

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Wege zum Menschen 56* (2004). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ohly, Lukas

Wie heilt die Zeit Wunden? Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium

in: *Wege zum Menschen 56* (2004), pp. 134–150

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Wege zum Menschen 56* (2004) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Ohly, Lukas

Wie heilt die Zeit Wunden? Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium

in: *Wege zum Menschen 56* (2004), S. 134–150

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Wie heilt die Zeit Wunden?

Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium

Lukas Ohly

Zusammenfassung: Ein geliebter Mensch zeigt „seine“ eigentümliche Gegenwart sogar dann den Liebenden, wenn er schon gestorben ist. Solche Erscheinungen bleiben ihnen auch über zeitliche Distanzen erhalten, auch wenn sich mit der Zeit deren Trauer abschwächt. Die existenzialen Grundlagen solcher Langzeitphänomene werden mit Hilfe von *E. Husserl*, *M. Heidegger* und *E. Lévinas* herausgearbeitet.

Abstract: A loved person appears to a loving one even if the former has been died. Phenomena of that kind also appear during a long time-distance to the event of death, although the emotions of the loving person become calm in the long run. By the phenomenological methods of *Husserl*, *Heidegger* and *Lévinas*, this essay shows the existential frame of these phenomena.

1 Einleitung

Trauern ist die paradoxe Erfahrung der *Nähe* eines mir verloren gegangenen Menschen. Wenn er mir nicht nahe käme, hätte ich keinen Anlass zu trauern. Die Trauer bezieht sich auf die aufdringliche Erfahrung, dass mir der geliebte Mensch anders nahe kommt, mein Leben bestimmt, so dass ich meine Handlungen und Gefühle auch vor ihm verantworte – oft aufdringlicher als zu seinen Lebzeiten. Phänomenologisch kann Trauer nur als diese paradoxe Nah-Erfahrung beschrieben werden, die den Trauernden nicht nur erschreckt, sondern z.T. auch befriedigt¹. In dieser Nähe zeigt er sich als empfundene Eigenaktivität über den Tod hinaus. Kurz: Es erscheint ein Lebender nach dem Tod – vermutlich die phänomenologische Grundlage für die Hoffnungen auf ewiges Leben².

In der Regel verläuft aber der Trauerprozess so, dass die Intensität solcher Nah-Erfahrungen mit der Zeit nachlässt. Trauernde kommen in der Regel mit der neuen Situation irgendwann zurecht und können ihr Leben neu organisieren. „Die Zeit heilt Wunden.“ Wie es diese Volksweisheit ausdrückt, steckt dahinter eine heilsame Wirkung, deren Ursache aber sicher nicht ganz treffend wiedergegeben ist, wenn man sie allein dem physikalisch messbaren Zeitverlauf zuschreibt. Aufgabe dieses Aufsatzes ist es, den Grund für diese Erfahrung eines heilsamen Zeitverlaufs auszuloten.

Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass der Intensitätsverlust solcher Nah-Erfahrungen nicht nur heilsame Bedeutung hat. Es beunruhigt zugleich, dass ich nicht mehr so oft an den Toten denke, nicht mehr so sehr auf ihn Rücksicht nehme und stattdessen mein Leben „ohne ihn“ neu einrichte. Diese Beunruhi-

¹ *Hermann Schmitz*: Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie; Bonn 1995², besonders 334f. *Manfred Josuttis*: Seelsorge und Phänomenologie. Zu einigen Veröffentlichungen des Philosophen *Hermann Schmitz*; Pastoraltheologie 82/1993, 533-541, 539.

² *Lukas Ohly*: Vom sechsten Sinn der Ewigkeit im Angesicht des Todes – Eine zeichentheoretische Interpretation; Wege zum Menschen 55/2003, 264-279.

gung erstreckt sich auf zwei Probleme: Zum einen stellt sich dem Trauernden die Frage, ob die empfundene Nähe zum Verstorbenen, die er in der Akutphase empfunden hat, nur eine Einbildung war, wenn sie denn mit der Zeit verblasst (Problem des Illusionsverdachts). Zum anderen kann die Erfahrung beunruhigen, auch ohne den Verstorbenen weiterleben zu können und sich das eigene Leben neu einzurichten. Da Liebe logisch auf Unendlichkeit angelegt ist³, entsteht mit einer neuen Lebensführung der Verdacht, den Verstorbenen vergessen zu haben (Problem der Schuld gegenüber dem Verstorbenen).

Mein Aufsatz versucht zwei Thesen hierzu zu begründen: Einmal soll die *bleibende* Bedeutung der gewesenen Nah-Erfahrungen für die Trauernden bekräftigt werden, auch wenn sie mit der Zeit nicht mehr so oft vorkommen oder so intensiv empfunden werden wie am Anfang der Trennung. Zum zweiten soll der Schuld Eindruck analysiert werden, der genau darin besteht, dass Trauernde mit der Zeit vermindert intensive Nah-Erfahrungen des Verstorbenen machen.

2 Welcher Art Abstand zum Verstorbenen ist in Liebe gerechtfertigt?

Der Eindruck verminderter Liebe beruht nach einiger Zeit auf der Erfahrung, nicht mehr dieselben wallenden Gefühle zu haben, wenn der Trauernde mit dem Schicksal des Toten konfrontiert wird. Man hat „Abstand“. Welcher Art Abstand ist das? Ist es die Distanz, ihn nicht mehr zu lieben?

Auch wenn es natürlich möglich ist, einen Menschen irgendwann nicht mehr zu lieben, bedeutet die abgeschwächte emotionale Regung bei Konfrontation mit dem Toten nicht eo ipso eine abgeschwächte Liebe. Auch wer seine lebende Partnerin nach vielen Jahren immer noch liebt, hat in der Regel nicht dieselben wallenden „Frühlingsgefühle“, wenn er ihr begegnet. Dennoch liebt er sie. Gewöhnlich ist die Liebesbeziehung sogar vertiefter und stärker als in der ersten Zeit, als das Herz noch schneller schlug, wenn man der Lebenspartnerin begegnete. Das Beispiel zeigt, dass Liebe nicht äquivalent ist mit bestimmten Gefühlen und Gefühlsintensitäten. Besser beschrieben ist Liebe phänomenologisch als intentionale Richtung auf ein Du, die dieses Du um seiner selbst willen mit unbedingtem Wohlgefallen betrachtet. Das ist aber auch möglich, wenn das Herz nicht rast und wenn die Hände trocken bleiben. Gefühle sind leibbezogene Reflexe auf Begegnungen irgendwelcher Art, Liebe dagegen eine exzentrische Übersteigerung des Selbst über seinen eigenen Leib hinaus auf ein geliebtes Du. Daher bedeutet das Nichtvorhandensein extremer Gefühlschwankungen und -wallungen nicht, dass ein Mensch nicht liebt. Liebe ist zwar nicht gefühlslos, aber doch gefühlsfrei.

Dennoch besteht eine beunruhigende Asymmetrie, sobald der Trauernde Abstand zum Tod des Verstorbenen gewinnt. Und diese Asymmetrie ist es, die zum Schuldgefühl führt. Sie besteht darin, dass ja einige Zeit nach dem Tod ein *unveränderter* Tatbestand, nämlich der Verlust der Lebensgemeinschaft, von *abgeschwächten* Gefühlen begleitet wird. Obwohl es doch die alte und unveränderte Last ist, ohne den Verstorbenen leben zu müssen, empfindet der Trauernde nur noch abgeschwächte Gefühle dabei. Wenn also die alte Last leichter fällt, obwohl sie *objektiv* gleich schwer ist, dann *mache ich* (der Trauernde) *es mir leicht*. Zumindest könnte dieser Eindruck entstehen, der dann mit einem Schuldgefühl begleitet ist.

³ Vgl. hierzu *Lukas Ohly*: Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde; Stuttgart 2002, 107ff.

Auf diesen Einwand kann nicht ebenso geantwortet werden wie oben, also durch einen Vergleich mit Beziehungen zu lebenden Menschen. Liebe als intentionale Richtung zum Geliebten mag zwar fortbestehen, während sie von abgeschwächten Gefühlen begleitet ist. Dennoch kann man schuldig werden am Geliebten, wenn man es sich zu leicht macht. Die beunruhigende Asymmetrie muss nicht die Liebe zum Verstorbenen bezweifeln, führt aber dennoch zu dem Eindruck, der Liebe nicht gerecht zu werden: Ich liebe „ihn“ zwar noch, überspiele aber die Last, die mit seiner Abwesenheit verbunden ist.

Die konstruierte Asymmetrie ist aber bereits ungerechtfertigt: Man kann nicht einfach sagen, dass die Last *objektiv* die alte ist, zumal wenn man für die aufdringliche Nähe des Verstorbenen empfänglich ist. Die Last des Todes kann *objektiv* leichter werden. Die gemeinsame Geschichte mit dem Verstorbenen geht ja weiter. Es treten objektiv neue Ereignisse auf: „Sein“ Zimmer muss jemandem neu überlassen werden. Ein Umzug steht an etc. – Und auch die Beziehung zu ihm setzt sich fort mit weiteren Erfahrungen, die von anderen Gefühlen begleitet werden. Der Eindruck, es handle sich doch objektiv um die gleiche alte Last, ohne den Verstorbenen leben zu müssen, erweist sich damit als zu abstrakt. Unmittelbar erscheint der Verstorbene nämlich in vielen neuen Lebenssituationen des Trauernden wieder. Dadurch spielt sich eine neue Art unmittelbarer „Interaktion“ ein. Die Beziehung zum Verstorbenen gewinnt daher ebenso Routine wie die Beziehung zu einem lebenden Geliebten. Mit der alten Last leben zu können, kann also ein *Gewinn für die Beziehung zum Verstorbenen* sein, der die objektive Last des Todes erträglicher oder sogar leichter macht.

3 Langzeitphänomene der Begegnung mit Verstorbenen

Ob sich freilich die Begegnung zum Verstorbenen wirklich vertieft oder erneuert, ist damit noch nicht gesagt. Zudem steht der Eindruck der Illusion einer postmortalen Gemeinschaft noch im Raum. Mit der Zeit sind die Eindrücke aufdringlicher Nähe des Verstorbenen seltener geworden. Und die alten Eindrücke sind verblichen.

Im Folgenden sollen verschiedene Phänomene vorgestellt und analysiert werden, die einem Trauernden erscheinen, wenn einige Zeit nach dem Tod vergangen ist. Anhand dieser Analysen soll der Illusionsverdacht diskutiert werden. Natürlich folgt aus der Tatsache, dass mir etwas erscheint, noch nicht, dass dieses Etwas auch wirklich existiert. Und wenn mir ein Verstorbener in unmittelbaren Erfahrungen gegeben ist, so folgt daraus alleine noch nicht, dass er auch wirklich „sich selbst“ zur Erscheinung bringt und folglich eigenaktiv lebt. An anderer Stelle habe ich aber gezeigt, dass die transzendentalen Bedingungen solcher Erscheinungen auf Leben verweisen, das Ursprung und Ziel allen Erkennens, Erscheinens und Repräsentierens ist⁴. Von dort her rechtfertigt sich der Eindruck der unmittelbaren Erfahrungen in der Akutphase als reale Erfahrungen ewigen Lebens von Menschen. Die Frage der Realität ewigen Lebens ist hier nicht mehr Thema. Vielmehr geht es um die Realität unmittelbarer Beziehung zum Verstorbenen. Wenn ich in der Akutphase aufdringliche Nah-Erfahrungen des Verstorbenen gemacht habe, während er mir heute nicht mehr begegnet, so mag der Glaube an ein ewiges Leben zwar aufgrund trans-

⁴ S. Ohly, Sechster Sinn, 271ff.

zendentaler Erkenntnisgründe berechtigt sein. Aber ob der Verstorbene mir auch wirklich nahe ist, scheint dann fragwürdig zu werden. Die Frage nach dem Illusionsverdacht heißt also: Besteht einige Zeit nach dem Tod keine Beziehung mehr zum Verstorbenen, während sie in der Akutphase noch bestand? Oder war diese Beziehung schon von Anfang an eine Einbildung, geprägt von Phänomenen, deren Inhalt sich als falsch herausstellten?

Bei der folgenden Darstellung soll auf zwei eher hintergründige Phänomene aufmerksam gemacht werden, die gleichwohl eine mächtige Bedeutung für die Trauersituation im fortgeschrittenen Stadium haben: Es handelt sich einerseits um die Räumlichkeit, in der sich der Verstorbene noch vermittelt, und andererseits um Gefühle, über die sich die Beziehung zum Verstorbenen vergegenwärtigt. Beide Phänomene zeigen die Unausweichlichkeit der Konfrontation mit dem Verstorbenen. Trotz ihrer Hintergründigkeit erscheint in beiden Phänomenen der Verstorbene aufdringlicher als über „griffigere“ Gegenstände, seien es persönliche Dinge des Verstorbenen, Fotos von ihm oder sein Grab. Auch bei diesen Gegenständen zeigt sich eine unmittelbare Konfrontation mit dem Verstorbenen, die mächtig bleibt, auch wenn sie mit der Zeit emotional verblassen mögen. Wann man sich aufmerksam Fotos des Verstorbenen anschaut und welche Personen dabei sein dürfen, ist auch im Abstand noch eine bedeutende Entscheidung. „Neue“ Fotos des Verstorbenen, die über Umwege die Trauernden verspätet erreichen, lassen sich nur über ungeahnte Hemmungen anschauen. Ähnliches gilt von persönlichen Gegenständen. Darüber hinaus aber wird die Begegnung mit dem Verstorbenen bei diesen Gegenständen über eine Ebene öffentlicher Kommunikation vermittelt: Am Grab liegen manchmal auch Blumen, die man selbst nicht hingelegt hat. Wer die alten Möbel des Verstorbenen bekommen soll, ist eine schwierige Entscheidung, die zwischen öffentlicher Pietät und dem Nutzen für andere vermitteln muss. Und sich Fotos anzuschauen, verlangt Rücksicht auf die Mittrauernden. Daher zeigt sich in diesen Gegenständen eine zurückgenommene Unmittelbarkeit des Verstorbenen, der zwar einerseits dadurch eine bleibend öffentliche Bedeutung behält, andererseits aber in seiner aufdringlichen Erscheinung kaum noch dem Trauernden persönlich begegnet. Daher beschränke ich mich in der Darstellung auf die beiden Phänomene Räumlichkeit und vergegenwärtigte Gefühle.

3.1 *Das Zimmer des Verstorbenen*

Das Zimmer (bzw. die Wohnung) des Verstorbenen ist leiblich aufdringlicher als Dinge oder das Grab: Befinde ich mich im Zimmer, so umhüllt der Raum vollständig meinen Leib. Das macht den Raum so mächtig: Leiblich umfasst er mich ganz und bestimmt meine Wahrnehmung. Alles, was ich sehe, sehe ich durch „seinen“ Raum hindurch. Selbst wenn ich aus dem Fenster seines Zimmers sehe, sehe ich zugleich durch das Zimmer hindurch, welches das Fenster abgrenzt.

Nach *E. Husserl* ist die visuelle Wahrnehmung phänomenologisch zweidimensional: Im Gesichtsfeld gibt es phänomenologisch eigentlich kein Hinten und Vorne, sondern nur ein Oben/Unten bzw. Rechts/Links⁵. Durch die Wahrnehmungsbewegung – etwa durch die Augenbewegung oder durch Bewegungen von Körpern innerhalb des Gesichtsfelds – kommt es zur *Auffassung* eines

⁵ *Edmund Husserl*: Ding und Raum. Vorlesungen 1907; Hamburg 1991, 117, 241.

dreidimensionalen Raums, die gleichsam die verborgenen Teile des Wahrgenommenen als Möglichkeit der optischen Erscheinung enthalten. Die Auffassung enthält *uneigentlich* Wahrgenommenes⁶: nicht die Fläche, die das Auge eigentlich wahrnimmt, sondern das Etwas, das als ein räumliches Ding *aufgefasst* wird, das aber nicht in allen Seiten gleichzeitig erscheint. Ähnliches gilt von anderen Sinneswahrnehmungen: Sie nehmen nur defizitär wahr und werden daher durch Auffassungen vervollständigt, die allerdings zunächst nur Möglichkeiten enthalten. Solche Möglichkeiten werden entweder im weiteren Prozess der Wahrnehmung bestätigt oder verworfen.

Auffassungen sind nach *Husserl* zwar kontingent, aber nicht wählbar und insofern auch weder subjektivistisch konstituiert noch über eine Sprachgemeinschaft präfiguriert. Sie ergeben sich über das Wechselspiel von Phantasie des Wahrnehmungssubjekts und Korrektur durch den Wahrnehmungsverlauf in der Zeit. Sie sind daher weder subjektiv noch objektiv konstituiert, sondern phänomenologisch⁷. Es ist nach *Husserl* phänomenologisch unmöglich, eine Wahrnehmung zu haben, ohne dabei zu einer Auffassung gedrängt zu werden⁸. Welche Auffassung ich dabei von dem wahrgenommenen Etwas habe, kann ich zwar bis zu einer bestimmten Grenze steuern, wird aber darüber hinaus vom Phänomen selbst bestimmt⁹. –

Wenden wir diese phänomenologische Analyse auf das Zimmer des Verstorbenen an: Stehe ich im Zimmer des Verstorbenen, so umhüllt sein Raum meinen Leib vollständig. Die optische Wahrnehmung sieht zwar nicht eigentlich den Raum. Sie kann auch nicht eigentlich sehen, dass der Raum mich umhüllt, denn dazu müsste sie eigentlich dreidimensional und hinter sich sehen. Und dennoch kann die optische Wahrnehmung nicht sehen, ohne dass dabei das Gesichtsfeld von „seinem“ Zimmer abgegrenzt ist. Ebenso ist es mit den haptischen Wahrnehmungen: Nichts kann wahrgenommen werden, ohne *in* seinem Zimmer wahrgenommen zu werden. Verstärkt werden diese Wahrnehmungen durch den Geruch und dem Klang des Raums, der sich darin von den anderen Zimmern unterscheidet, anders riecht und anders klingt. Ich rieche nicht nur zum Teil den Raum und zu einem anderen Teil den Weichspüler meines Pullovers. Vielmehr dominiert der Raumgeruch den Geruch meines Körpers oder den von Dingen, die ich *in* „seinem“ Raum rieche¹⁰. Der Raum begrenzt und bestimmt meine Wahrnehmung.

⁶ *Husserl*, Ding, 50, 52.

⁷ *Husserl*, Ding, 57, 140-143.

⁸ *Husserl*, Ding, 52, 143.

⁹ *Husserl*, Ding, 285, 288f.

¹⁰ *Husserl* sah dagegen im Hören, Riechen und Temperaturempfinden keine eigene präphänomenale Extensionalität, die konstitutives Raumempfinden ermöglichen könne (*Husserl*, Ding, 83). Dieser Einwand richtet sich aber m.E. nur auf die *präzise* Raumabgrenzung, wenn sie mit der optischen und haptischen verglichen wird. Die genannten Sinne haben aber m.E. ihre eigene Präzision, die auch den Raum von anderen unterscheidbar macht.

M.E. zeigt sich in *Husserls* Einschätzung der genannten Sinneswahrnehmungen ein Defizit an sprachphilosophischer Reflexion. Denn wie sollte umgekehrt bereits die Raumauffassung durch die visuelle Wahrnehmung möglich werden, wenn sie doch zweidimensional ist und nur über eine Auffassung dreidimensional wird? Was begünstigt bei der visuellen Wahrnehmung eine Raumauffassung, was bei den anderen Sinneswahrnehmungen abgeht? Nach meinem Eindruck ist Raumauffassung *generell* mit bedingt durch Sprachkompetenz. Sonst könnte nämlich auch der visuell Wahrnehmende im zweidimensionalen Bild nicht abgrenzen zwischen dem Gegenstand, den er dabei scharf sieht, und dem unscharfen Umfeld. Die Fähigkeit, das Auge je nach Betrachtung des Gegenstandes oder des Umfeldes immer sofort scharf zu stellen und dabei das Wahrgenommene über ein bestimmtes Wahrnehmungsverhalten leiblich abzugrenzen, beruht auf dem Zweck, den die Sprachgemeinschaft dem Sehen gibt. Und dieser

Natürlich geht es dabei nicht nur um teilnahmslose Wahrnehmung und nicht nur um Dingauffassungen. Eigentliche und uneigentliche Wahrnehmung ist geprägt von der Auffassung, die meine *Beziehung* zum geliebten Verstorbenen bestimmt. Und diese ist nicht nur eine emotionale Wahrnehmung, weil Liebe eben nicht äquivalent ist mit bestimmten Gefühlen. Liebe ist persönliche Intentionalität und insofern in *Husserls* Terminologie ebenfalls eine Auffassung, mag sie von Emotionen begleitet sein oder nicht. Das bedeutet: Wer im Raum des Verstorbenen verweilt, nimmt nicht nur eigentlich Flächen wahr, die uneigentlich einen dreidimensionalen Raum bedeuten. Vielmehr nimmt er den Raum *des Verstorbenen* wahr. Der Raum hat Bedeutung als Raum des Verstorbenen. Darin verräumlicht sich der Verstorbene.

Das ist der Grund, warum es Hinterbliebene Überwindung kostet, das Zimmer des Verstorbenen zu betreten. Hier begegnen sie ihm räumlich. Doch zugleich wird die Auffassung korrigiert, einem lebendigen Menschen mit lebendem Organismus zu begegnen. In der Akutphase meinen die Hinterbliebenen oft, „er“ müsse doch „hier“ sein. Erst mit der Zeit korrigieren sich diese Auffassungen. Das ändert aber nichts daran, dem Verstorbenen räumlich zu begegnen. Denn es bleibt ja „sein“ Zimmer. Man müsste schon an Amnesie leiden, um dies zu vergessen. Diese Auffassung bleibt den Hinterbliebenen gegenwärtig, auch wenn die zusätzliche Auffassung, dass der Verstorbene mir nicht mehr mit seinem Körper erscheint, von weiteren funktionalen oder existenziellen Auffassungen über das Zimmer überlagert werden kann. Auffassungen von Wahrgenommenem können korrigiert werden im Hinblick auf Dasein und Sosein von Dingen und Körpern. Korrekturen im Hinblick auf personale Beziehungen sind dagegen nur bezüglich ihres *Soseins* möglich. Dabei bildet Räumlichkeit die nicht-bezweifelbare Grenze dessen, was möglich ist, d.i. die Grenze des Bezweifelbaren. Und der Raum, der das *Dasein* des Verstorbenen verräumlicht, bildet die nicht-bezweifelbare Grenze der möglichen, bezweifelbaren Auffassungen über sein *Sosein*. So kann ich mich nicht darin täuschen, dass ich eine Beziehung zu jemandem habe, der auf eine bestimmte Weise verräumlicht appresentiert wird, selbst wenn ich mich darin irre, dass er so im Zimmer ist, wie ich das empfinde.

Diese Beschreibung mag überraschen, zumal wenn man sich die Folgen ausmalt: Soll etwa ein Zimmer „ewig“ die Verräumlichung *eines* bestimmten Menschen sein, nämlich eines verstorbenen? Warum soll nicht auch „sein“ Zimmer zum Raum der Tochter werden können, die dort nach Jahren tapeziert, eine Wand rausbricht und das Zimmer völlig neu einrichtet? Oder umgekehrt: Sollte etwa *jeder* Mensch, der je in diesem Zimmer war, dort seine Verräumlichung finden? Dazu ist mehreres zu sagen. Zuerst: Ob der Raum als „sein“ Zimmer aufgefasst ist, ist davon abhängig, dass sich dort Identifikatoren zeigen – wie Gerüche, der alte Ausblick aus dem Fenster oder auch nur unangetastete alte Auffassungen. Solche Identifikatoren müssen keine Dinge sein, die „ewig“

Zweck setzt das Sehen in drei Dimensionen schon voraus. – Analoges gilt aber m.E. auch für andere Sinneswahrnehmungen: Ich höre, ob ein Geräusch aus der Nähe oder aus der Ferne kommt, auch wenn ich „eigentlich“ etwas nur laut und bestimmt höre, was sich von etwas anderem abgrenzt, das ich leise und unbestimmt höre. Warum aber grenze ich bereits zwischen dem Lauten und dem Leisen ab anstatt es als ein einheitliches Phänomen wahrzunehmen? Der Grund sind die Zwecke, welche die Sprachgemeinschaft in Geräusche setzt und die ich mir im Laufe meines Lebens aneigne. In diesen Zwecken ist aber die Raumauffassung schon enthalten. *Husserls* phänomenologische Darstellung übersieht die soziale Grundlage von Wahrnehmungen und erweist sich dabei bereits im Hinblick auf die Charakterisierung der „eigentlichen“ Wahrnehmungserscheinungen als zu abstrakt.

im Zimmer stehen bleiben. Auch der Geruch kann eines Tages verfliegen, und der Ausblick aus dem Fenster kann sich inzwischen verändert haben. Die Auffassung bleibt aber die alte, dass dies „sein“ Zimmer war, allein weil ein wichtiger Identifikator die Tatsache ist, dass er, der sich hier früher so *oft* oder so *bedeutungsvoll* aufgehalten hat, *verstorben* ist. Hier wird die Auffassung vom Zimmer als „seinem“ Zimmer trotz dinglicher Veränderungen stets bestätigt, weil darin auch „sein“ *Verstorbensein* verräumlicht ist. Verstorbene erscheinen eben nicht mehr leiblich, allerdings räumlich. Die zurückgenommenen Erscheinungsweisen steigern dabei die Bedeutung der noch möglichen Erscheinungen.

Sodann: Ein Zimmer, in dem eine personale Beziehung erscheint, kann mehrere „absolute“ Räume enthalten. „Absolut“ meint hierbei: unbezweifelbar und unmittelbar dem Wahrnehmenden gegeben, sobald er das Zimmer betritt oder sich dort aufhält. Ein Zimmer kann mehrere absolute Räume enthalten, weil der Wahrnehmende dort zugleich unbezweifelbar und unmittelbar der Veräumlichung von *verschiedenen* Personen ausgesetzt ist, zu denen er eine personale Beziehung hat. Zieht die Tochter aus, so erscheint das Zimmer als „ihr“ Raum *ebenso* wie als Raum des Verstorbenen. Dabei geht es wieder nicht darum, wohin mich mein Gefühl stärker treibt. Es geht allein um die intentionale Richtung als solche, die sowohl zur Tochter als auch zum Verstorbenen besteht und insofern deren Räume als *gleich* gegeben sein lässt.

Wollen wir noch präziser werden, so müssen wir das Phänomen der Zeit mit einbeziehen. „Sein“ Zimmer ist zwar sein absoluter Raum. Aber wer ist das Subjekt der Zeit, wenn ich mich dort aufhalte? Nach *Husserl* lässt eine präphänomenale Zeitlichkeit wahrnehmbare Dinge im Raum erstrecken¹¹. Dabei übt die Zeit auf den Raum allerdings keinen Einfluss aus, sondern vergeht nur in seinen Grenzen: Raum und Zeit begrenzen sich wechselseitig, ohne aufeinander im Medium des jeweils anderen Einfluss auszuüben. Weder verräumlicht die Zeit den Raum, noch verzeitlicht der Raum die Zeit. Dennoch begrenzt die Zeit den Raum je nach Dauer der Wahrnehmung: Die Zeit verzeitlicht den Raum, indem sie ihn über Wahrnehmungsveränderungen zum Raumstück eines größeren Gesamtraums relativiert¹². Gehe ich aus dem Zimmer, so verändert sich z.B. das Gesichtsfeld kontinuierlich, so dass sich der „absolute“ Raum „seines“ Zimmers als Stück eines größeren Gesamtraums herausstellt. *Husserls* Analyse der teilnahmslosen Ding- und Raumwahrnehmung lässt sich im Hinblick auf personale Intentionalität von Räumen so weiterinterpretieren, dass der „absolute“ Raum des Verstorbenen sich zugleich in einem größeren Gesamtraum relativiert, der weitere personale Beziehungen enthält. Konkret: Ich entscheide, wie viel Zeit ich in „seinem“ Zimmer verbringe, ob ich es betrete und wie ich mich dort verhalte. Die Zeit relativiert den Raum – denn ich bin längere Zeit woanders und ich entscheide, wie lange ich mich hier aufhalte. Es ist *meine* Zeit und „sein“ absoluter Raum. Sobald die Zeit Wunden heilt, kann die Illusion entstehen, meine Zeit könnte seinen Raum dominieren und schließlich überwinden. Das ist trügerisch, denn das Zimmer bleibt „sein“ ab-

¹¹ *Husserl*, Ding, 62f., 68. *Husserl* differenziert dabei präphänomenale Zeitlichkeit von der phänomenalen Zeit, weil für das Wesen des Phänomens die Zeit keinen Einfluss hat (61). Dennoch erstreckt sich das Wahrgenommene auch im Hinblick auf die Zeitlichkeit und ist in ihr teilbar (62). Anders gesagt: Das Wahrgenommene ist in seinem Wesen nicht davon abhängig, wie lange ich es wahrnehme. Und doch hat es in meiner Wahrnehmung eine „immanente“ (62) Dauer, d.i. Zeitlichkeit.

¹² *Husserl*, Ding, 216.

soluter Raum. Die Relativierung des absoluten Raums vollzieht sich nicht räumlich, sondern zeitlich. Auch wenn der absolute Raum als Raumstück in einen Gesamtraum eingeordnet wird, so bleibt er absolut über die intentionale Beziehung zum Verstorbenen. Das unterscheidet *Husserls* Analyse der teilnahmslosen Ding- und Raumwahrnehmung von einer personalen Raumwahrnehmung. Wie viel Zeit ich in „seinem“ Zimmer verbringe, wie ich mich dort verhalte und wie ich es von außen wahrnehme, setzt die Begegnung mit „ihm“ unmittelbar voraus, auch wenn ich in meiner Lebenszeit eine gewisse Routine darin gewinne. Die Zeit begrenzt die absolute Macht „seines“ Raums, indem sie diesen verzeitlicht. Dabei verliert der Raum selbst aber nicht seine Abсолютheit. Der befreite Umgang, zwischen mehreren absoluten Räumen wählen zu können, erzeugt den trügerischen Schein, die Räume selbst seien wählbar. Es ist aber nur meine Zeit, die ich für den Umgang dieses oder jenes Raums wähle. Der absolute Raum ist dabei die Bedingung und Grenze für meine Freiheit. Ich vermute, dass der Raum absolut bleibt, sogar wenn das Zimmer vernichtet wird. Dennoch wird es nämlich Überwindung kosten, an diese Stelle zu gehen, wo früher „sein“ Haus stand. Und ich kann nicht nicht mit „ihm“ kommunizieren, wenn ich an der Stelle bin. Diese Vermutung ist nicht zwingend, um die These von den absoluten Räumen aufrecht zu erhalten. Denn wenn umgekehrt absolute Räume vernichtet werden könnten, so würde sie das nicht *in* einem Gesamtraum *räumlich* relativieren. Sie wären vielmehr einfach nicht mehr da – d.i. im Gesamtraum nicht. Absolute Räume lassen sich nur zeitlich relativieren, aber nicht räumlich.

3.2 Aktuelle Gefühle, aus Erinnerungen oder Phantasie hervorgeholt

Erinnere ich mich an die Ereignisse des Todestages, wiederholen sich die alten Begleiterscheinungen im Leib: Das Herz drückt merklich auf die Brust, es schlägt schneller. Es scheint, als zöge sich etwas in meinen Armen und Beinen zusammen. Es können Tränen kommen oder ein tiefer Seufzer¹³. Diese Gefühle lassen sich durch die Erkenntnis abmildern, dass dies nur eine Erinnerung ist. Der aktuelle Eindruck vom Todestag wird von entsprechenden aktuellen Gefühlen begleitet, die dadurch aufgehoben werden, dass ich das Ereignis in eine Zeitasymmetrie zu meinen Gefühlen setze, die auch die Gefühle sofort abschwächen. Es gibt einen Unterschied zwischen erinnerten Gefühlen und Erinnerungen an Gefühle: Erstere werden gegenwärtig als Gefühle repräsentiert und verlieren sich wieder, sobald sie als Erinnerungen thematisch werden. Das betrifft nicht nur Erinnerungen an die eigenen Schmerzen des Todestages. Ebenso kann ein Hinterbliebener lachen, wenn er fröhliche Erinnerungen hervorholt. Er kann vor Stolz schwärmen, wenn er die Begabungen des Verstorbenen beschreibt. Sogar fiktive Ereignisse können Schreck oder Freude auslösen. Und all diese Gefühle schwächen sich ab oder werden von anderen eingeholt, sobald sie als Erinnerungen bzw. Fiktionen thematisch werden. Hierin zeigt sich die gleiche Interaktion zwischen Raum und Zeit, wie sie im vorherigen Abschnitt dargestellt worden ist. Auch in Erinnerungen, auch in der Phantasie konstituiert sich ein prä-phänomenaler Raum (*Husserl*), dessen Räum-

¹³ Diese Erscheinungen entsprechen der Leibesanalytik von *H. Schmitz*: Plötzlich appräsentierte Ereignisse führen das Subjekt in leibliche Enge (*Schmitz*, Gegenstand, 50). Der Weinende dagegen findet Anschluss an die räumliche Weite zurück, von der sich die leibliche Enge des Plötzlichen abgehoben hat (159).

lichkeit keine Illusion sein kann¹⁴. Deshalb stellt mich der Verstorbene in seinen absoluten Raum, wenn ich mich an etwas von ihm erinnere oder mir etwas vorstelle. Zugleich fesselt mich aber nicht dieser Raum aufgrund meiner Zeit, in deren Grenzen ich andere Räume erschließen kann.

Dabei erweist sich auch die Beziehung als interaktiv: Die intentionale Beziehung zum Verstorbenen ist zunächst unabhängig von zeitlichen Fakten. Mir können auch dieselben Gefühle gegeben sein, wenn ich mich an ein gemeinsames Ereignis erinnere wie damals. Ich kann mich unmittelbar erschrecken, sobald ich mir vorstelle, der Verstorbene hätte einst diesen oder jenen Unfall haben können. Diese Gefühle kommen auf, auch wenn der Verstorbene doch gar nicht mehr lebt. „Faktisch“ kann er keinen Unfall mehr haben. Und „faktisch“ liegt das erinnerte Ereignis zurück. Und trotzdem werden diese „Fakten“ überholt von der vergegenwärtigten Beziehung zum Verstorbenen, die sogar gegenwärtig bleibt, wenn ich die Gefühle aufgrund meiner Kenntnis bezüglich der Zeitlichkeit der Fakten zurückdrängen kann. Der absolute Raum lässt sich nämlich zwar zeitlich relativieren und mit ihm meine Gefühle. Die intentionale Beziehung zum Verstorbenen bleibt dagegen auch dann präsent, wenn ich meine Erinnerungen als Erinnerungen thematisiere, die ja Erinnerungen von „ihm“ sind.

Um die Hintergründe der intentionalen Beziehung zu verstehen, untersuchen wir das Beispiel vom Schreck über einen fiktiven Unfall. Dabei habe ich nicht notwendig selber eine Schmerzvorstellung als Mitleid¹⁵. Interessant ist, dass der Schreck mit seinen leiblichen Begleiterscheinungen auch dann vorliegt, wenn ich mir vorstelle, mir selber in die Hand geschnitten zu haben, während ich sogar auch dann keine Schmerzvorstellung haben muss. Der leiblich erfahrene Schreck hat gegenüber der Schmerzvorstellung phänomenologisch Priorität, was bedeutet, dass der Schreck nicht auf Leid oder Mitleid beruht. Im Schreck wird also nicht die leibliche Disposition des Betroffenen nach dessen Unfall thematisch. Vielmehr wird meine *Beziehung* zum Unfallopfer leiblich präsent, sei es zu mir selbst oder zu einem vorgestellten Gegenüber. Der Schreck besteht darin, dass die Beziehung *verletzbar* ist. „Faktisch“ ist sie nicht verletzt worden, denn es handelt sich ja nur um einen fiktiven Unfall. Phänomenologisch dagegen erscheint die Beziehung als verletzte Beziehung, etwa weil „er“ darin in Gefahr vorgestellt ist oder ich bei „seinem“ Unfall nicht genug aufgepasst habe. Im Möglichkeitshorizont der phänomenologisch erschlossenen intentionalen Beziehung zum Anderen liegt damit ihre Verletzbarkeit, die sogar auch dann noch gegeben ist, wenn der Unfall fiktiv ist und der Betroffene „faktisch“ gar nicht lebt. Denn mit den Fakten kann ich mich zwar beruhigen, aber die Möglichkeit nicht eliminieren, dass mir *dieses* Schreckphänomen noch einmal auftritt.

Der Schreck als solcher ist nicht einmal abhängig von einem bestimmten Gegenüber. Er kann sich generell an Wesen festmachen, zu denen sich mir eine personale Beziehung erschließt: Das können andere Menschen sein, aber auch ich selbst, auch Tiere und sogar fiktive Lebewesen. Sogar „Verletzungen“ von

¹⁴ Husserl, Ding, 69. „Prä-phänomenal“ meint: Extensive Wahrnehmungsform, die intentional, objektiv ist (63). Husserl unterscheidet den Begriff dabei von Kants „Anschauungsform“, der Raum und Zeit als subjektiv interpretierte. Welches Dingphänomen uns dagegen nach Husserl auch gegeben ist: Dass es dabei räumliche und zeitliche Extensionen hat, ist die prä-phänomenale Bedingung dazu: Das Phänomen zeigt sich notwendig in diesen Extensionen, d.i. „objektiv“.

¹⁵ Schmitz, Gegenstand, 303.

Toten erschrecken – etwa beim Leichentransport, bei einer Obduktion oder bei der Bestattung¹⁶. Damit sind aber die Rollen der Empfindung unumkehrbar. Ich empfinde nicht „wie“ die Asche in der Urne. Das angefahrene Kaninchen überträgt mir nicht *seinen* Schreck. Der empfundene Schreck beruht also nicht darauf, dass ich mich mit dem Unfallopfer identifiziere oder mit ihm Mitleid habe. Er ist auch nicht derselbe Schreck wie der Schreck des Opfers. Er bleibt *mein* Schreck *als* mein Schreck und ist höchstens zusätzlich noch begleitet von Mitleid. In ihm erscheint aber unmittelbar eine personale Beziehung, die als gefährdet erlebt wird. Die existenziale Bedingung dieses Erscheinens ist meine Exzentrizität, mein In-der-Welt-sein. Diese Exzentrizität besteht unabhängig von der zeitlichen Beschaffenheit des Gegenübers meiner personalen Beziehung. Auch zu Verstorbenen habe ich eine personale Beziehung, die sich über meine Exzentrizität begründet. Exzentrizität ist „zeitlos“, es gibt für sie keine Vergangenheit und Zukunft. Die Exzentrizität ist selbst also keine Zeitexzentrizität, sondern ein stets „vergegenwärtigtes“ Existenzial. Und auch die unmittelbaren Beziehungen sind ausschließlich als gegenwärtige und wirkliche gegeben. Ich kann nicht vergangene Beziehungen zu etwas haben, wohl aber gegenwärtige Beziehungen zu etwas Vergangenem.

Nun wird aber im Schreck die Beziehung als gefährdet empfunden. Das liegt aber nicht daran, dass der Andere gestorben oder mir abwesend ist, sondern daran, dass die Gegenwart *meiner* Exzentrizität als kontingent und gefährdet aufgedeckt wird. So hat auch *Heidegger* die Furcht um andere analysiert: als Furcht vor dem eigenen Mitsein als Existenzial meiner selbst¹⁷. Meine Exzentrizität ist zwar stets gegenwärtig und wirklich, und doch ist sie gefährdet und kontingent. Es könnte auch sein, dass sie nicht ist.

Die Gefährdung besteht nicht nur in der möglichen Abwesenheit des Anderen, sondern auch in meiner möglichen Verschuldung am Anderen. Wenn er sich verletzt, habe ich versäumt, ihn davor zu bewahren. Es geht hierbei nicht um eine „realistische“ Schuld im Sinne von moralisch oder rechtlich vernünftigen Zurechnungsregeln. Vielmehr appräsentiert die empfundene Schuld die Gefährdung der personalen Beziehung als solche, für die die Kontingenz meiner Exzentrizität existenziale Grundlage ist. Je meine gefährdete Exzentrizität ist damit die existenziale Grundlage für Schuldgefühle, die Hinterbliebene nach dem Tod eines Angehörigen empfinden – ebenso wie sie sie bereits empfinden, wenn sie sich einen Beinahe-Unfall des Anderen vorstellen, zu denen sie eine personale Beziehung entwickelt haben.

Ähnliche Phänomene sind von *M. Heidegger* und von *E. Lévinas* analysiert worden, allerdings in gegensätzlichen Richtungen. Während *Heidegger* ebenso das Phänomen der Schuld am Anderen als primäre Schuld an je mir selbst analysiert, in der sich je *mein* Sein zum Tode thematisiert¹⁸, erkennt zwar *Lévinas* in meinem Dasein auch eine Schuld am Anderen. Allerdings ist es bei *Lévinas* nicht meine *gefährdete* Exzentrizität, sondern umgekehrt das *Da* meines Daseins, das die Gefahr konstituiert, den Anderen zu töten und sich damit an ihm zu verschulden¹⁹. Der Unterschied der beiden Analysen verhält sich also fol-

¹⁶ Ich erinnere mich an eine Urnenbestattung, bei der der Bestattungsunternehmer den Riemen zu früh aus den Händen verlor, so dass die Urne unsanft ins Grab fiel. Dieses Missgeschick hat bei den nächsten Angehörigen einen erschreckenden Eindruck hinterlassen.

¹⁷ *Martin Heidegger: Sein und Zeit*; Tübingen 1986¹⁶, 142.

¹⁸ *Heidegger, Sein*, 285, 305

¹⁹ *Emanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz*; Freiburg/München 1988², 257f.

gendermaßen: *Heidegger* führt die existenziale Schuld auf mein Sein zum Tode zurück, beschreibt sie aber dann nicht mehr als Schuld am Anderen²⁰, während *Lévinas* umgekehrt die Schuld am Anderen zum vorherrschenden Thema macht, für die aber nicht die Kontingenz eigener Exzentrizität verantwortlich ist. Meine Interpretation liegt gewissermaßen dazwischen: Der Schreck über gefährdende Ereignisse des Anderen, zu dem ich stets eine gegenwärtige Beziehung habe, hat seine existenziale Grundlage in meiner eigenen Sterblichkeit, die der Grund dafür ist, meine Beziehung zum Anderen schließlich doch verlieren zu können. Ich habe eine stets gegenwärtige personale Beziehung zum Anderen und erschrecke zugleich darüber, dass der Andere „gegenwärtig“ doch verletzbar und sterblich ist. So wird es *meine Schuld*, dass ihm etwas zustoßt. Er bleibt mir gegenwärtig, aber doch nur so lange, wie *meine* Exzentrizität besteht, *deren* Kontingenz mir in seinem Tod oder seinem (vorgestellten) Unfall schrecklich deutlich wird. Aus der bleibenden Beziehung zum Anderen während meiner exzentrischen Existenz hält sich damit auch meine bleibende Schuldfähigkeit durch. Das ist der existenziale Grund, weshalb Trauernde sich oft *nach* dem Tod eines Angehörigen Schuldvorwürfe machen. Der Grund besteht nicht darin, dass ich den Tod des Anderen im Sinne moralischer Zurechenbarkeit verursacht habe, dass ich also die zeitlich vorausgehende Ursache für seinen Tod gewesen bin. Der Grund besteht vielmehr darin, dass meine gegenwärtige²¹ Schuldfähigkeit²² mich verantwortlich macht für das Schicksal des Anderen. Phänomenologisch ist die Beziehung zum Anderen ja von meiner Exzentrizität abhängig. Widerfährt ihm nun etwas, das meine Beziehung zu ihm erschüttert – indem sein Widerfahrnis die Kontingenz meiner Exzentrizität aufdeckt –, dann bin ich daran schuld. Diese Art von Schuld basiert auf einer Verantwortung gegenüber dem Anderen, die ich nicht moralisch einlösen kann – weil ich meiner Sterblichkeit nicht über moralisches Verhalten entgehe. Vielmehr basiert sie auf einer Verantwortung, die persönliche Freiheit und Moralität allererst begründet. Sie ist insofern eher theologisch als ethisch zu interpretieren²³.

Gegen diese Interpretation könnte eingewendet werden, dass niemand dann über den Gedanken seines eigenen Todes erschrecken kann. Denn den eigenen Tod kann ich mir nicht widerspruchsfrei vorstellen, weil ich dabei eine intentionale Beziehung aufbauen müsste, die meine Exzentrizität zu Grunde legt, während sie bei meinem Tod doch gerade aufgehoben ist.

Aber: An meinem möglichen *Sterben* kann ich mich durchaus schuldig fühlen ebenso wie am Tod oder Unfall des Anderen. Der Schreck an der Vorstellung des eigenen *Todes* ist zwar ein Schreck ohne Schuld aufgrund fehlender Exzentrizität zu mir selbst, wenn ich tot bin. Der Schreck am Unfall – sei es meiner oder der des Anderen – basiert dagegen auf dem *drohenden* Verlust meines In-der-Welt-seins, und diese Drohung ist mir in meinem Sterben ebenso gegeben wie am Tod/Unfall des Anderen – und mit ihr meine Schuld.

²⁰ Die Schuld am Anderen führt *Heidegger* darauf zurück, dass das Dasein aufgrund seiner Flucht ins Man weder seine eigene Existenz entschlossen ergreift noch dabei die entschlossene Existenzübernahme des Anderen respektiert (*Heidegger*, Sein, 288).

²¹ Aufgrund meiner gegenwärtigen Exzentrizität.

²² Aufgrund der Kontingenz meiner Exzentrizität.

²³ *Lévinas*, Wenn Gott, 218f. *A. Großmann* hat den Verdacht geäußert, auch *Heideggers* Schuldverständnis verdanke sich theologischer Tradition (*Andreas Großmann: Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heideggers ‚Marburger Religionsgespräch‘ mit Rudolf Bultmann; Zeitschrift für Theologie und Kirche 95/1998, 37-62, 53*).

Diese Interpretation vom wiederholbaren Schreck eines vergangenen oder fiktiven Ereignisses erklärt das Phänomen, sich nach dem Tod eines Angehörigen oft allein durch die Tatsache schuldig zu fühlen, dass man selbst noch lebt. Dieses Survival-Syndrom²⁴ enthält das Schuldbewusstsein, am Tod des Anderen schuld zu sein. Gemeint ist weder ein kausaler Zusammenhang noch ein teleologischer: „Er“ ist nicht tot, *weil* ich lebe, noch, *damit* ich lebe. Der Irrtum in dieser Annahme wäre über aufzuzeigende Tatsachen überführbar. Trauernde behalten dieses Schuldbewusstsein aber auch dann, wenn man ihnen die eigentlichen Tatsachen vor Augen führt. Daher liegt es auf anderer Ebene als auf der Ebene der physikalisch bzw. moralisch zurechenbaren Regeln. Das Schuldbewusstsein gründet vielmehr in der Beeinträchtigung der eigenen Exzentrizität durch den Tod des Anderen. Sein Tod ist mein Verlust. Und mein Verlust ist meine Schuld am Anderen. Denn sein Tod beeinträchtigt *meine* Exzentrizität und *meine* Möglichkeiten, deren Bedingung mein Dasein ist²⁵.

3.6 Schuld und ihre Überwindung

Gelegentlich haben Trauernde ein Schuldgefühl, wenn sich für sie nach einiger Zeit neue personale Beziehungen eröffnen. Zumal wenn ein Dritter in die Rolle des Verstorbenen schlüpft oder ihr nahe kommt, fürchten Trauernde, sich am verlorenen Anderen zu verschulden. Hier entfaltet sich aber die exzentrische Beziehung des Trauernden. Somit könnte man gegen obige Interpretation (3.5) einwenden, die existenzial interpretierte Schuld am Anderen aufgrund der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit dürfte hier eigentlich nicht vorliegen, weil sich die eigene Exzentrizität ja nicht reduziert. Warum aber empfinden Menschen im fortgeschrittenen Stadium Schuld, wenn sie neue Beziehungen eingehen?

Dazu schlage ich als Antwort vor, dass auch neue Beziehungen die Kontingenz eigener Exzentrizität offenbaren, aus der Schuldgefühle über den Anderen folgen. Dieser Vorschlag mag überraschen, weil doch neue Beziehungen nur *innerhalb* der Grenzen der Welt möglich sind, während die gefährdete Exzentrizität das Ende der Welt als *ganzer* ankündigt. Dennoch ist es richtig, dass neue personale Beziehungen ähnliche Krisen hervorrufen wie eine Trennung. Nun vollziehen sich solche Krisen existenziell, haben aber insofern dieselbe existenziale Grundlage, als jede ergriffene existenzielle Möglichkeit andere existenzielle Möglichkeiten ausschließt. Die Verunsicherung darüber, ob die neu eingegangene personale Beziehung wirklich die richtige Wahl gewesen ist, enthält dann existenzial denselben Schreck über die eigene Endlichkeit wie beim Tod oder Unfall des Anderen. Neue personale Beziehungen können näm-

²⁴ Joachim Müller-Lange (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge; Wien 2001, 69.

²⁵ Ich halte es für prüfenswert, auch das Sündenbewusstsein der ersten Christen nach dem Tod Jesu entsprechend existenzial zu interpretieren. G. Lüdemann hat bekanntlich die Ostererscheinungen als innerpsychische Verarbeitung eigener Schuld der Jünger und von Paulus interpretiert (Gerd Lüdemann: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie; Stuttgart 1994, 98f., 114f.). Auch wenn m.E. Lüdemanns Analyse die phänomenologischen Grundlagen des Schuldbewusstseins nicht aufdeckt, ist es richtig, die Ostererfahrung der Jünger Jesu auch im Lichte des Eindrucks seiner Passion zu reflektieren. So zeigt sich, dass z.B. die Sühnopfertheologie eben nicht final verkürzt werden sollte („Er stirbt, *damit* wir leben“). Vielmehr spiegelt sie die Trauer der Jünger wider, die sich als Schreck über die eigene Sterblichkeit offenbart und sich damit am gekreuzigten Jesus verschuldet, ohne im kausalen Sinn schuld an seiner Kreuzigung zu sein. Das erklärt allerdings noch nicht die Osterbotschaft der Sündenvergebung, weder in ihrem historischen Ursprung noch in ihrer existenzialen Grundlage.

lich zugleich andere personale Beziehungen ausgrenzen. Diese Tatsache wird besonders drastisch empfunden, wenn eine *gegebene Leerstelle* gefüllt wird, d.h. wenn der Platz, der dem Verstorbenen bislang zukam, nun mit einem Dritten gefüllt wird. Es ist hierbei daran zu erinnern, dass die Beziehung zum Verstorbenen ja phänomenologisch in absoluten Räumen gegeben ist, die sich nur zeitlich relativieren, aber nur über Amnesie grundsätzlich aufheben lässt. Daher kann es hier zu einer echten Zerreißprobe kommen, ob ich den Verstorbenen noch liebe, wenn ich mich zugleich dem Dritten zuwende. Auch wenn sich Trauernde daher freuen können, eine neue Beziehung geknüpft zu haben, belastet diese neue Beziehung zugleich die alte. Diese Belastung ist nur existenziell aushaltbar, wenn – phänomenologisch ausgedrückt – der Verstorbene mit der Zeit den Trauernden so erscheint, dass er dabei auf seinen alten Platz nicht angewiesen ist. Nur wenn es möglich ist, „sein“ Zimmer umzuräumen oder das gemeinsame Schlafzimmer durch neue Möbel zu ersetzen, *ohne „ihn“ dabei zu verlieren*, ist wirklich Platz für eine neue Beziehung. Das aber ist prinzipiell möglich: Denn die Erscheinungsweise eines Verstorbenen unterscheidet sich ja qualitativ von der Erscheinungsweise lebender Menschen und bindet die Trauernden nicht an dieselben Verhaltenszumen. Außerdem sind personale Beziehungen trotz vergleichbarer Rollen zueinander inkommensurabel. Der Konkurrenzdruck bezieht sich daher entweder auf die ähnliche Rolle des Anderen und des Dritten in meinem Leben oder auf seinen *allgemeinen* existenzialen Grund, dass jede Verwirklichung andere Möglichkeiten ausschließt und damit zugleich auch meine Exzentrizität einengt. Dass ich nicht mit zwei Frauen zugleich verheiratet sein kann, ist nicht dasselbe wie die missverständliche Behauptung, dass personale Beziehungen andere personale Beziehungen ausgrenzen. Letzteres trifft nämlich nur in einem sehr allgemeinen Sinn zu: Personale Beziehungen verdecken nämlich nur die Möglichkeit zu *manchen* anderen personalen Beziehungen, die dem Subjekt dann aber *gar nicht erst gegeben* sind. Das heißt aber nicht, dass ein Witwer notwendig seine erste Frau verdrängt, wenn er wieder heiratet. Ob das Schuldgefühl bei neuen Rollenkonstellationen existenziell überwunden werden kann, ist Sache der erfolgreichen Lebensführung des Trauernden. Der dahinter liegende Schreck an der eigenen begrenzten Exzentrizität verweist dagegen auf ein allgemeines existenziales Problem, das sich unabhängig davon in Schuldgefühlen äußern kann – übrigens nicht nur als Schuld gegenüber dem Verstorbenen, sondern auch gegenüber dem Dritten.

Wie lässt sich die existenziale Schuldverfahrung (als Begrenzung des Anderen aufgrund eigener begrenzter Exzentrizität) existenziell durch die Zeit aushalten? Wie heilt die Zeit diese tiefe Wunde? Die gegensätzlichsten Strategien können Trauernde dabei einschlagen:

1. Sie verdrängen den Anderen oder seinen Tod, indem sie neue Beziehungen eingehen und sich dabei taub stellen für die Erscheinungen der alten. Oder umgekehrt: Sie machen den Toten zu einer Ikone und verstärken die Beziehung, indem sie sie neu definieren: Der Verstorbene wird nicht mehr nur geliebt, er wird bewundert und angebetet. Die Trauernden gewähren ihm alle Macht über sich. Beide gegensätzlichen Strategien beruhen auf dem gleichen Umgang mit der eigenen Exzentrizität, nämlich mit ihrer Steigerung in bestimmten existenziellen Beziehungen. Und sie versuchen dabei beide zu verdecken, dass sie selbst den existenzialen Grund für ihre Schuld nicht überwinden können. Denn jede Steigerung an Exzentrizität verhüllt zugleich andere exzentrische Möglichkeiten.

2. Ich will nicht wahrhaben, dass der Andere von der Kontingenz meiner Exzentrizität abhängig und ich so schuld an seinem Tod bin. Dieses Nicht-wahrhaben-wollen offenbart ein prinzipielles *Vergebungsbedürfnis*: Ich will trotz meiner Schuld an dir mit dir leben. Dem Vergebungsbedürfnis korrespondiert dabei das Bedürfnis nach ewigem Leben. Dieses Bedürfnis lässt sich nur befriedigen, wenn der Verstorbene mir vergibt oder wenn mir die Hoffnung nach meinem ewigen Fortleben gegeben ist oder wenn schließlich der Eindruck meiner begrenzten Exzentrizität durch die Einsicht ergänzt wird, dass Gott meine existenziale Schuld auf sich nimmt. Dieses Auf-sich-nehmen ist dabei nicht moralisch zu verstehen, weil es dann nicht effektiv mein Schuldbewusstsein überwinden könnte. Gott muss vielmehr meine existenziale Struktur überwinden, die Grund meines Schuldbewusstseins ist. „Gott“ ist dann die Macht, die in den existenzialen Grund menschlicher Verfasstheit wirksam eingreifen kann, ohne dabei menschliche Existenz zu zerstören.

Letzteres Vergebungsbedürfnis offenbart ein Geflecht von christlich-theologischen Verweisungen, die einander entsprechen: Das Symbol vom Opfertod Jesu als Gottes Auf-sich-nehmen unserer existenzialen Schuld; unsere Neuschöpfung als Menschen, deren Sünde effektiv überwunden ist (Rechtfertigung des Sünders); ewiges Leben als Effekt dieser Neuwerdung und damit verbunden ewige Gemeinschaft der Heiligen (welche Vergebung durch die Toten einschließen mag). Wie Gott tatsächlich dieses Vergebungsbedürfnis stillt, wäre in einer eigenen systematisch-theologischen Untersuchung ausführlich zu zeigen. Zumindest so viel soll aber hier angedeutet werden, dass Vergebung meiner existenzialen Schuld die Bedingungen meiner Exzentrizität *umkehrt*: Vergibt mir der Verstorbene oder vergibt mir Gott, dann erweist sich die stete Gegenwart des Anderen nicht länger als abhängig von meiner gefährdeten Exzentrizität. Vielmehr zeigt sich meine Exzentrizität umgekehrt abhängig von der Leben spendenden Kraft der Vergebung, die sich als spontane und unabhängige Kraft offenbart. Auch hier ist wieder zu betonen, dass diese Art Vergebung nicht in moralischen Dimensionen oder Begriffen zu beschreiben ist, sondern in die existenziale Verfassung des Menschen eingreift.

Die Gewissheit, dass das umfassende Vergebungsbedürfnis gestillt wird, heißt Glaube. Glaube ist die Einsicht, dass die Gefahr der Beziehungen aufgrund meiner gefährdeten Exzentrizität nicht länger meine Schuld ist. Dieser Glaube könnte auch beinhalten, dass meine Endlichkeit nicht meine Schuld, sondern mein Schicksal ist – ein Schicksal allerdings, das dabei als aktive Kraft zu verstehen ist, weil sie mir meine Schuld abnimmt. In meiner existenzialen Verfassung bin ich ja zunächst unausweichlich schuldig. Die Einsicht in meine Schicksalshaftigkeit überwindet noch nicht meine Schuld oder durchschaut sie als Illusion. Diese Schuld ist „real“ und beruht auf der existenzialen Verfassung des Menschen. Überwunden wird sie nur, wenn mir das Schicksal meine Schuld abnimmt. Dazu bedarf es mehr als theoretischer Einsichten in meine Geworfenheit in die Welt. Dazu bedarf es der Offenbarung der aktiven Kraft des Schicksals, das mir meine Schuld abnimmt. Glaube ist daher nie fatalistisch und nie spekulativ, sondern eine Einsicht aufgrund gemachter Lebenserfahrungen, die *Hoffnung* einschließt. Und bei diesen Lebenserfahrungen spielen die Nah-Erfahrungen von Verstorbenen eine erheblich erschließende und existenziell unabweisbare Rolle.