



Stephanie Gripentrog-Schedel /  
Jens Kugele / Enno Edzard Popkes (Hg.)

# Grenzarbeiten auf der Nulllinie

Nahtoderfahrungen in  
interdisziplinärer Perspektive



Stephanie Gripenrog-Schedel /  
Jens Kugele / Enno Edzard Popkes (Hg.)

# Grenzarbeiten auf der Nulllinie

**Nahtoderfahrungen in  
interdisziplinärer Perspektive**

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

### Open Access



Das Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Die elektronische Ausgabe des Buches ist auf dem Open-Access-Publikationsserver MACAU der Universitätsbibliothek Kiel (<https://macau.uni-kiel.de>) frei verfügbar: <https://doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4>

### 2022 Universitätsverlag Kiel | Kiel University Publishing

Universitätsbibliothek Kiel  
Leibnizstr. 9  
24118 Kiel  
Deutschland  
[verlag@ub.uni-kiel.de](mailto:verlag@ub.uni-kiel.de), [www.universitaetsverlag.uni-kiel.de](http://www.universitaetsverlag.uni-kiel.de)

**Umschlaggestaltung und Satz:** Wiebke Buckow

**Druck und Bindung:** CPI books GmbH, Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt

**Titelbild:** Bildcollage auf der Grundlage folgender Abbildungen (v.l.n.r., v.o.n.u.):

1. Greg Rakozy via [unsplash](https://unsplash.com)
2. Ian Keefe via [unsplash](https://unsplash.com)
3. Paola Galimberti via [unsplash](https://unsplash.com)
4. Himmel via [pixabay](https://pixabay.com)
5. Gustave Doré: La Traversée du Styx (1861), Fotografie einer Buchillustration.  
© 2010 Rutger Vos, veröffentlicht unter der Lizenz [CC BY 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/) via [flickr](https://www.flickr.com/photos/rutger_vos/).
6. Casey Horner via [unsplash](https://unsplash.com)
7. Efe Kurnaz via [unsplash](https://unsplash.com)
8. Hieronymus Bosch: Aufstieg der Seligen (ca. 1505-1515), Ausschnittfotografie des Gemäldes.  
© 2019 Richard Mortel, veröffentlicht unter der Lizenz [CC BY 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/) via [flickr](https://www.flickr.com/photos/richardmortel/)
9. Flatline, Fotografie. © 2009 Horst Gutmann, veröffentlicht unter der Lizenz [CC BY-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/) via [flickr](https://www.flickr.com/photos/horstgutmann/)

ISBN (Print): 978-3-928794-65-7

eISBN (PDF): 978-3-928794-66-4

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	<b>7</b>
Stephanie Gripentrog-Schedel, Jens Kugele, Enno Edzard Popkes <b>Grenzarbeiten auf der Nulllinie</b> Nahtoderfahrung als Gegenstand, Begriff, Konzept	<b>9</b>
Jens Schlieter <b>Nahtoderfahrungen – Near-Death Experiences</b> Eine Begriffsgeschichte im Kontext religiöser Metakulturen der Moderne	<b>25</b>
Dieter Vaitl, Stephanie Gripentrog-Schedel, Jens Kugele, Enno Edzard Popkes <b>»Nahtoderfahrungen«. Ein wissenschaftliches Mysterienspiel heute</b> Interview mit Dieter Vaitl vom 11. November 2017	<b>47</b>
Ina Schmied-Knittel <b>»Der Tod, mein schönstes Erlebnis«</b> Individuelle und gesellschaftliche Bedeutungszuschreibungen von Nahtoderfahrungen	<b>55</b>
Birgit Heller <b>Jenseitsreisen und Grenz- (überschreitende) Erfahrungen in Todesnähe</b> Systematisch-religionswissenschaftliche Zugangsperspektiven	<b>69</b>
Wilfried Kuhn <b>Neurobiologie der Nahtoderfahrung</b> Eine kritische Analyse	<b>89</b>
Stephanie Gripentrog-Schedel <b>Zur Psychologie von Nahtoderfahrungen in religionswissenschaftlicher Perspektive</b>	<b>115</b>
Ralph Kunz <b>Die Bedeutung von Nahtoderfahrungen für die Seelsorge</b> Vom Schlusslicht der Mystik	<b>145</b>
André Munzinger <b>Liebese Erfahrung</b> Wertevorstellungen von Nahtoderfahrenen im Horizont einer theologisch-ethischen Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff	<b>163</b>

Enno Edzard Popkes <b>Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum</b>	<b>177</b>
Stefan Nadile <b>Brüche und Kontinuitäten</b> Nahtoderfahrung im biographischen Kontext	<b>197</b>
Roland Rosenstock <b><i>If I stay</i></b> Zur filmischen Rezeption von Nahtoderfahrungen	<b>213</b>
Pim van Lommel, Stephanie Gripenrog-Schedel, Jens Kugele, Enno Edzard Popkes <b>Medizinische Forschung zu Tod und Bewusstsein</b> Interview mit Pim van Lommel vom 2. August 2017	<b>225</b>

# Vorwort

Die Grundidee des vorliegenden Bandes bildete bereits den Ausgangspunkt der gleichnamigen internationalen Tagung, welche die Herausgeber\*innen im Jahr 2016 am Alfred-Krupp-Wissenschaftskolleg Greifswald ausrichteten. Eine Reihe von Wissenschaftler\*innen unterschiedlicher disziplinärer Provenienz waren damals zu einem Austausch eingeladen, um konzeptionelle Zugänge zum Gegenstandsbereich ›Nahtoderfahrung‹ (NTE) zu diskutieren, Konturen des Forschungsfeldes zu explorieren sowie Möglichkeiten und Grenzen der Untersuchung zu diesem Thema zu reflektieren.

Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft und besonders dem Alfred-Krupp-Wissenschaftskolleg für die großzügige finanzielle Unterstützung. Darüber hinaus danken wir für die zahlreichen Schreiben, die uns bereits im Vorfeld der Tagung erreicht haben. Personen aus Wissenschaft und Journalismus, aber auch Menschen, die uns ihre persönliche NTE anvertrauten, kontaktierten uns im Verlauf der vergangenen Jahre. Zum einen verdeutlichen diese Einsendungen das enorme Spektrum an Interessen an dem Thema, zum anderen veranschaulichen sie seine Relevanz über die wissenschaftlichen Diskussionen hinaus. All diese Einsendungen und Anregungen haben uns als Veranstalter\*innen geholfen in unserem Nachdenken über diesen komplexen Gegenstandsbereich und in unserem Bemühen, Fragestellungen und Fokus unserer Arbeit zu schärfen. Ein besonderer Dank gilt unseren geschätzten Kolleg\*innen, die mit ihren Beiträgen die damalige Tagung inhaltlich gestaltet haben und entscheidenden Anteil daran hatten, eine solche Vielfalt an disziplinären Perspektiven von der Religionswissenschaft über die Medizin, Psychologie, Theologie, Ideengeschichte, Soziologie bis hin zur Literatur- und Kulturwissenschaft zusammenzuführen.

Die Arbeit an diesem Band wurde durch mehrere Umstände erschwert und zeitlich verzögert. Neben den Herausforderungen der COVID-Pandemie haben schwere Erkrankungen mehrerer Mitwirkender, die aktive Begleitung sterbender Angehöriger, aber auch freudige Anlässe wie die Geburten von insgesamt vier Kindern im Zeitraum seit der Tagung einige Aufmerksamkeit und Energie gefordert. Umso dankbarer sind die Herausgeber\*innen für die kontinuierliche und geduldige Mitarbeit aller Autor\*innen, die das Erscheinen dieses Buches erst ermöglicht haben. Die Zusammenarbeit mit Kai Lohsträter und Wiebke Buckow vom Universitätsverlag der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel war stets von einer äußerst konstruktiven und offenen Atmosphäre geprägt. Unser Dank gilt überdies Femke Schiller und Felix John für Ihre Unterstützung bei der Durchsicht des Manuskripts.

Kiel/Gießen, Mai 2022

Stephanie Gripentrog-Schedel, Jens Kugele, Enno Edzard Popkes



## Grenzarbeiten auf der Nulllinie

### Nahtoderfahrung als Gegenstand, Begriff, Konzept

An ›Nahtoderfahrungen‹ (NTE) scheiden sich die Geister. Unter dem Begriff werden Erlebnisse von Menschen subsummiert, die lebensbedrohliche Situationen durchlebt, Situationen subjektiv als lebensbedrohlich wahrgenommen haben bzw. die bereits für klinisch tot erklärt wurden.<sup>1</sup> Dass es kultur- und religionsübergreifend eine nahezu unüberschaubare Fülle entsprechender Erfahrungsberichte gibt, ist unstrittig.<sup>2</sup> Strittig ist jedoch, wie sie wissenschaftlich erfasst und erklärt werden können.

Die Zahl an Publikationen zum Thema ist groß. Gerade in den letzten Jahren sind mehrere wissenschaftliche Arbeiten zum Thema erschienen, die die inzwischen als klassisch geltenden um neue Einsichten ergänzen. Besonders hervorzuheben ist etwa die 2018 erschienene Monografie des Religionswissenschaftlers Jens Schlieter, der sich erstmals extensiv mit der historischen Genealogie solcher Erfahrungen bzw. entsprechender Berichte auseinandersetzt und sie in den größeren Kontext der religiösen Metakulturen westlicher Moderne stellt.<sup>3</sup> Auch einer der prominentesten Nahtodforscher, der amerikanische Psychiater und Neurowissenschaftler Bruce Greyson, publizierte 2021 eine neue – als explizit wissenschaftlich ausgewiesene – Monografie zum Thema. Wie schon Pim van Lommel vor ihm geht jedoch auch er von einem Überleben des menschlichen Bewusstseins über den Zeitpunkt des Todes hinaus aus und sprengt damit die Grenzen des etablierten Wissenschaftsverständnisses.<sup>4</sup> Darüber hinaus befassen sich gemeinnützige Organisationen wie die 1981 gegründete International Association for Near-Death Studies (IANDS) oder die Website *Near-Death Experience Research Foundation* ([nderf.org](http://nderf.org)), auf der sich u.a. eine umfangreiche Sammlung an Berichten zu unterschiedlichen NTE findet, extensiv und öffentlichkeitswirksam mit NTE. In Deutschland widmen sich gemeinnützige Vereine wie das Netzwerk Nahtoderfahrungen e.V. oder auch die Kieler Akademie

---

1 Zur Skizze unterschiedlicher Definitionsversuche vgl. u.a. Greyson, *Near-Death Experiences*, 315f.; Knoblauch, *Berichte*, 18; van Lommel, *Bewusstsein*, 33; Long, *Evidence*, 5; Ewald, *Spuren*, 7f.

2 Zur Skizze entsprechender Phänomene und ihrer kulturgeschichtlichen Vergleichsgrößen vgl. u.a. Zaleski, *Journeys*; Duerr, *Die dunkle Seite*; Grof/Halifax, *Begegnung*.

3 Vgl. Schlieter, *Near-Death Experiences*.

4 Vgl. Greyson, *After*.

für Thanatologie dem Thema. Zum Wintersemester 2020 ging in Deutschland zudem der bislang einzigartige interdisziplinäre Masterstudiengang zu Perimortalen Wissenschaften mit 41 Studierenden an der Universität Regensburg an den Start. Er soll Themen wie Sterben, Tod und Trauer akademisch neu erschließen.

Mehr noch als in wissenschaftlichen spielt das Thema jedoch in anderen gesellschaftlichen Bereichen eine Rolle. Filme wie *Hinter dem Horizont*<sup>5</sup>, *Hereafter*<sup>6</sup>, *Flatliners*<sup>7</sup>, die Serie *The OA*<sup>8</sup>, *The Discovery*<sup>9</sup>, *If I stay*<sup>10</sup> oder auch eine *Tatort*-Folge<sup>11</sup> widmen sich dezidiert dem Thema der NTE und prägen damit maßgeblich seine gesellschaftliche Perzeption und Rezeption. Darüber hinaus sorgt eine nicht abreißende Flut an persönlichen Berichten im Bereich der belletristischen Literatur<sup>12</sup> für die weite Verbreitung einer bestimmten Sicht auf NTE, wobei persönliche Berichte von Wissenschaftler\*innen – in erster Linie Ärzt\*innen<sup>13</sup> – ein Spezifikum darstellen.

Im Lichte der Präsenz, welche dieses Thema im öffentlichen wie auch wissenschaftlichen Diskurs mittlerweile erreicht hat, sucht der vorliegende Band ein Angebot zur Neuperspektivierung des Themas zu machen, wobei bestehende Diskussionen aufgegriffen und konstruktiv fortgeführt werden sollen. Dabei liegt der Fokus auf drei Hauptaspekten: erstens der Frage nach Nahtoderfahrungen als einem paradigmatischen Grenzfall, zweitens der Frage nach den Möglichkeiten einer konzeptionellen Fassung von Nahtoderfahrungen sowie drittens der Frage nach dem Potential und den Herausforderungen interdisziplinärer Forschung zum Thema.

## 1. Nahtoderfahrungen als paradigmatischer Grenzfall

Diskurse zu NTE thematisieren in unterschiedlicher Weise Grenzen, stellen sie in Frage oder beanspruchen, sie zu überschreiten.

Dies betrifft in der jeweils individuellen Wahrnehmung und retrospektiven Beschreibung der Betroffenen zunächst einmal die Grenze zwischen Leben und Tod. Sie wurde – so der wiederkehrend geäußerte Selbstanspruch in den meisten dieser Erzählungen – gesehen, erlebt und bis zu einem gewissen Grad überschritten. Das ›Jenseits‹, ein Leben

---

5 Vgl. Ward, *Horizont*.

6 Vgl. Eastwood, *Hereafter*.

7 Vgl. Schumacher, *Flatliners*, sowie Oplev, *Flatliners*.

8 Vgl. Marling/Batmanglij, *The OA*.

9 Vgl. McDowell, *The Discovery*.

10 Vgl. Cutler, *Wenn ich bleibe*. Vgl. hierzu den Beitrag von Roland Rosenstock in diesem Band: <https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p12>.

11 Vgl. Zähle, *Tatort: Limbus*.

12 Aktuell beispielsweise Evertz, *Unendlichkeit*.

13 Klassisch: Alexander, *Ewigkeit*; Parti/Perry, *Erwachen*; Lazar, *Materie*.

nach dem Tod, Begegnungen mit Verstorbenen oder gar mit einem als göttlich beschriebenen Bereich sind die Begriffe bzw. Vorstellungen, mit denen diese Ausführungen dann konkretisiert werden. Viele Erzählungen zu NTE beschreiben damit die Relation zwischen Transzendenz und Immanenz und die Grenze zwischen beidem in ganz spezifischer (nämlich durchlässiger) Weise. Die Thematisierung eines Bereichs jenseits der Grenze des Todes ist damit sicherlich einer der bedeutendsten im Zusammenhang mit NTE. Dennoch gilt, dass abschließende Antworten nicht das Ziel eines interdisziplinären Publikationsprojekts wie dem vorliegenden sein können. Stattdessen geht es – und das ist zugleich eine dezidierte Grenzmarkierung des vorliegenden Bandes – um die interdisziplinär orientierte Beschreibung von zum Ausdruck gebrachten NTE; wobei die Frage noch weiter diskutiert werden muss, welche Phänomene genau hierunter überhaupt fallen können und sollen. Daher geht es jedenfalls nicht um die Frage nach dem Wahrheits- oder Realitätsanspruch des Gegenstandes dieser Erfahrungen selbst.

Denn über NTE könnte weder diskutiert noch geforscht werden ohne eine wie auch immer geartete Form ihrer medialen Vermittlung. Erst durch die zahlreichen entweder durch die Forschung erhobenen Daten oder auch durch einzelne publizierte Berichte sind sie als Erfahrungen einer breiten, auch wissenschaftlichen Öffentlichkeit in Form von Berichten zugänglich geworden. Daher muss deren Untrennbarkeit von ihrer späteren sprachlichen Verarbeitung und Interpretation, ihrer Wiedergabe in spezifischen Erzählformaten und Medien konstatiert werden. Ein Hinkommen zur ›eigentlichen‹, ›ursprünglichen‹ Erfahrung kann es dann nicht mehr geben; vielmehr muss jenes Konstrukt einer solchen Erfahrung selbst kritisch hinterfragt werden. Die ›Grenzarbeit‹ besteht in diesem Fall daher in einer reflektierten Auseinandersetzung mit den Medien, die zwischen der originären Erfahrung und ihrer Rezeption durch die interessierte Öffentlichkeit und die Forschung liegen. Mehrere Beiträge dieses Sammelbandes tragen dieser Perspektivierung Rechnung.

Darüber hinaus findet in der Diskussion über NTE eine weitere Grenzfrage mit langer Geschichte ihre Fortsetzung: die nach dem Verhältnis von Körper und Bewusstsein. Provoziert wird diese Debatte durch Beobachtungen im Anschluss an gemachte NTE, die die Möglichkeit einer Körper-unabhängigen Existenz des menschlichen Bewusstseins nahe zu legen scheinen. Forschungen, die solche grenzüberschreitenden Themen berühren, sind damit oft auch auf die Frage ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit zurückgeworfen. Und so entstehen aus der Auseinandersetzung mit diesen Grenzfragen dann auch neue, zum Teil sehr disparate Verständnisse von Wissenschaft. Einige dieser Positionen erheben den Anspruch, Aussagen über einen Bereich fällen zu können, der wissenschaftlich bislang als unerforschbar galt.<sup>14</sup> Dementsprechend kontrovers ist die Debatte: Die bleibend umstrittene Grenze zwischen Wissenschaft und den verschiedenen Konstrukten ihres Gegenübers (beispielsweise der Religion oder auch der Pseudowissenschaft) steht wieder

---

**14** Eine prominente Ausnahme bilden hier jene spiritistischen Debatten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die genau diesen Anspruch vertraten: wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Jenseits zu sein. Vgl. hierzu etwa – paradigmatisch – das Beispiel der sog. Seherin von Prevorst: Gruber, Seherin.

zur Disposition, und es vermischen sich verschiedene Redeweisen sowie Zuständigkeitsansprüche für das in dieser Weise neu ge- bzw. erfundene ›Jenseits‹.<sup>15</sup>

Vielfach wird dabei ein Wissenschaftsverständnis formuliert, das holistisch ausgerichtet ist und sich gegen ein rein materialistisches Paradigma stellt. Stattdessen plädiert es dafür, etwa den Dualismus von Wissenschaft und Religion als überholt und aufgehoben anzusehen – und zwar in einem neuen Ganzen, das sich als wissenschaftlich-modern und spirituell zugleich versteht. Der Spiritualitätsbegriff wird dabei häufig programmatisch als Ersatz-, Gegen- oder Transformationsbegriff zum Religionsbegriff gesetzt. Dort, wo also holistische Ansätze formuliert werden – Pim van Lommel oder Eben Alexander sind wohl die prominentesten Beispiele dafür – findet häufig zugleich eine Infragestellung institutionalisierter Religion und eine Positiv-Bewertung bestimmter Formen von Erfahrung statt, die unter dem Begriff der Spiritualität subsummiert werden. Religion bleibt damit (ebenso wie Wissenschaft) von dieser Grenzverschiebung nicht unberührt und wird diskursiv neu – als mit Wissenschaft im Einklang stehende Spiritualität – hervorgebracht.

Hier soll nun vorgeschlagen werden, diese Debattenlage – und vor allem das Verhältnis von Wissenschaft zu ihren zahlreichen Gegenübern – aus einer Perspektive zu betrachten, die sich stärker an der Wissenschaftspraxis orientiert und sich dazu auf Thomas Gieryn<sup>16</sup> zu beziehen. Er hat zur Frage nach der Identität und den Grenzen von Wissenschaft gegenüber anderen Formen gesellschaftlicher Konstruktion von Wirklichkeit einige Überlegungen angestellt, die im Kontext unseres Bandes von Bedeutung sind.

In seinen Ausführungen zu den *Cultural Boundaries of Science* bestreitet er zunächst die Möglichkeit einer substanziellen Bestimmbarkeit von Wissenschaft. Stattdessen werde sie über unterschiedliche Arten von Grenzarbeit zuallererst hergestellt, welche selbst wiederum nicht durch genuin wissenschaftliche Zielsetzungen bestimmt seien, sondern auch durch das Streben nach Autorität über materielle und symbolische Ressourcen sowie das Anliegen, wissenschaftliche Autonomie herzustellen bzw. zu verteidigen. Später hat Gieryn diese Überlegungen mit dem Konzept einer ›cultural map‹ weiter zu präzisieren versucht:

»So ordinary folks seek out cultural maps to locate credibility; fact makers produce maps to place their claims in a territory of legitimacy – but such cultural cartography has also consequences for the spaces mapped out. In credibility contests, the epistemic authority of ›science‹ as a cultural space is chronically reproduced. [...] Starting out as an authoritative but otherwise largely featureless terra incognita, science is then given particular (but nonaligned) borders and territories, landmarks and labels, in order to enhance the credibility of one contestant's claims over those of other authorities or scientists manqué. The epistemic authority of science is in this way, through repeated and endless edging and filling of its boundaries, sustained

---

15 Zur Kulturgeschichte des Begriffs vgl. Hölscher, *Das Jenseits*.

16 Vgl. Gieryn, *Boundaries*.

over lots of local situations and episodic moments, but ›science‹ never takes on exactly the same shape or contents from contest to contest.«<sup>17</sup>

Der Binnenraum von Wissenschaft, so also die These, entsteht über eine Bestimmung ihrer Grenzen – und diese Arbeit an den Grenzen ist unstet, dynamisch, stets neu und anders. In der Folge stellt Gieryn dann drei unterschiedliche Formen von Grenzarbeit vor, die er anhand ausgewählter Beispiele konkret illustriert und unter den Begriffen ›expulsion‹ (Ausschluss), ›expansion‹ (Ausdehnung) und ›protection of autonomy‹ (Wahrung von Autonomie) fasst.

Nimmt die Grenzarbeit die Form eines Ausschlusses (expulsion) an, so besteht sie vor allem in dem Bemühen, alternative als ›pseudo‹ bezeichnete Formen behaupteter Wissenschaft aus sich auszugrenzen: »Real science is demarcated from several categories of posers: pseudoscience, amateur science, deviant or fraudulent science, bad science, junk science, popular science.«<sup>18</sup> Es ist vor allem hier, wo zwischen ortho- und heterodoxen Formen wissenschaftlichen Wissens unterschieden wird. Zur Debatte steht dabei also nicht die Glaubwürdigkeit oder Autorität von Wissenschaft überhaupt, sondern lediglich, wer sich legitimer Weise in ihrem Binnenraum aufhalten darf. Einige der wichtigsten Studien zum Thema NTE haben genau diese Art der Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil sie auf Wissenschaftsverständnissen basieren, die über den als etabliert geltenden Wissenschaftsdiskurs hinausgehen. In Form der Expansion besteht laut Gieryn das Ziel der Grenzarbeit in einer Ausdehnung wissenschaftlicher Kompetenzen und Zuständigkeiten auf andere, bislang nicht wissenschaftliche (etwa: religiöse) Bereiche. Dabei muss sich die so behauptete Wissenschaft häufig nicht nur gegen einen, sondern gleich gegen mehrere angenommene Gegner in Stellung bringen, sich als ihr Gegenteil und Gegenüber von ihnen absetzen und katapultiert dadurch zugleich widersprüchliche Elemente in ihren Binnenbereich hinein: »[C]haracteristics attributed to science were [are] different to each boundary.«<sup>19</sup> Gieryn sieht in der Tatsache, dass die Grenzarbeiten der Wissenschaft häufig an verschiedenen Fronten und mit verschiedenen Gegnern zugleich stattfinden, eine maßgebliche Ursache für ihre bleibende innere Widersprüchlichkeit. Wissenschaft bleibt als solches, als durch die Grenzarbeit Hervorgebrachtes, zugleich konstitutiv auf ihr Außen hin orientiert, und je mehr unterschiedliche Formen dieses ›Außens‹ sie hat, desto mehr zeichnet sich auch ihr Inneres durch Ambiguität aus. An diesem Ort wären wohl die Diskussionen anzusiedeln, in denen wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit NTE – vor allem solche mit einem alternativen Wissenschaftsverständnis – in Konflikt geraten mit etwa religiösen, beispielsweise bestimmten zeitgenössischen christlichen Deutungen des Phänomens.

Von Protektion spricht Gieryn schließlich in all jenen Fällen, in denen Wissenschaft eine bereits etablierte Domäne wiederum vor äußerer Vereinnahmung – etwa durch Politik oder Industrie –

---

17 Ebd., 14.

18 Ebd., 16.

19 Gieryn, *Boundary-Work*, 787.

abzuschirmen sucht. Das Ziel einer solchen Variante von Grenzarbeit ist vor allem der Schutz der professionellen Autonomie; und zwar häufig über das Mittel der Definition eines für die Wissenschaft wesentlichen und daher für andere Instanzen unantastbaren Kerns. An diesem Ort wären solche Diskussionen anzusiedeln, in denen wissenschaftliche Forschung zu NTE etwa im Kontext der sogenannten Esoterikszenen rezipiert oder transformiert und dort entsprechend weltanschaulich aufgeladen wird. Doch auch die Frage, ob und in welcher Weise Erkenntnisse zu NTE therapeutisch oder in der Begleitung Sterbender auf bestimmte Weise zur Anwendung kommen können, kann durchaus im Bereich dieser Grenzarbeiten verortet werden.

Gieryns Beobachtung und Beschreibung einer solchen Grenzarbeit als wissenschaftliche Praxis bietet eine gewinnbringende Perspektive, die den Blick weg von der Klärung ontologischer Fragen und hin zur Wissenschaft als einer Praxis lenkt. Auch die hier versammelten Beiträge verlieren sich nicht in Debatten über ›richtige‹ oder ›falsche‹ Wissenschaft. Vielmehr sollen diese Aushandlungsprozesse selbst Gegenstand der Beschreibung sein – einer Beschreibung, die Wissenschaft nicht im Sinne einer Orthodoxie begreift, sondern als einen sich stets in Wandlung befindenden gesellschaftlichen Prozess.

## 2. Konzeptionelle Fassung von Nahtoderfahrungen

Auch mit Blick auf Konzepte und Begriffe der wissenschaftlichen Analyse bildet der Begriff der Nahtoderfahrung einen ebenso reizvollen wie herausfordernden Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes. Der Begriff der Nahtoderfahrung verschränkt als wissenschaftlicher Terminus bereits in sich selbst drei komplexe Einzelbegriffe – ›Nähe‹, ›Tod‹ und ›Erfahrung‹ – zu einem Begriffskompositum. Mit dem Einzelbegriff der Nähe wird dabei ein räumlich vorgestellter Bereich angezeigt, auf den sich das Konzept der Grenzarbeit im Titel unseres Bandes bewusst bezieht. Bei näherer Betrachtung des Begriffs des Todes öffnet sich uns ein ganzes Spektrum an Fragestellungen, Definitionen sowie individuellen und kulturellen Imaginationen. Der Begriff der Erfahrung wirft gerade im interdisziplinären Kontext Fragen auf, die sich auf Konzepte der Erinnerung richten sowie auf die intersubjektive Vermittlung von Erfahrung oder etwa aus religionswissenschaftlicher Sicht auf die Potentiale und Grenzen des religionspsychologischen Erfahrungs-Begriffs. Die ›Grenzarbeit‹ unseres Projekts beginnt daher bereits beim Begriff der Nahtoderfahrung selbst, und es ist somit eines unserer genuinen Anliegen, ausgehend von einer Problematisierung des Begriffs an den Konturen eines tragfähigen heuristischen Zugangs über Konzepte zu arbeiten. Eine solche Konzeptarbeit im Sinne der Kulturtheoretikerin Mieke Bal bietet unserer interdisziplinären Forschung ein Fundament, das von seiner stetigen dynamischen, aktiven Selbstreflexion profitiert.<sup>20</sup> Konzepte sind dabei, wie Mieke Bal uns erinnert, angesichts ihrer diskursiven Aufladungen und Verwicklungen keineswegs harmlos, niemals rein deskriptiv, sondern tragen stets

---

20 Vgl. Bal, *Working with Concepts*, 17.

auch normative und programmatische Elemente in sich. Doch gerade in dieser Spannung liegt nach Mieke Bal auch die besondere Kraft und die vielfältige Anschlussfähigkeit von Konzepten: »Even those concepts that are tenuously established, suspended between questioning and certainty, hovering between ordinary word and theoretical tool, constitute the backbone of the interdisciplinary study of culture – primarily because of their potential intersubjectivity. Not because they mean the same thing for everyone, but because they do not.«<sup>21</sup> Arbeit an den Konzepten kann uns insofern ermöglichen, unsere analytischen Instrumente zu schärfen, uns sehen zu helfen<sup>22</sup>, unser Forschungsinteresse zu fokussieren<sup>23</sup>. Vor diesem Hintergrund führt der Band einzelne Beiträge zusammen, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichem analytischen Rüstzeug an diesen Grenzarbeiten beteiligen – bezüglich der Grenzräume zwischen Leben und Tod, bezüglich der Grenzgebiete und »Aushandlungszonen« (Peter Galison) zwischen den Disziplinen sowie bezüglich der Kontaktzonen zwischen verschiedenen Wissenssystemen.

### **3. Potential und Herausforderungen interdisziplinärer Forschung zum Thema**

Drittens und zuletzt soll die Frage nach den Möglichkeiten einer interdisziplinären Zusammenarbeit in der Forschung zum Thema gestellt werden. Denn auch die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Wissenschaften selbst sind es, zu deren Aushandlung das Phänomen der NTE provoziert: Philosophische, psychologische, medizinische, neurophysiologische, soziologische, aber auch theologische und religionswissenschaftliche Zugriffe versuchen dieses offensichtlich auch wissenschaftlich hochgradig potentialreiche Feld in ihrem jeweils disziplinspezifischen Interesse neu zu bestellen.

Die Kommunikation über die disziplinären und wissenschaftstheoretischen Grenzen hinweg ist dabei nicht immer konstruktiv geprägt gewesen. Um die zuweilen sehr kontroversen Diskurse ordnen zu können, sollen im folgenden verschiedene Grundpositionen skizziert werden, die sich in diesem Diskussionsfeld beobachten lassen. Terminologisch orientieren sich die nachfolgenden Überlegungen partiell an den Ausführungen von Dieter Vaitl und Hubert Knoblauch,<sup>24</sup> die sich in ihren Arbeiten bereits eingehend mit den unterschiedlichen NTE-Diskursen beschäftigt haben. Ihrem Vorschlag folgend lässt sich zwischen vier idealtypischen Grundpositionen differenzieren: den religiös-ontologischen, den skeptischen bzw. reduktiv-materialistischen, den parawissenschaftlichen und den deskriptiven Positionen.

---

21 Ebd., 17.

22 Ebd., 17.

23 Bal, *From Cultural Studies to Cultural Analysis*, 40.

24 Vgl. Vaitl, *Bewusstseinszustände*, 153f, und Knoblauch/Schmied-Knittel/Schnettler, *Einleitung*, 10f. Vgl. ausführlich zu dieser Begriffsunterscheidung E. E. Popkes, *Erfahrungen*, 26–39.

Religiös-ontologische Ansätze verstehen NTE als Indizien für die Existenz eines unsterblichen menschlichen Bewusstseins, einer unsterblichen Seele oder als Beweise einer Existenz Gottes. Derartige Positionen wurden bislang v.a. in Diskussionsbeiträgen vertreten, die in einer teils bewussten, teils unbewussten Opposition zu etablierten wissenschaftlichen Perspektiven positioniert waren. Dabei werden die subjektiven Erfahrungen zumeist als bedeutender eingeschätzt als deren wissenschaftliche Reflektion.

Als deutlichster Gegensatz zu religiös-ontologischen Positionen können skeptische bzw. reduktiv-materialistische Erklärungsansätze verstanden werden. Sie deuten NTE im Rahmen der etablierten Paradigmen der jeweiligen Wissenschaften. Dabei wurde etwa versucht, NTE als spezifische Formen von Halluzinationen oder Träumen bzw. als Notfunktionen eines sterbenden Gehirns zu verstehen.<sup>25</sup> Exemplarisch sei verwiesen auf die Hypoxie-Hypothese, die Schläfenlappen- bzw. Temporallappen-Hypothese oder die Neurotransmitter-Hypothese. Teil dieser Deutungen war es auch, Aspekte von NTE künstlich zu stimulieren, z.B. durch neurophysiologische Mechanismen oder pharmakologische Induktionen. Ein weiteres Spektrum skeptischer Positionen eröffnet sich, wenn spezielle Formen psychologischer Deutungsansätze in die Diskussion einbezogen werden, zum Beispiel im Sinne eines unterbewussten Abwehrmechanismus oder einer Depersonalisierung. Solche neurophysiologischen und psychologischen Erklärungsansätze deuten NTE somit als Formen von Halluzinationen, Illusionen, Träumen oder Rauschzuständen.

Als parawissenschaftliche Ansätze lassen sich schließlich solche Zugänge charakterisieren, die sich an die zuerst genannten deskriptiven Perspektiven anschließen, ohne bereits eine religiös-ontologische oder skeptische Position einer Bewertung zu beziehen. Sie sehen gängige Erklärungsmuster als wissenschaftlich unzureichend an und betrachten NTE vielmehr als wissenschafts- und erkenntnistheoretische Grenzfälle, welche gängige Verständnisse von Gehirnfunktionen und ihrer Bedeutung für das Verständnis menschlichen Bewusstseins in Frage stellen.<sup>26</sup> Von skeptischen Positionen unterscheiden sich parawissenschaftliche Positionen vor allem in ihrem Verständnis des menschlichen Bewusstseins und der Deutung des ›Leib-Seele-Problems‹. Sie verstehen die im Zusammenhang von NTE auftretenden Phänomene als mögliche Indizien dafür, dass Bewusstsein nicht nur ein Produkt hirnpfysiologischer Prozesse ist. Auf diese Weise könne die interdisziplinäre Erforschung von NTE neue Zugangsperspektiven zur Ergründung des ›Leib-Seele-Problems‹ eröffnen.<sup>27</sup>

---

**25** In eine solche Richtung argumentieren z.B. Blanke/Dieguez, 303–225; Blackmore, Dying; Saavedra-Aguilar/Gómez-Jeria, A Neurobiological Model, 205–222; Duerr, Die dunkle Seite; Jansen, Neuroscience, 25–29; Engmann, Mythos; Hoppe, Nahtoderlebnisse, 89–120.

**26** Zu entsprechenden Ansätzen vgl. Kuhn, Rätsel, 45–62; Greyson, Near-Death Experiences, 315f.; van Lommel, Bewusstsein; Fenwick, Gehirn, 37–56.

**27** Eine oftmals konstatierte Paradoxie entsprechender Forschungen bringt Vaitl, Bewusstseinszustände, 159f. treffend auf den Punkt: »Die erste und zentrale Frage lautet: Wie können mentale Prozesse bei klarem Bewusstsein ablaufen, wie sie von NTE-Betroffenen geschildert werden, wenn die bisher bekannten neurophysiologischen und zerebralen Prozesse für einen Bewusstseinsverlust sprechen? [...] Beim derzeitigen Kenntnisstand müssen wir uns eingestehen, dass es für die oben geschilderte Diskrepanz keine plausible Erklärung gibt. Es ist und bleibt ein Paradox!«

Polemik entsteht oft dort, wo Elemente obiger dreier Ansätze gegeneinander ins Feld geführt werden. Ein Fundament für interdisziplinären Austausch strebt der um Neutralität bemühte deskriptive Ansatz an. NTE können demnach als Phänomene betrachtet werden, die in verschiedenen religiösen und sprachlichen Kontexten begegnen und die auch in früheren Zeugnissen menschlicher Kulturen Analogien besitzen. Sie können als kulturelle Phänomene verstanden werden, über die man auf einer historisch-deskriptiven Ebene diskutiert, ohne dass unmittelbar die Frage angemessener Deutungen beantwortet werden muss.

Im Interesse eines solchen interdisziplinären Austauschs bieten die im vorliegenden Band versammelten Beiträge eine Reihe von Perspektiven an, die zwar im jeweiligen disziplinären Kontext situiert, doch gleichzeitig im genuinen Interesse an fachlicher, thematischer und begrifflicher Grenzarbeit geeint sind.

Unentbehrlich für eine begriffsgeschichtliche Aufklärung zum Begriff der NTE ist der Beitrag von Jens Schlieter, der zugleich auch unser Anliegen einer konzeptionellen Arbeit aufgreift. Schlieter beschreibt, wie der Begriff ›near-death experience‹ bzw. Nahtoderfahrung, als generischer Begriff von Raymond A. Moody 1975 geprägt wurde. Er sollte jene Erfahrungen zusammenfassen, die Menschen aus Zuständen der Todesnähe berichten. Ein genauerer Blick auf die Ideen- und Ereignisgeschichte der frühen 1970er Jahre zeigt allerdings, wie verschiedene Ströme der Konzeptualisierung von religiösen Erfahrungen – Erfahrungen in Grenzsituationen, mystische, außer- und übersinnliche Erfahrungen, aber auch psychedelische Drogenerfahrungen – in Moodys Begriffsprägung einfließen. Damit im Zusammenhang steht die These, die der Aufsatz plausibel machen will: Der durch Moodys außerordentlich erfolgreiche Publikationen popularisierte Diskurs über NTE ist im Kern ein Diskurs über die Möglichkeit und Realität religiöser Erfahrung im Kontext gesellschaftlicher Umbrüche, die in den 1960er und 1970er Jahren eine besondere Tragweite erhielten.

Die Tatsache, dass entsprechende NTE notwendig stets in sprachlich vermittelter Form und jeweils in retrospektiver Sicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden können, setzt dem Hinkommen zur »originären« Erfahrung selbst eine unüberwindbare Grenze: Die berichteten Erfahrungen sind immer schon gedeutete Erfahrungen, kontextuell gebunden und geprägt. Über NTE könnte daher weder diskutiert noch geforscht werden ohne eine wie auch immer geartete Form ihrer medialen Vermittlung.<sup>28</sup> Mehrere Beiträge in diesem Band diskutieren, jeweils aus unterschiedlichen disziplinären Kontexten heraus, diese Frage.

Ina Schmied-Knittel fragt aus einer soziologischen Perspektive nach den im Diskurs immer wieder konstatierten langfristigen Auswirkungen von NTE auf Betroffene. Dabei stellt sie dem üblichen, in die Gesellschaft hinein diffundierten, Narrativ ein Fragezeichen entgegen: Sind die vermeintlich stets positiven, langfristigen Folgen von NTE für Betroffene tatsächlich so unstrittig? Schmied-Knittel zeigt, dass die Nachwirkungsforschung diesbe-

---

**28** Für Beispiele empirischer Erhebung und statistischer Kategorisierungen sei verwiesen auf Moody, Reflections; Gallup/ Proctor, Adventures; Knoblauch, Berichte; van Lommel, Bewusstsein; Kellehear, Census, 135–158; Satori, Near-Death Experiences. Für Beispiele individueller Erfahrungsberichte und ihrer jeweiligen Deutungsversuche, die eine hohe internationale Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnten vgl. Moorjani, Dying; Alexander, Proof.

züglich nicht nur methodische Schwächen aufweist, sondern bislang auch einseitig auf die positiven und spirituellen Effekte der entsprechenden Erfahrungen fokussiert war. Zudem stellt sie die behauptete Schlagartigkeit der Auswirkungen und die unterstellte zeitliche Kausalität (die Veränderungen würden stets durch die NTE selbst verursacht) als zu wenig hinterfragte Prämissen der Forschung zum Thema heraus. Sie schlägt dem gegenüber vor, NTE vor allem als gesellschaftlich weit verbreitetes Erzähl- und Deutungsmuster und damit auch als Teil populärer Religion (Knoblauch) zu beschreiben.

Der narrativen Konstruktion solcher Erfahrungen widmet sich auch Stefan Nadiles Beitrag. Ähnlich wie Schmied-Knittel stellt er, hier anhand von autobiographischen Interviews, die immer wieder behauptete Vorher-Nachher-Dichotomie im Zusammenhang mit NTE grundlegend in Frage. Es bestehe, so die These, zumindest in der narrativen Selbstkonstruktion der betreffenden Personen, wesentlich mehr Kontinuität zwischen dem Vorher und dem Nachher der Erfahrung als dies der populäre und auch wissenschaftliche Diskurs zum Thema bislang Glauben machte.

In diesen Kontext der erzählten Erfahrung führen Roland Rosenstocks Überlegungen zu filmischen Darstellungen ein weiteres zentrales Medium in die Diskussion ein. Anhand einer Analyse des Spielfilms *If I Stay* zeigt er auf, wie NTE im öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs inzwischen angekommen sind. Vor allem anhand der Bildsprache des Films macht er deutlich, wie selbstverständlich an beim Publikum als vorhanden vorausgesetztes Wissen bereits angeknüpft und NTE daher insgesamt nicht mehr als gesellschaftliches Nischenthema angesehen werden können.

In eine ganz andere Richtung weisen die hier im Band versammelten theologischen Sichtweisen auf NTE von André Munzinger, Ralf Kunz und Enno Edzard Popkes, die insofern Grenzarbeit leisten, als eine Auseinandersetzung mit dem Thema NTE in der Theologie bislang kaum stattgefunden hat.<sup>29</sup>

Kunz stellt in seinem Beitrag »das Schweigen der Praktischen Theologie« im Hinblick auf außergewöhnliche Erfahrungen wie NTE fest. Als Erfahrungen, die eigentlich in den Zuständigkeitsbereich der Seelsorge gehören, wurden NTE bislang kaum zum Thema. Dies nimmt Kunz zum Anlass, neu über den möglichen Ort und die Form des seelsorgerlichen Umgangs mit solchen Erfahrungen nachzudenken. Eine »Solidarität des Gesichts« soll dabei den Zugang zu Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen gewährleisten, die das Erfahrene nicht nur anthropologisch deutet, sondern auch als Transzendenz-Begegnung für möglich hält. Kunz umreißt damit das Konzept einer Seelsorge als geteilte religiöse Erfahrung, das sich nicht zuletzt durch die Tradition der Mystik inspirieren lassen kann und soll. André Munzinger diskutiert NTE in seinem Beitrag in ihrer Relevanz für die Reflexion ethi-

---

**29** Zu den bisher recht vereinzelt theologischer Auseinandersetzungen mit diesem Thema vgl. Müller, Eschatologie 109-124; Schulze, Phänomenologie, 346-364; Thiede, Einblicke, 410-417; Kessler, Was kommt nach dem Tod?; Bruhn, Nahtoderfahrungen 85-94; bzw. die entsprechenden Beiträge des Sammelbands Bühler/Peng-Keller, Bildhaftes Erleben.

scher Bewusstseinsbildung. Nahtoderfahrene berichten vielfach von einer wesentlichen Lebenswende, die durch gesteigerte Anerkennung und ganzheitliche Geborgenheit charakterisiert ist. Verbunden mit einer veränderten Sicht auf das Leben wird in diesen Fällen eine erneuernde Dynamik konstatiert und eine Integration in den Kosmos beansprucht, die als intensive, außergewöhnliche Transformationserfahrung bestimmt wird. Diese können mit denjenigen von Gläubigen verglichen werden, die eine umfassende Neuausrichtung im Horizont göttlicher Liebe seit den Anfängen des Christentums geltend machen. Insofern liegt ein Vergleich der Erfahrungshorizonte nahe, und ein Ziel des Aufsatzes besteht darin, eine solche Verhältnisbestimmung durchzuführen.

Enno Edzard Popkes konstatiert in seinem Beitrag zunächst, dass jene Erfahrungsmuster, die heute als Nahtoderfahrungen bezeichnet werden, in unterschiedlichsten Kulturen und Epochen begegnen. Darauf folgend betrachtet er zwei kulturgeschichtliche Vergleichsgrößen, deren Affinität zu NTE seit den Anfängen einer modernen Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen diskutiert werden. Er erörtert einerseits, inwiefern zentrale Aspekte der platonischen Philosophie als eine Verarbeitung von Nahtoderfahrung deutbar sind, andererseits bringt er zur Geltung, in welcher Weise die Lebenswende des Paulus – die sogenannte Damaskuserfahrung – mit solchen Phänomenen vergleichbar ist.

Eine religionswissenschaftliche Zugangsperspektive eröffnet der Beitrag von Stephanie Gripenrog-Schedel. Sie beschreibt in ihrem Aufsatz, der exemplarisch der Frage nach den Grenzarbeiten nachgeht, die Grenzüberschreitung im Sinne der Religionsproduktivität psychologischer Forschung. Sie tut dies anhand des Beispiels der akademisch höchst umstrittenen Transpersonalen Psychologie und ihrer Auseinandersetzung mit NTE, wo immer wieder auf die augenscheinlichen Überschneidungen von NTE und LSD-Erfahrungen hingewiesen und deren heilsame Wirkung konstatiert wurde. Da es zur therapeutischen Relevanz dieser Art der Drogenerfahrung gerade in den letzten Jahren wieder vermehrt Forschungsprojekte gegeben hat, stellt Gripenrog-Schedel sich die Frage nach den Auswirkungen einer solchen Therapeutik auf das gegenwärtige religiöse Feld.

Noch einmal explizit nach religiösen Bezügen von NTE zu unterschiedlichen religiösen Traditionen fragt Birgit Heller. Angesichts der Fülle religiöser Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in den verschiedenen religiösen Traditionen stellt sie die Frage, inwiefern NTE von diesen Vorstellungen und Bildern geprägt sind bzw. in welcher Weise sie an sie anknüpfen. Ihr systematisch-religionswissenschaftlicher Zugang zum Thema fokussiert dabei hauptsächlich Kontextualisierungen des Phänomens in der Religionsgeschichte mit dem Ziel, sowohl gemeinsame Motive, Strukturen und Vorstellungsmuster aufzuzeigen als auch spezifische Akzentuierungen herauszuarbeiten.

Wilfried Kuhns Ausführungen zu den neurobiologischen Modellvorstellungen zu NTE tragen eine naturwissenschaftliche Perspektive zur Diskussion bei. Kuhn beschreibt zunächst, wie NTE in diesem Kontext überwiegend als komplexe Halluzinationen mit physiologisch begründbaren Ursachen gedeutet werden. Als Auslöser der Erfahrungen gelten etwa endogene Halluzinogene wie DMT (Dimethyltryptamin). Andererseits sollen krankheitsbedingte

biochemische Veränderungen wie z.B. Sauerstoffmangel NTE verursachen. Bei kritischer Analyse dieser wie auch diverser anderer neurobiologischer Erklärungsversuche bleibt für Kuhn jedoch festzuhalten, dass die Phänomene der NTE im Rahmen des vorherrschenden reduktionistisch-materialistischen Weltbildes nicht ausreichend erklärt werden können.

Der Band schließt mit zwei Interviews ab, die zugleich als zwei paradigmatische Zugänge zum Thema, als diskursive Knotenpunkte der Grenzarbeit zwischen Wissenschaft und Religion, gelesen werden können: Auf der einen Seite steht einer der bekanntesten gegenwärtigen Forscher zum Thema, der Kardiologe Pim van Lommel. Pim van Lommel beschreibt zunächst Anlass, Durchführung und Ergebnisse seiner viel zitierten prospektiven Studie zu NTE. Er geht dabei davon aus, dass Inhalt und Auswirkungen von NTE für die Betroffenen kulturübergreifend ähnlich sind und lediglich in ihrer sprachlichen und bildlichen Ausformulierung kulturell variieren. Die einzig nachvollziehbare Erklärung für das Auftreten von NTE besteht für van Lommel in der Annahme eines endlosen Bewusstseins, das unabhängig vom menschlichen Körper existiert. Dass sich in der Wissenschaft nur wenige dieser Deutung und dem daraus abgeleiteten Paradigmenwechsel anschließen, liegt aus seiner Sicht an ihren eigenen materialistisch geprägten weltanschaulichen Vorannahmen und der Kontrolle, die Vertreter\*innen dieser Sichtweise über wissenschaftliche Infrastrukturen ausüben. Pim van Lommel zieht aus seiner viel zitierten prospektiven Studie die Konsequenz der Annahme eines endlosen Bewusstseins und plädiert damit zugleich für eine Ausdehnung der Grenzen des bisherigen Wissenschaftsverständnisses. Er steht damit, ähnlich wie Eben Alexander, für einen Paradigmenwechsel in der Wissenschaft. Ganz anders der katholische Theologe, Philosoph und Psychologe Dieter Vaitl: Er geht davon aus, dass es sich bei NTE um eine sehr heterogene, begrifflich schwer zu fassende Ansammlung von Phänomenen handelt, die keinesfalls nur in Todesnähe auftreten. Sie sollten deswegen besser innerhalb des wesentlich breiteren Spektrums veränderter Bewusstseinszustände denn als isoliertes Phänomen beschrieben werden. Ihre Komplexität ist vor allem methodologisch eine Herausforderung für die Forschung, die sich dem Thema daher am besten über mehrdimensional angelegte Ansätze widmen sollte. Vaitl sieht NTE im Kontext des Spektrums der außergewöhnlichen Erfahrungen, die sich zwar bislang nicht erschöpfend wissenschaftlich erklären lassen, deswegen aber trotzdem nicht zu einem wissenschaftlichen Paradigmenwechsel führen müssen. Vielmehr sei, so Vaitls These, das Potential an möglichen wissenschaftlichen Zugängen zum Thema NTE noch keineswegs ausgeschöpft.

Im Sinne dieses Votums versteht sich der vorliegende Sammelband daher auch als ein Beitrag zur weiteren Auslotung der hier von Vaitl genannten unterschiedlichen Zugänge. Potentialreich erscheint dies vor allem hinsichtlich der Herausforderungen, die das Thema der NTE für die unterschiedlichen Disziplinen im Hinblick auf ihre Selbstreflexion und die Auslotung der Grenzen und Formen akademischer Wissenskonstruktion mit sich bringt.

## Literatur

- Alexander, Eben, *Blick in die Ewigkeit. Die faszinierende Nahtoderfahrung eines Neurochirurgen*. Aus dem Engl. übs. v. J. Molitor, München 172016.
- Alexander, Eben, *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife*, New York 2012.
- Bal, Mieke, *From Cultural Studies to Cultural Analysis*, in: *Kritische Berichte* 2, 2007, 33–44.
- Bal, Mieke, *Working with Concepts*, in: *European Journal of English Studies* 13(2), 2009, 13–23.
- Blackmore, Susan, *Dying to Live: Near-Death Experiences*, New York 1993.
- Blanke, Olaf/Diequez, Sebastian, *Leaving Body and Life Behind: Out-of-Body and Near-Death Experiences*, in: S. Laureys/T. Giulio (Hg.), *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, London/San Diego u.a. 2009, 303–225.
- Bruhn, Jörgen, *Nahtoderfahrungen: Blicke hinter den Horizont. Ein Weg zur Spiritualität?*, in: W. Zager (Hg.), *Tod und ewiges Leben*, Leipzig 2014, 85–94.
- Bühler, Pierre/Peng-Keller, Simon (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe: Hermeneutische Erkundungen einer heutigen Ars Moriendi*, Zürich 2014.
- Cutler, R.J., *Wenn ich bleibe*, USA 2014.
- Duerr, Hans Peter, *Die dunkle Seite der Seele. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreise*, Frankfurt a. M. 2015.
- Eastwood, Clint, *Hereafter. Das Leben danach*, USA/GB 2010.
- Engmann, Birk, *Mythos Nahtoderfahrungen*, Stuttgart 2011.
- Evertz, Anke, *Neun Tage Unendlichkeit*, 2019.
- Ewald, Günter, *Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen: Gibt es eine unsterbliche Seele?*, Kevelar 2012.
- Fenwick, Peter, *Gehirn, Geist und was darüber hinausgeht*, in: S. Grof u.a. (Hg.), *Wir wissen mehr als unser Gehirn*, Freiburg i. Br. 2003, 37–56.
- Gallup, George/Proctor, William, *Adventures in Immortality: A Look Beyond the Threshold of Death*, New York 1982.
- Gieryn, Thomas F., *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists*, in: *American Sociological Review* 48(6), 1983, 781–795.
- Gieryn, Thomas F., *Cultural Boundaries of Science. Credibility on the Line*, Chicago 1999.
- Greyson, Bruce, *After: A Doctor Explores What Near-Death Experiences Reveal About Life and Beyond*, 2021.
- Greyson, Bruce, *Near-Death Experiences*, in: E. Cardeña/S. J. Lynn/S. Krippner (Hg.), *Varieties of Anomalous Experience: examining the scientific evidence*, Washington 2007, 315–352.
- Grof, Stanislav/Halifax, Joan, *Die Begegnung mit dem Tod*. Aus dem Engl. übs. v. G. H. Müller und T. Shadow, Stuttgart 1980.
- Gruber, Bettina, *Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur*, Paderborn u.a. 2000.
- Hölscher, Lucian (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007.
- Hoppe, Christian, *Nahtoderlebnisse – Blick ins Jenseits?* in: G. Souvignier (Hg.), *Durch den Tunnel. Nahtoderfahrungen interdisziplinär betrachtet (Netzwerk-Nahtoderfahrungen/Tagungsberichte 2006)*, Goch 2006, 89–120.
- Jansen, Karl L.R., *Neuroscience and the Near-Death Experience: Roles for the NMDA-PCP Receptor, the Sigma Receptor and the Endopsychosins*, in: *Medical Hypotheses* 31, 1990, 25–29.
- Kellehear, Allan, *Census of Non-Western Near-Death Experiences to 2005: Observations and Critical Reflections*, in: J. Holden/B. Greyson/J. Westport (Hg.), *The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation*, Santa Barbara 2009, 135–158.
- Kessler, Hans, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*, Kevelaar 2014.
- Knoblauch, Hubert, *Berichte aus dem Jenseits: Mythos und Realität der Nahtoderfahrung*, Erfstadt 2007.

- Kuhn, Wilfried, Rätsel Nahtoderfahrungen: Neurobiologische Erklärungsmodelle und ihre Grenzen, in: R. Lachner/D. Schmelter (Hg.), Nahtoderfahrungen: Eine Herausforderung für Theologie und Naturwissenschaft, Berlin 2013, 45–62.
- Lazar, Oliver S., Jenseits von Materie. Bewegende Erfahrungen eines Wissenschaftlers mit der geistigen Welt und seine Jenseitsforschung, Altendorf 2021.
- Long, Jeffrey, Evidence of the Afterlife. The Science of Near-Death Experience (with Paul Perry), New York 2010.
- Marling, Brit/Batmanglij, Zal, The OA, USA 2016–2019.
- McDowell, Charlie, The Discovery, USA 2017.
- Moody, Raymond A., Reflections on Life After Life, San Francisco 1978.
- Moorjani, Anita, Dying To Be Me: My Journey from Cancer, to Near Death, to True Healing, Carlsbad 2012.
- Müller, Klaus, Eschatologie und Panentheistic Turn: Nahtoderfahrungen im Kontext der aktuellen Theismuskritik, in: R. Lachner/D. Schmelter (Hg.), Nahtoderfahrungen: Eine Herausforderung für Theologie und Naturwissenschaft, Berlin 2013, 109–124.
- Oplev, Niels Arden, Flatliners, USA 2017.
- Parti, Rajiv/Perry, Paul, Erwachen im Licht. Die lebensverändernde Nahtoderfahrung eines Arztes. Mit einem Vorwort von Raymond A. Moody, München 2020.
- Popkes, Enno Edzard, Erfahrungen Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum, Göttingen 2018.
- Saavedra-Aguilar, Juan C./Gómez-Jeria, Juan S., A Neurobiological Model for Near-Death Experiences, in: Journal of Near-Death Studies 7, 1989, 205–222.
- Satori, Penny, The Near-Death Experiences of Hospitalised Intensive Care Patients: A Five Year Clinical Study, Lewiston 2008.
- Schlieter, Jens, What Is it Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and the Occult, Oxford 2018.
- Schulze, Christiane, Zur Phänomenologie und Bedeutung von Nahtoderfahrungen, in: P. Becker/U. Diewald (Hg.), Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen 2011, 346–364.
- Schumacher, Joel, Flatliners, USA 1990.
- Thiede, Werner, Einblicke ins Jenseits? Literatur-Rückblick zur Todesnähe-Forschung, in: Materialdienst der EZW 11, 2009, 410–417.
- Vaitl, Dieter, Veränderte Bewusstseinszustände: Grundlagen – Techniken – Phänomenologie, Stuttgart 2012.
- Van Lommel, Pim, Endloses Bewusstsein: Neue medizinische Fakten zur Nahtodforschung, Düsseldorf 62012.
- Ward, Vincent, Hinter dem Horizont, USA/Neuseeland 1998.
- Zähle, Max, Tatort: Limbus, Deutschland 2020.
- Zaleski, Carol, Otherworld Journeys, New York 1988.

## Herausgeber\*innen

**Dr. Stephanie Gripentrog-Schedel** 

Lektorat für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [s.gripentrog@email.uni-kiel.de](mailto:s.gripentrog@email.uni-kiel.de)

Nach dem Studium der Religionswissenschaft, Philosophie und Neueren und Neuesten Geschichte in München wurde Stephanie Gripentrog-Schedel 2013 an der Universität Basel im Fach Religionswissenschaft mit einer

Arbeit zum Thema Anormalität und Religion. Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. Und frühen 20. Jahrhunderts promoviert. Sie war in dieser Zeit Assistentin für Religionswissenschaft an der Universität Basel. Darauf folgte der Ruf auf die Juniorprofessur für empirische Religionswissenschaft (ohne tenure track) an die Universität Greifswald mit einer positiven Zwischenevaluierung. Seit 2018 ist Stephanie Gripenrog-Schedel als Lektorin an der Theologischen Fakultät in Kiel tätig und vertritt dort das Fach Religionswissenschaft in seiner ganzen Breite mit einem Schwerpunkt auf der Lehre. Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Religionspsychologie, der Diskursanalyse sowie dem Verhältnis von Religion und Revolution.

### Dr. Jens Kugele

International Graduate Centre for the Study of Culture, Justus-Liebig-Universität Gießen,  
[jens.kugele@gcsc.uni-giessen.de](mailto:jens.kugele@gcsc.uni-giessen.de)

Jens Kugele ist Principal Investigator, Mitglied des Executive Boards und Leiter der Forschungs koordinierung am International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) der Justus-Liebig-Universität Gießen. Nach abgeschlossenem Magisterstudium der Religionswissenschaft, Jüdischen Geschichte und Politikwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) wurde er an der Georgetown University, Washington DC, in German Literature und Cultural Studies promoviert. Von 2012 bis 2014 arbeitete Jens Kugele als wissenschaftlicher Mitarbeiter (Assistenz) an der LMU. Er hatte mehrere Auslandsaufenthalte als Gastwissenschaftler, u.a. am Institute for German Cultural Studies der Cornell University in Ithaca, USA (2016) sowie als Gastprofessor am Department of German der Georgetown University in Washington DC, USA (2022). Er ist Mitbegründer und Mitherausgeber der wissenschaftlichen Open-Access-Zeitschrift *On\_Culture*. Zu seinen Forschungsinteressen zählen die Schnittpunkte von Literatur-, Kultur- und Religionsgeschichte, die deutsch-jüdische Kultur und Literatur, Autobiographie und Religion, die Theorie der kulturellen Erinnerung sowie die Raumtheorie.

### Prof. Dr. Enno Edzard Popkes

Professur für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt, Theologische Fakultät, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de](mailto:enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de)

Nach dem Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie in Hamburg und Tübingen arbeitete Enno Edzard Popkes von 1999 bis 2005 als Assistent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU). 2004 wurde er mit einer Arbeit zur *Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften* promoviert. 2007 folgte die Habilitation im Rahmen des Graduiertenkollegs *Leitbilder der Spätantike* an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Von 2007 bis 2010 hatte Enno Edzard Popkes ein Heisenberg-Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft und war währenddessen als Lehrstuhlvertreter an der LMU und in Jena tätig. 2010 wurde er auf die Professur für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt der CAU berufen. Zudem war er Prodekan und Dekan der Theologischen Fakultät in Kiel. Aktuell arbeitet Enno Edzard Popkes an einer Kommentierung des Thomasevangeliums, an einer kritischen Edition der Vorlesungen Friedrich Schleiermachers, am Aufbau der interdisziplinären und transdisziplinären Kieler Akademie für Thanatologie (<https://www.kiath.de/>) sowie an einer Publikation zu den Begegnungen von Platonismus und frühem Christentum im Diskursfeld ›Postmortaler Existenz‹.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.



# Nahtoderfahrungen – Near-Death Experiences

## Eine Begriffsgeschichte im Kontext religiöser Metakulturen der Moderne

### 1. Der Diskurs über ›near-death experiences‹ als Diskurs über religiöse Erfahrungen

Der Begriff ›near-death experience‹ bzw. ›Nahtoderfahrung‹, so die allgemeine Überzeugung, wurde als generischer Begriff 1975 von Raymond A. Moody eingeführt. Moody führte den Begriff ein, heisst es weiter, um all jene Erfahrungen, die Menschen aus Zuständen zwischen Leben und Tod berichten, gemeinsam beschreiben und ihre Momente klassifizieren zu können. In kürzester Zeit setzte sich der Begriff sowohl im Englischen wie im Deutschen und anderen Sprachen als die Standardbezeichnung durch. Zwar wurde schnell bemerkt, dass ›Nahtoderfahrung‹ als Begriff eine gewisse Unschärfe aufweist, da Moody nicht zwischen Erfahrungen, die in konkreter, existentiell bedrohlicher Todesnähe und solchen, die in einer nur drohenden Gefahr gemacht werden, unterschieden hatte. Ein Beispiel für letzteres wäre etwa ein Beinahe-Autounfall, bei dem aber in letzter Sekunde der tödliche Aufprall abgewendet wird. Erstaunlicherweise ist auf diese Ambivalenz der Begrifflichkeit nicht so reagiert worden, die nur in Todesangst (aber nicht Todesnähe) erfahrenen mystischen und visionären Inhalte als Topoi des größeren religiösen Diskurses über mystische und visionäre Erfahrung zu verstehen und als solche zu deuten. Immer noch stehen vor allem die ›Nahtoderfahrungen‹ als isoliertes Phänomen sowie deren Authentizität bzw. deren Erklärbarkeit im Mittelpunkt des Interesses. So bemerkt zum Beispiel die unlängst von Hans-Peter Duerr vorgelegte Abhandlung *Die dunkle Nacht der Seele: Nahtoderfahrungen und Jenseitsreisen* (2015) zwar die begriffliche Unschärfe des Begriffs ›Nahtoderfahrung‹,<sup>1</sup> versammelt aber dann eine schier unendliche Zahl von Berichten, ohne je einmal die verwendete Begrifflichkeit ›Nahtod-Erfahrung‹ zu diskutieren bzw. forschungsgeschichtlich zu kontextualisieren. So werden moderne ›Nahtod-Erfahrungen‹ mit

---

1 Vgl. Duerr, *Die dunkle Nacht der Seele*, 13–14.

mythischen Jenseitsreisen, schamanischen Praktiken, Hexenflüge usw. aus unterschiedlichsten geographischen und religiösen Zusammenhängen ohne Zögern in Zusammenhang gebracht. Doch selbst dann, wenn Nahtoderfahrungen begrifflich auf Erfahrungen in lebensbedrohlichen Situationen eingeschränkt werden, bleiben weitere, notorische und bis heute diskutierte Probleme der Definition bestehen. Das Problem etwa, dass zunächst ja nur die Berichte von Erfahrungen, und nicht diese selbst thematisiert werden können, diskutierte schon Moody bestenfalls am Rande.

Es stellt sich zudem die Frage, auf welche Definition des Todes die jeweilige Bestimmung von Nahtoderfahrungen zurückgreift, wenn argumentiert wird, dass es Erfahrungen waren, die über die Grenze in ein Jenseits des Lebens reichten. Wird die klassische Definition des ›klinischen Todes‹ als Herzstillstand bzw. Herzkreislaufversagen angewendet, fallen Zustände in den Bereich von Nahtoderfahrungen, die nach der Definition des irreversiblen Hirntodes noch keine ›Todeserfahrungen‹ waren. Anders gesagt: Wird die seit Ende der 1960er Jahre verbreitete Definition des Todes als eines irreversiblen Komas angewandt, bringt dies die Konsequenz mit sich, dass von Nahtoderfahrungen, wenn es Erfahrungen von ›der anderen Seite‹ waren, gar keine Kenntnis gewonnen werden könnte. Denn, da als irreversibel definiert, kann sich der Zustand der Betroffenen nicht zu einem Status quo zurückentwickeln (als *restitutio ad integrum* des Bewusstseins), in welchem sie über ihre Erfahrungen berichten könnten.<sup>2</sup>

Diese fraglos zentralen epistemischen Probleme sollen aber im Folgenden nicht vertieft werden. Vielmehr sollen zwei Grundthesen verfolgt und belegt werden, die im Gegensatz zu bisher geäußerten Auffassungen stehen: Zum einen soll gezeigt werden, dass Moody nicht der erste war, der den Begriff ›near-death experience‹ in generischem Sinn einführte, sondern John C. Lilly und David H. Rosen. Ein genauerer Blick auf die Diskurslandschaft der frühen 1970er Jahre zeigt, wie verschiedene Ströme der Konzeptualisierung von religiösen Erfahrungen – Erfahrungen in Grenzsituationen, mystische, außer- und übersinnliche Erfahrungen, aber auch ›psychedelische‹ Drogenerfahrungen – in Moodys Begriffsprägung einfließen. Damit in Zusammenhang steht die zweite, grösser ausgreifende These, die plausibel gemacht werden soll: Der durch Moodys außerordentlich erfolgreiche Publikationen popularisierte Diskurs über Nahtoderfahrungen, so die hier vertretene These, ist im Kern ein Diskurs über die Möglichkeit und Realität religiöser Erfahrung im Kontext gesellschaftlicher Umbrüche, die in den 1960er und 1970er Jahren eine besondere Tragweite erhielten. Er knüpft als solcher nahtlos an die religiösen Metakulturen der Moderne an, die somit im Diskurs über Nahtoderfahrungen fortgeschrieben werden.<sup>3</sup> Bislang hat sich die Religionswissenschaft allerdings nur vereinzelt mit Nahtoderfahrungen, und noch weniger mit dem Prozess ihrer Sammlung und Systematisierung befasst. Tatsächlich sind auch theologische Untersuchungen zu Nahtoderfahrungen immer noch rar gesät. Die Plausibilisierung dieser beiden Thesen verfolgt daher zuletzt die Absicht, Nahtoderfahrungen als integralen Be-

---

2 Vgl. hierzu Engmann, *Near-Death Experiences*, 62–65.

3 Eine ausführlichere Begründung dieser These findet sich in dem Werk des Verfassers *What is it like to be dead?*

standteil der emischen Debatte um religiöse Erfahrung aufzuweisen, und damit auch als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung zu etablieren.

## 2. Religiöse Metakulturen der westlichen Moderne

Um eine zumindest grobe Orientierung über die unterschiedlichen religiösen Diskursstränge zu geben, welche in den Nahtodberichten als auch den systematischen Abhandlungen über Nahtoderfahrungen zusammenkommen, sei auf ein (für unsere Zwecke leicht modifiziertes) Konzept der Metakulturen westlicher Moderne zurückgegriffen, welches der Soziologe Edward Tiryakian vorgeschlagen hat. Er definierte drei Metakulturen der Moderne: die christliche, gnostische und chthonische Metakultur. Zwar haben Shmuel N. Eisenstadt und andere Soziologen Tiryakians Modell der verborgenen Metaerzählungen im »kulturellen Programm der Moderne« aufgegriffen,<sup>4</sup> doch blieb eine religionswissenschaftliche Rezeption des Schemas nach Wissen des Verfassers bislang aus, obwohl es großes heuristisches Potential besitzt. Als christliche Metakultur beschreibt Tiryakian<sup>5</sup> die »große Erzählung«, in welcher, unter Bezugnahme auf Jesus Christus als Erlöser, ein Fokus auf Sünde und Gewissen liege, und im Prozess autonomer Bewährung und Individualität in dieser Welt letztendlich eine ewige Erlösung im himmlischen Jenseits angestrebt wird. Im Gegensatz dazu lege die »gnostische Metakultur« den Schwerpunkt der Erlösung auf die Erlangung befreienden Wissens, die in den lichten Tiefen der Welt verborgen liegt – einer Welt, die ansonsten von Dunkelheit und Fremdheit geprägt ist. Die »chthonische Metakultur« folgt der Idee der Affirmation der »Erde« und innerweltlicher Kräfte, die durch Kultivierung spirituell genutzt werden können. Für unsere Zwecke erscheint es sinnvoll, diese im Weberschen Sinne idealtypischen Metakulturen, die den sich mitunter überschneidenden historischen Traditionen nur bedingt gerecht werden wollen, etwas zu modifizieren. Die »gnostische« sei für unsere Zwecke zur »gnostisch-esoterischen Metakultur« erweitert, um darunter Formen des Wissens bzw. spiritueller Transformation zusammenzufassen, die sich auch in der Suche nach Erweiterung des individuellen Bewusstseins ausdrücken können. Von der chthonischen Metakultur möchte ich hingegen das Moment der Nutzung innerweltlicher Kräfte aufgreifen, jedoch diese für den hier betrachteten Diskurs ebenfalls neu bestimmen und von »spiritistisch-okkulten Metakultur« sprechen. Diese konkretisiert sich in der Suche nach der Kontaktaufnahme zu Geistwesen oder Verstorbenen, Astralleib-Reisen, oder der Entfaltung von Telepathie, sowie anderen Formen außer- und übersinnlicher Wahrnehmung. Im Unterschied zur »gnostisch-esoterischen Metakultur«, zu welcher oft enge Verbindungen bestehen, stehen diese Praktiken und Auffassungen meist in keinem stärker soteriologisch ausgerichteten Zusammenhang, sondern sind

---

4 In den Worten von Eisenstadt, *Multiple Modernities*, 24, liest sich deren Definition wie folgt: Unterschieden wird die »christliche Metaerzählung«, die »eine Weltbejahung im Namen der Vision einer höheren, noch nicht realisierten Welt betreibt, die gnostische, welche die Welt mit einer tiefen verborgenen Bedeutung erfüllt sieht, und die chthonische, die eine absolute Weltbejahung mit einer Zelebrierung ihrer vitalen Kräfte kombiniert«.

5 Vgl. zum Folgenden Tiryakian, *Three Metacultures of Modernity*, 103–105.

Ausdruck einer Kosmvision, die von einem ›Mehr‹ an Phänomen ausgeht als jenen, die sich in naturwissenschaftlicher Weltsicht belegen lassen (wie z.B. parapsychologische Phänomene). Zudem können alle drei religiösen Metakulturen auch in beliebigen Kombinationen und Allianzen vorliegen. In der jüngeren Forschung zur westlichen Esoterik wird zunehmend darauf hingewiesen, dass christliche und spiritistisch-okkulte Auffassungen im Mittelalter und der Moderne stark miteinander verschränkt waren<sup>6</sup> – ein Befund, der, wie unten deutlich wird, auch durch die jüngere Geschichte des Nahtoddiskurses belegt werden kann.

Neben diesen kurz skizzierten idealtypischen religiösen Metakulturen, die bereits auf eine Analyse von Nahtoderfahrungen – und zwar sowohl ihrer visionären Inhalte, als auch der weiteren Deutungen, die mit ihnen belegt werden – hin definiert worden sind, ist nun allerdings noch eine vierte, nicht religiöse Metakultur hinzuzunehmen, die den Nahtoddiskurs mitbestimmt hat. Diese kann als ›naturalistische Metakultur‹ bestimmt werden. Diese fasst, wiederum idealtypisch, all jene Positionen zusammen, die Nahtodberichten keine über das Individuum hinausgehende Sinnhaftigkeit zuschreiben. Aus der naturalistischen Perspektive sind Nahtoderfahrungen nicht als ›Erfahrungen‹ anzusprechen, sondern durch verschiedene neurophysiologische, pharmakologische, hirnrnorganisch-pathologische oder psychologische Faktoren ausgelöste Halluzinationen. Auf diese Erklärungsansätze soll im Weiteren nicht ausführlicher eingegangen werden. Von Bedeutung für die hier verfolgte Frage sind sie allerdings insofern, als dass sie bereits seit mindestens 250 Jahren den religiösen Diskurs um Nahtoderfahrungen begleiten (siehe etwa die psycho-pathologische Erklärung des Mediziners Pierre-Jean du Moncheaux zu einem von ihm 1766 mitgeteilten Fall).<sup>7</sup> Auch wenn naturalistische Erklärungen und Deutungen von Nahtoderfahrungen im Vergleich zu den zahllosen, und ohne Unterbrechung neu mitgeteilten Zeugnissen innerhalb der drei religiösen Metakulturen im Diskurs deutlich weniger prominent sind, sind sie doch vor allem durch ihre mitunter energische Propagierung im Sinne einer ›Entmystifizierung‹ des Nahtoddiskurses ein entscheidender Faktor im Gesamtdiskurs. Letztendlich führen naturalistische Positionen, die im Kontext biomedizinischer Forschung – wenn auch nicht immer im klinischen Alltag – tonangebend sind, dazu, dass viele jüngere Nahtodberichte sich auch über medizinische Beschreibungen der Nahtodsituation der biomedizinischen Deutungsmacht rückversichern wollen. Andere lehnen naturalistische Erklärungen rundweg ab, gehen aber dabei oft ausführlich auf naturalistische Erklärungsansätze ein.

### **3. Die Definition von ›near-death experience‹ bei Raymond Moody**

Moody führte den Begriff ›near-death experience‹ ein, um Phänomene zusammenzufassen, die ihm, wie er sagte, unlängst von verschiedenen Betroffenen berichtet worden waren:

---

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Neugebauer-Wölk, Historische Esoterikforschung, 37–72.

<sup>7</sup> Siehe Charlier, Oldest Medical Description of a Near-death experience (NDE), 155.

»During the past few years I have encountered a large number of persons who were involved in what I shall call ›near-death experiences‹. I have met these persons in many ways. At first it was by coincidence. In 1965 [...], I met a man who was a clinical professor of psychiatry in the School of Medicine [...]. It came as a great surprise when I later learned a very interesting fact about him, namely, that he had been dead – not just once but on two occasions, about ten minutes apart – and that he had given a most fantastic account of what happened to him while he was ›dead‹.«<sup>8</sup>

Schon in dieser ersten Nennung des Begriffs ›near-death experiences‹ wird deutlich, dass es Moody darum gelegen war, zu argumentieren, dass sich der Begriff auf unmittelbar von Betroffenen berichtete Phänomene bezog. Er ging also, so Moody, nicht aus der Lektüre entsprechender Berichte eines bereits etablierten Genres hervor. Damit erklärte sich Moody zum innovativen Namensgeber. Auch seine Autobiographie (2012) vermittelt noch diesen Eindruck.<sup>9</sup> Moody erläuterte weiter, dass seine Fälle alle aus dem eigenen kulturellen Umfeld stammten und ihm »historical examples of near-death phenomena« unbekannt gewesen seien.<sup>10</sup> Zum zweiten wird deutlich, dass, wie oben erwähnt, Moody bei der Anwendung des Begriffs ›dead‹ in einer Ambivalenz verblieb. In Bezug auf den Bericht von George G. Ritchie (1923–2007), auf den oben angespielt wird, benutzte Moody den Begriff ›tot‹ sowohl mit als auch ohne Anführungszeichen, wenn er den Zustand beschreibt, in dem sich die Erfahrungen einstellten. Fraglos war die Begegnung mit Ritchie, welcher in todesbedrohlicher Situation von einer Begegnung mit Jesus Christus berichtet hatte, ein Schlüsselereignis. Dies drückt sich auch in der Widmung des Buches aus, die an Ritchie, und über diesen indirekt an Christus gerichtet ist.<sup>11</sup>

Im Laufe des Buches reichert Moody den Begriff ›near-death experiences‹ um die folgenden Elemente an: Sie sind »persönlich«, aber zugleich »erstaunlich ähnlich«, es sind »(very real) events«, die oftmals über das Ausdrückbare und Sagbare hinausgehen (»ineffable«, »inexpressable«). Die Berichtenden waren in der »Nähe des Todes«, oder »tot«. In die ›near-death experience‹ konnten manche »tiefer gehen«, so dass sich eine zeitliche Erstreckung und eine unterschiedliche »Tiefe« nahelegte, die Moody offenbar auch dazu bewog, die berühmte Schilderung der etwa 15 Elemente der »Erfahrung des Sterbens«<sup>12</sup>, bei der zum Beispiel das Erreichen einer »Grenze« das nahende Ende der Erfahrung markierte, in narrative Form zu gießen. Inwiefern die berichteten Inhalte als »Erfahrungen« (experiences) defi-

---

8 Moody, *Life after Life*, 15.

9 Vgl. Moody/Perry, *Paranormal*, 1–2.

10 Moody, *Life after Life*, 127.

11 Moody teilt in seiner Autobiographie mit, dass die Widmung »To George Ritchie, M.D. and, through him, to the One whom he suggested« so zu erklären sei, dass Ritchie, als er von dem Plan Kenntnis bekam, dass das Buch ihm gewidmet werde, den Vorschlag machte, das Buch Jesus Christus zu widmen, dem er seine Erfahrung verdanke. Moody verstand sein Buch aber nicht allein als »aimed at a Christian audience« (Moody/Perry, *Paranormal*, 94) und entschied sich daher für diese nur für Eingeweihte verständliche Form.

12 Vgl. Moody, *Leben nach dem Tod*, 27–29.

niert werden können, diskutiert Moody nicht. Öfter werden sie »phenomena«, manchmal als »encounter«, und, wenn auch nur an einer Stelle, als »visions« bezeichnet. Moody trug sich offenbar in der Hoffnung, dass der Begriff sich durch die in ihm versammelten phänomenalen Momente von selbst erhelle. Den Begriff »phenomenology« selbst benutzt Moody allerdings nicht. Nach Moody gehörten zu den öfter geschilderten Momenten die Außerkörperlichkeitserfahrung (in welcher der Erfahrende hört, wie er für tot erklärt wird), ein Lichtwesen, die Begegnung mit Geistwesen oder Verstorbenen, die Bewertung des gelebten Lebens und der sogenannte »panoramische Lebensfilm«, die erwähnte Erfahrung einer Grenze, sowie Gefühle und Erfahrungen tiefer Freude und Ruhe. Indem diese Momente unter dem »neuen« Begriff »near-death experiences« versammelt wurden, gelang es Moody fraglos, einen Phänomenkomplex so zu präsentieren, dass dieser fortan, und weithin akzeptiert, unter diesem Begriff diskutierbar wurde. Moody bestärkte in seiner ersten Publikation den Eindruck, dass es keine unmittelbaren begriffs- und ideengeschichtlichen Vorläufer zu seiner Begriffsprägung gäbe, indem er zur Identifizierung von Quellennachweisen solcher »Erfahrungen« weit in die Geschichte zurück- und in andere Kulturen ausgriff: In dem Kapitel 3, »Parallelen«, verweist er zunächst auf die eher allgemeinen Seelenvorstellungen der Bibel (z.B. Jes 26, 19 oder den Korintherbrief). Dann folgt Platon, u.a. die Jenseitsreise des Soldaten Er (*Politeia*), und schließlich das sogenannte *Tibetische Totenbuch*. Zu guter Letzt folgen Verweise auf die mystische Theosophie Emanuel Swedenborgs. Interessant ist hier Moodys Aussage, trotz aller im Einzelnen bestehenden frappanten Ähnlichkeiten dieser Lehren und »moderner« Nahtoderfahrungen direkte Überlieferungsabhängigkeiten zu verneinen. Weder seine Befragten noch er selbst hätten zu jener Zeit ausführliche Kenntnisse und Vertrautheit »with the vast literature on paranormal and occult phenomena« gehabt.<sup>13</sup> Zudem sei es historisch unmöglich, dass etwa Swedenborg von dem *Tibetischen Totenbuch* gewusst haben könne. Diese Argumente dienten Moody dazu, für die transkulturelle Prävalenz der »Erfahrungen« zu argumentieren. Obwohl schnell bemerkt wurde, dass Moody durchaus größere Kenntnis der jüngeren Literatur zu okkulten, mystischen, parapsychologischen und esoterischen Erfahrungen besaß,<sup>14</sup> ist bislang erstaunlicherweise nicht bemerkt worden, dass der Begriff »near-death experience(s)« schon einige Jahre zuvor in eben dieser Literatur eingeführt worden war – in einem Buch, das Moody kannte und sogar in seinem Werk von 1975 erwähnt.

---

13 Moody, *Leben nach dem Tod*, 3. Vgl. dazu Fox, *Religion*, 23.

14 Vgl. Fox, *Religion*, 23. Tatsächlich nennt Moody in seinem ein Jahr später erschienenen Folgewerk schon weit mehr Quellen, die vor allem der spiritistisch-okkulten, aber auch gnostisch-esoterischen Metakultur zugerechnet werden können, wie William Barrett, Jean-Baptiste Delacour, Karlis Osis und andere.

## 4. Die erste Nennung des Begriffs ›near-death experience‹ bei John C. Lilly (1972)

Tatsächlich war Moody durch den in den 1960er und frühen 1970er Jahren besonders intensiv geführten Diskurs um mystische, spirituelle und religiöse Erfahrungen – unter anderem in christlicher Erweckungsfrömmigkeit, oder als Ziel psychedelischen Drogenkonsums und spiritueller Kultivierungspraktiken – bestens auf die Berichte seiner Patienten vorbereitet. In Moodys erstem Buch findet sich denn auch der bedeutsame Verweis auf John C. Lilly. Lilly war durch seine Forschungen zur Kommunikation und Intelligenz von Delphinen (maßgeblich publiziert zwischen 1961 und 1967) sowie seine Experimente mit dem ›Isolationstank‹, in dem sich durch nahezu vollständige sensorische Deprivation in einem abgedunkelten und schallgeschützten Wassertank bei den Versuchspersonen Visionen (bzw. Halluzinationen) einstellten, bekannt geworden. Schon die ersten Publikationen von Lilly waren von dem Gedanken beseelt, »transzendente mystische Erfahrungen wissenschaftlich zu erforschen« und zugänglich zu machen.<sup>15</sup> Moody bezieht sich wie folgt auf Lillys Forschungen:

»One of the earliest and most influential isolation researchers, John Lilly, M.D., has recently written [...] a spiritual autobiography, entitled *The Center of the Cyclone*. In this book he makes it clear that he regards the experiences he had under conditions of isolation to be real experiences of enlightenment and insight, and not ›unreal‹ or ›delusional‹ at all. It is also interesting to note that he recounts a near-death experience of his own which is very much like the ones with which I have dealt, and that he puts his near-death experiences in the same category with his isolation experiences. Isolation, therefore, may very well be, along with hallucinatory drugs and a close call with death, one of several ways of entering new realms of consciousness.«<sup>16</sup>

Tatsächlich findet sich der Begriff ›near-death experience‹ zur Beschreibung einer eigenen Erfahrung, aber auch als generischer Begriff im Plural, bereits in Lillys Werk *The Center of the Cyclone: An Autobiography of Inner Space*, erschienen 1972. Lilly beschreibt in diesem autobiographischen Werk, wie er zunächst in einer ersten, sehr positiven LSD-Erfahrung eine ›out of body experience‹ erlebt hatte, in welcher er, zurückversetzt in die religiöse Erfahrungswelt seiner katholischen Praxis seiner Kindheit, unter anderem eine himmlische Gottesbegegnung erfährt:

---

15 Vgl. Lilly, *The Mind of the Dolphin*, 43: »Many phenomena of the human mind, like the transcendental religious experiences, have been mistakenly classified as a ›negative‹ area for ›proper‹ scientific research.« Vgl. auch ebd., 64 u. 120 (›religiöse Erfahrung«, mit Verweis auf William James).

16 Moody, *Leben nach dem Tod*, 175.

»The whole experience had first been programmed and stored in my very early youth, when I was a member of the Catholic church serving at Mass and believing, with the intense faith of youth, in everything that I was learning in the church. I moved with the music into Heaven. I saw God on a tall throne as a giant, wise, ancient Man. He was surrounded by angel choruses, cherubim and seraphim [...]. I was there in Heaven, worshiping God, worshiping the angels, worshiping the saints in full and complete transport of religious ecstasy.«<sup>17</sup>

Seine zweite LSD-Erfahrung stand hingegen, wie er schreibt, unter ungünstigen psychischen und gesundheitlichen Voraussetzungen. Aufgrund eines wohl mit infizierter Nadel selbst-injizierten Medikaments geriet er in Kürze in einen lebensbedrohlichen Zustand. Für etwa 24 Stunden, so sein Bericht, habe er im Koma gelegen und sei intensivmedizinisch betreut worden. Hier, so schreibt er, »I had gone through another close-to-death experience«.<sup>18</sup> Während dieser verließ er seinen Körper und traf zunächst zwei Begleiter, mit denen er wortlos kommunizierte. Dann gewährte er sich in einem reinen Raum, erfüllt mit strahlend goldenem Licht. Zwei Bewusstseinswesen belehrten ihn, dass er seinen Körper verlassen habe, aber nun vor der Entscheidung stünde, zurückzukehren. Die zugewandte Liebe und die Realität der Wesen, die sich als seine schutzengelhaften »Wächter« zu erkennen geben, steht für Lilly während und nach der Erfahrung absolut fest. Sie sagen ihm, dass sie nicht näherkommen könnten, ohne dass er mit ihnen verschmelze. Er erkenne sie in ihrer überzeitlichen Präsenz nur, wenn er dem Tode nahe sei – ein Zustand, der, wie er sagt, »ein augenblickliches Gewahrsein der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft im Jetzt« sei.<sup>19</sup> Schließlich teilen sie ihm mit, dass er noch in seiner Individualität und seinen Projektionen gefangen sei; wenn er aber zu seinem Körper zurückkehren würde und sich spirituell weiterentwickeln könne, könne er sich und sie möglicherweise einmal als Teil einer größeren Einheit wahrnehmen.<sup>20</sup>

In der später im Werk zu findenden Rückschau auf die Visionen bezeichnet er diese schließlich als »the near-death experience of 1964, when I thought I was finished«.<sup>21</sup> Dies ist nach meiner Kenntnis die erste Verwendung des Begriffs »near-death experience« überhaupt, die offenbar Moody als Inspiration diente. Der Begriff »close-to-death experience«, den Lilly deckungsgleich verwendet, erscheint bereits generisch im Plural (»one of the close-to-death experiences«<sup>22</sup>).

Bemerkenswert ist, dass die deutsche Übersetzung von Lillys Buch 1976 den Begriff »Nahtoderfahrung« noch nicht kennt, sondern beide Begriffe einheitlich als »Erfahrung

---

17 Lilly, *The Center of the Cyclone*, 10–11, vgl. 16.

18 Ebd., 23.

19 So die deutsche Übersetzung in Lilly, *Das Zentrum des Zyklons*, 37.

20 Lilly, *Das Zentrum des Zyklons*, 35–37.

21 Lilly, *The Center of the Cyclone*, 147.

22 Ebd., 17.

der Todesnähe<sup>23</sup> übersetzt – eine Begriffswahl, die kaum erstaunlich ist, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Bedeutsam in Lillys Schilderung seiner Nahtoderfahrung ist ferner, dass sie – jetzt nicht als Erfahrung, sondern methodisch zunächst nur als Bericht über eine Erfahrung genommen – religiöse Motive der eigenen katholischen Sozialisation aufgreift und mit gnostisch-esoterischen Momenten verknüpft. Augenfällig wird dies in Motiven und Ausdrücken, die, wie sich in der Detailinterpretation zeigt, von indischer Yoga-Theorie und Praxis (die von Lilly ausführlich besprochen wird) über die theosophisch inspirierte Übersetzung des *Tibetischen Totenbuchs* bis hin zum Neo-Schamanismus und zu Jungs Tiefenpsychologie reichen. Alle diese Elemente sind, mit unterschiedlicher Gewichtung, auch bei Moody wie auch in den von ihm zitierten Nahtodberichten präsent. Diese Parallelität und Verschränkung von Nahtoderfahrungen mit intentional hervorgebrachten mystischen Drogen-erfahrungen, mit mentalen Kultivierungspraktiken von außersinnlicher Wahrnehmung und Astralreisen (Lilly wie Moody verweisen auf Robert Monroe, *Journeys Out of the Body*), sowie mit buddhistischer und indisch-yogischer Meditationspraxis, und, nicht zuletzt, traditioneller christlicher Visionsfrömmigkeit ist bislang kaum herausgestellt worden. Dabei ist sie alles andere als ein Zufall. Sie ist vielmehr der Wurzelgrund, aus dem sich die erfolgreiche Popularisierung des Begriffs und Phänomens der Nahtoderfahrungen bei Moody speist. So trifft man bei Lilly die gleichermaßen in Moody zu findende Argumentation an, dass man sich in die Erfahrung hineinbegebe, und ›Rückkehrer‹ von ihr berichten können, falls sie nicht durch innere Selbstzensur von der Mitteilung der Erfahrung absehen:

»In this book I speak as one who has been to the highest states of consciousness or of Satori-Samadhi, and as one who has returned to report to those interested [...]. Some came back to stay, too awed or frightened or guilty to teach, report, or ever return there.«<sup>24</sup>

Warum aber erwähnte Moody die Autobiographie von Lilly nur kurz, und vor allem, ohne dessen LSD-Nahtod-Schilderung und – vor allem – Lillys Bezeichnung ›near-death experience‹ zu nennen? Meines Erachtens wollte Moody vor allem den Eindruck abwehren, dass das Phänomen visionärer ›Nahtoderfahrungen‹ auch eine jüngste Fortführung religiös-esoterischer Diskurse sei. Denn es ging ihm im Kern um die Kritik an einer »reduktionistischen« Psychiatrie und »materialistischen« Biomedizin, die seines Erachtens beide das transformative Potential von Todesnäherfahrungen verneinten und entsprechende Visionen als Halluzinationen verwarfen. Um bei skeptisch eingestellten, naturalistisch ausgerichteten Medizinerinnen und Medizinern eine Offenheit für diese Dimensionen der Erfahrungen zu erzeugen, legte es sich für Moody nahe, esoterische Kontexte, aber auch jede Verbindung zu dem Ende der 1960er Jahre in den USA in Verruf geratenen und zuletzt verbotenen LSD soweit wie möglich auszublenden. Genauso vermied Moody Bezüge auf die

---

23 Vgl. Lilly, *Das Zentrum des Zyklons*, 33 u. 175.

24 Lilly, *The Center of the Cyclone*, 2.

in christlichen Denominationen der USA immer noch lebendige Tradition des Berichtens visionärer Erfahrungen der Begegnung mit Lichtwesen und Engel, von Himmel, Purgatorium und Hölle.

Zuletzt ist zu erwähnen, dass der amerikanische Psychiater David H. Rosen in einem Artikel vom April 1975, ebenfalls kurz vor Moody, dessen Buch im November 1975 erschien, von ›near-death experiences‹ sprach, und den Begriff sogar bereits im Plural verwendete. Rosen hatte Überlebende befragt, die sich in zumeist suizidaler Absicht von der Golden Gate Bridge gestürzt hatten. Rosen verwies dabei auf Arbeiten der Psychiater Russell Noyes und des Psychologen Roy Kletti,<sup>25</sup> welche vor allem an dem Phänomen des ›Lebenspanoramas‹ interessiert waren, wie es der bekannte, von ihnen übersetzte Beitrag von Albert Heim (1892) am Beispiel Abstürze überlebender Bergsteiger dargelegt hatte.<sup>26</sup> So sprach Rosen von Phänomenen, die von Personen »undergoing sudden accidental near-death experiences (falls or near drownings)«<sup>27</sup> berichtet wurden. Auch Rosen interessierte sich vor allem für die spirituellen Dimensionen der Nahtoderfahrungen, die er, den Zeugnissen und Berichten der Überlebenden entnommen, als Erfahrung von »Transzendenz« und »ego-death« beschrieb, welcher vom »Tod« zur »Wiedergeburt« hinübergeführt habe.<sup>28</sup> Dies bestärkt nochmals den gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Kontext der 1970er Jahre, wie auch die persönlichen Erkenntnisinteressen der Forscher, die zum Begriff der ›near-death experiences‹ führten.

## 5. ›Pseudo-death‹ und ›after-death experiences‹:

### Eine kleine retrograde begriffsgeschichtliche Sondierung

Zu den Beiträgen, die Licht in die jüngere Geschichte des Nahtodiskurses werfen, gehören die Untersuchungen von Carol Zaleski, Mark Fox und Jelena Martinović, die allerdings keine Begriffsgeschichte geben wollen, sondern je andere Hauptinteressen verfolgen.<sup>29</sup> Nimmt man die bei Moody zunächst nur spärlich genannten Quellen zum Ausgangspunkt einer begriffs- und ideengeschichtlichen Suche nach den Wurzeln des Begriffs ›near-death experience‹, eröffnen sich schnell die Weiten der rezenten Religionsgeschichte, so dass hier

---

25 Vgl. Noyes/Kletti, *Depersonalization in the Face of Life-threatening Danger*, 19–27.

26 Heim, *Notizen über den Tod durch Absturz*, 327–337, übersetzt von Noyes/Kletti, *The Experience of Dying from Falls*, 45–52.

27 Rosen, *Suicide Survivors*, 291.

28 »Most reported a feeling of submission or surrender, as if they were guided or controlled by God or a higher power. [...]. All the subjects reported in varying degrees spiritual rebirth experiences which are similar to previous reports of religious and transpersonal experiences.« Und er führt weiter aus: »The suicide survivors' death-rebirth experience represents both an ego-death [...] and a rebirth (with feelings of love and salvation).« (Rosen, *Suicide Survivors*, 293).

29 Vgl. Zaleski, *Otherworld Journeys*, 97–100 u. 113–116; Fox, *Religion*, 14–15 u. 22–28, sowie Martinović, *Mort imminente* (zu Russell Noyes).

nur einige wichtige Stationen genannt werden können. Während das Literaturverzeichnis des ersten Buches von Moody lediglich auf Lilly sowie Swedenborg verweist, verzeichnet das Nachfolgewerk *Reflections on Life after Life* (1976) unter anderem parapsychologische Werke von William Barrett, Jean-Baptiste Delacour und Karlis Osis, die, mit einem unverkennbaren Interesse an spiritistisch-okkulturer Metakultur, Berichte von Sterbebett- und Todesnähe-Visionen publiziert hatten. Das Werk von Delacour (Pseudonym von Egbert Pies) etwa, *Aus dem Jenseits zurück: Berichte von Totgegläubten*, war 1973 gleichzeitig in englischer Übersetzung erschienen (*Glimpses of the Beyond*). Es versammelt in populärer Weise nacherzählte Geschichten von Erfahrungen in Todesnähe, sowie paranormalen Ereignissen der Wiedererweckung, zumeist ohne die fantastisch bis fiktiv anmutenden Quellen zu belegen.<sup>30</sup>

Obwohl Delacours Werk vor allem in englischer Übersetzung sehr viele Leser fand, ist für die unmittelbare Vorgeschichte des Begriffes vor allem auf Werke jener Forscher zu verweisen, die sich, wie Karlis Osis (1917–1997), über Jahrzehnte mit Sterbebettvisionen befasst hatten. In zahlreichen Werken von 1961 bis 1975 hatte der Litauisch-Amerikanische Parapsychologe Osis empirische Befragungen mit Krankenhauspersonal durchgeführt, um die »experiences of dying persons themselves«<sup>31</sup> in Erfahrung zu bringen. Daneben erforschte er einzelne Momente wie »out-of-body experiences«, die auch in Erfahrungen der Todesnähe berichtet wurden. Jedoch nennt Osis die entsprechenden Erfahrungen im Himmel, von göttlichen Helfern und Begleitern, die Begegnung mit Verstorbenen usw. »visions«, »religious apparitions« und »hallucinations« – wenn auch letzteres in dem Sinne, dass etwas Reales die »Halluzination« verursacht habe.<sup>32</sup> Insgesamt fehlen bei Osis allerdings einige zentrale Momente, die Moody später hinzunehmen wird. Doch geht auch er entschieden davon aus, dass die »deathbed experiences« bzw. »hallucinations of the dead« einen starken Beleg für die Richtigkeit der »survival hypothesis«<sup>33</sup>, des Weiterlebens nach dem Tode, darstellen.

Osis seinerseits zitiert in den von Moody rezipierten Werken eine Fülle weiterer Literatur, wie z.B. die Studien des britischen Geologen Robert Crookall (1890–1981), der sich nach seinem Berufsleben auf theosophischer Grundlage dem Studium von Sterbebettvisionen widmete und in nicht weniger als 16 Buchpublikationen darlegte. Crookall war vor allem an dem Verhältnis zwischen willentlich hervorgebrachten Astralleibreisen (»astral projection«) und der in natürlichen bzw. »erzwungenen« Zuständen wurzelnden »out-of-the-body experiences« interessiert. Anstelle von »near-death experiences« sprach er von »after-death experiences« bzw. »pseudo-death experiences«, mitgeteilt von »the so-called dead«.<sup>34</sup> Den Visionsinhalten nach differieren diese »after-death experiences« nach Crookall nur gering

---

**30** Vgl. Delacour, *Aus dem Jenseits zurück. Berichte von Totgegläubten*, z.B. 166–177.

**31** Osis, *Deathbed Observations by Physicians and Nurses*, 13. Vgl. auch Osis/Haraldsson, *At the Hour of Death*.

**32** Vgl. Osis, *Deathbed Observations by Physicians and Nurses*, 27–28.

**33** Vgl. ebd., 68.

**34** Crookall, *The Study and Practice of Astral Projection*, 151.

von Erfahrungen in Astralleibreisen, die durch Hypnose, Meditation, luzide Träume, Drogen oder andere Praktiken willentlich hervorgerufen werden.<sup>35</sup> Einen Unterschied aber meinte Crookall zu bemerken: Jene, die im »natürlichen Verlauf« ihren Körper verließen, d.h. starben, erfuhren paradiesische Welten. Jene hingegen, deren Sterben oder Ablösungsprozess gewaltsam und gleichsam aus der Mitte des Lebens heraus geschah, traten eher in eine nebelhaft-verschleierte, verwirrende und höllische Jenseitsumgebung ein, die Crookall »Hades-condition« nannte.<sup>36</sup> Sowohl in zahlreichen der Fallgeschichten als auch in seiner Analyse wird deutlich, dass Lehren der Theosophie, in welcher die Theorie des Astralleibs und zugehöriger Praktiken schon von Helena Blavatsky und anderen Spiritisten und Okkultisten entwickelt worden waren, einen zentralen Dreh- und Angelpunkt seiner Überzeugungen darstellen.<sup>37</sup> Von der Hypothese der postmortalen Weiterexistenz des »supernormal consciousness« bzw. des »spirit« ausgehend, verband Crookall seine Theorien aber durchaus auch mit christlicher Metakultur wie zum Beispiel der Annahme eines nachtodlichen »Judgment of God«.<sup>38</sup> Interessant ist insbesondere, dass hier nicht nur bereits fast alle einzelnen Momente von Moodys »near-death experiences« genannt wurden, sondern Crookall diese auch in eine typische Abfolge der Ereignisse brachte und zu einem Gesamtphänomen vereinheitlichte.<sup>39</sup> In seinem Werk mit dem bezeichnenden Titel *The Supreme Adventure* von 1961 bringt Crookall die »sucession of experiences« in die folgende Ordnung (wobei er jeweils zwischen Fällen natürlichen und erzwungenem Sterben unterscheidet): Zunächst sendet der Sterbende einen »Ruf« aus, um Angehörige auf das Ereignis aufmerksam zu machen. Es folgt eine erste Lebensrückschau – noch ohne Bewertung (judgment). Die dritte Gruppe von Erfahrungen umfasst das Zurücklassen des Körpers. Es schließt sich daran ein Zustand des friedlichen »Schlafes« an, in welchem sich das Bewusstsein an die nachtodliche Umgebung adaptiert. Darauf folgt ein Erwachen, und im Anschluss die zweite Lebensrückschau, diesmal eingebettet in eine subjektive moralische Bewertung des Lebens, oder als Teil einer richtiggehenden christlichen Gerichtsszene. Zuletzt erfolgt die »Zuordnung« (assignment) in verschiedene himmlische, oder erdgleich-höllische Jenseitsphären, mit welchem Crookall christliche und spiritistisch-okkulte Vorstellungen zugleich ins Spiel bringt.<sup>40</sup> Seine Systematisierungen enthalten also, zusammengefasst, zentrale Momente der »out-of-body experiences«, des Lebensfilms und der Bewertung des Lebens, der

---

35 Ebd., 140: »The fact that so many people independently give identical accounts – especially in connexion with shedding the Physical Body and re-entering it – indicates that these are not mere dreams but actual experiences in a non-physical body, an objective double of the Physical Body.«

36 Vgl. ebd., 14–15 u. 21–22, und öfter.

37 Vgl. die zahlreichen Anleihen wie z.B. die Rede von verschiedenen Leib-Formen, »planes«, »traveling clairvoyance«, »astral doubles« usw., in Crookall, *The Study and Practice of Astral Projection*, 150–218.

38 Vgl. Crookall, *More Astral Projections*, 163–166.

39 Vgl. Crookall, *The Study and Practice of Astral Projection*, 140: »While there are all gradations between people who have »died«, those who nearly died, the very ill, people who are merely exhausted and those who are quite well, representatives of all five groups describe one and the same succession of experiences as having followed the shedding of the Physical Body.«

40 Vgl. Crookall, *The Supreme Adventure*, 10–49.

Erweiterung des Bewusstseins, den Tunnel, die Begegnung mit Verstorbenen, Himmel und Höllen, die Grenze und die mitunter ungewollte Rückkehr in den Körper.<sup>41</sup>

Moody jedenfalls erwähnt die Arbeiten von Crookall in seinen frühen Werken nicht. Leider wurde in der spärlichen Literatur zur jüngeren Geschichte der Nahtodberichte bzw. der Geschichte der Nahtodforschung bislang der Schwerpunkt auf normative Aspekte gelegt – etwa, inwiefern die Schilderungen der Nahtoderfahrungen glaubwürdig sind, bzw., in welchen Punkten die Systematisierungsversuche übereinstimmen. Die Perspektive, dass es sich hier um einen kontinuierlich fortschreibenden, und rezeptionsgeschichtlich aufeinander aufbauenden Diskurs handeln könnte, kam daher nicht in den Blick (vgl. z.B. exemplarisch Carlos Alvarados Diskussion von Crookalls Werk).<sup>42</sup> Crookall seinerseits präsentierte in seinem Werk nicht nur unzählige Nahtodberichte, die ihm von Betroffenen übermittelt worden waren, sondern arbeitete sich gründlich durch die Erfahrungsberichte, die in den zahlreichen theosophischen und anderen spiritistisch-okkulten Zeitschriften vor allem zwischen 1860 und 1930 übermittelt worden waren. Überdies bezog er sich maßgeblich auf die Sammlung und Interpretation derselben in Werken von Frederic F. Myers (1843–1901)<sup>43</sup> und Sir William Barrett (1844–1925), dessen Werk *Death-Bed Visions. The Psychological Experiences of the Dying* (1926) auch Moody erwähnt. Barrett, der wiederum die berichteten Fälle als zwingende Evidenz für ein Überleben des Todes erachtet,<sup>44</sup> war allerdings im Strom der parapsychologischen Sterbebettforschung vor allem daran interessiert, paranormale Phänomene zu dokumentieren, die sich am Sterbebett zutragen und von unabhängigen Dritten als real bestätigt werden konnten.

Auch wenn es sehr aufschlussreich wäre, die weiteren Stationen der jüngeren Diskursgeschichte aufzuzeigen, soll an dieser Stelle nur noch ein entscheidender Beitrag erwähnt werden, nämlich die Publikation der ersten Übersetzung des sogenannten *Tibetischen Totenbuches* (*The Tibetan Book of the Dead: or The After-Death Experiences on the Bardo Plane*), durch Walter Y. Evans-Wentz im Jahre 1927. Dieses Werk, das in zahlreichen Nachauflagen erschien und eine große Leserschaft fand, popularisierte den in der Theosophie geprägten Begriff ›after-death experiences‹, der unter anderem bereits von Alfred Percy Sinnett (1840–1921), einem bedeutenden Theosophen, in dem Werk *Actual Narratives of Personal Experiences by some who have passed on* (1914)<sup>45</sup> verwendet worden war. In der deutschen Ausgabe, *Das Tibetische Totenbuch*, wurde 1958 der Untertitel *Die Nahtoderfahrungen auf der Bardo-Stufe* hinzugefügt, welches die Nähe zum späteren deutschen Begriff ›Nahtoderfahrungen‹ noch sinnfälliger macht. Die verschiedenen Texte und Lehren, die Evans-Wentz unter dem eingängigen, aber nicht den tibetischen Originaltexten entsprechenden Titel publizierte, beschreiben unter anderem, welche Herausforderungen sich

---

41 Vgl. u.a. Crookall, *Intimations of Immortality*, 17.

42 Alvarado, *Explorations of the Features of Out-of-Body Experiences*, 65–82.

43 Vgl. unter anderen Werken Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*.

44 Vgl. Barrett, *Deathbed Visions*, 1.

45 Vgl. Sinnett, *In the Next world*.

für das nach Befreiung aus dem Kreislauf der Existenzen strebende Bewusstsein in nachtodlichen Zwischenzuständen (tibetisch: bar-do) stellen. Dazu gehören unter anderem Erfahrungen der außerkörperlichen Wahrnehmung nach der Lösung vom eigenen Körper, Visionen eines (positiven) gleißenden Lichts, aber auch durch karma geprägte Visionen von Höllen und zornvoll erscheinenden Gottheiten, eine ›Gerichtsszene‹ in der Unterwelt, und anderes mehr. Abschnitte des Buches stellen sich gleichsam als Handbuch und Anleitung dar, wie das Bewusstsein in diesen Situationen verfahren soll. Evans-Wentz, der das Buch in Kooperation mit einem indisch-tibetisch-stämmigen Gelehrten, Lama Kazi Dawa Samdup, erstellte, hatte ein aus der Theosophie und der Befassung mit Yoga-Praxis geborenes Interesse an diesen Lehren entwickelt. Die theosophische Lesart zieht sich entsprechend durch das ganze Werk. Entscheidend für den hier betrachteten Kontext ist, dass Evans-Wentz davon ausgeht, dass grundsätzlich alle Menschen durch »after-death states« gehen müssen.<sup>46</sup> Letzteren entsprechen, theosophische Terminologie aufgreifend, »after-death planes«, in denen sich »after-death apparitions«, oder auch »after-death dream states« einstellen. Bedeutsam für den Nahtosdiskurs war nun, dass Evans-Wentz davon ausging, dass sich die Visionen religionspezifisch unterschiedlich ausprägen, so dass

»for a Hindu, or a Moslem, or a Christian, the Bardo experiences would be appropriately different: the Buddhist's or the Hindu's thought-forms, as in a dream state, would give rise to corresponding visions of the deities of the Buddhist or Hindu pantheon; a Moslem's, to visions of the Moslem Paradise; a Christian's, to visions of the Christian Heaven.«<sup>47</sup>

Die buddhistischen Lehren des *Totenbuchs*, so meinte er, beschreiben aber eben nicht nur, dass sich nachtodliche Visionen einstellen, sondern erklären auf der Basis der Theorie karmischer Projektionen vielmehr wissenschaftlich, warum sich die Inhalte der Visionen individuell und kulturspezifisch unterscheiden müssen: »this psychology scientifically explains why devout Christians, for example, have had [...] visions (in a trance or dream state, or in the after-death state) of God the Father seated on a throne in the New Jerusalem, and of the Son at His side, [...], or of Purgatory and Hell.«<sup>48</sup> Moody, der das *Totenbuch* in seinem Werk begeistert als »Parallele« zu jüngsten amerikanischen Nahtoderfahrungen anführt, konnte implizit diese Theorie dankbar aufgreifen. Einflüsse dieser Sichtweise finden sich meines Erachtens beispielsweise in Moodys Diskussion des Phänomens des »Lichts«, welches ihm manche als göttliches Lichtwesen, und andere als gleißendes Licht beschrieben hatten. Moody schreibt:

»Thus, most of those who are Christians in training or belief identify the light as Christ and sometimes draw Biblical parallels in support of their interpretation. A Jewish man and wo-

---

**46** Vgl. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, das Vorwort (ohne Pagina) zur Ausgabe von 1959, sowie lix.

**47** Ebd., 33.

**48** Ebd., 34.

man identified the light as an ›angel‹. It was clear, though, in both cases, that the subjects did not mean to imply that the being had wings, played a harp, or even had a human shape or appearance. There was only the light. What each was trying to get across was that they took the being to be an emissary, or a guide. A man who had had no religious beliefs [...] simply identified what he saw as ›a being of light‹.«<sup>49</sup>

Die Theorie, dass die nach- oder nah-todlichen Visionen durch individuelle und kulturspezifische Prägungen beeinflusst werden, war nun allerdings auch von Timothy Leary vertreten worden, der 1963 nicht nur selbst von einer Todesnähe-Erfahrung unter Psilocybin-Einfluss berichtet hatte,<sup>50</sup> sondern, gemeinsam mit Ralph Metzner und Richard Alpert 1964 eine freie Wiedergabe und Interpretation des *Totenbuchs* publizierte, womit sich auch der Kreis zu John C. Lillys LSD-Nahtoderfahrung schließt. Offenkundig in Anlehnung an Evans-Wentz Ausführungen argumentierten Leary u.a.:

»Persons from a Judaeo-Christian background conceive of an enormous gulf between divinity (which is ›up there‹) and the self (›down here‹). Christian mystics' claims to unity with divine radiance has always posed problems for theologians who are committed to the cosmological subject-object distinction. Most Westerners, therefore, find it difficult to attain unity with the source-light.«<sup>51</sup>

In ihrer Fassung des *Totenbuchs* vertraten Leary u.a. die Auffassung, dass die ›after-death experiences‹ des *Totenbuchs* eigentlich »psychedelische Erfahrungen« seien, die den »ego death« (einen Begriff, den auch Rosen verwendet) zum Thema hätten.<sup>52</sup> Als Handbuch sei es auch in Tibet nichts anderes gewesen als ein »detailed account of how to lose the ego; how to break out of personality into new realms of consciousness; and [...] how to make the consciousness expansion experience endure in subsequent daily life«.<sup>53</sup> Der Struktur nach entspricht diese Beschreibung genau der Auffassung von Moody, bei dem die Nachwirkungen der Nahtoderfahrung ebenfalls idealerweise mit einer Bewusstseinsweiterung (vgl. oben) und spirituellen Neuausrichtung des Lebens einhergehen.

---

**49** Moody, *Life after Life*, 59.

**50** Vgl. Kobler, *Dangerous Magic of LSD*, 31–40.

**51** Leary/Metzner/Alpert, *The Psychedelic Experience*, 53.

**52** Der Begriff, der in den frühen 1960er Jahren wohl in dieser Bedeutung erstmals bei Leary auftaucht, kombiniert Themen der Jungschen Tiefenpsychologie mit der Rezeption buddhistischer Lehren über das ›Nicht-Ich‹. Allerdings fragt schon Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 100, in seiner auf Jung zurückgreifenden Mytheninterpretation: »Can the ego put itself to death?« Vgl. auch zu einer wiederum in buddhistischem Kontext stehenden Interpretation der »Ego-Überwindung« ebd., 151–153.

**53** Leary/Metzner/Alpert, *The Psychedelic Experience*, 22.

## 6. Eine kurze deutschsprachige Begriffsgeschichte der ›Nahtoderfahrung‹

Wie oben erwähnt, wurde auch im deutschsprachigen Raum der Begriff ›Nahtoderfahrung‹ im Anschluss an Moodys Begriff ›near-death experience‹ popularisiert, wobei – signifikanter Weise – die deutsche Übersetzung seines ersten Werkes von 1977 der Begriff noch wahlweise mit »Todesnähe-Erlebnisse« oder »Erfahrungen mit dem Beinahe-Tod«<sup>54</sup> wiedergibt. Diese Wortwahl war durch die Terminologie zweier Werke gewissermaßen vorgebahnt worden, die kurz vor bzw. zeitgleich mit Moodys erstem Buch erschienen und somit den von Moody noch unabhängigen Begriffsgebrauch dokumentieren. Zum einen ist dies das Werk von Eckart Wiesenhütter, *Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben* (1974), sowie, durch Wiesenhütter angeregt, das Buch des evangelischen Theologen Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod* (1975). Wiesenhütter, der wie Albert Heim vor allem an der Frage interessiert war, ob das Sterben angstdurchdrungen oder angenehm sei, sprach noch unspezifisch von (Selbst-)Erfahrungen des Sterbens oder des »Sterbeerlebens«.<sup>55</sup>

Hampe hingegen spricht wahlweise von »Erlebnissen« und »Erfahrungen des Sterbens«, oder der »Vorwegnahme des eigenen Todes«. Er fasst darunter drei zentralen Momenten der Berichte, nämlich den »Austritt des Ich, Rechenschaft des Ich, oder ›Lebenspanorama‹ und Weitung des Ich«.<sup>56</sup> Der Ich-Austritt bezeichnet dabei die »außerkörperliche Erfahrung«, während die Ich-Ausweitung Momente des gnostisch-esoterischen Metadiskurses eines »kosmischen Bewusstseins« aufnimmt (und hier unter anderem ausführlich auf das »klare Licht« des *Tibetischen Totenbuchs* eingeht). Letztlich werden die Sterbeerfahrungen aber von Hampe in christlicher Spiritualität und Theologie kontextualisiert. Mit seiner Terminologie allerdings folgt er der Begrifflichkeit, die der baltisch-deutsche Parapsychologe Emil Mattiesen schon in den 1930er Jahren verwendet hatte. In dessen dreibändigem Werk *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise* (1936–1939) findet sich im dritten Band das einschlägige – und die drei Bände abschließende – Kapitel ›Das Argument aus der Vorwegnahme des Sterbens‹ (296–392). Hier führt Mattiesen aus, dass der stärkste Beweis für die »spiritistische Grundlehre« des Weiterlebens nach dem Tode aus der »direkten Erfahrung« des Sterbens stammt. Hier wird um den »Beweis« gerungen, dass »ichbewußtes Seelenleben ›außerhalb‹ des Leibes statthaben« kann – und, so Mattiesen, »es verstehe sich von selbst, daß jene Zustände abnorme sein müssen (wie sollten

---

54 Vgl. Moody, *Leben nach dem Tod*, 24, 28, 84, 99, 125, 136, 140f., 167f. u. ö. (übersetzt 1977), 236, 240, 259, 273, 282ff. u. ö. (publiziert 1978).

55 Vgl. Wiesenhütter, *Blick nach drüben: Selbsterfahrungen im Sterben*, 19, 25, 68, 90. Im Gegensatz zu Hampe fehlen bei Wiesenhütter Referenzen auf spiritistisch-okkulte und gnostisch-esoterische Werke. Zwar werden vereinzelt theologische Deutungen vorgestellt (E. Jünger, P. Tillich und andere), doch orientiert sich seine kurze Abhandlung in der Deutung vor allem an der Psychoanalyse sowie der Tiefenpsychologie und Psychotherapie.

56 Hampe, *Sterben ist doch ganz anders*, 45.

sie sich sonst ›ihrem Wesen nach dem Tode mehr oder minder nähern‹?). Erschöpfung, Schlaf, Hypnose, Narkose, Synkope, Koma u. dgl. erscheinen fast immer als Vorbedingung von Erfahrungen des Ich-Austritts<sup>57</sup>.« Mattiesen wie auch Hampe zitieren dazu nicht nur ausführlich spiritistische und okkulte Berichte von Erfahrungen, die übrigens oft nicht in Todesnähe gemacht wurden, sondern berufen sich bereits auf Sammlungen solcher Berichte in der entsprechenden Literatur (unter anderem von William James, Frederic Myers, Camille Flammarion, Hans Martensen-Larsen, William Barrett, Georges Barbarin oder Ernesto Boziano, die hier nicht weiter besprochen werden können). Auch diese Autoren diskutieren diese Erfahrungen bereits mit einer religiös interessierten, parapsychologischen Perspektive. Charakteristisch ist dabei das diese Literatur durchziehende Selbstverständnis, dass es sich bei diesen Erfahrungen um den wissenschaftlichen Nachweis des »Überlebens« des Geistes, der Seele oder des Bewusstseins handele, die, wie Mattiesen sagt, auch seitens der Theologen und – explizit – des »Religionswissenschaftlers« anzuerkennen sei, deren »dogmatische« oder »naturalistische« Standpunkte in Frage gestellt würden.<sup>58</sup> Eine identische Diskursposition zwischen dogmatischer Theologie und naturalistischer Kritik wird übrigens auch heute noch prominent von vielen Vertretern des Nahtoddiskurses eingenommen.<sup>59</sup>

## 7. Die Entstehung des Begriffs ›near-death experiences‹ im Kontext religiöser Metakulturen: Schlussbemerkungen

Vergleicht man also die englischsprachige mit der deutschsprachigen Diskursgeschichte, die in den 1970er Jahren in der Begrifflichkeit der ›Nahtoderfahrungen‹ einmündete, so kann eine zentrale Beobachtung gemacht werden: In beiden Fällen wurde vor allem auf Literatur zurückgegriffen, die sich einem religiösen Interesse an diesen Zeugnissen verdankte. Die Erfahrungen, so die Annahme, belegten ein Weiterleben nach dem Tod, eine Entgrenzung des individuellen Bewusstseins, des überirdischen Lichts oder eines Lichtwesens, himmlischer Ruhe und Friedens, sowie die Befähigung zur außerkörperlichen Wahrnehmung und, damit verbunden, die Existenz von nicht-sinnlichen, paranormalen Erkenntnisvermö-

---

57 Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes*, Bd. 3, 297. Vgl. ebd.: »Diese ›Direktheit‹ unsres letzten Beweises aber beruht darauf, daß er sich auf ein echtes und *unmittelbares Erfahren* des zu Beweisenden stützt, ein Erfahren, das wir als *vorwegnehmendes Erleben eines Zustands der Verstorbenen* auffassen müssen« (Hervorh. hier und anderorts im Orig.).

58 »Ich muß es also dabei bewenden lassen, zunächst die grobe Tatsache an sich bewiesen zu haben, daß persönliches Seelenleben unabhängig vom Leibe und auch nach seinem Untergange statthat [...]. Für den Psychologen, ja für den Physiologen und Psychopathologen, für den Ethiker und Theologen, für den Religionswissenschaftler und Volkskundler ergibt sich aus der nackten Anerkennung der spiritistischen These ohne weiteres eine Menge neuer [...] Deutungsmöglichkeiten von Tatsachen, die sein naturalistischer oder dogmatischer Standpunkt bereits verarbeitet wähte« (Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes*, Bd. 3, 413).

59 Vgl. dazu Moodys Ausführungen in seiner Autobiographie, der einerseits meint, sein erstes Werk habe mit »religion« nichts zu tun (Moody 2012, ebd., 97), andererseits aber das religiöse Interesse an der Frage klar herausstreicht (vgl. ebd., 245–246). Vgl. dazu auch Thiede, *Todesnähe-Forschung*, 159–186.

gen. Während Moody diese Überlieferungszusammenhänge in den Hintergrund zu stellen suchte (spätestens seine Autobiographie von 2012 legt diese allerdings offen), waren die deutschsprachigen Beiträge freimütiger, was die Bezugnahme auf die spiritistisch-okkulte und gnostisch-esoterische Metakultur der europäischen Moderne anbelangt.

Zum zweiten zeigt sich, dass der deutschsprachige Diskurs zunächst noch an der Begrifflichkeit von ›Todesnähe-Erlebnissen‹ bzw. der ›Erfahrung des Beinahe-Todes‹ festhielt, welcher in der entsprechenden Literatur gut etabliert war. Beiträge über Nahtoderfahrungen im Strom der naturalistischen Metakultur waren hingegen ein nur marginaler Faktor im Diskurs. Zwar hatten sich schon im 19. Jahrhundert französische Psychologen – an Albert Heim anschließend – mit einzelnen Phänomenen wie dem »panoramischen Lebensrückblick« befasst,<sup>60</sup> an welchen sich wiederum Diskussionen insbesondere dieses Phänomens als »Persönlichkeitsdissoziation« oder todesverdrängenden »Trost« in psychoanalytischen und medizinisch-psychiatrischen Werken anschlossen (z.B. bei Karl Birnbaum, Karl Jaspers, Oskar Pfister, Otto Pötzl, Viktor Frankl, oder später Noyes und Kletti). Jedoch zeichnet diese Publikationen aus, dass sie religiös-visionäre Nahtoderfahrungen als solche entweder nicht behandeln oder nicht als zu demselben Phänomenbestand von ›Erfahrungen‹ zugehörig erachten, sondern als ›Visionen‹ und ›Halluzinationen‹ bezeichnen. Die naturalistische Auseinandersetzung mit Nahtoderfahrungen als Gesamtphänomen konnte also erst dann auf den Plan treten, nachdem Moodys genealogischer Begriff mit dem Anspruch typischer Erfahrungskomponenten etabliert worden war.

Kurz begriffsgeschichtlich zu diskutieren ist die Wahl, von Erfahrungen (bzw. im Deutschen mitunter auch von Erlebnissen) zu sprechen. Der Begriff ›experience‹ wie auch der Begriff ›Erfahrung‹ in religiösen Kontexten reicht fraglos weit in die Philosophie- und Theologiegeschichte des Mittelalters zurück. Wayne Proudfoot hat jedoch vertreten, dass der Begriff ›religious experience‹ erst mit und im Anschluss an Friedrich Schleiermacher konkretualisiert worden ist.<sup>61</sup> Prominent wird der Begriff allerdings Ende des 19. Jahrhunderts, nicht zuletzt mit dem einflussreichen Werk von William James, *Varieties of Religious Experience* (1902). James suchte hier die Merkmale mystischer Erfahrung systematisch zu erfassen, und diskutierte zu diesem Zweck unter anderem den – aus späterer Sicht – als ›Nahtoderfahrung‹ zu lesenden Bericht von John A. Symonds.<sup>62</sup> Um nun die Nähe des Diskurses über religiöse und mystische Erfahrung und der späteren Nahtoderfahrung mit der bekannte Kategorisierung von James zu illustrieren, sei hierzu auf ein weiteres, den Diskurs repräsentierendes und einflussreiches Werk verwiesen, das 1901 von Richard R. Bucke mit dem Titel *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind* publiziert worden war. Bucke argumentiert, dass nur »persönliche Erfahrung« Zugang zum »kosmischen Bewusstsein« geben kann. Beides, Erfahrung und Bewusstsein, bestünde aus

---

60 Vgl. Alvarado, *Panoramic Memory*, 65–82.

61 Vgl. Proudfoot, *Religious Experience*, xii–xiv. Allerdings verwendet Schleiermacher den Begriff im engeren Sinne noch nicht.

62 Siehe James, *The Varieties of Religious Experience*, 385f.

den Momenten eines emotionalen Glücksgefühls, einer unbeschreiblichen intellektuellen »Erleuchtung« (illumination) und Erfahrung von Licht, einen Sinn von Unsterblichkeit, und den Verlust von Todesangst wie auch von Sündhaftigkeit bzw. einen moralischen Aufstieg, welche sich, und das ist entscheidend, ganz plötzlich einstellen.<sup>63</sup> All das, so sagt er, »can only be realized, therefore only described, by those who have passed through the experience«.<sup>64</sup> Selbst wenn Bucke nicht von »religious experience« spricht, wird anhand der zahlreichen Beispielen aus der globalen Religionsgeschichte, die er anführt, deutlich, dass er vor allem diese Erfahrungen im Blick hat. Genauer geht er davon aus, dass Erfahrungen »kosmischen Bewusstseins« die institutionalisierte und vermittelte Religion durch unmissverständliche, direkte Kommunikation mit Gott ersetzen,<sup>65</sup> sowie die Gewissheit der eigenen Unsterblichkeit evident machen. Ein entscheidendes Element des in dieser Zeit geprägten Begriffes der »religiösen Erfahrung« ist überdies, dass die Reaktion auf die Erfahrung, die spirituelle Neuorientierung, mit zur Erfahrung hinzugerechnet wird – ein Element, das den Diskurs bis in die 1970er Jahre maßgeblich prägt. Dies, die sich anschließende spirituelle Neuorientierung der »Nahtoderfahrenen«, prägt auch Moodys Vorverständnis des Phänomens. Ein ausführlicherer Blick auf die Moody vorausliegende Diskursgeschichte müsste allerdings weitere Einfüsse herausstellen: den der Tiefenpsychologie von C.G. Jung, des Erfahrungsbegriffes in Joseph Campbells Analyse von Narrativen mythischer Individuation, von Aldous Huxleys Verständnis »psychedelischer Erfahrungen« und Stanislav Grofs tiefenpsychologisch ausgerichtete, therapeutische LSD-Erfahrungen bei Sterbenden, sowie der Schematisierung typischer Sterbeerfahrungen bei Elisabeth Kübler-Ross.

Zuletzt sei nochmals die eingangs vertretene These aufgegriffen, inwiefern der Diskurs über Nahtoderfahrenen im Kern als Diskurs über die Möglichkeit und Wirklichkeit religiöser Erfahrung bezeichnet werden kann. Tatsächlich werden in soziologischer Perspektive die 1960er und frühen 1970er Jahre als eine Zeit des Umbruchs im religiösen Feld betrachtet, in welchen sich verschiedene Übergänge abzeichnen. Während in jener Zeit auf der einen Seite in vielen westlichen Ländern die kirchliche Bindung abnimmt und viele religiöse Experten ihre Deutungshoheit für individuelle religiöse Erfahrungen als »orthodox« oder »häretisch« einbüßen, steigt auf der anderen Seite die Faszination alternativer Spiritualität.<sup>66</sup> Zum anderen steigern aber in jener Zeit auch psychedelische Erfahrungen den Anspruch, dass sich mystische Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen einstellen (mögen), die nicht als Halluzinationen, sondern als authentische Erfahrungen gelten. Die 1960er und 1970er Jahre stellen zudem eine Umbruchsphase in der weiteren Verwissenschaftlichung der Biomedizin dar. Augenfällig wird diese in der Entwicklung von Antipsychotika bzw. Neuroleptika zur Behandlung von Schizophrenien (und damit, zumindest bei

---

**63** Bucke, *Cosmic Consciousness*, 60–63.

**64** Ebd., 64.

**65** Ebd., 4: »Churches, priests, forms, creeds, prayers, all agents, all intermediaries between the individual man and God will be permanently replaced by direct unmistakable intercourse.«

**66** Vgl. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s* (darin weitere Literatur).

durchgängig naturalistischer Interpretation, der Pathologisierung von ›Visionen‹), oder der technischen Innovationen in der Reanimation und Intensivmedizin. Dass es genau dieser gesellschaftliche Kontext ist, den viele Nahtod-Berichtende vor Augen haben, und gegen dessen Hintergrund sie ihre Nahtodbotschaft artikulieren, zeigt sich in der explizit geäußerten Kritik der zeitgenössischen Biomedizin und ihrer Institutionen. Tatsächlich besteht die moderne ›Urszene‹ außerkörperlicher Erfahrungen sehr oft in dem Bericht, dass der Geist, die Seele oder das entkörperte Bewusstsein von oben den Bemühungen der eigenen Wiederbelebung auf dem OP-Tisch zuschaut und den Ärztinnen und Ärzten zurufen will: »Lasst mich in Ruhe. Ich möchte weiter nichts als meine Ruhe.«<sup>67</sup> Aber, so die Berichtenden: keiner hört zu. Diese implizite Kritik wurde bei Moody zu einer eigenen Kategorie, den »Mitteilungsversuchen«.<sup>68</sup> Diese bestünden aus der »Erfahrung«, dass den Berichten über die (religiös-visionären) Erfahrungen nicht geglaubt wird.

Es ist also, abschließend gesagt, nicht sehr erstaunlich, dass es in Anbetracht dieser Fülle an ermöglichenden Faktoren gerade in der Mitte der 1970er Jahre zur vereinheitlichenden Konzeptualisierung von ›Nahtoderfahrungen‹ kommt. Inzwischen, 50 Jahre später, haben sich solche Berichte – wie auch die systematischen Zusammenstellungen derselben – als außerordentlich erfolgreiches narratives Medium der Artikulation religiöser Erfahrungen fest in der späten Moderne etabliert.

---

## Literatur

- Alvarado, Carlos, Explorations of the Features of Out-of-Body Experiences. An Overview and Critique of the Work of Robert Crookall, in: *Journal of the Society for Psychical Research* 76, 2(907), 2012, 65–82.
- Alvarado, Carlos, Panoramic Memory, Affect, and Sensations of Detachment in the Dying: Discussions Published in France, 1889–1903, in: *Journal of Near-Death Studies* 30,(2), 2011, 65–82.
- Barrett, William F., *Deathbed Visions: The Psychical Experiences of the Dying*. Northampton 1986 [1926].
- Bucke, Richard R., *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*, Philadelphia 1905 [1901].
- Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton [1949] 2004.
- Charlier, Philippe, Oldest Medical Description of a Near-death experience (NDE), France, 18th Century, in: *Resuscitation* 85,(9), September 2014, e155. DOI: [10.1016/j.resuscitation.2014.05.039](https://doi.org/10.1016/j.resuscitation.2014.05.039).
- Crookall, Robert, *The Study and Practice of Astral Projection*, London 1960.
- Crookall, Robert, *More Astral Projections. Analyses of Case Histories*, London 1964.
- Crookall, Robert, *The Supreme Adventure: Analyses of Psychic Communications*, London 1961.
- Crookall, Robert, *Intimations of Immortality*, London 1965.
- Delacour, Jean-Baptiste, *Aus dem Jenseits zurück. Berichte von Totgeglaubten*, Düsseldorf/Wien 1973.

---

67 Moody, *Leben nach dem Tod*, 53.

68 Vgl. ebd., 96–100.

- Duerr, Hans P., *Die dunkle Nacht der Seele. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreisen*, Berlin 2015.
- Eisenstadt, Shmuel, *Multiple Modernities: Analyserahmen und Problemstellung*, in: T. Bonacker/A. Reckwitz (Hg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt/New York 2007, 19-44.
- Engmann, Birk, *Near-Death Experiences: Heavenly Insight or Human Illusion?*, Cham/Heidelberg 2014.
- Evans-Wentz, Walter Y. *The Tibetan Book of the Dead or the After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*, Oxford 2000 [Text der 3. Aufl. 1957].
- Fox, Mark, *Religion, Spirituality, and the Near-death experience*, London/New York 2003.
- Hampe, Johann Christoph, *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod*, Stuttgart/Kreuz 1975.
- Heim, Albert, *Notizen über den Tod durch Absturz*, Jahrbuch des Schweizer Alpenclub [Bern: Zentralkomitee des Schweizer Alpenclub], 1892, 327-337, übersetzt von R. Noyes Jr./R. Kletti, *The Experience of Dying from Falls*, in: *Omega* 3, 1972, 45-52.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature [...]*, New York 1922 [1902].
- Kobler, John, »Dangerous Magic of LSD«, in: *Saturday Evening Post*, 11.2.1963, 31-40.
- Leary, Timothy/Metzner, Ralph/Alpert, Richard, *The Psychedelic Experience. A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*, Secaucus 1964.
- Lilly, John C., *The Mind of the Dolphin: A Nonhuman Intelligence*, New York 1969 [1967].
- Lilly, John C., *The Center of the Cyclone: An Autobiography of Inner Space*, New York 1972.
- Lilly, John C., *Das Zentrum des Zyklons. Eine Reise in die inneren Räume*, Frankfurt/M. 1976.
- Martinović, Jelena, *Mort imminente. Genèse d'un phénomène scientifique et culture*, Lausanne 2017.
- Mattiesen, Emil, *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 3 Bde., Berlin: 1936-1939.
- McLeod, Hugh. *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007.
- Moody, Raymond A./Paul Perry, *Paranormal. My life in Pursuit of the Afterlife*, New York 2012.
- Moody, Raymond A., *Life after Life: The Investigation of a Phenomenon-Survival of Bodily Death*, New York 1976 [1975].
- Moody, Raymond A., *Leben nach dem Tod. Nachgedanken über das Leben nach dem Tod. Doppelband*, Reinbek [1975, 1977] 1978.
- Myers, Frederic W.H., *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, 2 Bde., London 1903/1904.
- Neugebauer-Wölk, Monika, *Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne*, in *ibid.* (Hg.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Berlin/Boston 2013, 37-72.
- Noyes, Russell Jr./Kletti, Roy, *Depersonalization in the Face of Life-threatening Danger: A Description*, in: *Psychiatry Interpersonal & Biological Processes* 39,1, 1976, 19-27.
- Osis, Karlis, *Deathbed Observations by Physicians and Nurses*, New York 1961.
- Osis, Karlis/Haraldsson, Erlendur, *At the Hour of Death. A New Look at Evidence for Life after Death*, New York 1997 [1977].
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley 1985.
- Rosen, David H., *Suicide Survivors. A follow-up Study of Persons who Survived Jumping from the Golden Gate and San Francisco-Oakland Bay Bridges*, in: *The Western Journal of Medicine* 122, April 1975, 289-294.
- Schlieter, Jens, *What is it like to be dead? Christian, Occult, and Esoteric Roots of Near-death Experiences*, New York 2018.
- Sinnett, Alfred P., *In the Next world. Actual Narratives of Personal Experiences by Some who have Passed On*, London 1914.
- Thiede, Werner, *Todesnähe-Forschung - Annäherung an die Innenseite des Todes? Zur Geschichte und Hermeneutik der Thanatologie*, in: H. Knoblauch/H.-G. Soeffner (Hg.): *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 159-186.

Tiryakian, Edward A., Three Metacultures of Modernity. Christian, Gnostic, Chthonic. Theory, in: Culture and Society 13,(1), 1996, 99–118.

Wiesenhütter, Eckart, Blick nach drüben: Selbsterfahrungen im Sterben. Hamburg 1977 [1974].

Zaleski, Carol, Otherworld Journeys: Accounts of Near-death experiences in Medieval and Modern Times, New York 1987.

---

## Autor

**Prof. Dr. Jens Schlieter** 

Institut für Religionswissenschaft, Philosophisch-historische Fakultät der Universität Bern,  
[jens.schlieter@relwi.unibe.ch](mailto:jens.schlieter@relwi.unibe.ch).

Jens Schlieter, Promotion in Philosophie 1999, Habilitation in systematischer Religionswissenschaft 2006, befasst sich mit den philosophischen Theorien des indischen und tibetischen Buddhismus, mit den bioethischen Debatten in den buddhistischen Traditionen und komparativer Ethik, sowie der Religionsgeschichte von außergewöhnlichen Erfahrungen wie zum Beispiel Nahtoderfahrungen. Methodisch greift er dazu auf kognitive Metapherntheorie sowie Begriffsgeschichte zurück.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

## ›Nahtoderfahrungen‹. Ein wissenschaftliches Mysterienspiel heute

Interview mit Dieter Vaitl vom 11. November 2017

### **Wie sind Sie persönlich mit dem Thema ›Nahtoderfahrungen‹ (NTE) in Berührung gekommen?**

Meine persönlichen Erfahrungen beschränkten sich zunächst auf die Begleitung und Betreuung von Sterbenden in einem kleinen bayrischen Krankenhaus Anfang der 1960er Jahre – also zu einem Zeitpunkt, als man von NTE noch nichts wusste. Dort haben mich die Schwestern, die wussten, dass ich katholische Theologie studiere, zu den Sterbenden gesetzt, die man in eine kleine Sterbekammer abgeschoben hatte. Das Einzige, was ich tun konnte, war, beruhigend mit den Sterbenden zu sprechen. Ich erinnere mich noch an ein paar wenige Patienten, die nicht gestorben sind und wieder ins Leben zurückkamen. Wenn ich mich noch richtig erinnere, berichteten sie nicht von außergewöhnlichen Erfahrungen, wie wir sie aus der Nahtod-Forschung her kennen, sondern äußerten ganz konkrete Wünsche, zum Beispiel wieder zu ihren Angehörigen zurückzukehren oder in den Schlafsaal zu den Mitpatienten und Freunden gebracht zu werden oder schlichtweg etwas zu trinken zu bekommen. Zu dieser Zeit hatte ich persönlich noch kein Interesse daran zu erfahren, was diese Menschen in der Sterbesituation erlebten oder wovon sie berichteten, nachdem sie dem Tod entronnen waren. Ich selber war zu schüchtern und zu erschüttert, um Fragen zu stellen, wie sie uns beispielsweise heute in den Sinn kommen würden. Mit dem Phänomen der NTE kam ich erst nach vielen Jahrzehnten im Rahmen der Forschungen zu veränderten Bewusstseinszuständen in Berührung. Darüber können wir vielleicht später noch sprechen.

### **Wie definieren Sie NTE – vor allem auch in Hinblick auf die einzelnen Teile dieses Begriffes: Nähe – Tod – Erfahrung?**

Die Attraktivität, derer sich heute die Forschung zu NTE erfreut, wird von einem tief sitzenden Motiv gespeist: Von archaischer Neugier getrieben, möchte der Mensch seit jeher wissen,

was nach seinem Ableben geschieht. Das Versprechen mancher Nahtod-Forscher, dass ein Einblick in eine andere Wirklichkeit, vielleicht sogar in das Jenseits, vielleicht doch möglich sei, macht die Beschäftigung mit diesem Grenzbereich so attraktiv. Von diesen Wünschen und Hoffnungen einmal abgesehen, muss man heute nüchtern feststellen, dass eine einheitliche Definition von NTE fehlt. Es ist lediglich ein Sammelbegriff für eine Vielzahl von verschiedenen Merkmalen, ähnlich einer bestimmten Krankheitsbezeichnung, die durch verschiedene Symptome beschrieben wird. Eines ist jedoch relativ sicher: Es handelt sich um Berichte über außergewöhnliche Erfahrungen mit und ohne Bewusstseinsverlust in lebensbedrohlichen oder anderen außergewöhnlichen Zuständen und Lebenslagen. Sie besitzen allesamt – und das ist das Spezifikum – ein hohes Maß an Authentizität. Um zu verstehen, was hinter diesen ungewöhnlichen, äußerst seltenen Phänomenen steckt, ist zu fragen: (1) Worin bestand das Ereignis, (2) welches Erlebnis rief es hervor und (3) wie wurde es zur Erfahrung, das heißt zu einem ungewöhnlichen Erlebnis, das im Kontext der individuellen Lebenswirklichkeit einen Platz finden muss. Das, was die endgültige Definition von NTE nach heutigem Wissen so schwermacht, ist die Heterogenität der Erfahrungen sowie die Mannigfaltigkeit der Auslöser. Der Begriff ›Nahtoderfahrung‹ legt nahe, dass die geschilderten Erlebnisse vorwiegend in Todesnähe auftreten. Dies ist aber nicht der Fall. Es gibt zahlreiche, sehr unterschiedliche Auslöser dafür, wie zum Beispiel Verkehrsunfälle, intraoperative Zwischenfälle, neurologische Erkrankungen, kardiologische Komplikationen, Geburt, Suizidversuche oder Meditationseffekte. In einer repräsentativen Erhebung in Deutschland gab etwa die Hälfte der Befragten an, sich in einer wirklich lebensbedrohlichen Situation befunden zu haben. Nur 6 Prozent waren sich sicher, klinisch tot gewesen zu sein, wobei sich ihr Urteil mehr an ihrer subjektiven Verfassung als an einem objektiven klinischen Befund orientierte. Historische, ethnologische und soziokulturelle Untersuchungen haben stets die große Bandbreite von NTE betont; ihre Ausgestaltung und Deutung hängt größtenteils von kulturellen Einflüssen ab.

### **Wie würden Sie die Reaktionen der Kolleg\*innen, aber auch der Förderlandschaft oder Fachlicher Vereinigungen auf ihre Forschungen zu NTE beschreiben?**

Diese Frage einigermaßen zufriedenstellend zu beantworten, fällt mir nicht leicht. Dazu fehlen mir belastbare Daten. So kann ich also nur einige Mutmaßungen anstellen, die sich aus Gesprächen und Erfahrungen mit Kolleginnen und Kollegen herleiten, wenn die Sprache auf Erlebnisse in Todesnähe kam. Mein genereller Eindruck ist: Dieses Thema wird in der *scientific community*, in der ich mich bewege, ausgesprochen ernst genommen. Nie bin ich auf Ablehnung oder gar ›dumme Bemerkungen‹ gestoßen. Immer traf ich auf Interesse und die allgemeine Meinung, dass solche Phänomene einer wissenschaftlichen Ergründung zugänglich sind, selbst wenn uns derzeit noch Mittel und Ideen fehlen, sie zu erklären. Diese wohlwollende Resonanz mag vielleicht auch damit zusammenhängen, dass wir uns seit vielen Jahren mit veränderten Bewusstseinszuständen beschäftigt haben,

und zwar auf der Grundlage psychologischer und neurowissenschaftlicher Methoden. Und dazu gehören nun einmal auch die NTE. Aus Gesprächen mit Vertretern von Forschungsförderungseinrichtungen habe ich jedoch immer einen berechtigten Kritikpunkt an der Beschäftigung mit diesen außergewöhnlichen Erfahrungen herausgehört: Die Methoden, mit denen heute NTE untersucht werden, seien bei der Komplexität der Phänomene zu ungenügend. Nun: Mit einem Argument dieses Zuschnitts erschreckt man heute keinen neugierigen und motivierten Forscher mehr!

### **Wie hat sich das Diskursfeld zu NTE im Laufe der Zeit verändert und welches sind die Potentiale der Forschung zu NTE für die Zukunft?**

Die Diskurse zu diesen Phänomenen haben verschiedene Ursprünge und werden mit ganz unterschiedlichen Strategien und Interpretationsabsichten geführt. Am Anfang waren es die spektakulären Berichte, die die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Dann stellte sich heraus, dass es sehr verschiedene Auslöser für NTE, also nicht nur Todesnähe-Erfahrungen, gibt. Je mehr schließlich die Vorstellung von ungewöhnlichen, d.h. überraschend positiven Erlebnissen in krisenhaften Situationen in den Vordergrund rückte, begann der Diskurs darüber, inwieweit diese Berichte kulturellen Einflüssen unterliegen. Schon zu Beginn der empirischen NTE-Forschung wurde die Frage an die Wissenschaft gestellt, ob es insbesondere naturwissenschaftliche Erklärungsansätze aus Neurologie, Biologie und Psychologie gibt. Die Ansprüche waren hoch, die Antworten aber recht unbefriedigend. Man muss feststellen, dass bis heute noch kein neurobiologisches Modell existiert, das die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der NTE zufriedenstellend erklären würde. Hierfür gibt es verschiedene Gründe. Einer der schwerwiegendsten ist wohl der, dass sich die Forschung immer nur auf einige wenige Merkmale konzentriert hat. Außerdem fehlt ihr die Orientierung an neueren Modellen zur Dynamik beispielsweise von Hirnprozessen, wie sie für veränderte Bewusstseinszustände charakteristisch sind. Und hier scheint ein Diskursaspekt auf, der typisch für viele Argumentationsfiguren ist, die sehr häufig seitens der esoterischen Weltsicht favorisiert werden. Denn gerne wird die Wissenschaft dazu benutzt, ja vielleicht sogar dazu verführt, dem Jenseitsglauben und seinen Vertretern belastbares Material zu liefern und am Beweisspektakel teilzunehmen. Dies geschieht in der Regel so, dass das Fehlen eines wissenschaftlich objektivierbaren Beleges für NTE leichtfertig schon als ›Beweis‹ für eine andere, vielleicht jenseitige Wirklichkeit gilt, die sich eben nicht mit den vorhandenen materialistischen Wissenschaftsmethoden erfassen lässt. Diese Art von Denkfehler findet sich zuhauf in der esoterischen Erbauungsliteratur. Gegenüber den schwächeren naturwissenschaftlichen Erklärungsanstrengungen sehe ich neue, wenn auch nicht ganz konfliktfreie Diskussionsfelder entstehen, nämlich die immer stärkere Beschäftigung der Religionswissenschaften mit Fragen zu NTE.

Für mich ist die derzeitige Beschäftigung mit NTE ein schönes Beispiel dafür, wie mit Phänomenen an den Rändern unserer Erkenntnis umgegangen wird. Darin bestehen für mich die

eigentlichen Potentiale dieser Forschungsrichtung; denn es werden neue Fragen aufgeworfen, die Methoden werden kritischer betrachtet und in der Folge verfeinert, und das, was wir als ›Grenzgebiet‹ bezeichnen, wird immer markanter umrissen. Das ist in der Tat eine große Herausforderung. Hierzu ein Beispiel: Die NTE können nicht auftreten, wenn die Patienten, zum Beispiel während eines Herzstillstandes, bewusstlos werden, denn dieser Vorgang läuft in Sekundenschnelle ab. Ebenso wenig können sie in der Erholungsphase nach der Wiederbelebung auftreten, denn hier kommt es in der Regel zu Verwirrheitszuständen, konfusem Denken und Vorstellungsvorgängen. Dies hat nichts zu tun mit der Klarheit des Bewusstseins und der Gedanken, wie sie für die berichteten NTE bezeichnend sind. Es gibt also bis heute noch keine befriedigende Lösung der offensichtlichen Diskrepanz zwischen den objektivierbaren physiologischen Beeinträchtigungen und den durchweg positiv getönten Erlebnisberichten.

**Das Thema der NTE war immer eine Herausforderung für das Wissenschaftsverständnis der Forschenden; manche sahen und sehen darin sogar Anlass für einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel. Das ist auch der Grund dafür, weshalb die NTE-Forschung immer wieder der New-Age-Bewegung zugerechnet wurde. Wie stehen Sie zu diesen Beobachtungen?**

Ich habe in meiner wissenschaftlichen Laufbahn schon zahlreiche Ankündigungen von Paradigmenwechseln miterlebt. Diejenigen, die so etwas verkünden, haben oft den unwiderstehlichen Wunsch, dass der Paradigmenwechsel hier und jetzt sogleich, noch zu ihren Lebzeiten, erfolgen möge. In unseren Tagen soll die NTE-Forschung das materialistisch-naturwissenschaftlich geprägte Weltbild vom Sockel stoßen und die Weite des ›endlosen Bewusstseins‹ an seine Stelle setzen. Ich sehe in der Forschungslandschaft nirgendwo belastbare Daten dafür. Immer sind es in den einschlägigen Studien nur einige wenige Fälle, auf denen die galaktischen Behauptungen beruhen. Ich erinnere nur an die AWARE-Studie. Es stünde der NTE-Forschung und dem Medienrummel, der mancherorts um sie herum veranstaltet wird, gut an, das Geschäft mit weniger Aufregung zu betreiben und im Blick zu behalten, dass die ›Hoffungsblüten‹ – allesamt legitim – leider oft nur kurzlebig sind. Von Paradigmenwechsel keine Spur!

**Welche gesellschaftliche Relevanz sehen Sie in dem Thema? Seit Kübler-Ross' und Moodys Publikationen hat es immense Resonanz in der Gesellschaft erzeugt; wo sehen Sie die markantesten Berührungspunkte zwischen der wissenschaftlichen Forschung und der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema?**

Die Resonanz in der Gesellschaft ist nach meiner Einschätzung nach wie vor noch gering. Es zeichnet sich aber ab, dass sie stärker und vernehmlicher werden könnte. Jenseits der verschiedenen erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Positionen, wie z.B. einer religiös-ontologischen, skeptischen, parawissenschaftlichen oder agnostischen, birgt die Er-

gründung von NTE ohne Zweifel neue, noch unerschlossene Erkenntnisquellen. Sie können, wie jede religiöse und außergewöhnliche Erfahrung, neue Einsichten zu Tage fördern: individuell, indem sie Transformationen des Bewusstseins in Gang setzen, und wissenschaftlich, indem sie zu alternativen Weltmodellen anregen. Gerade im gesellschaftlichen und multidisziplinären Diskurs gewinnen sie langsam immer mehr an Bedeutung: in der Wissenschaft im Bereich der Bewusstseinsforschung, der Kontemplativen Neurowissenschaft und Anomalistik, in der Spiritualität (*Ars moriendi*, Theologie, Transpersonale Psychologie) und in der Versorgung z.B. in der Notfallmedizin, Palliativmedizin und Thanatopsychologie.

### **Welche Erwartung tragen die Menschen, vor denen Sie Vorträge zum Thema NTE halten, an Sie heran?**

Es sind vielfältige Erwartungen, ganz ähnlich denen, wie ich sie nach Vorträgen zu einem grenzwissenschaftlichen oder parapsychologischen Thema erfahre. Dahinter steckt sehr häufig die Faszination des Okkulten. Gerne hören die Menschen, dass die Wissenschaft nur wenige Fragen beantworten kann, ja oft sogar total sprachlos bleiben muss angesichts der Sondererscheinungen in unserer Welt. Allerdings sind knallharte Skeptiker, wie wir sie von den grenzwissenschaftlichen Vorträgen her kennen, auf dem Gebiet der NTE relativ selten – vielleicht deswegen, weil auch ihnen bewusst ist, dass sie irgendwann sterben müssen. Eher trifft man auf verhaltene Skepsis und Misstrauen. Je esoterisch-galaktischer der Tenor der Vorträge ausfällt, umso mehr rote Backen und bestätigendes Kopfnicken.

### **Im Kontext Ihrer Forschung zur NTE hatten Sie immer wieder mit Patient\*innen oder Menschen zu tun, die selbst solche Erfahrungen gemacht haben. Wie hat sich Ihr Verhältnis zu diesen Menschen entwickelt?**

Die Einstellung zu Personen mit NTE ist nicht verschieden davon, wie wir Personen mit außergewöhnlichen Erfahrungen in der Beratungsstelle unseres Instituts für Grenzgebiete für Psychologie und Psychohygiene begegnen und behandeln. Denn auch hier handelt es sich um Phänomene, die die individuelle Lebenswirklichkeit destabilisieren oder aber günstigenfalls positiv transformieren. Oberstes Prinzip dabei ist: jedwede Pathologisierung zu vermeiden und die berichteten Phänomene als authentische Schilderungen ernst zu nehmen. Es sind persönlich beglaubigte Erfahrungen. Dabei orientieren wir uns an der subjektiven Perspektive, die die NTE für die jeweiligen Betroffenen haben. Wir wissen, dass ein großes Konsistenzbedürfnis vorherrschen kann, dass also die außergewöhnlichen Erfahrungen wie zum Beispiel NTE ihren Stellenwert in der individuellen Lebensgeschichte haben. Dabei führen wir die Betroffenen auf neue Fahrten bzw. überlegen mit ihnen zusammen die Richtung dorthin, d.h., wie sie dem Außergewöhnlichen einen neuen Sinn in ihrem Leben geben können.

## **Wie hat sich Ihr Verhältnis zum Feld der NTE generell über die Jahre entwickelt und verändert?**

Diese Frage kann ich leider nicht explizit beantworten, sondern nur allgemein beschreiben, wie ich die Erkenntnisse der NTE-Forschung als veritablen Grenzbereich behandle. Dabei habe ich mich auf die Suche nach einem weiteren konzeptuellen Rahmen begeben. Die Richtung, in die ich mich bewegt habe, ist die Phänomenologie der Mystik als ein sehr spezieller Bereich veränderter Bewusstseinszustände. Hier geht es im Wesentlichen um die adäquate Einstellung und Zugehensweise zu diesem Phänomenbereich. Es ist intellektuell ein fluides Pendeln zwischen amorphen Erfahrungswelten und kategorialen Wissensdomänen. Dies bedeutet im Einzelnen: Unsere standardisierten und verpflichtenden wissenschaftlichen Methoden sowie der derzeitige gültige Wissenskodex stellen unsere kategorialen Wissensdomänen dar. Sie sind das Rüstzeug, mit dem die Wissenschaft unsere Lebenswelt beschreibt, ordnet und verändert. Daneben existiert eine andere Wirklichkeit, die sich dem kategorialen Zugriff der Wissenschaft entzieht, aber nichtsdestoweniger intra- und intersubjektive Evidenzerfahrungen erzeugt. Dies sind die akategorialen und meist amorphen, kaum zu strukturierenden Erfahrungswelten. Die Beschäftigung mit Grenzbereichen erfordert den klugen Umgang sowohl mit dem einen wie auch mit dem anderen Bereich. Die Beschäftigung mit NTE hat eine solche Betrachtungs- und Zugangsweise nahegelegt. Sie fordert geradezu eine intellektuelle Pendelbewegung zwischen diesen beiden Wirklichkeitsbereichen heraus. Dies bedeutet ferner, dass wissenschaftliches Arbeiten oder wissenschaftliche Beschäftigung mit Grenzbereichen und außergewöhnlichen Erfahrungen ein sozialer Prozess ist, der nicht notwendigerweise linear und rational verlaufen muss, sondern, wie Michael Schetsche, der Leiter des sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungsbereichs an unserem Institut, das ausdrückt, konkurrierende Denk- und Forschungsansätze in einem permanenten Diskurs reflektiert.

## **Welches Projekt würden Sie gerne angehen, wenn Sie die Gelegenheit hätten, mit einer Finanzierung und ausreichend Zeit?**

Diese komplexe Frage kann ich leider nur sehr kursorisch beantworten. Zunächst müssen wir davon ausgehen, dass NTE keine ubiquitären Erscheinungen, sondern ein marginales Phänomen sind. Das heißt: Sie sind, wie die Forschung gezeigt hat, äußerst selten. Eng damit verknüpft ist die kritische Frage, was beispielsweise bei reanimierten Patienten geschieht, die keine NTE haben. Als generelle Forschungsrichtung und -positionierung möchte ich vorschlagen, NTE und die dazugehörigen Außerkörper-Erfahrungen nicht als umgrenzte, solitäre Phänomene zu betrachten, sondern sie im weiten, relativ gut erforschten Feld der veränderten Bewusstseinszustände anzusiedeln. Dies hat meines Erachtens folgenden Vorteil: Ähnliche Phänomene werden nicht nur einer Auslösebedingung, wie zum Beispiel der Todesnähe zugeschrieben, sondern sie können auf verschiedene andere

Auslöser zurückgehen. Die Forschungen zu veränderten Bewusstseinszuständen bieten außerdem eine Methodenvielfalt, die in der NTE-Forschung bislang noch nicht ausgeschöpft wurde, und ferner kann die so angelegte Forschung von der Plurivalenz der bereits vorhandenen, einigermaßen plausiblen Erklärungsversuche profitieren. Zwei Forschungsstränge könnte ich mir als realisierbar vorstellen:

Erstens die Erstellung einer Taxonomie der Erlebnisvielfalt unter Todesnähe- und anderen kritischen Lebenssituationen sowie eine systematische Erforschung der differentiellen Aspekte der betroffenen Personen. Was die Ereignis- und Erlebnisformen betrifft, sollte auf alle Fälle vermieden werden, die herkömmlichen Untersuchungsinstrumente (Fragenbogeninventare) wieder zu verwenden, da die Gefahr der Tautologie besteht – wenn man davon ausgeht, dass die NTE immer dieselbe Struktur haben, fragt man auch nur nach dieser und entzieht sich so der Möglichkeit der Falsifikation! Stattdessen sollten auf der Grundlage qualitativer Interviews Dimensionen der Aussagenmuster empirisch herausgearbeitet werden. Wie an unserem Institut festgestellt wurde, treten außerdem Berichte über NTE nicht isoliert auf, sondern sind eingebettet in bereits existierende Reaktions- und Erlebnismuster. So traten bei Betroffenen außergewöhnliche Erfahrungen bereits vor ihren NTE auf. Dies spricht für eine generelle Sensibilisierung für solche Erfahrungen. Unter differentiellen Aspekten könnte danach gefahndet werden, welchen Einfluss andere, als relevant erkannte Persönlichkeitsmerkmale, wie die Absorption, die Dissoziationsfähigkeit und die Transliminalität auf diese veränderten Bewusstseinszustände haben. Sofern entsprechende Ressourcen zur Verfügung stehen, wäre es heutzutage ohne weiteres realisierbar, ausgewählte Personen neurowissenschaftlich mit den heute vorhandenen bildgebenden Verfahren zu untersuchen. So ließe sich zeigen, dass selbst bei Menschen mit schweren Hirnschäden und Beeinträchtigungen ihrer Hirnfunktionen durchaus noch Bewusstseinsregungen vorhanden sein können. Der Einsatz dieser Verfahren bedeutet aber nicht, dass man wieder zurückfällt in das reduktionistische Modell, dem zufolge alle außergewöhnlichen Erfahrungen ausschließlich mit veränderten Hirnprozessen zu erklären seien. Neurowissenschaftliche Untersuchungen zu veränderten Bewusstseinszuständen haben ihren spezifischen Stellenwert innerhalb eines Mehrstufen-Forschungsansatzes. Hierzu gehören, wie schon erwähnt, der Bereich der auslösenden Ereignisse, die Taxonomie der Erlebnisberichte, die differentiellen Aspekte der betroffenen Personen samt ihrem sozialen Lebensumfeld und nicht zuletzt eben auch die psychophysiologischen und neurodynamischen, d.h. Netzwerk-basierten Besonderheiten dieser Menschen. Mehrdimensionale Forschungsansätze dieser Art existieren bereits und werden in der Meditationsforschung realisiert. Bevor die NTE-Forschung den Blick in jenseitige Gefilde wirft, sollte sie sich umsehen, was heutzutage im Diesseits geschieht. Könnte es vielleicht möglich sein, dass uns ein Gespür für Transzendentes zuwächst, wenn wir den Umgang mit Immanentem kultivieren?

## Autor\*innen

### Prof. em. Dr. Dieter Vaitl

Bender Institute of Neuroimaging der Justus-Liebig-Universität Gießen, [vaitl@igpp.de](mailto:vaitl@igpp.de)

Dieter Vaitl, geb. 1940, ist Klinischer Psychologe und Neurowissenschaftler. Er hatte bis zu seiner Emeritierung den Lehrstuhl für Klinische und Physiologische Psychologie an der Universität Gießen inne. Dort leitete er das Institut für Psychobiologie und Verhaltensmedizin und war Gründer und Direktor des Hirnforschungsinstituts Bender Institute of Neuroimaging. Zurzeit steht er dem Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg im Breisgau vor. Ferner gründete und leitete Vaitl den internationalen Forschungsverbund Veränderte Bewusstseinszustände. Weitere Forschungsschwerpunkte sind die Neurobiologie der Emotionen sowie die Interozeption. Schwerpunkte seiner klinischen Tätigkeit waren und sind die Verhaltenstherapie und psychosomatische Erkrankungen.

### Dr. Stephanie Gripenrog-Schedel

Lektorat Fach Religionswissenschaft, Theologische Fakultät, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [s.gripenrog@email.uni-kiel.de](mailto:s.gripenrog@email.uni-kiel.de)

### Dr. Jens Kugele

International Graduate Centre for the Study of Culture, Justus-Liebig-Universität Gießen, [jens.kugele@gcsc.uni-giessen.de](mailto:jens.kugele@gcsc.uni-giessen.de)

### Prof. Dr. Enno Edzard Popkes

Professur für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt, Theologische Fakultät, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de](mailto:enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de)

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

# »Der Tod, mein schönstes Erlebnis«

## Individuelle und gesellschaftliche Bedeutungszuschreibungen von Nahtoderfahrungen

### 1. Einleitung

Bereits seit Längerem liegt ein Schwerpunkt bei der Thematisierung von Nahtoderfahrungen (NTE) auf den (langfristigen) Auswirkungen jener einschneidenden Erlebnisse, zu meist im Hinblick auf radikale Änderungen von Lebensgewohnheiten und tiefgreifenden spirituellen Einstellungen. Relativ einhellig jedenfalls findet man in den populären wie wissenschaftlichen Veröffentlichungen in der Regel nicht nur einander ähnelnde inhaltliche Schilderungen über außergewöhnliche Erfahrungen in unmittelbarer Todesnähe, sondern auch annähernd gleichlautende Erzählungen darüber, was das Erlebnis ›mit einem gemacht hat‹. Ausgiebig betont wird dabei vor allem der transformierende Charakter der NTE: von einem völlig neuen Lebensgefühl über die Neuorientierung bisheriger Interessen und religiöser Werte bis hin zu medialer Sensitivität.

Der Beitrag schaut aus soziologischer Perspektive auf den Themenkomplex ›Nahtoderfahrung und die Folgen‹ und rekonstruiert diesbezüglich ein aufschlussreiches Spannungsfeld zwischen lebensweltlichen Evidenzerfahrungen, wissenschaftlichen Interpretationslogiken und einer populären Religion.

### 2. Subjektive Bedeutung von Nahtoderfahrungen

Betrachten wir zunächst das Erlebnis aus Sicht derjenigen, die solche Erfahrungen in Todesnähe gemacht haben. Grundsätzlich handelt es sich dabei zunächst einmal um ein spontanes Widerfahrnis, denn Nahtoderfahrungen sind weder vorhersehbar noch voraus sagbar. Noch nicht mal ein Herzstillstand ist eindeutiges Kriterium, denn dieser führt – auch wenn sich die Personen aus medizinischer Sicht in unmittelbarer körperlicher

Todesnähe befinden – nicht automatisch zu einer NTE.<sup>1</sup> Empirische Daten zeigen keinen Automatismus zwischen einem durchlebten klinischen Tod oder längerem Herzstillstand und einer NTE, abgesehen davon, dass NTE unter ganz verschiedenen (mannigfaltigen) Bedingungen auftreten können, die nicht unmittelbar lebensbedrohend oder intensivtherapeutisch sein müssen.<sup>2</sup>

Vor allem aber handelt es sich bei NTE um außergewöhnliche Erfahrungen im Sinne ›unnormaler‹ Situationen und Eindrücke. Außergewöhnlich sind sie zunächst deshalb, weil es sich – zumeist im Kontext tatsächlicher (physiologischer) Todesnähe – um ein kritisches Ereignis (etwa ein schwerer Unfall, eine Notoperation, eine schwierige Geburt) handelt, nicht selten lebensbedrohend und schon aus diesem Grund außerordentlich und entsprechend einprägsam. Zudem machen die Menschen – zumindest vor der Folie herkömmlichen Erlebens – sehr ungewöhnliche Erfahrungen, etwa, wenn sie für eine Weile ihren Körper verlassen und die Umgebung aus der Vogelperspektive beobachten. Andere erleben einen Rückblick auf ihr vergangenes Leben oder haben Begegnungen mit längst verstorbenen Verwandten. Nicht selten ist auch die Rede von ›paranormalen‹ Erfahrungen oder ›außersinnlichen‹ Phänomenen, etwa, wenn sich die in der Nahtod-Situation beobachteten Details im Nachhinein bestätigen – wir kennen solche Berichte insbesondere im Zusammenhang mit den so genannten ›out-of-body-Erfahrungen‹. Viele scheinen sich außerhalb ihres Körpers zu befinden, können sich in diesem Zustand sogar fortbewegen und dann räumlich oder zeitlich weit entfernte Ereignisse wahrnehmen.

Teil der Schilderungen ist zudem die Betonung des Realitätsstatus dieser besonderen Erfahrungen: »wirklicher als die Wirklichkeit«, »realer als ein Traum«, »keine Halluzination«, »keine Einbildung« usw. sind entsprechende Formulierungen, die den äußerst realen und luziden Charakter der Erlebnisse für die Betroffenen wiedergeben. Für die Nahtod-Personen erzeugt die Erfahrung, so außergewöhnlich und andersartig das Erleben in diesem Zustand auch war, eine subjektive Gewissheit, die sie sich auch von skeptischen Wissenschaftler\*innen nicht als Halluzination ausreden lassen. Die meisten Erlebenden sind überzeugt, am Rande des Todes gestanden und dabei ein normalerweise unmögliches Erfahrungswissen vom Sterbevorgang erlangt zu haben. Diese Gewissheit, zumeist verbunden mit positiven Gefühlen (Freude, Harmonie, Bewusstseinsweiterung), begleiten dann auch die subjektiven Erfahrungsberichte und begründen zugleich die zentralen Bestandteile des mittlerweile äußerst populären Deutungsmusters von der NTE.

---

1 Vgl. Lommel u.a., Near-death experience. Es handelt sich dabei um eine der ersten prospektiv angelegten Studien zur Prävalenz von NTE unter kontrollierten klinischen Bedingungen. Dabei zeigte sich, dass bei einem Herzstillstand ›nur‹ 18 Prozent der erfolgreich reanimierten Patienten von einer NTE berichteten – was eben auch bedeutet, dass 82 Prozent keine NTE hatten.

2 Im Grunde ist der Begriff Nahtoderfahrung alles andere als exakt definiert. Eine breit gefächerte Phänomenologie, Unsicherheiten über Auslöser und mannigfaltige Einflussfaktoren machen die Nahtoderfahrung eher zu einem unscharfen Begriff. Hinzu kommt, dass vergleichbare Erfahrungsqualitäten (z.B. die Lichterfahrung) auch in anderen Kontexten auftreten, etwa unter Ketamin oder bei Meditationen (vgl. dazu Vaitl, Veränderte Bewusstseinszustände, 145–151, sowie Nahm/Schmied-Knittel/Waibel, »Nur ein milder Schein«, 143–146).

Tatsächlich enthalten fast alle Nahtod-Schilderungen, die in publizierter Form vorliegen, in der Forschungsliteratur vorgestellt oder in einschlägigen Onlineforen gepostet werden, regelmäßig wiederkehrende Kernaussagen, etwa dass der Tod quasi am eigenen Leib als durchlässige Grenze erlebt wurde und es sich dabei um ein schönes Erlebnis handelt – Sterben und Tod demnach also anders seien, als man gemeinhin annehmen könne, nämlich eine angenehme, lichtvolle, schmerzfreie und angstlose Erfahrung. Herausgestellt wird zudem auch die tiefgreifende Bedeutsamkeit einer solchen Erfahrung, von der häufig (langfristige) Auswirkungen auf das Folgeleben ausgehen. So wird von den Betroffenen regelmäßig angegeben, dass sie (erst) durch ihre NTE einen spirituelleren Bezug zum Leben erlangt und weniger Angst vor dem Sterben haben.

Zusammengefasst ist die NTE für die Betroffenen also ein Erlebnis mit einer hohen individuellen Bedeutung und ›positiven Botschaft‹. Hierfür finden sich in den publizierten Selbstdarstellungen unzählige Beispiele; nicht wenige enthalten jeweils einen programmatischen Aussagegehalt im Hinblick auf explizite Transformationsprozesse, wie etwa im Buch mit dem richtungsgebenden Titel *Ich war klinisch tot. Der Tod mein schönstes Erlebnis*:

»Ich war schon immer ein mehr oder weniger guter Sportler, ein gesunder, ja sehr aktiver Mensch. Ich bin mit einer sehr schönen Religion aufgewachsen und mußte vieles einfach glauben. Durch diesen Glauben gab es für mich keine religiösen oder philosophischen Probleme. Ich habe mich vor allem mit dem Alltag, mit materiellen und irdischen Zielen befaßt. Es mußte erst zu einer Tragödie kommen, damit die göttlichen Kräfte in mir erwachen konnten. Durch den großen Schock während eines Autounfalls lösten sich im klinisch toten Zustand Seele und Geist von meinem Körper. Dadurch kam ich zu der Erkenntnis, daß ich mich mit den Problemen des Lebens, der Menschen, des Todes und der Gottheit befassen muß [...] Deshalb pflege ich zu sagen, daß ich am 16.9.1964 gestorben bin und einige Minuten später als ein neuer Mensch, mit ganz anderen Idealen, Erfahrungen und Erkenntnissen wiedergeboren wurde.«<sup>3</sup>

### 3. Nachwirkungsforschung

Was in dem Zitat anklingt, sind Beispiele für typische Veränderungsprozesse, die sowohl von Nahtod-Betroffenen als auch in der Forschungsliteratur zum Thema immer wieder geltend gemacht werden. Vor allem in den letzten Jahren scheint sich hier ein neuer Schwerpunkt der Nahtodforschung bemerkbar zu machen. Während in den Publikationen der Anfangszeit (wir sprechen hier von den 1970er Jahren und Pionieren wie Raimond Moody, Elisabeth Kübler-Ross oder George Ritchie) zunächst das Phänomen als solches und die Einheitlichkeit seiner standardmäßig zu Tage tretenden Elemente dokumentiert wurde,

---

3 Jankovich, *Ich war klinisch tot*, 9.

später dann kulturvergleichende Fragen nach Parallelen in Geschichte, Folklore und Religionen hinzukamen und zudem immer auch die Frage nach Auslösern und physiologischen Rahmenbedingungen diskutiert wurde, werden aktuell vermehrt individuelle und gesellschaftliche Auswirkungen in den Fokus gerückt.

Gleichwohl finden sich bereits in den frühen Nahtodpublikationen entsprechende Hinweise. So thematisierte schon Moody die starken Auswirkungen der Erlebnisse auf die Einstellung der Betroffenen, namentlich dass »fast jede meiner Gewährspersonen zum Ausdruck gebracht [hat], sie habe keine Angst mehr vor dem Tod«.<sup>4</sup> Kenneth Ring ist Anfang der 1980er Jahre einer der ersten, der solche Nachwirkungen systematisch festhält.<sup>5</sup> Als Hauptaspekte von Einstellungs- und Verhaltensänderungen, die infolge NTE auftreten, nennt er den Verlust der Angst vor dem Tod und eine Verschiebung von sozialen, moralischen und empathischen Wertprioritäten. Verständnis, Mitgefühl, Akzeptanz und Toleranz gegenüber anderen Menschen sowie die Bereitschaft anderen zu helfen würden zunehmen, während das Streben nach Prestige und materiellen Dingen unbedeutender würde. Darüber hinaus seien Menschen mit NTE sehr an geistigem Wachstum und spirituellen Werten interessiert; nicht selten sei die NTE der Auftakt für eine lebenslange spirituelle Suche – und die NTE für Ring eine Art »Kundalini-Erweckung«.<sup>6</sup>

Unabhängig von solchen primär esoterischen Spekulationen, widmen sich mit der Nachwirkungsforschung mittlerweile nicht nur etliche Nahtodforschenden den Folgen der Erlebnisse,<sup>7</sup> sondern auch sozialpsychologische und psychotherapeutische Studien gehen der Frage nach.<sup>8</sup> Als Ergebnis verweisen fast all diese Studien auf zwei grundsätzliche Aspekte: zum einen auf ein »Transformationspotential«, ablesbar an mehr oder weniger konkreten Einstellungs- und Verhaltensänderungen im Anschluss an eine NTE, etwa in der Lebensführung, in Glaubensauffassungen und im Umgang mit anderen Personen. Regelmäßig thematisiert wird zum zweiten aber auch eine »Integrationsproblematik«, womit zuvorderst (negative) Reaktionen der Umwelt gemeint sind, etwa eine abwertende, verständnislose oder skeptische Haltung gegenüber dem Phänomen und die damit verbundene Schwierigkeit, offen über die eigene NTE und die von dieser ausgelösten Veränderung reden zu können bzw. auf das gewünschte Verständnis zu stoßen.

Einen vollständigen Überblick über die verschiedenen Folgen zu leisten, ist angesichts der zahlreichen Studien und Einzelbefunde kaum möglich. Schaut man in die Literatur zum Thema werden regelmäßig folgende Aspekte aufgezählt und mit Umfrageergebnissen oder Selbstaussagen gestützt: Selbstakzeptanz und ein verändertes Selbstbild, gesteigerte Toleranz gegenüber anderen und gesteigertes Mitgefühl, veränderte Haltung zum Tod (weniger

---

4 Moody, *Leben nach dem Tod*, 101.

5 Ring, *Heading toward Omega*.

6 Vgl. Ring, *Den Tod erfahren*, passim. Siehe auch Ring/Elsaesser-Valarino, *Im Angesicht des Lichts*.

7 Vgl. Sartory, *Nahtod-Erfahrungen als Neuanfang*; Lommel, *Endloses Bewusstsein*, 82–113; Atwater, *Coming back to Life*; Sutherland, *Transformed by the Light*; Morse/Perry, *Verwandelt vom Licht*.

8 Vgl. dazu Gresser, *Auswirkungen*; Schäfer, *Außergewöhnliche Erfahrungen*; Kuhn/Kuhn, *Nahtoderfahrungen*.

Furcht vor dem Tod und ein Glaube an ein Leben nach dem Tod), weniger materialistisch und statusorientiert, gesteigerte Spiritualität, Gefühl einer ›Mission‹ oder wichtigen Lebensaufgabe, körperliche Veränderungen und Auftreten paranormaler Fähigkeiten (gesteigerte Sinneswahrnehmungen, Elektrosensibilität, Synästhesie, außergewöhnliche Erfahrungen, mediale Kräfte, Heilfähigkeiten).

Zudem verweist die Literatur auf kontinuierliche Veränderungsprozesse im Sinne von Wachstum, Entwicklung und Entfaltung. So hebt etwa Atwater hervor, dass eine (positive) Integration einer NTE einen mehrjährigen Prozess benötigt; konkret spricht sie von einem Verarbeitungszeitraum von sieben Jahren, innerhalb dessen sich die Integration der NTE abspielt und eine ›neue‹ Persönlichkeitsstruktur herausbildet.<sup>9</sup> Gresser bestätigt diese Sichtweise und hält für die Befragten ihrer Studie fest, dass diejenigen, deren NTE erst vor einem kurzen Zeitraum stattgefunden hat (max. zwei Jahre), weniger Auswirkungen aufweisen im Vergleich zu den Personen, deren NTE länger zurückliegt.<sup>10</sup> Grundsätzlich hätten aber alle Erlebenden (Gresser führte insgesamt 19 Interviews) ihre NTE »als kostbarste Geschenke« beschrieben und »in der transformierenden Kraft, die die spätere persönliche Entwicklung dieser Menschen prägt«, den wichtigsten Aspekt herausgestellt.<sup>11</sup> Angesichts einer rein retrospektiven Befragung und fehlenden Kontrollgruppe sind solcherart Verallgemeinerungen allerdings schwierig.

Etwas aufschlussreicher erweist sich hier die Langzeitstudie, die in den Niederlanden durchgeführt wurde. Pim van Lommel und Kollegen befragten insgesamt 344 Patient\*innen, die nach einem Herzstillstand reanimiert worden waren und von denen 18 Prozent eine NTE hatten. Diese wurden direkt im Krankenhaus, dann 24 Monate und später noch einmal acht Jahre nach der NTE mit Blick auf ihre Lebensveränderungen interviewt. Als Kontrollgruppe wurden auch die Herzstillstandpatient\*innen befragt, die ebenfalls reanimiert worden waren, dabei aber keine NTE hatten (also die restlichen 82 Prozent). Knapp dargestellt, ergab sich etwa folgendes Bild: In der NTE-Gruppe waren positive Veränderungen (erst) nach acht Jahren stärker ausgeprägt als nach zwei Jahren. Bei den Herzstillstandpatient\*innen ohne NTE zeigten sich ebenfalls Einstellungsänderungen, allerdings in geringerem Maße. Insbesondere in Glaubensfragen waren Unterschiede zu erkennen: bei den Patient\*innen mit NTE war das Interesse an Spiritualität erheblich gewachsen, während es in der Kontrollgruppe sogar abgenommen hatte. Laut Befragung nahm die Furcht vor dem Tod in beiden Gruppen ab, aber auch bei dieser Umfrage fehlen notwendige Vergleichsdaten vom Zeitpunkt vor dem Herzstillstand.<sup>12</sup>

Van Lommels Befunde offenbaren im Zeitvergleich aber auch die oben angesprochenen Kommunikationsprobleme im Sinne eines anstrengenden Verarbeitungsprozesses bei den betroffenen Patient\*innen mit NTE. So zeigte sich, »dass die positiven Veränderungen vielen Betroffenen erst im Laufe von acht Jahren bewusst wurden. Dies war häufig darauf

---

9 Vgl. Atwater, *Coming back to live*.

10 Gresser, *Auswirkungen*, 197f.

11 Ebd., 257.

12 Lommel, *Endloses Bewusstsein*, 109–113.

zurückzuführen, dass sich Verarbeitungsprobleme allmählich verringerten, wenn sich die Kommunikation über die NTE verbesserte.«<sup>13</sup>

Trotzdem liegt in den populären wie wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Akzent zumeist auf den positiven und spirituellen Effekten der Veränderungsprozesse bei Menschen mit NTE. Erschütterungen, Verunsicherungen oder krisenhafte Herausforderungen erfahren hingegen deutlich weniger Aufmerksamkeit, geraten mittlerweile aber vor allem in der psychologischen Literatur in den Fokus, wie beispielsweise im Handbuch *Spiritualität und spirituelle Krise*<sup>14</sup>, wo die Nahtoderfahrung unter dem Aspekt Krisenerfahrung ein eigenes Kapitel bekommen hat. Dort heißt es beispielsweise:

»Im Umgang mit Nahtoderfahrenen zeigt sich zum einen, dass es für diese Menschen schwierig sein kann, die erlebten Phänomene einzuordnen und mitzuteilen, und zum anderen, dass es nicht selten als Folge des Nahtoderlebnisses zu einer spirituellen Krise kommt. Aufgrund der überwältigenden Erfahrungen, die den Rahmen des bisherigen Weltbildes sprengen und noch dazu völlig unerwartet auftraten, sind Betroffene meist zunächst überfordert mit den psychodynamischen Veränderungen, die sich in ihnen vollziehen. Sie sind in der Mehrheit mit den Herausforderungen eines inneren Wertewandels konfrontiert. Das Leben bekommt einen anderen Sinn. Von daher fällt es ihnen schwer, die gewohnten Alltagsrollen, die nicht mehr den gleichen Stellenwert wie früher einnehmen, und den bisherigen Lebensstil fortzusetzen.«<sup>15</sup>

#### 4. Schlagartige Veränderungen

Obwohl sich Aspekte von Veränderungen in fast allen NTE-Berichten ausmachen lassen, ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen einer NTE und »ihren Folgen« nicht einfach zu beantworten. Wird über das Thema publiziert, wird in der Regel eine Kausalitätsannahme unterstellt, wonach das Auftreten einer NTE quasi automatisch als ursächlich für tiefgreifende Veränderungen angenommen wird. Ich zitiere hier (beispielhaft) aus van Lommel:

»Unabhängig von der direkten Ursache einer NTE lässt sich bei Menschen nach einer solchen Erfahrung ein nachhaltiger und tiefgreifender Wandel der Lebenseinstellung, der Glaubensauffassung, der Werte und des Verhaltens beobachten. Die Tiefe der Erfahrung und besonders das Erleben eines panoramaartigen Lebensrückblicks und die Begegnung mit dem Licht scheinen dazu beizutragen, dass sich diese Veränderungen intensivieren und unumkehrbar werden.«<sup>16</sup>

---

13 Ebd., 109.

14 Hofmann/Heise, Handbuch.

15 Kuhn/Kuhn, Nahtoderfahrenen, 213f.

16 Lommel, Endloses Bewusstsein, 83.

Doch mit welcher Art Kausalität haben wir es eigentlich zu tun? Handelt es sich um eine Art ›magischer Zusammenhang‹, in dem Sinn, dass sich die Veränderungen quasi ›wie von selbst‹ einstellen? Dass die emotionale Erschütterung durch eine NTE kaum vergleichbar ist mit anderen Erfahrungen, auch nicht mit anderen außergewöhnlichen Erfahrungen? Und wie lässt sich ein Zusammenhang zwischen NTE und lebensverändernden Folgen empirisch überhaupt überprüfen?

Schaut man sich die (statistischen) Befunde an,<sup>17</sup> bleibt zumeist unklar, ob es sich bei den Effekten um das Ergebnis einer möglicherweise durch die NTE als solche verursachten Transformation handelt – oder um einen längeren, eher unspezifischen Reflexionsprozess, ausgelöst etwa durch ein lebensbedrohendes Ausnahmeerlebnis. Es steht wohl außerfrage, dass eine gravierende gesundheitliche Krise – zumal ein Herzstillstand, eine dramatische Reanimation, ein schwerer Autounfall, ein Suizidversuch, Beinahe-Ertrinken oder Ähnliches – in der Tat eine traumatische (womöglich sogar posttraumatische) Qualität und entsprechend eine übergeordnete Bedeutungszuschreibung erhalten. Denn genau dies macht Nahtodsituationen aus: Man erfährt die eigene Endlichkeit. Danach kann das Leben tatsächlich ein anderes sein – eines, das (erst) jetzt als kostbares Gut erscheint und bewusster gelebt gehört. Und tatsächlich zeigten sich ja in der niederländischen van Lommel-Studie bei den Befragten der Kontrollgruppe, also denjenigen, die einen Herzstillstand ohne NTE überlebt hatten, ebenfalls Veränderungen (wenngleich in geringerem Maße als bei der Nahtod-Gruppe). Überdies finden sich ähnliche Berichte über lebens- und einstellungsverändernde Effekte nicht nur bei NTE, sondern auch bei anderen außergewöhnlichen Erfahrungen, etwa im Kontext von Mediationen, UFO-Sichtungen, Geistererscheinungen oder mystischen Erfahrungen.<sup>18</sup>

Unbestimmt bleibt auch das Verhältnis solcher Veränderungen zu bereits vor einer NTE bestehenden religiösen oder weltanschaulichen Orientierungen der Berichterstattenden. Handelt es sich tatsächlich um eine völlige Transformation durch einen »ontologischen Schock«<sup>19</sup> oder nicht eher um eine Bestätigung und Festigung eines präsupponierten Glaubenssystems durch die NTE?

Insbesondere die letztgenannte Überlegung legen biografische Interviewstudien häufig nahe.<sup>20</sup> Auch in dem Interviewmaterial, das wir seinerzeit in einer repräsentativen Befragung erhoben haben, ließ sich feststellen, dass eine NTE in ihrer biografischen Relevanz lange nachwirkt und in der Tat ein herausragendes Ereignis in der Biografie darstellt, über das die Betroffenen immer mal wieder nachdenken.<sup>21</sup> Nicht in jedem Fall thematisierten die Nahtod-Personen aus unserer Untersuchung aber klar erkennbare Folgen für den anschlie-

---

17 Ebd., 110.

18 Vgl. z.B. Schäfer, *Außergewöhnliche Erfahrungen*; Hofmann/Heise, *Handbuch*, passim.

19 Vgl. Tillich, *Systematische Theologie*, 218–222.

20 Zum Beispiel bei Schäfer, *Außergewöhnliche Erfahrungen*, passim.

21 Vgl. Schmied/Knoblach/Schnettler, *Todesnäherfahrungen in Ost- und Westdeutschland*. Ebenso: Nahm/Schmied-Knittel/Weibel, »Nur ein milder Schein«, 146–148.

ßenden Lebensverlauf, und die uns geschilderten NTE zogen auch keineswegs grundsätzlich und in jedem Fall einen gravierenden religiösen oder spirituellen Einstellungswandel oder gar eine Uminterpretation der Biografie nach sich. Auch die Angst vor dem Tod (oder dem Sterbeprozess) verringerte sich keineswegs bei jeder NTE, was auch damit zu tun hat, dass nicht wenige Befragte unserer Stichprobe das Erlebte nicht nur positiv empfanden.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit hinsichtlich einer empirischen Operationalisierbarkeit betrifft auch die unterstellte zeitliche Kausalität: Wie lassen sich die veränderten Ansichten nach einer NTE konkret ›messen‹ und wie können sie mit den Einstellungen verglichen werden, die die Menschen vor ihrer NTE hatten? Die Frage wird umso komplexer, wenn man bedenkt, dass die NTE ein unvorhersehbares Ereignis ist, Kohorten- oder Längsschnitt-Studien also ins Leere laufen. Dem können zwar retrospektive Forschungsdesigns begegnen, allerdings unterliegen die Schilderungen dann größeren Nachinterpretationen. Hinzu kommt das Problem der Stichprobenrekrutierung. Anders als repräsentative oder prospektive Designs unterliegen retrospektive Studien in der Regel einer spezifischen Auswahl, und so bleibt gerade bei öffentlichen Aufrufen in Onlineforen oder unter ähnlich organisierten Interessengruppen unsicher, ob die Auskunft gebenden Nahtod-Personen tatsächlich die gleiche Meinung vertreten wie diejenigen, die eine Antwort verweigern, die sich gar nicht erst melden oder die sich durch entsprechende Aufrufe gar nicht angesprochen fühlen.

Überhaupt stellt die zeitliche Latenz ein grundsätzliches Problem der NTE dar, denn obwohl der Begriff einen direkten (auch zeitlichen) Zusammenhang mit dem klinischen Tod suggeriert, ist gar nicht sicher, ob die geschilderten Erfahrungsqualitäten diesem Nahtod-Zeitpunkt überhaupt zuzuordnen sind oder ob sie nicht eher aus einem anderen Zeitraum (vorher, nachher, Anästhesie, Medikation, Wachnarkose o.ä.) herrühren. Befragungen unmittelbar nach der Reanimation oder Rekonvaleszenz lassen diesen Zeitpunkt jedenfalls keineswegs exakter zuordnen. Und im klinischen Kontext entziehen sich NTE nun einmal der experimentellen Untersuchung.

Damit soll nicht gesagt werden, dass die vorliegenden Befunde der Nachwirkungsforschung bedeutungslos seien oder die betroffenen Personen nicht irgendwelche Veränderungsprozesse hätten. Aber sehr häufig wird allzu vorschnell verallgemeinert oder eben nur das erfragt, was man ohnehin bereits annimmt oder mit dem populären Deutungsmuster verknüpft ist. Bestimmte Aspekte, etwa die Vorannahme einer Konstanz von Erfahrungsqualitäten oder die Erwartungshaltung hinsichtlich positiver Bedeutsamkeiten können demnach gar nicht widerlegt werden, weil zumeist nicht anders gefragt wird. Kurz gesagt: Wer Erfahrungen außerhalb des etablierten Nahtod-Kanons zum Besten gibt, hat geringere Chancen Gehör zu finden oder zitiert zu werden, was uns zur Frage führt, in welchem Verhältnis die Nahtod-Berichte zu wissenschaftlichen Interpretationslogiken und kulturellen Darstellungsformen stehen.

## 5. Erzähl- und Deutungsmuster

Eigentlich ist die Nahtod-Forschung noch recht jung. Von wenigen Vorläuferuntersuchungen abgesehen, begannen Wissenschaftler\*innen vermehrt erst seit den 1960er Jahren solche Berichte zu sammeln und einer Systematisierung zuzuführen.<sup>22</sup> Die überraschend positiven Schilderungen, die Annahme einer strukturellen Gleichheit und die vermeintliche Übereinstimmung der Sterbeerlebnisse mit religiösen Jenseitskonstruktionen machte die NTE auch bald gesellschaftlich populär.

Die Kohärenz der im öffentlichen Diskurs hervorgebrachten Phänomenologie rechtfertigt es, hier von einem spezifischen Deutungsmuster ›Nahtoderfahrung‹ zu sprechen. Soziologisch gesprochen, sind Deutungsmuster eine Art überindividuelles Deutungsschema, also ein kulturell überlieferter und primär sprachlich organisierter Vorrat an Hintergrundwissen, das wiederum die Voraussetzung bildet für kohärentes Handeln und Sinnverstehen. Kurzum: Deutungsmuster strukturieren die Wahrnehmung des Alltags, indem sie Modelle von (ideal-)typischen Situationen bereitstellen, unter die Ereignisse und Erfahrungen anhand festgelegter Merkmale subsumiert werden können.<sup>23</sup>

Tatsächlich erfolgt auch die Interpretation von NTE im Lichte typisierter Schemata aus dem kulturellen Wissensvorrat. Man kann wohl zu Recht sagen, dass die NTE seit Elisabeth Kübler Ross und Raymond Moody zu den öffentlich und wissenschaftlich am nachdrücklichsten diskutierten außeralltäglichen Erfahrungen gehört, als wiederkehrendes Thema in den Massenmedien spürbar präsent und seit den 1970er Jahren auch in das Alltagsbewusstsein einer breiten Masse gelangt ist. Dabei spielen ein geradezu normativ verfestigtes Erzählmuster sowie eine ebenso standardisierte Ikonografie eine Rolle. Im Grunde genommen legte Moodys ›Idealtyp‹ ein Schema der NTE mit auffallenden Ähnlichkeiten und übereinstimmenden Phasen fest, das unser Bild von diesem Phänomen auf Dauer als universell prägt: Tunnel, helles Licht, Lebensrückschau, Glücksgefühle, unfreiwillige Rückkehr, spirituelle Auswirkungen, positive Botschaften und nicht zuletzt eine Verklärung des Sterbeprozesses sind wiederkehrende Kernelemente und gleichermaßen zentrale und unverrückbare Elemente des Deutungsmusters Nahtod.<sup>24</sup>

Seine Breitenwirkung verdankt es der Popularisierung durch die Nahtodforschung in den 1970er Jahren und nicht zuletzt durch die massenmediale Tauglichkeit hinsichtlich seiner transzendenten Botschaften. Mittlerweile existiert sogar eine ganze Reihe von Spielfil-

---

22 Natürlich ist das Phänomen selbst nicht neu; Menschen gerieten schon immer in Beinahe-Sterben-Situationen und machten dabei wohl auch außergewöhnliche Erfahrungen. Gleichwohl wird es erst seit einigen Jahrzehnten wissenschaftlich aufgegriffen. Als Vorläuferdiskurse gelten beispielsweise der Spiritismus und die Parapsychologie, die sich bereits im 19. Jahrhundert mit solchen Sterbeerlebnissen (und etwa auch sogenannten Scheintoten) befassten, insbesondere hinsichtlich der vorausgesetzten Hypothese eines Weiterlebens nach dem Tod.

23 Vgl. Plaß/Schetsche, Grundzüge.

24 Obwohl Inhalt und Bedeutung der Erlebnisse zumeist von individueller Qualität sind, bestimmt ein einheitliches Bild unsere Vorstellung von der NTE. Dabei haben kulturvergleichende Studien gezeigt, dass die unterstellte Sequenzialität, Universalität und Kulturabhängigkeit des Phänomens so nicht haltbar ist. Das Problem allerdings ist immer noch eine geringe Datenbasis für interkulturelle NTE.

men, die die NTE zum Thema haben. Selbst im kindgerechten Animationsfilm *Ice Age* wird in quasi idealtypischer Weise das populäre Deutungsmuster vorgeführt – wohlgemerkt bei einem Eichhörnchen aus der Eiszeit.

Ebenso prototypisch sind auch die visuellen Darstellungen in Zeitungen und Zeitschriften. Abgesehen von den typischen Inhalten des Standardmusters und den immer gleichlautenden Botschaften bezüglich eines ›schönen Todes‹ sowie spiritueller Bedeutsamkeit scheint dabei heutzutage kaum mehr ein Artikel ohne das berühmte Detail aus Hieronymus Boschs Aufstieg in das himmlische Paradies auszukommen. Das Gemälde – bereits um 1500 entstanden! – illustriert durchaus passend die ›idealtypischen‹ Tunnel- und Lichterfahrten, wenngleich es keinen Hinweis gibt, dass das, was auf Boschs weltberühmtem Bild zu sehen ist, von einer oder gar seiner NTE herrührt. Doch das muss es auch gar nicht, denn zu den mittlerweile kulturell verfestigten Vorstellungen über die NTE gehört auch das Wissen, dass NTE schon immer gemacht wurden, und dass die aus sämtlichen Epochen und Kulturkreisen überlieferten Sterbevisionen als historische Vorläufer moderner Nahtodberichte interpretiert werden können.

Bei aller Popularität und Kanonisierung: Zur Struktur der NTE gehört auch, dass der Realitätseindruck, der mit einer solchen Erfahrung verbunden ist, für sich genommen kein Argument für die Wirklichkeit des Erlebten darstellt. Mit naturwissenschaftlicher Methode sind die subjektiven geschilderten Eindrücke (zumindest bislang) nicht objektivierbar, sodass wir es mit einer Diskrepanz zwischen subjektiver Evidenz und zumeist sehr emotionaler Bedeutsamkeit auf der einen und fehlender Objektivierbarkeit auf der anderen Seite zu tun haben. Was sich also für die Einen als gleichermaßen sehr persönliches wie evidentes Transzendenzerleben darstellt, betrachten Andere im extremsten Fall als Humbug, Hirngespinnst oder Halluzination.

## 6. Religiöse Erfahrung und populäre Spiritualität

Vor dieser erkenntnistheoretischen Problemlage sind die Erfahrungsfolgen durchaus bedeutsam. Denn wenn ein solcher (unbestimmbarer) Moment bei den Betroffenen schwerwiegende und lebenslange Veränderungsprozesse auszulösen vermag, sie dazu bringt, ihr Leben zu überdenken oder radikal umzukrempeln, beschränkt dies die Nahtoderfahrung eben nicht auf ein rein subjektives Erleben. Vielmehr belegt all dies eine besondere Überzeugungsqualität – und damit ein Merkmal, das der Religionspsychologe William James als charakteristisch für religiöse Erfahrungen beschrieb.<sup>25</sup> Demnach gründet zwar das transzendente Erleben auf innerem Erleben und einem zutiefst subjektiven Gefühl, viel entscheidender aber ist, dass sich die ›Echtheit‹ der Transzendenzerfahrung an ihren Konsequenzen ablesen lässt und dass diese Auswirkungen für das Leben der betroffenen

---

25 James, Vielfalt religiöser Erfahrung.

Personen in der Regel einen positiven Wert besitzen. Das entscheidende Merkmal religiöser Erfahrungen ist somit für William James das religiöse Evidenzempfinden des Individuums und dessen transformierende Wirkung – und nicht die Anerkennung theologischer (oder akademischer) Lehrmeinungen.

Dass sich aus einem inneren Erleben heraus eine radikale Veränderung des Lebensmittelpunktes vollzieht, schildern viele Nahtod-Personen auf ähnliche Weise. Vor dem Hintergrund naturalistischer Reduktionsversuche kommt dem Topos Veränderungen deshalb eine nicht unwichtige Aufgabe zu: Er macht die subjektive Erfahrung, die für Dritte und für die Forschung so schwer zugänglich ist, sichtbar und enthält eine Art Belegfunktion in mehrfacher Hinsicht. Die Nachwirkungen der Nahtodsituation bezeugen sowohl die Faktizität als auch die Außergewöhnlichkeit der Grenzerfahrung und sichern nicht zuletzt die Glaubwürdigkeit der Betroffenen. In struktureller Weise unterscheidet sich eine Hildegard von Bingen hier wenig von einem Stefan von Jankovich.

Wenn sich jedoch heutzutage unter den Bedingungen der modernen Lebenswelt die Betroffenen in unterschiedlichen Selbstdarstellungsformaten wie Autobiographien, Internetforen, Blogs oder Nahtod-Communities zu Wort melden und dabei den transzendenten Gehalt ihrer Erlebnisse (und Folgen) herausstellen, geschieht dies selten im Namen einer konfessionellen Glaubenslehre – und noch seltener im Namen einer, die (wie bei Hildegard) untrennbar mit dem christlichen Gottesbild verbunden ist. In den persönlichen Berichten von Betroffenen finden sich kaum explizite Bezüge zu den (christlichen) Kirchen und so gut wie nie wird von der NTE als Gotteserfahrung gesprochen. Im Gegenteil: »Kaum jemand der Betroffenen«, so der Religionssoziologe Hubert Knoblauch, »hält diese Erfahrung für etwas, was mit den Kirchen zu tun hat, obwohl alle von ihrer tiefen Bedeutung überzeugt sind. Nur der geringste Teil der Betroffenen bringt sie überhaupt noch mit dem Christentum in Verbindung.«<sup>26</sup>

Doch auch wenn das viel zitierte »Licht am Ende des Tunnels« nicht im engeren Sinne einer Gotteserfahrung entspricht und die modernen Sterbeerfahrungen ihren einst heimatlichen »Heiligen Kosmos« verlassen haben, bedeutet dies nicht, dass diese Erfahrungen heute nicht »religiös« sind. Sie sind es nur auf eine spezifische Weise und lassen sich wohl am besten mit dem charakterisieren, was Knoblauch »populäre Religion« nennt. Diese populäre Religion betont die enorme Bedeutung der subjektiven Erfahrungen, ohne dafür in einer Kirche oder in einer Gemeinschaft verankert zu sein.<sup>27</sup> Religiös ist, dass das Subjekt unvermittelt selbst Erfahrungen der Transzendenz macht, dass diesen Erfahrungen vom Subjekt selbst eine besondere Bedeutung beigemessen wird und dass damit ein spiritueller Prozess angestoßen werden kann. Für die meisten Nahtod-Personen ist es unzweifelhaft, dass sie in Berührung gekommen sind mit einer Wirklichkeit, die außerhalb des normalen Erlebens steht und die Antworten (oder zumindest deutliche Hinweise) auf die »ganz großen Fra-

---

26 Knoblauch, *Populäre Religion*, 259.

27 Dieses Kriterium war bereits bei William James bedeutsam: Religiöses Erleben, wie es James gesehen hat, ist an keine bestimmte Religion gebunden, bedarf keiner Institutionen und keiner theologischen Lehren.

gen« enthält. Viele sind sich sicher, dass sie ihren eigenen Tod gesehen oder die Schwelle sogar überschritten haben, ohne dass sie dabei bei ›Gott« oder im ›Jenseits« landen müssen. Und natürlich gibt es auch diejenigen, die jegliche religiöse oder spirituelle Deutung ihrer Todesbegegnung weit von sich weisen. Gerade für diese Gruppe ist Forschungsbedarf zu konstatieren. Mit anderen Worten: NTE werden heute von beachtlich vielen Menschen erlebt, aber nicht (mehr) innerhalb eines etablierten religiösen Rahmens gedeutet.<sup>28</sup>

Die Bedeutungsaufwertung außeralltäglicher subjektiver Erfahrungen und die Zunahme individueller Deutungen führen zugleich dazu, dass den religiösen Gemeinschaften und Institutionen das Deutungsmonopol über solche Erfahrungen (wie es etwa zu Hildegards Zeiten üblich war) verloren geht. Gleichwohl ist die NTE aber kein individualisiertes Phänomen. Im Gegenteil: Spätestens seit den 1970er Jahren ist die NTE auch kulturell und gesellschaftlich relevant und (in Form des beschriebenen Standardmusters) in die Medienlandschaft, in die Wissenschaften und neuerdings auch in den Therapie- und Gesundheitssektor hineindiffundiert. Gerade im letztgenannten Feld dominiert der Fokus auf einem ressourcenorientierten Erkenntnisgewinn, der mit NTE bzw. den Nachwirkungen verbunden wird – und dies selbst dann, wenn man mit keiner eigenen NTE aufwarten kann. Vor dem Hintergrund der positiven Gefühle und transzendenten Botschaften der vielen Nahtodberichte liegt der therapeutische Nutzen auf der Hand: Die Beschäftigung mit NTE kann Sterbenden wie Trauernden den Umgang mit dem Thema Tod erleichtern, zu Reflexionen anregen und eine angstfreie Perspektive auf das Sterben anbieten. Wird jene positive Botschaft von Sterbeerlebnissen jedoch selbst zu einem religiösen Credo und der spirituelle Wert jeder NTE generalisiert, besteht allerdings die Gefahr die polarisierenden Diskurse zwischen materialistischem Paradigma und spiritueller Vereinnahmung weiter zu verhärten. Damit wäre Niemandem geholfen, weder den Lebenden, noch den Toten – und schon gar nicht denjenigen mit einer eigenen NTE.

---

## Literatur

Atwater, Phyllis M.H., *Coming back to life: examining the after-effects of the near-death experience*, Kill Devil Hills 2008.

Gresser, Iris, *Psychologische Auswirkungen von Nah-Todes-Erfahrungen. Wachstumsmotivationsbedürfnisse als Schritte der Selbstverwirklichung*, Berlin 2004.

Hofmann, Liane/Heise, Patrizia (Hg.), *Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis*, Stuttgart 2017.

James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt 2005.

Jankovich, Stefan von, *Ich war klinisch tot: Der Tod, mein schönstes Erlebnis*, München 1984.

---

28 Zum Aspekt von Nahtod als religiöser Diskurs in historischer Perspektive vgl. auch Schlieter, *What is like to be dead?*

- Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/New York 2009.
- Kuhn, Eugenia/Kuhn, Wilfried, Nahtoderfahrungen, in L. Hofmann/P. Heise (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen, Stuttgart 2017, 203–214.
- Lommel, Pim van/Wees, Ruud van/Meyers, Vincent/Elfferich, Ingrid, Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands, *The Lancet* 358, 2001, 2039–2045. DOI: [10.1016/S0140-6736\(01\)07100-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(01)07100-8).
- Lommel, Pim van, Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung, München 2009.
- Moody, Raymond, Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärlichen Erfahrung, Reinbek 1991.
- Morse, Melvin/ Paul, Perry, Verwandelt vom Licht. Über die transformierende Wirkung von Nah-Todeserfahrungen, München 1994.
- Nahm, Michael/Schmied-Knittel, Ina/Weibel, Adrian, »Nur ein milder Schein des Erlebten«. Ergebnisse einer Online-Umfrage zu Nahtod-Erfahrungen im deutschsprachigen Raum, *Zeitschrift für Anomalistik* 20, 2020, 131–153. DOI: [10.23793/zfa.2020.131](https://doi.org/10.23793/zfa.2020.131).
- Platz, Chritiane/Schetsche, Michael, Grundzüge einer wissenssoziologischen Theorie sozialer Deutungsmuster, *Sozialer Sinn* 3, 2001, 511–536.
- Ring, Kenneth, Heading toward Omega. In search of the meaning of the near-death experience, New York 1984.
- Ring, Kenneth, Den Tod erfahren – das Leben gewinnen. Erkenntnisse und Erfahrungen von Menschen, die an der Schwelle zum Tode standen und überlebt haben, Bern 1985.
- Ring, Kenneth/Elsaesser-Valarino, Evelyn, Im Angesicht des Lichts. Was wir aus Nah-Tod-Erfahrungen für das Leben gewinnen, München 1999.
- Sartory, Penny, Nahtod-Erfahrungen als Neuanfang. Was wirklich wichtig ist im Leben, Grafing 2015.
- Schäfer, Christina, Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen, Berlin/Münster 2012.
- Schlieter, Jens, What is like to be dead? Near-death experiences, christianity, and the occult, New York 2018.
- Schmied, Ina/Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt, Todesnäheerfahrungen in Ost- und Westdeutschland. Eine empirische Untersuchung, in: H. Knoblauch/H.-G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 217–250.
- Sutherland, Cherie, Transformed by the light. Life after near-death experience, New York 1992.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie I/II. Berlin, New York 1987.
- Vaitl, Dieter, Veränderte Bewusstseinszustände. Grundlagen – Techniken – Phänomenologie. Stuttgart 2012.

## Autorin

**Dr. Ina Schmied-Knittel** 

Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene (IGPP), Freiburg i. Br., [schmied@igpp.de](mailto:schmied@igpp.de)

Ina Schmied-Knittel ist promovierte Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. (IGPP) in Freiburg i. Br. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich Kultur-, Medien- und Religionssoziologie, insbesondere paranormale Erfahrungen sowie mediale Thematisierungen und gesellschaftliche Diskurse zu ›okkulten‹ Themen und ›paranormalen‹ Phänomenen. In ihrem aktuellen Projekt rekonstruiert sie unter dem Titel *Zwischen Science und Séance* die Biografie von Fanny Moser (1872–1953), Naturwissenschaftlerin und Parapsychologin.

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

# Jenseitsreisen und Grenz- (überschreitende) Erfahrungen in Todesnähe

## Systematisch-religionswissenschaftliche Zugangsperspektiven

### 1. Jenseitsverlust in der Moderne?

Seit etwa 40 Jahren stoßen Nahtoderfahrungen (NTE) auf ein großes öffentliches Interesse, das in jüngster Zeit stetig zuzunehmen scheint. Auch dem visionären Erleben sterbender Menschen, den sogenannten ›End-of-Life Experiences‹ (gemeint sind Traum- und Wachvisionen in Todesnähe, gesprochen wird auch von luziden Träumen oder ›Sterbebett-Visionen‹) gilt eine steigende Aufmerksamkeit. Warum ist dieser Themenbereich gerade heute besonders interessant? Ein Grund dafür liegt im Schwund bzw. Wandel von traditionellen Jenseitsvorstellungen in der westlichen Moderne. Laut Ergebnis der Europäischen Wertestudien (European Values Studies, EVS) haben 1990 nur mehr rund 40 Prozent der Europäer\*innen an ein Leben nach dem Tod geglaubt.<sup>1</sup> Die jüngste Welle der Wertestudien aus dem Jahr 2017 zeigt, dass die Prozentzahlen insgesamt weitgehend stabil geblieben sind, wobei die länderspezifischen Werte und Entwicklungen teilweise stark voneinander abweichen.<sup>2</sup> Soziolog\*innen stellen fest, dass der Jenseitsglaube in den modernen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts verdunstet.<sup>3</sup>

Der Jenseitsverlust erscheint jedoch keineswegs als lineare Abwärtsentwicklung, da die Wertestudien in Europa eine deutliche Zunahme des Glaubens an ein Leben nach dem Tod in der Generation der 18- bis 29-Jährigen dokumentieren. Offenbar verschwindet das

---

1 Vgl. Zulehner/Denz, Wertestudie, 9.

2 Für sämtliche Datensätze vgl. European Values Studies/Europäische Wertestudien (EVS), EVS trend file 1981–2017. Alle Datensätze der Wertestudien sind abrufbar und können selbst ausgewertet werden (<https://europeanvaluesstudy.eu/>, letzter Zugriff am 11.5.2022). Für die Beschaffung der Datenauswertung, die in diesem Beitrag verwendet wird, danke ich Herrn Universitätsassistent Mag. Patrick Rohs BSc (Institut für Praktische Theologie, Universität Wien), der im Forschungsverbund ›Interdisziplinäre Werteforschung‹ tätig ist.

3 So bereits 1996: Walter, Eclipse. Tatsächlich scheint es sich dabei in erster Linie um ein europäisches Phänomen zu handeln, denn in Nord-Amerika geben rund 70 Prozent der Befragten an, dass sie ›stark‹ an ein Leben nach dem Tod glauben (vgl. Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor, 772). Allerdings gelten auch für Europa enorme religionspezifische Unterschiede (etwa in Hinblick auf den Islam).

Jenseits nicht einfach, aber es wandelt sich. Die Zahl jener Menschen ist steigend, die sich über das erhoffte Weiterleben nach dem Tod keine klare Vorstellung machen können. Die traditionell christlichen Jenseitsvorstellungen haben für viele Menschen ihre Plausibilität verloren. Es ist unklar geworden, wo die Toten hingehen. Der Glaube an Himmel und Hölle hat sich offenbar ausgedünnt, wobei die Hölle noch weniger glaubwürdig als der Himmel ist. So verzeichnet der Glaube an den Himmel laut der Europäischen Wertestudie 2017 zustimmende Werte von nur 18 Prozent (Dänemark) bis zum Ausreißer von 80 Prozent (Aserbaijan).<sup>4</sup> Die meisten Länder rangieren zwischen diesen Angaben: beispielsweise Deutschland (37%), Österreich (42%) und die Schweiz (39%). Deutlich weniger Menschen glauben an die Hölle: Die Skala reicht von 9 Prozent (Dänemark) bis zum Extremwert 80 Prozent (Aserbaijan). An den Beispielen Deutschland (19%), Österreich (26%) und Schweiz (17%) lässt sich erkennen, dass die Hölle noch weitaus weniger glaubwürdig als der Himmel ist. Die Prozentsätze variieren in den Befragungswellen der Europäischen Wertestudien (1981, 1990, 1999, 2008, 2017) in einzelnen Ländern, die Zu- und Abnahme der Werte gleicht sich aber bezüglich des Glaubens an die Hölle insgesamt weitgehend aus. Beim Glauben an den Himmel lässt sich insgesamt eine leicht abnehmende Tendenz beobachten. Ganz anders sieht die Situation hingegen in der Türkei aus, wo im Jahr 2008 98 Prozent der Befragten angegeben haben, dass sie sowohl an den Himmel als auch an die Hölle glauben.<sup>5</sup>

Auf der Suche nach Ersatz adaptieren viele Menschen mit christlich geprägtem Hintergrund alternative religiöse Jenseitsvorstellungen – wie etwa die Reinkarnation – oder interessieren sich in hohem Maße für NTE und deren Bedeutung für die Frage nach einem Weiterleben. NTE erfüllen zudem das Bedürfnis des modernen Menschen nach eigenem, authentischem Erleben, das nicht von Expertenwissen abhängig ist. Die individuelle, subjektive Erfahrung spielt zwar in allen religiösen Traditionen eine mehr oder weniger große Rolle, ist aber bis in die Moderne weitgehend einer religiösen Elite bzw. besonders religiösen Menschen wie Mystiker\*innen, Heiligen vorbehalten. Heute bilden individuelle Autorität und Erfahrungsorientierung des einzelnen Menschen ein unabdingbares Element der modernen Spiritualität.<sup>6</sup> Das zunehmende Interesse an diesen Erfahrungen steht im Kontext einer Entwicklung, die als Demokratisierung von Mystik bezeichnet werden kann, insofern das Privileg einer kleinen Minderheit gewissermaßen voraussetzungslos als Möglichkeit jedes Menschen beansprucht wird.<sup>7</sup> Bildhafte Erfahrungen rund um den Tod sind immer auch Grenz-Erfahrungen, Erfahrungen an der Grenze zwischen Leben und Tod und oft darüber hinaus. Die Bilder implizieren Aufbruch, das Wahrnehmen, Durchleben und Überschreiten

---

4 Alle Prozentangaben sind gerundet.

5 In der jüngsten Befragungswelle 2017 fehlen die entsprechenden Angaben.

6 Vgl. Beck, Gott, 42–47.

7 Vgl. Heller, Spiritualität, 52f. Der (unter anderem auch) spirituelle Emanzipationsprozess des modernen Menschen wird auch mit etwas anderen Begriffen als »Selbstermächtigung des religiösen Subjekts« (Bochinger u.a., Religion, 77–81) oder »Generalisierung des Charismas« (Knoblauch, Religion, 130, 245) beschrieben.

von Grenzen, also Transzendenz im ursprünglichsten Sinn des Wortes. In NTE und ›End-of-Life Experiences‹ (ELE) gelingt es dem Menschen sich (zumindest in seinem subjektiven Erleben) über die Todesgrenze hinauszubewegen. Leben und Tod erhalten damit eine große Bedeutung. Angesichts der Fülle religiöser Vorstellungen vom Leben danach, stellt sich die Frage, inwiefern NTE davon geprägt sind bzw. in welcher Weise sie daran anknüpfen. Der spezifisch systematisch-religionswissenschaftliche Zugang zu NTE besteht hauptsächlich in der Kontextualisierung dieses Phänomens in der Religionsgeschichte, mit dem Ziel trotz spezifischer kulturell-religiöser Akzentsetzungen gemeinsame Motive, Strukturen und Vorstellungsmuster sichtbar zu machen. Obwohl der Begriff Nahtoderlebnis bzw. NTE erst im 19. Jahrhundert geprägt wurde, ist das damit bezeichnete Phänomen eingebunden in die inhaltlichen Motive, Symbole und Denkstrukturen der religiös-kulturellen Traditionen, die sich auf Tod und Jenseits beziehen. Im Folgenden werden die wichtigsten Aspekte traditioneller Jenseitskonzeptionen behandelt, wobei die naheliegenden Zusammenhänge mit den NTE hergestellt werden.

## **2. Der Tod als Übergang: Jenseitsvorstellungen in den Religionen**

In den Religionen wird der Tod nicht als Ende des Lebens betrachtet, sondern als Übergang in eine andere – wenn auch zum Teil vage – Existenzform. In den verschiedenen religiösen Traditionen finden sich mehr oder weniger klar umrissene Vorstellungen vom Weiterleben nach dem Tod. Diese Vorstellungen können im Zentrum des Interesses stehen (wie beispielsweise im Alten Ägypten) oder nur eine periphere Rolle spielen (wie etwa in der Religion Altisraels). In vielen Kulturen sind verschiedene Konzepte vom Jenseits verbreitet, die nebeneinander bestehen und sich im Lauf der Geschichte auch wandeln können.

Für das Weiterleben nach dem Tod gibt es eine Fülle verschiedener Begriffe und Konzepte: ewiges Leben, Unsterblichkeit, Auferstehung, Totenreich, Himmel und Hölle, Paradies, Wiedergeburt, Seelenwanderung, Jenseits und viele mehr. Spricht man vom Jenseits, so scheint sich daraus eine klare Abgrenzung gegenüber dem Diesseits zu ergeben, von dem das Jenseits eben getrennt ist. Das ist nur eine Möglichkeit, wie über das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits gedacht werden kann. Die vielfältigen Konzepte der Reinkarnation und die Vorstellung einer prinzipiell einheitlichen Welt, in der Lebende und Tote in vielfältiger Weise verbunden sind, widersprechen dieser scheinbar klaren Trennlinie. Der Begriff Jenseits meint in erster Linie ein Weiterleben nach dem Tod als einen Zustand oder Bereich, der vom Diesseits zwar strikt getrennt sein kann, aber nicht muss bzw. zu bestimmten Zeiten oder in bestimmten Situationen offen ist. Auch im Rahmen von NTE sind die Grenzen nicht eindeutig. Einerseits wird häufig von Begegnungen mit Verstorbenen, Eindrücken und Wahrnehmungen berichtet, die dem alltäglichen Bewusstsein nicht zugänglich sind, dennoch scheint die Grenze zur Alltagswirklichkeit weiterhin durchlässig zu sein, weil sich die beschriebenen Wahrnehmungen teilweise auch auf Personen und

Gegenstände des irdischen Lebens, also des Diesseits, beziehen. Andererseits ist oft die Rede von einem Punkt, besser einer bestimmten Grenzlinie, die nur um den Preis des endgültigen Abbruchs der irdischen Existenz überschritten werden kann.

## 2.1 Wo liegt das Jenseits?

In vielen religiösen Traditionen wird das Jenseits auf die irdische Geographie bezogen und dementsprechend auf der Erde, unter der Erde oder über der Erde lokalisiert.<sup>8</sup> So stellt man sich das Totenland zwar auf der Erde vor, aber weit entfernt, jenseits eines Flusses oder auf einer Insel oder einfach im Westen, wo die Sonne untergeht. Häufig wird das Jenseits als Unterwelt (unter der Erde, unter dem Wasser) beschrieben, die – verglichen mit dem irdischen Leben – oft eine Verschlechterung mit sich bringt. Manchmal hat die unterirdische Totenwelt nicht mehr als ein nebulöses und wenig erfreuliches Schattendasein zu bieten. In vielen Kulturen werden jenseitige Straforte oder ›Höllen‹ in drastischen Bildern ausgemalt. Es kann sich um vorübergehende Zustände der Reinigung oder Buße handeln, in einigen Religionen besteht aber auch die Möglichkeit zur ewigen Verdammnis. Genauso stark verbreitet sind Ideen, die das Jenseits über der Erde, in Sonne, Mond und/oder Sternen oder pauschal im Himmel ansiedeln. Detailreiche Konzepte über himmlische, paradiesische Welten finden sich in allen großen Religionen. Der Begriff ›Paradies‹ bezeichnet ursprünglich eine Gartenlandschaft und wird als Ausdruck für ein beglückendes, sorgloses Leben im himmlischen Jenseits verwendet.

Teilweise sind Diesseits und Jenseits räumlich gar nicht aufeinander bezogen. Die jenseitige Welt hat dann mit der irdischen Geographie nichts zu tun. Theologische Überlegungen haben in den sogenannten Weltreligionen zu abstrakteren Konzepten geführt. Das Jenseits ist vom Diesseits meist klar getrennt oder gilt überhaupt als die eigentliche Realität und häufig wird betont, dass konkrete Beschreibungen fast unmöglich sind. Die Vorstellung einer einheitlichen, ewig-geistigen Wirklichkeit oder die raum- und zeitlose Gemeinschaft mit einer personalen Gottheit sind Beispiele für abstraktere Jenseitsvorstellungen, die sich vom diesseitigen Erleben abgrenzen. Das Jenseits wird als Befreiung, als Vollendung oder Vergöttlichung des Menschen gedeutet. Dennoch spielt das raumzeitliche Denken auch in den abstrakten Jenseitsvorstellungen eine gewisse Rolle. Der Mensch bewegt sich im Tod von einem Hier zum Dort. Die Seele kehrt beispielsweise in ihre eigentliche Heimat, die Welt des Lichts, zurück. Der Mensch taucht ein in eine unpersönliche geistige Wirklichkeit, verschmilzt mit einer Gottheit oder wird aufgenommen in eine liebende Gemeinschaft mit Gott und allen Verstorbenen.

Während aktuelle westliche Reinkarnationsvorstellungen eher eine Variante der zunehmenden Diesseitsorientierung moderner Menschen darstellen, insofern das irdische Leben

---

8 Eine Fülle von Belegen findet sich in den Überblickswerken von Braun, Jenseits, und Steinwede, Jenseitsmythen.

fortgesetzt wird und sich dadurch vielfältige Optionen und Chancen eröffnen,<sup>9</sup> sind NTE offenbar auf ein Leben »danach« gerichtet. Die Betroffenen berichten von Bewegungen und Begegnungen in einer Dimension, die sich auf jeden Fall stark von den Alltagserfahrungen unterscheidet, auch wenn sie gewisse Kontinuitäten aufweist. Gänzlich abstrakt wird sie nicht geschildert, auch wenn die Kategorie Licht meist eine tragende Rolle spielt. Die Schilderungen basieren auf einer raumzeitlichen Struktur: Meist entfernen sich die Betroffenen von ihrem Körper, sie bewegen sich dominant nach »oben«, werden oft (von verstorbenen Angehörigen) geleitet und schildern ihre Erfahrungen in einer gewissen zeitlichen Abfolge. Während die Entfernung vom Körper eher langsam in verschiedenen Stationen vor sich geht, erfolgt der Weg zurück häufig blitzschnell, ist aber mit unangenehmen Gefühlen verbunden.

## 2.2 Die große Reise

In den meisten traditionellen Kulturen wird der Tod als radikaler Aufbruch betrachtet, der an den Menschen oft besondere Anforderungen stellt. Diese Reise nach dem Tod wird mit zahlreichen Bildern veranschaulicht. Da ist beispielsweise ein Fluss zu durchqueren, eine gefährliche Brücke zu überschreiten, an einer Wegkreuzung der richtige Weg zu wählen, verschiedene Gefahren und Hindernisse sind zu überwinden. Abgesehen von dieser verbreiteten Idee der Totenreise sind jedoch auch Erzählungen über Jenseitsreisen überliefert, die sich auf Menschen beziehen, die noch lebend ins Jenseits entrückt werden (und dann dortbleiben) oder aus dem Jenseits wieder zurückkehren. Die Reise findet entweder während des Schlafes, in Trance, in Todesnähe oder auch während eines Zustandes statt, der als vorübergehender Tod beschrieben wird. Das Kriterium der biologischen Todesnähe kann, muss aber für die Jenseitsreise in der Religionsgeschichte (wie auch für die sogenannten NTE) nicht zutreffen. Zu den Reisenden zählen religiöse Amtsträger\*innen, denen – wie beispielsweise Schaman\*innen – besondere spirituelle Fähigkeiten zugeschrieben werden, bekannte religiöse Persönlichkeiten (etwa Religionsstifter\*innen, Heilige, Prophet\*innen, Mystiker\*innen), stark religiös orientierte Menschen aus dem Kontext des mönchischen Lebens, aber auch einfache Gläubige. Überwiegend sind es Himmels- und Höllenfahrten, die in einer erstaunlichen Fülle überliefert sind.<sup>10</sup> Besonders populäre Erzählungen beschreiben die Jenseitsreisen des jüdischen Patriarchen Henoch, des Propheten und Religionsstifters Muhammad oder des Maudgalyayana, der ein Jünger Buddhas war und seine Mutter aus der Hölle rettete. Bei diesen Berichten steht allerdings nicht die Erfahrung einer konkreten Person, sondern die Funktion der Jenseitsreise im Vordergrund. Die Überlieferungen spannen sich über eine große Zahl von Kulturen und reichen von der Frühgeschichte bis in die Moderne. Dieses Phänomen kann in gewisser Hinsicht als historisch greifbarer Vorläufer der

---

<sup>9</sup> In einer Langzeitstudie zu Religion im Leben der Österreicher\*innen folgert Paul Zulehner (Verbuntung, 108) aus den vorliegenden Daten, dass die Menschen in Österreich in den letzten zehn Jahren deutlich »diesseitiger« geworden sind. Diesseitigkeit meint hier in erster Linie, dass die Sterblichkeit hingenommen wird und keine Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod besteht.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die umfangreiche Beispielsammlung von Couliano, Jenseits.

sogenannten NTE interpretiert werden.<sup>11</sup> Es ist auch verwandt mit den breiter gefassten ELE, den verbreiteten Sterbebettphänomenen bzw. Wach- und Traumvisionen am Lebensende.<sup>12</sup> Die interkulturelle Verbreitung und die Konstanz des Phänomens bis in die Gegenwart legen es nahe auch die historischen Aufzeichnungen nicht nur als literarische Fiktionen in der Form vorgegebener Schablonen zu betrachten, sondern reale Erlebnisse dahinter zu vermuten.<sup>13</sup> All diesen Erfahrungen liegt ein visionäres Erleben zugrunde, der Aspekt der Reise steht dabei zwar nicht immer im Vordergrund, spielt aber oft eine wesentliche Rolle.

Die historischen Jenseitsreisen, die in verschiedenen regionalen Kontexten auftreten, folgen einem bestimmten Schema. In der Überlieferung sind die Erfahrungsberichte von einzelnen Menschen mit den jeweiligen kulturellen Mustern und bestimmten Akzenten zu einer Modellerzählung verwoben worden. Reale Erfahrungen verschmelzen mit kulturellen Schablonen, manchmal ist gar nicht mehr zu erkennen, ob überhaupt eine konkrete Erfahrung hinter einer Erzählung steht, weil individuelle Elemente weitgehend fehlen. Die Modellbildung trifft auch für die modernen NTE zu. Seit dem Bestseller von Raymond Moody,<sup>14</sup> der die NTE populär gemacht hat, gilt eine Reihe von Elementen (wie Verlassen des Körpers, Kontakte mit Verstorbenen, Durchqueren eines Tunnels, Begegnung mit dem Licht, Lebensrückschau u.a.) als Standardmodell. Die gesellschaftliche Resonanz ist auf ein bestimmtes Ablauf-Muster eingespielt, die tatsächlich beschriebenen Erfahrungen stimmen damit jedoch nicht überein, sondern sind stark individuell und kulturell geprägt.<sup>15</sup> Anders als bei den historischen Jenseitsreisen sind im Fall der NTE Interpretationen von Außenstehenden (mit unterschiedlicher Nähe und Distanz zum Phänomen selbst) und subjektive Schilderungen des Erlebten gleichermaßen zugänglich, wobei auch Wechselwirkungen beobachtbar sind.

### 2.3 Totengericht und negative Jenseitsvisionen

Die Idee eines gerechten Ausgleichs für das irdische Handeln im Jenseits führt in der Religionsgeschichte häufig zu der Vorstellung von einem jenseitigen Totengericht. Das damit verbundene Motiv der Seelenwaage findet sich nicht nur im Alten Ägypten, sondern auch in Persien, in Ostasien und genauso im christlichen Europa. Die Anschauung, dass sich das ethische Verhalten eines Menschen auf das Leben nach dem Tod auswirkt, ist zwar kein selbstverständlicher Aspekt von Jenseitsvorstellungen, dominiert aber die großen religiösen Traditionen. Die Menschen ernten im Jenseits, was sie im Diesseits säen. Gutes Han-

---

11 Diese Einschätzung teilen Zaleski, Nah-Todeserlebnisse, Högl, Nahtoderfahrungen, und Knoblauch, Jenseits, obwohl sie durchaus verschiedene Akzente in der jeweiligen Interpretation der Phänomene setzen.

12 Vgl. dazu auch das Interview mit Vaitl in diesem Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p3>.

13 Diesen Schluss zieht auch der Mediävist Dintelbacher, Schwelle, 84.

14 Originaltitel: *Life After Life* (erstmal erschienen 1975), deutsche Ausgabe: *Leben nach dem Tod*, erstmals 1977.

15 Knoblauch/Schnettler/Soeffner, *Sinnprovinz*, 274–278 unterscheiden daher zwischen den sehr verschiedenen Erfahrungsinhalten und dem besonderen Erfahrungsstil der NTE (anknüpfend an Alfred Schütz auch als »Sinnprovinz« bezeichnet), im Kern charakterisiert als ein außergewöhnlicher, klar erinnelter Bewusstseinszustand, der in einem besonderen Zusammenhang mit dem Tod steht.

deln führt zu einem glückseligen Leben, schlechtes Handeln zu einer qualvollen Existenz. In der anschaulichen Beschreibung dieser Jenseitszustände ähneln sich die großen Religionen der Gegenwart. Mythische Orte der Seligkeit oder der Peinigung machen deutlich, wie sich die Lebensführung auf das künftige Geschick auswirkt. Besonders detailreich sind die drohenden Höllenexistenzen im Christentum und im Islam ausgeschmückt. Weniger bekannt sind die diversen Höllen- und Gespensterwelten der hinduistischen und buddhistischen Traditionen, die jedoch den christlichen und islamischen Schreckensbildern nicht nachstehen. Der entscheidende Unterschied zu christlich-islamischen Höllenvorstellungen ist allerdings, dass diese Existenzformen nicht ewig dauern, sondern zeitlich (zwar unvorstellbar lange, aber doch) befristet sind.

Ein wichtiges Element vieler NTE ist der (wertende) Rückblick auf das eigene Leben, der als eine moderne Variante des Totengerichts in Form der demaskierenden Begegnung mit sich selbst interpretiert werden kann.<sup>16</sup> Häufig fehlt jede moralische Komponente und die Betrachtung des ›Lebensfilms‹ wirkt sich wie ein klärender Filter aus, was vor dem Hintergrund moderner Kritik an moralischen Instanzen plausibel erscheint.<sup>17</sup> Die Relativierung der Moral ist jedoch keine moderne Errungenschaft, auch Judentum, Christentum und Islam, die die Vorstellung von einem Gottesgericht nach dem Tod teilen, machen das Weichen stellende Urteil über die Summe der Taten einer konkreten Person nicht nur von der Gerechtigkeit, sondern genauso von der Gnade Gottes abhängig. In allen religiösen Traditionen sind ganz einfache Mittel bekannt, um Gnade zu erwirken.<sup>18</sup> Insofern verwässern moderne NTE nicht die strikten religiösen Moral-Konzepte, sondern knüpfen an den breiten Strom populärer Überzeugungen innerhalb der religiösen Traditionen an, die den Zuschnitt des jenseitigen Lebens nicht an das moralische Verhalten binden. Die komplette Wende eines moralisch zweifelhaften Lebens ist häufig bis zum letzten Atemzug möglich.<sup>19</sup>

In der Nahtod-Forschung wird relativ häufig der Unterschied zwischen den religionshistorischen Gerichtsvisionen sowie den daraus resultierenden Peinigungen und ihrem modernen Pendant der Lebensrückschau betont. Dämonische Gestalten und höllische Folterszenen bzw. traditionelle Höllensbilder sollen in der Moderne weitgehend fehlen,<sup>20</sup> das Gefühl von Schuld und Strafe habe in zeitgenössischen Nahtod-Berichten keinen Platz.<sup>21</sup> Neben der Fülle positiv besetzter NTE gibt es allerdings auch negative Berichte, wobei die

---

**16** Zur Parallele zwischen moderner Lebensrückschau und mittelalterlichen Gerichtsvisionen vgl. Zaleski, *Nahtodeserlebnisse*, 195–205.

**17** Als maßgeblicher Indikator dieser Entwicklung kann das Werk von Friedrich Nietzsche (etwa *Jenseits von Gut und Böse*, 1886) betrachtet werden.

**18** So genügt es etwa gemäß einer populären hinduistischen Tradition im Moment des Todes ›Gangā‹ zu rufen, den Namen des als Göttin personifizierten Flusses, um von der Wiedergeburt befreit zu werden; das moralische Verhalten spielt hier keine Rolle, vgl. dazu Abegg, *Pretakalpa*, 130.

**19** Das gilt beispielsweise auch für die christliche Sterbestunde, die von den Angehörigen sogar noch im Nachhinein positiv gewendet werden konnte. Illustrativ sind Zeugnisse der frühneuzeitlichen Rekonstruktion des Sterbens als guter christlicher Tod, der die ewige Seligkeit garantiert, vgl. Leutert, *Tod*.

**20** Vgl. etwa Dinzelsbacher, *Schwelle*, 78; Knoblauch, *Berichte*, 110f.

**21** Vgl. Zaleski, *Nahtodeserlebnisse*, 199.

Zahlenangaben hierzu unterschiedlich ausfallen.<sup>22</sup> Negative NTE wurden in der Forschung lange überwiegend zögerlich beachtet. In der gesellschaftlichen Wahrnehmung werden sie bis heute kaum rezipiert und wenn, dann unter moralischen Vorzeichen. So gelten unangenehme, qualvolle Erfahrungen als Folge einer schlechten Lebensführung, von Verbrechen oder der Verhaftung an materielle Dinge wie Alkohol, Drogen, Sex oder Geld.<sup>23</sup> Auch suizidales Verhalten wird als bedeutender Auslöser von negativen NTE betrachtet, wobei die diesbezügliche Forschung genau so wenig frei von Moralisierung ist.<sup>24</sup>

Diese negativen NTE beinhalten unterschiedliche Beschreibungen bedrohlicher Situationen sowie teilweise regelrechte Höllenbilder, sodass durchaus eine gewisse Kontinuität zu den Unterweltfahrten der Religionsgeschichte erkennbar ist.<sup>25</sup> Die Szenarien von Totengericht und Lebensrückschau unterscheiden sich zwar voneinander, Bilder von Teufeln und anderen dämonischen Peinigern tauchen allerdings auch in manchen NTE auf.<sup>26</sup> Die Schilderungen der Gefühle von Schrecken und Angst, Einsamkeit, Trostlosigkeit, Panik und Verzweiflung, erscheinen vergleichbar, auch wenn die strafende Richterfigur in den NTE internalisiert wird. Das gilt aber bereits für die dämonischen Begegnungen im Zwischenzustand zwischen Tod und Reinkarnation, die das tibetanische Totenbuch beschreibt. Aus buddhistischer Perspektive begegnet der Mensch in diesen Erlebnissen den eigenen Ängsten und Schattenseiten. Die Dämonen gelten als Projektionen des eigenen Bewusstseins. Wie im Fall der NTE wird das Erleben als Konfrontation mit sich selbst und nicht mit einem richtenden personalen Gegenüber interpretiert. Was negative NTE aber von den historischen Schreckensvisionen vor allem unterscheidet, ist, dass sie keinem bestimmten Schema folgen, sondern deutlich individuell geprägt sind.

---

**22** Nach Michael Schröter-Kunhardt, *Unterweltfahrten*, 268, macht der durchschnittliche Anteil an negativen bzw. teilweise negativen NTE 18 Prozent aus; Hans Peter Duerr (Nacht, 453f., Anm. 5) verweist auf eine Anzahl von Untersuchungen, die einen Schnitt zwischen 12 und 23 Prozent ergeben. In der repräsentativen Umfrage, die von Hubert Knoblauch u.a. (vgl. Schmied/Knoblauch/Schnettler, *Todesnäheerfahrungen*, 233f.) Ende der 1990er Jahre im deutschsprachigen Raum durchgeführt wurde, schwanken die Zahlen zwischen West- und Ostdeutschland erheblich, wobei im Osten zwar 60 Prozent von schrecklichen Gefühlen berichten (im Westen 28,6%), aber nur 10 Prozent von der Erfahrung einer »Welt böser Mächte« (im Westen sind es 16,7%). Die deutliche Mehrheit (in Ost und West) gibt an, in einer »anderen« oder himmlischen Welt gewesen zu sein.

**23** Vgl. Duerr, *Nacht*, 106.

**24** So sieht etwa Schröter-Kunhardt, *Unterweltfahrten*, 267, die These von Moody, dass sich negative NTE vor allem bei Suizidenten finden, durch neuere Untersuchungen bestätigt. Unter Verweis auf die Studie von Rommer, Segen, der zufolge rund 30 Prozent der untersuchten negativen NTE durch einen Suizidversuch ausgelöst wurden, behauptet er, vgl. *Unterweltfahrten*, 289: »Ein bezeichnendes Licht auf die Verfehlung menschlicher Möglichkeiten wirft der Suizidversuch als häufigster Grund moderner, höllischer Erfahrungen«, weist dann aber selbst darauf hin, dass die Mehrzahl der Suizidenten doch positive Erfahrungen mache.

**25** Vgl. Schröter-Kunhardt, *Unterweltfahrten*.

**26** Die Zahlenangaben über sogenannte höllische Erfahrungen weichen extrem voneinander ab: Während z.B. Atwater (*Near-Death Experience*, 237) in ihrer Forschung nur von einer Minderheit spricht, machen sie nach Rommer (Segen, 79) mit über 40 Prozent den größten Anteil der untersuchten negativen NTE aus.

## 2.4 Jenseits und Identität

In den religiösen Traditionen herrscht keine Einigkeit über die Frage, in welcher Form der Mensch nach dem Tod weiterlebt. Zu verschieden sind die Vorstellungen darüber, woraus der Mensch besteht und was sein eigentliches Wesen ausmacht. Klar ist nur, dass sich der Mensch nicht in seinen materiellen Bestandteilen erschöpft. Religionen und jenseitsgläubige Menschen geben bis heute ganz verschiedene Antworten auf die Frage, ob es ein individuell-personales Weiterleben nach dem Tod gibt. In den mystischen Traditionen beruht der Hauptunterschied darauf, ob sich die Erfahrung der Einheit oder der Beziehung bestimmend für die Vision der nachtodlichen Existenz auswirkt. Je nach Schwerpunkt lassen sich die Aussagen der Mystiker\*innen in verschiedenen religiösen Traditionen als Einheitsmystik oder als Liebesmystik deuten. Liegt der Fokus auf dem Erleben der Einheit von menschlicher Essenz und göttlicher Macht, werden Ich und Du in der Sprache der Mystik zu austauschbaren Kategorien. So beschreibt die hinduistische Mystikerin Akkamahādēvi, die im 12. Jahrhundert in Karnataka, im Südwesten Indiens gelebt hat, ihre Gotteserfahrung mit den folgenden Worten:

»Nachdem mein Körper Du selbst geworden ist,  
wem könnte ich dienen?  
Nachdem mein Denken Du selbst geworden ist,  
wen könnte ich anrufen?  
Nachdem mein Atem Du selbst geworden ist,  
wen könnte ich anbeten?  
Nachdem mein Bewusstsein in Dir verloren ging,  
wen könnte ich erkennen?  
Indem ich Du selbst in Dir geworden bin,  
o Herr-weiß-wie-Jasmin,  
habe ich Dich durch Dich vergessen!«<sup>27</sup>

Hier dominiert die Erfahrung der untrennbare und ununterscheidbare Teil eines Ganzen zu sein. Diesem Verständnis entspricht die bis heute verbreitete Vorstellung ein Tropfen im Meer der Liebe Gottes zu werden. So bezieht sich beispielsweise die bekannte evangelische Theologin Dorothee Sölle in ihrem Buch *Mystik des Todes*<sup>28</sup> auf dieses Bild, der Quantenphysiker Hans-Peter Dürr sieht sich nach dem Tod als Welle im Meer des kosmischen Geistes. Dürr spricht von einem unvergänglichen mystischen Ich und einem vergänglichen individuellen Ich, das er mit den Schaumkronen des Meeres vergleicht.<sup>29</sup>

Die Aussagen der Liebesmystik hingegen leben von der Spannung zwischen einem Ich und einem Du, die auch im Rahmen der Einheitserfahrung aufrecht bleibt, wie die folgenden Textbeispiele eines Hindu-Mystikers aus dem 17. Jahrhundert deutlich machen:

---

27 Akkamahadevi, *Vacanas*, 109. Übersetzung der Autorin.

28 Vgl. Sölle, *Mystik*, 153.

29 Vgl. Dürr, *Wissenschaft*, 203.

»Zwischen dir und mir ist kein Unterschied  
Ich mache einfach nur Spaß  
Du hast genau dieselbe Figur und Größe wie ich  
Streck mich so viel du willst  
Ich bin in Wirklichkeit in dir  
Du sorgst für dich außerhalb meiner  
Ganz still bleib ich in dir  
Dein Wille herrscht in mir  
Du bist es der mit meinem Munde spricht  
In dir bleib ich gelassen  
Sagt Tuka: o Gott  
Wie unsere Namen durcheinandergeraten«<sup>30</sup>

Während dieser Text unter Verwendung einer paradoxen Sprache die untrennbare Einheit zwischen Mensch und Gott betont, dominiert im folgenden Text der Aspekt der Beziehung:

»Tuka ist in Tuka hinabgestiegen  
Himmel Erde Hölle sehen staunend zu  
Meine einzige Bußübung  
Ist mein Lobgesang auf ihn  
Tuka sitzt im Himmelswagen  
Und alle Heiligen sind Zeugen  
Gott hungert nach reiner Hingabe  
So sehr daß er Tuka in den Himmel hebt«<sup>31</sup>

Insofern Begegnung und Beziehung einer Differenzierung bedarf, wird an der persönlichen unverwechselbaren Gestalt des einzelnen Menschen festgehalten. Individuelle Unsterblichkeit ist dann eine Forderung der Liebe. Das gilt für die Beziehung des Menschen zu einer göttlichen Wirklichkeit genauso wie für die zwischenmenschlichen Beziehungen. So ist in traditionellen Kulturen quer durch die ganze Welt das Phänomen der Totenklage belegt, die als universaler Ausdruck der Solidarität und Verbundenheit mit einer unverwechselbaren Person gedeutet werden kann.<sup>32</sup> Mehrheitlich sind Frauen für die Totenklage zuständig. Wenngleich vor allem Frauen in einer Art Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern die Beziehung zu den Toten bewahren, ist dieser Brückenschlag prinzipiell allen Menschen möglich. Insbesondere trauernde Mütter und Väter berichten häufig von Erfahrungen der

---

**30** Chitre, Tukaram, 203.

**31** Ebd., 189.

**32** Vgl. Heller, Bridges.

bleibenden Beziehung und Nähe zu ihren verstorbenen Kindern über den Tod hinaus.<sup>33</sup> Erst in jüngster Zeit hat sich – vor allem im Internet – eine Trauerkultur von Eltern entwickelt, die sich mit dem Verlust eines Kindes vor, während oder bald nach der Geburt auseinandersetzen.<sup>34</sup> Im Prozess der Sorge um ihr totes Kind entwickeln viele Eltern erstmals oder wieder ihr spirituelles Leben. Sie sind überzeugt vom Weiterleben ihres Kindes und drücken das in verschiedenen Bildern aus (beispielsweise Himmel; Stern; Engel bei Gott; Land hinter dem Wind). Die Verbindung zum Kind ist nicht auf eine befristete Trauerphase beschränkt, sondern bleibt in vielen Fällen erhalten. Das tote Kind erhält einen festen Platz, wird als Wegbegleiter, Schutzengel erlebt.

Auch in den NTE wird prinzipiell an einer personalen Identität festgehalten. Die betroffenen Personen berichten zwar häufig von ihrem Austritt aus dem physischen Körper,<sup>35</sup> aber dennoch sind die Erzählungen geprägt von konkreten Bildern, von körperlich-sinnlichen Wahrnehmungen, vom Sehen, Hören, Fühlen. Die Ich-Kontinuität gilt als grundlegendes Merkmal des Erfahrungsstils einer NTE.<sup>36</sup> Es ist ein kontinuierliches ›Ich‹, das als Träger der NTE erlebt wird und über eine Art ›zweitkörperliche‹ Existenzweise zu verfügen scheint und mit einem Gegenüber in der Form nichtalltäglicher Welten und Wesenheiten konfrontiert ist. Eine Analyse der bislang vorliegenden Untersuchungen nicht-westlicher Kulturen hat ergeben, dass Begegnungen mit Verstorbenen oder übernatürlichen Wesen tatsächlich universal verbreitet zu sein scheinen.<sup>37</sup> Allerdings sind die ausführlichen Erzählungen von NTE in der zeitgenössischen Selbsterfahrungsliteratur von einer deutlichen Verschmelzungssehnsucht, dem Einswerden mit einer transzendenten Dimension geprägt. Insofern klingen in den NTE beide Aspekte der klassischen mystischen Erfahrung an: Ein Ich, das in Beziehung(en) steht und zugleich in eine umfassende Wirklichkeit eintaucht.

### 3. Zur Funktion von Jenseitsreisen und Nahtoderfahrungen / End-of-Life Experiences

Die detailreichen Beschreibungen in den Jenseitsreisen der Religionsgeschichte haben überwiegend die Funktion den Lebenden eine Orientierung zu geben, sie wachzurütteln und zu einem besseren Leben zu bewegen. Viele der überlieferten Erzählungen verfolgen ein gezieltes pädagogisches Programm. So dienen etwa die drastischen Schilderungen der Höl-

---

**33** Eine Zusammenstellung von historischen Beispielen bietet Groben, Requiem, während Klass, Lives, das aktuelle Phänomen beleuchtet.

**34** Vgl. beispielsweise die Internetseiten [www.schmetterlingskinder.de](http://www.schmetterlingskinder.de) oder [www.land-der-sternenkinder.de](http://www.land-der-sternenkinder.de) (letzte Zugriffe am 8.9.2022)

**35** Duerr, Nacht, 359–375, richtet sich vehement dagegen, aus dem Erleben der Außerkörperlichkeit einen ontologischen Dualismus zwischen Körper und Seele abzuleiten.

**36** Vgl. Knoblauch/Schnettler/Soeffner, Sinnprovinz, 277.

**37** Vgl. dazu den Überblick von Kellehear, Census, 148.

lenstrafen meist der Drohung und Abschreckung und sollen zum erwünschten moralischen Verhalten im irdischen Leben erziehen. Neben ihrer pädagogisch-didaktischen Funktion bestätigen die Erzählungen über Jenseitsreisen nicht nur die Gültigkeit bestimmter religiöser Doktrinen, sondern zugleich auch die Autorität des\*der Reisenden, wenn es sich um eine bedeutende religiöse Persönlichkeit handelt – einfache Gläubige müssen auch mit Zweifeln an ihren Berichten rechnen. Häufig dienen die Reisen ins Jenseits der Unterstützung der Verstorbenen (Seelengeleit) und auch jenen Toten, die sich in einem unerfreulichen oder sogar qualvollen Zustand befinden und der Hilfe bedürfen. All diese speziellen Funktionen, die mit Jenseitsreisen verbunden sein können, sind einerseits für eine bestimmte Gemeinschaft lebender Menschen und andererseits für bereits Verstorbene relevant. In der literarisch vorliegenden Gestalt der religionshistorischen Jenseitsreisen dominiert die pädagogische Funktion. Aus etlichen Erzählungen geht deutlich hervor, dass das Leben und Sterben eines konkreten Menschen durch die erlebte Vision eine neue Bedeutung gewinnt. Die Jenseitsreise hat eine kathartische Funktion und bringt eine Art Bekehrungserlebnis mit sich, das einschneidende Konsequenzen für das weitere Leben hat. In diesem Fall führt die Erfahrung des Jenseits, der Transzendenz, meist zu einer anderen Wahrnehmung des Diesseits, zu Veränderungen im irdischen Leben und gibt unter bestimmten Umständen Sicherheit für den einst bzw. bald bevorstehenden Tod.<sup>38</sup> Die Erfahrung eines individuellen Menschen besitzt zugleich eine Modell-Funktion für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft.

Auch moderne Menschen, die die Todesnähe erlebt haben, berichten häufig von einer anderen Einstellung zum Leben und zum Tod. Viele von ihnen behaupten, dass sie die Angst vor dem Tod verloren hätten. Die nachhaltig andauernde, angstfreie Akzeptanz des Todes gekoppelt mit Veränderungen in der bisherigen Lebenseinstellung gilt als eine wichtige Auswirkung der NTE. Es ist insbesondere dieser Aspekt, an den die moderne Palliative Care anknüpft. NTE und andere Formen visionären Erlebens in Todesnähe erfreuen sich derzeit steigender Aufmerksamkeit in den Kontexten von Palliative Care und Hospizbewegung. Diese Phänomene erhalten hier eine thanatologische Funktion. Sie werden in Analogie zur traditionellen christlichen Sterbekunst im Mittelalter als »heutige *ars moriendi*« bezeichnet.<sup>39</sup> Angesichts der Verbreitung der Phänomene ist es sinnvoll und wichtig, wenn die Berufsgruppen, die sich um sterbende Menschen kümmern, NTE und andere Formen visionären Erlebens in ihrer Bedeutung würdigen.<sup>40</sup> Dabei geht es vor allem darum, ihre entlastende und mehr noch ihre teilweise belastende Wirkung wahrzunehmen und im Prozess der palliativen (und wenn gewünscht auch der spirituellen) Begleitung zu berücksichtigen. So mag das visionäre Erleben durchaus eine »Kommunikationsbrücke« zwischen sterbenden Menschen und den sie begleitenden Personen darstellen.<sup>41</sup> Dennoch ist es problematisch, diesem Erfahrungskomplex die Funktion einer neuen Sterbekunst

---

38 Vgl. beispielsweise Dinzelsbacher, Schwelle, 88; Zaleski, Nah-Todeserlebnisse, 51–69.

39 Vgl. Bühler/Peng-Keller, Todesnähe.

40 Bühler/Peng-Keller, Einleitung, 12f.; Kellehear, Sterbebettvisionen, 126.

41 Vgl. Bühler/Peng-Keller, Einleitung, 14f.

zuzuweisen. Die Mehrheit der Menschen hat keine NTE und auch wenn der Prozentsatz jener, die Traum- und Wachvisionen in Todesnähe erleben, beeindruckend hoch zu sein scheint: Es gibt dennoch viele Menschen, denen diese Angst mindernden und Trost spendenden Erfahrungen versagt sind.<sup>42</sup> All diese Phänomene entstehen nicht zwangsläufig und eignen sich nicht als Standard für ein gutes Sterben.<sup>43</sup> Es handelt sich um subjektive Erfahrungen, die – falls sie auftreten – das Sterben meist erleichtern, aber auch dafür gibt es keine Garantie. Gar nicht so selten wird auch von Erfahrungen berichtet, die für die Betroffenen einen negativen oder zumindest zutiefst beunruhigenden Charakter besitzen, die dann naturgemäß auch nicht die Angst vor dem Tod mindern können.<sup>44</sup> Beängstigende Erfahrungen dominieren die christliche Visionsliteratur des Mittelalters, wodurch sich die die Sicht jener Jahrhunderte zumindest im Hinblick auf den Jenseitsglauben überwiegend als »Epoche der Angst« bestätigt.<sup>45</sup> Verglichen damit sind die negativen Erfahrungen im visionären Erleben der Moderne zwar stark zurückgegangen – ein Faktum, das neben der biographischen Prägung der jeweiligen Erfahrung auch den kulturell-weltanschaulichen Einfluss darauf deutlich macht –, sie sind jedoch zu zahlreich, um übergangen zu werden. Zwar können auch negative NTE für diejenigen, die sie erleben, eine kathartische Funktion haben und somit letztendlich eine positive Wirkung entfalten,<sup>46</sup> im Sterbeprozess selbst ist diese Chance aber durch die unmittelbare existenzielle Exponiertheit und fehlende Verarbeitungsmöglichkeiten vermutlich stark begrenzt.

Abschließend sei eine Funktion von Nahtodererfahrungen erwähnt, die für die Betroffenen durchaus bedeutsam ist, aber mehr noch für die interessierte Öffentlichkeit im Vordergrund steht: Diese Erfahrungen gelten als Beweise für ein Leben nach dem Tod. Es wird oft übersehen, dass es sich um subjektive und inhaltlich verschiedene Erfahrungen handelt, die zwar Gemeinsamkeiten aufweisen, sich aber nicht generalisieren lassen und – genau so wenig wie die traditionellen religiösen Jenseitsvisionen – konkrete Hinweise über ein Leben nach dem Tod liefern. Festhalten lässt sich lediglich, dass Menschen, die von einer NTE berichten, davon überzeugt sind, dass der Tod nicht das Ende des Lebens ist, dass die jeweilige Erfahrung mehrheitlich positiv besetzt ist und sich sehr oft nachhaltig auf das weitere Leben auswirkt: Sie ist unvergesslich, verändert häufig bisherige Einstellungen

---

**42** Die Prozentangaben in den derzeit vorliegenden Studien, die sich Großteils auf westliche Gesellschaften beziehen, sind höchst unterschiedlich. Was sich generalisieren lässt, ist die Tatsache, dass visionäres Erleben in Todesnähe um ein Vielfaches stärker auftritt als die NTE. Während etwa für NTE in Deutschland ein Wert von 4,3 Prozent der Gesamtbevölkerung erhoben wurde (mit durchaus vergleichbaren Werten in verschiedensten Studien, die in den Niederlanden, den USA und Großbritannien durchgeführt wurden, vgl. Knoblauch, *Diesseits*, 192) berichten laut einer jüngeren Studie aus den USA 88,1 Prozent der befragten Hospizpatient\*innen über Traum- und Wachvisionen (vgl. Kerr u.a., *End-of-Life*).

**43** Prinzipiell widerspricht diese Tatsache, dass die Phänomene nicht zwangsläufig bei allen Menschen auftreten, natürlich auch allen rein biochemisch-medizinischen Erklärungsansätzen.

**44** Das gilt nicht nur für NTE, sondern genauso für den Bereich der ELE. Nach der Untersuchung von Kerr u.a., *End-of-Life*, 300, stuften 60,3 Prozent ihr Erleben als tröstlich oder extrem tröstlich, 18,8 Prozent als quälend oder extrem quälend und 20,7 Prozent als weder tröstlich noch quälend ein.

**45** Vgl. Dinzeltbacher, *Schwelle*, 88.

**46** Vgl. dazu Atwater, *Near-Death Experience*, 238, aber auch Duerr, *Nacht*, 106.

und beseitigt für viele die Angst vor dem Tod.<sup>47</sup> Was auffällt, ist, dass sich die Betroffenen selbst stärker mit den Rückkoppelungseffekten auf ihr irdisches Leben auseinandersetzen, während sich die Außenstehenden für NTE hauptsächlich als empirische Beweise für ein Leben nach dem Tod interessieren. Da stellt sich dann eine grundsätzliche Frage: Wenn positive NTE als Beweise für ein ›himmlisches‹ Leben nach dem Tod fungieren, müsste dann aus den negativen NTE nicht analog die Existenz der ›Hölle‹ abgeleitet werden? Für konkrete Schlussfolgerungen dürfte zumindest nicht mit zweierlei Maß gemessen werden. Unmittelbar bedeutsamer für das diesseitige Leben ist jedenfalls eine andere Funktion der NTE, die sich aus ihren Rückkoppelungseffekten ergibt. NTE sind offenbar Wege zur Persönlichkeitsentwicklung, sie verändern Menschen und bieten eine Wachstumschance, die sich auf die soziale, psychische und spirituelle Ebene bezieht. Diese Funktion der NTE umreißt Phyllis Atwater mit den folgenden Worten: »Far from describing some heavenly travelogue or providing ›proof‹ of an afterlife, the phenomenon actually challenges us to reconsider our very *aliveness* and the existence of *spirit*.«<sup>48</sup>

#### 4. Schlussgedanken: Wie ›real‹ ist visionäres Erleben?

Welcher Wirklichkeitsgehalt soll dem visionären Erleben in der Vielfalt seiner Formen beigemessen werden? Viele Wissenschaftler\*innen vertreten agnostische Positionen, was den ontologischen Aussagegehalt dieses Phänomens betrifft, weil es de facto keine wissenschaftliche Methode gibt, um ein Leben nach dem Tod empirisch zu beweisen. Häufig werden allerdings skeptische, ablehnende oder aber gläubige Positionen vertreten. Es ist auffallend, wie sehr die kontroversen Zugänge und Interpretationen der einzelnen Forschenden weitgehend von ihrer je persönlichen Weltanschauung geprägt sind.<sup>49</sup> Welcher Wirklichkeitsgrad diesen Erfahrungen zugeschrieben wird, scheint weitgehend von nicht rational begründbaren Vorannahmen abzuhängen. So wird die Einschätzung von NTE oft selbst zur Glaubensfrage.

Auch wenn man davon ausgeht, dass Jenseitsreisen, NTE und ELE keine empirisch-biologische Grundlage für den Glauben an ein Leben nach dem Tod darstellen, haben etliche Studien deutlich gemacht, dass die wissenschaftlichen Erklärungen für diese Phänomene alles andere als befriedigend sind und der Qualität des Erlebens nicht gerecht werden. Reduktionistische Zugänge, die die Erfahrungen als biochemische Prozesse eines sterbenden Gehirns abtun, sind allein schon deshalb unhaltbar, weil längst klar ist, dass diese Erfahrungen gar nicht an einen Sterbeprozess oder die Gabe bestimmter Medikamente gebunden sind, sondern auch in anderen Situationen auftreten können. Auch ein psychiatrisch-neurologischer Erklärungsansatz, der NTE als oneiroides Erleben, also eigentlich als Bewusst-

---

47 Zur Nachwirkungsforschung vgl. Schmied-Knittel in diesem Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p4>.

48 Atwater, Near-Death Experience, 234.

49 Vgl. dazu auch Knoblauch, Diesseits, 207.

seinsstörungen, pathologisiert, ist zu einseitig auf der Basis bestimmter Krankheitsbilder entwickelt und knüpft an den insgesamt wesentlich geringeren Prozentsatz negativer Erlebnisse an. Das visionäre Erleben lässt sich von Halluzinationen bzw. Deliranz, aber auch von dem sogenannten oneiroiden Erleben (von griech. oneiros = Traum) in komatösen Zuständen deutlich unterscheiden.<sup>50</sup> Angemessener und wissenschaftlich redlicher scheint es jedenfalls zu sein, den Mittelweg einer »schwebenden Ontologie«<sup>51</sup> anstelle ideologischer Arroganz einzuschlagen: An der Realität des visionären Erlebens in der Nähe des Todes ist nicht zu zweifeln, welche Realität die verschiedenen Phänomene darüber hinaus besitzen, ist am besten in der Schweben zu halten.

Psychologisch betrachtet handelt es sich bei NTE um außergewöhnliche Bewusstseinszustände, spezifischer könnten sie als besondere Variante der außerkörperlichen Erfahrungen klassifiziert werden. Aus religiös-spirituelle Perspektive kann man von Transzendenz-erfahrungen in subjektiv erlebter Todesnähe<sup>52</sup> sprechen. Die Frage, ob NTE Fenster in ein ›Danach‹ sind, lässt sich nicht beantworten. Selbst wenn man davon ausgeht, dass innere Erfahrungen einen genauso gültigen Zugang zur Wirklichkeit eröffnen wie äußere Sinneserfahrungen,<sup>53</sup> bleibt unklar, was NTE über das Jenseits des Todes und seine Beschaffenheit aussagen. Es handelt sich zweifellos um ein außergewöhnliches Phänomen, aber auch wenn es bislang keine befriedigenden Erklärungsversuche gibt, lässt sich wenig Konkretes über ein vermeintliches Jenseits des Todes ableiten. Und das wird so bleiben, weil die Erlebnismöglichkeiten des Menschen stets an ein begrenztes menschliches, individuelles Bewusstsein gebunden sind, das sich nur in menschlichen Begriffen und Bildern ausdrücken kann. Empirische Beweise für das Jenseits, konkrete Auskünfte über ein Leben danach sind insofern nicht möglich, als die Erfahrungen auf den Strukturen menschlichen Bewusstseins und seiner spezifischen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten basieren. Die Wirklichkeit, wie sie unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert, bleibt verschlossen. Über die tatsächliche Beschaffenheit jenseitiger Welten können NTE daher nichts aussagen. Was allerdings nicht heißt, dass diese Erlebnisse im Umkehrschluss als Selbstbetrug oder Illusion einzustufen sind. NTE können schon allein deshalb nicht als Hirngespinnste abgetan wer-

---

**50** Das Verhältnis von NTE zum oneiroiden Erleben wird unterschiedlich interpretiert. So deutet der Psychiater Michael Schmidt-Degenhardt, *Wirklichkeit*, 151, die Vielfalt der Todesnäheerfahrungen zwar nicht als halluzinatorische Phänomene, sondern als eine intrapsychische Bewältigungsstrategie, aber erklärt sie zu einem »bevorzugten Manifestationsraum der oneiroiden Erlebnisform«. Die meisten jüngeren Studien zu ELE grenzen diese Erfahrungen jedoch davon ab. Den Unterschied zwischen der chaotischen, unreal verzerrten und von extremen Ängsten besetzten Phantasiewelt der oneiroiden Erlebnisse einerseits und den überwiegend klaren und beglückenden NTE andererseits erörtert Duerr, *Nacht*, 351–358. Schröter-Kunhardt (*Unterweltfahrten*) deutet ausschließlich bestimmte Typen negativer NTE als teilweise oneiroides Erleben und betont die teilweise schwer abgrenzbaren Übergänge zwischen den beiden Erfahrungsformen, dennoch bewertet er einen großen Teil der NTE als eigenständige Erlebnisform.

**51** Wils, *Nahtoderfahrungen*, 213.

**52** Wie die vorliegenden Untersuchungen zeigen, werden die meisten NTE zwar von dramatischen äußeren Umständen begleitet, sind allerdings nicht zwangsläufig an eine lebensbedrohliche Situation gebunden: Nach Knoblauch, *Diesseits*, 193f., trifft das nur für etwa die Hälfte der Befragten zu; mit dem Zustand des klinischen Todes geht überhaupt nur ein kleiner Prozentsatz (ca. 5%).

**53** Walach, *Spiritualität*, 81–86.

den, weil bislang ja noch nicht einmal klar ist, was überhaupt menschliches Bewusstsein ist und wie es sich zum Gehirn oder besser zum ganzen Körper verhält.

Auch traditionelle religiöse Jenseitsvorstellungen sind nicht als empirische Beschreibungen zu verstehen, sondern repräsentieren vor allem eine symbolische Wirklichkeit, die im Rahmen einer bestimmten Kultur entsteht und gedeutet wird. Die räumlichen Jenseitsvorstellungen hängen mit kulturell unterschiedlichen Weltbildern zusammen. Wenn Orte beschrieben werden, so handelt es sich um Symbolwelten, mythische Bilderwelten, die die menschlichen Erfahrungen, Wünsche, Hoffnungen, aber auch Ängste in sprachliche Formen gießen.<sup>54</sup> Teilweise wird ein Oben und Unten unterschieden, teilweise existiert diese Unterscheidung aber gar nicht und die Raum-Zeitstruktur ist gänzlich aufgehoben. Der Begriff Jenseits bezieht sich dann nicht auf Orte, sondern auf Bewusstseinszustände. Insbesondere die mystischen Texte aus verschiedenen religiösen Überlieferungen zeigen, dass jenseitige Paradiese und Straforte einen symbolischen Charakter haben. Viele Mystiker und Mystikerinnen beschreiben das Jenseits als raumlose Erlebnisqualität im Hier und Jetzt, in diesem Augenblick (eine interessante Analogie zu Pim van Lommels These vom nicht-lokalen, endlosen Bewusstsein). So belegen die bekannten Verse des christlichen Mystikers und Dichters Angelus Silesius (1624–1677), dass die grob-räumliche Vorstellung von Himmel und Hölle relativ ist:

»Halt an, wo läufst du hin? Der Himmel ist in dir;  
Suchst du ihn anderswo, du fehlst ihn für und für (I, 82).  
Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual:  
Was du erkiest und willst, das hast du überall (I, 145).  
Christ schätze dir die Reis' in Himmel nicht so weit,  
Der ganze Weg hinein ist keines Schrittes breit (V, 67).«<sup>55</sup>

NTE sind die verbreitetsten mystischen Erfahrungen der Moderne. Sie belegen die Bedeutung der spirituellen Dimension nicht nur, aber besonders für das Lebensende. In der Krisensituation der (subjektiven) Todesbegegnung tauchen relativ viele Menschen in eine zutiefst nicht-alltägliche, spirituell/religiös-ethische Dimension ein, die ihre Einstellung zum Leben und zum Tod oft nachhaltig beeinflusst. Der Mensch ist ein Wesen, das auf Sinn und Deutung angelegt ist, auch wenn diese Dimension durchaus nicht für alle Menschen dieselbe Rolle spielt.<sup>56</sup> NTE sind Ausdruck einer imaginativen Kraft,<sup>57</sup> die dem menschlichen Leben Orientierung verleiht und Sinn stiftet. Da Orientierungs- und Sinnstiftung die Hauptfunktion von Religion darstellt, sind NTE als exemplarische religiöse Erfahrungen zu

---

54 Zaleski, *Nah-Todeserlebnisse*, 303–307 hebt die imaginative Kraft und symbolische Bedeutung der NTE hervor.

55 Angelus Silesius, *Wandersmann*, 42, 51, 72, 103. Das Verb ›erkiesen‹ ist ein veralteter Begriff für ›auswählen‹ und wurde bis ins 18. Jahrhundert verwendet.

56 Vgl. Heller, *Spiritualität*, 67f.

57 Zaleski, *Nah-Todeserlebnisse*, 303–307, hebt die imaginative Kraft und symbolische Bedeutung der NTE hervor.

betrachten. Neben bestimmten Offenbarungsschriften und dem Zeugnis von Heiligen oder anderen besonders religiösen Menschen sind es stets die religiösen Erfahrungen, die das Fundament des Glaubens in einer Religion bilden. Für moderne Menschen spielen die eigenen Erfahrungen eine Schlüsselrolle. Bis in die moderne Zeit wurde die Glaubwürdigkeit einer religiösen Erfahrung (dies gilt auch für das visionäre Erleben im Rahmen einer religiösen Tradition) von religiösen Spezialist\*innen festgestellt. An ihre Stelle ist die moderne Wissenschaft getreten, die sich jedoch anderer Instrumente bedient und andere Kriterien heranzieht. Wissenschaft kann bestenfalls zum Verständnis der beschriebenen Erfahrungen beitragen, eine Aussage über ihre Wahrheit kann sie nicht treffen. Das Phänomen des visionären Erlebens fordert allerdings das dominante rational-wissenschaftliche Paradigma heraus, weil es der reduktionistischen Verengung auf Empirismus, Positivismus und Materialismus widerspricht.<sup>58</sup> An der Frage, welcher Erkenntniswert und welche Bedeutung der (subjektiven) Erfahrung überhaupt zukommen, scheiden sich die Geister. Letztlich bleibt die Glaubwürdigkeit der NTE im Ermessen derer, die auf das Zeugnis anderer vertrauen oder aber auf eigene Erfahrungen zurückgreifen können, an die sich auch das Phänomen der NTE anknüpfen lässt.

---

## Literatur

- Abegg, Emil (Übers.), *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāna. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, Berlin 1956.
- Akkamahādēvi, Vacanas, übers. von A. Menezes /S.M. Angadi, Dharwar 1973.
- Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann. Textauswahl und Kommentar* von G. Wehr, Wiesbaden 2011 [1657].
- Atwater, Phyllis M.H., *What Is Not Being Said about the Near-Death Experience*, in: L. W. Bailey/J. Yates (Hg.), *The Near-Death Experience. A Reader*, New York 1996, 231–243.
- Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a.M./Leipzig 2008.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009.
- Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion: Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009.
- Bühler, Pierre/Peng-Keller, Simon (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014.
- Bühler, Pierre, *Einleitung*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 9–18.
- Braun, Hans-Jürg, *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*, Zürich 1996.
- Chitre, Dilip, *Worte des Tukaram*, dt. Übers. v. L. Lutze, München 1999.

---

58 Vgl. Kellehear, *Experiences*, 164–172.

- Couliano, Ioan P., *Jenseits dieser Welt. Außerweltliche Reisen von Gilgamesch bis Albert Einstein*, München 1995.
- Dinzelbacher, Peter, *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*, Freiburg i.Br. 1989.
- Dürr, Hans-Peter, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*, hg. v. M. Oesterreicher, Freiburg i.Br. 2004.
- Duerr, Hans Peter, *Die dunkle Nacht der Seele. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreisen*, Berlin 2015.
- European Values Studies/Europäische Wertestudien (EVS): EVS Trend File 1981–2017. GESIS Data Archive, Cologne 2021. ZA7503 Data file Version 2.0.0. DOI: [10.4232/1.13736](https://doi.org/10.4232/1.13736).
- Groben, Joseph, *Requiem für ein Kind. Trauer und Trost berühmter Eltern*, Köln 2002.
- Heller, Birgit, »Building Bridges Over Troubled Waters«. Frauen, Tod und Trauer, in: S. Bieberstein/K. Buday/U. Rapp (Hg.), *Building Bridges in a Multi-faceted Europe – Brücken bauen in einem vielgestaltigen Europa – Construire des ponts dans une europe multiforme*, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 14, 2006, 39–52.
- Heller, Birgit, *Spiritualität versus Religion/Religiosität?*, in: B. Heller/A. Heller, *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*, Bern 2014, 45–68.
- Högl, Stefan, *Nahtoderfahrungen und Jenseitsreisen. Der Blick auf die andere Seite der Wirklichkeit*, Marburg 2000.
- Kellehear, Allan, *Experiences Near Death. Beyond Medicine and Religion*, Oxford u.a. 1996.
- Kellehear, Allan, *Census of Non-Western Near-Death Experiences to 2005: Observations and Critical Reflections*, in: J. M. Holden/B. Greyson /D. James (Hg.), *The Handbook of Near-Death Experiences. Thirty Years of Investigation*, Santa Barbara/Cf 2009, 135–158.
- Kellehear, Allan, *Sterbepflicht-Visionen. Relevanz für Palliative Care*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 121–131.
- Kerr, Christopher u.a., *End-of-Life Dreams and Visions. A Longitudinal Study of from Hospice Patients' Experiences*, in: *Journal of Palliative Medicine* 17, 2014, 296–303.
- Klass, Dennis, *The Spiritual Lives of Bereaved Parents*, Philadelphia, PA 1999.
- Knoblauch, Hubert, *Berichte aus dem Jenseits, Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*, Freiburg 2002.
- Knoblauch, Hubert, *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2009.
- Knoblauch, Hubert, *Diesseits des Todes. Transzendenz, Imagination und kommunikative Konstruktion der Nahtoderfahrung*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 187–208.
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt/Soeffner, Georg, *Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes*, in: H. Knoblauch/G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe – Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 271–292.
- Leutert, Sebastian, *Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel 2007.
- Lommel, Pim van, *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*, München 2013 [= *Eindeloo bewustzijn*, 2007].
- Moody, Raymond, *Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärlichen Erfahrung*, Reinbek bei Hamburg 342002 [= *Life After Life*, 1975].
- Rommer, Barbara R., *Der verkleidete Segen. Erschreckende Nah-Todeserfahrungen und ihre Verwandlung*, Asperheide 2004.
- Schmidt-Degenhardt, Michael, *Die Wirklichkeit des Imaginären. Psychopathologische und anthropologische Aspekte der oneiroiden Erlebnisform*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 151–172.
- Schmied, Ina/Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt, *Todesnäheerfahrungen in Ost- und Westdeutschland. Eine empirische Untersuchung*, in: H. Knoblauch/H-G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe – Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz 1999, 217–250.

- Schröter-Kunhardt, Michael, Unterweltfahrten als ›near-death experiences‹. Ein Beitrag zur Deutung negativer Nah-Todeserlebnisse, in: M. Herzog (Hg.), Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos, Stuttgart 2006, 265–290.
- Sölle, Dorothee, Mystik des Todes. Ein Fragment, Stuttgart 2003.
- Steinwede, Dietrich (Hg.), Die Jenseitsmythen der Menschheit, Düsseldorf 2005.
- Walach, Herbert, Spiritualität. Warum wir die Aufklärung weiterführen müssen, Klein Jasedow 2011.
- Walter, Tony, The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife, Basingstoke 1996.
- Wils, Jean-Pierre, Nahtoderfahrungen und Nahtoderfahrungsberichte, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi, Zürich 2014, 209–231.
- Zaleski, Carol, Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M./Leipzig 1993 [= Otherworld Journeys, 1987].
- Zulehner, Paul M., Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010, Ostfildern 2011.
- Zulehner, Paul M./Denz, Hermann, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Tabellenband, Wien 2003.
- 

## Autorin

**Prof. Dr. Birgit Heller** 

Institut für Religionswissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien,  
[birgit.heller@univie.ac.at](mailto:birgit.heller@univie.ac.at)

Birgit Heller ist Professorin für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Schwerpunkte ihrer Forschung liegen in vergleichend-systematischen Perspektiven auf Sterben, Tod, Trauer und Jenseitsvorstellungen, mit einem speziellen Fokus auf interreligiöse und spirituelle Dimensionen von Palliative Care sowie im Bereich der Gender Studies. Momentan arbeitet sie an einem Studienbuch *Religionen und Geschlecht*, das bei De Gruyter erscheinen wird.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.



# Neurobiologie der Nahtoderfahrung

## Eine kritische Analyse

### 1. Einleitung

Nahtoderfahrung(en) (NTE) werden häufig von Menschen berichtet, die bewusstlos waren, während ihr Körper sich in einem lebensbedrohlichen Zustand befand. Aber auch Menschen, die in lebensgefährliche Situationen geraten sind und diese unverletzt und ohne Bewusstseinsverlust überlebt haben, berichten von vergleichbaren Erlebnissen. Darüber hinaus treten NTE-Elemente auch in Phasen der Ruhe und Entspannung auf, z.B. in Träumen, während der Ausübung von spirituellen Übungen (z.B. Meditation, Yoga), ebenso aber auch unter Stress, Übermüdung und Drogeneinfluss.<sup>1</sup> Schätzungen gehen davon aus, dass in den vergangenen 50 Jahren ca. 25 Millionen Menschen weltweit eine NTE erlebt haben. Neuere Studien in Amerika und Deutschland geben einen Prozentsatz von 4,2 Prozent für die Gesamtbevölkerung an.<sup>2</sup>

Obwohl NTE schon in früheren Jahrhunderten sporadisch beschrieben wurden, sind derartige Erlebnisse erst seit der Veröffentlichung des Buches *Life after Life* (deutsch *Leben nach dem Tod*) von Raymond Moody einer breiten Öffentlichkeit bekannt.<sup>3</sup> Seitdem rückten NTE auch zunehmend in den Blickpunkt der Medizin, insbesondere der Neurobiologie. Allerdings hat sich die wissenschaftliche Erforschung der NTE aufgrund des spontanen Auftretens und der subjektiven Qualität der Erlebnisse in der Folgezeit als nicht einfach erwiesen. Lange Zeit war man auf anekdotische Schilderungen einzelner Erlebnisse und retrospektive Studien angewiesen. Eine erste systematische Untersuchung stammt von Albert Heim aus dem Jahr 1892. Im Jahrbuch des Schweizer Alpenclubs stellte er 30 Fälle von Bergsteigern vor, die einen Absturz nur knapp überlebt hatten. In diese Sammlung wurden zudem auch andere Menschen aufgenommen, die bei Unfällen oder im Krieg fast gestorben wären.<sup>4</sup>

---

1 Vgl. Forster/James/Holden, Practical application, 235–258.

2 Vgl. van Lommel, Endloses Bewusstsein.

3 Vgl. Moody, *Leben nach dem Tod*.

4 Vgl. Heim, *Notizen*, 327–337.

Bis heute wurden mehr als 100 Analysen und Studien über NTE in wissenschaftlichen Büchern und Zeitschriften publiziert.<sup>5</sup> Bis zum Jahr 2001 waren die meisten dieser Untersuchungen jedoch retrospektiv angelegt. Wegen damit verbundener wissenschaftlicher Mängel in der Befragung und Rekrutierung der Teilnehmer wurden diese vielfach kritisiert. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten konnten mehrere prospektive Studien durchgeführt werden, bei denen wenige Tage nach einem medizinischen Ereignis (z.B. Herzinfarkt und Reanimation) entsprechend einem vorgegebenen Protokoll persönliche und medizinische Daten exakt erfasst wurden und die erhaltenen Ergebnisse somit nach wissenschaftlichen Kriterien erfasst und interpretiert werden konnten.

Die bisher bedeutendste prospektive Studie wurde 2001 in der renommierten medizinischen Fachzeitschrift *The Lancet* veröffentlicht.<sup>6</sup> In dieser niederländischen Untersuchung konnten konsekutiv 344 Patienten und Patientinnen mit insgesamt 509 erfolgreichen Reanimationen nach Herzstillstand aufgenommen werden. Unter Beteiligung von zehn Kliniken berichteten 62 der Patienten und Patientinnen (18%) über Elemente der NTE. 41 von ihnen (12%) erlebten eine ausgeprägte bis tiefe NTE. Im Unterschied dazu konnten sich 82 Prozent der Patienten und Patientinnen überhaupt nicht an die Phase der Bewusstlosigkeit erinnern.

Alle Patienten und Patientinnen in dieser Studie waren zeitweise klinisch tot. Damit wird ein Zustand bezeichnet, bei dem eine Phase der Bewusstlosigkeit bedingt durch Herzstillstand und/oder Atemstillstand aufgetreten ist. Eine dauerhafte Schädigung der Gehirnzellen ist bei rechtzeitiger Reanimation nicht zu erwarten. Es ist jedoch davon auszugehen, dass bereits nach drei bis fünf Minuten Herz- und Kreislaufstillstand Gehirnschäden auftreten können. Trotz eventuell vorhandener Schäden kann dennoch das Bewusstsein wiedererlangt werden. Von diesen reversiblen klinischen Zuständen zu unterscheiden ist der Hirntod, bei dem ein irreversibler Verlust des Bewusstseins (Koma) bei gleichzeitigem Ausschluss anderer Koma-Ursachen wie zum Beispiel Narkose, Sedierung sowie dem Fehlen von Hirnstammreflexen und Spontanatmung gesichert ist. Der Nachweis der Irreversibilität wird nach genauen Untersuchungsvorschriften in einem Hirntod-Protokoll festgehalten.

## 2. Phänomenologie

Bereits Moody (1977) konnte in seiner Publikation 15 Elemente der NTE charakterisieren: Unbeschreibbarkeit, Hören der Todesnachricht, Frieden und Ruhe, Geräusche, Schweben durch einen Tunnel, außerkörperliche Erfahrung, Begegnung mit Anderen, Kontakt mit Lichtwesen, Rückschau, Wahrnehmung einer Grenze oder Schranke, Umkehr, Mitteilungs-

---

5 Vgl. Kelly/Greyson/Kelly, Unusual experiences, 367–421, und vgl. Forster/James/Holden: Practical application, 235–258.

6 Vgl. van Lommel u.a., Near-death experience, 2039–2045.

versuche, Folgen im Leben: oft intensivere Spiritualität, Abnahme von Todesfurcht, Bestätigung/Wahrheitsüberprüfung.<sup>7</sup>

Ring (1999) reduziert die NTE auf sechs Kernelemente: 1. Gefühle von Frieden und Bedeutung 2. Trennung des Bewusstseins vom Körper 3. Rasche Bewegung durch einen dunklen Tunnel 4. Aufstieg in das Licht, verbunden mit mystischen Gefühlen der Liebe und Einheit 5. Begegnung mit Verstorbenen und höheren Wesen in einer paradiesischen Landschaft 6. Lebensrückblick.<sup>8</sup> Die einzelnen Bausteine einer NTE treten in variabler Zusammenstellung auf, jedoch in den meisten Fällen in der genannten Reihenfolge. Ganz selten werden alle Elemente berichtet. Jede NTE ist einzigartig und wird als Einheit erlebt, nicht als eine Reihe klar getrennter Einzelteile. Alle Stufen der typischen NTE werden von einer gesteigerten Klarheit und Intensität der Erlebnisse begleitet. Die Denkprozesse verlaufen ungewöhnlich schnell und sind erfüllt von einem Gefühl der Transzendenz von Raum und Zeit. Das Erlebte wird häufig als »wirklicher als die Wirklichkeit« beschrieben.<sup>9</sup> Viele Betroffene berichten über Gefühle des Abschieds von irdischen Dingen, der Freude, der absoluten Liebe und tiefem Frieden. Diese Erlebnisse sind letztlich den Beschreibungen von Mystikern sowie Menschen mit tiefen spirituellen Erfahrungen sehr ähnlich.<sup>10</sup>

Es ist nachvollziehbar, dass sich dadurch auch die Beziehung zu den Mitmenschen verändert. In einer prospektiv angelegten Langzeitstudie berichteten zahlreiche Menschen acht Jahre nach einer NTE, dass sie durch die NTE versöhnlicher, toleranter und gefühlvoller geworden sind. Auch die Wertschätzung des Lebens, verbunden mit einer großen Ehrfurcht vor und engen Verbundenheit mit der Natur, nimmt zu. Die meisten verlieren in Folge einer NTE ihre Todesangst und sind vom Weiterleben nach dem Tod überzeugt. Manche erleben die Ereignisse und die daran anschließenden Veränderungen als Tod und Wiedergeburt im spirituellen Sinne. Darüber hinaus nahmen in der Studie von van Lommel mindestens zwei Drittel der Betroffenen eine positive Veränderung folgender Aspekte wahr: ein vermehrter Wunsch, anderen zu helfen, Liebe zeigen zu können, Mitgefühl mit anderen, den Sinn des Lebens erkennen, vermehrte Wertschätzung alltäglicher Dinge und ein ausgeprägtes Gefühl sozialer Gerechtigkeit.<sup>11</sup> Des Weiteren berichten Menschen mit einer NTE auch über eine verringerte Wettbewerbsorientierung, ein geringeres Interesse an materiellem Besitz sowie ein erhöhtes Bedürfnis nach Spiritualität/Religiosität.

Sartori (2015) hat sich ausführlich mit den Nachwirkungen der NTE beschäftigt und dabei beobachtet, dass nach einer NTE meist das ganze Leben neu bewertet wird.<sup>12</sup> Die Prioritäten ändern sich, einfache Dinge des Lebens wie z.B. Zeit für die Familie und Freunde stehen jetzt im Vordergrund. Geld, Status und Wohlstand verlieren ihre Bedeutung. Diese

---

7 Vgl. Moody, *Leben nach dem Tod*.

8 Vgl. Ring/Elsässer-Valerino, *Im Angesicht des Todes*.

9 Vgl. Högl, *Transzendenzenerfahrungen*.

10 Vgl. Underhill, *Mystik*.

11 Vgl. van Lommel, *Endloses Bewusstsein*.

12 Vgl. Sartori, *Nahtoderfahrungen als Neuanfang*.

Menschen verlieren in den allermeisten Fällen ihre materialistische Grundorientierung. Das materialistische Denken weicht einer neuen, eher spirituell geprägten Weltanschauung. Die NTE hat die Betroffenen erkennen lassen, dass das in unserem Kulturkreis vorherrschende materialistische Weltbild nicht ausreicht, um unser Dasein und den Sinn des Lebens hinreichend zu erklären.

Die Erstbeschreibung des Phänomens NTE durch Moody faszinierte einerseits zahlreiche Menschen, polarisierte jedoch die Vorstellungen über Ursache und Bedeutung. Während damals wie heute für manche Menschen NTE mit der Hoffnung auf ein mögliches Leben nach dem Tod verknüpft sind, reagiert die naturwissenschaftlich geprägte akademische Gemeinschaft überwiegend mit Skepsis. Ausgehend vom naturalistischen Paradigma, dass die neuronalen Repräsentationen bei Menschen die biologischen Grundlagen seiner subjektiven psychischen Erscheinungen sind,<sup>13</sup> nahmen die meisten Wissenschaftler konsequenterweise an, dass die Phänomene der NTE an materielle Vorgänge gebunden sein müssen und organische Ursachen haben. Vor diesem Hintergrund sind die vielfältigen Erklärungsversuche zu verstehen, welche bereits vor mehr als 30 Jahren, als noch kaum wissenschaftliche Untersuchungen zum Thema vorlagen, über mögliche Ursachen wie gesteigerte Wahrnehmungsfähigkeit, Ausschüttung von Endorphinen, zerebrale Veränderungen, biochemisch-elektrische Entladungen oder Veränderungen des Gehörs, traumartige Zustände, Halluzinationen, Sauerstoffmangel oder Sauerstoffüberschuss, geschädigtes Kreislaufsystem, Einbildungen, Angst vor dem Tod, Traumata, induzierte Phantasien etc. spekulierten.<sup>14</sup>

Da die Induktion klassischer NTE experimentellen Zugriffen aus ethischen Gründen weitgehend verschlossen bleibt, beruhen neurobiologische Erklärungsmodelle auch heute noch hauptsächlich auf Vermutungen, Analogieschlüssen und experimentellen Studien, welche jedoch nur partielle Elemente der NTE erfassen. NTE berühren mehrere wissenschaftliche Fachgebiete wie z.B. Innere Medizin, Psychologie, Psychiatrie, Neurologie und Neurobiologie. Dort sind NTE nur eine Randerscheinung, die in den allermeisten Fällen pathologischen Veränderungen des Gehirns in Grenzsituationen zugeordnet wird. Auch deshalb gibt es sowohl von der Deutsche Gesellschaft für Neurologie (DGN) wie auch von der Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie (DGPPN) weder eine offizielle Stellungnahme noch z.B. Leitlinien oder eine befriedigende Klassifikation mittels des ICD-Schlüssels (International Classification of Diseases). Gelegentlich verorten einzelne Autoren und Autorinnen NTE als »Depersonalisationserleben« (ICD-10: F48.1) oder »Dissoziation« (F44.9), welche letztlich mit pathologischen Störungen assoziiert sind. In gleicher Weise werden NTE auch mit dem Begriff »Halluzinationen« verbunden und damit als psychiatrische Störung klassifiziert (s.u.). Die Einordnung von Einzelelementen mittels ICD ist jedoch völlig ungeeignet zur Beschreibung von NTE in ihrer Gesamtheit. Treffender ist zumindest die amerikanische Klassifikation nach DSM IV/V (*Diagnostic and statistical manual*). Diese ordnet NTE der Unterkategorie »religiöse und spirituelle Probleme« zu,

---

13 Vgl. Hanser, Lexikon der Neurowissenschaften, 478.

14 Vgl. Gallup Jr./Proctor, Begegnungen.

welche ausdrücklich als das mögliche nichtpathologische Ende eines differenzierten Diagnostikspektrums angesehen wird und lediglich betont, dass die vorliegende psychische Problematik inhaltlich einen Transzendenzbezug aufweist.<sup>15</sup>

In den folgenden Abschnitten soll diskutiert werden, ob die bereits vor mehr als einem Vierteljahrhundert geäußerten Spekulationen zur Ursache von NTE inzwischen bestätigt oder sogar widerlegt worden sind und ob die Neurobiologie heute NTE oder Elemente davon vollständig und überzeugend erklären kann.

### 3. DMT und NTE

Der psychedelisch wirkende Pflanzensud Ayahuasca wird seit Jahrtausenden für religiös-rituelle Zeremonien insbesondere im Amazonasgebiet verwendet. Erst in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts konnte das Molekül DMT (Dimethyltryptamin) als primäre biochemische Ursache der halluzinogenen Wirkung von Ayahuasca identifiziert werden. DMT ist ein Abkömmling der Aminosäure Tryptophan und entfaltet seine psychedelischen Effekte hauptsächlich durch Stimulation einer Untereinheit des Serotoninrezeptors. Serotonin gehört neben Dopamin und Noradrenalin zu den wichtigsten Botenstoffen des Gehirns (Neurotransmitter). Nimmt man DMT intravenös zu sich oder inhaliert es, ist die Reaktion heftig, aber mit 15 bis 30 Minuten von kurzer Dauer. Wird DMT z.B. in Form des Ayahuasca-Gebräus eingenommen, können die dabei auftretenden veränderten Bewusstseinszustände drei bis acht Stunden dauern. Konsumenten berichten beispielsweise von synästhetischen Erfahrungen und lebendigen, visuellen Halluzinationen bzw. Visionen. Auch wird häufig das Auftreten von mehrdimensionalen kaleidoskopartigen Bildern geschildert. Zuweilen entsteht das Gefühl, eine neue, andere Dimension zu betreten und fremden, andersartigen Wesen zu begegnen. Auch mit Sterben und Tod verbundene Themen werden wahrgenommen.

Ein Zusammenhang von DMT und Nahtoderfahrungen wurde erstmals von dem amerikanischen Psychiater Rick Strassman postuliert.<sup>16</sup> Er führte von 1990 bis 1995 mit Genehmigung der amerikanischen Drogenbehörde eine klinische Studie an 60 Freiwilligen durch, denen er DMT injizierte. Die Probanden und Probandinnen berichteten über mystische Erlebnisse und in zahlreichen Fällen über Elemente, wie sie auch bei einer typischen NTE beschrieben werden. Aufgrund dieser Beobachtungen wurde seit der Erstveröffentlichung des Buches *DMT – Das Molekül des Bewusstseins* vermutet, dass NTE durch die Ausschüttung von körpereigenem DMT entstehen. Damals (2001) war nur bekannt, dass DMT in der Zirbeldrüse von Ratten vorkommt. Beim Menschen konnte bis 2019 DMT zwar unter anderem in Blut, Urin, Speichel, Stuhl, Nieren und Lunge nachgewiesen werden, nicht jedoch im Gehirn. Unklar war zudem lange Zeit, ob DMT im Körper selbst produziert oder über

---

<sup>15</sup> Vgl. Lukoff/Lu/Turner, DSM-IV, 673-678.

<sup>16</sup> Vgl. Strassman, DMT.

die Nahrung aufgenommen wird. Immerhin wurde DMT bereits in mindestens 50 Pflanzen weltweit nachgewiesen. In einer neueren Studie<sup>17</sup> konnte jedoch erstmals gezeigt werden, dass zumindest im Rattenhirn DMT in Konzentrationen synthetisiert wird, welche mit den klassischen Neurotransmittern vergleichbar sind. Es ist deshalb naheliegend zu vermuten, dass DMT auch im menschlichen Gehirn vorkommt. In einem zusätzlichen Experiment konnte zudem durch künstliche Induktion eines Herzinfarktes bei den Versuchstieren eine vermehrte Bildung von DMT um den Faktor von ca. zwei bis sechs sowohl in der Zirbeldrüse wie auch im visuellen Cortex (Hauptareal für Halluzinationen) nachgewiesen werden. Somit war klar, dass die Zirbeldrüse nicht der einzige Produktionsort von DMT im Körper sein kann. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass in der niederländischen Studie von Pim van Lommel bei 18 Prozent der Menschen mit einem Herzinfarkt NTE oder Teilelemente davon aufgetreten sind.<sup>18</sup> Die wegweisende Studie von Dean u.a. unterstützt somit den schon länger postulierten Zusammenhang einer vermehrten Ausschüttung von DMT und dem Auftreten von NTE.<sup>19</sup>

Die Ergebnisse weiterer Studien belegen ebenfalls eine mögliche Korrelation bzw. Verbindung von DMT und NTE. Zunächst konnte der Religionsphilosoph Griffiths erstmals in einer detaillierten Untersuchung spontane (»non-drug«) und psychedelisch induzierte mystische Erfahrungen miteinander vergleichen.<sup>20</sup> In dieser Studie wurden weltweit insgesamt 4285 Personen mittels eines Online-Fragebogens zu ihrer tiefgründigsten spirituellen Erfahrung und evtl. damit verbundenen Lebensveränderungen befragt. »Non-drug« (spontane) Erfahrungen wurden dabei von 809 Personen angegeben. Der Rest berichtete über induzierte Erlebnisse durch die Einnahme von psychedelisch wirkenden Pilzen (Psilocybin), Lysergsäurediäthylamid (LSD), Dimethyltryptamin (DMT) und den Ayahuasca-Sud (Hauptwirkstoff DMT). Die statistische Auswertung erbrachte verblüffende Ähnlichkeiten in den mystischen Erlebnissen beider Gruppen. So berichteten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen sowohl in der »non-drug«- wie in der Vergleichsgruppe mehrheitlich über einen Kontakt mit Wesenheiten, denen die Zeugen in etwa 70 Prozent der Fälle Merkmale von Bewusstsein, Intelligenz, wohlwollendes Verständnis, Heiligkeit und auch eine ewige Existenz zusprachen. Unterschiedlich waren lediglich die Antworten auf die Frage nach der besten Beschreibung der Erfahrungen. In der »non-drug«-Gruppe wurde dabei »Gott« oder ein »Gesandter Gottes« als Antwort gewählt, während in der substanzinduzierten Gruppe am häufigsten ein Kontakt mit einer »ultimativen Wirklichkeit/Realität« genannt wurde. Des Weiteren konnte die Studie zeigen, dass bei den meisten Teilnehmern und Teilnehmerinnen positive nachhaltige Veränderungen bezüglich Lebenszufriedenheit, Lebenszweck und Lebenssinn ausgelöst wurden. Die Mehrheit in beiden Gruppen verspürte nach ihren Erfahrungen den dringenden Wunsch nach mehr Kontemplation, Gebeten und/oder Me-

---

17 Vgl. Dean u.a., Biosynthesis.

18 Vgl. van Lommel u.a., Near-death experience, 2039-2045.

19 Vgl. Dean u.a., Biosynthesis.

20 Vgl. Griffiths u.a., Survey of subjective.

dition im täglichen Leben. Zudem war die Angst vor dem Sterben deutlich seltener geworden. Interessanterweise war letzteres in der ›non-drug‹-Gruppe mit 57 Prozent weniger häufig als in der Vergleichsgruppe (75 %).

Die Ergebnisse dieser Studie zeigen erstmals, dass die Elemente spontan aufgetretener, wie auch die induzierter mystischer Erfahrungen weitgehend deckungsgleich sind und die bisher mehr oder minder ideologisch motivierte Trennung in ›echte‹ und ›unechte‹ Erlebnisse nicht gerechtfertigt erscheint. Die berichteten mystischen Erlebnisse und die damit verbundenen Auswirkungen auf das weitere Leben sind zudem weitgehend identisch mit den Schilderungen von Menschen mit NTE. Obwohl NTE zu den häufigsten spirituell-mystischen Erfahrungen der Gegenwart zählen, wurden Menschen mit diesen Erfahrungen in der online-Befragung nicht erfasst. Diese Lücke konnte – zumindest partiell (bzgl. DMT) – eine 2018 veröffentlichte Untersuchung schließen.<sup>21</sup> Ein Team um Christoph Timmermann vom Imperial College in London spritzte 13 psychisch gesunden Freiwilligen zuerst ein Placebo und eine Woche später die Substanz DMT. Die Probanden und Probandinnen wussten jedoch nicht, in welcher Spritze DMT enthalten war. Unmittelbar nach den Applikationen musste ein für NTE entwickelter Fragebogen ausgefüllt werden. Alle 13 Freiwilligen erlebten unter DMT typische Kennzeichen von NTE, vergleichbar mit den Scorepunkten, wie sie auch bei einer Stichprobe von 67 Menschen mit einer spontanen NTE gemessen wurden. Besonders stark überlappten sich die Erfahrungen beim Faktor Mystizismus und dem Gefühl, mit der Umwelt eins zu sein. Beide Gruppen verspürten insbesondere inneren Frieden und wähten sich von hellem Licht umgeben. Seltener entstanden unter DMT Wahrnehmungen, wie sie angesichts des Todes auftraten, z.B. der Kontakt mit verstorbenen Angehörigen. In der DMT-Gruppe entstand häufiger das Gefühl, in eine andere Welt, z.B. in ein überirdisches Reich einzutreten. Bei spontanen NTE hingegen wurde häufiger von einer Schwelle berichtet, hinter der es kein Zurück mehr gibt. Die Ergebnisse bestätigen die früheren Beobachtungen von Rick Strassman und stützen die Hypothese einer Beteiligung biochemischer Mechanismen beim Auftreten von NTE.

#### 4. Neurochemische Modelle

Zu Beginn, häufig aber auch während der gesamten NTE treten angenehme Gefühle von Freude und Glück, ein Gefühl von Ruhe, Frieden und Wohlbefinden auf. Auffallend ist die Abwesenheit von Schmerzen und körperlichen Missempfindungen. Deshalb wird von Neurobiologen als möglicher Auslöser von NTE die Ausschüttung körpereigener Substanzen diskutiert. Es ist bekannt, dass unter Stress vermehrt endogene Opiate wie zum Beispiel Beta-Endorphin, Enkephaline oder Substanz P ausgeschüttet werden. Diese Substanzen können neuronale Entladungen im Gehirn unterdrücken und das Schmerzempfinden hemmen. An-

---

21 Vgl. Timmermann u.a., DMT Models, 1-12.

dererseits ist die Ausschüttung dieser Hormone sehr unspezifisch und tritt bei vielen alltäglichen Begebenheiten wie zum Beispiel Joggen etc. auf. Es liegen auch keine experimentellen Daten über diese Substanzen beim Auftreten von NTE oder Teilelementen vor, so dass deren Beteiligung spekulativ bleiben muss. Es ist sicherlich vorstellbar, dass einzelne oder mehrere dieser Hormone in Grenzsituationen vermehrt produziert werden. Ein ursächlicher Zusammenhang ist aufgrund der relativ eingeschränkten psychotropen Wirkung dieser Substanzen jedoch sehr unwahrscheinlich. Außerdem hält die Wirkung dieser Substanzen aufgrund der Halbwertszeit mindestens etliche Minuten oder länger an und die Wirkung lässt nur langsam nach. Dies ist jedoch im Widerspruch zu der fast immer abrupten Beendigung einer NTE mit unmittelbar damit verbundenen plötzlich wieder auftretenden Schmerzen.

Problematisch bleibt auch die Vermutung, dass endogene Halluzinogene z.B. durch Rezeptormodifikationen NTE auslösen und somit diese alleine durch biochemische Mechanismen erklärt werden können. Einerseits entfaltet z.B. DMT als Antagonist seine Wirkung primär über serotonerge und partiell auch über glutamaterge Rezeptoren. Dadurch können bei Applikation von DMT Teilelemente von NTE organisch induziert und initiiert werden (s.o.). Andererseits ist die Wahrnehmung anderer Realitäten mit zum Teil göttlichen Attributen auch spontan ohne neurochemische Modifikatoren möglich. Hiervon zeugen die zahlreichen mystischen Erfahrungen, welche in der Menschheitsgeschichte bis heute immer wieder beschrieben wurden.

Weitere Studien konnten zeigen, dass neben dem serotonergen System auch dopaminerge Mechanismen mit religiösen Erfahrungen korrelieren, einem wesentlichen Element der NTE.<sup>22</sup> Darüber hinaus gibt es auch eindeutige Hinweise auf die primäre Beteiligung anderer Neurotransmittersysteme. Dies belegen zumindest Studien mit exogen applizierten Hemmern des Glutamaterezeptors NMDA, wie z.B. Ketamin und Phencyclidin, welche zu visionären Begegnungen mit höheren Wesen, Loslösung des Bewusstseins vom Körper und Stimmungsaufhellung führen können.<sup>23</sup>

Ketamin ist ein Arzneimittel, das in der Anästhesie zu Narkosezwecken, bei der Schmerzbehandlung (Analgesie), in der Notfallmedizin sowie neuerdings auch als Antidepressivum Verwendung findet. Das psychotrop wirksamere Molekül ist das S-Ketamin (Enantiomer), das sowohl für die narkotische, analgetische aber auch für die halluzinogene Wirkung verantwortlich ist. Nach der Ketamin-Hypothese von Jansen kann eine Blockade des NMDA-Rezeptors dazu führen, dass in Stresssituationen körpereigene Substanzen wie z.B. Agmatine (Amino-butyl-guanidin) die Zellen des Körpers vor toxischen Stoffen schützen. Es wird spekuliert, dass dieser Effekt letztlich die NTE auslösen soll. Die physiologischen Mechanismen für diesen möglichen Ablauf sind jedoch nicht bekannt.<sup>24</sup>

Eine Bestätigung der Bedeutung des NMDA-Rezeptors sind die Erfahrungen beim rituellen Einsatz von Ibogaine, einem Glutamat-Antagonisten, welcher aus der afrikanischen

---

22 Vgl. Borg u.a., *The Serotonin System, 1965-1969*; Dobkin de Rios/Janiger, *LSD*; Brugger, *Gehirn*.

23 Vgl. Jansen, *The Ketamin Model*, 5-26.

24 Vgl. ebd.

Apocinacea-Pflanze gewonnen wird. Nach Einnahme der Substanz werden sowohl Auto-skopie-Erleben wie auch Begegnungen mit verstorbenen Angehörigen und religiöse Licht-erfahrungen beobachtet.<sup>25</sup> Grundsätzlich bleibt das Ketamin-Modell aufgrund der Vielzahl von möglichen Auslösern ohne den Nachweis einer Induktion toxischer neuronaler Prozesse umstritten. Es ist jedoch zweifelsfrei, dass Ketamin Elemente der NTE induzieren kann. Ausgeschlossen werden muss jedoch die Vermutung, dass Ketamin über hypoxische Prozesse wirkt. Im Gegenteil wirkt Ketamin als Glutamatantagonist neuroprotektiv (zellschützend). Dieser Wirkmechanismus widerspricht jedoch den neurobiologischen Vorstellungen über eine hypoxische Zellschädigung als Auslöser von NTE.

## 5. Sauerstoffmangel und Synkopen

Bereits sehr früh nach der Erstbeschreibung wurde ein Sauerstoffmangel (Hypoxie) als mögliche Ursache von NTE diskutiert. Insbesondere bei schweren kardialen Erkrankungen mit nachfolgender cerebraler Beteiligung (z.B. Koma) sind Durchblutungsstörungen des Gehirns mit begleitender Sauerstoffminderversorgung wahrscheinlich.

In einem interessanten Ansatz wurde 1994 versucht, experimentell eine cerebrale Hypoxie zu induzieren. 59 freiwillige Probanden und Probandinnen praktizierten eine Kombination von Hyperventilation (schnelle Atmung) und konsekutivem Verschluss der Nase und des Mundes bei gleichzeitiger Anspannung der Atem- und Bauchmuskulatur (Valsalva-Manöver). Als Folge reagierten die meisten Studienteilnehmer mit Stürzen, Bewusstseinsverlust und Myoklonien (Synkopen). Etwa die Hälfte der Probanden und Probandinnen berichtete nach dem Wiedererwachen über das Auftreten von visuellen Halluzinationen, ›out-of-body-Erfahrungen‹ und anderen Elementen der NTE. In keinem Fall fanden sich jedoch Hinweise auf einen Lebensrückblick oder eine Begegnung mit Verstorbenen.<sup>26</sup> Insgesamt dauerten die Synkopen maximal 22 Sekunden. Bewusst wurde von den Autoren der Studie eine Kombination von zwei Methoden gewählt, welche beide Synkopen induzieren können. Hyperventilation ist charakterisiert durch Senkung des Kohlenstoffdioxidpartialdrucks im Blut (Hypokapnie). Dadurch kommt es zu einer Verengung der Hirngefäße. Dies führt zu der paradoxen Situation, dass eine vermehrte Atemtätigkeit trotz maximaler Sauerstoffsättigung zu einer Unterversorgung des Gehirns mit Sauerstoff führt. Verstärkt wird dieser Effekt durch das Valsalva-Manöver, bei dem eine Druckerhöhung im Brustbereich eine Hemmung des Blutflusses zum Herzen bedingt und dadurch letztlich zu einem Blutdruckabfall mit verminderter Durchblutung führt.<sup>27</sup>

Die Ergebnisse dieser Studie sind für die NTE aus zweierlei Gründen von Bedeutung. Zum einen konnte belegt werden, dass mittels einer Kombination von zwei Hypoxie-indu-

---

25 Vgl. Bianchi, Comments, 71–78.

26 Vgl. Lempert/Baux/Schmidt, Synkope and near-death experience, 829f.

27 Vgl. Art. Valsalva-Versuch, in: [wikipedia.org](https://www.wikipedia.org) (letzter Zugriff am 4.3.2022).

zierenden Methoden Elemente von NTE experimentell erzeugt werden können. Zum anderen fanden sich bei sehr vielen Patienten und Patientinnen myokloniforme Zuckungen am Körper und an allen Extremitäten. Dabei handelt es sich um unwillkürliche, plötzlich auftretende kurzzeitige Muskelzuckungen mit sichtbarem Bewegungseffekt insbesondere der Extremitäten. Ähnliche motorische Entäußerungen finden sich häufig auch bei Gesunden während der REM-Schlaf-Phase. Bei 9 Probanden und Probandinnen konnte ein EEG abgeleitet werden.<sup>28</sup> Während des Bewusstseinsverlustes kam es zu einer deutlichen Verlangsamung der Aktivität. In drei Fällen wurde ein Nulllinien-EEG gemessen. Interessanterweise traten die Myoklonien während der Verlangsamung und auch während der Nulllinien-Ableitung auf. In keinem Fall fanden sich corticale myokloniforme Entladungen im EEG. Diese Beobachtung ebenso wie die bilateral (beidseitig) aufgetretenen Myoklonien sprechen für eine Entstehung in der *Formatio reticularis* des Hirnstamms und gegen eine Ursache im Großhirn.<sup>29</sup> Die Befunde sind im Einklang mit neurophysiologischen Erkenntnissen, welche primär einen Zusammenhang zwischen der Änderung des Sauerstoffgehaltes im Blut und den Aktivitäten kreislaufregulierender Zentren im Hirnstamm belegen konnten.<sup>30</sup> Somit kann vermutet werden, dass NTE oder Elemente davon primär im Hirnstamm und nicht in der Großhirnrinde beginnen könnten.

Inzwischen gilt jedoch als gesichert, dass nur ein Teil der NTE durch Sauerstoffmangel induziert werden kann. So hat Parnia in einer prospektiven 1-Jahres-Studie kontinuierlich den Sauerstoff- und Kohlendioxidgehalt im Blut von Patienten mit NTE gemessen. Dabei fand sich kein signifikanter Unterschied im Vergleich zu einer Gruppe Nicht-NTE.<sup>31</sup> Im Gegenteil es konnte sogar in einer anderen Studie gezeigt werden, dass ein Gasgemisch mit erhöhtem Sauerstoffgehalt (70% Sauerstoff, 30% Kohlendioxid) ebenfalls Elemente von NTE erzeugen kann.<sup>32</sup> Auch die bereits erwähnten pharmakologisch ausgelösten Phänomene, wie auch bestimmte schreckinduzierte NTE (z.B. bei abstürzenden Bergsteigern, die gesichert waren) sprechen dafür, dass Sauerstoffmangel nur einer von vielen Auslösern von NTE ist.

## 6. Neurobiologie der ›out-of-body-Erfahrung‹

Gibt es überhaupt Belege für die vermutete Beteiligung spezifischer Hirnregionen an der Entstehung von NTE? Nach neurobiologischen Vorstellungen sollen sowohl die ›out-of-body-Erfahrung‹ (OBE) wie auch das Tunnelphänomen durch eine erhöhte Vulnerabilität unterschiedlicher Hirnregionen entstehen. Beispielsweise wird bei der OBE eine Störung des temporo-parietalen Assoziationskortex als Ursache vermutet. So konnte Blanke 2002

---

28 Vgl. Lempert/Baux/Schmidt, Synkope: a videometric analysis, 233-237.

29 Vgl. Naquet/Fernandes-Guardiola, Effect of various types, 144-163.

30 Vgl. Siesjö, Brain Energy Metabolism.

31 Vgl. Parnia, When we die.

32 Vgl. Ewald, Ich war tot.

bei Routineuntersuchungen einer Patientin mit Epilepsie zeigen, dass es möglich ist, partiell autoskopische Erfahrungen, also die Fähigkeit sich selbst zu sehen, durch elektrische Stimulation des rechten Gyrus angularis im Winkel zwischen Temporal- und Parietallappen zu induzieren. Er schlussfolgerte, dass die rechte temporo-parietale Region bedeutsam ist für die Wahrnehmung der räumlichen Lokalisation des Selbst. Kommt es zu einer Störung dieser Region können autoskopische Phänomene entstehen.<sup>33</sup>

Neurobiologisch werden autoskopische Phänomene als illusionäre Reduplikationserscheinungen von Körper und Selbst eingeordnet. In diese Reihe gehören vornehmlich autoskopische Halluzinationen, die Heautoskopie und nach neurobiologischen Vorstellungen die OBE. Die Autoskopie ist ein visuelles Erlebnis, dass das Sehen der eigenen Gestalt (Spiegelbild-Halluzination) ermöglicht. Ein besonderes Phänomen ist zudem die Heautoskopie (sich selbst sehen), bei der sich zwei Selbstbilder gegenüberstehen und das Ich-Bewusstsein angeblich auf den Doppelgänger übergehen soll. Damit sind Veränderungen der Wahrnehmung des Körperschemas verbunden, welche häufig bei Schädigung des temporo-parietalen Bereichs auftreten.<sup>34</sup> Das beobachtende Selbst identifiziert sich dabei mehrheitlich noch mit dem Körper. Im Unterschied dazu ist das Hauptmerkmal einer OBE das Herabblicken (von außen) auf den Körper. Nach neurobiologischer Vorstellung bilden Autoskopie, Heautoskopie und OBE eine Steigerungsreihe des Erlebens von visueller Halluzination mit körperzentrierter Wahrnehmung. Dies soll durch eine pathologische Verarbeitung verschiedener Sinnesmodalitäten mit dadurch getriggelter Verdoppelung (Halluzination) und unsicherer Lokalisation des Ichs hervorgerufen werden. Am Ende der Reihe wäre das Gefühl der vollständigen Dissoziation vom eigenen Körper (OBE) einzuordnen.<sup>35</sup>

Die Berichte von Menschen mit NTE sprechen jedoch gegen diese Vorstellungen. Autoskopie und Heautoskopie sind Halluzinationen eines Doppelgängers und bilden den Körper oft fragmentarisch und seitenverkehrt ab. Dadurch können jedoch weder das Gefühl der schwebenden Bewegung wie auch die im komatösen Zustand auftretenden akustischen und visuellen Wahrnehmungen während einer NTE erklärt werden. Typische Beschreibungen während NTE berichten, dass der eigene Körper in liegender Position mit geschlossenen Augen gesehen wird, dass aber auch darüber hinaus Aktivitäten, Gespräche, emotionale Empfindungen ebenso wie eigene Bewegungen z.B. in andere Räume wahrgenommen werden. Diese Beobachtungen können nicht mit der neurobiologischen Hypothese einer multisensorischen Desintegration von personellem und extrapersonellem Raum erklärt werden, welche aufgrund widersprüchlicher sensorischer Signale im temporo-parietalen Gehirn eine halluzinatorische Projektion des eigenen Körperbildes erzeugen soll, wie immer wieder behauptet wird. Ganz im Gegenteil können die vielfach beschriebenen detaillierten Informationen über das aktuelle Geschehen z.B. im OP-Saal im bewusstlosen Zustand nicht mit herkömmlichen Sinnen wahrgenommen werden. Auch die Spekulation,

---

33 Vgl. Blanke u.a., *Out of body experience*, 243–258.

34 Vgl. Arenz, *Heautoskopie*, 376–379.

35 Vgl. Brugger, *Neuropsychiatrie*, 293–295.

dass schon vorhandene Informationen aus früheren Wahrnehmungen als Informationen im Gehirn gespeichert wurden und durch das aktuelle Geschehen halluzinatorisch nach außen produziert werden, muss als widerlegt angesehen werden. Die im bewusstlosen Zustand erfolgten außergewöhnlichen Wahrnehmungen unterscheiden sich wesentlich von autoskopischen Erlebnissen, welche in bewussten Zuständen auftreten. Letztere können durchaus, wie von neurobiologischer Seite postuliert, auf verschiedenartige Störungen der multisensorischen Integration im temporo-parietalen Bereich zurückgeführt werden.

Aber die während einer NTE auftretenden Phänomene sprechen eindeutig gegen die postulierte Verbindung von Autoskopie, Heautoskopie einerseits und OBE andererseits in einer stufenweisen Sequenz. Während NTE muss von einer Abkoppelung des Bewusstseins von den natürlichen Sinnen (Sehen, Hören etc.) ausgegangen werden, was zwingend zu der Erkenntnis führt, dass die erhaltenen Informationen über eine außersinnliche (paranormale) Wahrnehmung gewonnen wurden. Zahlreiche verifizierte Einzelbeobachtungen sprechen für die Realität dieser Wahrnehmung und gegen eine halluzinatorische Ursache. Wissenschaftliche Belege im Sinne von kontrollierten prospektiven Untersuchungen fehlen jedoch fast völlig, so dass das Vorhandensein dieser als paranormal zu bezeichnenden Phänomene von reduktionistischer Seite als bloße Einbildung abgestempelt oder negiert wird, insbesondere mit dem Hinweis, dass die Existenz von Paraphänomenen sowieso grundsätzlich widerlegt sei.<sup>36</sup> Im Gegensatz zu diesen Vorstellungen ist die Existenz von Paraphänomenen wie Telepathie, Hellsehen, Vorauswissen oder auch Psychokinese nach Meinung des führenden amerikanischen Parapsychologen Charles T. Tart bereits in Hunderten von Experimenten bewiesen worden.<sup>37</sup> Auch die außersinnlichen Wahrnehmungen bei NTE müssen trotz reduktionistischer anderweitiger Behauptung als gesichert angesehen werden. Aufgrund der Erkenntnisse, dass materialistische Hypothesen die NTE nicht ausreichend erklären können, darf somit die außersinnliche Natur des Phänomens nicht länger ignoriert werden.

## 7. Neurobiologie des Tunnelphänomens

In vergleichbarer Weise wie bei anderen Elementen der NTE wird auch das Tunnelphänomen von neurobiologischer Seite durch eine spezielle Störung im Gehirn erklärt. Viele Menschen mit NTE schildern eine rasende Bewegung durch einen meist dunklen, nicht immer leeren Tunnel, der sich zunehmend zu einem hellen Licht von mystischer Qualität erweitert. In der Medizin versteht man unter einem Tunnelphänomen eine Einschränkung des Gesichtsfeldes. Nur Gegenstände in direkter Blickrichtung werden noch wahrgenommen, seitlich bzw. darüber- oder darunterliegende Objekte nicht mehr. Ursachen hierfür finden sich z.B. bei vermehrtem Alkoholkonsum, aber auch bei Erkrankungen des Sehapparates wie z.B. Retinitis pigmentosa. Eine Schädigung des suprachiasmatischen Teils

---

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. Tart, *The end*, 289-293.

der Sehbahn zu beiden Teilen des Gehirns führt zu einem Gesichtsausfall (bilaterale homonyme Hemianopsie) mit einem hochgradig konzentrisch eingeschränkten »Gesichtsfeld-Tunnel«. Auch bei bestimmten Formen der Migräne können Sehstörungen mit gelegentlich auftretendem Tunnelblick auftreten. Diese Formen sind denen bei NTE auftretenden Phänomenen zwar ähnlich, unterscheiden sich jedoch in wesentlichen Punkten. Zum einen tritt die krankheitsbedingte Tunnelblicksymptomatik nur beim Sehen mit offenen Augen auf. Zum anderen findet sich hier oftmals eine negative emotionale Komponente (z.B. Angst). Im Gegensatz dazu entwickelt sich das Tunnelphänomen bei NTE unter geschlossenen Augen (z.B. im Koma) und ist meistens mit Glücksgefühlen verbunden. Ein weiterer Unterschied ist das von den betreffenden Personen geschilderte Gefühl, sich in einem Tunnel in Richtung eines hellen Lichts zu bewegen. Das Lichterlebnis am Ende des Tunnels ist im Unterschied zu den Schilderungen neurologischer Patienten meistens weiß, gelb oder goldfarben und beglückend.

Von neurobiologischer Seite wird einerseits vermutet, dass die Zellen der occipitalen Sehrinde, die das Zentrum des Gesichtsfelds repräsentieren, aufgrund einer erhöhten Vulnerabilität gegenüber Sauerstoff, vermehrt feuern. Dies führe zu einer zentralen Gesichtsfeldeinengung mit Wahrnehmung von Helligkeit am Ende eines Tunnels. Es wird spekuliert, dass die berichtete Eigenbewegung (»Schweben«) dabei durch eine hypoxisch bedingte Veränderung der Sehrinde entstehe.<sup>38</sup> Eine andere Hypothese wird ebenfalls vertreten. Blackmore u.a. vermuten den Ursprung der Tunnelerfahrung in der Struktur der C-Zellen des Auges (Retina). Auch wird ein Sauerstoffmangel vermutet, der zu einem vermehrten ziellosen Feuern der untergehenden Zellen führt. Die bekannte erhöhte Vulnerabilität der Retina-Zellen im Zentrum des Gesichtsfeldes soll dadurch einen Tunneleffekt erzeugen.<sup>39</sup> Diese Vorstellung ist jedoch aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich. Einerseits müsste mit zunehmender Hypoxie die Aktivität der Sehrindenneurone wie auch der retinalen Zellen im Auge und somit die reaktiv auftretende zentrale Helligkeit bei weiter voranschreitender Gewebsschädigung wieder abnehmen. Dieses Phänomen müsste dann auch bei Patienten und Patientinnen auftreten, die einen Schlaganfall im Bereich der Sehrinde erlitten haben. Im zeitlichen Verlauf müssten zudem Fluktuationen von initialer Helligkeit und anschließender Inversion mit Verdunkelung und eventuell sogar eine zunehmende Helligkeit perizentral um die Sehstörung herum auftreten. Dies ist bisher jedoch noch nie beobachtet worden.

Auch steht die von neurobiologischer Seite vermutete vermehrte Aktivität der occipitalen Neurone im Widerspruch zu den im EEG nachgewiesenen Veränderungen, wie zunehmender Verlangsamung und teilweise Null-Linien-Aktivität. Nicht erklärt werden kann dadurch auch die mystische Qualität des Lichtes. Des Weiteren spricht gegen die Sehrinden-Theorie wie auch gegen die Retina-Theorie die Tatsache, dass bei elektrischer Aktivierung des Temporallappens, aber auch bei NTE nicht-hypoxischer Ursache wie z.B. Induktion durch Ketamin oder Halluzinogene, ebenfalls Tunnelphänomene beschrieben sind,

---

38 Vgl. Blackmore/Troscianko, *Physiology*, 15–28, und vgl. Whinnery J. E./Whinnery A. M., *Acceleration*, 746–776.

39 Vgl. Engmann, *Schwelle zum Tod*, 42–43.

bei denen ein Sauerstoffeinfluss auszuschließen ist. Eine primäre Beteiligung der Sehrinde oder auch der Retina, wie sie von neurobiologischer Seite sehr häufig vorgebracht wird, ist somit als Ursache des Tunnelphänomens bei NTE sehr unwahrscheinlich.

## 8. Halluzinationen

Die neurobiologischen Erklärungsmodelle beruhen hauptsächlich auf Vermutungen, Analogieschlüssen und nur wenigen experimentellen Studien von partiellen Elementen der NTE. Ausgehend vom naturalistischen Paradigma, dass die neuronalen Repräsentationen beim Menschen die biologischen Grundlagen seiner subjektiven psychischen Erscheinungen sind, ergibt sich für den reduktionistisch orientierten Neurowissenschaftler oder die Konsequenz, dass die Phänomene der NTE an materielle Vorgänge gebunden sein müssen und organische Ursachen haben müssen. Bewusstsein ohne funktionierendes Gehirn ist somit nicht möglich. Es handelt sich dabei jedoch nur um eine weltanschaulich begründete Vorstellung, die letztlich nicht bewiesen ist und deshalb trotz der wiederholt und mit vermeintlicher Gewissheit vorgetragenen Behauptung als dogmatisch bezeichnet werden muss. Aufgrund dieser Vorstellung versuchen die Neurowissenschaften alle psychischen Wahrnehmungen und außergewöhnlichen menschlichen Phänomene primär durch psychologische Mechanismen zu erklären. So werden insbesondere NTE häufig als ›komplexe Halluzinationen‹ charakterisiert.

Definiert sind Halluzinationen als Formen von Sinnestäuschung ohne gegenständliche Reizquellen und entstehen in den meisten Fällen bei pathophysiologischen Veränderungen des Gehirns (z.B. Psychosen). Sie können jedoch auch in nicht-pathologischen Situationen bei gesunden Menschen auftreten (z.B. beim Einschlafen oder Aufwachen, in der Meditation oder spontan im alltäglichen Leben). Des Weiteren sind bei einem bewusstlosen Menschen aufgrund der neurobiologisch-materialistischen Vorstellungen keine Halluzinationen bei klarem Bewusstsein zu erwarten, an die sich die Menschen auch Jahre später noch genau erinnern können. Die rein empirisch deskriptive Charakterisierung von NTE als Halluzinationen enthält damit keine Aussagen über den Realitätsgehalt der Erfahrung. Die Einordnung unter den Begriff ›Halluzinationen‹ führt lediglich dazu, dass das Phänomen mit nicht bewiesenen pathologischen Fehlfunktionen des Gehirns assoziiert wird. NTE wären somit wissenschaftlich eindeutig erklärbar und erkenntnistheoretisch bedeutungslos.

Genau das Gegenteil ist jedoch der Fall. Wie in diesem Beitrag ausführlich dargelegt, können die Phänomene der NTE neurobiologisch nicht ausreichend erklärt werden. Insbesondere ist medizinisch nicht zu begründen, wie man im Zustand der Bewusstlosigkeit oder des klinischen Todes eine klar geordnete und bewusste Wahrnehmung (›paradoxes Bewusstsein‹) haben kann, die letztlich als außersinnlich klassifiziert werden muss. Auch andere Teilelemente wie z.B. Begegnungen mit verstorbenen Verwandten und Bekannten

oder mystischen Lichtwesen müssen ebenfalls als außersinnliche Wahrnehmung charakterisiert werden. Im gleichen Maße gilt dies für den in 20 bis 30 Prozent der Fälle auftretenden panoramischen Lebensrückblick. Dieser wird meistens in Anwesenheit eines angenehmen und verschiedenfarbigen Lichtes oder von Lichtwesen wahrgenommen. Über ein Lebenspanorama oder eine Lebensschau, bei denen man nicht nur jede Handlung oder jedes Wort, sondern auch jeden Gedanken des vergangenen Lebens erneut erlebt, haben zahlreiche Menschen berichtet. Man erkennt die Gefühle und Gedanken der anderen ebenso wie die Konsequenzen, welche die eigenen Gedanken, Worte und Taten für andere hatten. Eine ausreichende neurobiologische Erklärung hierfür existiert nicht.

## 9. Spirituelle Transformation

Im Wesentlichen ist eine NTE charakterisiert durch religiös-mystische Elemente wie z.B. das Gefühl des Transzendierens von Raum und Zeit, das Gefühl der Nähe zu spirituell fortgeschrittenen Wesen wie auch durch das Einheitserlebnis. Es ist momentan die häufigste religiös-mystische Erfahrung.<sup>40</sup> Von einer NTE wird die Person vollkommen vereinnahmt. Es entsteht das Gefühl des Abschieds von irdischen Dingen und ein Gefühl der Freude. NTE sind letztlich den Beschreibungen von Mystikern sowie Menschen mit tiefen religiösen spirituellen Erfahrungen sehr ähnlich.<sup>41</sup>

Der Begründer der amerikanischen Psychologie William James beschrieb bereits vor 100 Jahren Kernelemente der mystischen Erfahrung wie z.B. Passivität, Unbeschreiblichkeit und eine bedeutungsvolle Qualität. Er postulierte jedoch auch eine enge Verbindung zwischen Neurologie und Religion: »[D]iese Annahme ist sowohl vereinbar mit endogen entstehenden religiösen Erfahrungen wie auch mit der exogenen Einflussnahme einer potentiellen höheren göttlichen Macht, wie sie in vielen Religionen beschrieben wird.«<sup>42</sup>

Zweifelsfrei können pathologische Veränderungen bestimmter Hirnareale religiöse Gefühle beeinflussen. Insbesondere bei Patienten mit Temporallappen-(Schläfenlappen)-anfällen werden vermehrt religiöse Erfahrungen beschrieben.<sup>43</sup> Diese Sonderform der sogenannten komplexpartiellen Anfälle ist besonders durch nicht-motorische Entäußerungen wie z.B. traumartiges Erleben, Unwirklichkeitsgefühle, Entfremdungsgefühle, Déjà-vu-Sensationen und manchmal auch Halluzinationen charakterisiert. Der amerikanische Neurologe Ramachandran berichtet von einem 32-jährigen Patienten, der seit dem achten Lebensjahr unter Temporallappenanfällen litt. Diese führten zur Erfahrung eines »hellen Lichtes, Zuständen der Verzückung und Einssein mit dem Göttlichen«. In Labortests zeigte Ramachandran seinen Patienten Bilder, die bei den meisten Menschen emotionale

---

40 Schröter-Kunhardt, Nah-Todeserfahrungen, 65-99.

41 Vgl. Underhill, Mystik.

42 James, Vielfalt.

43 Vgl. Dewhurst/Beard, Sudden religious conversions, 454-467.

Reaktionen auslösen, wie z.B. Bilder mit sexuellen und aggressiven Inhalten. Die gleichzeitig gemessene Leitfähigkeit der Haut als Zeichen der Erregung änderte sich nicht. Erst als Bilder von Jesus und anderen religiösen Symbolen gezeigt wurden, wurde eine starke Erregung gemessen.<sup>44</sup> Die Beobachtungen decken sich mit der Hypothese, dass bei diesen Erfahrungen eine enge temporolimbische Verbindung von entscheidender Bedeutung ist. Während bei der lateralen Temporallappenepilepsie die Läsion eher neocortical vermutet wird und somit religiöse Erfahrungen bei dieser Epilepsieform nicht auftreten dürften, gehen bei der mesialen Form die Anfälle vom Amygdala-Hippocampus-Komplex aus, wahrscheinlich als Ursache einer Läsion des limbischen Systems. Dies erklärt auch die gefühlsbetonte religiöse Empfindung.<sup>45</sup>

Aus medizinischer Sicht sind religiöse Erfahrungen bei Patienten und Patientinnen mit Temporallappenepilepsie als pathologisch einzustufen. Wie sieht es jedoch bei gesunden Menschen aus? Seit dem Jahr 2000 wurden mittels moderner Untersuchungsmethoden zahlreiche Studien durchgeführt, um neuronale Korrelate zu identifizieren, die mit religiösen, spirituellen und transzendenten Erfahrungen einhergehen. Die bisher vorliegenden Ergebnisse sind uneinheitlich. Je nach Versuchsansatz und beteiligten Probanden (z.B. westliche Nonnen, tibetische Buddhisten, betende evangelische Christen etc.) finden sich Aktivierungen unterschiedlicher Hirnareale. Es ist davon auszugehen, dass wahrscheinlich das mesolimbische System und die zum Temporallappen beteiligten Bahnen eine Rolle spielen könnten. Es finden sich jedoch auch vermehrte Aktivitäten in anderen Hirnarealen. Somit sind die Versuche, diese Erfahrungen alleine auf ganz bestimmte neurophysiologische Prozesse (»Gottesmodul«) zu reduzieren, bisher unbefriedigend geblieben.<sup>46</sup> Dies liegt zum großen Teil auch an methodischen Problemen, da zum Beispiel eine mystische Erfahrung nicht ohne weiteres im Labor hervorgerufen werden kann. Dies gilt umso mehr für die NTE. Die spontane Natur der NTE hat bisher keine speziellen Untersuchungen mit funktioneller Kernspintomographie oder Positronen-Emissionstomographie zugelassen. Zuverlässige und allgemein akzeptierte wissenschaftliche Daten zur Entstehung religiösen Empfindens in bestimmten Hirnregionen bei NTE fehlen deshalb fast vollständig. Es wurde deshalb spekuliert, dass im Rahmen eines traumatischen Ereignisses, verbunden mit dem Abfall der Sauerstoffversorgung speziell in temporolimbischen Strukturen, epilepsieartige Entladungen auftreten. Diese könnten letztlich die Kaskaden der NTE induzieren.<sup>47</sup> Für eine epileptische Aktivität bestimmter Hirnareale bei NTE spricht die gesteigerte Bewusstseins-helle und vermehrte Erinnerungsfähigkeit (Hypermnesie). Auch die anfallsartige Plötzlichkeit könnte für eine epileptische Entladung sprechen, die in der Folge Halluzinationen induziert. Gegen die Vermutung, dass Temporallappenanfälle NTE mitverursachen, spricht jedoch vor allen Dingen die unterschiedliche klinische Phänomenologie von NTE und Tem-

---

<sup>44</sup> Vgl. Ramachandran/Blakesteer/Kober, Die blinde Frau.

<sup>45</sup> Vgl. Saver/Rabin, The neural substrates, 498–510.

<sup>46</sup> Zur Übersicht vgl. Kuhn, Neurobiologie, 53–61.

<sup>47</sup> Vgl. Schröter-Kunhardt, Nah-Todeserfahrungen.

porallappenanfällen. Zudem sinkt während der Anfälle – im Unterschied zu NTE – die kognitive und mnestiche Leistungsfähigkeit stark ab.<sup>48</sup>

Wesentlich mehr ist über den spirituellen und religiösen Transformationsprozess bei NTE bekannt. Es findet sich oftmals ein tiefgreifender Wandel der Lebenseinstellungen, der Glaubensauffassung, der Werte und des Verhaltens. Wir wissen heute, dass durch NTE das Mitgefühl für andere Menschen zunimmt und auch die Wertschätzung menschlicher Beziehungen wächst. In den meisten Fällen verringert sich die Angst vor dem Tod beträchtlich. Besonders bemerkenswert ist die erhebliche Zunahme des Glaubens an ein Leben nach dem Tod. Im Allgemeinen verstärken sich die religiösen Gefühle nach einer NTE, während sich das Interesse an institutionalisierter Religionsausübung deutlich abschwächt. In einer Nachuntersuchung der Teilnehmer der niederländischen Studie findet sich auch acht Jahre nach der NTE eine vermehrte Einsicht in den Sinn des Lebens, das vermehrte Gefühl einer inneren Bedeutung des Lebens sowie ein zunehmendes Interesse an Spiritualität, Meditation und auch Gebet.<sup>49</sup> Die erhöhte Abkehr von kirchlichen Institutionen führt in evangelischen mehr als in katholischen Kirchenkreisen zu zwiespältigen Reaktionen. Hervorgehoben wird insbesondere, dass keine Person wirklich gestorben sei. Somit seien endgültige Aussagen über ein Jenseits nicht möglich. Auf keinen Fall lasse sich das christliche Gottesbild aus Nahtoderfahrungen ableiten. Andere Kirchenvertreter empfehlen die Erlebnisse nicht als Beweis für ein Jenseits, sondern als Hinweis für menschliche Spiritualität und Transzendenz anzusehen.<sup>50</sup>

## 10. Bewusstsein und NTE

Bewusstsein und seine möglichen Veränderungen werden neurologisch in unterschiedliche Erscheinungsformen eingeteilt. Neben dem Zustand der Wachheit können im alltäglichen Leben häufig auch Phasen verringerten Bewusstseins beobachtet werden. Zur Beurteilung von pathologischen Prozessen des Gehirns ist aus neurologischer Sicht insbesondere die graduelle Einteilung in Somnolenz (allgemeine Verlangsamung), Sopor (Bewusstseinsstörung ohne Spontanaktivität) und Koma (Stadien tiefer Bewusstlosigkeit) von Bedeutung. Bei fast allen Komaformen kommt es im EEG zu einer Reduktion der Frequenzen bis zum sehr langsamen Deltarhythmus von 1-3 Hz. Ein Nulllinien-EEG zeigt das Fehlen jeglicher corticaler Aktivität an und ist bei der Bestimmung des Hirntodes von Bedeutung.

Ursachen schwerer Bewusstseinsstörungen sind meistens Schädigungen der *Formatio reticularis* in Hirnstamm und Mittelhirn. Diese ist beteiligt an der Kontrolle von Atem, Kreislauf, Wachen und Schlafen und wirkt bei der Regulation der Aufmerksamkeit mit. Auch die aufsteigenden reticulären Bahnen zum Großhirn sowie Läsionen des Großhirns

---

48 Vgl. van Lommel, Endloses Bewusstsein.

49 Vgl. ebd.

50 Vgl. Terhart, Jenseitswelten, 86.

selbst können zu Bewusstseinsstörungen führen. Neben der Beeinträchtigung des allgemeinen Bewusstseinszustandes gibt es spezifische Bewusstseinstrübungen und Veränderungen, welche im Allgemeinen auf kurzzeitige und dauerhafte Veränderungen im Großhirn zurückzuführen sind. Insbesondere die Heterogenität dieser ›veränderten Bewusstseinszustände‹ (altered states of consciousness) wie z.B. Wachen und Schlafen, Tagträume, sexuelle Orgasmen, rhythmusinduzierte Trance, Meditation, Hypnose, psychotische Störungen, epileptische Störungen, Hyperventilation etc., erfordert eine differenzierte wissenschaftliche Beurteilung. Vaitl u.a. beschreiben in einer Übersicht diverse psychologische und physiologische Ursachen der Entstehung.<sup>51</sup>

Im Unterschied dazu erweist sich die ursächliche Erklärung und Einordnung der NTE als außerordentlich schwierig. In den meisten Fällen sind die Patienten dabei ohne Bewusstsein (komatös). Das Bewusstsein wird dabei als hellwach und klar beschrieben, verbunden mit der Wahrnehmung einer beeindruckenden Sequenz von Phänomenen, die während eines Komats nach bisherigem neurologischem Kenntnisstand nicht auftreten dürften (›paradoxes Bewusstsein‹). Aufgrund der Vielzahl von Auslösemechanismen ist jedoch eine eindeutige Zuordnung zu psychologischen oder physiologischen Ursachen zum jetzigen Zeitpunkt nicht möglich, so dass NTE eher den spontan auftretenden veränderten Bewusstseinszuständen – ähnlich wie Schlaf und Traum – zugeordnet werden.

Bei spontan auftretenden veränderten Bewusstseinszuständen finden sich oftmals Veränderungen der corticalen Aktivität und eine Zunahme des Arousal (s. u.). Dies gilt insbesondere für NTE, welche sich somit deutlich von pathologisch induzierten komatösen Zuständen unterscheiden, bei denen eine Reduktion der corticalen Aktivität und des Arousal nachzuweisen ist. Wegen dieses nicht zu erklärenden Paradoxons argumentieren manche Neurobiologen, dass die Patienten und Patientinnen bei einer NTE kurzfristig aus dem Koma erwachen, dies aber nicht vom ärztlichen Personal bemerkt wurde. Es ist nicht auszuschließen, dass dies vielleicht in einigen seltenen Fällen vorgekommen ist, jedoch muss bei der deutlichen Mehrheit der aufgetretenen NTE diese Erklärung ausgeschlossen werden.

Unter NTE sind die Betroffenen häufig unbeweglich, nehmen aber bewusst bestimmte Aspekte der Realität wahr, insbesondere die Tatsache, sich an der Grenze zum Tod zu befinden. Dieser Zustand ähnelt den Stadien des REM-Schlafs. Der REM-Schlaf wird auch als paradoxer Schlaf oder aktivierter Schlaf bezeichnet und ist gekennzeichnet durch rasche Augenbewegungen, muskuläre Atonie und vermehrte EEG-Aktivität. Im REM-Schlaf tritt zudem eine vermehrte psychische Aktivität auf, die sich in visuellen und motorisch geprägten Erlebnisprozessen (Träumen) darstellt. Dieses Stadium kann auch in das Wachbewusstsein eindringen (REM-Intrusion) und visuelle Halluzinationen beim Einschlafen (hypnagog) und beim Erwachen (hypnopomp) hervorrufen. Zudem kann REM-Intrusion zu Muskeler schlaffung (Atonie) und Schlaflähmung führen. Diese Symptome treten auch bei der Narkolepsie (Schlafkrankheit) auf, welche genetisch und auch symptomatisch be-

---

51 Vgl. Vaitl u.a., *Psychobiology*, 98-127.

dingt sein kann. Man vermutet hier als Ursache Störungen in Arealen des Gehirns, welche für die Steuerung des Schlaf-Wach-Rhythmus verantwortlich sind (z.B. Hypothalamus).

Visuelle Halluzinationen wurden z.B. auch bei Läsionen des Mittelhirns beschrieben (pedunkuläre Halluzinationen). Es wurden dabei Tunnelwahrnehmungen mit einem goldenen Tor am Ende, das Auftreten von Engeln oder auch Gefühle des Schwebens (Levitation) geschildert.<sup>52</sup> Neurobiologen nehmen an, dass Störungen in der mesopontin gelegenen *Formatio reticularis*, welche verknüpft ist mit dem serotonerg innervierten *nucleus raphe*, von Bedeutung sind. Es ist zudem bekannt, dass bestimmte Bahnen im Hirnstamm (*ponto-geniculo-occipital*) das visuelle System aktivieren können. Des Weiteren induzieren cardiorespiratorisch auftretende Veränderungen das Eindringen der REM-Phasen in das Wachbewusstsein. Diese Beobachtung wie auch die Tatsache, dass OBE gehäuft bei Patienten und Patientinnen mit Narkolepsie auftreten können, führte zu der Vermutung, dass die physiologischen Mechanismen der REM-Intrusion eine wichtige Rolle bei NTE spielen könnten.<sup>53</sup> Nelson untersuchte deshalb 55 Patienten und Patientinnen, die bereits NTE erlebten, im Vergleich zu einer Kontrollgruppe und fand signifikant vermehrt schlafbezogene optische und akustische Halluzinationen bei Menschen mit NTE in der Vorgeschichte. Dies könnte dafür sprechen, dass NTE bevorzugt bei Menschen auftritt, die dazu befähigt sind in lebensbedrohlichen Situationen physiologische Mechanismen im Gehirn zu aktivieren, die in der Folge REM-Intrusionen induzieren können.<sup>54</sup>

Schlaf, Wachen und auch andere veränderte Bewusstseinszustände sind sehr eng mit der Funktion des Arousal-Systems verknüpft. Dabei wird durch Aktivierung der *Formatio reticularis* des Hirnstammes eine gesteigerte Wachheit und Aufmerksamkeit induziert. Die *Formatio reticularis* umfasst ein ausgedehntes Neuronen-Netzwerk im Hirnstamm, das von der *Medulla oblongata* (verlängertes Mark) bis zum *Diencephalon* (Zwischenhirn) reicht. Teile davon sind mit den serotonergen (*nucleus raphe*) und noradrenergen (*locus coeruleus*) Nervenbahnen verknüpft. Durch Verbindung von hypothalamischen Kernen und dem limbischen System ist die *Formatio reticularis* für die affektive Färbung von Sinesseindrücken von Bedeutung. Darüber hinaus führt die unspezifische Erregung von Tier und Mensch im Rahmen des Arousal zu einer allgemeinen Aktivierung der Großhirnrinde. Die Folge ist eine gesteigerte Wachheit und Aufmerksamkeit.

In einer ergänzenden Analyse fand Nelson während der REM-Intrusion in der Gruppe mit NTE eine erhöhte Zahl von außerkörperlichen Erfahrungen (*out-of-body-Erfahrung*, OBE).<sup>55</sup> Die erhöhte Prävalenz von REM-Intrusionen wie auch OBE lässt darauf schließen, dass NTE, aber insbesondere auch OBE, durch das Arousal-System getriggert werden. Das Arousal-System kann durch mehrere Faktoren, z.B. Gefahr und/oder niedriger Blutdruck aktiviert werden. Auch bei den experimentell erzeugten Synkopen wurde eine Aktivierung

---

52 Vgl. Manford/Andermann, *Complex visual hallucinations*, 1819-1840.

53 Vgl. Makowald/Scheck, *Dissociated states*, 44-51.

54 Vgl. Nelson u.a., *The arousal system*, 1003-1009.

55 Vgl. Nelson/Mattingly/Schmitt, *Out-of-Body experience*, 794-795.

der *Formatio reticularis* vermutet. Es ist somit naheliegend, dass sowohl NTE wie auch Synkopen in gleicher Weise über das Arousal-System ausgelöst werden.

Gegen die von Nelson erhobenen Daten sprechen zum einen methodische Probleme. Die Beteiligten wurden via E-mail im Internet retrospektiv befragt. Zum anderen sind Schlafparalysen im Unterschied zu NTE mit Angst verbunden. Auch treten einige NTE auch unter Behandlung von Narkotika und sedierenden Medikamenten auf, welche REM-Phasen jedoch hemmen. Mit der Aktivierung der REM-Intrusion ist zudem eine vermehrte EEG-Aktivität verbunden. Im Gegensatz dazu ist während NTE die EEG-Aktivität eher abgeschwächt oder überhaupt nicht nachweisbar. Nicht auszuschließen ist zudem, dass die von Nelson erhobenen Befunde erst unter oder nach einer NTE entstanden sind. Dafür spricht, dass eine REM-Intrusion und die entsprechenden Symptome bei posttraumatischen Stresserkrankungen gehäuft auftreten.

## 11. Diskussion

Ziel fast aller neurobiologischen Publikationen zum Thema ist der Nachweis einer physiologischen Ursache der Erlebnisse. Aufgrund der spontanen Natur von NTE sind experimentelle Daten rar. In den meisten Fällen wurde versucht, Einzelelemente der NTE mit bekannten Phänomenen zu vergleichen und daraus neue Erkenntnisse über biochemische und physiologische Mechanismen zu gewinnen. Die vorgeschlagenen Erklärungsmodelle sind jedoch oftmals nur auf Teilelemente anwendbar und können die Vielzahl der Phänomene nicht umfassend erklären. Einige Hypothesen gelten zudem inzwischen als widerlegt, werden jedoch immer wieder von verschiedenen Autoren und Autorinnen aufgegriffen.

Vereinzelte Stimmen der Neurobiologie stimmen durchaus der Annahme zu, dass die durch einen vermeintlichen Sauerstoffmangel vermuteten Schädigungen in bestimmten Arealen des Gehirns als Ursache der NTE alleine nicht ausreichen, um alle geschilderten Phänomene erklären zu können. Insbesondere gilt dies für Erfahrungen, welche in Situationen ohne Herzstillstand auftreten wie Polytraumata, Situationen einer allgemeinen Anästhesie, Phasen einer Unterzuckerung, schreckhafte Situationen ohne organische Schäden (z.B. Absturz vom Berg) oder auch stressfreie Lebensphasen (z.B. Meditation, Yoga, in Träumen, nach Einnahme von Drogen oder auch während einer Autofahrt).<sup>56</sup>

Die bisherigen Beobachtungen und Erkenntnisse lassen vermuten, dass NTE zwar durch vielfältige physiologische Mechanismen angestoßen werden können, der Inhalt der Erfahrungen jedoch trotz der eventuell vorhandenen neuronalen Korrelate physiologisch nicht ausreichend begründet werden kann. NTE sind phänomenologisch als paranormale Phänomene zu klassifizieren und somit außersinnlich im wahrsten Sinne des Wortes. Paranormale Fähigkeiten wie z.B. Telepathie und Hellsehen sind seit Jahrhunderten bekannt. Da

---

56 Vgl. Blanke/Dieiguez, *Leaving Body and Life*, 303–325.

bestimmte Paraphänomene in einigen Studien nicht reproduzierbar waren, werden diese von den Mainstreamwissenschaften als nicht existent angesehen und/oder ignoriert. Im Gegensatz dazu müssen die außersinnlichen Wahrnehmungen bei NTE wissenschaftlich als bewiesen angesehen werden. Dies einerseits aufgrund der Vielzahl an retrospektiv erhaltenen Daten, andererseits vor allen Dingen aufgrund der Ergebnisse der bisher durchgeführten prospektiven Studien. Diese erfüllen allgemein akzeptierte wissenschaftliche Kriterien (z.B. Reproduzierbarkeit, statistische Vorausplanung etc.) und beweisen somit, dass NTE und Teilelemente davon unter bestimmten klinischen Bedingungen in einem relativ konstanten Prozentsatz auftreten und als Bestandteil der menschlichen Existenz akzeptiert werden müssen. Da materialistische Hypothesen und Modelle NTE nicht ausreichend erklären können, kann die außersinnliche Natur des Phänomens deshalb nicht mehr ignoriert werden. NTE widerlegen das materialistisch-reduktionistische Weltbild und somit die monistische Behauptung, dass Bewusstsein ohne Materie nicht existieren kann.

Auch Naturwissenschaftler und Naturwissenschaftlerinnen und Mediziner und Medizinerinnen kritisieren in zunehmendem Maße das vorherrschende Weltbild und haben deshalb das Konzept einer post-materialistischen Wissenschaft entwickelt. Die Autoren eines Manifests gehen davon aus, dass die Vision, die wir von uns selbst haben, durch diese Vorstellungen grundlegend verändert wird, indem sie uns unsere »Würde und Kraft als Menschen und Wissenschaftler wiedergeben«.<sup>57</sup> Wesentliche Bausteine einer post-materialistischen Wissenschaft sind insbesondere die Erkenntnisse über Wesen, Natur und die eigentliche Bedeutung von NTE. Dies steht im Widerspruch zu den Vorstellungen der Mainstream-Wissenschaften, welche NTE auf der Basis des naturalistischen Dogmas auf »komplexe Halluzinationen« im Rahmen pathologischer Vorgänge im Gehirn reduzieren. Die vorgeschlagenen Erklärungsmodelle sind jedoch nur auf Teilelemente der NTE anwendbar. Zwar ist davon auszugehen, dass NTE durch z. T. unterschiedliche physiologische Mechanismen angestoßen werden können (z.B. Sauerstoffmangel), jedoch der Inhalt der Erfahrungen und somit auch das Phänomen NTE in seiner Gesamtheit naturalistisch nicht ausreichend erklärt werden kann. Beispielsweise ist neurobiologisch nicht zu verstehen, dass nach einem zwei- bis dreiminütigen Herzstillstand tiefgreifende außergewöhnliche Erlebnisse bei klarem und überwachtem Bewusstsein (>paradoxes Bewusstsein<) wahrgenommen werden und diese das Leben der Betroffenen in den allermeisten Fällen grundlegend und nachhaltig verändern können. Zwar vermuten Neurobiologen neuerdings als mögliche Ursache, dass trotz der normalerweise im Koma reduzierten kortikalen Aktivität, ein möglicher Sauerstoffmangel sterbende Zellen überaktiviert. Die Diskrepanz zwischen pathobiochemisch ablaufenden Zelluntergängen und den gleichzeitig auftretenden außergewöhnlichen Erfahrungen widerspricht jedoch den naturalistischen Vorstellungen über die Entstehung von Bewusstsein.

Nicht nur Schwartz u.a. sind beunruhigt über das fehlerhafte, aber unverändert vorherrschende Dogma eines materialistisch-reduktionistischen Weltbildes. Deshalb haben

---

57 Schwartz/Beauregard/Miller, Manifest.

kürzlich mehr als 90 überwiegend in der Bewusstseinsforschung tätige Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen (Galileo-Kommission) eine grundlegende Stellungnahme veröffentlicht.<sup>58</sup> Ziel dieses Berichts mit dem Titel *Beyond a Materialist Worldview. Towards an Expanded Science* ist es, eine offene Diskussion über eine neue, die materialistische Position überschreitende ›trans-moderne‹ oder ›spirituell-offene‹ Wissenschaft zu initiieren. Mitglieder dieser Galileo-Kommission sind auch zahlreiche aus der Nahtodliteratur und Forschung bekannte Persönlichkeiten wie z.B. Eben Alexander, Bruce Greyson, Ed und Emily Kelly, Kenneth Ring und Pim van Lommel. Das Vorwort des Galileo-Berichts wurde von dem bekannten Nahtodforscher Peter Fenwick verfasst. Darin weist er insbesondere auf die Unvereinbarkeit der während einer Nahtoderfahrung auftretenden Bewusstseinsveränderung (paradoxes Bewusstsein) mit dem neurobiologisch-materialistischen Erklärungsmodell hin.

Der Hauptteil des Galileo-Commission-Report wurde von dem deutschen Psychologen und Wissenschaftstheoretiker Harald Walach verfasst. Er fordert im Auftrag der Galileo-Kommission eine Erweiterung der Wissenschaften über die selbst auferlegten ›materialistischen‹ Grenzen und die Anerkennung, dass das Bewusstsein als grundlegend und unabhängig von der Materie betrachtet werden muss und somit materialistisch letztlich nicht erklärt werden kann. Er vertritt zudem die Überzeugung, dass die neurobiologischen Vorstellungen der Erzeugung des Bewusstseins durch das Gehirn selbst weder bewiesen noch gerechtfertigt sind. Als Hauptargumente führt er zum einen erkenntnistheoretische Überlegungen an, wie z.B. die Tatsache, dass die grundlegenden Annahmen des materialistisch-wissenschaftlichen Dogmas philosophisch begründet und wissenschaftlich nicht bewiesen sind. Zum anderen weist er auf empirische Phänomene hin, die der materialistischen Hypothese vom Primat der Materie widersprechen. Dazu werden zum einen die Ergebnisse zahlreicher Metaanalysen, die die Existenz von Paraphänomenen wie Telepathie, Hellsichtigkeit, etc. belegen, aufgeführt. Auch existieren nach Ansicht der Galileo-Kommission zahlreiche Daten zu Fällen von Kindern, die sich an frühere Leben erinnern und somit die Existenz des Phänomens der Reinkarnation nahelegen. Zum anderen wird die Beweiskraft von zahlreichen Nahtoderlebnissen hervorgehoben. Walach führt hier insbesondere verifizierte Berichte über komplexe Wahrnehmungen und Erkenntnisse, einschließlich nicht-lokaler parapsychologischer Phänomene auf. Im Wesentlichen demonstriert der Galileo-Commission-Report die fehlerhaften Annahmen und zahlreichen Widersprüche der materialistischen Weltanschauung, sowohl in den Wissenschaften, aber auch im täglichen Leben.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass NTE trotz partiell vorhandener neuronaler Korrelate neurobiologisch nicht ausreichend erklärt werden können. Die Tatsache, dass nach Applikation von bestimmten Halluzinogenen wie z.B. DMT Elemente von NTE wahrgenommen werden, beweist keineswegs, dass neurochemische Mechanismen als alleinige materielle Ursache von NTE angenommen werden müssen. Denn diese können nicht nur

---

58 Vgl. Walach, *Materialistic worldview*.

unter veränderten physiologischen Bedingungen, sondern auch spontan und ohne Hinweise auf neuronale Störungen auftreten. Halluzinogene verändern durch Modifikation neurochemischer Rezeptoren zwar die Wahrnehmung der materiellen Wirklichkeit. Dies ermöglicht andererseits aber auch den Kontakt mit anderen Realitäten, welche uns im alltäglichen Leben weitgehend verschlossen bleiben (»Radiohypothese«). Es ist deshalb naheliegend anzunehmen, dass die unterschiedlichen Auslösemechanismen der NTE zu einer Veränderung »der Pforten der Wahrnehmung« führen können, welche vermutlich auf Wechselwirkungen des Gehirns mit immateriellen Bewusstseinsformen zurückzuführen sind.<sup>59</sup> Solche Vorstellungen entsprechen der philosophischen Position des interaktionellen Dualismus, welcher insbesondere von dem Neurophysiologen Eccles vertreten wurde. Eccles postulierte, dass kleinste Prozesse auf Ebene der Quantenphysik hinreichend seien, um die Ausschüttung von Neurotransmittern zu beeinflussen und schloss, dass die Wirkung eines energie- und masselosen Geistes auf das Gehirn somit durch eine Beeinflussung der quantenmechanischen Wahrscheinlichkeitsfelder erklärbar werde.<sup>60</sup> Nach neueren parapsychologischen Vorstellungen sind außersinnliche Phänomene wie z.B. Telepathie als quantenmechanische Verschränkung anzusehen, welche physikalisch nicht von Raum und Zeit abhängt. Die Zeit ist physikalisch ein Konstrukt der mentalen Repräsentationen des Gehirns. Es ist deshalb zu vermuten, dass bei einem sterbenden Gehirn die mentale Repräsentation des Bewusstseins zusammenbricht und dadurch die während NTE auftretende Zeit- und Wortlosigkeit, wie auch die Wahrnehmung transzendenter Realitäten möglich wird.<sup>61</sup>

---

## Literatur

- Arenz, Dirk, Heautoskopie. Doppelgängerphänomen und seltene Halluzination der eigenen Gestalt, in: *Nervenarzt* 72, 2001, 376–379.
- Bianchi, Antonio, Comments on »The Ketamine Model of the Near-Death Experience: A central role for the NMDA-receptor«, in: *JNDS* 16(1), 1997, 71–78.
- Blackmore, Susan J./Troscianko, Tom S., The Physiology of the Tunnel, in: *Journal for Near-Death Studies* 8, 1998, 15–28.
- Blanke, Olaf/Diequez, Sebastian, Leaving Body and Life Behind: Out-of-Body and Near-Death Experience, in: S. Laureys/G. Tononi (Hg.), *The Neurology of Consciousness*, Amsterdam/Heidelberg u.a. 2009, 303–325.
- Blanke, Olaf/Landis, Theodor/Spinelli, Laurent u.a., Out of body experience and antoscopy of neurological origin, in: *Brain* 127, 2004, 243–258.
- Borg, Jacqueline/André, Bengt/Soderstrom, Henrik u.a., The Serotonin System and Spiritual Experiences, in: *Am I Psychiatry* 160:11, 2003, 1965–1969.
- Brugger, Peter, Neuropsychiatrie und Parapsychologie autoskopischer Phänomene, in: *Nervenarzt* 74, 2003, 293–295.

---

59 Vgl. Huxley, Pforten.

60 Vgl. Eccles, Selbst.

61 Vgl. von Lucadou, Paranormale Erfahrungen, 15–60, 77.

- Brugger, Peter, Das gläubige Gehirn, in: S. Matthiesen/R. Rosenzweig (Hg.), Von Sinnen – Traum, Trance, Rausch und Rage aus der Sicht der Hirnforschung, Paderborn 2007, 113–133.
- Dean, John G./Liu, Tiecheng/Huff, Sean u.a., Biosynthesis and Extracellular Concentrations of N,N-dimethyltryptamine (DMT) in Mammalian Brain, in: Scientific Reports 9 (9333), 2019. DOI: [10.1038/s41598-019-45812-w](https://doi.org/10.1038/s41598-019-45812-w).
- Dewhurst, Kenneth/Beard, Alfred W., Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy, in: Archives of Neurology 34, 1970, 454–467. DOI: [10.1192/bjpp.117.540.497](https://doi.org/10.1192/bjpp.117.540.497).
- Dobkin de Rios, Marlene/Janiger, Oscar, LSD – spirituality and the creative process, Rochester 2003.
- Eccles, John C., Wie das Selbst sein Gehirn steuert. München 1994.
- Engmann, Birk, Was passiert an der Schwelle zum Tod? Medizinische Erklärungen für Lichterscheinungen und Tunnelphänomene, in: MMW Fortschritte der Medizin 150, 2008, 42–43.
- Ewald, Günter, Ich war tot. Ein Naturwissenschaftler untersucht Nahtod-Erfahrungen, Augsburg 1999.
- Forster Ryan D./James, Debbie/Holden, Janice Miner, Practical applications of research on near-death experiences, in: J. M. Holden/B. Greyson /D. James (Hg.), The Handbook of Near-Death Experiences. Thirty Years of Investigation, Santa Barbara/Denver/Oxford 2009, 235–258.
- Gallup Jr., George/Proctor, William, Begegnungen mit der Unsterblichkeit. Erlebnisse im Grenzbereich zwischen Leben und Tod, München 1983.
- Griffiths, Roland R./Hurwitz, Ethan S./Davis, Alan K. u.a., Survey of subjective »God encounter experiences«: Comparisons among naturally occurring experiences and those occasioned by the classic psychedelics psilocybin, LSD, ayahuasca or DMT, in: PLoS ONE 14:(4), 2019. DOI: [10.1371/journal.pone.0214377](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0214377).
- Hanser, Hartwig u.a. (Hg.): Lexikon der Neurowissenschaften. Band 2, Heidelberg/Berlin 2000, 478.
- Heim, Albert, Notizen über den Tod durch Absturz, Jahrbuch des Schweizer Alpenclub 27, 1892, 327–337.
- Högl, Stefan, Transzendenzerfahrungen. Nahtod-Erlebnisse im Spiegel von Wissenschaft und Religion, Marburg 2006.
- Huxley, Aldous, Die Pforten der Wahrnehmung – Himmel und Hölle, München, 2008.
- James, William, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt 1997.
- Jansen, Karl L.R., The Ketamin Model of Near-death Experience: A central role for the NMDA receptor, in: JNDS 16:(1), 1997, 5–26.
- Kelly, Emily W./Greyson, Bruce/Kelly, Edward F., Unusual experiences Near death and Related Phenomena, in: E. F. Kelly/E. W. Kelly u.a. (Hg.), Irreducible Mind: Toward a psychology for the 21st century, Lanham/ Boulder/New York 2007, 367–421.
- Kuhn, Wilfried, Neurobiologie spiritueller und religiöser Erfahrungen, in: A. Serwaty/J. Nicolay, Begegnung mit Gott? Nahtoderfahrung und Mystik, Goch 2009, 53–61.
- Lempert, Thomas/Bauer, Martin/Schmidt, Dieter, Synkope and near-death experience, in: The Lancet 344, 1994, 829–830. DOI: [10.1016/S0140-6736\(94\)92389-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(94)92389-2).
- Lempert, Thomas, Synkope: a videometric analysis of 56 episodes of transient cerebral hypoxia, in: Annals of Neurology 36:(2), 1994, 233–237. DOI: [10.1002/ana.410360217](https://doi.org/10.1002/ana.410360217).
- Lukoff, David/Lu, Francis/Turner, Robert, Toward a more culturally DSM-IV. Psychoreligious and psychospiritual problems, in: Journal of Nervous and Mental disease 180, 1992, 673–678. DOI: [10.1097/00005053-199211000-00001](https://doi.org/10.1097/00005053-199211000-00001).
- Makowald, Mark W./Scheck, Carlos H., Dissociated states of wakefulness and sleep, in: Neurology 42:(7), 1992, 44–51.
- Manford, Mark/Andermann, Frederick, Complex visual hallucinations – clinical and neurobiological insights, in: Brain 121, 1998, 1819–1840. DOI: [10.1093/brain/121.10.1819](https://doi.org/10.1093/brain/121.10.1819).
- Moody, Raymond A., Leben nach dem Tod. Mit einem Vorwort von Elisabeth Kübler-Ross, Reinbek bei Hamburg 1977.

- Naquet R./Fernandes-Guardiola A., Effect of various types of anoxia on spontaneous and evoked cerebral activity in cat, in: H. Gastant/J.S. Meyer (Hg.), *Cerebral anoxia and the electroencephalogram*, Springfield 1961, 144-163.
- Nelson, Kevin R./Mattingly, Michelle/Schmitt, Frederick A., Out-of-Body experience and arousal, in: *Neurology* 68:(10), 2007, 794-795. DOI: [10.1212/01.wnl.0000256784.85952.6f](https://doi.org/10.1212/01.wnl.0000256784.85952.6f).
- Nelson, Kevin R./Sherman A. Lee u.a., Does the arousal system contribute to near death experience?, in: *Neurology* 66:(7), 2006, 1003-1009. DOI: [10.1212/01.wnl.0000204296.15607.37](https://doi.org/10.1212/01.wnl.0000204296.15607.37).
- Parnia, Sam, *What happens when we die. A groundbreaking study into the nature of life and death*, Carlsbad California 2006.
- Ramachandran, Vilayanur S./Blakeslee, Sandra/Kober, Hainer, *Die blinde Frau, die sehen kann: rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins*, Reinbek 2002.
- Ring, Kenneth/Elsässer-Valarino, Evelyn, *Im Angesicht des Todes. Was wir aus Nah-Tod-Erfahrungen für das Leben gewinnen*, München 1999.
- Sartori, Penny, *Nahtoderfahrungen als Neuanfang. Was wirklich wichtig ist im Leben*, Grafing, 2015.
- Saver, Jeffrey L./Rabin, John, The neural substrates of religious experience, in: *J Neuropsychiatry and Clin Neuroscience* 9, 1997, 498-510. DOI: [10.1176/jnp.9.3.498](https://doi.org/10.1176/jnp.9.3.498).
- Schröter-Kunhardt, Michael, *Nah-Todeserfahrungen aus psychiatrisch-neurologischer Sicht*, in: H. Knoblauch/H. G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 65-99.
- Schwartz, G.E./Beauregard M./Miller L. (Hg). *Manifest für eine post-materialistische Wissenschaft*. Tucson: Arizona (2014). <https://opensciences.org/about/manifesto-for-a-post-materialist-science> (letzter Zugriff am 4.3.2022).
- Siesjö, Bo K., *Brain Energy Metabolism*, Chichester 1978.
- Strassman, Rick, *DMT – Das Molekül des Bewusstseins. Zur Biologie von Nahtod-Erfahrungen und mystischen Erlebnissen*, Baden und München 2004.
- Tart, Charles T., *The end of materialism. How evidence of the paranormal is bringing science and spirit together*, Oakland 2009, 289-293.
- Terhart, Franjo, *Jenseitswelten. Leben nach dem Tod*, Bath 2004, 86.
- Timmermann, Christopher/Roseman, Leor/Williams, Luke u.a., DMT Models the Near-Death Experience, in: *Frontiers in Psychology* 9, 2018, 1-12. DOI: [10.3389/fpsyg.2018.01424](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01424).
- Underhill, Emily, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, Bietigheim 1928.
- Vaitl, Dieter/Birbaumer, Niels/Gruzelier, John u.a., Psychobiology of Altered States of Consciousness, in: *Psychological Bulletin* 13:(1), 2005, 98-127. DOI: [10.1037/0033-2909.131.1.98](https://doi.org/10.1037/0033-2909.131.1.98).
- Van Lommel, Pim, *Endloses Bewusstsein. Neue Medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*, Düsseldorf 2009.
- Van Lommel, Pim/van Wees, Ruud/Meyers, Vincent, u.a., Near-death experience in survivors of cardiac arrest – a prospective study in the Netherlands, in: *The Lancet* 358, 2001, 2039-2045. DOI: [10.1016/S0140-6736\(01\)07100-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(01)07100-8).
- Von Lucadou, Walter, *Paranormale Erfahrungen im Umfeld des Sterbens*, in: A. Serwaty/J. Nicolay, *Begegnung mit Verstorbenen. Beiträge aus Wissenschaft und Therapie zu einem tabubeszetzten Thema*, Goch 2010, 15-60, 77.
- Walach, H., *Beyond a materialistic worldview. Towards an expanded science*, London 2019. <https://galileo-commission.org/> (letzter Zugriff am 4.3.2022).
- Whinnery, James E./Whinnery, Angela M., Acceleration – induced loss of Consciousness: A review of 500 Episodes, in: *Archives of Neurology* 47, 1990, 746-776.

## Autor

**Prof. Dr. Dr. Wilfried Kuhn**

Neurologische Klinik, Leopoldina Krankenhaus Schweinfurt, [whrkuhn@mailbox.org](mailto:whrkuhn@mailbox.org)

Wilfried Kuhn promovierte 1979 in Physikalischer Chemie. Anschließend studierte er Medizin und habilitierte sich 1989 in Würzburg über die Parkinson-Krankheit. Von 1990 bis 2001 war er Oberarzt der Neurologie im St. Josef-Hospital Bochum, von 2001 bis 2017 Chefarzt der Neurologischen Klinik im Leopoldina-Krankenhaus Schweinfurt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen M. Parkinson und anderen neurodegenerativen Erkrankungen.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

# Zur Psychologie von Nahtoderfahrungen in religionswissenschaftlicher Perspektive\*

## 1. Einleitung

Von jenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit dem Thema der Nahtoderfahrungen (NTE)<sup>1</sup> schon befasst haben, nehmen Psychologie und Psychiatrie eine besondere Rolle ein. Die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen des 20. Jahrhunderts zum Thema stammen beide aus der Feder von Psychiatern.<sup>2</sup> Zugleich bilden psychologische Erklärungen von NTE<sup>3</sup> bis heute eine Gruppe der vielen (nach wie vor bruchstückhaft bleibenden) Versuche, dem Thema wissenschaftlich auf den Grund zu gehen. Auch eignet der Geschichte der Psychologie und Psychiatrie etwas an, das sie mit der Geschichte der Erforschung von NTE gemeinsam hat: Ihre mal als problematisch, mal als produktiv empfundene Nähe zur Religion. Zuletzt strahlen Psychologie und Psychiatrie mit ihren Bezügen zur ›Therapie‹ auch noch einmal auf andere Weise aus dem Feld der Wissenschaft hinaus in das Feld der Gesellschaft hinein und werden dort zu Vehikeln einer neuen Form der Auseinandersetzung mit dem Tod, die aus guten Gründen in manchen Teilen religiös genannt werden kann.

Das Interesse der folgenden Überlegungen besteht nun nicht so sehr darin, Ein- und Überblicke in psychologische und psychiatrische Auseinandersetzungen mit dem Thema der NTE zu geben. Stattdessen soll anhand der Auseinandersetzung mit einer spezifischen, zugleich hochgradig umstrittenen Richtung der Psychologie – der sogenannten

---

\* Wiederabdruck des Beitrags *Mapping the Boundaries between Science and Religion* in deutscher Übersetzung mit Genehmigung durch den transcript Verlag (2018). DOI: [10.14361/9783839445822-009](https://doi.org/10.14361/9783839445822-009).

1 Zur Problematik des Begriffs siehe den Beitrag von Schlieter in diesem Band: <https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p2>.

2 Die Schweizerin Elisabeth Kübler-Ross und der Amerikaner Raymond Moody werden immer wieder als die maßgeblich Beteiligten an der Prägung des Begriffes und der frühen Forschung dazu genannt. Die neuere Forschung hat jedoch gezeigt, dass der Begriff selbst schon vorher, bei John C. Lilly im Jahr 1972, Verwendung gefunden hatte und Moody auch davon wusste. Vgl. hierzu Jens Schlieters Beitrag in diesem Band: <https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p2>.

3 Aktuelle psychologische und psychiatrische Studien zum Thema vgl.: Khanna/Greyson, Near-Death Experiences; Britton/Bootzin, Near-Death Experiences; Wren-Lewis, The Implications. Eine Annäherung aus Sicht der medizinischen Anthropologie vgl. Corazza, Near-Death Experiences.

›Transpersonalen Psychologie‹ – mit dem Thema der NTE exemplarisch das Verhältnis dieser Psychologie zur Religion diskutiert werden. Denn hier lässt sich beispielhaft die Sogwirkung zeigen, die das Thema der NTE auf die mit ihr befassten Forschungsvorhaben immer wieder ausgeübt hat: Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Grenze zwischen Leben und Tod wird zur Auseinandersetzung mit den Grenzen der Wissenschaft selbst.

Das Thema ist also komplex, und wer sich die Betrachtung einer Psychologie der NTE in religionswissenschaftlicher Perspektive zur Aufgabe gemacht hat, wird sich an dieser Stelle notwendiger Weise auf einige wenige Aspekte beschränken müssen. Daraus ergibt sich der Aufbau der Untersuchung:

Aus der Zielsetzung dieses Bandes, die Frage nach dem Begriff der NTE noch einmal gezielt zu stellen, folgt der erste Schritt: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Erfahrung selbst als einem Gegenstand religionspsychologischer Theoriebildung. Exemplarisch soll dabei auf William James Bezug genommen werden. Die Schriften dieses als klassisch geltenden Autors liegen zwar schon mehr als hundert Jahre zurück, doch stellen sie nach wie vor einen der wichtigsten Bezugspunkte einiger jener sich später entwickelnden Zweige der Psychologie dar, die sich auch mit NTE befasst haben. Zudem kann der dort vorgeschlagene Umgang mit dem Gegenstand religiöser Erfahrung als wegweisend auch für gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Thema gelten. Darauf folgt die Vorstellung eines sehr speziellen Zweiges innerhalb der Psychologie und Psychotherapie: der Transpersonalen Psychologie. Sie stellt eine Randerscheinung innerhalb der akademischen Psychologie dar bzw. wird kontrovers diskutiert, ob sie überhaupt ein legitimer Teil derselben ist. Unabhängig davon ist es jedenfalls (vor allem) hier, wo die Frage nach den Grenz- oder Gipfelerfahrungen im Allgemeinen, und die Frage nach den NTE im Konkreten gestellt und auch therapeutisch nutzbar gemacht wurde und wird. Besondere Aufmerksamkeit soll hier den Interferenzen zwischen psychologischen und religiösen Diskursen sowie therapeutischen Interventionen gelten, wie sie am Beispiel des Themas der NTE deutlich werden. Zur Veranschaulichung dessen dient das Beispiel des Psychiaters und LSD-Forschers Stanislav Grof.

Die Analyse soll durch einige Überlegungen zur Frage danach abgeschlossen werden, inwiefern sich das Phänomen NTE auch als eine neue und sehr spezifische Form gegenwärtiger Religiosität beschreiben lässt und welche Rolle darin möglicherweise auch und gerade die Psychologie und die Psychotherapie spielen.

Die Analyse besteht daher aus zwei Teilen: einer Darlegung des Themas aus religionspsychologischer Perspektive einerseits, mehr aber noch einer religionswissenschaftlichen Betrachtung bestimmter psychologischer Diskurse zu NTE als religiösem Phänomen andererseits.

## 2. Zum Erfahrungsbegriff

Der Begriff der Nahtoderfahrung ist seit Beginn der Forschungen zum Thema bereits verschiedentlich in Frage gestellt worden.<sup>4</sup> Gründe dafür liegen unter anderem in der Tatsache, dass auch solche Menschen von Merkmalen einer NTE berichten, die sich faktisch nicht in Todesnähe befanden.<sup>5</sup> Damit verliert der Begriff eigentlich seine *differentia specifica* gegenüber anderen außergewöhnlichen Erfahrungen, allen voran den sogenannten ›out-of-body experiences‹, zu denen es aktuell viel Forschung gibt und die häufig – wenn auch nicht immer – als Teil einer NTE berichtet werden.<sup>6</sup> Zugleich zeigen aktuelle neurologische Forschungen aber auch, dass out-of-body experiences und Nahtoderfahrungen »may share important functional and brain mechanisms, but clearly point towards distinct mechanisms as well.«<sup>7</sup> Hinzu kommt die Problematik, phänomenologisch eindeutige Merkmale einer NTE zu identifizieren, die sie von anderen Formen außergewöhnlicher Erfahrungen unterscheidbar machen könnten. Seit Moody, der noch 15 verschiedene Aspekte aufzuzählen wusste (die jedoch in keinem der 150 von ihm analysierten Fälle auch vollständig auftraten),<sup>8</sup> wurde immer wieder versucht, eine Phänomenologie der wichtigsten Charakteristika einer NTE zu entwickeln.<sup>9</sup> Weitere Probleme stellen sich einer Definition in den Weg: Das betrifft vor allem die kulturelle, bzw. schon regionale Varianz des Erlebten<sup>10</sup> und vor allem auch die Tatsache, dass dieses nie anders als immer nur (sprachlich oder bildlich) vermittelt zugänglich ist.

An dieser Stelle ist die Klärung der Definitionsfrage jedoch nicht entscheidend. Es reicht vielmehr die Tatsache, dass der Begriff der NTE – ob er nun eindeutig genug oder sinnvoll gefasst ist – als Konzept nach wie vor sowohl als Grundlage wissenschaftlicher Forschung als auch gesellschaftlicher Auseinandersetzung mit dem Thema fungiert, unabhängig von der möglichen Uneinheitlichkeit dessen, worauf er verweist. Hilfreich sind in diesem Zusammenhang daher Mieke Bals Überlegungen zu Konzepten:

»Mostly, they are considered abstract representations of an object. But, like all representations, they are neither simple nor adequate in themselves. They distort, unfix, and inflect the object. [...] In fact, concepts are, or rather do, much more. If well thought through, they offer

---

4 Hubert Knoblauch beispielsweise spricht in seinen Publikationen von Todesnähe, vgl. Knoblauch/Soeffner, Todesnähe. Zur Geschichte des Begriffes aktuell: Jens Schlieter in diesem Band: <https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p2>.

5 Vgl. bspw. van Lommel u.a., Near-death experience, 2039–2045.

6 Vgl. – auch für weitere Literaturverweise – die aktuellste Studie zum Thema von Blanke u.a., Leaving Body, 323–347.

7 Ebd., 333.

8 Vgl. Moody, Life after Life.

9 Eine sehr hilfreiche Synopse zu verschiedenen Ansätzen einer Phänomenologie der NTE bieten Blanke u.a., Leaving Body, 331.

10 Vgl. hierzu bspw. die Studie Hubert Knoblauchs, in der die NTE von Ost- und Westdeutschen miteinander verglichen wurden: Knoblauch/Soeffner, Todesnähe, 217–250.

miniature theories, and in that guise, help in the analysis of objects, situations, states, and other theories. [...] They travel – between disciplines, between individual scholars, between historical periods, and between geographically dispersed academic communities. Between disciplines, their meaning, reach and operational value differ.«<sup>11</sup>

NTE sollen in dieser Weise verstanden werden: als ein Konzept, das sich zwischen verschiedenen Disziplinen bewegt und ihren interdisziplinären Dialog ermöglicht, gerade weil es mehr als ein simples Wort, aber weniger als eine elaborierte Theorie ist.<sup>12</sup>

Ähnlich vielschichtig sind auch die Debatten über den Erfahrungsbegriff, der nun insbesondere die religionspsychologische, aber auch die religionswissenschaftliche Forschung lange Zeit maßgeblich geprägt hat.

Die Auseinandersetzung damit steht schon am Beginn der Entstehung der Religionspsychologie als empirischer Wissenschaft in den USA um 1900. William James, einer ihrer wichtigsten Vertreter, befasste sich damit eingehend in seiner viel rezipierten Schrift zu *Varieties of Religious Experience*, die 1907 durch den Theologen Georg Wobbermin (1869–1943) auch ins Deutsche übersetzt wurde. Die Jahrhundertwende ist zugleich eine Zeit, in der man im Rahmen spiritistischer Séancen über medial Begabte Kontakt zum Jenseits aufzunehmen versuchte und in der okkultistische Praktiken wie Tische- oder Gläserrücken Hochkonjunktur hatten. Häufig saßen dabei auch renommierte Psychologen mit am Séacentisch, die versuchten, alternative Erklärungen für die beobachteten Phänomene zu finden und dabei äußerst kontroverse Diskussionen über Status und Rolle der Psychologie als Wissenschaft auslösten.<sup>13</sup> Schon einmal war die Psychologie also beteiligt, als es um die Suche nach einem alternativen, wissenschaftlichen Zugang zum sogenannten Jenseits ging. William James gehörte zu jenen Psychologen, deren Theoriebildung ganz wesentlich auf der Auseinandersetzung mit solchen außergewöhnlichen Phänomenen basierte und auch seine Schrift zur *Vielfalt religiöser Erfahrung* ist gespickt von Beispielen dieser Art.

Ein Schlüsselement in seinen Überlegungen stellt nun jedenfalls die Frage nach dem eigentlichen Gegenstand religionspsychologischer Forschung und dem ontologischen Status des Gegenstandes religiöser Erfahrung dar. Er stellt heraus, dass die Wissenschaft über die religiöse Wahrheitsfrage, und damit auch über den ontologischen Status des Gegenstandes religiöser Erfahrung, keine Aussagen treffen könne. Vielmehr habe sie sich zu beschränken auf die Erfahrungen jener Menschen, »die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen«. <sup>14</sup> Besonders im Fokus seines Interesses steht dann die Intensität dieser Erfahrung, die von den betreffenden Personen auch im Sinne einer gesteigerten Realitätswahrnehmung beschrieben wird, einer Realität, »die kein Gegenargument entkräften kann«. <sup>15</sup>

---

11 Bal, *Interdisciplinarity*, 11f., Hervorhebung im Original.

12 Vgl. ebd., 15.

13 Vgl. hierzu Treitel, *Soul*. Auch: Gripentrog, *Anormalität*.

14 James, *Vielfalt*, 63f.

15 Ebd., 105.

So schreibt er:

»Alle unsere Haltungen, die moralischen, praktischen oder emotionalen nicht anders als die religiösen, sind rückführbar auf die ›Objekte‹ unseres Bewußtseins, auf die Dinge, von denen wir überzeugt sind, daß sie real oder ideal, mit uns zusammen existieren. Solche Objekte mögen für unsere Sinne oder auch nur für unser Denken gegenwärtig sein. In beiden Fällen entlocken sie uns eine Reaktion; eine Reaktion die von Gegenständen des Denkens hervorge-rufen wird, ist in vielen Fällen ebenso heftig, wie eine solche, die von etwas Sinnlich-Gegen-wärtigem hervorgerufen ist. Sie kann sogar stärker sein.«<sup>16</sup>

James geht es also nicht um eine Entscheidung darüber, ob und wenn ja, welcher Art von ›realem‹ Objekt eine solche Erfahrung korrespondiert. Vielmehr scheint die Beantwortung dieser Frage gänzlich irrelevant für den Wert einer solchen Erfahrung zu sein. Sowohl reale als auch ideale Gegenstände sind stattdessen schlicht Objekte des Bewusstseins, die als solche »mit uns zusammen existieren«. James, hier als Philosoph sprechend, hat damit zugleich eine wichtige Erkenntnis der gegenwärtigen Hirnforschung vorweggenommen. Denn auch neuere Forschungen bestätigen, dass beim Imaginieren dieselben Hirnareale aktiv sind wie bei der visuellen Wahrnehmung eines Gegenstandes:

»Kognitionswissenschaftliche und neurobiologische Ansätze der jüngeren Zeit versuchen, mit Hilfe von bildgebenden Verfahren die Abläufe im Gehirn während imaginativer Prozesse zu beschreiben. Bei der überwiegenden Mehrzahl dieser Versuchsanordnungen wird von einer engen Verbindung bzw. parallelen Funktionsweise von sinnlicher Wahrnehmung und Imagi-nation ausgegangen.«<sup>17</sup>

Für das Gehirn, so die Schlussfolgerung, scheint es keinen Unterschied zu machen, ob etwas nur vorgestellt oder tatsächlich erfahren wird.

Und so bedeutet dies auch für James und seine Frage nach dem ontologischen Status des Gegenstandes religiöser Erfahrung: Ob und auf welche Weise er real ist, spielt zunächst einmal nicht wirklich eine Rolle. So diskutiert James bereits in der ersten der zwanzig Vorlesungen, aus denen sich *The Varieties* zusammensetzt, die Nähe religiöser zu psychopathi-schen Erfahrungen – eine Diskussion, die ja auch in Bezug auf NTE schon geführt worden ist. Dabei stellt er explizit fest, dass die Möglichkeit einer klaren Unterscheidbarkeit zwi-schen beiden letzten Endes nicht wirklich gegeben sei. Gerade »religiöse Genies« wiesen häufig eine »anfällige nervliche Verfassung« auf, die man »normalerweise als pathologisch klassifiziert«. Genau dies sei jedoch auch ein möglicher Grund für ihre besondere religiöse Bedeutung, denn: »Im Verlauf ihres Lebens haben ihnen nicht selten gerade diese patho-

---

16 Ebd., 85.

17 Traut, Religion – Imagination – Ästhetik, 33.

logischen Züge zu ihrer besonderen Autorität und ihrem Einfluß verholten.«<sup>18</sup> Die physiologischen, möglicherweise sogar krankhaften Ursachen einer solchen Erfahrung sind für James daher nicht relevant. Relevant ist dem gegenüber vielmehr, welche Konsequenzen eine solche Erfahrung für das Leben eines Menschen hat, der sie gemacht hat.<sup>19</sup>

Nun können die durch solche Objekte des Bewusstseins ausgelösten emotionalen Reaktionen aus Sicht William James' jedenfalls äußerst heftig ausfallen. Er schreibt:

»Diese Gefühle sind für die, die sie haben, genauso überzeugend wie jede andere unmittelbare sinnliche Erfahrung, und sie sind in der Regel viel überzeugender als alle Ergebnisse, die auf dem Wege der reinen Vernunft gewonnen werden. [...] Wenn man sie stark hat, kann man sie wahrscheinlich nur als echte Wahrheitserkenntnisse, als Offenbarungen einer Art von Realität betrachten, die kein Gegenargument entkräften kann.«<sup>20</sup>

Die subjektive Überzeugungskraft solcher Erfahrungen scheint – auch hier decken sich James' Ausführungen mit zahlreichen Beispielen erlebter NTE – überwältigend und kaum mehr in Frage zu stellen zu sein. Damit ist erneut ein Aspekt angesprochen, der auch in gegenwärtiger Forschung zu NTE als bemerkenswert herausgestellt wurde: der Anspruch der Betroffenen, solche Erfahrungen seien sozusagen ›realer als real‹ gewesen. In ihrer 2013 publizierten neurowissenschaftlichen Studie stellten etwa Thonnard u.a. fest, dass die Klarheit der Erinnerungen an NTE häufig sogar die an tatsächlich kürzlich Erlebtes übersteige:

»A recent study compared NDE memories to real and imagined memories, including non-NDE coma memories. It was found that NDE memories had richer content than all other types of memories, including better clarity and more self-referential and emotional information, suggesting that memories of NDEs are more akin to flashbulb memories and hallucinatory experiences than imagined events. These characteristics seem related to the content of the memory per se, rather than medical factors or actual closeness to death, and help understand why such experiences are often perceived as ›super real‹, even more so than real recent events.«<sup>21</sup>

Doch wie ist nun mit dem Rekurs auf Erfahrung – in diesem Fall auf eine Erfahrung, die beansprucht, noch ›realer als real‹ zu sein – in einer wissenschaftlichen Beschreibung umzugehen? Denn trotz der anhaltenden Popularität des James'schen Ansatzes ist der Konzeptionalisierung vor allem von Religion über den Begriff der Erfahrung kein bleibender Erfolg beschieden gewesen. Zwar hat der Erfahrungsbegriff in der weiteren religionswissenschaftlichen Forschung neben der Religionspsychologie vor allem in der Religionsphänomenologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Hochkonjunktur erlebt. Er wurde aber

---

18 James, Vielfalt, 42.

19 Vgl. ebd., 84.

20 Ebd., 105.

21 Thonnard referiert aus Blanke u.a., Leaving Body, 334.

im Zuge der Umorientierung der Religionswissenschaft als einer Kulturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehr und mehr aufgrund seiner Anfälligkeit für eine religiöse Aufladung zu Recht grundlegend problematisiert.<sup>22</sup> Davon abgesehen stellt sich sowohl für den Fall der religiösen Erfahrung als auch für den Fall einer NTE die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beschreibbarkeit solcher Erfahrung. In Anlehnung an die Forschung zum Thema der Bekehrung kann dabei die Hinwendung zum Aspekt der Kommunikation geltend gemacht werden, wie sie etwa Volkhard Krech beschrieben hat:

»[...] die geschilderten Ansätze eines kommunikativen Paradigmas legen es nahe, religiöse Erfahrung nicht (jedenfalls nicht ausschließlich) als bewusstseinsförmig konstituiert zu verstehen, die der Kommunikation und somit der soziologischen Perspektive unzugänglich ist. Stattdessen ist sie als ein Sachverhalt zu begreifen, der in der religiösen Kommunikation ein Konstitutionsmoment hat und somit als ein sozialer Tatbestand zu begreifen ist.«<sup>23</sup>

Wie auch immer also solche Erfahrungen als Phänomene des Bewusstseins gedacht, beschrieben oder auch über bildgebende Verfahren sichtbar (oder auch nicht) gemacht werden können – sie sind der Forschung niemals unmittelbar zugänglich. Die Möglichkeit eines wissenschaftlichen, intersubjektiven Zugriffs endet daher bei der geäußerten, also (meist sprachlich) vermittelten, Erfahrung. Damit werden zugleich neue, interdisziplinär anschlussfähige Zugänge relevant, die beispielsweise das Erzählformat einer NTE betreffen, oder auch das Verhältnis von Erzählung und Erfahrung in seiner Wechselseitigkeit.

Doch womit befassen sich dann neuere psychologische Studien zu NTE? Wichtig sind hier weiterhin Fragen nach typischen Erfahrungsinhalten, von denen Betroffene berichten und die sich in entsprechenden Skalen verdichten lassen.<sup>24</sup> Auch besteht Interesse an Meditations-induzierten NTE<sup>25</sup> sowie Fragen nach der Ähnlichkeit zwischen den durch drogen-induzierte Zustände ausgelösten Erfahrungen und NTE.<sup>26</sup> Darüber hinaus geht es um das Verhältnis von psychischer Gesundheit und dem Auftreten von NTE. So stellte man sich beispielsweise die Frage, ob sich die Gruppe der Menschen, die eine NTE berichteten, in irgendeiner Form im Hinblick auf ihre psychische Gesundheit von der Normalbevölkerung unterschied. Ergebnis dessen war, dass sie nicht weniger gesund als die Kontrollgruppe war,<sup>27</sup> aber dennoch in einigen anderen Aspekten von ihr abwich. Dies betraf vor allem eine erhöhte Hypnotisierbarkeit, die Fähigkeit, sich besser an Träume zu erinnern und die

---

<sup>22</sup> Vgl. Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes, 6–37.

<sup>23</sup> Krech, Religiöse Erfahrung, 358. Hervorhebung im Original.

<sup>24</sup> Vgl. Martial u.a., Content (NDE-C) Scale.

<sup>25</sup> Vgl. Van Gordon u.a., Meditation-Induced.

<sup>26</sup> Vgl. Martial u.a., Neurochemical models. Auch: Timmermann u.a., DMT Models.

<sup>27</sup> Vgl. Ring, Life at Death. Auch: Greyson, Near-Death Experiences, 7–19.

Fähigkeit, die Vorstellungskraft zu nutzen.<sup>28</sup> Auch scheint es in diesem Zusammenhang ein erhöhtes Aufkommen an traumatischen Kindheitserfahrungen und daraus resultierenden Entfremdungsgefühlen gegenüber der Umwelt zu geben.<sup>29</sup> Abgesehen davon beschäftigten sich bisherige psychologische Forschungen zu NTE primär mit der Frage, wie solche Erfahrungen psychologisch zu erklären seien. Dabei spielt vor allem die Annahme eine Rolle, dass NTE eine psychische Abwehrmaßnahme in Anbetracht des drohenden Todes sein könnten.<sup>30</sup> Eine weitere Erklärung, die in eine ähnliche Richtung geht, sieht vor allem in der Tunnelerfahrung Erinnerungen an den Geburtsvorgang.<sup>31</sup> Grofs Ansatz geht in eine ähnliche Richtung, wird jedoch später noch eingehend zu diskutieren sein. Auch die Depersonalisationstheorie versucht, von einem Schutzmechanismus auszugehen:

»Durch die akute Krisensituation wird der Organismus in einen Alarmzustand versetzt, der bewirkt, dass die durch Überregung des zentralen Nervensystems gesteigerte und veränderte Wahrnehmung zu einer Abspaltung der Wahrnehmung der Krisensituation führt. Dadurch wird verhindert, dass das Individuum die volle Dramatik der Krisensituation durchlebt.«<sup>32</sup>

Dieter Vaitl geht jedoch, die verschiedenen psychologischen Erklärungsansätze resümierend, davon aus: »Es gibt bis heute noch keine befriedigende Antwort auf diese Frage oder gar eine Lösung der Diskrepanz zwischen physiologischer Beeinträchtigung und Erlebnisform.«<sup>33</sup> So bleiben also wichtige Fragen offen, was die Erklärbarkeit der besagten Phänomene anbelangt.

Im Folgenden soll es daher weniger um einen weiteren Versuch solcher Klärungen gehen als um die Beschreibung eines sehr speziellen Ansatzes aus der näheren Geschichte der Psychologie. Dieser zeichnet sich durch seinen umfassenden Anspruch aus, das Auftreten solcher Erfahrungen erschöpfend erklären zu können, dabei aber zugleich von der akademischen Psychologie weitgehend als unwissenschaftlich ausgegrenzt worden zu sein: die Transpersonale Psychologie. Sie ist, was die Geschichte der psychologischen und psychiatrischen Auseinandersetzung mit dem Thema der NTE anbelangt, also in keiner Weise repräsentativ. Jedoch steht sie historisch betrachtet an der Wiege der Forschung zu NTE – und insofern lohnt sich ein näherer Blick auf die engen Bezüge zwischen beiden Forschungen.

---

**28** Vgl. Irwin, Flight. Aktuell auch Martial u.a., Fantasy Proneness.

**29** Vgl. Ring, Omega Project.

**30** Vgl. Vaitl, Bewusstseinszustände, 157.

**31** Vgl. Gabbard/Twemlow, Occur, 41–47.

**32** Vaitl, Bewusstseinszustände, 157.

**33** Ebd., 156.

### 3. Zur Transpersonalen Psychologie

Die sogenannte Transpersonale Psychologie stellt wie erwähnt innerhalb der modernen akademischen psychologischen Forschung einen Sonderfall dar – bzw. ist sie in diesem Kontext bislang kaum wahrgenommen worden.<sup>34</sup> Es handelt sich dabei um eine in den späten 1960er Jahren gegründete psychologische Strömung, die sich vor allem über ein eigenes Publikationsorgan – das *Journal of Transpersonal Psychology* – und eine Gesellschaft, die Transpersonal Association, profilierte. Darüber hinaus lässt sie sich jedoch kaum als homogene Strömung oder gar Schule charakterisieren und zeichnet sich eher durch eine »heterogene Herkunft«<sup>35</sup> aus. Prägend waren bzw. sind hier vor allem einzelne Autoren gewesen, die die Transpersonale Psychologie jedoch jeweils sehr unterschiedlich konzeptionalisierten. Dazu gehörten vor allem Antony Sutich, von dem der Grundsatzaufsatz zur Disziplin im ersten Band des Journal 1969 stammt, aber auch Stanislav Grof, der der Öffentlichkeit vor allem über seine Forschungen zu LSD bekannt wurde, Abraham Maslow, der Schöpfer der Bedürfnispyramide und vor allem der Autodidakt Ken Wilber, der Mitte der 1970er Jahre damit begann, eine Systematik der Transpersonalen Psychologie zu entwickeln.

Sutich und auch Maslow charakterisierten die Transpersonale Psychologie dabei als vierte Kraft am Ende einer Aufwärtsentwicklung vom Behaviorismus als erster, der Psychoanalyse als zweiter und der humanistischen Psychologie als dritter Kraft. Als solche verstanden sie sie als die Vollendung und zugleich Aufhebung der bisherigen Stufen der psychologischen Theoriebildung und Therapeutik.<sup>36</sup> Damit verbunden war für Maslow die Notwendigkeit eines expliziten Transzendenzbezugs, der auch Teil dieses neuen psychologischen Menschenbildes und einer entsprechenden Therapeutik sein sollte: »Ohne das Transzendente und Transpersonale werden wir krank, gewalttätig und nihilistisch, oder sonst hoffnungslos und apathisch. Wir brauchen etwas ›Größeres, als wir selbst es sind.«<sup>37</sup> Den Ausgangspunkt dieses Ansatzes bildete für Maslow eine explizit antimaterialistisch ausgerichtete Anthropologie. Die orientierte er nicht am Durchschnitts- oder psychisch kranken Menschen, sondern am Konzept des gesunden, ja überdurchschnittlichen Menschen, der das in ihm liegende Potential voll und ganz entfaltet hat – etwas, das Maslow mit dem Begriff der Selbstverwirklichung bezeichnete und deren tatsächliche Erlangung er nur einem verschwindend geringen Teil der Menschheit zuschrieb. So äußerte sich Maslow in einem Vortrag von 1962:

»Als ich die Psychologie der Gesundheit zu erforschen begann, nahm ich die besten, gesündesten Menschen, die besten Exemplare der Menschheit, die ich finden konnte, und studierte sie, um zu sehen, was sie auszeichnete. [...] Ich fand heraus, dass diese Menschen dazu ten-

---

**34** Vgl. Walach/Kohls/Belscher, Transpersonale Psychologie, 405–415.

**35** Ebd., 405.

**36** Vgl. Sutich, *Considerations*, 15f. Auch: Maslow, *Psychologie des Seins*, 11f.

**37** Maslow, *Psychologie des Seins*, 11f.

dierten, von mystischen Erfahrungen zu berichten, von Augenblicken großer Ehrfurcht, Augenblicken des intensiven Glücks oder sogar der Verzückung, Ekstase oder Glückseligkeit.«<sup>38</sup>

Maslows Ausführungen erinnern an dieser Stelle sehr stark an William James' Anliegen, nicht nach dem religiösen Durchschnittsmenschen zu fragen, sondern nach den besonders herausragenden, außergewöhnlichen Fällen. James begründet dies mit der Auffassung, dass an solchen Menschen das, was eine religiöse Erfahrung im Wesentlichen ausmache, am besten zu studieren sei.<sup>39</sup> Neben der Bedeutung der »besten Exemplare der Menschheit« ist es darüber hinaus auch bei Maslow erneut die spezifische Betonung und Konzeptionalisierung des Erfahrungsbegriffs, durch die die Transpersonale Psychologie sich gegenüber anderen Richtungen der Psychologie und Psychotherapie profiliert. Auch an dieser Stelle ist der Bezug zu William James offensichtlich. Maslow bezeichnet solche Erfahrungen – die Augenblicke großer Ehrfurcht, des intensiven Glücks, der Verzückung und Ekstase als *peak experiences*: Gipfelerlebnisse.<sup>40</sup>

Doch welche Rolle spielen dabei nun die NTE? In welchem Bezug sie zum eben beschriebenen Ansatz stehen, soll im Folgenden am Beispiel eines weiteren bereits erwähnten wichtigen Vertreters der Transpersonalen Psychologie, Stanislav Grof, dargelegt werden.

#### 4. Stanislav Grofs Forschungen mit LSD und ihr Bezug zu NTE

1943 hatte der Schweizer Chemiker Albert Hofmann die Substanz LSD neu entdeckt und, zunächst über einen Selbstversuch, dessen enorme Wirkkraft auf die menschliche Psyche festgestellt.<sup>41</sup> Der tschechische Psychiater und Psychotherapeut Stanislav Grof war dann einer der ersten, der Proben der neuen Substanz aus Basel erhielt. Eine seiner wichtigsten Fragen war dabei die nach dem therapeutischen Potential von LSD, galt es zu Beginn doch vor allem als ein Mittel zur Erzeugung von Modellpsychosen, die auf diese Weise erforscht und dann möglicherweise auch geheilt werden könnten.<sup>42</sup> Sehr bald schon interessierte sich Grof aber auch für die Bedeutung, die die Substanz für Sterbende haben könnte. So übernahm er von Walter Pahnke, der selbst vor allem durch sein Karfreitagsexperiment bekannt geworden war,<sup>43</sup> in den USA die Leitung des sogenannten »Spring-Grove-Programms«<sup>44</sup> am Maryland Psychiatric Research Center im Jahr 1974. Ursprünglich der Frage gewidmet, wie LSD auf Schizophrenie- und Alkoholismuspatienten und -patientinnen wirkt, war es

---

38 Maslow, *Mystiker*, 15f.

39 Vgl. James, *Vielfalt*, 42.

40 Maslow, *Religions*.

41 Vgl. Hofmann, *LSD*.

42 Vgl. Grof, *LSD-Psychotherapie*.

43 Vgl. Pahnke, *Psychopharmaka*, 85–106.

44 Mehr zur Geschichte dieses Programms vgl. Jensen/Dryer, *Psychedelic Research*, 73–101.

im Rahmen der Forschungen dort 1966 zu einer thematischen Umorientierung gekommen. Eine Mitarbeiterin des Forschungsdepartments war schwer an Krebs erkrankt und entschloss sich daraufhin, die Wirkung von LSD in Anbetracht des nahenden Todes an sich selbst testen zu lassen. Dies war der weltweit dritte Versuch der Behandlung tödlich erkrankter Krebspatienten mit LSD, der auch wissenschaftlich dokumentiert ist. Sein beeindruckendes Ergebnis<sup>45</sup> initiierte ein neues und eigenes Forschungsprojekt zur Wirkung von LSD auf an Krebs erkrankte Menschen ohne Aussicht auf Heilung. Zwei Jahrzehnte lang wurde das Maryland Psychiatric Research Center mit seiner Forschungseinrichtung daraufhin zum Ort intensiver Forschungen zu LSD und dessen Wirkung auf diese Art der Todesnähe. Die erste Pilotstudie brachte bereits erstaunliche Ergebnisse,<sup>46</sup> die die Autoren selbst in direkten Bezug zum Konzept der ›peak experiences‹ setzten:

»It has been our clinical impression that the most dramatic therapeutic changes followed sessions in which the patient experienced an intense psychedelic peak experience, the phenomenological description of which corresponded to the categories of (1) unity, (2) transcendence of time and space, (3) objectivity and reality, (4) sense of sacredness, (5) deeply felt positive mood and (6) ineffability [...] Profound experiences of this kind were described by approximately 25% of the patients in this study. These patients were often those who seemed most completely free of a fear of death following their sessions.«<sup>47</sup>

LSD nahm – so die These – in Kombination mit guter therapeutischer Begleitung dem Tod nahen Krebspatient\*innen die Angst und erleichterte ihre damit in Zusammenhang stehenden Beschwerden. Wie das obige Zitat deutlich werden lässt, war dabei von Beginn an auch der Aspekt der Gipfelerfahrung entscheidend. Die Autor\*innen beschrieben sie mit Attributen wie Einheit, Transzendenz von Raum und Zeit, Objektivität und Realität, einem Gefühl der Heiligkeit, zutiefst positiven Stimmungen sowie einer letztlichen Unaussprechlichkeit. Alle genannten Aspekte finden sich auch in phänomenologischen Beschreibungen von NTE.

Noch deutlicher treten diese Gemeinsamkeiten in der 1977 von Stanislav Grof und Joan Halifax publizierten Schrift *The Human Encounter With Death*<sup>48</sup> hervor. Das Buch erschien nur zwei Jahre nach Moodys *Life after Life*<sup>49</sup> und Elisabeth Kübler-Ross wies in ihrem Vorwort zu Grofs und Halifax' Band auf den engen Zusammenhang der beiden Forschungen hin. Die beiden Autoren rekurrten darin auch immer wieder explizit auf Moodys Arbeit.<sup>50</sup> Die dort abgedruckten Erfahrungsberichte von mit LSD behandelten Patient\*innen thematisieren out-of-body experiences ebenso wie verschiedene Formen der Lebensrückschau,

---

45 Vgl. Pahnke, psychedelic (LSD) psychotherapy, 1856–1863.

46 Vgl. zur ersten Pilotstudie Richards, LSD-Assisted Psychotherapy, 121–149.

47 Richards, LSD-Assisted Psychotherapy, 142.

48 Vgl. Grof/Halifax, Begegnung.

49 Vgl. Moody, Life after Life.

50 Vgl. Grof/Halifax, Begegnung, 186–190.

die Begegnung mit Verstorbenen oder auch einem als göttlich identifizierten Licht.<sup>51</sup> Von einigen der Patient\*innen, die sowohl eine LSD-Erfahrung als auch eine NTE gemacht hatten, wurden diese auffälligen Gemeinsamkeiten zudem bestätigt:

»Während der Operation hatte Ted zweimal einen Herzstillstand, der zum klinischen Tod führte; beide Male wurde er wiederbelebt. [...] Zur gleichen Zeit war er jedoch in eine Reihe ungewöhnlicher Zustände verwickelt. [...] An die Stelle der anfänglichen Dunkelheit trat ein helles Licht, und es gelang ihm, sich dem Licht zu nähern und mit ihm zu verschmelzen. Die Gefühle beim Erleben des Lichts, die er schilderte, waren das Gefühl der Heiligkeit und eines tiefen Friedens. [...] Bevor wir Ted an diesem Tag verließen, betonte er, wie froh er sei, daß er drei LSD-Sitzungen gehabt hatte. Er fand, daß die Erfahrung des tatsächlichen Sterbens seinen psychedelischen Erfahrungen sehr ähnlich gewesen sei, und betrachtete die letzteren als ausgezeichnete Vorbereitung auf das Sterben: »Ohne die Sitzungen hätte mich das, was geschah, zutiefst erschreckt, aber da ich diese Zustände kannte, hatte ich überhaupt keine Angst.«<sup>52</sup>

Trotz dieser bemerkenswerten Parallelen hoben Grof und Halifax aber auch hervor, dass es einen wichtigen Unterschied zumindest zu den Schilderungen in Moodys Arbeit gebe: In den Beschreibungen seiner Fälle fehlten im Vergleich zu den LSD-Erfahrungen mythologische Elemente oder – wie er sie nannte – der »Cartoon-Himmel«<sup>53</sup> in seiner ganzen vielgestaltigen Ausprägung an archetypischen Bildern von Gottheiten und Dämonen.

Doch wie lassen sich diese erstaunlichen Parallelen nun erklären? Grof und Halifax konstatierten hierzu:

»Beobachtungen aus der psychedelischen Forschung wie auch geschichtliche Tatsachen und Daten aus der vergleichenden Religionswissenschaft und der Anthropologie scheinen darauf hinzuweisen, daß wir alle in unserem Unbewußten funktionelle Matrizen bergen, die eine authentische Begegnung mit dem Tod enthalten. Die Aktivierung dieser unbewußten Strukturen durch psychoaktive Drogen oder durch Faktoren und Techniken ohne Drogenanwendung führt zu einer dramatischen Erfahrung des Todes, die sich vom tatsächlichen Sterben nicht unterscheidet.«<sup>54</sup>

Es ist diese Erklärung, um die es im Folgenden ausführlicher gehen soll. Denn Grof entwickelte im Laufe seiner nun mehr als fünfzigjährigen Tätigkeit ein ganz eigenes, neues Modell der menschlichen Psyche, vor dessen Hintergrund er auch NTE zu erklären beanspruchte. Mehr noch: Sein Ansatz verkörpert in letzter Konsequenz den umfassenden An-

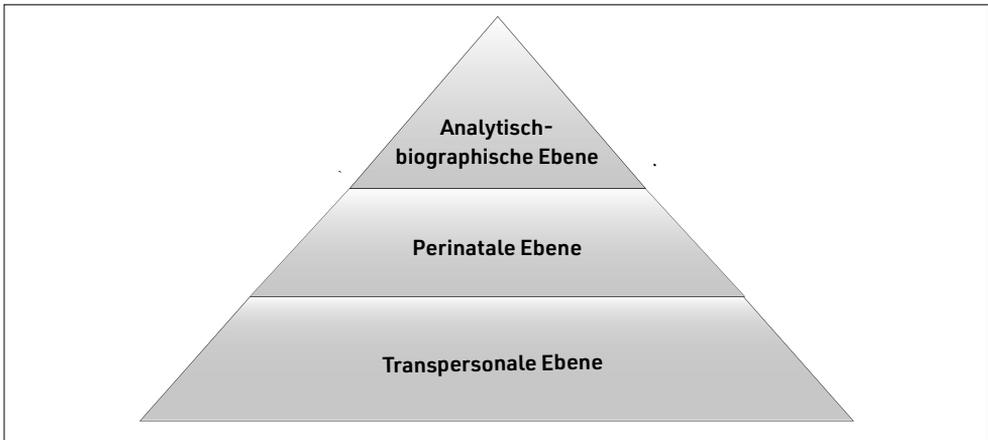
---

51 Vgl. zu weiteren Gemeinsamkeiten Bryant, *Death and Dying*, 143f.

52 Grof/Halifax, *Begegnung*, 217f.

53 Ebd., 189, FN 4.

54 Ebd., 21f.



**Abb. 1:** Skizze zu Stanislav Grofs Topographie der Psyche. Illustration der Autorin.

spruch, die Psychologie und Psychotherapie auf eine völlig neue Grundlage zu stellen und dabei auch einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel zu initiieren.<sup>55</sup> So schreibt er:

»In den letzten fünf Jahrzehnten haben verschiedene Gebiete der modernen Bewusstseinsforschung eine reiche Palette an ›anormalen Phänomenen‹ entdeckt – Erfahrungen und Beobachtungen, die viele der allgemein anerkannten Annahmen der modernen Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie untergraben. Diese Beobachtungen beziehen sich auf die Beschaffenheit und die Dimensionen der menschlichen Psyche, die Ursprünge emotionaler und psychosomatischer Störungen sowie wirksame therapeutische Behandlungen. Viele dieser Beobachtungen stellen in ihrer Radikalität die metaphysischen Prämissen der materialistischen Wissenschaft, was die Beziehung zwischen Bewusstsein und Materie sowie die Beschaffenheit des Menschen und der Realität angeht, infrage.«<sup>56</sup>

Was das in der Konsequenz für die Rolle der Psychologie und Psychotherapie im religiösen Feld bedeutet, wird in Abschnitt fünf noch zu diskutieren sein.

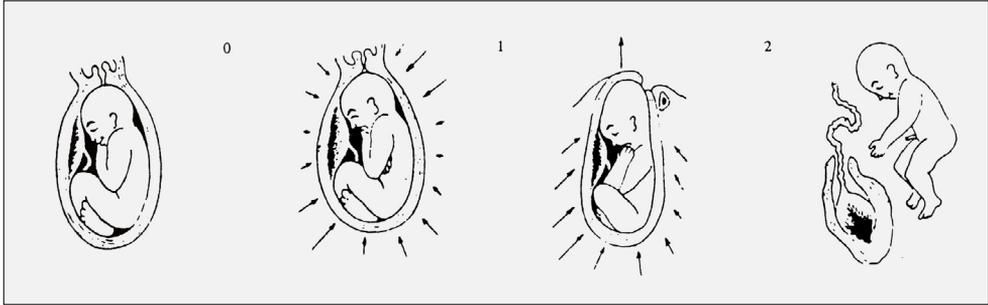
An dieser Stelle stellt sich zunächst die Frage nach den von Grof erwähnten Matrizen. Er hat sein diesbezügliches Modell, das ein wesentliches Ergebnis seiner Arbeit darstellt, bis heute immer weiter ausgearbeitet und dabei auch die Erfahrungen zahlreicher Klienten und Klientinnen einfließen lassen, aus deren Vergleich sich für ihn nichts weniger als die Notwendigkeit einer »neuen Topographie der Psyche«<sup>57</sup> ergab.

Dabei erweiterte er aufgrund seiner Forschungsarbeit mit außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen die traditionelle Auffassung der Psyche um zwei weitere große Bereiche (vgl. Abb. 1).

<sup>55</sup> Vgl. Grof, Revision and Re-Enchantment, 137–163.

<sup>56</sup> Grof, Revision der Psychologie, 3.

<sup>57</sup> Grof, Topographie.



**Abb. 2:** Die vier grundlegenden perinatalen Matrizen Stanislov Grofs. Alle Rechte vorbehalten. Quelle: Grof, Abenteuer, 31.

Jenseits von Inhalten aus der analytisch-biografischen Ebene (von der Geburt bis ins Erwachsenenalter) erleben Menschen in außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, so die These Grofs, auch den Zugang zum Geburtsbereich (Erfahrungen im Mutterleib und während der Geburt = perinatale Ebene) und zur sogenannten transpersonalen Ebene. Die aus diesen Bereichen stammenden Erfahrungen vergleicht er mit denen von Mystiker\*innen und Schaman\*innen, aber auch mit C.G. Jungs Konzept vom kollektiven Unbewussten.

Zwei Aspekte waren und sind ihm dabei nun konkret von Bedeutung: die sogenannten ›COEX-Systeme‹ und die ›perinatalen Matrizen‹. COEX-Systeme sind sogenannte ›Systems of condensed experience‹: Sie »enthalten Erinnerungen [...] aus unterschiedlichen Lebensabschnitten, deren gemeinsamer Nenner eine starke emotionale Besetzung von der gleichen Qualität, eine intensive Körperempfindung der gleichen Art [...] ist«. Sie sind »allgemeine Organisationsprinzipien [...], die auf allen Ebenen der Psyche wirksam sind«.58 In seinen Forschungen stellte Grof darüber hinaus fest, dass diese Systeme meist verbunden zu sein scheinen mit bestimmten Aspekten des Geburtsprozesses,59 die er dann wie erwähnt unter dem Begriff der perinatalen Matrizen fasste.

Als solche gäben sie zugleich das Muster für unterschiedliche Formen transpersonaler Erfahrungen vor. Grof unterscheidet dabei, wie in Abbildung 2 zu sehen ist, vier verschiedene perinatale Grundmatrizen. Diese werden im Folgenden in einer vereinfachten, aber an Grof orientierten Tabelle im Überblick aufgelistet.

Das Schaubild deutet also darauf hin, dass die in außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen gemachten Erfahrungen nicht chaotisch ablaufen, sondern ganz spezifischen Mustern folgen und dabei aus allen drei unterschiedlichen Ebenen des Bewusstseins stammen können, die Grof meint identifiziert zu haben. Möglich sind also Erfahrungen aus der näheren oder fernerer Vergangenheit der betreffenden Person, aber auch Erfahrungen um den Zeitraum ihrer Geburt und in letzter Konsequenz auch aus Bereichen, die Grof transpersonal nennt und die daher nicht mehr dem biographischen Bereich angehören. Über eine starke und qualitativ ähnliche emotionale Besetzung oder körperliche Empfindung sind

58 Grof, Abenteuer, 22.

59 Vgl. ebd.

**Tab. 1: Die vier perinatalen Grundmatrizen**

<b>Matrix I:</b> Einheit mit dem mütterlichen Organismus	<b>Matrix II:</b> Zwischen Beginn der Wehen und Öffnung des Geburtskanals	<b>Matrix III:</b> Durchgang durch den Geburtskanal	<b>Matrix IV:</b> Trennung von der Mutter
<b>Zugehörige Erinnerungen aus dem Leben nach der Geburt</b>			
Glückliche Erinnerungen aus dem Säuglings- oder Kindesalter, Zuwendung von der Mutter, Romanzen, Schwimmen im Meer	Situationen, die mit Gefahr für Leib und Leben verbunden waren, Unfälle, Verletzungen, Operationen, schwere psychische Traumen	Kämpfe, Abenteuer, sinnberauschende Erlebnisse, Opfer von Verführung oder Vergewaltigung	Entkommen aus gefährlichen Situationen, Überwindung schwieriger Hindernisse durch eigenes Bemühen, von Erfolg gekrönte Strapazen
<b>Zugehörige Phänomene in LSD-Sitzungen</b>			
<i>ungestörtes intrauterines Leben:</i> »ozeanische« Ekstase, Einheit mit dem Kosmos, Paradiesvisionen  <i>Störungen des intrauterinen Lebens:</i> Kosmisches »Verschlungenwerden«, Ekel, Visionen von Dämonen und bösen metaphysischen Kräften	Verschlingender Malstrom, heftiges körperliches und psychisches Leiden, Empfinden einer unerträglichen ausweglosen Situation, Höllenvision, Gefühle der Sinnlosigkeit und Absurdität des menschlichen Daseins	Intensivierung des Leidens bis zu kosmischen Dimensionen, gleichzeitiges Empfinden von Lust und Schmerz, sadomasochistische Orgien, Teilnahme an blutigen Schlachten, Tod- und Wiedergeburtserlebnisse, religiöse Blutopfermotive, intensive Körperreaktionen	Plötzliches Nachlassen eines starken Drucks, Visionen von gigantischen Hallen, strahlendes Licht und wunderschöne Farben, Gefühle der Wiedergeburt und Erlösung Intensivierung der Sinneseindrücke

Vereinfacht und gekürzt dargestellt durch die Autorin nach Grof, Abenteuer, 30f.

diese sehr verschiedenen Inhalte dann miteinander verkettet; und über diesen Mechanismus lassen sich auch die Übergänge von einem Erfahrungsinhalt zum nächsten erklären. Zusätzlich dazu sind die jeweiligen Erfahrungen den vier perinatalen Matrizen zuzuordnen, die das Erleben thematisch strukturieren. Doch wie funktioniert der Einstieg? Wie lässt sich begründen, welche Erfahrungen wann gemacht werden? Auch hierzu hat Grof eine – vor allem therapeutisch relevante – Begründung. Er schreibt:

»Die Techniken, die das Unbewusste direkt zu aktivieren vermögen, scheinen selektiv das in emotionaler Hinsicht bedeutsamste Material zu verstärken und dessen Bewußtwerdung zu erleichtern. Wie Radarstrahlen tasten sie das gesamte System ab und entdecken das Material mit der stärksten emotionalen Ladung und Bedeutung.«<sup>60</sup>

Das heißt: Nicht der\*die Therapeut\*in entscheidet, welches Thema es zu bearbeiten gilt. Das Thema mit der »stärksten emotionalen Ladung« kommt von selbst als erstes an die

60 Grof, Abenteuer, 21.

Oberfläche und führt von dort aus in die Tiefe. Grof hat diese Struktur selbst noch einmal an einem klinischen Beispiel zur Anschauung gebracht:

»A person suffering from psychogenic asthma might discover in serial breathwork sessions a powerful COEX system underlying this disorder. The biographical part of this constellation might consist of a memory of near drowning at the age of seven, memories of being repeatedly strangled by an older brother between the ages of three and four, and a memory of severe choking during whooping cough or diphtheria at the age of two. The perinatal contribution to this COEX could be, for example, suffocation experienced during birth because of strangulation by the umbilical cord twisted around the neck. A typical transpersonal root of this breathing disorder would be an experience of being hanged or strangled in what seems to be a previous lifetime.«<sup>61</sup>

Im erneuten auch körperlichen Durchleben dieser Struktur unter den kontrollierten Bedingungen einer psychedelischen Sitzung kann sich dann, so Grofs Auffassung, die negative Prägung durch derartige Ereignisse entladen und dadurch neutralisieren. Auf die therapeutische Nutzung dieses Mechanismus wird weiter unten noch genauer einzugehen sein.

In seinen Forschungen mit LSD beobachtete Grof also, dass die Menschen, die in ihren psychedelischen Sitzungen die eher autobiographisch geprägten Inhalte durchschritten hätten, auf tieferen Ebenen mehr und mehr mit anderen Komplexen konfrontiert worden seien: so etwa Themen der Endlichkeit, des physischen Schmerzes, emotionaler Agonie, des Alterns und schlussendlich auch des Sterbens und des Todes. Das wichtigste Element dieses Prozesses sei jedes Mal, dass die erlebten Bilder extrem realistisch empfunden worden seien, vollkommen vergleichbar mit dem realen Prozess des Sterbens.<sup>62</sup> Der Bezug zum Thema der NTE wird an dieser Stelle überdeutlich. Grof äußert sich dazu explizit vor allem noch einmal am Ende seiner Studie zur Begegnung mit dem Tod. Er schreibt:

»Menschen, die in psychedelischen Sitzungen die Begegnung mit dem Tod erfahren haben, berichten häufig, sie hätten diese Erfahrung als so echt und überzeugend erlebt, daß sie ihnen als vom tatsächlichen Sterben nahezu ununterscheidbar erschien. In autobiographischen Berichten, in Romanen und Gedichten finden sich zahlreiche Schilderungen von Bewußtseinsveränderungen bei Menschen, die sich in Situationen äußerster Lebensbedrohung befunden oder den klinischen Tod erlitten hatten [...]. Wir wollen die bisher geleisteten Forschungen [...] mit unseren Beobachtungen aus der psychedelischen Forschung vergleichen.«<sup>63</sup>

An dieser Stelle wird also noch einmal deutlich, wie Grof sich den Bezug zwischen LSD-Erfahrungen und NTE denkt: Sie sind durch dieselben Mechanismen der menschlichen

---

61 Grof, *Revision and Re-Enchantment*, 150.

62 Vgl. Grof/Grof, *Beyond Death*, 25.

63 Grof, *Begegnung*, 160.

Psyche bedingt, die dann aktiv werden, wenn der Normalzustand durch irgendetwas erschüttert oder gezielt verändert wird. Das kann durch Einwirkungen von Drogen ebenso geschehen wie durch Situationen äußerster Lebensbedrohung oder bestimmte Techniken wie das holotrope Atmen, das Grof zusammen mit seiner Frau Christina entwickelte, als LSD verboten wurde. Daran zeigt sich auch, dass Grof die Droge nicht als die Erfahrungen verursachende, sondern nur als sie sichtbar und zugänglich machende Instanz versteht. Die möglichen Wege zu solchen Erfahrungen sind dann viele, und Grof zieht in seinen Schriften vielfache Vergleiche nicht nur zu anderen Techniken zur Erzeugung außergewöhnlicher Bewusstseinszustände, sondern auch zu anderen Weisen ihrer Erklärung. Später, in seiner 1980 erschienenen Publikation *Beyond Death*, schreibt er zusammen mit Christina Grof:

»There are striking parallels between Moody's observations and descriptions from eschatological literature, particularly the Bardo states in the Tibetan Book of the Dead. Similar if not identical elements occur in psychedelic sessions when the subjects experience deep confrontation with death in the context of the death-rebirth process. As we shall see in a later section, there are also correspondences with spontaneously occurring states experienced by some schizophrenic patients.«<sup>64</sup>

Grof setzt hier also verschiedene Aspekte in direkten Bezug zueinander, indem er sie als ›ähnlich‹ bis ›identisch‹ beschreibt: die zu dieser Zeit neueren Forschungen zu Nahtoderfahrungen, etwa von Moody; aber auch Beschreibungen eschatologischen Charakters; buddhistische Auseinandersetzungen mit dem Tod wie etwa im Kontext des Tibetischen Totenbuchs und nicht zuletzt auch Episoden im Erleben Schizophrener. Die in diesem Kontext auftauchenden Bilder entsprechen den erwähnten Kartografien von Erfahrungswelten bzw. außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, die jeder Mensch potentiell in sich hat.<sup>65</sup> Besonders interessant ist an dieser Stelle auch noch einmal die Frage nach dem ontologischen Status der Gegenstände solcher Erfahrung. Ganz im Sinne James' beschreibt auch Grof, dass sie von den Betroffenen als mit einem besonderen Realitätsgehalt ausgestattet erlebt werden. Und ähnlich wie James leitet auch Grof daraus die folgende These ab:

»Modern studies of holotropic states [...] have shown that Heaven, Paradise, and Hell are ontologically real; they represent distinct and important states of consciousness that all human beings can under certain circumstances experience during their lifetime. Celestial, paradisaean, and infernal visions are a standard part of the experiential spectrum of psychedelic inner journeys, near-death states, mystical experiences, as well as shamanic initiatory crises and other types of ›spiritual emergencies‹.«<sup>66</sup>

---

64 Grof/Grof, *Beyond Death*, 13.

65 Vgl. ebd., 15.

66 Grof, *Revision and Re-Enchantment*, 157.

Himmel und Hölle sind nach Grof also real, aber im Sinne eines spezifischen Zustandes des Bewusstseins, nicht als äußere Orte. Jedoch bleibt er dann – hier nun anders als James – nicht an dieser Stelle stehen. Denn während James zumindest in seiner Schrift zur religiösen Erfahrung nicht über die an anderen beobachtete subjektive Gewissheit hinausgeht, die in seiner Formulierung »die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen«<sup>67</sup> nur allzu deutlich zum Ausdruck kommt, geht Grof einen deutlichen Schritt weiter. Er schreibt dem Bewusstsein den Primat gegenüber der Materie zu, wenn er sagt:

»Materialistic science has not been able to produce any convincing evidence that consciousness is a product of the neurophysiological processes in the brain. It has been able to maintain its present position only by ignoring, misinterpreting, and even ridiculing a vast body of observations indicating that consciousness can exist and function independently of the body and of the physical senses. This evidence comes from parapsychology, anthropology, LSD research, experiential psychotherapy, thanatology, and the study of spontaneously occurring holotropic states of consciousness. All these disciplines have amassed impressive data demonstrating clearly that human consciousness is capable of doing many things that the brain (as understood by mainstream science) could not possibly do and that it is a primary and further irreducible aspect of existence.«<sup>68</sup>

Das Bewusstsein selbst wird damit zum primären Faktor der Existenz – mit dieser These stellt sich Grof in eine Reihe mit Autoren der neueren Forschung zu NTE wie etwa Pim van Lommel<sup>69</sup> oder auch Eben Alexander<sup>70</sup>, die ebenfalls von der Möglichkeit eines körperunabhängigen Bewusstseins ausgehen und dies in letzter Konsequenz auch als die einzig plausible Erklärung des Phänomens der NTE betrachten. Doch teilen diesen Ansatz nicht nur die drei genannten Autoren. Vielmehr steht ihre Argumentation in einem wesentlich umfassenderen religionsgeschichtlichen Zusammenhang, auf dessen Bedeutung für eine bestimmte Form von Gegenwartsreligiosität im sechsten Kapitel noch einmal ausführlicher zu kommen sein wird.

## 5. Zur therapeutischen Relevanz von Todesnähe-Erfahrungen

Als ausgebildeter Psychoanalytiker war Stanislav Grofs Interesse an LSD zunächst einmal vorwiegend therapeutischer Art gewesen. Er und andere Forschende auf diesem Gebiet versprachen sich von der Einnahme der Droge in einem therapeutischen Setting unter kontrollierten Bedingungen zunächst die Möglichkeit einer Heilung von Schizophrenie, später

---

**67** James, Vielfalt, 63f.

**68** Grof, Revision and Re-Enchantment, 145f.

**69** Lommel, Endloses Bewusstsein.

**70** Alexander, Blick in die Ewigkeit.

von Alkoholismus. Die Forschungen mit krebserkrankten und daraus resultierend depressiven Patient\*innen zeigten zudem eine hohe Wirksamkeit der Droge bei der Bewältigung und Verarbeitung der Tatsache des nahenden Todes:

»Nach unseren Beobachtungen zeigen Personen, die in LSD-Sitzungen die Erfahrung von Tod und Wiedergeburt gemacht haben, spezifische Veränderungen ihres Selbstbildes und ihrer Auffassung von der Welt, ihres Wertesystems, ihres allgemeinen Verhaltens sowie ihrer gesamten Weltanschauung. Personen, die zuvor unter emotionellen und psychosomatischen Störungen unterschiedlicher Art und Stärke gelitten haben, fühlen sich nach der LSD-Erfahrung für gewöhnlich sehr viel besser. Die Depression löst sich auf, Angst und Spannung lassen nach, Schuldgefühle verschwinden, die Selbsteinschätzung und das Selbstwertgefühl erfahren eine beträchtliche Besserung. Die Patienten erklären, dass sie sich wie neugeboren und geläutert vorkommen; ein tiefes Gefühl des Einsseins mit der Natur und dem Weltganzen tritt an die Stelle ihres früheren Gefühls der Entfremdung.«<sup>71</sup>

Auf Grundlage dieser Erkenntnisse hat Grof später, als LSD verboten wurde, zusammen mit Christina Grof die Technik des holotropen Atmens als Ersatz dafür entwickelt und als neue Form der Therapie bekannt gemacht. Er sieht darin eine moderne Form des Übergangsrituals, das er in gleicher Weise mit dem Vokabular des französischen Ethnologen Arnold van Gennep mit Loslösung – Übergang – Inkorporation<sup>72</sup> beschreibt und dem er eine hohe therapeutische Relevanz zuschreibt. In allen Kulturen, so schreibt er mit seiner Frau Christina in *Beyond Death*, gäbe es bestimmte Rituale, die eben diese Funktion erfüllten:

»However, repeated encounters with annihilation followed by a sense of redefinition have another important function: they prepare the individual for eventual biological death by establishing a deep, almost cellular awareness that periods of destruction are those of transition rather than termination.«<sup>73</sup>

Solche Rituale, ebenso wie entsprechende therapeutische Sitzungen, bereiten den Menschen daher auf den Umgang mit dem Tod vor. So wird in einer solchen Sitzung nach Grof zunächst der Bereich der sensorischen Barriere durchschritten, worauf Erfahrungen biographischen Inhalts folgen. Danach tritt der Mensch in jene Ebene ein, auf der Erfahrungen von Tod und Wiedergeburt gemacht werden. Wer sich tief genug auf jenen Prozess einlässt, wird früher oder später mit diesem Bereich konfrontiert. In allen Fällen macht für Grof dabei das erneute – auch körperliche – Durchleben problematischer Erfahrungsinhalte den therapeutischen Effekt aus. In letzter Konsequenz betrifft das dann auch den eigenen Tod, der als potentielle Erfahrung bereits struktureller Teil der Topographie der Psyche ist. Daher

---

71 Grof/Halifax, *Begegnung*, 249.

72 Gennep, *Les rites des passage*. Grof erwähnt diesen Bezug etwa in *Beyond Death*, 22.

73 Ebd., 23.

ist Grof auch der Meinung: »Es lässt sich schwer eine nützlichere Form der Kombination von Medizin, Psychologie und Religion denken als die psychedelische Behandlung Todkranke.«<sup>74</sup> Doch nicht nur für Kranke oder Therapiebedürftige ist die Technik des holotropen Atmens relevant. Denn mit der Entdeckung dieser Strukturen im menschlichen Bewusstsein meint Grof nichts weniger als den entscheidenden Schlüssel zur eigentlichen Verfasstheit der Wirklichkeit, zum Verständnis der Religionsgeschichte, aber auch psychischer Erkrankungen und der damit notwendig werdenden Transformation psychotherapeutischer Behandlungsformen gefunden zu haben, die er in letzter Konsequenz als »technologies of the sacred«<sup>75</sup> beschreibt. Sein Anspruch ist damit allumfassend, und er sieht seine Psychologie – so auch der Titel einer seiner Publikationen – als die »Psychologie der Zukunft«.<sup>76</sup>

Seit 1987, als Grof das ›Grof Transpersonal Training‹ als eine psychospirituelle Praxis gegründet hatte, bildet er zusammen mit seinem Team im Rahmen von Aus- und Weiterbildungsseminaren Menschen in der von ihm und Christina Grof entwickelten Technik aus. Die Kurse<sup>77</sup> bestehen aus sieben sechstägigen Modulen, die die Auszubildenden besuchen müssen. Jedes der zu besuchenden Module steht unter einem thematischen Motto, von denen vier verpflichtend zu wählen sind: ›The Power Within‹, ›Music and Transcendence‹, ›The Holotropic Paradigm‹ und ›Spiritual Emergency‹.<sup>78</sup> Hinzu kommen verpflichtend zehn eigene Erfahrungen mit holotropem Atmen im Rahmen von Workshops, die durch zertifizierte Leiter\*innen geführt sind sowie weitere zehn Einzelsitzungen. Darauf aufbauend müssen die Auszubildenden mindestens viermal bei entsprechenden Workshops assistiert haben. Das Zertifikat bekommt, wer zwei weitere Jahre Erfahrung mit dem holotropen Atmen gesammelt und den abschließenden zweiwöchigen Intensivkurs besucht hat. Auch danach bleiben bestimmte Verpflichtungen regelmäßig zu erfüllen, um die Qualität der Arbeit langfristig zu gewährleisten. Wer ihnen nicht nachkommt, verliert sein Zertifikat.<sup>79</sup> In ihrem Begleitschreiben zu den Anmeldeformularen für die Ausbildung machen Christina und Stanislav Grof noch einmal deutlich, dass die Technik selbst zwar leicht zu erlernen sei, man als leitende bzw. begleitende Person jedoch über besondere Kompetenzen verfügen müsse, die zu erlernen längere Zeit in Anspruch nähme:

»To be able to effectively facilitate Holotropic sessions for others, we often have to go through a very profound personal transformation that has emotional, psychological, philosophical, and spiritual dimensions. As you train to be Holotropic Breathwork facilitators, we ask you to work toward the capacity to remain unperturbed while providing support for people in

---

74 Grof/Halifax, *Begegnung mit dem Tod*, 39.

75 Grof, *Revision and Re-Enchantment*, 139.

76 Grof, *Psychologie der Zukunft*.

77 Vgl. hierzu Grof Transpersonal Training – facilitator training information pack 2017. <http://www.holotropic.com/wp-content/uploads/2015/10/GTT-Training-information-pack-2017.pdf> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

78 Vgl. ebd., 4.

79 Vgl. ebd., 6.

all possible forms of non-ordinary states of consciousness, toward the ability to follow them wherever they have to go in their experiences, and toward maintaining trust in the intrinsic healing forces in them.«<sup>80</sup>

Auch in Europa hat sich – neben der amerikanischen Organisation<sup>81</sup> – inzwischen ein eigenes Netzwerk, die European Association for Holotropic Breathwork, gegründet. Die Technik wird auf der Website der Organisation ausgewiesen als »powerful technique for self-healing and self-exploration allowing for greater self-understanding, expansion of self-identity and access to the roots of emotional and psychosomatic challenges one might face«.<sup>82</sup> An vielen Standorten der Welt sind momentan Ausbildungen möglich, eine genaue Liste findet sich auf der amerikanischen Website. Abgesehen von dieser zertifizierten Ausbildung des »Grof Transpersonal Training« wird die Technik des holotropen Atmens aber auch unabhängig davon angeboten. Bestes Beispiel für den deutschsprachigen Raum ist etwa Sylvester Walch,<sup>83</sup> der zwar von Grof ausgebildet wurde, dessen Technik aber selbstständig weiterentwickelt und vielfach zum Thema publiziert hat.

Die amerikanische Website *Grof Transpersonal Training* gibt an, es gäbe momentan weltweit 1230 Personen, die in der Technik des holotropen Atmens nach Grof zertifiziert seien.<sup>84</sup> Stichproben für Deutschland zeigen,<sup>85</sup> dass es sowohl im Heilpraktiker- und alternativmedizinischen Sektor als auch unter kassenärztlich zugelassenen Therapeut\*innen Personen gibt, die das holotrope Atmen nicht nur als Behandlungsform anbieten, sondern auch andere darin ausbilden. Zudem gibt es inzwischen einige Kliniken – in Deutschland beispielsweise die Dr. Reisach Kliniken<sup>86</sup> oder auch die Fachklinik Heiligenfeld<sup>87</sup>, zu deren Behandlungsrepertoire die Praxis des holotropen Atmens gehört.

Letzthin ist auch LSD zurück in den Fokus nicht nur des gesellschaftlichen und therapeutischen, sondern auch des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Das zeigen aktuell verschiedene Forschungen zu LSD bzw. zu verwandten Stoffen wie Psilocybin,<sup>88</sup> die erneut nicht nur dessen außergewöhnliche Wirkung auf das menschliche Gehirn,<sup>89</sup> sondern auch seine thera-

---

80 Ebd., 14.

81 Erreichbar unter <http://www.holotropic.com> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

82 What is Holotropic Breathwork™? <http://www.holotropic-association.eu/breathwork/what-is-holotropic-breathwork> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

83 Vgl. Walch, Die ganze Fülle.

84 Vgl. All Facilitators. <http://www.holotropic.com/holotropic-breathwork/complete-certified-professional-list/> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

85 Vgl. Therapeuten- und Psychotherapeutensuche von Pro Psychotherapie e.V. <https://www.therapie.de/therapeutensuche/> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

86 Vgl. Dr. Reisach Kliniken. <https://www.dr-reisach-kliniken.de/> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

87 Vgl. Therapien in Heiligenfeld – Interview mit Lara Pietzko. <https://www.heiligenfeld.de/blog/therapien-in-heiligenfeld-interview-mit-lara-pietzko/> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

88 Zum neuesten Stand der Forschung, auch was die Wirkung von LSD auf krebskranke Patient\*innen angeht, vgl. Griffiths u.a., Psilocybin, 1181–1197.

89 Nutt u.a., Neural, 4853–4858.

peutische Relevanz herausstellen.<sup>90</sup> Möglicherweise ist also von einer Renaissance des Themas für die Forschung auszugehen, die zumindest die 1986 gegründete Forschungs- und Bildungseinrichtung Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies ([www.maps.org](http://www.maps.org)) als Non-Profit-Organisation schon seit vielen Jahren auf Grundlage von Spendengeldern finanzkräftig unterstützt und forciert. Mit Veranstaltungen wie dem zuletzt vom 21. bis 24. März 2008 in Basel abgehaltenen *Welt Psychedelik Forum*, der Konferenz *Horizons: Perspectives on Psychedelics* (6.–8.10.2017 in New York) oder auch der *International Transpersonal Conference 2017* (28.9.–1.10.2017 in Prag) ist das Thema auch weiterhin öffentlichkeitswirksam präsent.

Welche Auswirkungen die besagten Initiativen möglicherweise auch auf die künftige und sich rasant entwickelnde Palliativversorgung haben werden, bleibt abzuwarten.

Abschließend bleibt für die Frage nach der therapeutischen Dimension festzuhalten, dass es offenbar – selbst wenn man Grofs Deutung dessen nicht teilt – wichtige Überschneidungen zwischen der Forschung zu LSD und der Forschung zu NTE gibt.<sup>91</sup> Denn: Nicht nur weisen LSD-Erfahrungen und NTE phänomenologisch auffällige Übereinstimmungen auf, auch scheinen sie ähnliche psychologische Folgen für die Betroffenen zu haben, die etwa in Form des Verlustes der Todesangst oder eines veränderten Selbst- und Weltbildes immer wieder berichtet werden.<sup>92</sup> In Form der Technik des holotropen Atmens hat die Erfahrung mit Sterben, Tod und Wiedergeburt heute auch einen Platz in der deutschen Therapie- und Beraterszene, wenngleich genaue Daten hierzu fehlen. Darüber hinaus zeigten die frühen Forschungen Grofs mit todkranken Krebspatient\*innen auch deren mögliche Relevanz für die Begleitung Sterbender, was in aktuellen Studien erneut unter Beweis gestellt worden ist.

## 6. Nahtoderfahrungen, der ›spiritual turn‹ in der Psychotherapie und die Somatisierung des Religiösen

Die vorangegangenen Ausführungen dürften die Bedeutung der Psychologie, Psychotherapie und Psychiatrie für das Thema der NTE ausreichend deutlich gemacht haben: Nicht nur stan-

---

<sup>90</sup> Vgl. Romeo u.a., Efficacy. Aktuell auch Gill, Emerging role, 1263-1273; Luoma, Meta-Analysis, 289-299.

<sup>91</sup> Roland Griffiths, der die Auswirkungen von LSD auf Krebspatienten erforscht hat (siehe oben: Griffiths Roland R. u.a., Psilocybin), hat 2015 ein neues Projekt ins Leben gerufen und Daten von Personen erhoben, die eine NTE oder eine andere Art der außergewöhnlichen Erfahrung hatten, die deren Überzeugungen bzw. ihr Verständnis von Tod und Sterben grundlegend veränderte. Vgl. <http://www.drpennysartori.com/NDE%20death%20flyer.pdf> (letzter Zugriff am 22.8.2022). Die Sammlung ist abgeschlossen. <http://deathanddying-survey.weebly.com/> (letzter Zugriff am 22.8.2022). Zu den Ergebnissen vgl. Griffiths, God encounter experiences. Vgl. zum Beispiel zu einer kürzlichen Studie über NTE und ihr Verhältnis zum spirituellen Wohlbefinden Greyson/Surbi, Spiritual Wellbeing.

<sup>92</sup> Zugleich ist das weit verbreitete Narrativ von den positiven und langfristigen Auswirkungen solcher Erfahrungen gerade letzthin in der Forschung vermehrt kritisiert worden. Vgl. hierzu die Beiträge in diesem Band von Ina Schmied-Knittel (<https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p4>) und Stefan Nadile (<https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p11>) in diesem Band.

den Psychiater\*innen an der Wiege der Forschung zum Thema, auch machen psychologische Deutungen bis heute einen wesentlichen Teil der nach wie vor unvollständig bleibenden Erklärungsversuche des Phänomens aus. Am Beispiel der – wenngleich aus Sicht der akademischen Psychologie und Psychiatrie randständigen – Forschungen Stanislav Grofs wurde zudem auf die Parallelen zwischen LSD-Erfahrungen und NTE eingegangen, aus denen für Grof ein spezifisches therapeutisches Programm erwuchs, das er bis heute weltweit propagiert und lehrt. Die seit kurzem wieder möglichen Forschungen, insbesondere auf dem Gebiet der Auswirkungen von LSD auf sterbende Krebskranke, bestätigen die Wirksamkeit der Substanz aus therapeutischer Sicht.

Das Besondere an der Frage nach dem Verhältnis von Psychologie/Psychiatrie und NTE ist dabei nun insgesamt, dass die Psychologie und Psychiatrie hier auf zwei Ebenen eine Rolle zu spielen scheinen: Sie fungieren einerseits als eine wissenschaftliche Perspektive auf das Thema der NTE. Andererseits ist die Psychologie – etwa in Form des umstrittenen Zweiges der Transpersonalen Psychologie – auch selbst in dieses Feld verstrickt, indem sie es durch bestimmte Therapie-Praktiken und wissenschaftliche Plausibilisierungsmuster entscheidend mit konfiguriert. In diesen Kontext gehören daher auch Aussagen wie die des (Er)finders von LSD, Albert Hofmann, der in einem Interview äußerte: »Die Heilspriester unserer Gesellschaft sind vorläufig am ehesten die Psychiater.«<sup>93</sup> Und auch Stanislav Grof selbst hat in einer aktuellen Publikation, in der er resümierend auf die letzten 50 Jahre der Bewusstseinsforschung zurückblickt, von einer »Wiederverzauberung« der Psychologie gesprochen.<sup>94</sup> Es scheint daher nur folgerichtig, diesen Fall als ein typisches Beispiel für das zu lesen, was Wouter Hanegraaff in seinem Versuch einer Merkmalsbestimmung der ›New Age Religiosität‹ als die »Psychologisierung der Religion und Sakralisierung der Psychologie«<sup>95</sup> beschrieben hat.

Nun handelt es sich bei der Transpersonalen Psychologie und ihren verschiedenen therapeutischen Spielarten wie erwähnt um einen von der akademischen Psychologie kaum beachteten Nebenzweig psychologischer Theoriebildung und Forschung. Insofern ließe sich mit Recht fragen, ob die gemachten Beobachtungen nicht eigentlich zu vernachlässigen sind insofern sie im akademischen Feld kaum eine Rolle spielen. Hier ist jedoch zu konstatieren, dass auch und gerade die Angebote aus dem alternativ- und komplementär-medizinischen/therapeutischen Bereich, dem Grof zuzuordnen wäre, auf Abnehmerseite steigende Resonanz erzeugen. Für die Bevölkerung spielen sie offenbar – unabhängig von ihrer wissenschaftlichen Einschätzung – eine nicht zu unterschätzende Rolle.

In den beschriebenen Beispielen handelt es sich dabei jedenfalls um ein programmatisch grenzüberschreitendes Vorhaben, das heute vielen Menschen womöglich deswegen attraktiver denn je zuvor erscheint, gerade weil es beansprucht, wissenschaftlich und religiös zugleich zu sein. Zudem steht es abseits der institutionell etablierten Formen von Religion und

---

93 Vgl. Interview von Lucius Werthmüller, 21.1.2015. <http://www.bpv.ch/blog/albert-hofmann-interview/> (letzter Zugriff am 22.8.2022).

94 Vgl. Grof, Revision and Re-Enchantment.

95 Hanegraaff, New Age Religion, 514.

bietet einen in der Selbstwahrnehmung der Betroffenen radikal individualisierten Zugang zum Jenseits, der keines Mittlers bedarf. Grof schreibt hierzu, Bezug nehmend auf C. G. Jung:

»As he saw it in his later years, the psyche is not a product of the brain and is not contained in the skull; it is the creative and generative principle of the cosmos (*anima mundi*). It permeates all of existence and the individual psyche of each of us is teased out of this unfathomable cosmic matrix. The boundaries between the *anima mundi* and the individual psyche are not absolute; they are permeable and can be transcended in holotropic states.«<sup>96</sup>

Nicht nur stellt diese Art der Psychologie damit eine klare Absage an das materialistische Paradigma in der Wissenschaft dar, sie eröffnet über die These einer Verbundenheit der einzelnen Psyche mit der *anima mundi* auch einen Weg für den individuellen Prozess der Eins-Werdung des Menschen mit dem Kosmos.

Die erste resümierende Beobachtung wäre also, dass Unterscheidungen von Wissenschaft und Religion an dieser Stelle wieder brüchig oder explizit von den Akteur\*innen selbst aufgehoben werden. Damit gehören solche Fälle auch in die Reihe jener Beispiele für das, was Burkhard Gladigow in seinem viel zitierten Text zur Europäischen Religionsgeschichte den vertikalen Transfer von Ergebnissen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von Religion<sup>97</sup> hinein beschrieben hat: Im Fall des holotropen Atmens ebenso wie der NTE sind es gerade die (zumindest dem Selbstanspruch nach) wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema, die hier religionsproduktiv wirksam werden.

Abgesehen davon hilft eine weitere Beobachtung, den analysierten Fall zu kontextualisieren: Denn auch wenn die Transpersonale Psychologie ein randständiger Zweig sein mag, gibt es dennoch seit einiger Zeit auch innerhalb der orthodoxen Psychologie auffällige Veränderungen im Umgang mit den Themen Religion und Spiritualität. So konstatiert der deutsche Religionspsychologe Michael Utsch mit seiner Rede vom ›spiritual turn‹ in der deutschsprachigen Psychotherapie zwar nicht die pauschale Resakralisierung der Psychologie, aber doch eine eindeutige Aufwertung spiritueller und religiöser Themen im Kontext entsprechender Fachdebatten:

»Nachdem religiöse und spirituelle Themen in der Psychotherapie viele Jahre tabuisiert [...] und polemisch abgewertet worden waren [...], markieren wegweisende religionspsychologische Veröffentlichungen der letzten Jahre einen bemerkenswerten Richtungswechsel in vielen Bereichen.«<sup>98</sup>

Eine Umfrage unter mehr als 900 deutschen Psychotherapeut\*innen aus dem Jahr 2011 etwa brachte zutage, dass »die Themenbereiche Spiritualität und Religiosität auch für das

---

96 Grof, *Revision and Re-Enchantment*, 154.

97 Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, 21.

98 Utsch, *Religiosität und Spiritualität*, 68.

Gros der Psychologischen Psychotherapeuten in Deutschland aktuell und relevant sind.«<sup>99</sup> Dies betraf nun auch nicht nur deren persönliche Ebene, sondern mehr als die Hälfte der Therapeuten und Therapeutinnen gab an, »dass ihre persönliche spirituelle oder religiöse Orientierung sich in mittlerem (27 Prozent), ziemlich (21 Prozent) oder sehr hohem Maße (8 Prozent) auf ihre psychotherapeutische Tätigkeit auswirke.«<sup>100</sup>

Ganz unabhängig also vom speziellen Fall der Transpersonalen Psychologie oder der Nachfrage bzw. Bedürfnislage auf Seiten der Klient\*innen und Patient\*innen lässt sich auch im weiteren Feld der Psychologie und insbesondere der Psychotherapie ein bemerkenswerter Trend hin zu spirituell oder religiös identifizierbaren Themen feststellen.

Hinzu tritt eine dritte Beobachtung: Der Themenkomplex lässt sich auch im weiteren Kontext der Forschung zur »Therapeutisierung der Gesellschaft«<sup>101</sup> situieren. Er wird etwa von Anhorn und Balzereit in ihrem 2016 erschienenen Handbuch *Therapeutisierung und soziale Arbeit* in der folgenden Weise beschrieben:

»Im Rahmen einer unter den Bedingungen der neo-liberalen Gesellschaftsformation fortschreitend beschleunigten Dynamik der Verallgemeinerung und Entgrenzung therapeutisierender, hochgradig individualisierter und selbstbezoglicher Verfahren und Techniken der Alltagsgestaltung und ›Problembewältigung‹ haben sich institutionelle und informelle Strukturen und Interessenskonstellationen herausgebildet, die sich als heterogener und in kontinuierlicher Veränderung begriffener therapeutisch-industrieller Komplex beschreiben lassen.«<sup>102</sup>

Die so beschriebene Entgrenzung therapeutisierender Verfahren kann an dieser Stelle nicht ausführlicher thematisiert werden. Festzuhalten bleibt jedoch, dass sie nicht ohne Einfluss auch auf die Religion geblieben ist bzw. bleiben wird. Aus religionstheoretischer Sicht scheint dabei ein Aspekt besonders interessant: Die Frage nach der Religionsproduktivität der Therapie selbst, die – wie etwa das holotrope Atmen – in einigen Fällen bewusst dazu angelegt ist, transpersonale Erfahrungen zu induzieren, die dann heilend wirksam werden sollen. Losgelöst von einer bestimmten, klar identifizierbaren religiösen Tradition, können bestimmte Formen von Therapie so zum außerordentlich wirkmächtigen Medium für Religion werden.

Die Resakralisierung der Psychologie, die Orientierung auch der Mainstream-Psychologie und Psychotherapie zu religiösen und spirituellen Fragen hin und schließlich auch die besagte ›Therapeutisierung‹ der Gesellschaft stellen daher bedeutende Faktoren der zeitgenössischen europäischen Religionsgeschichte dar, in deren Kontext auch das Thema der NTE steht und die der weiteren Erforschung bedürfen.

Ein vierter und letzter Aspekt ist schließlich maßgeblich, durch den Religion an dieser Stelle eine neue Konfiguration erhält: der Aspekt der Somatisierung. So stellten auch die

---

**99** Ebd., 69.

**100** Ebd.

**101** Vgl. Maasen u.a., Selbst. Auch: Anhorn/Balzereit, *Therapeutisierung*.

**102** Anhorn/Balzereit, *Therapeutisierung*, XVII.

Religionswissenschaftlerinnen Gritt Klinkhammer und Eva Tolksdorf in einem 2015 erschienenen Sammelband zur *Somatisierung des Religiösen* fest:

»[...] dass (1) in den letzten Jahren Religion/Spiritualität im forschenden wie anwendungsorientierten säkularen Gesundheitssektor enorm an Bedeutung gewonnen hat und dass (2) gleichzeitig Angebot und Nachfrage religiös/spirituell orientierter Therapien im alternativ- und komplementär-medizinischen Bereich, in religiösen/spirituellen Gemeinschaften und im esoterischen Feld zugenommen haben. Religionswissenschaftlich ist angesichts dieses Befundes ein eklatantes Forschungsdesiderat zu konstatieren. Religion ist zwar immer schon mit den Themen ›Heil-Sein‹ und ›Heilung‹ verbunden, allerdings geht aus dem Forschungsstand dazu nicht hervor, dass der rezente Rückgriff ein neues Verständnis von Körper, Religion und Gesundheit, von religiöser (Selbst-)Organisation und Vergemeinschaftung sowie religiöser Authentizität und Autorität generiert.«<sup>103</sup>

Das Thema der NTE scheint an dieser Stelle einen paradigmatischen Fall zu bilden, insofern das Sterben – selbst wenn es sich dabei nur um eine psychisch empfundene Todesnähe handelt – stets ein körperliches Geschehen ist. Auch aus Sicht von Therapeuten wie Grof, die mit der Technik des holotropen Atmens eben solche Prozesse bewusst induzieren, sind sie immer beides: psychisches und körperliches Geschehen zugleich. Diese Methode zeichnet sich gerade dadurch aus, dass ein psychisches Durchleben immer auch ein körperliches impliziert, und dass nur durch die Involvierung beider Ebenen Heilung möglich wird. Wie im Zitat von Klinkhammer und Tolksdorf angesprochen, ist damit zugleich eine spezifische Sicht auf religiöse Authentizität und Autorität impliziert: Authentizität konstituiert sich über die individuelle Erfahrung der Klient\*innen, und Therapeut\*innen werden zu Begleitenden der als autonom ablaufend gedachten Prozesse. Insofern verändern Entwicklungen wie diese auch die soziale Konfiguration des Feldes. Klinkhammer und Tolksdorf beschreiben sie in der folgenden Weise:

»Es ist davon auszugehen, dass die neuen [...] Somatisierungsprozesse im religiösen Feld sowohl charismatische Vergemeinschaftungen neu antreiben als auch auf traditionale Formen von Religion(en) rückwirken. [...] Ein solches Verständnis könnte dann vertiefende Fragen nach (1) neuen religiösen Autorisierungsprozessen über ›Körper‹ und ›Heilung‹ sowie (2) neuen Vergemeinschaftungsdynamiken angesichts einer auf Dauer zu stellenden charismatischen Heilungsbeziehung generieren (Max Weber). Das Ausüben von Heilungsverfahren bleibt dabei keineswegs auf die religiösen Virtuosen beschränkt, vielmehr sind hier Vervielfältigungs- und Individualisierungstendenzen zu beobachten. Diese Entwicklungen führen zu Fragen nach Veränderungen bezüglich des Rollenverständnisses, des Verhältnisses zwischen religiösen Klienten\_innen und Heiler\_innen und der Dynamik im Heilungsverfahren.«<sup>104</sup>

---

**103** Klinkhammer/Tolksdorf, *Somatisierung*, 3f.

**104** Ebd., 7f.

Beim holotropen Atmen ebenso wie bei einer NTE bedingt aus Sicht der Betroffenen wie auch ihrer Therapeut\*innen die individuelle Erfahrung selbst die Heilung. Insofern handelt es sich hier um genau jene Vervielfältigungs- und Individualisierungstendenzen, von denen Klinkhammer und Tolksdorf sprechen. Für das religiöse Feld sind diese schon ausführlich beschrieben worden. Neu ist an dieser Stelle nun vor allem die Verbindung mit dem Aspekt der Heilung, die hier als physisch und psychisch zugleich gedacht und als Prozess der Selbstheilung in die Hände der Klient\*innen selbst zurückgelegt wird. Therapeut\*innen sind dann nur mehr Begleitende dieser Prozesse oder allenfalls temporäre Lehrer\*innen im Erlernen therapeutischer Technik, die aber nicht auf sie als Virtuosen beschränkt bleibt. Welche Arten von neuen Gemeinschaften entstehen aus solchen Konstellationen? Wie verändern sie das religiöse Feld? Welche Breitenwirkung ziehen solche Entwicklungen nach sich in Anbetracht einer Therapeutisierung der Gesellschaft und einem ›spiritual turn‹ in der Psychologie und Psychotherapie? Die religionswissenschaftliche Arbeit beginnt an dieser Stelle erst.

---

## Literatur

- Alexander, Eben, *Blick in die Ewigkeit: Die faszinierende Nahtoderfahrung eines Neurochirurgen*, München 2013.
- Anhorn, Roland/Balzereit, Marcus (Hg.), *Handbuch Therapeutisierung und soziale Arbeit*, Wiesbaden 2016.
- Bal, Mieke, *Interdisciplinarity: Working With Concepts*, in: *European Journal of English Studies* 13, 2009, 11–28.
- Blanke, Olaf/Faivre, Nathan/Dieguez, Sebastian, *Leaving Body and Life Behind: Out-Of-Body and Near-Death Experience*, in: S. Laureys, u.a. (Hg.), *The Neurology of Consciousness*, Amsterdam u.a. 2016, 323–347.
- Britton, Willoughby B./Bootzin, Richard R., *Near-Death Experiences and the Temporal Lobe*, in: *Psychological Science* 15 (4), 2004, 254–258.
- Bryant, Clifton D. (Hg.), *Handbook of Death and Dying*, Bd. 1: *The Presence of Death*, Thousand Oaks 2003.
- Corazza, Ornella, *Near-Death Experiences: Exploring the Mind-Body Connection*, London/New York 2008.
- Gabbard, Glen O./Twemlow, Stuart W., *Do »near-death experiences« occur only near death? – Revisited*, in: *J. Near Death Stud.* 10(1), 1991, 41–47.
- Gennep, Arnold van, *Les rites des passage*, Paris 1909.
- Gill, Hartej u.a., *The emerging role of psilocybin and MDMA in the treatment of mental illness*, in: *Expert Review of Neurotherapeutics* 20(12), 2020, 1263–1273.
- Gladigow, Burkhard, *Europäische Religionsgeschichte*, in: H. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 21–42.
- Gordon, William van u.a., *Meditation-Induced Near-Death Experiences: a 3-Year Longitudinal Study*, in: *Mindfulness* 9, 2018, 1794–1806.
- Greyson, Bruce, *Defining Near-Death Experiences*, in: *Mortality* 4, 1999, 7–19.
- Greyson, Bruce/Khanna, Surbhi, *Near-Death Experiences and Spiritual Well-Being*, in: *Journal of Religion and Health*, 53(6), 2014, 1605–1615.

- Griffiths Roland R. u.a., Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial, in: *Journal of Psychopharmacology* 30(12), 2016, 1181–1197.
- Griffiths Roland R. u.a., Survey of subjective »God encounter experiences«: Comparisons among naturally occurring experiences and those occasioned by the classic psychedelics psilocybin, LSD, ayahuasca, or DMT, in: *Public Library of Science* 14(4), 2019, e0214377. DOI: [10.1371/journal.pone.0214377](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0214377).
- Gripentrog, Stephanie, Anormalität und Religion. Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Würzburg 2016.
- Grof, Stanislav/Grof, Christina, *Beyond Death: The Gates of Consciousness*, London 1980.
- Grof, Stanislav, *Das Abenteuer der Selbstentdeckung: Heilung durch veränderte Bewußtseinszustände. Ein Leitfaden*, Berlin 1994.
- Grof, Stanislav/Halifax, Joan, *Die Begegnung mit dem Tod*, Stuttgart 32000.
- Grof, Stanislav, *Die Psychologie der Zukunft: Erfahrungen der modernen Bewusstseinsforschung*, Wettswil 2002.
- Grof, Stanislav, Revision and Re-Enchantment of Psychology: Legacy of Half a Century of Consciousness Research, in: *Journal of Transpersonal Psychology* 44(2), 2012, 137–163.
- Grof, Stanislav, *Revision der Psychologie: Das Erbe eines halben Jahrhunderts Bewusstseinsforschung*, Solothurn 2014.
- Grof, Stanislav, *LSD-Psychotherapie*, Stuttgart 32015.
- Grof, Stanislav, *Topographie des Unbewussten. LSD im Dienst der tiefenpsychologischen Forschung (Konzepte der Humanwissenschaften)*, Stuttgart 112015.
- Hanegraaff, Wouter, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York 1998.
- Hofmann, Albert, *LSD – mein Sorgenkind*, Stuttgart 1979.
- Irwin, Harvey J., *Flight of Mind: A Psychological Study of the Out-of-Body Experience*, Metuchen 1985.
- James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1997.
- Klinkhammer, Gritt/Tolksdorf, Eva, *Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*, Bremen 2015.
- Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.), *Todesnähe: Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999.
- Krech, Volkhard, Religiöse Erfahrung und artikulatorische Identitätsbildung in Konversionserzählungen: Wissenschaftsgeschichtliches und Systematisches, in: M. Schlette/M. Jung (Hg.), *Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2005, 341–370.
- Lommel, Pim van u.a., Near-death experience in survivors of cardiac arrest – a prospective study in the Netherlands, in: *The Lancet* 358(9298), 2001, 2039–2045.
- Luoma, Jason B. u.a., A Meta-Analysis of Placebo-Controlled Trials of Psychedelic-Assisted Therapy, in: *Journal of Psychoactive Drugs*, 52(4), 2020, 289–299.
- Maasen, Sabine u.a., *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ›langen‹ Siebzigern*, Bielefeld 2011.
- Martial, Charlotte u.a., Fantasy Proneness Correlates With the Intensity of Near-Death Experience, in: *Front Psychiatry* 9(190), 2018, 1–7.
- Martial, Charlotte u.a., Neurochemical models of near-death experiences: A large-scale study based in the semantic similarity of written reports, in: *Consciousness and Cognition* 69, 2019, 52–69.
- Martial, Charlotte u.a., The Near-Death Experience Content (NDE-C) Scale: Development and Psychometric Validation, in: *Consciousness and Cognition* 86, 2020, o.S.
- Maslow, Abraham H., *Die Psychologie des Seins: Ein Entwurf*, Frankfurt a.M. 1962.
- Maslow, Abraham H., *Jeder Mensch ist ein Mystiker*, Wuppertal 2014.

- Maslow, Abraham H., Religions, Values and Peak Experiences, Ohio 1964.
- Moody, Raymond, Life after Life: The Investigation of a Phenomenon – Survival of Bodily Death, Covington 1975.
- Nutt, David J. u.a., Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 113(17), 2016, 4853–4858.
- Pahnke, Walter u.a., The experimental use of psychedelic (LSD) psychotherapy, in: Journal of American Medical Association 212, 1970, 1856–1863.
- Pahnke, Walter u.a., Psychopharmaka und mystische Erfahrung, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 9, 1966, 85–106.
- Richards, William u.a., LSD-Assisted Psychotherapy and the Human Encounter with Death, in: Journal of Transpersonal Psychology 4(2), 1972, 121–149.
- Ring, Kenneth, Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience, New York 1980.
- Ring, Kenneth, The Omega Project: Near-Death Experiences, UFO Encounters, and Mind at Large, New York 1992.
- Romeo, Bruno u.a., Efficacy of psychedelic treatments on depressive symptoms: A meta-analysis, in: Journal of Psychopharmacology, 34(10), 2020, 1079–1085.
- Schlieter, Jens, What is it like to be dead?: Near-Death Experiences, Christianity and the Occult, Oxford 2018.
- Sutich, Antony, Some Considerations Regarding Transpersonal Psychology, in: Journal of Transpersonal Psychology 1, 1969, 11–20.
- Timmermann, Christopher u.a., DMT Models the Near-Death Experience, in: Frontiers in Psychology 9, 2018, Art. 1424.
- Traut, Lucia/Wilke, Annette (Hg.), Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, Göttingen 2015.
- Treitl, Corinna, A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern, Baltimore 2004.
- Utsch, Michael, Religiosität und Spiritualität in den psychotherapeutischen Schulen, in: M. Utsch/R. M. Bonelli/S. Pfeifer (Hg.), Psychotherapie und Spiritualität, Mit existentiellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, Berlin/Heidelberg 2014, 68–82.
- Vaitl, Dieter, Veränderte Bewusstseinszustände. Grundlagen – Techniken – Phänomenologie, Stuttgart 2012.
- Walach, Harald/Kohls, Niko/Belschner, Wilfried, Transpersonale Psychologie – Psychologie des Bewusstseins: Chancen und Probleme, in: Psychotherapie – Psychosomatik – Medizinische Psychologie 55, 2005, 405–415.
- Walch, Sylvester, Die ganze Fülle deines Lebens: Ein spiritueller Begleiter zu den Kräften der Seele, Munderfing 2016.
- Yensen, Richard/Dryer, Donna, Thirty Years of Psychedelic Research: The Spring Grove Experiment and its Sequels, in: Yearbook of the European College for the Study of Consciousness (ECBS) 1993–1994, 1995, 73–101.
- Wren-Lewis, John, The Implications of Near-Death Experiences for Understanding Posttraumatic Growth, in: Psychological Inquiry 15(1), 2004, 90–92.

## Autorin

**Dr. Stephanie Gripenrog-Schedel** 

Lektorat für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [s.gripenrog@email.uni-kiel.de](mailto:s.gripenrog@email.uni-kiel.de)

Nach dem Studium der Religionswissenschaft, Philosophie und Neueren und Neuesten Geschichte in München wurde Stephanie Gripenrog-Schedel 2013 an der Universität Basel im Fach Religionswissen-

schaft mit einer Arbeit zum Thema Anormalität und Religion. Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts promoviert. Sie war in dieser Zeit Assistentin für Religionswissenschaft an der Universität Basel. Darauf folgte der Ruf auf die Juniorprofessur für empirische Religionswissenschaft (ohne tenure track) an die Universität Greifswald mit einer positiven Zwischenevaluierung. Seit 2018 ist Stephanie Gripenrog-Schedel als Lektorin an der Theologischen Fakultät in Kiel tätig und vertritt dort das Fach Religionswissenschaft in seiner ganzen Breite mit einem Schwerpunkt auf der Lehre. Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Religionspsychologie, der Diskursanalyse sowie dem Verhältnis von Religion und Revolution.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

# Die Bedeutung von Nahtoderfahrungen für die Seelsorge

## Vom Schlusslicht der Mystik

### 1. Das Gesicht

Für ihr Alter ist die 90-jährige Frau L. – abgesehen von der ›Karosserie‹ beziehungsweise dem Rücken, den Knien und den übrigen Gelenken, denen man die gefahrenen Kilometer anmerkt – bemerkenswert gut im Schuss. So beschreibt sie ihren Zustand. Und es stimmt! Sie ist eine aufgeweckte Gesprächspartnerin und beeindruckt durch ihre geistige Klarheit, ihren Humor und einen festen Glauben. Faszinierend sind die Erfahrungen, die sie in ihrem Leben gemacht hat. Es sind zweifellos Erlebnisse, die man als außeralltäglich oder außergewöhnlich bezeichnen kann.<sup>1</sup>

Soviel sei zum Hintergrund von Frau L. gesagt: Sie ist aufgewachsen in einem Bürgerheim im St. Gallischen Rheintal. Der Vater war der Pächter des zugehörigen landwirtschaftlichen Betriebs. Das Heim hatte die Funktion eines Armenhauses der Gemeinde, es war auch ein wenig Altersheim und offene Psychiatrie. Im Bürgerheim strandeten diejenigen, die nicht für sich selber sorgen konnten. Die meisten Pensionäre waren älter und ledig, einige waren geistig leicht behindert und einige waren sehr auffällig. Sie lebten in ihren eigenen Welten, kommunizierten mit unsichtbaren Wesen oder brabbelten unverständliches Zeug.

Einer dieser seltsamen Bewohner war ein Mann, den man ›Chreschte‹ nannte und den niemand im Haus richtig verstand. Denn Chreschtes Sprachfähigkeiten waren stark eingeschränkt. Er hatte nur zwei oder drei Sätze auf Lager – seltsame Singsprüche, die er dafür ständig wiederholte. Er war von gutmütigem Wesen, aber kein schöner Anblick. Sein Gesicht war vernarbt, eigenartig verzogen und mit der Rasur nahm er es auch nicht immer so

---

1 Ich verwende den Begriff, der sich im interdisziplinären Forschungsbetrieb (Ethnophänomenologie, Phänomenologie, Psychologie und Soziologie) eingebürgert hat. Zur Verwendung in der Psychotherapie vgl. Schmied-Knittel, *Jenseits okkultur Fragestellungen*, 353–369. Im Zusammenhang der Anomalistik vgl. Schäfer, *Außer-gewöhnliche Erfahrungen*.

genau. Außerdem hatte er eine Marotte. Er besaß ein Grammophon mit einer Schallplatte, die jeden Tag einmal das Heim beschallte.

Doch eines Tages blieb es still. Fräulein B., eine Mitbewohnerin, entdeckte Chreschte auf seinem Bett. Er war gestorben. Was sie gesehen hatte, versetzte sie in helle Aufregung. Völlig aufgelöst holte sie die Bäuerin, die Mutter von Frau L., die damals zehn Jahre alt war. Zu dritt gingen sie ins Zimmer des Toten hinauf zum Dachstock. Dass Menschen im Heim starben, war eigentlich nicht so außergewöhnlich. Weshalb Fräulein B. derart aus dem Häuschen war, begriffen sie erst, als sie in die kleine Kammer eintraten. Es war das Gesicht von Christian! Seine Augen und sein Blick waren auf etwas gerichtet, das sich über ihm gezeigt haben musste. Er war tot, aber sein Antlitz war verändert. Es schien wie verwandelt. Es leuchtete förmlich vor Freude. Als ob seine Augen im Sterben etwas Beglückendes erblickt hatten. Christian war in der Stunde seines Todes schön geworden.

So erzählt Frau L. und in ihrem Gesicht spiegelt sich etwas von der Verwunderung wider. Chreschte hatte vermutlich eine Sterbebettvision.<sup>2</sup> Ich sage ›vermutlich‹. Wir haben nur die Spur einer Erinnerung. Was Frau L. erzählt ist ein Zeugnis und zugleich eine Interpretation, aber kein Faktenbericht. Ist Frau L. eine verlässliche Zeugin? Es ist nicht die einzige Erinnerung einer außergewöhnlichen Erfahrung. In einer späteren Lebensphase gab es eine ganze Reihe davon. Der Auslöser war wiederum das Sterben eines Menschen. Die zweitälteste Tochter von Frau L. kam in jungen Jahren bei einem Verkehrsunfall ums Leben. Unmittelbar vor und nach dem Unglück, hörte Frau L. Botschaften. Es folgten jahrelang starke Traumbilder, visionäre Erscheinungen, Auditionen und außerkörperliche Erfahrungen.<sup>3</sup> Es war, als ob das einschneidende Erlebnis die Verbindung zu einer anderen Welt aufgeschlossen hätte.

Ich kenne Frau L. persönlich. Ungefähr zehn Jahre nach diesem Todesfall hatten wir ein erstes denkwürdiges Gespräch über diese Erlebnisse. Ich war damals ein junger Theologiestudent und hörte von Dingen, die mein theologisches Denken herausforderten. Wie soll man diese Phänomene einordnen? Wie geht man theologisch mit Träumen, Visionen und Engeln um? Wie soll man Botschaften aus einer jenseitigen Welt erklären? Man kann das, was außeralltätlich ist, als Hirngespinnst abtun. Ich konnte es nicht. Frau L. ist meine Tante.

## 2. Die Aufgabe der Praktischen Theologie

Nun sind persönliche Verquickungen nicht immer günstig, wenn es um die Aufklärung rätselhafter Sachverhalte geht. Andererseits kann die Vertrautheit mit einer Person der Entscheidung helfen, sich mit den seltsamen Dingen, die sie erlebt hat, etwas näher zu beschäftigen. Meine Tante ließ mir keine andere Wahl. Sie ist eine sehr pragmatische und bodennahe Person. Was sie berichtet, ist so wirklich, klar und nüchtern beschrieben, dass ich

---

2 Zur Phänomenologie und Typik der Sterbebett-Vision vgl. Kellehear, Sterbebett-Visionen.

3 Eine ausführliche Fallanalyse findet sich in Boothe, Imaginatives Erleben, und Peng-Keller, Visionäres Erleben.

keine Sekunde daran zweifelte, dass die Spuren ihrer Erinnerung auf etwa Reales, wenngleich auf eine andere Realität verweisen. Was dahinter steckt und wie man philosophisch das Gewöhnliche, das Ungewöhnliche und Außergewöhnliche unterscheiden kann, ohne sich ontologisch zu verheddern, bleibt eine Knacknuss, die ich nicht geknackt habe. Es soll auch nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Was mich damals erschütterte und was ich in diesem Beitrag vertiefen möchte, ist die geistliche Heimatlosigkeit, über die meine Tante klagte.

Sie realisierte, dass die Berichte über das, was ihr widerfuhr, andere – inklusive einiger Theologen – ziemlich verstörte. Sie konnten es nicht einordnen, es machte sie verlegen und ängstigte sie vielleicht auch ein wenig. Meine Tante war schon immer zurückhaltend mit ihrem Zeugnis und wurde es nach einigen für sie irritierenden Reaktionen immer mehr. Sie fühlte sich in ihrer Kirche nicht mehr heimisch, suchte sich neue Weggenossinnen und fand schließlich ein paar katholische Ordensfrauen, mit denen sie Austausch pflegen konnte.

Meine Tante machte eine ähnliche Erfahrung mit der Kirche und den religiösen Experten, wie sie von Menschen mit Nahtoderfahrungen öfters berichtet wird. Zwischen denen, die einen Blick in die andere Welt getan haben und denen, denen es nicht vergönnt war, klafft ein Graben. Das Gespräch ist für beide Seiten schwierig. Schließlich ist das ungewöhnliche Phänomen im eigentlichen Sinne des Wortes zwiespältig. Wer eine andere Realität prinzipiell für unmöglich hält, muss sie wegerklären und kann das Gegenüber, das diese Realität erfahren hat, nicht ganz verstehen. Wer die andere Realität erfahren hat, kann sie nicht wegerklären und sucht ein Gegenüber, das diese Realität nicht leugnet.

Tatsache ist: Nicht alle machen außergewöhnliche Erfahrungen. Es wäre deshalb zu einfach, von den ›Ungläubigen‹ ›Glauben‹ zu fordern. Aber bei allem Verständnis für eine gewisse Skepsis und der Scheu, sich auf Äste hinauszulassen, ist es eigentlich seltsam, dass ausgerechnet in der Poimenik über dieses Problem kaum nachgedacht wurde. Wie mit diesem Zwiespalt umgegangen werden kann, ist eine seelsorgliche Frage. Sie muss ernst genommen werden. Und das bedeutet: die Menschen müssen mit ihren Erfahrungen ernst genommen werden. Daher frage ich:

- Woher kommt das offensichtliche Desinteresse der modernen Seelsorgetheorie an diesem Themenbereich?
- Was sind angemessene Kategorien einer seelsorge-theologischen Interpretation von Nahtod- und anderen außergewöhnlichen Erfahrungen?
- Was könnte das Ernstnehmen außergewöhnlicher Erfahrungen für die Theorie der Seelsorge bedeuten?

### 3. Das Schweigen der Hirten

#### 3.1. Der blinde Fleck

Es ist ein Zufall, dass eine nahe Verwandte über außergewöhnliche Erfahrungen berichten kann – unwahrscheinlich ist es nicht. Es sind erstaunlich viele, die behaupten, sie hätten einen Kontakt mit der anderen Realität gehabt.<sup>4</sup> Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen legt sich daher nahe. Mit Nahtoderfahrungen habe ich mich als Mitglied einer Gruppe von Forschenden befasst, die im Rahmen eines nationalen Forschungsprogramms die Thematik ›Vertrauen am Lebensende‹ bearbeitete.<sup>5</sup>

In diesem Projekt (abgeschlossen 2014) ging es darum, symbolisch verdichtete Äußerungen von Menschen am Lebensende zu verstehen. Das Verstehen ist eine Voraussetzung, um auf die Symbolisierung angemessen einzugehen. Wie schon erwähnt: den richtigen Umgang damit zu finden, gehört zu den anspruchsvollen Aufgaben von Seelsorge und Spiritual Care. Dass Menschen in Todesnähe oft von ungewöhnlichem, imaginativem Erleben berichten oder sich in einer symbolischen Sprache mitteilen, bedeutet für ihre seelsorgliche und spirituelle Begleitung zugleich eine Herausforderung und eine Chance. Das Verhältnis zwischen Vertrauen und symbolischer Kommunikation ist in diesem Zusammenhang bisher kaum erforscht worden. Das Projekt wollte diese Lücke schließen.

Um besser zu verstehen, welche Rolle das Vertrauen als handlungs- und wahrnehmungsformende Einstellung in Sterbeprozessen spielt, wurden unterschiedliche Darstellungs- und Ausdrucksformen imaginativen Erlebens in Todesnähe untersucht. Dazu gehören insbesondere Sterbeträume, Sterbebettvisionen und Nahtoderfahrungen. Dabei wurde gefragt, inwiefern imaginatives Erleben und symbolische Kommunikation in Todesnähe zur Selbstdeutung sowie Verarbeitung des erlebten Kontrollverlusts beitragen.

Methodisch setzte das Projekt bei erzählerisch vermittelten Erfahrungen wie Träumen oder Visionen von Menschen in Todesnähe an. Das Projekt erarbeitete ein vertieftes Verständnis von vertrauensbasierten Coping-Strategien in Todesnähe und der Symbolsprache des Sterbeerlebens. Auf diese Weise sollen praktisches Orientierungswissen und Deutungshilfen für die seelsorgerliche und spirituelle Begleitung von Sterbenden erarbeitet werden und ein Beitrag zur Verbesserung der Pastoral Care und der Spiritual Care geleistet werden. Im Rahmen des Projekts werden somit Phänomene näher betrachtet und gedeutet, die bei Sterbenden offenbar eine wichtige Rolle spielen.<sup>6</sup>

Je mehr wir uns in der Gruppe mit den Phänomenen befassten, umso offensichtlicher wurde mir das Schweigen der Praktischen Theologie. Das Desinteresse ist erstaunlich.

---

4 Eine gute Übersicht bietet Meili, Phänomen Nahtod.

5 Alle relevanten Informationen, Hinweise auf Tagungen und Publikationen sind zu finden auf der Projektwebsite: <https://www.uzh.ch/cmsssl/hermes/de/forschung/Weitere-Forschungsthemen/nfp67-vertrauen-am-lebensende.html>; (letzter Zugriff am 22.8.2022).

6 Der Band von Bühler/Peng-Keller, Bildhaftes Erleben, versammelt die Beiträge einer ersten Konsultation, die im Rahmen des Projekts stattgefunden hat. Eine Zusammenfassung und Interpretation der Forschungsgespräche bietet Peng-Keller, Sinnereignisse in Todesnähe.

Schließlich befasst sich die Praktische Theologie mit gelebter Religion. Es ist m.E. angebracht, von einem blinden Flecken in der Seelsorgetheorie zu sprechen. Man erkennt seine Umrisse, wenn man sich mit dem Selbstverständnis der kirchlichen Seelsorge auseinandersetzt. Kirchliche Seelsorge – ob in der Gemeinde oder im klinischen Bereich – heißt im Englischen *pastoral care*. Das Bild des Pastors und die Kritik der Pastoralmacht sind in verschiedener Hinsicht aufschlussreich und erklären ansatzweise das Schweigen der Hirten.<sup>7</sup> Ein kurzer Exkurs kann zumindest andeuten, inwiefern das Hirtenbild und die Pastoralmacht einen Schlüssel zur Erklärung der erstaunlichen Verlegenheit gegenüber außergewöhnlichen Erfahrungen liefern können.

Die ›Pastoralmacht‹ verweist auf das Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen der Person, die Seelsorge anbietet, und der Person, die Seelsorge empfängt, herrscht. Die Macht ist die Folge des Gefälles zwischen einem Vertreter oder einer Vertreterin der Kirche, der oder die das Sagen hat, und einer hilfeschekenden Person, die sich auf die Deutungsmacht des Hirten verlässt und seinen Rat und seine Betreuung in Anspruch nimmt. Die Hirten-Metaphorik macht die Richtung der Begleitung geltend. Wer abweicht, soll zurück ins Glied oder um im Bild zu bleiben: Wer sich verirrt hat, soll wieder zurück zur Herde finden.<sup>8</sup> Weniger kritisch gesagt: *Pastoral care* bringt per Definition zum Ausdruck, dass sich Seelsorge als ein Hilffsystem verstehen lässt, das auf seelische Problembewältigung und Krisenbearbeitung im religiösen Bereich spezialisiert ist.

Es ist unbestritten, dass das helfende Handeln in Form von Beratung, Betreuung und Begleitung für ein bestimmtes Paradigma der Seelsorge steht, aber nicht alles abdeckt, was unter Seelsorge (auch) verstanden werden kann. Insbesondere bei Fällen, in denen das Gegenüber kein ›Problem‹ hat, das man lösen müsste oder keine Schuld da ist, die nach priesterlicher Vergebung verlangt. Wer etwas Außergewöhnliches erfahren hat, fragt eher nach einer Deutung und nicht nach einer therapeutischen Intervention. Darum kann also der Fokus des seelsorglichen Handelns auf eine Krisenintervention, die Wahrnehmung dessen, was zwischen Menschen und Mächten geschieht, auf Zwischenmenschliches und Innerpsychisches verengen.

Ein kurzer Seitenblick auf das Seelsorgeverständnis von Friedrich D.E. Schleiermacher macht dies anschaulich. Seelsorge ist in dieser klassischen Konzeption des pastoralen Handelns eine Zuwendung zum Einzelnen. Pastorales Hilfehandeln kommt dann ins Spiel, wenn ein Gemeindeglied »aus der Identität mit der Gemeinde gefallen« ist.<sup>9</sup> Das ist gemäß Schleiermacher der Fall, wenn die darstellende Mitteilung des Evangeliums im Gottesdienst keine Wirkung mehr zeigt. Der Auftakt zu einer seelsorglichen Intervention ist also eine Störung des Normalen, ihr Ziel die Aufhebung der Störung, die Wiederherstellung der religiösen Kommunikation und die Rückführung in die Gemeinde durch Wiederherstellung

---

7 Vgl. dazu Foucault, Diskurs und Wahrheit. Ebenso Mettem, »Pastoralmacht«, sowie Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung.

8 Prägend war die Schrift von Bucer, Von der waren Seelsorge.

9 Schleiermacher, Praktische Theologie, 459. Vgl. dazu auch Luther, Wahrnehmen und Ausgrenzen, 250.

der Gottesdienstfähigkeit des Christen. Die Führung des Geistlichen ist letztlich eine Rückführung zu den Quellen der religiösen Erfahrung, die Seelsorge (wieder) überflüssig macht.

Daraus entsteht der Kanon: Überall, wo solche Anforderungen an den Geistlichen geschehen, hat er sie dazu zu benutzen, die geistige Freiheit des Gemeindeglieds zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, dass jene Anforderungen nicht mehr in ihm entstehen.<sup>10</sup>

Die kybernetische und energetische Grundlage des Modells ist die »Circulation des religiösen Interesses«.<sup>11</sup> Das, was kritisch als Machtgefälle angesehen werden kann, wird konstruktiv gewendet zu einem Kraftfluss, der gerade nicht zu einer Abhängigkeit führen soll. Die religiöse Energie des Pastors, seine Virtuosität und seine Weisheit helfen zur Freiheit.

Die Disposition ist schlüssig. Sie atmet den Geist der liberalen Theologie. Das Ziel der Rückführung in die Schar der Befreiten zerstreut den Verdacht, dass Pastoralmacht eo ipso übergriffig sein muss. Aber es macht zugleich offensichtlich, dass es Fälle gibt, die in dieser Konstellation keine Berücksichtigung finden:

- Erstens kann eine überwältigende religiöse Erfahrung – also nicht ein Zuwenig, sondern ein Zuviel an Religion – Anlass einer Verstörung sein.
- Zweitens will die außergewöhnliche Erfahrung der anderen Macht nicht ohne weiteres durch eine Rückkehr in das Gewohnte bewältigt werden. Sie verlangt vielmehr nach einer Weitung des Deutungshorizonts.
- Drittens ist es wahrscheinlich, dass diejenigen, die nach Seelsorge fragen, gegenüber denjenigen, die Seelsorge anbieten, einen Erfahrungsüberschuss aufweisen.
- Viertens gerät damit das Modell der ›religiösen Circulation‹ aus der Balance. Möglicherweise ist die Pastorale Care mit ihrer Weisheit am Ende, wenn sie ihr eigenes konzeptionelles Vorverständnis nicht hinterfragt!?
- Fünftens könnte es sich als schwierig herausstellen, für außergewöhnliche Erfahrungen im Kontext der gewöhnlichen Gemeindefrömmigkeit einen Deutungsrahmen zu finden, wenn das Außergewöhnliche gewöhnlich wegerklärt wird.

Ich denke, es ist mit Blick auf den Klassiker angebracht, von einer ›Schul-Seelsorge‹ zu sprechen, die sich nach der volksskirchlichen Normalpraxis richtet, an den Universitäten gelehrt und in der kirchlichen Ausbildung vermittelt wird.

### 3.2. ›Schul-Seelsorge‹ kontra ›Alternativ-Seelsorge‹

Selbstverständlich werden in der Seelsorgetheorie auch Konzepte diskutiert, die sich eher als ›Alternativ-Seelsorge‹ begreifen lassen und in einem vergleichbaren Spannungsverhältnis zum Mainstream stehen wie etwa Schul- und Komplementärmedizin.

---

10 Ebd.

11 Die Formulierung ist zu finden in Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, 49.

Vor rund fünfzehn Jahren hat Manfred Josuttis mit seiner ›energetischen Seelsorge‹ einen religionsphänomenologischen Ansatz der Seelsorge als eine Alternative präsentiert.<sup>12</sup> Josuttis distanziert sich darin vom therapeutischen Impetus des Hilfehandelns und der psychologischen Aufklärung des Religiösen. Er betont, dass, wer Seelsorge ausübe, die Aufgabe übernehme, einen anderen Menschen in die gefährlichen Zonen des Heiligen zu führen. Die ›Umkehrung‹ der Verhältnisse lassen Josuttis in steilen Gegensätzen sprechen: »Nicht die Deutungen helfen in der Verzweiflung. Sondern allein jene Kraft, die die Leere, die ein Leben erfüllt, auslöscht und durch wirkliche Lebensfülle ersetzt.«<sup>13</sup> Das mystagogische Konzept verlangt ein bestimmtes Instrumentarium der Deutung und es fordert einen Geistlichen, der im Umgang mit dem Heiligen geübt ist.

Diese Kombination sorgte für ein regelrechtes Diskussionsgewitter. Insgesamt blieb die ›poimenische Großwetterlage‹ aber stabil im aufgeklärten Hoch. Die Schwachpunkte des alternativen Programms sind eklatant:

- Das mystagogische Konzept steht in der Gefahr, das Machtgefälle zwischen Führer und Geführtem im Seelsorgeverhältnis noch größer zu machen.
- Die Akzentuierung der religiösen Erfahrung steigert die Verlegenheit der Passung mit der durchschnittlichen Normalfrömmigkeit, weil sie das außergewöhnliche Erleben zum Normalfall erklärt.<sup>14</sup>
- Schließlich wird in der energetischen Seelsorge die Nähe und Distanz zu anderen Paradigmen der Seelsorge wie der geistlichen Begleitung oder der religiös-existentialen Beratung zu wenig reflektiert.<sup>15</sup>

Trotz berechtigter Kritik kommt Josuttis' energetischem Programm das Verdienst zu, auf das Problem des blinden Fleckens aufmerksam gemacht zu haben. Sowohl die kerygmatisch geprägte als auch die psychologisch imprägnierte Seelsorge reagiert konzeptlos auf das phänomenale Spektrum der außergewöhnlichen Erfahrungen.

## 4. Erfahrungen

### 4.1. Grenzerfahrungen in der klinischen Seelsorge

Von einer Schul- und einer Komplementär-Seelsorge zu sprechen, ist natürlich (zu) plakativ. Sie dient mir als grober Orientierungsrahmen. Die Unterscheidung wäre zu verfeinern

---

12 Vgl. Josuttis, Segenskräfte. Zentral für das Konzept ist der Umgang mit Macht oder Kraft: »Energetische Seelsorge nimmt ernst, daß Paulus Römer 1,16 das Evangelium als eine ›Gotteskraft‹ bezeichnet. Das Evangelium ist also keine Lehre, auch kein Kerygma, natürlich auch keine Emotion, sondern es ist eine Macht.« (Ebd., 40).

13 Ebd., 103.

14 Vgl. ebd., 10: »Konkret erfolgt poimenische Arbeit immer in Räumen, die von Mächten erfüllt sind.«

15 Ein reflektierter Ansatz der ›energetischen Seelsorge‹ meidet die Alternative und betont das Komplementäre. Zu finden bei Gutmann, Und erlöse uns von dem Bösen.

und der Befund zu differenzieren. Wenn man in historischer Perspektive den Spuren des Außergewöhnlichen folgt<sup>16</sup> oder sich auf das Feld der interreligiösen oder interkulturellen Seelsorge begibt<sup>17</sup> oder sich religiösen Milieus zuwendet, die von einem hohen spirituellen Tonus geprägt sind, findet man durchaus eine Praxisreflexion, die den religiös eng gesteckten Rahmen der therapeutisch ausgerichteten Seelsorge weiten. Die Frage ist gleichwohl erlaubt: Muss man, um auf solche Fälle, wie das eingangs geschilderte Beispiel von Frau L., zu treffen, Zeitreisen antreten oder die Grenzen des volksgeschichtlichen Milieus überschreiten?

Wir haben im Rahmen unseres Nationalfondsprojekts eine Umfrage unter Klinik-Seelsorgerinnen und -Seelsorgern gemacht. Wir wollten herausfinden, welchen Stellenwert und welche Bedeutung außergewöhnliche Erfahrungen im Alltag der klinischen Seelsorge zukommen. Dabei haben wir bewusst das Spektrum der Phänomene weit gelassen und uns auch nach oneiroidem Erleben erkundigt – also komplexe Träume erfragt, bei denen der Erlebende sich als wach empfindet. Der Rücklauf war beachtlich. Wir haben einige sehr eindrückliche Vignetten erhalten.<sup>18</sup>

Aus den geschilderten Fällen wurde sehr deutlich, was im klinischen Umfeld von der Seelsorge häufig erwartet wird. Mitunter ist das bildhaft Erlebte für den Empfänger verschlüsselt und rätselhaft. Die Bilder können unter Umständen beängstigend sein. Im seelsorglichen Gespräch wird um Deutungen gerungen, die trösten oder helfen, das Unverständliche besser zu verstehen. Es ist eine Seelsorge, die sich in erster Linie als Begleitung begreift. Wenn Ärzte und Ärztinnen und Pflegende wissen, dass eine Seelsorgerin im Team ist, die bei solchen Anfragen weder erschrickt noch in Verlegenheit gerät, spricht sich das herum. Wo das Vertrauen in die Deutungskompetenz wächst, öffnet sich die Spiritual Care für die Wahrnehmung des Ungewöhnlichen, die Hamlet seinem Horatio mit einer Erweiterung des Wirklichkeitssinns anmahnt: »Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, als Eure Schulweisheit sich träumt, Horatio.«<sup>19</sup>

#### 4.2. Die Solidarität des Gesichts

Von den Rückmeldungen aus dem Praxisfeld der Seelsorge zu schließen, es gäbe in der Spiritual Care eine prinzipielle Offenheit gegenüber dem phänomenalen Grenzbereich, wäre vermessen. Es hat mit dem leitenden Paradigma der Schul-Seelsorge zu tun. Das Vorverständnis, an dem sich die klinische Seelsorge orientiert, ordnet die »Erfahrung« des Klienten als »Krise« oder »Problem« ein. Sie lehrt weniger die Rück-Sicht auf das Erzählte als eine kom-

---

16 Die Geschichte der Gottlieb Dittus und ihres Seelsorgers ist sozusagen ein »Schulbeispiel« einer außergewöhnlichen Erfahrung. Vgl. Blumhardt, Gesammelte Werke. Joachim Scharfenberg hat die Fallgeschichte psychoanalytisch einer Relecture unterzogen. Der Titel ist bezeichnend: Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit.

17 In der Begegnung mit dem »Fremden« rückt das »Andere« ins Blickfeld. Das Nicht-Selbstverständliche fordert heraus. Vgl. Federsmidt u.a. (Hg.), Handbuch Interkulturelle Seelsorge.

18 Vgl. Peng-Keller, Imaginatives Erleben.

19 Das Zitat stammt aus William Shakespeares Hamlet, 1. Akt, 5. Szene.

munikations-psychologisch geschulte und fundierte Analyse des Gehörten. Die Deutung ist subjektorientiert und in empathischer Aufmerksamkeit auf die Person gerichtet. Wie es dem Klienten oder der Klientin geht und nicht, was an ihnen geschieht, mit ihnen passiert oder ihnen begegnet, ist das Thema.<sup>20</sup>

Es gibt gute Gründe, den zwischenmenschlichen Fokus der Seelsorge stark zu machen. Es empfiehlt sich eine gewisse ontologische Enthaltbarkeit im Urteil darüber, ob die Erzählungen des visionär Erlebten ein Sein oder nur Schein berühren. Gegen Hamlet gewendet: To be or not to be that's not the question. Wenn es einerseits hilfreich sein kann, sich nicht auf die Erklärung von Nahtoderfahrungen, Sterbebettvisionen und familienähnlichen Phänomenen zu fixieren und Erfahrungen als solche stehen zu lassen, gebietet es andererseits der Respekt vor dem Erfahrungsvorsprung des Gegenübers, es wirklich in der Schwebelage zu lassen. Wer eine überwältigend schöne oder unheimliche Erfahrung mit etwas gemacht hat, das »mehr ist als unsere Schulweisheit sich träumt«, erwartet zu Recht, dass man ihr glaubt.

Sie braucht nicht den Trost eines kommunikationspsychologisch geschulten Zuhörers. Sie sucht nach einem solidarischen Gesicht. Sie fragt nach Menschen, die mit ihr das Geschaute betrachten, das Ungewöhnliche und Unheimliche aushalten und die ganze Geschichte nicht als Hirngespinnst, Wunschvorstellung oder Wahn abtun. Seelsorge kann sich auch darin zeigen, die Gabe des Gesichts der anderen Person anzuerkennen und – wie Paulus im 1. Korintherbrief über die Liebe formuliert – ihr »alles zu glauben«. Die Solidarität des Gesichts forscht nicht nach Ursachen, sie schaut dem Anderen in die Augen und folgt den Spuren seiner Schau.

### 4.3. Die Spiritualität der Spiritual Care

Nun wäre eigentlich zu erwarten, dass das seelsorgliche Affiziert-Sein von einem Dritten, in der gegenwärtig im deutschen Sprachraum sehr lebhaften Spiritual Care-Diskussion ein Thema ist. Dafür spräche, dass die Einwanderung des Spiritualitätsbegriffs in die deutsche Sprache auf die inhaltliche Reflexion mystischer Erfahrungen zurückgeht. Bekanntlich ist die Begriffsgeschichte aber einigermaßen komplex.<sup>21</sup> Weit wirksamer als diese ältere Verwendung des Worts ist der Einfluss der WHO-Gesundheitsdefinition von 1984, die das Spirituelle als Dimension des Menschseins bestimmt. Spiritualität wird als Transzendenzbezug, Bedürfnis nach Sinn und Gefühl der Verbundenheit mit einem großen Ganzen abstrakt umschrieben. Im Kontext der Gesundheit entwickelte sich aus dieser Definition ein Sog des Funktionalen. Einen Menschen als spirituelles Wesen zu sehen, stellt eine Bedürftigkeit fest.

Das ganzheitliche Menschenbild der holistischen Spiritual Care empfiehlt der Medizin, Rücksicht auf die Spiritualität des Menschen zu nehmen. Es ist ein Kernanliegen der Seelsorge. Man muss aber kein religiöser Mensch sein, um das Bedürfnis nach einer ganzheitlichen

---

20 Von der Seelsorgerin oder dem Seelsorger ist genau das verlangt: dass sie sich auf die fremde Welt des Anderen einlassen. Es ist derselbe Grundsatz, den Drechsel, »Wenn ich mich auf deine Welt einlasse«, 192f., auch der Altenseelsorge empfiehlt: Der Seelsorger soll den alten Menschen zuerst einmal in ihrer Fremdheit und in der Folge mit großem Respekt begegnen und sich nicht als Tröster und Therapeut verstehen.

21 Dazu Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs.

Betrachtung anzuerkennen und man muss kein religiöser Mensch sein, um die Sinnfrage zu stellen. Die ontologische Enthaltbarkeit – wir sind ihr vorhin schon begegnet – lässt die Gretchenfrage offen. Das Spirituelle verflüssigt und verflüchtigt sich und rückt in dieser Sicht ins Innerpsychische. Wer spricht? Was zeigt sich? Es könnte tatsächlich alles ein Gespenst, ein Spuk oder ein Gespinst des Hirns sein, wenn Religion nicht dagegenhielte.

Wo sich die Care darauf reduziert, das Leben des Geistes ›nur‹ anthropologisch zu interpretieren, riskiert sie den Verlust des Religiösen. Religiös verstanden ist Spiritualität kein Mittel zum Zweck der Kontingenz-Bewältigung, sondern die Mitteilung aus einer Transzendenz-Begegnung. Es hat darum eine gewisse Logik und mutet dennoch seltsam an, wenn der Spiritual Care-Diskurs weitgehend theologiefrei geführt wird. Denn eine Theologie der Spiritualität kann nicht ohne den Verweis auf die andere Realität auskommen, was sie für den Wissenschaftsbetrieb entbehrlich macht. Aber sie könnte mit diesem Verweis die Lücke füllen und den Hiatus überbrücken, der sich auftut, wenn Menschen der anderen Realität begegnen und niemand finden, der weiß, wer oder was sich da zeigt. Das macht sie unentbehrlich.

Seelsorgetheorie als theologische Hermeneutik lehrt, die Zeichen zu deuten und die Symbole zu lesen, die im visionären Erleben in Todesnähe aufleuchten. Dass in dieser Richtung noch viel zu tun ist, hat sicher auch mit dem Umstand zu tun, dass sich die konfessionelle Seelsorge als Profession in einem säkularen Arbeitsfeld behaupten und legitimieren muss und dazu tendiert, sich selber zu säkularisieren.

## 5. Von Angesicht zu Angesicht

### 5.1. Seelsorge mit offenen Augen

Nahtodererfahrungen, Sterbebettvisionen und ähnliche Phänomene sind deshalb bedeutungsvoll für die klinische Seelsorge, so die These, weil sie die religiöse Bedeutung des Gesichts für die Erhellung von Grenzerfahrungen wieder ins Licht rücken. Es geht nicht darum, die Seelsorge zu Sehern zu erklären. Das Gefälle geht in die andere Richtung. Gefragt ist eine Seelsorge, die von den Sehenden lernt. Es ist diese Solidarität mit dem Gesicht eines Menschen, das auf blinde Flecken in der Theorie aufmerksam macht. Sie konfrontieren die Seelsorge mit dem verschütteten Erbe des Visionären. Auch mit dem unbequemen Erbe einer Begabung, die sich nicht in Ausbildungen erwerben lässt. Das Außergewöhnliche ist mit den gewöhnlichen Standards der professionellen Kompetenz nicht zu fassen und stellt die geltenden Kriterien des Expertentums in Frage.<sup>22</sup>

Wenn ich noch einmal auf die Erinnerung meiner Tante zurückkomme: Sie hat im Gesicht des Toten ein Leben erkannt und daraus geschlossen, dass der Sterbende etwas gesehen hat. Sie hat später gelernt, auf Botschaften zu hören und Bilder zu deuten. Das ist die

---

22 Ähnlich Henning Luthers kritisches Urteil über die »Thanatoexperten«, die besser über die Kunst des Sterbens Bescheid wissen als die Sterbenden selber. Vgl. Luther, Diakonische Seelsorge.

Basis einer seelsorglichen Begleitung.<sup>23</sup> Wenn Menschen mit ungewöhnlichen Erfahrungen in der Seelsorge Gehör finden, entsteht eine Lernsituation, in der sich die üblichen Deutungsmuster erweitern. Konzepte der Begleitung bilden sich in der Praxis aus – sie entwickeln sich *en passant* und *in situ*.

Peter Schulthess, Pfarrer in einer reformierten Gemeinde im Zürcher Oberland, ging einen Schritt weiter. Neben seiner Tätigkeit als Gemeindepfarrer engagierte er sich in der Notfallseelsorge. Ihn überraschte, wie viele Menschen von Engelserscheinungen berichteten – wunderbare Zufälle, seltsame Träume und dergleichen mehr. Davon ermutigt, forderte er die Leute auf, ihre Geschichten aufzuschreiben und sie ihm zu schicken. Er war überwältigt von dem, was er alles erfuhr. Ein kleines Bändchen mit dem schönen Titel *Es gibt mehr. Erfahrungen mit einer unsichtbaren Wirklichkeit* vermittelt einen guten Eindruck von der Vielfalt des Erlebten.<sup>24</sup> Aus der Fülle der darin dokumentierten Fälle greife ich einige auf, um die Forderung nach einer Erweiterung der Deutungshorizonte der Seelsorge zu unterstreichen.

Schulthess schildert ebenfalls ein unerwartetes Bilderlebnis über einem Sterbebett. Die Ähnlichkeiten mit der eingangs geschilderten Szene im Bürgerheim sind frappant. Ein Seelsorger erzählt:

»Es war eine sehr feierliche, ganz besondere Stimmung im Raum. Die Sterbende hatte nach meinem Besuch verlangt, doch weil ich gerade in einer Kurswoche weilte, konnte der Besuch erst einige Tage später stattfinden. Als ich das Zimmer betrat, lag eine grosse Ruhe und Stille im Raum. Die Schwerkranke konnte zwar nicht mehr sprechen, aber ihre Augen zeigten, dass sie meine Gegenwart wahrnahm. Ich setzte mich ans Sterbebett. Ihr Blick fiel mir auf. Die Angehörigen sagten mir, dass sie die Augen in den letzten Tagen immer geschlossen hatte, doch heute seien sie offen. Ihr Blick richtete sich an eine ganz bestimmte Stelle an der Decke. Er war klar, und obwohl sie klar schaute, schien sie abwesend zu sein oder, präziser ausgedrückt, als ob sie in die Ferne schauen würde, als ob sie etwas sehen könnte, was wir nicht sahen. Es war kein ängstlicher, beunruhigter, nervöser, erschrockener oder aufgeregter Blick. Ihre Augen waren ruhig wie die Oberfläche eines Sees an windstillen Tagen. Dieser Blick erinnerte mich daran, dass Sterben auch dies bedeuten kann: Sehend werden, hell-sichtig werden. Während man diese irdische Welt, die Welt der Sinne immer mehr aus den Augen verliert, immer unscharfer wahrnimmt, umso klarer nimmt man die Welt wahr, die uns unsichtbar umgibt.

---

**23** Morgenthaler, *Träume in Todesnähe*, 60, kommt mit Blick auf Träume zu einem ähnlichen Schluss. Er schreibt: »Seelsorgende sind Interpretieren des Lebens, genauer: sie begleiten und unterstützen Menschen in der Aufgabe, sich ihr Leben in einem nie abschliessbaren Prozess der Interpretation immer wieder neu auszulegen [...] Träume [erhalten] ihre Brückenfunktion dann, wenn Seelsorgende den Raum, den das Änigma des Traums aufgestossen hat, nicht gleich wieder schliessen, sondern einen solchen Traum als Anderes, Drittes, Fremdes, mit einem kritischen, potentiell transzendierenden Potential wahrnehmen und am Leben erhalten [...] und in den lebenshermeneutischen Interpretationsprozess der Seelsorge einbeziehen.«

**24** Vgl. Schulthess, *Es gibt mehr*.

Während ich so am Bett der Verstorbenen sass, still für sie betete und einfach da war, durchlief mich manchmal ein feiner Schauer. In Wellen kam er. Man hätte denken können, dass in der Nähe eine Starkstromleitung durchführen und man das Energiefeld des Stromes leicht spüren würde. Dem war aber nicht so. Es war, als würde sich ein Kraftfeld im Zimmer befinden. Es war nichts Beängstigendes oder Beunruhigendes. Ich fühlte mich sehr getragen, während ich die Hand der Sterbenden hielt. Sprechen konnten wir ja nicht mehr. Nach einiger Zeit verliess ich den Raum und machte mit den Angehörigen einen neuen Termin ab.

Als ich zur abgemachten Zeit eintraf, wurde ich mit den Worten empfangen, dass die Sterbende vor wenigen Momenten den letzten Atemzug getan habe. Ich betrat das Zimmer, und wieder empfand ich dieses elektrifizierende Kraftfeld. Ich ging zum Sterbebett und blieb dort still stehen. Unwillkürlich »schaute« ich nach oben. Da »sah« ich zu meiner grossen Überraschung über dem Sterbebett die eben Verstorbene tanzend mit zwei weiteren Personen; alle in leichten, langen, im Tanzrhythmus schwingenden, weissen Kleidern. Verwundert schaute ich dem Geschehen zu, bis das Bild verschwand. Sie starb nach einer langjährigen schweren Krankheitszeit und war nun erlöst.«<sup>25</sup>

Was ich an diesem Bericht bemerkenswert finde: Das, was sich zwischen den Beteiligten abspielt, ereignet sich ohne Worte. Es sind Spiegelungsphänomene. Wieder wird das Gesicht zum Medium. Das Visionäre wird indirekt sichtbar und legt eine Spur, die deutungs-offen bleibt, aber dennoch durch Signale gelenkt wird, die zunächst eine Art interpretative Aura erschließen, in der sich der Deutende wie in einem Kraftfeld einfindet. Die mehrfache Nennung der unsichtbaren Wirkung auf den Körper als »Kraftfeld« koppelt die Spur des Gesichts mit einem Erspüren der Atmosphäre, die den Raum füllt und mündet in ein Bild, das der Deutende schaut.<sup>26</sup>

## 5.2. Seelsorge als geteilte religiöse Erfahrung

Was kann aus solchen Erzählungen geschlossen werden? Keine Regeln! Es ist ja ein Strukturmerkmal der außergewöhnlichen Erfahrung – hier eines visionären Erlebens –, dass es sich nicht regelmässig ereignet, sondern überraschend kommt und wieder geht. Man kann lediglich auf eine Haltung der Offenheit verweisen, die von den Seelsorgerinnen und Seelsorgern erwartet werden darf. Ich habe sie oben Solidarität des Gesichts genannt. Im eben geschilderten Fallbeispiel geschieht freilich etwas mit dem Seelsorger. Es wird ihm etwas gewährt – eine Teilhabe am Gesicht. Es ist die Gabe für die Seelsorge, die für das, was sich dem Blick entzieht, die Augen offenhält, das Gesicht der Sterbenden liest und sie als Verwandelte schaut. Was passiert, findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern in einer von guten Mächten wunderbar geborgenen und behüteten Atmosphäre. Das visionäre Erleben ist in seiner konkreten Bildhaftigkeit

---

25 Ebd., 139f.

26 Vgl. dazu Josuttis, Energetische Seelsorge: »Kommunikation [...] findet immer in einem Kraftfeld statt. Personen, die daran beteiligt sind, agieren nicht nur mit Kopf oder »Bauch«, mit Kognitionen oder Emotionen, sondern sind auch immer energetisch geladen.«

zweifellos eine Ausnahmeerfahrung<sup>27</sup> und nicht die Regel und dennoch geeignet auf eine Dimension der Seelsorge hinzuweisen: Seelsorge ist auch geteilte religiöse Erfahrung.

Die Anspielung auf eines der beliebtesten Stücke im evangelischen Liedgut, eignet sich, um den Gedanken etwas genauer auszuführen. Die »guten Mächte« im Neujahrs Gedicht von Dietrich Bonhoeffer lassen sich als eine (versteckte) Engelslehre lesen. Gott wird gedehnt vom personalen Punkt zum weiten Raum der guten Mächte, in denen man lebt: wunderbar geborgen, wie in einer Hülle, »die unsichtbar und still sich um uns breitet«.

Nahtoderfahrungen und andere Formen visionären Erlebens sind Spuren der Engel, Fenster ins Unsichtbare, Löcher im Gewöhnlichen, Faltungen und Verdichtungen im Sichtbaren, die Verborgenes lesbar, und – theologisch gesprochen – deutbar machen, aufgrund der Offenbarung in Jesus Christus. Dabei ist die Akzentuierung auf dem Gesicht eher ungewöhnlich. Das Sehen ist – in der Tradition der Aufklärung – dem Erkennen nahe. Wir haben insbesondere in der von der humanistischen Bildung geprägten reformatorischen Theologie eine starke Akzentuierung des Gehörs. Das Wort soll im Schwange gehen. Das Sehen beschränkt sich auf das Lesen der Schrift. Vielleicht ist es an der Zeit, diejenigen Seiten der Schrift wieder zu lesen, die das Gesicht schauen lassen.<sup>28</sup>

### 5.3. Mystik als Schlusslicht

Wichtig erscheint mir für die Seelsorge, dass sich das Außergewöhnliche mit Symbolisierungen verbinden kann, die Vertrauen schaffen. Vertrauen verlässt sich auf etwas und lässt das Vertraute wie Gewohnte zugleich los – ein Paradox, das in Bonhoeffers Versen von den guten Mächten greifbar wird. Man findet es auch in den Vorbildern der Mystik.<sup>29</sup> Gerhard Tersteegen fasst es auf eindruckliche Weise in Bilder:

»Luft, die alles füllet,  
drin wir immer schweben,  
aller Dinge Grund und Leben,  
Meer ohn Grund und Ende,

Wunder aller Wunder:  
ich senk mich in dich hinunter.  
Ich in dir, du in mir,  
lass mich ganz verschwinden,  
dich nur sehn und finden.«<sup>30</sup>

---

27 Zur theologischen Bedeutung des visionären Erlebens finden sich nur wenige Beiträge in der Literatur. Auf die Frage der Echtheit gehen ein: Niemann/Wagner, Visionen. Auf die Bedeutung von Visionen für die Spiritualität bezieht sich Ruffing, A path to God.

28 Hierzu etwa Huizinga, Das Gesicht der Schrift, sowie ders., Das erlesene Gesicht.

29 Zum Lied: Henkys, »Von guten Mächten treu und still umgeben«.

30 Zum Lied: Henkys, »Gott ist gegenwärtig«.

Auf die großen Ähnlichkeiten der Erlebnisgehalte von Nahtoderfahrungen und Mystik ist schon öfters hingewiesen worden. Gewisse Parallelen sind bemerkenswert. Es wäre irreführend, das visionäre Erleben nur unter dem Gesichtspunkt der Anomalistik zu sehen. *Gott ist gegenwärtig* ist eines der beliebtesten Kirchenlieder der Gegenwart und beschreibt das ganze mystische Programm bis zur *unio mystica*. Es spricht von A bis Z in Augensprache und erzählt von der Sehnsucht des Menschen, mit den Engeln zu singen und Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Das Unsichtbare wird zur Hülle, die tröstet, das Grundlose zum Grund, der Halt verleiht und das Unhörbare zum Klang, der alles füllt.

Es sind allesamt Umdeutungen. Woher kommen diese Bilder? Woher kommt der Wunsch, sich »in ihm« zu versenken und gleichzeitig »überwärts« zu schweben? Ich glaube, sie kommen aus der Tiefe der Seele. Und wer diese Signale in Klarheit empfängt, braucht keine Seelsorge. Sie oder er erfährt Seelsorge.

»Du durchdringst alles;  
Lass dein schönstes Lichte,  
Herr, berühren mein Gesichte.«

Die Berührung des Gesichts ist eine Geste der Nähe und das »Meer ohn Grund und Ende« eine Entgrenzung. Hier wird der Tod zum Leben gewandelt und das Sterben im Übergang verklärt. Es ist Seelsorge, die vom Geist kommt.<sup>31</sup> Es ist zugleich die Grenzarbeit der Seele, die in der Zwiesprache mit einem Du die Bilder an die Oberfläche kommen lässt und das darin enthaltene Erleben erbittet.

»Mache mich einfältig,  
innig, abgeschieden,  
sanft und still in deinem Frieden;  
mach mich reines Herzens,  
dass ich deine Klarheit  
schauen mag in Geist und Wahrheit;  
lass mein Herz überwärts  
wie ein Adler schweben  
und in dir nur leben.«

Der Körper, der singt, wird in den Leib Christi hineingenommen – in einen Raum, der wie ein Meer »ohn Grund und Ende« voll und leer zugleich ist. Ist es übertrieben, in der letzten Bitte den Wunsch einer »out-of-body experience« zu erblicken? Lässt diese – im Chor gesungene Anbetung in der ersten Person Singular – Spuren einer Nahtoderfahrung erkennen?

---

31 In Anspielung auf Joh 14,26.

Ich schließe hier: auf der Grenze zwischen religiöser Poesie und dem Versuch, Seelsorge in dem Raum zu entdecken, in den einige Seher entrückt werden und von dem zu reden wieder andere für verrückt halten. Es ist ein Raum, der sich in der mystischen Verwendung von Bildern erschließt, die eine erstaunliche Ähnlichkeit zu Symbolisierungen in Todesnähe aufweisen.<sup>32</sup> Was sich in der ikonischen Energie der geschauten Bilder entlädt, ist nicht eindeutig und bleibt deutungsbedürftig. Seelsorge, so mein Fazit, ist Grenzarbeit auf der Schwelle zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, die für beide Seiten, das Da und das Dort, offene Ohren und Augen hat. Sie schlägt sich besser nicht auf die eine oder die andere Seite. Sie täte noch besser daran, die Bedeutung der außergewöhnlichen Erfahrungen in ihre Theorie zu integrieren und im interdisziplinären Gespräch für die Extension und Expansion reduktiver Welt- und Menschenbilder zu werben. Die Mystik – das Schlusslicht der Theologie – hilft ihr dabei.

---

## Literatur

- Blumhardt, Johann Christoph, *Gesammelte Werke, Reihe I: Schriften, Bd. 1: Der Kampf in Möttlingen*, Göttingen 1979, 32–78.
- Boothe, Brigitte, *Imaginatives Erleben und seine Darstellung im Gespräch*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 63–94.
- Bucer, Martin, *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellt und verrichtet werden sollte*, in: R. Stupperich (Hg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7*, Gütersloh 1964, 67–245.
- Drechsel, Wolfgang, *»Wenn ich mich auf deine Welt einlasse«*. Altenseelsorge als eine Anfrage an Seelsorgetheorie und Theologie, in: R. Kunz, *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich 2007, 187–216.
- Federschmidt, Karl u.a. (Hg.), *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Foucault, Michael, *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien*, Berlin 1996.
- Gutmann, Hans Martin, *Und erlöse uns von dem Bösen. Die Chance der Seelsorge in Zeiten der Krise*, Gütersloh 2005.
- Henkys, Jürgen, *»Gott ist gegenwärtig«*, in: H. Becker u.a., *Geistliches Wunderhorn*, München 2001, 337–344.
- Henkys, Jürgen, *»Von guten Mächten treu und still umgeben«*, in: H. Becker u.a., *Geistliches Wunderhorn*, München 2001, 452–461.
- Huizing, Klaas, *Das Gesicht der Schrift. Grundzüge einer biblischen Anthropologie*, in: K. Huizing/P. Müller, *Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie*, Bielefeld 1997, 13–51.
- Huizing, Klaas, *Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh 1992.
- Josuttis, Manfred, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000.

---

32 Es gibt auch bildloses mystisches Erleben. Vgl. dazu Peng-Keller, *Visionäres Erleben*, 100–102, mit Hinweis auf McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 16.

- Kellehear, Allan, Sterbebett-Visionen. Relevanz für die palliative care, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 121–131.
- Kunz, Ralph, Ist Seelenführung Seelsorge? Geistliche Begleitung im Spannungsfeld von Psychagogik, Pädagogik und Mystagogik, in: W. Drechsel/S. Kast-Streib (Hg.), *Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven*, Leipzig 2014, 37–59.
- Luther, Henning, Wahrnehmen und Ausgrenzen oder die doppelte Verdrängung. Zur Tradition des seelsorgerlich-diakonischen Blicks, in: *ThPr* 23, 1988, 250–266.
- Luther, Henning, *Diakonische Seelsorge*, in: *WzM* 40, 1988, 475–484.
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, Ursprünge, Freiburg i.Br. 1994.
- Meili, Walter, *Phänomen Nahtod. Faszinierende Entdeckungen eines Psychiaters*, Holzgerlingen 2016.
- Mettem, Norbert, »Pastoralmacht«. Praktisch theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: *Wege zum Menschen* 47, 1995, 76–83.
- Morgenthaler, Christoph, *Träume in Todesnähe. Ansatzpunkte und Chancen für die seelsorgliche Begleitung Sterbender*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 47–62.
- Niemann, Ulrich/Wagner, Marion, *Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen?*, Regensburg 2005.
- Peng-Keller, Simon, *Sinnereignisse in Todesnähe. Traum- und Wachvisionen Sterbender und Nahtoderfahrungen im Horizont von Spiritual Care*, Berlin/Boston 2017.
- Peng-Keller, *Imaginatives Erleben in Todesnähe*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 19–43.
- Peng-Keller, *Visionäres Erleben im Horizont eines tödlichen Unglücks. Theologische Annäherungen an schwer mitteilbare Erlebnisse einer trauernden Mutter*, in: *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 95–120.
- Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*, in: *Spiritual Care* 3, 2014, 36–47.
- Ruffing, Janet K., *A path to God today mediated through visionary experience*, in: *Studies in Spirituality* 22, 2012, 275–291.
- Scharfenberg, Joachim, *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit*, Hamburg 1972.
- Schäfer, Christina, *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*, Reihe *Perspektiven der Anomalistik* 1, Münster 2012.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, § 286, Berlin 1830.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Praktische Theologie*, hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850.
- Schmied-Knittel, Ina, *Jenseits okkultur Fragestellungen – Qualitative Methoden bei der Untersuchung außergewöhnlicher Erfahrungen*, in: V. Luif/G. Thoma/B. Boothe (Hg.), *Beschreiben – Erschließen – Erläutern. Psychotherapieforschung als qualitative Wissenschaft*, Lengerich 2006, 353–369.
- Schulthess, Peter, *Es gibt mehr. Erfahrungen mit einer unsichtbaren Wirklichkeit*, Bern 2014.
- Steinkamp, Hermann, *Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge*, Berlin u.a. 2005.

## Autor

### Prof. Dr. Ralph Kunz

Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Predigt, Gottesdienst und Seelsorge,  
Universität Zürich, [ralph.kunz@theol.uzh.ch](mailto:ralph.kunz@theol.uzh.ch)

Ralph Kunz ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich mit den Schwerpunkten Gottesdienst, Seelsorge und Gemeindeaufbau. In seiner Forschung interessieren ihn Themen wie Spiritualität und Inklusion. Ein weiterer Fokus seiner Arbeit ist das Alter(n). Momentan beschäftigt er sich mit Fragen der Community Care.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.



# Liebese Erfahrung

## Wertevorstellungen von Nahtoderfahrenen im Horizont einer theologisch-ethischen Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff

### 1. Einleitung

Sind Nahtoderfahrenen theologisch relevant? Sind sie für die Reflexion ethischer Bewusstseinsbildung weiterführend? Nahtoderfahrere berichten vielfach von einer wesentlichen Lebenswende, die durch gesteigerte Anerkennung und ganzheitliche Geborgenheit charakterisiert ist. Verbunden mit einer veränderten Sicht auf das Leben wird in diesen Fällen eine erneuernde Dynamik konstatiert und eine Integration in den Kosmos beansprucht, die als intensive, außergewöhnliche Transformationserfahrung bestimmt wird.<sup>1</sup> Diese können mit denjenigen von Gläubigen verglichen werden, die eine umfassende Neuausrichtung im Horizont göttlicher Liebe seit den Anfängen des Christentums geltend machen.<sup>2</sup> Insofern liegt ein Vergleich der Erfahrungshorizonte nahe, und eine Absicht der folgenden Ausführungen besteht darin, eine solche Verhältnisbestimmung durchzuführen.

Unterdessen lässt sich fragen, inwiefern der Vergleich trägt und auf welcher Grundlage sich dieser durchführen lässt. Dazu müssen einige Überlegungen zum Erfahrungsbegriff entwickelt werden. Zugleich wird sich auch umgekehrt zeigen lassen, dass die Wertevorstellungen aus Nahtoderfahrenen (NTE) und aus der theologischen Anthropologie hilfreich sind, um dem Erfahrungsbegriff eine klarere Kontur zu verschaffen. Somit werden inhaltliche Beobachtungen und formale Überlegungen verschränkt. Inhaltlich lässt sich fragen: Welche Werte sind wichtig, welche Erfahrungen werden gemacht? Und formal muss bedacht werden: Wie entstehen die Erfahrungen, wie werden Werte benannt? Das Was und

---

1 Zur Einordnung des Begriffes und zur Zusammenfassung der grundlegenden Modelle vgl. exemplarisch Schließer, *Near-Death Experiences*, 3–16; Popkes, *Erfahrungen*, 23–102; Vaitl, *Nahtod-Erfahrungen*, 145–162. Im Laufe dieses Aufsatzes werden die Erfahrungen nicht auf ihre Tragfähigkeit oder Belastbarkeit untersucht, sie werden auch nicht auf psychologische oder neurobiologische Erklärungsmodelle bezogen. Vielmehr werden einige exemplarische, prominente Rekonstruktionen von Erfahrungen zum Ausgangspunkt für einen kategorialen Vergleich übernommen. Damit ist nicht behauptet, dass alle Nahtoderfahrenen diese Merkmale aufweisen.

2 Der Vergleich mit anderen Religionen legt sich nahe, denn Anerkennung und Geborgenheit sind Merkmale anderer grundständiger, religiöser Erfahrungen. Dazu bedarf es einer eigenen, umfangreichen Analyse, vgl. Masumian, *World Religions*, 159–183.

das Wie ethischer Erfahrung stehen in Verbindung miteinander und bedürfen beide der Analyse. Es kommt auf eine Ebene der Vergleichbarkeit im Blick auf Lebensveränderungen an. Das weiterreichende Interesse besteht darin, das Entstehen ethischer Überzeugungen besser zu verstehen.

Diese kurze Studie sucht die Liebeserfahrung als Grenzmarkierung personaler Identität auf, um Hinweise auf das Besondere und Individuelle zu erkunden und insofern ein Gespräch über die Grenzen von Disziplinen hinaus über Erfahrung als Strukturbegriff menschlicher Kultur fortzusetzen. Liebeserfahrung ist eine Grenzerfahrung, die gleichzeitig eine erschließende Funktion hat und grenzüberwindende Charakteristika aufweist.

Somit suche ich weder die These zu erhärten, dass alle NTE als religiöse Erfahrung bezeichnet werden können,<sup>3</sup> noch ist mir an einer dogmatischen Bewertung von NTE gelegen. Letztere kennzeichnet vornehmlich systematisch-theologische Interessen<sup>4</sup> – auch wenn die evangelische systematisch-theologische Forschung bisher kein ausgeprägtes Forschungsinteresse bekundet hat.

Im Folgenden werden zunächst einige Wertevorstellungen beschrieben, die sich aus NTE ergeben. Im zweiten Schritt wird eine vieldiskutierte Anthropologie präsentiert, nämlich die des Theologen Eilert Herms, da sich diese als Ausgangspunkt für eine Verhältnisbestimmung eignet.

## 2. Wertevorstellungen, die sich aus Nahtoderfahrungen ergeben

Nahtoderfahrungen machen oftmals starke Werte geltend, zum Teil werden auch große Veränderungen in ihren Wertevorstellungen beschrieben.<sup>5</sup> Diese Werte und der damit verbundene Verstärkungs- oder Wandlungsprozess ist an einigen Merkmalen zu verdeutlichen, deren Darstellung von einer kategorialen Diskussion und Einordnung gefolgt werden.

- a. Erfahrung unmittelbarer Erschlossenheit und Gewissheit. Eben Alexander berichtet in eindrücklicher Weise von Fragen während einer NTE: »*Wo ist dieser Ort? Wer bin ich? Warum bin ich hier?*« Jedes Mal, wenn ich in der Stille eine solche Frage aufwarf, kam die Antwort sofort, und zwar in Form einer Explosion aus Licht, Farbe, Liebe und Schönheit, die wie eine hohe Welle durch mich hindurchfegte.«<sup>6</sup> Wichtig sei aber, dass dabei eine Unmittelbarkeit der Antworten zu verzeichnen sei: »Die Gedanken drangen direkt in mich ein. [...] Aber es waren keine Gedanken, wie wir sie auf der Erde haben. Sie waren nicht vage, immateriell oder

---

3 Vgl. die Studie von Schlieter, *Near-Death Experiences*, 293–311, in der NTE als religiöse Erfahrungen herausgestellt werden.

4 Vgl. Schmelter, *Überlegungen*, 125–151.

5 Zu diesem Phänomen vgl. u.a. Popkes, *Erfahrungen*, 91–93. Zu einer konträren Sicht auf diesen Aspekt vgl. den Beitrag von Stefan Nadile in diesem Band: <https://dx.doi.org/10.38072/978-3-928794-66-4/p11>.

6 Alexander, *Blick*, 70–71 (Hervorhebung im Original).

abstrakt. Diese Gedanken waren massiv und unmittelbar – heißer als Feuer und nasser als Wasser –, und während ich sie empfing, war ich auf der Stelle und ohne jede Anstrengung in der Lage, Konzepte zu begreifen, für deren Verständnis ich in meinem irdischen Leben Jahre gebraucht hätte.«<sup>7</sup> Es wird die passiv gekennzeichnete Wissenskonstitution betont. Kenneth Ring fasst verschiedene Erfahrungen unter diesem Gesichtspunkt zusammen: Menschen erfassen in den NTE unmittelbar ein Wissen, das sie Gott nennen und welches im inneren Bewusstsein »direkt zu spüren« ist, als ob es eingepflanzt worden ist.<sup>8</sup>

Eine erkenntnistheoretische Spannung ist zu vermerken: Einerseits werden Erfahrungen in kognitiven Prozessen zugänglich und verarbeitet, andererseits sind diese Prozesse kognitiv nicht hinreichend zu beschreiben. Es ist eine Erfahrung von lebensbestimmender Gewissheit, die sich mit herkömmlichen Denkmitteln nicht vollständig erklären lässt. Dabei wird deutlich, dass die Nahtoderfahrenen den Unterschied zwischen Fantasie und Realität reflektieren. Sie machen einen Unterschied zwischen Träumen und ihren Nahtoderfahrenen und machen darauf aufmerksam, dass die Erfahrung erhöhte Wirklichkeitssensibilität ermöglicht.<sup>9</sup>

- b. Die Bedeutung der Kommunikabilität einer NTE ist bezeichnend. Es wird verschiedentlich darauf hingewiesen, dass die Verarbeitung und Deutung dieser Erfahrungen für Betroffene eine Herausforderung darstellen. So werden Phasen der Leugnung oder gar erst des Schocks oder Erstaunens festgestellt, in denen die Erfahrungen nicht gedeutet werden können und eine Sprachfähigkeit erst gefunden werden muss. Eine Bestätigung wird aber durchaus angestrebt, so dass die Menschen nach einer NTE auf der Suche sind, um anderen und sich selbst gegenüber kommunikationsfähig zu werden. Durch diese kommunikative Reflexivität oder aufgrund dieser Sprachfähigkeit werden die Konsequenzen für das eigene Leben sichtbar. Das ist ethisch relevant: Die Erfahrung bedarf einer kognitiven und emotiven Verarbeitung, um die Konsequenzen entfalten und für sich ganz in Anspruch nehmen zu können. Es handelt sich um einen Prozess von mehreren Jahren. Van Lommel berichtet, er sei Menschen begegnet, die erst nach Jahrzehnten in der Lage waren, die Erfahrungen zur Sprache zu bringen und in ihrer Konsequenz für sich zu verstehen: »Aus Furcht vor Zurückweisung hatten sie ihre Erfahrung ein Leben lang wie ein Geheimnis gehütet. Daher waren sie offenbar kaum oder gar nicht in der Lage, ihr Leben an den Erkenntnissen auszurichten, die sie aus ihrer NTE gewonnen hatten. Trotz des zumeist positiven Inhalts der NTE erwies sie sich in diesen Fällen als eine traumatische Erfahrung, da der Verarbeitungsprozess sehr mühevoll war.«<sup>10</sup> Die Reaktion aus dem Um-

---

7 Ebd., 71.

8 Ring, Tod, 81.

9 »Ich kenne den Unterschied zwischen Fantasie und Realität, und ich weiß, dass die Erfahrung, von der ich Ihnen hier einen vagen, weitgehend unbefriedigenden Eindruck zu vermitteln versuche, die wirklichste Erfahrung in meinem Leben war.« Alexander, Blick, 64.

10 van Lommel, Bewusstsein, 78.

feld ist also maßgeblich. Ist diese aufgeschlossen, wirkt sie sich positiv auf den Verarbeitungsprozess aus.<sup>11</sup>

Gleichzeitig ist interessant, dass es in der langfristigen Perspektive für manche möglich ist, die Erfahrungen zu reproduzieren und in diesem Sinn auch für andere kommunizabel zu machen, die keine besondere Grenzerfahrung hatten:

»Ich habe gelernt, dass ich in tiefere Bewusstseinszustände eintauchen kann, in denen schlagartig alles klar wird, wenn ich mich auf etwas Weites wie den Ozean konzentriere und den Gedanken, die sich unweigerlich aufdrängen wollen, keine Beachtung schenke. Sobald sich die Geräusche meiner Umgebung gelegt haben, kann mein weises inneres Selbst mit mir kommunizieren – und die Botschaften sind eindeutig und unmissverständlich. Die dann auftretenden Emotionen sind ähnlich intensiv wie die während meiner Nahtoderfahrung und werden manchmal auch von einer körperlichen Empfindung begleitet.«<sup>12</sup>

- c. Die Erfahrung gesteigerten Selbstwertgefühls, der Liebe und Selbstheilung:<sup>13</sup> So heißt es, dass in Folge der NTE nur eine »einzige Sache, auf die es in letzter Konsequenz wirklich ankommt«,<sup>14</sup> zählt, nämlich die Liebe. Moorjani fasst ihre Erkenntnisse aus ihrer NTE so zusammen, dass sie auf den Punkt der Selbstliebe zurückkommt:

»Erinnern Sie alle Ihnen nahestehenden Personen daran, stets sie selbst zu sein, und sagen Sie ihnen, dass Sie sie so lieben, wie sie sind! Denn sie sind vollkommen und Sie selbst sind es auch. Es gibt nichts, was nicht liebenswert ist. [...] Das Einzige, was Sie zu lernen haben, ist, dass Sie schon sind, wonach Sie immer streben. Bringen Sie einfach Ihre Einzigartigkeit ohne Furcht, mit Leib und Seele zum Ausdruck.«<sup>15</sup>

Liebe ist nicht nur ein Gefühl oder eine Erkenntnis, sondern wird als Grundprinzip der Realität dargestellt, als Kern der Existenz, des Lebens. Bei Bernard Jakoby wird die Überzeugung deutlich, dass alle diese Liebe »als göttlichen Funken in sich«<sup>16</sup> tragen, ein Einheitsgefühl, welches zur Selbstannahme und zu einer größeren Selbstakzeptanz führt.

---

11 »Ohne eine Möglichkeit, über die NTE zu sprechen, setzt der Verarbeitungsprozess häufig gar nicht erst ein.« (Ebd., 79).

12 Moorjani, Himmel, 98.

13 Vgl. Ring, Tod, 85–116.

14 Diese Erkenntnis kommt zu ihm »in drei Teilen«, die er für sich sprachlich so fasst: »Du wirst geliebt und geschätzt. Du hast nichts zu befürchten. Du kannst nichts falsch machen. Wenn ich die gesamte Botschaft in einem Satz zusammenfassen müsste, würde er lauten: Du wirst geliebt. Und wenn ich ihn auf ein einziges Wort reduzieren müsste, hieße es einfach: Liebe.« Alexander, Blick, 104 (Hervorhebung im Original).

15 Moorjani, Heilung, 249. Vgl. Nicolay, Leben, 170, der deutlich macht, wie entsprechende Erfahrungen eine affektive und sinnhafte Vertiefung der Nächstenliebe ermöglichen.

16 Jakoby, Wege, 141, vgl. 143.

- d. Mitgefühl für andere wird in erheblich gesteigerter Weise erlebt. Zum einen wird oftmals von einem weitreichenden Einheitsgefühl berichtet. Anita Moorjani berichtet: »Ich erkannte, dass das ganze Universum lebendig und von Bewusstsein durchdrungen ist und dass es alles und die gesamte Natur einschließt. Alles gehört zu einem grenzenlosen Ganzen.«<sup>17</sup> Zum anderen entsteht eine größere Offenheit für Differenz mit einer versöhnlichen Grundstimmung und als Wertschätzung menschlicher Beziehung. Dabei steht weiterhin die Suche nach einem angemessenen Ausdruck der erfahrenen Liebe in menschlichen Liebesbeziehungen im Vordergrund. Es ist nicht unbedingt klar, wie sich die neue Liebe ausdrückt, auch wenn Mitgefühl, Fürsorge und Unbedingtheit wichtige Aspekte der neuen Beziehungsfähigkeit sind. Ferner wird auf Schwierigkeiten dieser neuen Suche hingewiesen, denn es entstehen Beziehungsprobleme aufgrund von Kommunikationsschwierigkeiten, die sich wiederum durch den »Drang, die Wahrheit zu sagen und offen auszusprechen, was man denkt«,<sup>18</sup> ergeben können.
- e. Häufig wird im Zuge der Verarbeitung von NTE eine andere Religiosität entwickelt. Bemerkenswert ist, dass Menschen, die einen Herzstillstand ohne NTE erlebt haben, ein deutlich geringeres Interesse an ihrer Religion oder ihrer Spiritualität aufweisen.<sup>19</sup> Die Religiosität hingegen zeigt sich in neuen Zugängen zur Welt, die mit Ganzheitserfahrungen in Verbindung gebracht werden können. Verbundenheit mit der Natur wird gespürt, der Einheit des Lebens und des Kosmos wird nachgedacht, der Tod verliert seinen Stachel und Kontakte zu anderen Daseinsformen werden konstatiert.<sup>20</sup> Auch körperliche Veränderungen, übernatürliche Fähigkeiten (Farben riechen) oder auch prophetische Begabungen werden festgestellt. Bedeutsam ist zudem die deutliche Kennzeichnung eines Neubeginns und einer neuen Bewertung weltlicher Werte, die sich als neue Güterordnung und andere Priorisierung der Güter auswirkt.<sup>21</sup>

### 3. Konstitutive Momente ethisch-religiöser Erfahrung

Wie lassen sich diese Erfahrungen aus Sicht der theologischen Ethik aufnehmen und mit Erfahrungen aus dem Christentum vergleichen? Von theologischer Ethik als einheitlich deskriptiver oder normativer Bezugsgröße auszugehen, ist selbstverständlich problematisch, aber weite Teile christlicher Ethik verbinden eine Wertschätzung ihrer heiligen Schrift mit einer gegenwartsbezogenen Interpretation. Diese Schriften entfalten keine Ethik im aristotelischen Sinne: Ihr Ziel ist es nicht, eine Reflexion von Werten in kritischer Absicht zu

<sup>17</sup> Moorjani, Heilung, 102.

<sup>18</sup> Van Lommel, Bewusstsein, 80.

<sup>19</sup> Zu den oftmals uneinheitlichen Verwendungen von Begriff wie Religiosität und Spiritualität vgl. Peng-Keller, Spiritualität, passim; Popkes, Erfahrungen, 91–93. Vgl. van Lommel, Bewusstsein, 86, 97. Alexander, Blick, 200, schreibt: »Endlich verstand ich, warum es bei der Religion wirklich ging. Oder zumindest gehen sollte. Ich glaubte nicht nur an Gott, ich kannte Gott.«

<sup>20</sup> Vgl. van Lommel, Bewusstsein, 82ff.

<sup>21</sup> Vgl. Moorjani, Heilung, 177–221; Ring, Tod, 85–116.

leisten, sondern vielmehr paränetische, auf bestimmte Situationen ausgerichtete Imperative anzubieten. In besonderer Weise scheinen alle Spielarten dieser Paränese sich auf die Liebe Gottes zu beziehen, um eine achtsame Perspektive auf andere geltend zu machen. Ohne große Schwierigkeit ließe sich deshalb deutlich machen, dass grundlegende Aussagen sich mit Wertvorstellungen der Nahtoderfahrenen decken.<sup>22</sup>

Bei Paulus lässt sich exemplarisch das normative Bewusstsein als eine Verschränkung von aktiven und passiven Merkmalen explizieren. Für ihn ist es entscheidend, dass sich moralische Wertung aus einer Umkehrung der Lebensrichtung entwickelt.<sup>23</sup> Angemessene Werte ergeben sich für ihn aus einer neuen Perspektive auf das Leben (vgl. 1Kor 1–2). Diese neue Blickrichtung entsteht aus einer Erfahrung, die sich einer radikalen, unbedingten Annahme göttlicher Liebe gewiss ist. Sie erkennt an, dass sie sich nicht selbst generieren kann, sie verdankt sich einer extrinsischen Quelle (Röm 8,1–4). Zugleich ist sie nicht esoterisch oder exoterisch zu verstehen, sondern sie wird im Zusammenhang mit der selbstständigen kognitiven Weiterverarbeitung erläutert, so dass Sinn und Verstand wesentliche Rollen spielen (vgl. Röm 12,1–3). Auch hier steht die Kommunikabilität der Erfahrung als eine auf andere bezogene Einsicht im Mittelpunkt. Lassen sich aus dieser Einsicht der radikalen Vorgegebenheit und der Bedeutung der kommunikativen Verarbeitung aber hinreichend Vergleichspunkte zwischen christlicher Ethik und den NTE bestimmen? Sind es ähnliche Erfahrungen? Eine Antwort kann nur tastend erarbeitet werden, indem einige Momente ethischer Erfahrung benannt werden.

Vordergründig erscheinen zunächst einige Probleme, die hier kurz angedeutet werden sollen. Ein wichtiger Einwand gegen den Vergleich einer NTE und einer auf dem Hintergrund christlicher Tradition stammenden Erfahrung könnte den unterschiedlichen Inklusionsgrad der Erfahrung betreffen. Schließen Christ\*innen Menschen aus, die nicht auf Christus bezogen sind, die also eine andere transzendente Macht in Anspruch nehmen? Sind die beschriebenen NTE inklusiver, weil sie keine Erlöserfigur verantwortlich machen (müssen)? Aber wie inklusiv sind NTE gegenüber denjenigen, die selbst keine solche Erfahrung gemacht haben? Implizieren NTE demnach auch eine Ausgrenzung? Was ist mit denen, die andere Erfahrungen machen, die mit dem Begriff der Liebe nicht assoziiert werden können? Die wesentliche Frage, die sich aus diesen kursorischen Überlegungen ergeben, betrifft die exklusive Dimension von Erfahrungen. Im Folgenden argumentiere ich, dass Erfahrung *per definitionem* insofern ausgrenzend ist, als sie von einer Person gemacht wird und somit individuell konstituiert ist.

Ein weiterer Einwand gegen den Vergleich könnte infolge der vorherigen Fragestellung die institutionelle Dimension betreffen. Liegt ein wesentlicher Unterschied der beschriebenen NTE in dem individuellen Entfaltungsrahmen, der keiner Kirche bedarf oder diese gar als hemmend für die Weiterentwicklung der Erfahrung geltend macht? Es ist bezeichnend, dass Nahtoderfahrere Religiosität in Abgrenzung von der verfassten Kirche deuten. So kön-

---

22 Vgl. Popkes, Erfahrung, 158–232.

23 Vgl. Munzinger, Gewissheit, 192–208.

nen NTE auf die Individualität von religiöser Erfahrung aufmerksam machen, die sich nicht reproduzieren oder erzeugen lässt – auch nicht in katechetischen Anstrengungen. Aber für Religion und Gesellschaft muss darüber hinaus gelten, dass Menschen nicht als Einzelpersonen sozialisiert werden, sie sind auf Interaktionen angewiesen, also auf Bildungsprozesse, die institutionell verfasst sind. Ohne Institutionen lassen sich neue ethische Einsichten nicht vervielfältigen und auf Dauer stellen. Sie entlasten in der Reproduktion von Werten. Insofern sind sie unerlässlich.

Schließlich könnte ein Einwand lauten, dass die Nahtoderfahrung eine Dimension menschlicher Erfahrung jenseits der rationalen Erklärungen darstellt und insofern eben nicht vergleichbar ist. Dieser Einwand ist in der Theologie in gewichtigen Entwürfen, vor allem offenbarungstheologischer Art, gegenüber einer rationalen Erklärung der Erfahrbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus geltend gemacht worden. Meine These im Folgenden ist es, dass dieser Einwand nur bedingt trägt. Nahtoderfahrungen sind wie jede andere Erfahrung, welche der Kategorie ›Offenbarung‹ zugeordnet wird, dennoch eine Erfahrung. Somit ist die Reflexion des Erfahrungsbegriffs von zentraler Bedeutung. Der berechtigte Einwand liegt aber darin, dass Erfahrung insgesamt nicht vollständig rational zu entschlüsseln ist, sondern kontingente und unverfügbare Momente aufweist.

Eilert Herms legt eine Anthropologie vor, in der Reflexionen aus dem Idealismus und der Phänomenologie aufgenommen und neu ausgearbeitet werden. Dabei greift er auf Einsichten Friedrich Schleiermachers und Edmund Husserls zurück.<sup>24</sup> Die Grundthese kann so zusammengefasst werden: Einer Erfahrung liegen fundamentale, unverfügbare Momente zugrunde, und in dieser Unverfügbarkeit liegt der religiöse Bezug von Erfahrung. Erfahrung ist radikal passiv konstituiert, sie kann zwar durch verschiedene gesteuerte Prozesse angeregt werden, aber ihre Auswirkungen auf unsere Werte sind nicht gezielt beeinflussbar. Es kommen unverfügbare Erkenntnisse zustande, wenn Erfahrungen gemacht werden. Für die Nahtodforschung ist die Theorie interessant, weil mit ihr überlegt werden kann, ob Erfahrungen von Gewissheit vergleichbare Aspekte aufweisen – ob mit oder ohne Nahtoderfahrung. Dabei werden relative Unterschiede nicht zu leugnen sein: Erfahrungen sind mal stärker, mal weniger stark kognitiv zugänglich, aber diese Unterschiede wären relativer, nicht kategorialer Art. Um deutlich zu machen, wie sich diese Theorie darstellt, werden in einigen Schritten ihre Charakteristika verdeutlicht.<sup>25</sup>

Für Herms ist das konstitutive Moment des Menschseins die unmittelbare, passive Selbsterschlossenheit. Der Mensch findet sich als ein individuelles, leibhaftes<sup>26</sup> Exemplar einer Gattung in einem Möglichkeitsraum vor. Die Betonung der Passivität stellt menschliche Rationalität grundsätzlich in den Bedingungs Zusammenhang affektiver Prozesse.<sup>27</sup> So ist das Denken eine Folgeleistung des ursprünglicheren Fühlens oder Erlebens. Der Begriff

---

<sup>24</sup> Vgl. Herms, Anforderungen, 346.

<sup>25</sup> Ausführlicher zum Folgenden vgl. Munzinger, Welt, III.1.a.

<sup>26</sup> Körper und Geist gehören zusammen, lassen sich demnach nicht auseinanderdividieren.

<sup>27</sup> Herms, Verständnis, 3.

des ›Erlebens‹ wird von Herms als Grundbegriff verwendet, weil er das »unmittelbare Inne-sein unserer eigenen personalen Lebenssituation so treffend bezeichnet«.28 Die Passivität wird durch die Vollzüge des Erlebens oder Fühlens für das Individuum erfassbar.

Eine Antwort auf die fundamentale Passivität ist allerdings nicht optional. Menschen sind genötigt, den gesetzten Möglichkeitsraum in Anspruch zu nehmen, also auf ihre Vorgegebenheit zu reagieren. Der Mensch findet sich als ein zum Handeln und zum Gestalten Bestimmter vor. Er kann nicht anders, als seine vorgefundene Umwelt durch Handeln mitzugestalten. Es ist eine besondere Stärke dieser Anthropologie, dass sie die Passivität zwar als konstitutiv hervorhebt, die aktive, selbsttätige Dimension des Menschseins aber als unerlässliche Dimension hervorhebt. Der Mensch lässt sich somit nicht aus der »Praxis-situation endlicher Freiheit« herauslösen.29 Die passive Selbsterschlossenheit ist in sich auf aktive Gestaltung und Verantwortung angelegt.

Dabei stellt Herms heraus, dass sich das Erleben als szenisch bestimmen lässt. Gemeint ist die Abfolge von erlebten Szenen, die eine »Einheitlichkeit von Erinnerung und Erwartung« schaffen, weil sie wesentlich auf Zukunft bezogen sind, deren Erwartungshorizont aber durch die Erinnerung vergangener Erlebnisse geprägt ist.30 Das Personsein wird infolge dieser Bestimmungen als einheitlich und prozessual charakterisiert: weder als Aneinanderreihung zusammenhangsloser Erlebnisse noch als statische Identität. Vielmehr ist die Einheit des selbstbewussten Lebens durch »kontinuierlichen Wandel« bestimmt.31

Wichtig ist, dass der Mensch sich in seinem Bezogensein auf sich selbst, zugleich als bezogen auf seine Umwelt und seine ihn setzende, ihm vorgegebene Macht erlebt. Damit ist kein Beweis eines göttlichen Wesens impliziert. Eher ist die einfache Schlussfolgerung gemeint, dass ein Mensch in seiner Selbstbezogenheit nicht selbstgenügsam, sondern angewiesen ist sowohl auf den Umgang mit anderen als auch auf die aus seinem Erschließungshorizont sich zeigende Ursprungsmacht.32

Wie dieses Beziehungsgeflecht verstanden wird, entscheidet sich vor allem am Begriff der Ursprungsmacht. Denn die Wirklichkeitsgestaltung, die Qualität und das Telos des Menschseins, werden dadurch bedingt, ob diese Wirklichkeit als heilsame oder unheilsame, sich selbst setzende oder geschaffene begriffen wird.33

*In summa:* Erfahrung ist die Deutung von Erlebnissen, die nicht beliebig erzeugt oder kontrolliert werden können, sondern in ihrer Konstitution und Deutung unverfügbar sind. Zugleich muss auf Erfahrungen reagiert werden, sie erfordern eine Antwort. Inhaltlich werden die ursprünglichen Bezugspunkte der Erfahrungen unterschiedlich zu benennen sein:

---

28 Herms, Offenbarung, 276. Unklar ist das präzise Verhältnis von Erleben und Erfahren.

29 Ebd., 279.

30 Unsere Erlebnisse sind uns »selber so gegenwärtig, daß wir sie erinnern im Lichte der Erwartung gleichartiger Erlebnismöglichkeiten.« Herms, Sprache, 229 (Hervorhebung im Original).

31 Herms, Offenbarung, 279.

32 Herms, Verständnis, 7f.

33 Ebd., 12f. Vgl. dort insgesamt die Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann und Peter Singer.

ob Gott oder Evolution oder Gehirn. Formal sind sie aber in der Konstitution analog zu bestimmen. In diesem Sinn wären NTE und andere Erfahrungen strukturell vergleichbar, inhaltlich aber divergent. Sie verweisen auf etwas, was religiöse Menschen Offenbarung nennen, eine Erfahrung radikaler Wirklichkeitserschlossenheit. Aus den genannten Momenten derartiger Erfahrungen stellen sich viele Fragen, die für den weiteren Diskurs wichtig sind. Hier können nur einige wenige Aspekte für einen ausführlichen Vergleich in der Form von Fragestellungen genannt werden.

#### 4. Vergleichspunkte für die ethische Reflexion

Die vorliegende Theorie der Erfahrung ist sicherlich in mehrfacher Hinsicht umstritten. Sie stellt einerseits gegenüber rationalistischer Seite die kontrollierbaren und überprüfbareren Aspekte der Erfahrungskonstitution in Frage.<sup>34</sup> Andererseits setzt sie supranaturale Offenbarungsansprüche außer Kraft, indem sie formal die Diesseitigkeit von Erfahrungsprozessen herausstellt.<sup>35</sup> Sie verbindet eine konstruktivistische Einsicht mit der Hervorhebung der Unverfügbarkeit des Zustandekommens von Erfahrung. Diese Mittelstellung macht sie angreifbar und interessant zugleich. Im Folgenden sollen weiterführende Überlegungen in der Form einiger Fragen angerissen werden.

##### **Sind Passivität und Unverfügbarkeit der Erfahrungskonstitution zentrale Vergleichspunkte?**

Dass sich in der christlichen Tradition und in den Werterfahrungen der NTE die Gewissheit des Geliebtseins in den Mittelpunkt stellt, lässt sich deutlich ablesen. Wie kommt diese Gewissheit zustande? Wäre eine Spur, dass die starke Passivität der Erfahrung das Gefühl des Geliebtwerdens auslöst? Jedenfalls wäre das eine Brücke, die zwischen verschiedenen Erfahrungen der Liebe zu verfolgen wäre. Im Anschluss könnte überlegt werden, ob Passivität überhaupt ein Merkmal von ethischen Überzeugungen ist. Die Frage, ob wir sie als Liebe wahrnehmen, läge dann in der Anerkennung ihrer Unverfügbarkeit.<sup>36</sup> Unverfügbarkeit der eigenen und fremden Erfahrung kann wiederum zur Konsequenz des Respekts für andere führen – wenn nämlich die individuellen Erschließungserlebnisse als eine Gewissheitserfahrung gesehen werden, die andere auf ihre Weise machen.<sup>37</sup> Die ethische Folge-

---

<sup>34</sup> Enskat, Einleitung, 14f.

<sup>35</sup> Somit wird aber nicht Erfahrung gegen die Schrift ausgespielt, sondern es werden supranaturale Offenbarungsansprüche infrage gestellt. Vgl. dazu auch Schlieter, Near-Death-Experiences, 310-311.

<sup>36</sup> Durch die passive Verfasstheit der Werterfahrung werden Einsichten, die für ein Subjekt zuvor nicht nachvollziehbar waren, von nun an aber als evident gelten, ausschließlich in und durch Erschließungsgeschehen verständlich. Gewissheit wird hier also als Innewerden der Zuverlässigkeit eines Bildes meines Daseins verstanden. Ohne solche Gewissheit könnte ein Handelnder sich nicht zum Handeln entscheiden.

<sup>37</sup> »Diese Gewißheit über den Endzweck und die eigentliche Bestimmung des Menschen hat formal immer den Charakter der zwingenden *Evidenz des Wahreins einer bestimmten Darstellung* der menschlichen Bestimmung.« Herms, Luther, 110f. (Hervorhebung im Original).

rung wäre es, der Individualität der Gewissheitserfahrung mehr Bedeutung zuzusprechen.

Dabei darf die Unverfügbarkeit nicht zu Lasten der aktiven Elemente in der Vor- und Nachbereitung von Erfahrungen betont werden. Auch Anita Moorjani hebt hervor, dass sie die Einsichten aus den NTE in gewisser Weise nachstellen und wieder aufkommen lassen kann, wie oben bemerkt worden ist.<sup>38</sup>

### **Ist die Einsicht in die Vielfalt und Einheit der Erfahrungen die ethische Pointe?**

In beachtlicher Weise demonstrieren die Berichte der Nahtoderfahrenen, dass die Einheit der Wirklichkeit eine wichtige Rolle spielt. Ein neues Einheitsgefühl und ein neues Verhältnis zum Ganzen werden beschrieben. Zugleich entsteht in diesem neuen Einheitsgefühl eine Sensibilität für die Bedeutung der eigenen Person, die Annahme der eigenen Geschichte tritt in den Mittelpunkt. Diesem Verhältnis von Individualität und Einheit gilt es weiter nachzudenken. Dabei entsteht eine pluralisierende Dynamik. Viele Zugänge zur selben Wirklichkeit sind denknotwendig.

Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit sind wesentliche Charakteristika der Liebe, wie sie in der Wirkungsgeschichte der christlichen Tradition (aber auch anderen Traditionen) vorkommen. Ich erlebe mich als unbedingt bedeutsam im Horizont anderer unbedingt angenommener Wesen, besser noch: im Horizont einer unbedingt als heilsam erlebten Wirklichkeit. Oder anders ausgedrückt: Einheit wird für die Struktur beansprucht, die jeder Person auf kontingente Weise erschlossen ist und die unvermeidlich in individuellen Explikationsprozessen reflektiert wird. Entscheidend ist: Weil die Gewissheit passiv konstituiert wird, ist sie kontingent und unverfügbar. Trotz ihrer Kontingenz aber ist sie mit unbedingter Evidenz ausgestattet.<sup>39</sup> So ist die Vielfalt als unhintergebares und unüberwindbares Kennzeichen ethischer Gewissheit markiert. Weil Vielfalt und Einheit in dieser Weise aufeinander bezogen werden, entsteht eine radikale Pluralität von Erfahrungen, die aber nicht willkürlich oder gleichgültig nebeneinanderstehen.

### **Wie sehr sind Deutungsrahmen und Kommunikabilität konstitutive Momente für Erfahrungen der transzendenten, allesbestimmenden Liebe?**

Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für die Frage der Bildung ethischer Werte, also der Nachbildung derjenigen Erfahrungen, die religiöse Menschen oder Nahtoderfahrere machen. Die kognitive Weiterverarbeitung der als unmittelbar erlebten Einsichten ist also weiter zu erkunden. Deutung, Kognition und Kultur spielen in jedem Fall eine Rolle in der Ausbildung der Liebe.

Die Berichte der Nahtoderfahrenen sind kulturell unterschiedlich (bereits zwischen dem

---

<sup>38</sup> Moorjani, Himmel, 98. Vgl. die Übungsperspektive in der christlichen Mystagogik, wie sie von Bobert, Jesus-Gebet, 300-302, dargestellt wird. Auch hier gibt es die Möglichkeit durch Konzentration einen Bewusstseinszustand zu schaffen, der durch sogenannte Flow-Elemente gekennzeichnet ist und in eine tiefere Selbstannahme und zur eigenen Lebensmitte führt.

<sup>39</sup> Herms resümiert: »Diese Momente des Gemeinsamen und des Individuellen, des Regelbaren, Verfügbaren und des Kontingenten, sind zwar unterschieden, können aber nicht getrennt werden.« Herms, Anforderungen, 352.

Osten und Westen Deutschlands).<sup>40</sup> Auf die vielfältigen Faktoren wird aufmerksam gemacht (religiös, kulturell, biografisch usw.), die der Deutung einer NTE zugrunde liegen. Hubert Knoblauch schreibt: »Was aber dann als transzendente Wirklichkeit erfahren wird, wie die Inhalte aussehen, das lernen wir von unseren Mitmenschen, von der Kultur und vom Leben selbst.«<sup>41</sup>

Mehr noch: Die Bedeutung der Kommunikation und der Reflexion für die Nahtoderfahrungen scheint mit darauf hinzuweisen, dass diese Momente nicht nur nachgelagerte Aspekte sind, sondern dass sie zur Erfahrung selbst gehören. Die reine Betonung der Passivität als konstitutive Merkmale wäre einseitig. Die andere Seite der Deutung und Konstruktion der ethischen Einsichten müsste ebenso berücksichtigt werden. Die Zusammengehörigkeit von Erleben und Reflexion, von passiver Betroffenheit und aktiver Konstruktion müsste genauer untersucht werden.<sup>42</sup>

Können wir ethisch also aus den starken Erfahrungen der unmittelbaren Liebe lernen? Die Vermutung, die sich aus diesen Überlegungen ergibt, ist: Menschen können die Erfahrung der Liebe lehren und lernen. Aber: Sie können sie nur lernen und übernehmen, insofern die Momente der Reflexion und Kommunikabilität eine konstitutive Rolle spielen. Dazu brauchen sie vor allem auch Institutionen, die Kommunikationsräume bereitstellen. Ob das Kirchen, Moscheen oder andere Vereine sind, ist sekundär. Von primärer Bedeutung ist die Einsicht, dass Erfahrung kein rein individuelles, sondern auch ein soziales Phänomen ist.

### **Wie ist mit dem Anspruch der Transzendenz in diesen Grenzerfahrungen umzugehen?**

Der Beitrag von Eilert Herms macht deutlich, dass einerseits auch die Frage nach dem Jenseits oder nach der Ursprungsmacht als eine Frage der Bewusstseinskonstitution zu kennzeichnen ist. Transzendenz ist immer auch ein sprachliches Konstrukt einer bestimmten menschlichen Person und Gemeinschaft. Insofern ist der erste Ausgangspunkt diese sprachliche Ausdrucksweise. Die NTE erschließen das Diesseits zunächst in neuer Weise auf.<sup>43</sup> Andererseits sind die Ansprüche auf eine vorgegebene Realität ernst zu nehmen.<sup>44</sup> Mit Eilert Herms kann überlegt werden, ob Erfahrungen nicht ein Hinweis darauf sind, dass Menschen sich eben nicht selbst konstituieren, sondern von Möglichkeitsbedingungen abhängen, die ihnen vorgegeben sind und somit Momente der Grenzüberschreitung als Kennzeichen des Humanen aufweisen.

---

<sup>40</sup> Engmann, *Mythos*, 51ff. Engmann folgt einer rational-wissenschaftlichen Rekonstruktion der NTE.

<sup>41</sup> Knoblauch, *Berichte*, 194.

<sup>42</sup> Vgl. Barth, *Theoriedimensionen*, 66f; Stock, *Theologie*, 173-304.

<sup>43</sup> Dazu erläutert Hubert Knoblauch: »Was wir wissenschaftlich begründet sagen können, ist vielmehr: Wir lernen dabei etwas über die Möglichkeiten unserer Erfahrung – über uns, unser Bewußtsein und unsere Wirklichkeit. Die Nahtoderfahrung ist also weniger ein Fenster ins Jenseits – sie ist vor allen Dingen ein Spiegel dessen, was unser Bewußtsein als Jenseits erfahren kann. In diesem Sinne rede ich vom Jenseits des Bewußtseins.« Knoblauch, *Berichte*, 179.

<sup>44</sup> »Ein Experienter nimmt in seiner NTE zumindest einen Teil einer unabhängig von ihm real existierenden Wirklichkeit wahr, wenn auch durch noch so viele ›Filter‹ seiner subjektiv-internen (Re-)Konstruktion. Er erzeugt nicht die Wirklichkeit, sondern stößt auf sie, findet sie vor.« Schmelter, *Überlegungen*, 125-151, hier 146.

## 5. Ausblick

Zum Schluss lässt sich nochmal der Blick weiten. Die Gedankenstränge, die hier präsentiert und entwickelt worden sind, verbinden verschiedene Interessen. Zum einen besteht das wesentliche Ziel, den Berichten von NTE einen Raum zu geben, der nicht vorschnell rationalisiert oder vereinnahmt wird. Es werden existentielle Erfahrungen berichtet, die zunächst für die Personen selbst – dann auch für ihre Freunde, Verwandte und letztlich für das gesamte Umfeld – grundlegend sind und die Gehör finden und reflektiert werden müssen.<sup>45</sup> Darüber hinaus sind es aber auch Fragen der Psychologie, der Anthropologie, der Verfasstheit menschlicher Kognition, Volition und Emotion, die neu zum Thema gemacht werden müssen. Insofern stehen die Begriffe der Seele, des Bewusstseins und der Psyche wieder zur Diskussion. Inwiefern können die bisher bekannten Modelle und Theorien der menschlichen Seele zur Geltung gebracht werden?<sup>46</sup>

Die Forschung zu NTE stellt in Aussicht, dass über die Struktur außergewöhnlicher Erfahrungen neu nachgedacht wird und sie als Ausgang für die kontinuierliche Kartographierung der menschlichen Bewusstseinssebenen und Erfahrungshorizonte eingesetzt werden. Dabei machen die NTE deutlich, dass Erfahrung, besonders lebensverändernde Erlebnisse, immer individuelle, inkommensurable Momente aufweisen, die sich nicht vollständig nachvollziehen oder kommunizieren lassen. Für den gesellschaftlichen Lernraum im Umgang mit verschiedensten Kulturen, Traditionen und Religionen ist diese Beachtung der Individualität, Unverfügbarkeit und Inkommensurabilität von Erfahrung wesentlich. Eine Grenze des Respekts ist vor dieser Unverfügbarkeit zu ziehen. Sie führt dazu, Menschen stärker in ihren individuellen Biografien und Lebensgeschichten wahrzunehmen, ohne sie vorschnell auf andere Lebenswelten zu projizieren.

Die Nahtodforschung bietet Gelegenheit, über die Konstitution ethisch-religiöser Erfahrung nachzudenken. Das Rätsel, dass manche Menschen besondere, außergewöhnliche Erfahrungen machen, erinnert daran, dass Erfahrung in Konstitution und Deutung letztlich insgesamt ein Rätsel bleibt, zumindest eine unverfügbare Größe ist. Insofern machen NTE neu darauf aufmerksam, dass humane Erfahrung immer grenzziehende und grenzüberschreitende Qualität hat. Sie erschließt Wirklichkeit in neuer Weise und macht Individualität möglich. Gleichzeitig ist die Erfahrung ein allgemeines, strukturanaloges Phänomen, welches auf Kommunikation zielt. Die Liebeserfahrung ist eine besondere Art der Erfahrung, die sowohl Individualität als auch Sozialität stärkt.

---

<sup>45</sup> Barth, Theoriedimensionen, 93f.

<sup>46</sup> Darüber hinaus besteht ein kosmologischer Fragenkomplex, welcher sich aus den NTE ergibt: Ist mit diesen eine Berührung mit einer unsichtbaren Transzendenz eher beweisbar als ohne? Schreitet die Wissenschaft selbst einem neuen Paradigma entgegen? Letztere ist sicherlich eine beachtliche Dimension der Nahtodforschung, die hier aber nicht ausgeführt werden kann.

## Literatur

- Alexander, Eben, Blick in die Ewigkeit. Die faszinierende Nahtoderfahrung eines Neurochirurgen, übers. durch Juliane Molitor, München 2013.
- Barth, Ulrich, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven, in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 29–88.
- Bobert, Sabine, Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik, Kiel 2010.
- Engmann, Birk, Mythos Nahtoderfahrung, Stuttgart 2011.
- Enskat, Rainer, Einleitung. Kants Paradoxie der Erfahrung, in: ders. (Hg.), Kants Theorie der Erfahrung, Berlin/Boston, 2015, 9–46.
- Herms, Eilert, Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 342–373.
- Herms, Eilert, Luther und Freud. Ein Theorievergleich, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 102–132.
- Herms, Eilert, Offenbarung und Wahrheit, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 273–298.
- Herms, Eilert, Die Sprache der Bilder und die Kirche des Wortes, in: R. Beck/R. Volp/G. Schmirber (Hg.), Die Kunst und die Kirchen, München 1984, 242–259.
- Herms, Eilert, Das christliche Verständnis vom Menschen in den Herausforderungen der Gegenwart, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 1–24.
- Jakoby, Bernard, Wege der Unsterblichkeit. Neue Erkenntnisse über die Nahtoderfahrung, München 2011.
- Knoblauch, Hubert, Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung, Freiburg u.a. 1999.
- Moorjani, Anita, Heilung im Licht. Wie ich durch eine Nahtoderfahrung den Krebs besiegte und neu geboren wurde, übers. durch Susanne Kahn-Ackermann, München 2012.
- Moorjani, Anita, Finde deinen Himmel auf Erden. Warum wir nicht sterben müssen, um Liebe und Einheit zu erfahren. Das Selbsthilfeprogramm zu »Heilung im Licht«, übers. durch Elisabeth Liebl, München 2016.
- Masumian, Farnaz, World Religions and Near-Death Experiences, in: J. M. Holden/B. Greyson/D. James (Hg.), The Handbook of Near-Death Experiences. Thirty Years of Investigation, Santa Barbara 2009, 159–183.
- Munzinger, André, Gewissheit der Liebe. Paulinische Impulse zur Fundamentaltheologie mit Blick auf den Umgang mit Kontingenz, in: Evangelische Theologie 68, 2008, 192–208.
- Munzinger, André, Gemeinsame Welt denken. Bedingungen interkultureller Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Herms, Philosophische Ethik 7, Tübingen 2015.
- Nicolay, Joachim, »Was hast du aus deinem Leben gemacht?«. Ethische Impulse im Lebensrückblick, in: A. Serwaty/J. Nicolay (Hg.), Nahtod und Transzendenz. Eine Annäherung aus Wissenschaft und Erfahrung, Goch 2008, 137–173.
- Peng-Keller, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.
- Popkes, Enno Edzard, Erfahrungen göttlicher Liebe. Band 1: Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum, Göttingen 2018.
- Ring, Kenneth, Den Tod erfahren – das Leben gewinnen, übers. durch Charlotte Frank, Bern/München 1985.
- Schlieter, Jens, What Is It Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and the Occult, Oxford 2018.
- Schmelter, Denis, Fundamentaltheologische Überlegungen zur eschatologischen Relevanz von Nahtoderfahrungen, in: R. Lachner/D. Schmelter (Hg.), Nahtoderfahrungen. Eine Herausforderung für Theologie und Naturwissenschaft, Vechtaer Beiträge zur Theologie 16, Berlin 2013, 125–151.
- Stock, Konrad, Systematische Theologie. Teil 1: Erfahrung und Offenbarung, Göttingen 2017.

Vaitl, Dieter, Nahtod-Erfahrungen, in: ders., *Veränderte Bewusstseinszustände*, Stuttgart 2012, 145–162  
van Lommel, Pim, *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*, Düsseldorf<sup>5</sup>2011.

---

## Autor

### **Prof. Dr. André Munzinger**

Professur für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [andre.munzinger@email.uni-kiel.de](mailto:andre.munzinger@email.uni-kiel.de)

André Munzinger ist seit 2014 Professor an der Universität Kiel und seit 2015 Leiter der dortigen Schleiermacher-Forschungsstelle. Seine Forschungsinteressen beziehen sich auf die Möglichkeitsbedingungen nachhaltiger Entwicklung und auf den Zusammenhalt moderner Gesellschaften. Hierzu untersucht er den Beitrag der Religionen und ihrer normativen Ressourcen.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

# Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum

## 1. Thematische Hinführung

Zu Beginn dieses Beitrags möchte ich eine Frage referieren. Diese Frage wurde mir in den letzten Jahren sehr oft gestellt – und zwar immer dann, wenn meine Fachkolleg\*innen von mir erfahren haben, dass ich mich mit sogenannten ›Nahtoderfahrungen‹ beschäftige. Fast immer evozierte dies ein ungläubiges Staunen. Und fast immer folgten Variationen einer Frage: Was haben denn Nahtoderfahrungen mit der Geschichte des frühen Christentums zu tun? Meine Professur an der Fakultät für Theologie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel widmet sich schließlich dem Themenfeld ›Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt‹. Meine erste Antwort fällt stets sehr kurz aus: Sehr viel! Eine angemessene Antwort ist jedoch sehr lang. Partiiell liegt meine ausführliche Antwort auf die erwähnte Frage bereits schriftlich vor, und zwar in jenen Beiträgen zu diesem Themenfeld, die bereits ediert sind und die im Folgenden kontinuierlich zitiert werden. Der vorliegende Beitrag bietet demgegenüber lediglich eine kurze Skizze jener Vorarbeiten. Dabei sollen vor allem zwei Aspekte im Zentrum des Interesses stehen: Einerseits wird erörtert, inwiefern zentrale Aspekte der platonischen Philosophie als eine Verarbeitung solcher Erfahrungen gedeutet werden können, die wir heute mit dem Begriff ›Nahtoderfahrung‹ bezeichnen (3), andererseits soll zur Geltung gebracht werden, in welcher Weise die Lebenswende des Paulus – die sogenannte Damaskuserfahrung – mit solchen Phänomenen verglichen werden kann (4).<sup>1</sup> In einem abschließenden Ausblick soll hervorgehoben werden, in welcher Weise meine nachfolgenden Editionen diese Ansätze weiter entfalten sollen (5). Zuvor muss jedoch eine terminologische Differenzierung erläutert werden, die alle meine Beiträge prägt und prägen wird (2).

---

1 Dieser Beitrag ist somit v.a. eine allgemeinverständliche Zusammenfassung des dritten und vierten Kapitels meiner Monographie *Erfahrungen göttlicher Liebe* (2018), auf die fortwährend verwiesen wird.

## 2. Begriffsdifferenzierungen<sup>2</sup>

Der Haupttitel meiner Studie arbeitet nicht mit dem Begriff ›Nahtoderfahrungen‹, sondern mit dem Begriff ›Erfahrungen göttlicher Liebe‹. Um dies erläutern zu können, muss ich zunächst meinen Umgang mit dem Begriff ›Nahtoderfahrungen‹ darlegen. Ich differenziere fünf Unterkategorien, nämlich ›Transzendenzenerfahrung‹, ›Nahtoderfahrungen im weiteren Sinne‹, ›Nahtoderfahrungen im engeren Sinne‹, ›Transformationserfahrungen‹ und ›Erfahrungen göttlicher Liebe‹. Die drei ersten Begriffe sind wie konzentrische Kreise einander zugeordnet: Der erste Begriff ist sehr weit gefasst. Er bezeichnet alle Phänomene, bei denen Menschen subjektiv für sich in Anspruch nehmen, ein verändertes Bewusstsein wahrgenommen zu haben, eine Form von Transzendenz bzw. Transzendierung. Dies können völlig unterschiedliche Phänomene sein. Im Kontext religionsgeschichtlicher Phänomene kann diesbezüglich z.B. auf mystische Traditionen verwiesen werden, aber ebenso auf frühjüdische und frühchristliche Vorstellungen von Himmelsreisen sowie schamanistische Vorstellungen. Ebenso kann die Einnahme von bewusstseinsverändernden Substanzen Transzendenzenerfahrungen auslösen. Die Differenzierung zwischen Nahtoderfahrungen im engeren Sinne und im weiteren Sinne hängt wiederum mit der Frage zusammen, in welcher Weise die Todesnähe psychologisch und physiologisch erfasst werden kann. Nahtoderfahrungen im engeren Sinne beziehen sich nur auf Erfahrungen, die in medizinischen Notsituationen stattgefunden haben, die auch als solche dokumentiert sind. Nahtoderfahrungen im weiteren Sinne beziehen zudem solche Erfahrungen ein, in denen die Betroffenen subjektiv für sich wahrgenommen haben, in Todesnähe zu sein. Ich selbst bringe eine Kombination von zwei weiteren Begriffen in die Diskussion ein. Der Begriff ›Transformationserfahrung‹ nimmt einen Gedanken von William James auf, einem der Gründerväter der Religionspsychologie.<sup>3</sup> William James zufolge gilt es nicht nur zu beachten, welche subjektiven Erfahrungen Menschen für sich in Anspruch nehmen. Entscheidend sei, welche Konsequenzen dieselben haben. Es geht also um die Frage, ob und wenn wie sich eine Existenz nach einer Erfahrung transformiert. Der fünfte Begriff bezieht sich auf einen sehr speziellen Anspruch. Es geht um das Phänomen, dass Menschen ihr Leben transformieren, weil sie für sich in Anspruch nehmen, eine göttliche Liebe erfahren zu haben. Und diese letzten beiden Begriffe – ›Transformationserfahrungen‹ und ›Erfahrungen göttlicher Liebe‹ – sind der Fokus meiner Monographie *Erfahrungen göttlicher Liebe* (2018).<sup>4</sup> Dabei gilt es einen zentralen Sachverhalt zu vergegenwärtigen: Transformationserfahrungen und Erfahrungen göttlicher Liebe können in allen Situationen auftreten, die mit den drei ersten Teilbegriffen bezeichnet werden, also auch in Situationen, bei denen keine Lebensgefahr besteht. Und deshalb ist meines Erachtens der Begriff ›Nahtoderfahrungen‹ unpräzise.

---

2 Ausführlich hierzu Popkes, *Erfahrungen*, 27-31.

3 Vgl. James, *Varieties*.

4 In diesem Zusammenhang werden negative Erfahrungen in Todesnähe bewusst nicht thematisiert, da sie im Rahmen eines anderen Projekts betrachtet werden sollen.

Aber es ist sehr schwer, einen Begriff zu modifizieren, der seit Jahrzehnten verwendet wird. Nach diesen Erläuterungen meiner Terminologie kann das Leitthema dieses Beitrags fokussiert werden, nämlich Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum.

### 3. Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus<sup>5</sup>

Als sich das frühe Christentum sukzessive zu einer eigenständigen Religion entwickelte, wurde es geprägt von verschiedensten Einflüssen seiner antik-mediterranen Umwelt. Eine Schulbildung, die dabei eine besondere Wirkung entfaltete, war der Platonismus.<sup>6</sup> In platonischen Traditionen begegnen eine Vielzahl an Affinitäten zu Nahtoderfahrungen.<sup>7</sup> Dies beginnt bereits bei Platon selbst, insbesondere im Kontext der sogenannten platonischen Mythen.<sup>8</sup> Dabei handelt es sich nicht um jene Facetten platonischen Denkens, in denen überlieferte Mythen explizit kritisiert werden. Es geht vielmehr um jene Texte, die von Platon selbst als mythische Erzählformen konzipiert wurden und die als eine Veranschaulichung einer dem Logos verpflichteten Sprachform verstanden werden können. In Bezug auf Jenseitsvorstellungen begegnen in den platonischen Dialogen mindestens sechs solcher Erzählungen, nämlich in den Dialogen *Politeia* (614a–621b), der *Apologie des Sokrates* (40e–41c), im *Gorgias* (523a–527a), *Menon* (81a–e), *Phaidon* (107d–114) und *Phaidros* (246a–257a.). Auch wenn die dabei referierten Jenseitsvorstellungen in unterschiedlichen argumentativen Kontexten begegnen, lassen sie deutliche Berührungen erkennen. Sie beleuchten jeweils unterschiedliche Teilaspekte einer Jenseitsvorstellung. Für die vorliegende Fragestellung ist v. a. der Jenseits-Mythos aufschlussreich, welchen Platon im letzten Buch der *Politeia* an exponierter Stellung lociert, nämlich in der Klimax der Komposition des gesamten Werkes. Platon bezeichnet denselben als einen Erfahrungsbericht, und zwar als die Erfahrung des pamphyliischen Soldaten Er, der während einer Schlacht schwer verwundet und für tot gehalten wurde. Kurz bevor sein Leichnam verbrannt werden sollte, sei er wieder zu Bewusstsein gekommen und habe dann berichten können, was er in Todesnähe erfahren habe. Der Erzählung zufolge sollte jener Soldat in dieses Leben zurückkehren, damit er von seinen Erfahrungen in jener anderen Welt erzählen kann. Es verwundert

---

5 Ausführlich hierzu Popkes, *Erfahrungen*, 103–157.

6 Treffend wird dieser Sachverhalt von Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 37 bzw. 67, in Worte gefasst: »Keine andere Philosophie der Antike hat die christliche Theologie im Zeitalter ihrer Entstehung und ersten Entwicklung so tief geprägt wie der Platonismus. Dabei reicht es nicht aus, von einem ›Einfluß‹ zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um einen Vorgang produktiver Rezeption und Assimilation, der konstitutiv ist für die spezifische ›Wirkungsgeschichte‹ platonischer Gedanken im Christentum. [...] Auch gegenwärtig darf das Potenzial platonischen Denkens keineswegs als erschöpft gelten.«

7 Zu entsprechenden Zeugnissen der Platon-Traditionen, insbesondere zu dem unter dem Namen Platons überlieferten Dialog *Axiachos*, der als das literarische Beispiel einer antiken *Ars moriendi* verstanden werden kann, vgl. die instruktiven Beiträge des Sammelbands von Männlein-Robert, *Ps-Platon*, passim.

8 Grundlegend hierzu die Beiträge des Sammelbandes Janka/Schäfer, *Platon als Mythologe*, passim.

kaum, dass dieser Mythos seit den Anfängen der Nahtodforschung als eine antik-philosophische Vergleichsgröße verstanden wird.<sup>9</sup> Es verwundert aber schon, dass kaum herausgearbeitet wurde, wie weit die Parallelen platonischen Denkens zu weiteren Aspekten von Nahtoderfahrungen reichen. Dies soll im Folgenden skizzenhaft zusammengefasst werden, und zwar wiederum ausgehend von dem bereits erwähnten Schluss-Mythos des Dialogs *Politeia*. Der Erzählung zufolge bekommt jener Soldat Er in der jenseitigen Welt den Auftrag, seine Mitmenschen darüber zu unterrichten, wie die vorfindliche Welt eigentlich zu verstehen ist. Dieses Detail erweckt unmittelbar eine Assoziation: Jemand soll von außen in die vorfindliche Welt kommen und erzählen, wie das Leben außerhalb der vorfindlichen Welt zu verstehen ist. Dieses Motiv entspricht strukturell dem bekanntesten platonischen Gleichnis, dem Höhlengleichnis. Um diesen Aspekt erläutern zu können, sollen in aller Kürze die anthropologischen und kosmologischen Grundmotive des Höhlengleichnisses vergegenwärtigt werden. Mit diesem Gleichnis veranschaulicht Platon einen zentralen Aspekt seiner Philosophie, nämlich die sogenannte Ideenlehre (Plato Polit. 514a-517a).<sup>10</sup> Platon zufolge muss die vorfindliche Existenz als eine Höhlenexistenz verstanden werden. Die Menschen sind in jener Höhle gefesselt, und zwar so stark, dass sie nicht einmal ihren Kopf frei bewegen können. Aus diesem Grund können die Gefesselten lediglich die Rückwand jener Höhle sehen. Auf dieser Wand erscheinen wiederum Schattenbilder, und zwar Schattenbilder von Gegenständen, die am Rand der Höhle umhergetragen werden. Jene Gegenstände und die Lichtquelle, welche deren Schattenbilder produziert, sind für die Menschen in der Höhle jedoch nicht erkennbar. Gleichwohl versuchen die Höhlenbewohner die Schattenbilder zu analysieren und zu deuten. Diese Aspekte entsprechen der platonischen Anthropologie. Das Bild der Höhle entspricht der unsterblichen Seele, die in einem sterblichen Körper existiert. Das Motiv der Schattenbilder entspricht dem Phänomen, dass Platon zufolge in dieser Welt nur Abbilder wahrgenommen werden können; Abbilder jener Urbilder, die Platon Ideen nennt. Doch was geschieht nun, wenn einzelne Personen in der Höhle von ihren Fesseln befreit werden und die Höhle verlassen können? Sie erkennen die Komplexität der Welt außerhalb der Höhle. Schrittweise können sie erkennen, dass sie in der Höhle nur Abbilder gesehen haben. Außerhalb der Höhle erkennen sie jedoch die eigentlichen Gegenstände und die Lichtquelle, welche jene Schattenbilder

---

9 So bereits Moody, Life, 107. Entsprechend bezeichnete Alexander, Vermessung, 41, Platon als den »Vater der westlichen Berichte über Nahtoderlebnisse«. Zu einer verhältnismäßig frühen Wahrnehmung dieser Affinitäten im Bereich wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit der antik-mediterranen Religions- und Philosophiegeschichte vgl. Bremmer, Near-Death Experiences, 87–102, der im Kontrast zu vielen anderen entsprechenden Diskussionsbeiträgen auf die methodischen Probleme eines Vergleichs antiker Texte und neuzeitlicher Erfahrungsberichte hinweist.

10 Zu den grundlegenden Fragen einer Interpretation des Höhlengleichnisses vgl. Szlezák, Das Höhlengleichnis, 205–228; Rehn, Höhlengleichnis, 330–334, der treffend konstatiert: »Sonnen, Linien- und Höhlengleichnis zählen zu den Grundtexten der platonischen Philosophie, denn sie fassen nicht nur in mythisch-bildhafter Form zusammen, was in den mittleren Büchern des Staats (V–VII) hinsichtlich der Fragen nach der Erkenntnis und der Natur der Wirklichkeit dialektisch entwickelt wird, sondern sie entwerfen in einprägsamen Bildern grundlegende Gehalte, Motive und Aspekte der platonischen Philosophie überhaupt.«

produziert hat. Wenn sie sich Schritt für Schritt an das Licht im Freien gewöhnt haben, so werden sie schließlich auch fähig sein, die Quelle allen Lichts und Lebens zu erkennen, die Sonne. Doch was geschieht, wenn eine solche Person in die Höhle zurückkehrt? Rückkehrer in die Höhle können den Gefesselten nicht die Welt außerhalb der Höhle beschreiben. Wie sollen sie den anderen Höhlenbewohner erklären, dass auf der Rückwand der Höhle nur zweidimensionale schwarze Schattenbilder zu sehen sind? Wie kann den Menschen, die niemals außerhalb der Höhle waren, erklärt werden, was Farben sind, wie die Welt im Freien aussieht, was der Glanz der Sonne ist? In diesem Zusammenhang begegnet eine weitere Analogie zu jenem Phänomen, welches Nahtoderfahrene immer wieder betonen: die Unbeschreiblichkeit der Erfahrung. Nahtoderfahrene betonen immer wieder, dass sie ihre Erfahrungen kaum mit den Worten und Beschreibungsformen veranschaulichen können, die uns zur Verfügung stehen. Oder um es mit den Worten Platons zu sagen: Menschen, die eine Nahtoderfahrung gehabt haben, entsprechen jenen Menschen im Höhlengleichnis, welche die Höhle verlassen haben, die das vorfindliche Leben versinnbildlichen soll. Ebenso haben viele Nahtoderfahrene oft Angst, über ihre Erfahrungen zu sprechen. Sie haben Angst, dass sie schlicht für verrückt gehalten werden. So ergeht es Platon zufolge auch Personen, welche aus dem Freien in die Dunkelheit der Höhle zurückkehren und von ihren Erkenntnissen berichten sollen. Dass dieselben für verrückt gehalten werden, ist für Platon noch eine milde Reaktion. Platon zufolge kann ihnen Verfolgung und Tod drohen, weil sie ein bestehendes Weltbild in Frage stellen. Dieser Aspekt führt zu einer weiteren Analogie zwischen der Philosophie Platons und heutigen Nahtoderfahrungen: Wie zuvor erwähnt veranschaulicht das Höhlengleichnis die platonische Ideenlehre. Jene Personen, die die Höhle verlassen, erkennen die eigentliche Lichtquelle des Lebens. Die Welt außerhalb der Höhle steht für die Dimension der Ideen. Die Schattenbilder in der Höhle stehen für die Dimension der Abbilder jener Ideen. Die Bedeutung der Erfahrung für dieses Phänomen wird auch in dem semantischen Gehalt des griechischen Begriffs ἰδέα erkennbar. Der Wortstamm ὀράω bzw. der entsprechenden Aorist ἰδεῖν bezeichnet das, was eine Person mit eigenen Augen gesehen und deshalb verstanden hat. Mit anderen Worten: Der Begriff ›Idee‹ steht für das, was gesehen und dadurch erkannt bzw. verstanden werden konnte.<sup>11</sup>

Aber die Analogien werden noch markanter. Ein Grundmotiv platonischer Anthropologie besteht darin, dass die Seele unsterblich ist und nur temporär in einem sterblichen Körper wohnt. Die platonischen Dialoge lassen nicht einfach nur einzelne Ansätze von Seelenwanderungsvorstellungen erkennen. Stattdessen entwickelt Platon einen der elaboriertesten und wirkungsmächtigsten Entwürfe einer Seelenwanderungslehre in der abendländischen Philosophie- und Religionsgeschichte.<sup>12</sup> Im Moment des körperlichen Todes befreit sich die Seele dann wieder aus jener Behausung. Nach einer Phase der Läuterung tritt die Seele eine neue Inkarnation an. Durch diese Reinkarnationen soll die Seele der ὁμοίωσις θεῶ immer näher

<sup>11</sup> Zur Etymologie dieses Begriffsfeldes vgl. Szlesák, Platon, 48f.

<sup>12</sup> Ausführlich hierzu Zander, Geschichte, passim; Müller, Seelenwanderung, 324–328; Bostock, The Soul, 404–424 etc.

kommen, der »Angleichung an Gott so weit wie möglich« (Plato Theait 176b1–d1).<sup>13</sup> Worin das Ziel dieser Angleichung an Gott besteht, lässt Platon seinen Protagonisten Sokrates in einer außergewöhnlichen Situation darlegen, nämlich unmittelbar vor der Hinrichtung des Sokrates. Dieses erzählerische Detail ist definitiv kein Zufall. Es dokumentiert vielmehr in mehrfacher Hinsicht die literarische Meisterschaft Platons. Der Tod des Sokrates wird zum Sinnbild einer *Ars moriendi*, einer Kunst, mit dem unvermeidlichen Schicksal des Todes zuversichtlich umzugehen. Genau in dieser Situation lässt Platon Sokrates das Ziel aller Reinkarnationen beschreiben, die Gleichwerdung der Seele mit Gott. Dies geschieht auf folgende Weise:

»Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben, noch würde die Zeit für diesmal ausreichen.« (Phaid 114c2–6)<sup>14</sup>

Platon lässt Sokrates somit benennen, was das Ziel der Seelenwanderung ist. Aber er lässt es Sokrates nicht genauer beschreiben. Dabei verdient eine Formulierung besondere Aufmerksamkeit. Platon lässt Sokrates betonen, dass jene schöneren Wohnungen nicht leicht zu beschreiben sind, und dass die Zeit diesmal nicht ausreichen würde. Hier muss zwischen der textinternen Welt der Erzählung und der textexternen Situation in der platonischen Akademie unterschieden werden. In der textinternen Welt der Erzählung wird Sokrates keine Gelegenheit mehr haben, jene Vollendung zu beschreiben. Seine Hinrichtung steht unmittelbar bevor – oder positiv formuliert: Sokrates geht seiner Vollendung entgegen – und zwar so gelassen, dass er nicht flieht und sogar selbst den todbringenden Schierlingsbecher trinkt. In der textexternen Situation der platonischen Akademie kann jene Aussparungsstelle jedoch gefüllt werden, wohl im Sinne der ungeschriebenen Lehren, von denen gleich zu sprechen sein wird. Zuvor gilt es sich jedoch auch zu vergegenwärtigen, dass die unsterbliche Seele für Platon wiederum eigentlich allwissend ist. Sie hat dies während ihrer körperlichen Existenz nur vergessen. Der Anamnesislehre zufolge ist Lernen schlicht die Wiedererinnerung an jene Allwissenheit. Auch zu diesem Motiv gibt es unzählige Vergleichspunkte in jenen Erfahrungsberichten, die wir heute als Nahtoderfahrungen bezeichnen.

Eine weitere Analogie zwischen der Philosophie Platons und heutigen Nahtoderfahrungen begegnet in einem Kontext, in welchem viele Leser\*innen sie wohl kaum vermuten würden, nämlich im Kontext des platonischen Verständnisses des Geheimnisses der Erotik. Einer der anspruchsvollsten Texte aller platonischen Dialoge ist die sogenannte »Palinodie« im Dialog *Phaidros*. Es handelt sich um einen von mehreren Texten, in welchem Platon seinen Protagonisten Sokrates über das Wesen erotischer Faszination sprechen lässt. Dem-

---

**13** Zur Bedeutung dieses Motiv für das platonische Menschenbild vgl. Bordt, *Angleichung*, 253–255.; ders., *Platons Theologie*, passim.

**14** Zum Übersetzungsvorschlag vgl. Eigler (Hg.), *Plato*, 193 bzw. 195.

nach spürt eine Seele im Moment erotischer Faszination wieder jene Flügel, über die sie während ihrer körperlichen Existenz nicht verfügen kann. Sie kann sich wieder aufschwingen und sie erahnt die Schau der Idee des Schönen. Nach dieser göttlichen Schönheit sehnt sich die Seele fortwährend und unermesslich zurück. Denn dies ist der Ort, von wo sie stammt. Sie nimmt wieder die Schwingung des Kosmos wahr, welche die Urform jeder Musik ist, welche in diesem Leben wahrgenommen werden kann. Dieses Motiv der Palinodie steht in Korrespondenz zu dem Höhepunkt jenes Dialogs, in welchem Platon ebenfalls das Geheimnis erotischer Faszination erörtert, nämlich zu der Rede der mantinischen Priesterin Diotima im Dialog *Symposion*.<sup>15</sup> Diotima unterrichtet Sokrates darüber, was der Zielpunkt jeder erotischen Faszination ist, nämlich die Schau und Erkenntnis des Göttlichen-Schönen. Keine Seele kommt je zu Ruhe, bevor sie nicht zur Schau der Urquelle alles Schönen gelangt ist. Alle Schönheit dieser Welt ist nur ein Abbild jener göttlich-schönen Urquelle. Jene Ausführungen, die Platon der Priesterin Diotima in den Mund legt, impliziere eine Frage, welche die Interpretationen der platonischen Dialoge seit frühesten Zeiten beschäftigte. Die Frage ist, ob jene Schau des Göttlich-Schönen in der vorfindlichen körperlichen Existenz erreichbar ist. Um die Komplexität dieser Frage verstehen zu können, müssen einige grundsätzliche Probleme einer Interpretation der platonischen Dialoge vergegenwärtigt werden. Ohne Zweifel sind die platonischen Dialoge literarische Meisterwerke. Sie bergen aber Freiräume für unterschiedliche Interpretationen. Auch wirft Platon zuweilen Fragen auf, die er im Rahmen seiner Dialoge nicht beantwortet. Aus diesem Grund wurde bereits sehr früh diskutiert, ob es so etwas wie die *ἄγραφα δόγματα* gab, also ungeschriebene Lehren, die Platon nicht in seinen Dialogen ausführen wollte.<sup>16</sup> Viele Mitglieder der platonischen Schule erwähnen dieselben, z.B. kein geringerer als der bedeutendste Schüler Platons, Aristoteles. Es stellt sich die Frage, ob die ungeschriebenen Lehren nur im vertrauten Kreise der platonischen Akademie vermittelt werden sollten. Dies entspräche einer Arkan-Disziplin, welche in verschiedenen antiken Schulen praktiziert wurde. Ebenso stellt sich die Frage, ob in der weiteren Geschichte des Platonismus Hinweise gefunden werden können, die bei der Beantwortung dieser Fragen helfen können. Dieser Aspekt kann eindrücklich an den schriftlichen Zeugnissen eines Denkers veranschaulicht werden, der für die Entwicklungsgeschichte des Platonismus von hoher Bedeutung war, und an den Werken Plotins, dem Stammvater des sogenannten Neuplatonismus.

Dabei gilt es sich einen Sachverhalt zu vergegenwärtigen, der für unsere Fragestellung von zentraler Bedeutung ist. Plotin nimmt für sich nicht in Anspruch, eine eigenständige neue philosophische Konzeption zu entwerfen. Er sieht sich vielmehr als einen treuen Interpreten Platons, der dessen eigentliche Lehre präzisiert zur Geltung bringen möchte. Wie dieser Selbstanspruch zu bewerten ist, ist in der Platon-Forschung umstritten. Unstrittig

---

15 Zur Interpretation vgl. u.a. Sier, Diotima passim.

16 Zur grundlegenden Bedeutung dieser Fragestellung für ein Gesamtverständnis der Dialoge Platons und zur Skizze der konträren Einschätzung im Rahmen der Platon-Forschung vgl. Szlesák, Platon, 116ff.; Krämer, Lehre, 249–275.

ist jedoch, dass Plotin diesen Aspekt mehrfach hervorhebt. Für die vorliegende Frage findet sich der primäre Bezugspunkt in dem von Plotin entfalteten Motiv der sogenannten Henosis, der ›Einswerdung‹. Plotin zufolge stammen alle Ebenen des Seins aus dem Göttlichen-Einen, dem Hen. Aus dieser göttlichen Einheit gehen die weiteren Ebenen der kosmologischen Ordnung hervor, vor allem die Weltseele, die Einzelseelen und die Materie. Ein zentrales Motiv der Platon-Deutung Plotins besteht darin, dass alle Seelen aus jener göttlichen Einheit stammen und dorthin zurückstreben. Plotin beschreibt in verschiedenen Zusammenhängen, was Menschen widerfährt, wenn sie während ihrer irdischen Existenz in Ansätzen die Wiedervereinigung mit dem göttlichen Hen, dem Einen, erfahren. Und diese Beschreibungen besitzen eine geradezu frappierende Ähnlichkeit zu neuzeitlichen Nahtodererfahrungen. Dies soll im Folgenden an einigen exemplarischen Texten veranschaulicht werden. Mit folgenden Worten beschreibt Plotin den Moment einer partiellen Erfahrung jener Henosis, der Einswerdung:

»Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andere hinter mir und trete ein in mein Selbst, sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören, verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet [...]« (Plot. Enn. IV 8,1/1–11)<sup>17</sup>

Plotin gibt auch eine Antwort auf jene Frage, die bei einer Interpretation der platonischen Diotima-Rede aufgeworfen wird, nämlich die Frage, ob die Erkenntnis jener Urquelle göttlicher Schönheit in diesem Leben erreichbar ist. Diesbezüglich formuliert Plotin folgendes:

»Indem man aber berührt, hat man, in dem Augenblick, wo man berührt, überhaupt weder Vermögen noch Muße, irgend etwas auszusagen, sondern man reflektiert erst nachträglich darüber. Man muss aber annehmen, daß man Jenen in dem Augenblick gesehen hat, wo die Seele mit eins von einem Licht erfüllt wird, denn das kommt von Ihm, das ist er selbst [...] So ist denn auch die Seele, wenn sie von Jenem unerleuchtet ist, gottlos, ist sie aber erleuchtet, so hat sie was sie suchte. Und das ist das wahrhafte Endziel für die Seele: Jenes Licht anzurühren und es kraft dieses Lichts zu erschauen.« (Plot. Enn. V 3,17/17–38)<sup>18</sup>

In einem anderen Zusammenhang beschreibt Plotin die Erfahrung der Henosis und lehnt sich dabei deutlich an Platons Beschreibungen des Göttlich-Schönen und seiner Bedeutung für das Verständnis des Geheimnisses der Erotik an:

»Wenn man an dem, worauf sich die Sehnsucht richtet, weder Gestalt noch Form zu erfassen vermag, dann ist das das am meisten Ersehnte und Reizvollste, und da ist das Liebesverlangen unermesslich. [...] Gleichwie auch seine Schönheit von anderer Art ist: das Über-Schöne. [...] Es ist das, was das Schöne erzeugt, Ursprung und Ziel des Schönen. [...] Das Eine erzeugt

---

17 Zum Übersetzungsvorschlag vgl. Kremer, Plotinus, passim.

18 Zum Übersetzungsvorschlag vgl. ebd., 127.

ungeheurere Sehnsucht. [...] Abbild davon sind hier auf Erden Liebende und Geliebte, die die Vereinigung wollen. Dabei wird die Seele nicht mehr gewahr, dass sie im Leibe ist.« (Plot. Enn. IV 7,32/24–35)<sup>19</sup>

Diese Worte von Plotin enthalten meines Erachtens eine klare Antwort auf jene zuvor benannte Frage: Die Erkenntnis des Göttlich-Schönen ist in der körperlichen Existenz nicht möglich. Sie kann nur erahnt werden durch Abbilder jener Schönheit. Dies evoziert jedoch die Folgefrage, warum Platon dies nicht niedergeschrieben hat. Auch auf diese Frage gibt meines Erachtens Plotin wiederum eine ziemlich einfache und klare Antwort, nämlich:

»Die Schwierigkeit entsteht aber hauptsächlich darum, weil man ein Bewußtsein von ihm nicht durch Wissen haben kann, auch nicht durch geistiges Erkennen [...], sondern nur durch ein Gegenwärtigsein. [...] Darum kann es wie (Platon) sagt, nicht ausgesprochen und nicht niedergeschrieben werden.« (z.B. Plot. Enn. VI 9,4)<sup>20</sup>

Oder mit anderen Worten formuliert: Bereits eine erste Ahnung der Einswerdung mit dem göttlichen Urgrund kann mit Worten nicht vermittelt werden. Nur derjenige kann es verstehen, der es selbst erfahren hat. Dieser Aspekt ist eine weitere deutliche Analogie zu jenen Thesen, die heute Nahtoderfahrene formulieren: Es geht um unbeschreibliche Erfahrungen.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Analogien zwischen der platonischen Philosophie und heutigen Nahtoderfahrungen kann eine weitere thematische Zugangsperspektive benannt werden. Diese Perspektive hängt mit einer Frage zusammen, die meines Erachtens in der Platon-Forschung zu wenig debattiert wird: Was hat Platon dazu veranlasst, sein Welt- und Menschenbild zu konstruieren? Diese Frage umfasst wiederum weitere Folgefragen: Zu welchen Aspekten platonischen Denkens lassen sich religions- und philosophiegeschichtliche Vorgaben benennen? Und wie kommt Platon dazu, die skizzierten Teilaspekte seines Denkens in der gegebenen Form miteinander in Beziehung zu setzen? Derartige Fragestellungen können an einem konkreten Beispiel veranschaulicht werden, und zwar dem platonischen Verständnis von Seelenwanderung. Das Motiv der Inkarnation einer unsterblichen Seele in einem sterblichen Körper ist ein Grundmotiv der platonischen Anthropologie. In vorsokratischen Traditionen gibt es hierzu durchaus einzelne Ansätze (z.B. bei Pindar, Pythagoras oder Empedokles). Im Gegensatz zu diesen Vorformen einer Seelenwanderungsvorstellung entwirft Platon jedoch eine ausgearbeitete Seelenwanderungslehre. Für jene Aspekte, die für diese Lehre als Gesamtsystem von zentraler Bedeutung sind, lassen sich oft nur schwer oder gar nicht geistesgeschichtliche Vorgaben benennen, zumindest nicht in der antik-mediterranen Welt, von der Platon geprägt wurde. Diesbezüglich sei exemplarisch auf das Motiv der Anamnesislehre bzw. auf das Motiv der verborgenen Allwissenheit der Seele verwiesen. Was dies bedeutet, kann wiederum mit einem Verweis auf das bekannteste

---

**19** Zu alternativen Übersetzungsvorschlägen vgl. Döll, Weisheit, 15f.; Tornau, Plotin, 293f.

**20** Zum Übersetzungsvorschlag vgl. ebd., 67.

Gleichnis Platons erläutert werden, nämlich das zuvor angesprochene Höhlengleichnis, mit welchem Platons seine Ideenlehre veranschaulichen möchte. Die skizzierten Fragen können vor diesem Hintergrund folgendermaßen umformuliert werden: Ist das platonische Höhlengleichnis lediglich eine sprachlich-gedankliche Konstruktion, die Platon völlig unabhängig von Erfahrungshintergründen entworfen hat? Oder ist das Höhlengleichnis die Versprachlichung und die Reflexion einer Erfahrung? Mit Worten des Gleichnisses selbst formuliert: Waren Platon oder eine ihn prägende Person außerhalb der Höhle? Das Höhlengleichnis kann wiederum mit dem platonischen Verständnis von Tod in Beziehung gesetzt werden. Platon zufolge verlässt die unsterbliche Seele im Tod den sterblichen Körper. Sie bekommt wieder einen Zugang zu jener Allwissenheit, die ihr eigentlich zu eigen ist. Oder um im Bild zu bleiben: Ist der Tod somit ein Verlassen der Höhle? Ist die temporäre Befreiung aus der Höhle nur ein Bild für eine Erfahrung in der Nähe des Todes? Basieren die skizzierten Facetten der platonischen Philosophie somit auf dem, was heute als eine Nahtoderfahrung bezeichnet wird? Auch diese Frage kann wiederum eine neue thematische Perspektive eröffnen, die ihrerseits als Frage formuliert werden kann: Kann die platonische Philosophie einen Deutungsrahmen geben, mit dem heute Nahtoderfahrungen besser verstanden werden können? Bietet die platonische Philosophie ein Welt- und Menschenbild, welches zur Reflexion von Nahtoderfahrungen zu Rate gezogen werden kann? Diesbezüglich kann ich aus meinen Erfahrungen mit diesem Themenfeld zwei Aspekte benennen, die dies bestätigen. Ich habe im Rahmen meiner Studien viele Kontakte zu Personen aufgebaut, die für sich in Anspruch nehmen, eine Nahtoderfahrung erlebt zu haben. Darunter gibt es auch einige Personen, die sich vor ihrer Nahtoderfahrung bereits intensiv mit Platon beschäftigt hatten. Und diese Personen haben prompt von sich aus das platonische Höhlengleichnis und die Ideenlehre als eine mögliche Reflexionsebene ihrer Erfahrung benannt. Ebenso kenne ich viele Personen, die Nahtoderfahrungen gemacht haben, aber keine entsprechenden Vorkenntnisse hatten. Im Rahmen vertrauensvoller Gespräche habe ich ihnen die Grundzüge jener platonischen Konzeptionen erläutert, welche Analogien zu Nahtoderfahrungen erkennen lassen. Verschiedentlich wurde mir daraufhin gesagt, dass ein platonisches Welt- und Menschenbild sehr behilflich dabei sein kann, einen Zugang bzw. eine Deutung zu jenen Erfahrungen zu gewinnen, die heute als Nahtoderfahrungen bezeichnet werden. Vor diesem Hintergrund sollte erkennbar sein, warum Nahtoderfahrungen einerseits einen Zugang zum Platonismus eröffnen und warum andererseits der Platonismus einen Zugang zu Nahtoderfahrungen bietet.

Aber können Nahtoderfahrungen auch als Zugänge zum frühen Christentum verstanden werden? Dies lässt sich auf mehreren Ebenen beantworten, die im folgenden Arbeitsschritt erläutert werden sollen.

## 4. Nahtoderfahrungen als Zugänge zum frühen Christentum<sup>21</sup>

Christliche Theologie wurde seit ihren Anfängen durch Auseinandersetzungen mit dem Platonismus geprägt, die verschiedene Formen eines ›platonischen Christentums‹ inspirierten. Um diese Diskurse in einer neuer Weise fortführen zu können, habe ich die Buchreihe *Platonisches Christentum* konzipiert, mit der ich zwei Anliegen verfolge. Einerseits möchte ich in allgemeinverständlicher Sprache die Erträge und die Konsequenzen skizzieren, die sich für mich aus meinen Studien zur Geschichte des frühen Christentums, zum Platonismus und zu sogenannten Nahtoderfahrungen ergeben haben. Andererseits möchte ich eine Diskussion anregen, die nur interdisziplinär und transdisziplinär geführt werden kann. Der zentrale Ansatz dieser Diskussion kann folgendermaßen umschrieben werden: Jene Erfahrungsmuster, die heute mit dem (unpräzisen) Begriff ›Nahtoderfahrungen‹ bezeichnet werden, haben bereits die Entstehung des Platonismus und des frühen Christentums geprägt. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Phänomen Tod im Generellen und mit sogenannten Nahtoderfahrungen im Speziellen eröffnen Zugänge zu neuen Formen platonisch-christlicher Religiosität.

Die Grundzüge dieses Ansatzes werden in den fünf ersten Teilbänden der Buchreihe dargelegt. Zunächst werden die historischen Hintergründe, die Methodik und die Terminologien dargelegt, auf denen alle folgenden Teilbände basieren (Band 1: *Platonisches Christentum: historische und methodische Grundlagen*). Der zweite Band bringt zur Geltung, wie früh bereits erste Formen eines platonischen Christentums beobachtet werden können. Dies wird an der Deutung der Gestalt und der Botschaft Jesu erklärt, die das Thomasevangelium überliefert (Band 2: *Jesus als Gründer eines platonischen Christentums: die Botschaft des Thomasevangeliums*). Wesentliche Bezugsgrößen dieses Konzepts werden im dritten Teilband mit einer Skizze der Theologie Platons dargelegt (Band 3: *Die Theologie Platons: Hintergründe eines platonischen Christentums*). Vor diesem Hintergrund wird erläutert, inwiefern das Thomasevangelium und das Johannesevangelium Kontrastparallelen bilden, die wie in einem Brennglas die Potentiale und Konfliktpotentiale eines platonischen Christentums zutage treten lassen (Band 4: *Das Thomasevangelium und das Johannesevangelium: Wiederbelebungen eines frühchristlichen Diskurses*). Der fünfte Band eröffnet jene neue Zugangsperspektive zu diesem Themenfeld, die in den Folgebänden ausgestaltet wird (Band 5: *Nahtoderfahrungen: platonisch-christliche Deutungen*).

Im Folgenden soll jedoch ein anderes Themenfeld betrachtet werden, bei dem Nahtoderfahrungen als Zugänge zum frühen Christentum betrachtet werden können. Bei der Suche nach religionshistorischen Vergleichsgrößen zu Nahtoderfahrungen wird immer wieder auf eine bedeutende Gestalt des frühen Christentums verwiesen, nämlich auf Paulus. Bekanntlich war Paulus zunächst ein Verfolger jener kleinen innerjüdischen Erneuerungsbewegung, die später den Namen Christentum erhalten sollte. Der pharisäisch ausgebildete

---

21 Ausführlich hierzu Popkes, Erfahrungen, 158–232.

Schriftgelehrte Paulus ist nicht Christ geworden, weil ihn christliche Interpretationen seiner jüdischen Bibel überzeugt haben. Die Ursache der Lebenswende des Paulus war vielmehr eine Erfahrung.<sup>22</sup> In Folge dieser Erfahrung hat er begonnen, seine jüdische Bibel neu zu deuten.<sup>23</sup> Was genau diese Erfahrung war, deutet Paulus selbst nur selten und mit nur wenigen Anmerkungen an. In den autobiographischen Passagen des Galaterbriefs sagt er lediglich, Gott habe ihm seinen Sohn offenbart (Gal 1,15-16). Entsprechend versteht er sich als einen unzeitgemäßen Zeugen der Auferstehung Jesu (1Kor 15,8). Ausführlichere Angaben zur Lebenswende des Paulus begegnen demgegenüber in deuteropaulinischen Traditionen. Der eigentlich anonyme Autor der Apostelgeschichte, der später den Namen Lukas erhielt, überliefert drei Erzählungen von dem sogenannten Damaskuserlebnis. Zwischen diesen drei Varianten lassen sich derart markante Differenzen beobachten, dass man sich fragen muss, wie ein Autor in ein und demselben Werk solche Widersprüche stehen lassen kann. Aber ein Aspekt tritt in allen Erzählungen einheitlich zu Tage, ja er verstärkt sich sogar von Variante zu Variante. Demnach war die Vision des Paulus eine Lichtvision. Ich erwähne nur die dritte Variante:

»Als ich nun nach Damaskus reiste mit Vollmacht und im Auftrag der Hohenpriester, [13] sah ich mitten am Tage, o König, auf dem Weg ein Licht vom Himmel, heller als der Glanz der Sonne [...].« (Act 26,12-13)

Nach wie vor wird um eine angemessene Interpretation dieser Erzählungen gerungen. Hat Lukas dieselben frei erfunden? Kompiliert er sie in Rekurs auf religionshistorische Vorgaben? Oder kennt er entsprechende Aussagen sogar von jener Person, die er in seinem Werk in Szene setzen will, also von Paulus selbst? Zumindest würde er hiermit nicht alleine stehen. Auch andere Autoren, die zum Spektrum der Paulusschule gezählt werden, überliefern Aussagen, die für unsere Thematik wichtig sind. Ich möchte nur auf ein Beispiel verweisen, welches wir im Schlusskapitel des 1. Timotheusbriefs finden. Inmitten einer Formel, die gemeinhin als ältere Tradition verstanden wird, finden wir folgende bemerkenswerte Gottesprädikation:

»[...] Gott, der alle Dinge lebendig macht, [...] [16] der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnt in einem Licht, zu dem niemand kommen kann, [...]« (1Tim 6,13-16)

---

**22** Zum Spektrum konträrer Deutungen der Lebenswende des Paulus vgl. Kollmann, *Die Berufung*, 80-90; Dietzfelbinger, *Berufung des Paulus*; Schwemer, 277-298.

**23** Die Auswirkungen dieser Lebenswende werden von Wolter, *Paulus*, 27, treffend in Worte gefasst: »Die aus dem visionären Erlebnis erschlossene Auferweckung und Erhöhung Jesu musste Paulus zu der Gewissheit führen, dass Gott nicht nur Jesus von Nazareth und dessen Anspruch ins Recht gesetzt, sondern sich auch auf die Seite jener jüdischen Jesusanhänger gestellt hat, die der für die Heiligkeit eifernde Pharisäer eben darum verfolgt hatte, weil sie seiner Meinung nach die Bindung an diesen Jesus der Loyalität gegenüber der Heiligkeit Israels vorgeordnet hatten.« Warum aber die paulinische Theologie nicht einfach als eine Fortsetzung der Botschaft Jesu bzw. jener jüdischen Jesusanhänger verstanden werden kann bzw. warum Paulus mit dieser Botschaft sogar in Konflikt gerät, wird oft nur unzureichend reflektiert. Zu entsprechenden Ausführungen verweise ich auf meine Vorarbeiten Popkes, *Erfahrungen*, 173-191.

Doch es greift zu kurz, wenn lediglich nach Motivanalogien zwischen paulinischen Traditionen und Nahtoderfahrungen gesucht wird. Lichtmetaphorik ist im Kontext antik-mediterraner Gottesprädikationen weit verbreitet. Bemerkenswerter sind hingegen die Folgen, die Transformationen, die jene Erfahrung bewirkte. Paulus selbst betont vehement, dass er als Schriftgelehrter streng die Observanz des jüdischen Gesetzes praktizierte und einforderte. Seine pharisäische Lebenshaltung war geprägt von einer scharfen Abgrenzung von anderen Religiositäten und Ethnien. Dies ändert sich grundlegend nach seiner Lebenswende. Nun wird Liebe zu einem zentralen Begriff seines neuen Glaubens an Jesus als den erwarteten Christus. Hierbei handelt es sich nicht um eine romantische Verklärung eines subjektiven Gefühls. Seine christliche Botschaft ist z.B. geprägt von einer massiven Relativierung religiöser, ethnischer und gesellschaftlicher Grenzen (Gal 3,28).<sup>24</sup> Eine partikularistische Glaubenshaltung wandelt sich in eine universalistische. Und diese Botschaft verbreitet Paulus in einer analogielosen Weise in der antik-mediterranen Welt. Paulus spricht seit seiner Lebenswende von der universalen Liebe Gottes und formuliert Glaubenshoffnungen, die pantheistisch bzw. panentheistisch anmuten (exemplarisch sei verwiesen auf die Formel ἵνα ἧ ὁ θεὸς [τῶ] πάντα ἐν πᾶσι (1Kor 15,28), derzufolge Gott alles in allem sein wird).<sup>25</sup> Vor diesem Hintergrund kann eine weitere Erfahrung in die Diskussion einbezogen werden, die Paulus für sich in Anspruch nimmt und die er im Rahmen seiner Kommunikation mit der christlichen Gemeinde in Korinth erwähnt (2Kor 12,1–5). Ebenso wie die platonische Erzählung von dem vermeintlich verstorbenen Soldaten Er wurde auch dieser Text früh als eine Parallele zu heutigen Nahtoderfahrungen benannt.<sup>26</sup> Doch auch hier wurde ebenfalls die Tiefendimension dieser Parallele nicht angemessen herausgearbeitet. Besondere Aufmerksamkeit verdient nämlich nicht nur der Text selbst, sondern auch dessen Kontext. Paulus muss sich gegen den Vorwurf wehren, dass er kein Apostel sei. Er muss sich gegenüber Autoritäten rechtfertigen, die er als »Oberapostel« bezeichnet (2Kor 11,5). Historisch betrachtet handelt es sich hierbei wohl um Petrus und vor allem um den Bruder Jesu, Jakobus.<sup>27</sup> Im Namen dieser beiden Autoritäten werden viele Vorwürfe gegen Paulus überliefert. Die Vorwürfe sind nicht nur, dass Paulus kein Nachfolger Jesu und kein Auferstehungszeuge war. Vor allem jedoch wird moniert, dass Paulus die Botschaft Jesu verfälschen würde. Diese Vorwürfe werden freilich fast ausschließlich in solchen Zeugnissen überliefert, die nicht in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurden. Eine außerkanonische Schriftsammlung, in denen viele solcher antipaulinischen Thesen überliefert

**24** Die ethischen und sozialen Dimensionen dieser »Christus-Mystik« werden von Tiedemann, *Die Erfahrung*, 345, folgendermaßen charakterisiert: »In Christus« kommt es zu einer Umwertung der Werte« die dazu führt, dass »traditionelle Klassifizierungen, die bisher über die Einbettung des Individuums in das Gemeinwesen entschieden, [...] in Christus« an bestimmender und definierender Kraft« relativiert werden.

**25** Zu der in hohem Maß kontroversen Diskussion zur Deutung von 1Kor 15,28b vgl. Holtz, *Gott*, passim; Jantsch, »Gott alles in allem«, passim.

**26** Zu entsprechenden Beiträgen Moody, *Life*, passim; Zaleski, *Otherworld*, 26f.; Knoblauch, *Begegnungen*, 42ff.; Alexander, *Vermessung*, 47; March, *Out-of-Body*, 190ff. etc.

**27** Zur Diskussion der Identifikation der von Paulus erwähnten Personen vgl. Schmeller, *Der zweite Brief*, 155f.; Wehnert, »Falschbrüder«, 124–136.

werden, wird mit dem Namen einer weiteren hohen Autorität des frühen Christentums verbunden, nämlich mit Clemens Romanus. Römisch-katholischer Tradition zufolge war diese Gestalt der dritte bzw. vierte Papst.<sup>28</sup> Ausgerechnet dieser Clemens Romanus soll jene scharfe Kritik an Paulus überliefert haben, und zwar im Rahmen der sogenannten Pseudo-Clementinen. Da wohl die Mehrzahl der Leser\*innen dieses Beitrags sich bisher mit diesen Schriften nicht beschäftigt haben, soll zumindest eines jener Argumente skizziert werden, mit welchen Paulus kritisiert wurde. In seiner vorliegenden Form stilisiert dieser Text eine Kontroverse zwischen Petrus und Simon Magus, einem vermeintlichen Stifter einer sogenannten ›gnostischen‹ Schulrichtung. In der exegetischen Diskussion besteht jedoch weitgehende Einigkeit, dass dieser Text ursprünglich eine Kontroverse zwischen Petrus und Paulus stilisieren sollte. Einerseits rekurriert der Text eindeutig auf das zweite Kapitel des paulinischen Galaterbriefs. Andererseits ergeben die dabei formulierten Argumente nur im Rahmen eines Disputs zwischen Petrus und Paulus einen Sinn. Was ist nun also der Vorwurf, der gegenüber Paulus erhoben wird:

»Und wenn dir [also Paulus] [...] unser Jesus in einem Gesicht erschienen und bekannt geworden und dir wie einem Gegner zürnend begegnet wäre, so hätte er doch nur durch Gesichte und Träume oder auch durch äußerliche Offenbarungen geredet. Ob aber jemand auf Grund einer Vision zur Lehre tüchtig gemacht werden kann? [2] Und wenn du meinst: »Das ist möglich«, weswegen hat dann der Lehrer bei uns, die wir wachend waren, ein ganzes Jahr zugebracht? [3] Wie kannst du nun bei uns Glauben finden, selbst wenn er dir erschienen ist, und wie kann er dir erschienen sein, wenn du das Gegenteil von dem willst, was du gelernt hast? [4] Wenn du aber von ihm eine Stunde lang besucht, unterwiesen und dadurch zum Apostel geworden bist, dann verkündige seine Worte, lege aus, was er gelehrt hat, sei seinen Aposteln Freund und bekämpfe nicht mich, der ich sein Vertrauter bin; denn mir, der ich ein standhafter Fels, der Kirche Grundstein bin, hast du feindselig widerstanden. [...] [7] Willst du aber wirklich mit der Wahrheit zusammenarbeiten, dann lerne zuerst von uns, was wir von jenem gelernt haben und werde als ein Schüler der Wahrheit unser Mitarbeiter.« (Kerygmata Petrou XVII 19,1–7 )<sup>29</sup>

Dieses Argument ist historisch betrachtet bemerkenswert. In der exegetischen Forschung besteht ein weitgehender Konsens, dass die Worte und Taten Jesu zunächst eine innerjüdische Erneuerungsbewegung initiieren sollten. Viele Nachfolger\*innen Jesu haben diese innerjüdische Ausrichtung auch nach dem Tod Jesu fortgeführt. Die Geschichte dieser als Judentum bezeichneten Gruppierungen lassen sich bis ins fünfte Jahrhundert hinein

---

**28** Zu den Problemen einer chronologischen Zuordnung von Clemens Romanus in der Geschichte des frühen Papsttums bzw. der Liste der Bischöfe von Rom vgl. Lona, Clemensbrief, 66–75.

**29** Zur Texttradition und Übersetzung vgl. Wehnert, Homilien, 231.

nachzeichnen – und zwar stets mit einer scharfen antipaulinischen Abgrenzung.<sup>30</sup> Es wird immer wieder hervorgehoben, dass die Botschaft, welche Jesus zu seinen Lebzeiten seinen Nachfolger\*innen anvertraut hat, nicht mit der Theologie des Paulus übereinstimmen würde. Diesem Vorwurf entspricht das Phänomen, dass Paulus seinerseits kaum mit Bezügen auf Jesus-Traditionen argumentiert. Derartige Konflikte bilden wohl auch den Hintergrund der Selbstverteidigung, die Paulus in seinem zweiten Brief an die Gemeinden in Korinth formuliert. Wenn Paulus also im Kontext von 2 Kor 10-13 den Anspruch seiner Theologie rechtfertigen muss, dann geht es für ihn um alles! Und wie verteidigt Paulus sich? Er weist auf eine außerkörperliche Erfahrung, auf eine Himmelsreise. Letztere umschreibt er mit folgenden Worten:

»Gerühmt muss werden; wenn es auch nichts nützt, so will ich doch kommen auf die Visionen und Offenbarungen des Herrn. 2 Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren – ist er im Leib gewesen? Ich weiß es nicht; oder ist er außer dem Leib gewesen? Ich weiß es auch nicht; Gott weiß es –, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel. 3 Und ich kenne denselben Menschen – ob er im Leib oder außer dem Leib gewesen ist, weiß ich nicht; Gott weiß es –, 4 der wurde entrückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann. 5 Für denselben will ich mich rühmen; für mich selbst aber will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit.« (2Kor 12,1–5)

Auch wenn es religionshistorisch betrachtet »ein absolutes Unikum«<sup>31</sup> darstellt, dass Paulus in diesem Zusammenhang in der dritten Person spricht, so ist es unstrittig, dass er von sich selbst spricht. Strittig ist lediglich, wie sein Anspruch religionshistorisch und religionspsychologisch interpretiert werden kann. Dass diese Erfahrung eine Affinität zu Nahtodererfahrungen aufweist, ist kaum strittig. Meines Erachtens besteht jedoch die eigentliche Besonderheit dieses Sachverhalts in folgendem Phänomen: Der skizzierte Wandel der Religiosität des Paulus weist starke Analogien zu jenen Transformationen auf, die Menschen durchleben, die für sich in Anspruch nehmen, eine – um es mit der eingangs skizzierten Terminologie zu umschreiben – »göttliche Liebe« erfahren zu haben.<sup>32</sup> Gleiches gilt für die Transformationen, die heutige Nahtodererfahrungen und die Lebenswende des Paulus nach

---

**30** Zu grundlegenden Informationen hierzu sei verwiesen auf die Beiträge des instruktiven Sammelbandes von Skarsaune/Hvalvik (Hg.), *Jewish Believers*. Die Verwendung des Begriffs »Judenchristentum« orientiert sich dabei an dem Definitionsvorschlag von Paget, *Jewish Christian*, 49, Anm. 119: »A Jewish Christian is a Jewish believer in Jesus who maintains a Jewish lifestyle.«

**31** So treffend Heinger, *Paulus*, 248. Lediglich die Funktion dieser indirekten Redeform ist strittig. So könnte es z.B. sein, dass Paulus durch die Wahl einen Distanzierungseffekt erreichen möchte, durch welchen er den Widerfahrnischarakter hervorheben will (so Schnelle, *Paulus*, 283) oder es könnte sich um einen Ausdruck paulinischer Bescheidenheit handeln (so Bendemann, *Christusgemeinschaft*, 308).

**32** Dabei sei darauf zurückverwiesen, dass sich die eingangs erwähnten Differenzierungen zwischen den Begriffen »Transzendenzenerfahrung«, »Nahtodererfahrungen im weiteren Sinne«, »Nahtodererfahrungen im engeren Sinne«, »Transformationserfahrungen« und »Erfahrungen göttlicher Liebe« sich an den entsprechenden Vorgaben von William James orientieren. Für William James ist Paulus »das berühmteste Beispiel« einer religiösen Transformationserfahrung (vgl. James, *Erfahrung*, 234).

sich ziehen können. Paulus selbst bringt die Einsichten, die seine Lebenswende für ihn brachten, eindrücklich in der Klimax seines Hohelieds der Liebe zur Geltung:

»Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. 13 Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.«  
(1Kor 13,12–13)<sup>33</sup>

## 5. Ein abschließender Ausblick

Zum Abschluss dieses Beitrags sei nochmals wiederholt, was bereits in der Einleitung hervorgehoben wurde: Die vorliegenden Zeilen können nur thetisch andeuten, in welcher Weise Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum verstanden werden können. Eine ausführliche Begründung bieten meine bereits edierten und zitierten Bücher, die ich im Verlauf dieser Skizze erwähnt habe. Doch wohl schon jetzt kann erahnt werden, warum diese Überlegungen einer gewisser Provokanz nicht entbehren. Der Platonismus ist eine der bedeutendsten philosophischen Schulen der abendländischen Geistesgeschichte. Das frühe Christentum entwickelte sich auch unter Einfluss des Platonismus zu einer Weltreligion, deren kulturelle Wirkungen in unterschiedlichsten Zusammenhängen zu erkennen sind. Bedeutet dies, dass zwei der bedeutendsten Konzepte der Menschheitsgeschichte wesentlich durch Erfahrungen inspiriert wurden, die heute als Nahtoderfahrungen bezeichnet werden? Mit anderen Worten: Bietet eine wissenschaftliche Erforschung von Nahtoderfahrungen neue Möglichkeiten, die Anfänge des Platonismus und des frühen Christentums besser zu verstehen und neu zu deuten? Diese Frage werde ich in meinen weiteren Beiträgen zu diesen Themenfeldern kontinuierlich zur Diskussion stellen – und ich freue mich auf spannende und sicherlich auch kontroverse Diskussionen, die in Folge dessen entstehen können.

---

## Literatur

Alexander, Eben, Vermessung der Ewigkeit: Sieben fundamentale Erkenntnisse über das Leben nach dem Tod, München 2015.

Bendemann, Reinhard von, Christusgemeinschaft – Christumystik, in: F. W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 305–309.

---

**33** In Bezug auf die Bedeutung von 1Kor 13\* für die Ethik des Paulus kann folgender These von Wolter, Die Liebe, 449, mit Nachdruck zugestimmt werden: »Die Liebe ist bei Paulus die zentrale ethische Tugend für die Gestaltung des christlichen Lebens überhaupt.«

- Bordt, Michael, Angleichung an Gott, in: C. Horn/J. Müller/J. Söder (Hg.), Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2009, 253–255.
- Bordt, Michael, Platons Theologie (Symposion 126), Freiburg i.B./München 2006.
- Bostock, David, The Soul and Immortality in Plato's Phaedo, in: G. Fine (Hg.), Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul, Oxford 1999, 404–424.
- Bremmer, Jan N., The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell at the University of Bristol, London/New York 2002.
- Carleton Paget, James, The Definition of the Term Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research, in: O. Skarsaune/R. Hvalvik (Hg.), Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries, Peabody 2007, 22–52.
- Dietzfelbinger, Christian, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 58), Neukirchen-Vluyn 1985.
- Döll, Ermin, Das Buch der ewigen Weisheit: Die Originaltexte der bedeutendsten Mystiker in der Sprache unserer Zeit, Petersberg 2014.
- Eigler, G. (Hg.), Plato; Übersetzung von F. D. E. Schleiermacher; bearbeitet von D. Kurz/L. Robin/L. Méridier (Sonderausgabe Wissenschaftliche Buchgesellschaft 3), Darmstadt 1990.
- Heininger, Bernhard, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (Herders biblische Studien 9), Freiburg i.Br. 1996.
- Holtz, Gudrun, Damit Gott sei alles in allem: Studien zum paulinischen Universalismus (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 149), Berlin/New York 2007.
- James, William, Varieties of religious experience, New York 1902 (Deutsche Übersetzung: ders., Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur; Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut mit einem einführenden Essay von Peter Sloterdijk, Berlin 2014).
- Janka, Markus/Schäfer, Christian (Hg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt 2002.
- Jantsch, Thorsten, »Gott alles in allem« (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thesalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 129), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Knoblauch, Hubert, Begegnungen mit dem Jenseits. Die Botschaft der Nahtod-Berichte (Neuaufgabe von 1999 mit neuem Vorwort), Freiburg 2012.
- Kollmann, Bernd, Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar, in: F. W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 80–90.
- Krämer, Hans, Platons ungeschriebene Lehre, in: T. Kobusch/B. Mojsisch (Hg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung, Darmstadt 1996, 249–275.
- Kremer, Klaus, Plotinus: Seele – Geist – Eines. Enneade IV 8, V4, V 1, V 6 und V 3. Griechischer Lesetext und Übersetzung von Richard Harder. In einer Neubearbeitung fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Eingeleitet, mit Bemerkungen zu Text und Übersetzung und mit bibliographischen Hinweisen versehen von Klaus Kremer (Philosophische Bibliothek 428), Hamburg 1990.
- Lona, Horacio, E., Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen 1998.
- Männlein-Robert, Irmgard, u.a. (Hg.), Ps-Platon: Über den Tod (SAPERE 20), Tübingen 2012.
- March, Michael, N., Out-of-Body and Near-Death Experiences: Brain State Phenomena of Glimpsis of Immortality (Oxford Theological Monographs), Oxford 2010.
- Martin, G., Platons Ideenlehre, Berlin/New York 1973.
- Moody, Raymond, Life after Life: The investigation of a phenomenon - survival of bodily death, San Francisco 1975.
- Müller, Jörn, Seelenwanderung, in: C. Horn/J. Müller/J. Söder (Hg.), Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2009, 324–328.

- Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, 1996.
- Popkes, Enno Edzard, *Erfahrungen göttlicher Liebe, Band 1: Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum*, Göttingen 2018.
- Rehn, Rudolf, *Sonnen- Linien-, und Höhlengleichnis*, in: C. Horn/J. Müller/J. Söder (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, 330–334.
- Schmeller, Thomas, *Der zweite Brief an die Korinther (Evangelisch-Katholischer Kommentar VIII,1-2)*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Schnelle, Udo, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.
- Schwemer, Anna-Maria, *Erinnerung und Legende: Die Berufung des Paulus und ihre Darstellung in der Apostelgeschichte*, in: S. C. Barton u.a. (Hg.), *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium, Durham, September 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212)*, Tübingen 2007, 277–298.
- Sier, Kurt, *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion (Beiträge zur Altertumskunde 86)*, Stuttgart 1997.
- Szlezák, Thomas A., *Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539-541b)*, in: O. Höffe (Hg.) *Platon. Poiteia*, Berlin 1997, 205–228.
- Szlezák, Thomas A., *Platon: Meisterdenker der Antike*, München 2021.
- Tiedemann, Holger, *Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust*, Stuttgart 1998.
- Tornau, Christian, *Plotin: ausgewählte Schriften (Reclam's Universal-Bibliothek 18153)*, Stuttgart 2001.
- Wehnert, Jürgen, »Falschbrüder, Schauspieler, Superapostel«. *Zur Geschichte der judenchristlichen Heidenmission im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.*, in: ders./M. Janssen/F. S. Jones (Hg.), *Frühes Christentum und religionsgeschichtliche Schule (FS G. Lüdemann)*, Göttingen 2011, 124–136.
- Wehnert, Jürgen, *Die Pseudoclementinischen Homilien: Einführung und Übersetzung (Kommentar zur apokryphen Literatur 1/1)*, Göttingen 2010.
- Wolter, Michael, *Die Liebe*, in: F. W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 449–453.
- Wolter, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Zaleski, Carol, *Otherworld journeys: Accounts of near-death experiences in medieval and modern times*, New York 1987.
- Zander, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.

## Autor

### Prof. Dr. Enno Edzard Popkes

Professur für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt, Theologische Fakultät, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de](mailto:enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de)

Nach dem Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie in Hamburg und Tübingen arbeitete Enno Edzard Popkes von 1999 bis 2005 als Assistent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU). 2004 wurde er mit einer Arbeit zur *Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften* promoviert. 2007 folgte die Habilitation im Rahmen des Graduiertenkollegs »Leitbilder der Spätantike« an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Von 2007 bis 2010 hatte Enno Edzard Popkes ein Heisenberg-Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft und war währenddessen als

Lehrstuhlvertreter an der LMU und in Jena tätig. 2010 wurde er auf die Professur für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt der CAU berufen. Zudem war er Prodekan und Dekan der Theologischen Fakultät in Kiel. Aktuell arbeitet Enno Edzard Popkes an einer Kommentierung des Thomas-evangeliums, an einer kritischen Edition der Vorlesungen Friedrich Schleiermachers, am Aufbau der interdisziplinären und trans-disziplinären Kieler Akademie für Thanatologie (<https://www.kiath.de/>) sowie an einer Publikation zu den Begegnungen von Platonismus und frühem Christentum im Diskursfeld ›Postmortaler Existenz‹.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.



# Brüche und Kontinuitäten

## Nahtoderfahrung im biographischen Kontext

### 1. Einleitung

Nahtoderfahrungen (NTE) werden äußerst prominent und kontrovers in den Medien diskutiert, Einzelberichte in Buchform wie *Blick in die Ewigkeit* von Eben Alexander<sup>1</sup> oder Todd Burpos *Den Himmel gibt's echt*<sup>2</sup> wurden in eine Vielzahl von Sprachen übersetzt und stoßen auf sehr breites Interesse, finden teilweise sogar den Weg in die Kinos und können gemessen am Erfolg auch ein durchaus rentables Geschäft sein. Raymond Moody, der den englischen Begriff ›near-death experience‹ vor allem durch seine Publikation *Life After Life*<sup>3</sup> vor über vierzig Jahren im Rahmen einer Studie populär gemacht hat, bietet heute noch kostenpflichtige Online-Kurse zum Thema an. Hierzu hat er eine Website nach seinem Bestseller benannt und preist dort sein gegründetes Life After Life Institute an.<sup>4</sup> In den neuen Medienkanälen versuchen deutschsprachige YouTube-Channels Berichte von Betroffenen im Kontext von ›empirischer Jenseitsforschung‹ aufzuarbeiten oder gar im Falle von Thanatos TV »aktuelle Forschungsergebnisse« liefernde Newskanäle zu betreiben. Stets gehen dabei die genannten Autoren und Medienkanäle von derselben Prämisse aus: Nahtoderfahrungen würden darüber Auskunft geben können, ob es ein Jenseits nach dem Tod eines Menschenlebens gibt – und wie dieses ausgestaltet sein könnte. Auch wenn nicht alle Forscher zum Thema dieselben Ziele verfolgen, scheint vor allem in den populären Medien häufig eigene Ansprüche und Weltanschauungen mit wissenschaftlich fundierten Anspruchshaltungen vermengt zu werden. Umso mehr ist es notwendig, epistemologische Grundlagen zu klären.

Gerade im Bestreben, in der wohl einzigen Gewissheit des Lebens Klarheit finden zu wollen, müssen Begrifflichkeiten, Erwartungshaltungen, Motive der Forschenden im Vorfeld einer Studie klar und transparent gemacht werden. Eine Besonderheit in der Erforschung

---

1 Alexander, *Blick in die Ewigkeit*.

2 Burpo, *Den Himmel gibt's echt*.

3 Moody, *Life after Life*.

4 The Wisdom of Nonsense – Life after Life Studies. <https://lifeafterlife.com/> (letzter Zugriff am 23.8.2022).

von NTE, aber auch von Sterben und Tod allgemein, liegt in der nahezu unausweichlichen persönlichen und weltanschaulichen Betroffenheit der Forschenden selbst. Davon bleibt in der Konsequenz häufig auch das jeweilige Wissenschaftsverständnis nicht unberührt. Des- to mehr ist ein umsichtiger Umgang mit Forschungsfragen, Datenerhebungsmethoden und -auswertungen geboten.

Berichte von Nahtoderfahrungen haben die Eigenheit, dass sie ausschließlich erzählt und nicht etwa nacherlebt werden können. Über das narrative Setting kommt man also nicht hinaus, weshalb die Erzählung – sowohl der Inhalt als auch Erzählweise und -ort – immer unmittelbar mit der erzählenden Person verknüpft ist, die diese Erfahrung gemacht hat. Berichte von Nahtoderfahrungen und vor allem ihre kontextuelle Einbettung wird bei Studien aber nicht selten außer Acht gelassen. Wie bereits an anderer Stelle erläutert wurde,<sup>5</sup> fokussieren Forschungen zu Nahtoderfahrungen in der Regel häufig ausschließlich auf die eigentliche Erfahrung und ihre allfälligen Bestandteile – stets im Bemühen, gerade diese zu systematisieren. Sie tun dies unter der Prämisse, die Berichte würden im wahrsten Sinne des Wortes dieselbe Sprache sprechen und sozusagen Zeugenschaft über ein ›Leben nach dem Tod‹ ablegen können. Häufig fehlen aber Angaben zum biographischen, sozialen, emotionalen Gesamtkontext des einzelnen Berichts, zu seiner Entstehungsweise und dem allfälligen Lebenszusammenhang der berichtenden Person.

Im vorliegenden Beitrag – der im Wesentlichen Bestandteil der noch zu veröffentlichen Studie zum Themenschwerpunkt ›Nahtoderfahrung als Lebenszäsur und spirituelle Wende‹ ist – sollen anhand des Themenaspekts der spirituellen Wende zwei beispielhafte Berichte herangezogen werden, die – zumindest vordergründig – einen besonders markanten ›religiösen‹ Wandel dokumentieren wollen. Es wird zu zeigen sein, welche wichtige Dimension die biographische Komponente der betroffenen Personen spielt. Zudem wird erläutert, welche Bedeutung die Art und Weise, wie Daten erhoben werden, einen möglichen Einfluss auf das Resultat haben können.

## 2. Nahtoderfahrung – Begrifflichkeiten

Nahtoderfahrungen werden offenkundig häufig in einer mindestens subjektiv lebensbedrohlich wirkenden Situation gemacht. Damit steht die Erfahrung häufig auch mit medizinischen Handlungen (z.B. Reanimationen) in Verbindung. Während im klinischen Kontext der Begriff und das Phänomen jedoch weder in der *International Classification of Diseases* (ICD-11) noch im *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5) namentlich aufgeführt wird, ist der Begriff aus Sicht der Mediziner im *Pschyrembel Online* verzeichnet. So definiert Wolfgang Meier vom Universitätsklinikum Bonn das Phänomen folgendermaßen: Eine Nahtoderfahrung sei eine

---

5 Vgl. Nadile, Bedeutsamkeit einer Nahtoderfahrung als spirituelle Lebenswende für Betroffene, 503–520.

»Sammelbezeichnung für besondere Erfahrungen von Menschen in Todesnähe, die u.a. das Verlassen des Körpers (Out-of-Body-Erfahrung), Levitation, extreme Angst- oder Glücksmomente, Gefühle von Frieden, Geborgenheit, Auflösung, Entgrenzung, ungewöhnliche sensorische Eindrücke, z.B. Lichtwahrnehmungen, Tunnelphänomen (Erleben des sog. nicht-lokalen Hinübergleitens in eine andere Erlebenssphäre) umfasst.«<sup>6</sup>

Der *Pschyrembel* umreißt also das Phänomen der Nahtoderfahrung im Alltagsverständnis und definiert diesen als medialen Diskurs, der grundsätzlich nur sehr unscharf zu identifizieren ist. Meist geht dieses Verständnis von einem initialen, lebensbedrohlichen Ereignis aus, infolgedessen von übersinnlichen Wahrnehmungen erzählt wird. Diese sehr allgemeine Definition steht in ihrer Kürze und Vagheit implizit auch für die Umstrittenheit des Begriffs ›Nahtoderfahrung‹: Moodys allgemein bekannte Typologie<sup>7</sup>, die von Bruce Greyson<sup>8</sup> und vielen weiteren Forschern aufgegriffen, modifiziert und weiterentwickelt wurde, soll hier als Sammlung von möglichen narrativen Elementen verstanden werden, die eine Nahtoderfahrung ausmachen können.

Das Begriffsverständnis des vorliegenden Beitrags möchte den Begriff der ›Nahtoderfahrung‹ nicht vorab streng definieren und die Erfahrung damit auch nicht an physiologische oder psychologische Bedingungen knüpfen, sondern macht deren Definition des Begriffs durch die betroffenen Personen selbst zum Gegenstand der Untersuchung. Das Begriffsverständnis wurde also den interviewten Personen nicht herangetragen und normativ auf das Erzählte angewendet, sondern die Personen erläuterten gleich selbst, wie sie ihre Erfahrung mit ihrem subjektiven Verständnis des Begriffs semantisch besetzen. Die Berichtenden erläutern aus welchem sozialen Wissensvorrat sie ihre Erkenntnis speisen und auf welche sozialen Deutungsmuster<sup>9</sup> sie sich dabei beziehen. Das konkrete Verständnis des Begriffs wurde also aufgrund folgender Überlegungen bewusst offengelassen:

Die betroffene Person bezeichnet die gemachte Erfahrung als ›Nahtoderfahrung‹, bzw. stellt dies gegebenenfalls aus eigenem Antrieb zur Diskussion, indem sie zum Beispiel ihre Erfahrung zu ihr bekannten Erzählungen in einen Bezug setzt. Sie soll umreißen, wie sie zu diesem Schluss gekommen ist und worauf sie sich stützen möchte (z.B. gelesene Berichte in Internetforen, Stellungnahmen und Beurteilungen von Psychologen, Ärzten, Verwandten, Bekannten, etc.).

Relevant sind die biographischen und psychologischen Zusammenhänge, wie die Person mit der Erfahrung umgeht, ob und welche Interpretationsmodelle sie zur Deutung der Erfahrung beizieht, wie das soziale Umfeld dabei eingebunden wird und welche Relevanz

---

6 Pschyrembel Online – Nahtoderfahrung. <https://www.pschyrembel.de/nahtoderfahrung/P04LT/doc/> (letzter Zugriff am 23.8.2022).

7 Vgl. deutsche Fassung der 1975 erschienen Publikation *Life after Life*: Moody, Leben nach dem Tod, 43-95.

8 Holden/Greyson/James (Hg.), *The Handbook of Near-Death Experiences*.

9 Beim Begriff des Deutungsmusters handelt es sich um eine analytische Kategorie und wird nicht von den Berichtenden selbst eingeführt. Vgl. Plaf/Schetsche, Grundzüge einer wissenssoziologischen Theorie sozialer Deutungsmuster.

die Erfahrung aus subjektiver Sicht für die betroffene Person hatte, zum Zeitpunkt der Erzählung hat und in Zukunft haben wird.

Es soll kein Bestreben darin liegen, die erzählte Nahtoderfahrung in irgendeiner Weise aus einer Außenperspektive zu deuten oder gar anhand von definierten Gütekriterien einer ›Überprüfung‹ oder dergleichen zu unterziehen. Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Person aus subjektiver Sicht die Wahrheit erzählt.

Die ›Nahtoderfahrung‹ wird in diesem Beitrag als Bericht über eine Erfahrung verstanden: Ein Bericht, der sich mit verschiedenen Herausforderungen konfrontiert sieht: die Erfahrung scheint derart relevant, dass die betroffene Person darüber sprechen möchte. Grund hierfür ist das Grundbedürfnis der sozialen Interaktion entsprechend, in ihrer Individualität mit gesellschaftlichen Gegebenheiten und Grundannahmen interagieren und Erlebtes damit abgleichen zu wollen. Die im Alltag bekannten Wirkmechanismen sind durch das Erfahrene aber aus subjektiver Sicht möglicherweise bereits erschüttert worden und im wahrsten Sinne des Wortes ›unglaublich‹, da die Erfahrung derart real scheint, dass für die betroffene Person kein Zweifel darin besteht, das Erfahrene tatsächlich erlebt zu haben. Kaum eine andere Erfahrung scheint den Menschen derart intensiv mit der Tatsache der eigenen Sterblichkeit zu konfrontieren wie eine Nahtoderfahrung. Dabei hat die Person die Todessituation überlebt und ist zumindest physisch und psychisch in der Lage, darüber zu sprechen. Allein deswegen erscheint das Phänomen Nahtoderfahrung zu einer außergewöhnlichen Erfahrungskategorie<sup>10</sup> zu gehören.

### 3. Eckdaten zur Studie und zur Datenerhebung

Die hier zu Grunde liegende Studie ist interdisziplinär ausgerichtet und behandelt sowohl sozialwissenschaftliche als auch psychologische Fragestellungen. Sie wird am religionswissenschaftlichen Institut der Universität Fribourg und dem klinisch-psychologischen Institut der Universität Bern durchgeführt. In den Jahren 2013 und 2014 wurden insgesamt rund 30 biographisch-narrative Interviews<sup>11</sup> mit Deutsch sprechenden, in der Schweiz lebenden Personen geführt. Dabei stand im Zentrum, wie Personen, die aus eigener Beurteilung eine Nahtoderfahrung gemacht haben, ihr Erlebnis kulturell, spirituell, biographisch und psychologisch einordnen.

Das Interview bestand einerseits aus einem völlig offenen Teil, bei dem die Person lediglich aufgefordert wurde, zu erzählen. Der zweite Teil ging – nachdem die Person signalisierte, mit ihrer Erzählung am Ende zu sein – auf erwähnte Aspekte nochmals näher ein und vertiefte und formulierte Themen aus. In einem dritten und letzten Teil wurden leitfadentartig weitere Fragen gestellt, zum Beispiel zum Vorgang zur Kontaktaufnahme mit dem Forscher, der Erwartungshaltung an die Studie und zur Motivation, weshalb die Person an der Studie teilnehmen wollte.

---

10 Belz, Außergewöhnliche Erfahrungen.

11 Altersspektrum: zwischen 23 und 81 Jahren; Frauen: 61 Prozent, Männer: 39 Prozent.

Sämtliche Interviewpartnerinnen und -partner meldeten sich über Aufrufe in diversen Medienkanälen<sup>12</sup> mittels einer eigens dafür aufgesetzten Website oder via Telefon, um einen Gesprächstermin auszumachen. Alle Teilnehmenden wurden über die damals anstehende Studie über einen populären, tagesjournalistischen, konfessionslosen Medienkanal aufmerksam. Die Betroffenen meldeten sich in aller Regel sofort kurz nachdem ihnen die Meldung aufgefallen war. Viele waren bereit, Zeit zu investieren – nicht nur für das Gespräch an sich, sondern auch für die Anreise – um in die Schweizer Hauptstadt zu reisen und sich den Fragen zu stellen. Bereits am Telefon oder auch via Mail wurde den Betroffenen angekündigt, dass es sich vielmehr um ein Gespräch und nicht so sehr um ein Frage-Antwort-Setting handeln würde, bei dem die Person und ihre Geschichte im Mittelpunkt stehen würde. Nichtsdestotrotz war den Interviewteilnehmenden der akademische Kontext klar: Der Anlass für das Treffen und das Gespräch ist eine an der Universität angegliederte Studie über das Phänomen ›Nahtoderfahrung‹.

Auch die Interaktion beim Gespräch selbst zwischen Forscher und interviewter Person spielt eine Rolle. Sympathie und Antipathie, Erwartungshaltungen an das Gespräch und an die Gesprächsführung können den Gesprächsverlauf beeinflussen – und damit auch die Ausgestaltung der Erzählung, die sich wiederum aus der Erinnerung und der beigemessenen Deutung und subjektiven Bedeutung speist. Durch die biographisch-narrativen Interviews hatte die Person jedoch die Möglichkeit, zumindest im ersten Teil nach freiem Ermessen die Dauer des Gesprächs zu bestimmen, die für sie relevanten Aspekte und Themen zu benennen. Dabei gab es Interviews, bei denen die Person zunächst bis zu 50 Minuten ununterbrochen sprach, während andere bereits nach fünf Minuten signalisierten, dass sie nun bereit für Rückfragen seien. Dieses Signal wurde immer explizit gegeben.

#### **4. Bericht einer Nahtoderfahrung – der kommunikative Rahmen**

Jede Erzählung ist immer in einen Kontext eingebunden und verfolgt auch in aller Regel ein manchmal explizites oder auch implizites Ziel. Dies kann darin bestehen, etwas Erlebtes durch die Verbalisierung, gegebenenfalls auch durch Rückmeldungen von Zuhörern (oder auch Lesern) zu ordnen oder besser fassen zu können, ihm und all den damit verbundenen Impressionen einen Namen zu geben. Eine Erfahrung kann also nicht vollständig in einer Erzählung abgebildet werden<sup>13</sup> und kann sich auch im Rahmen eines Deutungsprozesses verändern.<sup>14</sup> Dabei können vorhandene, der Person bekannte Erzählungen den eigenen Bericht beeinflussen.

---

**12** Die Schweizerische Depeschagentur griff die Medienmitteilung, die ihr zugeschickt wurde, auf, und verteilte diese gesamtschweizerisch an alle Medienhäuser, die diese Mitteilung in ihren Print- und Onlineprodukten publizierten. Es handelt sich dabei um die in der Schweiz verbreitetsten kostenlosen Tageszeitungen, aber auch um kostenpflichtige, regionale oder nationale Tageszeitungen. Diese wurden als Kontaktgrund auch angegeben.

**13** Vgl. Rosenthal, Erlebte und erzählte Lebensgeschichte.

**14** Schäfer, Außergewöhnliche Erfahrungen.

Der Bericht einer Nahtoderfahrung scheint Betroffene im Gegensatz zu Alltagserzählungen zusätzlich vor Herausforderungen zu stellen. Der Begriff und das Phänomen sind nicht nur durch unterschiedliche, teils widersprüchliche und vielschichtige Berichte und Beurteilungen geprägt, wodurch für Betroffene der Begriff unpräzise und teilweise verwirrend bleibt. Die Erfahrung ist zudem auch nicht nacherlebbar durch Dritte. Der Bericht darüber wird aufgrund der Widersprüchlichkeit zu Erfahrungen aus dem Alltag aber auch zum allgemeinen Konsens in der Gesellschaft zu einem ›sozialen Risiko‹.<sup>15</sup> Die Erfahrung scheint bereits für die Betroffenen ›unglaublich‹, was eine ›glaubwürdige‹ Erzählung entsprechend schwierig gestaltet. Viele Betroffene äußerten die Angst, beim Erzählen ihrer Erfahrung lächerlich gemacht oder für verrückt gehalten zu werden. Allein die Behauptung der Betroffenen, zu einem bestimmten Zeitpunkt gleich an mehreren Orten gewesen zu sein – nämlich zum Beispiel physisch am Ort des Unfalls und gleichzeitig geistig mit verstorbenen Verwandten gesprochen zu haben – ist ein Widerspruch zum Alltagsverständnis (Einheit von Zeit und Ort) und gegebenenfalls auch für die betroffene Person selbst. Zudem kann auch allein der Umstand, wie es zur Nahtoderfahrung gekommen ist, traumatische Folgen haben (zum Beispiel bei einer lebensbedrohlichen Situation durch Einwirkung von physischer Gewalt oder ausgelöst durch Naturkatastrophen). Es ist auf jeden Fall – gegebenenfalls auch in einem abgesetzten Lebenszusammenhang<sup>16</sup> – immer mit einer Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit gekoppelt. Zudem scheint die Erfahrung jedoch nicht nur mit der Todesangst, sondern auch mit unbeschreiblicher Glückseligkeit einherzugehen – diese Gleichzeitigkeit von sehr ambivalenten Gefühlen ist für Dritte schwer nachvollziehbar.

Die Person ist also immer um eine »narrative Synthese des Heterogenen« bemüht,<sup>17</sup> die auf die Nachvollziehbarkeit des Erfahrenen durch den Zuhörer abzielt. Es geht aus Sicht der Betroffenen also darum, etwas Unglaubliches (»aus meinem Kontext so wie ich das heute verstehe oder habe ich das Gefühl das sei Jesus gewesen«), etwas Unbeschreibbares (»man kann es nicht in Worte fassen«) aber auch etwas Unvergessbares (»es wird mich nie mehr verlassen«, »es ist genauso präsent wie am Anfang«, »es ist, als wäre es gestern gewesen«) und letztendlich offenbar auch Unteilbares (»wer es nicht erlebt hat, kann es nicht verstehen«) zu erzählen.

## 5. Von der atheistischen zur religiösen Überzeugung?

Bereits Moody hat in einer seiner Publikationen<sup>18</sup> bemerkt, dass ihn die Beschäftigung mit Nahtoderfahrungen und vor allem das Antreffen von Verstorbenen im Rahmen einer

---

15 Schetsche/Schmied-Knittel, Zwischen Pragmatismus und Transzendenz.

16 Die betroffene Person kann in ihrem Alltag mindestens aktuell keine Berührungspunkte zum Thema ›Sterben und Tod‹ finden, sondern empfindet den derzeitigen Lebensumstand als besonders motivierend und beschäftigt sich primär zum Beispiel mit der Gründung einer eigenen Familie oder mit der Planung der eigenen Karriere.

17 Kauppert, Erfahrung und Erzählung.

18 Moody, Reunion, 22–24.

spiritistischen Session sein Leben verändert hatten; er spricht von einem »most life-changing event« in seinem Leben. Auch der anfangs erwähnte Eben Alexander spricht von einer weitgreifenden Veränderung. In den Berichten und Forschungen zu NTE kehrt damit ein Motiv häufig wieder: Dass sowohl Betroffene als auch Forschende dem Thema zuvor skeptisch gegenüberstanden, sich dann aber aufgrund der Erfahrung oder Auseinandersetzung damit vom Gegenteil überzeugen ließen.<sup>19</sup> Es entsteht der Eindruck, dass die Person aufgrund des Ereignisses, aufgrund der Beschäftigung mit dem Thema zu einem neuen Schluss gekommen sei, der das eigene Leben in eine für die Person ganz neue Richtung gelenkt habe. Der Topos einer Lebenszäsur ist also aus Sicht der amerikanischen Forscher ein gewissermaßen suggeriertes Merkmal eines Nahtoderfahrungsberichts. In der Regel lässt sich aber nachweisen, dass die Personen meist im Kindesalter bereits religiös sozialisiert wurden,<sup>20</sup> also in diesem Sinne nicht zwingend von einer ›Zäsur‹ gesprochen werden kann, sondern viel mehr von einer Rückbesinnung auf früher erlernte Wertvorstellungen. In der vorliegenden Studie hat keine der interviewten Personen im Zuge der Nahtoderfahrung religiöse Wesen angetroffen, die ihr nicht schon vor der Erfahrung bekannt gewesen wären. Auch Moody beschreibt in seinem Bestseller, wie er christlich sozialisiert wurde, dass seine Familie der presbyterianischen Kirche angehörte und er zum Zeitpunkt der Publikation des Buches *Leben nach dem Tod* »Mitglied der methodistischen Kirche« war.<sup>21</sup>

Zur Veranschaulichung seien hier zwei Beispiele des Datenmaterials beigezogen, die – so macht es zunächst den Eindruck – einen fundamentalen Wechsel der religiösen Überzeugung beschreiben wollen:

Vera<sup>22</sup> erzählt, körperlich aber auch psychisch sehr angeschlagen gewesen zu sein. Um sich zu erholen sei sie in die Natur gefahren. Sie habe sich dann etwas entspannen können, sei dann aber sehr müde geworden und in einer Nacht dann gestorben. Sie hätte plötzlich mitten in der Nacht ein helles Licht erblickt, sei dann den Lichtstrahl empor gegangen und habe am Ende des Lichtstrahls eine Silhouette eines Gesichts erkennen können, konnte aber keine spezifische, ihr bekannte Person identifizieren. Sie fühlte sich währenddessen außerordentlich wohl, beschrieb ein Gefühl der Liebe, sei dabei auch völlig gesund gewesen, kehrte dann aber wieder zurück und erwachte im Bett. Sie ordnete ihre Erfahrung dann folgendermaßen ein<sup>23</sup>:

---

**19** »Es wird viele geben, die die Aussagen dieses Buches für unglaubwürdig halten und deren erste Reaktion sein wird, sie rundweg abzulehnen. Ich habe wirklich keinen Grund, jemanden zu kritisieren, der zu dieser Gruppe gehört. Ich hätte nämlich selber vor einigen Jahren noch genauso reagiert.« Moody, *Leben nach dem Tod*, 27.

**20** Im Kontext der Studie sind alle mindestens im kulturell-christlichen Kontext aufgewachsen oder gar von einer der beiden in den meisten schweizerischen Kantonen öffentlich-rechtlich anerkannten Staatskirchen getauft worden.

**21** Moody, *Leben nach dem Tod*, 26.

**22** Alle Namen sind geändert und die Interviewpassagen anonymisiert.

**23** Die Transkription orientiert sich so nah wie möglich am Gesagten und dokumentiert daher auch Versprecher und m. E. Nonverbales, um auch deutlich zu machen, welche Themen im Bericht zu besonderen emotionalen Äußerungen geführt haben.

»für mich ist klar geworden dass es wie eine höhere macht gibt ,, also (.) ich bin atheist. also , bin reformiert aufgewachsen. (.) ganz normal wie man (.) halt das früher gemacht hat machen müssen? (.) ((lacht)) ehm ,, ((he-e)) und bin dann ausgetreten (.) weil ich einfach mich mit dem (.) auch nicht habe könne auseinandersetzen mit dem glauben (.) so an sich. , nach dem erlebnis habe ich ,, habe ich meine eigene ,, eh , i-ich denke schon dass e-e-es eine andere macht gibt. , das denke ich ja. und darum rede ich immer wenn dieses thema kommt rede ich immer über eben diese (.) die wolke ist noch < < mit unsicherer stimme > nicht frei gewesen > oder die harve ist noch nicht (.) muss ich zuerst da unten üben. also ich nehme es eher leicht und und also locker [...] also ja es ist nichts schlimmes ,, und (.) das hat an bedeutung gewonnen ,, das e-j:a: wenn auch , jemand stirbt ,, als:o: letztes jahr ist meine mutter palliativ betreut worden? ,, und eh sie haben mir dann auch gesagt ja jetzt geht es nicht mehr lange oder und das merkt man ja auch beim atmen bei den hautveränderungen alles. und dann sage ich j:a (.) freue dich i-ich habe zu ihr gesagt gehabt freue dich es ist so schön [...] (.) und und mein vater ist eben schon länger verstorben also 2001? , und dann habe ich gesagt j:a: sagst du de:m: vater (pa) einen gruss also völlig? , j:a: es i:s:t = der verlust sicher von meiner mutter ,, aber eh der weg habe ich sie fast so ein wenig beneidet« (Vera, 45–49)

Die betroffene Person steigt zunächst mit ihrer aufgrund ihrer Nahtoderfahrung gemachten, neuen Erkenntnis (»es gibt eine höhere macht«) ein, signalisiert zugleich, eigentlich in ihrer religiösen Anschauung vom Gegenteil ausgegangen zu sein (»ich bin atheist«, meint aber eigentlich eher »konfessionslos«<sup>24</sup> bzw. richtet sich gegen die Kirche als Institution, aber nicht gegen religiöse Wertvorstellungen). Sie fügt dann hinzu, in ihrer Kindheit mit christlichen Werten aufgewachsen zu sein und hält dies für gewöhnlich – zumindest für ihre Generation – die betroffene Person ist 1967 geboren – und deutet damit implizit auch an, dass sie aus ihrer Sicht eine Veränderung wahrgenommen hat (»ich bin ganz normal reformiert aufgewachsen – wie man das halt früher gemacht hat«). Die Person hatte offenkundig Mühe mit der christlichen Praxis und empfand es als Zwang (»was man hat machen müssen«), distanzierte sich davon und trat dann auch aus der Kirche aus, gibt hier aber weltanschauliche Gründe an (»weil ich mich einfach nicht habe mit dem glauben auseinandersetzen können«). Die Person setzt dann an, dass sie aufgrund des Erlebnisses einen eigenen Zugang dazu fand und nun der Überzeugung ist, dass es »eine höhere Macht« gäbe.

Es fällt auf, dass die Person, bei der Verbalisierung ihrer »neuen« Überzeugung beim Sprechen deutlich ins Stocken gerät. Der Grund hierfür scheint aber nicht so sehr die erwähnte Erkenntnis zu sein, sondern die thematischen Verknüpfungen, die damit einhergehen: Sie kommt sogleich auf das Sterben und den Tod ihrer Eltern zu sprechen, was die

---

**24** Die Person umschreibt zu einem späteren Zeitpunkt des Interviews ihr Verhältnis zur Religion, wobei sich herausstellt, dass sie sich nicht etwa aktiv gegen religiöse Vorstellungen, zum Beispiel den nun erlangten Glauben an eine »höhere Macht« gestellt habe – wie das vielleicht die Selbstbezeichnung »Atheist« glauben lassen will, sondern sich mehr gegen die Kirche als Institution gerichtet hat. Daher kann die Person auch keinerlei Widerspruch darin finden, zuvor »Atheist« gewesen zu sein und jetzt an eine »höhere Macht« zu glauben. Vgl. Vera 128–157.

Person besonders emotional berührt. Diese Vermutung bestätigt sich vor allem auch bei der Betrachtung des gesamten Interviewverlaufs: Die interviewte Person scheint grundsätzlich auf einer abstrakten Ebene eine klare Vorstellung von ihrer Erfahrung und ihrer Bedeutung zu haben und tritt selbstbewusst auf, vor allem wenn es um fachliche Einschätzungen geht. Sobald es um äußerst private Belange und um die Formulierung und Beschreibung ihrer Emotionen insbesondere in Bezug auf ihre Erfahrung geht, wird die Person unsicher und zeigt sich eher verhalten.

Die darauffolgende Ausführung über ihren Verbleib auf der Erde, die Begleitung ihrer im Sterben liegenden Mutter, die Grußbotschaften an den verstorbenen Vater zeigt die emotionale Bedeutsamkeit des Ereignisses für die betroffene Person: Dieses scheint auch im Verlauf des Interviews immer wieder zentral zu sein und zeigt sich auch in der im oben zitierten Abschnitt abschließenden Bemerkung: Die Person sehnt sich nach diesem Ort und ›beneidet‹ Personen, die an diesen Ort gehen können – also allem Anschein nach sterben werden. Die emotionale Bedeutsamkeit der Erfahrung geht sogar so weit, dass die Person den Ort, an dem sie ihre Erfahrung hatte, aufsuchte, um diesen Moment wieder – mindestens ansatzweise – zu erleben. Die Nahtoderfahrung übernimmt hier die Funktion einer Befreiung und eines Gefühls der Geborgenheit in einer äußerst schwierigen, emotionalen und physisch angeschlagenen Situation.

Ein weiteres Beispiel mit einer ähnlichen Funktion beschreibt Anna, die sich – im Vorfeld der Nahtoderfahrung – in einem Dilemma wiederfindet und sich mit einer zu fällenden Entscheidung überfordert sieht. Diese Entscheidung wird ihre Zukunft maßgeblich beeinflussen: Eigentlich würde sie gerne an die Universität und ein Studium beginnen, ihr Partner würde das aber auch gerne. Das Paar kam zum Schluss, dass nur einer der beiden ein Studium beginnen könne, sonst würde es finanziell nicht ausreichen. Anna beschreibt das als äußerst großen Druck, sie weiß, dass von ihr erwartet wird, auf das Studium zu verzichten, kann sich damit aber nicht arrangieren. Schließlich war es schon seit der Kindheit ein großer Traum, an die Universität zu gehen.<sup>25</sup> Eines Nachts hat sie das Gefühl, dass sie stirbt; sie schildert es folgendermaßen:

»obwohl ich katholisch erzogen worden bin, da war ich also damals war ich schon, wie alt war ich? 30 oder ja? weiss ich nicht mehr ((lacht dezent)) äh und seit dem ich 18 jahre alt war dann war ich = hab ich nicht mehr geglaubt(.) [...] ich habe in der kommunistischen partei aktiv mitgewirkt, und für mich war total atheist (.) und für mich war klar die religion ist einfach ein märchen ((lacht dezent)) [...] und :ich wollte gar nichts zu tun haben mit religion oder ich habe gar nicht an gott geglaubt oder so sachen das war für mich fremd,, und eben ich bin in einer umgebung, äh ich habe in einer umgebung gelebt wo alles, äh marxistisch war und alle materialistisch und äh gott kam gar nicht in frage und übersinnli-

---

**25** Der Stellenwert der Bildung ist für die betroffene Person ein Kernthema ihrer Kindheit: Sie wurde streng katholisch und konservativ erzogen, es wurde ihr als Kind ausdrücklich verboten, Bücher zu lesen. Sie hat sich dann darüber hinweggesetzt und ist zum Beispiel heimlich in die Bibliothek gegangen.

che Erlebnisse auch gar nicht, also das war für mich ä-ä-äh tabu es war nicht = es existierte nicht,, und eben aber als ich so beunruhigt war dann habe ich mich erinnert dass meine grossmutter hat mir immer gesagt wenn du einmal nicht schlafen kannst < < leicht weinend > jetzt muss ich = werde ich emotional > dann musst du einfach das unservater beten [...] und dann habe ich das unservater gebetet aber äh,, und der zweite teil des unservater wo er sagt, äh vergib du unsere schulden(.) das wollte ich nicht machen ((lacht)) [...] dann habe ich nur der erste teil unservater gebeten bla bla bla, und auf einmal,,habe ich einen starken schmerz in der brust gehabt so einen schrecklichen starken schmerz dass ich konnte nicht mehr atmen,, und ich habe so in den ohren :s:o einen laut gehabt,,aber stärker als mehrere Flugzeuge [miteinander] [...] dass = und es für mich war es total bewusst obwohl ich gar nicht gelaubt habe obwohl für mich übernatürlich oder ein leben nach dem tod äh total ausgeschlossen war,, ich habe gewusst hier ist eine energie „die raus will und wirklich, ich habe mich empfunden als eine schrecklich starke,, über:mässige energie,, die aus meinem körper rausgeht,, und auf einmal habe ich mich aber wirklich das waren keine bilder wie ich was ich vorher erlebt habe das ist eine realität [...] und das ist wirklich keine halluzination,, auf einmal habe ich gespürt wie ich langsam von den füssen bis an den kopf raus will „wie langsam rausgeht,, und durch diese Energie (die sehr warm war) die aus dem körper geht,, und mir war schon bewusst dass ich aus meinem körper gehe dass ich habe an meinen freund g:e:dacht und ich habe gesagt nein nein das kann nicht möglich sein < < hörbar einatmend > > ich sterbe > was wird = er kann nicht morgen aufwachen und sehen dass er neben einer leiche ist < < lächelnd > liegt > ich wollte nicht ich wollte nicht,, ich habe an meinen freund gedacht und ich habe gedacht das ist nicht möglich ich will nicht raus ((einatmend)) und natürlich ich konnte nicht dagegen tun,,man geht raus man ist ganz bewusst von was es passiert ((einatmend)) ((räuspern)) das ist schrecklich zu wissen dass man gar nicht dagegen tun kann, dass man einfach geht es ist = man gleitet einfach raus,,und ich bin rausgegleitet und ich bin in ein tunnel ä-ä-äh gelandet :n:icht gelandet, der tunnel hat angefangen sofort nach meinem kopf, ((lacht kurz auf)) es ist so diese = aus dem kopf zu gehen die ganze energie und in diese tunnel z-z-zu gehen,,und als ich dem tunnel war (.) da, war ich kein mensch mehr, ich habe,, nicht gewusst sondern :m:an kann nicht sagen ich habe es ich habe es gewusst weil es ist nicht man weiss es sondern man ist man ist einfach das,,und w:a:s i-i-ich mein freund gab es nicht mehr,, also alle irdische gedanken war nicht mehr dort,,auf einmal,,die irdischen gedanken waren nicht mehr dort« (Anna, 11-25)

In der Folge beschreibt Anna, wie sie auf ein göttliches Wesen trifft, von diesem durch mehrere Räume geführt wird und ihr dann drei kleine Stühle gezeigt werden. Sie deutet dieses Symbol, dass ihre Zukunft darin bestehe, drei Kinder auf die Welt zu bringen und dass dies somit ihr vorbestimmter Weg sei. Unmittelbar nach der Erfahrung ging es ihr aber psychisch und physisch sehr schlecht. Sie befand sich während mehrerer Monate in einer desolaten Verfassung, weil ihr das Erfahrene sehr naheging. Sie fühlte sich mit dem Erlebten zunächst überfordert, da die Erfahrung in einem weitestgehenden Widerspruch zu

ihrer bisherigen, angeeigneten, atheistischen Weltanschauung und vor allem ihrem sozialen Umfeld stand. Sie sah sich außer Stande, sich jemandem anzuvertrauen. Sie beschreibt dann auch, wie sie später mit einem Großteil ihres sozialen Umfelds, mit Freunden brechen musste, da sie nun religiöse Überzeugungen hatte, die mit ihrer Parteizugehörigkeit nicht vereinbar waren. Sie beschreibt diesen Prozess so, als wäre sie auf der Suche nach einem Grundbedürfnis gewesen:

»weil ich habe gesucht, ich habe gott gesucht, aber,, ich muss sagen in dieser zeit von,, von novemb: = von januar bis oktober habe ich andere andere götter gesucht ich habe auch im indisch:e :ä:h ding und so,, weil ich habe einfach da:s: gesucht ((hörbar einatmend)) und äh,,dann habe ich die bibel gelesen, die ganze bibel (.) altes und neues testament ((atmet ein)) und im johannes evangelium,, da habe ich erkannt, die stimme die mit mir geredet hat (.) aber ich muss sagen nur im johannes evangelium [...] die andere = also es ist nicht die geschichte des christentums, die mich z:u: zu jesus geführt hat,, nur das johannes evangelium,, da die stimme die im johannes evangelium redet (.) das ist die stimme von diesem licht,, und eben wie gesagt dann,, bin ich bei = mehrere Jahre ich habe meine Kinder dann nachher bekommen und äh, so erzogen, bin ich in dieser freikirche gewesen,,aber äh, mit der zeit habe ich mich auch selber im weg ge-ge: äh, und äh ich musste zu mir stehen (.) zu meinem erlebnis und dieses erlebnis passt gar nicht mit religion zu-zusammen [...] also, die stimme die zu mir geredet hat ist die stimme von johannes evangelium,, aber das hat gar nichts zu tun,, mit religion,, mit der ganze,, sünden nicht sünden,, mit den ganzen,, und äh religion wie wir hier es erleben,, mit der ganze s:o:,,, ich kann es nicht erklären, es ist etwas was man empfindet einfach,,, und dann habe ich weiter gesucht, und äh,, ich muss sagen ich hab es noch nicht äh gefunden,, weil ich glaube hier auf der erde gibt es (.) gar keine,, gar keine theorie gar keine philosophie,, und die irgendwie sich auf das annähern kann,, mit der zeit (.) natürlich das ist eine interpretation von mir selber,, eine interpretation von meinem irdischen dasein, nicht von meinem was ich erlebt habe, weil da:s:, es ist etwas anderes und äh und meine,, meine,,, ä-ä-äh ich weiss wie soll ich sagen was ich jetzt spüre ist das:s: das es gibt hier auf die erde nicht:s:,, was erklärt,, was dort auf der anderen seite ist,, [...] ich,, ich erlebe es auch gott hat mich gerufen in dem moment wo ich am wenigsten in meinem leben an gott geglaubt habe (.) und ich war für ihn ok,, < < weinend > > er hat mich geliebt.« (Anna, 58–72)

Auch Anna umreißt ihre Schwierigkeiten mit der Kirche als Institution. Sie beschreibt ihren Prozess so, dass sie nun fortan religiöse Überzeugungen mit ihrer Weltanschauung vereinbaren kann – und inzwischen auch mit ihrem sozialen Umfeld – sie aber ihren ganz eigenen Zugang dazu gewonnen hat. Die eigentliche Herausforderung bestand nicht in der Wiederherstellung der eigenen, persönlichen Integrität, sondern mit derjenigen mit ihrem Umfeld:

»damals war es natürlich sehr sehr schwierig für mich und meine familie weil (.) mein mann

hat sich in mich verliebt als ich eine kommunistin war,, und auf einmal bin ich christ geworden [...] das war für ihn so eine enttäuschung.« (Anna, 78)

Ihre Erfahrung hat ihr aufgezeigt, dass sie einen direkten Zugang zu Gott haben konnte, zeitlebens danach auf der Suche war und nun auch so akzeptiert wurde, selbst dann, als sie gar nicht an Gott geglaubt hatte. Sie konnte in diesem Sinne einen für sie grundsätzlichen Widerspruch auflösen: Eine religiöse Überzeugung vertreten zu können, die integraler Bestandteil ihrer Jugend war, ohne sich jedoch an Dogmen und katholische Weisungen halten zu müssen, die ihr zutiefst widerstrebten.

## **6. Schlussfolgerungen: Eine Rückbesinnung in einer emotionalen Notlage**

Bemerkenswert scheint auch beim letztgenannten Beispiel, dass die betroffene Person vom Zustand des selbstbezeichneten Nahtodes nicht wieder reanimiert werden musste, sondern sich aus eigener Kraft ins ›Diesseits‹ zurückholen konnte, indem sie einfach wiedererwachte. Genauso wie beim Fall von Vera schien die Person in einer emotionalen Krise. Beide Fälle haben gemeinsam, dass sie sich aus einer emotionalen, inneren Gegensätzlichkeit heraus offenkundig nicht im Stande fühlten, diesen inneren Widerspruch selbst aufzulösen. Hierbei bekommt die Nahtoderfahrung einen Schlüsselereignischarakter, welcher den Widerspruch auflösen kann und einen weitestgehend, hier aus einer Außenperspektive nahezu diametral entgegengesetzten, Umbruch einleiten kann. Dieser Umbruch, die Nahtoderfahrung, legitimiert die betroffene Person, das gesamte Weltbild gegebenenfalls neu zusammenzusetzen und dieses vor allem auch nach außen zu tragen. Der innere Widerspruch, der allem Anschein nach schon längere Zeit vorhanden war, kann so aufgelöst werden, auch wenn soziale Umstände, der Umgang mit Verwandten, Bekannten, dem sozialen Umfeld ganz generell, noch zu klären ist. Im letztgenannten Fall musste die betroffene Person gewissermaßen das Risiko eingehen, mit dem gesamten sozialen Umfeld zu brechen: Atheismus war ein wichtiger Bestandteil der philosophischen Sichtweise des gesamten Bekanntenkreises. Durch ihre Abkehr von einer wichtigen Komponente der verbindenden Weltanschauung und Überzeugung, wusste die Person den Großteil dieses Kreises plötzlich als Gegner gegen sich.

Das Erleben der Nahtoderfahrung kann also im weitesten Sinne als Anlass fungieren, einen weltanschaulichen Wechsel einleiten zu können, der allerdings aus Sicht der betroffenen Person weitaus weniger weitgreifend zu sein scheint als für das Umfeld. Selbstredend erfolgt dies wohl kaum als überlegt-strategische Vorgehensweise, sondern viel mehr aus einer notgedrungenen Situation: Die betroffene Person sieht keine andere Möglichkeit, als die aus subjektiver Sicht als eigene ›Fehlleitung‹ wahrgenommene Lebensweise zu korrigieren. Sie erleidet dann psychisch wie auch physisch eine existentiell bedrohliche Situation, die sie als Sterben erlebt.

Die in diesem Beitrag aufgeführten Berichte fallen in der Gesamtschau dadurch auf, dass sie zunächst den vor allem in den Medien viel diskutierten spirituellen Wandel explizit beschreiben könnten. In beiden genannten Fällen zeigt sich aber, dass die Personen sehr wohl sehr eng mit christlichen Werten in der Jugend vertraut waren, die vermeintliche spirituelle Wende findet nur bei Betrachtung eines knappen Zeithorizonts kurz vor der Nahtoderfahrung und dann genauso kurz danach statt. Bezieht man aber die Gesamtbiografie mit ein, handelt es sich bestenfalls um eine Rückbesinnung auf bereits vertraute Wertvorstellungen.

Bei beiden Berichten ist der vermeintliche Wandel von den Betroffenen selbst thematisiert worden: Vor allem Anna scheint sich nach eigenen Angaben vordergründig von einer selbsternannten Atheistin zur Nachfolgerin Jesu<sup>26</sup> gewandelt zu haben. Berücksichtigt man aber auch die Notsituation, in der sich die Nahtoderfahrung ereignete so kommt der Erfahrung auch die Funktion einer inneren Konfliktlösung zu. Es handelt sich dabei nicht um Einzelfälle, dass sich Personen in Notsituationen an Dinge erinnern, die ihnen die Eltern als Kind mitgegeben haben: So erinnert sich Peter, der an seinem Arbeitsplatz wegen einem Herzinfarkt eine Nahtoderfahrung gemacht hat, später an seinen Vater, der ihm nahegelegt hat, sich in hoffnungslosen Situationen an Jesus zu wenden und zu ihm zu beten.<sup>27</sup> Obwohl sich Peter, wie er berichtet, über Jahrzehnte nicht mit Jesus oder ganz generell mit Religion beschäftigt hat, beginnt er, sich in der Notsituation an ihn zu wenden und spricht im Gebet zu ihm, denn die anstehende, berufliche Veränderung lässt ihn fast verzweifeln. Sowohl Anna als auch Vera sahen sich ebenfalls einer Lebenssituation ausgesetzt, in der sie sehr unglücklich waren, die sie außerordentlich belastet hatte und aus der sie sich offenkundig nicht aus eigener Kraft lösen konnten.<sup>28</sup> Die Nahtoderfahrung als außergewöhnliche Erfahrung kann Veränderungen von aus subjektiver Sicht unstimmgigen Kernaspekten des persönlichen Lebens einleiten. Im Narrativ gelingt es dann der berichtenden Person aber im Rahmen eines ›erwünschten‹ Lebenswandels und mittels einer nicht klar definierten, außergewöhnlichen Erfahrung vermeintlich radikal andere Überzeugungen vertreten zu können und diese durch das Unglaubliche glaubhaft zu machen. Der übernatürliche Rahmen macht es nach außen hin unmöglich, den Wesenskern anzuzweifeln, denn die Erzählhöhe besitzt bei dieser nicht nacherlebten Erfahrung einzig und allein die betroffene Person. Das Erzählen selbst ist damit zentraler Teil des Bewältigungsprozesses und vor

---

**26** Gegen Ende des Gesprächs gibt sie dies zu bekennen: »und jetzt bezeichne ich mich einfach als,,, eine nachfolgerin jesus« (Anna, 397).

**27** »in der not (.) ist mir,,, sind die abschiedsworte von meinem vater in den sinn gekommen [...] führt er mich ins zimmer und äh, führt mich vor das äh, jesus-jesu bild (.) [...] ich weiss=du bist kein gläubiger und willst=gehst nicht in die kirche [...] ((lacht)), ähm, ich gebe dir einfach etwas auf den weg ähm,, ich glaube an jesus und äh (.) habe jeden morgen bevor ich zur arbeit gegangen bin,, ein paar worte mit ihm geredet (.) du musst nicht beten (.) einfach, so wie es dir gerade einfällt, schenkst du ihm den tag oder gibst ihm=weihst ihm den tag und machst das beste draus. und das hat mir geholfen ich habe mein ganzes leben glück gehabt=so-so sachen sind mir in den sinn gekommen« (Peter, 7).

**28** Die körperlichen, in diesem Sinne psychisch ausgelösten Symptome können derart stark sein, dass sie tatsächlich lebensbedrohlich sind. Das Gefühl der Ausweglosigkeit, die subjektiv empfundene Ohnmacht der Situation gegenüber kann heftige körperliche Reaktionen auslösen. Vgl. vor allem im Kontext von traumatischen Erfahrungen Fiedler, Dissoziative Störungen und Konversion.

allem auch der konkrete Versuch, Kontingenz in Konvergenz zu verwandeln. Der Versuch der Kontingenzbewältigung mündet also darin, dem Erfahrenen objektive Gültigkeit abzugewinnen zu wollen. Just diese Fälle zeichnen sich durch eine besonders ausdifferenzierte Auseinandersetzung mit religiösen und spirituellen Themen aus.

Nur die offene, ungesteuerte Befragung der Betroffenen konnte diese Zusammenhänge überhaupt offenlegen, denn dadurch konnten die Personen ihre Themenschwerpunkte selbst setzen und damit auch diejenigen Aspekte herausarbeiten, die ihnen wichtig erschienen. Hätten Vera und Anna einen Fragebogen ausfüllen müssen, bei der eine spirituelle Kehrtwende untersucht worden wäre, hätten sie sich vor der Erfahrung als ›Atheistin‹ bezeichnet und dann eingeräumt, nun aber von einer ›höheren Macht‹ oder Gott überzeugt zu sein. Hier zeigt sich, wie wichtig es ist, Begrifflichkeiten zu klären und den gesamtbiographischen Kontext einzubinden. Denn keiner der oben befragten Personen war Religion völlig fremd – teilweise ganz im Gegenteil: Sie war vielmehr integraler Bestandteil der Jugendzeit und der Erziehung.

---

## Literatur

- Alexander, Eben, *Blick in die Ewigkeit*, München 2012.
- Belz, Martina, *Außergewöhnliche Erfahrungen*, Göttingen 2008.
- Burpo, Todd, *Den Himmel gibt's echt*, Holzgerlingen 2011.
- Fiedler, Peter: *Dissoziative Störungen und Konversion. Trauma und Traumabehandlung*, Weinheim/Basel 2008.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New Brunswick/London 2008.
- Holden, Janice Miner/Greyson, Bruce/James, Debbie (Hg.), *The Handbook of Near-Death Experiences. Thirty Years of Investigation*, Santa Barbara 2009.
- Kauppert, Michael, *Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens*, Wiesbaden 2010.
- Moody, Raymond, *Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärlichen Erfahrung*, Hamburg 2001.
- Moody, Raymond, *Life after Life. The Investigation of Phenomenon – Survival of Bodily Death*, Covington 1975.
- Moody, Raymond, *Reunion. Visionary Encounters with Departed Loved Ones*, New York 1993.
- Nadile, Stefan, *Bedeutsamkeit einer Nahtoderfahrung als spirituelle Lebenswende für Betroffene – Aspekte zur systematischen Datenerhebung*, S. 503-520, in: Hoffstadt, Christian/Peschke, Franz/Nagenborg, Michael/Müller, Sabine/Möller, Melanie (Hg.): *Der Tod in Kultur und Medizin*, Bochum/Freiburg 2014.
- Plaß, Christine/Schetsche, Michael, *Grundzüge einer wissenssoziologischen Theorie sozialer Deutungsmuster*, in: *Sozialer Sinn* 3, 2001, 511–536.
- Rosenthal, Gabriele, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main/New York 1995.
- Schäfer, Christina, *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderungen in autobiographischen Erzählungen*, Berlin 2012.

Schäfer, Klaus, Vom Koma zum Hirntod. Pflege und Begleitung auf der Intensivstation, Stuttgart 2017.

Schetsche, Michael/Schmied-Knittel, Ina, Zwischen Pragmatismus und Transzendenz. Außergewöhnliche Erfahrungen in der Gegenwart, in: ZfR 13, 2005, 175–191.

Schlieter, Jens, What Is it Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity, and the Occult, Oxford Studies in Western Esotericism, Oxford 2018.

van Lommel, Pim, Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung, München 2013.

---

## Autor

**Stefan Nadile** 

Graduate School of the Arts and Humanities, Interdisciplinary Cultural Studies, Walter Benjamin Kolleg, Universität Bern, [stefan.nadile@bluewin.ch](mailto:stefan.nadile@bluewin.ch)

Stefan Nadile erlangte den Master of Arts in Social Sciences an der Universität Fribourg (Schweiz) und promovierte zum Thema Nahtoderfahrungen an den Universitäten Fribourg und Bern im Hinblick auf sozialwissenschaftliche und psychologische Fragestellungen. Er beschäftigt sich im Rahmen seiner Abschlussarbeit mit Trauerverarbeitung im spiritistischen Kontext.

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.



## ***If I stay***

### Zur filmischen Rezeption von Nahtoderfahrungen

#### 1. Einleitung: Nahtoderfahrungen im Film

In populären Filmen wird das Thema ›Nahtoderfahrungen‹ (NTE) aktuell durchaus kontrovers behandelt. So zum Beispiel im Klassiker *Flatliners* (2017), der als Remake des Horrorfilms von 1990 die durchaus ambivalente Neugier von vier Medizinstudierenden, die Nahtodgrenze zu überspringen, thematisiert. Oder es werden konkrete Ereignisse wie der Terroranschlag im Juli 2005 in London und der Tsunami von 2004 von dem bekannten Regisseur Clint Eastwood thematisiert, wie in *Hereafter – Das Leben danach* (2010), in der eine fiktive französische Journalistin ihr Nahtoderlebnis als Überlebende eines Tsunami verarbeitet. Oder es wird an das Theodizee-Problem angeknüpft indem Mack, der seine Tochter durch einen grausamen Mord verlor, im Laufe seines Nahtoderlebnisses auf Gott in dreifacher Gestalt trifft, wie in der Romanverfilmung *Die Hütte – Ein Wochenende mit Gott* (2017), um am Ende zu erkennen, dass Vergebung innere Freiheit und einen Neubeginn ermöglicht.

Andererseits haben sich die Macher der erfolgreichen Serie *Game of Thrones* eindeutig gegen eine Nahtoderfahrung positioniert: Als die Erlösergestalt John Snow in der sechsten Staffel (2016) von den Toten auferweckt wird, fragt ihn die Priesterin Lady Melisandre: »Danach, nachdem ihr erstochen wurdet und gestorben seid, wo seid ihr da hin, was habt ihr gesehen?« Und seine Antwort lautet kurz und klar: »Garnichts. Da war einfach gar nichts«.¹

In diesem Beitrag möchte ich eine aktuelle und sehr erfolgreiche Verfilmung eines Jugendbuches nach ihrem Nahtodverständnis befragen, die möglicherweise die Vorstellungswelten zu Nahtoderfahrungen von vielen Jugendlichen nachhaltig geprägt hat: *Wenn ich bleibe – If I stay* (2014). Als Gewinner des Teen Choice Awards 2015 in der Rubrik Drama und durch die allgemein positive Resonanz offenbart der Film, dass mit der NTE kein gesellschaftliches Nischenthema bedient wird. Der Erfolg des Films erklärt sich nicht allein aus der dramatischen Love-Story zwischen zwei völlig gegensätzlichen Charakteren – der eher introvertierten, klassischen Musik liebenden Mia und dem umschwärmten Rock'n'Roll

---

1 Vgl. *Game of Thrones*, Sechste Staffel, Episode 3: Eidbrecher, USA 2016, 03:37–03:55.

Sänger und Gitarristen Adam, sondern liegt vor allem an der durchkomponierten Bildsprache und Filmmusik, welche eine eindrucksvolle spirituelle Dimension eröffnet. Dabei wird der Terminus nicht als substantielle Kategorie für eine Form der Frömmigkeit geführt. Er bezeichnet eine Haltung, die auf eine Transzendenzdimension verweist, dabei aber weitgehend ohne inhaltlich-religiöse Festlegungen auskommt.

## 2. Trauerarbeit. Die Romanvorlage von Gayle Forman

In ihrem Roman *If I stay*, die amerikanische Erstauflage erschien im Jahr 2009, schildert die Journalistin Gayle Forman einen Tag aus der Perspektive der 17-jährigen Mia.<sup>2</sup>

Nach eigenen Angaben verarbeitete die Autorin dabei den Autounfall einer befreundeten Familie, bei dem der Junge, in ihrer Erzählung wird er in Mias Bruder Teddy Gestalt annehmen, das Unglück überlebte, dann aber doch starb. »Dass dieser kleine Junge sich aber nach kurzem, zähem Aufbegehren doch geschlagen geben musste – das verfolgte mich lange. Wusste dieser kleine Junge, was mit dem Rest seiner Familie geschehen war? Hat er aus dem Grund beschlossen, ihnen zu folgen?«<sup>3</sup>

Die Trauer um ihre Freunde und deren Kinder verband sich bei Forman mit der Frage: »Was würdest du tun, wenn du wählen müsstest?«<sup>4</sup> Auch berichtet die Autorin von einem transzendenten Gefühl, das sie im Zuge ihrer Trauerphasen erlebte: »Während ich von tiefer Traurigkeit erfasst wurde und litt wie noch nie zuvor in meinem Leben, da stieß ich unvermittelt auf etwas, das sich himmlisch anfühlte. Lag es daran, dass unsere soeben von uns gegangenen Freunde über uns wachten? Oder war es Gott?«<sup>5</sup>

Dies inspirierte sie dazu, den fiktionalen Charakter der schüchternen und musikalisch begabten 17-jährigen Mia Hall zu entwickeln, die von Beginn an eine emotionale Beziehung zum\*r Leser\*in aufbaut. Dabei sollte die Musik, Mia möchte Cellistin werden, die Komponisten Yo-Yo Ma und Glen Hansard, insbesondere das Lied *Falling Slowly* von Marketa Irglova eine wichtige Rolle spielen. Die Handlung beginnt um 07:09 Uhr und wird am folgenden Tag um 07:16 Uhr enden. Mia schildert als Ich-Erzählerin aus einer Nahtodperspektive heraus chronologisch den Verlauf des Tages, der durch Rückblicke auf ihr Leben unterbrochen wird. Ihre Entwicklungsgeschichte vom geliebten, aber verletzlichen Kind zu einer selbständigen jungen Frau zeigt sich in dem Moment, als Adam Wilde sich in sie verliebt und beide ihr erstes Date erleben. Die Komposition des amerikanischen Cellisten Yo-Yo Ma *Andante con poco moto* und die Liebe ihres Freundes helfen ihr, sich am Ende für das Leben zu entscheiden.

---

2 Gayle Forman wurde 1970 in Los Angeles geboren und lebt in New York.

3 Forman, Wenn ich bleibe, 301.

4 Ebd., 303.

5 Ebd., 302.

### 3. Musik und Spiritualität: Der Film von R.J. Cutler

In der filmischen Adaption *If I stay*, deutscher Titel *Wenn ich bleibe*, von 2015 folgt der Regisseur und Dokumentarfilmer R.J. Cutler weitgehend der Narration des Buches. Allerdings werden bestimmte Passagen, die dezidiert religiöse Bezüge aufweisen oder Orte, wie zum Beispiel das Gebet von Mias jüdischer Freundin in der Krankenhauskappelle, in der finalen Schnittfassung nicht mehr gezeigt. Auch fehlen Passagen des Buches, in denen Mia ihre NTE vertieft reflektiert. Da das Buch in der Filmfassung als bekannt vorausgesetzt wird, gehe ich auf wichtige Ausschnitte des Buches ein, die im Film nicht zu sehen sind oder in einer anderen Weise ästhetisch umgesetzt wurden.

Der Film beginnt mit einer Kamerafahrt über den Wolken. Durch die Wolkendecke hindurch wird der Blick auf die weiß verschneiten Berge des Pazifischen Nordwestens der USA, auf eine Verkehrsstraße durch die frisch verschneite Natur und das amerikanische Untere-Mittelklasse Haus der Familie Hall gelenkt. Schwingt die Musik immer zwischen den Zeilen in der literarischen Vorlage mit, so kann der Regisseur die musikalischen Genres, sei es Klassik, Rock, Punk, Grunge, Pop oder New Wave, im Film voll ausspielen und damit auch die emotionale Stimmung erzeugen, welche die jeweiligen Szenen benötigen, von Beethoven und Bach zu Blondie, Iggy Pop, Dandy Warhols, Sonic Youth, The Orwells, Lucius und Beck.

Die Ausgangssituation zeigt das morgendliche Leben der Familie Hall in Portland/Oregon, ihre tiefe Verbundenheit und Zuneigung zueinander, sowie die beiden gegensätzlichen musikalischen Grundierungen, die ihr in warmen Primärfarben getauchtes Haus durchziehen. Mia, gespielt von der Schauspielerin Chloe Grace Moretz, schreibt schon am Frühstückstisch Noten einer Cellosonate auf, während ihr kleiner Bruder Teddy am Tisch wie ein Schlagzeuger ein Lied trommelt, das die Eltern mit ihrer Jugend verbinden. Klassik und Rock als direkte musikalische Gegensätze, die von Beginn an verdeutlichen, dass alle Protagonisten durch die Liebe zur Musik verbunden sind.

Aufgrund des winterlichen Wetters fällt für Mia die Schule an diesem Tag aus. Gerade hat sie die Aufnahmeprüfung für ein Stipendium beim renommierten Juilliard-Konservatorium absolviert und wartet auf das Ergebnis. Die Eltern hoffen mit ihr, denn es ist ihr großer Traum, Cellistin zu werden. Ihre Eltern Denny, gespielt von Joshua Leonard, und Kat Hall, gespielt von Mireille Enos, beschließen, trotz der riskanten Straßenverhältnisse die Großeltern zu besuchen. Denny ist Lehrer und spielte früher in einer Rockband als Schlagzeuger, Kat ist eine emanzipierte Feministin, die halbtags in einem Reisebüro arbeitet und sich bei ihrem Chef für diesen Tag krankmeldet.

Während der Autofahrt, die aus der Vogel- bzw. Gottesperspektive noch einmal die Schönheit der verschneiten Natur herausstreicht, kann sich die völlig in weiß gekleidete Mia gegen ihren Bruder durchsetzen und im Auto Beethovens *Cellosonate Nr. 3* hören, bei der sie durch das Autofenster hindurch glücklich auf die weiß verschneiten Bäume schaut.

Der ausgelassene Ausflug wird durch einen tragischen Umstand beendet: Ein Pick-Up-Truck kommt auf der glatten Gegenfahrbahn ins Schleudern und prallt frontal mit dem Fahrzeug der Familie zusammen.

In der nächsten Einstellung fährt die Kamera wieder über den verschneiten Wald, dann an einer Rauchsäule empor, um im hellen Licht des winterlichen Himmels aufzusteigen. Das Licht führt zur erwachenden Mia, die bereits ihren Körper verlassen hat und die Rettungsaktionen an der Unfallstelle miterlebt. Sie versucht die Rettungskräfte anzusprechen, wird von diesen jedoch nicht wahrgenommen. Als ihr verletzter Körper in den Rettungswagen geschoben wird, springt sie mit in den Wagen und wird in das nahegelegene Krankenhaus gefahren.

Anders als im Buch, in dem ihre beiden Eltern noch am Unfallort sterben, wird neben ihrem Bruder Teddy auch ihr Vater schwerverletzt ins Krankenhaus in Portland eingeliefert. Das Raum- und Farbkonzept des Krankenhauses unterscheidet sich deutlich von dem des Hauses der Familie Hall: Hier dominieren kalte blaue Farben und lange Korridore, die Mia mehrfach durchlaufen muss.

Mia erlebt in ihrem Zustand mit, wie die Ärzte und Pflegekräfte, die Großeltern, ihre beste Freundin Kim und ihr 21-jähriger Freund Adam um ihr Leben kämpfen. Dabei wird sie zu keiner Zeit als Geist dargestellt, sondern nimmt wie eine Lebende an den Ereignissen teil, ohne dass sie dabei beachtet oder erkannt wird. Allein die weiße Kleidung macht den Unterschied zu den anderen Protagonisten deutlich.

Am Ende, das wird im Roman und in der filmischen Adaption deutlich, ist es ihre Entscheidung, ob sie den Tod wählt und ihrer geliebten Familie folgt, oder mit ihrem Freund und ihrer musikalischen Begabung weiter am Leben bleiben möchte.

Leider fehlt im final geschnittenen Film die Szene, in der Mias Freundin Kim, die im Roman Jüdin ist, und die für sie nicht sichtbare Mia zusammen in der Kapelle sitzen, und Kim zu Gott betet: »Bitte versau das hier nicht!«, während Mia sich an ihre Schulter lehnt, die Kamera hochfährt und für Sekunden das Kreuz als Zeichen für ihre Leidensgeschichte in den Mittelpunkt stellt.<sup>6</sup> Im Roman wird die besondere Atmosphäre der Kapelle mit einem Kinosaal in Verbindung gebracht: »Im Erdgeschoss befindet sich eine kleine Kapelle. Es ist still hier drin, eine Stille wie in einer Bibliothek. Die Stühle sind mit Plüsch bezogen, wie in einem Kino, und aus Lautsprechern tönt gedämpfte Sphärenmusik.«<sup>7</sup> Dieser Hinweis ist anregend, um neben dem Nahtodkonzept auch über die sakrale Funktion des Kinos nachzudenken.<sup>8</sup>

---

6 Die Szene »Krankenhaus-Kapelle« ist als Zusatzmaterial unter »Entfallene Szenen« auf der DVD enthalten. Zur jüdischen Religion von Kim und ihrer Mutter Mrs. Schein vgl. Forman, Wenn ich bleibe, S. 81ff.

7 Ebd., 84.

8 Vgl. zum Kino als religiösem Kultort Kirsner, Erlösung, 32ff.

## 4. Entscheidung

Der Begriff der NTE beschreibt eine Variationsbreite an tiefgreifenden persönlichen Erfahrungen, die häufig von Menschen beschrieben werden, die sich in einer lebensbedrohlichen Situation befunden haben. Die Berichte von Nahtoderlebnissen sind seit Jahren für Forschende von Interesse, in zahlreichen Studien wurden eine Reihe von Elementen und Gefühlen identifiziert, die Charakteristika für NTE aufzustellen versuchen. Dazu gehören die Erfahrung eines bewussten Seins ohne physischen Körper, Tunnel-, Licht-, Jenseits- und Raumerfahrungen, Gefühle von Liebe, Frieden, Geborgenheit und Schmerzlosigkeit und auch von Angst und Bedrängnis. Das Spektrum der Erklärungen reicht von wissenschaftlichen bis zu spirituellen Ansätzen. NTE werden unabhängig von der Weltanschauung in fast allen Kulturen der Menschheit erwähnt. In Anschluss an Raymond Moody, dessen Begriff der NTE nicht unumstritten, jedoch der allgemein prägendste ist, legt Pim van Lommel für seine Studien zwölf Elemente für eine Nahtoderfahrung zu Grunde:

1. Das Unaussprechliche;
2. Gefühl des Friedens und der Ruhe; Befreiung von Schmerzempfindung;
3. Die Erkenntnis, tot zu sein;
4. Ein Verlassen des Körpers oder eine außerkörperliche Erfahrung;
5. Tunnelerlebnis;
6. Wahrnehmung einer außerweltlichen Umgebung;
7. Begegnung und Kommunikation mit Verstorbenen;
8. Begegnung mit einem strahlenden Licht oder einem Wesen aus Licht;
9. Lebensschau oder Rückblick;
10. Ausblick, Vorschau oder ›flash forward‹;
11. Das Wahrnehmen einer Grenze; die bewusste Rückkehr in den Körper.<sup>9</sup>

Im Folgenden wird untersucht, welche von diesen Merkmalen in der filmischen Rezeption beobachtet werden können. Dabei wird deutlich, dass sowohl Autorin wie auch Filmteam die Begebenheit der NTE umfassend betrachtet und reflektiert haben. Außer dem Unaussprechlichen, dem Tunnelerlebnis, der Begegnung mit Verstorbenen und dem ›flash forward‹ können alle weiteren Elemente einer NTE in der medialen Rezeption beobachtet werden. Dass Elemente nicht vorkommen, hat mit der dramatischen Inszenierung der Narration zu tun, welche die eigene Entscheidung der Protagonistin fokussieren möchte.

### 4.1. Befreiung von Schmerzempfinden

Als Mia nach dem Unfall aufwacht, blickt sie auf ihren verletzten Körper, der von Rettungssanitätern versorgt wird, und empfindet selbst keinen Schmerz, sondern ist ganz eins mit

---

9 van Lommel, Nahtoderfahrung, 51ff.

sich. Dabei findet sie es absurd, dass ihr Körper in den Rettungswagen geschoben wird und die Sanitäterin über die Glasgow-Koma-Werte berichtet. Verstört ruft sie sich selbst zu: »Wach auf!« (11:52-13:34).

## 4.2. Die Erkenntnis, tot zu sein

»09.23 Uhr *Bin ich tot?* Ich muss mir diese Frage stellen. *Bin ich tot?* Zuerst scheint es mir die logischste Erklärung zu sein. Ich denke, dass die Zeit, in der ich hier stehe und zuschaue, nur ein Intermezzo ist, bevor ich mein Leben in Sekundenschnelle an mir vorbeiziehen sehe und das helle Licht kommt, das mich dorthin führt, wohin ich als Nächstes gehen werde. Aber [...]«<sup>10</sup>

Anders als im Film beginnt im Roman der Moment nach dem Unfall mit der Frage nach dem Tod. Forman lässt Mia in diesem Zustand auch reflektieren, was sie idealtypisch über NTE gehört hat. Das »Aber« weist darauf hin, dass Mia die vorbeiziehenden Lebensbilder am Unfallort und das helle Licht noch nicht sehen wird, sondern noch ganz mit der Situation der Statusveränderung und Neuorientierung in einem Zwischenzustand zu ringen hat. Erst im Krankenhaus, nachdem sie sich entschieden hat zu gehen, wird sie die Bilder der Lebensschau an sich vorbeiziehen sehen. Noch am Unfallort kann sie die Gebete der Schaulustigen spüren.

»Was mich wiederum zu dem Gedanken bringt, dass ich tot bin. Das und die Tatsache, dass mein Körper anscheinend völlig taub ist, obwohl ich mich eigentlich allein wegen des Beins, das bei einer Geschwindigkeit von fast hundert Stundenkilometern über den rauen Asphalt geschleift und dabei bis auf den Knochen abgeraspelt wurde vor Schmerzen winden müsste. Und ich weine auch nicht, obwohl ich weiß, dass etwas Udenkbares mit meiner Familie geschehen ist. Wir sind wie die Königskinder im Märchen, die nie wieder zueinander können.«<sup>11</sup>

## 4.3. Das Verlassen des Körpers

Von Anfang an hat Mia das Gefühl außerhalb ihres verletzten Körpers zu sein. Sie hat keinen Kontakt mehr zu ihm. Ihre Identität, ihre Emotionen und Wahrnehmung verlaufen aus einer anderen Position. Im Film ist dies besonders anschaulich umgesetzt, als die Kamera Mias Perspektive einnimmt und der Zuschauer die Handlung aus ihren Augen sieht.

Als sie ihre eigene komplizierte Operation beobachtet fragt Mia in den Raum hinein: »Werde ich sterben? Geht es jetzt darum?« Und wie als Antwort flüstert eine Krankenschwester ihr zu: »Ich verrat dir was Kleine: Es hängt jetzt alles nur von dir ab. Ob du lebst oder stirbst, liegt ganz allein bei dir. Welchen Kampf du auch gerade führst, du musst dir jetzt Mühe geben.« (23:44–23:59)

---

10 Forman, Wenn ich bleibe, 30. Hervorhebung im Original.

11 Ebd., 32.

In ihrem Roman lässt Forman Mia während der Operation noch tiefer über ihren Zustand reflektieren:

»Ich fange an wegzudösen. Und dann rätsele ich wieder über diesen merkwürdigen Zustand, in dem ich mich befinde. Wenn ich nicht tot bin - und der Herzmonitor piept beharrlich; daher nehme ich an, dass ich es nicht bin -, aber mich auch nicht in meinem Körper befinde, kann ich dann überall hingehen? Bin ich ein Geist? Könnte ich mich an einen Strand auf Hawaii beamen? Oder in die Carnegie Hall nach New York? Oder zu Teddy?«<sup>12</sup>

Sie kann weder nach Hawaii noch nach New York, aber zu Teddy. Mias transzendente Existenz ist kein immaterieller Körper, der durch Wände gehen kann, sondern er ist an das Krankenhaus als Ort des Geschehens gebunden. Und auch die Begrenzungen der Räume bleiben erhalten. Mia muss die Türen nehmen, um die Räume zu wechseln. Dies ist im Film durch die automatischen Schiebetüren, durch die Mia immer wieder gehen muss, umgesetzt worden.

Wiederum ist eine tiefere Reflexion ihres Zustandes aus der Erzählung zu entnehmen, da Mia aufgrund ihrer medialen Erfahrungen eigentlich erwartet, dass sie durch Wände hindurchgehen kann:

»Ich versuche etwas anderes, etwas Leichteres. Ich gehe zur Wand und stelle mir vor, dass ich einfach hindurchschwebe und auf der anderen Seite wieder herauskomme. Aber nichts dergleichen geschieht: Als ich gegen die Wand laufe - laufe ich gegen die Wand.«<sup>13</sup>

In der Romanvorlage folgt ein Exkurs über den Engel- und Schutzengelglauben der Großmutter, als diese zusammen mit ihrem Mann und Kim im Krankenhaus eintrifft.<sup>14</sup> Aber Mia bezweifelt die Annahmen ihrer Großmutter. Sie spürt die Last der Entscheidung ganz bei sich allein.

»Es liegt nicht in der Hand der Ärzte. Es liegt auch nicht in der Hand der Engel. Es liegt nicht einmal in Gottes Hand, der – wenn er existiert – sich noch nicht hat blicken lassen. Es liegt in meiner Hand. Wie soll ich das entscheiden? Wie kann ich bleiben ohne meine Mutter und meinen Vater? Wie kann ich gehen ohne Teddy? Oder ohne Adam? Das ist zu viel. Ich verstehe ja nicht einmal, was das Ganze soll, warum ich hier bin, in diesem merkwürdigen, unerklärlichen Zustand, und wie ich wieder herauskomme, wenn ich das will. Wenn ich sagen würde: Ich will aufwachen, würde ich dann aufwachen?«<sup>15</sup>

---

12 Ebd., 57.

13 Ebd.,

14 Ebd., 58f. u. 107f.

15 Ebd., 109.

Auch der Bezug zur filmischen Rezeption der Liebesgeschichte zwischen einem Verstorbenen und seiner Freundin wird in der Romanvorlage anhand der Liebesgeschichte zwischen Mia und Adam im Vergleich zur prämierten Fantasiekomödie *Ghost* thematisiert. In *Ghost* tanzt der ermordete Sam, gespielt von Patrick Swayze, mit seiner Freundin Molly, gespielt von Demi Moore, mittels des Mediums Molly, gespielt von Whoopi Goldberg. In der Schlusszene kann Molly Sam sehen und von ihm Abschied nehmen, bevor er von einem strahlenden Licht aufgenommen wird. Forman lässt Mia sich an diese Szenen erinnern, wenn sie schreibt:

»Den ganzen Tag lang habe ich mir Adams Ankunft vorzustellen versucht, und in meiner Fantasie eile ich ihm entgegen und begrüße ihn, auch wenn er mich nicht sehen kann und auch wenn es - soweit ich beurteilen kann - ganz anders ist als in diesem romantischen Film *Ghost*, wo Sam, der Tote, durch seine Geliebte hindurchläuft, damit sie seine Gegenwart spüren kann.«<sup>16</sup>

»Mittlerweile steht für mich fest, dass ich keine übernatürlichen Fähigkeiten habe. Ich kann nicht durch Wände gehen oder Treppen hinunterschweben. Ich kann nur die Dinge tun, die mir auch im wirklichen Leben möglich sind. Allerdings ist das, was ich in meiner augenblicklichen Welt tue, für alle anderen unsichtbar. Niemand schaut zweimal hin, wenn ich eine Tür öffne oder den Knopf des Fahrstuhls drücke. Ich kann Dinge berühren, kann Türgriffe hinunterdrücken und ähnliches, aber ich kann nichts und niemanden wirklich fühlen. Es ist so, als ob ich alles durch ein Goldfischglas erlebe.«<sup>17</sup>

#### **4.4. Begegnung mit dem strahlenden Licht**

Als sie im Krankenhaus erfährt, dass ihre beiden Eltern verstorben sind, fühlt sie sich wie verloren. Das erste Mal begegnet Mia im Film dem strahlenden Licht, nachdem der Arzt davon gesprochen hat, dass sie als Waise aufwachen wird und sie daraufhin zusammenbricht (40:29-40:36). Doch Teddy lebt zu dieser Zeit noch. Als er später an einer Hirnblutung stirbt, rennt Mia durch die Korridore, fällt, schreit »Gott«, trommelt mit ihren Fäusten auf den Boden und ruft verzweifelt: »Ich will nicht, ich will nicht. Gott, ich will nicht! Ich will das alles nicht. Ich will, dass alles vorbei ist!« (1:14:34-1:15:01). Ihr lebloser Körper hat in diesem Moment die Nulllinie erreicht und fühlt sich in das helle Licht hineingezogen.

#### **4.5. Lebensschau oder Rückblick**

Zwischen den Unfall- und Krankenhausszenen werden Mias Erinnerungen immer wieder als filmisches Mittel eingblendet, und in ihrem Bewusstsein die Veränderungen von Mia, den Beziehungen zu sich selbst, ihrer Familie, ihrer Musik und ihrem Freund exemplarisch für die Zuschauenden symbolisiert. Die filmischen Rückblicke zeigen zum Beispiel, wie

---

16 Ebd., 125.

17 Ebd., 140.

Mia ihr Cello bekommt, wie sie Adam kennenlernt, beide sich trennen und dann wieder zusammenfinden. Diese Szenen unterscheiden sich von der Lebensschau, die mit der Handkamera gedreht wurden und eine ganz andere Farbqualität besitzen.

#### 4.6. Die Wahrnehmung einer Grenze

Der besondere Akzent der Narration von *If I stay* liegt bei der doppelten Entscheidung, die Mia selbst treffen muss. Dies verdeutlicht besonders die Schlüsselszene im Film, als ihr Großvater ihre Gegenwart spürt und dann an ihrem Bett sitzend weinend zu ihr spricht:

»Ich möchte, dass du lebst. Das wünsch ich mir mehr als alles andere auf dieser Welt. Ich möchte, dass du kämpfst wie der Teufel und bei uns bleibst. Aber wo alle anderen nicht mehr da sind, da weiß ich, dass du das vielleicht gar nicht willst. Vielleicht ist es zu schwer für dich, noch weiter zu kämpfen. Also: Wenn du gehen willst, sollst du wissen, dass es okay ist. Es ist okay. Ich verstehe das.« (1:23:10–1:23:55)

Und Mia hat sich entschieden, sie geht durch den Krankenhausgang an den wartenden Angehörigen vorbei zum Fenster, im Soundtrack ist ein leichter Wind zu hören, und nimmt die Grenze wahr zu dem hellen Licht, dem wunderschönen Jenseits, das sie magisch anzieht.

Doch als Mia die Grenze überschreiten will, indem sie das Fenster öffnet, hört sie durch den Krankenhauslautsprecher das Cellostück spielen, das Adam und sie bei ihrer ersten Verabredung im Konzertsaal von Vancouver zusammen hörten, als er zärtlich ihre Hand nahm.<sup>18</sup>

Mia kehrt zum Krankbett zurück und trifft dort auf Adam, der Mias Kopf gerade die Kopfhörer abnimmt, und sie bittet zu bleiben. Er öffnet den Brief vom Juilliard-Konservatorium und eröffnet ihr, dass sie angenommen wurde und ein Stipendium erhält. Aber erst als er, anders als im Buch, einen für sie komponierten Song spielt, *Heart like yours*, und ihr Leben noch einmal in Form von allen schönen Erinnerungsbildern an ihr vorbeizieht, entscheidet sie sich, nach einem Zwischenschnitt, der wieder ganz in Weiß gehalten wird, für das Leben. Sie kehrt in ihren Körper zurück und öffnet die Augen.

### 5. Fazit: Der Film ermöglicht eine cineastisch-emphatische Nahtoderfahrung

Im Abspann spielt der Song *Heal* des britischen Sängers Tom Ordell in einer besonderen Version mit einem Chor, sodass der spirituelle Akzent des Liedes besonders wirken kann: »Take my mind and take my pain, like an empty bottle takes the rain. And heal, heal, heal.« Und dies ist auch die emotionale Botschaft, die der Film nach einer Achterbahnfahrt der

---

<sup>18</sup> Die *Sonate für Solo Cello Op. 8* von Zoltan Kodaly wird von der amerikanischen Cellistin Alisa Weilerstein gespielt. Im Buch ist es ein Konzert des Cellisten Yo-Yo-Ma.

Gefühle ermöglicht: Der Film selbst vermag es, ganz im Sinne der Autorin Gayle Forman, dass der Schmerz über den Tod genommen wird und sich die (jugendlichen) Zuschauer\*innen mit Mia für das Leben entscheiden. Gerade weil Mia das Gefühl vermittelt, dass niemand sie sehen und mit ihr mitfühlen kann, ist die Empathie für ihren Charakter im Rahmen ihrer NTE umso größer. In diesem Sinne schafft der Film im Kino, was das Buch nur in Ansätzen kann: Durch die spirituelle Kraft der unterschiedlichen Musikstile und die ausdrucksstarken Bilderwelten werden die Zuschauer\*innen durch die eigenen Verlust-erfahrungen hindurchgeführt. Sofern sie noch keine hatten, wird eine Verlusterfahrung narrativ konstruiert und dadurch die Fremderfahrung ermöglicht.<sup>19</sup> Die Zuschauer\*innen werden emotional an die Situation gebunden, begleiten Mia und ihren Großvater in die Trauer, um am Ende zu erfahren, dass »Liebe unsterblich machen kann.«<sup>20</sup>

---

## Literatur

Forman, Gayle, Wenn ich bleibe, München <sup>8</sup>2014.

Hermann, Jörg, Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh 2001.

Kirsner, Inge, Erlösung im Film, Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

van Lommel, Pim, Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung, München 2013.

Wacker, Kristina, Filmwelten verstehen und vermitteln, München 2017.

## Filme

Zucker, Jerry, Ghost – Nachrichten von Sam, USA 1990.

Schumacher, Joel, Flatliners – Heute ist ein schöner Tag zum Sterben, USA 1990.

Eastwood, Clint, Hereafter – Das Leben danach, USA 2014.

Cutler, R.J., Wenn ich bleibe, If I stay, USA 2015.

Hazeldine, Stuart, Die Hütte – Ein Wochenende mit Gott, USA 2017.

Oplev, Niels Arden, Flatliners, USA 2017.

---

**19** Zur religiösen Sinnkonstruktion im Film vgl. Hermann, Kino, 212ff.

**20** Forman, Wenn ich bleibe, 304.

## Autor

### Prof. Dr. Roland Rosenstock

Lehrstuhl für Praktische Theologie, Religions- und Medienpädagogik, Universität Greifswald,  
[roland.rosenstock@uni-greifswald.de](mailto:roland.rosenstock@uni-greifswald.de)

Roland Rosenstock, geboren 1966, ist Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religions- und Medienpädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Medienbildung, Medienkompetenzentwicklung und Medienethik. Aktuelle Publikationen zum Thema: Religiöse Bekenntnisse im Film, in: Kuhn, T. K. (Hg.), *Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse*, Greifswald 2014, 229–246; *Mediatisierung und religiöse Kommunikation. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Hamburg 2018 (zusammen mit Ines Sura).

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.



# Medizinische Forschung zu Tod und Bewusstsein

Interview mit Pim van Lommel vom 2. August 2017

## Wie sind Sie persönlich mit dem Thema ›Nahtoderfahrungen‹ (NTE) in Berührung gekommen?

Es war im Jahr 1969, während meines Turnuspraktikums wurde ein Patient auf der Koronarstation durch elektrische Defibrillation erfolgreich reanimiert. Damals war das alles neu und aufregend für uns. Wir machen uns meist nicht mehr bewusst, dass bis 1967, also vor nur knapp mehr als 50 Jahren, alle Patienten mit Herzstillstand starben, weil moderne Reanimationstechniken wie Defibrillation und externe Thoraxkompression noch nicht zur Verfügung standen. Aber dieser Patient kam nach einer Bewusstlosigkeit von etwa vier Minuten wieder zu sich, und wir als Reanimationsteam waren natürlich sehr glücklich, aber der Patient schien sehr, sehr enttäuscht zu sein. Er erzählte mir, dass er durch einen Tunnel ging, ein Licht und auch schöne Farben sah und Musik hörte. Ich habe dieses Ereignis zwar nie vergessen, aber ich konnte damals noch nichts damit anfangen. Zu dieser Zeit wusste ich nicht, dass in der Menschheitsgeschichte vergleichbare Erlebnisse erzählt wurden, in vielen Kulturen, in vielen Religionen und zu allen Zeiten. Erst Jahre später, 1975, beschrieb Raymond Moody zum ersten Mal die sogenannten ›Nahtoderfahrungen‹, aber erst 1986 las ich über diese Erfahrungen in dem Buch von George Ritchie mit dem Titel *Return from Tomorrow*. Ritchie berichtet davon, was er 1943 während seines Medizinstudiums in Folge eines klinischen Todes von neun Minuten Dauer erlebte. Nach der Lektüre dieses Buches begann ich, meine Patienten, die einen Herzstillstand überlebt hatten, zu befragen, denn als Kardiologe hatte ich die Möglichkeit und das Privileg, diese Patienten nach möglichen Erinnerungen aus der Zeit ihres Herzstillstandes, aus der Zeit ihrer Bewusstlosigkeit, zu fragen. Und zu meiner großen Überraschung erzählten mir innerhalb von zwei Jahren 12 von 50 Patienten, die einen Herzstillstand überlebt hatten, von ihrer NTE. Für mich begann alles mit wissenschaftlicher Neugier, denn nach unseren heutigen medizinischen Konzepten ist es nicht möglich, während eines Herzstillstandes, wenn Kreislauf und Atmung aufgehört haben, Bewusstsein zu erfahren! Ich bin in einem akademischen Umfeld aufgewachsen, in dem mir beigebracht wurde, dass es selbstverständlich ist, dass Bewusst-

sein das Produkt eines funktionierenden Gehirns ist. Und bis zu diesem Zeitpunkt hatte ich dies immer als unbestreitbar wahr akzeptiert. Doch nun warf das Phänomen der Nah-toderfahrungen eine Reihe grundlegender Fragen auf: Wie und warum kommt es zu einer NTE? Wie kommt der Inhalt einer NTE zustande? Warum verändert sich das Leben eines Menschen nach einer NTE so radikal? Die meisten Antworten auf diese Fragen konnte ich nicht akzeptieren, weil sie mir unvollständig, falsch oder unbegründet erschienen. Bis vor kurzem gab es keine prospektive und wissenschaftlich angelegte Studie, um die Ursache und den Inhalt einer NTE zu erklären, alle Studien waren retrospektiv und sehr selektiv in Bezug auf die Patienten angelegt. Basierend auf diesen unvollständigen retrospektiven Studien glaubten einige, dass die Erfahrung durch physiologische Veränderungen im Gehirn als Folge von Sauerstoffmangel (zerebrale Anoxie) verursacht werden könnte, andere Theorien umfassen eine psychologische Reaktion auf den nahenden Tod, Halluzinationen, Träume, Nebenwirkungen von Medikamenten oder einfach falsche Erinnerungen. Also begannen wir 1988 eine prospektive Studie an 344 konsekutiven Überlebenden eines Herzstillstands in zehn niederländischen Krankenhäusern mit dem Ziel, die Häufigkeit, die Ursache und den Inhalt einer NTE zu untersuchen, und unsere Studie wurde im Dezember 2001 in *The Lancet* veröffentlicht. Wir wollten wissen, ob es eine physiologische, pharmakologische, psychologische oder demografische Erklärung dafür geben könnte, warum Menschen während eines Herzstillstandes ein erweitertes Bewusstsein erleben. Wir führten ein kurzes standardisiertes Interview mit ausreichend genesenen Patienten innerhalb weniger Tage nach der Wiederbelebung durch und fragten sie, ob sie sich an die Zeit der Bewusstlosigkeit erinnern könnten und woran sie sich erinnerten. Zusätzlich führten wir eine Längsschnittstudie durch. Wir fanden heraus, dass 282 Patienten (82%) keine Erinnerung an den Zeitraum des Herzstillstandes hatten, also an die Zeit der Bewusstlosigkeit. Allerdings berichteten 62 Patienten (18%) eine gewisse Erinnerung an den Zeitpunkt des klinischen Todes. Von diesen Patienten hatten 41 Patienten (12%) eine Kernerfahrung mit einem Score von sechs oder höher, und 21 (6%) hatten eine oberflächliche NTE. Als Ergebnis unserer Studie stellten wir zu unserer Überraschung fest, dass weder die Dauer des Herzstillstandes (2 bzw. 8 Minuten) noch die Dauer der Bewusstlosigkeit (5 Minuten bzw. 3 Wochen im Koma), noch die Notwendigkeit der Intubation bei komplizierter Herz-Lungen-Wiederbelebung (CPR), noch der induzierte Herzstillstand bei elektrophysiologischer Stimulation (EPS) einen Einfluss auf die Häufigkeit der NTE hatten. Der Grad oder die Schwere des Sauerstoffmangels im Gehirn (Anoxie) schienen also irrelevant zu sein. Eine physiologische Erklärung für eine NTE wie Anoxie konnte also ausgeschlossen werden. Es konnte auch kein Zusammenhang zwischen der Häufigkeit von NTE und verabreichten Medikamenten, Todesangst vor dem Anfall, sowie Vorwissen über NTE, Geschlecht, Religion oder Bildung gefunden werden. In der Längsschnittstudie mit Interviews zwei und acht Jahre nach dem Herzstillstand erwies sich die NTE als lebensverändernde Erfahrung, denn nur Patienten mit einer NTE zeigten eine typische Veränderung: Sie hatten weniger Angst vor dem Tod und einen stärkeren Glauben an ein Leben nach dem Tod. Wir sahen

bei ihnen ein größeres Interesse an Spiritualität und Fragen nach dem Sinn des Lebens, sowie eine größere Akzeptanz und Liebe zu sich selbst in Kombination mit einem Gefühl des Einsseins mit anderen und der Natur. Die Gespräche, die wir in unserer Längsschnittstudie führten, zeigten auch, dass die Menschen, oft zu ihrer eigenen Verwunderung und Verwirrung, nach einer Nahtoderfahrung verstärkte intuitive Gefühle entwickelt hatten.

### **Wie definieren Sie NTE – vor allem auch in Hinblick auf die einzelnen Teile dieses Begriffes: Nähe – Tod – Erfahrung?**

Einige Menschen, die eine lebensbedrohliche Krise überlebt haben, berichten von einem außergewöhnlichen Bewusstseinsereignis. Eine NTE kann definiert werden als die berichtete Erinnerung an eine Reihe von Eindrücken während eines besonderen Bewusstseinszustandes, einschließlich einer Reihe von ›universellen‹ Elementen wie eine außerkörperliche Erfahrung mit der Möglichkeit der Wahrnehmung aus einer Position außerhalb und oberhalb des leblosen Körpers, das Sehen eines Tunnels, eines Lichts, verstorbener Verwandter, ein Lebensrückblick, angenehme Gefühle wie bedingungslose Liebe oder die bewusste Rückkehr in den Körper. Es werden viele Umstände beschrieben, bei denen von NTE berichtet wird, wie z.B. Herzstillstand (klinischer Tod), Schock nach Blutverlust (komplizierte Geburt), Koma nach Schädel-Hirn-Trauma oder Schlaganfall, Beinahe-Ertrinken (Kinder) oder Erstickung, aber auch bei schweren, nicht unmittelbar lebensbedrohlichen Krankheiten, während Depression, Isolation oder Meditation oder ohne ersichtlichen Grund. Offenbar braucht man also nicht immer ein nicht funktionierendes Gehirn, um von einer NTE zu berichten. Die NTE ist transformativ und bewirkt immer eine tiefgreifende Veränderung der Lebenseinsicht, den Verlust der Angst vor dem Tod und eine erhöhte intuitive Sensibilität. Deshalb werden diese Art von Erfahrungen auch spirituelle transformative Erfahrungen (STE) genannt. Nahtoderfahrungen treten aufgrund der verbesserten Überlebensraten durch moderne Wiederbelebungsstechniken und der besseren Behandlung von Patienten mit Hirntraumata immer häufiger auf. Der Inhalt einer NTE und die Auswirkungen auf die Patienten scheinen weltweit, in allen Kulturen und zu allen Zeiten ähnlich zu sein. Die subjektive Natur und das Fehlen eines Bezugsrahmens für diese Erfahrung führen jedoch dazu, dass individuelle, kulturelle und religiöse Faktoren das Vokabular bestimmen, das zur Beschreibung und Interpretation der Erfahrung verwendet wird: Kinder und Erwachsene, Christen und Atheisten, Muslime und Buddhisten, sie alle verwenden unterschiedliche Worte aus ihrer eigenen Religion, Kultur und Tradition. Nach zwei soziologischen Studien in Deutschland und den USA sollen etwa vier Prozent der Gesamtbevölkerung in der westlichen Welt eine NTE erlebt haben. Also müssen mehr als zehn Millionen Menschen in den USA, drei Millionen Menschen in Deutschland und etwa 20 Millionen Menschen in Europa eine NTE gehabt haben.

## **Welche Bedeutung hat Ihre Forschung zu NTE für Ihre wissenschaftliche Primär-Disziplin?**

Seit der Veröffentlichung von vier prospektiven Studien zur NTE bei insgesamt 562 Überlebenden eines Herzstillstandes, mit auffallend ähnlichen Ergebnissen und Schlussfolgerungen, kann das Phänomen der NTE wissenschaftlich nicht mehr ignoriert werden. Es handelt sich um eine authentische Erfahrung, die nicht einfach auf Einbildung, Todesangst, Halluzination, Psychose, Drogenkonsum oder Sauerstoffmangel reduziert werden kann. Und Menschen scheinen durch eine NTE während eines nur wenige Minuten dauernden Herzstillstands dauerhaft verändert zu werden. Diesen Studien zufolge ist die derzeitige materialistische Sichtweise der Beziehung zwischen Gehirn und Bewusstsein, die von den meisten Ärzten, Philosophen und Psychologen vertreten wird, zu eingeschränkt für ein angemessenes Verständnis dieses Phänomens. Die reduktiv-materialistische Wissenschaft geht prinzipiell von einer Realität aus, die nur auf physikalisch beobachtbaren Daten beruht. Wir sollten uns aber bewusst sein, dass es neben der äußeren und so genannten objektiven Wahrnehmung und Beobachtung auch subjektive, nicht beobachtbare und nicht beweisbare Aspekte wie Gedanken, Gefühle, Inspiration und Intuition gibt. Mit unseren derzeit verfügbaren wissenschaftlichen und objektiven Techniken ist man nicht einmal in der Lage, den Inhalt der subjektiven Erfahrungen in unserem Bewusstsein zu beweisen, zu messen, zu objektivieren oder zu falsifizieren. Wir können nur die elektrischen, magnetischen, chemischen Aktivitäten im Gehirn durch EEG, MEG und PET-Scan messen und wir können Veränderungen des Blutflusses im Gehirn durch fMRI messen, aber dies sind nur neurale Korrelate des Bewusstseins. Diese Messungen erklären weder etwas über die Produktion noch über den Inhalt des Bewusstseins. Ein direkter Beweis dafür, wie Neuronen oder neuronale Netzwerke möglicherweise die subjektive Essenz unserer Gedanken und Gefühle produzieren könnten, fehlt völlig. Durch die wissenschaftliche Begründung des Bewusstseins als nichtlokales und damit allgegenwärtiges Phänomen kann diese Sichtweise zu neuen Ideen über die Beziehung zwischen Bewusstsein und Gehirn beitragen. Es gibt inzwischen gute Gründe für die Annahme, dass unser Bewusstsein nicht immer mit der Funktion unseres Gehirns übereinstimmt: Erweitertes Bewusstsein kann manchmal getrennt vom Körper erlebt werden. Das Bewusstsein befindet sich also nicht in unserem Gehirn und ist auch nicht auf unser Gehirn beschränkt, denn unser Bewusstsein ist nicht lokal, und unser Gehirn hat eine ermöglichende Funktion und keine produzierende Funktion, um Bewusstsein zu erleben. Basierend auf wissenschaftlichen Studien über NTE bei Überlebenden eines Herzstillstandes kommt man nicht um die Schlussfolgerung herum, dass endloses Bewusstsein unabhängig vom Körper existiert hat und immer existieren wird. Die Forschung über NTE stellt das rein materialistische Paradigma in der Wissenschaft in Frage, und so scheint sie für unsere wissenschaftlichen Vorstellungen über die Geist-Gehirn- und Geist-Körper-Beziehung wichtig zu sein. Es ist auch offensichtlich, dass sie für unsere Vorstellungen von Leben und Tod wichtig ist, wegen der fast unvermeidli-

chen Schlussfolgerung, dass zum Zeitpunkt des physischen Todes das Bewusstsein in einer anderen Dimension weiter erlebt wird, in der alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingeschlossen ist. Der Tod ist nur das Ende unserer physischen Aspekte. Ich glaube nun, dass der Tod, wie die Geburt, ein bloßer Übergang von einem Bewusstseinszustand in einen anderen sein kann. Aber wir sollten anerkennen, dass die Forschung über NTE uns keinen unwiderlegbaren wissenschaftlichen Beweis für diese Schlussfolgerung liefern kann, weil die Menschen mit einer NTE nicht ganz gestorben sind, aber sie waren alle sehr nahe am Tod und ohne ein funktionierendes Gehirn. Es ist jedoch wissenschaftlich erwiesen, dass während einer NTE ein erweitertes Bewusstsein unabhängig von einem funktionierenden Gehirn erlebt wurde. Ohne einen Körper können wir immer noch bewusste Erfahrungen machen, wir sind immer noch bewusste Wesen. Kürzlich schrieb mir jemand mit einer NTE: »Ich kann ohne meinen Körper leben, aber offenbar kann mein Körper nicht ohne mich leben.« Es gibt weder einen Anfang noch wird es jemals ein Ende unseres Bewusstseins geben. Es liegt auf der Hand, dass mehr Wissen über die Ergebnisse der NTE-Forschung und über die mögliche Kontinuität des Bewusstseins nach dem Tod einen bedeutenden Einfluss auf die Praxis der Medizin haben könnte, weil es die Vorstellungen über die Behandlung von Patienten im Koma oder im Endstadium einer unheilbaren Krankheit beeinflusst. Sie könnte auch offensichtlich zu Unterschieden in der medizinischen Praxis führen, was Verfahren wie die Einleitung oder Beendigung lebensverlängernder Behandlungen, Sterbehilfe oder die Entnahme von Organen zur Transplantation bei jemandem im Sterbeprozess mit einem schlagenden Herzen in einem warmen Körper, aber mit der Diagnose Hirntod betrifft. Aber die NTE-Forschung ist nicht nur von großer praktischer Bedeutung für das medizinische Personal, sondern auch für sterbende Patienten und ihre Familien. Sie alle sollten sich der außergewöhnlichen Bewusstseinsenerfahrungen bewusst sein, die während der Zeit des klinischen Todes oder des Komas, rund um das Sterbebett und den Sterbenden (End-of-Life-Erfahrungen) oder sogar nach dem Tod (Kommunikation nach dem Tod) auftreten können. Um Menschen mit einer NTE besser zu helfen und zu unterstützen, als es derzeit geschieht, sollten alle Mitarbeitenden des Gesundheitswesens und Familienangehörige die Möglichkeit einer NTE in Betracht ziehen, nachdem ein Patient eine lebensbedrohliche Krise wie einen Herzstillstand oder ein Koma erleidet. Im Falle einer NTE sollte der Arzt oder Therapeut die Erfahrung nicht als pathologischen oder anormalen Vorfall abtun, sondern sie als eine existenzielle und lebensverändernde spirituelle Krise mit all der Orientierungslosigkeit und den psychologischen Problemen, die eine solche Krise mit sich bringt, betrachten.

**Wie würden Sie die Reaktionen der Kolleg\*innen, aber auch der Förderlandschaft oder Fachlicher Vereinigungen auf Ihre Forschungen zu NTE beschreiben?**

Ich werde häufig gefragt, warum die wissenschaftliche und medizinische Gemeinschaft so viel Widerstand gegen die Erforschung von Ursache und Inhalt einer NTE hegt und warum

das Thema in wissenschaftlichen Zeitschriften so wenig Beachtung findet. Gelegentlich sind die Fragesteller selbst äußerst kritisch. Aber wir sollten uns immer vor Augen halten, was der Psychologe Carl Gustav Jung gesagt hat: »Ich werde nicht die modische Dummheit begehen, alles, was ich nicht erklären kann, als Betrug zu betrachten.« Für die meisten Ärzte ist die NTE jedoch immer noch ein unverständliches und unbekanntes Phänomen, weil sie kaum jemals einen Patienten von seiner NTE erzählen hören. Die Patienten sind durch die vielen negativen Reaktionen, die sie bekommen, so zurückhaltend, ihre Erfahrungen mit anderen zu teilen. Patienten müssen das Gefühl haben, dass man ihnen vertraut, dass man ohne Kommentar oder Vorurteil zuhören kann, und Ärzte fragen Patienten nicht danach, was sie während eines Herzstillstands oder Komats erlebt haben könnten. Es ist schwer, die Meinung von Ärzten oder Wissenschaftlern zu verallgemeinern, aber immer noch zögert die Mehrheit, einen neuen postmaterialistischen Ansatz zu akzeptieren, bei dem das Gehirn eine ermöglichende und nicht eine produzierende Funktion hat, um Bewusstsein zu erfahren, und zu akzeptieren, dass eine NTE ein mehr als reales Ereignis ist, welches das Leben derer verändert, die es erlebt haben. Aber immer mehr Ärzte interessieren sich dafür, und ich habe viele Einladungen zu Vorträgen in vielen Ländern erhalten, an medizinischen Fakultäten, an Universitäten, in Krankenhäusern, in Hospizen, für Intensivpfleger, für Fachärzte, in Auffrischkursen für Allgemeinmediziner, und auch für Psychologie- und Philosophiestudenten. Mein Eindruck ist, dass die jüngere Generation von Ärzten offener ist als die ältere Generation.

Erstaunlicherweise haben viele Menschen in der Allgemeinbevölkerung, aber auch Ärzte und Medizinstudenten, heutzutage immer noch nie von NTE gehört, und deshalb »glauben« sie immer noch, dass der Tod das Ende unserer Existenz und das Ende unseres Bewusstseins ist. Die Menschen haben Angst, dass mit dem Tod alles zu Ende geht. Wir sind alle in einer akademischen Welt aufgewachsen, in der uns beigebracht wurde, dass für jede Beobachtung eine reduktionistische und materialistische (eine sogenannte wissenschaftliche) Erklärung offensichtlich ist. Das machte es unmöglich zu akzeptieren, dass ein klares Bewusstsein während einer Periode des Herzstillstandes oder des Komats, oder auch nur kurz vor, während oder nach dem Tod erlebt werden könnte. Die Erforschung von NTE und anderen Manifestationen nichtlokalen Bewusstseins, wie z.B. Erfahrungen am Lebensende (Sterbebett-Visionen) oder Kommunikation nach dem Tod, die von der derzeit weithin akzeptierten materialistischen Wissenschaft nicht erklärt werden können, rufen oft Spott oder Ablehnung sowie emotionale Reaktionen oder Vorurteile hervor. Wie der Psychologe William James schon vor etwa einem Jahrhundert gesagt hat: »Eine neue Idee wird zuerst als lächerlich verurteilt und dann als trivial abgetan, bis sie schließlich zum Allgemeingut wird.« Wahre Wissenschaft beschränkt sich nicht auf enge materialistische Annahmen, sondern ist offen für neue und zunächst unerklärliche Erkenntnisse und begrüßt die Herausforderung, neue erklärende Theorien zu finden. Der berühmte Wissenschaftler Robert Oppenheimer hat geschrieben: »In der Wissenschaft gibt es keinen Platz für Dogmen. Der Wissenschaftler ist frei und muss frei sein, jede Frage zu stellen, jede Behauptung anzu-

zweifeln, nach Beweisen zu suchen, jeden Fehler zu korrigieren.« Wissenschaft ist gleichbedeutend mit unvoreingenommenem Fragen und sollte auf wissenschaftlicher Neugier beruhen. Abnormale Befunde bieten die Chance, bestehende wissenschaftliche Theorien zu modifizieren oder durch neue Erkenntnisse zu ersetzen, die eine Erklärung bieten, dafür gibt es historische Präzedenzfälle. William James hatte Recht, als er feststellte: »Das Abnormale zu studieren ist der beste Weg, das Normale zu verstehen.« Die zeitgenössische Wissenschaft bleibt in einem Bild der Realität verwurzelt, das ausschließlich auf physikalisch beobachtbaren Daten basiert. Meiner Meinung nach sollte die zeitgenössische Wissenschaft ihre impliziten Annahmen über die Natur der Realität überprüfen, weil sie zur Vernachlässigung oder Verleugnung wichtiger und noch nicht beantworteter Fragen über das Bewusstsein geführt haben.

Die Reaktion von Ärzten und anderen Wissenschaftlern auf NTE ist größtenteils von ihren vorgefassten Meinungen über Leben und Tod geprägt, und diese wiederum sind nicht nur von dem geprägt, was sie an Universitäten und in medizinischen Schulen gelernt haben, sondern basieren auch auf ihrem religiösen oder spirituellen Hintergrund oder dem Fehlen eines solchen. Es ist daher sinnvoll, darüber nachzudenken, was wir über Wissenschaftler und ihre religiösen Überzeugungen wissen. Umfragen haben gezeigt, dass sich die meisten Wissenschaftler, im Gegensatz zur allgemeinen Öffentlichkeit, nicht sehr für Religion oder die Möglichkeit der Unsterblichkeit interessieren. Während 91 Prozent der US-Bevölkerung an Gott oder eine Form von persönlichem Leben nach dem Tod glauben, ergab eine kürzlich durchgeführte Umfrage unter mehr als tausend amerikanischen Ärzten, dass 76 Prozent an Gott glauben und 59 Prozent an ein persönliches Leben nach dem Tod glauben. Ein Artikel in der Fachzeitschrift *Nature* zeigt jedoch, dass sich nur 39 Prozent der Wissenschaftler als religiös bezeichnen und 61 Prozent entweder nicht religiös oder agnostisch sind. Noch bemerkenswerter ist, dass ein anderer Artikel in *Nature* behauptet, dass nur sieben Prozent der prominentesten und einflussreichsten Wissenschaftler, die alle Mitglieder der National Academy of Sciences in den Vereinigten Staaten sind, sich selbst als religiös oder spirituell bezeichnen. Das bedeutet, dass 93 Prozent der führenden Wissenschaftler von heute jede Form von Religion oder Spiritualität ablehnen. Wenn unser Bewusstsein die Möglichkeit eines Gottes oder der Unsterblichkeit leugnet, werden unsere vorgefassten Meinungen über Leben und Tod von eben diesem Bewusstsein geprägt sein. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Meinungen zu diesen Themen geteilt bleiben werden. Der Einfluss namhafter führender Wissenschaftler ist sicher nicht zu unterschätzen, denn sie haben oft wichtige Positionen in nationalen und internationalen wissenschaftlichen Beratungsgremien inne und sitzen in den Vorständen großer wissenschaftlicher Zeitschriften, wo sie darüber entscheiden, ob ein Artikel veröffentlicht wird oder nicht. Und in den Universitäten der westlichen Welt ist der materialistische Ansatz in der Wissenschaft der einzige weithin akzeptierte Ansatz. Aber Umfragen legen nahe, dass ihre Meinung nicht repräsentativ für alle Wissenschaftler ist, insbesondere nicht für Mediziner. Die persönlichen Meinungen von Wissenschaftlern und Professoren bestimmen in der Regel, ob neue

Ideen in der Wissenschaft Verbreitung finden und ob Artikel über neue oder bahnbrechende Erkenntnisse veröffentlicht werden, und darüber, welche Art von Wissenschaft an den Universitäten gelernt wird. Wissenschaftliche NTE-Studien zeigen die Grenzen unserer derzeitigen medizinischen und neurophysiologischen Vorstellungen über die verschiedenen Aspekte des menschlichen Bewusstseins und die Beziehung zwischen Bewusstsein und Gehirn auf. Die Ansicht, dass das Bewusstsein das Produkt rein neurologischer Prozesse im Gehirn ist, bleibt die am weitesten verbreitete Hypothese, obwohl diese Annahme nie bewiesen werden konnte. Wenn neue Ideen nicht in das allgemein akzeptierte (materialistische) Paradigma passen, werden sie von vielen Wissenschaftlern als Bedrohung empfunden. Es ist daher kaum verwunderlich, dass, wenn empirische Studien neue Phänomene oder Tatsachen aufzeigen, die nicht in das vorherrschende wissenschaftliche Paradigma passen, diese in der Regel geleugnet, unterdrückt oder sogar lächerlich gemacht werden. Dies ist genau das, was der Philosoph Arthur Schopenhauer vor etwa 150 Jahren feststellte: »Alle Wahrheit durchläuft drei Stadien: Erstens wird sie lächerlich gemacht, zweitens wird sie heftig bekämpft, drittens wird sie als selbstverständlich akzeptiert!« Die Geschichte der Wissenschaft erzählt uns eine ähnliche Geschichte. Neue Ideen wurden selten enthusiastisch aufgenommen, sie riefen immer Widerstand hervor. Ian Stevenson, der Psychiater, der viele zusammenhängende Fälle von Reinkarnation untersucht hat, hat geschrieben: »Es ist gesagt worden, dass nichts so lästig ist wie eine neue Idee, und ich denke, das gilt besonders für die Wissenschaft.« Und A. Koestler hatte vermutlich recht, als er 1959 schrieb: »Innovation ist eine zweifache Bedrohung für akademische Mittelmäßigkeitsmenschen: Sie gefährdet ihre orakelhafte Autorität; und sie ruft die tiefere Furcht hervor, dass ihr ganzes mühsam errichtetes intellektuelles Gebäude einstürzen könnte.« Ein gutes Beispiel für den Widerwillen materialistischer Wissenschaftler, neue Ideen zu akzeptieren, sind die folgenden Aussagen des renommierten niederländischen Neurobiologen Dick Swaab in einem erschienenen Interview. Er bezeichnet sich selbst als Atheist und behauptet, »wir sind unser Gehirn« und »alles, wie falsche Essgewohnheiten, Sexualität oder die Vorstellung von Gott, ist ein Produkt unseres Gehirns«. Er ist auch überzeugt, dass »das Bewusstsein ein Produkt des Gehirns ist«. Und er fährt fort: »Ich glaube nicht an eine Seele [...] Die Seele ist nur ein großer Irrtum. [...] Ich bin ein Mensch mit einer riesigen Maschine in meinem Schädel, die gleichzeitig ihre eigenen Grenzen hat und auch weitgehend automatisch funktioniert.«

**Wie hat sich das Diskursfeld zu NTE im Laufe der Zeit, seit Sie zum Thema forschen und publizieren, verändert? Und was sind die Potentiale der Forschung zu NTE für die Zukunft?**

Wie ich bereits erwähnt habe, gibt es in der (jüngeren) wissenschaftlichen Gemeinschaft mehr und mehr Akzeptanz, über die Implikationen der NTE-Forschung zu diskutieren, und insbesondere über die Implikationen für unsere Vorstellungen über die Beziehung zwischen Bewusstsein und Gehirn/Körper. Aber es ist ein langsamer Prozess, mit immer noch viel Widerwillen bei der Mehrheit der Neurowissenschaftler, Ärzte, Psychologen und

Philosophen. Aber dank der vielen Artikel, Bücher, Radio- und Fernsehsendungen und Dokumentarfilme hat die allgemeine Bevölkerung ein größeres Interesse an NTE und anderen Erfahrungen mit erweitertem Bewusstsein gezeigt, was zu einem abnehmenden Tabu über NTE führt und zu mehr Menschen, die in der Lage und bereit sind, ihre persönlichen Erfahrungen mit anderen zu teilen. Dies hat wichtige Implikationen für die Sterbe- und Palliativmedizin, für die Behandlung von Patienten im Koma und für unsere Vorstellungen von Leben und Tod. Die wissenschaftliche Forschung über NTE und ihre transformatorischen Aspekte und die Veröffentlichungen über die Ergebnisse dieser Forschung, nicht nur in wissenschaftlichen Artikeln, sondern auch in populäreren Medien, können sowohl der allgemeinen Bevölkerung als auch den Wissenschaftlern mehr Wissen und Einsicht über die Idee vermitteln, dass der Tod des Körpers nicht das Ende unseres Bewusstseins ist und dass das Gehirn keine produzierende, sondern eine ermöglichende Funktion hat, um Bewusstsein zu erfahren.

**Das Thema der NTE war immer wieder eine Herausforderung für das Wissenschaftsverständnis der Forschenden; manche sahen und sehen darin sogar Anlass für einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel. Das ist auch der Grund dafür, weshalb die NTE-Forschung immer wieder der New-Age-Bewegung zugerechnet wurde. Wie stehen Sie zu diesen Beobachtungen?**

In meinen Antworten auf die Fragen drei und vier habe ich ausführlich über die Notwendigkeit gesprochen, das materialistische Paradigma in der Wissenschaft in ein offeneres und postmaterialistisches Paradigma zu ändern, um in der Lage zu sein, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung über NTE vollständig zu verstehen und zu akzeptieren. Das hat nichts mit ›New-Age‹ zu tun, was auch immer das sein mag. Außerdem bezweifle ich, dass die NTE-Forschung »immer wieder« mit dem ›New-Age-Idealismus verglichen wird. Nur materialistische Skeptiker haben die Ergebnisse der NTE-Forschung mit New-Age-Idealen verglichen, meist auf Skeptiker-Blogs im Internet, aber ihre Meinung basiert meist auf Vorurteilen und vorsätzlicher Ignoranz, und nicht auf den veröffentlichten Ergebnissen der wissenschaftlichen NTE-Forschung in *Mainstream- und Peer-Review-Journals*. Unser Artikel, der im Dezember 2001 in *The Lancet* veröffentlicht wurde und den ins Deutsche übersetzten Titel *Nahtoderfahrung bei Überlebenden eines Herzstillstandes: eine prospektive Studie in den Niederlanden* trägt,<sup>1</sup> wurde mehr als 620-mal in wissenschaftlichen Artikeln und Büchern zitiert. Diese Studie dürfte also den meisten Wissenschaftlern bekannt sein. Und die Forschung über NTE zu entlarven, indem man sie ›New-Age‹ nennt, kann nicht als wissenschaftliche Diskussion angesehen werden. Die Daten, die auf ein nicht-lokales menschliches Bewusstsein hindeuten, wurden mit einer so beeindruckenden statistischen Signifikanz in einer Reihe von Experimenten und empirischen Studien

---

1 van Lommel, Pim u.a., Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands, in: *The Lancet* 358 (9298), 2001, 2039–2045. DOI: [10.1016/S0140-6736\(01\)07100-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(01)07100-8).

nachgewiesen, dass es unwissenschaftlich geworden ist, sie zu leugnen. Dennoch sind die meisten Wissenschaftler so intellektuell allergisch gegen diese Beweise geworden, dass sie sich von vornherein weigern, sie anzuerkennen.

Wie ich bereits erwähnt habe, akzeptieren die meisten Wissenschaftler immer noch ›blind‹ die nie bewiesene Annahme, dass das Bewusstsein vom Gehirn erzeugt wird, dass es auf das Gehirn beschränkt ist und dass es mit dem Tod des Gehirns und des Körpers untergehen wird, was eine totale Vernichtung des Personseins bedeutet. Nach dieser Sichtweise sind Sinn, Richtung, Zweck und freier Wille fiktiv. Prominente Wissenschaftler haben sich manchmal über die Möglichkeit lustig gemacht, dass das Bewusstsein den Tod des Körpers überleben könnte. Der Kosmologe Stephen Hawking zum Beispiel sagt: »Ich betrachte das Gehirn als einen Computer, der aufhört zu arbeiten, wenn seine Komponenten versagen. Es gibt keinen Himmel oder ein Leben nach dem Tod für kaputte Computer; das ist ein Märchen für Leute, die Angst vor der Dunkelheit haben.« Befürworter dieser materialistischen Sichtweise lassen keine Ausnahme zu: Nichts von Bewusstsein wird jemals den physischen Tod überleben. Diese Ansicht ist zu einem Dogma geworden, weil eine einzige Ausnahme ihre materialistische Grundlage untergraben würde. Nicht nur, dass nichts des Bewusstseins überlebt, sondern es kann auch nichts erlaubt werden, zu überleben. Es mag respektlos erscheinen zu behaupten, dass Wissenschaftler Leugner sind, wenn es um Beweise geht, denn die stereotype Ansicht ist, dass Wissenschaftler mutig und leidenschaftslos Daten und Beweise folgen, wohin auch immer sie führen. Doch diese idealisierte Ansicht wird regelmäßig verletzt, wenn wissenschaftliche Ansichten zu einem Dogma erstarren, so auch in der jüngsten Bewusstseinsforschung. Sir John Eccles, der mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Neurophysiologe, glaubte, dass die Sichtweise des Materialismus fehlerhaft sei und dass der Glaube daran extreme Arroganz erfordere, die er als pathologisch – buchstäblich als Krankheit – ansah. Sein Urteil war hart: »Arroganz ist eine der schlimmsten Krankheiten von Wissenschaftlern, und sie führt zu Autoritäts- und Endgültigkeitsaussagen, die meist in Bereichen geäußert werden, die völlig außerhalb der wissenschaftlichen Kompetenz des Dogmatikers liegen. Es ist wichtig zu erkennen, dass Dogmatismus heute eher eine Krankheit der Wissenschaftler als der Theologen ist.« Bedeutende Wissenschaftler, die einer materialistischen, vom Gehirn abgeleiteten Sicht des Bewusstseins widersprochen haben, werden im Allgemeinen ignoriert. Max Planck, der Begründer der Quantenmechanik, bemerkte zum Beispiel: »Ich betrachte das Bewusstsein als fundamental. Ich betrachte die Materie als Ableitung des Bewusstseins. Wir können nicht hinter das Bewusstsein kommen. Alles, wovon wir sprechen, alles, was wir als existierend betrachten, postuliert Bewusstsein.« Erwin Schrödinger, ein weiterer Physik-Nobelpreisträger, stimmte zu: »Das Bewusstsein kann nicht physikalisch erklärt werden. Denn das Bewusstsein ist absolut fundamental. Es kann nicht durch irgendetwas anderes erklärt werden.« In jüngerer Zeit hat der Mathematiker und Philosoph David Chalmers erklärt: »Ich schlage vor, dass bewusste Erfahrung als eine fundamentale Eigenschaft betrachtet wird, die nicht auf etwas Grundlegenderes reduziert werden kann.« Und der Neurowis-

senschaftler Christof Koch hat gesagt: »Ich glaube, dass Bewusstsein eine fundamentale, eine elementare Eigenschaft von lebender Materie ist. Es kann von nichts anderem abgeleitet werden.« Aber trotz der Aussagen dieser bedeutenden Wissenschaftler ist die Auffassung des Bewusstseins als eine fundamentale, primäre, nicht-lokale Entität immer noch nicht von der Mehrheit der Wissenschaftler anerkannt und akzeptiert worden. Zu dieser wissenschaftlichen Ignoranz trägt die Tatsache bei, dass die moderne Wissenschaft ihre Darstellung des Bewusstseins als ein nicht-materialistisches Phänomen im Wesentlichen abgeschlossen hat.

**Welche gesellschaftliche Relevanz sehen Sie in dem Thema? Seit Kübler-Ross' und Moody's Publikationen hat es immense Resonanz in der Gesellschaft erzeugt; wo sehen Sie die markantesten Berührungspunkte zwischen der wissenschaftlichen Forschung und der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema?**

In meinen Antworten auf frühere Fragen habe ich bereits ausführlich über die unterschiedliche Herangehensweise und Akzeptanz zwischen Wissenschaftlern und der allgemeinen Bevölkerung geschrieben. Weltweit sind viele Menschen offen und interessiert an NTE und NTE-Forschung. Von dem Buch *Leben nach dem Tod* von Raymond Moody wurden mehrere Millionen Exemplare verkauft, ebenso wie von *Blick in die Ewigkeit* des Neurochirurgen Eben Alexander. Und auch von meinem Buch *Endloses Bewusstsein*, das einen wissenschaftlicheren Ansatz hat und nicht nur die NTE-Forschung, sondern auch Theorien über das Bewusstsein und die Beziehung von Verstand/Geist und dem Gehirn beschreibt, wurden weltweit mehr als 250.000 Exemplare verkauft. Außerdem wurden jedes Jahr mehr als 100.000 Besucher auf meiner Website registriert.<sup>2</sup> Zusammenfassend kann man feststellen, dass es in der allgemeinen Bevölkerung viel mehr Akzeptanz und Interesse an den verschiedenen Aspekten der NTE und ihrer Transformation gibt, wie z.B. an der Bedeutung von Empathie und Mitgefühl gegenüber anderen, gegenüber der Natur und gegenüber unserer gefährdeten Erde, aber auch an den Auswirkungen der NTE-Forschung auf unsere Vorstellungen von Leben und Tod. Wir sollten nicht vergessen, dass in Europa etwa 20 Millionen Menschen eine NTE erlebt haben müssen, und etwa 125 Millionen Menschen eine Kommunikation nach dem Tod gehabt haben müssen. Diese sogenannte postmortale Erfahrung oder Nachtodkontakte (NTK) ist das innere Gefühl, mit dem Bewusstsein eines Verstorbenen in Kontakt zu sein. Es ist immer noch ein großes Tabu, über das Gefühl zu sprechen, mit einem verstorbenen geliebten Menschen in den Wochen, Monaten oder Jahren nach seinem Tod in Kontakt zu sein. Dieser Kontakt kann darin bestehen, eine Präsenz zu spüren, sich berührt zu fühlen oder die verstorbene Person zu sehen und wird manchmal von Kommunikation, bestimmten Düften oder unerwarteten, »zufälligen« Ereignissen begleitet, die intuitiv mit der verstorbenen Person in Verbindung gebracht werden.

---

2 <https://pimvanlommel.nl/> (letzter Zugriff am 23.8.2022).

Menschen teilen diese Erfahrungen nur dann mit, wenn sie großes Vertrauen empfinden und wissen, dass sie nicht mit Vorurteilen oder negativen Kommentaren konfrontiert werden (»Das ist nur Wunschdenken« oder »Da spricht Ihre Trauer«). Auch diese Erfahrungen treten meist im Schlaf auf, weshalb sie es meist nur als Traum bezeichnen. Postmortale Erfahrungen sind in der westlichen Welt immer noch ein großes Tabu. Die Tatsache, dass ein Kontakt mit dem Bewusstsein eines verstorbenen Angehörigen möglich ist, ist in der Regel sehr tröstlich und hilfreich in der Zeit der Trauer, und medizinisches Personal oder Familienangehörige sollten einen NTK nicht als Halluzination bezeichnen. Wie bei der NTE ist das Ergebnis eines Nachtodkontakts, dass meist auch die Angst vor dem eigenen Tod verschwindet. Es gibt immer noch eine große Unkenntnis und einen Mangel an Akzeptanz in der wissenschaftlichen Gemeinschaft über die Auswirkungen dieser häufig auftretenden Erfahrungen von erweitertem oder nicht-lokalem Bewusstsein, und es gibt immer noch eine Abneigung, die Ursache und den Inhalt dieser Art von Erfahrungen zu untersuchen, weil sie nicht in das derzeit noch weithin akzeptierte materialistische Paradigma in der Wissenschaft passen.

**Welche Erwartungen tragen die Menschen, vor denen Sie Vorträge zum Thema NTE halten, an Sie heran?**

Die Erwartungen hängen davon ab, wo ich Vorträge über die Ergebnisse und Implikationen der NTE-Forschung halte. Wenn ich Vorträge für medizinische Fakultäten, für Krankenhäuser, für Ärzte und Krankenschwestern und für Universitäten halte, sind die Erwartungen eher über die wissenschaftlichen Implikationen dieser Forschung für medizinische und ethische Aspekte im Gesundheitswesen und für unsere Vorstellungen von Leben und Tod. Wenn ich Vorträge für Pflegepersonal in Hospizen und in der Sterbe- und Palliativpflege halte, geht es mehr um Erfahrungen am Lebensende und um die Kommunikation nach dem Tod (NTK) und um die Kontinuität des Bewusstseins nach dem Tod des Körpers. Wenn ich hingegen Vorträge für die allgemeine Bevölkerung halte, kommen viele Menschen zum Zuhören, weil sie selbst eine NTE hatten, jemanden kennen, der eine NTE hatte, oder weil sie selbst einen NTK erlebt haben. Sie kommen, um Anerkennung und Unterstützung zu bekommen, um ihre Erfahrung besser verstehen, akzeptieren und in das tägliche Leben integrieren zu können.

**Im Kontext Ihrer Forschung zu NTE hatten Sie immer wieder mit Patient\*innen oder Menschen zu tun, die selbst solche Erfahrungen gemacht haben. Wie hat sich Ihr Verhältnis zu diesen Menschen entwickelt?**

Die meisten Menschen, die eine NTE hatten und mich persönlich oder per E-Mail oder Brief kontaktieren, sind äußerst dankbar, ihre Erfahrung (endlich) mit mir teilen zu können, denn normalerweise waren sie nicht in der Lage, ihre NTE oder ihren Nachtodkontakt mit

Ärzten, Krankenschwestern, Familienmitgliedern, Freunden oder dem Partner zu teilen. Normalerweise werden sie mit Vorurteilen, Unglauben, negativen Kommentaren, Spott oder Leugnung konfrontiert. In dem Moment, in dem sie in der Lage sind, ihre NTE mit mir zu teilen, fühlen sie sich akzeptiert und unterstützt, und sie können beginnen, die NTE und die Nachwirkungen selbst zu akzeptieren und die Erfahrung in das tägliche Leben zu integrieren. In der Regel fühlen sie sich durch die Schlussfolgerungen der NTE-Forschung sehr unterstützt. Die Menschen scheinen mir zu vertrauen und sind mir gegenüber sehr offen über die verschiedenen Aspekte ihrer NTE und über die vielen Probleme, die sie in den ersten Jahren nach der NTE hatten (Depression, Einsamkeit, Heimweh etc.)

### **Wie hat sich Ihr Verhältnis zum Feld der NTE generell über die Jahre entwickelt und verändert?**

Ich habe viele Jahre gebraucht, um die Schlussfolgerungen der NTE-Forschung wirklich zu akzeptieren, dass der Tod nicht das Ende unseres Bewusstseins ist, dass es eine Kontinuität des Bewusstseins nach dem Tod des Körpers gibt, weil der Tod nur ein veränderter Bewusstseinszustand ist, und dass das Gehirn eine ermöglichende und keine produzierende Funktion hat, um Bewusstsein zu erfahren. Menschen mit einer NTE sind in dieser Hinsicht meine größten Lehrer gewesen.

### **Welches Projekt würden Sie gerne angehen, wenn Sie die Gelegenheit einer Finanzierung und ausreichend Zeit hätten?**

Persönlich glaube ich, dass genug gut konzipierte wissenschaftliche Studien über NTE und ihre Transformation veröffentlicht wurden, aber die Herausforderung besteht nun darin, die Ergebnisse und Schlussfolgerungen dieser Studien mehr und besser in der wissenschaftlichen Gemeinschaft zu akzeptieren, in der nur das reduktiv-materialistische Paradigma herrscht. Wir brauchen wirklich einen Paradigmenwechsel in der Wissenschaft, damit die Ergebnisse der NTE-Forschung akzeptiert werden.

---

## **Autor\*innen**

**Dr. Pim van Lommel**

Velp, Niederlande, [info@pimvanlommel.nl](mailto:info@pimvanlommel.nl)

Pim van Lommel war als niederländischer Kardiologe in leitender Position im Rijnstate Krankenhaus in Arnhem tätig und befasst sich aktuell vor allem mit Fragen der Bewusstseinsforschung. Seine prospektive Studie über Nahtoderfahrungen bei Überlebenden eines Herzstillstands wurde 2001 in *The Lancet* veröffentlicht. 2007 folgte die Publikation von *Eindeloos Bewustzijn*, das als Bestseller seitdem in vielfacher Auflage erschien und

in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. Van Lommel war 1988 Mitbegründer der niederländischen Sektion der International Association for Near-Death Studies. Er hat zahlreiche internationale und wissenschaftliche Auszeichnungen erhalten.

**Dr. Stephanie Gripentrog-Schedel** 

Lektorat Fach Religionswissenschaft, Theologische Fakultät, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [s.gripentrog@email.uni-kiel.de](mailto:s.gripentrog@email.uni-kiel.de)

**Dr. Jens Kugele** 

International Graduate Centre for the Study of Culture, Justus-Liebig-Universität Gießen, [jens.kugele@gcsc.uni-giessen.de](mailto:jens.kugele@gcsc.uni-giessen.de)

**Prof. Dr. Enno Edzard Popkes**

Professur für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt, Theologische Fakultät, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, [enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de](mailto:enno.edzard.popkes@theol.uni-kiel.de)

---

## Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

