

Zur Psychologie von Nahtoderfahrungen in religionswissenschaftlicher Perspektive*

1. Einleitung

Von jenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit dem Thema der Nahtoderfahrungen (NTE)¹ 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.² Zugleich bilden psychologische Erklärungen von NTE³ 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.⁴ Gründe dafür liegen unter anderem in der Tatsache, dass auch solche Menschen von Merkmalen einer NTE berichten, die sich faktisch nicht in Todesnähe befanden.⁵ 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.⁶ 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.«⁷ Hinzu kommt die Problematik, phänomenologisch eindeutige Merkmale einer NTE zu identifizieren, die sie von anderen Formen außergewöhnlicher Erfahrungen unterscheidbar machen könnte. Seit Moody, der noch 15 verschiedene Aspekte aufzuzählen wusste (die jedoch in keinem der 150 von ihm analysierten Fälle auch vollständig auftraten),⁸ wurde immer wieder versucht, eine Phänomenologie der wichtigsten Charakteristika einer NTE zu entwickeln.⁹ Weitere Probleme stellen sich einer Definition in den Weg: Das betrifft vor allem die kulturelle, bzw. schon regionale Varianz des Erlebten¹⁰ 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.«¹¹

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.¹²

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.¹³ 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«. ¹⁴ 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«. ¹⁵

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.«¹⁶

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.«¹⁷

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.«¹⁸ 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.¹⁹

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.«²⁰

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.«²¹

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.²² 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.«²³

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.²⁴ Auch besteht Interesse an Meditations-induzierten NTE²⁵ sowie Fragen nach der Ähnlichkeit zwischen den durch drogen-induzierte Zustände ausgelösten Erfahrungen und NTE.²⁶ 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,²⁷ 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

²² Vgl. Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes, 6–37.

²³ Krech, Religiöse Erfahrung, 358. Hervorhebung im Original.

²⁴ Vgl. Martial u.a., Content (NDE-C) Scale.

²⁵ Vgl. Van Gordon u.a., Meditation-Induced.

²⁶ Vgl. Martial u.a., Neurochemical models. Auch: Timmermann u.a., DMT Models.

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

Fähigkeit, die Vorstellungskraft zu nutzen.²⁸ Auch scheint es in diesem Zusammenhang ein erhöhtes Aufkommen an traumatischen Kindheitserfahrungen und daraus resultierenden Entfremdungsgefühlen gegenüber der Umwelt zu geben.²⁹ 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.³⁰ Eine weitere Erklärung, die in eine ähnliche Richtung geht, sieht vor allem in der Tunnelerfahrung Erinnerungen an den Geburtsvorgang.³¹ 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.«³²

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.«³³ So bleiben also wichtige Fragen offen, was die Erklärbarkeit der besagten Phänomene angeht.

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 angeht, 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.³⁴ 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«³⁵ 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.³⁶ 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.«³⁷ 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 Verzückerung, Ekstase oder Glückseligkeit.«³⁸

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.³⁹ 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 Verzückerung und Ekstase als *peak experiences*: Gipfelerlebnisse.⁴⁰

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.⁴¹ 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.⁴² 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,⁴³ in den USA die Leitung des sogenannten »Spring-Grove-Programms«⁴⁴ 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 Ergebnis⁴⁵ 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,⁴⁶ 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.«⁴⁷

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*⁴⁸ hervor. Das Buch erschien nur zwei Jahre nach Moodys *Life after Life*⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.⁵¹ 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.«⁵²

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«⁵³ 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.«⁵⁴

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.

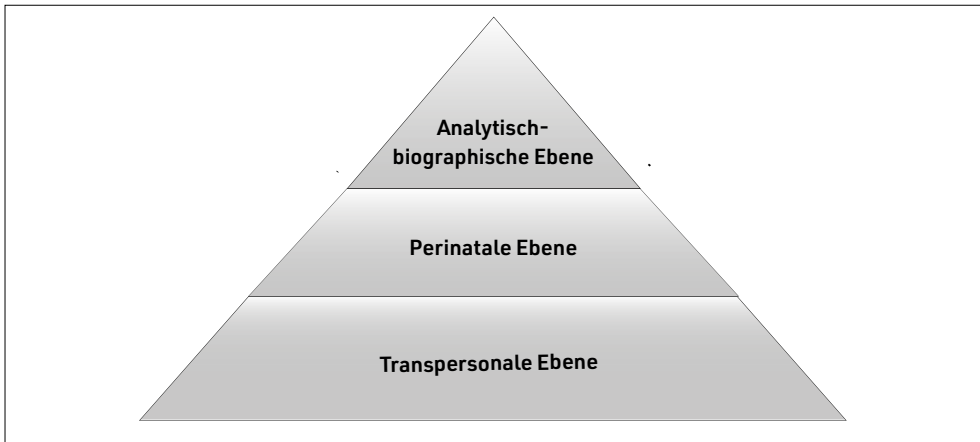


Abb. 1: Skizze zu Stanislav Grofs Topographie der Psyche. Illustration der Autorin.

spruch, die Psychologie und Psychotherapie auf eine völlig neue Grundlage zu stellen und dabei auch einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel zu initiieren.⁵⁵ 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.«⁵⁶

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«⁵⁷ ergab.

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

⁵⁵ Vgl. Grof, Revision and Re-Enchantment, 137–163.

⁵⁶ Grof, Revision der Psychologie, 3.

⁵⁷ Grof, Topographie.

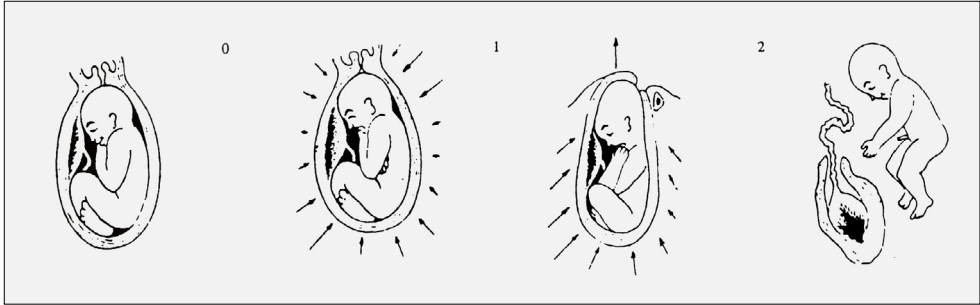


Abb. 2: Die vier grundlegenden perinatalen Matrizen Stanislaw Grofs. Alle Rechte vorbehalten. Quelle: Grof, Abenteuer, 31.

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

Matrix I: Einheit mit dem mütterlichen Organismus	Matrix II: Zwischen Beginn der Wehen und Öffnung des Geburtskanals	Matrix III: Durchgang durch den Geburtskanal	Matrix IV: Trennung von der Mutter
Zugehörige Erinnerungen aus dem Leben nach der Geburt			
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
Zugehörige Phänomene in LSD-Sitzungen			
<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.«⁶⁰

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.«⁶¹

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.⁶² 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.«⁶³

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.«⁶⁴

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.⁶⁵ 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‹.«⁶⁶

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«⁶⁷ 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.«⁶⁸

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 Lommel⁶⁹ oder auch Eben Alexander⁷⁰, 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 Stanislaw 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.«⁷¹

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 – Inkorporation⁷² 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.«⁷³

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 Todkranker.«⁷⁴ 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«⁷⁵ beschreibt. Sein Anspruch ist damit allumfassend, und er sieht seine Psychologie – so auch der Titel einer seiner Publikationen – als die »Psychologie der Zukunft«.⁷⁶

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 Kurse⁷⁷ 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‹.⁷⁸ 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.⁷⁹ 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.«⁸⁰

Auch in Europa hat sich – neben der amerikanischen Organisation⁸¹ – 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«. ⁸² 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,⁸³ 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.⁸⁴ Stichproben für Deutschland zeigen,⁸⁵ 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 Kliniken⁸⁶ oder auch die Fachklinik Heiligenfeld⁸⁷, 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,⁸⁸ die erneut nicht nur dessen außergewöhnliche Wirkung auf das menschliche Gehirn,⁸⁹ 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.⁹⁰ 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) 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.⁹¹ 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.⁹² 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-

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

⁹¹ 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.

⁹² 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.«⁹³ 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.⁹⁴ 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«⁹⁵ 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.«⁹⁶

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 Religion⁹⁷ 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.«⁹⁸

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.«⁹⁹ 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.«¹⁰⁰

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«¹⁰¹ 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.«¹⁰²

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.«¹⁰³

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.«¹⁰⁴

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*, Sothurn 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.
- Treitel, 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

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.