

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).¹ 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. Begriffsdifferenzierungen²

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 ›Transzendenzerfahrung‹, ›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 Transzendenzerfahrungen 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.³ 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).⁴ 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 Platonismus⁵

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.⁶ In platonischen Traditionen begegnen eine Vielzahl an Affinitäten zu Nahtoderfahrungen.⁷ Dies beginnt bereits bei Platon selbst, insbesondere im Kontext der sogenannten platonischen Mythen.⁸ 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.⁹ 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).¹⁰ 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.¹¹

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.¹² 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

¹¹ Zur Etymologie dieses Begriffsfeldes vgl. Szlesák, Platon, 48f.

¹² 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).¹³ 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)¹⁴

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*.¹⁵ 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.¹⁶ 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)¹⁷

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)¹⁸

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)¹⁹

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)²⁰

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 Christentum²¹

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.²² In Folge dieser Erfahrung hat er begonnen, seine jüdische Bibel neu zu deuten.²³ 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).²⁴ 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).²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸ 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)²⁹

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.³⁰ 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«³¹ 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.³² 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)³³

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. Po- liteia*, 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

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.