

Trauer und Trauerscheu

|| Kulturgeschichtliche Wurzeln eines widersprüchlichen Verhaltens

Es gibt in unserer Gesellschaft widersprüchliche Einstellungen zur Trauer. Für die moderne Psychologie ist Trauern ein „Prozeß von höchster Wichtigkeit für die Gesundheit eines Menschen“¹. Dabei ist keineswegs nur an Trauer in einem Todesfall gedacht. Immer, wenn schwerwiegende Verluste, Veränderungen, Abschiede, Enttäuschungen zu verarbeiten und Reifungsschritte zu gehen sind, geschieht dies in oft langwierigen und belastenden seelischen Vorgängen, die von Empfindungen der Trauer überschattet sind und sich als „Trauerprozesse“ beschreiben lassen. Wo diese Prozesse übersprungen, verdrängt oder verleugnet werden, kommt es leicht zu einer Blockierung von Lebenskräften und der Fähigkeit, Umbrüche und Wandlungen ohne zerstörerische Panik zu vollziehen.

Widersprüchlicher Umgang mit Trauer

„Mut zur Trauer!“ heißt die Devise. Diese positive Einschätzung der Trauer steht in seltsamem Widerspruch zu Einstellungen, wie sie in unserer Gesellschaft gängig sind. Weithin hält man Trauer für ein Übel, mit dem man möglichst nicht in Berührung kommen will, vor dem man sich schützen und dem man möglichst rasch abhelfen möchte. Trauerabwehr, Trauerscheu und große Hilflosigkeit im Umgang mit eigener und fremder Trauer sind weit verbreitet.

Erstaunlich ist, daß man in allen christlichen Konfessionen auf denselben widersprüchlichen Befund trifft. In der Bibel heißt es: „Selig die Trauernden!“ (Mt 5,4) und: „Selig, die ihr jetzt weint!“ (Lk 6,21). Dennoch ist man weithin überzeugt, Trauern vertrage sich eigentlich gar nicht mit christlich-froher Glaubenszuversicht. Wer trauert, fühlt sich im kirchlichen Umfeld oft nicht gut aufgehoben. Zwar will die praktische Theologie, speziell die Pastoralpsychologie, die Erkenntnisse der modernen Psychologie für die Seelsorge fruchtbar machen. Man ist überzeugt, daß der christliche Auferstehungsglaube Trauer nicht erübrigt, sondern im Gegenteil zu heilsamer und lebensförderlicher Trauer ermutigen kann. In diesem Punkt stehe der christliche Glaube also nicht im Widerspruch zur modernen Psychologie, vielmehr grundsätzlich im Einklang mit ihr. Aber diese Auffassung stößt im kirchlichen Milieu auf Widerstand. Es stellt sich die Frage: Woher kommt dieser Widerstand? Wie kann man mit ihm umgehen?

Offenbar genügt es nicht, Erkenntnisse der modernen Psychologie und Tiefenpsychologie einfach mehr oder weniger unreflektiert in die Theologie zu übernehmen und verbreiten zu wollen. Das Problem ist komplexer: Die Erkenntnisse der Psychologie lösen Rückfragen an das gängige Glaubensbewußtsein und damit an die Theologie aus. Anders formuliert: Wer sich auf die Erkenntnisse der Psychologie einlassen will, steht vor der Frage, von welchen theologischen Positionen aus das überhaupt möglich ist.

Die Frage nach den kultur- und religionsgeschichtlichen Vorgaben für den Umgang mit Trauer

Wie ein Mensch die Welt und sich selbst, Freude, Trauer und Trost erlebt, hängt nicht nur mit seiner eigenen Lebensgeschichte und Charakterstruktur zusammen. Individuelles Erleben ist auch eingebettet in den Gesamtzusammenhang einer Kultur und ihrer Geschichte. Sie stellt ihm Lebens- und Erlebensmuster, religiöse und ethische Vorstellungen, Horizonte für seine Lebens- und Welterfahrung bereit. Sie vermittelt Konventionen des Umgangs miteinander: was sich gehört und wie es üblich und Brauch ist. Sie eröffnet ihm mit der gemeinsamen Sprache Möglichkeiten, um sein Welt- und Selbsterleben mitteilbar zum Ausdruck zu bringen und damit bewußt wahrzunehmen.

Auch die Weisen, wie jemand mit Trauer umgeht und umgehen kann, hängen nicht nur mit der persönlichen Lebensgeschichte zusammen, sondern sind ebenfalls kulturell vorgeprägt. Das kulturelle Klima, in dem einer lebt, kann den schöpferischen Zugang zu Trauer und Trauerprozessen begünstigen, oder es kann die Abwendung von Trauer und Trauerprozessen befördern und die Zuwendung erschweren. Will man also etwas über die Art erfahren, wie man heute weithin Trauer und Trauerprozesse erlebt, dann muß man dazu auch nach den kultur- und religionsgeschichtlichen Vorgaben fragen, die in Menschen von heute wirksam und lebendig sind.

Es ergeben sich zwei Fragenkreise. *Erstens*: Welche geschichtlich gewachsenen Vorprägungen und Mentalitäten sind heute bewußt oder unwillkürlich und vorbe- wußt wirksam, prägen unser gegenwärtiges Empfinden und Denken im Umgang mit Trauer und schränken es auch unfruchtbar ein? *Zweitens*: Gibt es Möglichkeiten eines produktiven und heilsamen Umgangs mit Trauer und Trauerprozessen, die im Lauf der Geschichte eröffnet waren, dann aber zugeschüttet und vergessen wurden, und die es wert sind, wiederentdeckt zu werden?

Im folgenden seien dazu einige kultur- und religionsgeschichtliche Gesichtspunkte genannt, die im seelsorglichen und therapeutischen Alltag für einen behutsamen und einfühlsamen Umgang mit Menschen, für die Trauer ansteht, wichtig sein können – sowohl mit denen, die Angst vor Trauer haben und sich ihr verweigern möchten, als auch mit denen, die mutig und bereit sind, durch die Trauer hindurchzugehen².

Zwei Traditionen im Umgang mit Trauer

Abwehr von Trauer, Trauerscheu, „Unfähigkeit zu trauern“³ sind nicht das Ergebnis moderner gesellschaftlicher Entwicklungen, insbesondere auch nicht das Ergebnis einer wie immer gedachten „Entchristlichung“ oder „Säkularisierung“ der Gesellschaft, wie man sich das in kirchlichen Kreisen oft denkt. Vielmehr zeigt sich, thesenhaft formuliert: *In der abendländisch-christlichen Kultur gab es von Anfang an zwei gegensätzliche Traditionen im Umgang mit Trauer.*

Einerseits stand man der Trauer und der Traurigkeit abwehrend und abwertend gegenüber: Traurigkeit galt als ein Übel und als ein Laster. Der ideale Christ war ein Christ, der in der Kraft seines Glaubens von Trauer unberührt blieb. Andererseits gab es auch eine Tradition mit differenziertem Verständnis für Trauer: Man hatte ein Gespür dafür, daß die Wege des Lebens und des Glaubens nicht Wege an Trauer vorbei, sondern Wege durch die Trauer und Angst, durch die „dunkle Nacht“ hindurch zu neuer Lebendigkeit und Reife und Weite sind. Man hielt dies für den „Normalfall“ menschlicher und christlicher Existenz; sich darüber hinwegzutäuschen wäre Selbstüberschätzung und scheinfromme Mißachtung der „condition humaine“.

Beide Traditionen finden sich schon in der christlichen Antike, sogar in der Bibel. Die *trauerabwehrende Tradition* ist faßbar an Stellen, die hellenistisch-stoisch beeinflusst sind (z. B. Sir 30, 21–23) und dann an der Auslegung von Stellen wie 1 Thess 4, 13 („damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben“), die man dahin mißverstand, daß wahre Christen überhaupt nicht trauern sollen. Stilbildend in diese Richtung wurde Augustinus. Im abendländischen Mittelalter wird diese Tradition typisch geprägt durch ein komplexes und widersprüchliches Ineinander von iro-schottischer Bußpraxis, augustinischem Sündenbewußtsein und einer ausufernden Angst, im Endgericht nicht bestehen zu können. Das Verständnis für lebensförderliche Durchgänge durch die Trauer wird gleichsam verschluckt von einem übermäßigen Schuld- und Sündenbewußtsein, nach dem der Mensch an allen Übeln der Welt moralisch selber schuld sei. In der traditionellen kirchenamtlichen Totenliturgie bis hin zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die Trauer, die Klage und der Schmerz der Lebenden um die Toten wie weggeblendet. Im Zentrum stehen das Fürbittgebet für die Toten, das Erschrecken vor dem „Tag des Zorns“, dem Jüngsten Gericht, das den Toten wie den noch Lebenden bedrohlich bevorsteht, die Anrufung des Erbarmens Gottes und die Bitte um „Verschonung“.

Die *trauergünstige Tradition* gründet im Alten Testament bei den Propheten, den Psalmen, den Klageliedern und bei Hiob, und sie lebt fort im Neuen Testament. Ihr weiterer Verlauf läßt sich zeigen an der Wirkungsgeschichte insbesondere von Mt 5, 4 („Selig die Trauernden“), Apg 2, 37 („traf es sie mitten ins Herz“; Vulgata: „compuncti sunt“) und 2 Kor 7, 10 mit der Gegenüberstellung von „göttlicher

Traurigkeit“ (so die Lutherbibel; Vulgata: „secundum Deum tristitia“) und „Traurigkeit der Welt“. Allerdings wurden diese Stellen im Mittelalter weithin vom iroschottischen Bußverständnis absorbiert (z.B. Thomas von Aquin im Kommentar zu 2 Kor⁴); ihre Bedeutung für eine differenzierte Kultur der Trauer wurde meist verkannt. Die trauergünstige Tradition entfaltet sich in der ägyptischen Mönchsbewegung mit feinsinnigem Gespür für das menschliche Seelenleben. Trauern im Sinn der „göttlichen Trauer“ nach 2 Kor 7,10 wird zum Wesensmerkmal monchischen Lebens. Johannes Cassian vermittelte diese Tradition in den westlichen Kulturkreis. Bedeutsam ist seine Auslegung zu 2 Kor 7,10: Die „göttliche Traurigkeit“ hat alle Früchte des Geistes in sich; die „Traurigkeit der Welt, die den Tod bewirkt“, ist wie eine depressive Störung beschrieben:

„Jene Trauer (sc. die ‚göttliche Traurigkeit‘), die Umkehr zum beständigen Heil bewirkt, ist aufmerksam hörend, ansprechbar, demütig, mild, sanft, und geduldig, weil ja aus der Gottesliebe herabsteigend. Und zu allem Schmerz des Körpers und aller Zerknirschung des Geistes streckt sie sich unermüdlich aus in Sehnsucht nach Vollendung, sie freut sich gewissermaßen und wird gestärkt durch die Hoffnung auf ihr Fortschreiten, sie bewahrt täglich ihre Liebenswürdigkeit und die Größe ihrer Liebe; sie hat in sich alle Früchte des Heiligen Geistes, die der Apostel aufzählt ... Diese jedoch (sc. die Traurigkeit, die den Tod bewirkt) ist ganz ungefällig, ungeduldig, hart, voll von Groll und unfruchtbarer Trauer und qualvoller Verzweiflung. Wer sich darin verstrickt, schwingt sich zu nichts mehr auf; sein Schmerz hat nichts Heilsames. Denn sie ist ohne Vernunft und untergräbt nicht nur die Wirkkraft des Gebets, sondern unterdrückt auch alle Früchte des Geistes, die wir genannt haben, und die die andere Trauer hervorbringt.“⁵

Über Johannes Cassian und Papst Gregor den Großen wirkt diese Tradition auf die abendländische Kultur ein. Im Frühmittelalter führt sie eher ein klösterliches Schattendasein, obwohl sie nie prinzipiell auf die monchische Lebensform beschränkt war. Im Übergang zum Hochmittelalter, der einem Epochenbruch gleichkommt, gewinnt sie wieder Bedeutung, exemplarisch faßbar bei Bernhard von Clairvaux. Im Lauf der weiteren Geschichte wirkt sie religions- und kulturgeschichtlich weit über das Kloster hinaus. Sie gehört in die Geschichte der christlichen Mystik. Auch ihre Wirkung reicht in die Gegenwart. Wesentliche Einsichten der modernen Psychologie in die Bedeutung des Trauerns stehen – das ist historisch nachweisbar – in dieser Tradition.

Für die praktische Frage nach dem Umgang mit Trauer ergibt sich daraus: In kirchlichen Kreisen findet man häufig einen diffusen, scheinbar frommen Widerstand gegen die moderne Psychologie. Man befürchtet, das Psychologisieren löse den Glauben auf. Mancher Widerstand könnte verebben, und das grundsätzliche Zutrauen zu diesen Einsichten könnte wachsen, wenn man sich deutlicher vor Augen führte, daß die moderne Psychologie – jedenfalls mit ihrer Sicht des Trauerns – in einer großen Glaubenstradition steht: Wesentliche Einsichten finden sich schon bei den geistlichen Meistern und Meisterinnen, bei den Mönchsvätern und -müttern. Die Liste der Namen ließe sich bis in die Neuzeit und in die Moderne verlängern. Man möchte da – in Abwandlung eines Wortes Bernhards von Clairvaux⁶ –

nachhaltig ermuntern: Wenn ihr in diesem Punkt kein Zutrauen zu den Erkenntnissen der Psychologie habt, dann glaubt wenigstens den Erfahrungen der christlichen geistlichen Meister.

Gerechtigkeit und Strafe

Woran liegt es, daß die beiden Traditionen so unterschiedlich mit Trauer umgehen? Meine These lautet: *Ein Dreh- und Angelpunkt in jeder der beiden Traditionen, an dem sich entscheidet, wie man mit Trauer umgeht (abwehrend oder einfühlsam), ist der jeweilige Begriff von Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Gottes.*

Es stehen sich nämlich zwei Begriffe von Gerechtigkeit gegenüber. Im Abendland wurde ein Begriff von Gerechtigkeit beherrschend, der vor allem „forensisch“ gefaßt ist, also auf Gericht und Strafgericht bezogen ist. Diese „Gerechtigkeit“ verlangt, daß sie durchgesetzt wird, indem für Rechtsverletzung Genugtuung eingefordert und „gerechte Strafe“ verhängt wird. Dem entspricht, daß man sich Gott vor allem als strengen Wahrer dieser Gerechtigkeit vorstellt: Gott schafft Gerechtigkeit, indem er Genugtuung oder Strafe fordert.

Völlig anders setzt der biblische Begriff von Gerechtigkeit an: Gerechtigkeit, hebräisch *ts^edaqa*, ist ein umfassendes Wort für Heil und Wohlfahrt für alle und bezeichnet den Zustand und das Verhalten gegenseitiger verlässlicher Treue in Wahrhaftigkeit und barmherziger Liebe. Der Satz „Gott schafft Gerechtigkeit“ hat nichts mit einer Forderung nach Genugtuung oder Strafe im abendländischen Sinn zu tun. Gott schafft Gerechtigkeit, indem er Treue, Wahrhaftigkeit und barmherzige Liebe schenkt bzw. ermöglicht und sich mit Untreue, Unwahrhaftigkeit und unbarmherziger Lieblosigkeit nicht abfindet. Der Begriff einer „strafenden Gerechtigkeit“, mit der Gott die Menschen bedroht, ist der Heiligen Schrift fremd: „Er wäre eine *contradictio in adiecto*.“⁷

In der Bibel gibt es kein Wort, das dem abendländischen Begriff von „zweckfreier“ Strafe in strafrechtlicher Hinsicht entspräche. In der deutschen Einheitsübersetzung ist dieser Sachverhalt verschleiert: Sie verwendet im Alten Testament den Terminus „Strafgericht“ 27 Mal, obwohl es kein hebräisches Äquivalent dafür gibt. Bemerkenswert ist auch: Der Zorn Gottes wird in der Hebräischen Bibel nie explizit mit seinem richterlichen Handeln in Beziehung gesetzt. Dennoch hat die Einheitsübersetzung neun Mal „Zorngericht“ – acht Mal für das hebräische „Zorn“, einmal als freie Eintragung – in den Text gebracht. Die Lutherbibel von 1545 kennt weder „Strafgericht“ noch „Zorngericht“. Es zeigt sich: Die Einheitsübersetzung taucht die Gerechtigkeit Gottes in ein finsternes Licht.

Der abendländische forensische Begriff der Gerechtigkeit prägte die abendländische Kultur so sehr, daß der biblische Begriff *ts^edaqa*, den man im Lateinischen zu meist mit *justitia*, im Deutschen mit Gerechtigkeit übersetzt, in seiner Eigentüm-

lichkeit kaum mehr gesehen wurde. Man wußte – mangels Kenntnis des Hebräischen – nicht, daß die Vulgata an manchen Stellen *misericordia* (Barmherzigkeit) und *elemosyna* (Almosen) als Übersetzung für die biblische *ts^edaqa* hat. Martin Buber vermeidet in seiner Bibelübersetzung bei *ts^edaqa* stets das Wort „Gerechtigkeit“ und setzt statt dessen „Bewahrheitung“ oder „Wahrhaftigkeit“. Es ergibt sich: In der Bibel sind Liebe und Güte, Huld und Barmherzigkeit Gottes wesentliche Aspekte seiner Gerechtigkeit, d. h. seiner *ts^edaqa*.

Dagegen steht bei dem im Abendland vorherrschenden Begriff von Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes wie ein Gegenprinzip im Widerspruch zu seiner Huld und Barmherzigkeit. Natürlich wußte man, daß beides unabdingbar zusammengehört. Thomas von Aquin betonte: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung. Und daher gehört es sich, daß beides verbunden wird“; er zitiert dazu Ps 85, 11⁸. Aber man war – wie Anselm von Canterbury – auch überzeugt: Im Konfliktfall müssen bei Gott Barmherzigkeit und Güte hinter dem Anspruch seiner strafenden Gerechtigkeit zurückstehen, und spätestens beim Jüngsten Gericht kann man nicht mehr auf Milde hoffen. Im Gegensatz dazu betont Bernhard von Clairvaux: Nicht die „Ordnung der Gerechtigkeit“ ist das oberste Prinzip der Schöpfung, sondern die „Ordnung der Liebe“. Deshalb erscheint der göttliche Richter beim Jüngsten Gericht als Mensch menschlich, im Gewand der Barmherzigkeit⁹. Bernhard mußte sich gegen den Vorwurf wehren, er verkenne den Ernst der Gerechtigkeit Gottes. Aus heutiger Sicht ist zu sagen: Er ist nicht ganz klar in der Diktion, weil der abendländische Begriff *justitia* (Gerechtigkeit) das Eigentümliche der biblischen *ts^edaqa* nicht eindeutig wiedergeben kann; überdies erregte seine blindeifrige politische Agitation (z. B. seine Kreuzzugspropaganda) schon bei den Zeitgenossen schweren Anstoß. Aber sein Denken – und die Tradition der christlichen Mystik insgesamt – bewegt sich im Horizont dessen, was die Bibel unter Gerechtigkeit im Sinn von *ts^edaqa* versteht.

Hinsichtlich des Gespürs für Trauer zeigt sich: Der im Abendland vorherrschende forensische Begriff von Gerechtigkeit hat eine Tendenz, Trauervorgänge abzuschnüren. Wer sich ständig vom unerbittlichen Zwang bedrängt sieht, um der Gerechtigkeit willen für seine Schuld entweder Genugtuung zu leisten oder Strafe zu erleiden, und nicht auf mitleidenden Nachlaß der Schuld hoffen kann, der kann verzweifeln, aber nicht trauern in Hoffnung. „Gerechtigkeit“ im Sinn der Bibel und dann im Sinn der christlichen Mystik eröffnet Vergebung und Hoffnung auf neuen Anfang und gibt damit auch dem Trauern Raum.

Für die praktische Frage nach dem Widerstand gegen Trauer ist man als Seelsorger auf Schritt und Tritt mit einer Schwierigkeit konfrontiert: Die Gewohnheit, Gerechtigkeit forensisch als Strafgerechtigkeit zu verstehen, hat das Gerechtigkeitsgefühl in unserer Gesellschaft so umfassend geprägt, daß der biblische Begriff von Gerechtigkeit, bei dem es ausschließlich darum geht, Wohlfahrt und Heil für alle zu schaffen und durchzusetzen, kaum mit der gängigen Vorstellung über Gerechtigkeit

vermittelbar ist. Immer wieder trifft man auf die fixe Idee, daß Gottes Barmherzigkeit und Güte – man vergleiche die empörten Reaktionen auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15) oder auch auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) – nicht Vollzug seiner Gerechtigkeit sei, sondern Verletzung und Mißachtung der Gerechtigkeit. Wo man sich der Botschaft von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes durchaus gern anvertraut, löst der Satz, daß Gott für Gerechtigkeit eintritt, sogleich wieder – und schier in unwillkürlichem Reflex – die erschreckende Assoziation aus, Gott fordere für die Sünden unerbittlich Genugtuung oder Strafe; und die Frage schießt hoch, ob Liebe und Barmherzigkeit Gottes nicht doch sehr eng begrenzt seien. Die Denkgewohnheit, Gerechtigkeit sei identisch mit der Forderung nach Genugtuung oder Strafe, sitzt tief. Sie ist ein wesentliches Hindernis für einen lebensförderlichen Umgang mit Trauer.

Weltanschauliche Bedingungen für den Zugang zur Trauer

Jeder der beiden Begriffe von Gerechtigkeit ist eingebettet in eine Gesamtauffassung über Gott, Welt, Mensch, Schuld und Erlösung und Hoffnung des Menschen. Man muß als Seelsorger wie als Therapeut darauf gefaßt sein – in Form einer These gesagt: *Auch in den Vorstellungen über Gott, Welt, Mensch, Jesus Christus, Schuld und Erlösung liegt – meist unbewußt, doch wirksam – eine Tendenz, Trauer zu behindern oder heilsam zu eröffnen, je nach dem, ob sie mit dem abendländischen, d. h. forensischen Begriff von Gerechtigkeit verbunden sind oder mit dem biblischen Begriff der ts^edaqa.* Typisch für die erste Möglichkeit ist Anselm von Canterbury, typisch für die zweite Variante ist Bernhard von Clairvaux. Dazu drei Erläuterungen:

1. *Zum Gottesbegriff.* Mit dem abendländischen forensischen Begriff von Gerechtigkeit verknüpft sich die Vorstellung, Gott sei ein strenger Richter, der der Gerechtigkeit diene, indem er unerbittlich Genugtuung fordere oder Strafe vollziehe. Bei Anselm von Canterbury heißt es lapidar zur Vaterunserbitte „Vergib uns unsere Schuld“ (Mt 6,12): „Wer nicht bezahlt, spricht vergebens: ‚vergib‘“¹⁰; er kann nicht auf Barmherzigkeit hoffen. Das heißt für den Sünder: Er hat bei Gott keine Chance. Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung liegen näher als Hoffnung auf neuen Anfang.

Bernhard von Clairvaux hingegen, der vom biblischen Begriff der ts^edaqa her denkt, warnt eindringlich davor, „sich Gott als ernst und streng vorzustellen, der doch so zugeneigt ist; als hart und nicht zu besänftigen, der doch so barmherzig ist; als grausam und schrecklich, der doch so liebenswürdig ist“¹¹:

„Wenn einer umkehren will und nicht weiß, wie gut Gott ist, wie zärtlich und mild (Ps 86,5), wie groß im Verzeihen (Jes 55,7), wird ihm dann seine fleischliche Denkart nicht einreden: Was tust du da? Deine Sünden sind übergroß und überaus viele; niemals kannst du für so viele und schwere Sünden ausreichend Genugtuung leisten, selbst wenn du dir die Haut abziehst. Vor diesen und ähnlichen Einreden prallt der Verzweifelte elend zurück, da er nicht weiß, wie leicht die allmächtige Güte, die will, daß niemand un-

tergeht, das alles auflösen könnte. Dann wird er entweder verwirrt und von übermäßiger Traurigkeit aufgesogen und in den Abgrund gezogen, um nie mehr aufzutauchen, daß er Tröstung empfangen. Oder er täuscht sich hinweg und ruft sich mit schmeichelhaften Gründen in die Welt zurück, um alle Güter der Welt auszukosten und zu genießen, solange er kann.“¹²

Wer in Gott bei all seiner Langmut letztlich doch nur den unbarmherzigen Vollstrecker gerechter Strafe sieht, dem wird die Hoffnung abgeschnitten. Er sinkt in „übermäßige Traurigkeit“, d.h. er „stürzt verzweifelt ins Verderben und geht zugrunde“¹³. Der Mut, sich auf Trauerwege in Hoffnung einzulassen, setzt voraus, daß man von dieser grausamen Gottesvorstellung frei wird.

2. *Zum Begriff vom Menschen.* Mit der Gottesvorstellung färbt sich auch die Vorstellung vom Menschen ein. Mit dem streng strafenden Gott geht zusammen: Der Mensch ist in seinem Wesen von Grund auf schlecht, ein Sünder, der nicht liebenswürdig, sondern verdammenswert ist. Erst durch die Gnade, vermittelt durch Taufe und Beichte, wird er emporgehoben und aus seiner Verdammnis erlöst. In der mystischen Tradition, die bei Bernhard faßbar wird, steht im Mittelpunkt: Der Mensch ist in seinem Wesen von Grund auf gut, Geschöpf Gottes, Ebenbild Gottes, Gott ähnlich, von Gott geliebt und angenommen. Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit werden durch die Sünde zwar verdunkelt und entstellt, aber nicht vernichtet. Gottes Liebe und Gnade ist darauf aus, daß der Mensch sich erneuert zum ursprünglichen Glanz. Gott ist also dem Menschen unablässig zugewendet, auch in seiner Sünde und seiner Not, nicht in erster Linie als strafender Richter, sondern in besorgtem Mitleiden und in Barmherzigkeit. Dies hat Auswirkungen auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, also auf sein „Selbstwertgefühl“: In der ersten, der augustinischen Tradition wird ihm angesonnen, sich für einen unwürdigen, von Grund auf „schlechten Kerl“ zu halten. In der mystischen Tradition ist der Ausgangspunkt: Der Mensch kann sich, aller Not und Sündennot voraus, als angenommen erleben, als wertvoll und hochgeschätzt. In heutigen psychologischen Kategorien gesagt: Die erste Tradition begünstigt und verstärkt „Ich-Schwäche“; die mystische Tradition stärkt und ermutigt das „Ich“ – eine wichtige Voraussetzung, daß Trauer gelingen kann.

3. *Christologie und Erlösung.* Auch in der Christologie und in der Erlösungslehre gibt es – typologisch zugespitzt – zwei Traditionen. Die eine denkt vom abendländischen, forensischen Begriff der Gerechtigkeit her. Sie hat von daher eine Tendenz zur Trauerabwehr. Die andere denkt vom biblischen Begriff der Gerechtigkeit her. Sie kann von daher ein Verständnis für lebensförderliche Trauer eröffnen.

Diese Sicht der abendländischen Christologie ist nicht selbstverständlich. In den gängigen Darstellungen geht man zumeist davon aus, daß vom Mittelalter an bis in die nahe Gegenwart alle christologischen Konzeptionen, die dogmengeschichtlich bedeutsam und kirchlich anerkannt sind, im wesentlichen nur Varianten auf dem Boden der Erlösungslehre Anselms von Canterbury seien und damit auch auf dem

Boden seines Begriffs der Gerechtigkeit stehen. Bernhards Ausführungen zur Christologie und Erlösungslehre sind in solchen Darstellungen entweder überhaupt kein Thema, oder man geht davon aus, daß auch sie, weil rechtgläubig, ebenfalls auf diesem Boden stehen. Demgegenüber ist zu betonen: Bernhards Lehre von Jesus Christus und seinem Erlösungswerk steht nicht auf dem Boden Anselms, sondern gründet in einem anderen Denkansatz, der in dem Satz „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16b) den Dreh- und Angelpunkt seines Weltverständnisses findet und mit dem biblischen Verständnis von Gerechtigkeit zusammengeht. Das „Geheimnis der Erlösung“ liegt nicht in der Genugtuung für die Sünden, sondern in der Vergebung der Sünden; darin daß Christus „die Sünden geschenkt hat“¹⁴ und die Schuld also gar nicht bezahlt werden muß. Darüber hinaus zeigt sich: Bernhards Konzeption ist eine in sich vollständige, biblisch begründete Christologie; sie braucht für ihre Systematik keine zusätzlichen Anleihen aus der Gedankenwelt Anselms. Dessen Idee, Jesus habe am Kreuz die von Gott geforderte „Genugtuung für unsere Sünden“ geleistet und mit seinem Tod die Schuld der Menschen bezahlt, hat in seiner Konzeption keinen Platz. Es ist fast erstaunlich, daß Bernhards Konzeption nie der mangelhaften Rechtgläubigkeit bezichtigt wurde. Das mag denen zu denken geben, die darauf bestehen möchten, rechtgläubige Christologie müsse jedenfalls irgendwie die Erlösung am Kreuz als Werk der Genugtuung für die Sünden verstehen.

Man kann festhalten: Wenn christologische Entwürfe der Gegenwart sich von der Erlösungstheorie Anselms lösen, dann sind das nicht völlig neue Konzeptionen unter den Bedingungen der Moderne, vielmehr stehen sie in einer großen abendländischen christologischen Tradition, die spätestens seit Bernhard von Clairvaux in ihrer Eigenständigkeit faßbar ist. Die abendländische Kulturgeschichte des Christentums ist nicht nur geprägt von der Erlösungslehre Anselms. Die Tradition, die bei Bernhard sichtbar wird, ist die Tradition der christlichen Mystik, die frei ist von den Schatten der Erlösungslehre Anselms. Sie hat in der abendländischen Kultur innerhalb und außerhalb der Kirchen ebenfalls tiefe Spuren hinterlassen.

Hinsichtlich des Erlebens von Trauer und der Einschätzung von Trauervorgängen ist der springende Punkt: Trauerabwehrend wirkt eine Sicht auf Jesus Christus und seinen Erlösertod, die sich – wie bei Anselm von Canterbury – im Horizont des forensischen Begriffs von Gerechtigkeit ausformuliert und den Tod Jesu strafrechtlich versteht, nämlich als Ableistung von Genugtuung bzw. Strafe für die Sünde, die aus Gerechtigkeit notwendig war und deshalb von Gott erbarunglos eingefordert wurde. Eine Sicht hingegen, die von solchen Vorstellungen frei ist – wie bei Bernhard von Clairvaux und der christlichen Mystik – und die Gerechtigkeit im Sinn der biblischen *tsedaqa* versteht, eröffnet zumindest im Prinzip die Möglichkeit, bei Trauer auch an schöpferische und hoffnungsvolle Lebensprozesse zu denken.

Konkretionen für die Praxis

Daraus folgt konkret für die Begegnung mit Menschen im Bereich der Kirche: Man muß auf die Möglichkeit gefaßt sein, daß sie mit ihren Glaubensüberzeugungen, speziell mit ihren Vorstellungen über Jesus Christus und seinen Erlösertod, vornehmlich in der trauerabwehrenden Tradition aufgewachsen sind, so daß es ihnen auch von ihren Glaubensüberzeugungen her widerstrebt, sich auf Trauer einzulassen. Dabei ist gleichgültig, ob ihnen das ganz bewußt ist oder nicht. Wer eine Gottesvorstellung in den Adern hat, nach der Gott dadurch Gerechtigkeit schafft, daß er unerbittlich Genugtuung fordert oder straft, wer den Tod Jesu als „Strafleiden“ zu sehen gewohnt ist, mit dem Jesus dem Vater die geforderte Genugtuung für unsere Sünden bezahlt, für den liegt es von daher näher, um seines Heiles willen den Schmerz im Unglück als die unvermeidbare Strafe eines mitleidslosen Gottes zu verstehen oder sogar als Teilnahme am Strafleiden Christi anzunehmen, als daß er geneigt wäre, sich auf Trauerprozesse in Hoffnung einzulassen.

Möglicherweise kommt es für solche Menschen im Gespräch der Trauerbegleitung darauf an, daß ihnen diese Zusammenhänge bewußt werden – auch der Widerstand gegen die Trauer, der daraus erwächst. Und vielleicht ist es für sie eine hoffnungsvolle Erleichterung, daß es innerhalb der rechtgläubigen und kirchenamtlich anerkannten Glaubensüberzeugungen eine andere alte christliche Tradition gibt, nämlich die Tradition der Mystik, in der man Gott und Jesus Christus anders sehen und verstehen gelernt hat, in der Gott seinem Wesen nach nicht der unerbittlich streng strafende Richter, der Tod Jesu nicht die Ableistung der gottgeforderten Sündenstrafe und in der auch der Mensch nicht an allem Unglück selber schuld ist und deshalb auch nicht alles Unglück als Sündenstrafe willenlos annehmen muß.

Die Frage nach den weltanschaulichen Voraussetzungen der Trauerscheu stellt sich nicht nur innerhalb des kirchlichen Milieus. Man kann beobachten, wie Vorstellungen, die Thema christlicher Verkündigung waren, heute auch dort – unbewußt, aber wirksam – das geistige Klima bestimmen, wo man sich von Christentum und Kirche bewußt gelöst hat. Immer wieder stößt man auf Menschen, die sich mehr oder weniger konsequent und bewußt von Christentum und Kirche abgewendet haben und dennoch nicht einfach frei davon geworden sind, sondern in ihrer Mentalität und ihren praktischen Lebenseinstellungen (z. B. „Strafe muß sein!“) weiterhin davon geprägt bleiben. Daraus folgt: Trauerbegleitung kann auch in kirchenfremden und scheinbar christentumsfreien Kreisen mit der Frage nach den weltanschaulichen Wurzeln der Trauerabwehr konfrontiert sein, und diese Wurzeln gründen – jedenfalls in Europa – zumeist auch auf dem Boden der Christentumsgeschichte.

ANMERKUNGEN

¹ V. Kast, Trauern. Phasen u. Chancen des psychischen Prozesses (Stuttgart 1997) 16.

² Vgl. dazu ausführlicher: K.-E. Apfelbacher, Selig die Trauernden. Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums (Regensburg 2002).

³ Vgl. A. u. M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens (München 1977).

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Bd. 1 (ed. Marietti); ders., *Super secundam Epistolam ad Corinthos Lectura*, cap. 7, lectio 3, Nr. 267–269.

⁵ Johannes Cassian, *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitorum remediis* 9, 11.

⁶ Vgl. am Ende von Bernhard von Clairvaux SC 38, 2 (= *Sermones super Cantica Canticorum* / Predigten über das Hohe Lied), in: ders., *Sämtl. Werke lateinisch / deutsch*, Bd. 5/6 (Innsbruck 1994/95) 582–593, 585.

⁷ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1 (München 1969) 389.

⁸ Thomas von Aquin, *Super Evangelium S. Matthaei*, cap. 5, lectio 2 (ed. Marietti), Nr. 429; zit. in J. Pieper, Über die Gerechtigkeit (München 1965) 133.

⁹ Vgl. Bernhard von Clairvaux, SC 73, 4.5.

¹⁰ Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo* I, 19.

¹¹ Bernhard von Clairvaux SC 38, 2.

¹² Ebd. 38, 1; etwas vereinfacht.

¹³ Vgl. Bernhard von Clairvaux, SC 11, 2.

¹⁴ Ders., *Ad Milites Templi. De Laude Novae Militiae* / An die Tempelritter. Lobrede auf das neue Rittertum 11, 18, in: ders., *Sämtl. Werke*, Bd. 1 (Innsbruck 1990) 257–326, 300–303.