11 (1966), S. 137–145; *ders.*: *Ars moriendi und Kirchenlied*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 19 (1975), S. 105–122.
- 187 Vgl. etwa: *Gotteslob*. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe des Bistums Rottenburg mit dem Eigenteil für die Diözesen Freiburg und Rottenburg, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich (Stuttgart 1975). Vgl. dazu: *Werkbuch zum Gotteslob*, Bd. I–VIII (Freiburg 1975 ff.).
- 188 *Evangelisches Gesangbuch*. Antwort finden in alten und neuen Liedern, in Texten und Bildern. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg (Stuttgart 1996), S. 7. Vgl. dazu: *Wolfgang Herbst* (Hrsg.): *Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs* (Göttingen 1999).

- 189 Vgl. dazu: *Paul Gabriel*: Das deutsche evangelische Kirchenlied (Berlin ³1956); *Theo Hamacher*: Beiträge zur Geschichte des katholischen deutschen Kirchenliedes (Paderborn 1985).
- 190 Vgl. *Otto Schlißke*: Handbuch der Lutherlieder (Göttingen 1949); *Wilhelm Stapel* (Hrsg.): Luthers Lieder und Gedichte (Stuttgart 1950).
- 191 *Hans-Christoph Piper*: Die Rubrik der Kreuz- und Trostlieder, a.a.O., S. 137.
- 192 Ebd., S. 143.
- 193 Ebd.
- 194 Vgl. *Ernst Lippold/Günter Vogelsang* (Hrsg.): Konkordanz zum Evangelischen Gesangbuch. Mit Verzeichnis der Strophenanfänge, Kanons, mehrstimmigen Sätze und Wochenlieder (Göttingen 1995), S. 453–455: Zum Gesamtwortfeld »Trost/trösten/getröstet« werden aus den 535 Liedern des Gesamtteils 147 Titel aufgeführt.
- 195 Vgl. die Liednachdichtung Martin Luthers: »Mit Fried und Freud ich fahr dahin« (EG 519): »Mit Fried und Freud ich fahr dahin in Gotts Wille/ getrost ist mir mein Herz und Sinn, sanft und stille.«
- 196 Vgl. *Walter Rupp*: Friedrich von Spee. Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn (Mainz 1986); *Karl-Jürgen Miesen*: Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt (Düsseldorf 1987); *Michael Sievernich*: Friedrich von Spee. Priester, Poet, Prophet (Frankfurt 1991); *Christian Feldmann*: Friedrich Spee: Hexenanwalt und Prophet (Freiburg/Basel/Wien 1993).
- 197 Vgl. dazu die Ausführungen von: *Andrea Rösler*: Vom Gotteslob zum Gottesdank. Bedeutungswandel in der Lyrik von Friedrich Spee zu Joseph von Eichendorff und Annette von Droste-Hülshoff (Paderborn u. a. 1997), S. 87.
- 198 Abgedruckt in: *Friedrich Spee*: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623, hrsg. von *Michael Härting* (Berlin 1979), S. 161f.
- 199 *Michael Sievernich*: Friedrich Spee, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge, Bd. 2, a.a.O., S. 195–212, hier: S. 207.
- 200 *Bernhard Gertz*: Friedrich Spee – ein geistlicher Tröster, in: rfs 29 (1986), S. 220–226, hier: S. 224.
- 201 *Reinhold Schneider*: Der Tröster, in: *ders.*: Die dunkle Nacht. Sieben Erzählungen (Kolmar o.J. – 1943), S. 181–210.
- 202 *Bernhard Gertz*: Friedrich Spee, a.a.O., S. 224.
- 203 *Friedrich Spee*: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch ¹1649, hrsg. von *Theo G. M. van Oorschot* (München 1968), S. 25.
- 204 Ähnlich in *Johann Olearius'* (1611–1684) »Gelobet sei der Herr« (EG 139.3), wo es heißt: »Gelobet sei der Herr, mein Gott, mein Trost, mein Leben«.
- 205 Vgl. dazu: *Walter Jens*: Jesu sieben letzte Worte am Kreuz ¹1988, in: *ders.*: Zeichen des Kreuzes. Vier Monologe (Stuttgart 1994), S. 9–20.
- 206 Vgl. dazu: *Martin Rößler*: Liedermacher im Gesangbuch, Bd. 1, a.a.O., S. 85–116.
- 207 Vgl. *Hans-Joachim Pögel*: Angelus Silesius. Dichter der christlichen Gemeinde (Stuttgart 1985).
- 208 Vgl. *Angelus Silesius*: Sämtliche poetische Werke, Bd. 2: Jugend- und Gelegenheitsgedichte. Heilige Seelenlust oder geistliche Hirten-Lieder, hrsg. von *Hans Ludwig Held* (München ³1949), S. 310f.
- 209 *Gerhard Rödding*: Paul Gerhardt (Gütersloh 1981), S. 36.
- 210 Vgl. *Paul Gerhardt*: Ich bin ein Gast auf Erden. Gedichte, hrsg. von *Heimo Reinitzer* (Zürich 1998), S. 21–23.
- 211 Vgl. *Rainer Hillenbrand*: Paul Gerhardts deutsche Gedichte. Rhetorische und poetische Gestaltungsmittel zwischen traditioneller Gattungsbindung und barocker Modernität (Frankfurt u. a. 1992).
- 212 *Eberhard Haufe*: Das wohltemperierte geistliche Lied Paul Gerhardts, in: *Heinz Hoffmann* (Hrsg.): Paul Gerhardt. Dichter – Theologe – Seelsorger. 1607–1676. Beiträge der Wittenberger Paul-Gerhardt-Tage 1976 mit Bibliographie und Bildteil (Berlin 1978), S. 53–82, hier: S. 66.
- 213 *Christian Bunnars*: Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung (Berlin 1993), S. 216. Vgl. *Gerhard Rödding*: Paul Gerhardt, a.a.O., S. 52: »Wegen dieser theologischen Gedanken hat man Paul Gerhardt den Tröster unter den Dichtern des 17. Jahrhunderts genannt.«

- 214 Vgl. dazu: *Jost Müller-Bohn*: *Trost und Freud zu jeder Zeit. Paul Gerhardts Lieder im Wandel der Jahrhunderte* (Lahr-Dinglingen 1987).
- 215 So *Christian Bunners*, a.a.O., S. 187.
- 216 In *Justus Gesenius'* (1601–1673) Lied »Wenn meine Sünd' mich kränken« (EG 82.8) kann das zu der drastischen Aussage führen: »Laß endlich deine Wunden / mich trösten kräftiglich«. Vgl. auch *Valerius Herbergers* (1562–1627) »Valet will ich dir geben« (EG 523.3): »Erschein mir in dem Bilde / zu Trost in meiner Not, / wie du, Herr Christ, so milde, / dich hast geblur' zu Tod.«
- 217 Vgl. dazu: *Martin Rößler*: *Liedermacher im Gesangbuch*, Bd. 2 (Stuttgart 1990), S. 146–175.
- 218 Ähnlich: »Erstanden ist der heilig Christ« (EG 105): »Erstanden ist der heilig Christ (...), der aller Welt ein Tröster ist.«
- 219 In »Jesu, meines Lebens Leben« (EG 86.5) von *Ernst Christoph Homburg* (1605–1681) heißt es dazu: »daß ich möge Trost erlangen, hast du ohne Trost gehangen«.
- 220 Vgl. dazu: *Martin Rößler*: *Liedermacher im Gesangbuch*, Bd. 1, a.a.O., S. 144–176.
- 221 Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands ¹1955 (Freiburg 1966), S. 75. Vgl. a.a.O., S. 280 das Gebet an den Geist: »Gib, daß wir in demselben Geist das, was recht ist, verstehen und seines Trostes uns allezeit erfreuen mögen.« Abgesehen davon spielt »Trost« – im scharfen Gegensatz etwa zum »Heidelberger Katechismus« der reformierten Kirche – jedoch kaum eine Rolle.
- 222 Vgl. auch Luthers Dichtung in »Komm, Heiliger Geist, Herre Gott«, EG 125.3: »Du heilige Glut, süßer Trost, / nun hilf uns, fröhlich und getrost / in deinem Dienst beständig bleiben, / die Trübsal uns nicht wegtreiben.«
- 223 Vgl. dazu: *Raymund Kottje/Harald Zimmermann* (Hrsg.): *Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof* (Wiesbaden 1982).
- 224 *Johann Wolfgang Goethe*: *Sämtliche Werke*, Bd. 15: *Übertragungen* (München 1977), S. 131.
- 225 Vgl. dazu: *Theo Hamacher*: *Heinrich Bone, das »Cantate« und seine Bemühungen um die Erneuerung des katholischen deutschen Kirchenliedes*, in: *ders.*: *Beiträge zur Geschichte des katholischen deutschen Kirchenliedes*, a.a.O., S. 344–361.
- 226 Vgl.: *Rudolf Alexander Schröder*: *Die geistlichen Gedichte* (Berlin/Frankfurt 1949), S. 206f.: »Pfingstlied« (1938): »O Trost, wir sind in Ängsten, komm eilend uns befreien«; S. 207–209: »Pfingsten« (1937): »Komm die Feuer schlagen, Tröster, es ist Zeit«; S. 211f.: »Pfingstlied« (1942): »Du gabest dich der kleinen Schar, die deines Trosts gewärtig war«, »Und solle nicht die fromme Braut, zu deiner rechten Hand getraut, dich, Tröster benedeien«; S. 213: »Pfingstpsalm« (1942): »Die Traurigen tröstet dein Wehn«; S. 214f.: »Zu Pfingsten« (1949): »Kommt er ins Land gegangen, der Tröster der uns nie verläßt«.
- 227 *Joseph Overath*: *Die sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit. Theologisch-praktische Besinnungen* (Abensberg o.J. 1985), S. 71.
- 228 Vgl. dazu: *Franz Fleckenstein*: *Marienverehrung in der Musik*, in: *Wolfgang Beinert/Heinrich Petri* (Hrsg.): *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 2: *Gestaltetes Zeugnis – Gläubiger Lobpreis* (Regensburg 1997), S. 173–214; *Karl-Josef Kuschel*: *Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 215–269.
- 229 *Alfons Benning*: *Maria und der Trost* (Löning 1990), S. 11.
- 230 *Gottfried Benn*: *Sämtliche Werke*, hrsg. von *Gerhard Schuster*, Bd. I: *Gedichte 1* (Stuttgart 1986), S. 209–211.
- 231 Vgl. *Hans-Christoph Piper*: *Ars moriendi und Kirchenlied*, a.a.O., S. 119.
- 232 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: »Nein, nicht leer der Himmel«. Die Rede vom Himmel in der Gegenwartsliteratur, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999), S. 19–41.
- 233 Vgl. *Hans-Christoph Piper*: *Ars moriendi und Kirchenlied*, a.a.O., S. 119: »so kann sich das Himmelslied schließlich doch auch in einer Gegenüberstellung von »Hier« und »Dort« erschöpfen«.
- 234 Vgl.: *Constantin Große*: *Die Alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evangelisch-lutherischen Kirche des 16.–18. Jahrhunderts* (Hermannsburg 1900).

- 235 *Hans-Christoph Piper*: Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge (Göttingen 1998), S. 55.
- 236 Vgl. dazu: *Peter Hahnen*: Das »Neue Geistliche Lied« als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (Münster 1998).
- 237 *Johannes Aengenvoort*: Textprobleme im Kirchenlied heute, in: Musik und Altar, Heft 6 (1969), S. 111–124, hier: S. 112.
- 238 *Peter Hahnen*, a.a.O., S. 243.
- 239 *Markus Jenny*: Die Zukunft des evangelischen Kirchengesangs (Zürich 1970), S. 11.
- 240 *Volker Weymann*: Trost?, a.a.O., S. 14.
- 241 Vgl. dazu eindruckliche Belege bei: *Winfried Ulrich*: Semantische Untersuchungen zum Wortschatz des Kirchenliedes im 16. Jahrhundert (Lübeck/Hamburg 1969), S. 103–106.
- 242 Verfaßt 1972 von *Alois Allbrecht/Peter Janssens*.
- 243 So *Th. Eicker* in seiner unveröffentlichten Diplomarbeit »Das Neue geistliche Lied. Darstellung und Überlegungen zu einer theologisch-ästhetischen Beurteilung« (Bonn 1988), zitiert nach *Peter Hahnen*, a.a.O., S. 274.
- 244 Troubadour für Gott, hrsg. vom Kolping-Bildungswerk Würzburg, zusammengestellt von *Bernward Hoffmann* (Würzburg ²1991).
- 245 Vgl. *Erich Joof/Werner Ross* (Hrsg.): Katholische Kindheit. Literarische Zeugnisse (Freiburg/Basel/Wien 1988).
- 246 *Tilman Moser*: Gottesvergiftung ¹1976 (Frankfurt ⁶1990), S. 46. Vgl. dazu etwa.: *Wolfgang Böhme* (Hrsg.): Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilman Mosers »Gottesvergiftung« (Stuttgart 1977).
- 247 *Christian Bunnens*: Paul Gerhardt, a.a.O., S. 308.
- 248 *Christoph Schneider-Harpprecht*: Trost in der Seelsorge, a.a.O., S. 271.
- 249 *Johann Baptist Metz*: Gottespassion., a.a.O., S. 30.
- 250 *Christian Möller*: Seelsorglich predigen, a.a.O., S. 76f.

ZWEITER HAUPTTEIL

TROSTKRITIK

»TROST WOHT WEIT
HINTER DER NARBE AUS HEIMWEH.
VIELLEICHT,
WO ANDERES GRÜN MIT ZUNGEN REDET
UND DIE MEERE SICH ZEITLOS ÜBERLASSEN.«

(Nelly Sachs)

Im ersten Hauptteil dieser Untersuchung wurde der Bogen ausgespannt von den reichhaltigen Spuren biblischer Trostrede und Tröstungspraxis bis zu den Weiterentwicklungen des Trostverständnisses in der Theologiegeschichte. Gerade im Blick auf die Entwicklung des Kirchenliedes wurde deutlich, daß diese theologische Trostrede in unserer Zeit in die Krise geriet. Die Rede vom Tröstergeist etwa, von Jesus als kommendem adventlichem Tröster oder vom Trost im Leid durch die Verbundenheit mit Christus – sie ist für zahlreiche Christen offensichtlich nur noch im Zitat alter Texte nachvollziehbar, in heutiger Sprache jedoch glaubwürdig nicht mehr formulierbar. Von der Geschichte dieser Krise, von der Gegengeschichte der Kritik an der christlichen Trostrede als Kritik an der vermeintlichen Vertröstungspraxis soll in diesem zweiten Hauptteil die Rede sein.

Zunächst möchte ich die am Anfang des ersten Hauptteils dieser Untersuchung ausführlich betrachtete idealtypische und eben deshalb einzigartige Ausgangsszene des Hiobbuches im Blick auf ein menschliches Trostgespräch ein zweites Mal beleuchten, jedoch aus einer anderen Perspektive. Dazu greife ich auf ein literarisches Werk zurück: Ein Schriftsteller unseres Jahrhunderts erkennt in seiner literarischen Bearbeitung des Hiobbuches¹ die einmalige Konstellation und gestaltet sie in seinem Sinne zu einem Trost-Szenarium *unserer* Zeit aus. Von daher lassen sich die folgenden Fragespuren auslegen: Wie sehen sie aus, die Hiobtröster unserer Zeit? Worin besteht *ih*r Trost? Werden sie erfolgreicher sein als ihre biblischen Vorbilder? Müssen sie erneut Gott selbst das eigentlich wirksame Trösten überlassen?

I Archibald MacLeish – Spiel um Job

Und da liegt er in seinem einsamen Elend, der Hiob des 20. Jahrhunderts, »Job«. Er liegt als Schauspieler auf einer modernen Theaterbühne, erneut allen Glücks entkleidet, allen Vertrauens beraubt, tiefstem Leid hilflos ausgeliefert. Beobachtet wird er von zwei zynischen Kommentatoren des Geschehens, Zoisl (Anspielung auf »Zeus«) und Haftiger (Anspielung auf »Leibhaftiger« = Satan), die ein aktualisiertes Hiob-Spiel inszenieren, neugierig, wer dieses Mal die Oberhand gewinnt, Gott oder Satan. Sie hocken auf einem Steg hoch über der Bühne, blicken auf den Hiob ihrer Wahl, von dem es freilich »Tausende« (S. 19) geben muß in unserer Zeit, wie einer von ihnen bemerkt. Hiob, der exemplarisch Leidende, ruft nach Gott. Kommentar der Beobachter:

Wo bleiben deine traurigen Tröster,
Die Gottes Wege rechtfertigen vor Hiob
Und alle Schuld auf Hiob abwälzen? –
Jene drei Säulen des Universums –
Die Anwälte der Welt – wo bleiben sie?
Muß höchste Zeit zum Trost sein!²

In der Tat: Höchste Zeit zum Trost! Wir befinden uns in dem weltweit erfolgreichen, mit dem Pulitzerpreis ausgezeichneten Versdrama »Spiel um Job« des Amerikaners *Archibald MacLeish* (1892–1982) aus dem Jahre 1958. Höchste Zeit zum Trost also, aber wie kann er aussehen, der Trost nach Auschwitz, nach dem Archipel Gulag, nach Hiroshima? MacLeish läßt seiner biblischen Vorlage gemäß drei Tröster auftreten, die den Bogen zur Bibel schon durch die Übernahme der gleichen Namen deutlich machen. Bereits ihr Aussehen läßt sie jedoch als Karikaturen erscheinen, als abgerissene, verlorene, zu spät gekommene Vertreter von Weltsichten, die eigentlich schon ausgedient haben. Was immer sie später zum Job des Theaterstückes zu sagen haben, muß von vornherein von dieser Vorgabe ihres Aussehens her eingeordnet werden.

Wie also sehen sie aus, die Tröster unserer Zeit? Da ist zunächst Zophar, ein »dicker rotgesichtiger Mann«, der »die Reste eines Priesterkragens« trägt und folglich die Trostposition der christlichen Tradition vertreten wird. Neben ihm Eliphaz, »hager und dunkel«, versehen mit einem »Ärztetikett, der ursprünglich weiß war«, dem die Rolle des medizinisch und psychologisch geschulten Naturwissenschaftlers zukommen wird. Und schließlich Bildad, ein »gedrungener, vierschrotiger Mann in einem weißen Lumberjack« (S. 131), einem damals sprechenden Erkennungszeichen für Gewerkschaftler und Sozialisten oder Marxisten. Als Ausgangsposition läßt MacLeish also geschickt das Panorama der drei großen geistigen Positionen des 20. Jahrhunderts entstehen: Christentum, Naturwissenschaft und Marxismus – welchen Trost werden sie in unsere Zeit hinein bieten können?

Trost durch Entlastung von persönlicher Schuld

1

Job ist zunächst verblüfft, sie zu sehen: »Weshalb kommt ihr?« Keineswegs ihm schon vertraute Freunde sind sie, auch teilen sie sein Leid nicht schweigend und mitfühlend wie ihre Vorbilder im biblischen Buch, vielmehr lassen sie ihn gleich wissen, warum sie kommen:

Zum Trost, Menschmeier.
So ist's, zum Trost!
Zu allem Trost, der zu finden ist.
Alle Sorten.
Alle Tröstungen. (S. 136)

Ihnen ist von vornherein klar, daß Job in einem falschen Welt- und Gottesbild gefangen ist. Und wenn sie ihm schon nicht konkret helfen können sein Leid zu ändern, so wollen sie ihn doch wenigstens von der falschen Selbstquälerei befreien. Wie Hiob, so kann auch Job sich Leid nur im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs vorstellen: »Gott ist gerecht« (S. 138), auf dieser Vorgabe beharrt er. Von dieser Vorgabe ausgehend, ist sein Leiden jedoch nur als Bestrafung für begangene Schuld zu erklären. Anders als der biblische Hiob, der – völlig zu Recht – auf seiner Unschuld beharrte, will Job verstehen, welches Unrecht er offenbar begangen haben muß, um sein Schicksal zu verdienen. So wird persönliche, individuelle Schuld und Verantwortung für ihn zum zentralen Problem.

Auf die Schuld kommt's an. Wird's immer ankommen.
Wenn Schuld nicht zählt, ist alle Welt
Sinnlos. Und Gott ein Nichts. (S. 139)

Alle Tröstungen hatten die drei Tröster versprochen: Wie sehen diese Tröstungen angesichts der geschilderten Vorgaben aus? Wenn Jobs Schuldversessenheit seine Qual vertieft, dann kann Trost – so die gemeinsame Überlegung der drei – nur aus einer Befreiung von diesem Verständnis von Schuld und Strafe bestehen. Jeder der drei bietet von diesem Ausgangspunkt aus andere Trosterklärungen. Bildad, der Marxist, beginnt. *Gott?* Der habe doch keine Zeit für den einzelnen Menschen aus den »blanken Tiefen Seiner Notwendigkeit« (S. 137), im Gegenteil, »Gott ist Geschichte« (S. 138). *Unschuld?* Nun, »Geschichte hat keine Zeit für Unschuld«. Schuld ist ja schließlich nichts als »ein soziologischer Zufall: Verkehrte Klasse, verkehrtes Zeitalter« (S. 139). *Gerechtigkeit?*

Die Geschichte
Ist ja Gerechtigkeit – ist Zeit, die sich
Unerbittlich zur Wahrheit klärt.
Nicht für den Einzelnen, sondern die Menschheit
Ein Menschenleben mißt sie nicht aus.
Ein Menschenleiden, egal wie groß,
Zählt dagegen nicht – zählt nur das Leid aller!
Auf die Dauer gibt es Gerechtigkeit!
Gerechtigkeit für alle und jeden!
Unterwegs dahin kommt's nicht darauf an. (S. 138)

Was also bietet er an, der so karikierte marxistische Geschichtsphilosoph? Trösten ist für ihn zunächst die Befreiung von einem falschen Schuldkomplex. Wenn Schuld nur »soziologischer Zufall« ist, hat persönliche Verantwortung schlicht keine Bedeutung mehr. Wer leidet, wem scheinbares Unrecht passiert, hat halt Pech gehabt: falscher Ort, falsche Zeit, falsche Klasse, falsches Gesicht! Nach Ursachen zu fragen, nach persönlicher Verfehlung zu suchen, ist in einem solchen Geschichtsbild absurd: »Laß dich

begraben mit deiner Gerechtigkeit« (S. 138), weist Bildad Job höhnisch zurück. Doch eine zweite Trostdimension tritt hinzu: Wenngleich der Einzelne in diesem Geschichtsprozeß Pech haben mag, so ergibt sich doch für die Gesamtmenschheit die Utopie einer idealen Gesellschaft, auf die man sich zubewegt. Am Ende des Prozesses, der – ganz nüchtern-realistisch betrachtet – Opfer fordert und weiter fordern wird, steht »Gerechtigkeit für alle«. Die marxistische Utopie von der klassenlosen Gesellschaft, ihre Vision einer »societas perfecta« nach einer erfolgreich durchgeführten Weltrevolution des Proletariats rückt diesen zweiten Aspekt der kollektiven Trostperspektive in die Zukunft.

Und Job? Hilft ihm dieser Trost? Von der Anlage des Stückes und den Vorgaben des biblischen Originals her kann dieser Trostversuch nur scheitern: Energisch verweigert sich Job den Ratschlägen und den ihm angebotenen Welterklärungsmustern. Er beharrt auf seiner Suche nach einer individuell verstehbaren Erklärung für das Unheil und weist Bildad und seine zwei Kumpane zurück: »Ich bin verwaist, in Not, verzweifelt und ihr höhnt mich!« (S. 140).

Trotzdem ergreift nun auch der zweite Tröster das Wort, Elifas, der Tiefenpsychologe und Naturwissenschaftler. *Gott?* Was kümmere den aus den »blinden Tiefen seiner Unterschwelligkeit« (S. 137) der Mensch? *Schuld?* Nein, nicht ein soziologischer Zufall à la Bildad, sondern ein »psychophänomenaler Zustand« und als solcher »ein Wahn, ein Leiden, eine Krankheit« (S. 139), für die er, der freudianisch gebildete Arzt, zuständig ist. Beschwörend versucht auch er, Job von hierher seine Schuld und damit Verantwortung für sein Leiden auszureden:

Wir haben die Schuld überwunden. (...)
Die Wissenschaft weiß heute, daß das Seelenwesen
Gleich dem verkapselten Nautilus, flott ist
Auf einem Meer, das es umhertreibt,
Unter der Abtrift des Himmels:
Drüber die Winde, die die Welt aufwinden
Hangend zwischen Wind und Wasser hat
Das Ich keinen Willen, kann nicht schuldig sein. (S. 140)

Deutlich wird hier Freuds Menschenbild mit seinen drei Abstraktionen von Es / Ich / Über-Ich in Bilder gesetzt. Ziel dieses Gesamtbildes ist es, das Ich als unschuldig Opfer der Zerrissenheit zwischen den Triebansprüchen des Es und den gesellschaftlich-gewissensmäßigen Normkontrollansprüchen des Über-Ich zu zeichnen. Mit den Worten des Eliphaz: »Es gibt keine Schuld, mein Guter. Wir sind alle die Beute unsrer Schuld – nicht schuldig« (S. 140). Der einzige Trost, der sich in dieser Position verbirgt, ist die von Bildad her schon bekannte Entlastung von falschen Schuldkomplexen. Nicht einmal die utopische Zukunftsperspektive einer kommenden idealen Gesellschaft tritt dem hier an die Seite. Kein Wunder deshalb, daß Job diesen »Trost« noch schärfer zurückweist:

Lieber leid ich
Das unsagbarste Leid, das Gott mir schickt,
Und weiß, daß ich es bin, der leidet,
Daß ich bedürftig bin des Leidens,
Daß ich gehandelt und gewählt hab –
Als daß ich mit dir meine Hände wüsche in dieser
Entehrenden Unschuld. (S. 141)

Hiobs Zurückweisung dieser »entehrenden Unschuld« trifft nun völlig auf das Einverständnis des dritten Trösters, Zophar – des christlichen Theologen. *Gott* ist für ihn »hoch droben im Mysterium« (S. 137), weit entfernt, über ihn will und kann er nicht viel sagen, aber umso mehr über die *Schuld*:

Was ist der Mensch
Ohne die Schuld? Ein Tier, nicht wahr?
Ein Wolf, verzeihlich über seinem Fraß,
Ein Käfer: unschuldig in der Begattung.
Was hebt uns 'raus übers Getriebe
Von Blut und Samen, gebiert uns die Seele ein,
Bringt uns zu Gott: – die Schuld. Der Löwe
Stirbt am Tod. Wir an unserm Leiden. (...)
Selig der Mensch, den Gott gezüchtigt!
Er kostet seine Schuld! (...) (S. 141f.)

Schuld wird hier also zur universalen Erklärung dessen, was überhaupt das Wesen des Menschen ausmache. Gerade durch die Fähigkeit zur Schuld hebt sich der Mensch vom Tier ab, und mehr noch: Durch die Schuld kommt der Mensch Gott einzigartig nahe, weil sie dem Menschen klar macht daß er Gottes Vergebung braucht. Deshalb auch Zophars Erklärung: »Schuld ist ein trügerisches Rätsel, die Leistung vieler Jahre oft.« Diese Erklärung reicht Job jedoch keineswegs, im Gegenteil. Er lehnt ein so allgemein verstandenes, von ihm persönlich völlig unabhängig gedachtes Schuldverständnis ab und beharrt auf einer konkret verstehbaren Verantwortung: »Sprich von der Sünde, die ich begangen haben muß, um so zu leiden, wie du's siehst« (S. 143). Derart herausgefordert, wird Zophar endgültig konkret:

Meinst du, nur weil dein Wandel rechtschaffen war,
Kann man's nicht nennen? Man kann's. Deine Sünde
Ist einfach: Du bist als Mensch geboren. (...)
Was ist dein Vergehen? Schlecht ist das Menschenherz!
Was hast du getan? Schlecht ist des Menschen Wille!
Dein Frevel, deine Sünde heißen: Herz und Wille! (S. 144)

Kollektiv sind Menschen per se »schuldig«, nicht aufgrund ihrer individuellen Taten, sondern durch das bloße Faktum ihres Mensch-Seins. Wo liegt in einer solchen Parodie des christlichen Erbsündenverständnisses³ der Trost?

Wiederum in zwei möglichen Perspektiven: Einerseits erneut in der Entlastung von persönlicher Schuld und Verantwortung. Denn ganz unerwartet treffen die Positionen der modernen Tröster in diesem wesentlichen Punkt zusammen. Bildad und Eliphas hatten darauf bestanden Schuld völlig zu leugnen, während bei Zophar Schuld zur absolut gesetzten Zentralkategorie des Menschen wurde. Die Konsequenz für den Einzelnen ist jedoch völlig gleich: Ob nun Schuld gar nichts oder Schuld alles ist: In beiden Fällen spielt eine individuelle Verantwortung, ein konkreter Zusammenhang von Tat und Ergehen keine Rolle.

Neben diese mögliche Trost-Entlastung tritt die Perspektive, daß durch ein derartiges Allschuld-Verständnis ein theologisch-seelsorglicher Weg zu Gott gezeichnet wird. Gerade als prinzipiell Schuldiger bedürfe der Mensch ja Gottes, gelange er aber auch zu Gott, ja: Leid werde zur Auszeichnung für eine besondere Erwählung des Menschen durch Gott. Messerscharfe, zuge-spitzt formulierte spitze Gedanken, entsprungen nicht der freien Phantasie des Autors, sondern geronnen aus Erfahrungen in der seelsorglichen Praxis und kirchlichen Traditionen, in denen etwa die »felix culpa«, die »glückliche Schuld« Adams beschworen wird, weil sie die heilbringende Erlösungstat Christi ja erst ermögliche. Doch was ist von einem solchen Trost zu halten? Hier wird Jobs Reaktion am schärfsten:

Deiner ist von allen der grausamste Trost.
Du machst den Schöpfer des Weltalls
Zum Fehlschöpfer der Menschheit,
Zum Mittäter der Missetaten, die er straft. (S. 144)

Mehr als jedes andere Trostangebot weist Job gerade das – hier sehr pointiert gezeichnete – christliche Erklärungssystem zurück. Nein, es bleibt dabei: Wie im biblischen Hiobbuch scheitern alle menschlichen Tröstungsversuche, ja: steigern sie Jobs Einsamkeit, Verbitterung und Klage nur um so mehr. Wird aber auch in diesem modernen Theaterstück die geglückte Tröstung durch Gott am Ende stehen?

Trost durch menschliche Liebe

2

Wie Hiob wendet sich Job tatsächlich direkt an Gott, als ihm klar wird, daß er von diesen Tröstern keinen wirklichen Trost erwarten darf: »Gott, mein Gott, antworte mir!« (S. 145). Und aus dem Off erklingt eine rätselhafte »ferne Stimme«, die Wort für Wort einen Teil der biblischen Gottesreden wiederholt. Keine »neue Antwort« erfolgt hier also, sondern der Versuch, mit den Worten des biblischen Buches eine heutige Fragestellung zu beantworten. Doch dieses Mal scheitert die dort noch gelungene Tröstung. Wo Hiob sich tatsächlich getröstet sah, reagiert der Job der Gegenwart enttäuscht. Zunächst reagiert er stumm: »Schweigen«, gibt die Bühnenanweisung vor.

Dann spricht er zögerlich die Worte des biblischen Vorbildes nach: »Ich hatte von dir mit den Ohren gehört, ... aber nun ... hat mein Auge dich geschaut.« Die Bühnenanweisung gibt aber hier schon vor, daß diese Worte nun etwas anderes implizieren: »Sein Gesicht ist qualverzerrt« (S. 150).

Die beiden Schauspieler, die Gott und Satan verkörpern und die gesamte Szene von ihrem Beobachtungsposten hoch über der Bühne mitverfolgen, übernehmen die Deutung der Szene. Ob er nun zufrieden sei, fragt Haftiger (der Satansdarsteller) sein Gegenüber Zoisl (den Gottesdarsteller). Alles andere als das! Zoisl wird klar, daß Jobs Einlenken und Schuldbekennnis nicht etwa tatsächlicher Ergriffenheit von der Gottesbegegnung, nicht etwa tatsächlicher Tröstung, nicht etwa tatsächlicher Demut entspringt, sondern lediglich ein Beugen unter größere, aber völlig unverständlich bleibende Macht ist.

Und was tut Hiob?

Hiob ... sitzt da!

Stumm! Bis es vorbei ist.

Dann Du hast es gehört!

... besänftigt er mich! (...)

Vergab mir! ... die Welt! Alles!

... Als wäre Hiobs Leiden gerechtfertigt

Nicht durch den Willen Gottes, sondern durch Hiobs

Fügung unter den Willen Gottes.(...)

Wer macht den Helden? Gott oder er?

Vergibt man Gott denn? (S. 156–158)

So bleibt der Eindruck, daß Job Gott gegenüber in Wahrheit der moralisch Überlegene sei⁴, daß die Rechtfertigung Jobs eben nicht Tat Gottes sei, sondern das Beugen des Menschen unter Gottes unverständlich bleibenden Willen: Der Mensch muß Gott diese Schöpfung vergeben! Sie ist, wie sie ist, Punkt. Suche nach Gerechtigkeit und Trost haben darin schlicht keinen Platz. Wo in der Bibel Hiob von Gott getröstet wird, scheidert in dem modernen Theaterstück auch diese mögliche Trostperspektive.

Und doch ist dies nicht der letzte Akt des Dramas. MacLeish fügt eine elfte Szene an, in der er seine eigene »Lösung« anbietet, seinen eigenen Trostblick. Job hatte zuvor den Ratschlag von Haftiger zurückgewiesen, angesichts dieser Ausweglosigkeit seinem – vorgeblich – unwürdigen Leben durch Selbstmord ein Ende zu setzen. Er weist im Gegenteil die beiden Schauspieler Zoisl und Haftiger, die dieses moderne Hiobstück inszeniert hatten, von der Bühne: Beide, »Gott« und »Satan«, haben ausgespielt. Da betritt Sarah, Jobs Frau, die Bühne. Sie hatte ihn in seinem Elend verlassen, weil sie ihm nicht mehr helfen konnte: »Du wolltest Gerechtigkeit, nicht wahr?«, erinnert sie ihn. »Nun, es gibt keine. Gibt nur die Welt« (S. 170). Und weiter:

Ich liebe dich. Ich konnte
Dir nicht mehr weiter helfen. Du
Wolltest Gerechtigkeit und die gibt's nicht.
Bloß Liebe. (S. 171)

Damit ist das zentrale Thema der letzten Szene dieses Theaterstücks angesprochen. *Einen* Trost gibt es doch jenseits aller Hoffnungslosigkeit, jenseits aller Ungerechtigkeit, jenseits aller Gottesfinsternis: das Wunder der *menschlichen Liebe*. Job erkennt über Gott: »Er liebt nicht. Er ist.« Und Sarah fügt hinzu: »Aber wir tun's. Das ist das Wunder« (S. 171). Angesichts dieses Wunders der menschlichen Liebe wendet sich Job dem Leben wieder zu, ohne Antwort auf seine Fragen, ohne Einsicht in den Lauf der Welt, ohne Wiederherstellung von Reichtum und Gesundheit. Trost können die Menschen nur sich selbst geben – so die Quintessenz von MacLeishs Theaterstück –, aber nicht durch abstrakte Theorien, nicht durch allgemein gültige Welterklärungssysteme, nicht durch wohlmeinende Worte, sondern allein durch die unerschütterliche Partnerliebe.

Eine umstrittene Antwort, gewiß, aber immerhin überhaupt der Versuch, eine positive Perspektive gegen die Resignation der Zeit zu entwerfen. Außerdem hält sie verschiedene Deutungsoptionen für die Verhältnisbestimmung Gott – Mensch im Blick auf diese Liebe offen. MacLeish selbst hat in einer Antwort auf die Vorwürfe, hier würde Gott nur lächerlich gemacht und im Grunde als überwunden verabschiedet, folgendes erklärt:

Der Mensch ist von Gott völlig abhängig – Gott vom Menschen nur in bezug auf Eines: Ohne die menschliche Liebe existiert Gott nicht als Gott, nur als Schöpfer, und Liebe ist das einzige, was niemand, nicht einmal Gott selbst, befehlen kann. (...) Gott braucht den Menschen.⁵

So sehr in dieser Sicht also Gott einerseits auf den Menschen angewiesen ist, weil nur der Mensch diese Art von tröstender Liebe geben kann, so sehr bleibt andererseits die Möglichkeit offen, den Schöpfergott als Begründer und Ermöglicher dieser menschlichen Liebe anzusehen. Warum kann der Mensch lieben und trösten? Weil Gott ihn gerade so gewollt hat! Freilich: Diese Lesart wird im Drama nirgendwo deutlich ausgesagt, aber auch an keiner Stelle ausgeschlossen. Es handelt sich also um eine Weiterdeutung des Textes. Auf der Textebene selbst kann man nur sagen: Trost wird hier möglich nicht durch die Ideologien von Menschen, nicht durch irgendeine Gotteserfahrung, sondern allein durch die persönliche Liebe von Mensch zu Mensch.

Daß menschliche Liebe trösten kann, ist dabei keine Erfindung von MacLeish. Spuren derartiger Erfahrungen lassen sich neben den oben benannten biblischen Belegstellen in zahllosen Texten aus verschiedensten Kulturen nachweisen. Nur zwei derartige Beispiele aus dem Bereich der Trostbrief-Literatur seien hier angeführt. Am 29.09.1771 schreibt *Gotthold Ephraim Lessing* seiner langjährigen Braut und späteren Frau Eva König ei-

nen Brief, mit dem er sie über den Tod ihrer Mutter trösten will. Zunächst versichert er sie seines Mitgefühls und dann schreibt er:

Wollte nur der Himmel, daß Ihnen die Versicherung, bei dem allen noch eine Person in der Welt zu wissen, die Sie über alles liebt, zu einigem Troste gereichen könnte!⁶

Lessing weiß, daß er nicht durch Gedanken und Argumente trösten kann, er bietet seiner Braut allein den Trost seiner Liebe an. Liebe als Trost? In ähnlichem Sinne wird später *Adalbert Stifter* an die Witwe Joseph von Eichendorffs angesichts deren Trauer über den Tod ihres Mannes schreiben. Vom 28.12.1857 stammen die Briefzeilen:

Trostgründe sind da unrecht angebracht, sie füllen die Leere nicht aus; aber Liebe, die uns entgegenkömmt, verhüllt doch wenigstens den Abgrund.⁷

Liebe nicht als Erklärung, Sinngebung oder gar Aufhebung von Leid, sondern als Angebot, gemeinsam das Erlittene zu tragen – genau hierin gleichen diese brieflichen Trostangebote von Lessing und Stifter dem von MacLeish's Sarah.

Doch nachgefragt zur Deutung von MacLeish: Ist die Darstellung der Trostangebote der großen weltanschaulichen Systeme in diesem Drama wirklich fair und erschöpfend nachgezeichnet? Schließlich sind Marxismus, Freudianismus und Christentum hier ja nur über Karikaturen dargestellt! Treffen sie den Kern? Ist mit dieser dreifachen Kritik, ja Absage an die Trostangebote unserer Zeit schon das Wesentliche über Trost gesagt?

II Zur Religionskritik der Moderne

Schauen wir näher hin! Das Trostverständnis des Christentums haben wir im ersten Hauptteil dieser Untersuchung bereits detailliert nachgezeichnet und dabei Tendenzen aufgezeigt, die MacLeishs Kritik durchaus stützen, daneben aber auch andere, die gerade die mitmenschliche Zuwendung als von Gott ermöglichtes diakonisches Handeln betonen. Im Anschluß an die theatralen Karikaturen bei MacLeish sollen nun Karl Marx und Sigmund Freud selbst genau zu Wort kommen und kritisch gewürdigt werden. Dabei wird es weder möglich noch sinnvoll, die gesamten Ausführungen zur Religionskritik dieser beiden Denker darzustellen. Unsere Ausführungen sollen sich ganz eng an der spezifischen Fragestellung dieser Untersuchung orientieren: Zunächst also: Was sagt Karl Marx eigentlich zur Trostbedürftigkeit des Menschen? Und wo liegen die Trostangebote in seinem System?

Wer das Werk von *Karl Marx* (1818–1883) auf Aussagen zum Thema Trost abklopft, wird rasch feststellen, daß es diesem primär um Trostkritik, besser: *Vertröstungskritik* geht. Karl Marx stammte aus einer einflußreichen, über viele Generationen hinweg rabbinischen jüdischen Familie. Sein Vater Heinrich Marx – ein erfolgreicher Rechtsanwalt – und mit ihm die gesamte Familie war jedoch aus sozialem Druck und Opportunitätsgründen zum evangelischen Christentum konvertiert. Die evangelische Konfession schien ihm dabei eher für Geistesfreiheit zu stehen als die römisch-katholische, die in seiner Umgebung im traditionell katholisch geprägten Trier vorherrschte. Heinrich Marx wird erwartet haben, sich dadurch jenes »Entréebillet zur europäischen Kultur«⁸ zu verschaffen, das sich *Heinrich Heine* (1797–1856) wenige Jahre später ebenfalls durch den in vielem vergleichbaren Entschluß zur Taufe erhofft hatte. »So wurde Karl Marx mit sechs Jahren getauft.«⁹

Es kann in der konkreten Darstellung der folgenden Ausführungen nicht um eine Einleitung in das Werk von Marx gehen, auch nicht um eine gründliche Darstellung von »Marx und Religion«¹⁰ – all das ist zur Genüge aufgearbeitet und nachlesbar. Mir ist einzig wichtig, was hier konkret für unsere Fragestellung nach Trost festzustellen ist. Deutlich ist: In seinen umfangreichen Schriften schrieb der erwachsene Karl Marx an gegen jegliche Religion, denn er glaubte – im Anschluß an Religionskritiker der französischen Revolution – Religion durchschaut zu haben als ein Vertröstungssystem, das den Menschen nicht nur in Unmündigkeit festbindet, sondern auch die vorhandenen positiven Möglichkeiten im Keim erstickt, durch aktives Handeln Leid zu lindern oder zu beseitigen. Der Religion in der ihm bekannten Form schreibt er eine maßgebliche Mitschuld an der Aufrechterhaltung dieses Unterdrückungssystems zu.

Religion als vertröstendes Opium

1.1

Als Mittzwanziger schon legt Marx die nachmals berühmten, wieder und wieder zitierten Grundsätze seiner Religionskritik fest. Er entwirft auf wenigen Seiten seine »*Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*«, die er nie über diesen skizzenhaften Entwurf hinaus ausführen wird. Und gleich am Anfang dieser 1844 entstandenen Auseinandersetzung mit Feuerbach und Hegel spricht Marx von der gesellschaftlichen Funktion, die Religion ausübt: Sie ist für ihn nichts anderes als der Welt »spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre feierliche Ergänzung«, kurz: »allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund«¹¹ einer verkehrten Welt, einer kapitalistischen Gesellschaft, die auf Ausbeutung und Unterdrückung beruht und deshalb revolutionär verändert werden muß. Religion untermauert sowohl als theoretisches Erklärungssystem als auch als praktisches System der Ruhestellung das Bestehen einer ungerechten Gesellschaftsordnung. Um diese Ordnung ertragen zu können, brauchen die unterdrückten Opfer Religion, die ihnen Trost spen-

det und somit ihren Protest gegen das System gar nicht erst aufkommen läßt.

Wichtig zum Verständnis dieser Position: Marx hat »nie ernsthaft theologische Studien oder religionsgeschichtliche Forschungen betrieben«, und deshalb versucht er auch nirgends »historisch zu ergründen, wie es dazu kam, daß ausgerechnet Gott, Offenbarung und die Kirche Gegenstand der Tröstung werden konnten«¹². So stellt er schlicht fest, was er für gegeben ansieht. Einerseits geht er davon aus, daß diese Funktion von Religion von den Machthabern in diese Gesellschaftsordnung bewußt eingebaut wurde als Mittel zur Stillstellung von Protest. Andererseits nimmt er jedoch an, daß dieses System so perfide funktioniert, daß die Unterdrückten selbst Religion als Verträöstungsmittel wollen und einsetzen. In diesem Zusammenhang fällt das immer wieder aufgerufene Religionszitat von Marx – zwar weltberühmt, Marx selbst hat ihm jedoch »keine große Bedeutung beigemessen«¹³, es auch später nie wieder gebraucht oder ausgeführt:

Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist zeitloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.

Ein genauer Blick auf den – vermeintlich so bekannten – Text zeigt deutlich: Religion wird hier keineswegs pauschal negativ qualifiziert. Positiv zugestanden wird ihr vielmehr, daß sie echtes Ausdrucksmittel von Leid ist. Leid schafft sich in Religion Gehör, Stimme und – nicht zu bezweifeln – Bewältigungsstrategie. Religion ist hier – so *Hans Küng* treffend – »Äußerung der nach Trost suchenden, leidenden Menschheit«¹⁴. *Edgar Thaidigsmann* erläutert die Marxsche Einsicht: »Die Religion reicht kraft ihrer sinnlichen Form dahin, wo die Philosophie als allgemeine Theorie nicht hinreicht: in den Bereich der sinnlichen Bedürftigkeit und Bedrängnis der menschlichen Subjektivität und Individualität«¹⁵. Das heißt zunächst: Religion ist zuallererst ein selbstgewähltes Verträöstungsmittel des Volkes und vermittelt durchaus Erleichterung wie eine betäubende Arznei, ja: Glück.

Näher betrachtet freilich schränkt Marx ein: Religion ist wie Opium eben nicht nur Arznei, sondern vor allem Rauschmittel. Das von ihr verheißene und eventuell punktuell sogar vermittelte Glück ist nur Illusion, nur Betäubung, nur Schein, nur Ablenkung von wahren Glück. Wirkliches Glück hingegen kann nur herbeigeführt werden durch eine radikale Religionskritik, Religionsaufhebung und durch die revolutionär herbeigeführte Veränderung der Gesellschaftsordnung. Wessen aber bedarf es, daß Religion nicht mehr als verträöstendes Betäubungsmittel benötigt wird? »Die Kritik der Religion, ist also im Keim die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.« Die vordringliche Aufgabe besteht darin, das konkret-real vorhandene Elend wahrzunehmen, zu analysieren, zu kritisieren und zu verändern. Wenn das

»Jammertal« des Elends behoben ist, bedarf es auch nicht länger des »Heiligenscheins« und der Tröstung der Religion. Religion vertröstet (durchaus erfolgreich), wo es im Kern um Veränderung geht. Das ist der zentrale Vorwurf, den Marx der Religion macht. *Werner Post* führt die Marxschen Gedanken aus: »Religion enthält als Kompendium der verkehrten Welt deren ganze Verkehrtheit in sich. Sie tröstet, rechtfertigt, sanktioniert, ergänzt, wo es all das nicht geben darf und kann.«¹⁶

Überwindung der Notwendigkeit von Trost

1.2

So mündet für Karl Marx die Kritik der Religion ganz unmittelbar in die Anforderung zur gesellschaftlichen Veränderung:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch* das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.

Dabei ist Marx sich durchaus bewußt, daß die von ihm angestrebte Kritik, ja: Abschaffung der Religion die Welt zunächst trostärmer, leidvoller, quälender werden läßt. Im von Marx selbst geprägten und so wirkmächtigen Bild gesprochen: Wer dem Süchtigen das Opium nimmt, führt ihn zunächst in tiefere Qual und Krisen. *Werner Post* kommentiert: »So kann die bloße Wegnahme der religiösen Tröstungen auch nicht helfen; möglicherweise entstünden doch nur vielleicht schlimmere Tröstungsversuche.«¹⁷ Und doch ist diese Verschärfung der Not, diese Beraubung der Trostmöglichkeit notwendig zum endgültigen Heilungsprozeß, den Opium und Trost eben gerade nicht vorantreiben, sondern eindämmen. Marx kleidet diese Gedanken erneut in anschauliche Bilder:

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.

Tröstungen der Religion: Das sind doch nur imaginäre Blumen an einer Kette, die den Menschen bindet und an freier Entfaltung hindert. Kritik und Abschaffung dieser trostvollen Religion: Das ist die durchaus schmerzvolle Zerstörung der – freilich nur imaginären – Blumen an der Kette. Aber das Ziel dieses Handelns besteht nicht darin, daß der Mensch die Kette in ihrer Trostlosigkeit schlicht »unverblümt« sehe und ertrage, sondern daß er gegen sie aufbegehre, um sie abzuschütteln. Anstelle der imaginären Blumen als Bild für die Tröstungen der Religion wird so in wahrer Freiheit der Zugriff auf echte lebendige Blumen möglich.

Wirklicher Trost ist für Marx also nur in einer zweifachen Perspektive möglich: Zunächst in einer schonungslosen Aufdeckung und Vernichtung

falscher Vertröstungen, sprich: der Religion, die freilich direkt gar nicht bewußt und aktiv bekämpft werden muß, sondern mit veränderten Produktionsverhältnissen in einer anderen Gesellschaftsordnung von selbst verschwinden wird, weil der Mensch ihrer nicht mehr bedarf. Darüber hinaus aber – das hatte MacLeish feinfühlig erspürt – wird Trost in der zukünftigen Verheißung wahren Trostes im Bild der lebendigen Blumen möglich. Dieses Bild enthält wiederum zwei wichtige Aspekte: In der utopisch-angestrebten nachrevolutionären Gesellschaft der Zukunft wird das jetzige Jammertal überwunden sein, insofern bedarf es nicht mehr des Opiums der sozialen Vertröstungen im alten Sinne¹⁸. Dennoch: Auch diese zukünftige Gesellschaft wird nicht völlig frei von individuellem Leid sein, schon durch die biologischen Begrenzungen des Menschen (Krankheit, Tod). Doch für die Bewältigung dieser bleibenden Probleme wird wahrer Trost, werden wahre Blumen in Aussicht gestellt, ohne daß Marx jemals genauer sagen würde, wie er sich das vorstellt. Aber das ist für ihn – durchaus nachvollziehbar – auch nebensächlich, geht es doch zunächst um die Überwindung des jetzigen gesellschaftlich bedingten Elends. Trotzdem bleibt die kritische Anfrage, die *Gerd-Klaus Kaltenbrunner* formuliert, wenn er den Marxismus als »auf eine klassenlose Gesellschaft in ferner Zukunft vertröstende«¹⁹ Ideologie bezeichnet. Die Rückfrage drängt sich auf: Verfällt die Marxsche Vertröstungskritik nicht dem gleichen trostlosen Vertröstungsschema wie das von ihr kritisierte Christentum?

Im Blick auf die Rezeptionsgeschichte dieser Position bleibt festzuhalten: Fast jede nachfolgende Religionskritik – im Sinne einer Vertröstungskritik – basiert auf den hier knapp dargestellten Marx'schen Gedanken. Das kann exemplarisch ein kurzer Blick auf Nietzsches Tröstungskritik verdeutlichen. Bei *Friedrich Nietzsche*²⁰ (1844–1900) finden sich in der 1887 veröffentlichten Schrift »Zur Genealogie der Moral« die folgenden Aussagen, formuliert in Konfrontation zu dem als »er« angesprochenen sogenannten »asketischen Priester«, den Nietzsche als *den* bekämpfenswerten Repräsentanten des Christentums ansieht und stilisiert:

Die Milderung des Leidens, das ›Trösten‹ jeder Art – das erweist sich als sein Genie selbst; wie erfinderisch hat er seine Tröster-Aufgabe verstanden, wie unbedenklich und kühn hat er zu ihr die Mittel gewählt! Das Christentum insbesondere dürfte man eine große Schatzkammer geistreichster Trostmittel nennen, so viel Erquickliches, Milderndes, Narkotisierendes ist in ihm gehäuft, so viel Gefährliches und Verwegenstes zu diesem Zweck gewagt.²¹

Das Christentum als »große Schatzkammer geistreicher Trostmittel«; voll von – und hier wird direkt der Marxsche Begriff des »Opiums« rezipiert – »Narkotisierendem«²²: Trost ist erneut ein rauschmittelartiges Betäuben, das hier freilich von außen verabreicht wird zur Ruhigstellung. Denn daß Nietzsche hier satirisch und ironisch spricht und mit seinen Deutungen keineswegs eine positive Deutung von Religion, von »Trost« verbindet, wird an einer an-

deren Stelle in derselben Schrift deutlich. Wie nämlich gehe der Mensch mit dem Bewußtsein seiner »Sünde« um, mit der bohrenden Suche nach einer Antwort auf seine Warum-Fragen, mit einer Erklärung der Ursachen des Leidens:

Der Mensch, an sich selbst leidend, irgendwie, jedenfalls physiologisch etwa wie ein Tier, das in den Käfig gesperrt ist, unklar, warum, wozu?, begehrlieh nach Gründen – Gründe erleichtern –, begehrlieh auch nach Mitteln und Narkosen, berät sich endlich mit einem, der auch das Verborgene weiß – und siehe da! er bekommt einen Wink, er bekommt von seinem Zauberer, dem asketischen Priester, den *ersten* Wink über die ›Ursache‹ seines Leidens: er soll sie in *sich* suchen, in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen *Strafzustand* verstehen (...) überall das zum Lebensinhalt gemachte Mißverstehen-*Wollen* des Leidens, dessen Umdeutung in Schuld-, Furcht-, und Strafgefühle ...²³

Trost verschafft sich der Mensch – nach Nietzsche – also dadurch, daß er sein Leid schlußendlich als Strafe versteht, als selbstverschuldetes Schicksal, gegen das nicht zu protestieren, das nicht zu beklagen sei, sondern hinzunehmen. Das vom »asketischen Priester« eingeflüsterte Schuldverständnis übernimmt die Rolle des Trostnarkotikums und scheint sie bestens zu erfüllen, wenn auch auf Kosten der Mündigkeit und Selbstbefreiung. Diese Ausführungen deuten bereits den Weg hin zu einer weiteren zentralen Station der Religionskritik. Wichtiger als Nietzsches Marx-Rezeption wird für unsere Frage der Trostkritik nämlich die – im Anschluß an Marx formulierte, aber noch einmal anders begründete – Position von Sigmund Freud.

Vertröstungskritik bei Sigmund Freud

2

Auch bei *Sigmund Freud* (1856–1939) konzentrieren sich die Ausführungen über Trost primär auf den Bereich von Kritik an religiöser Vertröstung, doch greift er die bei Nietzsche deutlich gewordene Spur der psychologischen Analyse von Vertröstungsmechanismen auf. Schon in der Aufsatzsammlung »Totem und Tabu«²⁴ von 1912 sucht Freud den religionsgeschichtlichen Nachweis zu führen, daß religiöse Riten allgemein mit neurotischen Zwangshandlungen verglichen werden können. Vor allem in seiner 1927 erschienenen Schrift »Die Zukunft einer Illusion« – zum Teil als fiktives Kampfgespräch inszeniert mit einem erfundenen Widersacher, einem Gegner, »der meine Ausführungen mit Mißtrauen verfolgt«²⁵ – finden sich dann die maßgeblichen Gedanken zu unserem Thema.

Der 70jährige bündelt hier seine Lebensauffassung zur Frage der Religion, und legt eine »im Ton konziliante, in der argumentativen Substanz aber scharfe Abrechnung«²⁶ vor. Nach langen Jahren seiner psychoanalytischen Praxis steht für ihn fest, was religiöse Vorstellungen sind: Nicht nur, daß sie

Ähnlichkeiten zu paranoiden Vorstellungen zeigen, mit Zwangsneurosen verglichen werden können, Analogien zur Vater-Kind-Beziehung aufweisen – so hatte Freud in früheren Ausführungen das Phänomen Religion aus seiner Sicht beschrieben; nein, nun steht für ihn fest: Religiöse Vorstellungen in Gestalt von traditionellen Lehrensätzen sind nicht etwa »Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens«, sondern »Illusionen«, und das heißt für ihn: imaginäre »Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit« (S. 352).

Freud übernimmt die Feuerbachsche Projektionshypothese, nach welcher der Mensch seine tiefsten Sehnsüchte schlicht auf Gottwesen projiziert. Die tiefen Wünsche nach Sicherheit und Schutz, nach Stärke und Erfolg, nach Gerechtigkeit und Macht werden auf ein Wunschwesen übertragen, dem all diese menschlichen Mangelereignisse gerade fehlen, weil es in allem perfekt ist. Wichtig dabei: Freud spricht hier nicht über die Offenbarungsquellen oder große theologische Entwürfe, es geht ihm vielmehr – wie er in »Das Unbehagen in der Kultur« von 1930 noch einmal klärend ausführt – um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht, um das System von Lehren und Verheißungen, das ihm einerseits das Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, andererseits ihm zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird.²⁷ Nur auf dieses Konstrukt, auf die »Religion der gemeinen Mannes«²⁸ also, werden seine Ausführungen bezogen.

Sich selbst hatte Freud in einem Brief aus dem Jahre 1918 an den mit ihm eng befreundeten evangelischen Zürcher Pfarrer und »ersten Pastoralpsychologen«²⁹ Oskar Pfister einmal augenzwinkernd als »einen ganz gottlosen Juden«³⁰ bezeichnet. In einem anderen, acht Jahre später verfaßten Brief spricht er dann von sich selbst als von jemandem, der zwar »der Religion meiner Väter längst entfremdet« sei, der jedoch trotzdem »das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit meinem Volk nie aufgegeben«³¹ habe. Religion ist für ihn eine psychologische und eine soziologische Größe, mehr nicht. Noch vor der Veröffentlichung von »Die Zukunft einer Illusion« hatte er wohlweislich und mit einem Anflug von Selbstironie an Pfister geschrieben, seine Schrift behandle seine »durchaus ablehnende Einstellung zur Religion – in jeder Form und Verdünnung«, und er fügt an: »obwohl diese Ihnen nicht neu sein kann, fürchtete ich doch und fürchte es noch, daß Ihnen ein solches öffentliches Bekenntnis peinlich sein würde. Sie werden mich dann wissen lassen, welches Maß von Verständnis und Duldung Sie noch für den heillosen Ketzer aufbringen.«³²

2.1 Religion als tröstendes Narkotikum

Freud als selbsterkannter, oder ironisch selbsterkannter »heillosen Ketzer«, der seine »ablehnende Einstellung zur Religion« offen zugibt und klarstellt, allein von der »Religion des gemeinen Mannes« zu sprechen. Von diesen Vorgaben her wird verständlich, was er in »Die Zukunft einer Religion« nun ohne

Zögern einräumt: Das »schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost«, denn »der Welt und dem Leben sollen ihre Schrecken genommen werden« (S.337/38). Wie schon bei Marx wird der Religion also einerseits zugestanden, auf ein menschliches Urbedürfnis zu reagieren, und andererseits durchaus auch, dieses Bedürfnis zu stillen. Solle man also nicht einfach – so ein möglicher Einwand, den Freud vorausschauend aufnimmt und beantwortet – trotz ihrer Unbeweisbarkeit der Religion schlicht glauben, »da sie soviel für sich« habe, »die Tradition, die Übereinstimmung der Menschen und all das Tröstliche ihres Inhalts?« (S. 355). Doch um welchen Preis greifen Menschen zu einem solchen Glauben? – Dem »Trost der imaginären Blumen an den Ketten« bei Marx entspricht bei Freud der Trost der religiösen Illusionen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Und weiter: Auch Freud vergleicht den *Trost der Religion* mit einem *Betäubungsmittel*: Vergleichbar mit Marx – und in dessen Gefolge mit Nietzsche – führt er aus, daß »die Wirkung der religiösen Tröstungen der eines Narkotikums gleichgesetzt werden darf«, ja, Religion wirke wie das »süße – oder bittersüße Gift« (S. 372/73).

Kann der Mensch ohne dieses Narkotikum, ohne dieses Opium, ohne dieses bittersüße Gift nicht auskommen? Freud läßt imaginäre Gegner auftreten, die ihm entgegenhalten: »Unzählige Menschen finden in den Lehren der Religion ihren einzigen Trost, können nur durch ihre Hilfe das Leben ertragen« (S. 357). Ob er diesen Menschen auch diese letzte Stütze noch nehmen wolle? Energisch widerspricht Freud solchem Einwand: Wer davon überzeugt sei, »daß der Mensch überhaupt den Trost der religiösen Illusion nicht entbehren kann, daß er ohne sie die Schwere des Lebens, die grausame Wirklichkeit nicht ertragen würde« (S. 372/73), der irre, ja: der belasse den Menschen im Stadium der hilflosen Infantilität: »Aber, nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß endlich hinaus ins ›feindliche Leben‹« (S. 373).

Das aber heißt: Für Freud bewirkt der Trost der Religion das Verbleiben in der kindlichen Unmündigkeit, das Sich-der-Wirklichkeit-nicht-Stellen, das Verharren in einer selbstgewählten Abhängigkeit von selbsterschaffenen Illusionen. Trost hemmt die tatkräftige Beseitigung der Entwicklungshindernisse. Leid muß jedoch rational aufgeklärt, ja: wenn nötig in aller Ausführlichkeit und Langsamkeit analysiert werden, um die Ursachen freizulegen und zu beseitigen. *Christoph Schneider-Harpprecht* führt aus: »Der Begriff der Realität rückt an die weltanschauliche Leerstelle des religiösen Trostes, der Realitätsbezug des Erwachsenen übernimmt damit im Rahmen der Kultur die Funktion wenn nicht des Trostes, so doch der Bewältigung des Trostbedürfnisses.«³³

Über diesen zentralen Fluchtpunkt seiner Argumentation bewegt sich Freud auch in seinen späteren Arbeiten zum Thema Religion kaum hinaus, weder in seiner »Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse« von 1933 noch in dem Alterswerk »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« von 1939. In der ersten dieser beiden Schriften stellt er seine Position zu unserer Frage jedoch noch einmal deutlich heraus. Einerseits spricht er – »so deutlich«³⁴ wie nie davor oder danach – von den positi-

ven Seiten von Religion, von dem von ihr in Anspruch genommenen »großartigen Wesen«. Denn was gibt sie den Menschen? Freud nennt gleich drei zentrale Funktionen: Religion gibt »Aufschluß über Herkunft und Entstehung der Welt«, aber auch »Schutz und endliches Glück in den Wechselfällen des Lebens« und schließlich »Vorschriften« für alle Fragen der »Gesinnungen und Handlungen«. ³⁵ Er räumt der Religion zwar durchaus ein, daß »die Wissenschaft es nicht mit ihr aufnehmen« könne, wenn sie den Menschen »Trost im Unglück spendet« ³⁶, er kommentiert dies jedoch: Was für ein »merkwürdiges Zusammensein von Belehrung, Tröstung und Anforderung in der Religion« ³⁷! Was sich zunächst immer noch als positive Wesensbestimmung zu lesen scheint, wandelt sich schließlich in das scharfzüngig aufgedeckte kritisch reflektierte Gegenteil. Denn zu welchem Ergebnis kommt er in seinem zusammenfassenden »wissenschaftlichen« Urteil über die Religion? Noch einmal positiv aufgenommen: »Religion ist ein Versuch, die Sinneswelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben.« Dann jedoch eindeutig: »Aber sie kann es nicht leisten.« Und das heißt konsequent: *»Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen.«* ³⁸

Die Tröstungen der Religion verdienen kein Vertrauen – da dies sein entscheidend wichtiger Einwand ist, sucht man auch bei Freud vergebens nach Aussagen über eine mögliche positiv-bleibende Bedeutung von Trost jenseits von Aufklärung, jenseits von Mechanismen religiöser Illusionen, jenseits von quasi tröstlichen Ersatzbefriedigungen wie der Kunst, dem Humor oder dem wissenschaftlichen Forschen, geschweige denn Ausführungen darüber, wie solcher Trost möglich sei. Für Freud übernimmt die von ihm propagierte »wissenschaftliche Weltanschauung« die Funktion des Trostes, »indem sie Verzicht auf Trost verlangt und die Trauerarbeit freisetzt« ³⁹. »Es gibt« – schreibt Freud – »keine Instanz über der Vernunft« (S. 350), und weiter: »Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann« (S. 354). Vernunft und Wissenschaft werden für ihn zu den Orientierungsbegriffen, die jenseits von Illusion Zugang zu wirklichen Erkenntnissen ermöglichen.

2.2

Rückfragen an Freuds Trostkritik

Man mag aus heutiger Sicht diesen zeitbedingten »Vernunftoptimismus«, Freuds fast schon blinde »Wissenschaftsgläubigkeit« genauso wie seinen »unbeugsamen Atheismus« als »Anachronismus« ⁴⁰ einstufen, seine Religionskritik bleibt unabhängig davon bestehen. Eher schon trifft jene Kritik, die *Paul Ricoeur* an Freuds Religionshermeneutik geübt hat: Freud habe – ohne exakte wissenschaftliche Begründung – Religion mit Zwangsneurose identifiziert und sich fast gar nicht mit den differenzierten Phänomenen der Religion, etwa mit den unterschiedlichen biblischen Schriften und ihren vielfältigen theologischen Erfahrungs- und Denkmodellen befaßt: Er habe »keinerlei Interesse

für den Fortschritt des religiösen Gefühls« gezeigt, das habe nicht in sein Konzept gepaßt: »Der Gedanke der ›Wiederkehr des Verdrängten‹ hat ihn einer Hermeneutik enthoben, die über eine Exegese der Texte führen würde, und ihn sofort auf den kürzeren Weg einer *Psychologie des Gläubigen* gebracht, die von Anfang an auf sein neurotisches Modell festgelegt war.«⁴¹

Daß Freuds Kritik sich nur an die von ihm selbst konzipierte »Religion des gemeinen Mannes« richtet, hatte schon 1928 sein Bewunderer, Freund und Briefpartner, der evangelische Pfarrer *Oskar Pfister* bemängelt, der gleich nach Erscheinen von »Die Zukunft einer Illusion« seinem Freund in aller freundschaftlichen, aber in der Sache harten Auseinandersetzung die als »freundschaftliche Auseinandersetzung« bezeichnete Gegenschrift »Die Illusion einer Zukunft« widmete. Freud drängte Pfister geradezu dazu, diese Schrift in der von ihm herausgegeben Zeitschrift *IMAGO* zu veröffentlichen, weil ihm an Diskurs und offener Auseinandersetzung gelegen war. Pfister gesteht Freud darin anerkennend zu, dieser habe aus seinem »dezidierten Unglauben mir und der Welt gegenüber kein Hehl gemacht«⁴². In aller Freundschaft wende er sich im Dienste der gemeinsamen Wahrheitssuche nun jedoch »mit aller Entschiedenheit gegen« Freuds »Beurteilung der Religion«⁴³. Bei aller Anerkennung der Leistungen Freuds, bei aller Zustimmung zu Einzelbeobachtungen benennt Pfister zahlreiche grundsätzliche Rückfragen an Freuds Religionsverständnis, die bis heute ihre Gültigkeit bewahrt haben. Vor allem bemängelt er: »Es ist sehr schade, daß Freud gerade die höchsten Äußerungen der Religion außer acht läßt.«⁴⁴ Hier rächen sich oberflächliche Verallgemeinerungen unter Absehung von empirischen Untersuchungen, ernsthafter Textauslegung und sorgfältiger Differenzierung.

Und läßt sich die Trostfunktion von Religion tatsächlich mit einer Kompensation für den von jedem Individuum zugunsten der Gemeinschaft zu leistenden Triebverzicht gleichsetzen? Auch hier widerspricht Pfister energisch:

Es schiene mir auch der Religion unwürdig, wenn man ihr mit Freud die Aufgabe zuwiese, für die von der Kultur geforderten Triebverzichtete Trost zu schaffen, gewissermaßen Maulkörbe oder Handschellen für die sozialen Massen zu liefern (...)

Man verkennt das Wesen des Christentums vollständig, wenn man meint, es biete den Himmel als Ersatz für die ihrem Elend überlassene Erde an.⁴⁵

Der in dieser Studie erhobene biblische Befund zur Bedeutung von Trost untermauert diese Kritik Pfisters nachdrücklich. Und ein weiterer Kritikpunkt: Wenn Freud die Religion als ein quasi kindliches Stadium im menschlichen Reifeprozess beschreibt, ein Stadium, das überwunden werden muß, dann rückt er einmal mehr die starke Vaterfigur in den Mittelpunkt. Ricoeur beschreibt dies so:

Wie nämlich alle Situationen der Ohnmacht und Abhängigkeit die infantile Situation der Hilflosigkeit wiederholen, so verfährt auch der Trost, indem er das Vorbild aller Trostgestalten, die Vatergestalt, wiederholt. Weil

der Mensch auf ewig schwach *wie ein Kind* ist, bleibt er von der Sehnsucht nach dem Vater beherrscht. Wenn aber jede Hilflosigkeit Vatersehnsucht bedeutet, dann ist jeder Trost Wiederholung des Vaters.⁴⁶

Der hier skizzierte Bezug auf den Vater scheint schon dadurch willkürlich, als daß nicht so sehr der Vater das Urbild des menschlichen Trostes ist als vielmehr die Mutter. Die zahllosen weiteren – eben nicht wissenschaftlichen, sondern letztlich unhaltbaren – Setzungen und vor allem individualbiographisch begründeten Engführungen Freuds in diesen Gedankengängen sind inzwischen in der Freudkritik breit aufgearbeitet.⁴⁷ Für Freuds Trostverständnis zentral: Er bestimmt a priori den Charakter der Religion wesentlich als Tröstung und zugleich als Zwangsneurose, ohne jedoch überhaupt genau zu differenzieren, »wie religiöser Trost stattfindet und worin er besteht«⁴⁸.

Dritte Zwischenbilanz: Trost als Opium und Narkotikum

Bei allen aus heutiger Sicht berechtigten Rückfragen an die Religionskritik von Marx und Freud gilt es festzuhalten: Die von ihnen eingeschlagene Linie der zentralen Bestimmung von Religion als Trost wird von zahlreichen Rezipienten aufgenommen und weiterentwickelt. Die Hauptvertreter der modernen Religionssoziologie etwa schließen ihre Ausführungen zur gesellschaftlichen und individuellen Funktion von Religion – zumeist verbunden mit dem Schlagwort der »Kontingenzbewältigung« – an diese Linie an, wie *Christoph Schneider-Harpprecht* ausführt: »Der Trostbegriff wurde in der Soziologie als eines der grundlegenden Erklärungsmuster für das Phänomen Religion rezipiert.«⁴⁹ Sowohl Marx als auch Freud treffen sich darüber hinausgehend in ihrer weiterhin aktuellen, durch derartige Einwände keineswegs schon ausgeräumten Herausforderung. Sie besteht im Kern aus ihrer gemeinsamen – wenn auch unterschiedlich begründeten – radikalen Religionskritik im Sinne einer *Vertröstungskritik*: Das Trostangebot der Religion verdient kein Vertrauen, weil es die Menschen in Unmündigkeit fesselt, anstatt auf durchaus mögliche Bekämpfung und Befreiung von Leid abzielen. Stattdessen werden die Menschen durch die Aussicht von Kompensation im Jenseits vertröstet, der jedoch nichts entspricht. Ob dieser Vertröstungsprozeß dabei von außen gesteuert, oder sogar von den Menschen selbst betrieben wird, kann offenbleiben.

Zu bleibend positiven Aussagen über Trost gelangen weder Marx noch Freud, weil das fern ihres jeweiligen ureigenen Anliegens liegt. Insofern hat MacLeish seine Tröster-Repräsentanten durchaus fair gezeichnet: Auch sie kritisieren ja die gängige Trostpraxis, versuchen von einem in ihren Augen falschen Schuldverständnis zu entlasten, bieten aber positiv kein wirklich eigenes Trostangebot. Getäuscht haben sich Marx und Freud freilich in ihrer Erwartung, durch Aufklärung, Kritik und Aufdecken der – in ihren Augen – hohlen Vertröstungsmechanismen das Trostbedürfnis letztlich aufheben zu können. *Johann Baptist Metz* hat fraglos recht, wenn er im Blick auf unsere heutige Gesellschaft ausführt: »Unsere säkularisierte Moderne hat die Seh-

sucht nach Trost weder beantworten noch völlig beseitigen können.«⁵⁰ Durch Trostkritik ist weder die Religion ausgeschaltet, noch die Trostbedürftigkeit erklärt oder gar gestillt worden.

Was nehmen wir für die folgenden Ausführungen mit auf den Weg? Bei Marx und Freud finden wir die eindringliche Doppelwarnung, sich einerseits vor flachen oder falschen Tröstungen zu hüten, sich andererseits nicht der gesellschaftlich wie individuell entmündigenden und in Abhängigkeit haltenden Vertröstungspraxis der christlichen Tradition anzuschließen. Mit diesen Warnungen im Ohr soll im Folgenden die spezifische Frage nach einer angemessenen *Trost-Rede* durch einen Blick auf Werke der Literatur des 20. Jahrhunderts noch ein weiteres Mal verschärft und zugespitzt werden. Schließlich – so *Otto Heuschele* – waren es neben den Theologen »nicht zuletzt die Dichter, die in ihren Schöpfungen Kräfte des Trostes entfalteten«⁵¹. Was bleibt von den literarischen Kräften des Trostes in unserer Zeit? Finden sich Spuren der Trostbestätigung und/oder der Trostkritik im Gefolge von Marx und Freud? Wird der philosophischen Trostkritik eine literarisch-sprachliche Trostkritik an die Seite gestellt?

Das Spenden von Trost, die therapeutische Trostvermittlung gehört zu den klassischen Funktionen von allen Künsten. Die moderne Musiktherapie etwa kann auf alte Vorbilder verweisen, wenn sie heute Musik zu therapeutischen Zielen einsetzt: »Musik wurde immer schon zur Tröstung, zur Beruhigung, zur Erholung eingesetzt«⁵² – so *Werner Kraus* in einer aktuellen Einführung in das Konzept der Musiktherapie. Schon *Theodor W. Adorno* hatte der Musik durchaus den »Charakter des Tröstlichen, dem blinden mythischen Naturzusammenhang Einspruch Gebietenden« zugesprochen, dies liege »der theologischen Konzeption der Musik zugrunde«, nach welcher sie im Kern »Sprache der Engel«⁵³ sei. Daß gerade Hiob als Schutzpatron der Musiker gilt, ist dabei gewiß kein Zufall. In Berufung auf Hiob haben Seelsorger schon früh erkannt, was *Michael Heymel* in einer jüngst veröffentlichten Spezialstudie benennt: »Musik wirkt auf die Seele. Sie kann Leidende trösten, indem sie Türen ihrer Seele öffnet.«⁵⁴ Doch nicht diese Spur der tröstenden Musik soll hier verfolgt werden, vielmehr soll der Bereich der tröstenden Sprache näher betrachtet werden.

I

Trostperspektiven der christlichen Schriftsteller

Trost ist auch in der Literatur eines der zentralen Urthemen, vor allem in der spezifisch christlichen Literatur. Man kann davon sprechen, daß das therapeutische Spenden von Trost überhaupt eines der Hauptziele von Literatur⁵⁵ sei, daß Dichtung »seit jeher zu den Quellen, aus denen Menschen Trost schöpfen«⁵⁶, gehört. Von hier her lohnt sich eine genauere Spurensuche in der Literatur. Nicht um *die* Literatur als solche kann es dabei gehen, schon gar nicht um eine umfassende Motivstudie, die uns zu Texten führen würde wie *Joseph von Eichendorffs* (1788–1857) romantisch naturverklärendem Gedicht »Der Einsiedler«⁵⁷, 1835 in die Novelle »Eine Meerfahrt« aufgenommen. Dort heißt es in der Anfangszeile: »Komm, Trost der Welt, du stille Nacht!« Die Nacht erscheint hier als tröstendes Refugium des seines Lebens müden Einsiedlers.

Derartige Motivspuren tragen freilich zu unserer Fragestellung nur wenig bei, sollen deshalb nicht verfolgt werden. Die folgenden theologisch-literarischen Ausführungen stehen vielmehr unter den zwei Vorgaben: Einerseits soll es angesichts der gegenwarts- und gesellschaftsbezogenen Fragestellung der Gesamtuntersuchung um deutschsprachige Texte des 20. Jahrhunderts gehen, andererseits um exemplarische – entweder in ihrer Originalität herausragende

oder in ihrer Typik allgemeingültige – Texte und Autoren. Folgende Fragen stehen also fortan im Zentrum:

- Wie sprechen Schriftsteller unserer Zeit von Trost und vom Trösten?
- An welche bereits ausgelegten Traditionsspuren der Trostrede und Tröstungspraxis knüpfen sie an?
- Welche Entwicklungen, Kontinuitäten und Brüche lassen sich innerhalb der literarischen Trostrede aufzeigen?
- Ergeben sich Querverbindungen zu den Brüchen in der Tradition des Kirchenliedes oder zu Aussagen der Religionskritik?
- Und schließlich: Was können Religionspädagogen und Theologen vom Sprachgebrauch der Schriftsteller im Blick auf Trost und Trösten gegebenenfalls lernen?

Vom Trostamt des Dichters – Rudolf Alexander Schröder

1

Für einen solchen Erkundungsgang legt sich zunächst ein Anknüpfen an traditionell-christlicher Literatur nahe. Betrachten wir deshalb als erstes ein »Trost-Gedicht« näher, das in diesem Konzept beheimatet ist. Es wurde in dem trostbedürftigen Jahr 1939 geschrieben und stammt von *dem* großen Altmeister der evangelischen christlichen Lyrik unseres Jahrhunderts, von *Rudolf Alexander Schröder* (1878–1962), der uns schon als Verfasser von Kirchliedtexten begegnet ist, in denen vor allem die Dimension des Geistes Gottes als Tröster betont wurde. Hier nun rückt der Gedanke von Trost als Verbundenheit mit Christus in den Blickpunkt.

*Trost*⁵⁸

Wir wollen's fröhlich dulden,
Wir tragen gern die Last,
Weil du mit Lieb und Hulden,
Auch uns getragen hast.
Uns kann kein Gift versehren,
Kein Tödlich's Schaden tun,
Willst du nur uns nicht wehren,
Auf deinem Kreuz zu ruhn.

Rückt her von allen Grenzen
Der Finsternisse Macht,
Dein Trost wird heller glänzen,
Je finsterner die Nacht.
Ruft Gott aus Bank und Stuben
Uns in die Welt hinaus:
Die Füchse haben Gruben,
Der Vogel kennt sein Haus.

Wer sind denn wir? Erkaufte
Durch Kreuz und Kreuzes Not,
Sind, alt und jung, Getaufte
Auf unsres Meisters Tod.
Wir künden's unverdrossen:
Sein Tag ist niemals weit.
Im Grab, das sie verschlossen,
Begann die Christenheit.

Welt fürchtet zu vergehen,
Und daran stirbt die Welt.
Das Reich und Reiches Lehen
Sind auf den Tod gestellt.
Drum wollt ihr mit uns rechten,
Nehmt ernstlich euch zu Sinn:
Dem König und den Knechten
Ist Sterben ihr Gewinn.

Legt, Brüder, Hand in Hände
Mit festem Mut und Schlag.
Auf Erden nimmt ein Ende
Der schöne Sommertag.
Und ging es an ein Scheiden
Und Meiden für und für
Des Christen Ruhm heißt Leiden
Und Hoffnung sein Panier.

Da sind sie alle noch einmal versammelt, die klassischen Topoi christlichen und vor allem lutherischen Trostverständnisses, die nachmals als Grundmuster des *Vertröstens* gelten sollten, liedhaft wohlgerimt und in gleichmäßig fließendem Rhythmus aneinandergereiht: Der Christ trägt und erduldet sein Leid »gern«, ja: »fröhlich«, denn gerade Leiden ist sein ureigener »Ruhm«. Warum? Weil es ihn mit Christus verbindet, der ja selbst das Leid des Kreuzes getragen hat. Größtmögliches Leid wäre es, wenn Christus uns die Teilhabe an seinem Kreuz verwehren würde – gegen ein solches endzeitliches Scheitern verblassen alle potentiellen Bedrohungen »der Welt«. Ja mehr noch: Je größer die Bedrängnis, je »finsterer die Nacht«, um so heller erstrahlt die heilbringende Erlösungstat Christi, um so mehr wird der Trost Christi glänzen, um so mehr weiß sich der Christ in seinem Glauben beheimatet und geschützt. Vor diesem Hintergrund verblassen selbst die sozialen Unterschiede zwischen »König« und »Knecht«, gleichermaßen ist für sie – die von Christus vom Tod Freigekauften – »Sterben ihr Gewinn«. Nicht der Einzelne und sein individuelles Leid gerät so in den Blick, sondern das Grundsicksal des kollektiv-typisierten Christen per se. Fraglos: Eine brillant gebündelte Zusammenfassung der klassisch gewordenen christlichen Leidensmystik und eines idealtypischen Trostverständnisses, kreuzestheologisch hergeleitet, soteriologisch fundiert, eschatologisch auf Erlösung ausgerichtet.

Vor allem ein Vergleichsblick auf ein viel älteres repräsentatives Gedicht aus der pietistischen Literatur belegt, wie verblüffend genau Schröder sich inhaltlich wie formal an die Vorgaben dieser Tradition hält. Der einem evangelischen Pfarrhaus entstammende, in seiner Zeit sehr erfolgreiche Volksschriftsteller *Christian Fürchtegott Gellert* (1715–1769) hatte fast 200 Jahre vor Schröder sein Gedicht »Trost der Erlösung« verfaßt, das wie eine deckungsgleiche Folie zu dem zitierten Text wirkt. Aus dem siebzehnstrophigen Gedicht⁵⁹ möchte ich hier zur Veranschaulichung nur zwei Strophen wiedergeben:

Nimm mir den Trost, daß Jesus Christ
Am Kreuz nicht meine Schuld getragen,
Nicht Gott und mein Erlöser ist:
So werd ich angstvoll zagen.

Nein, diesen Trost der Christenheit
Soll mir kein frecher Spötter rauben;
Ich fühle seine Göttlichkeit
Und halte fest am Glauben.

Ohne größere Probleme könnte man diese Zeilen demselben Verfasser zuschreiben, der das oben zitierte Gedicht niederschrieb. Das heißt: Bis in unser Jahrhundert hinein ließ sich eine Form von Lyrik schreiben, die in fester Tradition als christliche Bestätigungsliteratur fungierte. Was das Dogma in der Sprache der Theologen sagte, wurde in derartigen Gedichten in poetischer Sprache wiederholt, ästhetisch illustriert und eben so bestätigt. Im Kern der Tröstung liegt das Bekenntnis zum erlösenden Kreuzestod Jesu.

Doch nachgefragt: Ist damit das Gedicht von Rudolf Alexander Schröder schon erschöpfend gewürdigt? Einige Hintergrundinformationen können dazu helfen, diesen Text aus unterschiedlichen Perspektiven tiefer verständlich zu machen, ist er doch für das Gesamtwerk dieses Dichters genauso repräsentativ wie für eine breite Strömung theologischer und christlich-literarischer Denker und Dichter bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein. Zunächst zu *Person und Werk* des Dichters: Der Sohn einer wohlhabenden Bremer Kaufmannsfamilie hatte sich schon früh der Lyrik gewidmet und sein literarisches Schaffen zunächst auf die Fortführung der klassischen Dichtkunst ausgerichtet. In Übersetzungen der großen Epen, Dramen und Gedichte von Homer oder Vergil bis zu Shakespeare und Molière, aber auch in zahllosen in rascher Folge erscheinenden eigenen Werken wurde er »zum größten Neuverkörperer der antiken Dichtung in deutscher Sprache seit Hölderlin«⁶⁰.

Wie für viele Künstler seiner Generation wird das Erlebnis des Ersten Weltkriegs dann jedoch für Schröder zur Erschütterung des Weltbildes bis in die Grundfesten hinein. Der Enddreißiger bekehrt sich neu zu seinem elterlich erbten evangelischen Glauben, der allein in dieser Zeit Halt, Sicherheit, Hei-

mat und Orientierung zu bieten scheint. Fortan wandelt sich auch sein dichterisches Verständnis. Von nun an sieht er sich vor allem bewußt als »christlicher Dichter«, als Schriftsteller, dessen ganzes Schaffen im Zeichen des »Gehorsams«⁶¹ auf das Lob Gottes und die lyrische Umschreibung seines Glaubens ausgerichtet ist.

Dieses Selbstverständnis als Dichter und Christ hat weitgreifende Konsequenzen für sein Schreiben: Nicht um künstlerische Originalität geht es ihm nun, nicht um die ehemals angestrebte ideale Form des Gedichtes, sondern gerade um angezielte Vereinfachung, um Orientierung am singbaren, unmittelbar verständlichen, in volkstümlicher Schlichtheit gehaltenen Lied. Im Blick auf das Kirchenlied notiert Schröder in einem Nachwort zur Gesamtausgabe seiner Gedichte 1952: »das Gewohnte und Bewahrte bildet sein Gesetz und mit ihm die Materie seiner Mitteilung«, es habe so »den alten Schatz der Verkündigung, der Lehre, der Ermahnung und des Trostes zu verwalten«⁶². Schröder stellt sich so bewußt in die Traditionsnachfolge von Martin Luther, von Paul Gerhardt oder von Gellert. Keineswegs zufällig hatte Schröder 1942 einen Festvortrag eben über Paul Gerhardt⁶³ gehalten, der sich geradezu als enthusiastischer Lobpreis des Dichters liest. Und die besondere Bedeutung von Gerhardts Liedern für sein eigenes Leben hat er deutlich hervorgehoben: »Lange Jugendjahre hindurch sind Paul Gerhardts Lieder einer der wenigen Fäden geblieben, die mich mit dem Glauben und der Andacht meines Vaterhauses noch verbanden. (...) Es sind Paul Gerhardts Lieder gewesen, an denen ich mit leiser Hand zurückgeführt worden bin, noch ehe mir das Wort der Schrift selbst wieder lebendig geworden war.«⁶⁴

Vor diesem Hintergrund sind die formalen Entscheidungen in unserem Gedicht für das einfache Reim-, Strophen- und Metrumschema verständlich. Und inhaltlich? Inhaltlich versteht sich Schröder eben bewußt nicht als kreativer Neudenker, perspektivenreicher Gegenspiegeler alter Tradition, im Gegenteil: Er sieht sich und seine Aufgabe als »Wiederholer«, ganz genau: als »Wieder-Holer der christlichen Religion«⁶⁵ im Bereich der Literatur. Deshalb also die Bündelung und Zusammenfassung christlicher Lehre in diesem formal wie inhaltlich sehr reflektiert konzipierten Gedicht. Genau diese Kunst zeichnete ihn aus, wie *Karl Krolow* erkennt: »Rudolf Alexander Schröder war als Poet dort am stärksten, wo er alle kunstvolle Reimverschlungenheit, alle noble Behandlung der Metrik in der Schlichtheit des Liedes besänftigt und vereinfacht.«⁶⁶

Trost in der Dichtung? Für den fast gleichaltrigen evangelischen Schriftsteller *Ernst Wiechert* (1887–1950) stand fest, »daß das Trösten, das letzte unwidersprechliche Trösten das letzte Ziel der Religion und vielleicht auch der Kunst«⁶⁷ sei – so in seiner Autobiographie »Jahre und Zeiten« (1948). Schröder radikalisiert diesen Gedanken: Für ihn stand es fest, daß diese beiden Dimensionen von Kunst und Religion zusammen zu denken seien, daß der *christliche Dichter* geradezu *ein Trostamt* habe, daß der innere Kern seiner Aufgabe das Trostspenden sei. Explizit sprach er darüber in einer programmatischen Rede vor »jungen Dichtern« im Jahre 1947. Sein Thema: »Vom Beruf des Dichters«. Seine Hauptthese: »Trost als Amt des Dichters, als

Charakteristikum seines Auftrags, das begreifen alle.«⁶⁸ Er ist sich dabei durchaus bewußt, wie schwierig ein solches Trostamt für ihn als Dichter ist. Denn er führt in der genannten Rede aus: »sollte in der Tat das Trostamt, von dem geredet, ein Amt des Dichters sein, (...) so müßte es eines sein, dessen Trost auch noch in der härtesten Rüge, auch noch in der Schilderung des Greuelvollsten, des Verwerflichsten, des Häßlichsten und Hassenswürdigsten wirksam wäre«⁶⁹. Für Schröder muß sich der Dichter dieses Trostamtes annehmen, muß er die selbstskizzierte schwierige Aufgabe lösen. Seine Trostgedichte sind bewußte Versuche, sich diesem Programm schriftstellerisch zu stellen.

Christliche Trostrede als geistige Überlebenshilfe

1.2

Doch noch ein weiterer Aspekt ist für das Verständnis des gewählten Gedichtes von Bedeutung: »Trost« wird für Rudolf Alexander Schröder in seinen geistlichen Gedichten und Liedtexten zu einem Hauptanliegen. In zahlreichen Versen wird dieser Topos in immer wieder ähnlicher Weise aufgerufen, und *Marion Heide-Münnich* erläutert in ihrer neueren Studie zur geistlichen Dichtung Schröders: »Daß die späte Lyrik Schröders stärker von dem *Trost* kündigt, um den dem Dichter bange war (...), erklärt sich aus seiner gewachsenen Glaubenserfahrung, daß Gott sich seiner erbarmt und ihm durch Christi Tod die Sünden vergeben hat.«⁷⁰ Die Rede vom Trost findet sich freilich schon früh in seinem Werk. Noch direkt unter der Erschütterung des Ersten Weltkrieges war 1917/18 das Gedicht »Gens humana«⁷¹ entstanden, herumgeschrieben um die zentralen Klageverse

Ach um den Trost, den keiner gibt
Kein Mund, von Mund zu Mund geliebt,
Ach um den Trost!

1935 hat sich die adressatenlose, schlicht expressive Klage zum bittend-betenden Appell an Christus gewandelt, denn in zwei Strophen aus dem in diesem Jahr entstandenen Gedicht »Gib einen Trost!«⁷² heißt es:

Gib einen Trost, gib Zuversicht.
Hilf mir die Fehle weitertragen;
Aus mir allein vermag ich's nicht,
Den bittren Weg noch einmal wagen.

Die Finsternis begehrt das Licht.
Ich such umsonst, du mußt mich finden;
Gib einen Trost, gib Zuversicht,
Komm, Jesus Christe, heil den Blinden.

Der in den drei zitierten Gedichten angedeutete Weg von der Klage über die Bitte bis zur Antwort in dem 1939 entstandenen, ausführlich betrachteten Gedicht kennzeichnet schattenrißartig den geistigen Weg Schröders. Dieser Text hat freilich einen zum tieferen Verständnis entscheidend wichtigen ganz konkreten *Sitz im Leben*. Schröder wurde in der Zeit der Nazidiktatur zum Mitglied der »Bekennenden Kirche«, zog sich gezwungenermaßen aus dem öffentlichen Leben weitgehend zurück und gilt so als einer der wichtigsten Repräsentanten der sogenannten – in Begriff und Verständnis umstrittenen – »inneren Emigration«. Als Dichter blieb er jedoch weiterhin tätig und auch relativ unbehelligt. Seine Texte aus dieser Zeit sind Spiegel der individuellen wie gesellschaftlichen Situation. Wenn er im »Trost«-Gedicht schreibt »Das Reich und Reiches Lehen / Sind auf den Tod gestellt«, so ist darin durchaus eine versteckte politische Zeitkritik mitausgesagt. 1940/41 entsteht ein ganzer Gedichtzyklus, der den Titel »Wintertröst« trägt, in dem das Leben und Überleben in dieser schwierigen Zeit zum breit entfalteten Thema wird. Und unser Zentralgedicht ist Teil eines kleinen Gedichtkreises, welcher 1939 aus Anlaß der Schließung der Theologischen Hochschule zu Bethel konkret »Den Freunden in Bethel« gewidmet ist. Trost ist hier also ganz praktisch auf eine bestimmte Situation hin ausgesprochen.

Entscheidend wichtig zur Einschätzung: Solche Verse, Elemente einer solchen Botschaft gaben in dieser Situation tatsächlich Halt, spendeten wie die traditionellen Kirchenlieder wirklich Trost. Das soll abschließend noch einmal im Blick auf die Rezeption solcher Gedichte veranschaulicht werden. Ein enger Freund und jüngerer Dichterkollege Schröders im Rahmen des wirkmächtigen Berliner »Eckart«-Kreises evangelisch-christlicher Schriftsteller unter der Leitung von *Kurt Ihlenfeld*⁷³ war der heute nahezu vergessene *Siegbert Stehmann* (1912–1945)⁷⁴. Als zwangsverpflichteter Frontsoldat berichtete er Schröder in einem Briefwechsel minutiös von den Grauen des Krieges. Schröder schrieb Trostbriefe zurück, teilweise versehen mit Trostgedichten, die Trost gerade als Frucht tiefster Leiderfahrung beschwören. So etwa der folgende Auszug⁷⁵:

Der Weg wird stets verworrner,
Das Wissen stets verlorn
Der *Trost* wird immer mehr.

Wir möchten's gern erklären;
Doch keiner weiß um's wie,
Daß ihm aus bittren Zähnen
So süßer Trank gedieh.

Stehmann schreibt – darin stellvertretend für viele – zurück: Er habe mit tiefer Dankbarkeit Brief und Gedicht gelesen, denn sie »trafen gerade in dem Augenblick ein, wo sie ihren ganzen Reichtum an Trost und Glaubenskraft ausstrahlen konnten... Ihre Gedichte werde ich im kommenden Feuer in meiner Tasche tragen wie ein Vermächtnis und aus ihnen den Trost des Glaubens schöpfen.«⁷⁶ Und Schröder schreibt – als eine Art Bündelung seiner Auffas-

sung von Trost – zurück: »Trösten können sich doch nur Christenleute *mit-* und *aneinander* in dem, was ihr – vielfach angefochtener und doch so gewisser – Besitz ist.«⁷⁷

Rudolf Alexander Schröders Trost-Dichtungen sind so unzweifelhaft Zeugnisse eines bewußten Festhaltens an alten christlichen Traditionen und Deutungen. Sein theologisch-poetologisches Konzept liegt gerade darin, gegen alle Erschütterungen die alten Formen und alten Aussagen zu bewahren. Der einzige Halt, das Erfüllen des ihm auferlegten »Auftrags«, das »Trostamt« als Christ und Dichter lag für ihn offensichtlich in diesem Festhalten und Nachdichten der traditionellen Trostrede. Davon, daß auch andere namhafte christliche Schriftsteller dieser Zeit ein ganz ähnliches Konzept vertraten, soll in den folgenden Kapiteln die Rede sein.

»Trost und immer wieder Trost!« – Jochen Klepper

2

Kaum verwunderlich, daß Trost und Trösten gerade in den Unheilsjahren der Nazidiktatur ein Thema ist, auf das sich auch andere christlich gesinnte Schriftsteller rückbesinnen. Von *Jochen Klepper*⁷⁸ (1903–1942), dem evangelischen Dichter- und Kirchenliedschreibergefährten von Schröder und Stehmann im Eckart-Kreis, ist auf die Frage, was denn Pfarrer in dieser Zeit predigen sollen, der Ausspruch überliefert: »Trost und immer wieder Trost!«⁷⁹ Und er selbst wußte nur zu genau, wie überlebenswichtig solcher Trost war. Klepper stammte aus einem evangelischen Pfarrhaus in Beuthen an der Oder. Das gestörte Verhältnis zu den Eltern, deren Erwartungen er offensichtlich nicht erfüllen konnte, belastet ihn schwer, das Theologiestudium bricht er ab, mehrere Berufsanknüpfungen des zu Depressionen neigenden jungen Mannes in Rundfunk oder Verlagswesen scheitern, der SPD tritt er zunächst bei, um sie dann aus Opportunitätsgründen wieder zu verlassen. Klepper: ein Suchender, Unsicherer, Umhergetriebener, fest verankert nur in seinem leidenschaftlichen Christsein. Um so mehr kämpft er um seine Anerkennung als Schriftsteller, die ihm erst der 1937 erscheinende Roman »Der Vater« um den Preußenkönig Friedrich Wilhelm I. bringen sollte.

Entscheidend für sein Leben und Schaffen wird die Ehe, die der knapp 30jährige mit einer 13 Jahre älteren Frau eingeht – einer Jüdin, die zwei Töchter aus erster Ehe mit in die neue Familie einbringt, während dem Paar gemeinsamer Nachwuchs sehr zur Trauer von Klepper versagt bleiben sollte. Die Angst um das Schicksal seiner Frau und der geliebten Stiefkinder in dem sein Unwesen verbreitenden Regime der Nationalsozialisten wird sein Leben fortan bestimmen. So muß er mit ansehen, wie ihm die für ihn identitätsstiftende schriftstellerische Arbeit durch seine Ehe zunehmend erschwert wird. Die Lebensmöglichkeiten steuern von Jahr zu Jahr auf die Katastrophe zu, die darin gipfelt, daß Klepper – gemeinsam mit seiner Frau und deren jüngsten Tochter Renate – am Ende nur noch den gemeinsamen Selbstmord am 10.12.1942 als Ausweg sieht.

Kleppers über zehn Jahre von 1932 bis zum Todestag geführtes Tagebuch – wohl sein bleibend wichtigstes schriftstellerisches Vermächtnis – zeugt eindrücklich von jenem Trostbedarf, den das anfangs benannte Zitat spiegelt. Immer wieder sucht der Verzweifelte geistlichen und menschlichen Trost. Und immer wieder wählt er für die – seinen Eintragungen fast stets vorangestellten biblischen – Tagesmotti vor allem tröstliche Texte⁸⁰ aus. Doch er ringt mit den Trostangeboten der Bibel und der Kirche, die ihm mal tatsächlich tröstlich, mal unbefriedigend scheinen. »Wo ist der Trost im Glauben?«, fragt er sich etwa in seinem Tagebuch am 23.03. 1936, um zur Antwort zu gelangen: »Aufs Irdische gesehen: Gott behält sich alles vor. Sein Wort hören und lesen zu können, so hart es oft ist, das ist alles.«⁸¹ Aber findet sich die Umsetzung dieses Trostes in der kirchlichen Praxis? »Die Kirche trostlos«⁸², schreibt er am 15.12.1935 nach einem Kirchgang in sein Tagebuch.

Gerade weil Klepper in der Kirche mal vergeblich, mal erfolgreich Trost suchte, bei Gott jedoch um letzten Trost wußte⁸³, machte er das Trostspenden mehr und mehr zu seiner eigenen Aufgabe als Schriftsteller. In sein Tagebuch notiert er am 08.10.1941, nachdem er von einem zehnmonatigen Einsatz als Soldat zu seiner Familie zurückgekehrt war, entlassen wegen »Wehruntüchtigkeit« im Hinblick auf seine jüdische Ehefrau: »Das Schicksal heißt für mich ›Überwindung‹, die Aufgabe ›Trost‹.«⁸⁴ Trostspenden mit seinen Texten, die christlichem Geist entwachsen, das war sein schriftstellerisches Programm. Vor allem in der Zeit zwischen 1936 und 1938 entstehen seine christlichen Gedichte und geistlichen Lieder, die zunächst unter dem Titel »Kyrie« 1938 herauskommen, seitdem zum festen Bestandteil evangelischen Liedgutes geworden sind. Vor allem in dieser geistlichen Lyrik hat Klepper immer wieder versucht, selbst dichterischen Trost zu spenden. Noch 1992 veröffentlichte der Sacropop-Spezialist *Siegfried Fietz* – Komponist der bekanntesten Vertonung von Bonhoeffers Gedicht »Von guten Mächten wunderbar geborgen« – eine CD mit Vertonungen von Klepper-Gedichten, der er den für Kleppers Gesamtwerk sprechenden Titel gab: »Trost für jeden Tag«.

Tatsächlich finden sich in Kleppers Gedichtsammlung »Ziel der Zeit«⁸⁵ zahlreiche Gedichte, die Trost auch direkt an- und aussprechen: Neben einem »Trostlied am Morgen« (S. 25) steht etwa ein »Trostlied am Abend« (S. 53). Und immer wieder wird dort im Gefolge der Übersetzung Martin Luthers der parakletische Heilige Geist als Tröster beschworen, so etwa im »Pfungstlied« (S. 78f.), wo es heißt:

Heilger Geist, weile!
 Der du der Tröster heißt,
 rette und heile,
 weil wir ohn' ihn verwaist.
 Bleib als sein Zeichen,
 daß er uns immer nah

auch in den Reichen,
die noch kein Auge sah.

Ähnlich in dem am 29.08.1940 entstandenen, ursprünglich seiner innigst geliebten Stieftochter Renate gewidmeten »Trostlied am Totensonntag« (S. 86), dessen erste Strophe lautet:

Nun sich das Herz von allem löste,
was es an Glück und Gut umschließt,
komm, Tröster, Heiliger Geist, und tröste,
der du aus Gottes Herzen fließt.

Dabei rückt für ihn schon früh die Perspektive des Nachruhms in den Blickpunkt. Am 11.01.1938 notiert er in seinem Tagebuch: »Die bange Frage bleibt, ob ich jemals den Weg ins Gesangbuch finde.«⁸⁶ Im nachhinein hätte man ihn beruhigen können. Seine Texte sind *die* geistlichen Liedtexte unseres Jahrhunderts, wenn man auf die Rezeption im Kirchengesangbuch schaut. Während es Rudolf Alexander Schröder – das große ältere Vorbild Kleppers, von ihm enthusiastisch gepriesen als »der letzte große Lyriker, der Beherrscher aller Formen, der letzte Meister«⁸⁷ – im allgemeinen Teil des 1996 neu herausgegebenen »Evangelischen Gesangbuch« gerade einmal auf drei aufgenommene Texte bringt, ist Klepper dort mit elf Liedern vertreten. Freilich: Es ging Klepper nicht nur um die Frage des persönlichen Nachruhms im Sinne individueller Eitelkeit, seine bange Frage hängt unmittelbar mit seinem Verständnis als christlichem Dichter zusammen. Und nur von dorthin erklärt sich auch die Poetologie seiner Lyrik, der Grundcharakter seiner Trosttexte.

Trostdichtung als Bibelexegese

2.2

Warum schreiben als christlicher Dichter? Klepper befindet sich an diesem Punkt in einem Dilemma. Einerseits weiß er – gut lutheranisch – um die Vergänglichkeit aller menschlichen Bemühungen auch im Blick auf sein Kunstschaffen. Am 14.04.1934 notiert er in sein Tagebuch: »Aber die Kunst ist kein Trost. Die Kunst ist auch so voller Mühen und Ängste, daß man ihretwegen Trost braucht.«⁸⁸ So sieht er den Künstler also als den um so mehr Trostbedürftigen. Andererseits jedoch erfährt er durch sein Dichten durchaus Trost. Das betrifft zum einen das subjektive Zufriedenheitsgefühl, etwas Sinnvolles zu schaffen. So schreibt er am 20.04.1934: »Wieder zehn Seiten geschrieben. In meiner Verwirrung bedeutet selbst die Quantität einen Trost.«⁸⁹ Und wenig später: »Das Wochenpensum der Arbeit eingehalten; ein Trost.«⁹⁰ Zum zweiten empfindet er die positiven Rückmeldungen auf seine Dichtwerke als Trost, vor allem, wenn sie von seinem zweiten großen Vorbild stammen – von *Reinhold Schneider*. Am 13.11.1936 etwa notiert er zufrieden: »Schneider hatte etwa 70 Seiten gelesen, und in dem, was er sagte (...) lag ein Trost«⁹¹,

und am 24.02.1937 gar: »Schneiders Worte nehme ich dankbar als von Gott gewährten Trost.«⁹² Am 08.02.1938 schreibt er direkt an Schneider: »Schriftstellerei muß doch ein dauerndes Unglück sein; wie wäre man sonst so dankbar für solchen Trost, wie er in Ihren Zeilen liegt.«⁹³

Diese Spannung von der Trostlosigkeit auch des eigenen künstlerischen Tuns auf der einen und der durchaus erspürten Tröstung über gelingendes Wortschaffen auf der anderen Seite gründet in Kleppers grundlegendem Dichtungsverständnis, das sich ganz eng an das von Schröder anlehnt. Schon früh in seinen Tagebüchern spricht er seine Poetologie als christlicher Dichter an. Am 21.03.1932 schreibt er: »Dichtung als Bibelexegese; Bibelverkündigung wider Willen, da jede bewußte Steigerung des Künstlerischen ins Religiöse von mir abgelehnt wird«⁹⁴. Dichtung wird ihm zur Auslegung, zur Entfaltung des reichen Trostschatzes der Bibel. Er lebt und schreibt – so ganz offen – in der »Hoffnung, göttliches Werkzeug zu sein«⁹⁵, und wenig später heißt es: »Ich bitte Gott immer wieder, daß er aus meinem Schreiben etwas wie ein Pfarramt«⁹⁶ mache. Der Dichter wird hier zum schreibenden Gottesverkünder. Das Trostamt des Pfarrers wird auf den christlichen Schriftsteller hin verlängert. »Für ihn – so wird später Reinhold Schneider in einem Klepper gewidmeten Kapitel seines Spätwerks »Verhüllter Tag« schreiben – »war es entschieden, daß die Kunst dem Worte unterworfenen Widerklang ist«. Gerade so aber habe er »der evangelischen Kirche, der Christenheit, ergreifende Lieder geschenkt«⁹⁷.

Klepper folgt formal ganz den Vorgaben, die bereits für Schröder galten: Reim, Bildwelt und Rhythmus verzichten auf jegliche Originalität, zielen auf die Singbarkeit und sofortige Verstehbarkeit in der Gemeinde. Auch er ordnet sein schriftstellerisches Schaffen ganz dem christlichen Auftrag unter, denn er will primär »hinführen zur Bibel, zum Glauben« und ganz konkret: »Trost geben, Trost aus Verkündigung und Offenbarung«⁹⁸ – wie *Cordula Koepecke* in ihrer Klepper-Biographie schreibt.

Warum also die bewußte dichterische Rücknahme in das einfache singbare Lied, warum wie bei Schröder die Orientierung am ganz eng kopierten Vorbild Paul Gerhardt⁹⁹? Weil dies Kleppers Selbstbild als von Gott beauftragtem Dichter entspricht; weil er das in der Kirche zum Teil vermißte Trösten als die Aufgabe seiner geistlichen Dichtung ansieht. So noch einmal ganz deutlich am 04.10.1937: »Denn für Lyrik ist dies keine Zeit; sie bringt keine echte Lyrik hervor. Aber die Stunde für politische und geistige Dichtung ist da.«¹⁰⁰ *Henry Holze* hebt den – bei aller konzeptionellen Nähe doch feststellbaren – Unterschied zwischen den evangelischen Dichterkollegen Klepper und Schröder hervor, wenn er schreibt: »Kleppers Lieder sind getreue Auslegungen biblischer Texte, geschrieben in der klassisch einfachen Sprache von Luthers Bibelübersetzung.« Dem gegenüber: »Schröder hat für seine Dichtung insgesamt einen weiteren und differenzierteren Rahmen.«¹⁰¹

Diese ganz enge Anbindung an die Theologie und Sprache der Bibel hat dabei ihren Grund darin, daß sich Klepper bewußt ist: Echter Trost kann immer nur von Gott kommen. Gerade deshalb wird der christliche Dichter als Trostweitergeber zum Werkzeug Gottes. Vom 17.11.1936 etwa stammt der Tagebucheintrag: »Über allen endlosen Zusammenbrüchen und Verzehrungen

gen, in denen alle irdische Hoffnung erlischt, steht der eine Trost: Gott findet, den er sucht.«¹⁰² Das gesamte dichterische Konzept Kleppers in bezug auf die Trostrede ist deshalb – erneut wie bei Schröder – nur aus dem politisch-gesellschaftlichen Zeitzusammenhang einerseits und der theologisch-liturgischen Traditionslinie Luther-Gerhardt andererseits heraus verständlich. Und erneut wie schon bei Schröder: Die Reaktionen der Zeitgenossen bestätigen die Notwendigkeit, Wichtigkeit und Wirkung dieser Art von geistlicher Trostlyrik. Kleppers Bücher verkaufen sich außergewöhnlich gut. Gerade Pfarrer melden sich immer wieder bei ihm, um ihm zu bezeugen, daß sie mit der Trostnahrung seiner Texte selbst in schwierigsten Zeiten zumindest etwas leichter bestehen können. So notiert Klepper etwa am 14.09.1939: »Aus den Briefen zum ›Kyrie‹ sehe ich – ob Laien oder Theologen schreiben – so ergreifend deutlich: die Gewißheit des Trostes, die brauchen sie am meisten.«¹⁰³ Daß solcher Trost auch für ihn nicht im Stolz auf eigene literarische Leistung beruhen konnte, sondern nur in der Gottesbeziehung zu finden sei, war Klepper klar. Am 24.01.1937 schrieb er an Reinhold Schneider im Blick auf sein literarisches Werk: »Aber in alledem liegt nicht der Trost. Der allein ist: Es geht nicht immer darum, was geleistet oder nicht geleistet wurde; sondern entscheidend für eine erfüllte oder vertane Zeit muß wohl sein, welche Sprache Gott in ihr zu einem geredet hat.«¹⁰⁴

Ein Rückblick aus heutiger Sicht angesichts der aufgerufenen Texte und angedeuteten Wirkspuren: Wirklich dichterische Originalität oder unverwechselbar eigene Stimme hat Klepper nicht erlangt – denn genau das war ja in dem poetologischen Konzept bewußt ausgeschlossen. Er wird neben Schröder zum Archetyp des gleichzeitig trostsuchenden wie tröstenden christlichen Schriftstellers evangelischer Provenienz in Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung, der bewußt die inhaltlichen und formalen Vorgaben der klassisch-christlichen Trostrede im 20. Jahrhundert aufnimmt und ohne Veränderungen dichterisch fortführt.

Vom Trösten in der Krise zur Krise des Trostes – Reinhold Schneider

3

Neben den beiden evangelischen Trösterdichtern Schröder und Klepper stehen vergleichbare Lyriker katholischer Herkunft. In der Zeit der geistigen Verarbeitung der Kriegszeit entstehen so gleich drei unterschiedliche Werke, in denen Trost der Bewältigung des Bezeugten und Erlebten dient. So veröffentlichte der katholische Dichter und Dramatiker *Franz Johannes Weinrich* (1897–1978) im Jahre 1947 seine programmatisch betitelte Gedichtsammlung »Trost in der Nacht«. Die zum katholischen Glauben konvertierte Schriftstellerin *Ruth Schaumann* (1899–1975) legte im gleichen Jahr einen Gedichtband mit dem Titel »Klage und Trost« vor, in dem sich etwa die folgende Schlußstrophe des Gedichtes »Trost wird gelingen«¹⁰⁵ findet:

Ist dies die bittre Zeit?
Die süße ist vorbei,
Wer kann noch singen, wer hebt den Reigen an?
Von Blüten überschneit
Steht dort ein Baum im Mai,
So wird gelingen, was Gott zu Trost ersann!

In derartigen Texten¹⁰⁶ geht es um die fast staunend wahrgenommene Möglichkeit einer Wiederaufwendung zum Leben nach den persönlichen Qualen in der historischen Katastrophe der Nazidiktatur. Diese neue Perspektive, dieser neue Trost wird dabei auf Gott zurückgeführt. Wie bei Schröder: In allem Leid und aller Not kann das Wissen um die im Kreuzestod des Gottessohnes Jesus bewirkte Erlösung dennoch trösten. Davon zeugt etwa die Anfangsstrophe des Gedichtes »Schau doch hinan«¹⁰⁷ aus demselben Band:

Ist dir das Zagen nah,
Will ich dich trösten:
Ach, wir gehören ja
Zu den Erlösten
In aller Not. Ging, im Staube doch am größten,
Nicht Gott selbst für uns zum Tod?

Ein drittes Beispiel aus dem gleichen Jahr 1947: *Gertrud von Le Fort* (1876–1971), wie Schaumann zum Katholizismus konvertiert und zusammen mit ihr Hauptvertreterin der katholischen Schriftstellerinnen des 20. Jahrhunderts, veröffentlichte eine kleine historisch zurückgespiegelte Erzählung unter dem Titel »Die Consolata«, in der es um eine fiktive Laienbruderschaft gleichen Namens geht, die »auf das einzige Gelübde verpflichtet« war, »bei jedem zu erscheinen, der, sei es im Leben oder Sterben, des Trostes bedurfte, und zwar nicht nur ohne alles Ansehen der Person, sondern auch der Würdigkeit«¹⁰⁸.

3.1

Trostliteratur als »religiöser Sanitätsdienst«

Am eindrücklichsten und für unsere erkenntnisleitende Fragestellung am interessantesten wird jedoch hier ein Blick auf das – wenn man so will – »katholische Pendant« zu Rudolf Alexander Schröder, auf *Reinhold Schneider* (1903–1958), bereits erwähnt als Tröster, gleichaltriger Freund¹⁰⁹ und großes Vorbild von Jochen Klepper, der ihn in seinem Tagebuch als »der erste Dichter«¹¹⁰ feiert und dem Schneider umgekehrt in einem Brief vom 25.06.1938 bescheinigt, daß seine Gedichte »so viel vom ewigen Geheimnis aussagen und vermitteln«, ja: daß seine »ganze geistliche Dichtung« so reich sei »an Trost«¹¹¹.

Konzentrieren wir uns auf den folgenden Vergleichsblick: Schröder und der fünfundzwanzig Jahre jüngere Schneider – zahlreiche biographische und werkgeschichtliche Parallelen¹¹² drängen sich auf: Die bewußte innere Bekehrung zum angestammten, aber eben zuvor nicht mit Leben erfüllten Glauben angesichts des Faschismus, die Konzentration des eigenen literarischen Schaffens auf die Verherrlichung der Religion, der Rückzug in die innere Emigration unter der Naziherrschaft, die Vorbildfunktion für das – hier evangelische, dort katholische – Umfeld und nicht zuletzt die bewußte Hinwendung zum Trostspenden in Form von Literatur. Gerade Schneiders geistliche Sonette und seine religiös-meditativen Traktate wie etwa das unglaublich weitverbreitete »Das Vaterunser« von 1941 werden mehr noch als Schröders oder Kleppers Gedichte für unzählige Menschen – daheim in Deutschland, wie an allen Fronten des Zweiten Weltkrieges – zu *den* Trostschriften schlechthin. »Tausendfaches Echo«¹¹³ bestätigte damals wie heute die Wirkung dieses literarischen Trostes. Und Schneider war sich dieser Wirkung bewußt. In seiner 1954 veröffentlichten Autobiographie »Verhüllter Tag« gibt er an: »Ich schrieb das kleine Buch vom Vaterunser, das nur ein Trost sein wollte.«¹¹⁴

Schneider beließ es jedoch nicht bei seinem schriftstellerisch-öffentlichen Schaffen. Mehr als 30.000 (!) Briefe an ihn sind im Reinhold-Schneider-Archiv in der Landesbibliothek zu Karlsruhe aufbewahrt¹¹⁵, Briefe vor allem des Dankes für gespendeten Trost und der inneren Verbundenheit, aber auch Problemschilderungen manchen verzweifelten Lebens. Unzählige davon hat er selbst zu beantworten versucht, nahm auch persönlichen Kontakt auf und spendete Trost per Brief.

Doch nicht diese unveröffentlichten privaten Briefe sind für unser Thema relevant, sondern Schneiders öffentliches dichterisches Schaffen. Wie bei Schröder im Blick auf das »Trost«-Gedicht wähle ich auch hier als Zugang einen repräsentativen Beispieltext¹¹⁶ in der für Schneider so typischen Form des von ihm im deutschen Sprachraum unübertroffen perfektionierten Sonetts. Ein Text, bewußt inhaltlich zugespitzt in spezifisch katholischer Wendung, entstanden im Mai 1942, ein Jahr später in der Sammlung »Jetzt ist des Heiligen Zeit« gedruckt:

An die Mutter des Herrn

Wenn ohne Trost dahin die Seelen schwinden
 Und deines Sohnes mächtig Wort verweht,
 So läßt du unser zagendes Gebet
 Und unsre Schmerzen eine Heimat finden.

Du bist die Mutter auch der Scheu'n und Blinden,
 Die nie zu dir und deinem Sohn gefleht;
 Da durch ein Herz das Schwert der Liebe geht,
 So muß es dich und deinen Sohn empfinden.

In tiefer Not wirst du Sein Reich erbauen;
 Wenn sich Verlorne an die Mutter schmiegen,
 Dann ist des Sohnes Herrlichkeit nicht fern.

Die Blinden dürfen gläubig aufwärts schauen,
Du wirst das Herz, das Antlitz übersiegen,
Und mit der Mutter finden wir den Herrn.

Durchaus typisch für den damals noch streng konfessionell geprägten Zeitkontext: Wo der Protestant Schröder in einer grundsätzlich ähnlichen Situation Trost kreuzestheologisch begründet, wendet sich der Katholik Schneider an Maria. Trostlosigkeit, gleich im ersten Vers als Thema und Grundzustand der Menschen in dieser Zeit benannt, weil das Wort Jesu – obgleich »mächtig« – »verweht«, wird auch in diesem Gedicht durch literarisch-religiösen Trost beantwortet. Deutlicher wird hier jedoch noch der Zukunftsaspekt betont: Trost ist überhaupt nur deshalb denkbar, weil Heimat bei Jesus (durch seine Mutter) möglich *wird*, nicht schon ist. Zeit für Zweifel oder Raum für die Spuren eigener Erschütterung bleibt hier nicht. Durch die übergroße Liebe Marias selbst zu denjenigen, die sich nicht gläubig an sie und ihren Sohn wenden, wird sie das Reich Jesu »erbauen«, darauf setzt der Dichter ganz fest. Diese Zuversicht ist der Trost, den er spendet. Die Herrlichkeit Jesu – noch nicht da, aber eben in Maria auch »nicht fern« – wird am Ende den Menschen zuteil. Schneider entwirft geradezu ein lyrisches Trostbild, hatte er doch schon in dem größtenteils 1930 entstandenen Essay »Philipp der Zweite oder Religion und Macht« geschrieben: »Wieviel Trost ist im Bilde; ja alle unsere Tröstungen kommen von Bildern her«¹¹⁷ – eine Passage, die Jochen Klepper fünf Jahre später lesen sollte und zu folgendem Kommentar anregte: »Da ist wieder die tiefe Übereinstimmung des Denkens, die mir in meiner Ermattung und Zerknirschung die einzige Bestätigung bedeutet, den Trost, den Gott mir in einem Dichter gewährt.«¹¹⁸

Wie bei Schröder und Klepper, so verrät auch bei Schneider die gewählte lyrische Form viel über den gedanklichen Grundduktus. Die kunstvolle Gebundenheit, Stimmigkeit und Sicherheit der strengen Form von Metrum und Reim im Sonett steht bewußt als Gegenprogramm zum Chaos, zur Form- und Ordnungslosigkeit der Zeit. Schneider knüpft dabei an Rainer Maria Rilkes 1923 fertiggestellte »Sonette an Orpheus« an und notiert: »Rilke hat eigentlich das schon getan, was ich anstrebte; er hat den Schatten der Dinge gestaltet, die unsichtbare Welt, die die sichtbare überwältigt.«¹¹⁹ Doch gegen Rilkes – aus Schneiders Sicht – musikalische, liedhafte, leichte, tänzelnde – Sonettform setzte er die ihm einzig mögliche. Am 11.10.1931 schreibt er dazu in sein Tagebuch mit Bezug auf den Escorial, den architektonisch streng gegliederten monumentalen Palast Philipps II.:

Meine Verse baue ich ganz im Stil des Escorial: symmetrisch, schwer; ich opfere die Form unter keiner Bedingung, weil die Form Inhalt ist; so kommt etwas Architektonisches zustande... Meine eigene höchste Lust ist es nun, in diese Strenge einen chaotischen Gehalt zu bannen: das Lob der Schwermut, des Untergangs, des Chaos, wodurch die Form zur notwendigen Ergänzung des Gesagten wird. Da der Untergang in streng gebändigten Worten gefeiert wird, ist er von dem unbesiegbaren Bau- und Formtrieb doch schon überwunden. Die Sonette sind ganz das, was der Escorial

für mich ist: eine zerstörende innere Gewalt wählt sich als Erscheinungsform das Gesetz.¹²⁰

Schon die strukturgebundene Form des Sonetts trotz also dem Chaos, der Verzweiflung und Angst der scheinbar trostlosen Gegenwart. Schneiders Gedichte sind buchstäblich geistige Überlebenslyrik¹²¹. In einem Brief vom 13.05.1938 an Klepper beschreibt er seine Weltsicht in dieser Zeit und die Rolle des Trostes darin: »Daß es eben der Herr ist, der uns in die Nacht geführt, dies ist die wesentliche Erkenntnis; von ihr bekommt die Nacht ihren Sinn, wird sie schon leise erhellt, daß sie wohl Nacht bleibt, aber nicht mehr ohne Trost.«¹²² Trost schöpft Schneider aus der Gewißheit, daß Gott die Geschichte in der Hand hat, gerade im Chaos, gerade in der »Nacht«. Diesen Trost will er weitergeben. Und Gedichte im Rahmen einer solchen Konzeption finden sich bei Schneider in dieser Zeit zuhauf: Texte der zugesprochenen Zuversicht; Texte der mahnenden Konzentration auf Gebet, Gericht und Gnade in der »Nacht«; Texte der drohenden »Apokalypse« – so der Titel einer Gedichtsammlung von 1945; Texte der direkt-indirekten politischen Kritik, Texte, die im Spannungsbogen von Mahnung und Hoffnung trösten sollten¹²³ und denen dies auch gelang, wie nicht zuletzt die oben geschilderte Wirkung seiner Schriften auf den Protestant Klepper bezeugt. Er selbst bestimmt seine Aufgabe in einem aus dem März 1942 datierten Aufsatz wie folgt:

Heute, in der Stunde schwerster Entscheidungen, kann ein Künstler nur von ganzem Herzen bitten und beten, daß er durch Eitelkeiten nicht verdorben werde (...) ich suche keinen neuen Gedanken, sondern den Dienst am Geoffenbarten (...) Mein einziger Wunsch ist, ein Zeuge der Wahrheit zu sein.¹²⁴

Zerbrechende Trostgewißheiten

3.2

Außergewöhnlich jedoch: Schneider war sich der Zeit- und Situationsgebundenheit derartiger Werke bewußt. Während Klepper durch seinen tragischen frühen Tod das Ende des Krieges und den »Wiederaufbau« nicht mehr erleben darf; während Schröders evangelisch-christliches Weltbild nach dem Krieg offenbar unverändert bestehen bleibt, er selbst sich endgültig als allseits geschätzter führender Kopf in Kirche, Kulturbetrieb und Gesellschaft etabliert, wird Schneiders Selbst- und Weltbild noch einmal tief erschüttert. Der Weg, den die bundesdeutsche Gesellschaft nach 1945 einschlägt, findet seine Zustimmung nicht. Vor allem in der Frage der Wiederbewaffnung und der Atompolitik tritt er als Mahner auf, eine Rolle, die ihm – dem ehemals so hoch geschätzten Tröster der Nation – viel Feindschaft und Häme einbringt. Auch zweifelt er an der einst so sicher beschworenen Religion. *Wolfgang Frühwald* kommentiert treffend: »Damit aber war Schneider wieder beim Zweifel seiner Jugend angekommen.«¹²⁵ Von jener Trostlosigkeit, von der das Spätwerk Schneiders zeugt, war in der Tat schon vor seiner »christlichen Phase« immer

wieder die Rede gewesen Am 04. Mai 1932 hatte er etwa in sein Tagebuch geschrieben: »Die Nacht ist taub wie die Liebe; kein Trost; kein noch so verhalten flüsternder Mund; nicht das leiseste Zeichen; es ist ganz still, auch das Jenseits schweigt. Kein Mensch, kein Gott, keine Verheißung: nur der große Wahnsinn des Werks.«¹²⁶

In einer 1956 veröffentlichten Schrift über den »Christlichen Dichter« wird programmatisch festgehalten: Ein christlicher Dichter dürfe nicht auf »ungültig gewordener Tröstung verharren«, gerade er müsse »der Entblößung von allem Trost durchlebend«¹²⁷ eine neue Rede vom Trost in Christus finden. Eine solche Forderung fand im Werk von Schröder keine Berücksichtigung mehr, im Werk von Reinhold Schneider jedoch um so radikaler. Im nachhinein sieht er selbst gerade seine Rolle als Tröster in schwieriger Zeit äußerst selbstkritisch. »Wie sollt ich trösten?« heißt es bereits in dem am 14.07.1946 entstandenen Sonett »Totenmaske eines Gefallenen«¹²⁸. Und deutlicher noch in den biographisch-nachdenklichen Spätwerken Schneiders, in denen schon der Formwechsel den Gesinnungswechsel andeutet: weg vom enggefügtten, strukturell völlig ausgefeilten und dadurch gerade jene gesuchte Sicherheit und Ordnung vorgebenden Korsett des Sonetts, hin zur fragmentarisch assoziativen, mosaikartigen, immer wieder angedachten und abgebrochenen Gedankenprosa.

Nein, im Rückblick ist Schneider klar, daß er in den Jahren 1939 bis 1945 ein religiös-dichterisches Apostolat getragen, die Rolle des Trösters bewußt angenommen, daß er mit seinen Texten eine Art spirituell-geistig-religiösen Sanitätärdienst abgeleistet hatte. »Ich war« – schreibt er in »Verhüllter Tag« – »in gewissem Sinne einberufen, endgültig abberufen vom literarischen Leben in die religiös-geschichtliche Existenz«¹²⁹. Als die Welt zum »Verbandsplatz« wurde – so an gleichem Ort niedergeschrieben – da lieferte er das Verbandszeug mit seinen Trosttexten. »In einem gewissen Sinne ist der zu beneiden, der auf den Verbandsplatz gerufen ist: er hat nur zu helfen. Dem glich vielleicht mein Dasein während des Krieges und der drei folgenden Jahre.«¹³⁰ Und bei genauem Hinsehen erkennt man, daß sich Schneider seiner Rolle bewußt war, schon während seine Trosttexte entstanden. Er stellt dem Gedichtzyklus »Jetzt ist des Heiligen Zeit«, aus dem das Marien-Sonett entnommen war, ein weiteres Sonett als »Vorspruch«¹³¹ voran, das mit dem Vierzeiler beginnt:

Nur heute, Herr, laß mich Dein Wort verkünden,
Für diese Stunde hast Du mich bewahrt,
Und was ein dunkles Leben offenbart,
Das hat auch Macht, die dunkle Zeit zu zünden.

»Nur heute« – der Dichter ist sich der Zeitbedingtheit der Situation bewußt; »dein Wort verkünden« – er stellt sich in den Dienst der tröstenden Verkündigung; »bewahrt für diese Stunde« – die Aufgabe wird als göttliche Beauftragung verstanden mit dem Ziel, Licht zu bringen in dunkler Zeit, eine Aufgabe, die gerade er – der lange Zeit Ungläubige, der Schwermütige, der »dunkel Lebende« – erfüllen zu können glaubt. In seinem letzten Werk, dem 1958 ver-

öffentlichem autobiographischen Tage- und Gedankenbuch »Winter in Wien«, schreibt er von diesen Jahren als jener Zeit, in der »ich mich in religiösem Sanitätsdienst bemühte«¹³². *Karl-Josef Kuschel* kommentiert treffend: »Deutlicher kann man eine alte Haut nicht abstreifen wollen.«¹³³ Nein, am Ende seines Lebens sollte wieder der Zweifel stehen, die ungeklärte Suche, vielleicht der tiefe Wunsch nach jenem Trost, den er selbst einst bei anderen gestillt hat.

In einem Rundfunkgespräch mit *Gottfried Benn* aus dem Jahre 1955 um die Frage »Soll die Dichtung das Leben bessern?« äußert sich Schneider noch einmal zum Thema »Trost« als Aufgabe des christlichen Dichters. Benn hatte die spannende Wechselrede¹³⁴ eröffnet und die ihm gestellte Frage verneint. »Soll die Dichtung ... vielleicht bessern, trösten, heilen?« (S. 271), greift Benn die Fragestellung auf, um sie sogleich vehement zurückzuweisen. Nein, das Gedicht sei schlicht »monologisch« (S. 275), und Dichtung »bessert nicht, aber sie tut etwas viel Entscheidenderes: sie verändert« (S. 276). Schneider greift die Ausführungen Benns auf, deutet sie aber auf seinen eigenen Erfahrungshintergrund um¹³⁵: »Der christliche Dichter« – so seine spezifische Fragestellung – müsse zunächst einmal »das Antlitz der Geschichte aushalten« (S. 286), so schwer allein das schon sei. Und dann resignativ und gewendet gegen den einstigen Trostoptimismus: »Der christliche Dichter weiß, daß er der Welt in einem wesentlichen Grade nicht helfen kann« (S. 287). Keine Hilfe, kaum Trost – was aber bleibt? Schneider greift zur Bildsprache: Vielleicht werde es dem christlichen Dichter gegeben, »den Menschen zu stellen für den Biß des himmlischen Jagdhundes, ihn durch sein Wort so zu bewegen, daß er das Wort aus den Himmeln vernimmt«. Nein, so der Dichter noch einmal, »wir ändern nicht, wir hoffen, daß ein anderer es vollbringt« (S. 287). Der Dichter könne also bestenfalls mit seinem Werk die Bedingung dafür schaffen, daß Menschen sich Gott öffnen und daß Gott selbst Hilfe und Lebensbesserung schenkt.

Im Blick auf Trost heißt das: Nicht er selbst – der Mensch, der Dichter – kann trösten, nicht er selbst vollbringt religiösen Sanitätärdienst, er bereitet höchstens den Grund dafür, daß Gott Trost spendet. Menschlicher Trost? Dazu notiert er in »Winter in Wien« skeptisch: »ich weiß, daß die Antworten und Hoffnungen, mit denen wir uns zu trösten pflegen (...) dem was ist und getan wird, in keiner Weise entsprechen«¹³⁶ und an einer anderen Stelle: »jetzt verstehe ich beides nicht mehr: weder die Angst noch den Trost«¹³⁷. Zustimmend zitiert Schneider einen Satz, den ihm ein – ungenannter – Freund nach Wien schrieb: »Wir sind die Generation, die keines Trostes bedarf. Wir stellen uns der Zeit ohne Trost.«¹³⁸

Eine Generation ohne Trostbedarf, ohne Tröstung, selbst ohne göttliche Tröstungen? Bedarf es nicht einmal mehr dieses göttlichen Trostes? Sogar zu diesem Gedanken bekennt sich der Mittfünfziger kurz vor seinem Tod am 06.04.1958 – einem Ostersonntag. In seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Buch »Der Balkon« beschreibt er seine Gedanken beim Anblick eines ihm zuvor gut bekannten Toten. Vor dessen Leichnam habe er »zum ersten Mal empfunden, daß es Tote gibt, vor deren Antlitz der Glaube verstummt. Es bedarf keines Trostes und keiner Verheißung (...) es gibt ein Versinken ohne

jegliche Wiederkehr, ohne ›Bestehen‹; Abgrund des Friedens, jenseits von Leben, Gott und Gericht. Dieses Unwidersprechliche war des Toten letztes Wort an mich: ohne Trost unendlicher Trost.«¹³⁹

Die nachträgliche Selbstkritik Schneiders in bezug auf die von ihm bereitwillig und wirkmächtig ausgefüllte Rolle als literarischer Tröster sollte fortan bei anderen wichtigen Schriftstellern massiv weiter vorangetrieben werden. Und weder in der Tradition Schröders oder Kleppers noch in der Nachfolge Schneiders sollte in deutscher Sprache bis heute je wieder maßgebliche Lyrik verfaßt werden. Der Schweizer *Max Frisch* (1911–1991) hatte als einer der ersten mit wachem Gefühl gespürt, daß diese Art von Literatur sowohl im Blick auf die Form als auch im Blick auf den Inhalt keine Zukunft haben werde. Ohne Schneider namentlich zu nennen, bezieht er sich in den folgenden Ausführungen aus seinem so erfolgreich veröffentlichten Tagebuch auf ihn: »Wir schreiben Sonette«, schreibt Frisch – der selbst wohlweislich nie ein Sonett veröffentlicht hat –, »als wüßte der Schreiber auf die Zeile genau, wo der Mensch aufhört, wo der Himmel beginnt, wie Gott und der Teufel sich reimen.« Dann jedoch: Auf alles reimen sich diese Sonette, »nur nicht« auf das »Erlebnis«, auf tatsächliche Erfahrung. Zwar gibt Frisch durchaus zu: »Ein Katholik beispielsweise, der sich in einer geschlossenen Welt glauben kann, hat natürlich die Erlaubnis zur Vollendung.« Doch erneut folgt die Einschränkung: »Die Haltung der meisten Zeitgenossen«, so Frisch schon 1946, »ist die Frage, und ihre Form, solange eine ganze Antwort fehlt, kann nur vorläufig sein.«¹⁴⁰

II **Trostverweigerung bei zeitgenössischen Schriftstellern**

Was Frisch in den gerade zitierten Ausführungen im frühen Rückblick kritisch gegen die Trostsonette anmahnt, hat Schneider in seinem eigenen Leben selbst gespürt und in seinem literarischen Schaffen bis hin zur gewandelten Form selbst umgesetzt. Der oben erhobenen Befund aus der Analyse des Kirchenliedes – der radikale Abbruch traditioneller Trostrede – spiegelt sich hier ganz ähnlich: Diese Gestalt von Literatur, diese Form von in Lyrik gepreßte Trost-Theologie – so notwendig und wirksam sie in den Kriegsjahren und in der Zeit direkt danach auch war – ist genau wie beim Kirchenlied nach Schröder, nach Klepper und seit Schneider nicht mehr möglich. Doch doppelt nachgefragt: Warum nicht? Und was ist die Alternative?

1 **Aller Trost ist trübe – Rainer Maria Rilke**

Neben der christlichen Literatur gab es auch schon vor und während der Zeit von Schröder, Klepper und Schneider ganz andere Formen von schriftstellerischen Geistesströmungen und Äußerungen. Eine solche Gegenspür führt zu *Rainer Maria Rilke* (1875–1926) und seinen »Duineser Elegien«.

In der zehnten und letzten dieser berühmt ausdrucksstarken, ganz und gar eigenartige Bildwelten entwerfenden Elegien – abgeschlossen im Jahr 1922 – greift Rilke das in den Elegien immer wieder auftauchende Bild vom Engel auf. Er gebraucht diese Bilder jedoch nie im Sinne der christlichen Tradition, sondern als poetische Gegenbilder zum Menschen, als »Chiffren zur Selbstdeutung des Menschen«¹⁴¹, die sich nicht auf eine reale Entsprechung reduzieren lassen. In einem Brief vom 13.11.1925 an seinen polnischen Übersetzer *Witold Hulewicz* betont Rilke selbst nachdrücklich, seine poetische Gestalt Engel habe »nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun«, es sei vielmehr »dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint«¹⁴². *Manfred Engel* und *Ulrich Fülleborn*, Herausgeber der kommentierten Werkausgabe Rilkes, ordnen die Bedeutung des Engelmotivs wie folgt ein: »In der Mythologie der *Elegien* fungiert der Engel so primär als Gegenbild menschlicher Existenz, das uns auf die Bedeutung und Würde der ›unsichtbaren‹ Seite unseres Lebens verweisen soll.«¹⁴³

Diesen Engel führt Rilke in einer satirischen Allegorie in eine Stadt unserer Zeit, um ihren Umgang mit Leiderfahrungen anzusprechen.

Freilich, wehe, wie fremd sind die Gassen der Leid-Stadt,
wo in der falschen, aus Übertönung gemachten
Stille, stark, aus der Gußform des Leeren der Ausguß
prahlt: der vergoldete Lärm, das platzende Denkmal.
O, wie spurlos zerträte ein Engel ihnen den Trostmarkt,
den die Kirche begrenzt, ihre fertig gekaufte:
reinlich und zu und enttäuscht wie ein Postamt am Sonntag.¹⁴⁴

Rilke läßt seinen Engel in den »Gassen der Leidstadt« auftreten, in denen vor allem die Kirchen für den Trost zuständig sind, Trost aus »der Gußform des Leeren«, aus »Übertönung gemachten Stille«. *Romano Guardini*, einer der ersten theologischen Rilke-Deuter, bestimmte das Bild der Leid-Stadt 1953 wie folgt: »Man findet sich vor dem Bild zurecht, sobald man sieht, daß es sich um den Friedhof handelt.«¹⁴⁵ Die Leid-Stadt als Umschreibung des Friedhofs? Diese Deutung erscheint möglich, wenn auch nicht zwingend. Es kann sich auch allgemein um das Bild einer Stätte des menschlichen Umgangs mit Erfahrungen von Leid, Sterben und Tod, gerade auch um das Bild einer ganz normalen, nun eben so apostrophierten Stadt handeln. Zentral ist nicht die Klärung dieser Frage, sondern das Verhalten des Engels. Wie also verhielte sich der Engel zu diesem »vergoldeten Lärm«, zu diesem »platzenden Denkmal«: »Spurlos zerträte ein Engel ihnen den Trostmarkt«. Religionskritische Töne in bildstarken Versen also bei Rilke: Trost ist in dieser Welt der Leid- und Todverdrängung zur Marktware geworden, zur schmuckvoll verzierten Übertünchung von Leid, von vergebens angestrebter Verharmlosung und Zähmung. Dieser Trostmarkt der Kirche, steril, enttäuschend und wirkungslos, kann den treffenden Umgang mit Leid gerade nicht bereitstellen. Eine Ge-

sellschaft, die sich »zur Betäubung des Leides allein auf die Tröstungen einer nur noch in äußerlichen Riten überlebenden Religion«¹⁴⁶ verläßt, ist wahrhaft trostlos.

1.2 Wortloser Tröster

Ironie der Umstände: Kurze Zeit nach der Fertigstellung der Elegien fühlte sich Rilke, der Trostkritiker, selber als Tröster angefragt. Und noch einmal bekräftigt er die Unmöglichkeit von Trost. Die Mutter seiner Briefpartnerin Gräfin Margot Sizzo-Noris-Crouy war mit 60 Jahren plötzlich verstorben. Im Brief¹⁴⁷ vom 06. 01.1923 schreibt er ihr unter Bezugnahme auf die französische Schriftstellerin *Marie Lenéru* (1875–1918):

Worte (...) können es solche der Tröstung sein? Ich bin dessen nicht sicher, ich glaube auch nicht recht, daß man sich über einen Verlust von der Plötzlichkeit und Größe dessen, den Sie erlitten haben, trösten kann oder soll (...)

›Wehe denen, die getröstet sind‹, so ähnlich notierte die mutige Marie Lenéru (...)

Ich werfe es allen modernen Religionen vor, daß sie ihren Gläubigen Tröstungen und Beschönigungen des Todes geliefert haben, statt ihnen Mittel ins Gemüt zu geben, sich mit ihm zu vertragen und zu verständigen. (...)

Aller Trost ist trübe.

Weder fühlt sich Rilke selbst als Tröster – weil er an der grundsätzlichen Möglichkeit von Trost durch Worte zweifelt –, noch gibt er sich mit den trüben Tröstungen der Religionen zufrieden, die eben doch nur »Beschönigungen« liefern. Ein solcher Trostmarkt aber verdiente es, zertreten zu werden...

2 Laßt euch nicht vertrösten! – Bertolt Brecht

Ein Text vor allem klang einer ganzen Generation von Lesern im Ohr, wenn es um Tröstung im Sinne von als falsch und hohl durchschauter Vertröstung ging: *Bertolt Brechts* (1898–1956) vielleicht bekanntestes Gedicht »Gegen Verführung«¹⁴⁸.

2.1 Brecht als Religionskritiker

Brecht – zwanzig Jahre jünger als Schröder, aber fünf Jahre älter als Klepper und Schneider – hatte im Jahre 1927 seine Gedichtsammlung »Hauspostille« veröffentlicht, deren Einzeltexte über einen längeren Zeitraum zuvor entstanden waren. Obwohl einer der schärfsten und unnachgiebigsten Religi-

onskritiker überhaupt, zeichnet sich gerade Brechts Lyrik durch eine erstaunliche Nähe zur Sprache der Bibel aus¹⁴⁹. Brecht kannte seine Bibel, und nutzte sie immer wieder als sprachliche Vorbildfolie. Diese Tradition wird besonders in dieser frühen Gedichtsammlung deutlich.

Kaum verwunderlich freilich, daß Brecht wohl die biblische Sprache, nicht aber den dortigen Sinn und Zweck ihrer Verwendung übernahm. Die Bibel war für ihn – so *Karl-Josef Kuschel* trefflich – »ein Buch des falschen Trostes, des strafenden Gottes und des passiven, gottergebenen Schicksalsglaubens«¹⁵⁰. Brechts Übernahme biblischer Sprachformen diente deshalb dazu, ihren Mißbrauch durch die Herrschenden bloßzustellen. Der Gebrauch biblischer Sprache: Das war für ihn in der Geschichte allzu oft ein – mit göttlicher und darum unfehlbarer Autorität ausgestattetes – Macht- und Unterdrückungsmittel, eine von außen auferlegte moralische Zwangsjacke, ein Vertreibungsinstrument in brav-demütige Andachts- und Kirchengesangbuchmentalität. Genau dagegen aber konnte der Sprachkünstler Brecht seine ironisch-satirischen Verfremdungseffekte einsetzen. Antipsalmen und Gegenchoräle markieren bei Brecht den Abschied von – seiner Meinung nach – überkommenen religiösen, liturgisch und christlich-bürgerlichen Weltbildern und ihren Denk- und Sprachtraditionen. Parodien dienen der Kenntlichmachung, entlarven nicht die eigene Lächerlichkeit, sondern die Zweifelhaftigkeit und Doppelbödigkeit des so Parodierten. Dies vor allem war der Reiz, den das Spiel mit biblischer Sprache für Brecht hatte. *Hans Pabst*, der in seiner Studie »Brecht und die Religion« unter der Überschrift »Drei Fehlhaltungen« dem Trost – neben dem Opfer und dem Gebet – ein kleines Kapitel widmet, hält fest: Brecht »thematisiert die Bibel als Trostbuch nicht, um diese Funktion anzuerkennen oder gar durchzusetzen, sondern um es denen, die sie in dieser Art und Weise gebrauchen wollen, unmöglich zu machen.«¹⁵¹

Konkret zur »Hauspostille«: An das Ende dieser Gedichtsammlung stellte Brecht sehr bewußt das benannte – bereits 1920 entstandene – Schlüsselgedicht, das in früheren Fassungen auch die Titel »Letzte Warnung« oder »Luzifers Abendlied«¹⁵² getragen hatte:

Gegen Verführung

1.

Laßt euch nicht verführen!
Es gibt keine Wiederkehr.
Der Tag steht in den Türen;
Ihr könnt schon Nachtwind spüren:
Es kommt kein Morgen mehr.

2.

Laßt euch nicht betrügen!
Das Leben wenig ist.
Schlürft es in schnellen Zügen!
Es wird euch nicht genügen
Wenn ihr es lassen müßt!

3.
Laßt euch nicht vertrösten!
Ihr habt nicht zu viel Zeit!
Laßt Moder den Erlösten!
Das Leben ist am größten:
Es steht nicht mehr bereit.

4.
Laßt euch nicht verführen
Zu Fron und Ausgezehr!
Was kann euch Angst noch rühren?
Ihr sterbt mit allen Tieren
Und es kommt nichts nachher.

Die Bedeutung dieses Textes für das Verständnis zumindest seines Frühwerks hat Brecht mehrfach herausgestellt. So nahm er ihn auf in die 1930 in Leipzig uraufgeführte Oper »Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny«. Im Rahmen der Gedichtsammlung aber kam ihm gleichfalls ein besonderer Platz zu, wie der Germanist *Franz Norbert Mennemeier* ausführt: »Brecht hat dem Leser seiner ›Hauspostille‹ empfohlen, jede Lektüre in dem Buch mit diesen Versen, dem sogenannten ›Schlußkapitel‹ zu beenden. Die besondere Bedeutung des Gedichts hat Brecht dadurch bekräftigt.«¹⁵³

2.2 **Trost ist Betrug**

Brecht meißelt es in diesem Gedicht geradezu als Parole an die Wand: *Laßt euch nicht vertrösten!* Die seltene Form der fünfzeiligen Strophe ist hier ganz bewußt gewählt, verlagert sie den Akzent doch massiv auf die jeweilige Schlußzeile. *Gerhard Röckel* analysiert treffend: »Das führt zu einer starken Betonung gerade der negativen Aussagen in den Strophenenden.«¹⁵⁴ Die Grundaussage ist klar: Trost ist Vertröstung – und Vertröstung steht in direkter Parallelreihe zu Verführung und Betrug! Und welche Art von Vertröstung gemeint ist, wird auch deutlich: Es geht um den religiösen Trost, den – satirisch benannt – die »Erlösten« verkünden und der ihnen allein vorbehalten ist. Vertröstung heißt hier die Aufschiebung aller Sehnsüchte und Wünsche ins Jenseits. Doch dies – so Brecht – ist Betrug, denn nach dem Tod »kommt nichts«, so die Schlußzeile, »keine Wiederkehr«, »kein Morgen«. Dies ist, so noch einmal Mennemeier, eine deutliche »Warnung vor einer Religiosität, welche die Unterdrückten strafend und tröstend aufs Jenseits verweist und sie so erst recht, ohne Hoffnung auf Besserung ihrer wirklichen Verhältnisse, ans Jammertal fesselt.«¹⁵⁵ Das wird im Gedicht eindeutig benannt: Menschen sterben schlicht »mit allen Tieren«, und danach gibt es nichts: »Es steht nicht mehr bereit«. Der frühere Titel »Luzifers Abendlied« gab dieser Aussage quasi »jenseitige« Autorität.

Konsequenz eines solchen Weltbildes im bewußten Gefolge von Karl Marx neben der radikalen Trostkritik: Eine absolute Konzentration aller Erwartungen und Hoffnungen auf das Jetzt, Heute, Hier und Sofort. Denn die Lebenszeit ist begrenzt: »Das Leben wenig ist«. Deshalb: »Schlürft es in schnellen Zügen!« In diesem Gedicht wird die Lebenseinstellung des jungen Brecht, die vor allem in seinem »anarchisch-nihilistischen Jugendwerk«¹⁵⁶ deutlich wird, nachdrücklich beschworen. *Christoph Gellner* charakterisiert in seiner theologisch-literarischen Brecht-Studie derartig gestimmte Texte treffend als »Hohelied des unersättlich-diesseitigen Lebensgenusses«¹⁵⁷. »Gegen Verführung« macht darüber hinaus jedoch deutlich, daß solche Texte dem unabweichlichen Todesbewußtsein abgetrotzt sind. Ein Bedenken dieser »Doppelgesichtigkeit«, dieser »Dialektik von Leben und Tod, Werden und Vergehen«¹⁵⁸ im Werk von Brecht läßt die Ernsthaftigkeit und bleibende Herausforderung seines Anliegens noch einmal stärker bewußt werden.

»Aller Trost ist trübe« / »Wehe denen, die getröstet sind« / »Laßt euch nicht vertrösten« – diese Verdikte stehen den lyrischen Glaubens- und Hoffnungsaussagen Schröders, Kleppers und Schneiders als Warnschilder und Mahnsprüche entgegen. Trost ist Verführung und Betrug! Getröstete sind Betrogene und Getäuschte! Diese Gegenspur stellt die Möglichkeit schriftstellerischen Trostes, ja von Tröstungen allgemein in Frage. Vor dem Hintergrund dieser Spannung hat ein weiterer großer deutschsprachiger Schriftsteller drei Jahrzehnte später grundsätzlich über die Beziehung von Trost und Literatur nachgedacht.

Trostverweigerung in der Dichtung – Friedrich Dürrenmatt

3

Kaum ein poetologischer Reflexionsaufsatz ist im Bereich der deutschsprachigen Literatur so wirkmächtig geworden wie der Vortrag über »Theaterprobleme«, den Max Frischs zehn Jahre jüngerer Landsmann *Friedrich Dürrenmatt* (1921–1990) 1954 hielt. Scharfsichtig seine Zeitdeutung; prophetisch seine Voraussagen über die Weiterentwicklung der Literatur; und treffsicher seine Stellungnahmen zu unserer Zentralfrage nach den Chancen und Grenzen des Tröstens in und durch Literatur. Im Zentrum seiner Fragestellung steht das Problem der grundsätzlichen Möglichkeit von verantworteter Literatur nach den bezeugten Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Was kann, was darf, was muß Literatur? Was kann, darf, muß sie nicht?

Trost »nur allzubillig«

3.1

Berühmt geworden ist vor allem Dürrenmatts wohlbegründete und vielzitierte Absage an die Möglichkeit, heute noch Tragödien zu schreiben. Warum ist die Zeit der Tragödien vorbei? Dürrenmatt führt aus:

Die Tragödie setzt Schuld, Not, Maß, Übersicht, Verantwortung voraus. In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen. Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorväter. Wir sind nur noch Kindeskind. Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld: Schuld gibt es nur noch als persönliche Leistung, als religiöse Tat. Uns kommt nur noch die Komödie bei.¹⁵⁹

- Absage an Ordnung, Struktur und Übersicht;
- Absage an persönliche Verantwortung oder gar Schuld;
- Absage an die Tragödie, in welcher der Einzelne herausragt in verantwortetem Tun;
- Hinwendung zur Komödie, die tatsächlich das gesamte dramatische Schaffen von Dürrenmatt bestimmen sollte;

dies sind die Schlagworte der Dürrenmattschen Zeitanalyse. Und wo liegt die Verbindung zum Trost? Dürrenmatt, der evangelische Pfarrerssohn und Pfarrersvater¹⁶⁰, führt konkret dazu weiter aus: »Trost in der Dichtung ist oft nur allzubillig, ehrlicher ist es wohl, den menschlichen Blickwinkel beizubehalten« (S. 64). Warum also die Absage an den »allzubilligen« Trost der Dichtung? Weil der menschliche Blickwinkel, wie im obigen Zitat deutlich, in unserer Zeit eben ausschließlich Chaos, Unordnung und Unübersichtlichkeit wahrnehmen kann. Trost wäre also nur von außerhalb möglich, von einer sozusagen über der Welt ruhenden Perspektive, jener quasi göttlichen Perspektive etwa, welche die christlichen Dichter stellvertretend in ihre Dichtung einbrachten. Dürrenmatt dazu kritisch: »Die Welt ist größer denn der Mensch, zwangsläufig nimmt sie so bedrohliche Züge an, die von einem Punkt außerhalb nicht bedrohlich wären, doch habe ich kein Recht und keine Fähigkeit, mich außerhalb zu stellen« (S. 63). Trost ist Dürrenmatt zufolge in der Dichtung also deshalb nicht (mehr) möglich, weil der Dichter mitten in der Wurstelei unseres Jahrhunderts gefangen ist und keine Perspektive von außen auf das Leben einnehmen kann. Echter, »unbilliger« Trost würde aber gerade eine solche Außenperspektive als radikale Relativierung der binnenmenschlichen Maßstäbe erfordern.

3.2 »Das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost«

Ist aber nicht schon das Schreiben an sich ein Trostversuch, ein Schritt zur Lebensbewältigung? Liegt nicht in der positiven literarischen Gestaltung und Formsetzung bereits eine Absage an Trostlosigkeit, Chaos und Verzweiflung? Ist nicht schon Dürrenmatts eigenes literarisches Schaffen – auch im Bereich der Groteske, des Absurden, der Komödie – implizit ein Widerspruch zu sei-

nem poetologischen Grundsatzprogramm? In einem Gespräch mit *Heinz Ludwig Arnold* aus dem Jahr 1976 geht er selbst auf diese mögliche Rückfrage ein, wiederum mit einem bemerkenswerten Verweis auf die Frage des Trostes. Überlasse er nicht den Leser oder Zuschauer seiner Werke einem letzten leeren Entsetzen und der Ratlosigkeit? Ja, entziehe er sich nicht allzu leicht der Verantwortung für mögliche Lösungen, tragfähige Antworten, hilfreiche Perspektiven und zukunftsfördernde Strategien? Darauf der Schweizer:

Darf ich eine Lösung anbieten? Ich habe einmal gesagt, das Schlimmste, was ich mir vorstellen kann, ist, daß ich an einer Buchhandlung vorübergehe und dort im Fenster ein Büchlein sehe mit dem Titel ›Trost bei Dürrenmatt‹. Dann muß ich sagen: Jetzt bin ich fertig. Literatur darf keinen Trost geben. Trost können andere Dinge geben. Literatur, glaube ich, darf nur beunruhigen. Ich darf nicht mehr geben, als ich geben kann. Wenn ich Trost hätte, könnte ich ihn geben. Was ist mein Trost? Womit tröste ich mich? Da muß ich etwas Entsetzliches sagen: Ich tröste mich nur mit Produktion; ich tröste mich nur, indem ich schreibe. (...)

Wenn ich Trost gebe, lüge ich; dann beruhige ich mich, ich beruhige Sie, und das ist falsch (...)

Also: Meine Produktion ist mein Trost, mein aktives Handeln, mein Mich-Ausdrücken, das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost. (...)

Leben ist Bewegung. Trost hat etwas von Unbewegtheit. Deshalb bin ich gegen Trost. Ich will nicht trösten.¹⁶¹

Bemerkenswerte Sätze: Wer Trost bei ihm suche im Sinne einer Zusammenstellung all der womöglich »tröstenden« Auswahlzitate aus seinem Werk, der wird hier zurechtgewiesen. Und daß eine solche Vision keineswegs abwegiges Phantasieprodukt, sondern durchaus reale Möglichkeit sein könnte, zeigt beispielsweise ein in riesiger Auflage verkaufte Buch, das tatsächlich genau so konzipiert ist, wie Dürrenmatt es beschreibt, sich freilich auf einen anderen großen Schriftsteller bezieht, der sich dagegen nicht mehr wehren kann: »Trost bei Goethe«¹⁶².

Nein, gegen den Mißbrauch solcher funktionalisierter Literaturhappchen steht für Dürrenmatt unbeirrbar fest: Literatur darf und kann keinen Trost spenden. Und doch bleibt ein entscheidendes Dennoch: Im »Aussprechen von Trostlosigkeit (entgegen ihrem Überspielen und Übertönen)«¹⁶³, im Benennen der Fehlentwicklungen der Menschheit, im unverstellten Aufzeigen der Nöte, Probleme und ungelösten Fragen, gerade darin liegt bereits Trost. Auffällig und Dürrenmatt selbst wohl kaum bewußt – in einigen alttestamentlichen Klagepsalmen sind wir einer solchen geistigen Tradition schon einmal begegnet: Trost ist nicht die gegebene Antwort, sondern die klar benannte Frage; Trost ist nicht die Lösung, sondern das deutlich ausgeleuchtete Problem!

Trost durch Benennen der Trostlosigkeit – Marie Luise Kaschnitz

Eine ganz ähnliche Position findet sich etwa zur gleichen Zeit, aber völlig unabhängig von der Gedankenführung Dürrenmatts bei einer – gleichfalls evangelischen – großen Schriftstellerin sowohl im Bereich der eher theoretischen Reflexion als auch im Bereich der literarischen Umsetzung: bei *Marie Luise Kaschnitz* (1901–1974). Obwohl zwei Jahre älter als Jochen Klepper und Reinhold Schneider, gehören ihre wichtigsten literarischen Texte – entstanden seit Mitte der fünfziger Jahre, als Klepper und Schneider bereits tot waren – in Geist und Gestalt schon einer anderen, im kulturellen Bereich mit dem Titel »Nachkriegsgeneration« ausgezeichneten und der jetzigen Zeit ungleich näheren Generation an¹⁶⁴.

4.1 Tröstliches? – »Die Sprache singt nicht mehr«

Wie nur wenige andere Schriftsteller neben ihr hat Marie Luise Kaschnitz immer wieder über Grenzen und Möglichkeiten des Be-Schreibbaren und ihre Rolle als Schriftstellerin nachgedacht. In ihrer Sammlung kleiner Prosatexte »Steht noch dahin« aus dem Jahre 1970 findet sich etwa eine kurze Reflexion über das »Vorlesen«¹⁶⁵, in der sie ihre Erfahrung von Lesereisen schildert:

Ich lese aus meinem grünen Heft (italienisches Schulheft, Nepal, mit Landkarte und farbiger Marktszene) einiges vor und werde sogleich mit Vorwürfen überhäuft. Als wenn das Leben aus lauter so häßlichen Dingen bestünde, das ist ja nicht auszuhalten, und gerade von Ihnen, die einmal *Tröstliches* geschrieben hat, wenigstens zwischen den Zeilen war da etwas, ein wenig Menschenliebe, Gottesliebe, und gibt es nicht vielleicht auch jetzt noch Liebe in der Welt? Gibt es nicht noch immer Schönheit und Tapferkeit und Selbstüberwindung, wann werden Sie endlich von solchen Dingen sprechen, und ich antworte, bald, bald. Es gibt nur noch ein paar Kleinigkeiten zu bemerken, ein paar Unvollkommenheiten, Ungereimtheiten aufzudecken. Ein paar Angstträume zu erzählen. Danach werde ich von ganz anderen Sachen sprechen. Von den Pirouetten der Eisläuferin vielleicht.

Der Text lohnt einer näheren Betrachtung: Was erwarten Leser von ihr? Offensichtlich Positives, Aufbauendes, Tröstendes, denn das ist man von ihr gewohnt. Lebenserinnerungen¹⁶⁶ etwa, wie ihre berühmte Episode des Kindes, das auf dem Eis seine Kreise zieht, festgehalten in der frühen autobiographischen Erzählung »Das dicke Kind«¹⁶⁷ – darauf spielt das Ende dieses kurzen Textes an. Schlicht: Schöne und tröstende Literatur zu schreiben, mit dieser Forderung sieht sie sich konfrontiert. Doch gerade das weist sie – wie schon

Dürrenmatt – zurück. Nicht, weil sie das nicht könnte, sondern weil es ihrem eigenen literarischen Selbstverständnis zuwiderläuft. »Unvollkommenheiten« und »Ungereimtheiten«, davon muß bei ihr die Rede sein. In »Wohin denn ich«, Aufzeichnungen aus dem Jahre 1963, schreibt sie bereits ausdrücklich von der Notwendigkeit, »den trostsüchtigen Leser in seine Schranken« zu weisen, ihm »seinen alten Wunsch nach Erhebung und Erlösung austreiben, ihn im düsteren Gegenbild der Poesie diese selbst erkennen lassen«¹⁶⁸. Trost, Erhebung und Erlösung können nicht Anspruch ihrer Dichtung sein. Ganz ähnlich wird später in einem erst posthum veröffentlichten »Gedicht an den Leser« *Ingeborg Bachmann* (1926–1973) ihrem imaginären Leser ins Stammbuch schreiben: »Du kamst ja so vertraulich, manchmal plump, nach einem schönfärbenden Wort verlangend; auch getröstet wolltest du sein, und ich wußte keinen Trost für dich.«¹⁶⁹ Nein, für Bachmann wie für Kaschnitz gilt (wie etwa für den späten Reinhold Schneider): Die Trosterwartung der Leser wird explizit zurückgewiesen, weil Trösten nicht mehr als Aufgabe oder auch nur als Möglichkeit des Schreibens betrachtet wird.

In ihren 1973 erschienenen Aufzeichnungen »Orte« greift Marie Luise Kaschnitz diese Unwilligkeit, besser: Unfähigkeit des direkt gespendeten Trostes noch einmal auf. »Herausgefallen aus der Unschuld«, heißt es dort über die Dichter unserer Zeit, um nachzufragen: »Wann eigentlich, wo eigentlich, und wie war das, als wir noch Verse machen konnten ... und können es vielleicht noch immer, aber glauben nicht mehr an die Heilung durch das Wort, die Heilung durch den Geist«¹⁷⁰. Wann dieser Glaube an die Heilung durch das Wort verlorenging, läßt sich zumindest in ihrem Werk durchaus nachzeichnen¹⁷¹. Erst als knapp 50jährige beginnt sie in den späten vierziger Jahren die Erfahrung von Krieg, Zerstörung, Völkervernichtung und Chaos ernst zu nehmen. Auf einer Lesung in der Evangelischen Akademie Tutzing stellt sie 1951 erstmals Verse vor, die weitergeschrieben und endgültig zusammengestellt 1957 als »Tutzingener Gedichtkreis«¹⁷² veröffentlicht werden. Der Zyklus, sogleich mit Verstörung, Protest und dem oben bezeugten Gegenruf nach »schöner Literatur« aufgenommen, beginnt mit den programmatischen Versen:

Zu reden begann ich mit dem Unsichtbaren.
Anschluss meine Zunge das ungeheuere Du,
Vorspiegelnd altgewesene Vertrautheit.
Aber wen sprach ich an? Wessen Ohr
Versuchte ich zu erreichen? Wessen Brust
Zu rühren?

Das vertraute Gespräch mit Gott gerät in eine Krise. Das bislang als sicher geglaubte Gegenüber wird zur Frage. Angesichts der Erfahrungen, Erlebnisse und Bezeugungen ist das alte Gottesbild zerstört, ein neues aber noch nicht in Sicht. Was heißt dies aber für eine Dichterin, die über Gott, über Heil, über Trost reden und schreiben will?

Die Sprache, die einmal ausschwang, Dich zu loben
Zieht sich zusammen, singt nicht mehr,
In unserem Essigmund.

Gotteslob ist unmöglich geworden angesichts der bitteren Erfahrungen, der Mund selbst ist buchstäblich zusammengezogen im Prozeß des Verschweigens. Von dem hier deutlich werdenden verlorenen Glauben an die Trostmächtigkeit der Sprache und die Heilung durch das Wort, von diesem Verzicht auf die aufbauende Aussage der Dichtung handelt eines von Kaschnitz' Schlüsselgedichten, das zum einen ihr schriftstellerisches Programm noch einmal deutlich werden läßt und zum anderen die für uns relevanten Erkenntnisse zur Frage nach Trost noch einmal brennspiegelartig zusammenfaßt. Es verlangt geradezu nach einer genauen Betrachtung und Deutung.

4.2 **Trostworte? – »Nicht gesagt«**

Das Gedicht »Nicht gesagt«¹⁷³ wurde zuerst in der Sammlung »Ein Wort weiter« von 1965 veröffentlicht:

Nicht gesagt

Nicht gesagt
Was von der Sonne zu sagen gewesen wäre
Und vom Blitz nicht das einzig richtige
Geschweige denn von der Liebe.

Versuche. Gesuche. Mißlungen
Ungenaue Beschreibung

Weggelassen das Morgenrot
Nicht gesprochen vom Sämann
Und nur am Rande vermerkt
Den Hahnenfuß und das Veilchen.

Euch nicht den Rücken gestärkt
Mit ewiger Seligkeit
Den Verfall nicht geleugnet
Und nicht die Verzweiflung

Den Teufel nicht an die Wand
Weil ich nicht an ihn glaube
Gott nicht gelobt
Aber wer bin ich daß

In diesem Text¹⁷⁴ wird die Absage an die Lyrikkonzeption von Schneider, Klepper und Schröder in Form und Inhalt deutlich. Kein Reim, kein regel-

mäßiges Metrum, keine gleichbleibende Strophik mehr – all das paßt mit der neuen inhaltlichen Aussage nicht mehr zusammen. Kaschnitz läßt von vornherein erst gar nicht den Eindruck entstehen, in ihrer Sprache und mit ihren Gedichten Wirklichkeit fassen, formen und festhalten zu können, im Gegenteil: In dieser gebrochenen Form reflektiert sie darüber, was sie – immerhin eine der größten deutschsprachigen Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts – alles in ihren Dichtungen gerade *nicht* gesagt, oder zumindest nicht gelungen in Sprache gekleidet hat. Naturerscheinungen hat sie nicht benannt: weder Sonne noch Blitz, weder Morgenrot noch Blumen. Und nicht einmal mit der literarischen Behandlung der Liebe – einem ihrer zentralen Themen – kann sie sich zufriedengeben. All das sind, so die zweite Strophe, lediglich im Grunde mißlungene, ungenau bleibende »Versuche«. All diese klassischen Themen der Lyrik – durch repräsentative Topoi wie »Veilchen« oder »Morgenrot« aufgerufen – weist sie hier zurück.

Die beiden letzten Strophen des Gedichts weiten den Horizont auf einen dritten Bereich klassischer Literatur: die religiöse Dimension. Was freilich von der schriftstellerischen Versprachlichung von Naturphänomenen und der Liebe galt, gilt gerade auch hier, beschrieben in immer neuen Anläufen, Gegenläufen und Zurücknahmen. Nein, auch den Trost der »ewigen Seligkeit« konnte sie, die sehr wohl religiös bekennende evangelische Christin, mit ihren Werken nicht geben. Sie schrieb gerade keine religiöse »Sanitätslyrik« wie Schneider, Klepper oder Schröder. Nein, »Verfall« und »Verzweiflung« waren für sie zu augenfällig, um übersehen zu werden. Gerade dies waren die Themen, zu denen sie eben nicht schweigen konnte, über die sie schreiben mußte, die zu benennen waren. Wie bei Dürrenmatt: Im Benennen der Trostlosigkeiten allein liegt Trost.

Denn auch die im Anschluß an diese Erkenntnis durchaus denkbare Wende hat sie nicht mitgemacht: Keine Hinwendung zu Resignation, kein Verfall in Zynismus, sie hat – heißt es im Gedicht – auch den »Teufel nicht an die Wand« gemalt. Einerseits deshalb, weil sie schlicht nicht an ihn glaubt. Sicherlich andererseits aber auch, um nicht – wie es das als Prätext aufgerufene Sprichwort »den Teufel nicht an die Wand malen« nahelegt – unangemessen und übertrieben eine falsche Drohbotschaft zu verkünden, die in ihrer Pauschalität von den tatsächlichen Ursachen ablenkt. »Weil ich nicht an ihn glaube« – diese Zeile läßt sich prinzipiell auf die vorangehende oder auf die folgende Zeile beziehen, der Text selbst löst dies in seiner Binnenperspektive bewußt nicht auf. Aus der Biographie der Dichterin heraus legt sich aber zwingend die von mir hier ausgeführte Zuordnung nahe. Dann also liest sich die Schlußstrophe wie folgt: Nicht den Teufel beschworen, aber eben auch nicht – und hiermit schließt das Gedicht – in Zuversicht und als Trost »Gott gelobt«. All das Aufgezählte, vor allem aber das mit Grund zum Schluß Genannte steht ihr nicht zu, bleibt »nicht gesagt«.

Konsequenterweise endet denn auch die Schlußzeile mitten im Sprachversuch: »aber wer bin ich daß«... Tatsächlich, welche Erwartung fordert denn vom Menschen, all diese nicht benannten Elemente erstens begreifen und zweitens auch noch in Sprache gießen zu können? Marie Luise Kaschnitz

kann sich zurücknehmen, kann die weitergehende Erwartung nach Trost zurückweisen und läßt folgerichtig ihr poetologisches Reflexionsgedicht im offenen Schluß enden. Trost zu spenden ist ihr als Schriftstellerin nicht mehr möglich.

Daß dabei privat-persönliches Trostbedürfnis und schriftstellerische Verweigerung von Trostspenden Hand in Hand gehen können, wird im Blick auf eine andere Schriftstellerin des 20. Jahrhunderts evangelischer Provenienz deutlich: auf *Gabriele Wohmann* (*1932). Tief verwurzelt in der Tradition der evangelischen Kirche, gesteht sie in einem Gespräch mit *Karl-Josef Kuschel* aus dem Jahre 1989 einerseits ein, Trostworte der Bibel als persönlich-geistigen Grundschatz zu pflegen, und mehr noch: »Vertröstung, oder besser gesagt, Trost ist richtig und wichtig für mich. Ich sehe im Trost nichts Abschätziges.«¹⁷⁵ Umgekehrt verweigert sie sich jedoch der Rolle als literarischer Trostspenderin. Über sich selbst redend führt sie aus: »Gabriele Wohmann schreibt Literatur über Ungetröstete, über Trostbedürftige, über Trostversessene.«¹⁷⁶

5 »Wer darf trösten?« – Nelly Sachs

Verweigerung von Trost, Zurückweisung von Trosterwartungen, Unmöglichkeit von Trostperspektiven, Reduktion des Trostes auf das Aussprechen der Trostlosigkeiten – eine letzte Dimension in der Auseinandersetzung mit Trost von Schriftstellern unseres Jahrhunderts bleibt noch zu benennen: Bei Kaschnitz wurde die folgende Frage bereits gestreift und biographisch deutlich, doch hier noch einmal nachgefragt: Wie kam es eigentlich zu diesem Bruch: von den scheinbar stimmigen Trostwelten Schröders, Kleppers und Schneiders zu dieser radikalen Trostauflösung bei Dürrenmatt und Kaschnitz – und diese Namen stehen dabei nur repräsentativ für geistig und literarisch breite Gruppen und Zeitströmungen?

5.1 Trost angesichts der Shoa?

Eine letzte Gegenüberstellung von zwei eng aufeinander bezogenen Gedichttexten kann den Grund für diesen Bruch einzigartig deutlich machen. Sie stammen beide – keineswegs zufällig – nicht mehr von einem christlichen Autor, sondern von einer großen jüdischen Dichterin, von *Nelly Sachs* (1891–1970), der Literaturnobelpreisträgerin des Jahres 1966. Wie durch ein Wunder in letzter Minute 1940 aus Deutschland nach Schweden entkommen¹⁷⁷, wird sie in den folgenden Jahren zur »Dichterin jüdischen Schicksals«¹⁷⁸, zur »Schwester Hiobs«¹⁷⁹, zu jener Dichterin, welche die Schrecken der Shoa, des Holocaust in Sprache zu bannen, zu begreifen, zu bezeugen versucht, um überhaupt weiterleben zu können. Sie weiß um die Problematik die-

ser fast aussichtslosen selbstgestellten Aufgabe: In einem Brief aus dem Jahre 1947 beschreibt sie ihre bis dahin entstandenen Gedichte als »meine eigenen schwachen Versuche,... das Unsägliche in unzulängliche Sprache zu bringen«¹⁸⁰.

Schon zuvor hatte sie sich freilich als Dichterin versucht, doch ließ sie später allein ihre Gedichte und Dramen ab 1943 als ihr gültiges Lebenswerk gelten. Wie es zu diesem Bruch in ihrem Leben und Werk kam, warum sie allein die späteren Werke anerkannte, was den inhaltlichen wie sprachlich-formalen Unterschied ausmacht, das läßt sich gerade an zwei Gedichtstexten zum Thema *Trost*¹⁸¹ aufzeigen. Seit 1929 waren vereinzelte Gedichte von Nelly Sachs in Zeitschriften abgedruckt worden. Erst ab 1933 beginnt sie jedoch, sich mit explizit jüdischen Themen und mit der Bibel intensiver auseinanderzusetzen. Unter den Buchanschaffungen dieses Jahres findet sich »Die Troestung Israels«, eine hebräisch-deutsche Ausgabe von Deuterosephat, herausgegeben und übersetzt von Martin Buber und Franz Rosenzweig¹⁸².

Diese Besinnung auf die biblische Tradition mag das folgende Gedicht angeregt haben. Aus dem Jahr 1936 stammt der erste für uns wichtige Text, abgedruckt im »Israelitischen Familienblatt« vom 10.12. desselben Jahres. Ursprünglich mit der Überschrift »Der Engel des Trostes singt« versehen, trägt er den endgültigen Titel »Lichter zum Trost«¹⁸³. Im Jahr 1936 sind Judenverfolgung, Repression, Diktatur schon weit fortgeschritten. Als Berlinerin wird Nelly Sachs die Entwicklungen durchaus bemerkt haben. Was also schreibt sie als Trostgedicht in dieser Zeit:

Lichter zum Trost

Warum weinst du, Seele, so hinieden?
Lächle, denn die Liebe ist gewiß –
Spiele, wenn auch eine Saite riß,
Was verstummt, das spielt in Gottes Frieden.

Trocknet, Tränen: siehe doch: es funkeln
Deine Lichter, die den Weg dir weisen –
Heimweh duftend, wie die Schwalben reisen
Deines Herzens Schläge aus dem Dunkeln.

Ein unscheinbares Trostgedicht, formal betrachtet völlig traditionell gebaut in Rhythmus, Reim und Metrum. Auch Wortwahl (»hinieden«), Bildprägung (Schwalben als Bild für »das Heimweh der sehnsüchtigen Seele«¹⁸⁴) und Botschaft verbleiben völlig in den Vorgaben der Tradition und lassen kaum einmal Originalität aufscheinen. Eine imaginäre Engelsantwort auf die Frage des Leidens wird gegeben: Keinen Grund gibt es für Tränen, Klagen und Fragen, denn »die Liebe ist gewiß«. Und wenn auch »eine Saite« riß, so verstummt doch die Lebensmusik nicht, sie spielt halt im Jenseits, »in Gottes Frieden« weiter. »Gottes Frieden« umfängt fraglos alles Geschehen, Lichter weisen dem Klagenden den Weg in die sichere Heimat. Von den

Schrecknissen der Zeit, von den Katastrophen der Gegenwart und nahen Zukunft ist dieser Text völlig unberührt. Innerlichkeitslyrik weist dem Individuum den Grund des Trostes in die eigene Seele und in das Reich des göttlichen Friedens zurück. Was *Reinhold Boschki* im Blick auf wirkmächtige rabbinische Tendenzen allgemein schreibt, läßt sich unschwer auf Nelly Sachs in dieser Lebensphase übertragen: »Die Gefahr einer Stillstellung der Theodizee durch eine solche Trosttheologie ist in allen Ansätzen gegeben.«¹⁸⁵

Doch welch andere Welt binnen zehn Jahren – ein zerstörter Kosmos, ein verändertes Lebensgefühl, eine gesprengte Sicht auf Wirklichkeit, gespiegelt in der nun gänzlich anderen sprachlichen Form. 1947 war Nelly Sachs' epochaler Gedichtband »In den Wohnungen des Todes« erschienen, ein aufrüttelndes Buch ohnegleichen, in dem das Schicksal des jüdischen Volkes beklagt wird. Es besteht aus den vier Zyklen »Dein Leib im Rauch der Luft«, »Gebete für den toten Bräutigam«, »Grabschriften in die Luft geschrieben« und »Chöre nach Mitternacht«.

5.2 **Trost vielleicht jenseits von Trostlosigkeit?**

Ein Gedicht aus diesem letzten Zyklus, im Jahr 1946 geschrieben, soll in unserem Zusammenhang näher betrachtet werden. In den Chören – verfaßt, so Nelly Sachs erneut in einem Brief, »in tiefster Qual für die dahingegangenen Meinen«¹⁸⁶ – kommen verschiedene Stimmgruppen zu Wort, die »Geretteten« etwa, die »Waisen«, die »Toten« oder die »unsichtbaren Dinge«, um das Bezeugte aus ihrer Sicht zu beklagen. So auch im »Chor der Tröster«¹⁸⁷:

Chor der Tröster

Gärtner sind wir, blumenlos gewordene
Kein Heilkraut läßt sich pflanzen
Von gestern nach Morgen.
Der Salbei hat abgeblüht in den Wiegen –
Rosmarin seinen Duft im Angesicht der neuen Toten verloren –
Selbst der Wermut war bitter nur für gestern.
Die Blüten des Trostes sind zu kurz entsprossen
Reichen nicht für die Qual einer Kinderträne.

Neuer Same wird vielleicht
Im Herzen eines nächtlichen Sängers gezogen.
Wer von uns darf trösten?
In der Tiefe des Hohlwegs
Zwischen Gestern und Morgen
Steht der Cherub
Mahlt mit seinen Flügeln die Blitze der Trauer
Seine Hände aber halten die Felsen auseinander

Von Gestern und Morgen
Wie die Ränder einer Wunde
Die offenbleiben soll
Die noch nicht heilen darf.

Nicht einschlafen lassen die Blitze der Trauer
Das Feld des Vergessens.

Wer von uns darf trösten?

Gärtner sind wir, blumenlos gewordene
Und stehn auf einem Stern, der strahlt
Und weinen.

Der oben aufgezeigte Bruch zwischen den Sonetten Schneiders und den Versen von Kaschnitz findet sich hier direkt im Werk einer Schriftstellerin binnen zehn Jahren: Zersplittert die Strophenform, aufgelöst der Reim, verabschiedet das sanft dahin fließende Metrum. Und was die Form dieses Klagegedichtes andeutet, spiegelt sich im Inhalt: Deutlich benennt Nelly Sachs hier die tiefe Kluft zwischen Gestern und Morgen. Angesichts des Holocausts, der Shoa, öffnet sich ein Heute, das anders ist als alle anderen Zeiten davor und danach. Was zeichnet dieses Heute für die Tröster aus, für Tröster, die selbst entkommen sind, überlebt haben, die von außen Trost zusprechen wollen? Sie sind arbeitslos geworden, ihr Trostamt hat keine Funktion, keine Berechtigung mehr.

»Wer von uns darf trösten?« – Diese Frage wird gleich zweifach kritisch an das Selbstverständnis aller potentieller Tröstenden gerichtet, in der Wiederholung durch die Einzelzeile gar noch herausgestellt. In Bildsprache wird die Situation der Tröster deutlich gemacht. Tröster sind Gärtner, aber sie können – »blumenlos« geworden – ihrer Aufgabe nicht mehr nachkommen. Vor allem hilf spendende »Heilkräuter« lassen sich nicht mehr pflanzen, bringen keine Frucht. Angesichts der Shoa sind »Salbei, Rosmarin und Wermut«, die klassischen Heilmittel, wirkungslos geworden, greifen zu kurz, sowohl im Blick auf den Lebensbeginn (»Wiege«) wie auch auf das Lebensende (»die neuen Toten«). Übertragen heißt das: Die Mittel des Trostes, die früher durchaus wirken konnten, reichen nicht mehr aus, versagen angesichts der jetzigen Situation völlig. Gerade das macht die »Tiefe des Hohlwegs zwischen Gestern und Morgen« aus.

Gärtner sind wir, blumenlos gewordene
Kein Heilkraut läßt sich pflanzen
Von gestern nach Morgen.
Der Salbei hat abgeblüht in den Wiegen –

Doch damit nicht genug; Nelly Sachs geht einen wichtigen Schritt weiter: Nicht nur, daß alte Trostmittel jetzt de facto versagen, sie *sollen* auch versagen, *dürfen* gar nicht mehr wirken. Warum? Weil die Wunde der Shoa – die-

ser unfaßbare Tiefpunkt dessen, was Menschen anderen Menschen antun können – noch nicht heilen *darf*. Jeder Trost wäre zu rasch, zu leicht, zu oberflächlich. Trost hieße schnelles Vergessen, doch gerade davor bewahrt der »Cherub«, der Türwächterengel, der die »Blitze der Trauer« herabschleudert und die Spalte, die schwärende Wunde der Erinnerung offenhält: Heilung ist ausgeschlossen, Trost ist unmöglich, ja: unerwünscht geworden. Gerade im Bild des Engels¹⁸⁸ zeigt sich die radikale Verschiebung im Blick auf die Frage nach Trost. War der Engel als himmlisch-kluges Wesen im Gedicht von 1936 – über den ursprünglichen Titel erschließbar – noch die zentrale Tröstungsinstanz, so wird er in dem zehn Jahre später entstandenen Text zur symbolhaften Verkörperung der Trostverweigerung: Er verhindert das vorschnelle Vergessen, macht raschen Trost unmöglich. In dieser Stilisierung des Engels als Trostverhinderer¹⁸⁹ folgt Nelly Sachs – ob bewußt oder unbewußt – *Rainer Maria Rilke*, dessen Werke sie kannte und schätzte¹⁹⁰.

Diese Absage an den Trost greift *Ingeborg Bachmann* in einem Gedicht auf, das sie Nelly Sachs widmet: »Ihr Worte«¹⁹¹ – 1961 erstmals anlässlich des 70. Geburtstags von Nelly Sachs veröffentlicht. Der gesamte Text ist eine Absage an die Macht der Worte angesichts ihres Mißbrauchs auf der einen Seite und ihrer Wirkungslosigkeit auf der anderen: »laßt eine Weile jetzt / keins der Gefühle sprechen« heißt es so. Keine Worte also, zu keinem Thema, und in diesem Zusammenhang benennt sie explizit: »nicht trostreich, / ohne Trost« solle die Welt eine Weile sein: »Kein Sterbenswort, / Ihr Worte!« Ingeborg Bachmann nimmt hier das Trostverbot ihrer – so in der Widmung des Gedichtes – »Freundin« kongenial auf.

Zu dem Gedicht »Chor der Tröster« ist – seltener Glücksfall – eine Selbstdeutung der Dichterin aus einem Brief erhalten geblieben. Nelly Sachs schreibt dort über das jüdische Schicksal: »Wir nach dem Martyrium unseres Volkes sind geschieden von allen früheren Aussagen durch eine tiefe Schlucht, nichts reicht mehr zu, kein Wort, kein Stab, kein Ton«. Es bedarf nicht des alten Trostes, des alten Wortes, sondern etwas Neuem. Aber wessen? Sie fährt fort: »Wir wollen doch keine schönen Gedichte nur machen, wir wollen doch an unseren kleinen elenden Namen, der untergehen kann, nicht das Unsägliches, das Namenlose heften, wenn wir ihm nicht dienen können.«¹⁹²

Nein, »schöne Gedichte« – wie Schröder, Klepper und Schneider – kann man angesichts des Erfahrenen nicht mehr schreiben. Direkt ausgesprochener Trost ist unmöglich und unerwünscht geworden, und dennoch, ähnlich wie später bei Dürrenmatt und Kaschnitz: Der – indirekte – Trost liegt auch bei Nelly Sachs im Beharren auf dem sprachlichen Schildern des Unaussprechlichen, im Recht auf Klage und Anklage, im Benennen und Aushalten der Trostlosigkeit. Und nur ganz versteckt schimmert hinter diesem Heute die sacht angedeutete Hoffnung auf ein anderes, ein besseres Morgen auf. In dem benannten Brief spricht sie – erneut bewußt in Bildsprache – von der Hoffnung, daß »die Kräfte, die das Leiden gelöst hat, sich im Unendlichen sammeln, um ›Neues‹ zu gebären, daß die Liebe Welten schaffen kann«¹⁹³. In »Chor der Tröster« deuten die Zeilen »Neuer Same wird vielleicht / Im Herzen eines nächtlichen Sängers gezogen« vorsichtig auf dieselbe Vision.

Diese letzte Hoffnung, diese Hinwendung zu einer anderen geistigen Wirklichkeit wurde für physisch Überlebende der Shoa zur Triebfeder eines versuchten, immer wieder neu bedrohten auch geistigen Überlebens. *Rose Ausländer* (1901–1988) – wie Nelly Sachs eine große jüdische Dichterin in deutscher Sprache und der nationalsozialistischen Verfolgung genauso knapp entronnen¹⁹⁴ – schrieb im Rückblick über diese Zeit:

Der unerträglichen Realität gegenüber gab es zwei Verhaltensweisen: entweder man gab sich der Verzweiflung preis, oder man übersiedelte in eine andere Wirklichkeit, die geistige. *Wir zum Tode verurteilten Juden waren unsagbar trostbedürftig*. Und während wir den Tod erwarteten, wohnten manche von uns in Traumworten – unser traumatisches Heim in der Heimatlosigkeit. Schreiben war Leben. Überleben.¹⁹⁵

Die nicht aufgegebene Hoffnung auf Trost jenseits der Trostlosigkeit, Trost jenseits der Trostunmöglichkeit, Trost jenseits der Trostunerwünschtheit: Sie klingt bei Nelly Sachs nicht nur in Briefen an, wenn sie etwa von Briefkarten ihres Freundes *Paul Celan* als von »zwei tröstenden Engeln«¹⁹⁶ spricht, oder den einige Zeit bei ihr weilenden *Hans Magnus Enzensberger* – damals Anfang der Zwanzig – als »ein solcher Trost für mich«¹⁹⁷ bezeichnet, oder gar Celan selbst Trost zuspricht: »Seien Sie getrost!«¹⁹⁸ Trostsprache klingt bei Nelly Sachs auch noch einmal in literarischem Gewand an: in einem später entstandenen Gedicht¹⁹⁹, aufgenommen in die 1957 veröffentlichte Sammlung »Und niemand weiß weiter«. Dort findet sich die Strophe:

Trost wohnt weit
hinter der Narbe aus Heimweh.
Vielleicht,
wo anderes Grün mit Zungen redet
und die Meere sich zeitlos überlassen.

Vierte Zwischenbilanz: Die Herausforderung der Schriftsteller

Trost und Trösten bei Dichtern unserer Zeit: Zurück zu den Stationen des bislang gegangenen Weges im Sinne einer erkenntnisleitenden Zusammenfassung. Unser Weg begann bei Rudolf Alexander Schröder und Jochen Klepper: Was bei ihnen noch ungebrochen möglich war, die zugesprochene Tröstung ganz im bestätigenden Sinne der christlichen Tradition, das konnte und wollte in den Kriegsjahren ganz bewußt auch ein Reinhold Schneider mitsprechen. Doch im Rückblick erkennt er selbst die Gebrochenheit der eigenen – eben nur eine Zeitlang gespielten – Rolle, die zuvor schon bei Rainer Maria Rilke und Bertolt Brecht im Gefolge der Religionskritik deutlich werdende Unmöglichkeit des Nachsprechens alter und veralteter, für ihn nicht mehr stimmiger Überzeugungen. Dürrenmatt nahm diese Erfahrung auf und hat die Unmöglichkeit des Trostspendens zum literarischen Programm erhoben, darin begleitet von Kaschnitz, die ihre Erkenntnisse in Gedichten auch künstlerisch gestaltet hat.

Zum Hauptgrund für diesen radikalen Traditionsbruch wurde schon bei Schneider, Dürrenmatt und Kaschnitz das Bezeugen dessen, was Menschen anderen Menschen in unserer Zeit angetan haben – vor allem die Shoa und die darin verborgene radikale Erschütterung des Menschen- und Gottesbildes. Nelly Sachs verdeutlicht diese einmalig neue Situation, in der alte Worte, alte Weltbilder, alte Gottesvorstellungen und alte Troststrategien nicht mehr ausreichen und auch nicht mehr ausreichen dürfen, um nicht flache Beschwichtigung zu sein. »Wer von uns darf trösten?« – Trostspenden ist unmöglich geworden, indirekter Trost liegt allein im Benennen der Trostlosigkeit und vielleicht darüber hinaus in der verborgenen Hoffnung, daß irgendwann, irgendwie ein neuer und anderer Trost möglich sein könnte.

»Man darf sich nicht trösten lassen, solange der Trost nur ein fauler Trost ist.«²⁰⁰ – schreibt in den 70er Jahren *Fritz Zorn*, ein sterbenskranker Dreißigjähriger in seinem weitverbreiteten Abrechnungsbuch »Mars«. Trostbedürftigkeit und Trostverweigerung, weil ausgesprochener Trost immer wieder zu flach, zu mißbrauchbar, zu trocken bleibt – in dieser Spannung leben, aus dieser Spannung heraus schreiben die von uns aufgerufenen Schriftsteller. Unter das damit benannte Reflexionsniveau und die Sorgsamkeit ihres sprachlichen Umgangs mit dem Phänomen »Trost« sollte niemand zurückfallen, der heute etwas Ernsthaftes und Bedenkenswertes über Trost sagen möchte.

Im Hinführungskapitel dieser Arbeit wurden fünf mögliche Gewinndimensionen benannt, die sich für Theologen und Religionspädagogen in der Beschäftigung mit literarischen Texten aufschließen können. An dieser Stelle sollen sie – in aller Kürze – überprüft werden: Was trägt der bisherige Blick auf Literatur ein für die Zielperspektive »Trösten lernen«?

- *Textspiegelung*: Angesichts der oben versuchten Zusammenfassung der biblischen Trostrede stellt sich die Frage, wie es in der Religionskritik und der literarischen Sprachkritik zu derart scharfen Attacken gegen den Trost der Religion kommen kann. »Laßt euch nicht vertrösten« (Brecht); Tröstungen sind stillstellendes »Opium des Volkes« (Marx); die illusorischen Tröstungen der Religion »verdienen kein Vertrauen« (Freud) – die biblische Rede vom Trost trifft letztendlich keines dieser Verdikte der neuzeitlichen Kritik. Das bemängelte Vertrösten, Kleinhalten und Stillstellen von Klage und die damit verbundene Absage an jegliche Veränderung der Notsituation läßt sich in den biblischen Texten gerade nicht finden. Offensichtlich reagieren die Kritiker auf jene in der religiösen Tradition herausgebildete – individualisierte, spiritualisierte, völlig auf das Jenseits gerichtete – Form von Trost, welche die Lebenszugewandtheit und Diesseitsbejahung der biblischen Konzeption völlig überdeckt hat. Bei Schröder, Klepper und Schneider hatten wir Elemente eines solchen Tröstungsbildes auch im 20. Jahrhundert durchaus ganz konkret kennengelernt. »Wir wollen's *fröhlich* dulden ...«; »Des Christen Ruhm heißt leiden ...« – als solle der Christ Leid geradezu suchen! »In tiefster Not wirst du Sein Reich erbauen; dann ist des Sohnes Herrlichkeit nicht fern...« – da gewinnt die Rede vom Jenseits Oberhand. Von der biblischen Trostrede und Trosterfahrung, die von Tröstung im Diesseits reden, das sich von Gott und konkret: von Christus her begründet, ist das in

der Tat weit entfernt. Die Trostkritik entpuppt sich so vorrangig als Kritik der Traditionsgeschichte. Der Blick auf die biblische Trostrede und -praxis rückt so aber noch einmal neu in den Vordergrund: Kann sie der literarischen Kritik standhalten? Im Spiegel der aufgeführten Texte richtet sich der Betrachtungsfokus noch einmal neu auf die biblischen Grundtexte selbst.

- *Sprachsensibilisierung*: Im aufgezeigten Entwicklungsbogen der literarischen Trostrede im 20. Jahrhundert wurde eines deutlich: Die affirmative und traditionsfixierte Bekenntnissprache der christlichen Literatur hat heute ihre – zweifellos in anderen Kontexten vorhandene – Wirkkraft eingebüßt. Glaubwürdiges Sprechen im Bereich der Literatur (vgl. Kaschnitz, Sachs) vollzieht sich nicht länger durch Affirmation, Wiederholung, Bekenntnis, Definitionsvokabular. Wenn nach der Shoa von Trost geredet werden kann, dann in Zurückweisung, kreativer Brechung, Fragment, Andeutung, Hoffnungsrede im Modus des Konjunktivs. Für Theologen und Religionspädagogen kann es zwar nicht um eine einfache Imitation dieser Sprache gehen, wohl aber um ein Ernstnehmen der dort aufgezeigten Tendenzen. Trostrede heute muß sich an der Schärfe der literarischen Sprachkritik bewähren.
- *Erfahrungserweiterung*: Immer wieder wurde angedeutet, wie sehr die Trostrede der einzelnen Schriftsteller aus ganz spezifischer individueller Erfahrung geronnen ist. Schröders und Kleppers Texte sind nur verständlich auf ihrem evangelischen Hintergrund angesichts der Bedrohung des Zweiten Weltkriegs und der Nazidiktatur. Schneiders Trosttexte hatten einen ganz genau bestimmaren biographischen und soziologischen Rahmen, den er selbst im Nachhinein erkannt und als zeitgebunden entlarvt hat. Rilke und Brecht wandten sich schon zuvor gegen die christliche Weltdeutung, während Dürrenmatt, Kaschnitz und Sachs angesichts der Shoa die Trosterwartung an Literatur zurückwiesen. Aus unterschiedlichen Lebenserfahrungen wachsen – im Kontext verständliche – Deutungen und Gedanken. Für Theologen und Religionspädagogen gilt es zunächst, diese zum Teil ja generationstypischen Erfahrungen aufzuarbeiten. Außerdem stellt sich jedoch die Frage, ob allgemeingültige, erfahrungsübersteigende, kontextungebundene Aussagen über Trost überhaupt möglich sind. Ist jede Ausführung über Trostrede und Trostpraxis nur in Anbindung an jeweils bestimmbare Erfahrungshintergründe sinnvoll?
- *Wirklichkeitserschließung*: Über die Erfahrungshintergründe erschließen die Schriftsteller Wirklichkeit: Die Wirklichkeit ihrer Biographie und Gesellschaft, aber vor allem die Wirklichkeit der Texte, die sie erschaffen. In der Auseinandersetzung mit diesen Texten werden die Lesenden mit unterschiedlichsten Aussagen, divergierenden Deutungen von Wirklichkeit im Blick auf Trost konfrontiert: Der Bogen spannt sich von der Wiederholung der klassischen christlichen Trostopologie, über Relativierungen, Abschwächungen und Veränderungen dieser Position bis hin zum Verstummen, Verschweigen, Zurückweisen, ja: bis zur radikalen Absage an jede Möglichkeit und jeglichen Sinn von Trost überhaupt. Hier werden konkurrierende Trostwirklichkeiten, einander widersprechende Weltbil-

der und Deutungen von Mensch, Kosmos und Gott entworfen, denen sich Lesende zu stellen haben. Ihre eigenen Deutungen von Wirklichkeit, ihre eigenen Überzeugungen im Blick auf Trost und Trösten stehen hier auf dem Prüfstand.

- *Möglichkeitsandeutung*: Schließlich bleibt es nicht beim Entwurf subjektiv stimmiger Wirklichkeiten. Die Schriftsteller wagen an wenigen Stellen darüber hinaus den Blick auf sehnsüchtig erahnte und im Tiefsten erhoffte Möglichkeiten. Ungebrochen sprechen die Texte der christlichen Schriftsteller von der Sehnsucht nach der Möglichkeit auf göttlichen Trost. Bei Autoren der zweiten Jahrhunderthälfte ist diese Ungebrochenheit der Hoffnungsaussage nicht mehr möglich. Bei Kaschnitz klingt eine solche Hoffnung dennoch an. Zwar verstummt ihr eigener, menschlicher Trost, zwar verweigert sie als Schriftstellerin die an sie gerichtete Trosterwartung, dieses Verstummen läßt aber der Hoffnung auf göttlichen Trost Raum, ohne ihn explizit zu benennen. Deutlicher noch bei Nelly Sachs: Bei ihr scheint die Hoffnung auf die Möglichkeit von Trost jenseits aller Trostverweigerung und Trostlosigkeit auf: »Trost wohnt weit«, »vielleicht«.

Was heißt das für eine Theologie des Trostes und Tröstens, die sich dem hermeneutischen Prinzip der Korrelation verpflichtet weiß? Sie muß sich den hier aufgezeigten Erfahrungen und Reflexionen stellen und ihnen standhalten, kann im Gespräch mit ihnen das Eigene neu in Sprache zu bringen versuchen. In wechselseitiger Durchdringung und Spiegelung kann ein Prozeß angestoßen werden, der eine für heute mögliche Trostrede und Trostpraxis andeuten kann. Als eine Richtungsanweisung kann dabei die Rückbesinnung auf das biblische Reden von Trost und die dortige Tröstungspraxis dienen. Um eine zeitgemäße Theologie des Trostes und die diakonische Praxis des Tröstens im Gefolge des biblischen Verständnisses und der kritisch gefilterten Trostaussagen der Tradition, um die Chancen und Grenzen der Erlernbarkeit und Lehrbarkeit eines so verstandenen Tröstens soll es im abschließenden Schlußteil dieser Untersuchung gehen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: Hiob unser Zeitgenosse, S. 281–299, wo ich das Werke freilich unter ganz anderer Perspektive diskutiere. Lit!
- 2 *Archibald MacLeish*: Spiel um Job '1958 (Frankfurt 1977), S. 130. Die hier behandelte Szene findet sich auf den Seiten 130–145.
- 3 Vgl. dazu: *Urs Baumann*: Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (Freiburg/ Basel/Wien 1970).
- 4 Diese Idee übernahm MacLeish von *Carl Gustav Jung* und seinem 1952 erschienenen Buch »Antwort auf Hiob«, vgl. *Georg Langenhorst*: Hiob unser Zeitgenosse, S. 258–265.
- 5 *Archibald MacLeish*: The Book of Job, in: *The Christian Century* 76 (1959), S. 421 (Übersetzung G. L.).

- 6 In: *Otto Heuschele* (Hrsg.): *Trostbriefe*, a.a.O., S. 27.
- 7 In: ebd., S. 89f.
- 8 *Heinrich Heine*: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von *Klaus Briegleb*, Bd. XI (München 1976), S. 622. Zu Heine vgl.: *Karl-Josef Kuschel*: *Heinrich Heine und die Doppelseichtigkeit aller Religion*, in: *ders.*: »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...« *Literarisch-theologische Porträts* (Mainz 1991), S. 35–69.
- 9 Vgl. *Günter Brakelmann/Klaus Peters*: *Karl Marx über Religion und Emanzipation*, 2 Bde. (Gütersloh 1975), hier: Bd. I., S. 10.
- 10 Vgl. z. B.: *Werner Post*: *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München 1969); *Johannes Kadenbach*: *Das Religionsverständnis von Karl Marx* (München/Paderborn/Wien 1970); *Klaus Bockmühl*: *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* (Gießen/Basel²1981); *Hans J. Braun* u.a.: *Religionskritik und Religionspolitik bei Marx, Lenin, Mao* (Zürich 1985).
- 11 Alle Zitate: *Karl Marx*: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*,¹1844, in: *ders.*: *Die Frühschriften*, hrsg. von *Siegfried Landsbut* (Stuttgart 1953), S. 208ff.
- 12 *Werner Post*: *Kritik der Religion bei Karl Marx*, a.a.O., S. 304.
- 13 *Johannes Kadenbach*: *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, a.a.O., S. 188. Vgl. hier auch die Ausführungen zur Frage nach Quelle und Bedeutung dieser Bezeichnung, S. 188–199.
- 14 *Hans Küng*: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*¹1978 (München 1981), S. 264.
- 15 *Edgar Thaidigsmann*: *Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen Marx. Vorarbeit zu einer ideologiekritischen Hermeneutik des Evangeliums* (München 1978), S. 103.
- 16 *Werner Post*: *Kritik der Religion bei Karl Marx*, a.a.O., S. 165.
- 17 Ebd., S. 169.
- 18 Vgl. *Werner Post*: *Kritik der Religion bei Karl Marx*, a.a.O., S. 197: »Wo ein menschenwürdiges Leben geführt werden kann, bedarf es des religiösen Trostes nicht mehr.«
- 19 *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*: *Vorwort*, in: *ders.* (Hrsg.): *Das Geschäft der Tröster*, a.a.O., S. 15.
- 20 Vgl. dazu etwa: *Georg Picht*: *Nietzsche* (Stuttgart 1988). Zur Frage nach Nietzsche und Religion: *Manfred Balkenohl*: *Der Antisemitismus Nietzsches. Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung* (München 1976); *Hans Pfeil*: *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung* (Meisenheim am Glan 1975); *Ulrich Willers*: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion* (Innsbruck/Wien 1988).
- 21 *Friedrich Nietzsche*: *Zur Genealogie der Moral*¹1887, in: *ders.*: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von *Karl Schlechta*, Bd. II (München 1955). S. 761–900, hier S. 871.
- 22 Schon in »Menschliches, Allzumenschliches« von 1878 hatte er kritisch über den Umgang mit Leid geschrieben: »Je mehr einer dazu neigt, umzudeuten und zurechtzulegen, um so weniger wird er die Ursachen des Übels ins Auge fassen und beseitigen; die augenblickliche Milderung und Narkotisierung, wie sie zum Beispiel beim Zahnschmerz gebräuchlich ist, genügt ihm auch in ernsterem Leide. Je mehr die Herrschaft der Religionen und aller Kunst der *Narkose* abnimmt, um so strenger fassen die Menschen die wirkliche Beseitigung der Übel ins Auge«. Vgl. *Friedrich Nietzsche*: *Menschliches, Allzumenschliches*¹1878, in: *ders.*: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von *Karl Schlechta*, Bd. I (München 1954), S. 435–1008, hier: S. 517.
- 23 *Friedrich Nietzsche*: *Zur Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 881.
- 24 Vgl. *Sigmund Freud*: *Totem und Tabu*¹1912, in: *ders.*: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. IX (London 1940). Vgl. auch schon den Aufsatz: *Zwangshandlungen und Religionsausübung*¹1907, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VII: *Werke aus den Jahren 1906–1909* (London 1941), S. 129–139.
- 25 *Sigmund Freud*: *Die Zukunft einer Illusion*¹1927, in: *ders.*: *Gesammelte Werke* Bd. XIV: *Werke aus den Jahren 1925–1931* (London 1948), S. 323–380, hier: S. 342. Alle

- folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen. Vgl. dazu kritisch: *Hans Küng: Freud und die Zukunft der Religion* (München/Zürich 1987).
- 26 *Hans-Martin Lohmann: Sigmund Freud* (Reinbek 1998), S. 84. Zu Freud vgl. außerdem: *Peter Gay: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit* (Frankfurt 1989).
 - 27 *Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur* ¹1930, in: *ders. Gesammelte Werke*, Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925–1931 (London 1948), S. 419–506, hier: S. 431.
 - 28 Zu fragen wäre: Gibt es diesen so abstrahierten »gemeinen Mann«? Was ist mit den Frauen und ihrer Religion? Was ist mit den »Intellektuellen«, etwa mit Theologen und ihrer Religion? Das Konstrukt »gemeiner Mann« bleibt in seiner Vagheit, Schwamrigkeit und Nicht-Überprüfbarkeit äußerst fragwürdig.
 - 29 Vgl. *Reinhard Schmidt-Rost: Oskar Pfister. Der erste Pastoralpsychologe*, in: *Christian Möller* (Hrsg.): *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 3: Von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner (Göttingen/ Zürich 1996), S. 185–200.
 - 30 Brief Freuds an Pfister vom 09.10.1918, in: *Ernst L. Freud/Heinrich Meng* (Hrsg.): *Sigmund Freud und Oskar Pfister: Briefe 1909 – 1939* (Frankfurt 1963), S.62–64, hier: S. 64.
 - 31 Briefs Freuds an Enrico Moselli vom 18.02.1926, in: *Ernst und Lucie Freud* (Hrsg.): *Sigmund Freud: Briefe 1873 –1939* (Frankfurt ²1960), S. 380.
 - 32 Brief Freuds an Oskar Pfister vom 16.10.1927, in: *Ernst L. Freud/Heinrich Meng* (Hrsg.), a.a.O., S. 116.
 - 33 *Christoph Schneider-Harpprecht: Trost in der Seelsorge*, a.a.O., S. 90.
 - 34 *Hans Küng: Freud und die Zukunft der Religion*, a.a.O., S. 51.
 - 35 *Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* ¹1933, in: *ders.: Gesammelte Werke*, Bd. XV (London 1940), S. 174.
 - 36 Ebd., S. 174.
 - 37 Ebd., S. 175.
 - 38 Ebd., S. 181 (meine Hervorhebung G.L.).
 - 39 *Christoph Schneider-Harpprecht: Trost in der Seelsorge*, a.a.O., S. 92.
 - 40 Alle Begriffe und diese Einschätzung bei: *Hans-Martin Lohmann*, a.a.O., S. 86. Zur Kritik an Freuds Konzept vgl. auch *Christoph Schneider-Harpprecht*, a.a.O., S. 93–104; *Joachim Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben* ¹1968 (Göttingen 1976).
 - 41 *Paul Ricoeur: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* (Frankfurt 1969), S. 255.
 - 42 *Oskar Pfister: Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud*, in: *IMAGO. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*, Bd. XIV (1928), S. 149–184, hier: S. 149f.
 - 43 Ebd., S. 150.
 - 44 Ebd., S. 155.
 - 45 Ebd., S. 168f.
 - 46 *Paul Ricoeur*, a.a.O., S. 260.
 - 47 Vgl. dazu: *Hans Küng: Freud und die Zukunft der Religion*, vor allem: »Freud in der Kritik«, a.a.O., S. 53–82.
 - 48 *Hans Theo Weyhofen: Trost*, a.a.O., S. 230.
 - 49 *Christoph Schneider-Harpprecht: Trost in der Seelsorge*, a.a.O., S. 104. Vgl. sein Kapitel: *Trost in soziologischer Sicht*, a.a.O., S. 104–122.
 - 50 *Johann Baptist Metz: Gottespassion*, a.a.O., S. 32.
 - 51 *Otto Heuschele: Die Gabe des Trostes*, in: *Gerd-Klaus Kaltenbrunner* (Hrsg.): *Das Geschäft der Tröster*, a.a.O., S. 71–75, hier: S. 72.
 - 52 *Werner Kraus: Von der Heilkraft der Musik*, in: *ders.: Die Heilkraft der Musik. Einführung in die Musiktherapie* (München 1998), S. 10–22, hier: S. 14. Vgl. auch: *Leslie Bunt: Musiktherapie. Eine Einführung für psychosoziale und medizinische Berufe* (Weinheim/Basel 1998).
 - 53 *Theodor W. Adorno: Einleitung in die Musiksoziologie* ¹1962, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Bd. 14: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*, hrsg. von *Rolf Tiedemann* (Frankfurt 1996), S. 224.
 - 54 *Michael Heymel: Trost für Hiob. Musikalische Seelsorge* (München 1999), S. 5.
 - 55 Vgl. dazu: *Hilarion Petzold //Ilse Orth* (Hrsg.): *Poesie und Therapie. Über die Heilkraft*

- der Sprache. Poesietherapie, Bibliothherapie, Literarische Werkstätten (Paderborn 1985); *Matthias Marschik*: Poesietherapie. Therapie durch Schreiben (Wien 1993).
- 56 *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*: Vorwort, in: *ders.* (Hrsg.): Das Geschäft der Tröster, a.a.O., S. 16.
- 57 Vgl. *Manfred Häckel* (Hrsg.): Eichendorffs Werke in einem Band (Berlin/Weimar 1982), S. 117.
- 58 *Rudolf Alexander Schröder*: Die geistlichen Gedichte (Berlin 1949), S. 328f. Das Gedicht findet sich ohne diese Überschrift abgedruckt in: *ders.*: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. I: Die Gedichte (Frankfurt 1952), S. 1012–1013.
- 59 Vgl. *Christian Fürchtegott Gellert*: »Trost der Erlösung«, in: *Fritz Behrend* (Hrsg.): Gellerts Werke. Erster Teil: Didaktik und religiöse Lyrik. Die Betschwester (Berlin u. a. o.J.), S. 288–290. Vgl. dort auch die Gedichte »Trost eines schwermütigen Christen«, S. 326–328; »Trost des ewigen Lebens«, S. 334f. Gellert seinerseits schreibt in einer Traditionslinie zu *Simon Dach* (1605–1659) und dessen explizit so benannter Trostlyrik, vgl.: *Simon Dach*: Gedichte. Bd. 3: Geistliche Lieder/Trostgedichte, 2 Bde., hrsg. von *Walthar Ziesemer* (Halle 1937/38).
- 60 *Rotraud Staube-Mann*: Rudolf Alexander Schröder, in: *Hermann Friedmann/Otto Mann* (Hrsg.): Christliche Dichter der Gegenwart. Beiträge zur europäischen Literatur (Heidelberg 1955), S. 284–297, hier: S. 286. Vgl. auch: *Henry Holze*: Rudolf Alexander Schröder, in: *Wolf-Dieter Hauschild*: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert (Gütersloh 1998), S. 605–615.
- 61 So deutet ein Weggefährte Schröders im nachhinein: Vgl.: *Rudolf Wentorf*: Rudolf Alexander Schröder. Ein Dichter aus Vollmacht (Giessen/Basel 1965), S. 56ff.
- 62 *Rudolf Alexander Schröder*: Nachwort, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. I, a.a.O., S. 1177–1184, hier: S. 1183.
- 63 Vgl. *Rudolf Alexander Schröder*: Gesammelte Werke, Bd. III: Die Aufsätze und Reden. Zweiter Band (Berlin/Frankfurt 1952), S. 561–597. Vgl. auch den Vortrag über »Luther und sein Lied« aus demselben Jahr, a.a.O., S. 508–531.
- 64 *Rudolf Alexander Schröder*: Gesammelte Werke, Bd. III.; a.a.O., S. 512. 592.
- 65 *Rotraud Straube-Mann*: Rudolf Alexander Schröder, a.a.O., S. 291.
- 66 *Karl Krolow*: Alter Meister der Literatur, in: *Kurt Ihlenfeld* (Hrsg.): Rudolf Alexander Schröder. Dem Dichter zum Gedächtnis (Witten/Berlin 1963), S. 5–18, hier: S. 17.
- 67 *Ernst Wiechert*: Sämtliche Bände, Bd. 9: Wälder und Menschen. Der Totenwald. Jahre und Zeiten (Wien/München/Basel 1957), S. 751. Wiechert verfaßte zwischen 1929 und 1937 auch sechs essayistische sogenannte »Trostschriften«, vgl. *ders.*: Sämtliche Werke, Bd. 10: Spiele, Reden, Gedichte, Miscellanea (Wien/München/Basel 1957), S. 675–703.
- 68 *Rudolf Alexander Schröder*: Vom Beruf des Dichters, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. III, a.a.O., S. 24–57, hier: S. 40.
- 69 Ebd., S. 43.
- 70 *Marion Heide-Münnich*: Homo Viator. Zur geistlichen Dichtung Rudolf Alexander Schröders (Frankfurt u. a. 1996), S. 81.
- 71 *Rudolf Alexander Schröder*: Die geistlichen Gedichte, a.a.O., S. 14f.
- 72 Ebd., S. 291.
- 73 Vgl. dazu: *Christian Erdmann-Schadt*: Kurt Ihlenfeld, in: *Wolf-Dieter Hauschild*: Profile des Luthertums, a.a.O., S. 337–347.
- 74 Vgl. *Rudolf Wentorf*: Siegbert Stehmann. Ein Dichter in der Bewährung (Giessen/Basel 1965).
- 75 Aus einem Brief Schröders an Stehmann vom 20.08.1941, in: *Rudolf Alexander Schröder/Siegbert Stehmann*: Freundeswort. Ein Briefwechsel aus den Jahren 1938 bis 1944 (Witten/Berlin 1962), S. 70.
- 76 Brief Stehmanns an Schröder vom 20.10.1941, ebd., S. 75f.
- 77 Brief Schröders an Stehmann vom 27.11.1941, ebd., S. 78.
- 78 Vgl. dazu: *Rita Thalmann*: Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen (München 1977); *Heinz Grosch*: Nach Jochen Klepper fragen. Annäherung über Selbstzeugnisse, Bilder und Dokumente (Stuttgart 1982); *Detlev Block*: Daß ich dich leidend liebe. Jochen Klepper – Leben und Werk (Lahr 1992); *Oliver Kohler* (Hrsg.):

- In deines Herzens offenen Wunde. In Erinnerung an Jochen Klepper (1903–1942) (Hünfelden-Gnadenthal 1993).
- 79 So *Cordula Koepcke*: Reinhold Schneider. Eine Biographie (Würzburg 1993), S. 175.
- 80 Vgl. z. B. im August 1940, wo er nacheinander als Tagesmotto aus der Lutherübersetzung wählt: 25.08.: »Da ich ihre Wege ansah, heilte ich sie und gab ihnen wieder Trost« (Jes 57,18); 28.08.: »Herr Herr, sei du mit mir um deines Namens willen; denn deine Gnade ist mein Trost.« (Ps 109,21); 29.08.: »Tröste mich wieder mit deiner Hilfe, und mit einem freudigen Geist rüste mich aus.« (Ps 51,14). Vgl. *Jochen Klepper*: Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, hrsg. von *Hildegard Klepper* ¹1956 (Gießen 1997), S. 526f.
- 81 *Jochen Klepper*, a.a.O., S. 217f.
- 82 Ebd., S. 208.
- 83 Vgl. aber gelegentliche Anflüge von Zweifel, etwa am 12.09.1935: »Wie verwirrt und verwundet sind die Herzen. Der Gläubige soll vor dem Ungläubigen so große Hilfe und so großen Trost voraushaben?«, in: *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 189.
- 84 Ebd., S. 550.
- 85 *Ders.*: Ziel der Zeit. Die gesammelten Gedichte ¹1962 (Bielefeld 1993).
- 86 *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 329.
- 87 Ebd., S. 286. Eintrag vom 17.06.1937.
- 88 Ebd., S. 130.
- 89 Ebd., S. 132.
- 90 Ebd., S. 135. Eintrag vom 04.05.1934.
- 91 Ebd., S. 241.
- 92 Ebd., S. 263.
- 93 *Jochen Klepper*: Briefwechsel 1925–1942, hrsg. von *Ernst G. Riemschneider* (Stuttgart 1973), S. 99. Der Briefwechsel der beiden Schriftsteller findet sich hier auf S. 61–157. Vgl. dort auch den Brief vom 29.06.1938, S. 108: »Vielen Dank für Ihren Brief, ganz besonders für das, was Sie mir über die Gedichte schrieben; denn diese sind auch als Arbeit betrachtet, jetzt für uns der einzige Trost.«
- 94 *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 22.
- 95 Ebd., S. 67. Eintrag vom 23.06.1933.
- 96 Ebd., S. 126. Eintrag vom 31.03.1934.
- 97 *Reinhold Schneider*: Verhüllter Tag. Bekenntnis eines Lebens ¹1954, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. 10: Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke (Frankfurt 1978), S. 85–90.
- 98 *Cordula Koepcke*: Jochen Klepper. Schriftsteller unter dem Kreuz (Hamburg 1983); S. 34.
- 99 Vgl. dazu: *Joachim Mehlhausen*: Jochen Klepper, in: *Wolf-Dieter Hauschild* (Hrsg.): Profile des Luthertums, a.a.O., S. 397–426, hier: S. 416: »Formal folgte Klepper ganz bewußt der großen Liedtradition des deutschen Protestantismus; Versmaß und Rhythmus orientieren sich an Vorbildern des 16. und 17. Jahrhunderts.«
- 100 *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 312.
- 101 *Henry Holze*: Rudolf Alexander Schröder, a.a.O., S. 610f.
- 102 *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 242.
- 103 Ebd., S. 472.
- 104 *Jochen Klepper*: Briefwechsel 1925–1942, a.a.O., S. 76f.
- 105 *Ruth Schaumann*: Klage und Trost. Gedichte (Heidelberg 1947), S. 18.
- 106 Vgl. auch die literarischen Werke des katholischen Priesters *Johannes Kirschweg*: Trost der Dinge. Essays (1940); Lieder der Zuversicht. Gedichte (1949); oder die Weihnachtserzählung »Wo bleibst du, Trost« (1958) von *Rudolf Hagelstange*.
- 107 *Ruth Schauman*, a.a.O., S. 36f.
- 108 *Gertrud von Le Fort*: Die Consolata, ¹1947, in: *dies.*: Erzählende Schriften in drei Bänden (München/Wiesbaden o.J.), S. 223–244, hier: S. 228.
- 109 Vgl. dazu den Aufsatz: *Hans Jürgen Baden*: Extreme Existenzen – Jochen Klepper und Reinhold Schneider, ¹1975, in: *Carsten Peter Thiede* (Hrsg.): Über Reinhold Schneider (Frankfurt 1980), S. 183–201.
- 110 *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 170.

- 111 *Ders.*: Briefwechsel, a.a.O., S. 107.
- 112 Zum biographisch-religiösen Entwicklungsweg vgl.: *Karl-Josef Kuschel*: Reinhold Schneider und die Zweifel an Gott, in: *ders.*: »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...«, a.a.O., S. 241–284.
- 113 Vgl. *Cordula Koepcke*: Reinhold Schneider, a.a.O., S. 177. Vgl. auch die Zeugnisse in: *Carsten Peter Thiede* (Hrsg.): Christlicher Glaube und Literatur 2. Reinhold Schneider (Wuppertal 1988).
- 114 *Reinhold Schneider*: Verhüllter Tag, ¹1954, in: *ders.*: Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke, Gesammelte Werke Bd. 10 (Frankfurt 1978) S. 7–173, hier: S. 122.
- 115 Vgl. *Karl Bongardt*: Reinhold Schneiders »Winter in Wien«. Eine literarhistorische Standortbestimmung, in: *Carsten Peter Thiede/Karl-Josef Kuschel/Wolfgang Frühwald* (Hrsg.): Wesen und Widerstand. Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert (Paderborn 1997), S. 163–176, hier: S. 167.
- 116 *Reinhold Schneider*: Gedichte. Gesammelte Werke Bd. 5 (Frankfurt 1981), S. 89.
- 117 *Reinhold Schneider*: Philipp der Zweite oder Religion und Macht ¹1931 (Frankfurt 1987), S. 220.
- 118 *Jochen Klepper*: Tagebücher, a.a.O., S. 206.
- 119 *Reinhold Schneider*: Tagebuch 1930–1935, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1983), S. 244.
- 120 Ebd., S. 245.
- 121 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: Auf den Spuren Reinhold Schneiders. Bericht einer unzeitgemäßen Entdeckungsreise, in: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 55–63; *ders.*: Wie sollt ich, Herr, dein Licht verkünden? Zum Wandel von Glaubensbewußtsein und Gottesrede bei Schriftstellern, in: *Katechetische Blätter* 124 (1999), S. 84–89.
- 122 *Jochen Klepper*: Briefwechsel, a.a.O., S. 106.
- 123 Vgl. schon das am 04.08.1929 entstandene Gedicht »Trost«, in: *ders.*: Gedichte, S. 264f. sowie die 1933/34 entstandene allegorische Erzählung »Der Tröster« um den Jesuiten Friedrich Spee von Langenfeld, eine prophetische Reaktion auf die ersten Nachrichten aus dem Konzentrationslager Dachau. Erstmals aufgelegt in: *Reinhold Schneider*: Die dunkle Nacht. Sieben Erzählungen (Kolmar 1943), S. 181–210, neu erschienen: *Reinhold Schneider*: Der Tröster. Erzählung. Aquarelle und Zeichnungen von *Christa-maria Schröter*. Mit einem Geleitwort von *Carsten Peter Thiede* (Hünfelden 1992).
- 124 *Reinhold Schneider*: Mein Anliegen: Dienst am Geoffenbarten ¹1942, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. 9: Das Unzerstörbare. Religiöse Schriften, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1978), S. 11–14, hier S. 13f.
- 125 *Wolfgang Frühwald*: Die »Papiertosen der Literaturgeschichte«, in: *Carsten Peter Thiede* (Hrsg.): Über Reinhold Schneider, a.a.O., S. 315–335, hier: S. 331.
- 126 *Ders.*: Tagebuch 1930–1935, a.a.O., S. 604.
- 127 *Edgar Hederer*: Der christliche Dichter (Einsiedeln 1956), S. 8. 24.
- 128 *Reinhold Schneider*: Gedichte, a.a.O., S. 172f.
- 129 *Ders.*: Verhüllter Tag, a.a.O., S. 140.
- 130 Ebd., S. 164.
- 131 *Ders.*: Gedichte, a.a.O., S. 74.
- 132 *Ders.*: Winter in Wien ¹1958, in: *ders.*: Die Zeit in uns, a.a.O., S. 175–417, hier: S. 197.
- 133 *Karl-Josef Kuschel*: Reinhold Schneider und die Zweifel an Gott, a.a.O., S. 260.
- 134 *Gottfried Benn*: Soll die Dichtung das Leben bessern?, in: *Reinhold Schneider*: Dem lebendigen Geist. Gesammelte Werke, Bd. 6 (Frankfurt 1980), S. 267–276.
- 135 *Reinhold Schneider*: Soll die Dichtung das Leben bessern?, a.a.O., S. 277–289.
- 136 *Ders.*: Winter in Wien, a.a.O., S. 214.
- 137 Ebd., S. 232.
- 138 Ebd., S. 305.
- 139 *Reinhold Schneider*: Der Balkon. Aufzeichnungen eines Müßiggängers in Baden-Baden (Wiesbaden 1957), S. 148f.
- 140 *Max Frisch*: Tagebuch 1946–1949, ¹1950 (Frankfurt 1985), S. 108f.
- 141 *Karl-Josef Kuschel*: Rainer Maria Rilke und die Metamorphosen des Religiösen, in: *ders.*: »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...«, a.a.O., S. 97–163, hier: S. 156.

- 142 *Rainer Maria Rilke*: Briefe in zwei Bänden. Zweiter Band: 1919–1926, hrsg. von *Horst Nalewski* (Frankfurt/ Leipzig 1991), S. 374–378, hier: S. 377f.
- 143 In: *Rainer Maria Rilke*: Kommentierte Ausgabe in vier Bänden, Bd. 2: Gedichte 1910 bis 1926, hrsg. von *Manfred Engell/Ulrich Fülleborn* (Frankfurt/Leipzig 1996), S. 614. Vgl. dazu auch *dies.* (Hrsg.): Materialien zu Rainer Maria Rilkes »Duineser Elegien«, 3 Bde. (Frankfurt 1980–82).
- 144 *Rainer Maria Rilke*: Gedichte, a.a.O., S. 230.
- 145 *Romano Guardini*: Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien ¹1953 (Mainz/Paderborn 1996), S. 333.
- 146 *Manfred Engell/Ulrich Fülleborn*: Kommentierte Ausgabe, a.a.O., S. 688.
- 147 *Rainer Maria Rilke*: Die Briefe an die Gräfin Sizzo 1921–1926, hrsg. von *Ingeborg Schnack* (Frankfurt 1977), S. 49–53.
- 148 *Bertolt Brecht*: Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. 11: Gedichte I: Sammlungen 1918–1938 (Berlin/Weimar/Frankfurt 1988), S. 116.
- 149 Vgl. dazu: *Christoph Gellner*: »Ich wäre gern auch weise«. Brecht und die Religion, in: rhs 41 (1998), S. 280–287.
- 150 *Karl-Josef Kuschel*: Erzähle etwas anderes, deine Bibel ist kalt! Die Bibel im Spiegel gegenwärtiger Literatur, in: *Volker Hochgrebel/Hartmut Meesmann* (Hrsg.): Warum versteht ihr meine Bibel nicht? Wege zu befreitem Leben (Freiburg 1989), S. 17–36, hier: S. 18.
- 151 *Hans Pabst*: Brecht und die Religion (Graz/Wien/Köln 1977), S. 42f.; zum Trost S. 41–53.
- 152 Vgl. dazu: *Edgar Marsch*: Brecht-Kommentar zum lyrischen Werk (München 1974), S. 142.
- 153 *Franz Norbert Mennemeier*: Bertolt Brechts Lyrik. Aspekte Tendenzen (Düsseldorf 1982), S. 88.
- 154 *Gerhard Röckel*: »Laßt euch nicht verführen!« Zur Auseinandersetzung mit einem frühen Gedicht von Brecht in der Sekundarstufe II, in: rhs 41(1998), S. 323–331, hier: S. 324.
- 155 *Franz Norbert Mennemeier*: Bertolt Brechts Lyrik, a.a.O., S. 88.
- 156 *Christoph Gellner*: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Mainz 1997) – Lit!, hier: S. 51.
- 157 Ebd., S. 75.
- 158 *Karl-Josef Kuschel*: Der andere Brecht. Versuch einer theologischen Analyse seiner Lyrik, in: rhs 41 (1998), S. 294–303, hier: S. 297
- 159 *Friedrich Dürrenmatt*: Theaterprobleme ¹1954, in: *ders.*: Werkausgabe, Bd. 24: Theater. Essays, Gedichte und Reden (Zürich 1985), S. 31–72, hier: S. 62. Vgl. ganz ähnlich: *Georg Steiner*: Der Tod der Tragödie. Ein kritischer Essay ¹1961 (Frankfurt 1981). Zentral S. 274: »Die Tragödie ist jene Kunstform, die der unerträglichen Last von Gottes Gegenwart bedarf. Sie ist nun tot, weil sein Schatten nicht mehr auf uns fällt.«
- 160 Vgl. *Heinrich Goertz*: Friedrich Dürrenmatt (Reinbek 1987), Lit!
- 161 *Friedrich Dürrenmatt*: Die Entdeckung des Erzählens. Gespräche 1971–1980, hrsg. von *Heinz Ludwig Arnold* (Zürich 1996), S. 161f.
- 162 Vgl. Trost bei Goethe. »Nichts ist groß als das Natürliche«, hrsg. von *Heinrich Tieck* ¹1989 (München ⁴1998).
- 163 *Volker Weymann*: Trost, a.a.O., S. 62.
- 164 Zu Kaschnitz und ihrer Beziehung zu Reinhold Schneider vgl. *Petra Wagner*: Jesus als Spiegelbild der *conditio humana*. Zum Jesusbild im Werk von Marie Luise Kaschnitz, in: *Georg Langenhorst* (Hrsg.): Auf dem Weg zu einer Theologie der Ästhetik. Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag (Münster 1998), S. 57–72.
- 165 *Marie Luise Kaschnitz*: Vorlesen, in: *dies.*: Gesammelte Werke, hrsg. von *Christian Büttrich/Norbert Miller*, Bd. III: Die autobiographische Prosa 2 (Frankfurt 1982), S. 381 (meine Hervorhebung, G. L.).
- 166 Zu Leben und Werk vgl.: *Dagmar von Gersdorff*: Marie Luise Kaschnitz. Eine Biographie (Frankfurt/ Leipzig 1992); eine theologische Deutung des Werkes liegt vor: *Ulrike Subr*: Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz (Stuttgart/Berlin/Köln 1992).

- 167 *Marie Luise Kaschnitz*: Das dicke Kind ¹1952, in: Gesammelte Werke Bd. IV: Die Erzählungen (Frankfurt 1983), S. 58–66.
- 168 *Marie Luise Kaschnitz*: Wohin denn ich ¹1963, in: Gesammelte Werke Bd. II: Die autobiographische Prosa 1 (Frankfurt 1981), S. 390.
- 169 *Ingeborg Bachmann*: Das Gedicht an den Leser, in: *dies.*: Werke, Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften (München/Zürich 1978), S. 307f.
- 170 *Marie Luise Kaschnitz*: Orte ¹1973, in: Gesammelte Werke, Bd. II, a.a.O., S. 573.
- 171 Vgl. dazu: *Karl-Josef Kuschel*: Weder gläubig noch glaubenslos, in: *ders.*: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Düsseldorf 1997), S. 207–227.
- 172 *Marie Luise Kaschnitz*: Gesammelte Werke, Band V: Die Gedichte (Frankfurt 1985), S. 245–254.
- 173 *Marie Luise Kaschnitz*: »Nicht gesagt« ¹1965, in: *dies.*, Gesammelte Werke, Bd. V, a.a.O., S. 397f.
- 174 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: »Aber wer bin ich, daß...«. Zu einer Spiritualität der Selbstzurücknahme, in: *Bibel und Kirche* 50 (1995), S. 108–115; *ders.*: Wie von Gott reden? Schriftsteller als Sprachlehrer für Theologen und Religionspädagogen, in: *rhs* 40 (1997), S. 394–403.
- 175 *Gabriele Wohmann*: Atheisten enttäuschen mich unglaublich. Gespräch mit *Karl-Josef Kuschel*, in: *ders.*: »Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin«. Neue Gespräche über Religion und Literatur (München/Zürich 1992), S. 105–114, hier: S. 111.
- 176 Ebd., S. 113.
- 177 Zur Biographie vgl. vor allem: *Ruth Dinesen*: Nelly Sachs. Eine Biographie (Frankfurt 1992); *Gabriele Fritsch-Vivié*: Nelly Sachs (Reinbek 1993); *Birgit Lermen/Michael Braun*: Nelly Sachs – »an letzter Atemspitze des Lebens« (Bonn 1998).
- 178 So wirkmächtig *Walter A. Berendsohn*: Nelly Sachs. Der künstlerische Aufstieg der Dichterin jüdischen Schicksals. Gedichte – Prosa – Beiträge (Frankfurt 1961). Diese durchaus berechnete Benennung bleibt umstritten, weil sie die spätere Ausweitung im Werk von Nelly Sachs hin zur »Dichterin menschlichen Schicksals« nicht in den Blick nimmt.
- 179 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: Hiob unser Zeitgenosse, a.a.O., S. 176–195.
- 180 Brief vom 27.10.1947 an Carl Seelig, in: *Ruth Dinesen/Helmut Müssener* (Hrsg.): Briefe der Nelly Sachs (Frankfurt 1984), S. 83.
- 181 Darauf verweist bereits: *Ria van den Brandt*: »Je moet ook zingen zoals je gezongen hebt«. Over leven, werk en spiritualiteit van Nelly Sachs, in: *Tijdschrift voor Theologie* 35 (1995), S. 48–65.
- 182 So die Information von *Ruth Dinesen*: »Und Leben hat immer wie Abschied geschmeckt«. Frühe Gedichte und Prosa der Nelly Sachs (Stuttgart 1987), S. 19.
- 183 Text und Hintergrund in: ebd., S. 77–79; 253.
- 184 Ebd., S. 77.
- 185 *Reinhold Boschki*: Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel (Mainz 1994), S. 142.
- 186 Brief vom 22.02.1946 an Max Rychner, in: Briefe der Nelly Sachs, a.a.O., S. 48.
- 187 *Nelly Sachs*, Chor der Tröster ¹1946, in: *dies.*: Fahrt ins Staublose. Gedichte ¹1961 (Frankfurt 1988), S. 65f.
- 188 Zur zentralen Bedeutung des Engel-Motivs im Gesamtwerk von Nelly Sachs vgl.: *Jürgen P. Wallmann*: Engel mit blutenden Schwingen. Zu einem Motiv in der Lyrik von Nelly Sachs, in: *Nelly Sachs zu Ehren. Zum 75. Geburtstag am 10. Dezember 1966. Gedichte. Beiträge. Bibliographie*, hrsg. vom Suhrkamp Verlag (Frankfurt 1966), S. 93–105; *Paul Kersten*: Die Metaphorik in der Lyrik von Nelly Sachs. Mit einer Wort-Konkordanz und einer Nelly-Sachs-Bibliographie (Hamburg 1970), S. 166–176.
- 189 Weitere Engel-Texte von Nelly Sachs und anderen Schriftstellern werden gedeutet in: *Sturmius M. Wittschier*: Mein Engel halte mich. Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur (Würzburg 1988).
- 190 Die »Duineser Elegien« bekam sie erst 1950 von ihrer Freundin Gudrun Dähnert geschenkt und schreibt in einem Brief vom 30.08.1950: »Wie freue ich mich auf die Duineser Elegien«. Sie mag die Texte trotzdem schon vorher gekannt haben. Dennoch legt

- sich die Vermutung nahe, daß sie das Motiv von Rilke nicht bewußt übernahm. Vgl. Briefe der Nelly Sachs, hrsg. von *Ruth Dinesen/Helmut Müssener* (Frankfurt 1984), S. 120.
- 191 *Ingeborg Bachmann*: »Ihr Worte« ¹1961, in: *dies.*: Sämtliche Gedichte (München/Zürich ²1987), S. 172f.
- 192 Brief vom 27.10.1947 an Carl Seelig, in: Brief der Nelly Sachs, a.a.O., S. 83f.
- 193 Ebd.
- 194 Vgl. *Helmut Braun* (Hrsg.): *Rose Ausländer. Materialien zu Leben und Werk* (Frankfurt 1991); *Cilly Helfrich*: »Es ist ein Aschensommer in der Welt«. *Rose Ausländer. Eine Biographie* (Weinheim/Berlin 1995); *Helmut Braun*: »Ich bin fünftausend Jahre jung«. *Rose Ausländer. Zu ihrer Biographie* (Stuttgart 1999).
- 195 *Rose Ausländer*: Alles kann Motiv sein ¹1971, in: *dies.*: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Helmut Braun, Bd. 3: *Hügel aus Äther unwiderruflich. Gedichte und Prosa 1966–1975* (Frankfurt 1984), S. 284–288, hier: S. 286. (meine Hervorhebung – G.L.)
- 196 *Paul Celan/Nelly Sachs*: Briefwechsel, hrsg. von *Barbara Wiedemann* (Frankfurt 1993), S. 57. Brief vom 16.08.1960 an Celan.
- 197 Ebd., S. 73, Brief vom 21.03.1961 an Familie Celan.
- 198 Ebd., S. 39, Brief vom 11.05.1960 an Celan.
- 199 *Nelly Sachs*: *Fahrt ins Staublose*, a.a.O., S. 192.
- 200 *Fritz Zorn*: *Mars. Mir einem Vorwort von Adolf Muschg* ¹1977 (Frankfurt 1988), S. 167; vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: *Hiob unser Zeitgenosse*, a.a.O., S. 303–309.

DRITTER HAUPTTEIL

TRÖSTEN HEUTE – LERNORTE

»SPRICH DU DAS WORT, DAS MICH MIT TROST UMGIBT,
DAS MICH BEFREIT UND NIMMT IN DEINEN FRIEDEN.«

(Huub Oosterhuis)

Ein kurzer Blick zurück: Im ersten Hauptteil dieser Untersuchung haben wir durch den Doppelblick auf die biblischen Grundlagen und die historischen Entfaltungen versucht, den spezifisch christlichen Trostbegriff und sich daraus ergebende Perspektiven im Hinblick auf das Handlungsfeld Trösten zu erarbeiten. Im zweiten Hauptteil wurde durch den zweiten Doppelblick auf die Religionskritik einerseits und die Rückfragen der Schriftsteller andererseits ein scharfer Einspruch gegen die gelebte Praxis, besser: die Wahrnehmung dieser Praxis des christlichen Tröstens erhoben. Der abschließende dritte Teil soll nun als Synthese Schlußfolgerungen für ein zeitgemäß mögliches Trostkonzept für Gegenwart und Zukunft entwickeln. Wie kann im allgemeinen Rahmen diakonischen Lernens konkret Trösten gelernt und gelehrt werden? Welches Trostkonzept scheint für heute und morgen tragfähig? Keine der vorangegangenen Überlegungen soll dabei außer Acht gelassen werden.

Lerntheoretische Vorüberlegungen

- Als spezifisch christliches Konzept wird eine Anbindung an die reichhaltige biblische Rede und biblische Praxis des Tröstens zur Grundvoraussetzung. Diese einerseits praktisch-unmittelbar ausgerichtete, andererseits eschatologisch verankerte biblische Trostrede wird zu einem zentralen Kriterium aller künftiger Trostperspektiven.
- Als geschichtlich und kirchlich verortetes Geschehen kann ein künftiges christliches Trostkonzept nur in Auseinandersetzung mit dem historischen Entwicklungsprozeß von Trostverständnis und Tröstungspraxis erfolgen – sei es in Übernahme und Weiterführung, sei es in begründeter Absetzung und Ablehnung.
- Als zeitgemäß relevantes Konzept muß es jedoch neben der Meßlatte der biblischen Rede das kritische Prüfsystem der Religionskritik und die Warnvorgaben der Schriftsteller aufnehmen. Nur durch diesen zweifachen engmaschigen Prüffilter hindurch kann glaubwürdiges Trostreden und Trosthandeln heute bestehen.

Dabei soll im folgenden ein umfassendes Verständnis von Trost als »Kraft der Lebensermutigung«¹ für Trauernde und Leidende entwickelt werden, das spezifische Schwergewicht soll aber auf der diakonisch-caritativen Dimension liegen.

Das Begriffsfeld um

- »Trost« wird dabei einerseits verstanden als das an eine ganz konkrete Situation angebundene selbsterlangte Überwinden von Verlust, Leid, Trauer, Not oder Niedergeschlagenheit im Sinne von »Selbsttröstung«.

- »Trösten« anderer, das sei wiederum verstanden als das solidarische Begleiten, Befähigen, Ermuntern, Bereitstellen und Anstoßen von Chancen, Mobilisieren und Bestärken Trauernder, so daß sie *mit* ihrer Trauer und besseren Mutes Schritte auf ihrem weiteren Lebensweg in die Zukunft beschreiten können.

Der spezifisch christliche Sprachgebrauch von »Trost« und »Trösten« betrifft dabei nicht in erster Linie das Feld konkreter Handlungen oder Verhaltensweisen zur Bewältigung von Leid. Vielmehr ist damit eher ein *Grundgefühl des Getragenseins* gemeint, des im tiefsten Grund »Getrost Seins«, das dann auch im konkreten Erleben oder Bezeugen von Leid eine eigene Haltung oder Handlungsweise ermöglicht. Mit den Worten des evangelischen Theologen *Reinhard Schmidt-Rost*: »Trost ist eine Weise, die Wirklichkeit zu interpretieren.«² Trost in diesem Sinn benennt also den umfassenden Rahmen, das erahnte, aber auch reflektierte Grundverständnis von Leben und Wirklichkeit angesichts der Geschichte von Gott und Mensch im Bilde Jesu Christi, vor dem sich alle praktischen Trostperspektiven konkretisieren.

Noch einmal betont: Das spezifisch Christliche des im folgenden entwickelten Trostverständnisses liegt nicht primär in einem einzigartigen Katalog des Trostverhaltens oder der Trostargumente, sondern in einer Grundlegung der Bedingungen, unter denen derartig praktischer Trost nach christlichem Verständnis möglich wird. Für Christen ergibt sich die Befähigung, sich selbst oder andere trösten zu können, letztlich aus dem tiefen Gefühl oder Bewußtsein des Von-Gott-getragen-Seins, des »Getröstet-Seins« vor aller Trostaktivität. Das diakonische Handeln des Tröstens entspringt nach christlichem Verständnis dieser vorgängigen Befähigung.

Die folgenden Ausführungen stehen unter der Maßgabe religionspädagogischer Überlegungen. Denn daß Trösten als diakonischer Wesensvollzug des Christseins – in Grenzen – lernbar und damit auch lehrbar ist, gehört zu den Grundvorgaben dieser Arbeit. Auf der theoretischen Ebene versteht sie sich selbst als »Lehr- und Lernschrift«. In Auseinandersetzung mit ihr sollen also Prozesse des Tröstens lern- und lehrbar werden. Vorweg dazu eine kurze Selbstvergewisserung: Was wird im folgenden unter »Lehren« und »Lernen«³ verstanden? Konkret gefragt: In wie weit sind gerade religiöser Glaube, spirituelle Praxis und diakonisches Handeln »in der Einheit von Verstehen, Deuten und Handeln«⁴ lehr- und lernbar?

Religiöses Lernen?

1

Eine vieldiskutierte Frage: Kann man Glauben lernen? Im Bewußtsein jener unendlichen »Differenz« – um mit *Lothar Kuld* zu sprechen – »zwischen dem, was am Glauben Ergebnis von Lernprozessen ist, und der Wirklichkeit des lebendigen Gottes, die der Gläubige im Akt der Glaubenzustimmung erfäßt«⁵, muß im folgenden sicherlich keine eigene religiöse Lerntheorie entworfen oder der anderswo gut zusammengefaßte Zwischenstand der religi-

onspädagogischen Lernforschung⁶ referiert werden. Auch geht es nicht darum – hier schließe ich mich *Jürgen Werbick* an –, anzunehmen, der Glaube als solcher könne schlicht »als ein Resultat von Lernprozessen beschrieben werden«. Wohl kann man jedoch feststellen, daß sich Glaube »im Kontext menschlicher Lern- und Reifeprozesse«⁷ ereignet, ja daß Glauben-Lernen als Beziehungs-Lernen als lebenslanger Lernprozeß⁸ angesehen werden kann.

Ist es sinnvoll, von hier ausgehend die verallgemeinernde Schlußfolgerung zu formulieren: »Der Lebensprozeß jeder menschlichen Person ist ein religiöser Lernprozeß«⁹? Unabhängig davon, ob diese Definition wahr oder falsch ist: *Georg Baudlers* Bestimmung des Spezifikums von religiösem Lernen in Abgrenzung zum Lernen allgemein scheint mir weitaus überzeugender und hilfreich: Religiöses Lernen findet demzufolge dort statt, »wo die partielle Wirklichkeitsbetrachtung und -erfahrung, wie sie im Alltag und in der Naturwissenschaft geschieht, in Richtung auf eine ganzheitliche und gläubige Wirklichkeitsbetrachtung hin überschritten wird«¹⁰. *Matthias Scharer* faßt daraufhin die Antwort auf die Frage »kann man Glauben lernen?« zusammen: »Glaube kann sich in Lern- und Reifungsprozessen ereignen.«¹¹ Von dieser Möglichkeit gehen wir im folgenden aus.

Allgemein möchte ich aufgrund der angerissenen religionspädagogischen Vorgaben so als Arbeitsgrundlage formulieren:

- Unter *Lernen allgemein* verstehe ich im folgenden die prozeßhafte – vorübergehende oder dauerhafte – Veränderung von Einstellungen, Kenntnissen, Verhaltensweisen und Handlungsmustern aufgrund von Erfahrungen eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft. Derartige Erfahrungen können gewonnen werden aus Begegnungen mit, Beziehungen zu und Reflexionen über Menschen, Medien und Gegenständen aus der menschengemachten Dingwelt oder der Natur.
- *Religiöses Lernen* zeichnet sich spezifisch dadurch aus, daß sich die verändernden Einstellungen, Kenntnisse, Verhaltensweisen und Handlungsmuster im Kontext einer ganzheitlichen, die naturwissenschaftliche Beweisbarkeit transzendierenden »gläubigen« Wirklichkeitssicht realisieren.

2 Diakonisches Lernen?

Welche Rolle kommt nun dem spezifisch diakonischen Lernen im Rahmen des allgemein religiösen Lernens zu? Zunächst ist auf jenen Befund zu verweisen, den *Hans-Günter Heimbrock* 1990 erhob und der immer noch Gültigkeit besitzt. Er schrieb: »Jeder Kenner der Religionspädagogik des 20. Jahrhunderts wird zugeben müssen, daß diakonische Problemstellungen nicht zu den bevorzugten Themen zählen.«¹² Diakonisches Lernen in dem in dieser Arbeit verwendeten Sinn ist eher ein vernachlässigtes Randthema sowohl in der Gemeindepädagogik als auch in der didaktischen Reflexion über den schulischen Religionsunterricht. Deshalb ist zunächst eine genaue Begriffsbestimmung notwendig: Was ist das denn eigentlich, diakonisches Lernen?

Zur Annäherung an diesen Begriff legt sich ein Blick auf die christliche Traditionsgeschichte nahe. Woraus die caritative Diakonie von einzelnen Christen oder der Gemeinde besteht, ist in der christlichen Tradition im Begriff der sieben »geistlichen und leiblichen Werken der Barmherzigkeit«¹³ genau formuliert. *Barmherzigkeit* läßt sich mit *Ottmar Fuchs* dabei definieren als »das unmittelbare, aus dem Mitleid herauskommende Hilfehandeln, um die Menschen von Schmerz und Not zu befreien«¹⁴. So wenig dieser – in seiner Rezeptionsgeschichte – fromm überhöhte Begriff der »Barmherzigkeit« aktuell und wichtig klingt, so wesentlich bleibt für das christliche Selbstverständnis die Sache, um die es hier geht. Und entscheidend zum grundlegenden Verständnis: Diakonie und Barmherzigkeit sind nie zuerst »Leistungsbegriffe«, ethische Forderung im Sinne von Verpflichtungskatalogen, sondern im christlichen Verständnis zuerst »Gnadenbegriffe«¹⁵. Zur Diakonie sind Christen zuallererst befähigt und befreit. Auch Trösten ist also in christlichem Verständnis nicht primär eine ethische Verhaltens- und Handlungsforderung, sondern eine Auf-Gabe: Als Getröstete können Christen Trost weitergeben. Die biblischen und systematischen Ausführungen haben dieses Verzahnungsverhältnis deutlich aufgezeigt. Deshalb geht es – so *Karl Gabriel* treffend – bei der Rückbesinnung auf die Diakonie auch nicht um »von außen an die Gemeinden herangetragene Erwartungen«, die »schnell die Überforderungsgrenze überschreiten und deshalb unwirksam bleiben«¹⁶ dürften, sondern um eine von innen getragene christliche Selbstbesinnung auf das Wesentliche.

Diakonie kann also verstanden werden als Praxis christlicher Barmherzigkeit. Als Konkretisierung der biblischen Grundforderung »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19,18; Lk 10,27) versteht man – erneut mit Bezug auf biblische Stellen, vor allem auf Mt 25,31–46¹⁷ – unter den sogenannten *sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit*:

- das Speisen der Hungrigen,
- das Tränken der Durstigen,
- das Aufnehmen von Fremden,
- das Bekleiden der Nackten,
- das Besuchen der Kranken,
- das Befreien der Gefangenen,
- das Bestatten der Toten.

Ähnliche Aufzählungen von sozialen Hilfeleistungen sind schon aus dem alten Ägypten bekannt¹⁸. Sie erlangten jedoch vor allem im alttestamentlichen Israel große Bedeutung. Am bekanntesten von den zahlreichen biblischen Belegstellen sind die Aufzählungen ähnlicher Hilfeleistungskataloge aus dem Hiobbuch (29,12–17; 31,16–20) sowie aus dem deuterokanonischen Buch Tobit (1; 3,16f.; 4,15–19). Bei Matthäus erhalten sie dann die für das Christentum prägende Gestalt.

Diesen »leiblichen Werken der Barmherzigkeit« – tatsächlich eine Art überzeitlicher Sozialcharta der Mitmenschlichkeit – korrespondieren die *sieben geistlichen oder geistigen Werke der Barmherzigkeit*. Sie sind eigentlich nicht als Alternative, sondern als notwendige und unverzichtbare Ergänzung ohne Priorität oder Sekundarität gedacht. Ohne eine in vergleichbarer Weise

eindeutig zuzuordnende biblische Bezugsstelle aufweisen zu können, aber in Berufung auf einzelne biblische Traditionsspuren in Altem wie Neuem Testament zählt man dazu (in nicht immer gleicher Reihenfolge):

- das Lehren der Unwissenden,
- das Beraten der Zweifelnden,
- das *Trösten der Trauernden*,
- das Zurechtweisen der Irrenden,
- das Ertragen von Unrecht,
- das Verzeihen von Beleidigungen,
- das Beten für Lebende und Tote.

Einerseits werden hier also Handlungsmuster und Verhaltensweisen aufgenommen, die »vor allem im Hinblick auf die Beziehung des Menschen zu sich selbst in der Bergpredigt (Mt 5,3–12) begründet«¹⁹ sind, sich im Blick auf die Beziehung zu anderen aber auch aus dem paulinischen »Hohen Lied der Liebe« (1 Kor 12,31–13,13) herleiten lassen. Daß diese neutestamentliche Tradition auf jüdischen Grundlagen wurzelt, beweist etwa ein Blick in den babylonischen Talmud. Dort findet sich die folgende Passage:

Es heißt: *dem Herrn, eurem Gott sollt ihr folgen*; ist es denn einem Menschen möglich, der Göttlichkeit zu folgen, es heißt ja: *denn der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer!*? Vielmehr (lehrt dies): daß man den Handlungen des Heiligen, gepriesen sei er, folge. Wie er die Nackten kleidet, wie es heißt: *und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Hautröcke und bekleidete sie*, so kleide auch du die Nackten. Wie der Heilige, gepriesen sei er, Kranke besuchte, wie es heißt: *und der Herr erschien ihm unter den Terebinthen Mamres*, so besuche auch du die Kranken. Wie der Heilige, er sei gepriesen, Trauernde tröstet, wie es heißt: *und es geschah nach dem Tode Abrahams, da segnete Gott seinen Sohn Jizchaq*, so tröste auch du die Trauernden. Wie der Heilige, gepriesen sei er, Tote begräbt, wie es heißt: *und er begrub ihn im Tale*, so begrabe auch du die Toten.²⁰

So konkretisierte Barmherzigkeit wird also zuallererst verstanden als Eigenschaft Gottes, dieser »gibt sie weiter an den Menschen«²¹. Aufbauend auf dieser biblischen Tradition haben sich in der christlichen Traditionsgeschichte – vor allem bei *Augustinus* und *Thomas von Aquin*²² – die zwei klassischen Siebenerpaare herausgebildet in dem Bewußtsein, daß damit zentrale Punkte benannt sind, ohne aber den Anspruch zu erheben, den Gesamtbereich von »Barmherzigkeit« komplett und für alle Zeiten erschöpfend definiert oder beschrieben zu haben. In veränderten gesellschaftlichen Kontexten können einzelne dieser Werke an Bedeutung verlieren, andererseits neue hinzukommen. Auch darf, ja: muß die Gewichtung je nach der konkreten Situation einzeln bestimmt werden. Daß sich mit diesen »Werken« keine »Werkgerechtigkeit« verbindet, daß man sich in der Erfüllung dieser diakonischen Dienste also keine Heilsgewißheit »erkaufen« kann, bedürfte heute nicht mehr der Hervorhebung, wenn nicht allein die Möglichkeit einer solcherart verstandenen Mißdeutung die vierzehn Werke der Barmherzigkeit in der evangelischen Tra-

dition²³ in Mißkredit gebracht hätte. Die auf jüdischer Tradition aufbauende christliche Rede von diesen Werken – nicht deren diakonisches Grundanliegen – hat so jedoch ihren Platz fast ausschließlich in der katholischen Kirche behalten, ist in der evangelischen Kirchen ein Randphänomen.

Im Blick auf unsere Zeit kann man feststellen: Die »geistlichen Werke der Barmherzigkeit« sind weitaus unbekannter als die »leiblichen«, sicherlich auch umstrittener, denn »lehren, zurechtweisen und beraten« – wem kommt das zu? Wer ist also hier als Subjekt zu denken – doch nur die »professionellen Geistlichen«? Das »Ertragen von Unrecht« fällt zudem schon durch seine syntaktisch-semantiche Struktur aus dem Rahmen, geht es doch in allen anderen Konkretisierungen um Dienste an anderen, hier jedoch um ein nur mit sich allein auszumachendes Ertragen – das zudem in sich als Allgemeinforderung umstritten ist. Diese inhaltlichen Nachfragen ziehen die Konsequenz nach sich, daß die seltene Beschäftigung mit diesen geistlichen »Werken« sich vor allem in Gestalt konservativ-priesterlicher Klerikeranweisungen findet und sich realisiert als tendenzielle Frontstellung gegen eine auf »Sozialarbeit« hinauslaufende Konzentration auf die »leiblichen« Werke²⁴; als müsse man die eigentliche »geistige« Dimension gegen die »überbewertete« leiblich-soziale Dimension neu betonen.

Kein Wunder, daß gerade diese »geistlichen« Werke so in der aktuellen religionspädagogischen und pastoraltheologischen Diskussion ein absolutes Schattendasein führen, daß eine systematische Darstellung und kritische Würdigung fehlt. Der Caritaswissenschaftler *Heinrich Pompey* stellt diesem Befund die klare Aussage entgegen: »Die Praxis der geistlichen Barmherzigkeit realisiert sich vor allem in der seelsorglich-diakonischen Begleitung leidender Menschen, die keine ausschließliche Aufgabe von Spezialisten ist. Jeder Christ ist dazu aufgerufen.«²⁵ Grundsätzlich gilt: Im Vollsinn der Diakonia gehören alle 14 »Werke« gleichberechtigt nebeneinander, sie ergänzen einander, und es sollte prinzipiell keine Über- und Unterordnung geben. Zumindest in bezug auf das dieser Arbeit zentrale Thema des »Tröstens Trauernder« soll so ein aktualisierendes Schlaglicht auf diese in Vergessenheit oder ein schiefes Licht geratene Tradition geworfen werden.

Die Einsicht, daß diakonisches Lernen in Zukunft in Katechese und Religionsunterricht wieder verstärkt in den Mittelpunkt der Bemühungen gerückt werden muß, hat sich in der Religionspädagogik der letzten Jahre mehr und mehr durchgesetzt. Das Schwergewicht des religionspädagogischen Interesses liegt dabei freilich fast ausschließlich auf den Feldern des »sozialen Lernens«²⁶, des praktisch-sozialen Verhaltens und des politisch-mitmenschlichen Umgangs miteinander, vor allem mit Randgruppen und Außenseitern. In den traditionellen Begriffen ausgedrückt: Den »leiblichen« wird gegenüber den »geistlichen« Werken der Barmherzigkeit gerade in der aktuellen religionspädagogischen Diskussion und Praxis eindeutig der Vorrang eingeräumt. Sicherlich entspricht diese Schwerpunktsetzung den Bedürfnissen unserer »Ego-gesellschaft«, vor allem auch im Blick auf Kinder und Jugendliche. Trotzdem darf der andere, der »geistige« Bereich der Diakonie nicht ausgeblendet werden.

Gerade deshalb setzt diese Arbeit ihr Hauptaugenmerk auf den Bereich der »geistigen« Barmherzigkeit, konkret auf das Trösten: nicht als Konkurrenz oder Gegenpol, sondern als Ergänzung zu den aktuellen religionspädagogischen Bemühungen um »soziales Lernen«. Die Möglichkeiten des diakonisch orientierten sozialen Lernens kann man besonders gut an dem *Modellversuch »Compassion«*²⁷ ablesen. Dieses Projekt wurde von 1994 bis 1998 im Auftrag des Landes Baden-Württemberg in Verbindung mit der Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg und des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie durchgeführt. In ihm ging es um die »Entwicklung und Stärkung sozialverpflichteter Haltungen unter Schülerinnen und Schülern« mit dem Ziel, »die heranwachsende Generation für eine Gesellschaft der ›Mitleidenschaft‹, der Solidarität und des Engagements für jene zu gewinnen, die sich, aus welchen Gründen auch immer, aus eigenen Kräften nicht helfen können oder nicht mitkommen«²⁸. Dazu gingen Schüler der Sekundarstufe aller Schularten während eines Schuljahres zwei Wochen lang in eine soziale Einrichtung, etwa ein Altenheim, Krankenhaus, einen Kindergarten, ein Behindertenheim, in eine Asylantenbetreuung oder die Bahnhofsmision, um dort Erfahrungen mit Randgruppen »vor Ort« machen zu können. Im schulischen Unterricht wurde dieser Praxisblock theoretisch vor- und nachbereitet, das ganze Projekt zudem durch ein wissenschaftliches Projektteam (*Lothar Kuld, Stefan Gönninger*) begleitet und ausgewertet. Dieser Modellversuch kann als ein herausragendes Beispiel für Notwendigkeit und Möglichkeit von diakonischem Lernen im Bereich der sozialen Barmherzigkeit gelten.

Trösten und Trösten-Lernen als religionspädagogische Aufgabe gewinnt als Erweiterung des sozial ausgerichteten diakonischen Lernens sein spezifisches Profil. Das gilt, wie oben bereits angedeutet, zum einen im Blick auf den einzelnen Christen in seiner Gemeinde, andererseits aber auch im Blick auf die religiöse Erziehung in Katechese und schulischen Religionsunterricht. Eindeutig formuliert die Würzburger Synode 1974 im Blick auf den diakonischen Aspekt des Religionsunterrichtes:

In Jesus Christus hat sich gezeigt, wer Gott ist und wie er für die Menschen da sein will. Durch Christus wird der Mensch zum Glauben berufen und zugleich zum ›Dasein für andere‹ befreit und beauftragt. (...) Religionsunterricht in der Schule ist eine der Formen, in denen sie (die Kirche, G.L.) diesen Dienst an jungen Menschen vollziehen kann. Er ist insofern unter *diakonischem Aspekt* zu sehen.²⁹

Mehr als 20 Jahre später findet sich in der Erklärung der deutschen Bischöfe zur »Bildenden Kraft des Religionsunterrichts« in vergleichbarem Sinn die Rede von dem »Wärmestrom des ›Für-einander-Seins‹«, der gerade in den Kirchen dem in breiten Schichten der Gesellschaft vorherrschenden »Kältestrom des Eigeninteresses«³⁰ entgegengesetzt werde und als solcher auch im Religionsunterricht bestimmenden Einfluß auf die Unterrichtsgestaltung und Zielsetzung haben müsse. In vergleichbarer Weise betont auch

die 1994 von der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene Denkschrift »Identität und Verständigung« gleich schon im Vorwort, daß Christen in die Lage versetzt werden müssen, »Verantwortung zu übernehmen – im ganz persönlichen Bereich genauso wie in den globalen Zusammenhängen – beim Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, beim Schutz der ›Einen Welt‹, bei der Bewahrung der Schöpfung«³¹. Diakonisches Lernen heißt dabei jedoch nie, den ethischen Pflichtcharakter der Nächstenliebe in das Zentrum zu stellen, sondern zuallererst die *Befähigung zur Nächstenhilfe* durch Gottes immer schon zuvorkommende Zuwendung zu betonen. Diakonisches Handeln heißt so ganz konkret, »mein Leben als elementare Antwort auf die Zusage Gottes«³² (*Albert Biesinger*) im Dienste am Nächsten zu gestalten.

Hinsichtlich *diakonischen Lernens* – als vom Christentum inspiriertes soziales und untrennbar damit verbunden geistliches Lernen – gilt dabei grundsätzlich für die Lehrenden, hier besser: Lernprozeß-Begleitenden, daß ein »entdeckenlassendes Lehren« einem »darstellenden Lehren«³³ vorzuziehen ist. Im Blick auf persönlichkeitsänderndes Verhalten geht es weniger um den Nachvollzug und die Durcharbeitung von kognitiven Gedankengängen, welche die Lehrenden vorgedacht und zum Erfassen methodisch aufbereitet haben, als vielmehr um ein die ganze Persönlichkeit betreffendes kognitiv-afektiv-pragmatisches Entdeckungslernen. Lernende sollen so die »Möglichkeiten einer Realisierung der ›Nachfolge Christ‹ (als Antwort auf die Zuwendung Gottes in der Bundesrelation) für bestimmte heutige Lebenssituationen selbst entdecken«³⁴ können.

Trösten lernen?

3

Was ergibt sich aus diesen allgemeinen Ausführungen über »religiöses Lernen« und »diakonisches Lernen« für die konkrete Frage des *Trösten-Lernens*? Als Vorgabe für die folgenden Ausführungen soll gelten: Menschen aller Altersstufen können sich in ihrem Umgang mit Trauer³⁵, Verlust-, Not- und Leiderfahrungen – sei es eigenes Leid, sei es das bezeugte Leid anderer – verändern. Sie können sich verändern im Blick auf ihre *Einstellungen* (etwa: »welchen Stellenwert gebe ich dem Leid in meinem Leben«), ihre *Kenntnisse* (etwa in Bezug auf die Kenntnis der Trauerphasen oder von biblischen Kernaussagen zum Thema »Gott und das Leid«), ihre *Verhaltensweisen* (etwa: im Blick auf die vielfach bezeugte Verdrängung von Trauer und Vermeidung des Umgangs mit Leid und Leidenden), schließlich ihre *Handlungsmuster* (etwa: in der konkreten Art und Weise der Zuwendung zu Trauernden). Herbeigeführt werden können solche Veränderungen durch Beziehungen zu, Erfahrungen mit und Reflexionen über andere Menschen (Freunde, Verwandte, Tröster, Leidende, Lehrende), Medien (wie der Bibel, Musikstücken, Trostschriften, theologisch-philosophischen Schriften oder diesem Buch) oder Gegenstände (wie etwa Kunstwerke, Herbstblätter oder Steine).

Was folgt aus diesen Vorgaben für das *Trösten-Lehren*? Das Lehren ist der in persönlichem Kontakt oder durch mediale Vermittlung vollzogene Versuch, andere Menschen zu den aufgezeigten Lernprozessen anzuregen und sie dabei zu begleiten. Es geschieht aus der Überzeugung, daß die im Lernprozeß stattfindenden Veränderungen Chancen für die Lernenden bereitstellen, ihr Leben besser verstehen und bewältigen zu können. Welche Lernchancen das im einzelnen sind, gilt es im konkreten Spezialfall darzustellen. Den Begriff *Lernchance* – den ich im Anschluß an *Horst Klaus Berg* aufgreifen möchte – ziehe ich mit Bedacht dem geläufigeren Begriff »Lernziel« vor, weil der Begriff »Ziel« impliziert, daß derjenige, der ein solches formuliert, »die ›Sache‹ schon hat und nun ihre Bedeutung für den Lernprozeß bestimmt«, wohingegen die Rede von »Chancen« voraussetzt, »daß der, der einen Lernprozeß anzustoßen hat, zunächst einmal für sich selbst sucht«³⁶. Gerade bei so persönlichen und existentiellen Prozessen und Befindlichkeiten wie Getröstet-Werden oder Getrost-Sein trifft eine solche Annäherung eher den tatsächlichen Sachverhalt. Außerdem wird im Begriff »Lernchance« deutlich, daß es um die Perspektive des Lernenden selbst geht, nicht um von außen vorgegebene, genau abgesteckte und gegebenenfalls eindeutig abprüfbare Ziele des Lehrenden.

Lehren und Lernen des Tröstens ist fraglos in unterschiedlichen Kontexten, Institutionen und Begegnungen möglich. Davon ist auch der Psychologe *Gunnar von Schlippe* überzeugt, wenn er bewußt provokativ davon spricht, daß »Tröstung eine Methode ist, also methodisierbar ist, erlernbar ist«³⁷. Von diesem Ansatz geht auch diese Untersuchung aus. Um jedoch nicht nur allgemein und abstrakt zu bleiben, sollen die folgenden Ausführungen an *drei exemplarischen Lern- und Handlungsfeldern* im Blick auf die praktische Umsetzung konkretisiert werden. In allen drei Bereichen geht es dabei im folgenden um Trösten-Lernen ohne psychologische, psychiatrische oder therapeutische Spezialausbildung. Sie stehen zudem allesamt unter dem Vorzeichen, sämtliche Erscheinungsformen von Leid strukturell und gesellschaftspolitisch zu analysieren und wo immer, wie immer möglich zu verändern oder wenigstens abzumildern.³⁸ Begleitend dazu und jenseits der anzustrebenden Veränderbarkeit stehen die drei folgenden Trostbereiche:

- Erster Lern- und Handlungsort: Trösten als Grunddimension christlicher Praxis in *persönlichen Begegnungen*. Für jeden Menschen – spezifisch im Rahmen unserer Fragestellung: für jeden Christen – gehört der Umgang mit Trauer, Verlust, Not und Leid zu den individuellen Alltagserfahrungen und somit zu den unausweichlichen Lernaufgaben des Lebens. Unabhängig von der möglichen Anbindung an Kirchengemeinden und andere Gemeinschaften oder Institutionen wird so – in bestimmten Lebenssituationen – Trösten zu einer Herausforderung jedes Einzelnen in seinem »Privatbereich«, in persönlichen Begegnungen. Derartigen Begegnungen – sei es im Bereich von Familie, im Freundes- oder Bekanntenkreis – soll deshalb zunächst das Augenmerk gelten.
- Zweiter Lern- und Handlungsort: Trösten als Grunddimension diakonischen Selbstvollzugs der *Gemeinde*. Die klassische Verortung diakonischen Lernens in der Fachliteratur liegt im Bereich der kirchlichen Ge-

meinschaft, sei es der Ortsgemeinde oder des institutionalisierten Sozialdienstes der Kirchen (vor allem: Diakonie, Caritas). Über den Bereich der sich aus Verwandtschaft oder Bekanntschaft ergebenden persönlichen Begegnungen hinaus eröffnet der Blick auf die kirchliche Gemeinschaft neue Dimensionen von Trostrede (Verkündigung), Trosthandeln (soziale Praxis) und Trostlernen (pädagogisches Ein- und Ausüben).

- Dritter Lern- und Handlungsort: Ein weiterer spezifischer Ort religionspädagogischer Praxis ist schließlich der *schulische Religionsunterricht*. Immer mehr setzt sich die Einsicht in der Religionspädagogik durch, daß diakonisches Lernen nicht ausschließlich Aufgabe der Gemeinden sein kann, sondern als christlicher Wesensvollzug in den kirchlich verantworteten Religionsunterricht unverzichtbar hineingehört. Damit wird gerade keine Überfrachtung der schulischen Möglichkeiten anvisiert, sondern im Gegenteil eine neue, an real möglicher Umsetzung orientierte Chance eröffnet. Deshalb sollen Überlegungen zum Trösten-Lernen in der Schule am Ende dieser Untersuchung stehen.

Mit diesen drei Lernorten sind die wichtigsten Bereiche diakonischer Lernprozesse benannt. Ihre Reichweite, ihre praktische Bedeutung ist dabei sehr unterschiedlich zu bestimmen.

- Trösten-Lernen in persönlichen Begegnungen wird in den meisten Fällen ein Prozeß sein, der entweder in unmittelbaren Situationen selbst abläuft oder aber im Hinblick auf solche konkrete Betroffenheit, also in der plötzlichen Konfrontation mit Leidenden und Trauernden aus dem persönlichen Umfeld. Lernhintergrund ist hier vor allem die Vorerfahrung aus ähnlichen Situationen, Lernperspektive das konkrete Verhalten und Handeln im Einzelfall.
- Trösten-Lernen im gemeindlichen Bereich betrifft grundsätzlich auch diesen Bereich persönlich unmittelbarer Begegnung, weitet aber den Blick auf die Einübung eines allgemeinen, auch situationsunabhängigen Umgangs mit Leid und Trauer, der sich dann im Einzelfall bewähren muß.
- Im schulischen Religionsunterricht wird Trösten-Lernen schließlich vor allem situationsunabhängig erfolgen. Die Lernprozesse hier lassen sich vorwiegend als »vorsorgende Lernprozesse« bestimmen, die Schüler für mögliche Situationen sensibilisieren und vorbereiten wollen. Der Umgang mit konkreter Leiderfahrung wird im schulischen Bereich oft nur in Zusammenarbeit mit der Schulseelsorge möglich werden. Im Unterricht selbst geht es primär um eine distanzierte und allgemeine Auseinandersetzung, die den Schülern ein persönlich-unmittelbares Lernen nur anbieten kann. Das hier vermittelte »Glaubenswissen« versteht sich so als »Lebenswissen«, welches – mit den Worten *Jürgen Werbicks* – an erster Stelle »die Grundkonflikte und Reifungskrisen des menschlichen Lebens kreativ bestehen hilft«³⁹.

Der gerade aufgezeigte unterschiedliche Grad der situativen Betroffenheit und die daraus resultierende unterschiedliche Ausgestaltung der Lernprozesse wird im Blick auf die einzelnen Lehr- und Lernorte detailliert zu entfalten sein. Vor dieser dreifachen Entfaltung konkreter Trost-Lern-Strategien in den

jeweiligen Lernorten soll jedoch noch einmal eine letzte notwendige Vorüberlegung stehen: Welche *Lehr- und Lernkonsequenzen* ergeben sich aus dem erhobenen Befund *für die Theologie als Wissenschaft*?

4 Trost und Theodizee

Der erste Impuls schließt an Stimmen an, die in der Hinführung zu dieser Untersuchung zu Wort kamen: Trost als Grundkonzept christlicher Seinsdeutung und Trösten als Grundvollzug diakonisch-caritativen Handelns darf nicht länger ein Randdasein im Kanon der theologischen Teildisziplinen führen. Vor allem in Pastoraltheologie, Religionspädagogik und systematischer Theologie gilt es, neu über Trösten nachzudenken und Praxisperspektiven zu entwickeln. Diese Untersuchung versteht sich als Beitrag zu einem solchen Programm.

Der spezifisch theologische Stellenwert von Trösten läßt sich dabei in einem Blick auf die intensiv geführte *Theodizeedebatte*⁴⁰ der letzten Jahre genauer bestimmen. Fast alle dort benannten Positionen betrachten primär den Bereich der »doktrinalen Theodizee«, den Versuch, denkerisch-theoretisch Gott angesichts des Leidens zu rechtfertigen. Daß es auf diese Frage der Vernunft, warum ein guter und allmächtiger Gott Leid zuläßt oder gar bewirkt, keine letztlich gültige, für alle einsichtige und abschließende Antwort geben kann, ist den meisten Diskutanten klar, begründet gerade dieser Sachverhalt doch die Notwendigkeit der Diskussion. Vielfach mündet die Theodizeedebatte so in den Appell ein, die Theodizeefrage zwar immer wieder zu stellen, jeweils neu auszuleuchten, auf noch wenig bedachte Perspektiven abzuklopfen, sie jedoch letztlich offen zu halten, »um Gottes und des Menschen willen«⁴¹ – so etwa *Walter Groß* und *Karl-Josef Kuschel*. Damit benennen die beiden Tübinger Theologen in der Tat die eine wichtige Erkenntnis: Eine dem Verstand einsichtige Antwort auf die Frage, warum Gott so viel, so unverständliches, sinnloses und so drastisches Leid zuläßt, wird es letztlich nie geben. Die Frage darf, ja: muß jedoch ohne Vorbehalt immer wieder gestellt und diskutiert werden.

Daneben tritt jedoch eine zweite Erkenntnis: die schon von *Immanuel Kant*⁴² her begründete paradigmatische Verschiebung von der »doktrinalen« zur »praktischen Theodizee«⁴³. Nicht so sehr in der Frage selbst liegt nämlich das Eigentliche gerade der jüdisch-christlichen Tradition, sondern in dem Versuch, Perspektiven aufzuzeigen, *wie* Menschen *mit* der unbeantworteten und unbeantwortbaren Frage praktisch umgehen können. *Hans Küng* hat das treffend zusammengefaßt: »Leid, übergroßes, unschuldiges, sinnloses Leid läßt sich – im individuellen wie im sozialen Bereich – nicht theoretisch verstehen, sondern nur praktisch bestehen.«⁴⁴ Wie können gottgläubige Menschen »bestehen«, weiterleben, -denken und -glauben angesichts der bezeugten und erfahrenen Leiden – das ist die Frage der praktischen Theodizee.

Im Rahmen dieser Fragestellung kommt nun dem Trösten eine zentrale Stellung zu. Die vertrauensvoll anzunehmende Zusage, getröstet zu sein im biblischen Sinn, das ist die eine mögliche spezifisch christliche Antwort auf die Theodizeefrage – Antwort freilich nicht im Sinne der harmonisierenden Ruhigstellung der Frage, sondern des Leben-Könnens mit der bleibend offenen Frage. *Johann Baptist Metz* betont nachdrücklich: »Der biblische Trost entrückt uns jedenfalls nicht in ein mythisches Reich spannungsloser Harmonie und fragloser Versöhntheit mit uns selbst.«⁴⁵ Und an anderer Stelle versucht er klarzustellen: »Nicht daß Sie meinen, ich sei gegen die Tröstung. Ich bin nur der Meinung, daß wir uns vielleicht nicht immer genügend darüber verständigt haben, was wir als Christen unter diesem Wort verstehen sollten. ›Glück inklusive Schmerz‹ scheint mir ein wichtiges Wort zu sein.«⁴⁶ Glück in dem Sinne, daß Christen in dem Grundgefühl des In-Christus-getröstet-Seins leben können, aber Schmerz in dem Sinne, daß sich damit weder konkrete Leiderfahrungen einfach auflösen würden, noch die Rückfragen der Theodizee.

Trost ist deshalb nicht einfach Antwort auf die Theodizee, sondern Lebensperspektive mit ihr. Doch dies ist nur der theoretisch-systematische Aspekt der Beziehung von Trost und Theodizee. Sich selbst und andere aufgrund dieser Zusage aktiv trösten zu können, das ist die daraus folgende Handlungsperspektive. *Reinhard Schmidt-Rost* führt aus: »Trost aus der Solidarität im Leiden ist diejenige Form von Trost, die eine christliche Theodizee ergibt«⁴⁷. *Trösten* in diesem Sinne wird also weit mehr als nur ein »Hauptnebenzweck traditioneller Theodizee-Entwürfe«⁴⁸, es wird zur *Grundkonzeption der praktischen Theodizee*. Wie kann dieses Konzept nun in die Praxis umgesetzt werden?

Wie also kann ein einzelner Mensch für sich und sein privates Umfeld trösten lernen, unabhängig davon, daß es sicherlich auch nicht lernbare, sondern impulsive »besondere Tröstungserfahrungen«⁴⁹ gibt, die man aus christlicher Sicht auf die tröstliche Wirkung des heiligen Geistes zurückführen kann? Gibt es benennbare Bedingungen und aus Erfahrung herausgeschmolzene Komponenten, die eine gelingende Trostbegegnung zwischen einzelnen Menschen ermöglichen oder zumindest erleichtern – ohne daß sich daraus schon ein »Rezept«, eine »Erfolgsgarantie Trösten«, oder ein »Handbuch Trösten für alle« herleiten lassen könnte? Die Psychoanalyse klärt uns dabei noch einmal auf über Schwierigkeiten, die Tröstungsprozesse begleiten, geht es in ihnen doch um Prozesse der »kreativen Bewältigung des Verlustes, die gleichzeitig Wandlung der Persönlichkeit im Hinblick auf neue, gerade durch den Verlust erst aufgedeckte Erfahrungsdimensionen und Beziehungsmöglichkeiten«⁵⁰ erfordern, so *Fritz Meerwein*. Wie also kann Trösten gelingen? Blicken wir zur Beantwortung dieser Frage noch einmal auf ein beispielhaftes Vorbild aus dem Bereich der Literatur. An ihm können die Lernbedingungen einer gelingenden Trostbegegnung abgelesen und entwickelt werden im Bewußtsein, daß die prinzipiell »personale Form der Aneignung« religiöser und allgemein existentieller Inhalte »nie von den biographischen Erfahrungen und dem individuellen und kulturellen Kontext der betreffenden Persönlichkeit losgelöst werden kann«⁵¹.

Kommen wir also gegen Ende dieser Untersuchung noch ein drittes und letztes Mal auf *die* klassische Trostszene der Bibel zurück: auf Hiob und seine Freunde. Die biblische Trostbegegnung zwischen Menschen war zum Scheitern verurteilt gewesen und hatte nur durch Gott selbst aufgelöst werden können. Und auch ein als erstes hier vorgestelltes, direkt im Anschluß an die biblische Vorlage konzipiertes modernes Trostgespräch – gestaltet von Archibald MacLeish in seinem Drama »Spiel um Job« – hatte als zeitgenössische literarische *relecture* der Bibel die Möglichkeit verneint, daß in einem Trostgespräch zwischen Leidenden und menschlichen Tröstern wirklicher Trost gestiftet werden könnte. Sind sie wirklich unmöglich, echte Trostbegegnungen? Auch *Erich Kästner* (1899–1974) scheint eine solche Skepsis zu teilen, wenn man die folgenden Verse des Satirikers denn ernst nimmt, die aus seinem 1932 erstmals gedruckten Gedicht »Keiner blickt dir hinter das Gesicht. Fassung für Beherzte«⁵² stammen:

Manchmal schaut dich einer an,
 bis du glaubst, daß er dich trösten werde.
 Doch dann senkt er seinen Kopf zur Erde,
 weil er dich nicht trösten kann.
 Und läuft weiter mit der großen Herde.

Anders nun in einer weiteren literarischen Ausgestaltung der Konstellation um Hiob. Wieder kommt es zu der Szene, daß ein *Hiob unserer Tage* von Freunden besucht wird, die ihm tröstend beistehen wollen. Doch dieses Mal wird das Trostgespräch – bei allen Problemen, Konflikten und Schwierigkeiten – gelingen. Und das Gespräch wird wie ein kleines *Trost-Panoptikum* alle nur denkbaren und möglichen – zum Teil aus dem biblischen Spektrum oder aus dem Blick auf die klassischen Positionen bekannten – Trostverhaltensweisen und Trostargumente aufnehmen und im Blick auf die Gegenwart durchspielen. Eine einzigartige Szene, nicht nur in der deutschsprachigen Literatur, sondern als Vorbildszene – nicht normativ sondern idealtypisch – auch im zusammenfassenden Blick auf unser Thema! Deshalb sei an dieser Stelle ein ungewöhnlich langer Texteschub erlaubt, der freilich als Basis der nachträglichen Detailanalyse unverzichtbar wird.

Ein gelingendes Trostgespräch – Mendel Singer und seine Freunde

Doch zunächst zum Rahmen und zur Vorgeschichte⁵³ der angekündigten Szene. Sie findet sich in *Joseph Roths* (1894–1939) Erfolgsroman »Hiob«, Untertitel »Roman eines einfachen Mannes«, erschienen im Jahr 1930 und doch immer noch ungemein lesenswert und aktuell – was nicht zuletzt eine 1979 realisierte, erstaunlich werknah und äußerst sehenswerte Verfilmung unter der Regie von *Michael Kehlmann*⁵⁴ zeigt. Der Roman schildert das Lebensschicksal des Ostjuden Mendel Singer, eines einfachen Dorflehrers aus dem galizischen Städtchen Zuchnow, zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sein frommes und gottesfürchtiges, unauffällig geführtes Leben gerät aus den Fugen, als ihm als viertes Kind ein geistesverwirrter Sohn, Menuchim, geboren wird. Im Rahmen seiner Weltsicht kann Mendel Singer die Behinderung des Jungen nur als Strafe Gottes deuten, ohne zu wissen, wofür Gott ihn strafe. Fortan trifft diesen modernen ostjüdischen Jedermann-Hiob ein Schicksalsschlag nach dem anderen: Der älteste Sohn Schemarjah muß nach Amerika auswandern, um der Zwangsrekrutierung in die russische Armee – ein identitätsbedrohendes Schicksal für einen Juden – zu entgehen. Der zweite Sohn, Jonas, ist geblendet von den Verlockungen des Soldatenlebens und geht tatsächlich zur Armee, gilt so für seinen Vater als verloren. Die einzige Tochter, Mirjam, läßt sich mit den Todfeinden der Juden ein, mit Kosaken, ja: verfällt ihnen völlig und wird ihnen sexuell hörig.

Angesichts dieser Situation beschließt Mendel, seinem Sohn Schemarjah – der sich jetzt Sam nennt, heiratet, einen Sohn bekommt und als Geschäftsmann erfolgreich ist – nach Amerika zu folgen. Doch dazu muß er den schwachsinnigen Sohn Menuchim in der Obhut von Fremden zurücklassen, weil Amerika damals nur gesunde Einwanderer aufnahm. Von Gewissensbissen geplagt, den einen Sohn zurückgelassen zu haben, um die Tochter »zu retten«, kann sich Mendel in Amerika zunächst nicht einleben. Die Liebe der

Eheleute ist mittlerweile längst erkaltet, so daß auch seine Frau Deborah ihm nicht helfend zur Seite steht. Da bricht der Erste Weltkrieg aus, und Mendels Schicksal steuert endgültig dem Krisengipfel zu. Mirjam lebt auch in Amerika ihre Nymphomanie aus, verfällt jedoch dem Wahnsinn und wird in eine geschlossene Anstalt eingeliefert, ohne Perspektive, jemals wieder als geheilt entlassen zu werden. Jonas wird im Krieg als verschollen gemeldet, und Sam fällt in Europa im Kampf für seine neue Heimat Amerika. Auf die Todesnachricht ihres Sohnes bricht auch Deborah tot zusammen.

1 Die Trostbegegnung

Vor dem Hintergrund dieser geballten Hiobsbotschaften für Mendel Singer kommt es zu der folgenden Szene:

Allein war er, allein. Frau und Kinder waren um ihn gewesen und hatten ihn verhindert, seinen Schmerz zu tragen. Wie unnütze Pflaster, die nicht heilen, waren sie auf seinen Wunden gelegen und hatten sie nur verdeckt. Jetzt, endlich, genoß er sein Weh mit Triumph. Es galt, nur noch eine Beziehung zu kündigen. Er machte sich an die Arbeit.

Er ging in die Küche, raffte Zeitungspapier und Kienspäne zusammen und machte ein Feuer auf der offenen Herdplatte. Als das Feuer eine ansehnliche Höhe und Weite erreichte, ging Mendel mit starken Schritten zum Schrank und entnahm ihm das rotsamte Säckchen, in dem seine Gebetriemen lagen, sein Gebetmantel und seine Gebetbücher. Er stellte sich vor, wie diese Gegenstände brennen würden. Die Flammen werden den gelblich getönten Stoff des Mantels aus reiner Schafwolle ergreifen und mit spitzen, bläulichen, gefräßigen Zungen vernichten. Der glitzernde Rand aus silbernen Fäden wird langsam verkohlen, in kleinen rotglühenden Spiralen. Das Feuer wird die Blätter der Bücher sachte zusammenrollen, in silbergraue Asche verwandeln, und die schwarzen Buchstaben für ein paar Augenblicke blutig färben. Die ledernen Ecken der Einbände werden emporgerollt, stellen sich auf wie seltsame Ohren, mit denen die Bücher zuhören, was ihnen Mendel in den heißen Tod nachruft. Ein schreckliches Lied ruft er ihnen nach. »Aus, aus, aus ist es mit Mendel Singer«, ruft er, und mit den Stiefeln stampft er den Takt dazu, daß die Dielenbretter dröhnen und die Töpfe an der Wand zu klappern beginnen. »Er hat keinen Sohn, er hat keine Tochter, er hat kein Weib, er hat keine Heimat, er hat kein Geld. Gott sagt: ich habe Mendel Singer gestraft; wofür straft er, Gott? Warum nicht Lemmel, den Fleischer? Warum straft er nicht Skowronnek? Warum straft er nicht Menkes? Nur Mendel straft er! Mendel hat den Tod, Mendel hat den Wahnsinn, Mendel hat den Hunger, alle Gaben Gottes hat Mendel. Aus, aus, aus ist es mit Mendel Singer.«

So stand Mendel vor dem offenen Feuer und brüllte und stampfte mit den Füßen. Er hielt das rotsamte Säckchen in den Armen, aber er warf es

nicht hinein. Ein paarmal hob er es in die Höhe, aber seine Arme ließen es wieder sinken. Sein Herz war böse auf Gott, aber in seinen Muskeln wohnte noch die Furcht vor Gott. Fünfzig Jahre, Tag für Tag, hatten diese Hände den Gebetmantel ausgebreitet und wieder zusammengefaltet, die Gebetriemen aufgerollt und um den Kopf geschlungen und um den linken Arm, dieses Gebetbuch aufgeschlagen, um- und umgeblättert und wieder zugeklappt. Nun weigerten sich die Hände, Mendels Zorn zu gehorchen. Nur der Mund, der so oft gebetet hatte, weigerte sich nicht. Nur die Füße, die oft zu Ehren Gottes beim Halleluja gehüpft hatten, stampften den Takt zu Mendels Zornesang.

Wahrlich eine einzigartige, erschütternde Szene, verfaßt in Roths klarer, bildhaft deutlicher Sprache! Die Szene einer imaginären Gottesverbrennung, einer nach langer Duldsamkeit aufplatzenden Gottesrebellion, einer zornigen Gottesanklage, einer geradezu lustvoll gefeierten Einsamkeitsorgie³⁵. Raffiniert jedoch: Die Szene der verbrennenden Gebetsgegenstände, dem Leser in präsentischer Sprache plastisch genau geschildert, ist eben nur Vision. Die Gottesrebellion findet im Medium der Sprache statt, der Körper tanzt dazu seinen schmerzlichen Takt, aber die Hände, welche die Gottesverbrennung umsetzen müßten, weigern sich, den Plan tatsächlich auszuführen. Und genau an diesem Punkt kommt es nun zu der Trösterszene:

Da die Nachbarn Mendel also schreien und poltern hörten und da sie den graublauen Rauch durch die Ritzen und Spalten seiner Tür in den Treppenflur dringen sahen, klopfen sie bei Singer an und riefen, daß er ihnen öffne. Er aber hörte sie nicht. Seine Augen erfüllte der Dunst des Feuers, und in seinen Ohren dröhnte sein großer schmerzlicher Jubel. Schon waren die Nachbarn bereit, die Polizei zu holen, als einer von ihnen sagte: »Rufen wir doch seine Freunde! Sie sitzen bei Skowronnek. Vielleicht bringen sie den Armen wieder zur Vernunft.«

Als die Freunde kamen, beruhigte sich Mendel wirklich. Er schob den Riegel zurück und ließ sie eintreten, der Reihe nach, wie sie immer gewohnt waren, in Mendels Stube zu treten, Menkes, Skowronnek, Rottenberg und Groschel. Sie zwangen Mendel, sich aufs Bett zu setzen, setzten sich selbst neben ihn und vor ihn hin, und Menkes sagte: »Was ist mit dir, Mendel? Warum machst du Feuer, warum willst du das Haus anzünden?«

»Ich will mehr verbrennen als nur ein Haus und mehr als einen Menschen. Ihr werdet staunen, wenn ich euch sage, was ich wirklich zu verbrennen im Sinn hatte. Ihr werdet staunen und sagen: auch Mendel ist verrückt, wie seine Tochter. Aber ich versichere euch: ich bin nicht verrückt. Ich war verrückt. Mehr als sechzig Jahre war ich verrückt, heute bin ich es nicht.«
»Also sag uns, was du verbrennen willst!« »Gott will ich verbrennen.«

Allen vier Zuhörern entrang sich gleichzeitig ein Schrei. Sie waren nicht alle fromm und gottesfürchtig, wie Mendel immer gewesen war. Alle vier lebten schon lange genug in Amerika, sie arbeiteten am Sabbat, ihr Sinn

stand nach Geld, und der Staub der Welt lag schon dicht, hoch und grau auf ihrem alten Glauben. Viele Bräuche hatten sie vergessen, gegen manche Gesetze hatten sie verstoßen, mit ihren Köpfen und Gliedern hatten sie gesündigt. Aber Gott wohnte noch in ihren Herzen. Und als Mendel Gott lästerte, war es ihnen, als hätte er mit scharfen Fingern an ihre nackten Herzen gegriffen.

»Lästere nicht, Mendel«, sagte nach langem Schweigen Skowronnek. »Du weißt besser als ich, denn du hast viel mehr gelernt, daß Gottes Schläge einen verborgenen Sinn haben. Wir wissen nicht, wofür wir gestraft werden.« »Ich aber weiß es, Skowronnek«, erwiderte Mendel. »Gott ist grausam, und je mehr man ihm gehorcht, desto strenger geht er mit uns um. Er ist mächtiger als die Mächtigen, mit dem Nagel seines kleinen Fingers kann er ihnen den Garaus machen, aber er tut es nicht. Nur die Schwachen vernichtet er gerne. Die Schwäche eines Menschen reizt seine Stärke, und der Gehorsam weckt seinen Zorn. Er ist ein großer grausamer Isprawnik. Befolgst du die Gesetze, so sagt er, du habest sie nur zu deinem Vorteil befolgt. Und verstößt du nur gegen ein einziges Gebot, so verfolgt er dich mit hundert Strafen. Willst du ihn bestechen, so macht er dir einen Prozeß. Und gehst du redlich mit ihm um, so lauert er auf die Bestechung. In ganz Rußland gibt es keinen böseren Isprawnik!«

»Erinnere dich, Mendel«, begann Rottenberg, »erinnere dich an Hiob. Ihm ist Ähnliches geschehen wie dir. Er saß auf der nackten Erde, Asche auf dem Haupt, und seine Wunden taten ihm so weh, daß er sich wie ein Tier auf dem Boden wälzte. Auch er lästerte Gott. Und doch war es nur eine Prüfung gewesen. Was wissen wir, Mendel, was oben vorgeht? Vielleicht kam der Böse vor Gott und sagte wie damals: Man muß einen Gerechten verführen. Und der Herr sagte: Versuch es nur mit Mendel, meinem Knecht.«

»Und da siehst du auch«, fiel Groschel ein, »daß dein Vorwurf ungerecht ist. Denn Hiob war kein Schwacher, als Gott ihn zu prüfen begann, sondern ein Mächtiger. Und auch du warst kein Schwacher, Mendel! Dein Sohn hatte ein Kaufhaus, ein Warenhaus, er wurde reicher von Jahr zu Jahr. Dein Sohn Menuchim wurde beinahe gesund, und fast wäre er auch nach Amerika gekommen. Du warst gesund, dein Weib war gesund, deine Tochter war schön, und bald hättest du einen Mann für sie gefunden!«

»Warum zerreißt du mir das Herz, Groschel?« entgegnete Mendel. »Warum zählst du mir auf, was alles gewesen ist, jetzt, da nichts mehr ist? Meine Wunden sind noch nicht vernarbt, und schon reißt du sie auf.« »Er hat recht«, sagten die übrigen drei, wie aus einem Munde.

Und Rottenberg begann: »Dein Herz ist zerrissen, Mendel, ich weiß es. Weil wir aber über alles mit dir sprechen dürfen und weil du weißt, daß wir deine Schmerzen tragen, als wären wir deine Brüder, wirst du uns da zürnen, wenn ich dich bitte, an Menuchim zu denken? Vielleicht, lieber

Mendel, hast du Gottes Pläne zu stören versucht, weil du Menuchim zurückgelassen hast? Ein kranker Sohn war dir beschieden, und ihr habt getan, als wäre es ein böser Sohn.« Es wurde still. Lange antwortete Mendel gar nichts. Als er wieder zu reden anfang, war es, als hätte er Rottenbergs Worte nicht gehört; denn er wandte sich an Groschel und sagte:

»Und was willst du mit dem Beispiel Hiobs? Habt ihr schon wirkliche Wunder gesehen, mit euren Augen? Wunder, wie sie am Schluß von Hiob berichtet werden? Soll mein Sohn Schemarjah aus dem Massengrab in Frankreich auferstehen? Soll mein Sohn Jonas aus seiner Verschollenheit lebendig werden? Soll meine Tochter Mirjam plötzlich gesund aus der Irrenanstalt heimkehren? Und wenn sie heimkehrt, wird sie da noch einen Mann finden und ruhig weiterleben können wie eine, die niemals verrückt gewesen ist? Soll mein Weib Deborah sich aus dem Grab erheben, noch ist es feucht? Soll mein Sohn Menuchim mitten im Krieg aus Rußland hierher kommen, gesetzt den Fall, daß er noch lebt? Denn es ist nicht richtig«, und hier wandte sich Mendel wieder Rottenberg zu, »daß ich Menuchim böswillig zurückgelassen habe und um ihn zu strafen. Aus andern Gründen, meiner Tochter wegen, die angefangen hatte, sich mit Kosaken abzugeben – mit Kosaken –, mußten wir fort. Und warum war Menuchim krank? Schon seine Krankheit war ein Zeichen, daß Gott mir zürnt – und der erste der Schläge, die ich nicht verdient habe.«

»Obwohl Gott alles kann«, begann der Bedächtigste von allen, Menkes, »so ist doch anzunehmen, daß er die ganz großen Wunder nicht mehr tut, weil die Welt ihrer nicht mehr wert ist. Und wollte Gott sogar bei dir eine Ausnahme machen, so stünden dem die Sünden der andern entgegen. Denn die andern sind nicht würdig, ein Wunder bei einem Gerechten zu sehn, und deshalb mußte Lot auswandern, und Sodom und Gomorra gingen zugrunde und sahen nicht das Wunder an Lot. Heute aber ist die Welt überall bewohnt – und selbst wenn du auswanderst, werden die Zeitungen berichten, was mit dir geschehen ist. Also muß Gott heutzutage nur mäßige Wunder vollbringen. Aber sie sind groß genug, gelobt sei sein Name! Deine Frau Deborah kann nicht lebendig werden, dein Sohn Schemarjah kann nicht lebendig werden. Aber Menuchim lebt wahrscheinlich, und nach dem Krieg kannst du ihn sehn. Dein Sohn Jonas ist vielleicht in Kriegsgefangenschaft, und nach dem Krieg kannst du ihn sehn. Deine Tochter kann gesund werden, die Verwirrung wird von ihr genommen werden, schöner kann sie sein als zuvor, und einen Mann wird sie bekommen, und sie wird dir Enkel gebären. Und einen Enkel hast du, den Sohn Schemarjahs. Nimm deine Liebe zusammen, die du bis jetzt für alle Kinder hattest, für diesen einen Enkel! Und du wirst getröstet werden.«

»Zwischen mir und meinem Enkel«, erwiderte Mendel, »ist das Band zerrissen, denn Schemarjah ist tot, mein Sohn und der Vater meines Enkels. Meine Schwiegertochter Vega wird einen andern Mann heiraten, mein Enkel wird einen neuen Vater haben, dessen Vater ich nicht bin. Das Haus

meines Sohnes ist nicht mein Haus. Ich habe dort nichts zu suchen. Meine Anwesenheit bringt Unglück, und meine Liebe zieht den Fluch herab, wie ein einsamer Baum im flachen Felde den Blitz. Was aber Mirjam betrifft, so hat mir der Doktor selbst gesagt, daß die Medizin ihre Krankheit nicht heilen kann. Jonas ist wahrscheinlich gestorben, und Menuchim war krank, auch wenn es ihm besser ging. Mitten in Rußland, in einem so gefährlichen Krieg, wird er bestimmt zugrunde gegangen sein. Nein, meine Freunde! Ich bin allein und ich will allein sein. Alle Jahre habe ich Gott geliebt, und er hat mich gehaßt. Alle Jahre habe ich ihn gefürchtet, jetzt kann er mir nichts mehr machen. Alle Pfeile aus seinem Köcher haben mich schon getroffen. Er kann mich nur noch töten. Aber dazu ist er zu grausam. Ich werde leben, leben, leben.«

»Aber seine Macht«, wandte Groschel ein, »ist in dieser Welt und in der andern. Wehe dir, Mendel, wenn du tot bist!« Da lachte Mendel aus voller Brust und sagte: »Ich habe keine Angst vor der Hölle; meine Haut ist schon verbrannt, meine Glieder sind schon gelähmt, und die bösen Geister sind meine Freunde. Alle Qualen der Hölle habe ich schon gelitten. Gütiger als Gott ist der Teufel. Da er nicht so mächtig ist, kann er nicht so grausam sein. Ich habe keine Angst, meine Freunde!« Da verstummten die Freunde. Aber sie wollten Mendel nicht allein lassen, und also blieben sie schweigend sitzen.⁵⁶

Was für ein Trostgespräch, ausgespannt im Spannungsbogen zwischen Mendel Singers dreimal getrommeltem »aus, aus, aus« und dem gleichfalls dreifach betonten »leben, leben, leben« am Ende! Eine eindrückliche, intuitiv niedergeschriebene Szene, die in ihrer Wirkkraft eigentlich für sich selbst stehen könnte.

Ich möchte im folgenden trotzdem in einer genauen Textanalyse herausarbeiten, welche Verhaltensweisen und Argumente in diesem Trostgespräch auftauchen und – abstrakter und allgemeiner gesprochen – um welche »Troststrategien« es sich dabei handelt. Von vornherein muß klar sein, daß es sich dabei um stilisierte Idealtypen handeln wird. Es geht hier um Rahmenbedingungen und Argumente eines Trostgesprächs, die beispielhaft und am Idealfall orientiert aufgezeigt werden sollen. Daß die situativen Lebenserfahrungen nicht schematisch nach einem solchen Vorbild ablaufen, ist dabei vorausgesetzt. Dennoch werden sich auch im konkreten Alltag immer wieder Elemente, Teilaspekte und Mischungen aus den hier benannten Aspekten finden lassen. Neben den »Troststrategien« sollen dabei auch die Wirkweisen der einzelnen Tröstungsversuche anhand von Mendels Singers Reaktionen beleuchtet werden.

Genau an dem Punkt, den schon Seneca als idealen Zeitpunkt des Tröstens erkannt hatte, den die moderne Trauerforschung als Zusammenbruch der sogenannten »kontrollierten Phase«⁵⁷ bestimmt, kommt es zur Trostbegegnung. Bevor es freilich zu dem eigentlichen Trostgespräch kommt, schildert Roth in millimetergenauer Beschreibung, welche Voraussetzungen dafür zunächst einmal erfüllt sein müssen. Der Schriftsteller erspürt sehr genau, was später der evangelische Pastoraltheologe *Hans-Christoph Piper* erkennt, daß nämlich »Trost weniger ein *Lehr*begriff als vielmehr ein *Beziehungs*begriff (wie Liebe und Treue) ist«⁵⁸. Diese Beziehung realisiert sich jedoch erst in jeder konkreten Einzelsituation durch die Konstanten Personenkonstellation, Ort, Zeit, Rahmen, Atmosphäre. Die für Joseph Roths – fiktiven und dennoch konkreten – Fall niedergeschriebenen Elemente können dabei als grundsätzliche Hinweise verallgemeinert werden.

Erste Voraussetzung für ein gelingendes Trostgespräch also: Mendels Nachbarn werden auf ihn aufmerksam, bemerken die Notsituation, die überhaupt der Beruhigung und des Trostes bedarf. Und sie werden nicht nur aufmerksam, sondern sind sich bewußt, daß sie selbst angesprochen und herausgefordert sind, nun zu helfen. Sie klopfen an seine Tür, bitten um Einlaß, den er ihnen freilich verweigert. Doch dann die gute Idee: Sie fragen sich, ob tatsächlich sie überhaupt diejenigen sind, die in diesem speziellen Fall angesprochen sind, die hier wirklich helfen und trösten können. Und schnell ist ihnen klar: Nein, wenn hier jemand gefragt ist, dann sind es Mendels Freunde, die ihn vielleicht wieder »zur Vernunft bringen« können.

Allgemein formuliert: Nicht jeder Mensch ist in jeder Situation dazu geeignet, wirklichen Trost spenden zu können. Die Frage, wer erstens tatsächlich verfügbar und zweitens fähig ist Trost zu spenden, darf, ja: muß am Anfang stehen. Nicht immer sind dabei Nahestehende die geeigneten Tröster, etwa dann, wenn sie selbst zu tief in das Geschehen verwickelt sind und selbst Trost benötigen. Manchmal bedarf es »professioneller Tröster« wie etwa Seelsorger, manchmal der Freunde, manchmal des Partners. Mit einem Satz *Robert Leuenbergers* gesagt: »Trösten heißt, vorhandene Hilfe mobilisieren.«⁵⁹ Viel zu einschränkend wirkt dabei jegliche Zwangsbindung von Trost und Gottesglaube. Rein nichts – ideologisch oder empirisch – spricht für die folgende Aussage in ihrer Ausschließlichkeit: »Trost aber kann nur durch einen Menschen geschehen, der aus Vertrauen und in einem Sich-Verlassen auf den unendlichen Sinn unseres Daseins in Gott lebt.«⁶⁰ Fraglos stärkt ein Gottesglaube als Vertrauensgrund jeglichen Trostprozeß, ihm aber absolute Notwendigkeit zuzusprechen bedürfte eines – wohl kaum einlösbaren – überprüfbaren Nachweises. Nein, allgemein gilt – wie eben hier im Roman Joseph Roths – als erste Voraussetzung für ein gelingendes Trostgespräch: Die Überlegung, *wer als Tröster* in diesem speziellen Fall wirklich *gefragt und geeignet ist*. Antworten auf diese Frage sind dabei pauschal nicht möglich, diese Überlegung muß in jedem Einzelfall neu angestellt werden.

Wie wichtig diese erste Überlegung jedoch ist, wird im Text direkt deutlich. Denn während Mendel auf die ihm ferner stehenden Nachbarn gar nicht erst reagierte, »beruhigt« er sich schon beim Kommen der Freunde tatsächlich. Sofort öffnet er ihnen die Wohnungstür und läßt sie eintreten. Indirekt damit vorausgesetzte zweite idealtypische Bedingung: *Tröster brauchen Zeit*, müssen sich auf die Situation des Trostgespräches einlassen, müssen auch dann zur Verfügung stehen, wenn es ihnen vielleicht gerade nicht paßt, und innerlich wie äußerlich bereit sein, zu dem zu Tröstenden zu gehen. Wie wichtig der Aspekt Zeit ist, wird im Verlauf des Gespräches immer wieder deutlich. Keiner der Gesprächsteilnehmer dringt auf Eile, keiner blickt verstohlen auf die Uhr, um abzuschätzen, wie lange er wohl noch hier sein müsse. Und selbst als am Ende alles gesagt ist, trennen sie sich nicht von Mendel, sondern bleiben bei ihm sitzen. Im Film von Kehlmann ist diese Szene besonders eindringlich ausgestaltet: Die Freunde sitzen bei Mendel, es wird Abend, Dämmerung fällt, es wird dunkel, bleibt schwarz, wird allmählich Morgen, wieder hell, und alle fünf sitzen immer noch genauso beisammen.

Doch zurück zum Text des Romans! Hier wird nun jedes Wort wichtig, weil Roth in wenigen Sätzen entscheidende Punkte wie selbstverständlich in seinen Erzähltext einbaut. Wie nämlich treten Mendels Freunde in sein Zimmer? »Wie sie immer gewohnt waren, in Mendels Stube zu treten«! Dritter Aspekt der Trostbedingungen: Gerade wenn es sich bei den Tröstern nicht um Trostprofis handelt, die zu einem Menschen gerufen werden, den sie kaum kennen, sondern um Menschen, die dem zu Tröstenden nahestehen, wäre es ideal, *an das normale Verhältnis anzuknüpfen*. Nicht um eine Sondersituation darf es gehen, die von vornherein unter dem Etikett »Trostgespräch« steht und damit als außergewöhnliche Situation und »szenische Inszenierung«⁶¹ gekennzeichnet wird, sondern um ein Gespräch, das eben möglich wird aufgrund der vorhandenen Beziehung zwischen den Gesprächspartnern. Und dazu ist ein »normales Verhalten« Voraussetzung. »Eintreten, so wie immer« – Roth spürt intuitiv, wie wichtig dieser Punkt ist.

Im Verlauf des folgenden Gespräches wird auf diesen *Beziehungsaspekt* mehrfach erneut hingewiesen. Rottenberg etwa beginnt seine Anrede an Mendel mit den vorsichtigen Worten: »Weil wir aber über alles mit dir sprechen dürfen und weil du weißt, daß wir deine Schmerzen tragen, als wären wir deine Brüder.« Nur weil die enge Beziehung zwischen Mendel und seinen Freunden besteht, wird das Trostgespräch so überhaupt erst möglich. Und die Erinnerung an diese Vertrautheit, ja an das Mit-Tragen des Schmerzes baut die Brücke zum inhaltlichen Gespräch. Daß das Trostgespräch zwischen Job und den Tröstern in Archibald MacLeishs »Spiel um Job« scheitern mußte, mag daran liegen, daß eine solche Basis zwischen ihnen nicht vorhanden war. Um nicht mißverstanden zu werden: Es geht bei diesem Beziehungsaspekt in Trostbegegnungen nicht um eine gekünstelte Identifikation von Tröstern mit Leidenden, nicht um ein Vortäuschen vollen Mit-Leidens – vor Forderungen solcher »Echtheitsideologien und -fetischismen«⁶² ist dringend zu warnen. Die zeitgenössische Trauerforschung untermauert solche Beobachtungen nachdrücklich: »Jemanden zu trösten heißt nicht, ihm den Schmerz zu neh-

men, heißt nicht, an seine Stelle zu treten.«⁶³ Die Beziehungen sind schlicht als die hinzunehmen, die tatsächlich bestehen.

Ein vierter Punkt: Nachdem die Freunde in Mendels Stube eingetreten sind, »zwingen« sie ihn, sich auf sein Bett zu setzen, und setzen sich selbst neben und vor ihm hin. Auch hier zeigt die Roman-Verfilmung sehr einfühlsam, daß so eine Art Halbkreis entsteht, der das Miteinander, die Gemeinschaft betont. Ein Trostgespräch braucht dies: einen bestimmten Raum und in ihm eine bestimmte *Anordnung der Gesprächsteilnehmer*. Bevor das Gespräch beginnen kann, muß man sich in einem Miteinander aufeinander beziehen können. Deshalb dieser Halbkreis, in den Mendel aufgenommen ist, nicht ein konfrontatives Gegenüber. Und mehr noch: Nicht immer ist eine solche Konstellation schon von selbst vorgegeben. Wenn nicht, dann bedarf es – wenn nötig und möglich – des leichten »Zwanges«. Die Freunde legen Mendel die Hände auf die Schultern, nicht nur, um über diese *körperlich-vertraute Berührung* die Beziehung noch einmal zu betonen, sondern um ihn mit sanfter Gewalt in eben diese Ausgangsbedingung für ein folgendes Gespräch zu »zwingen«.

Erst jetzt, nachdem diese grundsätzlichen Vorbedingungen erfüllt sind, kann es zu konkreten Vorbereitungen des Gesprächs kommen. Menkes fordert Mendel auf, ihnen mitzuteilen, was mit ihm los sei. Ein zentraler Punkt, von Roth erneut in wenigen Worten erfaßt: Wie die biblischen Tröster kommen auch Mendels Freunde nicht gleich mit Rezepten an, überfallen sie ihn nicht gleich mit gutgemeinten, aber eben unpassenden Ratschlägen, wollen sie ihn auch nicht schlicht zur Ruhe bringen, um selbst die Krisensituation möglichst unbehelligt zu überstehen, sondern nehmen ihn in seinem Leid so ernst, daß sie ihn als erstes ausreden lassen wollen. »Sag uns, was dein Leid ist, wir werden dir zuhören, solange du willst«, das ist die Botschaft, die in diesem Aufforderungssatz von Menkes liegt. *Zuhören können* und *Ausreden lassen*, das also sind die zwei zentralen Bedingungen eines Trostgesprächs. Manchmal bedarf es dazu – so wie hier – der wiederholten Aufforderung (»also sag uns...«), der durch Körperhaltung ausgedrückten indirekten oder direkten verbalen Ermunterung. In vielen anderen Fällen wird der Leidende auch von sich aus erzählen. Erneut bedarf es hier der Feinfühligkeit des Gesprächspartners, Ton, Fragebedarf und Atmosphäre richtig einzuschätzen.

Zuhören können – Roth ist sich viel zu sehr bewußt, wie schwierig das ist, als daß er nicht eine Warnung vor dem Mißverständnis eingebaut hätte, daß dies so selbstverständlich und problemlos sei. Mendel wirft seinen Freunden unvermutet sein Vorhaben an den Kopf, »Gott verbrennen« zu wollen. Das hatten sie nicht erwartet, und auch wenn sie selbst keine frommen Juden im traditionellen Sinn sind, erschreckt sie dieser gotteslästerliche Gedanke bis ins Innerste. Im gleichzeitigen Aufschrei und im – mit glasklaren Worten geschilderten – Schock, »als hätte er mit scharfen Fingern an ihre nackten Herzen gegriffen«, wird deutlich, daß sie plötzlich selbst als Menschen mit ihrem Glauben, ihren Überzeugungen, ihren innersten Wahrheitsreserven in das Gespräch einsteigen. Was als »Gespräch über und mit Mendel« gedacht war, zieht sie plötzlich selbst in die Tiefe ihrer eigenen Grundüberzeugungen hinein. Allgemein formuliert: Wer sich wirklich in ein existentielles Trostge-

sprach hineinbegibt, muß damit rechnen, selbst in seinen tiefsten persönlichen Überzeugungen angefragt zu werden und sich selbst ohne Schonung und Tabu in das Gespräch einzubringen. Die Situation des Zu-Tröstenden kann sich dabei auf die Tröster direkt übertragen. Je ehrlicher, je persönlicher, je tiefer das Gespräch, um so mehr setzt man von sich selbst mit aufs Spiel, gibt man von sich selbst preis. Hier geht es nicht um professionell-therapeutische Distanz, sondern um eine wirkliche tiefe Begegnung. Der Schrei signalisiert: Statt Distanz prägt emotionale Spontaneität diese Trostszenen. Zuhören können – hinter dieser Forderung verbirgt sich dieser unbedingte Einsatz, der bis in die tiefe Eigenpersönlichkeit eindringen kann.

Eine sechste und damit letzte idealtypische Vorausbedingung für ein gelingendes Trostgespräch wird in diesem Text von Joseph Roth deutlich: *Schweigendes Mittragen*. Gleich mehrfach im Text deutet das Wort »Schweigen« darauf hin, daß Worte eigentlich oft fehl am Platz sind, daß ein sprachloses Zuhören, Da-Sein, ein Miteinander-wortlos-Sein in einem solchen »Gespräch« seinen zentralen Platz hat. Dieses Schweigen muß schlicht ertragen und ausgehalten werden. Gerade darin zeigt sich, daß Tröster und Getrösteter gemeinsam das Leid tragen. Eine solche Wortlosigkeit kann am tiefsten die verbindende Solidarität vermitteln. Eben dieses Einverständnis, selbst auch über keinerlei Lösungen und Antworten zu verfügen, baut die Beziehungsbrücke zwischen Leidendem und Tröstendem. Nicht zufällig endet denn auch die gesamte hier geschilderte Szene damit, daß die Freunde schweigend bei Mendel sitzen bleiben.

Nicht wenige Theologen, Seelsorger und Psychologen meinen, daß dieses schweigende Mittragen im Zentrum von Trost steht, daß Trösten sich im Grunde in diesem Beieinander-Dasein erfüllt und erschöpft. Sicherlich: Es gibt einen wichtigen Unterschied »zwischen dem Tröster->sein« und den Trost->worten.«⁶⁴. Und ebenso eingeräumt: Die Suche nach echten, unverbrauchten, wirklich passenden Trostworten ist ein schwieriges, fast aussichtsloses Unterfangen, weil jedes Wort schnell dem Verdacht des vorschnellen Vertröstens anheimfällt. Und gleichfalls zugestanden: Die »Problematik von Rationalisierungen und Erklärungen« liegt darin, daß »wir nicht vernünftig oder rational sind, wenn wir unter Schmerz leiden«⁶⁵. Auch mangelt es nicht an mahnenden Stimmen aus dem Bereich der Literatur, die dem Tröstungswort oder der Trostlehre skeptisch gegenüberstehen. *Mascha Kaléko* (1907–1975) etwa – eine der so wichtigen deutschjüdischen Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts – beschreibt in ihrem Gedicht »Wie sag ich's meinem Kinde«, wie sie ihrem kleinen Sohn Tod und Sterben erklärt. Vom Himmel wollte sie ihm nichts erzählen, also was?

Doch mangels akkuraten
Berichts aus jenen Sphären,
Erschien es mir geraten,
*Zu trösten statt zu lehren.*⁶⁶

Nicht lehren, nicht erklären, sondern trösten? Statt Worte bloßes Dasein und Annehmen? *Rainer Maria Rilke* – oben vorgestellt als Trostkritiker und

Trostwortsucher – bündelt die genannten Bedenken und stellt einem Trostbrief an einen Bekannten, der um den Tod eines engen Freundes trauert, die allgemein mahnenden Überlegungen voraus:

Immer wieder (...) setz ich die Feder an, seit Ihr Brief da ist, und versuchs und bin der Worte nicht mächtig, die der Augenblick verlangt. Welche sind es? Haben wir nicht längst alle ausgegeben, die den verschiedensten Ansprüchen der Trauer entsprachen? Was jetzt noch zu sagen wäre: wir müßten uns abrechen mit einem Stück des Herzens.⁶⁷

Trotz all dieser wohlbedachten Warnungen: Ohne die zentrale Bedeutung des Da-Seins und Bei-Seins als Tröster einerseits und der Art und Weise des Verhaltens andererseits in Frage stellen zu wollen, soll hier im Anschluß an Joseph Roth weitergefragt werden, ob es nicht über das gemeinsam ertragene Schweigen hinaus doch verbale Trostangebote geben kann; Trostperspektiven, die nun einmal in Worte gekleidet werden müssen; Trostgedanken, die man einander mitteilen kann, um zu helfen.⁶⁸ Die »verschiedenen Trostarten, Trostbereiche, Trostmächte« leben dabei von ihrer je eigenen Wahrheit – so Walter Dirks: »Sie sind wahr als solche, sie trösten nur unter der Bedingung, daß sie als wahr empfunden werden können«⁶⁹.

Trösterargumente und Trostgedanken

3

Denn tatsächlich: Die genannten Vorbedingungen und Verhaltensweisen dienen den Freunden Mendels dazu, nun wirklich ein Gespräch zu eröffnen, in dem sie versuchen werden, mit ihren Gedanken und Worten Trost zu spenden. Dadurch verdeutlichen sie beispielhaft, was *Hans-Christoph Piper* über das Wesen wahren Trostes aussagt: »Trost ist mitfühlende und einfühlsame Zuwendung, ist Sympathie – und zugleich ein den anderen aus seiner Verslossenheit Herausrufen, ist Provokation.«⁷⁰ Diese Beobachtung trifft zu, denn in der Tat: Jedes Trostwort ist Provokation, muß das Risiko eingehen, als Provokation verstanden und gegebenenfalls scharf zurückgewiesen zu werden. Provokation bewirkt aber bereits ein Herausbrechen aus der Lethargie der ungetrösteten Trauer.

Grundsätzlich gilt dabei: Der angezielte Trost soll einerseits darin liegen, Mendels Leid zu erklären, um es dadurch faßbar zu machen, andererseits darin, Perspektiven aus seiner jetzigen trostlosen Situation heraus zu zeigen. Das also sind die zwei zentralen Fragen, unter denen sich das Trostgespräch nun entwickelt. Erstens: *Wie kann man scheinbar unverständliches Leid erklären?* – Denn der Trost läge in der Perspektive, daß verstehbares Leiden faßbar, begreifbar und dadurch überwindbar wäre⁷¹. Und zweitens: *Wie kann man aus der konkreten Leidenssituation heraus neue Perspektiven einer Wiederzuwendung zum Leben entwickeln?* – Denn der Trost läge hier in der Perspektive, daß sich das Leben trotz bleibender Trauer dennoch zu leben lohnt.

Beide Perspektiven bieten den Trauernden Hilfen, sich dem Leben wieder zuzuwenden.

Eine letzte Vorbemerkung, bevor wir uns diesen Trostargumenten zuwenden, erneut notwendig um von vornherein keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Nicht jedes Trostgespräch kann und muß so verlaufen, wie das hier näher betrachtete Gespräch zwischen Mendel Singer und seinen Freunden. Es geht hier um *ein* Beispiel gelingenden Trostes, das an bestimmte, vielleicht hier nur idealtypisch verwirklichte Rahmenbedingungen geknüpft ist und an konkrete Menschen, die in einer einmaligen Beziehung zueinander stehen. Erst recht nicht wird jedes Trostgespräch nach diesem »Fahrplan« gelingen, selbst wenn alle »Vorgaben« beachtet werden. Menschen sind viel zu einzigartig, als daß irgendeine Verallgemeinerung alle gleichermaßen erfassen könnte.

Doch nun zum tatsächlichen Trostgespräch im Hiobroman von Joseph Roth: Skowronnek ist es, der nach »längerem Schweigen« als erster dieses Gespräch eröffnet. Und er beginnt mit einer sanften, aber doch bestimmten Zurückweisung der Rebellion Mendels. »Lästere nicht!« Raffiniert und überzeugend aber, wie er seine Trostposition dann vorbringt: Wie das Vorbild im biblischen Buch erinnert er Mendel zunächst an seine, Mendels eigene Überzeugung, an sein – im Vergleich zu Skowronneks – ungleich größeres Wissen. Und was ist Inhalt dieses Wissens? Gottes Schläge haben »einen verborgenen Sinn«, ja: wir Menschen wissen halt nicht, »wofür wir gestraft werden«. In diesem einen Satz sind gleich zwei wohlbekannte inhaltliche Troststrategien erkennbar. Zum einen: Die Rede von einem dem Menschen rätselhaften, Gott jedoch bekannten »*verborgenen Sinn*«⁷². Zugestanden wird hier, daß Menschen Leid vielfach tatsächlich nicht verstehen können, daß ihnen Leiden völlig absurd und sinnlos vorkommt. Das bedeutet jedoch nicht – so dieses Argument in seiner Sinnspitze –, daß es nicht *vor Gott* sehr wohl einen eben höheren Sinn haben könne, einen tiefen Sinn, der Gott offenbar, den Menschen aber verborgen ist. Vor Gott ist dieses Leiden nicht sinnlos – diese Trostperspektive bietet Skowronnek an.

Die zweite Trostperspektive hängt mit dieser ersten zusammen, verschiebt jedoch den Sinnhorizont noch einmal. Ja, Leiden kann aus menschlicher Sicht sinnlos sein und unverständlich, und ebenfalls ja, Gott kennt einen verborgenen Sinn, aber dieses Leiden wird hier in der Kategorie von »Strafe« verstanden: *Leiden ist* – für Menschen unverständliche, für Gott jedoch einsichtige – *Strafe*. Diese Vorstellung bietet ein Ordnungsschema an, mit dessen Hilfe die Situation zumindest erklärt werden soll. Leiden erfolgt nicht grundlos und willkürlich, sondern ist Bestrafung für vorheriges Geschehen. Nur weiß der Mensch manchmal nicht genau, worin sein Vergehen liegt. Trösten kann eine solche Vorstellung gleich in doppelter Hinsicht: Einmal, indem sie dieses Ordnungsschema als Verständnishilfe anbietet, zum anderen, indem das Modell Strafe ganz automatisch das Modell »Vergebung« mit einschließt. Wo gestraft wird, kann vergeben werden. Wer fähig ist, eine Strafe auszuführen, kann sie auch aussetzen oder beenden. Bewußt setzt dieses Argument also darauf, daß die Perspektive einer möglichen Beendigung der Leidenssituation mitschwingt.

Mendels Reaktion auf diese zwei ersten Troststrategien – die Erklärung durch einen »verborgenen Sinn«, die Konkretisierung im Sinne einer uns unverständlich bleibenden Strafe – zeigt jedoch klar die Grenzen solcher Trostversuche. Denn was liegt für ihn näher, als das scheinbare Rätsel, mit dem Gottes Handeln behaftet ist, als Willkür, ja Böswilligkeit darzustellen? Keineswegs ist Gottes Handeln unverständlich, es ist leicht zu durchschauen, sagt er in seinem Zorn: Gott ist böse, brutal, ungerecht! Das als Trost angedachte Argument von einem nur Gott bekannten, den Menschen aber verborgenen Sinn kehrt sich in sein Gegenteil: Gott ist ein Monster!⁷³

Diese unbarmherzige Pervertierung des Trostangebotes ruft nun den zweiten Freund, Rottenberg, auf den Plan. Er erinnert Mendel an den biblischen Hiob, dem ähnliches geschah. Doch als was habe sich Hiobs Fall im nachhinein herausgestellt? – Als Prüfung! Auch in dieser Rede sind gleich zwei weiterführende Trostargumente verborgen. Das erste, insgesamt nun schon dritte Argument ist der Verweis auf andere Leidende. Diese Gesprächsstrategie findet sich in Alltagstrostgesprächen immer wieder, wird hier jedoch nur angeippt und nicht voll ausgeführt: Das Argument zielt darauf, dem Leidenden zu zeigen, daß er nicht der erste und nicht der einzige Leidende ist, ja normalerweise: daß andere noch viel mehr ertragen als er. Ziel dieses Argumentes ist die *Relativierung des konkreten Leidens angesichts des noch größeren Leidens anderer* oder des allgemeinen Leidens überhaupt. So soll die Perspektive weg von der reinen Selbstbezogenheit hin zum Blick auf andere Menschen in vergleichbaren Situationen gelenkt werden als erster Schritt zur Selbst-Distanz. In unserem konkreten Gespräch wird der Blick jedoch nicht auf andere Menschen in Mendels Sichtkreis gelenkt, sondern auf ein biblisches Vorbild, das erneut Mendels großes Vorwissen wachrufen soll. Selbst eine biblische Figur war in einer ähnlichen Situation – relativiert das nicht endgültig die eigene Erfahrung? Entzieht dieser Vergleich der Rebellion Mendels nicht endgültig den Grund?⁷⁴

Vor allem durch die Verbindung zu einem vierten Trostargument gewinnt diese Position ihr scharfes Profil. Denn was war der »Fall Hiob«? – Die Geschichte einer Prüfung! Allgemein formuliert: *Leiden ist eine Prüfung*, in der sich der zu Prüfende bewähren muß, aber eben auch kann. Das Erklärungsmodell »Prüfung« ist nun in sich vielschichtig angelegt. Erstens gibt es bei Prüfungen Prüfer, die über den Erfolg oder Mißerfolg befinden. Daß es aber diese Kontrollinstanz gibt, ist in sich bereits der erste Trost. Zweitens entbindet das Modell »Prüfung« jedoch auch von der Frage nach Schuld, denn Prüfungen setzen Schuldlosigkeit gerade voraus. Eben darin besteht ja die Prüfung, daß ungerechtfertigt ertragenes Leid bestanden werden muß. Zweiter Trost ist hier also die Entlastung von der Schuldfrage. Drittens tritt jedoch auch hier hinzu, daß Prüfung eine zeitlich begrenzte Vorstellung ist. Prüfungen haben ihre Dauer, aber immer auch ein Ende, an dem Erfolg oder Mißerfolg festgestellt wird. Damit wird erneut ein Ende des Leidens in Aussicht gestellt. Viertens und letztens tragen Prüfungen – gerade im Hinblick auf den Fall Hiob –, von dieser zeitlichen Begrenztheit ausgehend, in sich immer die Möglichkeit, daß man sie bestehen kann und

dementsprechend ausgezeichnet und belohnt wird. Aufgrund dieser gleich vierfachen Trostperspektive ist gerade dieses »Prüfungsmodell« als Argument in solchen Situationen so naheliegend – und in Trostgesprächen bis in die Gegenwart hinein so beliebt.

Ein fünftes Trostargument ist bereits ansatzweise in diesem Prüfungsmodell enthalten, wird auch von Rottenberg am Rande erwähnt, vollends jedoch erst vom dritten Freund, Groschel, entfaltet, der sich ungeduldig in das Gespräch einschaltet und dadurch die anfangs vertrauensvolle Atmosphäre belastet. Rottenberg nannte Mendel im vergleichenden Verweis auf Hiob »einen Gerechten«, und Groschel unterstützt dies noch: Mendel war »kein Schwacher«. In Prüfungen werden ja gerade nicht Schwache, sondern Starke auf die Probe gestellt. In diesen Aussagen verbirgt sich die bewußte Trost-Strategie: Der Leidende wird an seine eigene Stärke erinnert, ja an diese Stärke wird direkt appelliert: Weil du stark genug bist, wirst du auch diese Situation meistern. Als Starker hast du die Chance, auch dies zu überstehen. Diese Strategie besteht also im Kern aus einem *Appell an die eigenen Selbstheilungskräfte des Leidenden*. Der Trost besteht hier vor allem darin, dem Leidenden die Möglichkeiten klarzumachen, aus sich selbst heraus fähig zu sein, die jetzige Situation bestehen und überstehen zu können.

Groschel verschenkt freilich die möglichen Chancen dieses Argumentes nicht nur durch sein ungestümes, offenbar auf tiefes Verstörtsein zurückzuführendes Verhalten, sondern auch dadurch, daß er ohne Überleitung zu einem nächsten Trostgedanken übergeht, der ungleich brisanter und widersprüchlicher ist. Er erinnert Mendel an sein vergangenes Glück: Einer seiner Söhne war reich, der andere auf dem Weg der gesundheitlichen Besserung, die Tochter schön. Ziel dieser sechsten Strategie, einer Art konkret durchbuchstabierter »Realitätsprüfung«: Die *Relativierung aktuellen Unglücks anhand vorgängigen Glücks*. Der Trost soll darin liegen, aufzuzeigen, daß das konkrete Leben Mendels oder anderer Leidender keineswegs eine einzige schwarze Leidensgeschichte war und ist, daß es vielmehr genügend gute Seiten hatte, Lichtpunkte, weiße Flächen. Im Hintergrund dieses Argumentes steht das *Bild der Lebenswaage*, in der jetziges Leid ausbalanciert wird durch vorgängiges Glück. Wenn diese Waage jedoch letztlich im Gleichgewicht steht, entzieht sich der Rebellion und dem Protest jeglicher Boden. Ziel ist hier also einerseits Trost durch die wärmenden Erinnerungsbilder an vergangenes Glück, andererseits jedoch die Stillstellung jeglichen – eben als ungerechtfertigt entlarvten – Protestes. Ein hilfreiches Modell?

Nicht nur Mendel weist gerade diesen Scheintrost in schärfster Form zurück, auch alle anderen Freunde stimmen scharf in diese Zurückweisung ein. Anstatt tröstend zu wärmen, ruft dieser Gedanke eiskalt den unerklärlich bleibenden Verlust in Erinnerung. Anstatt den Vernarbungsprozeß zu erleichtern und mitzutragen, reißt er frischgeschlossene Wunden erneut auf. Sicherlich mag das hier angesprochene Modell legitim sein, auch als von dem Betroffenen selbst überdachtes Denkmodell helfen können. Es jedoch anderen als »Hilfe« anzubieten ist oft genug eine geradezu zynische Zumutung, vor der uns der Text von Joseph Roth nachdrücklich warnt.

Erneut ergreift so Rottenberg das Wort, der vorher schon das wichtigste, das Prüfungsargument vorgebracht hatte. Daß er erneut einen Gedanken vorbringt, zeigt, daß auch die Freunde nicht einfach souverän schon genau wissen, wie sie Mendels Situation einschätzen, welche Erklärungen sie dafür haben, oder gar, wie sie ihn trösten können. Sie fühlen und denken wirklich mit, entwickeln ihre Positionen im Gespräch, probieren selbst den einen und anderen Trostgedanken aus. Wie oben schon Skowronnek, so beginnt auch Rottenberg dieses Mal damit, zunächst die Beziehungsebene noch einmal zu klären. Den folgenden, und in der Tat schwierigsten, bohrendsten Gedanken wagt er nur vorzubringen, weil er sich mit Mendel tief verbunden weiß. Er bestätigt Mendel zunächst, um seinen tiefen Schmerz zu wissen, ja, diesen mit ihm zu tragen. Als in-der-Situation-Mitlebender aber und als enger Freund, der mit Mendel sprechen kann, als seien sie Brüder, bringt er eine siebente Position vor.

Rottenberg erinnert Mendel an Menuchim, den behinderten Sohn, der in Rußland zurückgeblieben war. Habe Mendel damit nicht »Gottes Pläne zu stören versucht«? Diese Position knüpft an den zweiten Trostgedanken an, an die »Straf-Theorie«. Mendel habe – so deutet Rottenberg an – Gottes Pläne zerstört, habe sich also falsch verhalten, und leide deshalb nun als Konsequenz seines Fehlverhaltens. Weil er sich Menuchim gegenüber falsch entschieden hat, geschieht ihm nun eben nicht Unrecht, sondern Recht. Im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs erleidet er, was er verdient. *Leiden als Konsequenz eigenen Schuld- oder Fehlverhaltens*, so kann man diese Erklärungsstrategie allgemein benennen. Was für ein Vorwurf! Ist das Trost oder Leidvertiefung?⁷⁵

Spannend zu verfolgen: Im Roman wird deutlich, daß Mendel diese Position ernster und sich mehr zu Herzen nimmt, als alle anderen von den Freunden geäußerten Gedanken. Möglich wurde dies aber nur über Rottenbergs gefühlvolle Einleitung und Erinnerung an ihre freundschaftlicher Verbundenheit. Daß sich Mendel mit dieser Position am intensivsten auseinandersetzt, zeigt sich paradoxerweise zunächst schon dadurch, daß er zunächst einmal gar nicht darauf eingeht. Dieser Vorwurf muß sich setzen, braucht Zeit, arbeitet in ihm, denn später wird er ja aufzeigen, daß seine Entscheidung Menuchim zurückzulassen nicht leichtfertiger Entschluß, sondern Ergebnis wahrhaft tragischen Ringens und Entscheidens zwischen Menuchim und der Tochter Mirjam war. Und doch zeigt gerade die Art seiner versuchten Entschuldigung, wie sehr er spürt, daß in dieser Anfrage etwas Wahres verborgen sein kann. Leiden als Konsequenz eigenen Fehlverhaltens? Auch wenn dies – im Roman wie im Alltag – die Gesamtsituation einer Leiderfahrung nie erklären kann, so bleibt doch ein Anteil an Nachdenken über diese Position. Ob damit schon ein echter Trost erreicht ist, muß sich in der Einzelsituation erweisen.

Mendel selbst bringt das Gespräch noch einmal auf den biblischen Hiob. Er weist den Vergleich mit ihm zurück, nicht so sehr deshalb, weil der »Versuch, die Trauer eines Menschen mit dem Hinweis auf die Trauer und Not anderer« zu beantworten, fast stets »scheitert«⁷⁶, sondern hier eher deshalb, weil

die Wunder vom Ende des Hiobbuches sich im wirklichen Leben gerade nicht fänden. Diese Anfrage ruft nun den – in seiner Bedachtsamkeit bislang schweigenden – vierten Freund Menkes auf den Plan. Noch einmal versucht er ein weiteres, achttes Trostargument. Mendel habe darin Recht, daß es die ganz großen Wunder heute nicht mehr gebe. In einen kleinen, fast humorvoll erzählten Midrasch verkleidet, erklärt er sogar, warum dies so sein müsse: weil die Welt eines solchen Wunders nicht mehr würdig ist! Aber: Schließt das jegliche Zukunftsperspektive aus? Im Gegenteil! Menkes versucht eine *Relativierung des gegenwärtigen Leidens durch den Ausblick auf mögliche zukünftige Glückserfahrungen*. Wo Groschel eine solche Relativierung im Blick zurück zu begründen versuchte, wendet Menkes den Blick in ähnlichem Bild bleibend nach vorn. Auch hier steht das Bild der Lebenswaage im Hintergrund. Doch wo Groschel die positiven Gegengewichte in die Vergangenheit plazierte, legt Menkes sie als Hoffnungsvision in die Zukunft. Dem Schwarz der Gegenwart werden die möglichen Lichtpunkte der Zukunft aufgesetzt.

Dieses so wichtige, weil zukunftsweisende Trostargument hat nun noch einmal zwei Teilaspekte: Erste Perspektive: Der Blick auf die »mäßigen Wunder Gottes«, auf die *Zukunftsmöglichkeiten*, die jenseits menschlicher Machbarkeiten *von Gott aus* sich auf tun können. »Bei Gott ist nichts unmöglich« – dieser Floskelspruch kann sehr wohl einen letzten Glauben daran ausdrücken, daß man Gott oder »dem Schicksal« doch noch einen Rest an positiven Lebensermöglichkeiten zuspricht. Die zweite Teilperspektive ist konkreter: Hier richtet Menkes den Blick auf die rein menschlich erkennbaren positiven Facetten, die Mendel noch bleiben. Es gibt eben auch *Zukunftsmöglichkeiten vom Menschen aus*, den Blick auf mögliche Aufgaben, auf – bei allem Verlust – bleibende menschliche Bindungen und Entfaltungsmöglichkeiten. Menkes rät Mendel, sich um den einen Enkel zu kümmern, den er doch noch hat. Und gerade hier fällt explizit die Verheißung: »und du wirst getröstet werden«. So wichtig diese Doppelperspektive vielleicht mittelfristig ist: Mendel weist beides in der kurzfristigen Perspektive des Trostgespräches selbst zurück. Der von außen eingeforderte Blick nach vorn in eine mögliche lebenswerte Zukunft ist Leidenden selbst – wiewohl er theoretisch denkbar wäre – vielfach gerade unmöglich, das hat Joseph Roth sehr fein erspürt.

Und so bleibt am Ende nur noch ein letztes, neuntes Trostargument. Das kräftezehrende Gespräch ist jedoch inzwischen in seine Schlußdynamik eingetreten, und so wird der letzte Gedanke nur noch als Zerrbild erwähnt, um gleich wieder verworfen zu werden. Habe Mendel denn in seiner blasphemischen Rebellion nicht Angst vor der »anderen Welt« und Gottes bis dorthin reichender Macht, gibt Groschel durchaus mitfühlend und mitbefürchtend zu bedenken. Was als Trostperspektive anzubieten wäre, wird hier nur noch als Drohmöglichkeit deutlich. *Trost im Blick auf eine Kompensation oder Belohnung im Jenseits* kann nach diesem Gesprächsverlauf gar nicht mehr ernsthaft benannt werden, zerrinnt vielmehr zur Mahnfloskel. Roth wollte diesem Gedanken offensichtlich nicht mehr Aufmerksamkeit geben, weil er das in seinen Augen nicht verdient. Denn damit genug: genug der Gedanken, der

Trostargumente, der Erklärungssysteme, der von außen angemahnten Lebensperspektiven. Mendel weist sie alle von sich, läßt sich nicht überzeugen, läßt sich nichts erklären, läßt sich nicht argumentativ trösten. So bleibt ihm und den Freunden zum Schluß nur noch schweigendes Beisammen-Sein.

Ein – wie am Anfang und in der Kapitelüberschrift behauptet – *gelingendes* Trostgespräch? Endet es nicht genau wie das biblische Vorbildbuch nach Rede und Gegenrede, Position und Zurückweisung, zwar in versuchtem Verständnis, aber im letztlich bleibenden Mißverständnis? Sitzen die Freunde und Mendel nicht am Ende des Gesprächs genau so rat- und trostlos da wie am Anfang? Hätte man sich das Gerede nicht ersparen können und es eben doch beim bloßen wortlosen Dasein belassen können? – Vor allem der Film von Kehlmann spürt sehr genau nach, daß diese Szene von einer anderen Grundstimmung getragen ist als das biblische Gespräch. Die Szene blendet – wie oben bereits geschildert – damit aus, daß Mendel Singer stumm im Kreis seiner Freunde sitzen bleibt, während sich langsam die Abenddämmerung über sie legt. Allmählich gleitet die Szene über zum Bild der im Zimmer mehr und mehr Helle verbreitenden Morgensonne, die auf die immer noch in gleicher Haltung dasitzende Gruppe fällt. Am Ende steht also zunächst nicht die Trennung, sondern die Gemeinsamkeit von Tröstern und Getröstetem.

Und mehr noch: Ihre Art der Gemeinsamkeit, ihr schweigend-vertrautes Miteinander ist *nach* dem Gespräch ein anderes als vorher. Zwar hat Mendel jedes einzelne Argument zurückgewiesen, und doch war das Gespräch nicht sinnlos, hat er vielleicht den einen oder anderen der geäußerten Gedanken gerade als Provokation, als Herausrufen aus der Selbstbezogenheit aufgenommen, die nun absinken, sich setzen und wieder hochkommen – nicht kurzfristig, nicht automatisch, nicht widerspruchslos, aber doch mittelfristig als Wege der gedanklichen Auseinandersetzung auf eine Zukunft hin. Also: Kein Trostargument schafft hier sofort direkt-unmittelbare Tröstung, Stillstellung des Schmerzes, Abschwächung der Rebellion. Aber genauso wenig läßt sich sagen, daß auch nur ein Gedanke umsonst und vergeblich geäußert wäre.⁷⁷ Die Tröstungsversuche waren solidarische Mitdenkangebote, mittelfristige Perspektivenaufzeiger – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Schweigen wäre das Einfachere gewesen, doch damit wollten sich die Freunde Mendels Singers gerade nicht begnügen. Sie stehen als Symbolfiguren für den Mut der angebotenen Wort-Tröstung.

Der – bis heute lesenswerte und in seiner tatsächlich eigen-artigen Mischung aus Realismus und Legende höchst faszinierende – Roman selbst endet denn auch mit einem hoffungsvoll-tröstlichen Ausblick, einem in der Rezeption des Buches vielumstrittenen⁷⁸ Schluß. Tatsächlich gewinnt Mendel im Anschluß an das Trostgespräch langsam Schritt für Schritt neuen Lebensmut. Tatsächlich kommt es bei ihm zu jenem Prozeß der »Ich-Stärkung«⁷⁹, den die Psychoanalytikerin *Marielene Leist* als zentralen Punkt von Tröstung überhaupt benennt. Vollends versöhnt mit seinem Schicksal ist er freilich erst, als der für krank gehaltene dritte Sohn Menuchim – ein sprechender Name, bedeutet er doch übersetzt »der Tröster«, und steht er doch nicht zufällig für Juden als Synonym für den messianisch verstandenen »Trost Israels« – auf fast

wunderbare Weise sich nicht nur als vollends geheilt erweist, sondern als gefeierter Komponist seinen Vater zu sich nimmt.

II Praktische Trostperspektiven für den Einzelnen

Es lohnt sich, am Ende unserer eingehenden Betrachtung dieser Szene noch einmal die idealtypischen – nicht normativen! – Trostverhaltensweisen und Trostargumente, die von Roth brillant in die knappe Begegnung hineingeschrieben worden sind, aufzulisten und in ihrer Gesamtheit in den Blick zu nehmen.

1 Bedingungen für gelingenden Trost

In diesen Vorgaben spiegeln sich die Lernbedingungen und -chancen, die sich dem einzelnen Menschen in dialogischen Begegnungen im Blick auf Trösten bieten⁸⁰. Die in der Romanszene selbst gewählte Reihenfolge soll dabei eingehalten werden:

- Trost wird überhaupt erst möglich durch eine aufmerksame *Wahrnehmung, daß jemand Trost braucht* und die Überlegung, *wer* in diesem konkreten Fall *als Tröster geeignet* ist.
- Gelingender Trost ist zweitens davon abhängig, ob *genügend Zeit* für echte Begegnung und Austausch vorhanden ist. Zudem gibt es *Trauerphasen*, in denen eine besondere Offenheit für Trost besteht. Nur wenn beides beachtet wird, kann ein *Da-Sein und Bei-Sein* als mögliche Hilfe wahrgenommen werden.
- Als besonders hilfreich erweist sich drittens das Anknüpfen an das *normale Verhältnis der Gesprächspartner*, durch das die Situation nicht als *Sondersituation* wahrgenommen wird. Gerade deshalb ist die *Beziehung zwischen Tröstendem und zu Tröstendem* entscheidend wichtig, sie muß von Vertrauen und Gemeinsamkeit geprägt sein.⁸¹
- Trost-Gespräche können viertens nur gelingen, wenn durch die *räumlichen Gesprächsbedingungen* und die konkret-körperliche Position des *Miteinander-Seins* dieses Miteinander – warum nicht auch durch körperliche Berührung – deutlich wird.
- Fünftens, und erst nach diesen Vorbedingungen wird die Art der Gesprächsführung wichtig: Wirklich *zuhören* können, *ausreden lassen*, gegebenenfalls *zum Reden ermuntern* sind hier die zentralen Vorgaben.
- Sechstens ist das *Recht auf Klage*⁸² zu nennen, das die Zuhörenden dem zu Tröstenden einräumen müssen. Klagen gehört zu den menschlichen Grundäußerungen im Leid und hat sein psychologisches wie theologisches Recht.
- Schließlich kann ein *Miteinander-Schweigen-Können* im Sinne eines Mittragens des Leidens zur entscheidenden Aufgabe werden.

In all diesen feinfühlig geschilderten Einzelementen der Begegnung von Mendel Singer mit seinen Freunden wird deutlich, was der katholische Religionspädagoge *Rudi Ott* als Grundmerkmal von Trost benannt hat: »Trost ist aber kein objektiver Sachverhalt, der in begrifflicher Vermittlung sein Ziel erreicht, sondern ein Handeln, in dem eine *befreiende Beziehung* gestiftet wird.« Und weiter: »Der Kern des Tröstens ist die helfende Begegnung und Beziehung mit herausführenden, verheißungsvollen Erfahrungen, nicht die Kenntnisaufnahme und das Begreifen von Sachverhalten.«⁸³ Ähnlich argumentiert der Psychologe *Gunnar von Schlippe*, wenn er schreibt: »Es geht also darum, daß Trost nur im Bereich des Sozialbezugsfeldes überhaupt möglich ist. Dort, wo ein Mensch Geborgenheit erfahren kann, dort, wo er die Geborgenheit erlebt, wo er sich zugehörig fühlt, da kann Trost passieren.«⁸⁴

Kein Zweifel: Diese Betonung von Begegnung, Beziehung und Erfahrung steht auch im Roman von Joseph Roth im Vordergrund. Neben diese Aspekte treten im erst so ermöglichten Gespräch jedoch auch verschiedene inhaltliche Trostargumente, fast stets in Form einer Erklärung von Leiden, deren Problematik bereits im einzelnen angesprochen wurde. Getragen wird die Roth'sche Szene wie auch ihre hier ausgeführte Deutung von der Überzeugung, daß sich Trostverhalten und Erklärung von Leiden nicht grundsätzlich ausschließen, sondern ergänzen können. Diese Überzeugung steht vielen Positionen der Gegenwartsphilosophie entgegen, die der Religion die Möglichkeit glaubwürdiger Erklärungen in unserer Gesellschaft schlicht nicht mehr zutrauen, statt dessen ihr jedoch die – rein irrationale – Tröstungsfunktion immer noch – oder sogar um so stärker – zugestehen, wie *Carl-Friedrich Geyer* ausführt: »Der Verlust der Erklärungsfunktion der Religion hat also letztlich deren Trostfunktion bestärkt.«⁸⁵ Im Sinne von Roth kann man dagegenhalten, daß die Erklärungsfunktion die Trostfunktion mitträgt.

Mögliche und unmögliche Trostworte

2

Wie feinfühlig und gekonnt Roth seine Trostszene gestaltet hat, wird um so mehr deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welche flachen, aber eben weitverbreiteten *Vertröstungsargumente* er in sein Gespräch *nicht* aufgenommen hat. Die Freunde sind sich des Ernstes der Lage so eindeutig bewußt, daß sie die folgenden *Alltagsvertröstungsstrategien*⁸⁶ – oftmals erwachsen eher aus Sprach- und Hilflosigkeit denn aus tatsächlicher Oberflächlichkeit oder der versuchten Bevormundung und Besserwisserei – von vornherein ausschließen:

- Rückblickende Sprüche wie: »Ist doch alles nicht so schlimm«; »Keine Angst, daran ist noch keiner gestorben«; »Es hätte ja alles noch viel schlimmer ausgehen können« – also Versuche der oberflächlichen *rückblickenden Umwertung von Verlusten* ins weniger Negative.
- Imaginär vorausschauende Sprüche wie »Es ist doch vielleicht am besten so!«; »Es war doch das Beste für sie«; »Wer weiß, was ihm erspart geblieben ist« – also Versuche der *vorausblickenden Umwertung von Verlusten*.

- Vorgebliche *Verschwisterungen* durch Sprüche wie »Ich weiß, wie du dich fühlst«⁸⁷, welche die Besonderheit der einmaligen Situation und die subjektive Erfahrung des Betroffenen nicht ernst nehmen.
- Allgemein gehaltene *Appelle an die Selbstheilungskräfte*, ausgedrückt etwa in den oftgehörten »Du mußt dich jetzt zusammenreißen!«, »Kopf hoch, alter Junge!«, oder »Nimm das alles doch nicht so tragisch!«, »Du mußt jetzt nach vorn schauen!«
- Hoffnungsausblicke auf – stets als nur nebensächlich gewertete – Negativerfahrungen, verbunden mit Aussagen wie »Keine Angst, das kriegen wir schon wieder hin«, oder »Pech gehabt, beim nächsten Mal hast du mehr Glück!«, die man als Strategie der suggestiven *Umgestaltung von Realität* im Blick auf eine neue Chance deuten kann.
- *Verflüchtigungen ins Allgemeine*, die sich etwa in den Aussagen »Das kann doch jedem mal passieren«, »Das haben wir doch alle schon einmal erlebt«, oder christlich gewendet »Jeder hat halt sein Kreuz zu tragen« zeigen können.
- *Resignierende Verallgemeinerungen* im Blick auf Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens, etwa durch Sprüche wie »Was soll es, hilft ja doch nichts!«, oder »Da kann man halt nichts machen!«
- *Pauschale Zukunftsvertröstungen* ohne konkreten Anhalt und spezifischen Grund, enthalten in Aussagen wie »Keine Angst, das wird schon wieder«, »Das Leben geht weiter«, »Du wirst schon drüber hinweg kommen«, oder »Du wirst schon sehen, die Zeit heilt alle Wunden!«
- Schließlich die bewußte *Verdrängungs-Empfehlung*: »Augen zu und durch« oder »Am besten einfach nicht mehr daran denken!«

Nein, diese neun Alltags-Argumente tauchen bei Joseph Roth eben nicht auf, weil sie von vornherein der Situation von Mendel Singer und dem Niveau der Auseinandersetzung von seiten der Freunde nicht entsprochen hätten. Sie mögen in weniger einschneidenden Alltagserlebnissen, in den kleinen Niederlagen, Schmerzerfahrungen und Verlustgeschichten des Lebens durchaus hilfreiche Strategien sein. Für wirklich tiefe Leidbewältigung im Umgang mit schweren Krankheiten und Todeserfahrungen taugen sie nichts, schon deshalb, weil sie das Leiden nicht wahrhaben wollen, den Schmerz bagatellisieren und nicht aushalten können. Verräterisch, wie oft solche Sprüche bei genauem Hinsehen einen bevormundenden⁸⁸ und entmündigenden Charakter haben. Es fällt auf, »daß der Tröster den Trostsuchenden oft wie ein kleines Kind behandelt«⁸⁹ – dem Leidenden wird damit die Kompetenz für eine angemessene Selbsteinschätzung seiner Lage abgesprochen. Und nur zu verständlich, wie tief die »Verletzttheit« über solche »Trostversuche«⁹⁰ von Betroffenen empfunden wird, deren Trauer und einmalige Persönlichkeit hier schlicht plattgebügelt wird.

Angesichts derartiger Vertröstungsargumente läßt sich nun doch ein klareres Unterscheidungskriterium zwischen die Begriffe »Trost« und »Vertröstung« legen, die bislang in dieser Untersuchung vor allem durch das subjektive Empfinden des Zu-Tröstenden getrennt wurden. Im Blick auf psychologische Studien und ihre Begrifflichkeit führt *Christoph Schneider-*

Harpprecht aus: »Ein funktionales Kriterium zur Unterscheidung von Trost und Vertröstung wurde gefunden: Im Unterschied zu Trost, der auf dem Umweg über die Regression zur Rekonstruktion der Identität auf einem möglichst hohen Entwicklungsniveau beiträgt, unterstützt Vertröstung die unbewußten Abwehrhaltungen und hält die Person in der Regression fest.«⁹¹ Trost soll durch Auseinandersetzung zur erneuten Lebenszuwendung befähigen, Vertröstung versucht momentane Probleme durch Zudeckung unter Umgehung der Auseinandersetzung zu verdrängen. Vertröstung heißt – wie in den aufgeführten Alltagssprüchen deutlich geworden – Vermeidung von echter Auseinandersetzung.

Anstelle solcher alltäglichen Vertröstungsstrategien läßt Roth im Sinne des versuchten echten Trostes die Freunde und Mendel gemeinsam die folgenden Positionen bedenken:

1. Leid kann einen *verborgenen, nur Gott bekannten Sinn* haben und deshalb – gegen allen menschlichen Anschein – gerade nicht absurd sein.
2. Leiden kann verstanden werden als *göttliche Strafe*, selbst wenn unklar bleiben sollte, wofür. Das Strafmodell aber ist in sich verständlich und trägt die Trostperspektive in sich, daß Strafe eventuell in Vergebung aufgelöst werden kann.⁹²
3. Das konkrete Leid des Einzelnen wird *relativiert* angesichts des noch *größeren Leidens anderer*.
4. Leiden ist nur *Prüfung* mit Aussicht auf ein mögliches Bestehen und dadurch Ende.
5. Leiden kann im *Appell an die Stärke und Selbstheilungskräfte* des Betroffenen überwunden werden.
6. Das aktuelle Leid des Einzelnen wird *relativiert* anhand des individuell bereits erfahrenen *Glücks in der Vergangenheit*.
7. Leid ist *Konsequenz eigenen schuldhaften Fehlverhaltens* und dadurch zumindestens verständlich.
8. Das aktuelle Leid wird *relativiert* durch den *Ausblick auf mögliche zukünftige Glückserfahrungen*, sei es im Vertrauen auf göttliche Wendungen des Schicksals, sei es im Blick auf die realistisch-irdischen bleibenden Möglichkeiten und Lebensperspektiven.
9. Schließlich wird Leid *relativiert* durch den *Ausblick auf Kompensation im anderen Leben nach dem Tod*.

Im Blick auf dieses breite Tröstungsspektrum lassen sich zusammenfassend einige grundlegende Strategien⁹³ erkennen, die den Rahmen und Inhalt von gelingenden Trostgesprächen bestimmen:

- Trost kann nur über *Beziehung* gelingen, deshalb steht das Herstellen einer vertrauensvollen Gesprächsbeziehung zunächst eindeutig im Vordergrund. Das schließt ein: Da-Sein, Bei-Sein, Zeit haben, Klagen zulassen, den Schmerz mittragen und wenn nötig schweigend aushalten.
- Trost kann außerdem darin liegen, die Warum-Frage des Leidenden ernstzunehmen und *Erklärungsmodelle* (vgl. die oben benannten Positionen 1, 2, 4, 7) für vermeintlich unverständliches Leid gemeinsam anzudenken. Erklärtes Leid ist noch nicht bewältigtes Leid, schafft aber Voraussetzungen

für eine solche Bewältigungsgeschichte. – Problem: Diese Erklärungsversuche werden sicherlich im konkreten Gespräch immer wieder als unzureichend empfunden. Sie durchzudenken kann sinnvoll sein, wird aber oft in dem – gegenseitigen? – Eingeständnis der letztlichen Antwortlosigkeit münden.

- *Deshalb wird häufig versucht, das konkrete Leiden zu relativieren* (3, 6, 8, 9), sei es im Blick auf einzelne andere Leidende, auf das Schicksal der Welt als ganzer, auf vergangenes Glück, zukünftige Chancen oder eine Kompensation im Jenseits. Relativierung⁹⁴ heißt dabei stets Distanz, provokative Aufsprenzung der Binnenschau hin zur Außenperspektive als erstem Schritt zur Bewältigung.
- Schließlich wird ein *Ende des Leidens*, eine realistisch mögliche und auf den ganz konkreten Fall hin durchdachte Besserung der Situation in Aussicht gestellt, sei es durch eigene Kraft (6, 8), sei es durch direkt oder indirekt geäußertes Vertrauen auf Gott (2, 4, 7, 8, 9).

Gerade im Blick auf diesen fast schematisch wirkenden »Tröstungskatalog« wird nun eine abschließende Bewertung unumgänglich. Dieser Katalog ist kein auf direkte praktische Umsetzung abzielendes, Schritt für Schritt nacheinander abzuhakendes Idealmodell, auch keine umfassende Tröstungsrezeptur, nach der man auf Bestellung greifen könnte, erst recht keine Problemlösung mit Erfolgsgarantie. Dazu ist jeder Mensch, jede Beziehung zweier Menschen als Dialogpartner, jede Trostsituation viel zu einzigartig. Tröster werden sich jeweils zu überlegen haben, welches Verhaltensmuster zu ihnen ganz persönlich paßt und welches Trostargument ihnen selbst einleuchtet, zumindest soweit einleuchtet, daß sie es einmal als Gedankenangebot ausprobieren. Denn nur darum, um Trostangebote, um versuchsweise präsentierte Verständnishilfen kann es hierbei gehen. Und so fatal und falsch es sein kann, gerade die hier aufgezählten Argumente einem konkreten Menschen von außen zu sagen, so sehr können Leidende selbst für sich derartige Erklärungen, Relativierungen und Trostperspektiven *von innen* heraus möglicherweise entdecken und für sich ganz persönlich akzeptieren.

Hier hilft dem Tröster nur ein feines Gespür und – wie bei den Freunden Mendel Singers – Mut. Trösten wird in all dem ein Versuch, »mit einem Menschen einen ganz bestimmten Weg zurückzulegen, solange, bis er an einem Punkt ankommt, an dem er wieder selbst gehen kann«⁹⁵. Wenn dieser Prozeß gelingt, dann bewahrheiten sich die idealtypischen Gegensatzbestimmungen von Trauer und Trost, die der evangelische Theologe *Rudolf Bohren* niedergeschrieben hat: »Trauer isoliert, Trost verbindet. Trauer führt in die Enge, Trost ins Weite. Trauer führt in die Einsamkeit, Trost in die Gemeinschaft.«⁹⁶

Anmerkungen

- 1 *Monika Müller/Matthias Schnegg*: Unwiederbringlich – Vom Sinn der Trauer. Hilfen bei Verlust und Tod (Freiburg/Basel/Wien 1997), S. 19.
- 2 *Reinhard Schmidt-Rost*: Trost oder Theodizee?, in: *Michael Nüchtern* (Hrsg.): Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie (Frankfurt 1995), S. 88–100, hier: S. 91.
- 3 Zu Lerntheorien allgemein vgl. etwa: *Gordon H. Bower/Ernest R. Hilgard*: Theorien des Lernens 2 Bde. (Stuttgart 1983). *Franzjörg Baumgart*: Entwicklungs- und Lerntheorien. Erläuterungen, Texte, Arbeitsaufgaben (Bad Heilbrunn 1998).
- 4 Vgl. dazu: *Hans-Günter Heimbrock*: Lern-Wege religiöser Erziehung. Historische, systematische und praktische Orientierung für eine Theorie religiösen Lernens (Göttingen 1984), S. 202.
- 5 *Lothar Kuld*: Lerntheorien des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes (Sigmaringendorf 1989), S. 11.
- 6 Vgl. *Ulrich Hemel*: Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzung (München 1984), S. 191–211; *Rudolf Englert*: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: *Hans-Georg Ziebertz/Werner Simon* (Hrsg.): Bilanz der Religionspädagogik (Düsseldorf 1995), S. 147–174; *Gottfried Bitter*: Ansätze zu einer Didaktik des Glaubens, in: ebd., S. 276–290; Themenheft: »Was ist ein religiöser Lernprozeß?«, *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997), vor allem S. 124–218 (Beiträge von: *Reiner Preul, Rudolf Englert, Norbert Mette, Kurt Schori, Godwin Lämmermann, Philipp Wegenast, Wolfgang Konukiewitz*).
- 7 *Jürgen Werbick*: Glauben als Lebensprozeß? Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik, in: *ders./Konrad Baumgartner/Paul Wehrle* (Hrsg.): Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. FS Erich Feifel (St. Ottilien 1985), S. 3–18, hier: S. 13. Grundsätzlich zu dieser Frage: *ders.*: Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens (München 1989).
- 8 Vgl. dazu das Kapitel: »Glaube als Beziehungslernen«, in: *Albert Biesinger/Christoph Schmitt*: Gottesbeziehung. Hoffnungsversuche für Schule und Gemeinde (Freiburg/Basel/Wien 1998) S. 67–123.
- 9 So *Reiner Preul*: Was ist ein religiöser Lernprozeß, in: *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997), S. 124–135, hier: S. 131.
- 10 *Georg Baudler*: Religiöse Erziehung heute. Grundelemente einer Didaktik religiösen Lernens in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft (Paderborn u. a. 1979), S. 72.
- 11 *Matthias Scharer*: Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung (Mainz 1995), S. 26.
- 12 *Hans Günter Heimbrock*: Nicht unser Wollen oder Laufen. Diakonisches Lernen in Schule und Gemeinde (Neukirchen-Vluyn 1990), S. 51.
- 13 Vgl. *Anton Hamm*: Die sieben geistlichen Werke, a.a.O.; *Angelus Pauper*: Die Werke der Barmherzigkeit (Freiburg 1937); *Gisela Hommel*: Die Werke der Barmherzigkeit. Wer ist heute unser Bruder? (Freiburg/Basel/ Wien 1981); *Joseph Overath*: Die sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit. Theologisch-praktische Besinnung (Abensberg o. J. – 1985); *Fritz Mybes* (Hrsg.): Die Werke der Barmherzigkeit (Göttingen 1998).
- 14 *Ottmar Fuchs*: Der Religionsunterricht als Diakonie der Kirche, a.a.O., S. 852.
- 15 Darauf verweist erneut *Ottmar Fuchs*, a.a.O., S. 849.
- 16 So *Karl Gabriel*: Diakonisches Handeln zwischen kirchlichem Auftrag und gesellschaftlichen Erwartungen, in: rhs 41(1998), S. 1–6, hier: S. 4.
- 17 Vgl. dazu: *Egon Brandenburger*: Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn (Mt 25,31–46), in: *Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm* (Hrsg.): Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch (Heidelberg 1990), S. 297–326.
- 18 Vgl. *Heinz Vonhoff*: Geschichte der Barmherzigkeit. 5000 Jahre Nächstenliebe (Stuttgart 1987), S. 12: »Im Vordergrund freilich steht in Ägypten die Sorge für den in leib-

- liche Not geratene Menschen, und so finden wir schon früh den Kanon der »sieben Werke leiblicher Barmherzigkeit.«
- 19 *Heinrich Pompey*: Die geistliche Barmherzigkeit in der gemeindlichen Krankenpflege, in: *Lebendige Katechese 5* (1983), S. 136–143, hier: S. 139.
 - 20 Sota I, viii, ix, in: *Der babylonische Talmud*, Bd. 6: Sota. Gittin. Qiddusin, übersetzt von *Lazarus Goldschmidt* (Berlin 1932), S. 55.
 - 21 *Gisela Hommel*: Die Werke der Barmherzigkeit, a.a.O., S. 14.
 - 22 Vgl. dazu: *Rudolf Vökl*: Werke der Barmherzigkeit, in: *LThK²*, Bd. X (Freiburg 1965) S. 1052–1054.
 - 23 Zu den wenigen Ausnahmen zählt: *Fritz Mybes* (Hrsg.): Die Werke der Barmherzigkeit (Göttingen 1998). Wie wenig die Rede von diesen Werken jedoch im evangelischen Bereich verankert ist zeigt die Tatsache, daß hier ausschließlich von den leiblichen Werken die Rede ist (ohne sie explizit so zu benennen), daß die geistigen Werke aber völlig ignoriert werden.
 - 24 So eindeutig bei *Angelus Pauper*, *Anton Hamm* und *Joseph Overath*.
 - 25 *Heinrich Pompey*: Die geistliche Barmherzigkeit, a.a.O., S. 139.
 - 26 Überblick dazu: *Harry Noormann*: Diakonisches Lernen – eine Zumutung für den Zeitgeist?, in: *Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis 51* (1998), Heft 2, S. 6–13.
 - 27 Vgl. dazu: *Lothar Kuld*: Mitleid lernen. Der Modellversuch »Compassion«. Ein Praxis- und Unterrichtsprojekt sozialverpflichteten Lernens, in: ru 27 (1997), S. 56–60; *Johann Baptist Metz/Lothar Kuld/Adolf Weisbrod* (Hrsg.): *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen* (Freiburg/Basel/Wien 2000). Eine genaue theoretische Verhältnisbestimmung der Begriffe »diakonisches Lernen« und dem – im Zeitgeist attraktiver klingenden, im Ansatz sicherlich gesellschaftspolitisch pointierter zugespitzten – »Compassion« steht noch aus. Auch eine präzise Bestimmung des Ortes von Trösten *in* und *außerhalb* von »Compassion« muß noch erarbeitet werden.
 - 28 So: *Lothar Kuld/Stefan Gönninger*: *Compassion. Abschlußbericht der wissenschaftlichen Begleitung*, masch. (Karlsruhe 1999), S. 163. Die offizielle Veröffentlichung dieses Berichtes erfolgte nach Abgabe dieses Manuskriptes: *dies*: *Compassion. Sozialverpflichtetes Lernen und Handeln* (Stuttgart 2000).
 - 29 Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 2.6.1., S. 31. (Hervorhebung G.L.)
 - 30 Die deutschen Bischöfe: Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, Erklärung vom 27.09.1996, 6.5, S. 65.
 - 31 Identität und Verständigung, a.a.O., S. 7.
 - 32 *Albert Biesinger/Christoph Schmitt*: Gottesbeziehung, a.a.O., S. 3.
 - 33 Vgl. dazu: *Albert Biesinger*: Darstellendes Lehren und entdeckenlassendes Lehren, in: *dies./Günter Biemer/Peter Fiedler* (Hrsg.): Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung (Freiburg/Basel/Wien 1984), S. 76–86.
 - 34 *Albert Biesinger*: a.a.O., S. 81 (im Original zum Teil kursiv).
 - 35 Vgl. dazu: *Verena Kast*: Kann man trauern lernen?, in: *Lebendige Katechese 5* (1983), S. 100–106.
 - 36 *Horst Klaus Berg*: Grundriß der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden (München/Stuttgart 1991), S. 38.
 - 37 *Gunnar von Schlippe*: Trösten – aus der Sicht des Psychologen, a.a.O., S. 33.
 - 38 Vgl. *Regina Ammicht-Quinn*: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage (Freiburg 1992), S. 268: »Voraussetzung für sinnvollen Trost ist der Versuch, die Verflechtungen zwischen physischen und moralischen Übeln zu durchschauen und, wo immer es möglich ist, sie zu lösen«.
 - 39 *Jürgen Werbick*: Glaubenlernen aus Erfahrung, a.a.O., S. 69.
 - 40 Von den zahllosen Publikationen zum Thema vgl. nur: *Armin Kreimer*: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Freiburg/Basel/Wien 1997); *Harald Wagner* (Hrsg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (Freiburg/Basel/Wien 1998).
 - 41 *Walter Groß/Karl-Josef Kuschel*: »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Mainz 1992), S. 209.

- 42 Vgl. *Immanuel Kant*: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee ¹1791, in: *ders.*: Werke in sechs Bänden, hrsg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. VI (Darmstadt 1964), S. 103–124.
- 43 Vgl. *Regina Ammicht-Quinn*: Von Lissabon bis Auschwitz, a.a.O., S. 267.
- 44 *Hans Küng*: Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt (München/Zürich 1992), S. 124.
- 45 *Johann Baptist Metz*: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: *Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Hölscher* (Hrsg.): Gottesnamen, a.a.O., S. 191.
- 46 *Johann Baptist Metz*, in: Welches Christentum hat Zukunft?, a.a.O., S. 51.
- 47 *Reinhard Schmidt-Rost*: Trost oder Theodizee?, a.a.O., S. 98.
- 48 *Regina Ammicht-Quinn*: a.a.O., S. 267.
- 49 Vgl. *Monika Nemetschek*: Selig die Trauernden, denn sie sollen getröstet werden (Innsbruck/Wien 1996), S. 77.
- 50 *Fritz Meerwein*: Trauer und Trost in der Psychoanalyse, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 10 (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 119–126, hier: S. 120f.
- 51 *Ulrich Hemel*: Theorie der Religionspädagogik, a.a.O., S. 205.
- 52 *Erich Kästner*: Zeitgenossen, haufenweis, in: *ders.*: Werke Bd. I: Gedichte, hrsg. von *Harald Hartung/Nicola Brinkmann* (München/Wien 1998), S. 234.
- 53 Hintergründe und Bibliographie in: *Georg Langenhorst*: Hiob unser Zeitgenosse, a.a.O., S. 127–149.
- 54 Vgl. dazu: *Michael Voges*: Literatur und Film. Michael Kehlmanns Verfilmung von Joseph Roths Roman »Hiob«, in: *Michael Kessler/Fritz Hackert* (Hrsg.): Joseph Roth. Interpretation – Kritik – Rezeption. Akten des internationalen, interdisziplinären Symposiums 1989, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Tübingen 1990), S. 385–394.
- 55 Die moderne Trauerforschung spricht in diesem Zusammenhang vom Phänomen der »selbstgewählten Isolation«, vgl. etwa: *Monika Müller/Matthias Schnegg*: Unwiederbringlich, a.a.O., S. 39ff.
- 56 *Joseph Roth*: Hiob. Roman eines einfachen Mannes ¹1930 in: *ders.*: Werke, Bd. 5: Romane und Erzählungen 1930–1936, hrsg. von *Fritz Hackert* (Köln 1989), S. 1–136, hier: S. 101–105.
- 57 Vgl. *Yorick Spiegel*: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung (München 1973), S. 63–65.
- 58 *Hans-Christoph Piper*: Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge (Göttingen 1998), S. 181.
- 59 *Robert Leuenberger*: Trost im Verständnis des christlichen Glaubens, a.a.O., S. 136.
- 60 *Johannes Spölgel/Beate Eichinger*: Wenn Kinder dem Tod begegnen. Fragen – Antworten aus der Erfahrung des Glaubens (München 1996), S. 20.
- 61 Zur Problematik derartiger Inszenierungen und der Gefahr der Fehlinterpretation solcher »Rollen« vgl. *Godwin Lämmermann*: Vom Trösten Trauernder, a.a.O., S. 110.
- 62 Begriff bei *Godwin Lämmermann*, a.a.O., S. 120.
- 63 *Monika Specht-Tomann/Doris Tropper*: Zeit des Abschieds. Sterbe- und Trauerbegleitung (Düsseldorf 1998), S. 218.
- 64 So *Friedrich Wulf*: Zeichen menschlicher Zuwendung schenken. Ein Briefwechsel über den Trost und die Gabe des Tröstens, in: *Karl Rahner/Bernhard Welte* (Hrsg.): Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben (Freiburg/Basel/Wien 1979), S. 188–199, hier: S. 193
- 65 *Patricia Kelley*: Trost in der Trauer. Ein Begleitbuch (München 1998), S. 143.
- 66 *Mascha Kaléko*: In meinen Träumen läutet es Sturm. Gedichte und Epigramme aus dem Nachlaß, hrsg. von *Gisela Zoch-Westphal* ¹1977 (München 1997), S. 55 (meine Hervorhebung, G.L.).
- 67 In: *Otto Heuschele* (Hrsg.): Trostbriefe, a.a.O., S. 106.
- 68 Vgl.: *Hans-Christoph Piper*: Wenn die Not unser enger Raum ist. Trost und Trostlosigkeit in der heutigen Seelsorge, in: Lutherische Monatshefte 21 (1982), S. 131–133: hier S. 132: »Das Schweigen und das schweigende Zuhören des Seelsorgers kann also schon zum Trostamt des Seelsorgers gehören... Aber natürlich beschränkt sich das

- Trostamt nicht unbedingt auf Schweigen und Zuhören allein.« *Marielene Leist*: Über das Trösten, in: *Theologie der Gegenwart* 23 (1980), S. 78–83, hier: S. 82: »Bald danach entsteht das dringende Bedürfnis, über das Leid, über diese neue Erfahrung des Lebens zu sprechen, es nicht zu verschweigen, es nicht zu verdrängen.«
- 69 *Walter Dirks*: Lob der Wahrheit, in: *Rudolf Walter* (Hrsg.): *Lob der sieben Tröstungen* (Freiburg/Basel/Wien 1982), S. 123–138, hier S. 133.
- 70 *Hans-Christoph Piper*: *Einladung zum Gespräch*, a.a.O., S. 182.
- 71 Der Psychologe *Gunnar von Schlippe* betont, daß ein wesentlicher Teil des Tröstens »Verstehen und Deuten der Wirklichkeit« beinhalte, vgl.: *ders.*: Trösten – aus der Sicht des Psychologen, a.a.O., S. 36. Zu weit getrieben findet sich dieser Gedanke durch die rigorose Erweiterung auf den Begriff der »Ordnung« jedoch bei *Ferdinand W. Menne*, wenn er schreibt: »Der Trost liegt in der Behauptung der Wirklichkeit der Ordnung und der Ordnung der Wirklichkeit.« Vgl. *ders.*, *Die Verelendung des Trostes in unserer Gesellschaft*, a.a.O., S. 132. Trösten kann oft genug heißen, sich gerade mit der Unordnung der Wirklichkeit abzufinden.
- 72 *Gunnar von Schlippe* spricht im Blick auf dieses Argument von der »mythischen Tröstung«, vgl.: *ders.*: Trösten – aus der Sicht des Psychologen, a.a.O., S. 37.
- 73 Vgl. die Rede vom »Krokodilgott« in dem autobiographischen Sterbensbericht: *Fritz Zorn*: *Mars*. Mit einem Vorwort von *Adolf Muschg* (Frankfurt 1979).
- 74 In christlichem Kontext wurde im Rahmen dieser »Strategie« gern auf den leidenden Jesus selbst verwiesen, um im Vergleich mit ihm die Nichtigkeit des eigenen Leidens hervorzuheben. Vgl. etwa: *Anton Hamm*: *Die sieben geistlichen Werke des Erbarmens* (Würzburg 1954), S. 30: »Im Vergleich zum Leiden Christi, der die Last der Sünden aller Menschen trug, fällt unser Leid, wie groß es scheinen mag, nicht in die Waagschale. Es ist kaum von Bedeutung.« – Ob dieser Gedanke theologisch wie psychologisch wirklich trägt?
- 75 Vgl. dazu: *Dieter Emeis*: *Zum Umgang mit Schuld in Trauersituationen*, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 131–133.
- 76 *Beate Kowalski*: *Einleitung*, in: *dies./Jürgen Bärsch* (Hrsg.): *Trauernde trösten – Tote beerdigen*. *Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod* (Stuttgart 1997), S. 7.
- 77 Deshalb ist das Trostgespräch gerade entscheidend wichtig. Das gerät völlig aus dem – verfehlten – Blick, wenn man zu dieser Szene lapidar erklärt: »Sie bleiben schweigend sitzen. Das ist Trost.« So *Peter Paul Kaspar*: *Zärtlichkeit und Trost*, a.a.O., S. 91.
- 78 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: *Hiob unser Zeitgenosse*, a.a.O., S. 143–147.
- 79 *Marielene Leist*: *Über das Trösten*, a.a.O., S. 80.
- 80 Vgl. die »Zehn Grundregeln für den Dienst des Trostes« in: *Alfons Benning*: *Über den Trost und das Trösten* (Löningen 1994), S. 48–53.
- 81 Der Psychologe *Gunnar von Schlippe* spricht in ganz ähnlichem Sinne von einer »Existentialdimension des Trostes«, die zentral abhängig ist von »einem personalen Bezugssystem«, vgl. *ders.*: Trösten – aus Sicht des Psychologen, a.a.O., S. 34.
- 82 Dazu ausführlicher im folgenden Kapitel.
- 83 *Rudi Ott*: *Trauer und Trost. Eine katechetische Skizze*, a.a.O., S. 116f.
- 84 *Gunnar von Schlippe*, a.a.O., S. 35.
- 85 *Carl-Friedrich Geyer*: *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, a.a.O., S. 168.
- 86 Übersichtlich aufgeführt in einer kleinen »Typologie des Trostes« von: *Reinhard Schmidt-Rost*: *Trost oder Theodizee?*, in: *Michael Nüchtern* (Hrsg.): *Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie* (Frankfurt 1995), S. 88–100; vgl. außerdem den Sprüchekatlog in: *Peter Neysters/Karl Heinz Schmitt*: *Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod* (München 1993), S. 306.
- 87 *Patricia Kelley*: *Trost in der Trauer*, a.a.O., S. 142.
- 88 Vgl. *Volker Eid*: *Helpen und Trösten. Wahrung der Menschenwürde in schwerer Krankheit und im Sterben*, in: *ders./Paul Becker* (Hrsg.): *Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion* (Mainz 1984), S. 173–187, hier: S. 180: »Schwerkranke Menschen dürfen nicht aus dem kom-

munikativen Umgang ausgeschlossen, auch nicht mit einem falschen Mitleid bevor-
mündet werden.«

- 89 *Peter Neysters/Karl Heinz Schmitt*: Denn sie werden getröstet werden, a.a.O., S. 307.
- 90 Vgl. dazu: *Christoph Student*, in: *Harriet S. Schiff* (Hrsg.): *Verwaiste Eltern* (Stuttgart
⁵1995), S. 192ff. im Bericht über Eltern, die ihre Kinder verloren haben: »Verletzttheit
über die Trostversuche des Frauenarztes: »Sie können doch schnell wieder ein Kind be-
kommen« oder der Krankenschwester in der Notaufnahme: »Nur gut, daß Sie noch ein
zweites Kind haben«, oder der Verwandten: »Unser Martin wird jetzt bald studieren,
dann sind wir ja auch ganz alleine.«
- 91 *Christoph Schneider-Harpprecht*: *Trost in der Seelsorge*, a.a.O., S. 221.
- 92 Daß diese Erklärung die Fragwürdigste der hier aufgeführten ist, wurde in Roman und
Szenendeutung ausdrücklich betont.
- 93 Vgl. auch die Ausführungen von *Regina Ammicht-Quinn*: *Lissabon bis Auschwitz*,
a.a.O., S. 268: »Die Trostfunktion der traditionellen Theodizee wird ausgeübt durch
Einordnung des Schmerzes in eine harmonische Ordnung, durch Erklärungen, Ver-
gleiche, Relativierungen, Perspektivenwechsel und schließlich durch die Hoffnung auf
eschatologischen Ausgleich.«
- 94 Vgl. zum Umgang mit Leiden im Alten Testament *Heinz-Josef Fabry*: *Das Buch Ijob*
und die Fragen nach dem Leid des Menschen, in: *Gerhard Höver* (Hrsg.): *Leiden*.
27. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik (September
1995 – Köln/Bonn) (Münster 1997), S. 13–32, hier: S. 18: »daneben versucht man
Trost vermittelt Relativierung durch Erweiterung des Erfahrungsbereiches (Hinweis
auf das Geschick der Gottlosen, widrige Zeitumstände)«.
- 95 *Jörg Zink*: *Was heißt trösten?*, a.a.O., S. 23.
- 96 *Rudolf Bohren*: *Trost. Predigten* (Neukirchen-Vluyn 1981), S. 13.

Trösten betrifft nicht nur jeden einzelnen Menschen in seinem persönlichen Umfeld, sondern wird als spezifisch christlicher diakonischer Grundvollzug zur Aufgabe, ja: zum identitätsgebenden Profil christlicher Gemeinschaften und Gemeinden. *Klemens Richter* betont in Bezug auf die jesuanischen Seligpreisungen: »Die Trauernden trösten – das ist zweifellos einer der wichtigsten Aufträge, die unser Herr seiner Gemeinde hinterlassen hat.«¹ Und auch bei Paulus stand »Trösten« ja unter der Maßgabe dem Gemeindeaufbau zu dienen. Daß Trösten in kirchlichen Gemeinden beheimatet sein muß, ist also einerseits biblisch begründet. Andererseits läßt sich diese Beheimatung soziologisch begründen: Auf die – demoskopisch belegte – ungebrochene Trosterwartung an die Kirchen wurde ja im Hinführungsteil der Arbeit bereits verwiesen. Die Vermittlung und Einübung von Trost als diakonischem Handeln wird somit zur Lernaufgabe, die innerhalb von christlichen Gemeinden immer schon ihren fest verankerten Ort hatte und weiterhin haben muß. Das 1997 von den beiden Kirchen gemeinsam verantwortete Sozialwort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« hebt allgemein die Dringlichkeit für eine »neue Bekehrung zur Diakonie«² eigens hervor: An diesem Punkt wird sich das künftige Erscheinungsbild der christlichen Kirchen in den westlichen Gesellschaften maßgeblich entscheiden.

I »Parakletische Seelsorge« – Vorüberlegungen

Welcher Platz kann Trost und Trösten – als Spezialfall diakonischen Handelns – im Leben von christlichen Gemeinden zukommen, und wie kann man in Gemeinden Lernprozesse³ zur Erreichung der damit anzugebenden Zielvorgaben initiieren, begleiten und ausbauen? Unter dieser Doppelfrage stehen die Ausführungen dieses Kapitels. Im Gefolge der Trostkonzeption von Martin Luther hat sich in der evangelischen praktischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts die Tradition der sogenannten *parakletischen Seelsorge* etabliert, die Trösten in das Zentrum der seelsorglichen Tätigkeit rückt. Anderweitig wurde dieses Konzept breit gewürdigt und kritisiert⁴, zu Beginn dieses Kapitels soll das Konzept deshalb hier nur kurz vorgestellt und auf den Ansatz dieser Untersuchung hin ausgewertet werden. Auffällig dabei: Während die Rezeption der aufgezeigten Trost-Theologie in der evangelischen Kirchenpraxis und Theologie breit diskutiert wurde, hat sie in der katholischen Kirche im Gegensatz dazu bemerkenswert geringe Spuren hinterlassen, trotz eines Friedrich Spee, eines Thomas Morus oder eines Ignatius von Loyola.

Die Linie der parakletischen Seelsorge und ihr nahestehender Seelsorgskonzeptionen zieht sich von *Carl Immanuel Nitsch* (1787–1868) über *Eduard Thurneysen* (1888–1974) und *Hans Asmussen* (1898–1968) bis hin zu zeitgenössischen evangelischen Theologen wie etwa *Helmut Tacke*, *Rudolf Bohren*, *Manfred Seitz* und *Christian Möller*. Ihre Positionen können hier nicht in der notwendigen Differenziertheit dargestellt werden, ich muß mich mit den Grundlinien ihres gemeinsamen Anliegens begnügen. Das zentrale und breitdiskutierte Werk von Helmut Tacke³ (1928–1988) scheint mir dazu als Zugang am besten geeignet.

Glaubenshilfe als Lebenshilfe?

1

Für die parakletische Seelsorge rückt der Trostbegriff ins Zentrum seelsorglichen Denkens und Handelns überhaupt. Daß der Mensch trostbedürftig sei, ist im Kern eine Umschreibung für »das Grundproblem des aus der Gottesbeziehung herausgelösten Lebens«⁶ – so Tacke. Damit greift dieser seelsorgliche Ansatz Gedanken auf, die wir vor allem in der mystischen Tradition im Gefolge Meister Eckharts und zentral bei Martin Luther kennengelernt haben. Trostbedürftigkeit beschreibt so nicht unbedingt eine konkrete Not, Leiderfahrung oder Trauer, sondern die grundsätzliche Situation des unerlösten, sündigen, auf Gottes Gnade angewiesenen Menschen. Trostlosigkeit bezeichnet dann vor allem den »Zustand psychischer Selbstverschlossenheit, der sich den Tröstungen nicht öffnet«⁷. Und was ist dann Trost? Antwort Tacke: Dieses Wort »vertritt die Summe dessen, was der Mensch an Sinn, Halt und Hilfe in der Flüchtigkeit seines Daseins nötig hat«⁸. Dieses Nötige kann aber nach christlicher Überzeugung – so Tacke weiter im Anschluß vor allem an Luther und den Heidelberger Katechismus – nur von Christus allein gespendet werden. Konsequente Schlußfolgerung: »Nur in dieser Christusrelation, in die der Glaubende aufgenommen wird, liegt der Trost (...) Nur der so Getröstete kann andere trösten.«⁹ Denn ganz im Gefolge von Paulus, nun freilich exklusivistisch verengt: »Nur die selber trostbedürftigen und trosterfahrenen Seelsorger sind zum Trösten ihrer Mitmenschen ausgerüstet.«¹⁰ Trösten in diesem Sinne erweist sich als ein spezifisch christliches Proprium, als ein Gnadengeschenk Gottes im Sinne einer Einsicht in das Erlösungswerk Christi, das nur vermittelt werden kann von Menschen, die selber bereits diese Trostbedürftigkeit und das Geschenk des Getröstet-Werdens erfahren haben.

Trost wird hier also verstanden als »Aufgabe des selbstverschlossenen Selbstbezugs« des Menschen »zugunsten der Identitätsfindung in der Christusbeziehung aufgrund des Glaubens«¹¹. Der Akt des Tröstens vollzieht sich so weniger in der sozialen, helfenden oder therapeutischen Zuwendung, sondern mehr in der – wenn nötig mahnenden – Verkündigung der christlichen Frohbotschaft als solcher. Trösten heißt zunächst, Menschen die gute Nachricht des Christentums zu erschließen und sie so aus der trostlosen Selbstiso-

lation zu befreien. Ganz stimmig im Rahmen dieses Ansatzes erkennt Tacke: Trost in seinem Wortgebrauch »ist Symbolbegriff für das Tragende und Verlässliche, für das, was heute *Identität* genannt wird.«¹² Bestenfalls sekundär ist damit auch ein sozial-helfendes Beistehen und Begleiten in konkreten Leidenssituationen mitgemeint.

Das konkrete, individuelle, situativ erlebte Leid gerät hier leicht aus dem Blickfeld der Seelsorge, die sich prinzipiell auf die Vermittlung der universal-eschatologischen Heilsbotschaft ausweitet. Im Gefolge der Traditionsgeschichte wird auch hier jeglichem menschlichen Trost die Wirkfähigkeit schlicht abgesprochen. Denn darum – um menschliches Beistehen, um die Werke der Barmherzigkeit und Diakonie – geht es hier ja gerade nicht in erster Linie. Die Tendenzangabe stimmt wohl: Der parakletische Seelsorger »sieht Trostbedürftige, Arme und Kranke in erster Linie als erlösungsbedürftige Sünder«¹³ – Trostlosigkeit wird dadurch zum Synonym für Erlösungsbedürftigkeit und Trost zum Synonym für ein Sich-Öffnen auf die durch Christus erwirkte Erlösung hin.

Gerade in dieser – auch innerhalb der praktischen Theologie heftig umstrittenen – theologisch-pastoralen Seelsorgskonzeption wird somit ein eigener Wortgebrauch des Begriffspaares Trost/Trösten deutlich, der nun in der Tat mit dem normalsprachlichen Gebrauch fast nichts mehr zu tun hat. So ernsthaft das damit nur knapp und sicherlich ungenügend – aber für unsere Fragestellung eben doch hinreichend – skizzierte Seelsorgskonzept auch sein mag: Wäre es nicht sinnvoller, hier andere Begriffe einzusetzen, die von außen nicht wie völlige Theoretisierung, Spiritualisierung, Depersonalisierung, Entpolitisierung und nun in der Tat *Vertröstung* wirken müssen? Dieser Gefahr ist sich Tacke ja durchaus bewußt, wenn er schreibt: »Seelsorgliches Trösten kann zuletzt nichts anderes als ein ›Vertrösten‹ sein, weil sie den Glauben auf die *Verheißung* richtet, deren Erfüllung noch aussteht. Seelsorge an Trauernden hat keinen situationsimmanenten Trost zur Verfügung.«¹⁴

Richtig an dieser Einschätzung ist, daß Trost im christlichen Sinne immer in einer auch jenseitigen Perspektive oder Letztverankerung erfolgt. Abzulehnen ist hingegen – auch aufgrund des viel differenzierteren biblischen Befundes, den Tacke offensichtlich nicht zur Kenntnis nimmt – die pauschale Bestreitung eines grundsätzlichen situativen Trostpotentials. Das soll diese ganze Untersuchung zeigen. In ihr soll deshalb auch weniger das grundsätzliche Bedürfnis des Menschen nach Beantwortung seiner Letztfragen und die Sehnsucht nach Heimat im Himmel im Zentrum stehen, als vielmehr jener Trost, jenes Trösten, das sich auf den konkreten Umgang mit Leidenden und ihrer Not bezieht, jene »Notsituationen des Lebens«, die »zur Seelsorge herausfordern« im Blick auf einen »Trost, der nicht trägt, sondern trägt«¹⁵. Im folgenden wird dabei kein grundlegend neues Handlungsfeld im Bereich von Gemeinde beschrieben, vielmehr werden bestehende Einrichtungen, Initiativen und Lernorte unter der Perspektive dieser Arbeit exemplarisch ausgeleuchtet.

Trösten lernen in der Gemeinde – diese Aufgabe enthält zwei unterschiedliche Ebenen, die freilich weder in Theorie noch Praxis scharf voneinander getrennt werden können. Einerseits gehört die Vermittlung von Trost zu den ureigensten Aufgaben von Menschen, die professionell als Seelsorger arbeiten.¹⁶ Seelsorger sein, das bedeutet per se – im Blick auf die sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit – unter anderem Trost zu spenden. Alle hauptberuflich in der Seelsorge Tätigen – PfarrerInnen, PflegerInnen, Pastoral- oder GemeindefereferentInnen, SozialarbeiterInnen – müssen deshalb in ihrer Ausbildung »trösten lernen«.

Trösten ist aber andererseits niemals eine Aufgabe, die allein den Hauptamtlichen in den Gemeinden überlassen bleiben darf. Das »Sozialwort« der Kirchen hebt zu Recht hervor: »Diakonische und caritative Arbeit darf sich nicht auf die professionellen Dienste beschränken und darf nicht einfach an sie abgegeben werden.«¹⁷ Christentum als solches vollzieht sich im caritativen und diakonischen Handeln der Gemeinde, die zugleich Subjekt und Objekt dieses Handelns ist. Der evangelische Theologe *Martin Rubfus* betont in diesem Sinne, daß es um »Gemeinde als Subjekt diakonisch-pädagogischen Handelns und als Objekt eines diakonischen Gemeindeaufbaus«¹⁸ geht, schließlich soll Gemeinde Trägerin, aber auch Ort der Verwirklichung von gegenseitigem Trost sein. Der katholische Pastoraltheologe *Konrad Baumgartner* betont dies nachdrücklich: »Trost und Tröstung sind nicht nur Aufgaben der hauptamtlichen Seelsorger, sondern der ganzen Gemeinde.«¹⁹ *Klemens Richter* und *Manfred Probst* heben gleichermaßen hervor: Es »sollten alle Gläubigen befähigt werden, den Sterbenden Trost und Hilfe aus dem Glauben zu spenden«²⁰. Neben den Blick auf die – natürlich unverzichtbaren – Seelsorgeprofis tritt deshalb der Blick darauf, wie Gemeinden als solche trösten lernen, glaubhaft Trost verkünden und nach innen und außen Trost praktizieren können. Grundsätzlich gilt deshalb: Alle in christlichen Gemeinden Lebenden sind in den Prozeß des Trösten-Lernens und gegebenenfalls -Lehrens miteingebunden. Sicherlich nur als idealtypische Ermunterung zu verstehen ist das Bild, das *Rudolf Bohren* entwirft, wenn er allgemein von der »Gemeinde als Trösterin« spricht: »Die Gemeinde ist eine Genossenschaft der Hörer und Leser, die Trost in sich aufnimmt, Trost reflektiert in der Weise, daß sie ihn bedenkt und abgibt«²¹.

Die Grundfunktion christlicher Gemeinden wird traditionell mit drei idealtypischen, tatsächlich nie säuberlich segmentierbaren, sondern im Sinne der Perichorese ineinandergreifenden Begriffen verbunden: *Martyria*, *Diakonia* und *Liturgia*²²: übersetzbar etwa als zeugnisgebende Wortverkündigung, caritative Sozialarbeit, Feiern von Gebet und Gottesdiensten. Nur im Miteinander aller drei Dimensionen verwirklicht sich die *Koinonia*, das Zusammenleben, ja: das gemeinsame Christsein von Gemeinden, die von manchen Pastoraltheologen²³ als vierte Grundfunktion von Gemeinde eigens benannt

wird, eher aber als zusammenfassender Oberbegriff verstanden werden sollte. Trost und Trösten zeichnen sich nun dadurch aus, daß sie alle drei genannten Funktionen christlicher Gemeinde betreffen, daß sich in allen drei Bereichen Lernprozesse und Verwirklichungsmöglichkeiten in wechselseitiger Bestärkung und Ergänzung aufzeigen lassen. Davon soll im folgenden die Rede sein.

II Trost in der Wortverkündigung

Vor allem in der entscheidend von Luther geprägten evangelischen Tradition findet die primäre Verortung von Trost ihren Platz im Bereich der Wortverkündigung in gleich zweifacher Ausprägung. Bei ihm fand sich ja immer wieder der zentrale Hinweis auf das Lesen der Bibel als Trostangebot: Das uns entgegenkommende Wort Gottes, geronnen in den Schriften der Bibel, ist für ihn die erste und bleibend wichtigste Trostquelle. Dazu trat ein zweites: Seine Ansprachen, Predigten und Briefe, seine dort ausgefalteten theologisch-pastoralen Deutungen der christlichen Frohbotschaft, gerade verstanden als Trostbotschaft. *Rudolf Bohren* kann so in bezug auf diese Traditionslinie schreiben: »Predigen heißt darum: aus der Bibel Trost schöpfen und unter die Leute bringen.«²⁴ Von hierher wird religions- und konfessionsübergreifend allgemein deutlich, daß Trost unverzichtbar Zusage, Produkt von Wortvermittlung ist. Die gesamte Tradition der bis in die Gegenwart hinein verfaßten Trostschriften und Trostbücher²⁵ als schriftlich geronnene Wortverkündigung legt Zeugnis ab von der bleibenden Wirkkraft des tröstenden Wortes.

Was aber folgt aus dieser Tradition für die konkrete Form von Trost im Rahmen heutiger Wortverkündigung in den Gemeinden? Trost als zentralen Inhalt der christlichen Verkündigung verstehen heißt, sich in eine schwierige Doppelspannung hineinzustellen: in die *Wiederentdeckung der Klage* als notwendiger Vorbedingung von Trost auf der einen und die *Zu-Mutung der Heilszusage* auf der anderen Seite.

1 Zur Wiederentdeckung der Klage

Wer sich in theologischen Werken unserer Zeit auf die Suche nach systematischen Betrachtungen zur Klage macht, wird mit *Karl-Josef Kuschel* rasch zu dem tendenziell zutreffenden Ergebnis gelangen, daß »diese Dimension, die Dimension des Protestes, der Klage und Anklage des Menschen gegenüber Gott konzeptionell ausgeblendet wird«, mehr noch: Sowohl bei der »theologischen Theoriebildung« als auch bei »der spirituellen und liturgischen Praxis der Kirche« spielt »diese Dimension so gut wie keine Rolle«²⁶. Die Dimension der Klage ist weitgehend ausgewandert aus der christlichen Spiritualität und Theologie. *Ottmar Fuchs* spricht offen sowohl von einem »Klageverlust in der Gebetspraxis« wie auch von der »Klageabstinenz in

der theologischen Reflexion«²⁷. Sein Leid zu beklagen, Trauer vor sich, vor anderen und vor Gott zu benennen, in Sprache zu bringen, das hat im Christentum real nur wenig Platz. Wirkmächtig hat die aus der hellenistischen Tradition stammende Vorstellung der »Apathie« – der Unempfindlichkeit und Fühllosigkeit dem Leid gegenüber – sich mit einer verzerrten Vorstellung von christlicher Kreuzesnachfolge vermischt, in welcher es darauf ankäme, sein Leid still, stumm und geduldig im Blick auf das Leidensvorbild Jesus zu ertragen.

Meister Eckharts oben bereits benanntes Diktum: »Ein guter Mensch soll niemals über Schaden klagen noch über Leid« steht stellvertretend für eine christliche Verdrängungsgeschichte der Klage, die im Blick auf den traditionellen Trostbegriff in dieser Untersuchung eingehend beleuchtet wurde. Bis hinein in die kirchlichen Gesang- und Gebetbücher ist diese Spiritualität der Beschwichtigung eingedrungen. Klagetexte, Klagelieder, die nicht doch wieder gleich in vorschneller Beruhigung münden, sind hier »fast völlig abwesend«, kaum irgendwo wird »dem Beter die Möglichkeit geboten, in existentiellen Krisensituationen zu Gott zu klagen«²⁸. Kann man als Begründung für das Verschwinden der Klage darauf verweisen, daß Christen – wie *Meinrad Limbeck* vermutet – in ihrem Innersten »eben doch weder daran glauben, daß Gott tatsächlich unser Heil in *dieser* Welt will, noch daran, daß Gott die Macht hätte, diese unsere Geschichte zu verändern«²⁹? Schon im Blick auf das Alte Testament läßt sich jedenfalls mit *Claus Westermann* festhalten, daß »die Klage, die ihren Nerv in der frühen Zeit in der Anklage Gottes hatte, mit dem Verstummen dieser allmählich selbst zurücktrat und zuletzt ganz in die Bitte eingeebnet wird«³⁰.

Begründungen für das Zurücktreten der Klage im späteren Judentum und im Christentum können letztlich nur Vermutungen bleiben. Fest steht: Eine solche apathische »Haltung der Klaglosigkeit« steht zutiefst dem Kern der biblischen Tradition entgegen. *Rainer Bucher* betont mit Recht: »Die jüdisch-christliche Offenbarungstradition besitzt eine ausgeprägte Klagespiritualität«³¹. Denn der Befund gilt: Sowohl im Alten als auch – wenngleich deutlich weniger – im Neuen Testament begegnen wir Menschen, die ihr Leid klagend, protestierend und dennoch hoffend vor Gott tragen. Mehrere solcher Stimmen sind in dieser Untersuchung zu Wort gekommen: Mit Hiob³², Jeremia³³, den Dichtern und Betern der Klagelieder und Klagepsalmen, mit den klagenden Worten Jesu am Kreuz sind nur die Zentralpunkte einer biblisch breit bezeugten Tradition benannt. Keine Frage: »Vor Gott zu klagen, Gott anzuklagen, gehört zu den fundamentalen religiösen Äußerungen der Israeliten« vor allem »im Alten Testament«³⁴. Denn das ist ja die theologische Wurzel der Klage: Menschen benennen ihr Leid vor anderen und – beklagend, aber auch protestierend, ja: rebellierend – vor Gott, weil Gott ihr Gegenüber ist. Klagen in dieser Traditionslinie ist deshalb immer Gebet, Vertiefung und Festigung der Gottesbeziehung. Diese Erkenntnis setzt sich sowohl in der Pastoraltheologie als auch in der Religionspädagogik im Umgang mit Trauer mehr und mehr durch, so daß die Betonung des positiven Wertes von Klage inzwischen in solchen Werken fast stets zu den Grundaussagen zählt.

Neben diese theologische Dimension tritt eine psychologische Begründung dafür, warum man sich »mit dem Verstummen der Klage im Leben der christlichen Kirchen nicht abfinden« darf: Dort, wo es zu keiner Klage kommt, stirbt auch »der Wille, das gegenwärtige Unheil zu beenden«³⁵ ab. Klage und Anklage, ja selbst harte Aggression gegen »das Schicksal« oder »Gott« können sehr oft notwendige Phasen der Leidbewältigung sein, indem sie Verkru- stungen aufbrechen, von zerstörerischem Druck entlasten und dadurch Raum schaffen für neue Aufbrüche. Insofern wohnt der Klage tatsächlich – so der Titel einer neuesten Publikation zum Thema – eine »heilende Kraft«³⁶ inne. *Gerd Janßen* ist recht zu geben, wenn er schreibt: »Der Glaube, der die Ag- gression zulässt und ihr Raum gibt in Klage und Anklage vor Gott, hilft gerade so der Bewältigung der Krise, ermöglicht das Erreichen der späteren Phasen der Annahme und Solidarität.«³⁷ Keineswegs ist dabei freilich von einem Automatismus auszugehen, demzufolge jede Klagephase unmittelbar zur An- nahmephase überleiten würde. Für viele Menschen im Leid aber wird dieser Prozeß in ähnlicher Abfolge verlaufen. Doch nicht nur Aggression, Klage und Anklage haben ihre – theologische wie psychologische – Berechtigung, selbst ein – für Außenstehende oder Angehörige oft schwer zu ertragendes – Jam- mern im Sinne eines vorbewußten Klagens kann hilfreich und sinnvoll sein. Die Psychologin *Ilse E. Plattner* hält fest: Selbst wenn Menschen »nur jam- mern und sich selbst bemitleiden«, kann dies für sie notwendig sein, denn »so- lange sie noch Selbstmitleid empfinden, geben sie sich selbst nicht auf«³⁸. Jam- mern darf freilich nicht zum Teufelskreis werden, aus dem heraus es keinen Ausweg gibt. Klagen als reflektierte, artikuliert und adressatenbezogene Weiterentwicklung des Jammerns kann ein erster Schritt heraus aus einem sol- chen Teufelskreis werden. Grundsätzlich läßt sich also formulieren: *Ohne Klage kein Benennen, ohne Benennen keine Veränderung von Leidursachen.*

Und mehr noch, wie in den biblischen Ausführungen dieser Untersuchung detailliert beschrieben: Klagen geben zwei unterschiedlichen Dimensionen Raum: *Trostbedürftigkeit* und *Trosthoffnung*. *Ohne Klage kein Trost*: Diese Traditionslinie zieht sich nicht nur durch die biblischen Texte, sondern durch zahlreiche literarische Texte unserer Zeit. *Walter Gross* und *Karl-Josef Kus- chel* ist im Blick auf in dieser Untersuchung näher betrachtete Texte zuzu- stimmen, wenn sie schreiben: »Es gibt bemerkenswerte Konvergenzen von alt- testamentlichen und modernen literarischen Texten, Konvergenzen zwischen der radikal theozentrischen und anklagenden Rede vom Übel im Alten Testa- ment und der radikal erfahrungsbezogenen protestierenden Rede vom Leiden in modernen literarischen Texten.«³⁹ Davon war ja in der Tat bei Brecht, Dür- renmatt, Kaschnitz, Sachs die Rede: Das klagende Konstatieren von Leid ist auch heutigen Zeitgenossen möglich, ja vielleicht: einzig möglich. Dieses Be- nennen als solches ist für viele von ihnen die einzige Trostdimension, die über- haupt bleibt. Zusammenfassend gesagt: Im Blick auf die biblische Tradition genauso wie auf literarische Stimmen unserer Zeit kann man in das »Plädoyer für das jüdisch-christliche Gebet der Klage«⁴⁰, das *Ottmar Fuchs* 1982 erhebt, nur einstimmen und im Blick auf unsere Fragestellung betonen: *Kein Raum für Trost ohne einen vorherigen Frei-Raum für Klage.*

Trost jenseits des in sich bereits tröstenden Aussprechens der Klage: Andere Schriftsteller wie Schneider, Roth und MacLeish gehen – mit den biblischen Texten – den Schritt weiter, vom Klagen als Trostvoraussetzung oder Trostbeginn aus die Möglichkeiten des *expliziten Trostes* zu bedenken. Dieser Schritt bestimmt auch schon den alt- und neutestamentlichen Spannungsbogen im Umgang mit Leid. Im Blick auf die Seligpreisungen führt *Hans Weder* in diesem Sinne aus: Klage ist »innerlich auf Trost bezogen (...) Wer also nicht klagen kann, kann nicht getröstet werden«; und er formuliert von da aus die Frage: »Wäre nicht die Seligpreisung der Trauernden so etwas wie die Erschaffung eines Raums für Klage?«⁴¹

Die von einigen Schriftstellern radikal vollzogene Zurückweisung dieses Brückenschlags hin vom klagenden Benennen zur hoffenden Zusage macht den Charakter jedweder Trostantwort oder Heilszusage als – wie oben angeführt – Provokation oder als *Zu-Mutung* deutlich. Zumutung freilich in einem doppelten Sinne: Einerseits im alltagssprachlichen Gebrauch als eine kaum zu rechtfertigende persönliche Herausforderung, die Verstand, Ertragbarkeit und Verständlichkeit zu sprengen droht; andererseits jedoch als Mut-zu-Sprechung, als Zusage, die in diesem Übersteigen der normalen Erwartungen und Fähigkeiten gerade ihre Hoffnungskraft entfaltet. Genau dies ist die christliche Trost- und Hoffnungsbotschaft: nicht beweisbar, nicht im letzten rational und argumentativ zwingend, wohl aber persönlich herausfordernd – gerade darin liegt ihr Wesenskern. Wer diese Zumutung verkündet, dem droht Zurückweisung, Verlacht-Werden, Nicht-ernst-genommen-Werden. So erging es den alttestamentlichen Trostpropheten, dem tröstenden Jesus wie auch dem trostspendenden Paulus. Diese Botschaft ist freilich niemals heilstriumphalistisches Wissen, sie ist und bleibt Hoffnung, Sehnsucht und Vertrauens-Setzung.

Genau hier hat auch jenes »Getrost-Sein« seinen Platz, das schon von Paulus, dann aber verstärkt von Luther bis Bonhoeffer immer wieder als Grundlage allen konkreten Tröstens benannt wird. Getrost-Sein bei und in Gott aufgrund des Glaubens an Jesus Christus, das heißt: sich im Letzten und Tiefsten als Mensch von Gott angenommen zu fühlen oder subjektiv zu wissen, vor aller Leistung, in allem Leid, durch alles Trauern hindurch. Kann man diese Dimension lehren und lernen? Muß man sie gar – als bislang im Blick auf das Trösten-Lernen des Einzelnen verschwiegene wichtige Grundkonzeption – jetzt endlich den dort aufgeführten Trostdimensionen hinzufügen? Dieses Getrost-Sein steht im Kern als Ausdruck für das religiöse Grundgefühl des Christen überhaupt, ist deshalb nur zum Teil mit dem konkreten und situativen Trost und Trösten im Leid verbunden. Sich dieser umfassenden Konzeption einigermaßen angemessen anzunähern, bedürfte jedoch einer eigenen umfangreichen Untersuchung zum Thema Rechtfertigung als Grundlage von Daseinsvertrauen in allen Lebenslagen – sicherlich ein lohnendes Unterfangen. Der Schwerpunkt meiner Untersuchung ist jedoch anders bestimmt.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem benannten Befund für die Verkündigung? Nicht um ein umfassendes Programm einer womöglich »pa-

rakletischen Paränese« genannten Wortverkündigung kann es im folgenden gehen, sondern allein um einige Bausteine im Umgang mit konkretem Trost.

- In der lebenszugewandten Verkündigung sollten gerade jene *biblischen Texte* wieder neu entdeckt und in Predigten gedeutet werden, in denen von *Klage* die Rede ist – und zwar in all ihrer bleibenden Sperrigkeit und Spannung.
- Die *Berechtigung der Klage als Gebetshaltung* vor Gott sollte von hierher uneingeschränkt betont werden.
- Klage sollte in zweifachem Sinn als Trostkomponente benannt werden: Im Aussprechen der Klage liegt bereits *implizit* Trost; das Aussprechen der Klage ist aber zugleich Bedingung, Voraussetzung und Anknüpfungspunkt von *explizitem* Trost.
- Dieser explizite Trost – die christliche Heilszusage in der Hoffnung auf den je größeren Gott jenseits von Berechenbarkeit und verstandesmäßiger Erfäßbarkeit – ist seiner inneren Struktur nach als Sehnsuchts- und Hoffnungsaussage *Zu-Mutung*.

III **Trost in der diakonisch-caritativen Sozialarbeit**

Wenn Trost in dem benannten Sinn Kern der Verkündigung sein soll, dann muß dies Konsequenzen im sozialen Leben christlicher Gemeinden nach innen wie nach außen zeitigen. *Regina Ammicht-Quinn* führt aus: »Als Haltung bekommt Trost solidarisch-eschatologischen Charakter.« Im Zeichen des verheißenen Heils werden Menschen fähig, einander zu trösten, denn das »Da-Sein des Menschen für einen anderen ändert nichts an der äußeren Situation des Leids; indem es die grundsätzliche Einsamkeit des Schmerzes zu durchbrechen sucht, schafft es aber innerhalb dieser Situation Raum für die Ahnung eines möglichen Durchbrechens nicht nur der Einsamkeit des Schmerzes, sondern auch des Schmerzes selbst.«⁴² Dieses praktisch angewendete Trösten kann in christlichen Gemeinden unterschiedliche Gestalt gewinnen.

1 **Politisch-gesellschaftlicher Einsatz gegen Trostlosigkeiten aller Art**

Diakonie – so hält uns *Paul M. Zulehner* mahrend vor Augen – ist immer beides zugleich: »karitative Sorge um das Leben des einzelnen«, aber auch »politischer Einsatz für jene Lebensverhältnisse, ohne die menschenwürdiges Leben nicht aufkommen kann«⁴³. Zunächst müssen sich gerade christliche Gemeinden immer wieder bewußt machen, daß sozial-diakonische Arbeit zuallererst die Aufgabe haben muß, Notsituationen und Leidensquellen gar nicht erst aufkommen zu lassen, zu beseitigen oder wenigstens zu entschärfen. Diakonie – so die Denkschrift der EKD von 1998 – »muß sich für die ver-

antwortliche Gestaltung eines solidarischen und gerechten Gemeinwesens mit guten Lebensbedingungen für alle einsetzen und gegen die Entsolidarisierung und die Erosion der sozialen Sicherungen«⁴⁴ eintreten. Dazu ist eine vorgängige und begleitende politisch-gesellschaftliche Analyse unumgänglich: Sofern das Ergebnis dieser Analyse eine Veränderbarkeit der Leidensursachen aufzeigt, muß *Veränderung* das Ziel aller politischen und gesellschaftlichen Arbeit von Christen sein.

Nur dort, wo Veränderung nicht zu erzielen ist oder nicht sofort bewirkt werden kann, nur dort, wo Prozesse hin zum Ziel der veränderten Situation begleitet werden müssen, wird Trost zur vordringlichen Aufgabe. *Regina Ammicht-Quinn* hebt treffend hervor: Erst in »einer nicht mehr veränderbaren Situation tritt Trost an die Stelle der Veränderung«⁴⁵. Gerade berufsmäßige Seelsorger – aber keineswegs nur sie allein – kennen dabei die Zerrissenheit zwischen der Pflicht zur Individualseelsorge auf der einen und der Notwendigkeit der strukturell-politischen Arbeit auf der anderen Seite. *Michael Klessmann* berichtet von den problematischen Erfahrungen vieler Seelsorger angesichts der inneren »Spaltung zwischen tröstend-stabilisierender seelsorglicher Zuwendung zum Einzelnen und sozialpolitischer Orientierung und Engagement«⁴⁶. Von Einzelnen ist beides tatsächlich kaum zu leisten. Gerade im Gesamtverbund der Gemeinde ist aber die gleichzeitige Beachtung beider Bereiche – auf verschiedene Schultern verteilt – durchaus möglich. Wird diese Vorgabe übersehen, tappen Christen – wie ihnen oft vorgeworfen wird – tatsächlich in die Falle der Vertröstungsgefahr. Aus diesem »Verdacht bloßer Vertröstung, die, statt Hilfe in und Befreiung aus der Not zu sein, zur Ausflucht aus der Not verleitet«, wird man nur dann herauskommen, wenn es sich erweisen kann, daß der gespendete Trost nicht »bloß besänftigt, beschwichtigt und Entschädigung in Aussicht stellt«, sondern Grund dazu legt, daß der Getröstete »von Grund auf ermutigt und die Situation verwandelt«⁴⁷ wird.

An einem Beispiel konkretisiert: Jegliche diakonisch-soziale Arbeit mit den »Armen« in unserer Gesellschaft von Seiten kirchlicher Gemeinden würde solange völlig verfehlt wirken, solange die Kirche nicht gleichzeitig die gesellschaftlichen Gründe von Armut erforscht, benennt, und aufzuheben oder zumindest abzumildern sucht. Dann würde sie sich nur zu nützlichen Handlangern der Profiteure des Systems machen und mit ihrem sozialen Sanitätsdienst letztlich systemstabilisierend arbeiten. Gerade dieser Vorwurf wurde den Kirchen von Sozialreformern im Gefolge von Karl Marx immer wieder gemacht. Spätestens das in dieser Studie bereits mehrfach zitierte »Sozialwort« der beiden Kirchen von 1997 zeigt jedoch überzeugend, daß dieser Vorwurf als Pauschalurteil die kirchliche Wirklichkeit nicht trifft, wenngleich auf Gemeindeebene die Versuchung sicherlich immer wieder groß ist, politische Überlegungen zu unterlassen und nur im kleinen regionalen Kreis caritativ-lindernd zu wirken.

Übertragen auf das Thema Trost: Verfehlt wäre ein Gemeindeeinsatz, der Leidsituationen nur dann erkennt, wenn Trostbedürftigkeit aufbricht – um die Not dann tröstend zu begleiten. Wo immer möglich muß versucht werden, Trostlosigkeiten aller Couleur – etwa Einsamkeit, Verarmung, soziale Be-

nachteiligung, Verbitterung – im Entstehen wahrzunehmen und gar nicht erst zur Entfaltung kommen zu lassen. Freilich – ganz realistisch: Das wird im privaten Umfeld letztlich genauso nur begrenzt möglich sein wie auch für christliche Gemeinden. Grundsätzlich bleibt menschliches Leben auch jenseits von nie ganz zu vermeidenden sozialen Ungerechtigkeiten von individuellem Leid mitgeprägt: von Krankheit, Verlusten, Versagen und Tod. In diesen Feldern wird das große Trostbedürfnis nicht versiegen. Gerade deshalb ist eine Entlastung durch Bekämpfen der Ursachen von Trostlosigkeiten dort angesagt, wo immer das möglich bleibt. In dieser Verquickung von sozial-caritativer Prävention und diakonischer Begleitung dort, wo Veränderbarkeit ihre Grenzen findet, zeigt sich erneut die enge und unaufgebbare Verflochtenheit der leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit

2

Einrichtung von Trauer- und Trost-Gemeinschaften

Welche konkreten Möglichkeiten im Umgang mit Leid, Trauer und Trost bleiben christlichen Gemeinden in Bereichen jenseits der politisch-gesellschaftlichen Veränderbarkeit von Leidensursachen? Vor allem zwei derartigen Bereichen der »Kategorialseelsorge«⁴⁸ hat sich das kirchliche Leben immer schon zugewandt: der geistig-seelsorglichen Sorge um die Kranken sowie der Betreuung Sterbender und ihrer Angehörigen. Dem entsprechend ist die allgemeine gesellschaftliche Erwartung an die Kirchen, gerade in der Kranken-seelsorge tätig zu sein, außergewöhnlich hoch. Auf die Aufforderung: »Hier auf den Karten steht verschiedenes. Könnten Sie mir bitte alle Karten nennen, wo Sie meinen, darum sollte sich die Kirche besonders kümmern« wählten 78% der Bundesbürger – laut Allensbacher Umfrage von 1986 – die Antwort »Daß Kranke gepflegt werden«. Nur die Karte mit der Aufschrift »Daß die Menschen nicht vereinsamen« wurde noch häufiger gewählt.⁴⁹ Kirche und Seelsorge an Kranken und Sterbenden – das gehört sowohl von der Außenerwartung wie auch vom inneren Selbstverständnis her zusammen. Zentraler Kernpunkt dieser seelsorglichen Tätigkeit ist nun aber das Trösten.

Zur Erinnerung: Zu den biblisch begründeten sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit gehörte sowohl das Besuchen der Kranken als auch das Bestatten der Toten, zu den sieben geistlichen oder geistigen Werken der Barmherzigkeit das Trösten der Trauernden. Mit gutem Grund spricht der evangelische Theologe *Christoph Gestrich* so davon, daß Trösten »wohl der wichtigste seelsorgliche Auftrag im Krankenhaus« ist und normalhin als »selbstverständliche Aufgabe« aller »im Krankenhaus Tätigen«⁵⁰ empfunden wird. Und ebenfalls nur konsequent, wenn der gleichfalls evangelische *Godwin Lämmermann* ausführt: Keine »Situation wird konnotativ so eng mit dem Pastor und der Pastorin als den »berufsmäßigen« Tröstern verbunden wie das Umfeld von Tod und Trauer.«⁵¹

Das Hauptaugenmerk der beiden gerade benannten Zitate gilt – wie fast stets in der Fachliteratur⁵² – den in Krankenseelsorge oder Gemeindepastoral

berufsmäßig Tätigen. Dazu gehören neben den »Seelsorgern« im engeren Sinn vor allem die Ärzte. Der Tübinger Mediziner *Dietrich Niethammer* erinnert in diesem Zusammenhang an ein altes Ärztegelöbnis: »Die Aufgabe des Arztes ist es, manchmal zu heilen, häufig zu lindern und immer zu trösten.«⁵³ Im Alltag der Krankenhausmaschinerie bleibt dafür freilich oft nur wenig Platz. Aber über die praktischen Beschränkungen hinaus gilt: Gerade das Trösten sollte nicht allein dem »Fachpersonal« überlassen werden, sondern als diakonische Grundverwirklichung des Christlichen Anliegen der gesamten Gemeinde sein. Da sich viele Hauptamtliche in der Rolle als permanent angefragte *Trost-Profis* überfordert fühlen⁵⁴, steigt die Notwendigkeit, *Trost* als Gemeindegliedern zu betrachten, nur um so mehr. Wie aber läßt sich das realistisch im Gemeindealltag umsetzen?

Hans-Christoph Piper erinnert daran, »daß *Trost* weniger ein *Lehrbegriff* als vielmehr ein *Beziehungsbegriff* (wie *Liebe* und *Treue*) ist«⁵⁵. Gerade der gemeindliche Umgang mit den Erfahrungen von *Trauer* und gegenseitigem *Trost* prägt deshalb zentral die »*Koinonia*«, das Zusammenleben aus christlichem Geist. Immer stärker wächst so in den Kirchen das Bewußtsein, daß *Trauerarbeit* auf viele Schultern verteilt werden muß, daß *Trösten* gerade in persönlichen – und das heißt oft: nicht professionell bestimmten – Beziehungen möglich ist, jedoch gelernt und gelehrt werden muß. In zahlreichen Diözesen, Landeskirchen oder regionalen kirchlichen Bildungswerken sind Referate für *Trauer- und Sterbebegleitung*⁵⁶ eingerichtet worden, die regelmäßig Ausbildungs- oder Vertiefungsseminare und Begleitkurse für *Trauernde* und *Trauerbegleitende* anbieten. Die stellvertretend von *Wolfgang Nastainczyk* formulierte Einsicht hat sich durchgesetzt: »Es ist deshalb nicht geringer *Trost*, der *Trauer* Raum zu gewähren und zu schaffen.«⁵⁷ Die verbandliche *Caritas* oder *Diakonie* arbeitet ständig an der Konzeption neuer Wege gerade der ehrenamtlichen *Trauerarbeit*, bietet *Materialien*⁵⁸ und *Kurse*⁵⁹ an. Die bereits vorgestellten Ausführungen zum »*Trösten-Lernen*« könnten durchaus als inhaltlich-methodische Bausteine in derartigen Kursen eingesetzt werden. Ziel all dieser in den letzten Jahren verstärkt auftretenden Bemühungen ist es, Gemeindeglieder zu befähigen, *Trauerarbeit* und *Tröstungsaufgaben* in Eigenverantwortung und kompetent übernehmen zu können.

Das kann im Alltagsleben christlicher Gemeinden folgende Konsequenzen nach sich ziehen: Denkbar ist der Aufbau von »*Trauergruppen*«⁶⁰, in denen ein fester Kern von Gemeindegliedern arbeitet und offen ist für Teilnehmer, die in bestimmten Lebensphasen an dieser Gruppe teilnehmen wollen – sei es in der Teilnahme nach innen, sei es auch in der Wendung nach außen. »Hauptamtliche« könnten in solchen Gruppen entweder gleichberechtigt oder auch als *Leiter* oder *Supervisor* mitarbeiten. Hauptaufgabe einer solchen Gruppe wäre es, *Anlaufstation*, *Organisations- und Vernetzungszentrum*, *Diskussionsforum* und *Informationsquelle* für Erfahrungen von *Leid* und *Trauer* zu sein. Von hier aus könnte »*Trösten* etwa zur Aufgabe einer christlichen Nachbarschaftshilfe«⁶¹, von hier aus könnten feste *Besuchsdienste* als Angebote für *Kranke* in *Krankenhäusern* und *Privathaushalten* eingerichtet, von hier aus könnte *Hilfe* im Umgang mit *Ster-*

ben, Organisieren von Beerdigungen, begleitende Betreuung von Hinterbliebenen koordiniert werden.

Daß Trauer durch den gemeinsamen Austausch besser getragen werden kann, bestätigt der katholische Moraltheologe *Bernhard Häring*, der – selbst von schwerster Krankheit gezeichnet – ein Trostbuch für unsere Zeit verfaßte und darin schrieb: »Ich kann mir selbst keine größere Freude vorstellen, als zu erfahren, daß Leidenden durch den Austausch unserer Glaubenserfahrungen in der Krankheit Trost und Kraft zuströmt.«⁶² Um die Ermöglichung solcher Erfahrungen könnte es in den Trauergruppen gehen. Der Religionspädagoge *Matthias Scharer* hat in seinem 1995 erschienenen Buch »Begegnungen Raum geben« ganz praktisch aufgezeigt, wie solche Gruppen sich – vor allem im Gefolge der »Themenzentrierten Interaktion« (TZI) – konstituieren und »anteilmehmend lehren und lernen«⁶³ können. Auf seine praktischen Tips kann hier verwiesen werden.

Der Kölner Kardinal *Joachim Meisner* erinnert in diesem Zusammenhang an eine alte, wiederzubelebende Tradition. In seinem Fastenhirtenbrief von 1998, der sich den sieben Werken der geistigen Barmherzigkeit widmet, schreibt er über die Weisung »Die Betrübten trösten«: »In den vergangenen Jahrhunderten der Kirchengeschichte gab es regelrechte Trostbruderschaften. In ihnen hatten sich Christen zusammengetan, denen die Gabe des Tröstens gegeben war. Vielleicht könnten unsere Gemeinschaften und Verbände in den Pfarreien den Dienst der Trostbruderschaften wieder übernehmen.«⁶⁴ Der Begriff »Trostbruderschaft« ist als solcher sicherlich wenig hilfreich, klingt zu sehr antiquiert nach Männerbund, Geheimorganisation, Vertröstungsclub. Das Sachanliegen, um das es dabei geht, ist jedoch nachträglich in dem oben aufgeführten Sinn zu unterstützen.

Was wäre durch eine solche Organisationsform – Ansätze dazu gibt es ja bereits – gewonnen? Erstens: Der Umgang mit Leid und Trauer würde den Bereichen von Anonymisierung, Privatisierung und Professionalisierung entrisen. Zweitens: Trösten wäre nicht länger eine überfordernde Aufgabe immer der gleichen wenigen Hauptamtlichen, sondern über Beziehungsgeflechte verteilt auf mehrere Schultern. Trostbefähigung möglichst vieler, »Trostgemeinschaft als seelsorgliche Dimension christlicher Gemeinde«⁶⁵ wäre ein ganz großes Ziel. Und drittens: Verbunden mit einer Verkündigungspraxis und Öffentlichkeitsarbeit, in denen Leiderfahrungen, Klage und Trost ihren angemessenen Platz haben, könnten so Bewußtsein und praktischer Umgang mit Trauer selbstverständlich näher in das Gemeindeleben integriert werden. Und wichtig dabei: All die genannten Punkte sollten nicht nur im Sinne der gemeindlichen Koinonia das Binnenleben christlicher Gemeinden auszeichnen, sondern – wo immer möglich – nach außen ausstrahlen, selbstverständlich offen und aufmerksam bleiben für dem Gemeindeleben Fernstehende und Nichtchristen.

Im Blick auf den Aspekt der Sterbebegleitung⁶⁶ – sicherlich ein zentrales Aufgabenfeld im Gesamtspektrum des Tröstens – soll ein eigener Punkt benannt werden, der christlichen Gemeinden zur Aufgabe werden kann: die Unterstützung der in den letzten dreißig Jahren gewachsenen Hospizbewegung⁶⁷, von der christliche Gemeinden umgekehrt selbst den Umgang mit Trauer, Schmerz und Leid lernen können⁶⁸. »Hospiz« – mit diesem Begriff bezeichnete man ursprünglich seit dem Mittelalter Pilgerherbergen, christliche Gästehäuser. Meistens wurden sie von Ordensgemeinschaften betrieben und hatten ihre Aufgabe darin, bei allen Notlagen, die auf einer Pilgerfahrt auftreten können, Orte der Aufnahme und tatkräftigen Hilfe zu sein: für Müde, Erschöpfte, Hungrige, Kranke.

Mitte der sechziger Jahre wurde dieser Begriff von einer Bewegung aufgegriffen, die zunächst in Großbritannien und in den USA wirkte.⁶⁹ Ihr ging es zunächst darum, primär die Bedürfnisse von Sterbenden – und sekundär die Bedürfnisse ihrer Angehörigen – ganz neu ins Zentrum der medizinisch-sozial-psychologischen Bemühungen zu stellen. Das hieß in der Gründungsphase vor allem, Häuser für Sterbende zum Zweck der pflegenden Sterbebegleitung bereitzustellen. Heute steht die inzwischen international weitverbreitete Hospizbewegung für ein umfassendes allgemeines Konzept zur Begleitung von Schwerkranken, Sterbenden und ihren Angehörigen. Nicht um Therapie geht es dabei vor allem, sondern um menschliche Begleitung, verbunden mit einer palliativen, also schmerzlindernden medizinischen Behandlung. In zweiter Linie geht es um die Betreuung der Angehörigen. Sie sollen den Prozeß der Sterbebegleitung und -betreuung »als etwas erleben können, aus dem sie später in der Trauer Trost schöpfen können«⁷⁰. Der Arzt und Psychiater *Johann-Christoph Student* – seit 1997 Leiter des Stuttgarter Hospizes und lange schon einer der führenden Promotoren der Hospizbewegung in Deutschland – definiert die zentralen fünf Grundprinzipien⁷¹:

- Der sterbende Mensch und seine Angehörigen (im weitesten Sinne) sind gemeinsame Adressaten des Hospizdienstes.
- Die Betroffenen werden durch ein interdisziplinär arbeitendes Team von Fachleuten unterstützt.
- Freiwillige Helfer werden in den Hospiz-Dienst einbezogen.
- Das Hospiz-Team verfügt über spezielle Kenntnisse und Erfahrungen in der lindernden (palliativen) Therapie.
- Hospize gewährleisten Kontinuität in der Betreuung.

Hospize können dabei in verschiedenen Formen arbeiten: in ambulanten Hausbetreuungsdiensten, in stationären Hospitälern, oder in sogenannten »Palliativstationen« – speziell auf schmerzlindernde Therapien eingerichtete Stationen in Krankenhäusern. Wichtig ist der Bewegung dabei, nicht ihrerseits ungewollt eine neue Professionalisierung und damit Marginalisierung und Ghettoisierung des Phänomens Sterben in unserer Gesellschaft voranzutreiben, sondern gesamtgesellschaftlich ein integratives Bewußtsein von Sterben, Tod und Trauer zu fördern. Die Bewegung hat in den letzten Jahren einen

enormen Aufschwung erlebt, inzwischen gibt es in fast allen deutschen Städten Hospiz-Vereine, die Hospize einrichten, planen, unterstützen oder unterhalten⁷².

Die Hospiz-Bewegung ist – auch in ihrer Entstehungsgeschichte – keine exklusiv christliche Organisation, vielmehr ist das »spezifisch christliche Element der Sterbebegleitung« – so *Heinrich Pompey* – »eines unter anderen«⁷³. Sie wurde jedoch von Anfang an von einzelnen Christen und den Kirchen massiv unterstützt und mitgetragen. Immer wieder haben die Kirchenleitungen die Gemeinden aufgefordert, in dieser Bewegung aktiv mitzuwirken. Die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz hat etwa 1993 eine »Erklärung« herausgegeben mit dem Titel: »Hospizbewegung – Profil eines hilfreichen Weges in katholischem Verständnis«, in dem die besondere Verpflichtung sowohl einzelner Christen als auch kirchlicher Gemeinden betont wird, sich für Schwerkranken und Sterbende einzusetzen. Zudem haben sich die Kirchen sowohl im katholischen Caritas-Verband⁷⁴ als auch in der evangelischen Diakonie⁷⁵ im institutionellen Bereich zur Mitarbeit an der Hospiz-Bewegung verpflichtet. So kann die 1998 veröffentlichte evangelische Denkschrift über »Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie« lobend hervorheben, daß sich in dieser Bewegung »ein eindrucksvolles Zusammenwirken von ambulanter und stationärer Sterbebegleitung«⁷⁶ etabliert hat, das breite kirchliche Unterstützung auf Institutions- wie Gemeindeebene verdient.

Trösten-Lernen im Rahmen der Hospizbewegung – das ist sicherlich ein Sonderfall des Tröstens. Im Umgang mit den Angehörigen von Schwerkranken und Sterbenden gilt dabei grundsätzlich das im vorherigen Kapitel Angeführte über das Spektrum von praktizierbaren und lernbaren Trostmöglichkeiten. Sterbenden gegenüber wird jedoch jede Form von Trostargumenten unmöglich, die auf eine Lebenszukunft abzielen. Und rückwärtsgewandte Erklärungsargumente im Blick auf das gelebte Leben werden auch nur selten wirkliche Trostkraft ausstrahlen. Die benannten Trostmöglichkeiten reduzieren sich hier oft wohl tatsächlich einzig auf die zentral wichtigen Trosthaltungen des Da-Seins und Zuhörens. Ob darüber hinaus der Hinweis auf ein Jenseits, auf ein Sein-nach-dem-Tod als Trostperspektive benannt und angeboten wird, muß jeder tröstenwollende Sterbebegleiter eigenverantwortlich entscheiden – im Blick darauf, ob für ihn selbst der Gedanke stimmig ist, im Blick darauf, ob dieser Gedanke es den Angehörigen leichter macht, den Sterbenden »getrost« gehen zu lassen, aber mehr noch im Blick auf den Sterbenden selbst, in dessen Lebensentwurf ein solcher Gedanke hineinpassen muß. Trotzdem klar gesagt: In diesem möglichen Trostgedanken der Hoffnung auf ein künftiges Sein-bei-Gott liegt der spezifisch christliche Beitrag im Umgang mit Sterbenden auch im Rahmen der Hospizbewegung

Trost und Trösten betrifft jedoch nicht nur die Wortverkündigung, nicht nur die caritativ-diakonischen Sozialdienste der Gemeinde, sondern sollte auch im gemeinschaftlichen Beten und Feiern, im Bereich der Liturgie seinen Platz finden. Gerade die wechselseitige Ergänzung dieser drei Bereiche prägt das grundsätzliche Miteinanderleben, das innere wie das nach außen dringende Profil christlicher Gemeinden. Mehrere konkrete Umsetzungen von Trost und Trösten im liturgischen Gemeindeleben sind dabei vorstellbar:

Trost in Gebet und Gemeindegottesdienst

Gebete sind Teil des Gemeindegottesdienstes, haben aber nicht nur dort ihren Platz und sollen deshalb hier eigens benannt werden. Daß das *gemeinsame Gebet* Trost vermitteln kann, wird vor allem im Blick auf das Alte Testament deutlich, ist doch dort immer wieder eindrücklich bezeugt »daß im Gebet als Reaktion auf Leid Trost erfahren werden kann«⁷⁷. Die Psalmen⁷⁸, Klagelieder und andere Leidtexte der Bibel benennen die Notlage vor Gott, bekennen sich gerade so zu der Hoffnung, daß Gott das Leid beenden kann und wird. Diese Doppelstruktur – klagendes Benennen der Notlage auf der einen und in diesem Benennen die unzerstörbare Sehnsucht und Hoffnung auf Gott auf der anderen Seite – lebt freilich aus der bleibenden inneren Spannung zwischen diesen Polen, die sich nie eindeutig auflöst, etwa hin zur immer schon sicher gewußten Rettung oder Hilfe. Gerade im Blick auf die Aufgabe der Sterbebegleitung aus christlichem Geist hebt deshalb die 1998 herausgegebene Denkschrift der EKD zur Diakonie hervor: »Das Gebet wird als eine Quelle des Trostes und der Kraft erfahren«⁷⁹ – zumindest *kann* es oft als solches erfahren werden.

Ein zentrales Anliegen des Tröstenlernens in der Gemeinde liegt sicherlich darin, dieser Spannung zwischen dem klagenden Benennen aktueller Notlagen auf der einen und der Hoffnung auf Gott auf der anderen Seite im liturgischen Alltagsleben Platz zu schaffen. So wäre denkbar, daß sich ein Teil der oben angeregten Trauergruppe speziell dem Klage-, Trauer- und Trostgebet widmet, vielleicht im Sinne eines regelmäßigen Angebots des (Klage-)Psalmengebetes. Solche biblischen Gebete können aber auch Thema von Bibelwochen, Fortbildungen und Exerzitien sein.⁸⁰ Zur Integration von Trauer, Klage und Trost in das Leben der Gesamtgemeinde müßte diesem Angebot für Wenige jedoch eine Öffnung für Viele – warum nicht angeregt und getragen von den »Fachleuten« – nach sich ziehen. Zentraler Ort dafür kann nur der Gemeindegottesdienst sein.

Verstärktes Aufgreifen von Trauer, Klage und Trost im Gemeindegottesdienst: Das könnte zum einen bedeuten, in der *Textauswahl der Schriftlesungen* stärker auch den Klagetexten ein deutlich profiliertes Eigengewicht zu geben, ohne die Klage immer schon in Erlösungssicherheit aufzulösen. Im bib-

lischen Teil dieser Untersuchung sind solche – vielfach liturgisch marginalisierten – Texte benannt und vorgestellt worden. Daß etwa das Hiobbuch in den Schriftlesungen nur ganz selten und nie unter der zentralen Fragestellung von Leiderfahrung, -reflexion und Trost auftaucht, ist eine kaum begründbare Unterlassung. Der katholische Liturgiker *Hansjakob Becker* fordert völlig zu Recht: »Hiob benötigt einen festen Platz im Kirchenjahr.«⁸¹

In den Gottesdienst könnten jedoch auch Elemente aufgenommen werden, die sich vom konkreten Wortlaut der biblischen Texte lösen, aber ihren in der oben benannten Spannung liegenden Grundduktus aufnehmen und auf unsere Zeit hin transformieren – sei es formuliert als Fürbitten, als Schuldbekentnis, als freier Textbaustein: Was sind die Klagen unserer Zeit, die gemeinsam vor Gott getragen werden können? Solche Klagen und Trostbedürfnisse können dabei von verschiedenen Gruppen der Gemeinde je eigens benannt werden: Was beklagen Kinder, was Jugendliche, was Senioren, was Frauen, was Männer, was Arbeitslose, was Aussiedler und Nichtdeutsche, was die »Laien«, was die »Hauptamtlichen«, was betrifft alle? Je konkreter Notlagen und Trosthoffnungen benannt werden, um so eher bringen sich Menschen wirklich mit dem ein, was ihr Leben bewegt. Zahlreiche konkrete Beispiele für derartiges Benennen von Klagen und Trosthoffnung vor Gott finden sich etwa in einem neuen Band zu Frauengottesdiensten, der sehr bewußt den Titel trägt »Klagen und Trösten«⁸². Vielleicht ist es sinnvoll, in Kirchen eine »Klagemauer« einzurichten, in denen nicht nur – wie schon vielfach möglich – Bitten an Gott formuliert werden können, sondern schlicht Klagen, Notlagen, Leid geschildert werden darf. Im Gemeindegebet und im Gottesdienst könnten diese Klagen als Trostbedürfnisse und Trosthoffnungen aufgenommen werden.

Neben Bibellektüre, sonstige Klage-/Trosttexte und die Möglichkeit der Einrichtung einer Klagemauer in den Kirchen tritt ein weiterer Aspekt des Gemeindegottesdienstes, in dem Menschen auch unserer Zeit Trost finden können: der *Trost der Sakramente* im klassisch-katholischen Verständnis⁸³, das uns sowohl von Meister Eckhart als auch vom frühen Martin Luther her im Rahmen dieser Untersuchung vertraut ist. *Joseph Overath* führt in seinem 1985 veröffentlichten Buch über »Die sieben geistigen Werke der Barmherzigkeit« – in deutlicher Konfrontation gegen jeglichen personal-psychologischen Trost – aus: »Nichts ist mehr gegen den wahren Trost als ›tröstliche Worte. Wer Trost geben will, muß sich selbst einbringen. Trost bedeutet, ein Bündnis eingehen. Darum sind die Sakramente die echten Tröstungen, weil sie eine personale Bindung mit Jesus Christus bewirken.«⁸⁴ Diese Sätze bedürfen der Kommentierung: Overaths Argumentation entstammt ganz einer jeglichem Zeitgeist skeptisch gegenüberstehenden Konservativität – seine Aussagen zum Wert des »tröstenden Wortes«, des mitmenschlichen, nicht priesterlich-sakramentalen Tröstens werden so im Gesamtduktus dieser Untersuchung scharf zurückgewiesen. Dennoch: Es gibt nach wie vor Menschen, für die Overaths positiv gewendeten Ausführungen zutreffen, für die die Sakramente – vor allem: Bußsakrament, Eucharistie und Krankensalbung – tatsächlich wirkmächtig und tief Trost vermitteln. Als gemeindliche Feiern der

Kirche übersteigen die Sakramente »mit ihrer Freude (oder ihrer Tröstung) die gegenwärtigen Verhältnisse«⁸⁵, so *Franz-Josef Nocke*. Daß sie diese Trostdimension in sich tragen, sollte dabei viel deutlicher im Alltagsleben betont werden. Trösten im Gemeindegottesdienst wird sich so am ehesten in einem stimmig-ausgewogenen Gesamtbild von Wort und Sakrament ansprechen und umsetzen lassen.

Spuren neuer Trostrede im Kirchenlied

2

Im Kapitel zur Entfaltung des Trostbegriffs in der Geschichte haben wir detailliert die breite Tradition der Trostrede im Kirchenlied vorgestellt, am Ende jedoch den radikalen Abbruch dieser Tradition aufgezeigt. Konnte man zu Beginn der 60er Jahre die Zuwendung von Schriftstellern vom Range eines *Rudolf Alexander Schröder* oder eines *Jochen Klepper* zum Kirchenlied noch enthusiastisch als »Wiederbegegnung von Dichtkunst und Kirchenlied im 20. Jahrhundert«⁸⁶ feiern, so hatte der Zauber dieser Wiederbegegnung schon zehn Jahre später an Glanz verloren, weil beide nicht mehr zeitgemäß schienen, weder die Lyrik dieser Schriftsteller, noch das Kirchenlied in jener Tradition, der sie sich zugewandt hatten. Von der Plausibilitätskrise derartiger Trostrede sowohl in Literatur wie Lied haben wir oben breit berichtet.

Der Bruch ist radikal: Im Kirchenlied der Gegenwart wird von Trost und Trösten fast nicht mehr gesprochen und gesungen. Das Benennen und Besingen von Trost scheint bestenfalls im Zitat alter Trostlieder möglich. Dieser Befund soll hier noch einmal aufgenommen und weitergeführt werden. Die Forderung ist naheliegend: So wie *Klagelieder* nicht nur wieder gelesen, sondern auch gesungen werden sollen und können, genau so müßten sich Trostlieder finden mit für heute stimmigen Aussagen über Trost. Die musikalische Umsetzung muß dabei der textlichen Aussage entsprechen. Grundsätzlich gilt doch der Befund, den der evangelische Theologe *Michael Heymel* festhält: »Gerade ihre therapeutischen Möglichkeiten machen die Musik, speziell die geistliche Vokalmusik, zu einem ausgezeichneten Trostmittel der Seelsorge.«⁸⁷ Da sich dafür geeignete Lieder im traditionellen Liedgut jedoch kaum finden, ist auch hier Kreativität das Gebot der Stunde. Hier kann es deshalb nur beim bloßen Appell bleiben: Das »neue geistliche Lied« sollte sich dieses Themas annehmen⁸⁸.

Die bislang benannte Spurensuche zur Trostrede im geistlichen Lied unserer Zeit muß an dieser Stelle jedoch noch einmal aufgenommen und geringfügig korrigiert werden. Denn tatsächlich: Es gibt einige wichtige Ausnahmen vom Trost-Verschweigen im modernen Kirchenlied⁸⁹. Sie sollen gerade deshalb an dieser Stelle gewürdigt werden, weil sie neue Sprachverbindungen im Umfeld von Trost und Trösten prägen und dadurch eine mögliche Richtung zur Einlösung des genannten Appells andeuten können.

Lothar Zenetti, 1926 geborener katholischer Pfarrer, Schriftsteller und kirchlicher Radiobeauftragter beim Hessischen Rundfunk, veröffentlichte 1979 den Textband »Die wunderbare Zeitvermehrung«⁹⁰, eine Sammlung kreativer Assoziationen zum Evangelium in Gedicht-, Lied-, Meditations- oder Essayform. Hier findet sich ein auf Joh 16,13f. bezogenes Pfingstlied, in dem die traditionelle Rede vom Tröstergeist aufgegriffen wird. In Strophe 5 heißt es:

Komm, du Tröster aller Müden,
Stille mitten im Lärm,
in den Terminen schaff uns Pausen,
laß uns ausruhn in dir!

Nicht um irgendeine Trost-Dogmatik, um den in der Trosttradition aufgezeigten Hintergrund der Trostrede geht es hier, sondern um das ruheschaffende, innehalten lassende Wesen des Geistes im Streß unseres Alltags des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Trost ist hier nicht »Verbundenheit mit Christus« oder »Hoffnung auf das Jenseits«, sondern schlicht das Atemholen, das in Besinnung auf den Geist möglich wird. So zeigt auch dieses Lied in seinen Anknüpfungen und zugleich Aufkündigungen von alten Sprachtraditionen, daß die überlieferte Form der Trostrede und des Trostliedes unverständlich geworden und abgebrochen ist.

Doch was hier bereits anklingt, läßt sich verallgemeinern: Es gilt eine Trostrede zu suchen, die das tiefe Trostbedürfnis auch heutiger Menschen aufnimmt, aber in Inhalt wie Sprache neu füllt. Und zwei weitere Hinweise in die angezielte Richtung finden sich eben doch schon im kirchlichen Liedgut unserer Zeit. Der erste Text stammt von dem niederländischen katholischen Priester, Jesuit und Dichter *Huub Oosterhuis*, einem der wenigen zugleich wirklich literarisch niveaувollen und kreativen Sprachsucher unter den Kirchenliedtexten unseres Jahrhunderts⁹¹. Entstanden sind seine Lieder nicht am Schreibtisch, sondern im praktisch-liturgischen Kontext im Rahmen seiner Arbeit in der »Studentenekklesia« in Amsterdam, einer Großstadtgemeinde in säkularem Umfeld. Sieben seiner bis 1970 entstandenen Lieder sind in das »Gotteslob« aufgenommen worden, drei von ihnen von dort aus auch in das »Evangelische Gesangbuch« eingewandert. Tatsächlich setzt sich sein Schreiben bis in die Gegenwart fort⁹².

Unter den Oosterhuisschen Gotteslobliedern befindet sich auch der demütige – von *Bernhard Huijbers* mit einer einfachen getragenen Melodie versehene, 1964 entstandene – Text: »Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr« (GL 621), 1973 wohl kaum zufällig gerade von Lothar Zenetti aus dem Niederländischen ins Deutsche übertragen. In diesem Lied, ursprünglich Teil einer Textsammlung zur Totenliturgie, begegnet uns ein zweifelnder, fragender und suchender Mensch – ganz anders als in den trostgewissen Liedern der Tradition. Es lohnt sich, einerseits den ganzen Text aufzunehmen, andererseits den Gotteslobtext (links) mit einer näher am Originaltext orientierten

Übersetzung von *Alex Stock* (rechts) zu vergleichen. Stock moniert nämlich, daß in der Gotteslobversion sich »das weiche Timbre einer deutschen Begegnungspastoral über die Härte des Urtextes gelegt« habe, das vor allem die »biblischen Anklänge vollends unkenntlich gemacht«⁹³ habe.

Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr,
fremd wie dein Name sind mir deine Wege.
Seit Menschen leben, rufen sie nach Gott;
mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen?
Bist du der Gott, der Zukunft mir verheißt?
Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen.

Ich steh vor dir in Leere, arm und bang,
Fremd ist dein Name, spurlos deine Wege
Du bist mein Gott, Menschengedanken lang –
Tod ist mein Los, hast du nicht andern Segen?
Bist du der Gott, der meine Zukunft hält?
Ich glaube, Herr, was stehst du mir dagegen?

Von Zweifeln ist mein Leben übermannt,
mein Unvermögen hält mich ganz gefangen.
Hast du mit Namen mich in deine Hand,
in dein Erbarmen fest mich eingeschrieben?
Nimmst du mich auf in dein gelobtes Land?
Werd ich dich noch mit neuen Augen sehen?

Mein Alltag wird von Zweifeln übermannt,
mein Unvermögen hält mich eingefangen.
Steht denn mein Name noch in deiner Hand,
Hält dein Erbarmen leise mich umfängen?
Darf ich lebendig sein in deinem Land,
Darf ich dich einmal sehn mit neuen Augen?

Sprich du *das Wort, das tröstet und befreit*
und das mich führt in deinen großen Frieden.

Sprich du *das Wort, das mich mit Trost umgibt,*
Das mich befreit und nimmt in deinen Frieden.

Schließ auf das Land, das keine Grenzen
kennt,
und laß mich unter deinen Söhnen leben.
Sei du mein täglich Brot, so wahr du lebst.
Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete.

Öffne die Welt, die ohne Ende ist,
verschwende menschenfreundlich deine
Liebe.
Sei heute du mein Brot, so wahr du lebst –
Du bist doch selbst die Seele meines Betens.

Wie geschickt dieser Text biblisches Sprachmaterial aufgreift und mit heutiger Erfahrung verknüpft, zeigt erst ein genauerer Blick auf die verwendeten Bilder⁹⁴: »Fremd wie dein Name sind mir deine Wege« – das erinnert einerseits an Ex 3,13 und die Bitte des Mose an Gott, ihm seinen Namen zu ver-raten, andererseits an Psalm 77,20, wo es ebenfalls im Kontext der Exodus-erzählung heißt: »Durch das Meer ging dein Weg, dein Pfad durch gewaltige Wasser, doch niemand sah deine Spur«. »Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen« – das erinnert an Mk 9,24 und den Ausruf des Vaters des beses-senen Jungen: »Ich glaube; hilf meinem Unglauben.« Das Zentralmotiv des »Mit leeren Händen vor Gott Stehens« ruft die Klage aus Hiob 30,20 in Er-innerung: »Ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich.« Das Trostmotiv schließlich ruft alle von uns behandelten Psalmen und Aussagen der Prophe-ten in Erinnerung.

Ganz deutlich bei diesem Liedgedicht: Hier spricht eine andere Spiritualität zu uns als in der oben dokumentierten klassischen Trost-Tradition. Hier geht es um ein demütig sich seiner Grenzen bewußt Sein, um ein zögernd ungewisses Fragen, nicht um ein triumphierendes Heilswissen. Gegen solche Texte aber müßte ein Tilman Moser nicht rebellieren. Solche Texte bemühen nicht zum wiederholten Male abgegriffene Stereotypen, die durch Erfahrungen nicht ge-deckt sind. Hier ist Platz für Zweifel und Fragen. Gerade aus der Vielzahl der Fragezeichen heraus wächst aber das vorsichtige und doch gewisse Bekenntnis und vor allem: die Rede vom Trost in Form einer Bitte: Herr, »sprich du das Wort, das tröstet und befreit«, oder in der Stock-Übersetzung, die noch mehr

das Bergende und Heimatgebende dieses Trostes betont: »Sprich du das Wort, das mich mit Trost umgibt«. Trösten heißt hier zunächst in gut biblischer Tradition ein Ernstnehmen des Fragers und Suchers. Der Beter zweifelt, beklagt sein Leid, wagt aber die vertrauensvolle Hoffnung, daß von Gott eine tröstende Antwort möglich sei. Und das Lied selbst wird zum Ausdruck und Zeichen eines solchen Trostes. Oosterhuis hat einmal programmatisch eines seiner spirituellen Ziele bekannt: »Glauben an so etwas Kleines und Unersetzliches wie ein Lied.«⁹⁵ *Regina Pfanger-Schäfer* hebt in ihrer Untersuchung zu diesem Lied mit Recht hervor: »Wenn man nicht das Schweigen allein als einzig angemessene Haltung angesichts der Erfahrung des Todes sehen will und neue Worte und Texte sucht, die in einer Totenliturgie gesprochen und gesungen werden können, ohne die Trostlosigkeit der Trauernden zu übergehen oder sie durch ›billige‹ Vertröstung verdecken oder gar ersticken zu wollen, dann kann ein Text wie dieser eine Möglichkeit dafür bieten.«⁹⁶ Der mögliche Ort eines solchen Liedes ist dabei nicht auf die Totenliturgie zu beschränken. Es kann in verschiedenen Trauer- und Meditationsformen seinen sinnvollen Platz finden.

2.2 Dietrich Bonhoeffer

Ein noch einmal ganz anderes, sehr bekanntes und gleich inniges Lied möchte ich an den Schluß meiner Betrachtungen zum Trost im Kirchenlied stellen. Wie manch andere Trostschrift (Paulus, Seneca, Boethius, Thomas Morus, ...) entstand der Text dieses Liedes in einer Gefängniszelle, verfaßt zwischen der Bangen – und nur zu berechtigten – Furcht des baldigen Sterben-Müssens und der kleinen Hoffnungsflamme, irgendwie doch noch freizukommen. Beigelegt wird dieser Text einem Brief an die Mutter, die das Hoffen und Bangen ihres Sohnes teilt. Der Autor: der evangelische Theologe *Dietrich Bonhoeffer*⁹⁷ (1906–1945); das Lied: »Von guten Mächten wunderbar geborgen«, im Troubadour abgedruckt unter der Liednummer 441, in ungezählten anderen Liedsammlungen aufgeführt, als Text erstmals erschienen in der 1951 posthum herausgegebenen Sammlung »Widerstand und Ergebung«⁹⁸, in zahllosen Versionen⁹⁹ vertont. Im »Gotteslob« sucht man vergebens nach einer Aufnahme dieses Liedes, im »Evangelischen Gesangbuch« finden sich hingegen gleich zwei musikalisch unterschiedliche Versionen. Nur wenig verbreitet ist dabei die Version, die im allgemeinen Teil zu finden ist (EG 65), eine getragene Melodie mit Chorsatz von dem Berliner Kantor und Organisten *Otto Abel* (1905–1977).

Die andere Version ist weitaus bekannter: Immer wieder gesungen sowohl von Jugendlichen zu Gitarre und elektronischem Arrangement wie auch in traditionellen Gemeindegottesdiensten zu Orgelklängen. Zum Erfolg wichtig ist dabei fraglos auch die gleichfalls getragene, jedoch sehr harmonisch-einschmeichelnde und gerade dadurch die »Geborgenheit« als zentrale Textausgabe kongenial aufnehmende Musik von Sacropo-Prof *Siegfried Fietz* (*1946) – der später auch Trostgedichte des evangelischen Dichters Jochen

Kleppers in der CD »Trost für jeden Tag« vertonen sollte – von 1970. Diese Version – manchen Kirchenmusik-Puristen zu einschmeichelnd-soft¹⁰⁰, in vielen Gruppen und Gemeinden gerade deshalb geliebt – findet sich im »Evangelischen Gesangbuch« der württembergischen Landeskirche im Regionalteil unter Nummer 541.

Fietz greift an einem Punkt in den Vorlagentext¹⁰¹ von Bonhoeffer entscheidend ein. Er gibt der Abschlußstrophe des ursprünglichen Siebenstrophengedichtes dadurch zentrales Gewicht, daß er sie zum Refrain aufwertet, der nach jeder Strophe wiederholt und dadurch zum Leitmotiv aufgewertet wird. Dem Grundton des Textes wird er dadurch fraglos gerecht. Zudem paßt die Wahl gerade dieser Verse: Die direkten Anspielungen auf Zeit, Situation und persönliche Beziehungen, welche die anderen sechs Strophen durchziehen, sind hier aufgelöst in die allgemeine Grundaussage, an die sich andere Menschen am leichtesten anschließen können. Durch diese Liedversion ist also die folgende Versgruppe am bekanntesten geworden.

Von guten Mächten wunderbar geborgen
Erwarten wir *getrost*, was kommen mag.
Gott ist mit uns am Abend und am Morgen
Und ganz gewiß an jedem neuen Tag.

Geborgenheit durch das Wissen, daß Gott in allen Bedrängnissen und Nöten bei uns ist – das ist die Hauptaussage, die das Lied trägt. Und genau diese Geborgenheit nennt Bonhoeffer »getrost«. In dieser Haltung des »Getrost«-Seins verblaßt der Alltag nicht, das machen die Strophen ganz deutlich – vor allem, wenn man sie konkret auf den Hintergrund des Verfassers, seine Situation und die direkt angesprochene mitbetroffene Familie (»wir«) bezieht. Geschrieben hat Bonhoeffer dieses Lied im Blick auf den Silvestertag des Jahres 1944 nach zwanzigmonatiger Haft im ahnungsvollen Vorausblick auf jenes Jahr, in dem er von den Nazis ermordet werden sollte. In der ersten Strophe klingt dieser Hintergrund an:

Von guten Mächten treu und still umgeben
Behütet und *getröstet* wunderbar,
So will ich diese Tage mit euch leben
und mit euch gehen in ein neues Jahr.

Formales Vorbild dieser Dichtung des Theologen ist – wie schon bei Rudolf Alexander Schröder und Jochen Klepper – die geistliche Lyrik von Paul Gerhardt. In einem Gefängnisbrief schreibt Bonhoeffer: »man kehrt zu den schönen Paul Gerhardtliedern zurück und ist froh über den Besitz«¹⁰². Und doch hat Bonhoeffer wohl kaum daran gedacht, einen Text zu verfassen, der bald vertont, gar zum Kirchenlied werden könnte. Zwar steht dieses Gedicht im Vergleich zu seinen anderen Gedichten »dem herkömmlichen Gemeindelied noch am nächsten« – so *Jürgen Henkys* – dennoch »lag Bonhoeffer der Gedanke, ein Gemeindelied zu dichten, völlig fern«¹⁰³.

Daß gerade er einen solchen tiefen Trosttext schreiben kann, ist alles andere als selbstverständlich. In einem Brief an den Freund *Eberhard Bethge* hatte er noch am 01.02.1944 von seiner Unfähigkeit zu trösten geschrieben. Bemerkenswerte Zeilen:

Unsere Ausgebombten kamen morgens zu mir, um sich ein bißchen trösten zu lassen. Aber ich glaube, *ich bin ein schlechter Tröster*. Zuhören kann ich, aber sagen kann ich fast nie etwas. Aber vielleicht ist schon die Art, in der man nach bestimmten Dingen fragt und nach anderem nicht, ein gewisser Hinweis auf das Wesentliche. Auch scheint es mir wichtiger, daß eine bestimmte Not wirklich erlebt wird, als daß man irgend etwas vertuscht und retuschiert. Nur gegen gewisse falsche Interpretationen der Not bin ich unnachichtig, weil sie auch ein Trost sein wollen und doch ein ganz falscher sind. So lasse ich die Not *uninterpretiert* und glaube, daß das ein verantwortlicher Anfang ist, allerdings nur ein Anfang, über den ich sehr selten hinauskomme. Manchmal denke ich, der wirkliche Trost muß ebenso unvermutet hereinbrechen wie die Not. Aber ich gebe zu, daß das eine Ausflucht sein kann.¹⁰⁴

Trost als Zuhören-Können, Trost als Sprachlos-Sein, Trost als Widerspruch gegen flache Uminterpretierungsversuche, Trost als etwas »von außen« Herinbrechendes – Ausführungen, die Bonhoeffers Erfahrungen spiegeln, die er im Verfassen des Liedes jedoch noch einmal sprengt. Ähnliche Aussagen, die sein Trost-Verständnis in die Nähe der Tradition der »parakletischen Seelsorge« rücken, fanden sich bereits in einer seiner Finkenwalder Vorlesungen aus dem Jahre 1936. Da er sie nicht schriftlich fixiert hat oder schriftliche Versionen von eigener Hand nicht bekannt sind, lassen sich seine Ausführungen nur über – im Wortlaut sehr stark divergierende – Mitschriften von damaligen Hörern rückerschließen. Er sprach hier er über Seelsorge allgemein und über das Trösten – hier nun ganz im Gefolge Luthers – hatte er ausgeführt:

Wir haben keinen Trost. Die Lücke kann nur von Gott selbst geschlossen werden, indem er in ein Leben einbricht. Trost gibt es nur dort, wo Gott einem Menschen in seinem Leid wichtiger wird als alles andere, auch als die Frage nach dem Schicksal unserer Toten.¹⁰⁵

... so gewiß kann es auch nur Gott selbst sein, der Trost und Kraft und Hilfe ist. (...) Die Seelsorge löst sich von ihrem Auftrag, wenn ihr nicht alles daran geht, falschen Trost, falsche Hilfe, die nicht allein Gott ist, hinwegzuräumen. Seelsorge ist Verkündigung Gottes als alleiniger Trost, Hilfe und so weiter an den einzelnen.¹⁰⁶

Solche Erfahrungen vom wirkmächtigen Einbrechen des göttlichen Trostes muß er in der Haft selbst gemacht haben. In einem weiteren Brief an den Freund Eberhard Bethge aus dem Gefängnis heraus hatte er am 21.07.1944 geschrieben, er habe erfahren, »daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des

Lebens glauben lernt«¹⁰⁷. Davon handelt auch dieses Lied: Von »Qual« ist da die Rede, von »böser Tage schwere Last«, vom »bittersten Kelch des Leidens«. Nicht um Leugnung dieser Situationen geht es, sondern um das tiefe Vertrauen, mit Gott in diesen Situationen bestehen zu können und von ihm hindurchgetragen zu werden in den »neuen Tag«, in das »Heil, für das du uns bereitet hast«. Und die »guten Mächte« als Troststifter? Offensichtlich hat Bonhoeffer damit »lauter Daten unseres Lebens« gemeint, Menschen, Gewohnheiten, liebgewonnene Gegenstände, die ihm zeigten: »Gott ist hier unter uns«¹⁰⁸. Und hinter diesen »Mächten« und durch sie hindurch wirkt letztlich allein Gott als Urgrund allen Trostes. Das hatte Bonhoeffer erneut bereits in seinen Finkenwalder Vorlesungen aus dem Wintersemester 1936/37 bekräftigt. Eine studentische Mitschrift gibt seine Ausführungen zur Frage der Beerdigungsriten so wieder: »Daß es gar keinen Trost gibt, muß ruhig ausgesprochen werden, Gott allein ist der Trost.«¹⁰⁹ So bestätigt sich im Blick auf Bonhoeffer eine Troststruktur, die wir intensiv bei Paulus kennengelernt haben: Wer Gott als Tröster erfahren hat, kann Trost als Zusage des Geborgen-sein in Gott weitergeben.

Getrost, getröstet sein von Gott: Vor allem in den zwei Liedtexten von Oosterhuis und Bonhoeffer scheint auf, was das für Zeitgenossen des 20. und 21. Jahrhunderts positiv bedeuten und in welcher Sprache davon geredet werden kann.

Trost in Krankensalbung und Trauergottesdienst

3

Die bislang benannten Elemente bezogen sich auf das gemeinschaftliche Gebet oder Lied und auf den »normalen« Gemeindegottesdienst. Ein besonderer Ort des Tröstens im Rahmen von christlichen Gemeinden liegt jedoch im Umgang mit Sterbenden und ihren Angehörigen. »Sterbebeistand als diakonische Aufgabe«¹¹⁰ gehört zu den spezifischen Dimensionen, in denen sich der christliche Anspruch bewähren muß. Auf Sterbeanzeigen – vor allem in traditionell katholischen Gebieten im deutschsprachigen Raum – wie auch im Volksmund findet sich häufig der Spruch »versehen mit den Tröstungen der Kirche«¹¹¹, der uns auf einen zentralen weiteren Bereich des liturgisch verankerten Trostes in diesem Zusammenhang führt: das Sterbesakrament, früher in Anlehnung an Thomas von Aquin »letzte Ölung« genannt, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch »Krankensalbung«¹¹². Für dem Sterben Entgegensehende soll dieses Sakrament einerseits Zeichen der Sündenvergebung, andererseits Zeichen der Hoffnung, des Trostes, der Wegzehrung für das Lebensende werden. »Gebet und Salbung der kirchlichen Gemeinschaft« werden hier »zum realisierenden Zeichen der das Leben rettenden und stärkenden Nähe Gottes«¹¹³ – so *Franz-Josef Nocke*.

Pastorales Ziel dieses Sakramentes ist es, einerseits dem Sterbenden selbst, andererseits aber auch den Angehörigen »die Gewißheit« zu geben, »daß

jemand ausgesöhnt mit Gott und der Kirche gestorben ist«¹¹⁴. Daß darin über allen Schmerz und über alle Verzweiflung hinaus Trost zu finden ist, läßt sich kaum bestreiten. Doch wie bei den anderen Sakramenten wird auch diese Tröstung für immer weniger Menschen unserer Zeit wirklich greifbar, letztlich plausibel und überzeugend. Das betrifft einerseits die immer größere Zahl der Zeitgenossen in unserer Gesellschaft, die nicht als Christen sterben. Binnenchristlich wächst jedoch andererseits auch die Überzeugung, daß der gnädige Gott einen derart formalisierten Prozeß der Versöhnung »nicht braucht«, und daß der Sterbende seinen eigenen Versöhnungsprozeß auch anders gestalten kann. So gesehen kann es erstens nur wenig überraschen, daß immer weniger Menschen – und prozentual auch immer weniger Christen – dieses »letzte Sakrament« entgegennehmen und vollziehen, daß aber auch zweitens immer weniger Menschen mit der nach außen bezeugten Nachricht von dieser »letzten Tröstung« eines Verstorbenen andere trösten wollen. Vielleicht wäre es auch hier gut, in neuer Weise der Klage Raum zu geben. *Ottmar Fuchs* plädiert für die Einbettung der »Krankensalbung im Prozeß einer Klagespiritualität«¹¹⁵. Ein solches Konzept lohnt der praktischen Überprüfung.

Zentral in der Trauerverarbeitung für die Hinterbliebenen eines Verstorbenen ist fraglos der Prozeß der Bestattung, und das heißt für Christen zentral: *Trauer Gottesdienst* und Verabschiedung am Grab, im Idealfall eingeschlossen in ein vernetztes System von Angeboten zur Trauerbegleitung (Trauerbesuche, Angebot zur Teilnahme an Trauergruppen, Trauergebetskreise, ...). Deren zwei Hauptaufgaben liegen darin, an den Verstorbenen vor Gott und den Menschen zu erinnern und die Angehörigen zu trösten. Dieser Wunsch nach Begleitung und Trost durch die Kirchen ist ungebrochen, auch wenn sich freie Anbieter auf dem Markt der »Sterbe- und Bestattungsbetreuung« versuchen. Sie fordern die Kirchen heraus, ihr spezifisches Profil auf diesem Weg um so ernster und glaubwürdiger herauszuarbeiten. Insgesamt gilt, daß der Vollzug der sogenannten »Passageriten«¹¹⁶ (Taufe, Hochzeit, Bestattung) von den Kirchen nach wie vor erwartet wird, ja: daß die Kirchen hierdurch maßgeblich ihre Stabilität und Bedeutung auf breiter Ebene behalten. In einem glaubwürdigen Umgang mit Sterben, Trauer und Trost beweist sich damit für viele Menschen, ob sie die Kirche überhaupt ernst und in ihr Leben hineinnehmen.

Trost in Trauergottesdienst und beim Begräbnis: Das heißt in erster Linie, ein individuell stimmiges Verhalten der Hauptamtlichen, die für diese Bereiche verantwortlich sind. Die normale Gestaltung der Begräbnisliturgie¹¹⁷ wird für Christen, die sich kirchlich engagieren und in der Liturgie verwurzelt sind, fraglos geistige Heimat und in ihr Trost bieten können. Die Zahl der Fernstehenden, der zwar offiziell christlichen, aber kirchlich nicht engagierten Zeitgenossen nimmt jedoch beständig zu. Wenn gerade sie – ohne kirchlich-liturgische Kenntnis – an diesen Riten teilnehmen, wird es darauf ankommen, sich von den eher engen Vorgaben der liturgischen Praxis, Sprache und Zeichenhandlung zu lösen, um für sie individuell stimmige und verständliche Formen zu finden. *Ottmar Fuchs* erkennt, daß die Normalformen der Liturgie hier von dem Idealbild eines gläubigen Christen ausgeht, der im Grunde die Trö-

stung des Glaubens schon in sich trägt und diese nur noch »aktivieren« muß. Fuchs schreibt zurecht, daß die Kirche »in ihrem offiziellen Gebets- und Liturgieangebot kaum etwas anderes für die Trauerverarbeitung« bereithält »als einen mit der Situation wenig vermittelten Trost, indem ein Zustand bei den Trauernden vorausgesetzt wird, den sie zu diesem Zeitpunkt kaum haben können, und indem eben der Prozeß nicht angeboten wird, der für viele Gläubige gerade zu diesem angezielten Trost und dem damit verbundenem neuen Vertrauen hinführen könnte«¹¹⁸. Trauerprozesse anzuregen, zu begleiten, und in ihnen Trostangebote vorsichtig integrieren: nur so kann man dem »Bedürfnis nach Trost und Hoffnung«¹¹⁹ von gemeindenahen Gläubigen und Fernstehenden gleichermaßen entgegenkommen. Hier werden Liturgiewissenschaftler und praktische Theologen¹²⁰ – denen das Problem bekannt ist – weitere Vorschläge erarbeiten und erproben müssen.

Nur wenige allgemeine Leitlinien für diesen Prozeß lassen sich aus den Ergebnissen dieser Arbeit nachzeichnen: Glaubwürdig wird jede Trostrede vor Trauernden nur durch persönliche Wahrhaftigkeit. Wenn ein Redner von jemandem spricht, den er selbst nicht oder kaum persönlich gekannt hat, wird er im Normalfall mit der unausweichlichen »aufgesetzten Attitüde von *Scheinbetroffenheit*«¹²¹ nur in Allgemeinplätzen und feststehenden Formeln reden können, die den Verstorbenen – und damit auch die Angehörigen – nicht wirklich betreffen. Selbst wenn einzuräumen ist, daß Traueransprachen nicht in jedem Fall »über ihren Inhalt, so tröstlich er auch gemeint sein mag«, wirken, sondern »wesentlich als Element des Ritus«¹²², so gehört zur Stimmigkeit und Wirkung des Ritus doch auch die darin enthaltene Wahrhaftigkeit. Gerade deshalb ist es so wichtig, innerhalb der Gemeinden Netzwerke von Bezugspersonen aufzubauen, die die Anonymität aufsprengen. Warum sollten nicht Mitglieder der Trauergemeinschaften, die im Idealfall den Verstorbenen gekannt, vielleicht seinen Sterbeprozess begleitet haben und künftig den Trauerprozess der Hinterbliebenen begleiten werden, solche Ansprachen übernehmen? Nicht um schablonenhafte Lobrede kann es doch im Rückblick auf ein Leben gehen, sondern um ein zugleich ehrliches, persönliches und wohlwollendes Bedenken. Diese Aufgabe ist von Hauptamtlichen in Gemeinden – die sich in der Trösterrolle im Rahmen von Bestattungen häufig sowieso nicht wohl fühlen, weil sie die Erwartungen nicht erfüllen können¹²³ – allein nicht zu bewältigen.

Neben Ehrlichkeit im Rückblick und das Herausstellen der individuellen Persönlichkeit tritt ein Blick auf die Angehörigen: Ihnen das Recht zur Klage, den Raum für Trauer zuzusprechen muß am Anfang stehen. »Sterbebegleitung und Bestattungsriten der Kirche dürfen den Tod in seiner Schrecklichkeit nicht verschleiern und zu billigen Vertröstungen entarten.«¹²⁴ Dabei ist es erneut zu bedauern, daß das Hiobbuch so wenig Aufnahme in die Schriftlesungen der Liturgie gefunden hat, ja: daß fast alle jene Texte aus dem Hiobbuch, die früher im Totenoffizium ihren festen Platz hatten, inzwischen vollständig von dort entfernt wurden. Wieder legt *Hansjakob Becker* den Finger in die Wunde, wenn er beklagt, daß »die nachkonziliare Liturgie Hiob in der Totenliturgie nahezu vollständig das Wort entzogen hat«¹²⁵. Ob nicht gerade sol-

che Texte – feinfühlig ausgedeutet und aktualisiert – in der ehrlichen Spannung zwischen Klage und Trost Menschen Identifikationsmöglichkeiten bieten könnten?

Grundsätzlich gilt: Im möglichen tröstenden Blick nach vorn wird es zur Hauptaufgabe, äußerst behutsam und absolut individuell zu formulieren. In manchen Fällen kann es richtig sein, ganz darauf zu verzichten und schlicht gemeinsames Klagen und/oder wortloses Schweigen zu ertragen. Vielleicht hilft jedoch manchen die Perspektive: Was hätte der Verstorbene selbst gewollt im Blick auf das Weiterleben seiner Nächsten? Vielleicht hilft ein Bezeugen des Glaubens des Verstorbenen, der selbst in Hoffnung starb? Vielleicht hilft ein Andeuten oder Bezeugen des eigenen Glaubens auf eine Hoffnung über den Tod hinaus? Vielleicht hilft es, behutsam auf Zukunftsperspektiven der Lebenden zu verweisen? Fern von kirchlich geronnener Sprache, vollmundig verkündeter Zuversicht sowie im Verzicht auf »die leichtfertige, vertröstende Rede von der Unsterblichkeit«¹²⁶ als bloßer Formel bleiben Tröster und Trauerbegleiter hier auf ein feinfühliges Gespür für den Einzelfall angewiesen.

Zusammenfassend gesagt: Trösten-Lernen der Gemeinden betrifft Prozesse, die längst erfolgen, jedoch perspektivisch reflektiert und ausgebaut werden können ganz im Sinne des von *Rolf Zerfaß* und *Klaus Roos* formulierten Lernschrittes: »Anfangen, wo sich schon etwas bewegt«¹²⁷. Von allen drei Grundpfeilern des Gemeindelebens her können dabei Impulse erfolgen, die sich – im Idealfall – gegenseitig durchdringen und ergänzen. *Konrad Baumgartner* betont in diesem Sinne: »Nur wenn die Seelsorger umfassend die Trauer wahrnehmen und ihr durch Verkündigung, Liturgie und Diakonie begegnen, werden sie dem Auftrag, Trauernde zu trösten, gerecht.«¹²⁸ Und um klarzustellen, daß es hierbei nicht um die exklusive Aufgabe der professionellen Seelsorger, sondern um die Grundfunktion von Gemeinde geht, fügt er hinzu: »Trost und Tröstung sind nicht nur pastorale Probleme, die allein die hauptamtlichen Seelsorger betreffen.«¹²⁹

Denn wichtig im Blick auf das Miteinander einer christlichen Gemeinde: Grundsätzlich soll es – im Gefolge des paulinischen Gemeindeverständnisses – »keine Trennung zwischen Starken und Schwachen, Hilfesuchenden und Helfern« geben, jeder und jede »ist Helfer und Tröster des anderen. Diakonische Hilfe ist partnerschaftlich angelegt«¹³⁰, so noch einmal die Denkschrift der EKD zur Diakonie. Ohne sich prophetische Sehergabe anmaßen zu wollen, läßt sich doch prognostizieren: Trösten lernen in der Wortverkündigung, in der diakonisch-caritativen Sozialarbeit und in der Liturgie – wenn sich die Gemeinden dieser Aufgabe verstärkt annehmen, wird ihre Koinonia – ihr Zusammenleben im Geist Christi – eine stärkere Wärmestrahlung nach innen entwickeln, wird sich jedoch gleichzeitig dadurch auch ihre profilierte Ausstrahlung und Glaubwürdigkeit nach außen festigen.

Anmerkungen

- 1 *Klemens Richter*: Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde. Eine Einführung, in: *ders.* (Hrsg.): Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (Freiburg/Basel/ Wien 1990), S. 9–26, hier: S. 22.
- 2 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingeleitet und kommentiert von *Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp* (München 1997), S. 248.
- 3 Vgl. dazu: *Dieter Emeis/Karl Heinz Schmitt*: Gemeinde als ‚Lernort‘ der Katechese, in: *dies.*: Grundkurs Gemeindekatechese (Freiburg 1977), S. 73–77.
- 4 Vgl. *Christoph Schneider-Harpprecht*: Trost, a.a.O., S. 11–83. Dort nähere Ausführungen und Belege.
- 5 Vgl. dazu: *Christa Lauther/Christian Möller*: Helmut Tacke, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 3, a.a.O., S. 341–358.
- 6 *Helmut Tacke*: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge ¹1975 (Neukirchen-Vluyn ³1993), S. 233.
- 7 Ebd., S. 98.
- 8 Ebd., S. 229.
- 9 Ebd., S. 231.
- 10 Ebd., S. 101.
- 11 *Christoph Schneider-Harpprecht*: Trost in der Seelsorge, a.a.O., S. 80.
- 12 *Helmut Tacke*: a.a.O., S. 229.
- 13 *Christoph Schneider-Harpprecht*: a.a.O., S. 37.
- 14 *Helmut Tacke*: a.a.O., S. 261.
- 15 *Volker Weymann*: Trost?, a.a.O., S. 87.
- 16 Vgl. genau dazu: *Rudolf Bohren*: Trost für Berufströster, in: *Eduard Thurneysen*: In seinen Händen. Grabreden. Ein Trostbuch mit begleitenden Texten von Rudolf Bohren (Neukirchen-Vluyn 1978), S. 155–167.
- 17 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, a.a.O., S. 248.
- 18 *Martin Ruhfus*: Diakonie-Lernen der Gemeinde. Grundzüge einer diakonischen Gemeindepädagogik (Rothenburg 1991), S. 122.
- 19 *Konrad Baumgartner*: Seelsorgliche Beratung und Begleitung, a.a.O., S. 239.
- 20 *Manfred Probst/Klemens Richter*: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie (Freiburg/Basel/Wien 1996), S. 21.
- 21 *Rudolf Bohren*: Trost, a.a.O., S. 12f.
- 22 Vgl. etwa: *Paul M. Zulehner*: »Gemeinde«, in: *Peter Eicher* (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2 (München ²1991), S. 172–184.
- 23 So z. B. *Rolf Zerfass/Klaus Roos*: »Gemeinde«, in: *Gottfried Bitter/Gabriele Miller* (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (München 1986), S. 132–142, hier S. 140.
- 24 *Rudolf Bohren*: Trost, a.a.O., S. 12.
- 25 Vgl. etwa: *Bernhard Häring*: »Ich habe deine Tränen gesehen«. Ein Trostbuch für Kranke und Wegbegleiter (Freiburg 1993).
- 26 *Karl-Josef Kuschel*: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Klage, in: *Gotthard Fuchs* (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage (Frankfurt 1996), S. 227–261, hier: S. 227f.
- 27 *Ottmar Fuchs*: Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: *Hansjakob Becker/Bernhard Eining/Peter-Otto Ulrich* (Hrsg.): Im Angesichts des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium (St. Ottilien 1987), S. 939–1024, S. 942. 945. Vgl. *ders.*: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22 (München 1982).
- 28 *Karl-Josef Kuschel*: Im Spiegel der Dichter, a.a.O., 175. 177.
- 29 *Meinrad Limbeck*: Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung, in: Theologische Quartalsschrift 157 (1977), S. 3–16, hier: S. 15.
- 30 So mit zahlreichen Belegen *Claus Westermann*: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament ¹1954, in: *ders.*: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien (München 1964), S. 266–305, hier S. 305.

- 31 *Rainer Bucher*: »Klagen«, in: *Gottfried Bitter/Gabriele Miller* (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, a.a.O., S. 411–413, hier: S. 412. Auch Bucher betont hier die »Dringlichkeit einer neuen Klagespiritualität«.
- 32 Zur Bedeutung Hiobs als Trostbuch vgl: *Wilhelm Pesch*: Hiob: Trostbuch in der Begleitung Schwerkranker, in: *Andreas Cesana* (Hrsg.): Warum? – Hiob interdisziplinär diskutiert. Mainzer Universitätsgespräche 1997/98 (Mainz 1998), S. 147–165, hier: S. 147.
- 33 Vgl.: *Ferdinand Ahuis*: Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten (Stuttgart 1982).
- 34 *Walter Gross/Karl-Josef Kuschel*: »Ich schaffe Finsternis und Unheil!«, a.a.O. Die Autoren schränken freilich ein: »Im Neuen Testament (...) verschwindet die Klage, gar die Anklage Gottes als Gebetsform«, ebd. S. 58.
- 35 *Meinrad Limbeck*: Die Klage, a.a.O., S. 15.
- 36 Vgl. *Georg Steins* (Hrsg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage (Würzburg 2000).
- 37 *Gerd Jaßen*: Leiden – eine theoretische oder praktische Herausforderung für Christen?, in: *rhs* 38 (1995), S. 210–223, hier: S. 218.
- 38 *Ilse E. Plattner*: Die Hoffnung bleibt. Trösten und helfen in schweren Situationen (Zürich 1998), S. 114.
- 39 *Walter Gross/Karl-Josef Kuschel*, a.a.O., S. 13.
- 40 Kapitelüberschrift bei *Ottmar Fuchs*: Die Klage als Gebet, a.a.O., S. 354.
- 41 *Hans Weder*: Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute (Zürich 1985), S. 58f.
- 42 *Regina Ammicht-Quinn*: Von Lissabon bis Auschwitz, a.a.O., S. 268.
- 43 *Paul M. Zulehner*: Gemeinde, a.a.O., S. 176.
- 44 Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1998), S. 39.
- 45 *Regina Ammicht-Quinn*: Von Lissabon bis Auschwitz, a.a.O., S. 269.
- 46 *Michael Klessmann*: Seelsorge zwischen individuellem Trost und politischem Anspruch, in: *Wege zum Menschen* 40 (1988), S. 394–404, hier: S. 396.
- 47 *Volker Weymann*: Trost?, a.a.O., S. 88.
- 48 Weitere Bereiche der – vor allem von »Profis« betriebenen – Kategorialseelsorge, in denen Trösten wichtig wird, sind etwa die Telefonseelsorge, die Altenpflege, die Arbeit mit seelisch kranken Menschen.
- 49 Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984–1992, hrsg. von *Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher* (München u. a. 1993), S. 205.
- 50 *Christoph Gestrich*: Das seelsorgliche Gespräch in der Krankenpflege (Stuttgart/Berlin/Köln 1991), S. 75f. Vgl. dort das Kapitel: Trösten als Urform der Seelsorge, S. 75–82.
- 51 *Godwin Lämmermann*: Vom Trösten Trauernder. Mutmaßungen über ein pastoralpsychologisches Problem, in: *Pastoraltheologie* 86 (1997), S. 103–124, hier: S. 103.
- 52 Vgl. etwa *Reinhold Bärenz*: Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße Trauerpastoral (München 1983).
- 53 *Dietrich Niethammer*: Menschenwürdig sterben aus Sicht eines Arztes, in: *Walter Jens/Hans Küng*: Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung (München/Zürich 1995), S. 133–146, hier: S. 139.
- 54 Vgl. dazu: *Godwin Lämmermann*: Vom Trösten Trauernder, a.a.O., S. 103.
- 55 *Hans-Christoph Piper*: Einladung zum Gespräch, a.a.O., S. 181.
- 56 Vgl. etwa im Bistum Rottenburg-Stuttgart: Referat für Trauer und Sterbebegleitung, Katholisches Bildungswerk Stuttgart, Bolzstraße 6, 70173 Stuttgart; Fachreferentin: Dr. Angelika Daiker.
- 57 *Wolfgang Nastainczyk*: Trauernde Trösten. Seelsorgliches Geleit für Sterbende und Hinterbliebene, in: *Wolfgang Beimert* (Hrsg.): Einübung in das Leben – der Tod. Der Tod als Thema der Pastoral (Regensburg 1986), S. 169–186, hier: S. 177.
- 58 Vgl. etwa: Broschüre: Neue Wege in der ehrenamtlichen Altenarbeit. Sterben – Tod – Trauer. Arbeitshilfe für Caritas-Konferenzen/-Gruppen, hrsg. von den Caritas-Konferenzen Deutschlands (Freiburg, November 1996).

- 59 Vgl. den anschaulichen Bericht über einen solchen Kurs: *Heinrich Hupe/Wolfgang Möser*: Kann man Trauerbegleitung lernen? Fortbildungen für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter/-innen, in: *Jürgen Bärsch/Beate Kowalski* (Hrsg.): Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod (Stuttgart 1997), S. 35–48; als Praxisbericht vgl.: *Karin Wilkening*: Geteiltes Leid ist halbes Leid. Ein Bericht über die Arbeit in Trauergesprächskreisen, in: *Ulrich Becker/Klaus Feldmann/Friedrich Johannes* (Hrsg.): Sterben und Tod in Europa (Neukirchen-Vluyn 1998), S. 108–117.
- 60 Praktische Hinweise dazu bei: *Monika Müller/Matthias Schnegg*: Unwiederbringlich, a.a.O., S. 152–183.
- 61 *Godwin Lämmermann*, a.a.O., S. 104.
- 62 *Bernhard Häring*: »Ich habe deine Tränen gesehen«. Ein Trostbuch für Kranke und ihre Wegbegleiter (Freiburg/Basel/Wien 1993), S. 8.
- 63 *Matthias Scharer*: Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung (Mainz 1995), S. 34.
- 64 *Joachim Kardinal Meisner*: Sieben Werke der geistigen Barmherzigkeit. Fastenhirtenbrief 1998 (Köln 1998), S. 6.
- 65 *Volker Weymann*: Trost?, a.a.O., S. 99.
- 66 Vgl. dazu: *Franco Rest*: Sterbebegleitung statt Sterbehilfe. Damit das Leben auch im Sterben lebenswert bleibt (Freiburg/Basel/Wien 1997).
- 67 Vgl. dazu: *Helmut Beutell/Daniela Tausch* (Hrsg.): Sterben, eine Zeit des Lebens. Ein Handbuch der Hospizbewegung (Stuttgart 1989); *Johann-Christoph Student* (Hrsg.): Das Hospiz-Buch (Freiburg 1989); *Elisabeth Albrecht/Christel Orth/Helga Schmidt*: Hospizpraxis. Ein Leitfaden für Menschen, die Sterbenden helfen wollen (Freiburg 1995).
- 68 Vgl. das Kapitel: »Sterbebegleitung: Lernen von der Hospizbewegung« in: *Barbara Leisner*: Abschied nehmen. Praktischer Rat und Hilfe in den Tagen der Trauer (Freiburg/Basel/Wien 1998), S. 40ff.
- 69 Vgl. dazu: *Cicely Saunders*: Brücke in einen andere Welt. Was hinter der Hospizbewegung steckt, hrsg. von *Christoph Hörl* (Freiburg/Basel/Wien 1999). Die englische Krankenschwester, Sozialarbeiterin und Ärztin Cicely Saunders eröffnete am 24.06.1967 in London das erste Hospiz: St. Christopher's Hospice.
- 70 Ebd., S. 11.
- 71 Zitiert nach: *Johann Christoph Student*: Was ist ein Hospiz?, in: *ders.* (Hrsg.): Das Hospiz-Buch, a.a.O., S. 22–24.
- 72 *Heinrich Pompey* nennt die Zahl von über 1000 Hospiz-Vereinen und ca. 40 stationären Hospizen in Deutschland, vgl.: *ders.*: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung (Mainz 1997), S. 115, dort auch weitere Hinweise.
- 73 *Heinrich Pompey*: a.a.O., S. 110.
- 74 Vgl. dazu: Deutscher Caritasverband, Referat Ambulante Gesundheitshilfe (Hrsg.): Caritas-Material zur Begleitung Schwerstkranker und Sterbender (Freiburg, September 1995). Dort viele praktische Informationen über Hospiz-Arbeit.
- 75 Vgl. dazu etwa: »Hospiz-Bewegung.« Ein Arbeitsbericht für die Generalsynode der VELKD, 20.11.1990; Veröffentlichung der VELDK: Die Hospizbewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Dokumentation von Peter Godzik 1.10.1992.
- 76 Herz und Mund und Tat und Leben, a.a.O., S. 36.
- 77 *Heinz-Josef Fabry*: Das Buch Ijob und die Fragen nach dem Leid des Menschen, a.a.O., S. 19.
- 78 Vgl. dazu: *Ulrich Heckel*: Die Verwendung von Psalmen, in: *ders.*: Schwachheit und Gnade, a.a.O., S. 174–191.
- 79 Herz und Mund und Tat und Leben, a.a.O., S. 35.
- 80 *Beate Kowalski* nennt mehrere Ideen und verbindet sie zu konkreten Gottesdienst- und Fortbildungsvorschlägen, vgl. *dies.*: Biblische Aspekte – Klage- und Fluchpsalmen, in: *dies./Jürgen Bärsch* (Hrsg.): Trauernde trösten – Tote beerdigen, a.a.O., S. 11–33. Vgl. auch: *Georg Wagensommer*: »Klagepsalmen und Seelsorge«. Der Psalter als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit und Sprachhilfe für kranke Menschen (Münster 1998).

- 81 *Hansjakob Becker*: Hiobsbotschaften – Hiobs Botschaften. Ein Beitrag zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Pastoral, in: *Andreas Cesana* (Hrsg.): Warum? – Hiob interdisziplinär diskutiert. Mainzer Universitätsgespräche 1997/98 (Mainz 1998), S. 35–52, hier: S. 42.
- 82 *Anneliese Knippenkötter/Christel Voß-Goldstein* (Hrsg.): FrauenGottesDienste. Modelle und Materialien, Bd. 5. Thema: Klagen und Trösten (Ostfildern/Düsseldorf 1998), Klagetexte etwa auf S. 25, 39f. Vgl. auch: *Angelika Daiker* (Hrsg.): Selig sind die Trauernden. Trauer- und Gedenkgottesdienste (Ostfildern 1998).
- 83 Vgl. *Alfons Benning*: Vom christlichen Trösten, a.a.O., S. 61: »Einen zentralen Weg der Trostmitteilung hat die Kirche seit ihren Anfängen in der Spendung der Sakramente und in der *Feier der Liturgie* gesehen.«
- 84 *Joseph Overath*: Die sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit, a.a.O., S. 73.
- 85 *Franz-Josef Nocke*: Allgemeine Sakramentenlehre, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik Bd. 2 (Düsseldorf 1992), S. 188–225, hier: S. 217.
- 86 So eine Kapitelüberschrift bei: *Johannes Pfeiffer*: Dichtkunst und Kirchenlied. Über das geistliche Lied im Zeitalter der Säkularisation (Hamburg 1961), S. 133.
- 87 *Michael Heymel*: Trost für Hiob. Musikalische Seelsorge (München 1999), S. 13.
- 88 Beispiel dafür jedoch auch schon in: *Anneliese Knippenkötter/Christel Voß-Goldstein* (Hrsg.): FrauenGottesDienste, a.a.O., S. 68–73.
- 89 Sicherlich finden sich weitere Ausnahmen, in denen Trost als Randmotiv Erwähnung findet. Davon seien nur drei Beispiele genannt: Troubadour 140 (Text: C. P. März): »Wenn das Brot, das wir teilen«, Strophe 4: »Wenn der Trost, den wir geben, uns weiter trägt«; oder Troubadour 146 (Text: F. K. Barth): »Selig seid ihr«, Strophe 1: »Selig seid ihr, wenn ihr Wunden heilt, Trauer und Trost miteinander teilt.« oder: *Thomas Laubach*: »In der Nacht kommt der Tag«, Strophe 2: »Trost erfahren die Verzweifelten«, etc.
- 90 *Lothar Zenetti*: Die wunderbare Zeitvermehrung. Variationen zum Evangelium ¹1979 (München ¹1994), S. 245.
- 91 Vgl. dazu: *Alex Stock*: Hierher, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis (Zutphen 1994).
- 92 Vgl. etwa: *Huub Oosterhuis*: Dein Trost ist nah. Gebete für Stunden der Bedrängnis (Wien 1978). Weitere Angaben in: *Alex Stock*: a.a.O.
- 93 *Alex Stock*, Hierhin, Atem, a.a.O., S. 11. Übersetzung des Liedtextes auf S. 8f.
- 94 Vgl. ebd., S. 10.
- 95 *Huub Oosterhuis*: Weiter sehen, als wir sind (Wien 1973), S. 142.
- 96 *Regina Pfanger-Schäfer*: »Mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen?« Todeserfahrung und Lebensverheißung am Beispiel eines neuen geistlichen Liedes von Huub Oosterhuis, in: *Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ullrich* (Hrsg.): Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium (St. Ottilien 1987), S. 341–364, hier: S. 360.
- 97 Vgl. zur Person: *Eberhard Bethge*: Dietrich Bonhoeffer mit Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten ¹1976 (Reinbek ¹⁵1995) – Lit!
- 98 *Dietrich Bonhoeffer*: Werke Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von *Christian Gremmels/Eberhard Bethge/Renate Bethge* ¹1951 (München/Gütersloh 1998), der Text findet sich hier auf S. 607f.
- 99 *Jürgen Henkys* zählt 1986 bereits 17 Vertonungsvarianten auf. Vgl. *ders.*: Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation (Berlin 1986), S. 82.
- 100 Vgl. etwa die Polemik von *Peter Janssens* gegen Fietz er stamme aus dem Umfeld evangelikaler »Predigergottesdienste und ihren Liedlein«, in: *Peter Hahnen*: Das Neue geistliche Lied«, a.a.O., S. 429. Unbegründet und in der Praxis vielfach widerlegt auch die Vermutung von *Jürgen Henkys*, diese »eingängig weiche Melodie« müsse »sich wohl rasch abnutzen«, in: *ders.*: Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte, a.a.O., S. 85.
- 101 Vgl. dazu: *Dietrich Bonhoeffer*: Von guten Mächten. Gebete und Gedichte, interpretiert von *Johann Christoph Hampe* ¹1976 (Gütersloh ¹⁰1996).
- 102 *Dietrich Bonhoeffer*: Brief an Eberhard Bethge vom 21.07.1944, in: *ders.*: Widerstand und Ergebung (1998), S. 541.

- 103 *Jürgen Henkys*: Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte, a.a.O., S. 67. 69.
- 104 Ebd., S. 310 (Erste Hervorhebung von mir, G.L.).
- 105 *Dietrich Bonhoeffer*: Gesammelte Schriften, hrsg. von *Eberhard Bethge*, Bd. 5: Seminare – Vorlesungen – Predigten 1924–1941. Erster Ergänzungsband (München 1972), S. 369. Die Version einer anderen Mitschrift dieser Passage ist überliefert in: *Dietrich Bonhoeffer*: Werke Bd. 14: Illegale Theologenausbildung. Finkenwald 1935–1937, hrsg. von *Otto Dudzus/Jürgen Henkys* (Gütersloh 1996), S. 561: »Wir können den Trauernden eigentlich nur trösten mit nichts. Jeder Trost ist völlig abgeschmackt; die gerissene Lücke soll nicht anders gefüllt werden als durch Gott selbst und Glauben«.
- 106 *Dietrich Bonhoeffer*: Werke Bd. 14, a.a.O., S. 556. Die Version der anderen Mitschrift (Gesammelte Schriften Bd. 5, a.a.O., S. 364) lautet hier: »Gott allein kann Hilfe und Trost sein. Veränderung seelischer Zustände darf niemals das Ziel der Arbeit sein. (...) Jede falsche Hilfe und jeder falsche Trost muß weggeräumt werden.«
- 107 *Dietrich Bonhoeffer*: Widerstand und Ergebung (1998), a.a.O., S. 542.
- 108 So *Johann Christoph Hampe*, in: *Dietrich Bonhoeffer*, Von guten Mächten, a.a.O., S. 75.
- 109 *Dietrich Bonhoeffer*: Werke Bd. 14, a.a.O., S. 747. Immer wieder greift Bonhoeffer in seinen Texten auch den – uns bekannten – Gedanken auf, der Geist sei der göttliche Tröster. Vgl. dazu etwa: Seinen »Entwurf für ein Pfingstwort 1936«, a.a.O., S. 157: »Er hat uns den Tröster, seinen heiligen Geist, gegeben.«
- 110 So die Kapitelüberschrift in: *Reinhard Turre*: Diakonie. Grundlegung und Gestalt der Diakonie (Neukirchen-Vluyn 1991), S. 203.
- 111 Vgl. *Joseph Overath*, a.a.O., S. 72.
- 112 Vgl. »Sacrosanctum Concilium« 73: »Die ›letzte Ölung‹, die auch – und zwar besser – ›Krankensalbung‹ genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten.« In: *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler* (Hrsg.): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums 1966 (Freiburg/Basel/Wien 1984), S. 74.
- 113 *Franz-Josef Nocke*: »Krankensalbung«, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 2 (Düsseldorf 1992), S. 334–344, hier: S. 343.
- 114 *Joseph Overath*, a.a.O., S. 75.
- 115 *Ottmar Fuchs*: Klage. Eine vergessene Gebetsform, a.a.O., S. 1010.
- 116 Vgl. dazu: *Paul M. Zulehner*: Pastoraltheologie, Bd. 3: Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden (Düsseldorf 1990).
- 117 Vgl. *Jürgen Bärsch*: Liturgische Aspekte – Hilfen zur Feiergestaltung der Begräbnisliturgie, in: *ders./Beate Kowalski* (Hrsg.): Trauernde trösten – Tote beerdigen, a.a.O., S. 49–98; *Klemens Richter* (Hrsg.): Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (Freiburg/Basel/Wien 1990); *Manfred Probst/Klemens Richter*: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie (Freiburg/Basel/Wien 1996).
- 118 *Ottmar Fuchs*: Klage. Eine vergessene Gebetsform, a.a.O., S. 1018.
- 119 *Martin Lätzel*: Begräbnisliturgie für Fernstehende, in: *Jürgen Bärsch/Beate Kowalski* (Hrsg.), a.a.O., S. 99–108, hier: S. 103.
- 120 Vgl. etwa: *Pierre Stutz*: Gottesdienst feiern mit Trauernden. Anregungen zur Auseinandersetzung mit Sterben, Tod und Auferstehung und Gottesdienstmodellen. Mit einem Beitrag von *Thomas Merz-Abt* (Luzern/ Stuttgart 1992); *dies.*: Gottesdienste feiern mit Trauernden. Neue Modelle (Luzern/Stuttgart 1998).
- 121 *Godwin Lämmermann*: Vom Trösten Trauernder, a.a.O., S. 108.
- 122 Ebd., S. 105.
- 123 Vgl. ebd. S. 106: »Das Unbehagen der Theologen und Theologinnen an der Bestattung ist durchgängig«.
- 124 *Paul M. Zulehner/Paul Becker/Günter Virt*: Sterben und sterben lassen (Düsseldorf 1991), S. 59.

- 125 *Hansjakob Becker*: Hiobsbotschaften- Hiobs Botschaften, a.a.O., S. 39. Vgl. zudem: *Phillipe Rouillard*: Die Gestalt des Ijob in der Liturgie. Empörung, Resignation oder Schweigen?, in: *Concilium* 19 (1983), S. 674–678.
- 126 *Godwin Lämmermann*, a.a.O., S. 121.
- 127 *Rolf Zerfuß/Klaus Roos*: »Gemeinde«, in: *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* Bd. 1, a.a.O., S. 141.
- 128 *Konrad Baumgartner*: Die Trauernden trösten, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 97–100, hier: S. 98.
- 129 Ebd., S. 99.
- 130 *Herz und Mund und Tat und Leben*, a.a.O., S. 38.

Trösten als Thema des Religionsunterrichts? – Vorüberlegungen

I

Trösten-Lernen von einzelnen in persönlichen Begegnungen, Trösten-Lernen der Gemeinde: Warum und wie läßt sich Trösten nun drittens im Bereich des schulischen Religionsunterrichtes thematisieren und praktisch einbringen? Daß Religionsunterricht mehr ist als bloße Wissensvermittlung in und über »Religion«, daß der Bereich des sozialen, des diakonischen Lernens zentral zu seinen Aufgaben zählt, läßt sich aus offiziellen Dokumenten genauso herauslesen wie aus ungezählten Praxiserfahrungen und -beobachtungen. Kurz in Erinnerung gerufen: Die Würzburger Synode formulierte dies 1974 wie folgt: Es geht dem Religionsunterricht »nicht nur um ein Bescheidwissen über Religion und Glaube, sondern immer auch um die Ermöglichung von Religion und Glaube selbst«. Zu diesem Glauben aber gehört unabdingbar das »Dasein für andere«, insofern ist Religionsunterricht »unter diakonischem Aspekt zu sehen«¹. Ähnlich in der Schrift der deutschen Bischöfe »Die bildende Kraft des Religionsunterrichts« von 1996. Auch dort wird hervorgehoben, daß eine der Hauptaufgaben des Religionsunterrichtes die Bewußtseinschärfung dafür sein muß, für andere dazusein, und dem »Kältestrom des Eigeninteresses« einen »Wärmestrom des ›Für-andere-Seins«² entgegenzusetzen.

Didaktischer Rahmen

1

In der Religionsdidaktik der letzten Jahre wurden – so *Dieter Emeis* im Jahr 1997 – eine ganze Reihe von Möglichkeiten entwickelt, »Inhalte des Lernens didaktisch zu reflektieren«. Emeis fügt einschränkend hinzu: »Dabei ist keine diesen Plural integrierende Gesamtheorie entstanden.«³ Dieser Befund trifft sicherlich zu und kann weiter zugespitzt werden: So wenig wie eine allgemeingültige Didaktik religiösen Lernens überhaupt gibt es eine weithin akzeptierte *Didaktik diakonischen Lernens* im speziellen. Auch Prozesse im Bereich des Tröstens sind lerntheoretisch noch nicht systematisch bedacht worden. Die folgenden Ausführungen zur Frage des Trösten-Lernens im schulischen Religionsunterricht bedürfen deshalb der lerntheoretisch-didakti-

schen Verortung. Was ist also der Rahmen der folgenden schuldidaktischen Überlegungen und methodischen Bausteine?

Im Rahmen der Vorgaben dieser Arbeit ist es weder notwendig noch sinnvoll, die wichtigen gegenwärtig praktizierten didaktischen Konzeptionen zur Unterrichtsplanung theoretisch darzustellen – das ist an anderer Stelle übersichtlich nachzulesen⁴ – und auf ihre Anwendbarkeit im Hinblick auf Trösten-Lernen abzuklopfen. Mit Dieter Emeis gehe ich vielmehr davon aus, daß die »konkurrierenden didaktischen Konzepte sich gegenseitig nicht ausschließen müssen, sondern einander ergänzen können«⁵. Als Hauptkonzept zur Orientierung möchte ich mich dabei jedoch an *Wolfgang Klafkis* »bildungstheoretische Didaktik im Rahmen kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft«⁶ halten, ergänzt durch Seitenblicke auf *Karl Ernst Nipkows* spezifisch religionspädagogische und religionsdidaktische Konzeption der »Elementarisierung«⁷, die sich bewußt an Klafki anbindet und sein Konzept sinnvoll ergänzt. Diese beiden didaktischen Konzepte scheinen mir sowohl in der theoretischen Diskussion als auch in der praktischen schulischen Anwendbarkeit zugleich weitverbreitet wie auch tatsächlich hilfreich. Vor allem das von Klafki vorgelegte »(Vorläufige) Perspektiven Schema zur Unterrichtsplanung« (S. 14) gilt inzwischen als didaktisches Standardschema. An ihm werde ich mich im folgenden orientieren.

Klafkis 1980 vorgelegtes Konzept ist die – nach anhaltender Diskussion und Kritik – noch einmal gründlich überarbeitete Form eines Schemas, das er bereits 1963 vorgelegt und entfaltet hatte⁸. Da diese Vorstufe, ihre Diskussion und Weiterentwicklungen heute eher aus wissenschaftstheoretischen und -historischen Gründen interessant sind, beschränken ich mich im Rahmen der praktisch ausgerichteten Fragestellung dieser Untersuchung auf das 1980 vorgelegte und seitdem etablierte Schema. Auch geht es nicht darum, diese Konzeption umfassend zu würdigen und zu kritisieren, sondern ausschließlich um eine Befragung auf die Nutzbarmachung für didaktische Überlegungen zum Trösten-Lernen.

Klafki geht mit Recht davon aus, daß jede Überlegung zur Planung von Lehr- und Lernprozessen mit einer »*Bedingungsanalyse*« beginnen muß: also erstens mit einer »Analyse der konkreten, sozio-kulturell vermittelten Ausgangsbedingungen einer Lerngruppe«, aber zweitens auch mit einer Analyse der »unterrichtsrelevanten (kurzfristig änderbaren oder nicht änderbaren) institutionellen Rahmenbedingungen, einschließlich möglicher oder wahrscheinlicher Schwierigkeiten bzw. ›Störungen‹« (S. 14). Eine solche zweipolige Analyse kann jedoch wirklich sinnvoll nur im Blick auf eine ganz bestimmte Lerngruppe, einen ganz bestimmten Lehrenden und eine ganz bestimmte Konstellation von Ort/Zeit und Institution erfolgen. Für allgemeine didaktische Vorgaben – etwa solche, die ich im folgenden entwickeln möchte – legt dieser Vorbehalt von vornherein eine unausweichliche Unschärfe fest. Allgemeine lebensweltliche Voraussetzungen bei Schülern und Schülerinnen heute⁹ zu erheben wird nur zu sehr grundsätzlichen Aussagen führen können, die für die konkrete Unterrichtsplanung wenig Orientierung geben. Auch allgemeine sozialstrukturelle Rahmenbedingungen von »Schule« abzustecken

wird in der Pluralität der Schulformen, der regionalen Unterschiede sowie des je ganz spezifischen Schulprofils nur wenig Frucht bringen. Daß nach den neuesten Erhebungen der Shell-Jugendstudie 2000 nur noch 31 % aller Jugendlichen an ein Weiterleben nach dem Tode glauben¹⁰, daß außerdem die »Konturen der katholischen und der evangelischen Religionsgemeinschaften« nur noch »selten erkennbar«¹¹ sind, bestätigt so nur auf empirischer Datenbasis Tendenzen, die Religionslehrerinnen und -lehrern seit einigen Jahren wahrnehmen.

Zwei Aspekte aus dem Grobbereich »Bedingungsanalyse« scheinen mir hingegen für die folgenden Überlegungen wichtig: Der erste Aspekt betrifft die *entwicklungsbedingten Voraussetzungen* bei Schülerinnen und Schülern. In den letzten Jahren hat sich mehr und mehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß die lern- und entwicklungspsychologischen Voraussetzungen im Religionsunterricht stärker als zuvor berücksichtigt werden müssen. Für unsere Fragestellung wird das heißen, daß die folgende Frage jeweils sehr differenzierten Antworten bedarf: In welcher Altersstufe sind Schüler entwicklungsbedingt zu welchen Erfahrungen und Verarbeitungsmöglichkeiten von Trauer und Leid – und dann eben auch von Trost – fähig? Der zweite Aspekt betrifft die allgemein *institutionellen Vorgaben*, die sich *im schulischen Bereich* unausweichlich stellen. Zweite Frage im Vorfeld didaktischer Überlegungen also: Welche Grenzen und Chancen stellen sich dem Thema »Trost/Trösten« durch die Vorgabe, im Kontext schulischen Lernens dieses Thema zu behandeln? Beide Aspekte werden im folgenden an geeignetem Ort detailliert zu betrachten sein.

Die im eigentlichen Sinn didaktischen Überlegungen erfolgen bei Klafki in sieben Schritten. Die ersten drei Schritte dienen gemeinsam dem Ziel, den »Begründungszusammenhang« zu verdeutlichen: Warum soll ein Thema überhaupt im schulischen Unterricht behandelt werden? Klafki denkt in der Antwort auf diese grundlegende Frage streng vom Schüler her. Themen sind nur dann im Unterricht zu behandeln, wenn sie für den Schüler wichtig sind. Einer materialen Didaktik, die vom Inhalt (etwa vom »Bildungsgut«) her argumentiert, wird hier eine klare Absage erteilt. Umgekehrt geht es Klafki auch nicht um ein momentanes »Interesse« des Schülers. Sein Kernbegriff ist vielmehr »Bedeutung«, aufgefächert in die drei Einzelaspekte »Gegenwartsbedeutung«, »Zukunftsbedeutung«, »exemplarische Bedeutung«. Durch die Berücksichtigung dieser Dimensionen soll erreicht werden, »daß der Unterricht den jungen Menschen Verstehens-, Urteils- und Handlungsmöglichkeiten für ihre gegenwärtige Lebensphase und zugleich entsprechende Entwicklungsmöglichkeiten auf ihre Zukunft hin eröffnet«¹².

Gegenwartsbedeutung definiert Klafki als die Frage nach den »von Kindern und Jugendlichen erfahrenen und praktizierten Sinnbeziehungen und Bedeutungszusammensetzungen in ihrer Alltagswelt« (S. 15). Für unsere Fragestellung nach Trost und Trösten gilt es also zu bedenken, wo und wie Schüler Leid und Trauer, Umgang mit Tod und Sterben erfahren, wie sie in ihrem Alltag mit diesen Erfahrungen umgehen, sie für sich deuten und praktisch bewältigen. Für den möglichen Lehr- und Lernprozess schließt sich die

Frage an, welche Trostangebote aus der christlichen Tradition Schüler in ihre Alltagswelt aufnehmen können. Wo und wie können Schüler in diesen Erfahrungen lernen, »was die Symbole und Traditionen des Glaubens zu denken, zu hoffen und zu tun geben«¹³ (Jürgen Werbick)? Welche Prozesse diakonischen Lernens lassen sich im konkreten Leben der Schüler verankern? Wo können Schüler neu lernen, für sich selbst Trost zu finden, aber auch anderen Trost geben zu können?

Zukunftsbedeutung relativiert Klafki selbst hin zu dem Begriff der »*vermuteten Zukunftsbedeutung*« (S. 16), schließlich handelt es sich dabei sowohl um eine visionäre Einschätzung der Lernenden als auch um eine deutende Prognose der Lehrenden, die durchaus in Spannung zueinander stehen können. Der Begriff erschließt dennoch einen wichtigen Aspekt: Gerade in der Frage nach dem Umgehen mit Trauer und Leid wird für viele Schüler nicht in jedem Fall eine konkrete Gegenwartsbedeutung erschließbar sein. Um so wichtiger wird hier die Zukunftsbedeutung, weil jedem Menschen intensive Erfahrungen von Leid bevorstehen – das Sterben geliebter Anderer, eigene Erfahrungen von Krankheit und schließlich des Sterbens. Vielfach handelt es sich deshalb im Blick auf »Trösten-Lernen« um »vorsorgende Lernprozesse«, die auf kommende Situationen vorbereiten und Verhaltens- sowie Handlungshilfen bereitstellen wollen.

Die *exemplarische Bedeutung* weist Klafki zufolge schließlich auf »allgemeine Zusammenhänge, Beziehungen, Gesetzmäßigkeiten, Strukturen, Widersprüche, Handlungsmöglichkeiten« (S. 17). Der Blick auf dieses dritte Feld der Begründungszusammenhänge zeigt in einem ersten Punkt die Grenzen des Klafkischen Ansatzes im Blick auf den Religionsunterricht auf. In vielen Fällen – gerade im Bereich des diakonischen Lernens – kann man von exemplarischer Bedeutung nicht sprechen. Daß Menschen etwa lernen müssen mit ihrer Ängsten umzugehen, läßt sich nicht exemplarisch begründen. Erfahrungen von Angst, Leid oder auch von Liebe sind vielmehr grundlegende Erfahrungen, die jeder Mensch macht. In Nipkows »Elementarisierungs«-Ansatz wird in diesem Zusammenhang von »elementaren Erfahrungen« gesprochen. Die Begründung für die Behandlung eines solchen Themas im Unterricht kann somit nicht exemplarisch erfolgen, beruht vielmehr auf der anthropologischen Grundsätzlichkeit derartiger Themen. Exemplarisch begründbar – und begründungswert – sind in diesem Fall allein die Beispiele, Anlässe und Medien, anhand derer man solche Themen erarbeitet.

Aus der Ausdifferenzierung der exemplarischen Bedeutung lassen sich – nach Klafki – die allgemeinen Unterrichtsziele einer Lehr- und Lerneinheit herleiten, die also am Ende des dreifachen Begründungszusammenhangs eines Unterrichtsthemas formuliert werden sollten. Ich habe oben bereits angeführt, daß und warum ich für Religionsunterricht allgemein, für Trösten-Lernen im speziellen im Gefolge von Horst Klaus Berg Begriff und Konzept von *Lernchancen* gegenüber von Lernzielen für geeigneter halte. Auch hier wandle ich also die klafki'sche Konzeption ab.

Nur wenn man in diesem ersten großen didaktischen Schritt des Begründungszusammenhangs zu dem Ergebnis gekommen ist, daß das anvisierte

Thema (also »Trösten«) tatsächlich im Unterricht behandelt werden sollte, schließt sich in Klafki's Schema der zweite große Schritt hin auf die »thematische Strukturierung und Erweisbarkeit« (S. 20) eines Themas an. Die thematische Struktur eines Themas ist dabei nicht primär verstanden als bloße wissenschaftliche Sachanalyse – im Sinne der beiden ersten Hauptteile dieser Arbeit im Blick auf Trösten –, vielmehr geht es darum, das Thema perspektivisch zu erfassen im Blick auf die Schüler. Nipkow spricht hier von »elementaren Inhalten«. Die folgende Frageperspektive ergibt sich für unser weiteres Vorgehen: Welche – wissenschaftlich verantwortete – Grundstruktur des Themas Trösten läßt sich im Blick auf die schulische Umsetzung entwerfen?

Klafki verbindet diese Frage mit dem fünften Punkt seines Schemas, mit dem Blick auf die »Erweisbarkeit bzw. die Überprüfbarkeit«, die an jeden Lernprozess gestellt werden müsse: »Wie, an welchen erworbenen Fähigkeiten, welchen Erkenntnissen, welchen Handlungsformen, welchen ›Leistungen‹ (...) soll sich zeigen und soll beurteilt werden, ob die angestrebten Lernprozesse bzw. Zwischenschritte als erfolgreich gelten können?« (S. 21). Dieser fünfte Punkt erweist sich sehr häufig als jene Dimension, an der sich das Strukturschema von Klafki am wenigsten auf Lehr- und Lernprozesse des Religionsunterrichtes übertragen läßt. Ohne Frage gilt dabei zunächst: Auch im Religionsunterricht lassen sich kognitive Prozesse überprüfen. Das Fördern von Wissen und das Abfragen (und Bewerten sowie Benoten) von Wissen gehört zum Charakter des Religionsunterrichtes als ordentlichem Lehrfach an staatlichen Schulen konstitutiv hinzu. Viel schwieriger wird es jedoch, wenn es einerseits um Prozesse sozialen oder diakonischen Lernens, andererseits um Prozesse religiösen Lernens geht. Über Umfragen kann ich Einstellungen vor und nach Lernprozessen kontrollieren. Dies dient allerdings vor allem der Selbstkontrolle der Lehrenden und läßt sich zwar in Modellprojekten¹⁴, weniger aber im schulischen Alltag regelmäßig einsetzen. Auch kontrolliert man damit lediglich Einschätzungen, nicht jedoch tatsächliches Denken, Fühlen, Verhalten oder gar Handeln. Die von Klafki hier eingeforderte »Symptomtologie« (S. 22), anhand derer man die Erweisbarkeit von Lernerfolgen überprüfen soll, wird im Blick auf den Religionsunterricht in vielen Fällen nicht leistbar sein. Bei religiösen Lernprozessen *darf* sie nicht einmal erfolgen, weil es in die Freiheit und Selbstverantwortung des Schülers gestellt bleiben muß, ob er religiöse Sinndeutungen übernimmt oder bloß zur Kenntnis nimmt.

Übertragen auf das Feld »Trösten – Lernen« heißt dies für mich: Überprüfbar sind erstens einzelne Lernschritte, etwa die Auseinandersetzung mit Medien im Rahmen von unterrichtlichen Methoden. Überprüfbar ist zweitens der kognitive Lernfortschritt im Rahmen von Wissensüberprüfung, etwa im Blick auf jene biblischen, literarischen oder philosophischen Texte, die in den ersten beiden Hauptteilen dieser Arbeit vorgestellt wurden. Nicht überprüfbar, mehr noch: gar nicht anzustreben im Blick auf Überprüfbarkeit ist die Perspektive, in wie weit sich Schüler in ihrem eigenen Denken, Fühlen, Verhalten und Handeln tatsächlich neue Einstellungen zum Trösten aneignen. Diese Einschränkung muß man jedoch nicht als »Mangel« empfinden, gerade hier zeigt sich, daß der Religionsunterricht auf das Leben hin orientiert ist.

Warum sollte hier nicht das hoffende Vertrauen der Lehrenden darauf ausreichen, daß sich im Leben einzelner Schüler tatsächlich existenzielle Veränderungen ergeben können?

Im sechsten Punkt bedenkt Klafki die »*Zugänglichkeit und Darstellbarkeit*« (S. 22) einer Thematik. Dahinter verbirgt sich die Frage nach den *Medien*, mit Hilfe derer ein Thema von Schülern erschlossen werden kann. Unter Bezugnahme auf die anfängliche Bedingungsanalyse geht es hier darum, nach »sozialisationspezifisch unterschiedlichen Zugangs- bzw. Darstellungsmöglichkeiten oder -notwendigkeiten« zu suchen und in adressatenbezogen-differenzierten Herangehensweisen »Zugänge zur Thematik zu finden« (S. 23). Im Blick auf unsere Fragestellung bedeutet dies: Mit welchen Medien kann man Schüler verschiedener Altersstufe, Schulform und sozialem Umfeld an das Thema Trost heranführen?

Im siebten und letzten Punkt widmet sich Klafki schließlich der »*Lehr-Lern-Prozessstruktur*«, im Strukturschema recht umständlich erklärt als »variables Konzept notwendiger oder möglicher Organisations- und Vollzugsformen des Lernens (einschl. sukzessiver Abfolgen) und entspr. Lehrhilfen, zugleich als *Interaktionsstruktur* und *Medium sozialer Lernprozesse*« (S. 14). Dahinter verbirgt sich letztlich – einfacher gesagt – die Frage nach dem methodischen Einsatz der zuvor ausgewählten Medien, verbunden mit der Frage nach der Abfolge der verschiedenen Lernschritte und Unterrichtsformen. Methoden – so betont Klafki dabei – müssen auch in ihrer »Funktion als Anreger und Vermittler (oder auch in ihren Begrenzungen) sozialer Lernprozesse durchdacht und für den gezielten Einsatz im Unterricht vorgesehen werden« (S. 24). Nipkow faßt Klafkis Punkte sechs und sieben unter leicht verschobener Schwerpunktsetzung als »elementare Anfänge« zusammen. Für unser didaktisch-methodisches Vorhaben bleibt hier zu bedenken, daß Medien und Methoden zum Thema Trost und Trösten genau bedacht und eingesetzt werden müssen. Mehr als Unterrichtsbausteine werden wir dabei nicht benennen können, weil ein wirklich ausgeführtes Stundenschema im Sinne der konkreten Lehr-Lern-Prozessstruktur gerade bei einem so sensiblen Thema wie dem Umgang mit Leid und Trauer nur im Blick auf ganz konkrete Lerngruppen möglich ist.

Bei Nipkow wird gegenüber Klafki zunächst der Bereich der Erfahrungen stärker betont. In seiner dritten Elementarisierungsebene benennt er Elementarisierung als »Relevanzproblem im Sinne lebensbedeutsamer Erschließung«. Dieser Aspekt läßt sich jedoch – wie oben angedeutet – als Erweiterung in den Bereich der »exemplarischen Bedeutung« aufnehmen. Wichtiger ist bei Nipkow die Beachtung eines Aspektes, den Klafki nicht bedenken kann und will, weil er ein spezifisches Feld der Fachdidaktik Religion ist: die Frage nach der religiösen Dimension des Themas. Klafki würde sie zur »Dimension der bereichs- und fachdidaktischen Konkretisierung« (S. 25) zählen, die er explizit als Erweiterung seines Vorschlages anregt. Nipkow nennt dies die Frage nach der »*elementaren Wahrheit*«, versteht Elementarisierung hier also als »Vergewisserungsproblem im Streit um die gewißmachende Wahrheit«. Hier geht es darum, sich der Frage nach Gott im Rahmen des Themas bewußt zu werden und unterschiedliche Zugangswege zu dieser Dimension offen zu

lassen. Das wird sich gerade im Blick auf »Trösten« bestätigen. Eine Unterrichtseinheit zu diesem Thema im Fach Religion wird verschiedene Glaubensdeutungen von Trauer, Leid und Tod zur Sprache bringen. Der jüdisch-christliche Deutung wird dabei ein wichtiger Platz zukommen. Die subjektive Vergewisserung auf der Suche nach persönlich überzeugender Wahrheit muß dabei jedoch jedem Schüler allein überlassen werden.

Im Rahmen des aufgezeigten didaktischen Konzeptes im Gefolge von Klafki und Nipkow sollen im folgenden die dort gestellten Fragen beantwortet und im Blick auf den schulischen Religionsunterricht konkretisiert werden. Welche Vorbedingungen stellen sich also für diakonisches Lernen allgemein und für Tösten-Lernen im Speziellen?

Diakonisches Lernen in der Schule?

2

Das Interesse für den Bereich des diakonischen Lernens hat in den letzten Jahren spürbar zugenommen. Das war nicht immer so. Keineswegs zufällig etwa, daß sich im Stichwortverzeichnis weder des »Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr«¹⁵ von 1984 noch des »Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe« von 1986 ein Eintrag zu »sozialem Lernen«, oder »diakonischem Lernen«, geschweige denn von »Trost/Trösten« finden läßt. Auch die institutionelle »Separierung insbesondere des schulischen Religionsunterrichts von diakonischen Einrichtungen«¹⁶ ist unübersehbar. Diesen Trends steht jedoch eine mindestens zweifach begründete Gegenbewegung gegenüber: Zum einen hat sich die Religionspädagogik spätestens seit Ende der 70er Jahre insgesamt der zuvor strategisch weitgehend ausgeblendeten affektiven Dimension schulischen Lernens wieder verstärkt zugewandt. Bildungstheoretisch und anthropologisch motiviert rückte – und rückt weiterhin – eine ganzheitlich orientierte Konzeption in den Vordergrund¹⁷. Die zweite Begründung für die Neuentdeckung des diakonischen Lernens wendet den Blick auf den Bereich der Soziologie: Die aktuelle gesellschaftliche Gesamtentwicklung hin zu einer immer stärkeren Ego-Zentrierung, zu Konsum und Genuß, zu einer Zweidrittelgesellschaft – mit diesen notwendigerweise plakativ-verallgemeinernden Schlagworten wird zumindest die Tendenz der Entwicklung erfaßt – erforderte in den zurückliegenden zehn Jahren eine christliche Gegenbesinnung, die sich vor allem in dem am 28. Februar 1997 von den beiden deutschen Großkirchen gemeinsam herausgegebenen und bereits mehrfach zitierten Sozialwort »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« manifestiert.

Diese sozial-diakonische Gegenbesinnung versteht sich dabei weder als unpolitisch-überdeckender »Kitt für die Risse, die die Gesellschaft spalten«, noch als Modetrend in dem Sinne, nun eben auch noch soziales Lernen als dem Zeitgeist angepaßte »Schlüsselqualifikation im survival of the fittest« zu etablieren. Nein, es wäre ein grundlegendes Mißverständnis, soziales Lernen anzusehen als »gesellschaftlich höchst willkommen im Tugendsetting für den

jungen, dynamischen, gesunden, leistungsstarken und erfolgsbewußten Arbeitssuchenden in Dauerhöchstform«¹⁸, wie es der evangelische Religionspädagoge *Harry Noormann* ironisch formuliert. Vielmehr geht es um eine – durch gesamtgesellschaftliche Veränderungen angeregte – Rückbesinnung auf Wesen und Ursprung christlichen Selbstverständnisses und christlicher Praxis, deren religionspädagogische Konsequenzen im Blick auf das diakonische Lernen noch nicht genügend systematisch bedacht worden sind. Diakonisches Lernen steht dabei heute vor einer Aufgabe, die sich durch die knapp angerissenen gesamtgesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre neu darstellt. Die Denkschrift der EKD von 1998 zur Diakonie hebt deshalb die besondere und veränderte Bedeutung diakonischen Lernens stark hervor: »Da soziale Erfahrungen heute für immer mehr Menschen nicht mehr von allein zustande kommen, benötigen wir neue gesellschaftliche Orte, neue ›soziale Lernarrangements‹, in denen Formen der Solidarität gelernt und erfahren werden.«¹⁹

Weiterzuverfolgen wäre hier der Impuls, den *Hans-Günter Heimbrock* in die Diskussion einbrachte, als er eine Stärkung des »*pathischen Lernens*« einforderte: »Wenn die diakonische Dimension religiöser Erziehung sich nicht allein im Blick auf Lernstoffe und Unterrichtsinhalte mit Phänomenen menschlicher Hilfsbedürftigkeit zu befassen hat, dann scheint es mir sinnvoll, Erfahrungen von Bedürftigkeit und Abhängigkeit und Leiden im Interesse eines stärker ›pathisch‹ akzentuierten Lernverständnisses zu verfolgen.« Was genau versteht er unter diesem nur wenig gebräuchlichen Begriff? Zum Feld des eingeforderten pathischen Lernens gehört für ihn:

- eine »erhöhte Sensibilität für apathisierende Wirkungen gegenwärtiger Lernsituationen und Bildungsgänge« im Rahmen einer Gesellschaft, die vor allem Erfolg, Wissensvermittlung und Leistungsfähigkeit fördert;
- die Forderung nach einem »empathischeren Umgang der Erzieher (und der Schuladministration!) mit der Helferproblematik«;
- schließlich ein Unterrichtsverständnis »im Sinne des Sich-Betreffen-Lassens«²⁰.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen: Der spezifische Begriff »diakonisches Lernen« darf dabei *nicht* verwechselt werden mit der in den letzten Jahren umstritten diskutierten Konzeption eines insgesamt »diakonischen Religionsunterrichtes«, gedacht als Weiterentwicklung des Korrelationskonzeptes. Dieser Begriff soll zur Klärung kurz charakterisiert und gegen den Vorbegriff kontrastiert werden. Der Begriff »diakonischer Religionsunterricht« war vor allem in die Diskussion geraten, als 1992 der Deutsche Katecheten-Verein ein Positionspapier zum »Religionsunterricht in der Schule« veröffentlicht hatte. Dort wurde zu unserer Fragestellung ausgeführt: Die Kirchen nehmen in der Schule »eine primär diakonische Aufgabe wahr: Lebenshilfe aus den Impulsen christlichen Glaubens«. Der Religionsunterricht diene vor allem der »Selbsterkundung und Selbstvergewisserung junger Menschen«, gerade »insofern darf er sich diakonisch nennen«²¹.

Weiterentwickelt und ausgeführt wurde das Konzept im folgenden Jahr vor allem von *Jürgen Werbick* und *Martina Blasberg-Kuhnke*. Werbick er-

läuterte in einem Artikel in den »Katechetischen Blättern«, was das konkret heiße, Religionsunterricht als Diakonie. Der Religionsunterricht könne den Heranwachsenden einen dreifachen Dienst leisten: »Hilfe für das Hineinwachsenknnen in die unseren kulturellen Lebensraum prägenden geistigen Überlieferungen; Hilfe zur Selbstfindung; Unterstützung im Widerstehenknnen gegen gesellschaftlichen Anpassungsdruck und falsche Absolutheitsansprche«²². In einem Beitrag zur Zeitschrift »Religion an höheren Schulen« nimmt Blasberg-Kuhnke ihrerseits dieses Konzept auf, kritisiert es jedoch als noch unbefriedigend und erweitert es auf eine von ihr »koinonisch« benannte Unterrichtskonzeption. Untauglich ist für sie vor allem ein »durch Beifügung ihm fremder Verkndigungsanteile verwässerter Diakoniebegriff«²³.

Diese Versuche, Begriff und Konzeption eines »diakonischen Religionsunterrichtes« zu etablieren, sahen sich unvermutet einer scharfen Attacke von *Stefan Schmitz* ausgesetzt, der vor allem den Charakter des Religionsunterrichtes als eines ordentlichen Lehrfachs durch eine solche Konzeption geführt sah. Unaufgebbar scheint ihm die absolute Konzentration auf die kognitiv definierte Hauptaufgabe »Vermittlung von Wissen über den christlichen Glauben«²⁴. Außerdem fragt er nach, ob der »Begriff christlicher Diakonie« hier nicht »ungebührlich ausgeweitet«²⁵ scheine. Der Konflikt erlebte noch einige Fortsetzungen²⁶, die sachlich nichts Neues brachten und möglicherweise auch zum derzeitigen Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen sind.

Für unsere Fragestellung zentral: Fraglos ist Religionsunterricht in seinem Selbstverständnis immer mehr als nur »Wissensvermittlung über Glauben«, fraglos spielen immer mehr diakonische Aspekte im Sinne einer allgemeinen Lebensorientierungshilfe in den Unterricht hinein, fraglos ist die Rede von »Diakonie als pädagogisches Prinzip«²⁷ im Sinne einer grundsätzlichen unterstützend-partnerschaftlichen Haltung von Lehrern ihren Schülern gegenüber möglich: Ob aber der Begriff »diakonisch« zur Beschreibung dieser Aspekte letztlich hilfreich und angemessen ist, darf in der Tat bezweifelt werden. Diakonie allgemein als »Lebenshilfekonzept« zu verstehen heißt, den besonderen Stachel dieses Begriffes zu ziehen. Diakonie meint vor allem die christlich motivierte Hilfe für Schwache und sozial Ausgegrenzte – und gleichsam alle Schüler so zu etikettieren wäre absurd. Diakonisches Lernen als »pathisches Lernen« ist ein Sozialkonzept und hat gerade darin seinen besonderen Zielpunkt.

Noch einmal zur Verdeutlichung betont: Die Rede vom »diakonischen Religionsunterricht« geht vom Schüler als Objekt aus, an dem ein sozial-christlicher Dienst vollzogen werden soll; »diakonisches Lernen« spricht hingegen vom Schüler als Subjekt, der in Lernprozessen die Hinwendung zum Hilfehandeln an Benachteiligten vollzieht. Konsequenz dieser Begriffsklärung: Der Begriff »diakonischer Religionsunterricht« sollte vermieden werden, um das spezifische und wichtige Profil des »diakonischen Lernens« – im Sinne eines konzeptionell zu stärkenden Teilgebietes des Religionsunterrichtes insgesamt – eindeutiger herauszustellen.

Im breiten Feld des diakonischen und pathischen Lernens steht nun das »Trösten-Lernen« vor spezifischen Rahmenbedingungen im Sinne der klafkischen »Bedingungsanalyse«, die sich so bei anderen schulischen Lernfeldern nicht finden. Der gesamte wichtige Bereich des sozialen Lernens²⁸ etwa kann und will die anvisierten Lernprozesse im schulischen Bereich selbst umsetzen. *Ottmar Fuchs* spricht zu Recht von der zentralen Aufgabe des Religionsunterrichtes, »möglichst viele junge Menschen für gerechte und solidarische Optionen zu gewinnen«²⁹. Ein gerechtes, faires Miteinander, ein Achten der Anderen, ein verständnisvollerer Blick auf Ausgegrenzte, eine Gemeinschaft von Deutschen und »Ausländern« – all das sind nicht nur abstrakt-theoretische Themen, sondern sollen in der Schule selbst ganz praktisch-konkret umgesetzt werden, um dann möglichst auch außerhalb Früchte zu tragen. Zusätzlich dazu hat dieses Lernfeld die praktischen Möglichkeiten der Öffnung nach außen: Wie im Modellprojekt »Compassion« verdeutlicht ist es beispielsweise möglich und sinnvoll mit Schülern in Altenheime oder Behinderteneinrichtungen zu gehen, Menschen von dort in die Schule einzuladen, also: »Sozialerfahrungen in anderen Lebenswirklichkeiten organisieren«³⁰. Das heißt zusammengefaßt: Bei den Bereichen des sozialen Lernens innerhalb des diakonischen Lernens geht es immer auch um einen »Realvollzug« des Lernprozesses.

Genau dieser *Realvollzug* ist nun bei allen Fragen, die dem Bereich der »geistigen Barmherzigkeit« entstammen, so nur schwer, im Blick auf Trösten kaum möglich. Mit Schülern zu Trauernden zu gehen, oder an Trostgesprächen zwischen Trauernden und Tröstern teilzunehmen, oder Trauernde in die Schulklasse zu holen: all das ist absurd, wäre für keinen der Beteiligten sinnvoll, geschweige denn methodisch verantwortbar zu organisieren. Genauso absurd und für direkt Betroffene, Mitschüler und Lehrende überfordernd wäre es, auf Traueranlässe innerhalb einer Klasse zu warten und dann einen klassenweiten Trostprozeß zu initiieren. Selbst ob es sinnvoll sein kann, Trösten in »Rollenspielsituationen« nachzustellen, ist zweifelhaft, weil es der Ernsthaftigkeit des Anliegens niemals gerecht werden könnte. Als Grundsatz muß gelten: *Trauer kann und darf man weder spielen, noch inszenieren oder funktionalisieren.*

Das also ist von vornherein die entscheidende und einschränkende Voraussetzung schulischer Lernprozesse im Bereich des Tröstens: Trösten als Realvollzug kann im Normalfall weder Methode noch Ziel eines solchen Unterrichts sein. Vielmehr wird es sich in den meisten schulischen Lernprozessen im Blick auf Trösten um sogenannte »vorsorgende Lernprozesse« handeln, Prozesse, die nicht *in* konkreten Krisensituationen stattfinden, sondern Konzepte als »Lebenswissen« (*Jürgen Werbick*) entwickeln und anbieten, welche die Schüler *auf* mögliche künftige Trostsituationen vorbereiten sollen. Mit Klafki gesprochen: Die »Zukunftsbedeutung« überschattet hier also im Normalfall die »Gegenwartsbedeutung«.

Diese Grundvoraussetzung für den Bereich des Trösten-Lernens im schulischen Religionsunterricht ist einerseits ein grundlegender struktureller Un-

terschied zu anderen Bereichen des sozialen Lernens, andererseits ein Unterschied zum Trösten-Lernen in persönlichen Begegnungen oder in der Gemeinde. Es wird hier also eher darum gehen, *über* Trauer, Leid und Trost ins Gespräch zu kommen, in der Hoffnung, daß sich daraus für einzelne SchülerInnen im Sinne des pathischen Lernens praktische Konsequenzen für ihren Umgang damit ergeben, die möglicherweise auf das Klassenverhalten rückwirken. Diese Aspekte entziehen sich jedoch der Kontrolle und Überprüfbarkeit, können nur als individuell umzusetzende Verhaltensperspektive in den schulischen Alltag hineingenommen werden.

Daß Religionslehrer und auch Mitschüler in konkreten Situationen – etwa im Fall des Todes von Eltern oder Geschwistern eines Schülers – darüberhinaus persönlich als Tröster angefragt sein können, bleibt von den vorherigen Ausführungen unberührt. Im Falle solcher außergewöhnlichen »Gegenwartsbedeutung« wird jedoch fast nie eine unterrichtliche »Behandlung des Themas« möglich, sind vielmehr Ansätze einer *Schulseelsorge* – sei es im Blick auf den betroffenen Schüler, sei es im Blick auf eine mögliche schulinterne Bezugsgruppe – notwendig. Solche persönlichen Anfragen sprengen den Unterricht, sind jedoch sehr wohl auch im Rahmen von Schule aufzugreifen und zu gestalten. Eine – von mir selberlebte – Ausnahme von dem Prinzip der indirekten schulischen Behandlung von Trost sei jedoch noch genannt. Das Sterben eines Mitschülers – etwa durch einen Verkehrsunfall – kann eine ganze Klasse zu Trauernden und Ratlosen machen. Wenn in einem solchen Fall also alle »gleich betroffen« sind, wird ein gemeinsames Nachdenken über Sinn und Sinnlosigkeit von Sterben und Tod möglich, kann so ein gemeinsamer Tröstungsprozess notwendig und möglich werden, der weit über die »Behandlung des Themas Trost« hinausreichen kann.

Trost und Trösten hat bei Kindern und Jugendlichen freilich immer schon einen selbstverständlichen Platz im Alltag. Kaum erforscht ist, welche Formen von Selbsttrost und Fremdtrost tatsächlich tagtäglich praktiziert werden, ohne explizit unter diesem Etikett aufzutauchen.³¹ Gerade im Bereich der Jugendmusik dürften sich zahllose Trostspuren finden lassen. Es ist dabei gar nicht notwendig, nach dem Wort »Trost« oder ähnlichen Begriffen zu suchen.³² Zu den Funktionen von Rock- und Popmusik gehört es, daß sie als solche oft als tröstend empfunden wird. In einer der zahlreichen Fachstudien zum Verhältnis von moderner Musik zu Religion, die in den letzten Jahren erschienen sind, kann *Bernd Schwarze* in diesem Sinne ausführen: »Eine Musik, die tonale, manchmal idyllische Gegenwelten zaubert, hat eine tröstende Funktion für die Hörer angesichts der oft unerträglichen Härte des Lebens.«³³ Er weist in der Popmusik der 80er und 90er Jahre »die Sehnsucht nach Jenseitigkeit« nach, die »Suche nach Zeichen, Sprachbildern und Klängen, die über das Diesseitig-Alltägliche« hinausweisen »in der Hoffnung auf Trost angesichts eines sinnentleerten Lebens«³⁴. Derartige – in sich spannende – Trostspuren werden in den kommenden Ausführungen nicht vertieft, weil es mir zentral um die *explizite* Rede und Einübung von Trost als christlich-diakonischer Grundhaltung und als caritativem Handlungsmuster geht.

Dabei kommt erschwerend für die folgenden Ausführungen ein weiterer Aspekt hinzu: die nach wie vor unzureichende religionspädagogische Aufarbeitung der Frage nach Kindern und ihren Erfahrungen, Einstellungen und Bewältigungsstrategien im Blick auf Leiden, Sterben, Trauer und Trost. 1986 konnte der katholische Religionspädagoge *Ralph Sauer* mit Recht konstatieren: »Auch die religionspädagogische Literatur, soweit sie sich mit der religiösen Erziehung der Kinder befaßt, schweigt sich weitgehend über diese Thematik aus.«³⁵ Der evangelische Tübinger Religionspädagoge *Karl Ernst Nipkow* bezeichnete 1987 aufgrund breit verankerter empirischer Untersuchungen die Enttäuschung über Gott als Helfer als »die erste Einbruchsstelle für den Verlust des Glaubens an Gott«. Die Theodizeeproblematik sei bei älteren Kindern und Jugendlichen »die erste und wahrscheinlich größte Schwierigkeit überhaupt«³⁶. Sein daraus abgeleiteter Appell, »die Theodizeefrage vorrangig zu behandeln«³⁷, und zwar überall dort, wo Kirche mit jungen Menschen pädagogisch arbeitet, fand jedoch nur vereinzelt Gehör und praktische Umsetzung. Trotz einiger neuerer Arbeiten³⁸ zu dieser Frage bleibt der Befund an religionspädagogischen Fachstudien und unterrichtspraktischen Modellen erstaunlich schmal, so daß *Rainer Oberthür* in seinen wichtigen und praxisorientierten Ausführungen unter dem Titel »Kinder fragen nach Leid und Gott« von 1998 nach wie vor von einer relativen »Sprachlosigkeit in der Religionspädagogik hinsichtlich der Theodizee-Problematik«³⁹ reden kann.

Das als Schutzversuch nachvollziehbare Bestreben von Eltern, Pfarrern und Lehrern, Kinder vor solchen Fragen noch zu bewahren, sie bloß nicht auch noch bewußt damit zu konfrontieren, geht jedoch offensichtlich an den Erfahrungen und Bedürfnissen der Kinder (und Jugendlichen) selbst vorbei. Im Gegenteil, man kann von einem »enormen, innerhalb der Grundschulzeit sich steigernden Fragebedürfnis« der Kinder sprechen, geradezu von einem »außergewöhnlichen Stellenwert der Leiderfahrungen und Leidfragen«⁴⁰. Energisch stellt Sauer seine Arbeiten zum Thema deshalb unter den Wahlspruch »Wider eine falsche Bewahrungspädagogik«⁴¹ – der Umgang mit Fragen nach Leiden und Tod gehört zum Leben hinzu, auch für Kinder! *Rudi Ott* betont in gleichem Sinne: »Von früh auf Kinder mit Leben und Sterben, mit dem Begrenztsein und dem Leben mit den eigenen Grenzen vertraut zu machen, ist eine wichtige Aufgabe für Eltern und Lehrer.«⁴²

Auffällig jedoch : Keine der angesprochenen neueren religionspädagogischen Untersuchungen, kaum ein ausgearbeitetes Unterrichtsmodell zum Thema Leid und Trauer nimmt zentral oder wenigstens am Rande den Aspekt des »Tröstens« in den Blick! Trost – ein »blinder Fleck«, ein »Stiefkind« der Religionspädagogik?

4

Allgemeine Vorgaben der Bildungs- und Lehrpläne

Wie also kann Trösten konkret als Thema in den schulischen Religionsunterricht einfließen (wobei ich mir bewußt bin, daß der Umgang mit Leiderfah-

rungen, Tod und Trost grundsätzlich nicht auf das Fach Religion beschränkt bleiben kann, sondern sehr gut fächerübergreifend, fächerverbindend behandelt werden sollte)? Ich möchte die folgenden Darstellungen jeweils mit einem Blick auf die Grundlagen-, Bildungs- und Lehrpläne der beiden christlichen Großkonfessionen eröffnen, um so zunächst den allgemeinen Rahmen abzu- stecken, in dem das Thema im Religionsunterricht erwähnt werden kann. Ich werde mich dabei aus pragmatischen Gründen auf die Bildungspläne in Baden-Württemberg stützen, die Ergebnisse lassen sich jedoch unschwer auf die anderen Bundesländer übertragen.

Als Vorbemerkung ist mir dazu wichtig: Grundsätzlich ist ein Thema wie die Beschäftigung mit Leiden, Trauer und Trost nicht zwangsläufig an die Lehrplanvorgaben gebunden. In allen schulischen Altersstufen kann es sinnvoll sein, aufgrund von aktuellen Ereignissen im gesellschaftlichen Umfeld (größere Naturkatastrophen, Kriege oder Unfälle) oder im privaten Bereich (schwere Krankheit eines Mitschülers, Todeserfahrungen in der Familie) behutsam und – gerade wenn es sich um Ereignisse im Lebensumfeld einzelner Schüler handelt – vorsichtig und gegebenenfalls in Absprache mit den Eltern auf das Thema einzugehen. Das wird jeder Lehrer in Eigenverantwortung im konkreten Fall entscheiden können. Die Lehrpläne bieten jedoch darüber hinaus einen allgemeinen Orientierungsrahmen, der den Einzellehrer steuern, anregen und entlasten soll im Sinne eines letztlich eigenverantwortlichen Umgangs damit⁴³.

Ein konkreter Blick auf die in Baden-Württemberg seit 1994 gültigen Lehrpläne offenbart, daß Aspekte des Themenbereichs Leiden, Trauer, Trost in fast allen Altersstufen zentral oder am Rand auftauchen. Eine Nennung aller dieser Bereiche wäre hier wenig sinnvoll⁴⁴, ich möchte mich daher auf ausge- sucht-zentrale Lehrpläneinheiten beschränken. Grundsätzlich fallen zwei ne- beneinander existierende Ebenen ins Auge:

- Da ist zum einen das *Lernfeld* der *Diakonie*, des sozialen Miteinanders aus christlichem Geist, dem vor allem im evangelischen Religionsunterricht⁴⁵ der Sekundarstufe I eigens eingerichtete Lehrpläneinheiten gewidmet sind. Im katholischen Religionsunterricht⁴⁶ tritt die Bedeutung dieses Themenfeldes deutlich zurück, wird immer mal wieder unter eher speziellen Fragestellungen benannt. In dieser unterschiedlichen Behandlung spiegelt sich die historisch gewachsene größere Wertschätzung für das Gesamtfeld der Diakonie im evangelischen Bereich wieder, wo Diakonie als Institution und Diakoniewissenschaft als akademische Disziplin eine weitaus größere Bedeutung einnehmen als die entsprechenden katholischen Bereiche Caritas und Caritaswissenschaft. Im Oberstufenunterricht findet sich in beiden Lehrplänen eine ausführliche Einheit zum Thema »Soziale Gerechtigkeit«⁴⁷, die ihr Schwergewicht jedoch jeweils in die Geschichte, Spannweite und Funktion der Sozialethik legt. In all diesen Unterrichtsreihen geht es so vornehmlich um »soziales Lernen« allgemein und darüber hinaus um Lernen über sozialetische Ideen und Bewegungen. Trost und Trösten wird dabei an keiner Stelle als Teilgebiet diakonischen Lernens erwähnt. Die Aufspaltung des traditionellen Doppelkonzepts von Barmherzigkeit in leibliche (= soziale) und geistige Werke findet hier eine weitere Bestätigung.

- Direkte Erwähnung findet Trost und Trösten hingegen in jenen wichtigen *Unterrichtseinheiten*, in denen von *Schmerz, Verlust, Trauer und Umgang mit dem Tod* die Rede ist. Methodisch zieht dieser Befund das folgende Vorgehen nach sich: Es erscheint sinnvoll, ein Nachdenken über das Trösten im schulischen Kontext an die thematischen Unterrichtseinheiten über Leid und Tod als Verlängerung in Richtung auf diakonisches Lernen anzuhängen. In diesen thematischen Einheiten gilt es, alters- und schulspezifische Trostperspektiven aufzuzeigen.

Vor allem im Blick auf diese Einheiten zur Frage von Leid und Tod zeigt der Lehrplan nun erstaunliche und deutliche Unterschiede in der Behandlung zwischen evangelischen und katholischen Lehr- und Lernvorgaben auf. Deshalb legt sich im folgenden ein differenzierter Zugang auf die unterschiedlichen Vor- und Zielangaben nahe, der sich an dem schulaltersspezifischen Dreischritt Primarstufe, erste und zweite Sekundarstufe orientiert. Methodisch werde ich dabei wie folgt vorgehen: Nach einer Übersicht über die Bildungs- und Lehrpläne wird jeweils ein dreifach gestufte Annäherung folgen.

- Zunächst werfe ich einen Blick auf die spezifischen *Lernvoraussetzungen* der Schüler, also auf die entwicklungs-, gesellschafts- und institutionsbedingten Rahmenbedingungen der schulischen Lernprozesse, verbunden mit einem sich daraus ergebenden Blick auf die *Begründungszusammenhänge* für Wahl und Gestaltung des Themas.
- Daran schließt sich ein Blick auf *ausgesuchte Lernelemente* als didaktisch-methodische Bausteine an. Diese können nur exemplarische und orientierende Bedeutung haben. Aufgrund der engen Wechselwirkung betrachte ich dabei didaktische und methodische Aspekte nicht – wie auch möglich, und von manchen anderen (Religions-)Pädagogen bevorzugt – getrennt, sondern als aufeinander bezogene und sich gegenseitig durchdringende Elemente.
- Abschließend und im Sinne einer bündelnden Zusammenfassung werden *zentrale Lernchancen* für Schüler in der unterrichtlichen Beschäftigung mit dem Thema Trost und Trösten benannt. Ich bin mir dabei bewußt, daß Lernziele/-chancen auch als *Vorgaben* didaktisch-methodischer Überlegungen verstanden werden könne, wähle aber aufgrund der Transparenz diesen *nachstellenden* Aufbau der Ausführungen.

Ich möchte in diesem Teil einige punktuelle, an bereits ausgeführte und von anderen vorgedachte Überlegungen anschließende Unterrichtsperspektiven entwickeln. In ihnen sollen didaktische Rahmenvorgaben für konkrete Unterrichtsumsetzungen benannt werden, erweitert um mögliche methodische Umsetzungsbausteine. Ich werde dabei keine konkreten Unterrichtsreihen entwerfen, weil diese bei dem äußerst sensiblen persönlichen Thema entscheidend von den konkret beteiligten Personen (Lehrer, Schüler, gegebenenfalls Eltern) und institutionellen Bedingungen vor Ort geprägt sind. Als mir unerlässlich scheinender didaktisch-methodischer Grenzpfosten möchte ich dabei noch einmal in Erinnerung rufen: *Leiden, Trauer und Trost kann und darf man weder spielen noch inszenieren oder funktionalisieren.*

Vorgaben der Lehr- und Bildungspläne

1

Beide Konfessionen sind sich bewusst, daß der Umgang mit Trauer Menschen aller Altersstufen betrifft. Deshalb schlagen sie bereits für das erste Schuljahr in der *Grundschule* – zu einem Zeitpunkt, wo sich Klasse und Lehrer schon gut kennen – eine Unterrichtseinheit vor, in der diese Tiefendimension menschlicher Erfahrung zu Wort kommt⁴⁸. Die genaue Verortung dieser Frage ist freilich zwischen den Konfessionen verschieden. Die Lehrpläneinheit 1.3. der evangelischen Religionslehre widmet sich dem Thema »Freude und Leid«, genauer bestimmt durch die folgenden Ausführungen: »Sich freuen und traurig sein gehören als menschliche Grunderfahrungen zu jedem Leben. Kinder werden ermutigt, Freude und Leid zu zeigen, auszudrücken und sie einander und Gott mitzuteilen. Dabei erfahren sie, daß Mitfreuen und Mitleiden das Zusammenleben bereichern.«⁴⁹ Als einer der vorgeschlagenen Inhalte dieser Reihe wird das Thema »Wer traurig ist, braucht jemanden, der zu ihm steht« detaillierter ausgeführt, ergänzt um den Hinweis zur methodischen Umsetzung und Zielperspektive »Zum Mitmachen einladen, *trösten*, Hilfe anbieten«⁵⁰.

Eine vergleichbare Unterrichtseinheit findet sich im katholischen Anfangsunterricht Religion nicht. Dort kommt das Lernfeld Trösten mit in den Blick in der Einheit 1.8. »Tod und Leben«, die sich wiederum im evangelischen Lehrplan erst im vierten Schuljahr⁵¹ findet. Kommentiert wird diese Einheit so: »Kinder werden mit der Endlichkeit des Lebens konfrontiert. Vergehen und Neu-Werden in der Natur ist ein Hoffnungsbild für die Unvergänglichkeit des Lebens bei Gott.« Auch hier werden unter anderem »Trauer und Hoffnung« als inhaltliche Konkretisierung angesprochen, denn Ziel ist es, daß Kinder »Trauer und Hoffnung Ausdruck«⁵² geben. In dem 1998 von der Zentralstelle Bildung der deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen »Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule« wird als ein thematischer Schwerpunkt in ganz ähnlichem Sinne der Bereich von »Krankheit und Leiden – Leben und Tod« benannt. »Erfahrungen von Krankheit, Leiden und Tod« – so heißt es dort – »lassen Kinder intensiv nach dem ›Warum‹ fragen. Der Religionsunterricht gibt Raum für vorhandene Vorstellungen vom Sterben und Fragen nach dem Tod. Er macht bewußt, daß Sterben und Erneuern lebensnotwendige Prozesse sind. In der Vergegenwärtigung christlicher Bilder von Tod und Auferstehung können Kinder eigene Hoffnungsbilder entwickeln.«⁵³

Auffällig im ökumenischen Vergleichsblick: Wo der evangelische Lehrplan eher von dem anthropologischen und alltäglichen – für Kinder dieser Altersstufe leichter faßbaren – Gegensatzpaar »Freude und Leid« ausgeht, rückt der katholische Lehrplan die theologisch aufgeladenen Kategorien »Trauer und

Hoffnung« ins Zentrum. Grundformen menschlicher Äußerung auf der einen stehen bereits an der Extremerfahrung »Tod« gespiegelte religiös-menschliche Grundmuster gegenüber.

2 Begründungszusammenhang und Lernvoraussetzungen

In Anlehnung an die Bildungspläne und an Religionspädagogen wie *Ralph Sauer* oder *Rainer Oberthür* scheint es mir durchaus möglich, schon mit Schülern im Anfangsunterricht Religion über Erfahrungen von Trauer und Schmerz, eventuell auch mit Tod und Sterben⁵⁴ ins Gespräch zu kommen, auch wenn sie die Tiefenbedeutung von Tod häufig nur ansatzweise erfassen können. Derartige elementare Erfahrungen sind im Leben der Sechs- und Siebenjährigen schon tief verwurzelt. Trauer über die Abwesenheit eines der geschiedenen Elternteile, der Tod von Haustieren – scheinbar lapidar und doch so wichtig –, das Sterben von Großeltern, die kleinen Alltagserlebnisse von Krankheiten, Ängsten, Scheitern und Schmerz, die zunehmenden Begegnungen mit den tagtäglichen Katastrophen der »großen Welt« durch die Medien: All dies gehört für Kinder genauso zum Leben wie gegenteilige Erfahrungen von Freude, Erfolg, Spaß, Liebe, Angenommensein und Hoffnung. Die von Wolfgang Klafki zum zentralen Planungselement erklärte, aus Sicht des Schülers erhobene »Gegenwartsbedeutung« des Themas Trösten kann, von hier aus gesehen, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Wichtig dabei: Trauer, auch die Trauer von Kindern, hat ihre Berechtigung, ihren Platz und ihren Zeitbedarf. Gutmeinend versuchen Eltern etwa im Fall des Todes eines geliebten Haustieres häufig, »durch schnellen Ersatz Trost spenden zu wollen«, während Kinder sehr genau spüren, daß bei unzureichender Trauer »noch kein Platz in ihrem Herzen«⁵⁵ für Ersatztrost ist. Allgemein sollte man Kindern die gleichen Grunderfahrungen und -verarbeitungsmechanismen zugestehen wie Erwachsenen. Dazu gehört an erster Stelle, daß »das Kind seiner Trauer Ausdruck geben kann«⁵⁶.

In den Bildungsplänen heben beide Konfessionen deshalb hervor, wie wichtig es ist, Kinder mit ihren menschlichen Grunderfahrungen anzunehmen wie »Geborgenheit, Glück, Freude, Schuld, Leid und Tod«⁵⁷ – so im evangelischen Teil, »Angenommensein und Bejahung, Geborgenheit und Vertrauen, Freundschaft und Liebe, Freude und Hoffnung, Muße und Arbeit, aber auch Versagen und Schuld, Leid und Enttäuschung, Angst und Not, Krankheit und Tod«⁵⁸ – so im katholischen Teil. Die Entscheidung des evangelischen Lehrplans, allgemein von »Leid« als kindlicher Grunderfahrung auszugehen, in die dann Erfahrungen mit Tod und Sterben integriert werden können, scheint mir dabei sinnvoller, als von vornherein primär die Todeserfahrung als Ausgangspunkt zu setzen, wie dies der katholische Lehrplan vorschlägt. Leid als anthropologische Grundkonstante nimmt die Kindersituation stimmiger in den Blick.

Das belegen etwa die Untersuchungsergebnisse, die *Rainer Oberthür* ausführt, denen zufolge sich die Fragen von Kindern in bezug auf Leid und Trauer

»deutlich häufiger auf beendbares Leid als auf nicht beendbares Leid (67 zu 33 %)«⁵⁹ beziehen. Außerdem kann in einen so verstandenen Umgang mit Leid Trösten als Umgangsstrategie mit Trauer sinnvoll eingebracht werden. Der katholische Religionspädagoge *Anton A. Bucher* führt an, daß fast allen Kindern dieser Altersstufe eine einlinige Erklärung des Leidens in der Welt einleuchtet. Seinen empirischen Untersuchungen zufolge wird Leiden von Kindern der frühen Primarstufe »direkt auf Gott, mitunter auf den Teufel zurückgeführt; der Mensch hat kaum Mittel in der Hand Einfluß zu nehmen«⁶⁰. Selbst wenn man diese Erkenntnis nicht rückhaltlos unterstützt, bleibt ihre tendenzielle Richtigkeit. Ein solches Vorstellungsmodell ist also bei einer Mehrheit der Schüler im Anfangsunterricht wahrscheinlich.

Im Umgang mit Trauer und Leiderfahrungen sollte man von vornherein gar nicht der möglichen Versuchung verfallen, Kindern vorschnelle Vertröstungsangebote zu unterbreiten in der Annahme, sie durchschauen diese nicht. Im Gegenteil: Viele Kinder können »mit ihrem feinsinnigen und hellhörigen Gespür billig vorgebrachte Trostphrasen sehr schnell von wahren Überzeugungsaussagen unterscheiden«⁶¹. Und selbst Aussagen ehrlicher persönlicher Überzeugung werden von Kindern nicht in jedem Fall angenommen. Man muß sich vor Augen halten: »Mit trostspendenden Gedanken und Worten geben sich Kinder nicht immer zufrieden.«⁶² Die Psychotherapeutin *Marielene Leist* hat sich intensiv mit der Trauer von Kindern vor allem in Konfrontation mit Todeserfahrungen beschäftigt. Sie betont: »Es ist allerdings wenig Hilfe, den Kindern zu versprechen, daß sie ihrer Mutter oder ihrem Vater im Jenseits wiederbegegnen werden. Unsere Kinder müssen ihre Trauer auf Erden bewältigen (...). Solche religiösen Tröstungen sind eher dazu geneigt, die Trauer zu verhindern bzw. sie zu verleugnen, und unterbrechen dadurch auf gefährliche Weise die weitere seelische Entwicklung des Kindes.«⁶³ Ob diese Einschätzung freilich so rigoros zutrifft? Ob Kinder nicht doch auch stimmige, vorsichtig eingesetzte Erklärungsbilder für ein tröstendes »Jenseits« brauchen, Bilder die sich später – Klafkis »Zukunftsbedeutung« entsprechend – genauer entfalten können? Lehrende sollten in jedem Fall schon hier mit Nachfragen rechnen, die sie selbst an die Grenze des eigenen Glaubens und Verstehens führen können. Grundsätzlich – gegebenenfalls eben auch schon in der Grundschule – ist dann Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit gefragt, das Zugeständnis, selbst auch nicht alle Antworten zu wissen.

Ohne eine »Berücksichtigung der spezifisch kindlichen Verstehensvoraussetzungen« – laut *Friedrich Schweitzer* ein »durchgängiges Motiv für die Bemühungen im kindgemäßen Religionsunterricht«⁶⁴ – wird jede didaktisch-methodische Konkretion ins Leere laufen. Deshalb soll im Blick auf die Lernvoraussetzungen jeweils geklärt werden, welche entwicklungspsychologischen Voraussetzungen für religiöse Lernprozesse bei Schülern beachtet werden müssen. Folgt man dazu dem – trotz kritischer Rückfragen⁶⁵ – mehr und mehr akzeptierten pastoraltheologisch orientierten Modell der Glaubensstufen des Amerikaners *James W. Fowler*⁶⁶, so befinden sich die Grundschüler am Anfang ihres Schullebens in einer Phase des Übergangs: Sie legen allmählich den »intuitiv-projektiven« Glauben im Rahmen einer impulsiven

Daseinsform ab und nehmen im Gegenzug den von Fowler als »mythisch-wörtlich« benannten Glauben im Rahmen einer eher imperialen Daseinsform⁶⁷ an.

Die frühere Lebens- und Glaubensstufe läßt sich mit Fowler charakterisieren als »phantasieerfüllte, imitative Phase, in der das Kind von Beispielen, Stimmungen, Handlungen und Geschichten des sichtbaren Glaubens der Erwachsenen«⁶⁸ bestimmt wird. Die zweite Stufe zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, daß die Kinder bewußter damit anfangen, Vorgaben der Erwachsenen zu übernehmen: »Glaubensinhalte werden ebenso wie moralische Regeln und Verhaltensweisen mit wörtlicher Interpretation übernommen« und »Symbole werden in ihrer Bedeutung eindimensional verstanden«. Kinder bauen in diesem Alter erste Ansätze von logischem Denken und kausaler Wirklichkeitserklärung auf und folgen so einer »mehr linearen, narrativen Konstruktion von Kohärenz und Sinn«⁶⁹. Das heißt für den Religionslehrer: Er muß damit rechnen, daß sich einzelne Schüler noch auf der früheren Glaubensentwicklungsstufe befinden, während andere bereits das nächste Bezugssystem erreicht haben. Der kognitive wie affektive Entwicklungsstand in seiner Klasse wird sehr verschieden ausgebildet sein.

Was folgt aus diesen Vorgaben für unsere Unterrichtseinheit zum Thema »Trost« in der Grundschule? Wenn oben angeführt wurde, daß Trösten als Realvollzug im schulischen Rahmen didaktisch nicht angestrebt werden kann, so relativiert sich diese – an sich stimmige – Aussage im Blick auf den Anfangsunterricht. Kinder dieser Klassenstufe sind – durchaus im Rahmen des Fowlerschen Entwicklungsstufensystems – meistens emotional so direkt ansprechbar, bringen sich häufig so direkt mit ihrer ganzen Persönlichkeit und Phantasie in den Unterricht ein, daß Trösten hier nicht nur theoretisch bedacht werden kann, sondern – möglicherweise – auch konkret umgesetzt und eingeübt werden kann. Die Kinder selbst trennen häufig zwischen diesen verschiedenen Ebenen nicht. Die Nähe zu den Erfahrungen des Urtröstes, der mütterlichen Nähe und Sorge für das hilflose Kleinkind⁷⁰, ermöglicht ein Anknüpfen an diesen Erfahrungen. Einschränkung: Die damit benannte Unterrichtsdimension kann nur dann überhaupt in den Blick genommen werden, wenn es sich nicht um tiefstgreifende Trauererfahrungen handelt, etwa wenn einer der Eltern eines Schülers oder ein Mitschüler gestorben ist. Handelt es sich hingegen bei den Trauererfahrungen um Schmerzerfahrungen des Alltags (Alleinsein, Angst haben, kleinere Verluste, Gefühl des Ausgestoßen-Seins, Begegnung mit dem Sterben Bekannter ...), so ist ein gegenseitiges Trösten durchaus auch praktisch lehr- und lernbar.

3

Ausgesuchte Lernelemente

Grundsätzlich gilt: Im Blick auf die Primarstufe wird das Thema »Trost/Trösten« nur ein kleiner Beitrag zu einer umfassenden Unterrichtsreihe etwa zum Thema »Freude und Leid« sein können. Es geht um erste Sensibilisierungen

und den Aufbau von Handlungsstrategien, die im späteren schulischen Religionsunterricht systematisiert und entfaltet werden sollten. Deshalb sollen hier auch nur wenige punktuelle Bausteine knapp entfaltet werden. Die eigentliche Entfaltung des Themas in der Schule wird im Sekundarbereich angesiedelt und dargestellt.

Viele genauer ausgearbeitete Unterrichtsreihen⁷¹ zum Thema Trauer und Leid in der Grundschule empfehlen, mit dem Bild eines traurigen oder weinenden Kindes in das Thema einzusteigen. In Spontanassoziation können Schüler ihre Vermutungen dazu äußern, was dem Kind wohl passiert sein könnte. In diesen Äußerungen spiegeln sich Erfahrungen der Kinder aus vergleichbaren Situationen. Selbst wenn nicht alle etwas von sich erzählen oder wenn einzelne Kinder besonders persönliche Facetten verschweigen, können die Lehrenden so einen Eindruck von den Trauer- und Angsterfahrungen ihrer Schüler gewinnen, mit denen sie im folgenden behutsam umgehen müssen. Folgende Äußerungen sind neben vielen anderen denkbar⁷²:

- Es ist hingefallen und hat sich weh getan.
- Sein Tier ist gestorben.
- Seine Mutter ist nicht da.
- Sein Vater hat es bestraft.
- Niemand will mit ihm spielen.
- Einer hat ihn gehauen.
- Es hat Angst.
- Ein Hund hat es gebissen.
- Es hat sich mit seiner Freundin gestritten.
- Es findet seinen Teddy nicht. (...)

Vor dem Spektrum derartiger Vermutungen über den Grund der Trauer, in denen von Kindern das Thema Tod erfahrungsgemäß eher nicht benannt wird, ist einerseits der Schritt hin zu den tatsächlichen Trauererfahrungen der Schüler möglich. Im Sinne des Nipkowschen Konzeptes der »Elementarisierung« können die »Elementaren Erfahrungen« der Schüler hier direkt zu den »Elementaren Anfängen« als methodische Bausteine im Unterricht hinleiten. In einem Impuls »Malt doch einmal eine Situation, wo ihr selber auch so traurig wart« könnte diese Ebene in das Unterrichtsgeschehen hineingeholt werden. Vielleicht ist ein solch unmittelbarer Zugriff auf die Schülererfahrungen jedoch zu direkt, zu ungeschützt. Deshalb kann es sinnvoller erscheinen, in einem zweiten Schritt die Frage zu stellen, wie das Kind getröstet werden könnte, wie es sich selbst oder wie ihm andere helfen könnten. Dazu kann etwa ein weiterer Bildimpuls herangezogen werden, in dem ein anderer Mensch (Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Freund, ...) auf das weinende Kind zugeht und es in den Arm nimmt. Möglich wäre es, zusätzlich mit Hilfe von vielfältig angebotenen »beweglichem Bildmaterial Erfahrungen auszutauschen durch Erfindung von Bildergeschichten«⁷³. Wichtig wäre hier in jedem Fall, daß die Schüler selbst ihre ja durchaus vorhandenen eigenen Trostvorschläge anbringen können, ihre Troststrategien entwickeln und untereinander austauschen. Mögliche Ideen könnten sein:

- Seine Mama kann kommen und ihn auf den Arm nehmen.

- Ein Freund kommt und sie spielen zusammen.
- Sein Papa kauft ihm etwas Süßes.
- Es nimmt seinen Teddy in den Arm.
- Es hört sich seine Lieblingskassette an. (...)

Erneut wird so auf die Vorerfahrungen der Schüler zurückgegriffen, auf ihre eigenen Erinnerungen an Situationen, in denen sie getröstet worden sind oder schon einmal andere getröstet haben. Denn so sensibel Kinder im Trauern sind, so direkt können sie andererseits selbst intuitiv Trost geben. *Marie-lene Leist* schreibt dazu aus ihrer Erfahrung: »Gerade ein Kind kann sehr viel Trost geben, weil es keine frommen Worte bereithält, sondern echt und spontan ist.«⁷⁴ Ob man in diesem Rahmen eine explizit theologische Verlängerung in den Unterricht einbaut, kann nur im Einzelfall entschieden werden. Sicherlich gilt grundsätzlich, daß sich in derartige Gespräche mit Kindern über Trauer- und Verlustserfahrungen »auch behutsam Vorstellungen aus dem christlichen Glauben einbringen«⁷⁵ lassen. Der biblische Zuspruch, daß Gott uns trösten will wie eine Mutter (Jes 66, 13), könnte etwa in einem kindgerechten Gebetstext durchaus vermittelt werden. Umgekehrt bricht in der Öffnung auf die unmittelbar theologische Perspektive die Frag-Würdigkeit Gottes auf. Daß schon Kinder dieser Altersstufe die Theodizee-Frage im Rahmen ihres Verständnishorizontes klar und eindeutig benennen, und Leid bewußt auf Gott rückspiegeln, hat zuletzt *Rainer Oberthür* durch eindruckliche Zeugnisse⁷⁶ belegt.

Eine umstrittene Frage: Darf man hier zu – kindgemäßen – *Vertröstungen* im Sinne oben aufgeführter Trostargumente greifen, wenn man – bei sorgsamster kritischer Selbstprüfung – merkt, daß diese Kinder tatsächlich in ihrem Verständnisrahmen zufriedenstellen? Oder muß man tatsächlich immer schon die eigene reflektierte Ohnmacht angesichts der unlösbaren Theodizeefrage auch Kindern und ihren Fragen gegenüber eingestehen, wie dies *Ralph Sauer* empfiehlt: »Gestehen wir doch offen vor Kindern unser Nichtwissen ein, das ist ehrlicher als jeder vordergründige Rechtfertigungsversuch bzw. jede Schuldzuweisung.«⁷⁷ Gegenfrage: Gehört nicht auch in der Theodizeefrage das Zerbrechen alter, nur in bestimmten Phasen plausibler Vorstellungen zu dem notwendigen und sinnvollen Prozeß des sich wandelnden Glaubens hinzu? – Ich bin mir nicht sicher, ob hier ein allgemein gütiger Antwortversuch sinnvoll ist, oder nicht doch der Verweis auf den jeweils einzigartigen Einzelfall ... In jedem Fall scheint es mir sinnvoll, daß man im Anfangsunterricht Religion von sich aus den Aspekt der Theodizee nicht einbringt, sondern höchstens auf entsprechende Äußerungen der Kinder – im erwähnten Zwiespalt – eingeht.

Grundsätzlich erfordert das Thema jedoch eine weitere didaktisch-methodische Öffnung: Um nicht nur im Medium Gespräch und beim Umgang mit Bildern zu bleiben, wäre eine spielerische Umsetzung denkbar, die nicht etwa tatsächliche Trauer nachspielt, sondern als kindgerechtes Bewegungslernspiel die ganzheitliche Annäherung versucht. Erneut ist es *Ralph Sauer*, der sicherlich zu Recht darauf hinweist, daß »Religionspädagogen und religiöse Erzieher« vor allem in Fragen der Leiderfahrungen immer noch »zu sehr auf das

gesprochene (und geschriebene) Wort«⁷⁸ vertrauen und die Sprachlosigkeit von Leid und Trauer unterschätzen. Vielleicht ist gerade im wortlosen pantomimischen Spiel ein Gegenpol zur »Übermacht Wort« herstellbar.

Dazu eine weitere methodische Umsetzungsidee: Zu Beginn läßt man leise eher traurige Musik im Hintergrund spielen. Alle Kinder gehen im Kreis, gebeugt, mit gesenktem Blick wie traurige Menschen. Durch knappe Lehrerkommentare wird ihnen deutlich, wie schwer es ist, sich selbst aufzurichten. In einer zweiten Runde bekommt die Hälfte der Schüler den Auftrag, den zur Musik Umhergehenden zunächst zuzuschauen, dann – auf ein Signal des Lehrers – auf einen vorher bestimmten Partner zuzugehen und ihm aus seiner verkrümmten Trauerhaltung aufzuhelfen. Die Musik bleibt gleich (denn es geht ja nicht um schnelle realitätsferne Wege von Trauer zu Freude), nur gehen alle Schüler am Ende aufrecht mit erhobenem Blick. In einer dritten Runde tauschen die Partner ihre Rollen, damit alle Schüler vergleichbare Erfahrungen machen können. Ganz wichtig: Ein abschließendes Auswertungsgespräch, in dem die Erfahrungen verbalisiert werden können. Die in spielerischer Erfahrung gewonnene Perspektive, daß man sich gegenseitig aufrichten (= trösten) kann, soll am Ende stehen. Gerade hier sollte der abschließende Impuls liegen.

Lernchancen

4

Welche affektiven, kognitiven oder pragmatische Lernchancen bieten sich Kindern im Anfangsunterricht Religion also im Blick auf Trösten? Sie können

- sich eigener Erfahrungen mit Trauer bewußt werden;
- erkennen, daß ganz unterschiedlich begründete Trauer zu den Grunderfahrungen aller Menschen gehört;
- sich eigene Trosterfahrungen in Erinnerung rufen;
- Troststrategien andenken, miteinander austauschen und eventuell praktisch ausprobieren;
- Empathiefähigkeit entdecken und weiterentwickeln;
- die Möglichkeiten gegenseitigen Trostes erfahren und erkennen;
- gegebenenfalls Gott als mütterlichen Tröster wahrnehmen.

Trösten lehren und lernen in der Sekundarstufe I

III

Vorgaben der Lehr- und Bildungspläne

1

Ein Blick auf die Lehrpläne der *Sekundarstufe I* in den Haupt- und Realschulen sowie an den Gymnasien fördert noch deutlicher die konfessionell un-

terschiedlichen Gewichtungen zu Tage. Die – grundsätzlich feststellbare – enger biblische Ausrichtung des evangelischen Lehrplans zeigt sich etwa darin, daß im Blick auf unser Themenfeld für alle drei Schulformen in der neunten oder zehnten Klasse eine Unterrichtseinheit zum biblischen Hiob⁷⁹ als Urgestalt menschlicher Leiderfahrung vorgesehen ist. In den katholischen Lehrplänen ist Hiob hingegen nur eine von mehreren Beispielfiguren, die am Rand der Einheiten zum Umgang mit Leid miterwähnt werden. Welche Bezüge zu unserem Thema werden in den evangelischen Unterrichtseinheiten zu Hiob benannt? Im Hauptschulplan lesen wir: »Das Hiobbuch ermutigt, sich im Leid klagend an Gott zu wenden.«⁸⁰ In der Realschule weitet sich der Blick auf »Gottes Solidarität mit den Leidenden«⁸¹. Das Gymnasium setzt schließlich die Perspektive: Schüler »gewinnen orientierende Hilfe für den Umgang mit eigenem und fremdem Leid«, wozu nun explizit ein Eingehen auf den »Trost durch die Gottesrede« gehört und ein Blick auf die »Formen und Phasen des Leidens: Klage, verstehendes Annehmen, *Trost* und Mitleiden, Sprachlosigkeit und Verstummen«. Am Schluß wird die Hoffnung darauf formuliert, daß Schüler dahingehend sensibilisiert werden können, Leiderfahrungen als eine »Chance zu bewußterem Leben, barmherzigem Handeln«⁸² zu erkennen. Ganz direkt wird hier also der Brückenschlag vom Hiobbuch hin zu einem Trösten damals wie heute vollzogen.

Leiden wird im evangelischen Lehrplan jedoch noch in einer anderen Lehrplaneinheit thematisiert, die sich wiederum in allen drei Schulformen jeweils in der sechsten Klasse findet – die Einheit: »Du hörst mein Weinen – Menschen erfahren Gott«⁸³. Auch diese Einheit ist primär biblisch verankert, stehen doch hier die Psalmen und ihre Bedeutung für Menschen damals wie heute im Zentrum. Schon hier geht es darum, im Vertrauen auf Gott »Worte der Klage und Angst« vorzufinden und selbst zu formulieren. Konkret sollen »Erfahrungen von *Trost* und Hilfe«⁸⁴ in der Auseinandersetzung mit den biblischen Psalmtexten möglich werden.

Ein weiterer zentraler Schwerpunkt der Rede von Trost ergibt sich in jenen Unterrichtseinheiten, in denen von Tod und Sterben und von einer Hoffnung über den Tod hinaus die Rede ist. Auffällig, daß im katholischen Religionsunterricht in der Hauptschule keine eigene Unterrichtseinheit dafür vorgesehen ist, obwohl der bundesweit als Orientierung dienende »Grundlagenplan« im neunten Schuljahr die Pflichteinheit »Passion Jesu und Leidensgeschichten der Menschen«⁸⁵ vorsieht. Lediglich in der zehnten Klasse – die nicht mehr alle Schüler erleben – ist in der großen Zentraleinheit »Der Glaube an Gott« ein Unterpunkt »Wenn das Bild vom guten Gott erschüttert wird« vorgesehen, versehen mit den Unterpunkten »Naturkatastrophen, Unfälle, Krankheit, Behinderung, früher Tod, unverschuldetes Leid, das Buch Ijob«⁸⁶. Hält man Hauptschüler für unfähig, mit dem Thema umzugehen? Oder hält man das Thema für zu unwichtig, als daß man es mit Hauptschülern ansprechen müßte?

Im evangelischen Lehrplan der Hauptschule findet sich hingegen erneut eine ganze Einheit, die diesem Thema gewidmet ist, die Unterrichtsreihe in der neunten Klasse zum Thema »Hoffnung über den Tod hinaus«⁸⁷. Sie will die

Schülerinnen und Schüler »auf vielfältige Weise mit Sterben und Tod« konfrontieren. Zur genaueren Ausführung heißt es unter anderem, daß »Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler in der Begegnung mit Sterben und Tod« angesprochen werden sollen, »Hoffnungen, Ängste, Vorstellungen von Betroffenen«. Denn deutlich benannt wird: »Sterbende und Trauernde brauchen Begleitung und Nähe.« Ausdrücken kann sich dies im Unterricht durch »gemeinsam *Trost* finden in Erinnerungen, Texten, Psalmen, Gebeten, Liedern«. In der Paralleleinheit in der Realschule wird darüber hinaus zusätzlich angeregt: »Das Nachdenken über Möglichkeiten der Begleitung von Sterbenden und Trauernden kann dazu beitragen, eine weit verbreitete Hilflosigkeit abzubauen.«⁸⁸ Im Gymnasium schließlich wird das Thema erst in der zehnten Klasse behandelt. Auch hier werden ausdrücklich die Aspekte der »Begleitung Trauernder und Sterbebegleitung« sowie die »Verarbeitung von Trauer«⁸⁹ genannt.

Und im katholischen Bereich? Wird dort das Thema tatsächlich nicht oder – wie in der Hauptschule – nur ganz am Rand aufgegriffen? In der Realschule wird der Frage breiterer Raum eingeräumt, kommt ihr – wie in der evangelischen Religionslehre und in Übereinstimmung mit den Vorgaben des Grundlagenplans im neunten Schuljahr – eine eigene Unterrichtseinheit zu: »Hoffnung über den Tod hinaus: Sterben – Tod – Auferstehung.«⁹⁰ Sie ist in enger Zusammenarbeit mit den evangelischen Lehrplänen entstanden und folglich größtenteils bis in den Wortlaut hinein mit den dortigen Ausführungen identisch. In der Hinführung zu dieser Einheit lesen wir: Auf die Ängste und Fragen Jugendlicher im Zusammenhang mit Tod und Sterben »gibt die biblisch-christliche Auferstehungshoffnung *Trost* und Antwort«. Auffällig: Diese enge ökumenische Gemeinsamkeit findet sich in unserem Themenfeld ausschließlich im Realschulbereich.

Wurde das Thema im katholischen Religionsunterricht der Hauptschule weitgehend ausgeblendet, so geht das Gymnasium erneut eigene Wege. Auch hier ist dem Thema eine eigene Unterrichtsreihe in der Mittelstufe gewidmet, nachdem es schon in der fünften Klasse in der Einheit »Sieg über den Tod, Auferweckung Jesu« erstmals – und ohne Parallelen in den anderen Schulformen und bei der anderen Konfession – gestreift wurde. Das Angebot des Grundlagenplans, in der fünften oder sechsten Klasse das Wahlthema »Härte im Leben – Leid als Herausforderung für Christen«⁹¹ wird also nur hier – und auch hier unter anderer Hauptperspektive – aufgegriffen. Dabei greift gerade die im Grundlagenplan entfaltete Einheit für unser Thema zentrale Aspekte auf. Als Grundintention wurde dort benannt: »Not- und Leidsituationen im eigenen Leben und im Leben anderer erkennen; ihre Ursachen verstehen und Zeichen christlicher ›Hoffnung wider alle Hoffnung‹ entdecken.« Im Blick auf die Psalmen, auf Hiob und auf den leidenden Jesus sollte herausgearbeitet werden: »Gott zeigt sich in Jesus als Mit-Leidender. Deshalb verbietet sich für den Christen jede voreilige *Vertröstung*.« Vom Menschen her im Blick auf Leiderfahrungen formuliert: »Diese Situationen verlieren oftmals etwas von ihrer Ausweglosigkeit, wenn sie vom Menschen erkannt und ernst genommen werden; das sind Voraussetzungen für gelungenen *Trost* und wirksame

Hilfe.« Daß dieses didaktisch gut aufbereitete Wahlthema des Grundlagenplans in den Lehrplänen Baden-Württembergs fast gänzlich ignoriert wird, ist sicherlich bedauerenswert.

Aspekte des Themas tauchen hier hingegen im neunten Schuljahr auf. Nun geht es – ähnlich wie in der Realschule und in den Pflichtthemen des Grundlagenplans – um »Tod – Auferstehung – ewiges Leben«⁹². Im Zentrum steht auch hier der »Umgang mit Krankheit und Sterben« sowie die christliche Hoffnung auf eine »Überwindung des Todes«. Abgekoppelt davon wird das Theodizeeproblem erst im zehnten Schuljahr in der Einheit »Vertrauen und Glauben« thematisiert. Grundsätzlich ist die Behandlung des Themas »Trost/Trösten« also im Bereich der Sekundarstufe I in verschiedenen Klassenstufen und unterschiedlichen thematischen Kontexten möglich. Welche davon sind vorzuziehen, warum, und wie sind sie zu gestalten? Ein Blick auf die altersspezifischen Lernvoraussetzungen der Schüler gibt Orientierung in diesen Fragen.

2 Begründungszusammenhang und Lernvoraussetzungen

Wenn im Anfangsunterricht der Grundschule ein »Realvollzug Trösten« durchaus möglich scheint, so wird dies in der Sekundarstufe fast unmöglich. Junge Jugendliche der Sekundarstufen bringen ihre Gefühle im oft als entfremdet und gezwungen erlebten schulischen Unterricht nicht mehr direkt zum Ausdruck. Sie brauchen – umgekehrt betrachtet – auch den Schutz der indirekten Annäherung, die Möglichkeit der distanziert-abwägenden Auseinandersetzung gerade bei persönlich relevanten Themen. Im Gespräch über Bilder und Texte oder in der Beschäftigung mit diesen oder anderen Medien und Gegenständen bringen sie dabei durchaus eigene Lebenserfahrungen ein. Gerade im direkten Umgang miteinander haben sie jedoch fast stets Scheu, persönliche Emotionen zu zeigen, die sie als schwach oder sensibel, schlicht als »uncool« entlarven würden⁹³. Ein jeder unmittelbar erfahrungsbezogene Zugang zu Leid und Trauer, ein jeglicher »Realvollzug Trösten« würde aber genau solche Haltungen und Verhaltensweisen voraussetzen. Deshalb wird hier der tendenziell zu vollziehende Schwenk weg von einem »Einüben in« hin zu einem »Reden über« unumgänglich. In dieser Konzeption hat die affektive Dimension, hat »Betroffenheit« durchaus seinen – freilich distanzierter möglichen – Platz. Und daß darin für einzelne Schüler eine tatsächliche Haltungs-sensibilisierung und Verhaltensänderung ergeben kann, wird damit nicht ausgeschlossen.

Fowler weist darauf hin, daß sich mit Beginn des Eintritts in die Sekundarstufe bei einer Vielzahl von Kindern der Übergang zur dritten Glaubensstufe allmählich durchzusetzen beginnt. Der »mythisch-wörtliche« Glaube zerbricht, ein häufig schmerzvoller Ablösungsprozeß, der das ganze Weltbild und das grundlegende Daseinsgefühl der Kinder ins Wanken bringen kann. Mit der Verabschiedung dieser Glaubensstufe bricht für nicht wenige der

Gottesglaube schlechthin in sich zusammen. Für sie gilt: Wenn die von Vertrauenspersonen überlieferte Rede von Gott nicht einlinig-wortwörtlich wahr ist, dann hat sie schlicht gar keinen Sinn mehr. *Ralph Sauer* betont deshalb zu Recht: »Überblickt man die (...) Äußerungen Jugendlicher zur Leidensproblematik, so tritt die zentrale Bedeutung dieses Problems für den Heranwachsenden hervor, das in diesem Alter existentielle Dimensionen annimmt.«⁹⁴ Gerade hier bewahrheitet sich Nipkows oben bereits aufgerufene Rede von der Leidfrage als möglicher »Einbruchsstelle für den Verlust des Glaubens an Gott«.

Leiden ist für viele Jugendliche nicht nur eine Facette neben anderen gleichwertigen Alltagserfahrungen, nicht nur ein intellektuelles Problem im Hinblick auf den Verlust eines alten und den Zusammenbau eines neuen Weltbildes, sondern häufig existentiell-tiefes Erlebnis. *Friedrich Schweitzer* betont: »Als wichtigster Ort der Religion Jugendlicher erweist sich die eigene Lebensgeschichte.«⁹⁵ Darum geht es: Erfahrungen von Einsamkeit, Ausgestoßensein, Sinnlosigkeit und Fremdheitsgefühlen, Prozesse zerbrechender Freundschafts- und Liebesbeziehungen und Konflikte mit den scheinbar oder tatsächlich so unverständigen Eltern, tief wahrgenommene Erfahrungen von Sterben und Tod wichtiger Menschen, dazu Schulängste, Versagensfurcht und Zukunftszweifel – für viele Heranwachsende sind dies wichtige Felder von »Gegenwartsbedeutung« (Klafki), sind dies die entscheidenden Lebensdimensionen. In ihnen entscheidet sich ihr Selbstbild, ihre Weltwahrnehmung sowie ihr künftiges Gottesbild (»Zukunftsbedeutung«).

Sicherlich gibt es, ausgehend von dieser Lebensphase, ungezählte Biographien des Scheiterns und der Verzweiflung. Glaubt man den Fachleuten, so öffnet sich jedoch für eine Mehrzahl der Kinder und pubertierenden Jugendlichen in der Auseinandersetzung mit der Frage nach Gott⁹⁶ und Leid langsam und allmählich – gerade durch glaubwürdige Vorbilder und Bezugspersonen, die selbst diesen Prozeß kennen und authentisch zu den dort aufgebrochenen Zweifeln stehen – eine neue Glaubensstufe, welche Fowler »synthetisch-konventionell« nennt. In einer Kurzfassung seiner religiösen Entwicklungstheorie hat er sie wie folgt beschrieben:

Neue kognitive Fähigkeiten ermöglichen das Erfassen der eigenen Perspektive und der des anderen und machen es erforderlich, verschiedene Selbst-Bilder zu einer stimmigen Identität zu integrieren. Eine persönliche, weitgehend unreflektierte Synthese von Glauben und Werten bringt eine Stärkung der Identität mit sich und vereint den Einzelnen mit anderen in emotionaler Solidarität.⁹⁷

Jugendliche müssen also – aus reflexiver Selbstdistanz – ihre Identität aus mehreren Bausteinen synthetisch neu bestimmen, im Umgang mit anderen Menschen genauso wie im Umgang mit Gott. Alte Erklärungen – auch solche, die das Trösten betreffen – verlieren ihre früher mögliche einlinige Plausibilität. Sie können und müssen ersetzt werden durch einleuchtende und neu beziehungsstiftende Überlegungen. Das neue System ist eines, das weder unab-

hängig von wichtigen neuen Beziehungsfiguren existieren kann, noch bereits absolut eigenständige reflexive Durchdringung aufweist. Es bleibt so – nach Fowler – eben weitgehend »konventionell«. Im Bereich der Frage nach einem Erklärungsmodell für Leid zeigt sich diese »Konventionalität« dadurch, daß zwar der frühe Kinderglaube an den allesverursachenden Gott nur noch bei wenigen Schülern weiterlebt, daß jedoch an dessen Stelle überwiegend eine Vorstellung von Gottes Rechtfertigung tritt, die nach dem »Do-ut-Des-Muster«⁹⁸ (*Anton A. Bucher*) denkt: Gott bestraft und belohnt nach vollendetem Gerechtigkeitsprinzip. Leid und Trauer werden also vornehmlich im Kontext des Modells der Strafe gedacht.

Rainer Oberthür weist freilich darauf hin, daß Fowler, Bucher und andere Stufentheoretiker in ihrer eher starren Zuteilung die Kinder unterschätzen. Schon Kinder in der früheren Entwicklungsstufe schätzt er aufgrund eigener Erfahrungen mit Schülern anders ein, um so mehr gelten seine Ausführungen für die Schüler der Sekundarstufe 1: »Sie sind auf der Suche nach tragfähigen Antworten in der Theodizeefrage, die die Freiheit der Menschen nicht beschneiden, traditionelle Vorstellungen der Allmacht Gottes zu Gunsten eines mitleidenden Gottes in Frage stellen und dennoch Gottes Güte und Gerechtigkeit, aber auch seine Verborgenheit nicht aufgeben.«⁹⁹

Doch auch diese Position Oberthürs scheint mir viel zu stark verallgemeinert, neigt zudem zur programmatischen Überschätzung der Kinder, die in thematisch gesteuerten Gesprächen zu diesem Thema ihre Äußerungen viel stärker gewichten als in ihrem tatsächlichen Lebensalltag. Wir müssen bei Kindern dieser Altersstufe mit sehr verschiedenartigem Bewußtsein, unterschiedlichen Fragehaltungen und völlig verschiedenen Verständnishorizonten rechnen. *Reinhold Mokrosch*¹⁰⁰ arbeitet überzeugend vier solche gleichzeitig existierende Ansichten von 8–12jährigen Kindern über den Zusammenhang der Frage nach Gott und dem Leid heraus:

- Ein Teil der Kinder denkt »magisch-mythisch« und wünscht sich »ein magisches Eingreifen Gottes«;
- andere Kinder »zweifeln angesichts von Leid an Gottes Macht, ja an Gottes Existenz«;
- wieder andere »entdecken Gottes Mitleid und fordern kein magisches Eingreifen von ihm«, gerade sie sind »offen für den Gedanken, daß Gott (...) sie tröstet, begleitet und in seiner Hand hält«;
- eine vierte Gruppe schließlich gibt allein den »Menschen die Schuld am Leid« und hält »Leid für »normal«.

Bei genauem Hinsehen erkennt man, daß sich diese vier Grundtypen nicht nur bei Kindern und Jugendlichen, sondern auch bei Erwachsenen – in verschiedenen Stimmungen und Grundbefindlichkeiten – finden lassen¹⁰¹. Die Zielrichtung eines religionspädagogisch verantwortbaren Umgangs mit diesen Vorstellungen ist dabei unbestritten. Mokrosch formuliert: »Leiderfahrungen sollten religionspädagogisch so aufgearbeitet werden, daß Gottes Liebe als mitleidende und tröstende Liebe erscheint, so wie Jesus Christus durch sein Leiden mit allen Leidenden mitgelitten und sie getröstet hat.«¹⁰² Ähnlich *Sauer*: »Im Zentrum unserer Rede von Gott muß das Bild des mit-lei-

denden Gottes stehen.«¹⁰ Nur – wie läßt sich das umsetzen? Und welche vom Lernenden aus gedachten Lernchancen und Entdeckungsmöglichkeiten von tragfähigem Trost eröffnen sich wirklich?

Ausgesuchte Lernelemente

3

Der Blick auf konkrete schulische Umsetzungen sollte sich zunächst dessen Grenzen vor Augen halten. Wenn es hier um tiefste persönliche Betroffenheit geht, um die Tragfähigkeit oder Brüchigkeit von Biographien und Glaubenswelten, dann kann und darf der Religionsunterricht die behandelten Fragen nicht bis auf den Grund der Persönlichkeit ansprechen. Er kann »nur erste Anstöße vermitteln, die anderswo aufgegriffen, weitergeführt und vertieft werden müssen«¹⁰⁴ – selbst dann, wenn es ein solches »anderswo« im Leben vieler Schüler schlicht nicht geben wird. Das birgt stets das Risiko, Abgründe aufzureißen, die man als Lehrender nicht erkennt, nicht wahrnimmt und deren weiteres Schicksal man nicht im Blick hat. Trotzdem ist die Grundfrage für Heranwachsende so zentral und wichtig, daß man sich mit diesem Risiko abfinden muß und das Thema im Unterricht behandeln sollte.

Im Anschluß an *Ralph Sauer* kann man dabei erstens die »Notwendigkeit einer eigenen Unterrichtseinheit über das Leid«¹⁰⁵ vehement einfordern, andererseits das neunte oder zehnte Schuljahr als »das geeignete Alter für die Behandlung der Leidproblematik«¹⁰⁶ ansehen, weil hier einerseits die größeren Eigenerfahrungen der Schüler die persönliche Betroffenheit noch verstärkt und andererseits die kognitive Entwicklung eine Form der distanzierend-reflexiven Durchdringung erleichtert. Auch durch statistisch erfaßte Lehrererfahrungen läßt sich diese Einschätzung unterstreichen: Während in einer groß angelegten repräsentativen Meinungsumfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie von 1987¹⁰⁷ nur 33,7% der katholischen Religionslehrer die Unterrichtseinheit zu »Tod, Sterben« so einschätzten, daß sie nach ihren Erfahrungen bei Schülern der Klassen 1 bis 7 »gut ankommt«, bejahen dies 57,7% der Religionslehrenden im Blick auf Schüler ab Klasse 8. Der erste Wert liegt deutlich im unteren Spektrum (Platz 23 unter 34 Themen) der möglichen Unterrichtsthemen, der zweite liegt hingegen auf Platz 7 unter 34 angebotenen Themenbereichen. In der Einschätzung der katholischen Religionslehrer im Blick auf die Beliebtheit der Themen bei ihren Schülern wird also eindeutig eine Behandlung von »Tod und Sterben« und dazugehörigen Fragen wie Trost und Trösten ab Klasse 8 als sinnvoller eingestuft.

Im Blick auf konkrete Unterrichtselemente gilt es zunächst, die Unterschiede der Schulformen im Spannungsfeld von Hauptschule bis Gymnasium zu berücksichtigen. Vor allem die methodische Frage nach dem Einsatz von Texten¹⁰⁸ wird sehr unterschiedlich ausfallen. Während bei Schülern der Hauptschule weder von einem wirklich analytischen Textzugang noch von der Fähigkeit, kreative Texte selbst zu gestalten, in jedem Fall ausgegangen werden kann – wenngleich diese Methoden in Ansätzen und mit Strukturhil-

fen natürlich durchaus eingesetzt werden können –, lassen sich solche Elemente im Gymnasium anders einbauen. Das methodische Geschick vor Ort bleibt hier der Einschätzung des Lehrenden überlassen.

Welche didaktisch-methodischen Unterrichtselemente kommen überhaupt bei 15-16jährigen in bezug auf Trauer, Leid und Trost in Betracht? Vier grundlegende Elemente scheinen mir wichtig. Ein erster Punkt: Die Berechtigung, ja Notwendigkeit von *Fragen*. *Oberthür* betont – schon im Blick auf jüngere Schüler, um so mehr im Bezug auf Jugendliche – die grundsätzliche Bedeutung von »Fragen als notwendiger Ort der Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis«¹⁰⁹. Das gilt für unser Thema in verschärfter Form: Über Leiderfahrungen und Trostmöglichkeiten kann man nur nachdenken und gemeinsam ins Gespräch kommen, wenn man Fragen als erste elementare Zugangsdimension zulässt: Warum erfahren Menschen überhaupt Leid? Warum manche mehr und andere weniger? Warum gibt es überhaupt Leid? Zur Theodizeefrage gewendet: Warum läßt Gott das zu? Und wie können Menschen damit umgehen – Trauernde selbst und Menschen im Umgang mit Trauernden? Ohne eine solche Grundhaltung der Nachfrage an Erfahrung, Wirklichkeit und Deutung kann ein existentielles Thema nicht in den Blick kommen.

Als methodischer Zugang wäre es deshalb beispielsweise möglich, mit aktuellem, aus Zeitungen zusammengesuchtem Bildmaterial einzusteigen: Menschen werden in ihrem Alltag gezeigt: in Harmonie, Erfolg und (Werbe-) Glück genauso wie in Krieg, Trauer und Leid. Gerade das zunächst unkommentierte Nebeneinander kann die bei Schülern ja zumindest verborgen vorhandenen Fragen wecken. Sei es als Bildzusammenlegung, sei es als Collage: so können die beiden Grunderfahrungen zunächst gegenübergestellt werden. Von ihnen her sind gesteuerte Nachfragen möglich: Trennt sich in unserer Erfahrung tatsächlich so einfach Glück und Leid, oder ist es nicht oft untrennbar verbunden? Wo? Ist das alles halt hinzunehmen, »Schicksal«? Stellen sich den Schülern also die von mir als Lehrer unterstellten Fragen tatsächlich überhaupt, oder sind sie nur meine Fiktion? Wenn ja, welche Fragen stellen sich für die Schüler konkret? Mit solchen Methoden kann ein Einstieg in unsere Problemstellungen erfolgen.

Neben dem Fragen steht eine zweite elementare Zugangsdimension: das *Klagen*. Was oben für den Umgang von Gemeinden mit Leid, Trauer und Trost ausgeführt wurde, läßt sich hier direkt auf die Schule übertragen: ein Wiederbetonen des Rechtes zur Klage. Die bewußt nachvollzogene Verankerung der Klage in der biblischen Tradition kann einerseits dieses Recht zur Klage verdeutlichen, andererseits Sprachhilfen bereitstellen. Psalmen¹¹⁰, Klagelieder oder Passagen aus dem Hiobbuch sind mögliche Vorbilder, anhand derer Kinder und Jugendliche ihre eigenen Klagen formulieren können. Klagen haben ihre unverzichtbare psychologische Funktion, aber auch ihre theologische wie pädagogische Bedeutung. *Ralph Sauer* führt aus: »Die dem Leid angemessene Sprache vor Gott ist (...) die Klage«, um zu folgern: »Wir sollten es daher auch Kindern nicht verwehren, sich klagend an Gott zu wenden.«¹¹¹ In jedem Fall kennen Schüler »klageträchtige Situationen«¹¹² aus ihrem Alltag, an die man im Unterricht anknüpfen kann.

Doch nachgefragt: Sauer setzt damit voraus, daß die Klage stets als Gebetsklage – oder »Klagegebet«¹¹³ – an und vor Gott formuliert wird. Diese Voraussetzung scheint mir weder zwingend noch in jedem Falle sinnvoll. Grundsätzlich ist es in religionspädagogischer Praxis und Theorie umstritten, ob überhaupt und – wenn ja – mit welchem Stellenwert das Gebet als Form in der Sekundarschule seinen Platz hat.¹¹⁴ Vor allem im Blick auf pubertierende Jugendliche wird ein »Einsatz« von Gebeten im Religionsunterricht eher selten möglich sein – wenngleich das natürlich nicht ausgeschlossen ist, wenn Lehrerpersönlichkeit und Klassenkonstellation »passen«.

Diese Einschätzung wird von Umfragen bestätigt: Nach einer Umfrage des Allensbacher Demoskopischen Instituts aus dem Jahre 1988 gaben weit mehr als die Hälfte aller Befragten über 14jährigen, die sich nicht vom katholischen Religionsunterricht abgemeldet hatten, an, dort »nie« zu beten¹¹⁵. Interessant dabei: In einer Gegenumfrage des gleichen Instituts an katholische Lehrer, ob im Religionsunterricht gebetet werde, gaben nur 25,5% an, »nie«¹¹⁶ zu beten, weitere 27,4% kreuzten an »ganz verschieden«. Selbst wenn hier auch Grundschullehrer mitbefragt wurden, deren Schülerkreis oben nicht zu Worte kam, bleibt die deutliche Diskrepanz, daß Religionslehrer von einem sehr viel intensiveren Einsatz von Gebeten ausgehen, als dies von Schülern wahrgenommen oder angegeben wird. Nach neuesten Erhebungen der Shell Jugendstudie 2000 beten nur noch 27% der Jugendlichen überhaupt¹¹⁷, und diese Zahl wird durch den Anteil der befragten Muslime noch maßgeblich gestützt.

Konsequenz für unser Thema: Wenn *Johannes Spölggen* in bezug auf Gebetstrost für ein Kind formuliert: »Im Gebet kann es sich von der Seele reden, was es bedrückt (...) und Trost darin finden«¹¹⁸, so hat er darin im Fall einer passenden Gesamtkonstellation im Religionsunterricht sicherlich Recht. Ob solche Prozesse jedoch ihren Platz tatsächlich im Religionsunterricht der Normalschule haben können und sollen, ist umstritten und wird unterschiedlich praktiziert. Je mehr sich Religionslehrer dem von *Albert Biesinger* vertretenen Programm verpflichtet wissen, im Religionsunterricht vor allem die »Erschließung der Gottesbeziehung«¹¹⁹ ins Zentrum zu stellen, um so mehr werden sie an dieser Stelle die Aufnahme von Gebeten und meditativen Stilleübungen¹²⁰ befürworten und einüben.

Grundsätzlich kann jedoch das Recht zur Klage und die Einübung des Klagens unabhängig von der Frage betrachtet werden, ob es sich dabei um eine *Gebetsklage* vor und an Gott handelt. Wie sowohl im Blick auf die biblische Tradition als auch im Blick auf Schriftsteller wie Kaschnitz und Dürrenmatt gezeigt wurde, übernimmt die Klage als solche eine wichtige Funktion im Umgang mit Leiderfahrungen. Dort wurde ja sogar deutlich, daß bereits (und für Dürrenmatt nur) im Klagen selbst bereits eine tröstende Komponente aufscheint. Erneut hilft der Blick auf das biblische Vorbildpanorama: Sicherlich sind zahllose Klagepsalmen Klagen, die an Gott gerichtet sind. Umgekehrt wirken die Klagen Hiobs manchmal wie Klagen vor sich selbst und vor den Trösterfreunden. Beide Klagemöglichkeiten haben also aus biblischer Sicht ihre Berechtigung.

Konkrete Umsetzungsmöglichkeiten des Aspektes der Klage klangen bereits an: Ausgangspunkt können vorliegende Klagetexte und Klagelieder sein – aus der Literatur, der zeitgenössischen Rock- und Popmusik oder aus der Bibel. Von ihnen aus kann die Grundstruktur von Klagetexten erarbeitet werden und kreativ in eigene Schreibversuche¹²¹ von Klagen umgesetzt werden: seien es allgemeine Klagen über den Zustand der Welt, oder – persönlicher und deshalb viel vorsichtiger zu behandeln – Klagen aus dem individuellen Leben. Vielleicht ist sogar in Einzelfällen eine Vertonung möglich, gegebenenfalls in fächerübergreifender Kooperation mit dem Musikunterricht? Oder eine Umsetzung in Bilder oder Plastiken, gegebenenfalls in Kooperation mit dem Kunstunterricht? Oder gar eine vieldimensionale Ausstellung zum Thema »Klage« mit Erzeugnissen aus vorgefundenem und selbstgeschriebenen Text, gemaltem, fotografiertem oder collagiertem Bild, modellierter Plastik und eingespielter Musik? Oder die feste Einrichtung einer »Klagemauer«¹²² nicht nur – wie oben angeregt – in der Kirche, sondern auch im Klassenzimmer, an welcher die Schüler ihre Klagen gemalt oder geschrieben heften können, gegebenenfalls um diese Klagen im gemeinsamen Gebet aufzugreifen und vor Gott zu tragen? Der methodischen Phantasie der Lehrenden sind hier keine Grenzen gesteckt.

Fragen und Klagen als Grundelemente einer Annäherung an das Thema Leid, Trauer und Trost: Sie werden ergänzt um eine notwendige dritte elementare Dimension – um die Auseinandersetzung mit den zentralen *Antwortversuchen* auf die gestellten Fragen, die sich in der Menschheitsgeschichte herauskristallisiert haben. Es geht also um die Grundstrategien menschlicher Theodizeeversuche. Ob durch einen intensiven Blick auf das biblische Buch Hiob in Ergänzung mit philosophisch-theologischen Sachtexten oder durch fiktionale Schicksalsberichte: Die – wie oben gezeigt – vielen Kindern bereits unreflektiert bekannten oder zumindest in den logischen Grobstrukturen einleuchtenden Erklärungsmodelle sollten benannt, systematisiert, diskutiert und kritisiert werden:

- Leiden als Dimension, die *mit* Gott erklärt werden muß, nicht dualistisch gegen ihn;
- Leiden als von Gott bewirkte Strafe im Modell des Tun-Ergehen-Zusammenhangs;
- Leiden als von Gott nicht gewollt, sondern nur als Nebenzweck zugelassen;
- Leiden als Preis der dem Menschen von Gott aus Liebe gewährten Freiheit;
- Leiden als Anlaß zur radikalen Anthropodizee;
- Leiden als gemeinsame Geschichte von Gott und Mensch, da der mitleidende Gott in seinem Sohn radikales Leid erfahren hat und sich so mit allen Leidenden bleibend solidarisiert hat.

Die Beschäftigung mit diesen Positionen als Ringen um die »elementare Wahrheit« (Nipkow) wird jedoch meistens zu dem gleichen Ergebnis führen, darin sind sich die Religionspädagogen – sowohl im Blick auf eigene Überzeugungen wie auf Erfahrungen mit Schülern und ihren Überzeugungen – mit den meisten systematischen Theologen einig: Letztlich werden diese Fragen

nie erschöpfend beantwortet, die Probleme nie auflösend geklärt sein: So geht es am Ende dieses Auseinandersetzungsprozesses um das »Offenhalten der Theodizeefrage«, und zwar »um Gottes und des Menschen willen«¹²³. Dieses »Aushalten der Theodizeefrage«¹²⁴ kann und muß auch schon Kindern und Jugendlichen zugemutet werden. *Ralph Sauer* betont, daß es um die Vermittlung eines Gottesbildes gehen muß, das »die Spannung zwischen der Nähe und Ferne Gottes wahr und die Unbegreiflichkeit Gottes« im Blick auf die Leidfrage betont, da die »spekulativen Bemühungen der Vergangenheit und Gegenwart, Licht in das Dunkel des Leidens zu bringen«, zum Scheitern verurteilt sind, lassen sie doch »nur noch deutlicher die Unbegreiflichkeit Gottes hervortreten«¹²⁵. Für Lehrende im Umgang mit Jugendlichen wird es entscheidend darauf ankommen, diese Grenze menschlichen Erfassens eindeutig zuzugeben, gleichzeitig aber glaubwürdig dafür einzustehen, warum der Glaube an Gott trotzdem oder gerade deswegen eine sinnvolle Lebensausrichtung sein kann.

Damit steuern wir auf das zentrale vierte didaktische Element dieses Unterrichtsfeldes zu: Neben das Aushalten der letztlich offenbleibenden, klagend in Sprache gebrachten Frage nach Leid und Trauer tritt der *Umgang* damit, konkret: Wie gehen Menschen – Lehrende und Lernende – angesichts der theoretischen Nichterklärbarkeit praktisch mit dieser klagend benannten Frage um? Hier steht nun direkt die Frage der Trostmöglichkeit oder -unmöglichkeit im Zentrum. Und mit Recht verweist *Christian Bühler* darauf, daß sich Lehrende bewußt sein sollen, mit der Thematisierung der folgenden Punkte »ein Wagnis einzugehen«, müssen sie doch die »eigene Weisheit des Trostes aufs Spiel setzen«¹²⁶, ihre eigene Grundüberzeugung an so sensiblen Punkten in den Unterricht miteinfließen lassen. Ob man diese »Wagnis« eingehen bereit ist, kann nur ganz individuell im Blick auf konkrete Klassen entschieden werden. Falls man sich dafür entscheidet, legt sich folgende Struktur nahe:

- Erstes wichtiges Teilelement: Die *Vermeidung vorschneller Vertröstungen*, ja: das *Offenlegen von Vertröstungsmechanismen*. Im Blick auf Joseph Roths Hiobroman wurden zahlreiche derartige – bei Roth gerade nicht aufgenommenen – Vertröstungsstrategien benannt, die sich damals wie heute fanden. Sie sollen benannt und diskutiert werden, denn ganz wichtig: »Solche vertröstenden Erklärungsversuche gehören zum Erfahrungshorizont der Schüler.«¹²⁷ Schüler kennen einige derartiger Strategien aus ihrem Alltag und können sie selbst sehr genau durchschauen. Was *nicht* überzeugt und trägt, werden Schüler dieser Altersgruppe schnell erkennen.
- Im Blick auf Vertröstungen werden viele Schüler jeglichen Hinweisen auf ein *Jenseits* mit Mißtrauen begegnen, weil die – in der ihnen nicht bekannten Christentumsgeschichte breit bezeugte – Gefahr einer vorschnellen Vertröstung hier zu nahe liegt. Didaktische Konsequenz aus dieser Überlegung: *Johannes Spölgén/Beate Eichinger* haben zwar fraglos recht, wenn sie schreiben: »Das Vertrauen und die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode (...) bietet eine Perspektive über die scheinbare Trostlosigkeit hinaus«¹²⁸; auch *Ralph Sauer* ist beizupflichten, wenn er ausführt:

»Der Blick der Schüler soll auf die endzeitliche Vollendung gelenkt werden, auf den neuen Himmel und die neue Erde, in der endgültig Leid und Tod überwunden sind«¹²⁹ – doch sollten Lehrende diese TrostpERSpektive ihren Schülern nicht vorschnell aufdrängen. Ja mehr noch: In vielen Fällen – gerade in Klassen mit überwiegendem Anteil von nicht wirklich gläubigen Schülern – kann es sinnvoll sein, sie nicht zentral zu benennen, eben weil sie den bitteren Beigeschmack der raschen Vertröstung trägt. Ob und wie man den Unterricht für diese Dimension öffnet, muß also von jedem Lehrenden im individuellen Blick auf seine Klasse und die Dynamik des konkreten Unterrichtsprozesses entschieden werden.

- Deshalb wird es zentral wichtig, als Zugang zur Frage des Trostes – durchaus in Übereinstimmung mit dem biblischen Befund – *mitmenschliche Trostmöglichkeiten* zu bedenken, wie sie erneut im Blick auf Roths Hiobroman thematisiert wurden: Trost im Sinne von gesellschaftlich-politischer oder individueller leidvermindernder Praxis; Trost im Sinne von Da-Sein und Begleitung; Trost im Sinne von Empathie und Mitleid; Trost im Sinne des gemeinsamen Weges von Gesprächspartnern auf der Sinn- und Perspektivensuche. Eher als in einem Rollenspiel zur Situation »Ein/e Leidende/r wird getröstet«¹³⁰, das die Ernsthaftigkeit von Situation und Anliegen kaum einfangen könnte, dürfte hier ein zugleich mögliches und sinnvolles Medium in der – in dieser Untersuchung immer wieder auftauchenden – Gattung des Trostbriefes¹³¹ zu finden sein. Briefe sind einerseits reflektierte Kunstformen, schaffen Distanz durch scheinbar dialogischen Stil, kompositorischen Aufbau und konkrete – aber dennoch ferne – Anrede. Andererseits sind sie vertraute Gegenstände aus der Alltagswelt, selbst dann, wenn die Kultur des Briefeschreibens zunehmend marginalisiert wird. Dennoch: Im Trostbrief können Schüler eigene Troststrategien ausprobieren, ohne unmittelbar im »Ernstfall« selbst stehen zu müssen. Ob Schüler solche Briefe für sich oder für andere schreiben, ob man solche Briefe gemeinsam bespricht oder dem einzelnen überläßt, bleibt wiederum der methodischen Entscheidung im Einzelfall überlassen.
- Erst dann wird vielleicht die Frage möglich, woher Menschen die Kraft zu solchem Trostgeben und Trostfinden schöpfen. Und an dieser Stelle scheint mir nun ein Blick auf eine christliche Grundverankerung von Trost tatsächlich sinnvoll. Sauer schlägt vor, Schüler sollten »Menschen kennenlernen, die von schwerstem Leid heimgesucht worden sind, aber aus der Kraft ihres christlichen Glaubens Kraft geschöpft haben, ihr Leid anzunehmen«¹³². Realistisch nachgefragt: Findet man solche Menschen, die sich vor 25 Schülern über ihre Leidensgeschichte auslassen? Haben wir die Schüler, mit denen wir guten Gewissens zu einem solchen Menschen gehen können? Ist hier echte persönliche Begegnung möglich? Wo bleibt hier die Möglichkeit zu persönlicher Distanz? Und entscheidender: Inszenieren wir so nicht doch künstlich den Umgang mit Leid? Hier scheint mir – wenn überhaupt, dann – die Begegnung über das von Sauer in diesem Zusammenhang ebenfalls genannte distanzierende Medium Film oder im Me-

dium der Kinder- und Jugendbücher¹³³, die sich in den letzten Jahren verstärkt mit den Themen Trauer und Tod auseinandersetzen, sinnvoller. Sicherlich kann es tiefen Eindruck machen, über solche Medien zu erfahren, wie Leidende selbst Anderen Trost geben können. Und daß Gott als letzte Kraftquelle und als Hoffnungsgrund von Trost benannt werden kann, das scheint mir letztlich auch nur über solche »Vorbilder«, über identifikations-einladende Einzelpersönlichkeiten erschließbar, seien sie nun fiktiv oder real.

Am Ende einer solchen didaktisch vierschrittigen Lerneinheit (fragen, klagen, Theodizeeversuche nachdenken, Trostperspektiven entwerfen) kann es sinnvoll werden, eine Idee aufzugreifen, die *Horst Klaus Berg* aus praktischer Erarbeitung mit einer neunten Hauptschulklasse einbringt: Mit Schülern zusammen ein ganz individuelles »Trost- und Hoffnungsbuch«¹³⁴ zusammenzustellen, in denen unterschiedlichste Materialien – Bilder, Fotos, Texte, Karikaturen, Gebete, Selbstverfaßtes – Platz haben darf ...

Lernchancen

4

Zusammenfassend noch einmal nachgefragt: Welche affektiven, kognitiven und pragmatischen Lernchancen bieten sich also Schülern der Sekundarstufe I im Blick auf Trost und Trösten? Sie können

- erkennen, daß sich das menschliche Leben grundsätzlich zwischen den Polen von Leid und Glück ausspannt;
- begreifen, daß aus gläubiger Sicht Leiderfahrungen nur mit Gott zusammen, nie gegen oder ohne ihn gedacht werden können;
- die Notwendigkeit und Berechtigung von Rückfragen an Gott und Mensch angesichts von Leid entdecken;
- Klagen als berechtigte, hilfreiche und biblisch breit belegte menschliche Form der Reaktion auf Leid kennenlernen;
- unterschiedliche menschliche Erklärungsstrategien für Existenz und Sinn von Leid durchdenken und überprüfen;
- durchschauen, daß diese Erklärungen letztlich die Grundfrage nicht beantworten;
- nachspüren, daß Gott in und mit der Unlösbarkeit der Leidfrage gedacht werden muß und kann;
- erkennen und fühlen, wie Menschen mit dieser Unlösbarkeit an Gott glauben und ihr Leid durchtragen können;
- vorschnelle Vertröstungsmechanismen als Verharmlosung und Verfälschung durchschauen;
- tragfähiges Trostverhalten und stimmige Trostüberlegungen kennenlernen und selbst ausprobieren;
- als Grund von Trost, Getrost-Sein und Trösten-Können den Glauben von Menschen an Gott erkennen (vielleicht erfahren – und eventuell im eigenen Glauben annehmen).

Vorgaben der Lehr- und Bildungspläne

Ein letzter Blick auf die Lehrpläne führt uns in den Bereich der gymnasialen Oberstufe. Auch hier fällt die grundsätzlich eigenständige, nicht kooperativ vermittelte Lehrplangestaltung der beiden Konfessionen auf. So kennt nur der katholische Religionsunterricht in der elften Klasse eine Einheit zu »Sinn und Leid«, in der ausgeführt wird: »Persönliche Leiderfahrungen und Betroffenheit vom Leid der Welt verdunkeln den Sinn des Lebens. Der Glaube kann helfen ›Leid zu tragen‹.«¹³⁵ Vertieft wird diese Dimension in der ersten Lehrplaneinheit von 12/13 zum großen Themenfeld von »Gottesglaube/Atheismus«¹³⁶, wo es unter dem Stichwort »Anfechtungen des Glaubens an Gott: Schicksalsschläge, Absurdität und Übel in der Welt« unter anderem um »Kontingenzerfahrungen im Leid«, etwa um das »Theodizeeproblem«, gehen soll. Viel Platz wird dieser Frage jedoch nicht eingeräumt. Durch die Abtrennung von der persönlichen Betroffenheit und den eigenen Erfahrungen, die schon in der elften Klasse angesprochen werden sollen, fehlt diesem hier eher philosophisch-theoretischen Thema die persönliche Basis. Eine seltsame, in der Praxis kaum sinnvolle Konstellation!

Viel konsequenter ist da der evangelische Lehrplan. Er stellt als Wahlthema für 12/13 die Einheit »Leid und Tod«¹³⁷ vor, in der die Schülerinnen und Schüler als Bewältigungsversuch »rituelle Umgangsformen mit Leid und Tod in anderen Gesellschaften, zu anderen Zeiten, in anderen Religionen« kennenlernen und mit »Erfahrungen aus ihrer Lebenswelt« vergleichen sollen. »Ausgehend von der eigenen Fähigkeit zu hoffen lernen sie, daß Auferstehung für Christen als Grund dieser Hoffnung gilt und eine Haltung der Lebensbejahung ermöglicht, die die Zuwendung zum leidenden und sterbenden Mitmenschen einschließt.« Hier scheint eine umfassende und geschlossene Behandlung des Themas möglich.

Ein *zusammenfassender Blick auf die Grundlagen-, Bildungs- und Lehrpläne* aller Jahrgangsstufen: Untersucht auf den Themenkomplex Leid/Trauer/Trösten, ergibt sich ein sehr heterogenes Bild. Beträchtliche Unterschiede zwischen den drei Schulformen einerseits und den zwei Konfessionen andererseits werden deutlich. Fast stets ist die gesamte Ausrichtung der Einheiten auf den spezifisch jesuanischen Umgang mit Leiden und die christliche Hoffnungsaussage auf die Überwindung des Todes gerichtet. Wenn jedoch das Gebiet von Leid, Tod und Sterben auch im Blick auf heutige Erfahrungen angesprochen wird, so gehört der – für unser Hauptaugenmerk zentrale – dreifache Blick auf die Verarbeitung von Trauer, auf tröstende Begleitung Trauernder und Sterbender, sowie auf die tröstende Hoffnung über den Tod hinaus stets zu den zentralen Elementen der unterrichtlichen Gestaltung. Der Begriff Trost wird mehrfach direkt angesprochen, nie aber genauer inhaltlich entfaltet. Die Unterscheidung von »voreiliger Vertröstung« und »gelungenem

Trost« findet sich allein in der oben benannten Wahleinheit des katholischen Grundlagenplans für die Sekundarstufe I.

Begründungszusammenhang und Lernvoraussetzungen

2

Man darf wohl davon ausgehen: Schüler der gymnasialen Oberstufe reflektieren über religiöse Fragen auf abstrakterem, distanzierterem, kognitiv und intellektuell weiter entwickeltem Niveau als Schüler der Sekundarstufe I. Das ändert nichts an dem Grad der Gegenwartsbedeutung und möglichen persönlichen Betroffenheit im Blick auf die Frage nach »Gott und das Leid«, erweitert jedoch sehr wohl die methodischen Möglichkeiten und denkerische Differenziertheit der Annäherung an diese Frage. *Ralph Sauer* führt deshalb aus: Diese Schulphase »bietet sich in einem noch höheren Maße als geeignete Plattform für die Beschäftigung mit der Theodizeefrage an, weil jetzt die intellektuellen Voraussetzungen vorhanden sind, um das Problem in seiner Tiefe zu behandeln«. ¹³⁸

Dieser – an sich richtigen – Einschätzung ist abwägend entgegenzuhalten: Nach den Entwicklungsmodellen von Fowler und anderen treten die Schüler dieser *Schulstufe* grundsätzlich *nicht* auch in eine neue *Entwicklungsstufe* ein. Eher setzt sich bei einer noch einmal höheren Anzahl von Schülern der »*synthetisch-konventionelle*« Glauben durch. Ein prinzipiell neuer religiöser Verständnis- und Erkenntnisrahmen ist hier aber kaum anzunehmen. Zwar ist nicht auszuschließen, daß sich einzelne Schüler bereits auf die von Fowler als »*individuiert-reflektierender Glaube*« ¹³⁹ benannten vierten Stufe zubewegen, die sich – wenn überhaupt – dann meistens im frühen Erwachsenenalter aufbaut, hierbei wird es sich jedoch immer nur um absolute Ausnahmefälle handeln. So verschieben sich in der Sekundarstufe II nur die Anteile der verschiedenen Vorstellungen hinsichtlich der Theodizee-Konzeptionen. Der primäre Glaube an den allesbewirkenden Gott – in der Primarstufe vorherrschend, in der Sekundarstufe I auf geringe Anteile zurückgewichen – findet sich nur noch bei einem kleinen Teil der Schüler dieser Stufe. Die Mehrzahl vertritt auch hier einen Glauben an das von Gott gewährte Gerechtigkeitsprinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (nach *Anton A. Bucher* 66,7%). Daneben etabliert sich freilich bereits die schon vorher ansatzweise auftauchende Vorstellung, der Mensch selbst – und er allein – sei für Leid und Übel verantwortlich, da Gott ihm die Freiheit geschenkt hat, die der Mensch zu Wohl oder Wehe umsetzt. Immerhin 23,3% der Schüler ¹⁴⁰ identifizieren sich laut Bucher mit einer solchen Vorstellung. Gerade für die theologische Einordnung einer Unterrichtseinheit zum Thema Leid und Trauer sind solche entwicklungsbedingten Vorgaben zu beachten.

Noch wichtiger für Konsequenzen im Blick auf die praktische Umsetzung sind die unmittelbaren Schulbedingungen: In der Oberstufe setzt sich – tendenziell – ein anderes Schülerverhalten durch: die zunehmend zielbewußte Orientierung auf zu erreichende Abiturlinien, die anwachsende »*professio-*

nelle Distanzierung« vom Unterrichtsgegenstand, die vorwiegend intellektuelle Auseinandersetzung mit Themen – all dies begünstigt eine Auseinandersetzung mit dem Thema »Leid und Trauer« keineswegs in jedem Fall. Daraus folgt: Die von Schülern wie Lehrern vorangetriebene Tendenz eines noch weiter voranschreitenden »Sprechens über« einen »Stoff« muß in die Planung von Unterricht in der Sekundarstufe II einbezogen werden.

Eine Konsequenz dieser Tendenz – im Blick auf die Bildungspläne ersichtlich – liegt in der *Intellektualisierung der Leidfrage*, in der einseitigen Konzentration auf die philosophisch-theoretische Theodizeefrage, vor der die praktischen Perspektiven als bloße Hinführung oder sekundäres Anhängsel an Bedeutung verlieren. Kein Wunder: In *Ralph Sauers* so gutem Buch »Gott lieb und gerecht« – Untertitel »Hilfen zur Leidensproblematik in der Sekundarstufe I und II« – fehlt ein ausführliches Eingehen auf die Frage des Tröstens. Das Hiobbuch wird ausführlich als Theodizeebuch angesprochen und methodisch sinnvoll auf den Unterricht bezogen, der Aspekt der Freunde Hiobs als Tröster und der Gottesreden als Trost wird jedoch weitgehend ausgeblendet. Zwar führt der intellektuelle Aufwand zu dem in jedem Fall stimmigen Ergebnis, daß das Theodizeeproblem auf dieser Ebene nicht lösbar ist; was jedoch unterbleibt, ist ein ausführlicher methodischer Reflex dieses Ergebnisses. Der Paradigmenwechsel von der doktrinalen zur authentischen Theodizee wird zwar intellektuell erarbeitet, erschöpft sich aber genau darin – und das fängt den Erkenntnisprozeß gerade nicht ein. Dieser Befund ist kein Einzelfall, sondern konsequentes Ergebnis des primär problematisierenden, distanzierenden und intellektualisierenden Unterrichtskonzept der Oberstufe. Bei aller bildungstheoretischen und schulartspezifischen Berechtigung eines solchen Konzeptes: Es verschenkt eine eigene Dimension der spezifisch jüdisch-christlichen Herangehensweise an Trauer und Leid. Diese Dimension ist die praktisch-konkrete Ebene von Trost und Trösten.

3

Ausgesuchte Lernelemente

Welche didaktisch-methodischen Konsequenzen ergeben sich aus diesen Vorgaben? Zunächst ist ein Rückverweis auf die oben angeführten Überlegungen im Blick auf die Sekundarstufe I unumgänglich. Die dort für die neunte oder zehnte Klasse benannten Elemente in dem zentralen didaktischen Vierschritt von Frage – Klage – Theodizeeversuchen – Trost können direkt auch in einer elften Klasse umgesetzt werden, wenn das Thema zuvor nicht schon behandelt worden ist. Im folgenden sollen deshalb nur didaktisch-methodische Bausteine benannt werden, die als Vertiefung und Erweiterung zu dem bereits zuvor Beschriebenen gedacht sind.

Grundsätzlich scheint es mir möglich, alle in dieser Untersuchung benannten wissenschaftlichen Bausteine zur Trostfrage im Blick auf Schüler zu elementarisieren. Das läßt sich umsetzen in Unterrichtssequenzen, die sich jeweils an den obigen Ausführungen und Materialien orientieren. Die Mög-

lichkeiten zu fächerverbindendem Unterricht sollten dabei – wo immer es organisatorisch möglich ist – genutzt und ausgeschöpft werden. Verbindungen zur Philosophie (Seneca), zu Deutsch (die aufgeführten Schriftsteller), Englisch (Thomas Morus, Archibald MacLeish), Politik und Sozialkunde (Marx), aber auch zu Musik und Kunst und ihrer jeweiligen Trostfunktion wären von den Ausführungen dieser Untersuchung her leicht herstellbar. Im Gesamtaufbau unverzichtbare Orientierungspunkte und – daran anschließend nur kurz benannt – mögliche Unterrichtselemente wären:

- Die *Trostbedürftigkeit des Menschen*: Aufzeigt in einem Blick auf die allumfassende Realität Leid in unserer Erfahrungswelt; auf die Erklärungsversuche von Leid; die bleibend-ungelöste Frage der Theodizee; die Notwendigkeit des Bestehens im Leid mit der offenen Frage.
- Der *Trostbegriff der Bibel*: Exemplarisch erarbeitet etwa an einem Klage- lied oder Klagepsalm; dem Hiobbuch; einem der Propheten (Deuterojesaja), Paulus¹⁴¹.
- *Trostbegriff und Trostpraxis* in der Geistes- und Kirchengeschichte bis heute: Beispielhaft verdeutlicht an einer Trostschrift (Seneca?), oder an exemplarischen Textpassagen (Kirchenväter, Meister Eckhart, Thomas von Kempen, Thomas Morus), oder im Blick auf Entwicklungsstufen des Kirchenliedes (etwa: Luther – Gerhardt – Klepper – Bonhoeffer; oder: Spee – Oosterhuis).
- *Trostkritik* bei Religionskritikern und Schriftstellern: Nachzeichnen der Entwicklung etwa durch Kontrast Schröder – Brecht; Schneider – Kaschnitz, oder einen Vergleich der zwei Nelly-Sachs-Gedichte; oder: Erarbeiten der Hiob-Drama-Szene von MacLeish im Blick auf die Trostperspektiven der drei (zuvor in anderen Unterrichtseinheiten in Grundzügen erschlossenen) Systeme Marxismus, Freudianismus, Christentum mit Gegenproben durch Originaltextausschnitte.
- *Trostperspektiven* für heute: Gegenüberstellung von gelingenden und fragwürdigen Trostperspektiven anhand des Romanausschnittes von Joseph Roth.

Da all diese Gedanken oben breit entfaltet wurden, verzichte ich hier auf eine genauere Darstellung oder methodische Ausdifferenzierung. Sicherlich können die benannten Punkte und Vorschläge dabei nur in Auswahl und mit individueller Schwerpunktsetzung erfolgen. Ziel sollte jedoch stets die praktische Verlängerung der Theodizeefrage hin in den Bereich des Trostes sein.

Lernchancen

Welche – nun vor allem kognitiven – Lernchancen eröffnen sich damit Schülern der Sekundarstufe II im Blick auf Trösten, die über die hier erneut zu berücksichtigenden Chancen in der Sekundarstufe I hinausgehen? Sie können:

- die grundsätzliche Trostbedürftigkeit aller Menschen angesichts von unerklärbar bleibenden und häufig genug unabänderbaren Leiderfahrungen erkennen;
- die biblische Trostrede in ihrer praktisch-diesseitigen Ausrichtung – getragen von der jeweils größeren Jenseitshoffnung – kennenlernen;
- das Trostverständnis der Antike und seinen Einfluß auf die christliche Trostrede und -praxis nachvollziehen und kontrastierend mit dem biblischen Trostverständnis vergleichen, um sich selbst in dem entstehenden Vorstellungsnetz zu verorten;
- das Kirchenlied als sich wandelndes Spiegelbild der Geistesgeschichte kennenlernen und auf seine Trostsehnsüchte und Trostangebote überprüfen;
- die Trostkritik von Marx und Freud als Früchte ihrer grundsätzlichen Religionskritik einordnen und vor diesem Hintergrund für sich bewerten;
- Schriftsteller als Repräsentanten, aber auch als Kritiker der christlichen Trostrede kennenlernen und anhand ihrer Texte den Grenzen und Möglichkeiten sprachlichen Trostes nachspüren;
- die Tragfähigkeit verschiedener Trostargumente und -verhaltensweisen anhand eigener Plausibilitätskriterien überprüfen;
- gegebenenfalls für sich selbst tröstende Gedanken oder Haltungen entdecken, sich zu eigen machen, vertiefen oder prüfend mit auf den Lebensweg nehmen.

Trösten lernen in der Schule? Sicherlich kann es im schulischen Religionsunterricht nur um Ansätze und Anstöße gehen, um die Bereitstellung eines Raumes, in dem menschliche Verhaltensweisen überdacht und in Distanz spielerisch-ernsthaft reflektiert und eingeübt werden können. Welche wichtigen – normalhin vernachlässigten – Chancen das Lernfeld Trost/Trösten jedoch bietet, hoffe ich ansatzweise deutlich gemacht zu haben. Trösten lernen und über Trost lernen als Einzelner in persönlichen Begegnungen, in der christlichen Gemeinde, im schulischen Religionsunterricht: Diese diakonischen Lernorte werden zu einem möglichen künftigen Prüfstein christlicher Identität, in ihnen entscheidet sich die Attraktivität und Glaubwürdigkeit des Christentums nach innen und außen mit.

Anmerkungen

- 1 Der Religionsunterricht an der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, S. 30, 31.
- 2 Die deutschen Bischöfe: Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, Erklärung von 27. 9. 1996, S. 65.
- 3 *Dieter Emeis*: Didaktische Analyse von Themen und Texten. Schritte der Vorbereitung auf Katechese und Religionsunterricht, Bildungsarbeit und Predigt (München 1997), S. 5.

- 4 Vgl. *Albert Biesinger*: Didaktische Konzeptionen zur Unterrichtsplanung, in: *ders./Günter Biemer/Peter Fiedler* (Hrsg.): Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung (Freiburg/ Basel/Wien 1984), S. 45–114.
- 5 *Dieter Emeis*, a.a.O., S. 5.
- 6 *Wolfgang Klafki*: Die bildungstheoretische Didaktik im Rahmen kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft, in: *Herbert Gutjons* u. a. (Hrsg.): Didaktische Theorien (Braunschweig 1980), S. 11–26. Alle folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 7 *Karl Ernst Nipkow*: Elementarisierung als Kern der Unterrichtsvorbereitung, in: *KatBl* 111 (1986), S. 600–608. Alle als zugehörig gekennzeichneten Zitate beziehen sich auf diesen Aufsatz.
- 8 Vgl. *Wolfgang Klafki*: Studien zur Bildungstheorie und Didaktik (Weinheim 1963).
- 9 Vgl. dazu etwa: *Hans-Jürgen Fraas*: Der Schüler: Religiöse Sozialisation – Religiöse Erziehung, in: *Gottfried Adam/Rainer Lachmann* (Hrsg.): Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten (Göttingen 1993), S. 77–95.
- 10 Vgl. *Werner Fuchs-Heinritz*: Religion, in: *Deutsche Shell* (Hrsg.): Jugend 2000, Bd. 1, S. 157–180, hier: S. 158.
- 11 Ebd., S. 161.
- 12 *Albert Biesinger*: Didaktische Konzeptionen zur Unterrichtsplanung, a.a.O., S. 49.
- 13 *Jürgen Werbick*: Glaubenlernen aus Erfahrung, a.a.O., S. 35.
- 14 So wurde etwa im Modellprojekt »Compassion« (s. o.) gearbeitet.
- 15 Vgl. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr. Revidierter Zielfelderplan, hrsg. von der Zentralstelle Bildung der deutschen Bishopskonferenz (Köln 1984).
- 16 *Hans-Günter Heimbrock*: Nicht unser Wollen oder Laufen, a.a.O., S. 52.
- 17 Vgl. dazu etwa: *Franz Trautmann*: Religionsunterricht im Wandel. Eine Arbeitshilfe zu seiner konzeptionellen Entwicklung (Essen 1990), S. 131–134.
- 18 *Harry Noormann*: Diakonisches Lernen – eine Zumutung für den Zeitgeist?, a.a.O., S. 7.
- 19 Herz und Mund und Tat und Leben, a.a.O., S. 62.
- 20 Alle Zitate: *Hans-Günter Heimbrock*: Nicht unser Wollen und Laufen, a.a.O., S. 60. Vgl. auch *ders.*: Erfahrungen des Leidens – Schule des Glaubens? – Plädoyer für ein pathisches Lernverständnis, in: *Pastoraltheologie* 76 (1987), S. 171–184.
- 21 *Deutscher Katecheten-Verein*. Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer, in: *KatBl* 117 (1992), S. 611–627, hier: S. 612f.
- 22 *Jürgen Werbick*: Heutige Herausforderungen an ein Konzept des Religionsunterrichts, in: *KatBl* 118 (1993), S. 451–465, hier: S. 456.
- 23 *Martina Blasberg-Kuhnke*: Lebensweltliche Kommunikation aus Glauben. Zur koinonischen Struktur des Religionsunterrichts der Zukunft, in: *rhs* 36 (1993), S. 261–273, hier: S. 265.
- 24 *Stefan Schmitz*: »Diakonischer Religionsunterricht?«, in: *rhs* 38 (1995), S. 414–422, hier: S. 415.
- 25 Ebd., S. 417.
- 26 Vgl. etwa: *Martina Blasberg-Kuhnke*: Religionsunterricht – »In Kenntnis setzen« oder viel mehr?, in: *rhs* 39 (1996), S. 123–124; *Stefan Schmitz*: Religionsunterricht – ein »ordentliches Lehrfach«, in: *rhs* 41 (1998), S. 41–54.
- 27 *Matthias Scharer*: Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung (Mainz 1995), S. 52.
- 28 Vgl.: *Martina Blasberg-Kuhnke*: Soziale Gerechtigkeit, in: *Gottfried Adam/Friedrich Schweitzer* (Hrsg.): Ethisch erziehen in der Schule (Göttingen 1996), S. 200–213.
- 29 *Ottmar Fuchs*: Der Religionsunterricht als Diakonie der Kirche?, a.a.O., S. 848–855, hier: S. 854.
- 30 *Harry Noormann*: a.a.O., S. 6.
- 31 Das Fehlen des Topos »Tröst« fällt z. B. auf in: *Hartmut Beile*: Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen (Ostfildern 1998).
- 32 Vgl. *Hubert Tremel*: Spiritualität und Rockmusik. Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmu-

- sik (Ostfildern 1997), S. 220: »Die textliche Seite der Rockmusik enthält sowohl *eindeutige* als auch *implizite religiöse Aussagen*.«
- 33 *Bernd Schwarze*: Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen (Stuttgart/Berlin/ Köln 1997), S. 110.
- 34 Ebd., S. 257f.
- 35 *Ralph Sauer*: Kinder fragen nach dem Leid. Hilfen für das Gespräch (Freiburg/Basel/Wien 1986), S. 9.
- 36 *Karl Ernst Nipkow*: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf (München 1987), S. 56.
- 37 Ebd., S. 57.
- 38 Vgl. vor allem: *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht? Hilfen zur Leidensproblematik in der Sekundarstufe I und II (Freiburg/Basel/Wien 1991); *Reinhold Mokrosch*: Kinder erfahren Leid und fragen nach Gott – Wie sollen wir reagieren?, in: Religionspädagogische Beiträge 35/1995, S. 87–95.
- 39 *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht (München 1998), S. 46; vgl. hinführend: *ders.*: Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht (München 1995).
- 40 So *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Leid und Gott, a.a.O., S. 47f. im Anschluß an eine unveröffentlichte Staatsexamensarbeit von *Sonja Gerichhausen*.
- 41 *Ralph Sauer*: Kinder fragen nach dem Leid, a.a.O., S. 83.
- 42 *Rudi Ott*: Trauer und Trost, a.a.O., S. 118.
- 43 Vgl. dazu: *Gottfried Adam*: Lehrpläne des Religionsunterrichts, in: *ders./Rainer Lachmann* (Hrsg.): Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten (Göttingen ¹1993), S. 122–141.
- 44 Ich vernachlässige z. B. die Unterrichtsreihen zu den Propheten, bei denen die Mahnbotschaft im Zentrum steht, die Trostbotschaft nur am Rande erwähnt wird.
- 45 Vgl. in den Bildungsplänen die Einheiten: Hauptschule 7.5: »Diakonie: Ich kann anderen helfen«; Realschule 8.5.1: »Gegenseitige Hilfe zum Leben: Behinderte und nicht-behinderte Menschen«; 9.5: »Zum Leben helfen: Diakonie«; Gymnasium 7.7.1: »Was Menschen zum Leben brauchen: Armut und Reichtum bei uns«; 7.7.2: »Die Not entdecken – Ein Projekt zur Diakonie«.
- 46 Vgl. in den Bildungsplänen die Einheiten: Hauptschule 9.4: »Gerechtigkeit schafft Frieden«; Realschule 8.4: »Frohe Botschaft für die Armen«; Gymnasium 5.4.3: »Einsatz Jesu für die Menschen, sein Tod«; 6.5: »Menschen brauchen Hilfe – gelebte Solidarität«.
- 47 Vgl. in den Bildungsplänen die Einheiten: Evangelische Religion 12/13.3: »Soziale Gerechtigkeit – Einführung in die Sozialethik«; Katholische Religion 12/13.5: »Soziale Gerechtigkeit – Lebensprinzip der Gesellschaft«.
- 48 Zum lerntheoretischen Hintergrund vgl.: *Kurt Schori*: Religiöses Lernen und kindliches Erleben. Eine empirische Untersuchung religiöser Lernprozesse bei Kindern im Alter von vier bis acht Jahren (Stuttgart/Berlin/Köln 1998).
- 49 Bildungsplan für die Grundschule, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994), S. 49.
- 50 Ebd., S. 49 (meine Hervorhebung, G. L.)
- 51 Lehrplaneinheit 4.3.1: »Tod und Leben«. Dort unter anderem angezielt: Gedanken zu »Was in der Trauer hilft«, a.a.O., S. 178.
- 52 Ebd., S. 61.
- 53 Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, hrsg. von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (München 1998), S. 27.
- 54 Vgl. dazu: Mein bist Du. Unterrichtswerk für Katholische Religionslehre an Grundschulen in Baden-Württemberg Klassenstufe 1/2. Lehrerhandbuch (Stuttgart 1998), S. 148–158.
- 55 So *Heidi Mühle*: »Alle müssen sterben – ich auch?« Wie Kinder nach dem Tod fragen und wie Bilderbücher trösten, in: *dies./Egbert Haug-Zapp* (Hrsg.): Wenn Kinder nach Gott fragen (Reinbek 1995), S. 56–69, hier: S. 62. Vgl. auch *Tobias Brocher*: Wenn Kinder trauern ¹1980 (Reinbek 1998). Vgl. auch: *Hildegard Iskenius-Emmler*: Psy-

- chologische Aspekte von Tod und Trauer bei Kindern und Jugendlichen (Frankfurt 1988).
- 56 *Johannes Spölgel/Beate Eichinger*: Wenn Kinder dem Tod begegnen, a.a.O., S. 33.
- 57 Bildungsplan für die Grundschule, a.a.O., S. 16.
- 58 Ebd., S. 18.
- 59 So *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Leid und Gott, a.a.O., S. 48 in Anschluß an eine unveröffentlichte Staatsexamensarbeit von Sonja Gerichhausen.
- 60 *Anton A. Bucher*: Kinder und die Rechtfertigung Gottes? – Ein Stück Kindertheologie, in: Schweizer Schule 10/1992, S. 7–12, hier: S. 9.
- 61 *Johannes Spölgel/Beate Eichinger*: Wenn Kinder dem Tod begegnen, a.a.O., S. 79.
- 62 Ebd., S. 62.
- 63 *Marielene Leist*: Kinder begegnen dem Tod ¹1979 (Gütersloh 1987), S. 163.
- 64 *Friedrich Schweizer*: Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage (Gütersloh 1992), S. 358.
- 65 Vgl. dazu z. B. *Friedrich Schweizer* u. a.: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis (Gütersloh 1995), S. 158–164; *Lothar Kuld*: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung (Stuttgart/Berlin/Köln 1997), S. 103–107.
- 66 Vgl. dazu: *James W. Fowler*: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn ¹1981 (Gütersloh 1991); *ders.*: Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit ¹1987 (München 1989).
- 67 So *Albert Biesinger* in: *ders./Christoph Schmitt*: Gottesbeziehung, a.a.O., S. 117.
- 68 *James W. Fowler*: Stufen des Glaubens, a.a.O., S. 150.
- 69 Ebd., S. 166.
- 70 Vgl. *Marielene Leist*. Über das Trösten, a.a.O., S. 82: »Jedem, dem das Wort trösten einfällt, wohl jedem, der trostbedürftig ist, kommt das Bild der Mutter in den Sinn. Das scheinen unsere großen Erfahrungen im Leben gewesen zu sein, daß Mütter trösten.«
- 71 Vgl. etwa: *Dietrich Steinwede/Kerstin Lüdke*: Religionsbuch Oikoumene. Werkbuch 1/2 (Düsseldorf 1994), S. 157–169; dort auch gutes Textmaterial. Viele praktische kindgerechte Medien und Ideen im Umgang mit Trauer bieten: *Daniela Tausch-Flammer/Lis Bickel*: Wenn Kinder nach dem Sterben fragen. Ein Begleitbuch für Kinder, Eltern und Erzieher (Freiburg/Basel/Wien 1994), S. 100–174.
- 72 *Christine Reents*: Religionsunterricht im 1. Schuljahr (Stuttgart u. a. 1985), S. 64.
- 73 Ebd., S. 66.
- 74 *Marielene Leist*: Kinder begegnen dem Tod, a.a.O., S. 178.
- 75 Mein bist Du 1/2, a.a.O., S. 149.
- 76 Vgl. *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Gott und Leid, a.a.O., S. 43–49.
- 77 *Ralph Sauer*: Kinder fragen nach dem Leid, a.a.O., S. 98.
- 78 Ebd., S. 83.
- 79 Vgl. Hauptschule 9.2: »Hiob: Wie kann Gott das zulassen«; Realschule 10.2: »Wie kann Gott das zulassen? Hiob«; Gymnasium 9.2.1: »Wie kann Gott das zulassen? – Hiob«.
- 80 Bildungsplan für die Hauptschule, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994), S. 270.
- 81 Bildungsplan für die Realschule, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994), S. 360.
- 82 Bildungsplan für das Gymnasium, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994), S. 312 (meine Hervorhebung G. L.).
- 83 Unter gleicher Überschrift: Hauptschule 6.3; Realschule 6.3; Gymnasium 6.3.1.
- 84 So etwa der Bildungsplan Realschule, a.a.O., S. 98f. (meine Hervorhebung G. L.).
- 85 Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr, a.a.O., S. 76f.
- 86 Bildungsplan Realschule, a.a.O., S. 339.
- 87 Bildungsplan Hauptschule, a.a.O., S. 271.
- 88 Bildungsplan Realschule, a.a.O., S. 283.

- 89 Bildungsplan Gymnasium, a.a.O., S. 415.
- 90 Bildungsplan Realschule, a.a.O., S. 291f.
- 91 Grundlagenplan, a.a.O., S. 95.
- 92 Bildungsplan Gymnasium, a.a.O., S. 321.
- 93 Diese Beobachtung trifft tendenziell eher für Jungen als für Mädchen zu. Möglich deshalb, daß in einer reinen Mädchenklasse dieser Vorbehalt nicht so deutlich zu Tage treten würde.
- 94 *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht, a.a.O., S. 24.
- 95 *Friedrich Schweitzer*: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters (Gütersloh 1996), S. 44.
- 96 Beeindruckende Textbelege bei: *Robert Schuster* (Hrsg.): Was sie glauben. Texte von Jugendlichen (Stuttgart 1984).
- 97 *James W. Fowler*: Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben, in: *Concilium* 20 (1984), S. 309–315, hier: S. 312. Vgl. *ders.*: Stufen des Glaubens, a.a.O., S. 191f.
- 98 *Anton A. Bucher*: Kinder und die Rechtfertigung Gottes?, a.a.O., S. 9. Bucher zufolge teilen 75,8% der 11–13jährigen eine solche Vorstellung. Die Datenbasis ist jedoch nur bedingt repräsentativ.
- 99 *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Gott und Leid, a.a.O., S. 195.
- 100 Alle folgenden Zitate: *Reinhold Mokrosch*: Kinder erfahren Leid und fragen nach Gott, a.a.O., S. 91–94.
- 101 Dies erkennt auch *Ralph Sauer*: Kind und Leid, in: *Religionspädagogische Beiträge* 35/1995, S. 97–102, hier: S. 102: »Beim Studium der Äußerungen von Kindern und Jugendlichen zum leidigen Theodizeeproblem fällt auf, wie gering eigentlich der Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen ist«.
- 102 *Reinhold Mokrosch*: Kinder erfahren Leid, a.a.O., S. 95.
- 103 *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht?, a.a.O., S. 55.
- 104 Ebd., S. 29.
- 105 Ebd., S. 83.
- 106 Ebd., S. 32.
- 107 *Institut für Demoskopie Allensbach*: Religionsunterricht heute. Eine Befragung von Religionslehrern über Aufgaben und Möglichkeiten, Gestaltung und Resonanz des Religionsunterrichts (Allensbach 1987), Tabelle 8b; 9a.
- 108 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: Vom Umgang mit Texten im Religionsunterricht: Notwendiges Übel oder Chance zur kreativen Gestaltung?, in: *ru* 28 (1998), S. 140–144.
- 109 *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Gott und Leid, a.a.O., S. 38.
- 110 Vgl. dazu: *Ingo Baldermann*: Wer hört mein Klagen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen (Neukirchen-Vluyn 1986); *Horst Klaus Berg*: »Psalmen«, in: *ders.*: Altes Testament unterrichten. Neunundzwanzig Unterrichtsentwürfe (München/Stuttgart 1999), S. 286–311.
- 111 *Ralph Sauer*: Kinder fragen nach dem Leid, a.a.O., S. 104f.
- 112 Begriff und Konzept bei: *Daniel Buck*: Alttestamentlich-weisheitliche Rede vom Leid – Lernchancen für den Umgang mit Leiderfahrungen im Religionsunterricht der Grundschule (unveröffentlichte Staatsexamensarbeit Pädagogische Hochschule Weingarten 1999).
- 113 Vgl. dazu auch: *Ralph Sauer*: Das Klagegebet, in: *ders.*: Gott – lieb und gerecht, S. 73–75.
- 114 Auffällig etwa: Im Standardwerk *Gottfried Adam/Rainer Lachmann* (Hrsg.): *Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht* (Göttingen 1993) finden sich Beiträge zu »Meditation«, »Stille und Stilleübungen«, nicht jedoch zu »Gebet«. Diskussion und Literatur zum Thema findet sich etwa im Themenheft: »Zum Beten kommen«, *ru* 21, Heft 3 (1991), S. 81–120.
- 115 Vgl. *Institut für Demoskopie Allensbach* (Hrsg.): Schüler erleben den Katholischen Religionsunterricht. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage (Allensbach 1988), Tabelle 31a. »Nie« beten im Religionsunterricht danach insgesamt 65,3% aller Schüler, konkret: 54,7% in der Hauptschule, 57,4% in der Realschule, 63,4% im Gymnasium,

- 77% in der Berufsschule. Vgl. zur Deutung dieser Daten: *Norbert Weidinger*: Wer singt, betet doppelt?!, in: ru 21, S. 89–93.
- 116 *Institut für Demoskopie Allensbach* (Hrsg.): Religionsunterricht heute. Eine Befragung von Religionslehrern über Aufgaben und Möglichkeiten, Gestaltung und Resonanz des Religionsunterrichts (Allensbach 1987), Tabelle 19a: »Nie« wird gebetet bei 4,1% der Grundschullehrer, 29,9% der Hauptschullehrer, 39,6% der Realschullehrer, 42,1% in der gymnasialen Mittelstufe, 57,5% in der gymnasialen Oberstufe, 77,8% in der Berufsschule.
- 117 *Deutsche Shell* (Hrsg.): Jugend 2000 (Opladen 2000), S. 158.
- 118 *Johannes Spölgel/Beate Eichinger*: Wenn Kinder dem Tod begegnen, a.a.O., S. 93.
- 119 *Albert Biesinger/Joachim Hänle*: »Gott – mehr als Ethik«: die Grundthese dieses Buches, in: *dies* (Hrsg.): Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht (Freiburg/Basel/Wien 1997), S. 7–9, hier: S. 8.
- 120 Vgl. *Albert Biesinger*: Die Unterbrechung des Üblichen – Meditation als »Realisierung« des christlichen Weges, in: *ders.*: Gottesbeziehung, a.a.O., S. 292–306.
- 121 Vgl. »kreatives Schreiben«, in: *Ludwig Rendle* u. a.: Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht. Ein Praxisbuch (München 1996), S. 156–185; *Christine Scheff*: Kreatives Schreiben im Religionsunterricht der Realschule (Unveröffentlichte Staatsexamensarbeit Pädagogische Hochschule Weingarten 1999).
- 122 Vgl. dazu den kleinen Hinweis: *H. Adam*: Eine Klagemauer in der Schule, in: Religionspädagogische Praxis. Handreichungen für eine elementare Religionspädagogik 18 (1993), Heft IV, S. 54.
- 123 *Walter Gross/Karl-Josef Kuschel*: »Ich schaffe Finsternis und Unheil!«, a.a.O., S. 210. 209.
- 124 *Rainer Oberthür*: Kinder fragen nach Leid und Gott, a.a.O., S. 177.
- 125 *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht?, a.a.O., S. 35. 47.
- 126 *Christian Bühler*: Hiob. Ein Zugang für die Sekundarstufe II, in: Der evangelische Erzieher 48 (1996), S. 162–178, hier: S. 164.
- 127 *Manfred Häußler/Albrecht Rieder*: Stundenblätter Hiob – der Mensch im Leid. Sekundarstufe I (Stuttgart/ Dresden 1994), S. 11.
- 128 *Johannes Spölgel/Beate Eichinger*: Wen Kinder nach dem Tod fragen, a.a.O., S. 78.
- 129 *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht, a.a.O., S. 79.
- 130 So ein Vorschlag von: *Ingrid Grill*: »Aber meine Augen werden ihn schauen...« – Hiob. Band 1: Ein Versuch zum Themenbereich »Die Bibel als Grundlage des Glaubens« für die 11. Jahrgangsstufe, Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien 97 (Erlangen 1994), S. 53.
- 131 Oberthürs Idee, Kinder einen wirklichen »Brief aus Sarajewo« beantworten zu lassen, ist sicherlich möglich. Aber: Entspricht das wirklich der Ernsthaftigkeit eines Kindes in der Situation dort, ist das nicht doch – bei aller möglicher »Betroffenheit« – Inszenierung und »Spiel«? Vgl. *Rainer Oberthür*, a.a.O., S. 53f.
- 132 *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht, a.a.O., S. 68.
- 133 Vgl. *Veronika Arens*: Grenzsituationen. Mit Kindern über Sterben und Tod sprechen (Essen 1994), vor allem: Kapitel »Sterben und Tod in der neueren Kinderliteratur«, S. 172–185.
- 134 *Horst Klaus Berg*: ... nicht nur für den Unterricht: Schüler machen ein »Tröst- und Hoffnungsbuch«, in: ru 20(1990), S. 61–63.
- 135 Bildungsplan für das Gymnasium, a.a.O., S. 526.
- 136 Ebd., S. 602.
- 137 Ebd., S. 599.
- 138 *Ralph Sauer*: Gott – lieb und gerecht? a.a.O., S. 197.
- 139 Vgl. *James W. Fowler*: Stufen des Glaubens, a.a.O., S. 192.
- 140 *Anton A. Bucher*: Kinder und die Rechtfertigung Gottes?, a.a.O., S. 10.
- 141 Die exegetisch fragwürdige Gleichsetzung des Heiligen Geistes mit dem »Tröster« im Anschluß an die Parakletreden des Johannesevangeliums läßt es als nur wenig geraten erscheinen, hier einen trinitarischen Antwortversuch zu setzen, wie dies *Manfred*

Häußler und Albrecht Rieder empfehlen. Vgl. *dies*: Stundenblätter Hiob – der Mensch im Leid (Stuttgart/Dresden 1994), S. 43–45: »13. Stunde: Der Heilige Geist als Tröster und Beistand«.

TROST UND TRÖSTEN: AUSBLICK

Wie kann man sich selbst und andere trösten? Und wie kann man trösten lernen? Im Blick auf drei zentrale Lernorte habe ich Entfaltungen von Antwortperspektiven entwickelt. Sie lassen sich nicht gebündelt und griffig als »Ergebnisse« zusammenfassen, weil die einzelnen Menschen, die einzelnen Erfahrungen und die einzelnen Lernorte und Lernkontexte viel zu verschiedenartig sind. Aber – so ein möglicher Einwand – wurde dabei nicht der eschatologische Trost viel zu wenig berücksichtigt: jener Trost, der allein von Gott her in letzter Trostlosigkeit trägt; jener Trost, der durch das Erlösungswerk Christi vor allem die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod bei Gott begründet? Mein am Anfang der Arbeit klar benannter Schwerpunkt setzte andere Gewichte: Mir ging es um den diakonischen Trost, den *Menschen* einander spenden können, weil und wenn sie im Vertrauen auf Gott leben. Diesen Schwerpunkt setzt die biblische Rede und Praxis von Trost, dieser Schwerpunkt scheint mir für ein heutiges »Trösten lernen« zentral. Daß von hier aus eine systematisch-theologische Entfaltung von christlichem Trost unter eschatologischer Perspektive möglich und sinnvoll ist, steht außer Frage. Das aber wäre ein neues Buch ...

Am Ende meiner Untersuchung möchte ich so noch einmal vier Lyriker des 20. Jahrhunderts zu Wort kommen lassen. In ihren Gedichten versuchen sie – jeweils auf ihre Weise – glaubwürdige, verschiedenartige, aber für sie selbst persönlich stimmige Trostperspektiven für unsere Zeit auszuloten.

Hermann Hesse

Der erste Text stammt von *Hermann Hesse* (1877–1962), dem im württembergischen Calw geborenen Pietistensohn, der in seinem Leben von den allgemeinen Fragen nach der Wahrheit und Wirksamkeit von Religionen genauso umhergetrieben wurde wie von der Suche nach Antworten auf die Frage nach Sinn, Zweck und Durchlebarkeit von Leiderfahrungen. Irgendwann in den ersten Jahren des Jahrhunderts entstand der für uns wichtige Text. Hesse lebt in dieser Zeit in Gaienhofen am Bodensee, hat sich zusammen mit seiner um acht Jahre älteren Frau Maria Bernoulli zurückgezogen in das ländlich-familiäre Idyll des einfachen naturnahen Lebens. Noch bevor seine großen Romane entstehen sollten, ist vor allem die Lyrik jene literarische Form, mit der er sich und sein Lebensgefühl in dieser Zeit auszudrücken vermag. Doch der Schein trügt. Das vorgebliche Idyll ist von Anfang an von Schattenseiten bedroht und wird schließlich auch 1912 zerbrechen. Mit Recht hebt *Christoph Gellner* so die »Spuren unausgetragener Widersprüche und

Paradoxien« schon in Hesses Vorkriegsschaffen hervor, weist er auf die »Schatten kaum verheimlichter Dunkel- und Einsamkeit, ja einer geradezu wuchernden Melancholie und Resignation«¹ hin. Vom Schatten solcher Erfahrungen, von Spuren solcher Zwiespältigkeiten handelt auch das folgende Gedicht²:

TROST

Wieviel gelebte Jahre
Sind hin und hatten keinen Sinn,
Nichts, das ich mir bewahre,
Nichts, des ich fröhlich bin.

Unendliche Gestalten
Hat mir der Strom herangerollt;
Ich durfte keine halten,
Es blieb mir keine hold.

Doch ob sie mir entgleiten,
Mein Herz fühlt tief und rätselhaft
Weit über alle Zeiten
Des Lebens tiefe Leidenschaft.

Die hat nicht Sinn noch Ziele,
Weiß alles nah und alles weit
Und macht, ein Kind im Spiele,
Den Augenblick zur Ewigkeit.

Was Hesse in diesem formal traditionellen Kreuzreimgedicht melancholisch beklagt, ist das Schwinden der Zeit – für ihn ohne erkennbaren Sinn, ohne das Gefühl, etwas »bewahren« zu können, ohne die Gewißheit, auf etwas Erlebtes mit Freude zurückzublicken. Vor allem – so die zweite Strophe – das Kommen und Gehen der Menschen stimmt Hesse traurig. Menschen – Weggefährten, Freunde und Geliebte – erweisen sich ihm auf den Lebenswegen nur als Begleiter für kurze Stücke. Vergänglichkeit des Lebens ohne Sinn – dies also ist der in den ersten beiden Anfangsstrophen geschilderte Grund seiner trostbedürftigen Trauer. Die zwei Schlußstrophen setzen dieser Trauer nun den im Gedichttitel angekündigten Trost entgegen. Zwar verliert sich alles an und in der Zeit, aber im Kern brennt in ihm »des Lebens tiefe Leidenschaft«. Lebensleidenschaft – sie wird ihm geradezu trotzig zur selbsterkannten Trostquelle, auch wenn er um deren Sinn und Ziel nicht weiß. Er muß dies auch gar nicht, weil diese Leidenschaft jeden »Augenblick zur Ewigkeit« macht, jedem Moment als solchem den Sinn in sich selbst gibt. Leben ist für ihn in sich stets jetzt und hier Selbstzweck, wie ein zeit- und sinnfreies Spiel, in das sich gerade Kinder selbstvergessen vertiefen können. »Carpe diem« – dieses Motiv muß das Gedicht als »Moral« nicht direkt benennen, weil sie sich aus dem Geschilderten unmittelbar ergibt. Hesse jedenfalls kann sich hier selbst trösten im Blick auf die Leidenschaft des Lebens, die jedem Moment seinen eigenen Sinn gibt.

Ulla Hahn

Trost in den Leidenschaften des Lebens? Verschiebt eine solche Erwartung nicht doch allzu leicht die Trosterwartungen auf menschliche Partner? Können andere Menschen, kann Partnerschaft diesem Erwartungsdruck standhalten? Diese Fragen stehen hinter dem zweiten Gedichttext, der 1981 von der Lyrikerin *Ulla Hahn* (*1946) veröffentlicht wurde. Liebende Menschen im gegenseitigen Geflecht der Trosterwartungen; davon handelt der folgende Text³:

VON ZWEIEN DIE AUSZOGEN

Ich zog aus bei dir
meinen Trost zu finden
Du suchtest aber
deinen bei mir

Da erklärten wir
einander den Krieg
Schwere Herzschlachten
um die Eroberung des Trostes

Drin Vertrauen gegen Vertrauen rannte
Meine Sehnsucht deine verbrannte
Hoffnung in Hoffnung ertrank

Jeder für sich in der Ohnmacht
des andern versank im Tod
des andern Trost fand.

Orientiert am Versschema des Sonetts, aber in Auflösung des dort üblichen Metrums und Reimschemas spiegelt dieses Gedicht den Frustrationsprozeß von zu hohen aneinander gerichteten Trosterwartungen. Trost erwarten die beiden Partner vom jeweils anderen, ohne umgekehrt Trost geben zu können oder zu wollen. So wurde Trost zur Trophäe, zum hart umkämpften Preis der »Herzschlachten«. Auf der Kampffläche blieb zurück, was die Beziehung auszeichnete: Vertrauen, Sehnsucht und Hoffnung. Am Ende standen »Ohnmacht« und »Tod« (ungeklärt bleibt: Ist das psychisch, physisch, emotional, symbolisch zu verstehen?). Absurd genug: Allein darin, in Tod und Ohnmacht des anderen war Trost zu finden.

Oder ist der Schluß ironisch gemeint? Denn was für ein Trost wäre das, der nur in der Kraftlosigkeit und Niederlage des anderen seine Kraft entfaltet? Selbstaussagen der Dichterin scheinen diese Lesart zu bestätigen: Hinter ihren Gedichten stehe zentral »ein Moment von Sehnsucht« als Gegenpol zu »der Gewißheit, immer wieder enttäuscht zu werden«, so *Ulla Hahn* in einem Gespräch mit *Karl-Josef Kuschel* aus dem Jahre 1986. Ja mehr noch: gerade in ihren frühen Gedichtbänden, aus denen unser Text stammt, sei »sehr viel Ironie enthalten«⁴, Ironie, die sich einerseits gegen Enttäuschungen oder per-

manente Angst vor Enttäuschungen sprachlich zur Wehr setzt, die andererseits von der Sehnsucht zeugt, es möge doch anders sein. Die Absage an die Erfüllbarkeit der Trosterwartung in diesem Text läse sich dann als Sehnsucht, Trost könne doch einmal möglich und tragfähig werden... In jedem Fall: Dieses Gedicht ist ein Text voll der Rede von »hohen Erwartungen« von Trost, von dessen »kläglichen Verwirklichungen«, von »Kreisläufen enttäuschter Hoffnungen«⁵. Trost – diesem Gedicht zufolge ist er trotz aller Sehnsüchte im Leben beim anderen Menschen, erst recht beim geliebten Menschen nicht zu finden.

Christine Busta

Was aber folgt aus dieser vergeblichen Trost-Erwartung an die Liebe? Die österreichische Lyrikerin *Christine Busta* (1915–1987) – praktizierende, bekennende kritische Katholikin – griff diese Frage in einem Gedicht unmittelbar auf, das in den letzten Jahren vor ihrem Tod entstand. Fast wie ein Kommentar zu Ulla Hahns Gedicht läßt sich »Nicht nur mir selber gesagt«⁶ aus dem Nachlaßband »Der Himmel im Kastanienbaum« lesen.

NICHT NUR MIR SELBER GESAGT

Wenn du Vögel und Bäume liebst
mußt du dir darüber klar sein,
daß du ihnen gleichgültig bist.
Sie brauchen dich nicht,
du brauchst sie.

Deine Liebe erwidern kann nur der Mensch.
Aber acht es auch nicht für gering,
wenn er sie nur zu dulden vermag
und ihre Entfaltung gewährt.
Alle Liebe, die du gibst und empfängst,
ist der Vergebung bedürftig,
weil du sie anderen schuldig bleibst.

Eines Tages wirst du vielleicht
die große Gleichgültigkeit Gottes
als unendliche Toleranz verstehen
und dich ihr anvertraun.
Ich weiß keinen anderen Trost.

Kann der Mensch in der Liebe dauerhaften Trost finden? Die Liebe zur Natur wird in diesem Gedicht als Selbsttäuschung des Menschen entlarvt. Nicht um Kommunikation handelt es dabei, sondern um Projektion: Die Elemente der Natur »brauchen dich nicht«. Busta, die in ihren lyrischen Texten immer wieder biblische und christliche Themen verdichtet⁷, führt die Linie der

Selbstentlarvung in der zweiten Versgruppe weiter: Liebender und damit tröstender Austausch ist nur zwischen Menschen möglich, doch auch hier schränkt sie ein: Schon das Gewähren der »Entfaltung« von Liebe ist viel; und immer bleibt Liebe mit Schuld und der Notwendigkeit von Vergebung behaftet, weil die Hinwendung zum einen die Abwendung von anderen notwendig miteinschließt.

So weitet sich der Blick in der dritten Strophe weg von den Naturelementen, weg vom menschlichen Partner hin zu Gott. Was für eine Aussage: Der einzige Trost, den die Dichterin kennt und sich selbst wie uns Lesenden zusagt ist der, daß man sich diesem Gott anvertraut, indem man seine »große Gleichgültigkeit« als »unendliche Toleranz« versteht. Schwer zu deuten, vielleicht so: Hier geht es wohl nicht um das Vertrauen, dass Gott sich uns schicksalsmächtig zuwendet, sondern dass wir uns Gott zuwenden können. Er nimmt uns an, läßt uns gleich gültig sein, darin liegt seine Toleranz. Und in diesem Bewußtsein, vor Gott und bei Gott sein zu können wie wir sind, liegt der Trost.

Kurt Marti

Noch einen Schritt weiter geht das vierte Gedicht, das nicht nur von dem Vertrauen spricht, vor einem gleichgültigen, uns gleich gültig sein lassenden Gott bestehen zu können, sondern die Hoffnung auf dessen aktives, wirkmächtiges Eingreifen benennt. Es wurde 1995 von dem Schweizer evangelischen Dichterpfarrer *Kurt Marti* (*1921) veröffentlicht. Marti – Generationskollege, ja: zwei Jahre lang sogar Klassenkamerad von Friedrich Dürrenmatt, dessen radikale Trost-Absage oben angeführt wurde – ist ohne Zweifel der wichtigste und meistbeachtete Vertreter der christlichen Lyrik der Gegenwart⁸. Im Jahre 1995 veröffentlichte er seinen Gedichtband »gott gerne klein«. In diesem Titel wird spielerisch-wortklug eine Kontrastfolie zum »Mensch gerne groß« angedeutet. In christlichem Geist versucht Marti in einem – für ihn eher untypischen – Text, seine Trosthoffnung in Versen ausdrücken⁹.

der tröster

träte doch
aus seinem dunkel
der tröster
hinaus ans licht!

nicht bräuchte
sein kommen
sein antlitz
sichtbar zu werden

ein hauch
der berührte

ein wahrhaftiger
tonfall genügte

uns: die – von falschen
tröstern genarrt –
aller tröstung
misstrauen

uns: die – trostlos
lebend und sterbend –
einander nicht
zu trösten vermögen

An der Traditionslinie der spezifisch evangelischen Trost-Rede anknüpfend – uns von Luther, Gerhardt, Klepper oder Schröder bestens vertraut – kann auch der reformierte Pfarrer Kurt Marti in seinem lyrischen Text vom Trost sprechen. Doch anders als zuvor: nicht in dogmatischer Lehrsprache, nicht in paränetischer Zusage, sondern in poetischer Hoffnungs- und Sehnsuchtsrede, im dichterischen Wunschgebet. Zentrale Aspekte dieser gesamten Untersuchung werden hier noch einmal angerissen: Die Trostlosigkeit der Gegenwartsmenschen, das tiefe Tröstungsmisstrauen vieler Zeitgenossen angesichts nur all zu bekannter hohler Vertröstungen, die – vermeintliche, in dieser Arbeit zumindest angefragte – Unfähigkeit von Menschen, einander trösten zu können, die gerade deshalb so drängende Tröstungssehnsucht: All diese Topoi werden aufgerufen, um das Kommen »des Trösters« um so stärker herbeizusehen. Wer ist dieser Tröster? Er wird im Gedichttext zwar nicht eindeutig benannt, doch ist er im Kontext (»Hauch«, »Licht« »Tonfall«) als der Tröster-Geist im Gefolge der Parakletsprüche des Johannesevangeliums erkennbar. Auch hier knüpft Marti also an traditionell christlicher Trostrede an. Das Gedicht wird so zu einem lyrischen Sehnsuchtsgebet an den Geist als wahren und wirkmächtigen Tröster. Nicht um das endgültige Offenbarwerden dieses Tröster-Geists geht es Marti dabei, sondern um ein sanfteserspüren, Erahnen, Erfühlen seiner Wirkmächtigkeit. Das wäre Trost: vom Wirken des Tröstergeistes jetzt und hier einen Hauch erahnen können.

Selbsttröstung durch die Besinnung auf die Lebensleidenschaft bei Hesse; resignative Absage an das Trostpotential des menschlichen Partners bei Hahn; Trost durch das Vertrauen, vor einem gleichgültigen Gott als jeweils gleichgültiger Mensch angenommen zu sein bei Busta, Hoffnung auf den tröstenden Geist Gottes als von außen geschenkte Tröstungsmacht bei Marti: Im breitgefächerten Spannungsfeld zwischen diesen Polen bewegt sich die glaubwürdige Trostrede und Trostpraxis der Gegenwart.

Anmerkungen

- 1 *Christoph Gellner*: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Mainz 1997), S. 40.
- 2 *Hermann Hesse*: Die Gedichte. 1892–1962. Erster Band (Frankfurt 1977), S. 290.
- 3 *Ulla Hahn*: Spielende. Gedichte (Stuttgart 1983), S. 19.
- 4 *Ulla Hahn*: Schreiben, um die Sehnsucht wachzuhalten, in: *Karl-Josef Kuschel*: »Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin«. Neue Gespräche über Religion und Literatur (München/Zürich 1992), S. 9–25, hier: S. 22f.
- 5 *Ferdinand W. Menne*: Die Verelendung des Trostes in unserer Gesellschaft, a.a.O., S. 130–149, hier: S. 140.
- 6 *Christine Busta*: Der Himmel im Kastanienbaum. Gedichte, hrsg. von *Franz Peter Künzel* (Salzburg 1989), S. 11.
- 7 Vgl. dazu: *Wolfgang Wiesmüller*: Das Gedicht als Predigt. Produktions- und rezeptionsästhetische Aspekte biblischer Motivik in Gedichten von Christine Busta, in: *Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft* 20 (1989), S. 199–226.
- 8 Vgl. dazu: *Christof Mauch* (Hrsg.): Kurt Marti. Texte, Daten, Bilder (Frankfurt 1991); *ders.*: Poesie – Theologie – Politik. Studien zu Kurt Marti (Tübingen 1992); *Georg Langenhorst*: Im Zwiespalt von Spiritualität und poetischer Qualität? »Christliche Lyrik« der 90er Jahre, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996), S. 66–81.
- 9 *Kurt Marti*: gott gerne klein. gedichte (Stuttgart 1995), S. 66.

Bibliographie

Aufgeführt sind alle Titel, die in der Arbeit zitiert werden oder als Hintergrundliteratur herangezogen wurden. Titel, auf die in den Anmerkungen zur weiteren Vertiefung hingewiesen wurden, werden nicht noch einmal aufgeführt. Unter Primärliteratur verstehe ich nicht-biblische Schriften, die unmittelbar als Trostschriften verfaßt wurden oder sich literarisch mit dem Thema Trost befassen. Unter Sekundärliteratur verstehe ich die Forschungsliteratur zum Thema. Wenn möglich werden deutsche Übersetzungen (ggfs. unterschiedliche) angegeben, ansonsten das Original.

1

Primärliteratur

- Ambrosius von Mailand:** De excessu fratris, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 73, S. 207–325
- Angelus Silesius:** Sämtliche poetische Werke, Bd. 2: Jugend- und Gelegenheitsgedichte. Heilige Seelenlust oder geistliche Hirten-Lieder, hrsg. von *Hans Ludwig Held* (München ³1949)
- Augustinus:** Sermo CLXXII, in: *Patrologia Latina* 38, S. 935–937
– **ders.:** Der Gottesstaat. Erster Band (Buch I–VII), übersetzt von *Carl Johann Perl* (Salzburg 1951)
- Bachmann, Ingeborg:** Werke, Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften (München/Zürich 1978)
- Baltz-Otto, Ursula** (Hrsg.): Es war so schön zu leben, da du lebtest. Von Trennung und Abschied (Zürich/ Düsseldorf 1998)
– **dies.** (Hrsg.): Wir reden leise von der Hoffnung. Literarische Worte, die berühren und trösten (Zürich/Düsseldorf 1999)
- Basilius von Cäsarea:** Trostbrief an Nectarius, in: **ders.:** Briefe. Erster Teil, eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Wolf-Dieter Hauschild*, Bibliothek der griechischen Literatur 32 (Stuttgart 1990)
- Benn, Gottfried:** Sämtliche Werke, hrsg. von *Gerhard Schuster*, Bd. 1: Gedichte 1 (Stuttgart 1986)
- Boethius:** Trost der Philosophie, hrsg. und übersetzt von *Olof Gigon/Ernst Gegerschatz* ¹1949 (Darmstadt ⁵1998)
- Bonhoeffer, Dietrich:** Von guten Mächten. Gebete und Gedichte, interpretiert von *Johann Christoph Hampe* ¹1976 (Gütersloh ¹⁰1996)
– **ders.:** Werke Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von *Christian Gremmels/Eberhard Bethge/Renate Bethge* ¹1951 (München/Gütersloh 1998)
- Brecht, Bertolt:** Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. 11: Gedichte I: Sammlungen 1918–1938 (Berlin/Frankfurt/Weimar 1988)
- Busta, Christine:** Der Himmel im Kastanienbaum. Gedichte, hrsg. von *Franz Peter Künzel* (Salzburg 1989)

- Cyprian von Karthago:** De mortalitate, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3, S. 295–314
- Evangelisches Gesangbuch.* Antwort finden in alten und neuen Liedern, in Texten und Bildern. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg (Stuttgart 1996)
- Der babylonische Talmud*, Bd. 6: Sota. Gittin. Qiddusin, übers. von *Lazarus Goldschmidt* (Berlin 1932)
- Gellert, Christian Fürchtegott:** Werke, hrsg. von *Fritz Behrend*. Erster Teil: Didaktik und religiöse Lyrik. Die Betschwester (Berlin o. J.)
- Gerhardt, Paul:** Ich bin ein Gast auf Erden. Gedichte, hrsg. von *Heimo Reinitzer* (Zürich 1998)
- Goethe, Johann Wolfgang:** Sämtliche Werke, Bd. 15: Übertragungen (München 1977)
- Gotteslob.* Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe des Bistums Rottenburg mit dem Eigenteil für die Diözesen Freiburg und Rottenburg, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich (Stuttgart 1975)
- Gregor von Nazianz:** Oratio XVIII: Funeris oratio in patrem, praesente Basilio, in: *Patrologia Graeca* 35, S. 985–1044
- Gregor von Nyssa:** Oratio funeris in magnum Meletium Episcopum Antiochiae, in: *Patrologia Graeca* 46, S. 851–864
- ders.: Oratio funeris de Placilla imperatrice, in: *Patrologia Graeca* 46, S. 877–892
- Hahn, Ulla:** Spielende. Gedichte (Stuttgart 1983)
- dies.: Schreiben, um die Sehnsucht wachzuhalten, in: *Karl-Josef Kuschel:* »Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin.« Neue Gespräche über Religion und Literatur (München/Zürich 1992), S. 9–25
- Hesse, Hermann:** Die Gedichte 1892–1962, 2 Bde. (Frankfurt 1977)
- Hieronymus:** Epistula XXIX: Ad Paula super obitu Baesillae filiae, in: *Patrologia Latina* 22, S. 465–473
- ders.: Epistula LX: Ad Heliodorum, in: *Patrologia Latina* 22, S. 589–602
- Ignatius von Loyola:** Geistliche Übungen ¹1548, übers. und hrsg. von *Adolf Haas* (Freiburg 1967)
- ders.: Trost und Weisung. Geistliche Briefe, hrsg. von *Paul Imhof/Hugo Rahner* (Zürich ²1989)
- Kästner, Erich:** Werke Bd. I: Gedichte, hrsg. von *Harald Hartung/Nicola Brinkmann* (München/Wien 1998)
- Kaléko, Mascha:** In meinen Träumen läutet es Sturm. Gedichte und Epigramme aus dem Nachlaß, hrsg. von *Gisela Zoch-Westphal* ¹1977 (München 1997)
- Kaschnitz, Marie Luise:** Gesammelte Werke, Bd. II: Die autobiographische Prosa 1, hrsg. von *Christian Büttrich/Norbert Miller* (Frankfurt 1981)
- dies.: Gesammelte Werke, Bd. III: Die autobiographische Prosa 2, hrsg. von *Christian Büttrich/Norbert Miller* (Frankfurt 1982)
- dies.: Gesammelte Werke, Bd. IV: Die Erzählungen, hrsg. von *Christian Büttrich/Norbert Miller* (Frankfurt 1983)

- dies.: Gesammelte Werke, Bd. V: Die Gedichte, hrsg. von *Christian Bütt-
rich/Norbert Miller* (Frankfurt 1985)
- Klepper, Jochen:** Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern
der Jahre 1932–1942, hrsg. von *Hildegard Klepper* ¹1956 (Gießen
1997)
- ders.: Ziel der Zeit. Die gesammelten Gedichte ¹1962 (Bielefeld 1993)
- ders.: Briefwechsel 1925–1942, hrsg. von *Ernst G. Riemschneider* (Stutt-
gart 1973)
- Le Fort, Gertrud von:** Die Consolata ¹1947, in: *dies.:* Erzählende Schriften in
drei Bänden (München/Wiesbaden o. J.), S. 223–244
- Luther, Martin:** Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis ¹1519,
in: Weimarer Ausgabe, Bd. 6 (Weimar 1966), S. 99–134
- ders.: Sermon von der Bereitung zum Sterben ¹1519, in: Weimarer Ausgabe,
Bd. 2 (Weimar 1966), S. 685–697, zit. nach: *dies.:* Ausgewählte Schriften,
Bd. 2: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, hrsg. von *Karin Born-
kamm/Gerhard Ebeling* (Frankfurt 1982), S. 15–34
- ders.: Ein Sermo von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi ¹1519, in:
Weimarer Ausgabe, Bd. 2 (Weimar 1966), S. 131–142
- ders.: Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen ¹1521, in: Weima-
rer Ausgabe, Bd. 7 (Weimar 1897), S. 779–790, zit. nach: *Luthers Werke*
in Auswahl, hrsg. von *Otto Clemen*, Bd. I: Schriften von 1517 bis 1520
(Berlin ⁶1966), S. 200–202
- ders.: Tischreden 1531–1546 . Weimarer Ausgabe, Bd. 1 (Weimar 1912)
- ders.: Vom getrosteten Leben. Martin Luthers Trostbrief, hrsg. von *Gerhard
Blail* (Stuttgart 1982)
- ders.: Tröstungen. Zwei Schriften vermittelt von Rudolf Bohren (München
1983)
- MacLeish, Archibald:** Spiel um Job ¹1958 (Frankfurt 1977)
- Marti, Kurt:** gott gerneklein. gedichte (Stuttgart 1995)
- Meister Eckhart:** Das Buch der göttlichen Tröstung, ins Neuhochdeutsche
übertragen von *Josef Quint* (Frankfurt 1987)
- ders.: Das Buch der göttlichen Tröstung. Von dem edlen Menschen, hrsg.,
übersetzt und kommentiert von *Günter Stachel* (München 1996)
- More, Thomas:** Trost im Leid. Ein Dialog, übers. und hrsg. von *Martha
Feundlieb* (München 1951)
- Morus, Thomas:** Trostgespräch im Leid, übers. und kommentiert von *Jürgen
Beer*, Thomas Morus Werke Bd. 6, hrsg., von *Hubertus Schulte Herbrüg-
gen* (Düsseldorf 1988)
- Oosterhuis, Huub:** Weiter sehen, als wir sind (Wien 1973)
- ders.: Dein Trost ist nah. Gebete für Stunden der Bedrängnis (Wien 1978)
- Paulinus von Nola:** Brief 13, in: *dies.:* Epistulae/Briefe. Erster Teilband, über-
setzt und eingeleitet von *Matthias Skeb*, *Fontes Christiani* 25/1 (Freiburg
u. a. 1998), S. 300–355
- Rilke, Rainer Maria:** Kommentierte Ausgabe in vier Bänden, Bd. 2: Gedichte
1910–1926, hrsg. von *Manfred Engel/Ulrich Fülleborn* (Frankfurt/Leipzig
1996)

- ders.: Die Briefe an die Gräfin Sizzo 1921–1926, hrsg. von *Ingeborg Schnack* (Frankfurt 1977)
- ders.: Briefe in zwei Bänden. Zweiter Band: 1919–1926, hrsg. von *Horst Nalewski* (Frankfurt/Leipzig 1991)
- Roth, Joseph:** Hiob. Roman eines einfachen Mannes ¹1930, in: *ders.*: Werke, Bd. 5: Romane und Erzählungen 1930–1936, hrsg. von *Fritz Hackert* (Köln 1989), S. 1–136
- Sachs, Nelly:** Fahrt ins Staublose. Gedichte ¹1961 (Frankfurt 1988)
- dies.: Briefe der Nelly Sachs, hrsg. von *Ruth Dinesen/Helmut Müssener* (Frankfurt 1984)
- dies.: »Und Leben hat immer wie Abschied geschmeckt.« Frühe Gedichte und Prosa der Nelly Sachs, hrsg. und kommentiert von *Ruth Dinesen* (Stuttgart 1987)
- dies./**Paul Celan:** Briefwechsel, hrsg. von *Barbara Wiedemann* (Frankfurt 1993)
- Schaumann, Ruth:** Klage und Trost. Gedichte (Heidelberg 1947)
- Schneider, Reinhold:** Gesammelte Werke, Bd. 5: Gedichte, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1981)
- ders.: Gesammelte Werke, Bd. 6: Dem lebendigen Geist, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1980)
- ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9: Das Unzerstörbare. Religiöse Schriften, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1978)
- ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10: Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1978)
- ders.: Tagebuch 1930–1935, hrsg. von *Edwin Maria Landau* (Frankfurt 1983)
- ders.: Philipp der Zweite oder Religion und Macht ¹1931 (Frankfurt 1987)
- ders.: Der Balkon. Aufzeichnungen eines Müßiggängers in Baden-Baden (Wiesbaden 1957)
- ders.: Der Tröster. Erzählung. Aquarelle und Zeichnungen von *Christamaria Schröter*. Mit einem Geleitwort von *Carsten Peter Thiede* (Hünfelden 1992)
- Schröder, Rudolf Alexander:** Die geistlichen Gedichte (Berlin/Frankfurt 1949)
- ders.: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. I: Die Gedichte (Frankfurt 1952)
- ders.: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. III: Die Aufsätze und Reden (Berlin/Frankfurt 1952)
- ders./**Siegbert Stehmann:** Freundeswort. Ein Briefwechsel aus den Jahren 1938 bis 1944 (Witten/Berlin 1962)
- Seneca, L. Annaeus:** An Marcia zu ihrer Tröstung, in: *ders.*: Philosophische Schriften, übers. von *Manfred Rosenbach*, Bd. 1 (Darmstadt 1969), S. 313–395
- ders.: Trostschrift für die Mutter Helvia, in: *ders.*: Philosophische Schriften, übers. von *Manfred Rosenbach*, Bd. 2 (Darmstadt 1971), S. 295–357
- ders.: Trostschrift für Polybius, in: *ders.*: Philosophische Schriften, übers. von *Manfred Rosenbach*, Bd. 2 (Darmstadt 1971), S. 241–293

- **ders.:** Moralische Briefe an Lucilius, 63. Abschnitt, in: *ders.:* Philosophische Schriften, übers. von *Manfred Rosenbach*, Bd. 3 (Darmstadt 1969), S. 518–529
- Spee, Friedrich:** Die anonymen geistlichen Lieder von 1623, hrsg. von *Michael Härting* (Berlin 1979)
- **ders.:** Sämtliche Schriften, Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch ¹1649, hrsg. von *Theo G. M. van Oorschot* (München 1968)
- Thomas a Kempis:** Die Nachfolge Christi, übers. und hrsg. von *Paul Mons* ¹1974 (Regensburg ³1990)
- Troubadour für Gott*, hrsg. vom Kolping-Bildungswerk Würzburg, zusammengestellt von *Bernward Hoffmann* (Würzburg ²1991)
- Zenetti, Lothar:** Die wunderbare Zeitvermehrung. Variationen zum Evangelium ¹1979 (München ⁴1994)

2 Sekundärliteratur

- Adam, Gottfried/Rainer Lachmann** (Hrsg.): Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten (Göttingen ⁴1993)
- **dies.** (Hrsg.): Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht (Göttingen 1993)
- Adorno, Theodor W.:** Gesammelte Schriften, Bd. 14: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie ¹1962, hrsg. von *Rolf Tiedemann* (Frankfurt 1996)
- Aengenvoort, Johannes:** Textprobleme im Kirchenlied heute, in: *Musik und Altar* 6 (1969), S. 111–124
- Ammicht-Quinn, Regina:** Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizee (Freiburg 1992)
- Appel, Helmut:** Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther (Leipzig 1938); *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 56, Heft 1, Nr. 156
- Arens, Veronika:** Grenzsituationen. Mit Kindern über Sterben und Tod sprechen (Essen 1994)
- Auer, Albert:** Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert (Münster 1928) – Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 27., Heft 1/2
- Ausländer, Rose:** Alles kann Motiv sein ¹1971, in: *dies.:* Gesammelte Werke Bd. 3: Hügel aus Äther unwiderruflich. Gedichte und Prosa 1966–1975, hrsg. von *Helmut Braun* (Frankfurt 1984)
- Baacke, Dieter:** Trost und Tröstung – wie und für wen? Anmerkungen zu Hans-Jürgen Benedicts Überlegungen, in: *Theologia Practica* 11 (1976), S. 103–107
- Bamberg, Corona:** Trost und Tröstung im monastischen Leben, in: *Erbe und Auftrag* 63 (1987), S. 249–259
- Bärenz, Reinhard:** Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße Trauerpastoral (München 1983)

- Bärsch, Jürgen/Beate Kowalski (Hrsg.): Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod (Stuttgart 1997)
- Baldermann, Ingo: Wer hört mein Klagen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen (Neukirchen-Vluyn 1986)
- Baltzer, Klaus: Deutero-Jesaja. Kommentar zum Alten Testament, Bd. X, 2 (Gütersloh 1999)
- Barrett, Charles Kingsley: Das Evangelium nach Johannes ¹1978 (Berlin 1990)
- Baudler, Georg: Religiöse Erziehung heute. Grundelemente einer Didaktik religiösen Lernens in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft (Paderborn u. a. 1979)
- Baumgartner, Konrad: Die Trauernden trösten, in: Lebendige Katechese 5 (1983), S. 97–100
ders.: Seelsorgliche Beratung und Begleitung in existentiellen Verlustsituationen, in: ders./Wunibald Müller (Hrsg.): Beraten und begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch (Freiburg/Basel/Wien 1990), S. 232–240
- Becker, Jürgen: Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11–21 (Gütersloh/Würzburg 1981)
- Becker, Hansjakob: Hiobsbotschaften – Hiobs Botschaften. Ein Beitrag zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Pastoral, in: Andreas Cesana (Hrsg.): Warum? – Hiob interdisziplinär diskutiert. Mainzer Universitätsgespräche 1997/98 (Mainz 1998), S. 35–52
- Beer, Jürgen: Die antike Tradition der *consolatio philosophiae*. More und Boethius: Schriften aus dem Gefängnis, in: Thomas-Morus-Jahrbuch 1987 (Düsseldorf 1987), S. 85–95
- Behm, Johannes: »parakletos«, in: Gerhard Friederich (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V (Stuttgart 1966), S. 798–812
- Benedict, Hans Jürgen: Vom Trost der christlichen Religion zur Tröstung durch die Massenmedien?, in: Theologia Practica 11 (1976), S. 89–102
- Benn, Gottfried: Soll die Dichtung das Leben bessern?, in: Reinhold Schneider: Gesammelte Werke, Bd. 6: Dem lebendigen Geist, hrsg. von Edwin Maria Landau (Frankfurt 1980), S. 267–276
- Benning, Alfons: Vom christlichen Trösten. Gedanken über die Gabe des Trostes (Kevelaer 1986)
ders.: Über den Trost und das Trösten ¹1988 (Löningen ³1994)
ders.: Maria und der Trost (Löningen 1990)
- Berg, Horst Klaus: ...nicht nur für den Unterricht: Schüler machen ein »Trost- und Hoffnungsbuch«, in: ru 20 (1990), S. 61–63
– ders.: Grundriß der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden (München/Stuttgart 1991)
– ders.: Altes Testament unterrichten. Neunundzwanzig Unterrichtsentwürfe (München/ Stuttgart 1999)
- Bethge, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten ¹1976 (Reinbek ¹⁵1995)

- Biehl, Peter:** Religiöse Sprache und Alltagserfahrung. Zur Aufgabe einer poetischen Didaktik, in: Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica 18 (1983), S. 101–109
- Bienek, Horst:** Paulus an die Korinther..., in: *Martin Gregor-Dellin* (Hrsg.): Die Botschaft hör ich wohl. Schriftsteller zur Religion (Stuttgart 1986), S. 94–99
- Bienert, Wolfgang A.:** Basilius von Cäsarea, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen (Göttingen/Zürich 1994), S. 113–131
- Biesinger, Albert:** Didaktische Konzeptionen zur Unterrichtsplanung, in: *ders./Günter Biemer/Peter Fiedler* (Hrsg.): Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung (Freiburg/Basel/Wien 1984), S. 45–114
- *ders./Joachim Hänle* (Hrsg.): Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht (Freiburg/ Basel/Wien 1997)
- *ders./Christoph Schmitt:* Gottesbeziehung. Hoffnungsversuche für Schule und Gemeinde (Freiburg/Basel/Wien 1998)
- Bildungsplan für die Grundschule*, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994)
- Bildungsplan für die Hauptschule*, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994)
- Bildungsplan für die Realschule*, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994)
- Bildungsplan für das Gymnasium*, Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport Baden-Württemberg (1994)
- Biser, Eugen:** Einweisung ins Christentum (Düsseldorf 1997)
- Bitter, Gottfried:** Hinführung zur Diakonie als Aufgabe der Katechese, in: Lebendige Katechese 7 (1985), S. 15–20
- *ders./Gabriele Müller* (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, 2 Bde. (München 1986)
- Blasberg-Kuhnke, Martina:** Lebensweltliche Kommunikation aus Glauben. Zur koinonischen Struktur des Religionsunterrichts der Zukunft, in: rhs 36 (1993), S. 261–273
- *dies.:* Religionsunterricht – »In Kenntnis setzen« oder viel mehr?, in: rhs 39 (1996), S. 123–124
- Bloch, Ernst:** Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs ¹1968 (Frankfurt 1985)
- Bohren, Rudolf:** Trost. Predigten (Neukirchen-Vluyn 1981)
- Bongart, Karl:** Reinhold Schneiders »Winter in Wien«. Eine literarhistorische Standortbestimmung, in: *Carsten-Peter Thiede/Karl-Josef Kuschel/Wolfgang Frühwald* (Hrsg.): Wesen und Widerstand. Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, Bd. 1 (Paderborn 1997), S. 163–176
- Bonhoeffer, Dietrich:** Gesammelte Schriften, hrsg. von *Eberhard Bethge*, Bd. 5: Seminare – Vorlesungen – Predigten 1924–1941. Erster Ergänzungsband (München 1972)

- ders.: Werke, Bd. 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hrsg. von *Eberhard Amelung/Christoph Strohm* (Gütersloh 1994)
- ders.: Werke, Bd. 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, hrsg. von *Otto Dudzus/Jürgen Henkys* (Gütersloh 1996)
- Boschki, Reinhold**: Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel (Mainz 1994)
- Bovon, François**: Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50) (Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989)
- Brakelmann, Günter/Klaus Peters**: Karl Marx über Religion und Emanzipation 2 Bde. (Gütersloh 1975)
- Broer, Ingo**: Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation (Königstein 1986)
- Bunners, Christian**: Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung (Berlin 1993)
- Bucher, Anton A.**: Kinder und die Rechtfertigung Gottes? – Ein Stück Kindertheologie, in: *Schweizer Schule* 10/1992, S. 7–12
- Bucher, Rainer**: Klagen, in: *Gottfried Bitter/Gabriele Miller* (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (München 1986), S. 411–413
- Bühler, Christian**: Hiob. Ein Zugang für die Sekundarstufe II, in: *Der evangelische Erzieher* 48 (1996), S. 162–178
- Casper, Bernhard**: Trost und Vertröstung, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 111–115
- Cornehl, Peter**: Zur Bedeutung von Literatur für Theologie und Ausbildung. Ein Statement, in: *Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica* 18 (1983), Heft 3/4, S. 54–58
- Daiker, Angelika** (Hrsg.): Selig sind die Trauernden. Trauer- und Gedenkgottesdienste (Ostfildern 1998)
- Der Heidelberger Katechismus*, hrsg. von *Otto Weber* (Gütersloh 1983)
- Der Religionsunterricht an der Schule*. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (1974)
- Deutscher Katecheten-Verein*: Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer, in: *KatBl* 117 (1992), S. 611–627
- Die bildende Kraft des Religionsunterrichtes*. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, Erklärung der deutschen Bischöfe vom 27. 9. 1996, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz
- Dietrich, Walter/Thomas Naumann**: Die Samuelbücher (Darmstadt 1995)
- Dietzfelbinger, Christian**: Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: *ZThK* 82 (1985), S. 389–408
- Dinesen, Ruth**: Nelly Sachs. Eine Biographie (Frankfurt 1992)
- Dobbeler, Stephanie von**: Die Bücher 1/2 Makkabäer (Stuttgart 1997)
- Döpp, Siegmар/Wilhelm Geerlings** (Hrsg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur (Freiburg/Basel/Wien 1998)
- Dommershausen, Werner**: 1 Makkabäer/2 Makkabäer (Würzburg 1985)
- Dschulnigg, Peter**: Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Bern 1988)

- Dürrenmatt, Friedrich:** Theaterprobleme ¹1954, in: *ders.*: Werkausgabe, Bd. 24: Theater. Essays. Gedichte und Reden (Zürich 1985), S. 31–72
- *ders.*: Die Entdeckung des Erzählens. Gespräche 1971–1980, hrsg. von *Heinz Ludwig Arnold* (Zürich 1996)
- Ebach, Jürgen:** Streiten mit Gott. Hiob, 2 Bde. (Neukirchen-Vluyn 1996)
- Ebeling, Gerhard:** Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt (Tübingen 1997)
- Eid, Volker:** Helfen und Trösten. Wahrung der Menschenwürde in schwerer Krankheit und im Sterben, in: *ders./Paul Becker* (Hrsg.): Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion (Mainz 1984), S. 173–186
- Elliger, Karl:** Deuterocesaja I: 40,1–45,7 (Neukirchen-Vluyn 1978)
- Emeis, Dieter:** Didaktische Analyse von Themen und Texten. Schritte der Vorbereitung auf Katechese und Religionsunterricht, Bildungsarbeit und Predigt (München 1997)
- *ders./Karl Heinz Schmitt:* Grundkurs Gemeindekatechese (Freiburg 1977)
- Ernst, Josef:** Das Evangelium nach Lukas (Regensburg 1977)
- Estève-Forriol, José:** Die Trauer- und Trostgedichte in der römischen Literatur, untersucht nach ihrer Topik und ihrem Motivschatz (München 1964)
- Fabry, Heinz-Josef:** Das Buch Ijob und die Fragen nach dem Leid des Menschen, in: *Gerhard Höver* (Hrsg.): Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (September 1995 – Köln/Bonn) (Münster 1997), S. 13–32
- Fangmeier, Jürgen/Wulf Metz:** Heidelberger Katechismus, in: ThR, Bd. XIV (Berlin/New York 1985), S. 582–590
- Fischer, Georg:** Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31 (Stuttgart 1993)
- Fohrer, Georg:** Das Buch Hiob ¹1963 (Gütersloh ²1989)
- Fowler, James W.:** Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und der Suche nach dem Sinn ¹1981 (Gütersloh 1991)
- *ders.*: Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben, in: *Concilium* 20 (1984), S. 309–315
- *ders.*: Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit ¹1987 (München 1989)
- Freud, Ernst und Lucie** (Hrsg.): Sigmund Freud: Briefe 1873–1939 (Frankfurt ²1960)
- Freud, Ernst L./Heinrich Meng** (Hrsg.): Sigmund Freud und Oskar Pfister: Briefe 1909–1939 (Frankfurt 1963)
- Freud, Sigmund:** Zwangshandlungen und Religionsausübung ¹1907, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. VII: Werke aus den Jahren 1906–1909 (London 1941), S. 129–139
- *ders.*: Totem und Tabu ¹1912, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. IX (London 1940)
- *ders.*: Die Zukunft einer Illusion ¹1927, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925–1931 (London 1948), S. 323–380

- ders.: Das Unbehagen in der Kultur ¹1930, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925–1931 (London 1948), S. 419–506
- ders.: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse ¹1933, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. XV (London 1940)
- Friedrich, Gerhard**: Der erste Brief an die Thessalonicher, in: *ders./Jürgen Becker/Hans Conzelmann*: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (Göttingen/Zürich 1990), S. 203–251
- Frisch, Max**: Tagebuch 1946–1949, ¹1950 (Frankfurt 1985)
- Frühwald, Wolfgang**: Die »Papierrosen der Literaturgeschichte«, in: *Carsten Peter Thiede* (Hrsg.): Über Reinhold Schneider (Frankfurt 1980), S. 315–335
- ders.: Religion und Literatur am Ende des 20. Jahrhunderts, in: *Karl Lehmann/Hans Maier* (Hrsg.): Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts (Regensburg 1995), S. 23–37
- Fuchs, Ottmar**: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22 (München 1982)
- ders.: Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: *Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ullrich* (Hrsg.): Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium (St. Ottilien 1987), S. 939–1024
- ders.: Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie, in: *Concilium* 24 (1988), S. 281–289
- ders.: Der Religionsunterricht als Diakonie der Kirche!?, in: *Katechetische Blätter* 114 (1989), S. 848–855
- ders.: Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand (Frankfurt 1993)
- Fuchs-Heinritz, Werner**: Religion, in: *Deutsche Shell* (Hrsg.): Jugend 2000, Bd. 1 (Opladen 2000), S. 157–180
- Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hrsg. und kommentiert von *Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp* (München 1997)
- Fuhrmann, Manfred/Joachim Gruber** (Hrsg.): Boethius (Darmstadt 1981)
- Gabriel, Karl**: Diakonisches Handeln zwischen kirchlichem Auftrag und gesellschaftlichen Erwartungen, in: *rhs* 41 (1998), S. 1–6
- Gellner, Christoph**: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Mainz 1997)
- ders.: »Ich wäre gern auch weise.« Brecht und die Religion, in: *rhs* 41 (1998), S. 280–287
- Gerstenberger, Erhard S.**: Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament (Neukirchen-Vluyn 1980)
- Gertz, Bernhard**: Friedrich Spee – ein geistlicher Tröster, in: *rhs* 29 (1986), S. 220–226
- Gestrich, Reinhold**: Das seelsorgerliche Gespräch in der Krankenpflege (Stuttgart/Berlin/Köln 1991), S. 75–82

- Geyer, Carl-Friedrich:** Leid und Böses in philosophischen Deutungen (Freiburg/München 1983)
- Giebel, Marion:** Seneca (Reinbek 1997)
- Glei, Reinhold F.:** Boethius, in: *Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings* (Hrsg.): *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg/Basel/Wien 1998), S. 108–110
- Gnilka, Joachim:** Der Kolosserbrief (Freiburg/Basel/Wien 1980)
- ders.: *Johannesevangelium* ¹1983 (Würzburg ⁴1993)
- ders.: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (Freiburg/Basel/Wien 1996)
- Grabner, Wolf-Jürgen:** *Religiosität in einer säkularen Gesellschaft. Eine Kirchengliedschaftsuntersuchung in Leipzig 1989* (Frankfurt 1994)
- Grabner-Haider, Anton:** *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft* (Münster 1968)
- Grill, Ingrid:** »aber meine Augen werden ihn schauen...« – Hiob, Bd. 1: Ein Versuch zum Themenbereich »Die Bibel als Grundlage des Glaubens« für die 11. Jahrgangsstufe. Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien 97 (Erlangen 1994)
- Grimm, Werner/Kurt Dittert:** *Deuterocesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart* (Stuttgart 1990)
- Groß, Heinrich:** *Tobit. Judit* (Würzburg 1987)
- Gross, Walter/Karl-Josef Kuschel:** »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Mainz 1992)
- Große, Constantin:** *Die Alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evangelisch-lutherischen Kirche des 16.–18. Jahrhunderts* (Hermannsburg 1900)
- Gruen, Arno:** *Verlust des Mitgefühl. Über die Politik der Gleichgültigkeit* (München 1997)
- Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr.* Revidierter Zielfelderplan, hrsg. von der Zentralstelle Bildung der deutschen Bischofskonferenz (Köln 1984)
- Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule,* hrsg. von der Zentralstelle Bildung der deutschen Bischofskonferenz (München 1998)
- Guardini, Romano:** *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien* ¹1953 (Mainz/Paderborn 1996)
- Häring, Bernhard:** »Ich habe deine Tränen gesehen.« Ein Trostbuch für Kranke und Wegbegleiter (Freiburg 1993)
- Häußler, Manfred/Albrecht Rieder:** *Stundenblätter Hiob – der Mensch im Leid. Sekundarstufe I* (Stuttgart/Dresden 1994)
- Hahnen, Peter:** *Das »Neue Geistliche Lied« als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität* (Münster 1998)
- Hamacher, Theo:** *Beiträge zur Geschichte des katholischen deutschen Kirchenliedes* (Paderborn 1985)
- Hamm, Anton:** *Die sieben geistlichen Werke des Erbarmens* (Würzburg 1954)
- Hamp, Vinzenz:** *Sirach* (Würzburg 1951)

- Haufe, Eberhard:** Das wohltemperierte geistliche Lied Paul Gerhardts, in: *Heinz Hoffmann* (Hrsg.): Paul Gerhardt. Dichter – Theologe – Seelsorger. 1607–1676. Beiträge der Wittenberger Paul-Gerhardt-Tage 1976 mit Bibliographie und Bildteil (Berlin 1978), S. 53–82
- Haug-Zapp, Egbert/Heide Mühle** (Hrsg.): »Alle müssen sterben – ich auch?« Wenn Kinder nach Gott fragen (Reinbek 1995)
- Hausmann, Jutta:** Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.) (Tübingen 1995)
- Heckel, Ulrich:** Schwachheit und Gnade. Trost im Leiden bei Paulus und in der Seelsorgepraxis heute (Stuttgart 1997)
- Heil, Stefan:** Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths. Eine erfahrungstheologische und pragmatische Autobiographie- und Literaturinterpretation – mit einer religionsdidaktischen Reflexion (Ostfildern 1999)
- Henkys, Jürgen:** Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation (Berlin 1986)
- Hederer, Edgar:** Der christliche Dichter (Einsiedeln 1956)
- Heide-Münnich, Marion:** Homo Viator. Zur geistlichen Dichtung Rudolf Alexander Schröders (Frankfurt u. a. 1996)
- Heimbrock, Hans-Günther:** Lern-Wege religiöser Erziehung. Historische, systematische und praktische Orientierung für eine Theorie religiösen Lernens (Göttingen 1984)
- ders.: Erfahrungen des Leidens – Schule des Glaubens? – Plädoyer für ein pathisches Lernverständnis, in: *Pastoraltheologie* 76 (1987), S. 171–184
- ders.: Nicht unser Wollen oder Laufen. Diakonisches Lernen in Schule und Gemeinde (Neukirchen-Vluyn 1990)
- Heine, Heinrich:** Sämtliche Werke, hrsg. von *Klaus Briegleb*, Bd. XI (München 1976)
- Heinrich, Hans Peter:** Thomas Morus (Reinbek 1984)
- Hemel, Ulrich:** Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzung (München 1984)
- Hermann, Heike:** Sterben und Hoffen. 37 Arbeitsblätter mit didaktisch-methodischen Kommentaren (Stuttgart u. a. 1997)
- Hermann, Siegfried:** Jeremia: der Prophet und das Buch (Darmstadt 1990)
- Herz und Mund und Tat und Leben.* Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1998)
- Heß, Friedemann:** Trost oder Trostpflaster? Erfahrungen mit dem Trösten, in: *Berliner Hefte für Evangelische Krankenhauseelsorge* 61 (21996), S. 24–31
- Heuschele, Otto:** (Hrsg.): Trostbriefe aus fünf Jahrhunderten¹ 1941 (Stuttgart 1978)
- ders.: Die Gabe des Trostes, in: *Gerd-Klaus Kaltenbrunner* (Hrsg.): Das Geschäft der Tröster. Hoffnung zum halben Preis (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 71–75
- Heymel, Michael:** Trost für Hiob. Musikalische Seelsorge (München 1999)

- Hilberath, Bernd Jochen:** Pneumatologie, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 1 (Düsseldorf 1992), S. 445–552
- Hilger, Georg/George Reilly** (Hrsg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion (München 1993)
- Höffgen, Peter:** Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39 (Stuttgart 1993)
– ders.: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (Stuttgart 1998)
- Höss, Irmgard:** Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation ¹1956 (Weimar ²1989)
- Hofius, Otfried:** »Der Gott allen Trostes.« Paraklesis und parakalein in 2 Kor 1,3–7, ¹1983, in: *ders.:* Paulusstudien (Tübingen 1989), S. 244–254
- Holl, Adolf:** Die linke Hand Gottes. Biographie des Heiligen Geistes (München 1997)
- Holtz, Traugott:** Der erste Brief an die Thessalonicher (Zürich u. a. 1986)
- Holz, Henry.** Rudolf Alexander Schröder, in: *Wolf-Dieter Hauschild* (Hrsg.): Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert (Gütersloh 1998), S. 605–615
- Hommel, Gisela:** Die Werke der Barmherzigkeit. Wer ist heute unser Bruder? (Freiburg/Basel/Wien 1981)
- Horkel, Wilhelm:** Fragen – Hören – Trösten. Ernste und heitere Erfahrungen eines Pfarrers in Krankenhäusern (Lahr 1974)
- Hume, David:** Vom schwachen Trost der Philosophie. Essays. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von *Jens Kulenkampff* (Göttingen 1997)
- Identität und Verständigung.* Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1994)
- Institut für Demoskopie Allensbach:* Religionsunterricht heute. Eine Befragung von Religionslehrern über Aufgaben und Möglichkeiten, Gestaltung und Resonanz des Religionsunterrichts (Allensbach 1987)
- Institut für Demoskopie Allensbach:* Schüler erleben den katholischen Religionsunterricht. Ergebnisse einer Repräsentativ-Umfrage (Allensbach 1988)
- Janßen, Gerd:** Leiden – eine theoretische oder praktische Herausforderung für Christen?, in: *rhs* 38 (1995), S. 210–223
- Jenny, Markus:** Die Zukunft des evangelischen Kirchengesangs (Zürich 1970)
- Johann, Horst-Theodor:** Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (München 1968)
- Jüngling, Hans-Winfried:** Das Buch Jesaja, in: *Erich Zenger* (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart/Berlin/Köln 1995), S. 303–318
- Kadenbach, Johannes:** Das Religionsverständnis von Karl Marx (München/Paderborn/Wien 1970)
- Kaiser, Otto:** Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme (Gütersloh ⁵1984)
– *ders.:* Die Klagelieder (Göttingen 1992)
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus** (Hrsg.): Das Geschäft der Tröster. Hoffnung zum halben Preis (Freiburg/Basel/ Wien 1980)

- Kant, Immanuel:** Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee ¹1791, in: *ders.*: Werke in sechs Bänden, hrsg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. VI (Darmstadt 1964), S. 103–124
- Kassel, Rudolf:** Untersuchungen zur griechischen und römische Konsolationsliteratur; Zetemata – Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft Bd. 18 (München 1958)
- Kaspar, Peter Paul:** Zärtlichkeit und Trost. Leidensfähigkeit – Liebesfähigkeit ¹1983 (Wien ²1989)
- Kast, Verena:** Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses (Stuttgart 1982)
- *ders.*: Kann man trauern lernen?, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 100–106
- Kelley, Patricia:** Trost in der Trauer. Ein Begleitbuch (München 1998)
- Kirchschläger, Walter:** Einführung in das Neue Testament (Stuttgart 1994)
- Klafki, Wolfgang:** Die bildungstheoretische Didaktik im Rahmen kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft, in: *Herbert Gutjons* u. a. (Hrsg.): *Didaktische Theorien* (Braunschweig 1980), S. 11–26
- Klauck, Hans-Josef:** 1. Korintherbrief ¹1984 (Würzburg ³1992)
- *ders.*: 2. Korintherbrief ¹1986 (Würzburg ³1994)
- *ders.*: Konflikt und Versöhnung. Christsein nach dem zweiten Korintherbrief (Würzburg 1995)
- Klessmann, Michael:** Seelsorge zwischen individuellem Trost und politischem Anspruch, in: *Wege zum Menschen* 40 (1988), S. 394–404
- Knippenkötter, Anneliese/Christel Voß-Goldstein** (Hrsg.): *Frauen Gottesdienste. Modelle und Materialien*, Bd. 5: Thema: Klagen und Trösten (Ostfildern/Düsseldorf 1998)
- Koepcke, Cordula:** Reinhold Schneider. Eine Biographie (Würzburg 1993)
- Kraus, Hans-Joachim:** *Klagelieder (Threni)* (Neukirchen-Vluyn ²1960)
- *ders.*: *Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60–150* (Neukirchen-Vluyn ⁶1989)
- *ders.*: *Das Evangelium des unbekanntenen Propheten. Jesaja 40–66* (Neukirchen-Vluyn 1990)
- Kraus, Werner:** *Die Heilkraft der Musik. Einführung in die Musiktherapie* (München 1998)
- Kremer, Jacob:** *Lukasevangelium* (Würzburg 1988)
- *ders.*: *2. Korintherbrief* (Stuttgart 1990)
- *ders.*: *Der erste Brief an die Korinther* (Regensburg 1997)
- Krolow, Karl:** *Alter Meister der Literatur*, in: *Kurt Ihlenfeld* (Hrsg.): *Rudolf Alexander Schröder. Dem Dichter zum Gedächtnis* (Witten/Berlin 1963), S. 5–18
- Küng, Hans:** *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* ¹1978 (München 1981)
- *ders.*: *Freud und die Zukunft der Religion* (München/Zürich 1987)
- *ders.*: *Credo. Das apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt* (München/Zürich 1992)
- Kuld, Lothar:** *Lerntheorien des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach*

- John Henry Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes (Sigmaringendorf 1989)
- ders.: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung (Stuttgart/Berlin/Köln 1997)
 - ders.: Mitleid lernen. Der Modellversuch »Compassion«. Ein Praxis- und Unterrichtsprojekt sozialverpflichteten Lernens, in: ru 27 (1997), S. 56–60
 - ders./Stefan Gönnheimer: Compassion. Abschlußbericht der wissenschaftlichen Begleitung, masch. (Karlsruhe 1999)
- Kurth, Thomas:** Senecas Trostschrift an Polybius, Dialog 11. Ein Kommentar (Stuttgart/Leipzig 1994)
- Kuschel, Karl-Josef:** Erzähle etwas anderes, deine Bibel ist kalt! Die Bibel im Spiegel gegenwärtiger Literatur, in: *Volker Hochgrebel/Hartmut Meesmann* (Hrsg.): Warum versteht ihr meine Bibel nicht? Wege zu befreitem Leben (Freiburg 1989), S. 17–36
- ders.: »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...« Literarisch-theologische Porträts (Mainz 1991)
 - ders.: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: *Gotthard Fuchs* (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage (Frankfurt 1996), S. 227–261
 - ders.: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Düsseldorf 1997)
 - ders.: Der andere Brecht. Versuch einer theologischen Analyse seiner Lyrik, in: rhs 41 (1998), S. 294–303
- Lämmermann, Godwin:** Vom Trösten Trauernder. Mutmaßungen über ein pastoralpsychologisches Problem, in: *Pastoraltheologie* 86 (1997), S. 103–124
- Lang, Bernhard:** Ezechiel. Der Prophet und das Buch (Darmstadt 1981)
- Lang, Friedrich:** Die Briefe an die Korinther (Göttingen/Zürich 1986)
- Langenhorst, Georg:** Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Mainz 1994)
- ders. (Hrsg.): Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid (Mainz 1995)
 - ders.: Auf den Spuren Reinhold Schneiders. Bericht einer unzeitgemäßen Entdeckungsreise, in: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 55–63
 - ders.: »Aber wer bin ich, daß...«. Zu einer Spiritualität der Selbstzurücknahme, in: *Bibel und Kirche* 50 (1995), S. 108–115
 - ders.: Bibel und moderne Literatur: Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik, in: rhs 39 (1996), S. 288–300
 - ders.: Joseph Roths »Hiob« – ein Bild des jüdischen Schicksals, in: *Kunst und Kirche* 4/1996, S. 249–252
 - ders.: Wie von Gott reden? Schriftsteller als Sprachlehrer für Theologen und Religionspädagogen, in: rhs 40 (1997), S. 394–403
 - ders.: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart (Düsseldorf 1998)
 - ders.: Vom Umgang mit Texten im Religionsunterricht: Notwendiges Übel oder Chance zur kreativen Gestaltung?, in: ru 28 (1998), S. 140–144

- ders.: »Nein, nicht leer der Himmel.« Die Rede vom Himmel in der Gegenwartsliteratur, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999), S. 19–41
- ders.: Wie sollt ich, Herr, dein Licht verkünden? Zum Wandel von Glaubensbewußtsein und Gottesrede bei Schriftstellern in: *KatBl* 124 (1999), S. 84–89
- Lauha, Aarre:** *Kohelet* (Neukirchen-Vluyn 1978)
- Lauther, Christa/Christian Möller:** Helmut Tacke, in: *Christian Möller* (Hrsg.): *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 3: Von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner (Göttingen/Zürich 1996), S. 341–358
- Leist, Marielene:** *Kinder begegnen dem Tod* ¹1979 (Gütersloh 1987)
- dies.: *Leid und Trost. Dem anderen zur Seite stehen bei Krankheit, Behinderung und Tod* (Freiburg/Basel/Wien 1980)
- dies.: Über das Trösten, in: *Theologie der Gegenwart* 23 (1980), S. 78–83
- Lermen, Birgit/Michael Braun:** Nelly Sachs – »an letzter Atemspitze des Lebens« (Bonn 1998)
- Leuenberger, Robert:** *Trost im Verständnis des christlichen Glaubens*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 10 (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 127–139
- Lies, Lothar:** *Ignatius von Loyola und Origenes*, in: *Michael Sievernich/Günter Switek* (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (Freiburg/Basel/Wien 1990), S. 183–203
- Lietzmann, Hans/Werner Georg Kümmel:** *An die Korinther I/II* (Tübingen ⁵1969)
- Limbeck, Meinrad:** *Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung*, in: *Theologische Quartalsschrift* 157 (1977), S. 3–16
- Lindemann, Erich:** *Jenseits von Trauer* (Göttingen 1985)
- Lohmann, Hans-Martin:** *Sigmund Freud* (Reinbek 1998)
- Luck, Ulrich:** *Das Evangelium nach Matthäus* (Zürich 1993)
- Lukas, Elisabeth:** *Auch dein Leiden hat Sinn. Logotherapeutischer Trost in der Krise* ¹1981 (Freiburg/Basel/Wien 1994)
- Luz, Ulrich:** *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (Zürich u. a. 1985)
- Marböck, Johannes:** *Menschen der Bibel – Zeugen des Glaubens. Am Beispiel alttestamentlicher Gestalten: Abraham – Mose – David – Jeremia* (Linz/Passau 1986)
- ders.: *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, hrsg. von *Irmtraud Fischer* (Freiburg 1995)
- Marius, Richard:** *Thomas Morus. Eine Biographie* ¹1984 (Zürich 1987)
- Marsch, Edgar:** *Brecht-Kommentar zum lyrischen Werk* (München 1974)
- Marx, Karl:** *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* ¹1844, in: *ders.* *Die Frühschriften*, hrsg. von *Siegfried Landshut* (Stuttgart 1953)
- Marxen, Willi:** *Der zweite Thessalonicherbrief* (Zürich 1982)
- Maurach, Gregor:** *Seneca. Leben und Werk* ¹1991 (Darmstadt 1996)
- Meerwein, Fritz:** *Trauer und Trost in der Psychoanalyse*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 10 (Freiburg/Basel/Wien 1980), S. 119–126

- Mehlhausen, Joachim:** Jochen Klepper, in: *Wolf-Dieter Hauschild* (Hrsg.): Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert (Gütersloh 1998), S. 397–426
- Mein bist Du.* Unterrichtswerk für Katholische Religionslehre an Grundschulen in Baden-Württemberg, Klassenstufe 1/2, Lehrerhandbuch (Stuttgart 1998)
- Meinel, Peter:** Seneca über seine Verbannung. Trostschrift an die Mutter Helvia (Bonn 1972)
- Meinhold, Arndt:** Die Sprüche, Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31 (Zürich 1991)
- Menne, Ferdinand W.:** Die Verelendung des Trostes in unserer Gesellschaft, in: *Paul Becker/Volker Eid* (Hrsg.): Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion (Mainz 1984), S. 130–149
- Mennecke-Haustein, Ute:** Luthers Trostbriefe (Gütersloh 1989)
- Mennemeier, Franz Norbert:** Bertolt Brechts Lyrik. Aspekte Tendenzen (Düsseldorf 1982)
- Mette, Norbert:** Caritas praktisch-systematisch, in: *Peter Eicher* (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (München ²1991), S. 256–291
- Metz, Johann Baptist/Tiemo Rainer Peters:** Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute (Freiburg/Basel/Wien 1991)
- ders.: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: *Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Hölscher* (Hrsg.): Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen (Berlin/Hildesheim 1992), S. 180–192
- ders./Lothar Kuld/Adolf Weisbrod (Hrsg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen (Freiburg/Basel/Wien 2000)
- Meyer, Ivo:** Das Buch Jeremia, in: *Erich Zenger* (Hrsg.): Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart/Berlin/Köln 1995), S. 318–337
- Möller, Christian:** Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde (Göttingen 1983)
- ders. (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde. (Göttingen/Zürich 1994–1996)
- Mokrosch, Reinhold:** Kinder erfahren Leid und fragen nach Gott – Wie sollen wir reagieren?, in: *Religionspädagogische Beiträge* 35/1995, S. 87–95
- Moltmann, Jürgen:** Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen ¹1977 (Neukirchen-Vluyn 1984)
- Moos, Peter von:** Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, 4 Bde. (München 1971/72)
- Moser, Tilman:** Gottesvergiftung ¹1976 (Frankfurt ⁶1990)
- Müller, Monika/Matthias Schnegg:** Unwiederbringlich – Vom Sinn der Trauer. Hilfen bei Verlust und Tod (Freiburg/Basel/Wien 1997)
- Müller, Wunibald:** Beratung und Begleitung im Kontext von Seelsorge, in: *ders./Konrad Baumgartner* (Hrsg.): Beraten und begleiten – Handbuch für das seelsorgliche Gespräch (Freiburg/Basel/Wien 1990), S. 232–240

- Mybes, Fritz (Hrsg.): Die Werke der Barmherzigkeit (Göttingen 1998)
- Nastainczyk, Wolfgang: Trauernde Trösten. Seelsorgliches Geleit für Sterbende und Hinterbliebene, in: *Wolfgang Beinert* (Hrsg.): Einübung in das Leben – der Tod. Der Tod als Thema der Pastoral (Regensburg 1986), S. 169–186
- Nemetschek, Monika: Selig die Trauernden, denn sie sollen getröstet werden (Innsbruck/Wien 1996)
- Neysters, Peter/Karl Heinz Schmitt: Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod (München 1993)
- Niethammer, Dietrich: Menschenwürdig sterben aus Sicht eines Arztes, in: *Walter Jens/Hans Küng*: Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung (München/Zürich 1995), S. 133–146
- Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches ¹1878, in: *ders.*: Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, Bd. I (München 1954), S. 435–1008
- *ders.*: Zur Genealogie der Moral ¹1887, in: *ders.*: Werke in drei Bänden, hrsg. von *Karl Schlechta*, Bd. II (München 1955), S. 761–900
- Nipkow, Karl Ernst: Elementarisierung als Unterrichtsvorbereitung, in: *KatBl* 111 (1986), S. 600–608
- *ders.*: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf (München 1987)
- Nocke, Franz-Josef: Allgemeine Sakramentenlehre, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 2 (Düsseldorf 1992), S. 188–225
- *ders.*: Spezielle Sakramentenlehre, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 2 (Düsseldorf 1992), S. 226–376
- Noelle-Neumann, Elisabeth/Edgar Piel (Hrsg.): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983 (München u. a. 1983)
- *dies./Renate Köcher* (Hrsg.): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984–1992 (München u. a. 1993)
- Noll, Peter: Diktate über Sterben & Tod. Mit der Totenrede von *Max Frisch* ¹1984 (München/Zürich 1987)
- Noormann, Harry: Diakonisches Lernen – eine Zumutung für den Zeitgeist?, in: *Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis* 51 (1998), Heft 2, S. 6–13
- Oberthür, Rainer: Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht (München 1995)
- *ders.*: Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht (München 1998)
- Ott, Rudi: Trauer und Trost. Eine katechetische Skizze, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 115–120
- Otto, Gerd: Trauer, Trost und Klage, in: *Ursula Baltz-Otto* (Hrsg.): Es war so schön zu leben, da du lebstest. Von Trennung und Abschied (Zürich/Düsseldorf 1998), S. 63–68
- Overath, Joseph: Die sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit. Theologisch-praktische Besinnung (Abensberg o. J. – 1985)
- Pabst, Hans: Brecht und die Religion (Graz/Wien/Köln 1977)
- Pauper, Angelus: Die Werke der Barmherzigkeit (Freiburg 1937)

- Pesch, Wilhelm:** Hiob: Trostbuch in der Begleitung Schwerkranker, in: *Andreas Cesana* (Hrsg.): *Warum? – Hiob interdisziplinär diskutiert*. Mainzer Universitätsgespräche 1997/98 (Mainz 1998), S. 147–165
- Pfanger-Schäfer, Regina:** »mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen?« Todeserfahrung und Lebensverheißung am Beispiel eines neuen geistlichen Liedes von Huub Oosterhuis, in: *Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ullrich* (Hrsg.): *Im Angesicht des Todes*. Ein interdisziplinäres Kompendium (St. Ottilien 1987), S. 341–364
- Pfeiffer, Johannes:** Dichtkunst und Kirchenlied. Über das geistliche Lied im Zeitalter der Säkularisation (Hamburg 1961)
- Pfeiffer, Karl Heinz:** Was die Nacht in den Morgen verwandelt. Trösten und sich trösten lassen (Freiburg/Basel/Wien 1992)
- Piper, Hans-Christoph** Anfechtung und Trost, Diss. masch. (Göttingen 1964)
- **ders.:** Die Rubrik der Kreuz- und Trostlieder im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch von der Reformation bis zum frühen 18. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11 (1966), S. 137–145
- **ders.:** Trauerarbeit und Trost, in: *Wege zum Menschen* 21 (1969), S. 247–250
- **ders.:** Ars moriendi und Kirchenlied, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 19 (1975), S. 105–122
- **ders.:** Wenn die Not unser enger Raum ist. Trost und Trostlosigkeit in der heutigen Seelsorge, in: *Lutherische Monatshefte* 21 (1982), S. 131–133.
- **ders.:** Seelsorgerische Erfahrungen, in: *Paul Becker/Volker Eid* (Hrsg.): *Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden*. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion (Mainz 1984), S. 57–68
- **ders.:** Trost zwischen Sym-pathie und Provokation, in: *Berliner Hefte für Evangelische Krankenseelsorge* 61 (²1996), S. 16–23
- **ders.:** Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge (Göttingen 1998)
- Piper, Ida:** Trösten und getröstet werden, in: *Berliner Hefte für Evangelische Krankenseelsorge* 61 (²1996), S. 7–15
- Pfister, Oskar:** Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud, in: *IMAGO*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, Bd. XIV (1928), S. 149–184
- Plattner, Ilse E.:** Die Hoffnung bleibt. Trösten und helfen in schweren Situationen (Zürich 1998)
- Plöger, Otto:** Sprüche Salomos (Proverbia) (Neukirchen-Vluyn 1984)
- Pohlmann, Karl-Friedrich:** Der Prophet Hesekiel/Ezechiel, Kapitel 1–19 (Göttingen 1996)
- Pompey, Heinrich:** Die geistliche Barmherzigkeit in der gemeindlichen Krankenpflege, in: *Lebendige Katechese* 5 (1983), S. 136–143
- **ders.:** Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung (Mainz 1996)
- Porsch, Felix:** *Anwalt der Glaubenden*. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums (Stuttgart 1978)
- Post, Werner:** *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München 1969)

- Preul, Reiner:** Was ist ein religiöser Lernprozeß, in: *Der evangelische Erzieher* 49 (1997), S. 124–135
- Probst, Manfred/Klemens Richter:** Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie (Freiburg/Basel/Wien 1996)
- Rahner, Karl:** Trost der Zeit, in: *ders.* Schriften zur Theologie, Bd. III (Einsiedeln 1959), S. 169–188
- **ders./Herbert Vorgrimler:** Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums ¹1966 (Freiburg/Basel/Wien 1984)
- **dies.:** Kleines Theologisches Wörterbuch ¹1975 (Freiburg/Basel/Wien 1985)
- Ralfs, Günter:** Die Erkenntnislehre des Boethius ¹1965, in: *Manfred Fuhrmann/Joachim Gruber* (Hrsg.): Boethius (Darmstadt 1981), S. 350–374
- Religionsunterricht in der Schule.** Ein Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins, in: *KatBl* 117 (1992), S. 611–627
- Reents, Christine:** Religionsunterricht im 1. Schuljahr (Stuttgart u. a. 1985)
- Rendle, Ludwig u. a.:** Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht. Ein Praxisbuch (München 1996)
- Reventlow, Henning Graf:** Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (Göttingen 1993)
- Richter, Klemens** (Hrsg.): Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (Freiburg/Basel/Wien 1990)
- Ricoeur, Paul:** Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt 1969)
- Risch, Hannelore:** Gott tröstet (Wuppertal 1982)
- Röckel, Gerhard:** »Laßt euch nicht verführen!« Zur Auseinandersetzung mit einem frühen Gedicht von Brecht in der Sekundarstufe II, in: *rhs* 41 (1998), S. 323–331
- Röser, Johannes** (Hrsg.): Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend (Freiburg/Basel/Wien 1998)
- Rösler, Andrea:** Vom Gotteslob zum Gottesdank. Bedeutungswandel in der Lyrik von Friedrich Spee zu Joseph Eichendorff und Annette von Droste-Hülshoff (Paderborn u. a. 1997)
- Rößler, Martin:** Liedermacher im Gesangbuch, 2 Bde. (Stuttgart 1990)
- Rudolph, Wilhelm:** Haggai, Sacharja 1–8, Sacharja 9–14, Maleachi (Gütersloh 1976)
- Ruh, Kurt:** Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker ¹1985 (München ²1989)
- Ruhbach, Gerhard:** Thomas von Kempen, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen (Göttingen/Zürich 1994), S. 341–352
- Ruhfus, Martin:** Diakonie-Lernen der Gemeinde. Grundzüge einer diakonischen Gemeindepädagogik (Rothenburg 1991)
- Sajak, Clauß Peter:** Exil als Krisis. Selbstkundgabe und Realisation als Beitrag deutschsprachiger Exilliteratur zu einer narrativen Religionsdidaktik (Ostfildern 1998)
- Sauer, Ralph:** Kinder fragen nach dem Leid. Hilfen für das Gespräch (Freiburg/Basel/Wien 1986)

- ders.: Gott – lieb und gerecht? Hilfen zur Leidensproblematik in der Sekundarstufe I und II (Freiburg/Basel/ Wien 1991)
- ders.: Kind und Leid, in: *Religionspädagogische Beiträge* 35/1995, S. 97–102
- Saunders, Cicely:** Brücke in eine andere Welt. Was hinter der Hospizbewegung steckt, hrsg. von *Christoph Hörl* (Freiburg/Basel/Wien 1999)
- Schäfer, Gerhard K./Theodor Strohm** (Hrsg.): *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Ein Arbeitsbuch (Heidelberg 1990)
- Scharer, Matthias:** *Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung* (Mainz 1995)
- Schibilsky, Michael** (Hrsg.): *Kursbuch Diakonie* (Neukirchen-Vluyn 1991)
- Schiff, Harriet S.** (Hrsg.): *Verwaiste Eltern* (Stuttgart ⁵1995)
- Schlier, Heinrich:** *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Freiburg ³1962)
- ders.: *Der Römerbrief* (Freiburg/Basel/Wien 1977)
- Schlippe, Gunnar von:** Trösten – aus der Sicht des Psychologen, in: *Berliner Hefte für evangelische Krankenseelsorge* 31 (1972), S. 31–44
- Schmid, Konrad:** *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (Neukirchen-Vluyn 1996)
- Schmidt, Reinhard:** Wer denkt über das Trösten nach? Ein Seelsorger ist mehr als ein Krisenmanager, in: *Lutherische Monatshefte* 20 (1981), S. 679f.
- Schmidt-Rost, Reinhard:** *Trost oder Theodizee?*, in: *Michael Nüchtern* (Hrsg.): *Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie* (Frankfurt 1995), S. 88–100
- ders.: *Oskar Pfister. Der erste Pastoralpsychologe*, in: *Christian Möller* (Hrsg.): *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 3: *Von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner* (Göttingen/Zürich 1996), S. 185–200
- Schmithals, Walter:** *Das Evangelium nach Lukas* (Zürich 1980)
- Schmitt, Armin:** *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar* (Würzburg 1986)
- Schmitz, Otto/Gustav Stählin:** »parakleo/paraklesis«, in: *Gerhard Friederich* (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. V (Stuttgart 1966), S. 771–798
- Schmitz, Stefan:** »Diakonischer Religionsunterricht?«, in: *rhs* 38 (1995), S. 412–422
- ders.: *Religionsunterricht – ein »ordentliches Lehrfach«*, in: *rhs* 41 (1998), S. 41–54
- Schnackenburg, Rudolf:** *Das Johannesevangelium*, Bd. III: *Kommentar zu Kap. 13–21* (Freiburg/Basel/Wien 1975)
- ders.: *Das Johannesevangelium*, Bd. IV: *Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (Freiburg/Basel/Wien 1984)
- ders.: *Matthäusevangelium 1,1–16,20* ¹1985 (Würzburg ²1991)
- Schneider-Harpprecht, Christoph:** *Trost in der Seelsorge* (Stuttgart/Berlin/Köln 1989)
- Schnelle, Udo:** *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen ²1996)

- Schrader, Lutz:** Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (Frankfurt 1994)
- Schrage, Wolfgang:** Der erste Brief an die Korinther, Bd. I: 1,1–6,11 (Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991)
- Schröer, Henning/Gotthard Fermor/Harald Schröter (Hrsg.):** Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht (Rheinbach-Merzbach 1998)
- Schroer, Silvia:** Die Samuelbücher (Stuttgart 1992)
- Schuchardt, Erika:** Warum gerade ich? Leiden und Glaube. Schritte mit Betroffenen und Begleitenden (Göttingen 1996)
- Schürmann, Heinz:** Das Evangelium nach Lukas, Teil 1:1,1–9,50 (Freiburg/Basel/Wien 1969)
- Schulz, Siegfried:** Das Evangelium nach Johannes (Göttingen/Zürich 1978)
- Schwarz, Jürgen:** Es wächst das Tröstende: Dem Leben eine Wendung geben (Eschbach 1999)
- Schwarze, Bernd:** Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen (Stuttgart/Berlin/ Köln 1997)
- Schweitzer, Friedrich:** Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage (Gütersloh 1992)
- ders. u. a.: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis (Gütersloh 1995)
- ders.: Die Suche nach dem eigenen Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters (Gütersloh 1996)
- Schweizer, Eduard:** Das Evangelium nach Matthäus (Göttingen 1976)
- ders.: Das Evangelium nach Lukas (Göttingen/Zürich 1986)
- Schwens-Harrant, Brigitte:** Trittbrett für die Verkündigung? Literatur im Religionsunterricht, in: *Christlich-Pädagogische Blätter* 1 (1998), S. 4–6
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger:** »Nicht im Menschen gründet das Glück« (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Freiburg 1994)
- Seebaß, Horst:** Urgeschichte (1,1–11,26) (Neukirchen-Vluyn 1996)
- Seybold, Klaus:** Die Psalmen. Eine Einführung ¹1986 (Stuttgart/Berlin/Köln 1991)
- ders.: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk (Stuttgart/Berlin/Köln 1993)
- Sievernich, Michael:** Friedrich Spee, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius (Göttingen/Zürich 1995), S. 195–207
- Simian-Yofre, H.:** »nhm«, in: *G. Johannes Botterweck* u. a. (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. V (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986), S. 366–384
- Sölle, Dorothee:** Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit (Mainz 1996)
- Specht-Tomann, Monika/Doris Tropper:** Zeit des Abschieds. Sterbe- und Trauerbegleitung (Düsseldorf 1998)
- Spiegel, Yorick:** Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung (München 1973)

- Spölgén, Johannes/Beate Eichinger:** Wenn Kinder dem Tod begegnen. Fragen – Antworten aus dem Glauben (München 1996)
- Stählin, Gustav:** Trost und Trostlosigkeit in der Umwelt des Neuen Testaments, in: *Viva Vox Evangelii*, FS für Landesbischof Hans Meister (München 1951), S. 308–323
- Stapel, Wilhelm** (Hrsg.): *Luthers Lieder und Gedichte* (Stuttgart 1950)
- Staubé-Mann, Rotraud:** Rudolf Alexander Schröder, in: *Hermann Friedmann/Otto Mann* (Hrsg.): *Christliche Dichter der Gegenwart. Beiträge zur europäischen Literatur* (Heidelberg 1955), S. 284–297
- Steck, Odil Hannes:** Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung (Göttingen 1993)
- Steiner, George:** Der Tod der Tragödie. Ein kritischer Essay ¹1961 (Frankfurt 1981)
- Steinkamp, Hermann:** Diakonie in der Kirche der Reichen und die Kirche der Armen. Ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich, in: *Concilium* 24 (1988), S. 295–301
- Steins, Georg** (Hrsg.): *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage* (Würzburg 2000)
- Steinwede, Dietrich/Kerstin Lüdke:** *Religionsbuch Oikoumene. Werkbuch 1/2* (Düsseldorf 1994)
- Steube, Hans Joachim:** *Das zweite Buch Samuelis* (Gütersloh 1994)
- Stock, Alex:** Drei poetische Lektionen zur Bibeldidaktik, in: *Katechetische Blätter* 105 (1980), S. 606–611
- **ders.:** Hierher, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis (Zutphen 1994)
- Störmer, Christoph:** Eine gute Botschaft labt das Gebein. Die acht Seligpreisungen, die Sache Jesu und ein sinnvolles Markenzeichen, in: *Publik-Forum* 24. 7. 1998, S. 22–24
- Stoff, Georg:** *Trost am Krankenbett. Erfahrungen und Gedanken eines Krankenhausseelsorgers* (Graz/Wien/Köln 1994)
- Stolz, Fritz:** *Das erste und zweite Buch Samuel* (Zürich 1981)
- Strack, Hermann L./Paul Billerbeck:** *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch* ¹1924 (München ³1961)
- **dies.:** *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie* ¹1928 (München ³1961)
- Strecker, Georg:** *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen 1984)
- Student, Johann-Christoph** (Hrsg.): *Das Hospiz-Buch* (Freiburg 1989)
- Stuhlmacher, Peter:** *Der Brief an die Römer* (Göttingen/Zürich 1989)
- Sudbrack, Josef:** Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der »Nachfolge Christi«, in: *Geist und Leben* 37 (1964), S. 38–63

- ders.: Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi, in: Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr (Kempen 1971), S. 14–36
- ders.: Personale Meditation. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi – neu betrachtet (Düsseldorf 1973)
- Switek, Günter:** Ignatius von Loyola, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius (Göttingen/Zürich 1995), S. 127–144
- Tacke, Helmut:** Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge ¹1975 (Neukirchen-Vluyn ³1993)
- Tausch-Flammer, Daniela/Lis Bickel:** Wenn Kinder nach dem Sterben fragen. Ein Begleitbuch für Kinder, Eltern und Erzieher (Freiburg/Basel/Wien 1994)
- Thaidigmann, Edgar:** Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen Marx. Vorarbeit zu einer ideologiekritischen Hermeneutik des Evangeliums (München 1978)
- Theißen, Gerd/Annette Merz:** Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Göttingen 1996)
- Thiede, Carsten Peter** (Hrsg.): Über Reinhold Schneider (Frankfurt 1980)
- ders. (Hrsg.): Christlicher Glaube und Literatur 2. Reinhold Schneider (Wuppertal 1988)
- Thiel, Winfried:** Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 (Neukirchen-Vluyn 1981)
- Thurneysen, Eduard:** In seinen Händen. Grabreden. Ein Trostbuch mit begleitenden Texten von Rudolf Bohren (Neukirchen-Vluyn 1978)
- Tremml, Hubert:** Spiritualität und Rockmusik. Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik (Ostfildern 1997)
- Treu, Martin:** Die Bedeutung der consolatio bei Luther (bis 1525) als Anstoß für die gegenwärtige Seelsorgediskussion, Diss. (Halle 1982)
- ders.: Trost bei Luther. Ein Anstoß für die heutige Seelsorge, in: Pastoraltheologie 73 (1984), S. 91–106
- ders.: Die Bedeutung der consolatio für Luthers Seelsorge bis 1525, in: Lutherjahrbuch 53 (1986), S. 7–25
- Turre, Reinhard:** Diakonie. Grundlegung und Gestalt der Diakonie (Neukirchen-Vlyun 1991)
- Völkl, Richard:** Der »Tröster-Geist« und das »Trösten der Betrübten«, in: Caritas 63 (1962), S. 137–147
- ders.: Werke der Barmherzigkeit, in: LThK², Bd. X (Freiburg 1965), S. 1052–1054
- Vonhoff, Heinz:** Geschichte der Barmherzigkeit. 5000 Jahre Nächstenliebe (Stuttgart 1987)
- Walter, Rudolf** (Hrsg.): Lob der sieben Tröstungen (Freiburg/Basel/Wien 1982)
- Weder, Hans:** Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute (Zürich 1985)

- Wehr, Gerhard:** Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Weltansicht – eine Einführung in Leben und Werk der großen deutschen Sucher nach Gott (Bern/ München/Wien 1988)
- Weiber, Erhard:** Die Religion, die Trauer und der Trost. Seelsorge an den Grenzen des Lebens (Mainz 1999)
- Weiser, Artur:** Die Psalmen, Bd. II: Psalm 61–150 (Göttingen 1959)
- Welches Christentum hat Zukunft?* Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel (Stuttgart 1990)
- Welker, Michael:** Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn 1992)
- Wentorf, Rudolf:** Rudolf Alexander Schröder. Ein Dichter aus Vollmacht (Giessen/Basel 1965)
- Werbick, Jürgen:** Glauben als Lebensprozeß? Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik, in: *ders./Konrad Baumgartner/Paul Wehrle* (Hrsg.): Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. FS Erich Feifel (St. Ottilien 1985), S. 3–18
- *ders.*: Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens (München 1989)
 - *ders.*: Heutige Herausforderungen an ein Konzept des Religionsunterrichts, in: *KatBl* 118 (1993), S. 451–465
- Werner, Wolfgang:** Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25 (Stuttgart 1997)
- Westermann, Claus:** Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien (München 1964)
- *ders.*: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66. Übersetzung und Kommentar (Göttingen 1966)
 - *ders.*: Genesis 1–11 (Neukirchen-Vluyn 1974)
 - *ders.*: Genesis 12–36 (Neukirchen-Vluyn 1981)
 - *ders.*: Genesis 37–50 (Neukirchen-Vluyn 1982)
 - *ders.*: Die Klagelieder. Forschungsstand und Auslegung (Neukirchen-Vluyn 1990)
- Weyhofen, Hans Theo:** Trost. Modelle des religiösen und philosophischen Trostes und ihre Beurteilung durch die Religionskritik (Frankfurt 1983)
- Weymann, Volker:** Trost? Orientierungsversuch zur Seelsorge (Zürich 1989)
- *ders.*: Hiob, in: *Christian Möller* (Hrsg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen (Göttingen/Zürich 1994), S. 35–53
- Widl, Maria:** Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge (Graz/Wien/Köln 1997)
- Wiechert, Ernst:** Sämtliche Werke, Bd. 9: Wälder und Menschen. Der Totenwald. Jahre und Zeiten (Wien/München/Basel 1957)
- Wildenberger, Hans:** Jesaja I: 1–12 (Neukirchen-Vluyn 1972)
- *ders.*: Jesaja II: 13–27 (Neukirchen-Vluyn 1978)
- Winkler, Eberhard:** Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Beistattung (Neukirchen-Vluyn 1995)



- Winkler, Norbert:** Meister Eckhart zur Einführung (Hamburg 1997)
- Wohmann, Gabriele:** Atheisten enttäuschen mich unglaublich. Gespräch mit *Karl-Josef Kuschel*, in: *ders.:* »Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin.« Neue Gespräche über Religion und Literatur (München/Zürich 1992), S. 105–114
- Wulf, Friedrich:** Zeichen menschlicher Zuwendung schenken. Ein Briefwechsel über den Trost und die Gabe des Tröstens,, in: *Karl Rahner/Bernhard Welte* (Hrsg.): Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlich zu leben (Freiburg/Basel/Wien 1979), S. 188–199
- Zeller, Dieter:** Der Brief an die Römer (Regensburg 1985)
- Zerfaß, Rolf/Klaus Roos:** Gemeinde in: *Gottfried Bitter/Gabriele Miller* (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (München 1986), S. 132–142
- Zimmerli, Walther:** Ezechiel 1–24 (Neukirchen-Vluyn 1968)
- Zink, Jörg:** Was heißt trösten?, in: Berliner Hefte für Evangelische Kranken- seelsorge 31 (1972), S. 5–30
- Zorn, Fritz:** Mars. Mit einem Vorwort von *Adolf Muschg* ¹1977 (Frankfurt 1988)
- Zulehner, Paul M.:** Gemeinde, in: *Peter Eicher* (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2 (München ²1991), S. 172–184
- *ders.:* Pastoraltheologie, Bd.3: Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden (Düsseldorf 1990)
- *ders./Paul Becker/Günter Virt* (Hrsg.): Sterben und sterben lassen (Düssel- dorf 1991)
- *ders./Hermann Denz:* Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie (Düsseldorf 1993)

In der Reihe

zeit zeichen

sind bislang erschienen:

Joachim Hänle

Heilende Verkündigung

Kerygmatische Herausforderungen im Dialog
mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie
ISBN 3-7966-0785-3

Claudia Hofrichter

Leben Bewußtwerden Deuten Feiern

Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen
Modells am Beispiel »Taufgespräche in Elterngruppen«
ISBN 3-7966-0890-6

Hubert Tremel

Spiritualität und Rockmusik

Anregungen für die Religionspädagogik
aus dem Bereich der Rockmusik
ISBN 3-7966-0906-6

Hartmut Beile

Religiöse Emotionen und religiöses Urteil

Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen
ISBN 3-7966-0915-5

Clauß Peter Sajak

Exil als Krisis

Selbstkundgabe, Erinnerung und Realisation als Beitrag
deutscher Exilliteratur zu einer narrativen Religionsdidaktik
ISBN 3-7966-0935-X

Stefan Heil

Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths

Eine erfahrungstheologische und pragmatische Autobiographie- und Literaturinterpretation – mit einer religionsdidaktischen Reflexion
ISBN 3-7966-0967-8

 Schwabenverlag

buchverlag@schwabensverlag.de · www.schwabensverlag.de

Herausgegeben von
Albert Biesinger • Thomas Schreijäck • Werner Tzscheetzsch

Kann man trösten lernen?
Und was heißt das überhaupt, trösten?
Diesen Fragen geht die Untersuchung
einerseits grundsätzlich und systematisch nach,
andererseits versucht sie jedoch stets,
die praktische Ausrichtung auf die
heutigen Lebenswirklichkeiten hin als
kritischen Maßstab an alle Theorie anzulegen:
Wo sind Menschen heute trostbedürftig?
Wie bewährt sich christlicher Trost
in Leiderfahrungen des Alltags?

Georg Langenhorst, Dr. theol. habil.,
Jahrgang 1962, Studium der Katholischen
Theologie, Germanistik und Anglistik
in Trier, Würzburg, Tübingen, Lancaster.
Akademischer Rat für Katholische
Theologie/Religionspädagogik an der
Pädagogischen Hochschule Weingarten.

ISBN 3-7966-1002-1



9 783796 161002

 Schwabenverlag

Georg Langenhorst