

Trost durch Argumente

Reflexionen über die Eigenheit christlichen Trostes

Christoph Jedan

Konfrontiert mit der Realität des Todes suchen wir Trost. Solcher Trost kann auf vielerlei Weise gegeben und gefunden werden, angefangen bei der Nähe und Anwesenheit eines einfühlsamen Anderen. Aber auch Religionen und Religionsgemeinschaften werden wahrgenommen in ihrer Funktion, Trost zu stiften. In meinem Beitrag gehe ich der Frage nach, worin die Eigenheit christlichen Trostes besteht. Was ist das besondere Angebot des Christentums in Sachen Trost? Was kann die christliche Theologie in das therapeutisch-seelsorgerliche Gespräch einbringen?¹

Um sogleich mit der Tür ins Haus zu fallen: Ich werde hier drei kontroverse Thesen vertreten. (1) Ich behaupte, dass das Trostangebot des Christentums vor allem kognitiver Art ist. Es liegt im Angebot komplexer Weltdeutungsmuster, die uns helfen können, den Verlust von Leben in eine größere Perspektive zu setzen und auf diese Weise die Trauer zu mäßigen oder sogar zu überwinden. Ich nenne diesen kognitiven Beitrag „Trost durch Argumente“ oder kurz „argumentativen Trost“. (2) Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Eigenheit christlichen Trostes auf dem Christusgeschehen beruht, von dem die neutestamentlichen Texte handeln, dass aber dieser Trost eingelassen ist in den Horizont hellenistischer philosophischer Trostbemühungen. (3) Ich werde zeigen, dass entgegen aller Skepsis das argumentative Trostangebot des Christentums auch in unserer Zeit überraschend aktuell bleibt.

Christlicher Trost als argumentativer Trost

Wenn christlicher Trost, wie ich behaupten möchte, vor allem argumentativer Trost ist, sollten wir mit einer Skizze des besonderen Profils argumentativen Trostes beginnen. Dieses Profil erschließt sich, wenn wir in Augenschein nehmen, welch ein breites Trauer- und Trostrepertoire wir Menschen eigentlich haben. Nur ein paar Beispiele: Wenn wir einen großen Verlust erleiden – und der Tod ist gewissermaßen ein maximaler Verlust –, dann können wir die Trauer ausleben oder äußern: Wir weinen und wir klagen. Diese Klage wird auch in der Bibel beschrieben. Nicht nur Hiob stand „auf und zerriss sein Kleid und schor sein

¹ Der vorliegende Beitrag erweitert und präzisiert Überlegungen, die ich vorher im Niederländischen publiziert habe: Christoph Jedan, Troost door argumenten. Herwaarderung van een filosofische en christelijke traditie, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 68 (2014), S. 7–22.

Haupt und fiel auf die Erde“, wie wir in Hiob 1.20 lesen. Auch seine Freunde „erhoben ihre Stimmen und weinten, und ein jeder zerriss sein Kleid, und sie warfen Staub gen Himmel auf ihr Haupt“ (Hiob 2.12).² Unsere Betroffenheit, unser Mitleid oder unser Wunsch zu helfen bringen uns in die Nähe des Trauernden. Hiobs Freunde „saßen mit ihm auf der Erde, sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm; denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war“ (Hiob 2.13). Wenn wir helfen wollen, suchen wir die Nähe des Trauernden. Den anderen festhalten, den Arm um die Schulter legen oder einfach nur „da sein“; das sind solche Versuche, das Isolierende des Verlustes zu überwinden. Etwas zwiespältig sind Versuche der Ablenkung: etwas tun, nur nicht an den Verlust denken, manchmal unterstützt durch Medikamente. Auch heutige Theologen nennen ohne Ironie das Fernsehen als zerstreues Medium, das uns für kurze Zeit erlaubt, aus der Gegenwart zu fliehen.³ Aber auch Dinge können trösten, so etwa Dinge, die ein Verstorbener besessen hat und die uns an ihn erinnern; Musik, die uns an den Verstorbenen erinnert und die mit ihrer Schönheit eine Fülle menschlichen Lebens ausdrückt. Und natürlich Orte, die Begegnungen mit dem Verstorbenen möglich machten.⁴

Wenn wir Gedenkveranstaltungen abhalten, erinnern wir uns an das Leben des Verstorbenen. Mit einem Anglizismus können wir von „biographischer Memorialisierung“ als einem Basiselement auch kirchlicher Beerdigungen sprechen. Mit der Rhetorik von Gedenkveranstaltungen sind wir schon nahe bei dem Phänomen, nach dem wir hier auf der Suche sind. Wir sind, ohne dass wir das vielleicht ausdrücklich so formulieren würden, damit beschäftigt, mit dem Mittel der Anekdote oder der Erzählung die Abgerundetheit einer menschlichen Biographie auszudrücken. Bei solchen Gedenkveranstaltungen wird ja nicht irgendwas erzählt; man will sehen lassen, was die Verstorbene charakterisiert hat; dasjenige mit dem sie unser Leben bereichert hat; das, was durch den Tod nicht durchkreuzt wird. Wir erfahren und äußern Dankbarkeit für das Leben, das abgeschlossen ist, und können versuchen, unser eigenes Leben in dankbarer Erinnerung weiterzuführen.

Schon die Gedenksprache, die mit narrativen Mitteln versucht, die Abgerundetheit menschlichen Lebens auszudrücken, rekuriert implizit auf abstrakte Weltdeutungsmuster. Und manchmal werden diese impliziten Deutungsmuster schlagartig sichtbar. Das kann zum Beispiel in einer Bemerkung sein, dass der Mensch Teil der Natur ist, oder durch das rituelle Gefüge einer Naturbestattung. Es kann auch in einem Lied passieren, in dem der Tod als Gottes Wille interpretiert wird: „Noch kann ich es nicht fassen, was deine Schickung meint; doch will ich dich nicht lassen, wie auch mein Auge weint“ (Evangelisches

² Bibelzitate folgen der Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1984.

³ Vgl. Marcel Sarot, En Jezus weende. Een kleine filosofie van de troost, in: *Praktische Theologie* 33 (2006), S. 165-172.

⁴ Vgl. Sarot und auch Clive S. Lewis, *A Grief Observed*, London 1966.

Gesangbuch, 531.1).⁵ Oder in einem Lied, in dem das ewige Leben in Aussicht gestellt wird: „Ich bin ein Gast auf Erden und hab hier keinen Stand; der Himmel soll mir werden, da ist mein Vaterland“ (EGB, 529.1).

Wenn wir explizieren wollen, was hier passiert, dann können wir das wie folgt beschreiben: Das, was ich abstrakte Weltdeutungsmuster genannt habe – die großen metaphysischen und religiösen Aussagen – fungieren als Begründungen, warum die Trauer und die Verzweiflung nicht das letzte Wort haben. Sie helfen uns, den Tod und die Verlusterfahrung in ein größeres Ganzes einzubetten und helfen damit, den Verlust zu ertragen. Um es philosophisch auszudrücken: Wir haben es hier mit auf Überzeugung gerichteten, sogenannten „persuasiven“ Sprechakten zu tun, die in der Absicht geäußert werden mitzuhelfen, den Verlust zu „bewältigen“. Genau dieses Phänomen persuasiver Sprechakte ist, was ich „Trost durch Argumente“ oder kurz „argumentativen Trost“ nennen möchte.

Es ist wichtig, uns vor Augen zu halten, dass diese persuasiven Sprechakte keineswegs die Funktion haben, die Realität des Todes zu leugnen. Sie streiten nicht gegen den Tod, sondern sie versuchen, dem Tod einen Platz zuzuweisen in einem größeren Ganzen und ihn dadurch zu akzeptieren. In diesem Sinne ist es eine verkehrte Einschätzung, wenn der Theologe und Anthropologe Douglas J. Davies von Riten, Kunst, Musik und Literatur spricht als „Worten *gegen* den Tod“.⁶ Wenn es um Trost angesichts des Todes geht, wäre die Metapher „Worte gegen die Trauer“ viel passender, weil sie deutlich macht, dass der Einsatz nicht einer Leugnung oder Kompensation für den Tod gilt, sondern einem Wegnehmen der Trauer und der Verzweiflung.

Auf der Grundlage dieser Charakterisierung argumentativen Trostes können wir uns der Analyse der Eigenheit christlichen Trostes zuwenden. Ich hatte im Vorgriff angekündigt, dass die Eigenheit christlichen Trostes in seiner Struktur als argumentativer Trost zu suchen sei. Diese These ist nicht unumstritten, sie steht selbst quer zum heutigen – auch christlichen – Zeitgeist, in dem (zumindest offiziell) die verbalen und kognitiven Aspekte des Trostes heruntergespielt werden. Worte gegen die Trauer – und stärker noch *Argumente* gegen die Trauer – haben kulturell einen schweren Stand. Worte gegen die Trauer scheinen zu abstrakt zu sein; unfähig, das Individuelle des Verlustes zu fassen. Sie scheinen sich vorbeimogeln zu wollen an der Schwere des Verlustes. So ist es nicht verwunderlich, dass selbst Theologen Trost als ein „schweigendes Mittragen“ interpretieren. Georg Langenhorst fasst diese Haltung wie folgt zusammen:

Nicht wenige Theologen, Seelsorger und Psychologen meinen, dass dieses schweigende Mittragen im Zentrum von Trost steht, dass Trösten sich im Grunde in diesem

⁵ Hier und im Folgenden zitiere ich nach dem Evangelischen Gesangbuch (im Folgenden: EGB), Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, o.J.

⁶ Vgl. Douglas J. Davies, *Death, Ritual and Belief*, London / New York 2002.

Beieinander-Dasein erfüllt und erschöpft. [...] Die Suche nach echten, unverbrauchten, wirklich passenden Trostworten ist ein schwieriges, fast aussichtsloses Unterfangen, weil jedes Wort schnell dem Verdacht des vorschnellen Vertröstens anheimfällt.⁷

Ich werde später auf die Frage eingehen, woher dieser Generalverdacht gegenüber dem verbalen und näherhin gegenüber dem argumentativen Trost kommt. Vorläufig jedoch genügt es anzudeuten, dass dieser Generalverdacht einer stimmigen Rekonstruktion heutiger Trostpraxis im Wege steht. Wir hatten ja bereits gesehen, dass etwa Gedenkveranstaltungen, rituelle Handlungen und Kirchenlieder, ohne dies ausdrücklich zu thematisieren, auf abstrakte Weltdeutungsmuster verweisen. Unser Umgang mit dem Tod ist also viel argumentativer als der Generalverdacht gegenüber verbalem und argumentativem Trost glauben machen könnte. Die Anempfehlung schweigenden Mittragens als residualer Troststrategie bezieht ihre Plausibilität aus diesem Generalverdacht und erlaubt keine adäquate Analyse christlichen Tröstens. Wenn schweigendes Mittragen die einzig richtige Strategie christlichen Tröstens wäre, wäre dieses Trösten inhaltlich unbestimmt – das Adjektiv „christlich“ beschriebe nur noch die persönliche Motivation des Tröstenden. Ein Trostversuch wäre christlich, weil ein Christ seine Schulter zum Ausweinen anbietet. Aber auch Nichtchristen haben Schultern zum Ausweinen. Sie sind da, wenn der Verlust zuschlägt, hören Musik, besuchen Orte der Erinnerung, und so weiter. Wenn wir nach dem spezifischen Profil christlichen Trostes suchen, müssen wir uns die Frage stellen, ob christlicher Trost auf dieselben *Weltdeutungsmuster* rekurriert wie weltanschaulich anders situiertes Trost. Mit anderen Worten: Auf der Suche nach der Eigenheit christlichen Trostes müssen wir uns vor allem dem argumentativen Trost zuwenden.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Es ist keineswegs meine Absicht, das schweigende Mittragen in Diskredit zu bringen. Ich halte es für evident, dass ein Mittragen, auch ein schweigendes Mittragen, ein zentrales Element allen Trostes ist und dass argumentativer Trost nicht zu jeder Zeit und in jeder Situation willkommen oder hilfreich ist.⁸ Aber wenn wir auf die Suche gehen nach der Eigenheit christlichen Trostes, sind wir angewiesen auf inhaltliche Bestimmungen

⁷ Georg Langenhorst, *Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozeß*, Ostfildern 2000, S. 272. Anzuerkennen ist, dass Langenhorst den Generalverdacht gegen den argumentativen Trost nicht unterstützt, aber auch er sieht einen Bruch zwischen dem Trost, wie er in biblischen Schriften ausgedrückt ist, und dem argumentativen philosophischen Trost aus der Umgebungskultur des Neuen Testaments. Langenhorst sieht die anti-christlichen Trostkritiken der Neuzeit als berechtigte Reaktion auf eine Überfremdung biblischen Trostdenkens durch die antike Philosophie im Denken der Kirchenväter und der auf sie folgenden christlichen Tradition. Für eine m.E. passendere Historiographie der Trostverdrängung vgl. meine Erörterungen im letzten Teil dieses Beitrages.

⁸ Um auf das biblische Hiob-Buch zurückzukommen: Hiobs Freunde jedenfalls scheinen eine gehörige Portion Empathie und praktische Intelligenz gehabt zu haben, denn sie „saßen mit ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm, denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war“ (Hiob 2.13).

und diese erschließen sich im argumentativen Trost. Umgekehrt gibt es aber auch keinen Anlass, argumentative Trostbemühungen geringzuschätzen, wie das die heutige Trauerorthodoxie vorzuschreiben scheint.

Das Profil christlichen argumentativen Trostes

Wenden wir uns einer näheren Analyse des christlichen argumentativen Trostes zu. Ich hatte bereits angekündigt, dass der christliche argumentative Trost als ein Zusammenspiel von *Innovation* (Rekurs auf das Christusgeschehen) und *Tradition* (argumentativer Trost in der antiken Philosophie) zu sehen ist. Um dies zu zeigen, beginne ich mit einer Analyse der antiken philosophischen Trostradition.

Die antike philosophische Trostradition spielt sich auf einem argumentativen Spielfeld ab, das Platon in seiner Apologie dem Sokrates zuschreibt. Nachdem Sokrates durch die Athener Ratsversammlung zum Tod verurteilt worden ist, spricht er mit denjenigen, die ihn in der Ratsversammlung unterstützt haben. Er bestreitet ganz energisch, dass ihm mit dem Todesurteil etwas Schlechtes zugestoßen sei. Der Tod müsse vielmehr eines von zwei Dingen sein: Entweder der Tod sei ein Aufhören des Bewusstseins oder er sei ein Umzug der Seele an einen anderen Ort. Sokrates vergleicht nun das Aufhören des Bewusstseins mit einem tiefen traumlosen Schlaf. So ein tiefer Schlaf wäre geradezu ein Gewinn, denn wer würde nicht eine solche Nacht erleben wollen? Wenn der Tod aber ein Umzug der Seele ist, so erwartet Sokrates, dass er, als schuldlos Getöteter, sich in einem Jenseits in der Gesellschaft berühmter Männer zurückfinden werde und dort mit ihnen philosophische Diskussionen führen könne. Er erwartet, kurzum, eine Unsterblichkeit, ein Leben nach dem Tode, das er als ultimative Erfüllung seines Strebens, als eine intellektuelle Erfüllung bewertet.⁹

Ich nenne diese argumentative Struktur die „sokratische Alternative“: Der Tod ist entweder Annihilation oder der Durchgang zu einem erfüllten ewigen Leben, aber in keinem dieser Fälle ist er ein Übel. Charakteristisch an der sokratischen Alternative ist die Betonung der Tugend. Für jemanden, der gut ist, der Tugend hat, kommt der Tod nie unzeitgemäß; er ist niemals ein Übel.

Das ist eine charakteristisch andere Antwort als diejenige, die viele von uns heute geben würden. Wir würden wissen wollen, wie alt jemand war, als er starb; welche seiner Projekte und Pläne er verwirklichen konnte und welche nicht. Wir würden die Abgerundetheit eines Lebens vor allem anhand des Kriteriums beurteilen, dass viele oder zumindest die wichtigsten Projekte und Pläne eines Menschen vor seinem Tod vollendet sind. Sokrates dagegen erwähnt keine Pläne und Projekte. Er sagt nicht: „Ich bin froh, dass ich dies oder das in meinem Leben habe erreichen können.“ Der Erfolg und die Abgerundetheit seines Lebens bemisst sich für ihn nicht an dem, *was* er erreicht hat, sondern vielmehr an der Art

⁹ Platon, Apologie 40C-41C, in: Ders., *Werke*. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990.

und Weise, *wie* er gelebt hat. Die Antwort: „Als ein guter Mensch“ (oder „Mit Tugend“) sorgt in Sokrates' Perspektive für die Abrundung des Lebens und die Immunisierung gegen Verluste. Sokrates formuliert es kurz und bündig so: „Auch müsst ihr [...] gute Hoffnung haben, dass es für den guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden.“¹⁰ Sokrates ruft hier zu einer veränderten Sicht auf das auf, was in unserem Leben wichtig ist.¹¹

Die sokratische Alternative spannt gewissermaßen den intellektuellen Raum auf, in dem sich der antike philosophische Trost bewegt. Lassen Sie mich das illustrieren am Beispiel der ältesten komplett erhaltenen philosophischen Trostschrift, die der römische Philosoph Seneca ungefähr 40 n. Chr. verfasst hat.¹²

Seneca schreibt an eine gewisse Marcia, eine Freundin der Kaiserin Livia. Marcia hat schon früher Verluste erlitten: Ihr Vater, ein den Machthabern unliebsamer Intellektueller, hatte Selbstmord verüben müssen, um nicht unter Tiberius grausam zu Tode gebracht zu werden. Auch hat sie ihren ältesten Sohn, eines ihrer vier Kinder (zwei Söhne, zwei Töchter), verloren. Als nun auch ihr zweiter Sohn Metilius stirbt, ist sie am Ende. Sie lebt nun schon drei Jahre lang zurückgezogen von der Welt, sie kümmert sich nicht einmal um Metilius' Kinder, ihre Enkelkinder. Marcia hat traumatische Verlusterfahrungen gemacht, sie durchlebt das, was in heutigem therapeutischem Jargon „komplizierte Trauer“ genannt wird.¹³

In diese Situation hinein schreibt Seneca seinen Brief. Er erkennt nachdrücklich an, wie groß der Verlust für Marcia war: Metilius und sie standen einander sehr nahe, er war ein wunderbarer Sohn für sie. Aber Seneca sagt auch: Trauer ist verständlich und normal, aber sie muss letztlich gemäßigt sein. Das sehen wir schon in der Natur: Tiere können, so sagt er, intensiv aber kurz trauern. So sollten Menschen das auch tun. Dass Marcia nach drei Jahren noch immer nicht in den Alltag zurückkehren konnte, dass sie kein Auge hat für die Bedürfnisse ihrer Enkelkinder, ist eine verkehrte Entwicklung. Seneca erinnert sie daran, wie viel psychische Kraft sie eigentlich hat. Sie hat den Tod ihres Vaters und ihres ersten Sohnes auf bewundernswerte Weise verarbeitet. Sie trat sogar als literarischer Nachlassverwalter ihres Vaters auf und bewies mit der posthumen Publikation seines Werkes nicht nur persönlichen Mut, sondern auch, dass Machthaber kritische Stimmen nicht einfach so zum Schweigen bringen können. Wenn Seneca an Marcias Reservoir psychischer Kraft appelliert, so tut er das in der Überzeugung, dass Marcia nicht im Bann ihres Verlustes bleiben muss. Die Emotion Trauer hat

¹⁰ Platon, Apologie 41C-D.

¹¹ Zur Interpretation der antiken Eudaimonie-Konzeptionen als revisionistisch vgl. etwa Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York 1993.

¹² Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 1: Dialoge I-VI, Darmstadt 1999.

¹³ Vgl. etwa Verena Kast, *Trauer. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, Freiburg im Breisgau 2013.

eine kognitive Basis. Wenn es ihr gelänge, die Welt anders, adäquater zu sehen, dann wäre ihre Trauer abgemildert, vielleicht sogar aufgehoben. Um dies zu erreichen, betont Seneca immer wieder, dass der Mensch Teil eines natürlichen Kreislaufes ist: wer lebt, stirbt auch. Keiner, selbst der Mächtigste, ist ohne Verlusterfahrung, aber das alles macht das Leben nicht weniger lebenswert. Das Leben ist ein kostbares Geschenk, es ist wie eine Reise, die ihre eigenen Mühen und Gefahren kennt, die aber diese Mühen und Gefahren auch wert ist.

Seneca ist dem sokratischen Programm verpflichtet. Er will zeigen, dass der Tod, auch Metilius' Tod, letztlich kein Übel ist. Seneca verwendet daher auch die sokratische Alternative als Strukturprinzip seines Trostbriefes. Er argumentiert erst, dass Metilius' Tod kein Übel ist, indem er den Tod als ein absolutes Ende, aber damit auch als Befreiung von allem Leiden, als ein Ausruhen begreift. Danach geht er beinahe unmerklich auf die zweite Option der sokratischen Alternative über. Er beschreibt, wie Metilius' Seele, aus dem Gefängnis des Körpers befreit, an einen himmlischen Ort gelangt und dort in der Gesellschaft von Marcias Vater und anderen die Geheimnisse der Natur kennenlernt. Das ist ein Zustand der Erfüllung. Metilius ist wahrlich an einem besseren Ort. Marcia sollte daher auch nicht mehr über Metilius' Tod weinen.

Es gibt noch eine weitere bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen der sokratischen Alternative und Senecas argumentativem Trost, nämlich den unsere heutigen Grenzziehungen durchbrechenden unbefangenen Umgang mit „Religion“, oder –genauer gesagt – mit Begriffen, die *wir heute* einem religiösen oder theologischen Sprachspiel zuordnen würden. Sokrates verleiht der Hoffnung Ausdruck, dass die Götter sich um einen guten Menschen kümmern werden und hofft auf ein ewiges Leben. Genauso spielt auch Seneca mit der Möglichkeit einer jenseitigen erfüllten Existenz.

Natürlich ist es nicht so, dass alle antiken philosophischen Trostargumente einen solchen religiösen Gehalt hatten. Die berühmteste Ausnahme dürfte die der Epikureer sein.

Die Epikureer verteidigten die erste Option der sokratischen Alternative. Das menschliche Bewusstsein und die Erinnerung verdanken sich einer materiellen Konstellation von Atomen. Der Tod zerstört diese Konstellation unwiederbringlich. Der Tod ist das Ende des wahrnehmenden Ichs, aber gerade in dieser radikalen Endlichkeit des menschlichen Lebens versuchten die Epikureer etwas Tröstendes zu sehen. Die Epikureer fassten ihren Trost in zwei berühmt gewordenen Argumenten zusammen. Das erste geht so: „Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.“¹⁴ Genau betrachtet ist der Tod also kein Übel, er ist etwas Neutrales. Die Einsicht, dass unser Bewusstsein mit dem Tod aufhört, nimmt

¹⁴ Epikur, Brief an Menoikeus 125, in: Ders., *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, München 1983.

uns jede Sehnsucht nach Unsterblichkeit weg und erlaubt uns, das Leben im Hier und Jetzt voll zu genießen. Nun könnte in uns die Frage bleiben, ob es nicht doch schlecht für uns ist, dass wir irgendwann einmal nicht mehr da sein werden. Entgeht uns da nichts? Gegen diese Angst richtet sich das zweite epikureische Argument. Es geht ungefähr so: „Wenn du dir Sorgen machst, dass du irgendwann einmal nicht mehr da sein wirst, begreife dann, dass du auch vor deiner Geburt für eine unabsehbar lange Zeit nicht da warst. Die Zeit vor deiner Geburt und die Zeit nach deinem Tod sind in allen relevanten Hinsichten gleich. Du sorgst dich nicht darüber, dass du vor deiner Geburt noch nicht da warst. Dann wäre es irrational, sich darüber Sorgen zu machen, dass du nach deinem Tod nicht mehr da sein wirst.“¹⁵

Auch wenn die Epikureer sich anders positionieren als der Stoiker Seneca, so stehen sie doch in großer Kontinuität zum Kern der antiken Trostradition. Wie schon Sokrates und genau wie Seneca weisen sie auf die Bedeutung einer kognitiven Therapie hin, um die Angst vor dem Tod zu überwinden. Die innerliche Transformation, die es zu erreichen gilt, ist, dass wir einsehen, dass der Tod für den kein Übel ist und für den nicht unzeitgemäß kommt, der gut gelebt hat. Es geht um die Qualität, um das Wie des Lebens, und nicht um das, was man in dem Leben an konkreten Projekten und Plänen gehabt und verwirklicht hat.¹⁶ Wenn wir unser Lebensglück nicht unterminieren wollen und keine Angst vor dem Tod haben wollen, sollten wir uns in einem gewissen mentalen Abstand zu unseren Projekten und Plänen aufstellen. Wir sollten einsehen, dass wir vieles von dem, was wir wollen, nicht realisieren können. Wir setzen uns ein für das, was wir geplant haben, aber es geht vor allem um das Wie unseres Einsatzes, nicht um das Erreichen eines äußeren Erfolges.

Ich hoffe, dass Sie bei meiner Darstellung mehr und mehr das Gefühl beschlichen hat: das kenne ich doch irgendwoher, das klingt vertraut. Meine These ist nämlich, dass dieses kognitiv-therapeutische Programm eines Trostes durch kognitive Transformation nicht nur den antiken philosophischen, sondern auch die christliche Trostradition strukturiert.

Ich kann das hier nur exemplarisch zeigen: Schauen wir uns einmal kurz einige Texte des Neuen Testaments an. Es geht hier also nicht um eine Interpretation all dessen, was das Neue Testament zum Thema Trost anzubieten hat, sondern um eine selektive vergleichende Perspektive. So eine vergleichende Perspektive ist nicht neu. In den letzten Jahrzehnten ist das Neue Testament wieder verstärkt in seinen Bezügen zur hellenistischen Umgebungskultur studiert worden. So hat etwa Paul Holloway in seiner Studie „Consolation in Philippians“ den Philipperbrief als eine Trostschrift antiken Musters interpretiert, wobei er einen Trostbrief Senecas

¹⁵ Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*. Welt aus Atomen, Stuttgart 1994.

¹⁶ Vgl. hierzu Christoph Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London / New York 2009, insbesondere Kap. 10.

(freilich nicht unseren Brief an Marcia) als Bezugspunkt verwendet. Paulus' Brief solle die Philipper, die wegen Paulus' Inhaftierung und ihrem eigenen Leiden für das Evangelium mutlos geworden seien, trösten.¹⁷ Persönlich halte ich diese Interpretation des Philipperbriefs als Trostbrief für übertrieben. Mir scheint es realistischer, von tröstenden Passagen *im* Philipperbrief und *in* anderen paulinischen Briefen zu sprechen; in Briefen also, die mehr Funktionen haben als allein die, Trost zu spenden. Im Philipperbrief finden wir tatsächlich eine kognitive Transformation, die die übliche Werteordnung unserer Interessen, Pläne und Projekte auf den Kopf stellt. Paulus hat gewissermaßen die Möglichkeit seines Todes in seine weiteren Wünsche und Projekte eingebaut. Der Erfolg des paulinischen Missionswerkes liegt nicht in seiner Hand: „Ich bin darin guter Zuversicht, dass der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollenden bis an den Tag Christi Jesu“ (Phil. 1.6). Von daher kann er sein eigenes Weiterleben aus einem bestimmten Abstand mit einer gewissen Gleichgültigkeit sehen: Es könnte den Philippnern nützen, wenn er am Leben bliebe, aber er würde sein Leben nicht als unvollendet betrachten, wenn er jetzt das Feld räumen müsste. Er hoffe, schreibt Paulus, „dass Christus verherrlicht werde an meinem Leibe, es sei durch Leben oder durch Tod. Denn Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn. Wenn ich aber weiterleben soll im Fleisch, so dient mir das dazu, mehr Frucht zu schaffen, und so weiß ich nicht, was ich wählen soll [...] aber es ist nötiger, im Fleisch zu bleiben, um euretwillen“ (Phil. 1.20–24). Diesen Abstand zu seinem Weiterleben hätte auch ein Stoiker eingenommen: Die Länge des eigenen Lebens ist weder gut noch schlecht für dessen Abrundung und für das Lebensglück (sie ist ein *adiaphoron*), wohl aber könnte es kontextuelle Gründe geben, warum es für andere vorteilhaft ist, wenn man am Leben bleibt (*prohégmenon*).

Diese kognitive Transformation finden wir auch in anderen paulinischen Briefen, etwa im Galaterbrief, in dem bekannten Vers „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2.20). Die neue Perspektive, die sich durch die kognitive Transformation eröffnet, wird auch als „im Geist leben“ beschrieben und mit den Tugenden assoziiert. So auch im 1. Thessalonicherbrief, in dem wir die Assoziation von kognitiver Transformation und den Tugenden finden (1 Thess. 5), hier ausdrücklich verbunden mit dem Thema Trost (1 Thess. 4.13–18). Gleichzeitig wird mit der Auferstehung der Hoffnung auf ein ewiges Leben Ausdruck verliehen. Die Interpretation dieses Zustandes als eine kognitive Erfüllung teilt Paulus mit der antiken philosophischen Trostradition. Im 1. Korintherbrief finden wir diese kognitive Erfüllung angedeutet und genau wie in der platonisch-stoischen Trostbewegung werden dabei optische Metaphern verwendet: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von

¹⁷ Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, Cambridge 2001.

Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1 Kor. 13.12).¹⁸

Vor dem Hintergrund dieser weitgehenden *Kontinuität* mit der antiken philosophischen Trostradition ist die *Innovation* des christlichen Trostes zu sehen. Anders als beim philosophischen Trost der Umgebungskultur des Neuen Testaments wird in den neutestamentlichen Texten Trost verbunden mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi. Im 1. Thessalonicherbrief etwa steht: „Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben. Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm einherführen“ (1 Thess. 4.13-14). Und im 1. Korintherbrief wird die befreiende, Sünden vergebende Wirkung Jesu Christi verbunden mit der Realität der Auferstehung: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich. [...] Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“ (1 Kor. 15.14-19).

Ziehen wir eine Zwischenbilanz. Ich hatte zu Beginn unsere Aufmerksamkeit auf ein besonderes kulturelles Phänomen gelenkt: den Versuch durch Argumente, durch auf Überzeugung gerichtete Sprechakte, zu trösten. Wir waren dann auf die Suche gegangen nach der Eigenheit des christlichen argumentativen Trostes. Unser Resultat ist nun, dass der christliche argumentative Trost (am Beispiel des Paulus demonstriert) eine überraschende Gemeinsamkeit mit dem antiken philosophischen Trost aufweist. Beide verfolgen dieselbe Strategie einer kognitiven Transformation, die die Abgerundetheit eines Lebens nicht in dem, was man erreicht hat sieht, sondern in dem Wie, der Qualität des Lebens, das mit Tugendvokabeln ausgedeutet wird. Diese Transformation erlaubt uns eine gewisse Distanz zu unseren Projekten und Plänen. Für den, der richtig lebt, ist der Tod kein Übel, das die Ganzheit unseres Lebens durchkreuzt. Weiterhin haben wir eine Spannweite in der antiken philosophischen Trostradition wahrgenommen, die durch die beiden Optionen der sokratischen Alternative markiert wird. Während es argumentativen Trost gibt, der ausdrücklich die Hoffnung auf ein als kognitive Erfüllung verstandenes Leben nach dem Tod verwendet, weisen andere (wie die Epikureer) eine solche Hoffnung ab. Der christliche argumentative Trost schliesse also eher bei der ersten, platonisch-stoischen Strömung an, aber er teilt auch mit der epikureischen Strömung den Versuch, durch eine kognitive Transformation das

¹⁸ Man könnte Motive einer kognitiven Transformation auch in anderen neutestamentlichen Schriften untersuchen, etwa dem 1. Johannesbrief (v.a. 1.15-17), aber hier geht es nicht um Vollständigkeit.

Leben als abschließbar darzustellen. Ein Leben ist erreichbar, für das der Tod keine Bedrohung darstellt.

Kritik am christlichen Trostkonzept und bleibende Aktualität

Ich persönlich kann dieser Gemeinschaftlichkeit von antikem philosophischem und frühem christlichem Trost eine tröstliche Seite abgewinnen. Diese Gemeinschaftlichkeit zeigt, dass der christliche Trost keine Sache einiger isolierter Verrückter war, sondern dass er auf ein tief und breit gefühltes Bedürfnis seiner Zeit antwortete. Die Frage ist nun natürlich, ob sich nicht die Zeiten und mit ihnen die Menschen so tiefgreifend verändert haben, dass damit der christliche Trost nicht mehr „passt“. Wir kennen solche Analysen nur zu gut: Erzählungen und Theorien einer „Säkularisierung“ haben lange günstige Konjunkturaussichten gehabt. Eine Variante solcher Erzählungen ist, dass der Glaube an eine Unsterblichkeit der Seele abgenommen habe. Kurioserweise finden wir ein gewisses Unbehagen über einen Unsterblichkeitsglauben als Trostmotiv sogar in der Theologie selbst. Ein Beispiel dafür wäre Albert Schweitzer, der in einer Straßburger Predigt von 1907 die „schweigende Scheu“ anprangert, den Gedanken an den Tod zuzulassen.¹⁹ Diese „Befangenheit“ resultiere letztlich aus der Unglaubwürdigkeit (vielleicht sogar Unattraktivität) einer traditionellen, rein äußerlichen und bis zur Abstumpfung verwendeten Unsterblichkeitshoffnung.

Dennoch würde ich davor warnen, allzu einfach gestrickte Säkularisierungserzählungen konstruieren zu wollen. Nur kurz nach Schweitzers vorsichtiger Kritik an einem traditionellen Unsterblichkeitsglauben bot die dialektische Theologie eine neue protestantische Orthodoxie, in der gegen antik-philosophische Unsterblichkeitsideen die Ganztodhypothese und eine hebraisierende Auferstehungshoffnung wiederbelebt wurden. Wie erfolgreich diese Neo-Orthodoxie im Weltmaßstab und auf lange Sicht sein wird, ist heute noch gar nicht einzuschätzen.

Auf der anderen Seite ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele Bestandteil des Trostangebotes vieler neuer Spiritualitäten. Der deutsche Thanatologe Bernard Jakoby etwa sieht im Tod nur eine Übergangsphase im spirituellen Reifungsprozess der Seele. Kein Tod ist je ein Unglück. Jakoby nimmt an, dass die individuelle Seele auch den gewaltsamsten Tod in Wirklichkeit vorher gewollt habe, in der Einsicht, dass die eigene irdische Aufgabe beendet sei.²⁰ Solche neuen Spiritualitäten finden dann auch wieder ihren Weg in die christliche Theologie; so sieht etwa der US-amerikanische Pfarrer und Autor John W. Price in dem Phänomen der Nahtoderfahrungen eine Bestätigung christlicher

¹⁹ Albert Schweitzer und Ulrich Neuenchwander (Hrsg.), *Strassburger Predigten*, München 1966, S. 71. Den Hinweis verdanke ich Douglas J. Davies, *The Theology of Death*, London 2008, S. 67 ff.

²⁰ Vgl. Bernard Jakoby, *Wir sterben nie. Was wir heute über das Jenseits wissen können*, Reinbek 2009 sowie Ders., *Alles wird gefügt*, Reinbek 2008.

Unsterblichkeitshoffnungen.²¹ Wie tiefgreifend dieser Einfluss sein wird, ist im Moment ebenfalls nicht abzuschätzen. So viel aber ist klar: Eine adäquate Skizze unserer heutigen Mentalitäten wird mehrstimmiger und verwickelter sein als holzschnittartige Slogans einer „Säkularisierung“.

Gibt es dann keine große Linie, keine Veränderung, die uns ganz deutlich von der Vergangenheit unterscheidet? Ich denke, dass es diese große Veränderung tatsächlich gibt. Der wichtigste Unterschied zwischen früher und uns heute ist wahrscheinlich die Reserve, die wir gegenüber der philosophisch-christlichen Tradition des argumentativen Trosts fühlen. Um das zu illustrieren, lade ich Sie ein, einen Blick in die heutige Philosophie zu werfen. Das Thema Tod wird vollauf diskutiert in der heutigen Philosophie. Man spricht sogar von einer „Philosophie des Todes“, einem eigenen Themengebiet in der Philosophie, neben etwa dem Willensfreiheitsproblem. Und in diesem Themengebiet sind die zwei epikureischen Trostargumente, die wir bereits kennengelernt haben, wichtige Bezugspunkte geblieben.

Rekapitulieren wir. Das erste Argument lautete: „Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.“ In der heutigen Philosophie des Todes wird dieses Argument „Das Rätsel des Timings“ genannt. Es wird wie folgt rekonstruiert:

1. Wenn der Tod dem Individuum, das stirbt, Schaden zufügt, dann muss es (a) ein Subjekt geben, das durch den Tod Schaden erfährt; (b) es muss einen deutlichen Schaden geben und (c) muss es eine Zeit geben, zu der der Schaden erfahren wird.
2. Aber die Bedingungen (a), (b) und (c) sind nicht zusammen erfüllt. Mit anderen Worten: Es gibt keinen Zeitpunkt, an dem der Tod dem Subjekt einen deutlichen Schaden zufügt.

Untersuchen wir, um das zu illustrieren, zwei Möglichkeiten: (i) Während der Existenz des Individuums. Aber wie kann der Tod, der noch nicht eingetreten ist, kausale Effekte haben? (ii) Nach dem Ableben. Aber dann gibt es kein Subjekt mehr, das Schaden erleiden könnte.²²

Das zweite Argument wird in der heutigen Diskussion das „Symmetrie-Argument“ genannt. Eine moderne Rekonstruktion sieht etwa wie folgt aus:

1. Es ist nicht schlecht für uns, dass wir früher einmal nicht da waren.
2. Die Zeit vor unserer Geburt und die Zeit nach unserem Tod sind in allen relevanten Hinsichten gleich.
3. Wenn zwei Dinge in allen relevanten Hinsichten gleich sind und eines davon nicht schlecht für uns ist, dann ist das zweite auch nicht schlecht für uns.

²¹ John W. Price, *Revealing Heaven. The Christian Case for Near-Death Experiences*, New York 2013.

²² Steven Luper, *The Philosophy of Death*, Cambridge 2009, S. 67–81.

4. Hieraus folgt: Es ist nicht schlecht für uns, dass wir nach unserem Tod nicht mehr da sein werden.²³

Interessant ist nun, dass es in diesen modernen Rekonstruktionen in der Regel darum geht, Epikur zu *widerlegen*. Gezeigt werden soll, dass der Tod ein Übel ist. Diese modernen Kritiker betonen vor allem, dass wir Wünsche, Pläne und Projekte haben, die über den Zeitpunkt unseres Todes hinausreichen. Diese Wünsche, Pläne und Projekte durch den Tod durchkreuzt zu sehen, macht unser Leben absolut, gewissermaßen zeitlos, schlechter als es hätte sein können, wäre der Tod später eingetreten. Gerade der Umgang mit Wünschen, Plänen und Projekten, die über den Tod hinausreichen, markiert den Bruch mit der philosophisch-christlichen Trostradition. Die philosophisch-christliche Trostradition will unsere Neigung, Pläne und Projekte über unseren Tod hinaus zu machen, abbremsen. Wenn wir solche Pläne machen, versuchen wir etwas, das unser Lebensglück, die Abrundung unseres Lebens unterminieren kann. So sagt es etwa der antike Epikur, aber das ist auch für die mittelalterliche bis frühneuzeitliche *Memento mori*-Literatur ein wichtiges Anliegen. Dort wird empfohlen, die Sorge für das Hab und Gut und für die eigene Familie zumindest auf dem Sterbebett loszulassen und Gott anheimzustellen.²⁴ Die heutige Philosophie des Todes dagegen hat den Trostcharakter dieser weisen Selbstbeschränkung angesichts des Todes völlig aus dem Auge verloren. Gegen Epikur wird eingebracht, dass ein Leben ohne unbedingte, über den Tod hinausreichende Wünsche, Pläne und Projekte verfehlt wäre, weil intensive Bindungen wie die Liebe zu einem anderen nicht vorstellbar sind ohne Wünsche für den anderen über den eigenen Tod hinaus.²⁵ Mit anderen Worten: Im Rahmen dieser Kritik ist ein Leben, für das der Tod *kein* Übel ist, ein schlechtes Leben. Als letzte Konsequenz hätte diese merkwürdige Umkehrung allerdings die Folge, dass wir unser Leben *niemals* als abgeschlossen betrachten können. Wenn wir nicht durch Demenz oder ähnliches gehindert werden, können wir immer neue Pläne machen: Tauchen am Great Barrier Reef mit 80, den Kilimandscharo besteigen mit 81, Philosophie studieren mit 82, sich Einsetzen für den Frieden in Afrika zwischen 90 und 100, usw. Der Tod ist beinahe immer ein schreckliches Übel.²⁶ Für diese neue Philosophie des Todes ist die Trostverdrängung – im Sinne einer Verdrängung der „weisen Selbstbeschränkung“ aus der Tradition des argumentativen Trostes – konstitutiv.

Wie ist es zu dieser Trostverdrängung gekommen? Ich hatte bereits angedeutet, dass holzschnittartige Säkularisierungsnarrative, die seit der Renaissance einen anti-religiösen Trend zur Diesseitigkeit feststellen wollen, als Erklärungsgrund

²³ Luper, S. 60-67.

²⁴ Vgl. William Harry Rylands und George Bullen (Hrsg.), *The Ars Moriendi* (Editio Princeps, circa 1450), London 1881, worin gegen die Habsucht (*avaricia*) argumentiert wird. In vergleichbarer Weise: Erasmus von Rotterdam, *Liber pius de praeparatione ad mortem*. Mauricius de Porta, Paris 1541.

²⁵ Vgl. Luper, S. 75-78.

²⁶ Vgl. Martha Nussbaum, Replies, in: *The Journal of Ethics* 10 (2006), S. 463-506.

unzureichend sind.²⁷ Zwar hat es in der westlichen Trostkritik immer wieder religionskritische Stimmen gegeben, aber das Unbehagen gegenüber dem Trost scheint tiefer zu liegen, wenn heutige Philosophen auch die dezidiert nicht-religiöse Trostphilosophie Epikurs ablehnen oder den Trostaspekt dieser Philosophie gar nicht mehr wahrhaben wollen. Vielmehr dürfte es sich bei der heutigen Trostverdrängung um eine relativ rezente Entwicklung handeln, die viel indirekter mit religionskritischen Strömungen in der westlichen Kultur zusammenhängt als vielfach gedacht wird. Noch der Religionskritiker Feuerbach kann das Wort „Trost“ unbefangen in den Mund nehmen und sieht augenscheinlich in Epikurs Rätsel des Timings einen Trost.²⁸

Ein Stammbaum der Trostverdrängung könnte etwa auf die mit der beginnenden Industrialisierung einhergehende Individualisierung weisen. Der Soziologe Georg Simmel weist in diesem Sinne auf einen neuen Individualismus im frühen 19. Jahrhundert. Es lohnt, Simmel ausführlicher zu zitieren: „Dieser neue Individualismus hat seinen Philosophen in Schleiermacher gefunden. Für ihn ist die sittliche Aufgabe gerade die, dass jeder die Menschheit auf eine *besondere* Weise darstelle. Gewiss ist jeder einzelne ein ‚Kompendium‘ der ganzen Menschheit, ja, noch weitergehend, eine Synthese der Kräfte, die das Universum bilden, aber ein jeder formt dieses allen gemeinsame Material zu einer völlig einzigen Gestalt, und auch hier wie bei der früheren Anschauung ist die Wirklichkeit zugleich die Vorzeichnung des Sollens; nicht nur als schon Seiender ist der Mensch unvergleichlich, in einen nur von ihm erfüllten Rahmen gestellt, sondern, von anderer Seite gesehen, ist die Verwirklichung dieser Unvergleichbarkeit, das Ausfüllen dieses Rahmens, seine *sittliche* Aufgabe, jeder ist berufen, sein eigenes, nur ihm eigenes Urbild zu verwirklichen. [...] Für diesen Individualismus – man könnte ihn den qualitativen nennen, gegenüber dem quantitativen des 18. Jahrhunderts oder den der Einzigkeit gegenüber dem der Einzelheit – war die Romantik vielleicht der breiteste Kanal, durch den er in das Bewusstsein des 19. Jahrhunderts einfluss.“²⁹

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gewinnt dann der Gedanke breitere Popularität, dass wir unseren Lebenssinn selbst erzeugen können und müssen. Das Werk von Friedrich Nietzsche ist hierfür wegweisend: Die Menschheit kommt als Werteschaffend ins Visier: „Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel. Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten,

²⁷ Vgl. Jacques Choron, *Death and Western Thought*. London / New York 1963.

²⁸ Vgl. Ludwig Feuerbach und Werner Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Berlin 1981, Bd. 1: Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen 1828-1834, S. 100-102 sowie 393-397.

²⁹ Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, Berlin / Leipzig 1917, S. 99-100. Ich wurde aufmerksam gemacht auf Simmel durch: Lee Garth Vigilant und John B. Williamson, Symbolic Immortality and Social Theory. The Relevance of an Underutilized Concept, in: Clifton D. Bryant (Hrsg.), *Handbook of Death and Dying*, Bd. 2, Thousand Oaks 2003, S. 173-185.

– er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende. Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!“³⁰ Bei Nietzsche ist der Werte-Konstruktivismus verbunden mit einer deutlich religionskritischen Note. Die auch in Theologenkreisen häufig bemühte Rede vom Tode Gottes ist nichts weiter als die durchgezogene Konsequenz des Menschen als Werteschöpfers: die Absage an Gott als Wertebasis legt dem Menschen eine große Verantwortung auf die Schultern, denn er muss sich beweisen als Werteschöpfer und Sinngeber:

„Gott ist tod! Gott bleibt tod! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“³¹

Nietzsche ist voller Pessimismus, ob seine Zeitgenossen dieser neuen Verantwortung gewachsen sind – „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit“³² – seine Antwort liegt in der exhortatorischen Rede vom Übermensch als demjenigen, der dieser Verantwortung als Werteschöpfer gerecht werden kann.³³

Das Werk Martin Heideggers steht in Kontinuität zu Nietzsches Werte-Konstruktivismus. In *Sein und Zeit* (1927) interpretiert Heidegger den Tod als Ende, dem man sich illusionslos stellen muss. Der Tod ist der Aufruf, der Uneigentlichkeit des alltäglichen Lebens, des Man, zu entfliehen und sich der Authentizität des eigenen Lebens zu widmen. Hier sehen wir eine Koppelung zwischen Tod und Authentizität, die als Ersatztrost herhalten muss. Der Mensch muss sich seinen Lebenssinn selbst konstruieren. Damit ist die intellektuelle Wende hin zu einem Konstruktivismus vollzogen.

Populäre Verstärker nach Heidegger sind die Existenzphilosophie Sartres und die Ideologie des ökonomischen Wettbewerbs – die Rede von „unique selling points“ ist bei uns allen präsent – gewesen, aber auch die Populärkultur in Kino- und Fernsehfilmen, die das Leben als projektzentriert und „schreibbar“ darstellen.

³⁰ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I-IV, in: Ders und Giorgio Colli (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe*, München / Berlin / New York 1988, S. 75.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Ders und Giorgio Colli (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe*, München / Berlin / New York 1988, S. 481.

³² Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 481.

³³ Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, S. 14-18.

Es wird ganz natürlich, Pläne und Projekte als wichtigste Sache im menschlichen Leben anzusehen.

Damit bekommen Wünsche, Pläne und Projekte als Gradmesser eines gelungenen Lebens ihren heutigen Stellenwert. Das, was ich die „tragische Differenz“ nennen möchte, bestimmt damit unsere Trostorthodoxie: Unsere Wünsche, Pläne und Projekte sind prinzipiell unzureichend, die Sinngebungsfunktion für ein Leben wahrzunehmen, das in der Folge des qualitativen Individualismus einer „Verwirklichung der Unvergleichbarkeit“ nachstrebt. Einerseits ist die Liste unserer Wünsche, Pläne und Projekte im Prinzip endlos, sodass wir unser Leben nie abschließen können. Andererseits sind auch die Wünsche, Pläne und Projekte, die wir tatsächlich realisiert haben, unzureichend, einen derartigen qualitativen Individualismus restlos auszudrücken: Viele haben am Great Barrier Reef getaucht und andere haben in ihrem Leben Dinge getan, die unsere eigenen Ambitionen und Leistungen in den Schatten stellen. Das Ergebnis: Wir sind prinzipiell trostlos und wehe dem, der hier noch Trost zusprechen möchte.

Diese kulturelle Situation prägt auch die heutige Seelsorge. Ich möchte vermuten, dass der normale Modus der Seelsorge heute narrativ ist, also ein Zugang, der auf die Rekonstruktion der individuellen menschlichen Lebensgeschichte gerichtet ist.³⁴ Damit reproduziert die Seelsorge die Betonung individueller Wünsche, Pläne und Projekte in der Umgebungskultur. Solche Seelsorge verhält sich still und empfiehlt „mittragendes Schweigen“ an, auch dort, wo es vielleicht gälte, Worte gegen die Trauer auszusprechen – Worte und vor allem Argumente, die den Verlust in ein größeres Ganzes einordnen. Solche Worte stehen in der antik-philosophischen und theologischen Trosttradition, die gerade weg weist von den Wünschen, Plänen und Projekten, die wir priorisieren.

Hat die christlich-philosophische Trosttradition in dieser Situation überhaupt noch eine Relevanz? Ich denke ja. Lassen Sie mich zwei Gedanken ganz kurz anreißen. Erstens: Vielleicht sollte man nicht sofort mit steilen Thesen von einem Leben nach dem Tod beginnen, aber das ist auch nicht nötig. Denken Sie an die Gemeinsamkeiten von philosophischem und christlichem Trost, die mich veranlassten, von einer philosophisch-christlichen Trosttradition zu sprechen. Die Idee, dass wir eine innerliche Transformation nötig haben, um Trost zu finden, bleibt aktuell. Gegen die grenzenlose Lebensgier, die sich immer noch ein neues Projekt für das eigene Leben ausdenken kann, das durch eine Reihe von Projekten nie abgerundet sein kann, wäre die Weisheit der Selbstbeschränkung zu setzen. Es

³⁴ Reflexe aus verschiedenen Disziplinen u.a.: Tony Walter, *A New Model of Grief. Bereavement and Biography*, in: *Mortality* 1 (1996), S. 7-25; Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2000; Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, Amsterdam 2008; Johanna Karina Muthert, *Verlies en verlangen. Over verliesverwerking bij schizofrenie*, Assen 2007; Linda Machin, *Working with Loss and Grief. A New Model for Practitioners*, Thousand Oaks 2009; Thomas Attig, *How We Grieve. Relearning the World*, Oxford 2011.

geht nicht darum, was jemand erreicht hat, sondern in welcher Qualität, mit welchen Tugenden er gelebt hat.

Entgegen allem Anschein gibt es eine hermeneutische Brücke hin zu dieser Tradition einer innerlichen Transformation. Grabinschriften und Internet-memorials erinnern häufig an die Gutheit des Verstorbenen für den Trauernden. Gedankt wird etwa für die Liebe, die die Verstorbene für die Trauernde gefühlt hat, oder dafür, dass sie immer Zeit für die Trauernde gehabt hat. Das ist schon ein wichtiger erster Schritt. Es wäre nötig, darauf zu reflektieren, inwiefern diese Gutheit den Bereich des Privat-Emotionalen überstiegen hat und eine Tugend gewesen ist, die anderen, in schwächerer Form sogar allem anderen gegolten hat und die das Wesen des Verstorbenen bestimmt hat.

Zweitens aber möchte ich vor der übertriebenen Scheu, der geradezu panischen Angst, warnen, über die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit oder ein Leben nach dem Tod als Trostgrund zu sprechen. Dass wir in der populären Kultur allerhand Karikaturen eines insensitiven Zursprachebringens einer solchen Hoffnung finden, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass es hier um einen wichtigen Trostgrund geht, der in vielfältigen Brechungen zutage tritt.

Lassen Sie mich das mit einer kleinen Geschichte illustrieren. Kürzlich kam unser kleiner Sohn nach Hause und fragte mich: „Papa, was tun die Leute im Himmel eigentlich so?“ Er war zu Besuch bei seinem Freund, Spross einer religionskritischen, sogar atheistischen Familie. Mein Sohn war mit dieser Frage konfrontiert worden, um ihm zu zeigen, dass es keinen Himmel gebe, denn was sollten die Leute da schon tun? Ich habe meinem Sohn verschiedene Sachen erzählt, aber ich habe auch gefragt: „Wo denkt denn dein Freund, dass sein Großvater [der kürzlich verstorben war] ist?“ Mein Sohn sagte: „Er sagt, seine Eltern sagen, dass der auf einer Wolke sitzt.“

Der Gedanke, dass der Verstorbene irgendwie noch da ist, sei es auf einer Wolke, erleichtert es uns, ein positives Band zum Verstorbenen zu konzeptualisieren. Interessanterweise aber sind es gerade empirisch forschende Psychologen, die in den letzten Jahren auf die Bedeutung solcher „fortdauernder Bindungen“ (*continuing bonds*) hinweisen. So wird ganz unbefangen untersucht, welchen positiven Einfluss eine Unsterblichkeitshoffnung auf den Trauerprozess von Eltern hat, die ihr Kind verloren haben.³⁵ Von dieser Unbefangenheit können auch christliche Seelsorgekonzepte viel lernen.

Samenvatting

Dit artikel gaat over de vraag of christelijke theologie een herkenbare eigen bijdrage kan leveren aan het discours over rouwen en troost. Het artikel beargumenteert de stelling dat het troostaanbod van het christendom vooral

³⁵ Vgl. etwa den Sammelband Dennis Klass, Phyllis R. Silvermann und Steven L. Nickman (Hrsg.), *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, New York / London 1996.

cognitief van aard is. Het is een vorm van ‘argumentatieve troost’: een poging het verdriet te matigen of te overwinnen door redeneringen die verlies plaatsen in een breder perspectief. Zonder twijfel is het Christusgebeuren het centrum van christelijke theologie en van christelijke argumentatieve troost. Niettemin vertoont troost in nieuwtestamentische teksten verrassende overeenkomsten met argumentatieve troost in de hellenistische filosofie. Net zoals het hellenistische filosofische troostaanbod poogt christelijke troost een cognitieve transformatie tot stand te brengen. Van cruciaal belang voor het afgerond zijn van een biografie is niet zozeer wat iemand heeft gepresteerd (welke projecten zijn voltooid) maar vermeer de vraag hoe iemand heeft geleefd. Zowel hellenistische filosofen als ook de auteurs van troostende passages in het Nieuwe Testament wijzen in deze context op deugden. Die maken een biografie tot een geheel dat door de dood niet wordt bedreigd. Het artikel bepleit het blijvende belang van deze heroriëntatie op de deugden.