

Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge

Von Henning Luther

I. Fassadenwelt

„Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren.“¹ In der als optimistisch geltenden Aufklärung erinnert Lessings „Emilia Galotti“ an die Abgründe des Wahnsinns. Der helllichtige und mutige Verstand dem es an Einfühlung und Gefühl nicht mangelt, kennt Augenblicke zumindest der Verzweiflung. Der hoffnungsvolle Aufklärer sieht nur „gewisse“ Dinge, die ins Entsetzen und in die Verzweiflung treiben. Wir – die Desillusionierten unserer Tage – könnten nicht nur manche Dinge, sondern zahllose Dinge nennen: Wer hierüber nicht den Verstand verliert, hat keinen zu verlieren. Und doch scheint dies nicht so offensichtlich. Emilia Galotti reibt sich an den vielen, die sich in ihrem Optimismus nicht beirren lassen, die weitermachen, unerschüttert, zuversichtlich. Und wir? Sind wir etwa wahnsinnig geworden – nach dem Ereignis dieses Jahrhunderts oder nach den Ereignissen zu Anfang dieses Jahres?² Unser Leben scheint davon unberührt. Privat haben wir uns eingerichtet, es geht – so oder so – voran.

Wozu Seelsorge? Nun gut, da gibt es immer wieder einzelne, bei denen es nicht ganz so reibungslos klappt. Sie sind in Sackgassen und Krisen geraten, aus denen ihnen herausgeholfen werden muß. [Es gibt immer wieder einzelne,] die Beistand brauchen oder Trost. „Die Lügen der Tröster“ – der Titel soll provozieren, heraufrufen. Daß Vertröstung Lüge ist, die über das Leiden schnell hinwegredet, wissen wir. Aber kann auch Trost Lüge sein? Kann Trost zur Vertröstung werden? Ich denke, Trost wird dann zur Lüge, wenn unser Blick sich beschränkt auf unser individuelles privates Leben und das ausblendet, was um uns herum geschieht und was nicht nur Emilia Galotti um den Verstand gebracht hat. [164]

Mit anderen Worten: wenn die Trostlosigkeit dieser Welt, in der wir leben, die Trostlosigkeit aller Opfer der bisherigen und jetzigen Geschichte verdrängt bleibt. Diese Ausblendung der verzweifelten Situation unserer Welt nenne ich Fassadenwelt. Wir basteln uns eine heimelige und gemütliche Kulisse, in der es sich mehr oder weniger gut leben läßt, beruflich, privat. Und denjenigen, die nicht ganz so gut zurechtkommen, sollen Therapie und Seelsorge auf die Beine helfen.

„Strukturen können nicht getröstet werden,“ diesen bemerkenswerten Satz fand ich in einer neueren Dissertation über den „Trost in der Seelsorge“.³ Heißt Seelsorge Trost für den Einzelnen in einer trostlosen Welt, die ungetröstet bleibt? Oder wird diese unsere Welt nicht für trostlos gehalten? Gilt nur das Leben einzelner als trostlos, die den beruhigenden Sinn ihres Lebens, die die Fähigkeit zu gelingender Identität verloren haben?

Therapie und Seelsorge als Krisenbewältigung, die verlorenen Lebenssinn und Lebensmut zurückgibt? Doch auf welchen Sinn kann diese Bewältigung aufbauen? Den Sinn unserer Kulissen- und Fassadenwelt? Könnte man etwa mit dem Blick hinter die Kulissen unserer Welt noch brauchbare Hilfe geben? Trost gilt als privilegiertes Geschäft der Religion. In der

¹ G. E. Lessing, Emilia Galotti IV/7.

² [scil. 1991].

³ Ch. Schneider-Harpprecht, Trost in der Seelsorge, Stuttgart 1989, S. 121.

modernen Gesellschaft, die die Daseinssicherung der Einzelnen weithin beherrschbar gemacht hat, jedenfalls beherrschbarer als in früheren Zeiten, bleiben immerhin einige Restrisiken, mit denen wir – wie Jürgen Habermas formulierte – im Rahmen der bürgerlichen Ideologie prinzipiell trostlos leben müssen.⁴ Aber sind nur die persönlichen Grundrisiken des Lebens wie Krankheit, Tod und Schuld Anlaß der Trostlosigkeit? Zeigt nicht der anamnetisch-solidarische Blick auf die Opfer der Geschichte bis heute, daß der Trostbedarf größer ist, als die Rede vom Restrisiko suggeriert?

Ist das nun die besondere Chance und Aufgabe der Religion, insbesondere des christlichen Glaubens, mit Sinnangeboten eben doch diese – von der Gesellschaft nicht zu leistende – Kontingenzbewältigung zu bewerkstelligen? Bieten Religion und christlicher Glaube jenen Trost für die individuellen Rest- und Grundrisiken des Lebens? Ich möchte dies bezweifeln und im folgenden erläutern. Seelsorge, die Trost vermitteln will durch die Behauptung von Sinn und Bestärkung von Lebensgewißheit, ist immer in der Gefahr, der Fassadenwelt aufzusitzen. Das „Dahinter“ einer trostlosen Welt, die um den Verstand bringt und in die Verzweiflung treibt, bleibt ausgespart und verdrängt. [165]

Nach Auschwitz sollte auch für die Seelsorge gelten: „Schon vor Auschwitz war es angesichts der geschichtlichen Erfahrungen affirmative Lüge, irgend dem Dasein positiven Sinn zuzuschreiben.“⁵ Aber kann man mit diesem Blick hinter die Kulissen unserer so schönen, geordneten Welt Seelsorge treiben? Was ist an diesem unverstellten, ungeschminkten Bild unserer Welt irgend tröstlich? Eine schwierige Frage. Aber ist es nicht trostlos, die Trostlosigkeit verdrängen zu müssen, sie nicht wahrhaben zu dürfen? Hat nicht die nicht verbotene, die zugelassene Verzweiflung mehr Trost als die wortreichen Beteuerungen von Sinn, als die zahlreich angepriesenen Techniken der Lebensbewältigung und des Lebensglücks? „Was wäre Glück, das sich nicht mäße an der unmeßbaren Trauer dessen, was ist?“⁶ Trost, der die Trostlosigkeit der Geschichte übersieht und übersehen muß, ist trostlos. „Glücklich sein heißt, ohne Schrecken seiner selbst innwerden.“⁷ Gerät nicht die Sinnsuche und gar Glückssuche leicht schamlos?

II Vergessen als Therapie?

Die Konstruktion einer Fassadenwelt führt zu einer Individualisierung des Leidens. Der psychologisierende Blick konstruiert das Leiden als ein solches, das vorrangig dem einzelnen zuzuschreiben ist. Das therapeutische Interesse zielt darauf, dem einzelnen [zu helfen,] mit der Krise, an der er leidet, fertig zu werden. Unberücksichtigt bleibt allerdings der geschichtlich-gesellschaftliche Rahmen, innerhalb dessen der einzelne Leiden empfindet. Neuere systemisch orientierte Ansätze versuchen zwar diese Vereinzelnung in der Therapie zu überwinden, die Konstruktion eines Rahmens, der suggeriert, daß das Ganze unserer Welt und unseres Lebens selber in Ordnung sei, wird davon aber nicht berührt. Das zugrundeliegende, meist gar nicht bewußt gemachte Denkmuster geht davon aus, daß in einer akuten Krisen- und Leidenssituation deutlich wird, daß einzelne oder einzelne Systeme (wie bestimmte Familienkonstellationen) versagen und ihnen deshalb geholfen werden muß, mit der Situation besser zurecht zu kommen. Besser zurechtkommen heißt darin, so mit der Situation zurechtkommen, wie

⁴ „In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist freilich eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur als Kontingenz ins Bewußtsein heben: mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.“ (J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a.M. 1973², S. 165.)

⁵ Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970, S. 229.

⁶ Th. W. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt a.M. 1985, S. 266.

⁷ W. Benjamin, Einbahnstraße, Gesammelte Schriften Bd. IV/1, Frankfurt a.M. 1980, S.113.

die Mehrheit der Menschen, die – objektiv und subjektiv – keinen Therapie- und Beratungsbedarf haben. Dieses Denkmuster arbeitet unausgesprochen mit der Unterstellung, daß das „Ganze“, d.h. der gesellschaftlich- geschichtlich vermittelte Rahmen unseres individuellen Lebens „gesund“ und „in Ordnung“ sei. Nur der einzelne oder einzelne Systeme können versagen – das Ganze nicht.

Wenn jemand nicht mehr weiter weiß, wenn es bei ihm (oder ihr) nicht mehr so reibungslos klappt wie bei anderen, wird der daraus erwachsen-[166]de Orientierungs- und Sinnverlust ihm persönlich – als einzelem – zugeschrieben. Therapie hieße dann, dem einzelnen wieder Lebenssinn und Lebensmut oder Lebensgewißheit zurückzugeben. Daß das Ganze – unsere Welt, wie wir sie bis heute kennen – keinen Sinn hat, wird hierbei nicht einmal erwogen. Die Vermutung der Sinnlosigkeit gilt als krankhaft. Trotz mancher Kritik an der problematischen Unterscheidung von Krankheit und Gesundheit wird weithin mit dieser naiv und selbstverständlich hingenommenen Unterscheidung operiert. Aber sind unsere Kriterien für gesund und krank, für normal und anormal wirklich so eindeutig und selbstverständlich?

Könnte es nicht sein, daß die Rationalität unserer vorherrschenden Lebensweise und unserer gesellschaftlichen Ordnungen im Grunde Produktionen des Wahnsinns sind? Könnte es nicht sein, daß der Wahnsinnige, der sich unseren Üblichkeiten und vordergründigen Selbstverständlichkeiten entzieht, vernünftiger und humaner ist? Eine Welt, in der Auschwitz möglich war, die weiterhin Kriege verursacht, die weiterhin Folterungen ermöglicht, als normal zu bezeichnen – ist das nicht Wahnsinn? Der auf konkrete Hilfe bedachte Therapeut, der konkrete einzelne Menschen in ihrer Krise und in ihrem Leiden vor Augen hat, wird einwenden, daß solche eher philosophischen Spekulationen über den Sinn unserer Welt ihm in seiner konkreten Verantwortung kaum weiterhelfen. Im Gegenteil, sie können Anlaß zu Depressionen geben, die anstatt das Leiden des einzelnen zu mildern, es nur noch vergrößern.

Die Welt im ganzen Verbessern, liegt nicht in den Möglichkeiten der Therapie. Die Therapie muß das ihr Mögliche tun: im Rahmen des Vorgegebenen und Möglichen ein Optimum an Leidens- und Krisenbewältigung zu erreichen. Das heißt aber auch: Um eines angestrebten Therapieerfolgs [willen,] darf der vorgegebene Rahmen der für selbstverständlich gehaltenen Welt – die ich als Kulissenwelt bezeichnet habe – gar nicht in Frage gestellt werden. Die Unterstellung von Sinn und die Abwehr des Sinnlosigkeitsverdachts gehören also zu den Konstitutionsbedingungen individualisierender Therapie. Um vor dem Wahnsinn zu bewahren, müssen wir den Wahnsinn verdrängen, in dem wir leben.

Ohne Gewißheit von Sinn läßt sich nicht leben, heißt es. Also muß, wer therapeutisch helfen will, Sinn unterstellen und die akute Sinnkrise des Betroffenen auffangen helfen, indem er diesem [scil. dem Betroffenen] Lebenssinn wieder zugänglich [macht]. Aber gibt es Sinn deshalb, weil wir ihn brauchen? Theologisch gesprochen: Ein Gott, den es gibt, weil wir ihn brauchen, ist ein Selbstwiderspruch.

Die Lügen der Tröster – damit ist nicht nur der billige, oberflächliche, nicht sich auf das Leiden der anderen wirklich einlassende Versuch der abwehrenden Vertröstung gemeint, sondern jener Trostversuch, der den Blick hinter die Kulissenwelt, hinter die so scheinbar fraglose und selbstverständliche Welt unserer Normalität nicht zuläßt. Trost wird da [167] zur Lüge, wo Sinn suggeriert wird und jeder Anflug eines Verdachts der Unsinnigkeit und Sinnlosigkeit unserer Lebensverhältnisse tabuisiert und verdrängt wird.

Ein solcher Trostversuch ist konstitutiv auf das Vergessen, Abschieben und Verdrängen angewiesen – also Mechanismen, die individualpsychologisch gesehen als Indizien von Krankheit und Fehlentwicklung gelten. Trost wird da, zur Lüge, wo [er] Klage und Trauer nicht zuläßt

oder nur in begrenztem, dosierten Maße.

Ich will das Problem an einem Beispiel verdeutlichen, das ich einer Meldung in der ZEIT vor gut einem halben Jahr entnehme. Die Zeitungsnotiz berichtet von einem New Yorker Psychotherapeuten, der seit Jahren unter anderem auch Überlebende von Auschwitz behandelt hat. Die Grundintention dieser Behandlung bestand – im Sinne des Prinzips von Erinnern und Durcharbeiten – in der behutsamen Aufdeckung und Bearbeitung der traumatischen Erfahrungen in den Lagern. Die besondere Nachricht des Berichts bestand nun darin; daß der Therapeut nach jahrelanger Arbeit mit den Auschwitzopfern sich entschlossen hat, sein bisheriges Behandlungskonzept aufzugeben. Er stellt fest, daß die Klienten trotz – oder wie er es sieht: wegen – der intensiven therapeutischen Bemühung nicht den angestrebten Erfolg zeigten – nämlich wieder arbeits- und liebesfähig zu werden und sich in den normalen beruflichen und gesellschaftlichen Alltag zu integrieren. Die Erinnerung an die Leiden in Auschwitz erneuert ständig den Schmerz und mache die Betroffenen unfähig, einigermaßen unbeschwert und tatkräftig ein befriedigendes und auch ein Stück weit glückliches Leben zu führen. Deshalb hat dieser Psychoanalytiker sich entschlossen, künftig in seiner Therapie die Erinnerung an das schreckliche Leiden auszusparsen, es nicht mehr zu thematisieren, sondern es bewußt auszublenden.

Ich will jetzt weniger diesen besonderen Einzelfall problematisieren und auch nicht nach der ethischen Legitimität des Vorgehens fragen, sondern verallgemeinernd nach dem darin zum Ausdruck kommenden Grundmuster fragen, das – wie ich denke – in manchem Therapie- und Trostkonzept durchschimmert. Vergessen als Therapie: wenn und insofern der Blick hinter die scheinbar unproblematische Alltagswelt unerträglich wird und uns dem Schock grausamer Sinnlosigkeit aussetzt, wird dieser „Blick dahinter“ zugehängt und versperrt. Gut, im Interesse eines unbekümmerten, glatten und harmonischen Lebens ist diese Strategie des Vergessens sicher hilfreich. Aber: kann und darf sich Therapie nur an solchen Zielen orientieren, die erreichbar und bewältigbar sind? Darf Therapie, wenn und weil sie für den Schock des Blicks dahinter keine tröstende Antwort weiß, diesen darum systematisch ausblenden und sich auf das Machbare beschränken?

Verführt die Rede von Kontingenzbewältigung sowohl Religion wie auch Therapie dazu, die jeweiligen Kontingenzen und Krisen nach dem Maß des Bewältigbaren zurechtzustutzen? Ist hierbei nicht der Wunsch Vater des Gedankens, der bestimmte Erfahrungen der Realität, die sich nicht ins Schema des Bewältigbaren und Machbaren fügen, ausblendet? [168]

Aber – so wird mancher einwenden – sind nicht Verdrängung und Vergessen in manchen Fällen – wie das Beispiel [des] New York[er Psychoanalytikers] ja auch zeigt – lebens- und überlebensnotwendig? Ist nicht im Interesse der Lebenstüchtigkeit und eines begrenzten Stück Lebensglücks die Strategie des Vergessens für die Betroffenen [...] der humanere Weg?

Einerseits wird man diesem Einwand vielleicht ein Stück weit zustimmen können. Andererseits wird dieser Gewinn um den Preis der Lüge erkaufte. Ich denke aber, daß das Dilemma nur deswegen entsteht, weil nur der leidende einzelne als zu therapierender in den Blick gerät. Könnte es nicht sein, daß die anscheinend Gesunden, die keinen Leid und keinen Schmerz empfinden, eher das Problem sind, dem sich auch und vor allem die Therapie widmen sollte, anstatt einzelne Leidende zu stigmatisieren? Trauer, Erinnerung an Schmerz und Klage aus therapeutischen Gründen zu verdrängen, hilft doch in erster Linie einer Gesellschaft, die erinnerungslos und unfähig zu trauern ist, die gleichgültig bis zynisch aufs bloße Weitermachen programmiert ist. Wenn Therapie zur Trauer und zur Klage ermutigt, dann nicht in erster Linie, um das Leid der betroffenen einzelnen noch zu vergrößern und zu bestärken, sondern vor allem und vorrangig, um den sog. Unbetroffenen, den scheinbar Gesunden

Empfindungsfähigkeit für Schmerz und Leid und die Fähigkeit zu trauern zu vermitteln. Dies setzt freilich einen Blickwechsel voraus: Plötzlich werden die Normalen zum Problem.

III. Glaube als Trost?

Gegen die These, daß ein Trost, der der Erfahrung von Sinnlosigkeit sich nicht stellt, zur Lüge wird, scheinen sich nun aber theologische Bedenken zu erheben. Vermittelt nicht gerade der Glaube jenen unerschütterlichen Trost, der aus der Gewißheit eines letzten Lebenssinns erwächst? Es gibt eine Auffassung des Glaubens, die seinen Wert und seine Funktion darin sieht, daß er dem Einzelnen trotz aller Erfahrung von Leiden und Trostlosigkeit ein letztes tragendes Gefühl einer Lebensgewißheit vermittelt. So definiert etwa Dietrich Rössler Seelsorge als „Hilfe zur Lebensgewißheit, sie soll die Lebensgewißheit stärken, fördern, erneuern oder begründen“⁸. Rössler setzt dabei voraus, „daß Lebensgewißheit notwendig zum Bestand eines christlichen Begriffs menschlicher Existenz hinzugehört... und daß ... aus einem ... Mangel an Lebensgewißheit die Aufgabe der Seelsorge entsteht und begründet wird“⁹. Seelsorge hat so „Gewißheit über den Grund meiner Existenz“¹⁰, ferner Orientierung in einer chaotischen Welt und schließlich Vertrauen in die Gemeinschaft zu vermitteln und zu befördern.¹¹

Tacke beschreibt – im Anschluß an Hebr 4 – Seelsorge „als Einweisung [169] in diese Ruhe Gottes“¹². Er überspielt zwar nicht das Leiden, es wird aber zugunsten einer letzten tragenden Gewißheit und Lebensgeborgenheit unterwandert: „Die seelsorgerliche Konsequenz aus dem kreuzestheologischen Ansatz tritt dann hervor, wenn die Leidensfähigkeit Gottes, die alle Leiden der Menschheit unterwandert hat, als Geborgenheit erkannt wird, in der die „Ruhe“ (Hebr 4) zu finden ist.“¹³ Tacke greift explizit auf den Begriff des Trostes zurück, um die Grundintention von Seelsorge als Glaubenshilfe zu beschreiben. Als Kennzeichen des Glaubenstrostes nennt Tacke Eigenschaften und Merkmale wie Sinn, Stabilität und Halt; In Auslegung der ersten Frage des Heidelberger Katechismus – „Was ist dein einziger Trost im Leben und Sterben?“ – erläutert er sein Trostverständnis wie folgt:

„Das Wort ‚Trost‘ vertritt die Summe dessen, was der Mensch an Sinn, Halt und Hilfe in der Flüchtigkeit seines Daseins nötig hat. ‚Trost‘ ist eine lebenswichtige Erfahrung menschlicher Existenz, die – bliebe sie trostlos – aus sich selber nicht bestehen könnte. Es ist das der Seelsorge erkennbare Defizit bzw. Integral menschlichen Lebens, was mit diesem Wort zur Frage steht und auf Antwort drängt. ‚Trost‘ ist also in keinem Sinne ein geistliches Sonderangebot, kein Luxus religiös anspruchsvoller Seelen. Sondern es geht um die Frage, wie der Mensch leben kann, woran er sich halten kann. Es ist die Frage nach dem Elementaren und nach der Stabilität des menschlichen Daseins unter der Sinnkrise und im Erleiden der Verluste ‚Trost‘ aber ist Symbolbegriff für das Tragende und Verlässliche, für das, was heute Identität genannt wird.“¹⁴

Meine kritische Rückfrage richtet sich nun darauf, ob der Begriff der „Lebensgewißheit“ oder Beschreibungen der Wirkung des Glaubens als „zur Ruhe Gottes kommen“, als Stabilisierung menschlichen Daseins, als „Summe“ von „Sinn, Halt und Hilfe“ als „Erfahrung für das Tra-

⁸ D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, S. 182.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. a.a.O., S. 184f.

¹² H. Tacke, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen-Vluyn ²1979, S. 237.

¹³ Ebd.

¹⁴ 14 A.a.O., S. 229.

gende und Verlässliche“ angemessen und hinreichend die Glaubenserfahrung wiedergeben. Ist Glaube der Garant von Sinn? Ist Glaube eine Beruhigung? Gibt Glaube Geborgenheit und Heimat – inmitten einer trostlosen Welt? Und sind umgekehrt Verzweiflung und die Klage über das anhaltende Leiden und die Sinnlosigkeit dieser Geschichte Ausdruck von fehlendem Glauben oder gar Unglaube?

Die Rede von Lebensgewißheit droht leicht undialektisch und ideologisch zu werden, so daß – bei aller Erwähnung auch des Leidens – dieses im letzten Grunde denn doch relativiert wird. Die Negativität wird dann aufgefangen und aufgehoben von einer letzten Affirmation des Daseins. Meint „Gottvertrauen“ diese letzte beruhigende Ein- und Zustimmung ins Dasein? Wird hier aber nicht das Gottvertrauen zum (unkritischen) Weltvertrauen? Führt der so verstandene Trost der Lebensgewißheit nicht letztlich doch wieder zu einer Relativierung und Verharmlosung des Leidens? Dem einzelnen Leidenden wird damit zugleich implizit die Aufgabe aufgebürdet, in allem trotz aller gegenläufigen Erfahrung einen – wie unerkennbar auch immer – Sinn zu sehen. Wem die umstandslose [170] Affirmation des Daseins nicht gelingen mag, den trifft nun auch noch das zusätzliche Leiden an der Unfähigkeit, diesen Sinn, den die Tröster behaupten, nicht erkennen und nachvollziehen zu können.

Trost als Einstimmung in Lebensgewißheit und die Affirmation des Daseins muß aber vor allem scheitern, wenn wir die bloß individuelle Perspektive verlassen. Sicher zeigt die Frömmigkeitsgeschichte uns immer wieder Menschen, denen der Glaube in allem Leid und in aller Anfechtung tröstliche Gewißheit vermittelt hat. Ihr Leben wird durch den Glauben so etwas wie Sinn erfahren. Nur fragt sich, ob Sinn sich individuell realisieren läßt, wenn rings herum Menschen leben und sterben, unterdrückt und gequält werden. Angesichts des anhaltenden Leidens der Anderen wäre es Zynismus, von Sinnhaftigkeit, von Lebensgewißheit und Affirmation des Daseins zu sprechen. Glaube als Trost verkommt hier zum Heilsegoismus.

Ich sehe demgegenüber das Entscheidende des Glaubens nicht in dem beruhigenden Trost stabilisierender Lebensgewißheit. Das Tröstliche des Glaubens besteht vielmehr in der anhaltenden Beunruhigung und Befremdung über unsere Welt. Nicht die Behauptung, daß alles letztlich und irgendwie schon in Ordnung sei, ist ein Trost – dies ist vielmehr das Zurückstoßen in die Trostlosigkeit unserer Verhältnisse, die alle Auswege versperrt. Tröstlich ist dagegen die Befreiung, nicht länger lügen zu müssen, nichts länger beschönigen und verteidigen zu müssen. In Klage und Verzweiflung liegt mehr ehrliche Hoffnung als in Beteuerung von Sinn und Lebensgewißheit. Die Trauer hält die Treue zum Anderen, zum Besseren, zum Ende des Leidens, den die Affirmation des Daseins längst verraten hat. Nur wer klagt, hofft.

Eine Seelsorge ohne Tränen dementiert den Trost, den sie verspricht. Sie gerät mit dem Zuspruch von Sinn, Halt, Beruhigung in gefährliche, weil letztlich ununterscheidbare Nähe zu den zynischen Realisten, die das Leiden und der Schmerz der Anderen nicht mehr betroffen macht und die ein Arrangement mit dieser Welt und ihrem Leben gefunden [haben]. Ich denke aber, daß Glaube aus diesem Arrangement mit der Welt herausreißt.

IV. Hiob und die falschen Tröster

Mancher wird beim Lesen des Titels meines Vertrags – „Die Lügen der Tröster“ – an Hiobs Freunde gedacht haben – zu Recht. An den Rechtfertigungs- und Erklärungsversuchen der Freunde Hiobs kann beispielhaft deutlich werden, wo und wie Trost zur Lüge wird, die, anstatt zu helfen, die Not und Verzweiflung nur vergrößert.

In den Gesprächen mit seinen Freunden klagt Hiob über die Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit seines Leidens. Er läßt sich nichts abhandeln von seiner empörten Klage. Seine Freunde

wollen sich auf die Radikalität der Klage Hiobs nicht einlassen. Im Namen der Frömmigkeit scheinen sie ihm sogar das Recht zur Klage absprechen zu wollen. Sie vermeinen, fromm und gottesfürchtig zu sein, wenn und insofern sie dort einen [171] Sinn behaupten, wo offensichtlich der Leidende einen solchen auch nicht ansatzweise zu erkennen vermag. Die verschiedenen Verteidigungs- und Sinndeutungsreden der Freunde, die Hiob zurechtweisen und ihn zur Zustimmung in die Situation bewegen wollen, vermögen den, der wie Hiob einen klaren Blick für das Elend bewahrt, nicht zu überzeugen, geschweige denn zu trösten. „Ihr seid allzumal leidige Tröster.“ (Hi 16,2) Weil die Freunde die Unerträglichkeit des Leidens des Anderen nicht auszuhalten vermögen, die offenkundige Sinnlosigkeit des Elends nicht ertragen können, versuchen sie, diese durch Erklärungsversuche abzumildern. Dabei dürften sie eher sich selbst einen Dienst erweisen wollen als dem leidenden Anderen. Das Angebot eines Sinns nimmt dem Erschreckenden des unsinnigen Leids seine beunruhigende Schärfe und Härte. Die enerzierende Klage des Hiob kann so gefiltert und relativiert werden: Ja, aber! Die Sinngebungsversuche haben wohl zuerst die Funktion, die, die nicht unmittelbar betroffen sind, zu beruhigen. Es ermöglicht ihnen, sich dem Leiden und dem Elend der Anderen nicht letztlich aussetzen zu müssen. Ihr Trostversuch richtet sich gewissermaßen auf sich selbst: Die Tröster versuchen mit ihrem Deutungsangebot sich selbst zu trösten.

Dem Betroffenen aber sind sie gerade kein Trost. „Leidige Tröster“ – sagt Hiob – weil sie das Leid nur noch vergrößern. Zum Schmerz des erfahrenen Elends bürden die Tröster nun noch die Aufgabe, eine Deutung zu akzeptieren und für sich anwenden zu müssen, die zur Erfahrung gerade nicht paßt. Hiob wehrt sich darum gegen diese Zumutungen seiner Freunde. Ihre Sinngebungsversuche bleiben trostlos. Trost läge dagegen in der Bereitschaft, die Verzweiflung und die Klage – unzensiert – anzuhören und sie nicht zu hemmen: ungehemmte, hemmungslose Klage als Quelle des Trostes. „Hört doch meiner Rede zu und laßt mir das eure Tröstung sein!“ (Hi 21,2) entgegnet Hiob seinen ihn besänftigen und belehren wollenden Tröstern. Der Verzweiflung und der Klage zuhören – dies und nichts anderes als Tröstung [gelten zu lassen], dies ist wahrlich eine Provokation für die, die für alles noch einen Sinn suchen müssen. „Ertragt mich, daß ich rede...“ verlangt Hiob von seinen Freunden: „... warum sollte ich nicht ungeduldig sein?“ (Hi 21,3f) Die Klage und Verzweiflung zu ertragen, wäre Tröstung – den Sinnsuchern freilich wäre dies Erschrecken und Beunruhigung: „Kehrt euch her zu mir,“ ruft Hiob, „ihr werdet erstarren und die Hand auf den Mund legen müssen.“ (Hi 21,5)

Das Gespräch Hiobs mit seinen leidigen Tröstern ist in eine Rahmenerzählung [eingebettet], deren theologische Deutung umstritten und dunkel ist. Man kann darin einen beruhigenden Sinngebungsversuch sehen, der die unerbittliche Radikalität der Gespräche widerruft. Der letztlich gute Ausgang – Hiob starb alt und lebenssatt (Hi 42,17) – scheint versöhnlichere Züge anzudeuten. Doch ist der sich Hiob offenbarende Gott der beruhigende Sinngeber? Ist seine Offenbarung nicht vielmehr die grandiose Verweigerung verständlichen Sinns? Die einen deuten dies [172] als Ausdruck der unvergleichlichen, radikalen Andersheit eines Gottes, vor dem der Mensch nur zu verstummen habe. Aber der Gott der Rahmenerzählung empört sich nicht über den klagenden Hiob, und er lobt gerade nicht diejenigen, die, wie Hiobs Freunde, Sinn behaupten und zur Affirmation des Elends anstiften wollen. Im Gegenteil: Der sich den Sinnforderungen verweigernde Gott steht auf Hiobs Seite. Die frommen Deutungs- und Rechtfertigungsversuche der Freunde verwirft Gott dagegen: „Als nun der HERR diese Worte mit Hiob geredet hatte, sprach er zu Elifas von Teman: Mein Zorn ist entbrannt über dich und deine beiden Freunde; denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.“ (Hi 42,7)

Von Hiob könnten wir lernen, nicht zu leidigen Tröstern zu werden und Gott zum Sinnbeschaffer zu machen, der uns beruhigt. Das Hiobbuch verwehrt uns die einfache Gleichung

Gott und Sinn. Für die Affirmation unseres Daseins, so wie es war und ist, läßt [sich] der Gott des Hiobbuchs nicht ge(miß-)brauchen.

V. Die Heimatlosigkeit der Glaubenden

Die Enthaltensamkeit gegenüber verträglichem Sinn führt uns in die äußerste Ausgesetztheit – auf dieser Welt. Aber bietet nun nicht der Glaube uns vor dieser Erfahrung einen letzten Schutz und Geborgenheit, so daß uns diese Welt denn doch bergende Heimat werden kann? Leitet das Gottvertrauen uns nicht an zum Weltvertrauen?

Entscheidende Züge der biblischen Überlieferung bestätigen uns diesen Wunsch, den Glauben als Hafen der Geborgenheit anzusehen, nun aber nicht. Zentrale Texte der jüdisch-christlichen Überlieferung zeigen uns den Glauben gerade nicht als etwas, das uns zur Verwurzelung im Dasein (dieser Welt) verhilft, sondern als etwas, das uns herausführt, das uns in die Fremde und Fremdlingschaft und in die Entwurzelung der Heimatlosigkeit führt. Der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Levinas hat die Bewegung in die ungeschützte Exteriorität zum Ausgangs- und Kernpunkt einer Ethik gemacht, die sich der Verantwortung gegenüber dem Anderen stellt. „Entfremdung“ und „Entwurzelung“ gewinnen bei Levinas positive Bedeutung – im Gegensatz zur Ontologie Heideggers, für den die Verwurzelung im Sein und die Beheimatung im Sein letzten positiven Sinn gewinnen.

Die Bereitschaft zum Aufbruch, zum Auszug in die Fremde und zum Verlassen der vertrauten väterlichen Heimat kennzeichnet das Gottvertrauen des Abrahams, den Paulus im Römerbrief als Vater unseres Glaubens bezeichnet. Levinas sieht in der Geschichte Abrahams, „der für immer das Vaterland verläßt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen“¹⁵, das Urbild gelingender [173] Menschlichkeit – im Unterschied zum Mythos des in seine Heimat und damit zu sich selbst zurückkehrenden Odysseus, dem Urbild der herrschaftlichen, sich selbst behaupten wollenden Subjektivität der Neuzeit. Menschlichkeit aber erwächst aus der Bereitschaft, in die Fremde zu gehen, das Eigene und Vertraute der Heimat zu verlassen und sich der Erfahrung der Heimatlosigkeit auszusetzen, weil nur in dieser Bewegung der Egoismus und die Selbstbehauptung verlassen werden. Der Auszug in die Fremde ist nämlich zugleich immer der Weg zum Fremden und zum Anderen. Wo das Ich demgegenüber bei sich bleibt, sich an einem sicheren Ort festsetzt, setzt es sich gerade nicht dem Anderen in seiner radikalen Andersheit aus.

Aufbruch und Wanderschaft beschreiben in der hebräischen Bibel ebenso zentrale Erfahrungen des Volkes Israels wie das Motiv der Heimatlosigkeit und der Fremdlingschaft. Im Credo Israels wird erinnert an die Zeit, in der sie Fremdlinge waren im fremden Ägypten. Und die Exoduserinnerung lehrt: Um der Verheißung Gottes willen bricht das Volk auf, verläßt die Fleischtöpfe Ägyptens und begibt sich auf den Weg der Wanderung durch die Wüste – die Wüste als Ort der ungastlichen Heimatlosigkeit.

Fremdlingschaft und Exodus werden dann vor allem in der Zeit erneuter Heimatlosigkeit – im Exil – bezeugt und erinnert. Und weil diese Fremdlingschaft gegenüber dem Wunsch nach Beheimatung und Beruhigung immer wieder in Vergessenheit zu geraten droht, erinnern die Gebote des Volks gerade hieran immer wieder. So heißt es etwa 3. Mose 25,23: „Darum sollt ihr das Land nicht verkaufen; denn das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir.“ Und der Psalmist betet im Bewußtsein dieser Heimatlosigkeit: „Ich bin ein Gast auf

¹⁵ E. Levinas, Die Spur des anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München ²1987, S. 215f.

Erden ...“ (Ps 119,19)

Wanderdasein und Fremdlingschaft, die Erfahrung des Ausgesetztseins kennzeichnen aber auch und gerade die Glaubenserfahrungen der frühchristlichen Gemeinde. Christen fühlen sich als Pilger, als peregrini, d. h. als Fremdlinge. Der Hebräerbrief beschreibt die Existenz der Glaubenden als Leben unter der Verheißung – einer Verheißung, die gerade nicht beruhigt, sondern in Bewegung setzt. Die christliche Gemeinde versteht sich darum als wanderndes Gottesvolk, dem – wie es im 4. Kapitel heißt – „die Ruhe Gottes“ verheißen ist, zu der es aber noch nicht gelangt ist. Gegen die falsche Ruhe steht die aufmunternde Verheißung, die in Bewegung setzt. Glaubende sind nach dem Hebräerbrief unterwegs. Sie sind noch nicht zur Ruhe gekommen. Der Ort der Christen ist darum nicht drinnen, im geschützten Raum, der abgeschottet wird gegenüber der Welt draußen, mit all ihrem Leid und ihrer Ungerechtigkeit. Im Schlußkapitel erinnert der Hebräerbrief an den, der auch nicht bei sich geblieben ist, der herabgestiegen ist und ausgezogen zu den anderen: an Jesus, der „draußen vor dem Tor“ gelitten hat. Nicht drinnen bleiben, bei sich, sondern herausgehen – aus sich, zu den Anderen, sich aussetzen, sich der Fremde und dem Befremdenden, ja der Entfremdung aussetzen – dies ist die Bewegung des wandernden Gottesvolkes. Der [174] Hebräerbrief schließt darum mit einer Aufforderung, die zugleich die Hoffnung wachhält. Hebräer 13,13f heißt es: „So laßt uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“

Wir haben hier keine bleibende Stadt, wir haben hier keine Heimat, keinen Ort. Die Ortlosigkeit und Heimatlosigkeit auszuhalten, heißt, in die Utopie gehen. Das beschützende Lager verlassen, in dem uns vorschnelle Sinnangebote abschirmen vor der Wahrnehmung des befremdenden Leidens und Elends der Anderen, führt uns also in die utopische Dimension der Heimat- und Ortlosigkeit. Glaubende sind heimatlos, weil sie dem Versprechen der Verheißung glauben.

VI. Seelsorge als Solidarität der Trostlosen

Seelsorge wendet sich den Leidenden zu, den Anderen, für welche die selbstverständliche Harmonie unserer Welt zerbrochen ist, die herausgefallen sind und die der Einsamkeit des Elends ausgesetzt sind. Seelsorge vollzieht nun die Bewegung nach, von der der Hebräerbrief spricht: das Lager verlassen, die geschützten Räume unserer für selbstverständlich genommenen Alltagswelt aufgeben und sich dem Elend der Anderen, die draußen sind, auszusetzen. Seelsorge heißt, sich auszusetzen. Oder mit Levinas gesprochen: In der Seelsorge werden wir Geisel des leidenden Anderen. Insofern ist die seelsorgerliche Beziehung, die sich dem Elend des Anderen wirklich aussetzt, wirklich eine asymmetrische Beziehung – freilich anders als dies üblicherweise verstanden wird. Nicht der sog. Seelsorgebedürftige ist abhängig von den Kenntnissen, Fähigkeiten, Trostangeboten des Seelsorgers, sondern der Seelsorger (die Seelsorgerin) macht sich radikal abhängig von dem flehenden Ruf des Anderen in seiner Not und seinem Leid. Das ist der Trost der Seelsorge: sich dem Elend vorbehaltlos, ohne Einschränkung auszusetzen. In der Asymmetrie zugunsten des Anderen, die nicht bei sich bleibt und [den eigenen] Hilfsmöglichkeiten, entsteht so eine solidarische Nähe zum Anderen. Dies ist eine Solidarität, die nicht auf der herablassenden Geste dessen beruht, der aufgrund seiner Stärke einem Schwächeren hilft, sondern dies ist die Solidarität der Schwachen und Trostlosen. Es ist die Solidarität, die aus der Kommunikation der Trostlosen entsteht, aus der Kommunikation, d. h. aus der Teilung und Mitteilung der Trostlosigkeit.

Die Gefährdung einer Seelsorge, die sich dem Elend aussetzt, besteht darin, zu meinen, dieser Ausgesetztheit nicht standhalten zu können, sie nicht ertragen zu können und darum vorschnell reden, deuten, helfen, heilen zu müssen. Die seelsorgerliche Beziehung droht dann

umzukippen. Nicht mehr das Leid und die Not der Anderen steht dann im Vordergrund, sondern das, was wir können, was wir zu bieten haben. Mit diesem Rückzug auf unser Können und Vermögen, auf unsere Bewältigungsstrategien entziehen wir uns aber dem Anderen und bleiben bei uns, anstatt uns auszusetzen und befremden zu lassen. [175]

„Ertragt mich, daß ich rede“ – ruft der Leidende – „Kehrt euch her zu mir; ihr werdet erstarren und die Hand auf den Mund legen müssen.“ (Hi 21,3.5)

Professionalisierung der Seelsorge bestünde weniger darin, besonders effektvolle Techniken der Leidensbewältigung zu kennen und gekonnt einzusetzen, sondern vielmehr in der Einübung in jene „Selbstdisziplin“, die sich diese Flucht in den leidigen Trost verbietet. „Professionell“ wird Seelsorge da, wo sie den alltäglichen Verdrängungs- und Verharmlosungsmechanismen zu widerstehen vermag, wo sie die Täuschungen unserer Kulissenwelt, in der wir es uns bequem und gemütlich gemacht haben, aufzureißen wagt und den Blick nach draußen, ins Elend wagt und lehrt. Ändert sich mit dieser Beschreibung nicht auch der Adressat von Seelsorge: Werden nunmehr nicht auch vor allem die Satten und Gesunden, die, die zur Ruhe gekommen sind, seelsorgebedürftig?

Eine solche Seelsorge würde freilich die individualistische Perspektive überwinden und ihre gesellschaftskritische Funktion wahrnehmen: Erst in dieser – im weitesten Sinne – gesellschaftskritischen Perspektive könnte Seelsorge ihren theologischen Anspruch und Gehalt einlösen, wenn anders Theologie als kritischer Kommentar zu unserer Welt, wie sie ist, verstanden wird. Adornos Diktum, daß es kein richtiges Leben im falschen gebe, muß auch gerade für eine theologisch verantwortete Seelsorge gelten: Individuelle Heils- und Glücksversprechen, die das Leid und die Trostlosigkeit der Welt insgesamt ausblenden, leugnen die Erlösungsbedürftigkeit unserer Welt. Sie sind leidiger Trost. Seelsorge sollte mit den falschen Verlockungen in der Psycho- und Therapieszene unserer Tage nicht konkurrieren wollen.

Trost ist im Neuen Testament darum stets zugleich immer Mahnung, Aufruf und Aufforderung zum Aufbruch, zum Herausgehen. Trost beruhigt und besänftigt nicht, sondern läßt aus dieser Welt herausziehen. Trost wird zur Ermahnung, weil wir uns nicht mit dem, was ist und wie es ist, beruhigen lassen sollen. Trost ist Trost nur in eschatologischer Perspektive. In der Treue zu jener Verheißung, daß „Gott wird abwischen alle Tränen“ (Offb 21,4), wollen und können wir uns nicht abfinden und beruhigen über das fortdauernde Leid/Geschrei und den Schmerz; Trost lebt – und zwar: nur – aus Hoffnung. Trösten heißt, in dieser Hoffnung und Sehnsucht zu bleiben.

Paulus verknüpft in seinem Trostbrief (im 1. Kap[itel] des 2. Kor[intherbriefs]) gerade beides miteinander: dem Leiden nicht ausweichen, sondern sich ihm aussetzen und die Hoffnung: „... unsre Hoffnung steht fest für euch, weil wir wissen: wie ihr an den Leiden teilhabt, so werdet ihr auch am Trost teilhaben.“ (2 Kor 1,7) Diese Hoffnung setzt das Vertrauen „nicht auf uns selbst, sondern auf Gott“ (2 Kor 1,9).

Weil wir diesen Trost nicht verwalten können, sollte Seelsorge mehr zur Teilhabe am Leiden einüben helfen, als mit vorschnellen Hilfs- und Trostangeboten aus dieser „Trübsal“ hinwegreden. Nur der Trost, der [176] das Noch-Ausstehende der Verheißung festhält, der Vertrauen nicht setzt auf das, was ist, sondern [auf das,] was unsere Hoffnung ist, bleibt von falscher Vertröstung bewahrt. Der Trost der Seelsorge kann daher nur ein dialektischer sein. Auf den Trost, den die Religion zu bieten habe, befragt, hat Levinas einmal geantwortet – und diese Antwort könnte auch der Seelsorge zum Nachdenken geben: „Vielleicht ist nur eine Mensch-

heit dieses Trostes würdig, die sich seiner auch enthalten kann.“¹⁶

Diskussionsthesen

1. In welchem „Wahrnehmungshorizont“ bewegt sich Seelsorge? Das Problem einer individualisierenden Seelsorge besteht darin, sich auf – als bearbeitbar verstandene – Einzelschicksale zu beschränken und dabei den Blick auf den Zustand unserer „Welt“ (Geschichte/ Gesellschaft) auszublenden und zu verdrängen. Wenn Vergessen (Verdrängen) aber keine Form der „Therapie“ sein kann, muß Seelsorge den „Horizont der Normalität“ (Ulrich Beck) durchstoßen und gesellschaftskritisch denken lernen.

2. Christlicher Glaube vermittelt nicht in erster Linie Trost, Gewißheit und Beruhigung. Vielmehr unterbricht er die Normalität unseres Lebens, ruft uns heraus, läßt uns aufbrechen (Abraham) und die Heimat suchen (Hebr 13,13f). Glaubende richten es sich im Bestehenden nicht häuslich ein, weil sie der Verheißung trauen. Glaube führt in die Heimatlosigkeit – in die Fremde und zu den Fremdlingen. Glaube hat keinen Wert, der sich therapeutisch funktionalisieren ließe – auch nicht den der Sinnstiftung. Glaube heißt nicht „besser“ leben, sondern anders leben.

3. Seelsorge setzt sich dem Leid und dem Elend der Anderen aus. Damit ist sie radikal abhängig vom (flehenden) Anruf des Anderen. Diese Asymmetrie entmachtet die Souveränität der Helfer(innen). Sich aussetzen heißt: in die Trostlosigkeit (Fremde) des Anderen gehen und sie mit ihm teilen. Seelsorge, die nicht zum leidigen Trost werden will, wird sich zum leidenden Anderen „kehren“ müssen und die „Hand auf den Mund legen“. In dieser Treue zur Trauer bewahrt sie allein die Treue (Vertrauen) zur Verheißung.

Vortrag vom Mai 1991.

Quelle: *Praktische Theologie* 33 (1998), S. 163-176.

¹⁶ E. Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hg. v. P. Engelmann, Graz/Wien 1986, S. 92.