
Der Trost, der im „trust“ steckt

Zur kulturellen Aufgabe des Tröstens in der Krankenhauseelsorge

Thomas Wild

Zusammenfassung: „Sorge“, „Seele“ und „Trost“ sind Begrifflichkeiten, die in der Arbeit der Krankenhauseelsorge eine zentrale Rolle spielen, in den medizinischen und interdisziplinären Kommunikationssystemen jedoch schwer vermittelbar sind. Anhand ausgewählter seelsorglich-operationalisierter Identitäten wird die Kultur des Tröstens in ihrer semantischen und praktisch-theologischen Auffächerung diskutiert. Verstehenshorizonte, Grenzen und Missverständnisse schärfen die Sicht auf die eigene Tätigkeit und ermuntern dazu, im interdisziplinären Diskurs auf den Trostbedarf zu achten.

Abstract: „Concern“, „soul“ and „solace“ are terms that play a key role in the work of clinical counselling but are difficult to convey in medical and interdisciplinary communication systems. On the basis of selected operationalised identities, the culture of consolation is discussed in its semantic and practical-theological diversification. Horizons of understanding, boundaries and misconceptions serve to raise awareness of one’s own actions and encourage one to be mindful of the need for solace in interdisciplinary discourse.

„We’ll cross that bridge
when we get there.“¹

1 Zwischen Trostlosigkeit und Vertröstung

In der Kultur des Tröstens scheint sowohl das spezifisch Seelsorgliche wie auch das alltäglich Zwischenmenschliche repräsentiert zu sein. Kulturelle Bedeutung haben jene Aufgaben und Verhaltensweisen, die in einer maßgebenden sozialen Gruppe als nachhaltig empfunden werden und damit auch eine Kultur prägen². Trost vermag durchaus ambivalente Erfahrungen auslösen: So sehr die Begrifflichkeiten mit größter Selbstverständlichkeit und Unbefangen-

1 Ausspruch der Tochter eines 57-jährigen Patienten, der nach einem Multiorganversagen auf der Intensivstation im Sterben liegt (an die Adresse ihrer sich um die Zukunft sorgenden Mutter und ihrer schwangeren Schwester). Die Herkunft dieses Idioms ist nicht geklärt.

2 Vgl. Ute Frevert, *Vertrauensfragen. Eine Obsession der Moderne*, München 2013, 24f. Die Implikationen des hier vertretenen Trostverständnisses für eine *transkulturelle* Seelsorge sind kaum diskutiert, ansatzweise in: Christoph F. W. Scheider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001, 290 ff.; Thomas Lüchingers Dokumentarfilm „Being There – Da sein“ (Produktion: Lustmühle 2016 / roses for you film) ist zumindest ein starkes Zeugnis für die transkulturelle Generalisierbarkeit von „Beistand“ und „Präsenz“ in Sterbesituationen. Die Nähe von seelsorglichem *Beistand* und *Trost* wiederum hat Dietrich Stollberg (in: *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978, 40 ff.) pointiert herausgearbeitet.

heit in die bindungsrelevanten Handlungsmuster von zu betreuenden (Klein-) Kindern gehören, so rasch können Trostversuche zwischen Erwachsenen peinlich berühren oder übergriffig wirken. Es scheint, als wäre der Trost Ausdruck eines (performativen) Unterstützungsangebots für Unmündige, der eine Delle in das autonome und souveräne Selbstverständnis schlägt oder rasch mit der Peinlichkeit falscher Vertröstung gleichgesetzt wird.³ Wenn man die seelsorgliche Patchwork-Identität in der „kulturellen Aufgabe“ des *Tröstens* verorten und plausibilisieren will, ist zunächst die Frage nach dem Sinn- bzw. Trostpotenzial zwischen Trostlosigkeit und Vertröstung aufgeworfen.⁴ Reformierte Theologie hat schon in ihren Anfängen den Trost zur Grundlage des Menschseins und des Glaubens erklärt. Gemeint ist ein Trost, der den Bedarf an Sinn, Halt und Gewissheit in der Flüchtigkeit unseres Daseins umfasst. In diesem Sinn eröffnet der *Heidelberger Katechismus* mit der Frage, was unser einziger Trost im Leben und im Sterben sei – und antwortet dahingehend, dass wir nicht nur der Für- und Seelsorge Gottes bedürftig sind, sondern dass wir in allen Belangen dieser Sorge gewiss sein dürfen.⁵ Der Grund dieses existentiellen Trostes liegt außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt. Im Glauben erkennen wir, dass wir in der Obhut eines bzw. einer „Anderen“ aufgehoben sind.⁶ *Karl Barth* hat die *Zirkularität* zwischen Trost und Glauben in die ihm und reformierter Theologie bezeichnende Formel fließen lassen: „Der Glaube weiß, dass der Mensch sich selber nicht trösten kann [...]“⁷

Auch wem der Glaube als „eine verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade“ (*Sibylle Lewitscharoff*) nicht gegeben ist, hat ein Anrecht auf seelsorglichen Trost. Für den ideologiekritischen und kirchenfremden Menschen der Gegenwart haben weder Religion noch Glaube tröstende Kraft an sich. Und andersherum: Glaube, Religion, Moral und auch psychologische Erstversorgung haben sich in ihren je eigenen Trostpotenzialen daran messen zu lassen, ob sie nicht allein das Unverfügbare, sondern auch das Nonkonformistische der (verletzten) Seele zu respektieren gewillt sind. Die Herausforderung seelsorglicher Strategien liegt deshalb in der Bereitschaft, über den Tellerrand klassischer, ehemals

3 Vgl. *Niklaus Peters* Kolumne „Wo nichts mehr zu machen ist“, in: DAS MAGAZIN N° 14 – 2019, 5.

4 Eine umfassende Studie zum Thema „Trost“ ist letztmals vor 30 Jahren erschienen: *Christoph Schneider-Harpprecht*, *Trost in der Seelsorge*, Stuttgart 1989.

5 Vgl. *Karl Barth*, Einführung in die reformierte Lehre auf Grund des Heidelberger Katechismus (1. Vorlesung, 5. Mai 1936), in: *Theologische Zeitschrift* (ThZ) 69/3 (2013), 266–276. *Patricia Rich* und *Hans-Anton Drewes* haben diese bis 2013 nicht veröffentlichte, an der Universität Basel gehaltene Vorlesung vom 5. Mai 1936 zugänglich gemacht.

6 Der Gründer der Herrnhuter Gemeinde, *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* (1700–1760), hat mit Bezug auf *Jes 66, 13* und *Joh 14, 26* vom „tröstenden Mutteramt des Heiligen Geistes“ gesprochen und das Trösten selber als ein „Generalwort“ christlicher Existenz bezeichnet; vgl. *Matthias Meyer*, Das „Mutter-Amt“ des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs, in: *EvTh* 43 (1983), 415–430.

7 *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, KD II/1, 282. *Barth* thematisiert den Trost in KD II/1, § 30.2 (Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, bes. 433): Der Trost gilt als Basis des Glaubens (an Gottes Gerechtigkeit), der Glaube als Quelle allen Trostes (durch Gottes Barmherzigkeit).

evidenter Trostmotive hinaus nach dem zu suchen, was an Trospotentialen auf dem „Patiententeller“ liegt. Wenn Trost als „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“ (*Günter Emlein*) verstanden wird, dann steht dieses Symbol für die angedeutete Formenvielfalt. Und dafür, dass der oder die Bedürftige selber definiert, welches Medium in welcher Form (und allenfalls durch wen) trostvoll war. Bis hin zur Entscheidung, dass es tröstlicher ist, wenn man *nicht* durch Trostbemühungen anderer eingedeckt wird.⁸

2 Was zeichnet seelsorglichen Trost aus?

Trost wird herkömmlich als zwischenmenschliche Zuwendung verstanden – mit der Intention, Schmerz und Traurigkeit zu lindern und die seelische Verfassung zu stärken. Trösten hat nicht primär die Aufgabe, das Leiden aufzuheben oder den Mangel an Kohärenz und Konsistenz zu kompensieren.⁹ Das Trösten richtet sich nicht auf Ursachen oder Symptome, sondern auf die leidende Person.¹⁰ Die Aufgabe des Tröstens zeichnet sich vorab dadurch aus, dass sie den leidenden oder trauernden Menschen in den Demütigungen und Verletzungen, die ihm das Schicksal zugefügt hat, nicht allein lässt, sondern da aufsucht, wo er ist – im Leiden, Trauern, Hadern oder Verzweifeln – und ihm anbietet, diese seine situative Verfasstheit mitauszuhalten.¹¹ Das Dasein dieses Anderen gleicht jener Spaltbreite offener Türen, durch die ein Hauch von Licht in das Dunkle gelangt¹² und damit zumindest die Möglichkeiten eines Weges aus der Dunkelheit heraus repräsentiert. Wie bei Kindern leicht festzustellen und von der Bindungsforschung bestätigt, ist die Bereitschaft, sich trösten zu lassen, Zeichen einer vertrauenswürdigen, häufig gefestigten Beziehung zu Anderen. Der Halt in deren Armen muss mental gedeckt sein. Der trostbedürftige Mensch muss intuitiv wissen, dass er sich „anbinden“ kann, dass es in diesen Anderen etwas Tragendes gibt, das seinem Schmerz

8 Vgl. *Günter Emlein*, Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt?, Göttingen 2017, 246f.

9 Im Trost sucht der Mensch nicht das Aufheben des Leidens, vielmehr das Aufgehoben-Sein in der Einsamkeit seines Leidens, sozusagen des Leidens am eigenen Leiden (vgl. *Thomas Wild*, Mit dem Tod tändeln. Literarische Spuren einer Spiritualität des Sterbens, Stuttgart 2016, 20f.). Die aus der Verhaltenstherapie hervorgegangene *Akzeptanz- und Commitment-Therapie (ACT)* versucht diesem Grundbedürfnis Rechnung zu tragen: Sie zielt nicht auf die Beseitigung von „Symptomen“ und „Störungen“, sondern versucht, die individuelle Flexibilität im Umgang mit solchen Belastungen zu vergrößern (vgl. *Georg H. Eifert*, Akzeptanz- und Commitment-Therapie [ACT], Göttingen/Bern 2011).

10 Vgl. *Hans-Gerd Schwandt*, Alles aus Worten, in: *Tiemo Rainer Peters/Claus Urban* (Hg.), Über den Trost. Für Johann Baptist Metz, Ostfildern 2008, 43.

11 Während „Trost“ in der traditionellen Theologie mit „Gewissheit“ korreliert, wird der Ausdruck in der pastoralpsychologischen Literatur den *Erfahrungsbegriffen* zugeordnet (vgl. *Schneider-Harpprecht*, Trost, 11 ff.).

12 Vgl. die schöne Metaphorik von *Leonard Cohen*: „There is a crack in everything that’s how the light gets in.“ (*Leonard Cohen*, Selected Poems, 1956–1968.)

standhält. Trost finden wir, sollten wir getröstet werden, in der tragfähigen Beziehung zu einem vertrauenswürdigen Mitmenschen. Das *Vertrauen*, das Trost erst ermöglicht, muss sich in der Krankenhausseelsorge allerdings häufig rasch einstellen, ohne dass viel Zeit für einen gründlichen Vertrauensbildungsprozess besteht. Seelsorgliches Trösten ist zwischen dem *swift trust* heterogen zusammengesetzter, temporärer Arbeitsgruppen (wie z. B. an Filmsets) und der verlässlichen Erfahrung, im Leid wahrgenommen und erkannt zu werden, angesiedelt.

Die Kompetenzen, die der Seelsorge attestiert werden (z. B. Verständnis, Einfühlungsvermögen, Mut und Klarheit im Ausdruck), sind keinen Fachspezifika geschuldet. Wir fragen deshalb nach den Merkmalen seelsorglichen Handelns und nach den Kriterien, die seelsorgliche Identitäten qualifizieren und gleichzeitig das Unspezifische und Performative festzuhalten vermögen.¹³

In den seelsorglichen Gesprächen rückt das Kommunikationssystem, das sich durch und rund um die Krankheit bildet, in den Fokus. Patienten und Patientinnen sollen darin unterstützt werden, ihre Vulnerabilität zu artikulieren. Was sich dem medizinischen Zugriff entzieht, soll und darf innerhalb des Bereichs menschlichen Erleidens *und* Widerstehens betrachtet werden können. Unter seelsorglicher Optik rücken subjektive Lebens- und Krankheitsgeschichten, biographische und kulturelle Prägungen, spirituelle und religiöse Haltungen ins Blickfeld. Die Unschärfe der Themen und Motive erfordern eine Haltung, die gekennzeichnet ist, auszuhalten, zu beobachten und darauf zu achten, was die Beobachtung an Resonanzen auslöst, diese zu differenzieren und zu versprachlichen. Die seelsorgliche Differenzierungsfähigkeit liegt in der situativen Abwägung von Reden und Schweigen, in der Ausgewogenheit dessen, was man adressiert und was man verschweigt.¹⁴ In der Auswahl und in der Priorisierung übernehmen wir – aufgrund unseres Wertesystems, unserer theologischen und anthropologischen Prämissen, aber auch aufgrund des Vertrauens in unsere eigene Intuition – Verantwortung für den seelsorglichen Prozess.

Die Gesprächshaltung setzt sich aus den Fähigkeiten und Fertigkeiten zusammen, empathisch und gleichzeitig differenzsensibel zu bleiben.¹⁵ Mit Differenzsensibilität ist das Vermögen gemeint, das die Wahrnehmung der eigenen Gefühle von jener der Gefühle des Gegenübers unterscheiden kann und sich dieser Differenz bewusst ist.¹⁶ Die Wahrnehmung der gegenseitig modi-

13 Zum (seelsorglich) Unspezifischen und Performativen zählen nebst praktischen Hilfeleistungen und Handreichungen jeglicher Art leibliche und sinnliche Trosterfahrungen durch Berührungen, Rituale, Poesie, Musik etc. (vgl. *Schneider-Harpprecht*, Trost, 345 ff.).

14 Vgl. *Peter Fuchs*, Die Verwaltung der vagen Dinge. Gespräche zur Zukunft der Psychotherapie, Heidelberg 2011, 72.

15 Vgl. *Andrea Bieler*, Gemischte Gefühle, Praktisch-theologische Erkundungen, in: *ThZ* 74/2 (2018), 149.

16 Vgl. auch *Wilfried Engemann*, Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen, in: *WzM* 61/3 (2009), 273. Ohne Differenzsensibilität kann Empathie zum „Schlupfloch eigener Bedürfnisbefriedigung“ (*Fritz Breithaupt*) pervertieren.

fizierenden Affektivität bildet einen Resonanzraum, innerhalb dessen Trost geschehen kann. Allerdings ist die „Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte“ (Isidor Baumgartner) stets eine Gratwanderung mit offenem Ausgang: „In der Begegnung zwischen Menschen werden dann zwei Kreise verkörperter Affektivität so miteinander verknüpft, dass sich beide stetig modifizieren. So wird die jeweils erlebte eigenleibliche Resonanz um den Raum der zwischenleiblichen Resonanz vergrößert. Dabei kann es zu gegenläufigen Reaktionen kommen: auf die expandierende Wut reagiert das Gegenüber vielleicht mit Rückzug, während das Lächeln einer Person eine gleichsinnige Resonanz erzeugt, dann wird zurück gelächelt.“¹⁷

3 Voraussetzungen trostreicher Resonanzräume

3.1 Die personalisierte Gegenwart der Andersartigkeit

Das Schildern der Not muss zunächst einmal *ausgehalten* werden. Erfahrungen permanenter dynamischer Zwiespältigkeit,¹⁸ diffuse und irrationale Mitteilungen, endloses Reden, aber auch emotionale, inkongruente oder inkohärente Verhaltensweisen gilt es zu ertragen und zu bejahen, wenn ich die Existentialität dieses Menschen (der sich selber im Moment möglicherweise als nicht identifizierter Mensch versteht) verstehen möchte. Seelische Spannkraft, Ausdauer und die „Gelassenheit, mit komplexen und unübersichtlichen Beziehungsgefügen umzugehen, ohne vorschnell zu harmonisieren und zu simplifizieren und Ungewohntes, Fremdes, Lästiges, Unbequemes abzuspalten oder übergriffig zu vereinnahmen“¹⁹, sind für den seelsorglichen Prozess bedeutsamer als die – für andere medizinischen und supportiven Dienste durchaus brauchbare – Orientierung an Anamnese-, Screening- und Assessment-Modellen.

Das Ausharren *in* und das Aushalten *von* emotional hoch belasteten Situationen kann zwar problematisch werden, etwa wenn eine latente Suizidalität oder eine pathologische Störung vorliegt und nicht angemessen diagnostiziert wird. Sie kann aber auch Teil der Lösung sein; einerseits im Literalsinn dahingehend, dass sich etwas an seelischen Blockaden zu *lösen* beginnt, andererseits im Sinn einer Vertrauensbildung mit einhergehender Entlastung („Dekompression“). Die Seelsorge darf zur Differenzierung werden: Die personalisierte Gegenwart der Andersartigkeit und Zwecklosigkeit kann beim sich selber entfremdeten Menschen ein tiefes Solidaritätsgefühl auslösen, das er

17 Bieler, Gefühle, 153.

18 *Ambivalenzen* können auch als Suchbewegungen im Rahmen der Artikulation und Gestaltung von Selbstvergewisserung verstanden werden (vgl. Thomas Wild, Ambivalenzsensibilität als Grundhaltung seelsorglicher Begleitung in krankheitsbedingten Krisen, in: WzM 71/5 [2019], 370–382).

19 Bernd Beuscher, Rock my Soul. Von der Kraft der Seelsorge, Göttingen 2010, 11.

oder sie über längere Zeit (bewusst oder unbewusst) auf den Prüfstein stellt. Die Widerfahrniskompetenz der Seelsorge ist gefragt. Diese kann auch darin bestehen, dass wir etwas unaussprechlich Herzzerreißendem gegenüberstehen, als müssten wir eine Folterung mitansehen – ohne vorgängig zu wissen, ob je wieder Resilienzfaktoren ins Spiel kommen und Raum erhalten können.

3.2 *Der Blick auf die Bühne und hinter die Kulissen*

Im Unterschied zu einem schlichten Ertragen übernimmt der seelsorgliche Modus die Aufgabe zu *beobachten*. Das Beobachten zeichnet sich durch mehrere Ebenen aus. Zum einen beobachte ich, *was* Patienten, Angehörige und möglicherweise auch weitere Bezugspersonen mir und einander erzählen: Welche Geschichten werden geschildert, welche Realitäten damit erzeugt und mit welchen Aspekten wird informiert? Eine zweite Ebene der Beobachtung betrifft die Fokussierung der Verhaltensweisen und der Kommunikationsstile: Ich halte Ausschau danach, *wie* kommuniziert wird, *was* also an (häufig unbewusster) Mimik, Gestik und Proxemik im Spiel ist. Damit eng verbunden ist die Wahrnehmung dessen, was eine oder einer sagt, ohne es zu sagen, was also hinter dem Manifesten latent vorhanden ist. Und schließlich versuche ich zu verstehen, *was* in der Beziehung zwischen Patientin, Angehörigen, allenfalls weiteren Involvierten und *mir* an Botschaften gesendet, empfangen und erwidert wird.

Oft sind es kleine, in der Geschäftigkeit des Krankenhausalltags eher unscheinbare Dinge, die wichtig sein können und angesprochen sein wollen. Nebst engen Freundinnen und Freunden sind die Pflegenden und Dienste wie die Seelsorge jene, die sich regelmäßig am Krankenbett aufhalten und denen sowohl das nötige Vertrauen entgegengebracht wird wie auch den beobachtenden Blick hinter die Kulissen gegönnt ist. Die eigenen Wahrnehmungen gilt es kritisch zu überprüfen, auch wenn zuweilen spontane Äußerungen sinnvoll und angebracht sind. Timing und Setting seelsorglicher Rückmeldungen müssen passen, nicht nur des Berufsgeheimnisses wegen. Eine respektvolle Haltung den Betroffenen gegenüber ist selbstverständlich. Nebstdem braucht es jedoch auch Mut und Respektlosigkeit (den Konstruktiven gegenüber), wenn es zum Beispiel darum geht, beobachtete (potentielle) Vermeidungsmuster anzusprechen.

3.3 *Pathische Zeugenschaft*

Trost kann einerseits als Kommunikationsweise verstanden werden, deren Konstellation sich dadurch auszeichnet, dass sie vektoriell gestaltet ist. In der etwas altertümlich und klerikal klingenden Redeweise vom „Spenden“ des Trostes kommt dieser Umstand zum Ausdruck. Das (aktive) Subjekt spendet dem (passiven) Objekt seinen Beistand, der die Not lindern hilft. Diese Funktionalisierung bleibt auch dann bestehen, wenn die oder der Tröstende sich

durch Anteilnahme und Empathie auszeichnet, durch die Bereitschaft also, mit dem trostbedürftigen Menschen in dessen Leid einzutauchen und mit ihm das Abgründige zu teilen. Und selbst wenn diese Aktion ohne Rückkopplung unvorstellbar ist, der Gang in die Abgründe der Seele den Tröstenden also nicht unverwandelt zurücklässt,²⁰ ist die Polarisierung damit nicht aufgehoben. Anders sieht es aus, wenn die Tröstungsbereitschaft fokussiert wird: Wenn wir also davon ausgehen, dass ein Mensch seiner Verletzung oder Demütigung nicht restlos ausgeliefert ist – und mit einer Restautonomie (mit-)entscheidet, ob und wie er oder sie sich trösten lassen will.²¹ Im englischen Sprachgebrauch findet sich nebst dem klassischen *consoling* eine Redeweise, die insbesondere den Aspekt des Sich-trösten-lassens meint: *to take comfort*. Wenn sich jemand trösten lässt – so die Assoziation – „holt“ oder „nimmt“ er sich etwas, das ihm allerdings auch angeboten werden oder zur Verfügung stehen muss.

In einer existenziellen Krise sehnen wir uns nicht primär nach letzten Wahrheiten, sondern danach, in den emotionalen Erlebnisinhalten verstanden zu werden. Nicht kognitive Peaks wollen „bedient“ werden, sondern die emotionale Basis. „Allein schon aufgrund der Tatsache, dass Seelsorge eine Arbeit mit und in Beziehungen ist, kann sich Seelsorge *nur in, mit und unter der Wirkung von Gefühlen* ereignen und ist so verstanden immer Gefühlsarbeit.“²² Die Verletzung, die der Seelsorgerin gegenüber in den Fokus rückt, ist die gestörte Selbstvergewisserung und das verstörte Vertrauen in die Selbstwirksamkeit. Es gibt kaum ein Problem, das nicht auch die Frage der Regulierung von Emotionen aufwirft. In der seelsorglichen Begleitung können wir Gefühle zwar hemmen oder enthemmen, haben jedoch keinen direkten Zugang zu ihnen.²³ Gefühle haben keine festen Bezugs- und Markierungspunkte – und trotzdem geben sie uns Auskunft über das Wertesystem eines Menschen.²⁴ Seelsorgliches Trösten kann von daher als „pathische Zeugen-

20 Vgl. Alexander Kissler, Technik, Trost und schlaue Pillen, in: Peters/Urban, Trost, 117.

21 Vgl. die Widerrede Hiobs in Hi 21, 2ff., die auf Tröstung in Form narrativer (Selbst-)Vergewisserung in Gegenwart signifikanter Anderer hinweist.

22 Engemann, Lebensgefühl, 273. Vgl. Bieler, Gefühle, 143: „Menschen suchen Seelsorger_innen auf, wenn sie [...] zwischen Angst und Hoffnung hin und hergerissen sind.“ Zur Differenzierung des affektiven Felds der Gefühle, die uns als Gemütsbewegungen („emotions“), als Leidenschaften („passions“) und als Sinnesempfindungen („sensations“) überwältigen, aber auch als Lebensgefühl begleiten und Umgangsformen prägen können, vgl. Bieler, Gefühle, 148 f. Ludwig Klages hat schon 1923 im Kontext seiner leibseelischen Einheitslehre das Feld der Affekte und Gefühle präzise umschrieben (vgl. Ludwig Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, München 1968, 53–59).

23 „Ob Seelsorge eine professionelle Form von Gefühlsarbeit sein kann, hängt freilich in hohem Masse davon ab, ob ein Seelsorger tatsächlich *selbst mit seinen Gefühlen lebt*, d. h. ob er mit ihnen und durch sie kommuniziert. Das setzt voraus, dass er seine Gefühle überhaupt als solche erkennt, dass er sie verstehen und beurteilen kann.“ (Engemann, Lebensgefühl, 272.)

24 Vgl. Paul Valéry, Ich grase meine Gehirnwiese ab. Paul Valéry und seine verborgenen Cahiers (hg. v. Thomas Stölzel, Frankfurt a. M. 2011, 74).

schaft“ verstanden werden, als eine Präsenz, „die sich in der mitfühlenden Anteilnahme an der Gefühlslage der Ratsuchenden zeigt und sich bewusst dem Problemlösungsmodus verwehrt.“²⁵

4 *Abwege und Umwege*

Wie in jeder kommunikativen Operationalisierung lauern im seelsorglichen Trostversuch Abwege und Missverständnisse. Hier sollen jene drei ausdrücklich erwähnt werden, die aus der Skizzierung der Voraussetzungen, Resonanzräume des Trostes zu eröffnen, bereits implizit hervorgehen:

Das *formalistische* Missverständnis pervertiert das Ertragen dessen, was anstrengend und bemühend ist oder unverständlich bleibt, zu einem bloßen Abwarten. Das Zuhören und Anteilnehmen erfolgt nur der äußeren Form nach unter Vernachlässigung des Inhalts. Der Seelsorger ist nicht wirklich „bei der Sache“: Er mimt den Verständigen oder Empathischen, ist in seiner Intentionalität aber für das Gegenüber nicht greifbar. Ungenügendes Interesse und halbherzige Präsenz hindern eine Annäherung an die aktuelle oder hintergründige Not des Gegenübers. Denn wir kommen dem Fremden (der Person, der Krankheit) nur nahe, wenn wir dessen Fremdheit aushalten. „Jede Krankheitsgeschichte erhält Spuren einer Fremdheitsgeschichte“²⁶: Diese Fremdheit zeigt sich mitunter in der eigenen und oft auch eigentümlichen Sprachwelt des kranken Menschen; der Zugang zu dieser Welt bedingt von der begleitenden Fachperson nicht allein ein Interesse an den Inhalten, sondern auch Aufmerksamkeit für den sprachlichen Ausdruck und die damit einhergehenden Einsichten und Ideen.²⁷

Das *hermeneutische* Missverständnis überschätzt die Sinnfindung. Das Verstehen dessen, was an Nöten und Sorgen erzählt wird, kann unvermittelt in den Dunstkreis der Interpretationen gelangen. Das Unterfangen entgleitet zum irreführenden Versuch, nicht Codierbares (um-)codieren zu wollen. Die Deutungskompetenz der Seelsorgerin ist in Gefahr, einem erzwungenen Sinnfindungsmodus zu verfallen. Auch wenn Sinnerleben ein universales Medium und Bedürfnis ist: In krankheitsbedingten Krisen haben wir es oft mit Sinnbrüchen, mit Unsinn und Wahnsinn zu tun. Die Seelsorgerin, die aufgrund des intentionalen Trostversuchs die Sinnlosigkeit manches Schicksalsschlages ignoriert, macht die Betroffenen ratlos oder renitent. Sie ist zwar nahe an den menschlichen Krisen und Aporien, aber nicht an dem Leiden daran.

25 Bieler, Gefühle, 144.

26 Bernhard Waldenfels, Die Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht, Berlin 2019, 239.

27 Vgl. Peter Winkler, der die *idiolektische* (eigensprachliche) Sprachwelt des Patienten als Tor zur Welt und Weltansicht des Patienten hält; vgl. Peter Winkler, Den leidenden Menschen systematisch zu Wort kommen lassen, in: Hans Werner Ingensiep/Theda Rehbock (Hg.), „Die rechten Worte finden ...“. Sprache und Sinn in Grenzsituationen des Lebens, Würzburg 2009, 345–358.

Das *heuristische* Missverständnis verfällt einer unangemessenen Lösungsorientierung. Während der Patient erzählt oder schweigt, klagt oder weint, ist der Seelsorger mit Lösungsansätzen internalisierter Theoriemodelle beschäftigt. Das seelsorgliche Explorieren ist zwar notwendig, gleichzeitig aber stets in der Gefahr, die Referenzsysteme dem impliziten Wissen des Patienten überzustülpen und damit die Selbstexploration zu unterbinden. Das Anvertraute dient als Modelliermasse, die einer generalisierenden Vulnerabilität oder Sterblichkeit eingepasst wird – als Rohmaterial, um das „Essentielle“ herauszukristallisieren. Getrieben von Suchbewegungen nach Sinnsystemen, fokussiert auf die Klärung von Erwartungen und Zielen, Autonomie und Abhängigkeit, Werten und Beziehungen, entgleitet der Mensch und dessen seelische Verfasstheit.²⁸ Der Seelsorger verliert nicht nur die Patientin mit ihren eigenen, in ihr Leben und Verhalten eingebetteten Sinngebungen – er wird selber zum Opfer eines Kohärenzanspruchs, dem weder er noch die Adressaten seiner Bemühungen genügen können.

4.1 Die Freunde Hiobs – Figuren gelungener und misslungener Trostversuche

In der biblischen Geschichte und Gestalt *Hiobs* ist uns das vermutlich namhafteste Beispiel eines initial gelungenen und letztlich doch *misslungenen* Trostversuchs überliefert: Das Schicksal Hiobs, der Kinder, Hof und Gesundheit verliert, ist auch eine Erzählung über die Tragödie kontextueller Achtsamkeit und Solidarität, die sich im Verlauf der Begleitung in grenzverletzende, appellative Moraltheologie wandelt. Mit dem Scharfsinn des Schwerkranken registriert Hiob zunächst den allmählichen Rückzug seiner Mitmenschen. Das einzige, was ihn an Lebenszeichen noch erreicht, sind drei Freunde, die ihn besuchen kommen. Eliphaz, Bildad und Zophar sind bei genauerem Hinsehen nicht jene zynischen Kommentatoren oder besserwisserischen „Ratschläger“, wie man sie immer wieder dargestellt hat.²⁹ Sie lassen sich von Hiobs Schicksal erschüttern und „verabredeten miteinander hinzugehen, um ihn zu beklagen und zu trösten“ (Hi 2,11). Sie kommen von weit her und „setzen sich zu ihm auf die Erde sieben Tage und sieben Nächte lang, ohne dass einer ein Wort zu ihm redete; denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war“ (Hi 2,13). Die Freunde kommen mit dem Ziel, ihm ihr Mitleid und ihre Solidarität zu bezeugen. Alles, was sie in diesen sieben Tagen und Nächten tun, tun sie *mit* Hiob, nicht *für* Hiob. Sie *weinen* mit ihm. Sie *trauern* mit ihm. Sie *entsetzen*

28 Dabei geht vergessen, dass wir kranke Menschen grundsätzlich «frei von Vorkonzepten, Zielvereinbarungen, bedingenden Begrifflichkeiten oder mitgebrachten Antworten» begegnen müssen, wenn wir ihnen auf Augenhöhe begegnen wollen; vgl. *Stephan M. Probst*, *Bikkur Cholim* im heutigen Gesundheitswesen, in: *ders.* (Hg.), *חולים רוקיב* – Die Begleitung Kranker und Sterbender im Judentum: *Bikkur Cholim*, jüdische Seelsorge und das jüdische Verständnis von Medizin und Pflege, Berlin 2017, 34.

29 Vgl. *Werner Reiser*, *Hiob. Ein Rebell bekommt recht*, Stuttgart 1999. Vgl. auch *Wild*, *Tod*, 150–166.

und *erniedrigen sich* mit ihm. Und sie *schweigen* mit Hiob. Als Hiob zu reden beginnt, reden auch seine Freunde. Auch darin erweisen sie sich als gute und sensible Freunde. Wenn Hiob zu reden und zu klagen beginnt, wäre ein anhaltendes, hartnäckiges Schweigen nicht mehr ein solidarisches Schweigen, nicht mehr ein Schweigen *mit* Hiob. Also reagieren die drei Freunde.³⁰ Bis dahin haben sie alles so getan, wie es nur Menschen mit Tiefgang und Betroffenheit tun können.³¹ Erst in jenem Moment, da Hiob zu zürnen beginnt, da er sich über Gott beschwert und den Tag seiner Geburt verflucht, lassen sich Hiobs Freunde zu Vorwürfen und Belehrungen hinreißen.

Man kann in der (negativ konnotierten) Konversion von Hiobs Freunden eine Intention erkennen, die um die Schwierigkeiten weiß, mit verzweifelten Mitmenschen über längere Zeit kooperieren oder gar koexistieren zu versuchen. Die Gefahr, die Geduld zu verlieren oder den Trost zu erzwingen, ist allen bekannt, die in lange dauernden Begleitungen engagiert sind. Erst recht lauern Grenzverletzungen, wenn das Verhältnis freundschaftlicher oder gar familiärer Natur ist. „Ich an deiner Stelle würde ...“ (Hi 5,8): Wer so spricht, missachtet, dass er oder sie sich eben gerade nicht in der Situation des Anderen befindet. Wer vorgibt, sich in den Leidenden hineinzudenken, so dass er für ihn auch noch des Rätsels Lösung findet, verkennt die Restautonomie des Leidenden ebenso wie die Selbstregulation innerhalb des Resonanzraumes zwischen Leidenden und Begleitenden. Liest man die Hiobsgeschichte rückwärts, kann man den Freunden Hiobs gewiss attestieren, sie verfielen im Laufe ihrer Begleitung der „Fuchsschwänzerei“, die von Beginn weg die Gunst des Gegenübers sucht, um sich und die eigenen Wertmaßstäbe inszenieren zu können. Der Text lässt diese Deutung zwar zu und die etwas zögerliche Bemerkung Elifas – „Darf man ein Wort an dich richten, du bist so schwach; doch Worte zurückhalten, wer kann das?“ (Hi 4,12f.) – kann durchaus als *captatio benevolentiae* verstanden werden. Deutlicher und schwerwiegender sind indes die scheiternden Trostversuche, die dem *hermeneutischen* Missverständnis unterliegen: „Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unheil sät, er erntet es auch“ (Hi 4,7). Hiobs Freunde entscheiden sich *gegen* die Ratlosigkeit ihres Freundes *zugunsten* der Kausalität ihrer Lebensweisheit. Der Anklagende wird zur Bedrohung ihrer eigenen Sinnhaftigkeit. Als Gefangene ihrer eigenen Denkmuster lassen sie sich dazu hinreißen, ihren Freund zu belehren. Indem sie das Sinn- und Glaubenskonstrukt höher wer-

30 Das Schweigen bewahrt die Achtung vor dem leidenden Menschen. Es respektiert das Verstummen des Anderen angesichts dessen Leiden und bekennt implizit die Anteilnahme am Schicksal des Anderen (vgl. *Jean-Pierre Wils*, Narrativität und Schmerzbehandlung. Aspekte einer hermeneutischen Ethik angesichts der Grenzen des menschlichen Lebens, in: *Ingen-siep/Rehbock*, Worte, 95 f.).

31 Ein zeitgenössisches Beispiel von Trosterfahrung in großer Trostlosigkeit findet sich in der autobiographischen Sequenz von *Fulbert Steffensky*, Orte des Glaubens. Die sieben Werke der Barmherzigkeit, Stuttgart 2017, 74 ff.

ten als die Beziehung, verfallen sie auch dem *heuristischen* Missverständnis. Denn im Moment, da das Weltbild der drei Tröster in Gefahr steht, opfern sie ihre Freundschaft und damit ihren Freund. Im Konflikt zwischen Hiob und seinem Gott leugnen sie Hiob, um ihren Gott zu verteidigen. Sie verschreiben Hiob ein Referenzsystem, das jedes Fragen und Rebellieren erstickt, eine Religion, die aus der Weite und Vielfalt der Möglichkeiten in ein eindimensionales Korsett von Tun und Ergehen, von Schuld und Strafe führt.

4.2 Poesie – Trost der Trostlosigkeit

Menschliches Leben benötigt Schutz und Trost, da die Widerfahrnisse keine kausalen Begründungen mitliefern, die Geschehnisse oft unbegreiflich bleiben und der strukturellen Gewalt des Widersinnigen ausgesetzt sind, Wo der Trost versagt – weil das Elend zu groß ist oder die Verbindungen zu verletzt sind –, wo allein die Leere bleibt und die Bedürftigkeit nur noch in Aporien führt, ist die Trostlosigkeit selbst ein schützenswertes und zu würdigendes Gut. In Anlehnung an *Nelly Sachs'* „Chor der Tröster“ kann man an Wunden denken, die noch offenbleiben sollen, und die noch nicht heilen dürfen:

GÄRTNER SIND WIR, blumenlos gewordene
 Kein Heilkraut lässt sich pflanzen
 Von Gestern nach Morgen.
 Der Salbei hat abgeblüht in den Wiegen –
 Rosmarin seinen Duft im Angesicht der neuen Toten verloren –
 Selbst der Wermut war bitter nur für gestern.
 Die Blüten des Trostes sind zu kurz entsprossen
 Reichen nicht für die Qual einer Kinderträne.
 Neuer Same wird vielleicht
 Im Herzen eines nächtlichen Sängers gezogen.
 Wer von uns darf trösten?
 In der Tiefe des Hohlwegs
 Zwischen Gestern und Morgen
 Steht der Cherub
 Mahlt mit seinen Flügeln die Blitze der Trauer
 Seine Hände aber halten die Felsen auseinander
 Von Gestern und Morgen
 Wie die Ränder einer Wunde
 Die offenbleiben soll
 Die noch nicht heilen darf.
 Nicht einschlafen lassen die Blitze der Trauer
 Das Feld des Vergessens.
 Wer von uns darf trösten?
 Gärtner sind wir, blumenlos gewordene
 Und stehn auf einem Stern, der strahlt
 Und weinen.³²

32 *Nelly Sachs*, Gedichte, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, 31 f.

„Die Blüten des Trostes“ sind noch nicht reif, sind noch „zu kurz entsprossen“ – nicht etwa, weil die Zeit selbst die Wunden heilt, sondern weil zwischen Tröstenden und Trostbedürftigen noch nicht das Band geknüpft ist, das die Basis des Trostes bildet.³³ Der Mensch ist in allen Dimensionen des Lebens, auch und gerade in der dunkelsten Verzweiflung, auf tragfähige Beziehungen angewiesen. Ist sein eigenes Suchen danach in der Nacht der Trostlosigkeit verhindert, steht das aufsuchende Trösten in der Gefahr, dem „Morgen“ zuvorkommen und den Cherubim ins Handwerk zu pfuschen. Wunden dürfen nicht unbesehen verbunden werden. Das, was wachsen und heilen muss, kann nicht mit chirurgischem Flickwerk beschleunigt werden. Unangemessene Hilfeleistungen und unbedachte Äußerungen können im Gegenteil neue Wunden schlagen.

4.3 Zwischen Unverfügbarkeit und Evidenz

Oft genug wissen wir nicht exakt, was unser Dasein und unser Tun bewirken, was nun genau hilfreich und tröstend war. Noch weniger wissen wir im Voraus, was in der akuten Situation tröstet und welche Interventionen allenfalls das Leid lindern können. Das eingangs zitierte Motto erhellt unsere eigene seelsorgliche Arbeit: Erst wenn wir beim Mitmenschen angekommen sind, rückt ein hilf- oder trostreicher Brückenschlag in den Bereich des Möglichen oder gar Erfahrbaren. Der Brückenschlag setzt *beidseitige* Präsenz voraus. Die beiden (oder auch mehreren) Beteiligten in ihrer leiblichen Gegenwart fungieren – in der Metaphorik der Brücke – als Pfeiler. Das verkörperte Dasein (und Sosein) ermöglicht die seelische Aufmerksamkeit, innerhalb derer wirksamer Trost gedeihen kann. Wir fragen damit abschließend nach Sinn und Grenzen des Suchens nach Trost – und lassen ein Textfragment von *Franz Kafka* ins Spiel kommen:

„Er will keinen Trost, aber nicht deshalb, weil er ihn nicht will, – wer wollte ihn nicht, sondern, weil Trost suchen heißt: dieser Arbeit sein Leben widmen, am Rande seiner Existenz, fast außerhalb ihrer immer zu leben, kaum mehr zu wissen, für wen man Trost sucht, und daher nicht einmal imstande zu sein, wirksamen Trost zu finden, wirksamen, nicht etwa wahren, den es nicht gibt.“³⁴

„Trost heißt suchen“, so wird der oben zitierte Text von *Kafka* häufig kolportiert und paraphrasiert. Dabei geht die semantische Bedeutungsvielfalt von Kafkas Trostverständnis verloren. Die Differenzierung von „wirksamem“ und „wahrem“ Trost eröffnet ein Sprachspiel auf verschiedenen Ebenen: „Trost“ ist bei *Kafka* in erster Linie als Verschleierung von Wahrheit zu verstehen. „Wahrer Trost“ ist ontologisch nicht verfügbar – es gibt ihn schlicht nicht. Und es darf ihn auch nicht geben, da das Erkennen der Unzulänglichkeit der eigenen Existenz fundamentaler Bestandteil der (Selbst-)Erkenntnis ist. Insofern ist

33 Vgl. *Schwandt*, in: *Peters/Urban*, Trost, 43.

34 *Franz Kafka*, Aphorismen, Göttingen 2019, 26.

das Suchen die einzige angemessene Form der Existenz, die nach dem Trost in der Selbst- und Weltvergewisserung strebt. Dass dieser Weg des Suchens nicht nur zu keinem Ziel, sondern auch in Aporien führt („kaum mehr zu wissen, für wen man Trost sucht“), die einen untröstlich lassen („nicht einmal imstande zu sein“), schließt nicht aus, unablässig („dieser Arbeit sein Leben widmen, am Rande seiner Existenz, fast außerhalb ihrer immer zu leben“) „wirksamen“ Trost in der Suchbewegung selbst zu finden. Ob im Sinne einer Annäherung an die verwehrte Erkenntnis der Wahrheit oder als (aus allen weltlichen Zusammenhängen und aus allen Selbstverstrickungen) entrückendes Moment, bleibt offen. Kafka spielt – vaszillierend zwischen Denken und Fühlen – mit dem Begriff „Trost“ und seinen unterschiedlichen Konnotationen. Als Lesende stolpern wir über diesen Text, bleiben etwas ratlos (oder gar trostlos!) zurück – und werden gerade darin auf eine reformatorische Erkenntnis zurückgeworfen.³⁵

Kafka weist uns sowohl auf die Unverfügbarkeit wie auch auf die Unvermittelbarkeit „wahren“ Trostes hin. Der Trost, den die Theologie lehrt, verweist auf eine „virtuelle Welt der Wahrheit Gottes“ (Dietrich Ritschl). Als Seelsorgerinnen und Seelsorger sind wir in dieser Welt beheimatet und beziehen hieraus mehr oder minder unsere Identitäten. Als „Getröstete“ kommen wir von einem außerhalb unserer menschlichen Wirklichkeit beheimateten Trost (*extra nos*) her,³⁶ den wir nicht vermitteln oder gar spenden können, der jedoch unsere Wirklichkeit (wie auch jene der Trostsuchenden) berührt und für uns wie jene wirksame Konsequenzen hat.³⁷ Seelsorge setzt dadurch eine Protestnote gegen die allseits grassierenden Autonomiemythen. Die schiere Präsenz von Seelsorgerinnen und Seelsorgern in einem Krankenhaus hält die Aufmerksamkeit für die Grenzen menschlicher Machbarkeit, menschlicher Selbstbestimmung und (!) Selbstverschuldung aufrecht.³⁸ Sowohl das Dasein als Patientin und Patient als auch jenes der Seelsorgenden ist ein *pathisches* Dasein: Eines, das in den Momenten der Schicksalsschläge und in den Pha-

35 Vgl. Kafkas Erzählung „Der Kreisel“, in dem das Moment des Taumelns mit dem Akt der Erkenntnis verknüpft wird. Die Beschäftigung mit holprigen Texten, die die theologische Ausbildung auszeichnet, kann der Praxis der Seelsorge, in der es so oft um Verstehen und (!) Nichtverstehen geht, durchaus gute Dienste leisten. Vgl. auch Lösener: „Kafka stolpernd lesen, das könnte heißen, die Widersprüche nicht zu glätten, sondern nach der Passung des Unpassenden zu fragen [...]“ (Hans Lösener, *Zwischen Wort und Wort. Interpretation und Textanalyse*, München 2006, 191 f.).

36 Vgl. Scheider-Harpprecht, *Interkulturelle*, 295.

37 Vgl. Ritschl, *Die Frage nach der Wahrheit in der Sprache der Metaphern*, in: Dietrich Ritschl/Martin Hailer, *Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte*, Neukirchen-Vluyn 2010, 363 ff.

38 Siehe das bereits zitierte Barth-Zitat in: *Kirchliche Dogmatik*, KD II,1, 282. Vgl. auch Jox, der die Selbstbestimmung als Lebensphilosophie des Existenzialismus zwar würdigt, sie aber in Krankheits- und Sterbephasen als oft unrealistisches Desiderat versteht: „In diesen Situationen sind wir vielfach nicht mehr Akteure unseres Lebens, sondern Erlebende und Erleidende, lateinisch gesprochen, ‚Patienten‘.“ (Ralf J. Jox, *Sterben lassen. Über Entscheidungen am Ende des Lebens*, Reinbek bei Hamburg 2013, 45.)

sen der Rückschläge oder Stagnationen für die Würde des Menschen und die Werte des Lebens einsteht. Die Präsenz derer, die sich in die „Kollusion“ (*Jürg Willi*) von Leidendem und leiderzeugendem Ereignis hineingeben, repräsentiert eine Bewegungsrichtung, die in Gottes Intention, mit uns zu sein und in versöhnter Gemeinschaft die Einsamkeit zu überwinden, begründet ist.

Seelsorgliche Begleitung versucht – nicht ungeachtet der Fragen, warum wir leiden und sterben, sondern *weil* diese Fragen meist unbeantwortet bleiben müssen – dem grundlegenden Bedürfnis nach Trost Genüge zu leisten. Die suchende Tendenz des Tröstens zeigt sich darin, dass zwischen (emotionalem) Mitleid und (rationalen) Erklärungsversuchen Wege geebnet und Räume eröffnet werden, die es den Betroffenen erleichtern, wieder in die lebensspendenden Beziehungskontexte hineinzukommen und die verfügbaren Nischen der Selbstsorge zu entdecken und zu nutzen.³⁹ Im Unterschied zu alten und neuen traditionalistischen Seelsorgekonzepten entzieht sich der Trost aber der umständlichen Begründung wie auch jeder wortreichen Apologetik: „Der Trost, der trösten können soll, muss evident sein [...]“.⁴⁰ Evidenter Trost, könnte man folgern, ist sowohl *inter* als auch *intra nos* erfahrbarer Trost. Ob der Dichter *Kafka* diesem Satz zustimmen könnte, bleibt fraglich. Genauso wenig können wir erwarten, dass die Repräsentanten und Repräsentantinnen medizinischer Einrichtungen unsere „Philosophie des Trostes“ als besonders relevant und diskurswürdig einstufen. Wir dürfen aber darauf vertrauen, dass auch sie tröstliche Begegnungen erfahren oder solche in den Erzählungen der Patientinnen und Patienten dankbar (und entlastend) zur Erkenntnis nehmen.

Der Anspruch der Krankenhausesseelsorge, trostreich zu sein, wirft uns auf die Unerlässlichkeit der guten und umfassenden Selbstsorge zurück. Sie setzt die Arbeit am eigenen Selbst in ihrer *emotionalen, intellektuellen* und *spirituellen* Form und eine entsprechende Achtsamkeit hinsichtlich der eigenen Motive und der verborgenen eigenen Bedürfnisse voraus. Die Selbstsorge der Seelsorgenden nimmt vielleicht in der schlichten, gebündelten Frage ihren Ausgang, wie wir denn selber getröstet werden wollten, wenn wir untröstlich sind.

Thomas Wild, Co-Leiter Seelsorge INSEL – Universitätsspital Bern, Reformierte Kapelle, CH-3010 Bern; E-Mail: thomas.wild@insel.ch

39 Ein professionelles und emanzipatorisches Seelsorgeverständnis achtet auch innerhalb der Trostbemühungen auf die Mündigkeit des Gegenübers und unterstützt progressive gegenüber regressiven Tendenzen (z. B. gewählte Abhängigkeiten, Verharren in Opferrollen, Fixierung auf Inkompetenzen).

40 *Peters/Urban*, Trost, 8. Vgl. auch das Diktum von *Valéry*: „Die Sprache ermöglicht uns, nicht *hinschauen* zu müssen.“ (In: *Valéry*, Gehirnweise, 203.)