

Nahtoderfahrungen – Near-Death Experiences

Eine Begriffsgeschichte im Kontext religiöser Metakulturen der Moderne

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Religiöse Metakulturen der westlichen Moderne

Um eine zumindest grobe Orientierung über die unterschiedlichen religiösen Diskursstränge zu geben, welche in den Nahtodberichten als auch den systematischen Abhandlungen über Nahtoderfahrungen zusammenkommen, sei auf ein (für unsere Zwecke leicht modifiziertes) Konzept der Metakulturen westlicher Moderne zurückgegriffen, welches der Soziologe Edward Tiryakian vorgeschlagen hat. Er definierte drei Metakulturen der Moderne: die christliche, gnostische und chthonische Metakultur. Zwar haben Shmuel N. Eisenstadt und andere Soziologen Tiryakians Modell der verborgenen Metaerzählungen im »kulturellen Programm der Moderne« aufgegriffen,⁴ doch blieb eine religionswissenschaftliche Rezeption des Schemas nach Wissen des Verfassers bislang aus, obwohl es großes heuristisches Potential besitzt. Als christliche Metakultur beschreibt Tiryakian⁵ die »große Erzählung«, in welcher, unter Bezugnahme auf Jesus Christus als Erlöser, ein Fokus auf Sünde und Gewissen liege, und im Prozess autonomer Bewährung und Individualität in dieser Welt letztendlich eine ewige Erlösung im himmlischen Jenseits angestrebt wird. Im Gegensatz dazu lege die »gnostische Metakultur« den Schwerpunkt der Erlösung auf die Erlangung befreienden Wissens, die in den lichten Tiefen der Welt verborgen liegt – einer Welt, die ansonsten von Dunkelheit und Fremdheit geprägt ist. Die »chthonische Metakultur« folgt der Idee der Affirmation der »Erde« und innerweltlicher Kräfte, die durch Kultivierung spirituell genutzt werden können. Für unsere Zwecke erscheint es sinnvoll, diese im Weberschen Sinne idealtypischen Metakulturen, die den sich mitunter überschneidenden historischen Traditionen nur bedingt gerecht werden wollen, etwas zu modifizieren. Die »gnostische« sei für unsere Zwecke zur »gnostisch-esoterischen Metakultur« erweitert, um darunter Formen des Wissens bzw. spiritueller Transformation zusammenzufassen, die sich auch in der Suche nach Erweiterung des individuellen Bewusstseins ausdrücken können. Von der chthonischen Metakultur möchte ich hingegen das Moment der Nutzung innerweltlicher Kräfte aufgreifen, jedoch diese für den hier betrachteten Diskurs ebenfalls neu bestimmen und von »spiritistisch-okkulten Metakultur« sprechen. Diese konkretisiert sich in der Suche nach der Kontaktaufnahme zu Geistwesen oder Verstorbenen, Astralleib-Reisen, oder der Entfaltung von Telepathie, sowie anderen Formen außer- und übersinnlicher Wahrnehmung. Im Unterschied zur »gnostisch-esoterischen Metakultur«, zu welcher oft enge Verbindungen bestehen, stehen diese Praktiken und Auffassungen meist in keinem stärker soteriologisch ausgerichteten Zusammenhang, sondern sind

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

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

Ausdruck einer Kosmvision, die von einem ›Mehr‹ an Phänomen ausgeht als jenen, die sich in naturwissenschaftlicher Weltsicht belegen lassen (wie z.B. parapsychologische Phänomene). Zudem können alle drei religiösen Metakulturen auch in beliebigen Kombinationen und Allianzen vorliegen. In der jüngeren Forschung zur westlichen Esoterik wird zunehmend darauf hingewiesen, dass christliche und spiritistisch-okkulte Auffassungen im Mittelalter und der Moderne stark miteinander verschränkt waren⁶ – ein Befund, der, wie unten deutlich wird, auch durch die jüngere Geschichte des Nahtoddiskurses belegt werden kann.

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

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

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

⁶ Vgl. z.B. Neugebauer-Wölk, Historische Esoterikforschung, 37–72.

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

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

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

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

8 Moody, *Life after Life*, 15.

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

10 Moody, *Life after Life*, 127.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Ebd., 23.

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

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

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

22 Ebd., 17.

der Todesnähe²³ übersetzt – eine Begriffswahl, die kaum erstaunlich ist, wie sich im Folgenden zeigen wird.

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

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

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

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

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

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

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

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

Eine kleine retrograde begriffsgeschichtliche Sondierung

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

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

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

27 Rosen, *Suicide Survivors*, 291.

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

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

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

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

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

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

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

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

33 Vgl. ebd., 68.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

47 Ebd., 33.

48 Ebd., 34.

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

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

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

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

49 Moody, *Life after Life*, 59.

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

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

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

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

6. Eine kurze deutschsprachige Begriffsgeschichte der ›Nahtoderfahrung‹

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

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

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

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

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

sie sich sonst ›ihrem Wesen nach dem Tode mehr oder minder nähern‹?). Erschöpfung, Schlaf, Hypnose, Narkose, Synkope, Koma u. dgl. erscheinen fast immer als Vorbedingung von Erfahrungen des Ich-Austritts⁵⁷.« Mattiesen wie auch Hampe zitieren dazu nicht nur ausführlich spiritistische und okkulte Berichte von Erfahrungen, die übrigens oft nicht in Todesnähe gemacht wurden, sondern berufen sich bereits auf Sammlungen solcher Berichte in der entsprechenden Literatur (unter anderem von William James, Frederic Myers, Camille Flammarion, Hans Martensen-Larsen, William Barrett, Georges Barbarin oder Ernesto Boziano, die hier nicht weiter besprochen werden können). Auch diese Autoren diskutieren diese Erfahrungen bereits mit einer religiös interessierten, parapsychologischen Perspektive. Charakteristisch ist dabei das diese Literatur durchziehende Selbstverständnis, dass es sich bei diesen Erfahrungen um den wissenschaftlichen Nachweis des »Überlebens« des Geistes, der Seele oder des Bewusstseins handele, die, wie Mattiesen sagt, auch seitens der Theologen und – explizit – des »Religionswissenschaftlers« anzuerkennen sei, deren »dogmatische« oder »naturalistische« Standpunkte in Frage gestellt würden.⁵⁸ Eine identische Diskursposition zwischen dogmatischer Theologie und naturalistischer Kritik wird übrigens auch heute noch prominent von vielen Vertretern des Nahtoddiskurses eingenommen.⁵⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

64 Ebd., 64.

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

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

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

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

Literatur

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

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

68 Vgl. ebd., 96–100.

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

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

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

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

Autor

Prof. Dr. Jens Schlieter 

Institut für Religionswissenschaft, Philosophisch-historische Fakultät der Universität Bern,
jens.schlieter@relwi.unibe.ch.

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

Open Access

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