

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Wege zum Menschen 55* (2003). 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

Vom sechsten Sinn der Ewigkeit im Angesicht des Todes – Eine zeichentheoretische Interpretation

in: *Wege zum Menschen 55* (2003), pp. 264–279

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003

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 55* (2003) 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

Vom sechsten Sinn der Ewigkeit im Angesicht des Todes – Eine zeichentheoretische Interpretation

in: *Wege zum Menschen 55* (2003), S. 264–279

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003

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

**Lukas Ohly**

***Vom sechsten Sinn der Ewigkeit im Angesicht des Todes – Eine zeichentheoretische Interpretation***

*Unserem Sohn Jonas zum Gedächtnis*

Dies ist der Versuch einer theologischen Einschätzung zu unserer Erfahrung des Todes unseres Sohnes Jonas. Motiviert ist dieser Versuch sicher durch unsere Anstrengungen, diese Erfahrungen zu verarbeiten und den Abschied zu bewältigen. Solche Motivationen verbleiben ganz im Individuellen und sind – wenn sie veräußert werden – im großen und ganzen unnötig und nutzlos. Für mich persönlich mag die Art der Verarbeitung durch schriftliche Aufzeichnungen von hohem Wert sein, und ich empfinde auch meine Trauererfahrungen als zutiefst wertvoll, vielleicht als letzten Rest des gemeinsamen Lebens, das ich festhalten möchte und dessen Entgleiten ich schon jetzt verspüre. Aber für andere Betroffene wäre eine Schrift, die nur von sich erzählt, eher widerlich und eine aufdringliche Verdoppelung eigener Trauererfahrungen. So erschöpft sich mein Anliegen dieser Arbeit nicht darin, meine Erfahrungen zu verarbeiten.

Ziel ist es vielmehr zu zeigen, inwiefern in Trauererfahrungen Dimensionen ewiger Gemeinschaft aufblitzen. Es soll die These belegt werden, dass Menschen bei ihren Trauererfahrungen eine Ahnung vermittelt bekommen von Ewigkeit; dass sie religiöse Erfahrungen machen, mit denen das zum Verzweifeln bringende Faktum des Todes konfrontiert wird; ja dass mit dem Verstorbenen eine postmortale Beziehung besteht, bei der der Verstorbene als aktive subjektive Macht erlebt wird. Diese These ist natürlich nicht neu. Unzählige Versuche hat es im Lauf der Geistesgeschichte gegeben, die Unsterblichkeit der Seele oder die Unsterblichkeit des Subjektes zu erweisen. Seit den 20er Jahren haben vor allem phänomenologische Ansätze die den Tod überlappende Beziehung zwischen Menschen herausgestellt<sup>1</sup> (zuletzt B. Waldenfels, wenn auch ohne Anspruch, damit eine Unsterblichkeit zu akklamieren<sup>2</sup>). Mein Versuch wird ihre Ansätze aufnehmen, von subjektiven Wahrnehmungen auszugehen und ihre unbezweifelbare phänomenologische Basis zu akzeptieren, dass ich unbezweifelbar das wahrnehme, was ich wahrnehme. Diese Einsicht beansprucht als solche einen gewissen unbezweifelbaren, auch intersubjektiven Wahrheitsgehalt. Die allerdings zunächst im Solipsismus verharrende Methode der Phänomenologie – denn Intersubjektivität stellt sie zunächst nur her im Hinblick auf das formale Gerüst außerhalb der Klammer, d.h. außerhalb dessen, *was* ich denn nun genau wahrnehme<sup>3</sup> – soll hier kosmologisch gewendet und geweitet werden. Mithilfe logischer Analyse wird hier versucht, gedeutete Wahrnehmung angesichts des Abschieds von Verstorbenen auf die Wirklichkeit zu projizieren und zu begründen, dass die Erfahrung intersubjektiver Verbundenheit mit dem Geliebten über seinen Tod hinaus einen kosmologischen Anhaltspunkt hat. Die Beziehung zum verstorbenen Geliebten ist „öffentlich“, sie besteht nicht nur im Subjekt des Überlebenden, der sich für sich noch einbildet, eine Beziehung zum Toten zu haben.

Bei dieser These werden Erfahrungen aufgegriffen, die ich im zeitlichen Umfeld des Todes meines Sohnes gemacht habe und die mir auch als Pfarrer in Seelsorgege-

---

<sup>1</sup> G. Marcel Homo Viator: Philosophie der Hoffnung; Düsseldorf 1949, 189-215; Geheimnis d. Seins; Wien 1952, 464-487; ders.: Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1961, 283-305; R. Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“; Stuttgart 1996, 173. Zum Verhältnis von Liebe und unendlicher Dauer bei Marcel, Scheler und Spaemann s. L. Ohly: Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde; Stuttgart 2002, 107-115, 121-124.

<sup>2</sup> B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse - Phänomentechnik; Frankfurt 2002.

<sup>3</sup> Anders ausgedrückt: Es ist unbezweifelbar sowohl für mich als auch für ein anderes Subjekt, dass ich das wahrnehme, was ich wahrnehme. Es ist aber nicht unbezweifelbar für ein anderes Subjekt, *was* ich wahrnehme.

sprachen öfter bestätigt wurden: Ich möchte sie Erfahrungen eines „sechsten Sinnes“ nennen. Ich verstehe darunter Ahnungen, die wir verspüren, die aber keine eindeutige intentionale Struktur aufweisen: Ich ahne (kurz vor dem Tod des geliebten Menschen), dass etwas anders ist als sonst, aber ich weiß nicht, was es bedeutet. Wäre der „sechste Sinn“ stärker – etwa die Ahnung, dass mein Kind bald sterben wird –, dann würde ich danach eindeutig meine Handlung ausrichten: Ich würde Wache am Sterbebett halten, ich würde den Tod mit aller Macht zu verhindern suchen oder – wenn ich mich ohnmächtig gegen den Tod vorfinde – verzweifeln. Der sechste Sinn lässt sich allerdings im Alltag sublimieren. Man kann mit ihm leben, als wäre doch nichts geschehen. – Diese Erfahrungen sprengen die Ketten enger phänomenologischer Methodik, denn sie verbleiben nicht in der solipsistischen Intentionalität des „Ich erkenne etwas als etwas“, sondern sie antizipieren ein Etwas, das sie gerade nicht erkennen können, das sich ihnen nichtsdestotrotz aufrängt, und zwar im Angesicht eines menschlichen Gegenübers. *Dass* es freilich so ist, kann man immer erst im nachhinein ratifizieren. *Dass* wirklich etwas anders war als sonst, erkennt das Subjekt später über die übliche intentionale Struktur. Die Ahnung selbst dagegen kann intentional nicht entschlüsselt werden und wird dennoch subjektiv empfunden. Auf rein deskriptiver Ebene mag zwar das Anders-sein-als-Sonst intentional darstellbar sein („Sie hat mit allen Kindern noch telefoniert. Das hat sie sonst nicht gemacht. Die Nacht darauf ist sie dann gestorben.“ „J. hat mich so anders angeguckt. Das hat mich so ergriffen. Aber ich hatte noch einen Termin und bin weggegangen. Und ich habe mich nicht einmal von ihm verabschiedet, was ich sonst doch immer gemacht habe.“). Aber diese deskriptiv darstellbaren Gehalte können die Beunruhigung gar nicht erklären, die in der Ahnung schon empfunden worden ist. Eben erst im nachhinein ist eine Entschlüsselung möglich („Sie wollte sich verabschieden, weil sie spürte, dass sie sterben würde.“ „Ich habe mich aus der Situation herausgeflüchtet, weil ich mich nicht endgültig verabschieden konnte“). Bei aller Vorläufigkeit deute ich diese Ahnungen des sechsten Sinnes als Formen unbewusster zwischenmenschlicher Kommunikation, die etwas mitteilen, was sich eindeutiger Gehalte noch entzieht *und was dennoch als bedeutungsvoll verstanden wird*. Der Sterbende und seine Angehörigen kommunizieren über den sechsten Sinn als ein Kommunikationsmedium, in dem Wirklichkeit appräsentiert wird, noch bevor sie – mit Husserl – „intentional“ erfasst wird und sogar noch bevor sie als *Unanschauliches gemeint* sein kann (Husserl: „Intention“<sup>4</sup>). Die Ahnung des sechsten Sinnes meint zunächst noch nichts, sie bleibt verworren und ist daher mit Husserls phänomenologischem Begriffsapparat auch nicht entschlüsselbar. Ihre Kontingenzen überfordern ein Erklärungskonzept, das allein über das Wahrnehmungssubjekt geht, weil sie die Appräsentation von faktischer Zukunft und die Appräsentation des Anderen in einer Weise enthalten, die dem Wahrnehmungssubjekt zugleich intentional entgleiten<sup>5</sup>.

Mit einer ähnlichen „Ahnung“ empfinden Hinterbliebene die Gegenwart der Toten. Beispiele hierfür werde ich noch anführen. Diese Ahnung lässt sich ebensowenig mit der subjektivistischen phänomenologischen Methode entziffern, ist doch diese Methode ihrem Anspruch nach „atheistisch“, weil sie den Wirklichkeitshorizont des Cogitatum nicht überschreiten will, während das Reich der Toten schlechthin transzendent ist<sup>6</sup>. Das macht diese Ahnungen aber nicht bedeutungslos, und so ist nach einem anderen Erklärungsmodell zu suchen, das aus dieser Selbst-Bescheidung herausführt.

<sup>4</sup> Zur Differenz zwischen Intentionalität und Intention s. S. Rapic: Einleitung; in: E. Husserl: Ding und Raum. Vorlesungen 1907; Hamburg 1991, XI-LXXVIII, XVI, XX, XXVII.

<sup>5</sup> E. Lévinas. Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz; Freiburg/München 1988<sup>2</sup>, 143.

<sup>6</sup> Vgl. D. Janicaud: The Theological Turn of French Phenomenology. In: D. Janicaud u.a.: Phenomenology and the „Theological Turn“. The French Debate; New York 2000, 1-103, 68.

Nun könnte man gegen die vermeintliche phänomenologische Bedeutung solcher Ahnungen einige Einwände anbringen. Sind Ahnungen intentional so offen wie hier beschrieben, dann kann man im nachhinein auch *alles Mögliche* in sie hineininterpretieren. Der Einwand suggeriert: Erst im nachhinein konstruieren wir unsere Vorahnungen, die wir aber eigentlich gar nicht hatten. – Aus diesem partikularen Einwand kann ein prinzipieller nachgeschoben werden, der sich gegen die kosmologische Wendung phänomenologischer Wahrnehmungen richtet: Könnte nicht das alles nur eingebildet sein, dass wirklich „der Tote“ eine Vorahnung seines Todes hatte? Könnte nicht das alles nur eingebildet sein, dass mir „der Tote“ gerade dadurch „begegnet“, dass er sich mir vermeintlich „aktiv“ entzieht? Könnte nicht das alles nur eingebildet sein, dass ich über einen „sechsten Sinn“ spüre, dass der Tote noch in Beziehung zu mir steht?

Zunächst zum partikularem Einwand: Natürlich sind Vorahnungen bedeutungsoffen, sonst würden sie sich ja gerade nicht von den intentionalen Bedeutungsstrukturen unterscheiden. Das heißt aber nicht, dass *alles Mögliche* in ihnen enthalten ist. Vielmehr geht von ihnen ja Beunruhigendes aus. Der Eindruck, dass wir solche Vorahnungen in die Vergangenheit rückprojizieren, ohne dass wir sie vorher wirklich hatten, mag in Einzelfällen berechtigt sein. Es ist aber klar, worin er prinzipiell gründet: nämlich in der Strukturdifferenz zwischen nachträglicher intentionaler Klarheit und dunkler Vorahnung. Gerade weil im nachhinein vieles klarer ist, kann der Eindruck entstehen, die Klarheit dominiere die Unklarheit und könne sie veranlasst haben. Immerhin entschlüsselt sie ja auch subjektiv die Unklarheit. Sie tut dies allerdings so, dass dabei die Unklarheit in der dunklen Vorahnung gerade nicht geleugnet, sondern expliziert wird. Diese subjektive Erfahrung von Betroffenen, die ihre dunklen Vorahnungen kognitiv und psychisch verarbeiten müssen, wird in der These des Einwandes aber heuristisch umgeprägt, nämlich so, dass dabei das trauernde Subjekt im Zustand der Klarheit Unklarheiten entwirft, die es in die Vergangenheit rückprojiziert – mit welchen psychischen Motiven auch immer. Damit trägt dieses Erklärungskonzept den Erfahrungen von Betroffenen nicht Rechnung, die schon vor Eintritt des Todes des Geliebten ihre Beunruhigung thematisierten. (Dass es freilich so war, müsste dieses Erklärungskonzept zurückweisen – was es allein mit psychologischen Mitteln nicht kann.)

Zum allgemeinen Einwand: Nehmen wir an, die „Kommunikation“ zwischen dem Sterbenden und seinem Angehörigen hätte sich letzterer eingebildet. Während ein kosmologisches Modell zunächst alle Empfindungen als öffentlich bedeutungsvoll und realitätserschließend für die Evolution des Universums interpretiert, suggeriert der allgemeine Einwand, dass eine solche „Kommunikation“ *nur* eingebildet sei. Von einem „Nur“ kann allerdings keine Rede sein, müsste doch eine Analyse intrapsychischer Abläufe eine ebenso hohe Komplexität aufweisen wie eine kosmologische: Es muss psychologisch beschrieben werden, wie das Subjekt *sich* eine Kommunikation einbildet und *sich* zugleich überzeugend weismacht, dass es *sich* das nicht einbildet. S. Freuds Schichtenmodell der Subjektivität ist ein Erklärungsversuch, das Selbstbewusstsein als in sich komplexes Wesen zu verstehen, das in sich das *Ich* und *Andere* enthält (der polare Gegensatz Ich vs. Es, der Gegensatz von Unbewusstem, Vorbewusstem und Bewusstem<sup>7</sup>). Nur eine komplexe Subjektivität, die sich selbst entgleitet, kann sich auch selbst wirksam betrügen. Nur ein Selbst, das sich selbst fremd bleibt, kann sich selbst überraschen und beunruhigen. Das bedeutet

---

<sup>7</sup> W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive; Göttingen 1983, 186f. J. Habermas hat in einer alten Schrift mit seiner Kritik Freuds die psychologische Flucht vor sich selbst von der sprachlichen Sozialisation abhängig gemacht (J. Habermas: Erkenntnis und Interesse 1973, 294f., 299f.). Jede psychologische Erklärungstheorie, die einen komplexen Subjektbegriff entwirft, über den sich das Subjekt selbst betrügen kann, muss sich damit weitergehenden Theorien öffnen, seien sie sprachphilosophischer oder – wie im Folgenden versucht – semiotischer Art.

aber einerseits, dass eine psychologische Erklärung des „sechsten Sinnes“ kaum als prämissenärmer und einfacher zu bezeichnen ist als eine kosmologische, und andererseits, dass sogar eine psychologische Erklärung kosmologischer Hintergründe bedarf, die das Andere, Fremde und deren Interaktion mit dem Selbst ebenso beschreiben wie eine kosmologische Theorie, welche Interaktion, Verstehen und Schließen kosmisch weitet. Der ganze Kosmos zieht Schlüsse (Ch. S. Peirce<sup>8</sup>), nicht nur das menschliche Erkenntnis-Subjekt, das vielmehr bei seinen Schlussbildungen auf die schlussbildende Interaktion mit dem Fremden angewiesen ist – sei es intra- oder extrapsychisch. Ob der Andere daher *in* meiner Seele ein Fremder ist, oder ob er mich in Blicken zwischen zwei Leibern erreicht, mag zwar kosmologisch einen gewissen Unterschied beinhalten<sup>9</sup>. Er ist aber nicht derselbe wie der zwischen „nur psychologisch“ und „kosmologisch“.

Die eigentliche Frage besteht daher in dem Problem, ob und inwiefern es zu Begegnungen mit dem Verstorbenen kommt, in denen dieser *sich selbst* aktiv aufdrängt. Es ist trivial, dass mir in Träumen der Verstorbene „wirklich“ begegnet. (Sonst müsste ich mich *stets* irren, dass ich von ihm träume.) Es ist trivial, dass die Gedanken an ihn mir aufdringlich sind, ja sogar dass *er* sich mir aufdrängt. (Denn als phänomenaler Gegenstand dieser Welt ist er von mir erlebt worden und weiter thematisierbar. Auch im Tod ist er thematisch; „sein“ Tod kann ebenso erscheinen wie seine Vergangenheit.) Nicht-trivial und erst noch modellhaft zu stützen ist aber die Behauptung, dass er *sich selbst* aufdrängt, so dass es berechtigt wäre zu behaupten, dass *er lebt*. Dafür soll eine kosmologische Theorie nützlich sein.

## 2 Erfahrungen des „sechsten Sinnes“

Als Ausgangserfahrung sollen hierbei zunächst eben einige Erfahrungen des sechsten Sinnes aufgezählt und näher charakterisiert werden.

1. Die Totenwelt wird erfahren als eine zwar von meiner Lebenswelt unterschiedenen Existenzweise, zu der aber dennoch Berührungen bestehen, die sogar vom Trauernden gelegentlich aufgesucht werden. Was dabei aufgesucht wird, befriedigt für eine bestimmte Zeitdauer das Bedürfnis, den Toten spüren zu wollen<sup>10</sup>. Diese Art der Erfahrung hat mehrere Facetten: Ich habe etwa das dringende Bedürfnis, den Leib von J. zu lieblosen, zu streicheln und zu küssen. (Selbst auf den Arm will ich ihn nehmen. Durch seinen völlig entspannten toten Körper ist es mir aber nicht möglich, ihn zu greifen. Er rutscht mir dabei aus den Händen. Die dabei aus seinem Körper herausgedrückte Luft hemmt mich in meinem Drang, weil ich „ihn“ nicht verletzen will.) – Eine andere Facette ist die intensive Begegnung mit dem Grab. Das Grab fordert uns auf, in seiner Nähe zu bleiben oder sie immer wieder aufzusuchen. („Ich will ihn nicht alleine/im Stich lassen.“) Ein denkbarer Wohnortwechsel stellt sich deshalb als dramatisch heraus. – Besonders eindrücklich halte ich aber die Erfahrung, Trauerregungen geradezu

---

<sup>8</sup> „Was ist die letzte Sicherheit der Wahrheit der Konklusion jedes Schlusses? Ich antworte, daß es als nicht begründet (unreasoned) von der Natur eines Glaubens (Faith) sein muß. Dieser Glaube muß sich auf die allgemeine Beschaffenheit des Universums beziehen, auf das sich der Schluß bezieht; und er muß im wesentlichen darin bestehen, daß jenes Universum von einer Aktiven Vernunft (Active Reason) beherrscht wird, welche derjenigen entspricht, die im Akt des Schlußfolgerns eingesetzt wird“ (Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften Bd. 3; Frankfurt 1993, 350f.).

<sup>9</sup> Der Unterschied besteht darin, dass der leiblich begegnende Andere ein leiblicher Mensch ist, während der nur in der Seele begegnende Andere ein Symbol eines Menschen ist. Dieser Unterschied ist graduell und nicht prinzipiell, wenn man semiotisch auch Menschen als Symbole auffasst (Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften Bd. 1; Frankfurt 1986, 138f.).

<sup>10</sup> Der Wille, sich dem Schmerz der Trauer auszusetzen, wird in einschlägigen Trauerhandbüchern betont (z. B. J. Müller-Lange: Verhalten von Menschen in Extremsituationen; in: Ders. (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge; Wien 2001, 61, 63).

zu suchen: Ich betrete sein Kinderzimmer, nur um mich zu prüfen, ob ich noch trauern, noch weinen kann. Dabei ereignen sich drastische „Begegnungen“. Hier wird seine Nähe greifbar, *sein* Geruch ist noch im Zimmer. Ich beweine ihn, weil ich seine *volle* Nähe vermisse, aber beweine dennoch ihn in seiner Anwesenheit. Er ist mir nahe, aber nicht mehr so nahe, wie ich es dringend begehre. Deshalb überfällt mich auch nicht eine untröstliche Verzweiflung, keine hoffnungslose Schlusstimmung. Vielmehr ist immerhin ein Teilmoment meines Wunsches, „ihn“ wiederzuhaben, befriedigt worden. Der Wunsch, das Zimmer wieder und wieder aufzusuchen, überkommt mich seitdem öfter. – Die Berührung mit der Totenwelt enthält eine religiöse Stimmung. Und da ich mit christlichen Endzeitsymbolen vertraut bin, begegnet mir in der Nähe des Verstorbenen auch die Nähe Gottes. Ich nehme an, dass diese Erfahrung von Gottesnähe glaubens- und kulturabhängig empfunden wird. Kulturinvariant ist aber die Erfahrung, dass mit der Erfahrung der Nähe des Verstorbenen die Nähe einer zweiten Wirklichkeit empfunden wird, die mich vom Verstorbenen trennt und sich dennoch mit meinem Wahrnehmungshorizont berührt. Gott als Horizont meiner Trauer, meiner Wut und des Abschiedes hat je nach Kultur andere Gesichter, bildet aber nichtsdestotrotz in der Begegnung mit dem Toten den Wirklichkeitshorizont für beide „Welten“, die sich in der einen Erfahrung schneiden. Deshalb drängen sich mir auch spontan Bibelzitate auf, wenn ich mit dem Toten konfrontiert bin. In Gottes Gegenwart erschließen sich mir spontan seine in mir verborgenen Symbole. Es erscheint mir gar der Eindruck, Gott offenbare *sich* mir *selbst*. Was Gott mir offenbart, basiert dabei sicher auf kontingenten psychischen oder sozialen Hintergründen. Dass sich aber der *Horizont* der Begegnung mit dem Verstorbenen bildet, wenn ich die Nähe des Verstorbenen empfinde, ist unbezweifelbar<sup>11</sup>.

2. Eine zweite „Ahnung“ von der fremden Begegnungswirklichkeit mit Toten ergibt sich über Schuldgefühle und Schuldenerfahrungen. Der Angehörige bekennt eine Schuld, die sich im Atmosphärischen, im non-verbalen Bereich umgesetzt hat. Weil ich mich vor seinem Sterben seinen Blicken entzogen habe, weil ich ihren Hilfeschrei darin nicht aufgenommen habe, ist er gestorben. Dabei wird der Verstorbene nicht nur als Opfer meiner Unterlassung begriffen. Vielmehr kann sein Tod auch *seine (aktive) Reaktion* auf mein Verhalten bedeuten. Damit wird er gar als Komplize der Todesmacht empfunden, die mir „eins auswischt“ für meine Schuld. – Interessant daran ist die Art und Weise, wie kausale Verknüpfungen empfunden werden: Nicht weil ich in der Pflege eine therapeutische oder medizinische Maßnahme unterlassen habe, kam es zum Tod des Anvertrauten. Sondern weil ich nonverbale Signale falsch verstanden habe bzw. weil er meine Lieblosigkeit missverständlich in meinen nonverbalen Ausdrucksweisen hineininterpretiert hat, kam es dazu. Die Macht nonverbaler Versäumnisse und Uneindeutigkeiten nötigt mich, mir gegenüber eine Schuld einzugestehen. Ein aufgeklärter Mensch würde diese kausalen Verknüpfungen rational zurückweisen. Aber in der interpersonalen Beziehung zum Verstorbenen drängen sie sich auf und lassen den Hinterbliebenen ein Schuldgefühl ausprägen. Der „sechste“ Sinn dieser Schuld wahrnehmung ahnt folglich eine Ebene zeichenhafter Kommunikation, die weit unterhalb moralischer oder gar rechtlicher Verantwortungsregeln liegt, welche die Zurechnungsfähigkeit einer Schuld festlegen. Diese vorrationale Schuld wird dabei als derart effektiv erlebt, dass sie sogar über Leben

---

<sup>11</sup> E. Herms hat in jeder phänomenalen Erscheinung den transzendentalen Horizont einer universalen Möglichkeitssphäre rekonstruiert, für den es sinnlos sei, zwischen seiner Erscheinung und Wirklichkeit zu unterscheiden (E. Herms: „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“; in: W.Härle/R.Preul: Marburger Jahrbuch Theologie Bd. VI: Phänomenologie; Marburg 1994, 69-99, 75f.). Diese Unbezweifelbarkeit unterscheidet sich zwar nach Herms von der Gottesgewissheit, basiert aber auf dem Ursprungsverhältnis des Selbst (zu Gott). Indem nämlich die Übereinstimmung des eigenen Selbstverständnisses mit seiner transzendentalen Daseinsverfassung evident wird, wird zugleich seine transzendente Beingheit evident, die als Ursprungsbeziehung, als Wort Gottes begriffen wird (93).

und Tod entscheidet. Ist sie das, dann ist der Tod die ebenso höchst bestechende zeichenhafte „Antwort“ des Toten auf das Versäumnis des Lebenden. Der Tote sendet mit seinem Tod Zeichen aus, er be-zeichnet, er fordert Rechenschaft. Sein Tod drängt ihn damit gerade nicht aus der Welt hinaus, sondern macht ihn zum Interakteur im Kosmos der Zeichen. So werden weltliche Ereignisse zu Darstellungen und Interpretationen von Zeichen. Man mag fragen, ob solche Schuldgefühle pauschal *berechtigt* sind, sobald man die Wirkungen nonverbaler Versäumnisse kosmologisch interpretiert. Wird nicht gerade so Schuld zementiert, indem die Frage der rationalen Verantwortbarkeit von Schuld unterlaufen wird? Darauf antworte ich, dass es den Trauernden zunächst nichts bringt, wenn man sie dahingehend beruhigt, sie hätten alles des auf der Ebene der rational-konventionalen Verantwortungsregeln Üblichen getan und sich nicht verschuldet. Entlastung ereignet sich für die Trauernden vielmehr nur auf der Ebene, wo die Schuld empfunden wird. Nur im Wirklichkeitshorizont, in dem auch der Tote noch interveniert, kann Entlastung eintreten. Eine Symbolwelt, die Gott als Horizont solcher Erfahrungen kennt als denjenigen, der Schuld vergibt, vermag zu entlasten.

3. Trauernde erinnern sich an ihre merkwürdigen Stimmungen unmittelbar vor dem Tod. Genervtes und ungeduldiges Verhalten können ebenso auffällig sein wie die Prophetie der Unheils: Oft erinnern sich Trauernde daran, dass jemand oder etwas ihnen den Schicksalsschlag angekündigt hatte. Es hat was in der Luft gelegen. Das ist die Art von Erfahrungen, mit denen ich bereits oben die Ahnungen des sechsten Sinnes illustriert habe.

Es sollte klar geworden sein, dass mit diesen Beschreibungen der Tod nicht etwa ein „Jenseits“ meint, eine zweite Welt jenseits der erfahrbaren Welt. Vielmehr erfahren Trauernde den Tod als eine zweite Realität innerhalb ihrer eigenen, die sich darin verbirgt und sich dennoch wirksam, gleichsam aufdringlich zum Ausdruck bringt. Der Tod ist Nähe und Distanz, er ist die nah bezeugende Ferne. Er bezeichnet Ferne, aber mit Hilfe aufdringlich naher Zeichen. Im Kosmos der Zeichen finden daher Leben und Tod ihren gemeinsamen Horizont.

### 3 Zeichentheoretische Anmerkungen

Noch einmal: Diese Wahrnehmung zweiter Realität lässt sich nicht vereinfachend als Dilemma zwischen „psychischer“ und „faktischer“ Lebenssituation beschreiben, welches das Zusammensein mit dem Verstorbenen „im Herzen“ noch empfindet, zugleich aber in der „Außenwelt“ ohne ihn auskommen muss. Das ist deswegen zu einfach, weil die „Außenwelt“ nicht einfach vorliegt, sondern sich immer nur zeichenhaft vermittelt. Damit ist sie auf dieselben Bedeutungsträger angewiesen, die auch innerpsychische Erfahrungen ausmachen, die nämlich ebenso Zeichenprozesse sind<sup>12</sup>. Nach H. Deuser etwa ist das Selbstbewusstsein nur ein Sonderfall universaler Semiosen<sup>13</sup>, für die charakteristisch ist, dass etwas nur etwas bezeichnen kann über das Moment der Kreativität. Kreativität ist die Grundvoraussetzung jeglicher Zeichenprozesse. Sie ist aktives Element eines jeglichen Phänomens. Deuser prädiert diese Kreativität im Anschluss an Peirce von Gott dem Schöpfer und macht damit jegliches instinktive oder kreative Moment in Zeichenprozessen abhängig von der Teilgabe der Ur-Kreativität Gottes<sup>14</sup>. Mit diesem Modell interpretiert Deuser Subjektivität semiotisch und erklärt Kreativität zu der Fundamentalbedingung menschlicher Subjektivität. Kreativität ist Bedingung für Zeichenprozesse und als solche zwar

---

<sup>12</sup> Ch. S. Peirce (Anm. 9), 134.

<sup>13</sup> H. Deuser: Die phänomenologischen Grundlagen der Trinität; in: W. Härle/R. Preul: Marburger Jahrbuch Theologie Bd. VI: Phänomenologie; Marburg 1994, 45-67, 58.

<sup>14</sup> H. Deuser (Anm. 13), 53-58; ders.: Kleine Einführung in die Systematische Theologie; Stuttgart 1999, 57, 116, 153, 155.

auch bezeichnenbar, bedarf aber dabei noch anderer Fundamentalbedingungen, die erst im wechselseitigen Verweis aufeinander ihre Bezeichnung und jegliche Bezeichnung erreichen<sup>15</sup>. Sie ist notwendig auf ihre Relation mit zwei anderen fundamentalen Zeichenbedingungen angewiesen, um zu bezeichnen, d.h. um „öffentlich“ zu werden: Das sind eine Gegenständlichkeit und eine Interpretation<sup>16</sup>. Erst eine „trinitarische“<sup>17</sup> Struktur der Fundamentalbedingungen lässt Zeichen zu und erlaubt subjektive Erfahrungen.

Sobald wir fragen, ob die verstorbene Person sich uns *wirklich* selbst aktiv begegnet, wenn sie uns in der Begegnung als aktiv *erscheint*, so ist damit die Frage gestellt, ob die semiotischen Fundamentalbedingungen der Bezeichnung so erfüllt sind, dass sich der Verstorbene auch selbst erfährt. Leider hat Deuser auf dem Hintergrund seiner semiotischen Phänomenologie das Subjektivitätsproblem nicht weiter entfaltet. Sein Modell erklärt, dass Subjektivität als semiotisches Phänomen begriffen werden kann, dass es also die *allgemeinen* Bedingungen von Semiosen erfüllt. Die *besonderen* Bedingungen, die Subjektivität zur Subjektivität machen, bleiben offen. Auffällig aber ist, dass Deuser die ursprüngliche Selbstbezogenheit Gottes als *ökonomische* Trinität interpretiert<sup>18</sup>, als eine Selbst-Darstellung (für andere)<sup>19</sup> in Selbst-Unterscheidung<sup>20</sup>. Damit wird zumindest das Ur-Ich Gottes als ein öffentliches charakterisiert, das gerade nicht prinzipiell unveräußerlich, in sich gekehrt und solipsistisch wäre. Subjektivität ist als Semiose prinzipiell öffentlich und im Kosmos der Bezeichnungen kommunikel. Trifft das auch auf menschliche Subjekte zu? Nach den semiotischen Bedingungen gibt es keinen Grund, das Gegenteil anzunehmen. Wenn schon die Fundamentalbedingungen jeglicher Bezeichnung selbst subjektiv sind und sich zugleich öffentlich darstellbar machen lassen, können die davon abhängigen Semiosen nicht die Fähigkeit besitzen, prinzipiell nicht-öffentlich und solipsistisch zu sein<sup>21</sup>. Das erlaubt fürs Erste, die Verträglichkeit des semiotischen Modells mit der Erfahrung eines sechsten Sinnes anzunehmen.

Allerdings ist damit immer noch nicht gesagt, worin semiotisch das besondere Kennzeichen von Subjektivität besteht. Die Beschreibung des Selbsterlebens, der Intensität von Empfindungen bedarf einer semiotischen Übersetzung. Deusers Modell legt den Vorschlag nahe, Subjektivität als *Ergebnis* von Zeichenprozessen zu verstehen und nicht als aktive Instanz, die ihnen zugrundeliegt. Kants Bild vom Ich als Vehikel des Denkens<sup>22</sup> wäre eine Verzerrung, die die Einsicht unterdrückt, dass das Selbstbewusstsein Zeichenprozesse bedarf, um sich *als* Selbst verstehen zu können<sup>23</sup>. Eher verträgt sich mit dem semiotischen Modell Schleiermachers Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins, weil sich diese Unmittelbarkeit aus Momenten vermittelter Selbst-Bezeichnung erst ergibt<sup>24</sup> und weil es von seinen nicht-

---

<sup>15</sup> H. Deuser 1999 (Anm. 14), 57, vgl. 153; Ch. S. Peirce (Anm. 9), 144.

<sup>16</sup> Vgl. H. Deuser 1999 (Anm. 14), 57, 153.; Ch. S. Peirce (Anm. 15) ebd.

<sup>17</sup> H. Deuser 1999 (Anm. 14), 57; Ch. S. Peirce (Anm. 15) ebd.

<sup>18</sup> H. Deuser 1994 (Anm. 13), 50.

<sup>19</sup> H. Deuser 1994 (Anm. 13), 53, 66.

<sup>20</sup> H. Deuser 1994 (Anm. 13), 49.

<sup>21</sup> Deuser benennt zwar mit der Religiosität ein subjektiv unveräußerliches Eigentum. Sie ist etwas, was immer nur *meine* Religiosität sein kann (1999 [Anm. 14], 21). Das betrifft allerdings nur die Zurechnung auf ein Subjekt und schließt m. E. nicht aus, dass die Religiosität eines Menschen darstellbar und nachempfindbar werden kann. Es wäre gerade ein Zustand der Sünde, wenn das Selbst versucht, seine göttlichen Voraussetzungen (122) zu ignorieren und dabei auch zu ignorieren, dass das Selbstverhältnis kein unproblematisches sein kann (82f.).

<sup>22</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft; A 399.

<sup>23</sup> M. Grünwald: Charles S. Peirce's Semiotischer Realismus; in: W.Härle/R.Preul: Marburger Jahrbuch Theologie Bd. VI: Phänomenologie; Marburg 1994, 101-141, 124f.

<sup>24</sup> F. Schleiermacher: Der christliche Glaube Bd. 1; Berlin 1960, 17. D. Korsch: Promissio. Eine theologische Kategorie zwischen Glaubenssprache und Reflexionsbegriff; Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 41/1999, S. 319-334, 333.

selbstischen Bedingungen in einem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl weiß<sup>25</sup>. Subjektivität als Ergebnis von Zeichenprozessen kann dann nur als ein Zeichenkonstrukt verstanden werden, das aus den Fundamentalbedingungen der Bezeichnung *objektive* Intensität bildet und sie als Selbsterleben *interpretiert* – wie dies der allgemeinen Struktur eines Zeichens entspricht. Den lebendigen Anhaltspunkt der Subjektivität findet der Zeichenprozess in seiner Fundamentalbedingung der Kreativität, die sich mit Hilfe der beiden anderen Fundamentalbedingungen veröffentlicht. Die Selbstzuschreibung (einer semiotischen Intensität, etwa eines Kontrastes) ist aber eine Interpretation des Zeichenprozesses.

So ungewohnt diese Theorie erscheint, so verständlich ist zunächst die Rückfrage, *wer* denn eigentlich interpretiert, wenn nicht das Subjekt, das doch erst Ergebnis einer Interpretation sein soll. Ebenso verständlich scheint die Frage, woraus sich die Öffentlichkeit zusammensetzt, der die Zeichen erscheinen, wenn nicht primär aus Subjekten. Nach Ch. S. Peirce ist eine Interpretation ein Repräsentamen, das durch ein anderes Repräsentamen determiniert ist, wobei charakteristisch für ein Repräsentamen ist, dass es wiederholbar ist (im Gegensatz zu einer Wahrnehmung, die wohl zwar ein Phänomen, aber kein Repräsentamen ist)<sup>26</sup>. Als Interpretation kann folglich all das gelten, was ein zeichenhaftes *Muster* ausprägt. Interpretieren sind folglich alle kosmischen Prozesse, die solche Muster ausprägen. Und dazu gehören nur in den wenigsten Fällen selbstbewusste Subjekte, sondern vielmehr auch Wasserfälle, elektrische Ströme, aber auch feste Gegenstände wie Steine und Stühle. Hier bewährt sich die kosmologische These der universalen Phänomenologie, dass der ganze Kosmos Schlüsse zieht, nicht nur denkfähige Subjekte. Daraus kann zweierlei folgen: Entweder man unterstellt jedem Interpretationsprozess ein Subjekt, das diesen Prozess ausführt und empfindet. Das behauptet die Kosmologie A. N. Whiteheads. Der wissenschaftstheoretische Nachteil an dieser These ist aber, dass Subjektivität selbst nicht zeichentheoretisch analysiert werden kann, weil sie dann „Vehikel“ jeglichen Zeichenprozesses ist. – Oder man erklärt Subjektivität nur für einen Sonderfall universalen Semiosen. Das behauptet die universale Phänomenologie. Das Ungewohnte an dieser Theorie ist, dass basale Empfindungen ohne Bezug auf ein Subjekt aufgefasst werden, das diese Empfindungen „hat“. Vielmehr teilt sich eine relative *Öffentlichkeit* diese Empfindung, nämlich der Resonanzraum dieses Zeichens, der darauf reagiert oder es repräsentiert<sup>27</sup> und damit ein Muster ausprägt. Der kosmisch wahrscheinlichere Fall zur Subjektivität ist also, dass Empfindungen öffentlich repräsentiert werden, bevor sie von einem Subjekt „gehabt“ werden. Die Alternative zum Panpsychismus Whiteheads ist also nicht, dass vorbewusste Empfindungen gar nicht empfunden werden. Die Alternative ist vielmehr, dass Empfindungen in der Regel nicht nur von Subjekten empfunden werden. Öffentliche Musterbildungen, die aus Zeichenprozessen hervorgehen und sich in weiteren verstricken, sind der kosmische Regelfall. Der sechste Sinn, der die Ahnung bestimmter Schicksalsschläge oder die unbewusste Kommunikation mit einem Anderen empfindet, basiert genau auf diesem kosmischen Regelfall, in dem sich Phänomene in Zeichenprozessen vervielfachen und so veröffentlichen.

Wenn ein Subjekt vom sechsten Sinn getroffen wird oder wenn gar zwei Subjekte über ihren sechsten Sinn einander verstehen (oder missverstehen, aber auch im Missverständnis „kommunikativ“ einander verbunden sind), so verbindet sich ein subjektives Empfinden mit dem Regelfall semiotischer Prozesse, eben mit öffentlichen Musterbildungen. D.h. das Subjekt wird seiner kosmischen Einbettung gewahr, es erkennt seine eigene kosmische Öffentlichkeit, im zweiten Fall darüber hinaus auch das Mitsein seiner subjektiven Schlussbildungen in – wenigstens – manchen Schlussbildungen des anderen Subjekts. Nicht nur der methodische Solipsismus der cartesischen Subjektivität wird überwunden, sondern auch das Problem eines kon-

---

<sup>25</sup> F. Schleiermacher (Anm. 24), 23, 29f.

<sup>26</sup> Ch. S. Peirce: Vorlesungen über Pragmatismus; Hamburg 1991, 92f.

<sup>27</sup> Ch. S. Peirce (Anm. 26), 43.

kreten Solipsismus, dessen Subjekt seine Gedanken nur selber denkt und seine Empfindungen nur selber empfindet. Der sechste Sinn ist kosmologisch erklärbar und überwindet damit den Solipsismus der Empfindungen. Damit müssen auch subjektive Illusionen neu überdacht werden. Sollen manche Empfindungen nur „eingebildet“ sein, so sind sie in der Regel nicht nur subjektiv eingebildet, sondern weitaus öfter öffentliche Verzerrungen. Ob J. über seinen Tod hinaus lebt, bilde ich mir nicht alleine ein, sondern die Repräsentation seiner Nähe ist ein öffentliches Muster von Zeichenbildungen. Nur wenn J. selbst diese öffentlichen Muster nicht selbst vollzieht, ist der sechste Sinn seiner Gegenwart eine Verzerrung, wenn auch eine kosmisch öffentliche.

#### 4 Eschatologischer Ausblick

Wird von hier aus gefragt, ob der Verstorbene noch ein Selbsterleben hat, so meint also die Frage, ob Zeichenprozesse ablaufen, die eine semiotische Intensität ihm selbst als einem Ich-Selbst zuschreiben. Der Kosmos – jedenfalls einige öffentliche Zeichenprozesse – rechnet zumindest dem Verstorbenen Selbsterleben zu, denn die öffentlichen Musterbildungen lassen ihn als aktiv erscheinen. Die genannten Trauererfahrungen lassen den Verstorbenen aufdringlich erscheinen, der seine leibhafte Abwesenheit *zeichenhaft manifestiert*. Insofern ist hier eine notwendige Bedingung der Erkenntnis des Verstorbenen als eines Selbst erfüllt, nämlich die *öffentliche* Musterbildung seiner Selbstwahrnehmung. Prinzipiell ist die volle öffentliche Transparenz der Selbstwahrnehmung kosmologisch möglich, denn aufgrund der göttlichen Selbstunterscheidung führen prinzipiell alle Zeichenprozesse zu öffentlichen Darstellungen, auch wenn die Öffentlichkeit von Zeichenprozessen innerhalb des Universums nur regional bleiben mag. Nicht alle Menschen träumen von J., nicht jeder subjektive Gedanke kann erraten werden. Daher erscheinen auch viele subjektive Prozesse in ihrer Umwelt als solipsistisch aufgrund ihrer relativen Abgeschlossenheit. Im Hinblick auf die göttlichen Grundbedingungen der kosmischen Zeichenprozesse aber besteht eine prinzipielle Offenheit jeglichen subjektiven Prozesses für die Welt. Vor Gott muss sich daher letztlich die Wahrheit über das Selbsterleben des Verstorbenen erweisen. *Der Verstorbene lebt, wenn Gottes Kreativität ebendiese dem Verstorbenen zuschreibt, so dass sie für Gott zugleich als Kreativität des Verstorbenen erscheint*. Diese Regel ist die kosmologisch interpretierte Wahrheitsdefinition des Selbsterlebens von Verstorbenen.

Das setzt wohl voraus, dass Gott in seiner trinitarischen Struktur ein *Selbsterleben* hat<sup>28</sup>. Nicht heißt es, dass Gottes Ur-Kreativität sich *unmittelbar* selbst empfindet. Auch Gottes Selbst-Empfindung ist nur vermittelt über die Struktur der Kreativität in einer objektiven Gegenständlichkeit über eine interpretierte Vergegenwärtigung möglich<sup>29</sup>. Diese fundierende Struktur ist allen Zeichen gemein, findet aber zugleich ihre kreative Grundlage in Gott dem Schöpfer, so dass man Gott das Ur-Zeichen nennen kann. Wenn daher im Universum überhaupt Selbsterleben möglich ist, verdankt es sich der schöpferischen Ur-Kreativität Gottes. Wenn aber, wie in obiger Wahrheitsdefinition für Selbsterleben, menschliches Selbsterleben diesem Ur-Zeichen erscheint, in dem alle Zeichen ihre absolute Öffentlichkeit finden, dann muss auch das Ur-Zeichen selbst *sich selbst seine Öffentlichkeit* bieten. Folglich

<sup>28</sup> Ähnliches suggerieren Peirce und Deuser mit ihren Aussagen über Gottes Liebe (Ch. S. Peirce [Anm. 9], 145; H. Deuser 1999 [Anm.14], 157ff.). Auch wenn Liebe nach Deuser nicht auf subjektives Empfinden rückgeführt werden kann, sondern kosmologisch interpretiert werden muss (157, 159f.), ist sie doch kein Phänomen jenseits subjektiver Empfindungen: Sie ist eine *sympathetische* Beziehung (158) und verlangt deshalb s. E. evtl. sogar doch eine panpsychistische Weltsicht („Liebe scheint in diesem Sinne in vergleichbarer, wenn auch gänzlich vorbewußter Form in der Natur längst auch ohne die Menschen zu gelten“ ebd.).

<sup>29</sup> H. Deuser 1999 (Anm. 14), 157.

muss sich dieses Ur-Zeichen zugleich *sich selbst* erscheinen – ebenso wie es in der Definition für Selbsterleben heißt.

Auch wenn daher Verstorbene leben, wenn Gott ihr Selbsterleben empfindet, so ist noch nicht klar, was das für *unsere* Ahnung heißt, dass der Verstorbene lebt. Es ist nicht gesagt, dass der Verstorbene notwendig lebt, wenn uns seine Kreativität erscheint. Fälschliche Zuschreibungen von Kreativität sind nämlich möglich. Unsere Ahnung vom Leben des Verstorbenen belegt allerdings die zeichenvermittelte Kreativität Gottes als dem Horizont jeglicher Zeichenvermittlungen und damit auch jeglicher subjektiver Erfahrungen. Innerhalb dieses Horizonts sind allerdings einige sichere Zuschreibungen erlaubt: Erfahrungen vom Verstorbenen sind wirkliche öffentliche Musterbildungen von *ihm*. Und da die Differenz öffentlicher Musterbildungen und subjektiver Selbsterfahrungen kosmologisch nur graduell sind, sind unsere Ahnungen vom Leben des Verstorbenen kosmologisch relevant, d.h. sie stiften zeichenvermittelte Prozesse einer Lebenswirklichkeit nach dem Tod. Der Verstorbene als solcher *hat* teil an der kosmologischen Kreativität des Lebens; und *er*, d.i. sein Selbst, *erscheint* den Hinterbliebenen.

Darüber hinaus lässt sich eine kosmologische Aussicht formulieren, welche die eschatologische Offenbarung der Auferstehung der Toten begründet: Zeichenprozesse sind Verknüpfungen zu Zusammenhängen. Insofern ist der Kosmos über Zeichenprozesse im Zusammenwachsen<sup>30</sup>. Wenn Leben aus der ursprünglichen Kreativität Gottes hervorgeht, die Subjektivität und Selbsterleben kosmologisch ermöglicht, und wenn Verstorbene einst Subjekte gewesen sind, die anderen Subjekten noch jetzt als Subjekte erscheinen, dann ist das Ziel der Welt die im Ganzen zusammenhängende Durchdringung kreativen Lebens durch alle kosmischen Prozesse. Das Ziel der Welt kann man nämlich dann beschreiben als die kontinuierliche Zeichenverknüpfung von allem mit allem. Und da Gottes Kreativität Fundamentalbedingung jeglicher Zeichenvermittlung ist, aber auch subjektiver Intensität kosmischer Entitäten, so wird am Ziel der Welt Subjektivität jeder kosmischen Öffentlichkeit erschlossen sein. M.a.W.: Die Intensität aller Bezeichnungen wird absolut offenbar sein. Alle kosmischen Zeichen werden damit Subjektivität abbilden. Und da auch Verstorbene bezeichnen und sie somit auch zum Kosmos gehören, werden sie auch Subjektivität erschließen. Wessen Subjektivität? Schlechthin jede Subjektivität, die zum Kosmos gehört, also auch die der Verstorbenen, denn Subjektivität ist ja nur eine besondere Verknüpfung universaler Semiosen. Allerdings muss man hier zunächst eine Unterscheidung vornehmen, nämlich die zwischen Subjekt-Sein und Subjekt-Bezeichnen. Es ist zunächst nicht gesagt, dass die Öffentlichkeit für subjektive Intensität diese selbst *subjektiv* empfindet. Diese Differenz zwischen Subjekt-Sein und Subjekt-Bezeichnen wird aber unter eschatologischen Bedingungen aufgehoben: Dann wird nämlich jegliches kosmisches Zeichen jegliche Subjektivität bezeichnen. Da aber Subjektivität nichts außerhalb des Kosmos, sondern Subjektivität eben nur eine besondere Verknüpfung universaler Semiosen ist, wird jedes kosmische Zeichen nur dann jede Subjektivität bezeichnen, wenn es zugleich selbst Subjektivität ist. Das ist die Vision des Apostels Paulus: „damit Gott sei alles in allem“ (1. Kor. 15, 28).

Auch wenn daher der Verstorbene nur partiell als Lebender erscheint, und auch wenn er jetzt nur dann lebt, weil Gott seine Kreativität ihm zurechnet, so dass er Gott als lebendig erscheint – was wir jetzt nicht genau wissen können –, so ist die endzeitliche Aussicht des Kosmos die absolut öffentliche Darstellung seines Lebens ebenso wie des Lebens aller anderen kosmischen Prozesse. Das bedeutet nicht, dass in der Endzeit alle vergangenen Entitäten wieder mit demselben Sosein in den Kosmos zurückkehren. Das ist deswegen zeichentheoretisch nicht möglich, weil ein Zeichen ein anderes „Sosein“ hat, wenn es eine andere Öffentlichkeit hat, für die es bezeich-

---

<sup>30</sup> Zeichentheoretisch ausgedrückt: Die Weltgeschichte ist „ein approximativer Prozeß, der zwischen zwei Grenzwerten liegt: der reinen, unbestimmten Möglichkeit eines Anfangszustandes und der absoluten Bestimmtheit eines Endzustandes in den letzten Meinungen über diese Realität“ (H. Pape: Einleitung. In: Ch. S. Peirce [Anm. 9], 7-83, 31.)

net. Die universale Öffentlichkeit eines Zeichens vereindeutigt dieses, indem es einen überfließenden Zeichenprozess abschließt: Wenn Gott alles in allem ist und wenn damit alles allem klar ist, gibt es nichts Neues mehr zu interpretieren. Damit nimmt die universale Öffentlichkeit dem Zeichen seine Bedeutungsambivalenz und auch seine moralische Relativität: Gutes ist nun eindeutig gut, Böses eindeutig böse, Sein eindeutig Sein, Leben eindeutig Leben. Der Tod dagegen kann nicht bezeichnet werden, wenn endzeitlich Subjekt-Sein identisch ist mit Subjekt-Bezeichnen. Sonst müsste der Tod sich selbst bezeichnen, da ja alles sich selbst bezeichnet, und damit müsste alles Tod sein. Daher kann der Tod sich nicht selbst bezeichnen. „Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod“ (1. Kor. 15, 26).

Aus diesen eschatologischen Skizzierungen folgt, dass die Ahnung von Hinterbliebenen, dass der Verstorbene lebt, und dass ihr diesbezüglicher sechster Sinn sich zumindest endzeitlich als wahr erweisen wird. Die Repräsentation seines Lebens in Träumen, interpretierten Gerüchen und Ahnungen ist eine endzeitliche Wahrheit. Es erscheint daher das wirkliche endzeitliche Leben des Verstorbenen selbst. Das heißt nicht, dass unter den vor-eschatologischen Bedingungen jetzt der Verstorbene tatsächlich sein Leben selbst erlebt; das lässt sich eben jetzt nur ahnen, mit dem sechsten Sinn fühlen und erhoffen. Kosmologisch sind aber diese Hoffnung und Ahnung die Verknüpfung endzeitlicher Zusammenhänge und damit ein Beitrag zur Wahrheit, eine *cooperatio Dei et hominis*. Der sechste Sinn hat seine kosmologische Berechtigung. Die Erwartung ewigen Lebens ist eine *empfundene* Wahrheit und nicht Spekulation<sup>31</sup>.

## 5 Abschließende Bemerkung

An dieser Stelle ist noch einmal ein psychologischer Einwand zu diskutieren. Das ganze Modell könnte auf einer Verdrängung des Todes beruhen. Den Abschied vom Verstorbenen bewältigt die Psyche der Trauernden ohne Zweifel mit Bildern von ihm, und weil sie den Abschied nicht wahrhaben will, deutet sie diese Bilder als Ausdruck seiner Nähe. – Darauf ist zu antworten, dass im hier vorgestellten zeichentheoretischen Modell die Bilder selbst eben nicht verdrängt werden. Der Konfrontation mit der Todeserfahrung wird gerade nicht ausgewichen. Man mag das zeichentheoretische Modell als eine rationalisierende Sublimierung des Todesschreckens interpretieren, verkennt aber dabei, dass die Todeserfahrung gerade nicht eine Verdrängung der Trauer und des Leidens implizieren muss. Die zeichentheoretische Erklärung des sechsten Sinnes nimmt den Hinterbliebenen nicht die Todeserfahrung ab. Sie leugnet nicht, dass die Nähe zum Verstorbenen von ganz anderer Qualität ist als zum lebenden Menschen: Er kann nicht mehr in den Arm genommen werden. Es gehen die Augen über, wenn sein Schlafsack gekuschelt wird oder seine zuletzt getragene Wäsche gewaschen werden soll. Vor diesen Erfahrungen hütet die Zeichentheorie gerade nicht. Vielmehr setzt sie die Hinterbliebenen diesen Erfahrungen voll aus. Es muss daher unterschieden werden zwischen der Verdrängung der Todesrealität einerseits und der Verdrängung der Bilder, welche die Nähe des Verstorbenen spürbar machen. Wenn der Einwand suggeriert, man werde die Realität des Todes nur dann nicht verdrängen, wenn man die Bilder nicht als Nähe des Verstorbenen auffasst, so scheint der Einwand m.E. eher die Bilder verdrängen zu wollen. Das Trauerleid besteht aber m.E. gerade nicht in der Ferne des Verstorbenen von der Lebenssituation der Hinterbliebenen, sondern in seiner aufdringlichen Nähe, die aber

---

<sup>31</sup> Nicht umsonst beruht die Einsicht in die Auferstehung Jesu nicht auf philosophischer Spekulation, sondern auf der *Erscheinung* des Auferstandenen (1. Kor. 15, 5-8; Joh. 20, 16. 19f. 25-28; Lk. 24, 31). Jesu Makarismus, bezogen auf diejenigen, die nicht sehen und doch glauben (Joh. 20, 29), bedeutet nicht, dass Glauben ein nicht-sinnliches Geschehen ist. Vielmehr setzt sich die *Erscheinung* des Auferstandenen in der christlichen Symbolgemeinschaft fort. Denn weder lässt sich irgend ein Gegenstand der Erkenntnis symbolfrei und unmittelbar erkennen (H. Pape [Anm. 30], 30), noch kann wahre Erkenntnis auf Phänomene verzichten.

eine völlig andere Qualität hat als die Nähe zu einem lebendigen Menschen. Gerade weil der Verstorbene hautnah ist, kann seine Ferne auffallen. Gäbe es keine Zeichen des Verstorbenen, könnte man ihn nicht beweinen. Gäbe es nur unaufdringliche Zeichen des Verstorbenen, welche die Ferne des Verstorbenen repräsentieren, so wären diese Zeichen selbst fern und könnten keine interpretierende Öffentlichkeit anstiften.

Der Tod eines geliebten Menschen ist Nähe, die seine Ferne aufdringlich dicht im Leben der Hinterbliebenen repräsentiert. Die Interpretation solcher Repräsentationen ist mit Leiden und Trauer verbunden, nicht mit Verdrängung, die eher das Ausweichen von Interpretationen wäre. Die Ahnung der Ewigkeit ist mit der Kränkung verbunden, dass sich der Verstorbene in meiner Gegenwart zugunsten der Ewigkeit entzieht. Die Ahnung der Ewigkeit mag ein Trost sein, und sie wird eine ewige Erfüllung finden. Aber sie ist einstweilen nur für den Preis dieser Kränkung zu haben.