SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

# Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes

Knoblauch, Hubert; Soeffner, Hans-Georg; Schnettler, Bernt

Postprint / Postprint
Sammelwerksbeitrag / collection article

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**
Knoblauch, H., Soeffner, H.-G., & Schnettler, B. (1999). Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes. In H. Knoblauch, & H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Todesnähe: wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichem Phänomen* (S. 271-290). Konstanz: UVK Univ.-Verl. Konstanz. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-8457

**Nutzungsbedingungen:**
*Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:*
*https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de*

**Terms of use:**
*This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:*
*https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0*

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

**Hubert Knoblauch,**
**Hans-Georg Soeffner (Hg.)**

Sonderdruck aus:

# Todesnähe

**Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen**

UVK Universitätsverlag Konstanz

Die Deutsche Bibliothek — CIP Einheitsaufnahme

**Todesnähe** : Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen / Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hg.). — Konstanz : UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 1999
(Passagen & Transzendenzen ; 8)
ISBN: 3-87940-656-1
NE: Knoblauch, Hubert und Soeffner, Hans-Georg [Hrsg.]

ISSN: 1432-3265
ISBN: 3-87940-656-1

© Universitätsverlag Konstanz GmbH, Konstanz 1999
Satz: Bernt Schnettler
Einbandgestaltung: Riester & Sieber, Konstanz
Druck: Legoprint, Lavis

UVK Universitätsverlag Konstanz
Schützenstraße 24 · D-78462 Konstanz
Tel.: 0 75 31-90 53-0 · Fax: 0 75 31-90 53-98
www.uvk.de

*Hubert Knoblauch, Bernt Schnettler & Hans-Georg Soeffner*

# Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes

## I Die zweifelhaften Grundannahmen der Todesnäheforschung

Auf der Grundlage der Ergebnisse der Untersuchungen, die wir in diesem Band vorgestellt haben, wollen wir hier einen Ansatz zum Verständnis der Todesnäheerfahrungen skizzieren. Um diesen entwickeln zu können, müssen wir uns noch einmal die zentralen Grundannahmen der Todesnäheforschung in Erinnerung rufen.

Zu diesen Annahmen zählt zweifellos die Ansicht, daß die Nahtodeserfahrung invariant sei, das heißt, daß sie phänomenologisch einen gleichbleibenden Kern an inhaltlichen Elementen aufweise. Wir reden deswegen auch von der *Invarianzannahme*. Doch bei genauerer Betrachtung muß diese Annahme in zwei Fragestellungen aufgeteilt werden, die einer getrennten Behandlung bedürfen: Zum einen weist die Hypothese der Invarianz einen intensionalen Aspekt auf, der die inhaltlichen Merkmale von Todesnäheerfahrungen betrifft. Man könnte hier auch von einer *Strukturhypothese* reden: sie impliziert, daß die Todesnäheerfahrung durch einen prinzipiell invariante motivische Struktur (Mitteilung des Todes, Tunnel, Licht, OBE, Begegnung mit Geistwesen etc.) charakterisierbar sei.

Diese zweifellos populistische Züge tragende Annahme wurde am deutlichsten von MOODY zum Ausdruck gebracht. Auch RING (1982, S. 112) betrachtet seine Untersuchungen als Bestätigung der These einer all diesen Erfahrungen zugrundeliegenden 'Kernstruktur': „There is no mistaking the common underlying pattern of the core experience itself". Doch auch kritischere Forscher teilen diese Ansicht: So ist MCCLENON der Meinung, daß es grundlegende Merkmale gebe, die, historisch betrachtetet, alle Todesnäheerfahrungen auszeichneten: „Guides, bridges, paths, or other transitions, various barriers, deity figures or judges, great structures or beautiful terrains, and judgemental past-life reviews are often present" (1994, S. 182). Diese Annehme eines unveränderlichen Erfahrungsschemas wird, wie auch ZALESKI hervorhebt, von der Mehrzahl der Forscher geteilt: „Abgesehen von einigen polemischen Berichten konservativer Christen kommen die meisten Projekte über Nah-Todeserlebnisse zu ver-

gleichbaren Ergebnissen..." (1995, S. 171). ZALESKI (1995, S. 238) konstatiert außerdem, daß Nahtodesberichte scheinbar „von kulturellen, medizinischen und demographischen Faktoren unabhängig" seien.

Die Invarianzannahme beinhaltet zudem einen zweiten, sozusagen extensionalen Aspekt: Das als inhaltlich gleich angenommene Grundmuster der Erfahrungen sei nämlich universal zu finden. Wir wollen dies als die *Universalitätshypothese* bezeichnen. So behaupten ROBERTS & OWEN (1988, S. 611): „The central features of the NDE have been recorded throughout history and across numerous cultures and religious groups". Auch SCHRÖTER-KUNHARDT (1990, S. 225) stellt fest: „Most people seem to agree that the near-death experience presents remarkable consistency varying little across differences in culture, religion, and cause of crisis; what is in dispute is why", und er selbst vertritt auch diese Meinung, denn „...similar experiences with the same effects have been made for thousands of years across completely different cultures".

Beide Hypothesen werden vor allem in jenen Untersuchungen vorausgesetzt, die die Korrelationen zwischen Todesnäheerfahrungen und deren auslösenden Faktoren untersuchen: Neurophysiologische Untersuchungen setzen beispielsweise prinzipiell voraus, daß es sich bei diesem Erfahrungstypus um ein strukturinvariantes Phänomen handelt. Erst auf dieser Grundlage können sie dann die neurophysiologischen Korrelate dieser vermeintlich gleichbleibenden Erfahrungselemente (Tunnel, Licht, OBE etc.) suchen. Dasselbe gilt auch für psychiatrisch oder medizinisch inspirierte Untersuchungen. Selbst historische oder kulturwissenschaftliche Arbeiten — wie etwa die von DINZELBACHER und ZALESKI — stellen die Invarianzhypothese nicht grundsätzlich in Frage und konzentrieren sich bei ihren historischen Vergleichen vornehmlich auf jene Aspekte, die angeblich in allen Untersuchungen zeitgenössischer Sterbeerlebnisse gefunden werden.

Nur von wenigen Forschern wird eine prinzipiell invariante und universale Grundstruktur der Todesnäheerfahrung in Zweifel gezogen. KELLEHEAR (1996) etwa bietet einen ethnologisch orientierten Überblick über die verstreuten Evidenzen zu Todesnäheerfahrungen in unterschiedlichen Kulturen (Südamerika, Indien, Melanesien, Australien, Indien). Er weist dabei auf ein besonderes Defizit hin, das darin besteht, daß „der Großteil der Forschung in diesem Gebiet sich auf weiße Personen des westlichen Kulturkreises" (S. 22) bezieht. KELLEHEAR zeigt nicht nur, daß die bisherigen Evidenzen viel zu punktuell sind, um die Universalitätsthese zu stützen. Er wendet sich zudem gegen die Auffassung, die immerselben Elemente träten auf. Anstatt der angeblichen Invarianzen belegen aber schon die vorhandenen Daten massive und auch unübersehbare Unterschiede der Todesnäheerfahrungen verschiedener

Kulturen und geschichtlicher Epochen.[1] Aber auch der historische Vergleich in unserer Kultur unterstreicht diese Unterschiedlichkeit (KNOBLAUCH im Druck, Kap. 3). Wer behauptet, die Todesnäheerfahrungen wiesen immer dieselben Merkmale auf, unterschlägt wesentliche Merkmale dieser Erfahrungen.

Wie einige Untersuchungen belegen, können bereits innerhalb eines Kulturraumes große Variationen in den Todesnäheerfahrungen auftreten. Wie LUNDAHL (1981-82) herausstellt, trifft die Invarianzvermutung schon für die USA selbst nicht zu. So unterscheiden sich die unter Mormonen traditionell verbreiteten Todesnäheerfahrungen sehr wesentlich von denen, die Moody gefunden hat, und auch die junge christlich-fundamentalistische Bewegung hat eine Reihe von Berichten zutage gefördert, die sich durch deutlich christliche Elemente auszeichnen — und den Todesnäheforschern den Vorwurf einbrachten, Anhänger eines Christentums-feindlichen New Age zu sein. Und schließlich weisen die Berichte nordamerikanischer Indianer wichtige eigenständige Elemente aus (vgl. KNOBLAUCH, im Druck, Kapitel IV).

Auch unsere eigenen Untersuchungen, die wir im deutschsprachigen Raum durchgeführt haben, stellen die Invarianzthese in Frage. So zeigen sich im Vergleich der Todesnäheerfahrungen in Ost- und Westdeutschland (vgl. KNOBLAUCH, SCHMIED & SCHNETTLER in diesem Band) markante Unterschiede. Die Bandbreite der Variation wird noch deutlicher, wenn wir uns die Unterschiedlichkeit der Todesnäheberichte vergegenwärtigen, die KNOBLAUCH & SCHMIED (in diesem Band) in ihrer Typologie vorstellen.

Resümierend muß folglich festgehalten werden, daß Todesnäheerfahrungen eine enorm große Variationsbreite aufweisen. Handelt es sich schon bei den herkömmlichen Definitionen dieses Phänomens eher um Umschreibungen recht komplexer Erfahrungssyndrome (wobei einzelne Elemente ja durchaus auch isoliert und unabhängig vom Zusammenhang mit dem Tod auftreten können), so entsteht daraus ein nahezu unüberschaubares Chaos, wenn wir die bei ihnen unbeachtet bleibenden vielfältigen interkulturellen Elemente der Erfahrung mit einbeziehen.

[1] Anzumerken ist, daß trotz der großen Zahl bereits vorliegender Zusammenstellungen eine umfassende, textkritische Untersuchung von Erfahrungsberichten in historischer und kulturvergleichender Perspektive noch aussteht, wie sie etwa von ZALESKI (1995) und DINZELBACHER (1985, 1989) mit Bezug auf die mittelalterliche Visionsliteratur vorlegt wurde. Die bisherigen Überblicke über die 'Geschichte der Todesnäheerfahrungen' (vgl. etwa AUDETTE 1982, STEVENSON 1977, WALKER & SERDAHELY 1990) sind mit dem Manko behaftet, daß ältere Berichte aus ihrem unmittelbaren historischen Kontext herausgelöst und lediglich als Evidenzen für die argumentative Stütze der vermeintlichen Universalität benutzen werden, ohne auf offensichtliche Variationen und Differenzen einzugehen.

## II Zur noetischen Phänomenologie der Todesnäheerfahrung

Die Ergebnisse unserer Untersuchungen belegen zwar eine erstaunliche Variation der Erlebnisinhalte, auf die wir später noch eingehen werden. Zugleich aber weisen sie auch darauf hin, daß das *Auftreten* von Todesnäheerfahrungen relativ unabhängig ist von vordergründigen kulturellen (Religionszugehörigkeit, Ausbildung, ästhetischer Geschmack) wie von soziodemographischen Einflüssen (etwa Alter, Geschlecht, soziale Schicht, Religionszugehörigkeit oder regionale Herkunft). Wie der Fall materialistischer atheistischer Kulturen zeigt, machen Menschen auch in solchen Kulturen eine Todesnäheerfahrung, in denen über diese Erfahrungen nichts gewußt und nicht kommuniziert wird (vgl. KELLEHEAR 1996). Aber die Motive, die von den Betroffenen erfahren werden, variieren mit dem kulturellen und biographischen Hintergrund.

Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, eine neue Definition der Todesnäheerfahrung zu entwickeln. Die bisherige Definition, die zum Beispiel das Vorkommen von inhaltlichen Elementen wie Tunnelwahrnehmungen, OBE oder Lichterfahrungen etc. als konstitutiv für diese Erfahrungen ansieht, wollen wir *motivisch-substantialistisch* nennen. Im Unterschied dazu vertreten wir die Auffassung, daß sich die Todesnäheerfahrung auch *formal-noetisch* definieren läßt. In diesem Fall sind es nicht mehr die inhaltlichen Motive, also das 'Was', sondern die besondere Form, das 'Wie' der Erfahrung, die ihre Eigenheit ausmacht.

Eine phänomenologische Analyse der Form ähnlicher Erfahrungen hat schon ALFRED SCHÜTZ vorgeführt. Dabei betrachtet SCHÜTZ — der Erfahrungen als besondere Aktivitäten des Bewußtseins versteht[2] — verschiedene Zustände des Bewußtseins: Träume, Imagination, Phantasie et cetera. SCHÜTZ schlägt vor, diese Erfahrungszustände durch das zu charakterisieren, was er den '*kognitiven*' oder 'Erkenntnisstil' nennt. Der kognitive Stil läßt sich durch eine bestimmte Bewußtseinsspannung, eine bestimmte Art der Einklammerung von Zweifeln, eine vorherrschende Form der Spontaneität, die Form der Selbsterfahrung, die Form der Sozialität und durch eine besondere Zeitperspektive charakterisieren (SCHÜTZ 1971, S. 238ff).

Es gibt keine Zweifel daran, daß diese Liste unvollständig ist und zudem eine deutlich kognitive Schlagseite hat, durch die etwa die körperlichen und emotionalen Aspekte der Todesnäheerfahrung überhaupt nicht

[2] Grundlegend gehen wir von einem phänomenologischen Begriff des Bewußtseins aus, der all die Aktivitäten umfaßt, die wir als Erfahrung bezeichnen. Dazu gehören die verschiedenen Formen von Wahrnehmen, Erleben, Aufmerksamkeit oder Erinnerung, aber auch Denken oder Handeln und Gefühle.

in den Blick kommen. Um all diese Aspekte zu berücksichtigen, reden wir besser von einem Erfahrungsstil oder — in den Worten von ALFRED SCHÜTZ — von einer *Sinnprovinz*. Aus dieser Perspektive unterscheidet sich die Sinnprovinz der Todesnäheerfahrung von anderen Sinnprovinzen zum Beispiel dadurch, daß die aktive Teilnahme an der intersubjektiven Wirklichkeit des Alltags für die Dauer der Erfahrung aufgehoben ist. Dabei ist das die Alltagswirklichkeit dominierende pragmatische Motiv ebenso aufgehoben wie die Fähigkeit, in sie hineinzuwirken, und es herrscht eine andere Bewußtseinsspannung. In vielen Fällen liegt offensichtlich eine markante Differenz zwischen der Eigenwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung vor. Die Betroffenen werden aus der Perspektive ihrer Mitmenschen im Alltag als 'bewußtlos' oder bereits 'tot' konstatiert, während sie doch in ihrer subjektiven Perspektive noch 'leben', da sie weiterhin zu Erfahrungen fähig sind (wenngleich sich diese kategorial von der normalen Alltagserfahrung unterscheiden). Mit SCHÜTZ könnte man es so sagen: Die Todesnäheerfahrung wird also nicht in der intersubjektiven Wirklichkeit des Alltags gemacht, sondern beschränkt sich auf die *subjektive Perspektive*. Das zeigt sich auch daran, daß die Betroffenen während der Erfahrung nicht mit denjenigen kommunizieren können, die sich in der Alltagswirklichkeit befinden, in der ihr Körper verbleibt.

Die Sinnprovinz läßt sich nicht nur gegen andere Sinnprovinzen abgrenzen. Sie weist auch eine Reihe eigener, sehr spezifischer Merkmale auf: Wesentlich für den Erfahrungsstil der Todesnäheerfahrung ist ihr besonderer Zusammenhang mit dem Tod. Dabei ist zu betonen, daß die Todesnäheerfahrung mit dem biologischen Tod nur bedingt zu tun hat. Zwar geht ein Großteil der bestehenden Untersuchungen davon aus, daß es die unmittelbare Nähe zum biologischen Tod und die diesen begleitenden hirnorganischen oder psychischen Prozesse seien, die zu den beschriebenen Erfahrungen führten. Wenn wir aber die vorliegenden Ergebnisse näher betrachten, dann müssen wir festhalten, daß die unmittelbare Nähe zum *klinischen Tod* einer Person nicht ausschlaggebend ist. Nicht alle Personen, die den klinischen Tod überlebten, berichten von Todesnäheerfahrungen. Umgekehrt gilt auch für unsere Untersuchung (KNOBLAUCH, SCHMIED & SCHNETTLER, in diesem Band): Nur ein sehr geringer Anteil derjenigen, die eine Todesnäheerfahrung hatten, war klinisch tot. Vielmehr verweisen die aufgeführten Ergebnisse auf eine Bandbreite an auslösenden Faktoren, die jedoch nicht unmittelbar mit dem klinischen Tod einer Person zusammenhängen müssen. Zwar gab es bei den uns vorliegenden Todesnäheerfahrungen in der Regel — jedoch nicht in allen Fällen! — eine körperliche Krise. Diese steht indes häufig in keinerlei Relation zu organischen Bedingungen, die zum physischen Tod führen.

Zu den grundlegenden Merkmalen des Erfahrungsstils können wir also zählen:

- Todesnäheerfahrungen hängen nicht unmittelbar mit dem ***biologischen*** Tod zusammen. Sie beruhen mehr auf einer durch den situativen Kontext hervorgerufenen subjektiven Evidenz als daß sie sich durch eine objektive, an den klinischen Tod gebundene Evidenz charakterisieren lassen. (Die Betroffenen waren nun einmal ***nicht tot***, sondern — subjektiv empfunden — in der ***Nähe*** des Todes.)
- Dieser Aspekt verweist auf ein weiteres, allen Todesnäheerfahrungen gemeinsames Merkmal, das von den Betroffenen thematisiert wird und das wir als 'Todesbegegnung' bezeichnen wollen. Es bezeichnet dem Umstand, daß die Betroffenen zu der ***subjektiven Überzeugung*** gelangen, unmittelbar dem eigenen Tode gegenüberzustehen.
- In ihrer Gesamtheit und unabhängig von einzelnen Motiven, die variabel sind, ist die Erfahrung ***herausragend*** und ***außergewöhnlich***. Das heißt, daß sie von den Betroffenen als etwas erlebt wird, das deutlich aus dem Fluß ihrer Erfahrungen heraussticht.
- Sie steht nicht nur im Kontrast zum 'normalen' Alltag, sondern hebt sich auch vom Traum ab. Herausragend sind die oft ungewöhnlichen Elemente sowie die ***Intensität*** der Erfahrung, die selbst diejenigen Erfahrungen übertreffen, die gemeinhin als ekstatisch bezeichnet werden.
- Diese Außergewöhnlichkeit zeichnet sich insbesondere durch eine ausgeprägt gute ***Erinnerlichkeit*** aus. Im Unterschied zu Träumen, aber auch zu den meisten Alltagserfahrungen, können sich die Betroffenen noch nach Jahrzehnten diese Erfahrung auf lebendige Weise ins Gedächtnis rufen, sie vielfach sogar regelrecht nacherleben.
- Die Todesnäheerfahrung erinnert in manchen Aspekten an Träume. Im Gegensatz dazu aber hat sie keine Beziehung zum Schlaf. Ganz im Gegenteil zeichnet sie sich durchgängig durch eine enorme ***Wachheit und Bewußtheit*** aus. Die Aufmerksamkeit scheint sehr stark zu sein. In der Erfahrung wird gedacht und überlegt gehandelt.
- In allen Fällen sind die Todesnäheerfahrungen mit starken ***Emotionen*** verbunden. Dabei muß es sich keineswegs immer um positive Gefühle handeln, wie oftmals vermutet wird. Schreckliches wird ebenso hochgradig emotional erfahren.
- Die betroffene Person erlebt sich selbst als noch weiterlebend (existierend), während sie von anderen für bereits tot — oder bewußtlos — gehalten wird. Sie macht sogar noch relativ spezifische Wahrnehmungen, sieht, hört, fühlt — wenngleich möglicherweise transformiert. Es besteht eine ***Kontinuität ihres Ich***.

Wir müssen einräumen, daß diese Liste keineswegs vollständig sein muß, daß ihre Systematik weiterer Ausarbeitung bedarf und daß immer noch zu überprüfen bleibt, wie viele der genannten Aspekte in Todesnäheer-

fahrungen auftreten. Darüber hinaus muß die Beziehung zwischen diesen phänomenologischen Merkmalen der Erfahrung und der psychologischen Deutung (Depersonalisation, erinnerte Realitätsmodelle, vgl. BLACKMORE in diesem Band) noch offen bleiben. Dennoch scheint das bisherige Wissen die Annahme zu stützen, daß sich Todesnäheerfahrungen durch ihre formalen Aspekte auszeichnen. Deswegen reden wir ja auch von einem besonderen Erfahrungsstil beziehungsweise einer Sinnprovinz. Mit diesem Begriff der *Sinnprovinz* weist Schütz darauf hin, daß alle Erfahrungen, die den genannten Stil aufweisen, als zusammengehörig empfunden werden. Sie bilden also gleichsam einen ausgegrenzten Bereich — jedenfalls aus der Perspektive des erfahrenden Bewußtseins.

Manche dieser Sinnprovinzen erscheinen nicht nur als ausgegrenzt gegen andere, sondern auch als undurchlässig: Während wir im Alltag zuweilen auf die Phantasie zurückgreifen (etwa beim Entwerfen bewußten Handelns), ist es uns schwer möglich, im Traum solche Veränderungen durch Handlungen zu bewirken, daß wir sie im Alltag wahrnehmen können. Während Erfahrungen innerhalb einer Sinnprovinz als sinnhaft und zusammengehörig erscheinen, sind sie in anderen Sinnprovinzen fremd, störend oder verwirrend. Deswegen wird der Übergang zwischen Sinnprovinzen auch als Schock erfahren, der uns inmitten des Alltags ereilen kann: etwa das plötzliche Erwachen aus einem Traum, die Verstörung beim Heraustreten aus einem Tagtraum oder das grelle Licht des Alltags nach dem Kinofilm.

Die Grenzen zwischen den Sinnprovinzen, so SCHÜTZ weiter, sind jedoch keine Folge der Eigenheiten dessen, was erfahren wird: des Erfahrungsgegenstandes. Sie sind vielmehr auf den genannten Erfahrungsstil zurückzuführen und somit vom Bewußtsein konstituiert. Auf die Todesnäheerfahrung übertragen bedeutet das, daß die Spezifizität der Erfahrung vom Bewußtsein und seinem besonderen Erfahrungsstil geschaffen wird. Das Bewußtsein ist sozusagen das „Organ der Todesnäheerfahrung". Allerdings ist das Bewußtsein nicht fensterlos: es steht in einem engen Wechselspiel mit seinen materiellen Voraussetzungen, und es ist sehr wesentlich erfüllt von dem, was wir Kultur nennen.

## III 'Altered States of Consciousness' und die anthropologische Erklärung der Todesnäheerfahrung

Wie schon einleitend erwähnt, bildet die Integration beziehungsweise Triangulation phänomenologischer, kulturwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die Basis unseres anthropologischen Ansatzes. Deswegen sollten wir wenigstens skizzenhaft auf die materiellen Voraussetzungen der erwähnten Bewußtseinstätigkeiten zu sprechen

kommen, bevor wir uns den kulturellen Einflüssen zuwenden. Dabei haben wir in diesem Band besonders aus der Gehirnphysiologie, der Neurologie und der Biologie eine Reihe von Hypothesen und Vermutungen gehört. Im Regelfall betreffen sie die Motive der Erfahrung, die durch eine Reihe physiologischer Mechanismen erklärt werden.

So geht etwa BLACKMORE (vgl. ihren Beitrag in diesem Band) davon aus, daß die Tunnelerfahrung eine Folge zufälliger Aktivierungen im visuellen Kortex sei, die im Zusammenspiel mit dem Mechanismen lateraler Hemmungen auch für das häufig in seinem Zentrum wahrgenommen helle Licht verantwortlich sein könnten. Die Lebensrückschau führt sie auf paroxismale Aktivitäten im limbischen System und in den Temporallappen zurück. Endogene Opiate wie Endorphine scheinen eine entscheidende Rolle im Zusammenhang mit den erlebten intensiven Emotionen bei Todesnäheerfahrungen zu spielen, und die mystischen Aspekte führt sie auf die Folgen eines in der Situation ausgelösten radikalen Zusammenbruchs des Selbst zurück.

So plausibel manche dieser Hypothesen klingen, so bleiben sie doch alle an einzelnen Motiven festgemacht. Um die umfassende Sinnprovinz der Todesnäheerfahrung mit Erkenntnissen aus der Neurophysiologie in Beziehung zu setzen, ist besonders die Forschung über die sogenannten ASC, ('Altered States of Consciousness') von Nutzen. Denn auch wenn sie sich nicht spezifisch mit Todesnäheerfahrungen beschäftigt haben, lassen sich diese neurophysiologischen Untersuchungen in eine enge Verbindung zu den verschiedenen Sinnprovinzen stellen.

Beispielhaft dafür ist etwa FISCHERs (1971) 'biokybernetisches Modell der Bewußtseinserfahrung', das die Bewußtseinszustände entlang eines Kontinuums anordnet, das sich durch den Grad der Erregung des zentralen Nervensystems (ergotropische Erregung) unterscheidet. Seiner Auffassung nach stehen ekstatische und meditative Bewußtseinszustände in einer Verbindung mit den ergotropischen und trophotropischen Erregungskonstellationen des Nervensystems. Ergotrophische Zustände beziehen sich auf innere und trophotropische auf äußere Wahrnehmungszustände. Beide, so behauptet FISCHER, können durch EEG-Wellen, REM u.ä. bestimmt werden und bilden ein Kontinuum, in dessen Mitte der hellwache Zustand stehe, den wir Alltagsbewußtsein nennen. Auf dem einen Extrem des Kontinuums liegen Ruhezustände, wie sie etwa beim Yoga und bei der Meditation zu finden sind. Am anderen Ende finden sich übererregte Zustände, denen etwa die Ekstase entspricht (vgl. auch FISCHER 1998).

Die Untersuchung unterschiedlicher Bewußtseinszustände wurde bislang kaum in ein theoretisches System integriert. Einer der wenigen systematischen psychologischen (und anthropologischen) Versuche ist der von LUDWIG, der den Begriff der ASC, der 'Altered State(s) of Consci-

ousness', verwendet[3]. LUDWIG versteht darunter „any mental state(s), induced by various physiological, psychological, or pharmacological manoeuvers or agent, which can be recognized subjectively by the individual himself (or by an objective observer of the individual) as representing a sufficient deviation in subjective experience or psychological functioning from certain general norms for that individual during alert, waking consciousness" (1969, S. 9ff.). LUDWIG listete bereits über 100 ASCs auf, und auch in jüngerer Zeit wurden Studien unternommen, die sich mit einer Reihe verschiedener ABZ beschäftigen (MODMER, DITTRICH & LAMPARTER 1994).

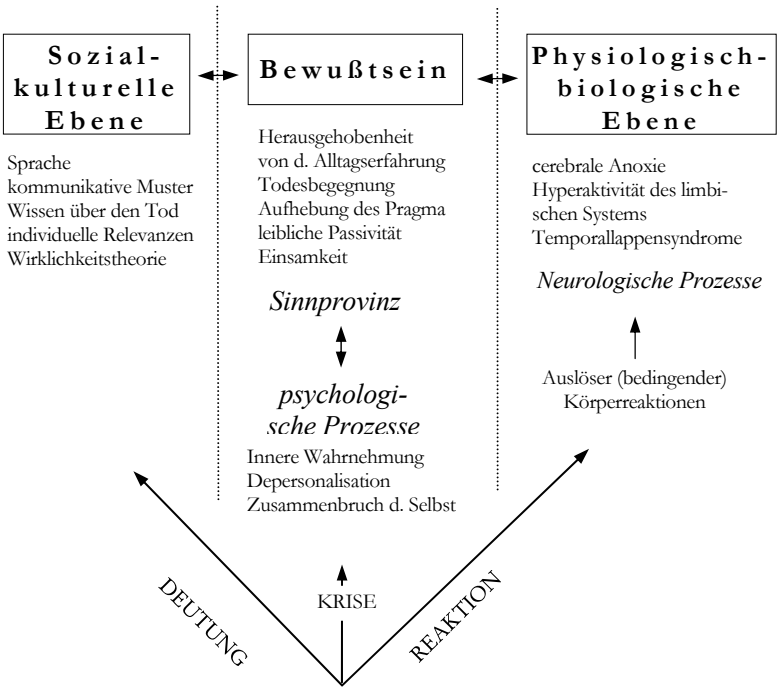


***Abbildung 1: schematische Übersicht eines integrativen Erklärungsmodells der Todesnäheerfahrung***

Tatsächlich geben auch die hier versammelten Arbeiten Hinweise auf biologische Grundlagen des besonderen Erfahrungsstils der Todesnäheerfahrung. So wird vermutet, daß sich die Veränderung der Wahrnehmung insgesamt und die Fähigkeit zur Realitätsprüfung auf die mangelnde Sauerstoffversorgung des Gehirns ('cerebrale Anoxie') zurückzuführen ist. Endorphine erzeugen den euphorischen Zustand und regen,

[3] In der deutschen Forschung wird hierfür der Begriff der 'Außergewöhnlichen Bewußtseinszustände', kurz ABZ, verwendet.

im Zusammenspiel mit dem limbischen System, zu komplexen Halluzinationen an. Die Änderung der Stimmung kann auch auf eine Hyperaktivität des limbischen Systems zurückgeführt werden. Zwar bleibt die Integration der neurophysiologischen Befunde mit den psychologischen und phänomenologischen Beobachtungen noch aus. Die groben Umrisse einer integralen anthropologischen Erklärung der Todesnäheerfahrung zeichnen sich aber dennoch ab.

Ausgangspunkt des anthropologischen Ansatzes ist die Annahme, daß Todesnäheerfahrungen — wie alle Erfahrungen — in einem sinnhaften Kontext stehen. Sofern sie als Erfahrung des Todes verstanden werden — und das gehört zur Form — ruft das Bewußtsein quasi automatisch dasjenige Wissen ab, das es mit dem Tod verbindet. Dieses Wissen ist in der Sprache angelegt. Ein Teil wurde uns von anderen mitgeteilt, und schließlich spielen aber auch spezifisch biographische Zusammenhänge eine Rolle, in denen das Wissen erworben wurde. Dieses Wissen geht in die Erfahrung ein, sobald dem Individuum der Sinn von 'tot' bewußt wird. Das Wissen vom Tode scheint sozusagen einen eigenen Bewußtseinszustand auszulösen, der phänomenologisch als besondere Sinnprovinz beschrieben werden könnte. (Diese Beschreibung bezieht sich vor allen Dingen auf die Form der Erfahrung.)

Die Dramatik des Todeswissens löst zugleich auch entsprechende, diese Sinnprovinz tragende, physiologische Prozesse aus. Diese Prozesse können auf sehr elementaren physiologischen Vorgängen beruhen und mit Licht- und Tunnelerfahrungen verbunden sein; sie können aber auch aus sehr spezifischen Inhalten bestehen, die auf dem besagten Wissen aufbauen. Wir können uns diesen Zusammenhang wie folgt veranschaulichen (vgl. auch Abb. 1):

Der anthropologischen Ansatz geht davon aus, daß Todesnäheerfahrungen Auskunft über spezifisch menschliche Erfahrungsmodalitäten, Wahrnehmungsmöglichkeiten und Sinnzuschreibungen geben. Ihre Besonderheit liegt darin, daß neurophysiologische Vorgänge, Bewußtseinsprozesse und sozial vermitteltes Wissen auf eine solche Weise zusammenwirken, daß sie — sozusagen unwillkürlich — Erfahrungskomplexe erzeugen, die als eigenständige Wirklichkeit erscheinen. Freilich kann die Art dieses Zusammenwirkens hier nur angedeutet werden. Während insbesondere die Verknüpfung zwischen neurophysiologischen und psychologischen Aspekten der Erfahrung (Streß-Reaktion, Depersonalisation) noch der Klärung bedarf, wollen wir uns im folgenden auf die Rolle kultureller Faktoren in diesem Zusammenspiel konzentrieren.

## IV Die kulturelle Prägung der Todesnäheerfahrung

Um die Rolle kultureller Faktoren zu verstehen, ist eine Unterscheidung MCCLENONs (1990, S. 53-67) hilfreich: Die ***experiential source hypothesis*** geht seines Erachtens davon aus, daß eine sozusagen auferlegte Erfahrung am Anfang der Religiosität im allgemeinen und der Todesnäheerfahrung im besonderen steht. In unserem Falle würde das bedeuten, daß die Todesnäheerfahrung im wesentlichen ein Produkt des Bewußtseins ist, das sie konstituiert. In einen Gegensatz dazu stellt er die ***cultural source hypothesis***, derzufolge Todesnäheerfahrungen im wesentlichen von der Kultur geprägt sind. Als Vertreterin dieser These führt er ZALESKI an, für die diese Erfahrungen „culturally constructed narrative wholes" oder „dramas" seien, die der „social religious imagination" entsprängen (1987, S. 195-199). (Eine weitere Variante des kultur- und sozialwissenschaftlichen Erklärungsansatzes stellt die Hypothese dar, die Todesnäheerfahrung sei eine Art 'Statuspassage' beziehungsweise ein 'Passageritus', vgl. KELLEHEAR, 1996 S. 43 ff.)

Diese Unterscheidung dient uns im folgenden als Kontrastfolie. Denn im Unterschied zu MCCLENNON gehen wir davon aus, daß Bewußtsein und Kultur keine voneinander getrennten Entitäten sind, sondern in einem engen Zusammenhang stehen. Das Bewußtsein, das die subjektive Erfahrung macht, ist ja nichts, was in einem Gegensatz zur Kultur stünde. Ganz im Gegenteil: Das Bewußtsein ist sozusagen individualisierter Träger (und Quelle) der Kultur. Etwas spezifischer auf unser Thema bezogen bedeutet das: Die ***Form*** der Erfahrung ist im wesentlichen eine Leistung des Bewußtseins (und der es bedingenden physiologischen und psychologischen Mechanismen), während sich die Erfahrungs***inhalte*** den kulturellen Einflüssen verdanken. Wie dieser Einfluß erklärt werden kann, soll in diesem Abschnitt kurz skizziert werden.

Dabei ist für uns ohne Bedeutung, ob die Todesnäheerfahrung von einem existentiellen Wissen über den Tod geleitet wird, wie SCHELER und HEIDEGGER vermuten, oder ob es eine solche Erfahrung des Todes gar nicht gibt, wie MERLEAU-PONTY einwendet: als Erfahrung zeichnet auch sie sich in jedem Fall dadurch aus, daß sie auf etwas anderes bezogen ist: auch die Todesnäheerfahrung ist eine Erfahrung ***von*** etwas. Und auch wenn dieses Etwas dem Inhalt nach höchst vielgestaltig ist und nur bedingt mit dem biologischen Tod zu tun hat, so ist es doch seinem ***Sinn*** nach sehr wesentlich mit dem Tod verbunden. Mit 'Tod' meinen wir hier deswegen weniger den biologischen, medizinischen oder klinischen Tod. 'Tod' ist hier vielmehr ein ***Sinngehalt***, den die Erfahrenden mit ihrer Erfahrung verbinden.

Auch wenn diese Verbindung vom Bewußtsein hergestellt wird, sind die Inhalte dessen, was der 'Sinn' von 'Tod' ist, keineswegs bloße Privat-

sache. Selbst wenn man davon ausginge, es gäbe ein in der bloßen Existenz verankertes inneres Wissen vom Tode, so ist doch das, was Tod für uns bedeutet, sehr wesentlich von unserem Wissen geprägt: Unsere *Sprache* schon gibt den Begriff und sein semantisches Feld vor. Sie stellt ein kategoriales System zur Verfügung, in dem der Tod fest verortet ist.

Das sprachlich vermittelte kulturelle *Wissen* verbindet sich in unserer Biographie mit anderen erinnerten und mit großer Relevanz gewichteten vergangenen Erfahrungen, Assoziationen und Bildern. Unser Wissen über Kunst, Literatur oder Religion färbt und speist dieses Wissen auf ganz entscheidende Weise. Ob uns die gemalten Jenseitsvisionen des HIERONYMUS BOSCH schon als Kind beeindruckt haben, ob wir in die DANTEsche Hölle eingetaucht sind — oder ob wir uns von MOODYs heiterem Himmel begeistern lassen.

Dieses Wissen steht natürlich meist im Hintergrund und wird nicht aktualisiert. Unsere Erklärung der kulturellen Prägung von Todesnäheerfahrungen besteht darin, daß dieses Wissen vom äußerlichen Ereignis ausgelöst wird. Wenn wir in eine dramatische Krisensituation geraten, die unsere leibliche Integrität in Frage stellt[4], kann leicht 'Tod' als Sinn dieser Erfahrung verbunden (phänomenologisch sollte man sagen: *appräsentiert*) werden. Die Erfahrung läuft in der Krisensituation sozusagen voraus, gleichsam automatisch, also unwillkürlich von physiologischen und psychologischen Reaktionen angeregt. Mit der Appräsentation des Sinngehalts 'Tod' aber werden zugleich auch die kulturellen Bedeutungen, die eine einzelne Person als Wissen verinnerlicht hat, aktiviert. Mit anderen Worten: Die Krisenhaftigkeit führt zum Abruf kultureller Deutungsmuster, die in die innere Erfahrung eingehen. Dieser Vorgang ähnelt dem Wechsel in das, was die Religionspsychologie einen 'religious frame of reference' nennt (vgl. VAN DER LANS 1985). Dieser religiöse Deutungsrahmen umfaßt natürlich all jenes kulturelles Wissen, das das erfahrende Individuum besitzt.

Der Großteil des uns zur Verfügung stehenden Sinns wird uns über die Umwelt durch kommunizierte Erfahrungen anderer vermittelt, und vieles muß man gar nicht selber erfahren, um dessen Bedeutung erkennen zu können. Das heißt einerseits, daß man Wissen von Dingen und Erscheinungen besitzt, ohne sie subjektiv erfahren zu haben, und andererseits kann man mit etwas vertraut sein, ohne daß dies mit theoretischem Wissen verbunden zu sein braucht. Die bei den Menschen vorhandenen An-

[4] Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß es sich lediglich um eine subjektiv wahrgenommene leibliche Krise handeln muß; zudem ist es keineswegs notwendig, daß sich diese Krise auf Probleme des körperlichen Organismus beschränkt. Psychologisch bedingte Erfahrungsänderungen und Änderungen in der inneren Wahrnehmung kommen, wie wir wissen, ebenso in Frage.

nahmen über die Realität gründet also auf *Wissen*, das über Kommunikation und Sprache vermittelt wird.

Dieses Wissen über den Tod geht als Deutungsleistung des Bewußtseins in die Erfahrung ein, sobald dem Individuum der Kontext 'tot' bewußt wird. Das Wissen um den Tod bezieht sich demnach auf keine eigene Erfahrung, sondern auf ein aus Erfahrungen von *alter ego* abgeleitetes und kommunikativ vermitteltes Wissen über den Tod anderer. Dieses bildet allerdings den Grundstein für das subjektiv (mehr oder weniger) relevante Vorwissen über den Tod und die mit ihm verbundenen Jenseitsvorstellungen. Da auch letztere kommunikativ vermittelt werden, steht ein allgemein bestehendes und subjektiv übertragbares Wissen über den Tod, das Sterben und das 'Danach' zur Verfügung, mit dem es gelingt, das außeralltäglich Erfahrene als 'Sterbe'- beziehungsweise 'Todesnäheerlebnis' zu deuten und der Erfahrung Sinn zu verleihen.

„Sobald ein Mensch zum leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben", heißt es im *Ackermann aus Böhmen*. Diese Einsicht gehört zum universalen Wissen der Menschheit. Aber dieses Wissen tritt in unterschiedlichen Bildern und sprachlichen Verkleidungen auf. Die Erzählmuster von Todesnäheerfahrungen gehören, um im Bild zu bleiben, zur Couture quotidienne der Gegenwart, zugleich ziehen sie die Einsichten des *Ackermannes* in einem Wort zusammen. Zugleich verdichtet der Ausdruck 'Todesnäheerfahrung' die Zeit. Der Tod ist für uns alle gewiß — ungewiß ist, wann und wie er eintritt; wir wissen, im Hinblick auf ihn, was unsere Zukunft sein wird, aber nicht, wieviel Zeit uns noch bleibt: innerhalb eines geschlossenen Zukunftshorizontes entstehen daher offenen Zukunfts- und Zeitperspektiven. Anders stellen sich diese Zeitverhältnisse für diejenigen dar, für die sich in der Todesnäheerfahrung ein Zukunftsfenster geöffnet hat. Denn der kurze — scheinbare — Blick in die Zukunft rückt, als Erfahrenes, in die Vergangenheit, genauer: als erinnerte Erfahrung in eine vergegenwärtigte Vergangenheit. Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart scheinen sich in dieser Erfahrung zusammenzuziehen und in diesem Zusammenschluß die Offenheit oder gar Zufälligkeit der Lebensmöglichkeiten in einer Sinnfigur zusammenzuschließen. Das, was kommen wird, hat sich im 'Vorschein' schon gezeigt.

Als vergangene Erfahrung verdeckt die Todesnäheerfahrung, woher sie ihre Bilder und Sprache nimmt: aus dem — kulturell unterschiedlich ausdifferenzierten — kommunikativen Vorlauf, den Menschen und Gesellschaften aller Zeiten und Kulturen mit Blick auf die zukünftige Gewißheit des Todes unternommen haben. Die als abgeschlossen *vorgestellte* Zukunft liefert den kommenden Erfahrungen jene Vorstellungsbilder, die, sobald sie mit den von ihnen bebilderten Erfahrungen Vergangenheit geworden sind, ihre 'kommunikative Abkunft' aus der Zukunft verde-

cken und so den Anschein des Unmittelbaren, Singulären und Authentischen gewinnen.

Die kulturelle Bedeutung des Todes fällt nicht nur durch die indirekten Einfallswege des kulturellen Wissens, der Sprache und des kulturellen Sinngehaltes von Tod in die subjektive Erfahrung ein. Sie leitet diese Erfahrung auf eine noch ganz andere Weise. Denn eine solche Erfahrung kann nur anderen Erfahrungen zugeordnet oder von ihnen abgegrenzt werden, wenn eine *Kategorie* für sie existiert und wenn über die Erfahrung berichtet werden kann. Daß irgendeine Form der Kategorisierung der Erfahrung erforderlich ist, bildet keine bloß „erkenntnistheoretische Voraussetzung". Denn wir wissen ja von Menschen, die diese Erfahrungen gemacht haben, ohne Kenntnis davon gehabt zu haben, daß es eine Kategorie dafür gibt. Sie haben davon erst später erfahren (vgl. KNOBLAUCH & SCHMIED in diesem Band). Wenn aber eine Kategorie dafür existiert, dann bezieht diese sich nicht mehr nur auf die Erfahrung, sondern auch auf die kommunikative Form, in der die Erfahrung versprachlicht wird: Der Sinn der Erfahrung wird sehr entscheidend von der *kommunikativen Form* geleitet, in der sie mitgeteilt wird. Dies zeigt sich übrigens ganz deutlich an der besonderen kulturellen Mode in unserer Kultur: Weil die Kategorie der Todesnäheerfahrung oft mit den Elementen in Verbindung gebracht wird, die in der amerikanischen Literatur als Standarderfahrung bezeichnet werden, versuchen auch hierzulande viele, ihre Erfahrungen in eben diese Form zu bringen, wenn sie ausführlich darüber berichten. (Dieser Effekt ist insbesondere in medialen Darstellungen zu beobachten.)

Die allmählich größer werdende Akzeptanz einer Kategorie für Todesnäheerfahrungen und die Popularität der dazu gehörenden Erzählform macht auf einen letzten kulturellen Faktor aufmerksam. Sie zeigt nämlich, daß es eine deutliche Veränderung in der impliziten *Wirklichkeitstheorie* in unserer gegenwärtigen Gesellschaft gibt. Damit meinen wir die breit geteilten Auffassung darüber, was wirklich ist — und was im Unterschied dazu 'verrückt' ist oder 'im Grunde nicht existiert' (und entsprechend behandelt wird). Denn unbestritten besteht heute die Möglichkeit, persönliche Erfahrungen 'im Jenseits' öffentlich bekanntzugeben, ohne dabei einen Gesichtsverlust zu erleiden. Oftmals werden Bekenntnisse dieser Art sogar noch belohnt. Vor diesem Hintergrund wäre es schwer möglich, von einer materialistischen, areligiösen Wirklichkeitstheorie unserer heutigen Gesellschaft zu sprechen. Genauer können wir diese Änderung der impliziten Wirklichkeitstheorie an einem besonderen Aspekt festmachen: an unserer Einstellung zum Tod.

## V Die Kultivierung des Todes

Der Tod, so wird allerorten behauptet, sei kein Thema in unserer Kultur. Ja mehr noch: der Tod sei etwas, das die Gesellschaft verdränge. Der Tod werde aus dem öffentlichen Raum vertrieben, ins Krankenhaus verlagert und zur Aufgabe medizinischer Techniker. Diese *Verdrängungsthese* des Todes wird keineswegs nur von sozusagen klassischen Theoretikern der Moderne vertreten, wie etwa SIGMUND FREUD, MAX WEBER und TALCOTT PARSONS.[5] In zunehmendem Maße würden Bestattungsrituale vom öffentlichen zum familiären Anlaß, und die Menschen seien immer unwilliger, in engen Kontakt mit Toten zu kommen. Im Anschluß vor allem an die — im übrigen in der Geschichtswissenschaft höchst umstrittenen (vgl. BORST 1988) — Untersuchungen über die Geschichte des Todes von PHILIP ARIÈS behauptet auch heute noch eine Reihe namhafter Autoren, der Tod sei auch in der gegenwärtigen Gesellschaft ein Tabuthema: „Unsere ganze Kultur", so deklamiert etwa BAUDRILLARD, „ist nichts anderes als eine immense Anstrengung, Leben und Tod voneinander zu trennen und die Ambivalenz des Todes zum Vorteile der Reproduktion des Lebens als wert und der Zeit als allgemeinem Äquivalent zu bannen" (1991, S. 232). BAUDRILLARD vermutet, daß der Tod im Zuge der Evolution immer mehr aus der symbolischen Vorstellungswelt ausgegliedert worden sei. Heute nun sei unsere ganze Kultur „hygienisch: sie beabsichtigt, dem Leben den Tod auszutreiben." (S. 285). Auch BAUMAN (1994) verfolgt diese Argumentationslinie mit der Auffassung, moderne Menschen schieden die Toten so aus, daß sie zum ganz Anderen der Gesellschaft würden. Diese Einschätzung teilt übrigens auch GIDDENS (1991), der, wie wir wissen, die Heraufkunft einer spätmodernen Gesellschaft prophezeit. Er beobachtet die 'Ausgliederung des Todes aus dem öffentlichen Raum'. Auch wenn es durchaus Stimmen gibt, die bemerken, daß der Tod keineswegs mehr ein gesellschaftliches Tabuthema sei (MELLOR 1993), wird diese Verdrängungshese fast unverändert in die deutschsprachige Diskussion übernommen. So behaupten NASSEHI & WEBER (1989), die Verdrängung des Todes sei ein spezifisches Merkmal der modernen Gesellschaft. Etwas metaphorisch reden sie sogar von einer „Unterbelichtung" des Todes „in der Wirklichkeitsstruktur moderner Individuen und Gesellschaften"(S. 1).

Die Einhelligkeit, mit der die soziale Unsichtbarkeit des Todes in der modernen Kultur attestiert wird, will indessen so überhaupt nicht mit unseren Beobachtungen übereinstimmen. Ganz im Gegenteil: *Die Todesnäheerfahrung ist Teil einer Entwicklung, die das Ende der Todesver-*

[5] Eine Darstellung mehrerer moderner Theorien — ohne die ELIAS' — findet sich auch in FELDMANN & FUCHS-HEINRITZ 1995.

*drängung einläutet und den Tod — wenn auch auf eine besondere Weise — zu einem wichtigen Thema des gegenwärtigen Diskurses macht.* PEDERSEN-GALLEGOS (1992, S. 106) formuliert diesen Umstand folgendermaßen: „The near-death experience is a real social phenomenon, regardless of the objective validity of its content. Individuals talk about it, they construct meaning around it, they argue about it, they sometimes even center their lives around it. At the macro level, people in institutions respond to it, creating policies to manage it, the public spends million of dollars to read about it, and it may even guide public policies such as the right-to-die legislation." Auch hierzulande sprach HANS BENDER bereits 1983 von einer regelrechten 'thanatologischen Welle', die über die westlichen Gesellschaften schwappt. In der Tat rechneten bislang zahlreiche Forscher es zu den „Kernelementen" der Todesnäheerfahrung, daß sie ein Tabuthema sei: wer darüber spreche, mache sich zum Gespött der Leute, laufe sogar Gefahr, für verrückt erklärt zu werden. So lautet ein durchgängiger Topos der vorwiegend amerikanischen Berichte. Ganz anders dagegen unsere jetzigen Erkenntnisse aus unserer Gesellschaft: Man stoße auf großes Interesse, andere hörten gerne zu, antworten die Befragten. Das Erzählen über die Erfahrung wird dabei nicht nur im privaten Raum des zwischenmenschlichen Gespräches geschätzt. Sie ist auch ein Thema, das die öffentliche Meinung anregt. Das zeigt THIEDE (in diesem Band) sehr anschaulich: im Laufe der achtziger Jahre wird aus dem einstigen Tabuthema ein Gegenstand öffentlicher Neugierde. Eine Flut populärer Veröffentlichungen ergießt sich über den Buchmarkt, populäre Zeitschriften jeden Zuschnitts widmen dem Thema längere Ausführungen, und das Fernsehen nimmt sich in Reportagen, Diskussionen mit Betroffenen und Experten des Themas an. In Anlehnung an ELIADE (1978, S. 1) könnte man von einer regelrechten '*kulturellen Mode*' sprechen: Im privaten wie im öffentlichen Diskurs in unserer Gesellschaft ist die Todesnähe keineswegs mehr ein Tabu; ganz im Gegenteil: es handelt sich um ein derzeit in vielen sozialen Kreisen beliebtes und gerne verhandeltes Thema.

Handelt es sich bei der Todesnähe nun sozusagen um einen Ausreißer? Kann der Tod vielleicht nur deswegen so leicht thematisiert werden, weil er hier in die nahezu schon zum Klischee erstarrten Form gepreßt wird, die manche zynisch mit dem Titel *Sterben — mein schönstes Erlebnis* karikieren? Obwohl wir bei Aussagen über die Todesnäheerfahrung hinaus über weniger Evidenzen verfügen, gibt es doch deutliche Hinweise darauf, daß es sich keineswegs um eine Ausnahme handelt. Die 'kulturelle Mode' der Todesnäheerfahrung steht vielmehr in einem engen Zusammenhang mit einem grundlegenden Wandel in der gesellschaftlichen Haltung zu Tod und Sterben, die von PEDERSEN-GALLEGOS (1992, S. 26ff.) am 'Death-Awareness movement' festgemacht wird. Eine Reihe sozialer

Bewegungen wehrt sich gegen den modernen Umgang mit dem Tod und richtet das — stark von der psychologischen Perspektive geleitete — Augenmerk auf den privaten Umgang mit ihm. In der Hospizbewegung etwa betreuen Personen Sterbende, mit denen sie zuvor in keinerlei persönlicher Beziehung stehen müssen. Weltweit existierten 1997 fast 5.000 Hospizdienste (die allergrößte Mehrheit davon allerdings im angelsächsischen Raum). Im Bereich der Aids-Betreuung hat das Thema ebenso an Bedeutung gewonnen. So betreuen Aids-'Buddies' die an der Immunschwächekrankheit leidenden Patienten und begleiten sie bis zu ihrem Tod. Es kommt zu dem, was SEALE (1998, S. 7) als 'Revivalist Discourse' bezeichnet, in dem Sterbende ihre inneren Erlebnisse besprechen können und die Erfahrung des Sterbens in die Möglichkeit des Wachstums und der Bestätigung sozialer Beziehungen verwandeln. Und wenn wir die Medien zum öffentlichen Diskurs zählen dürfen, dann deutet sich auch hier an, daß der Tod in die Öffentlichkeit zurückkehrt. Gedenkstätten, Hospiz-Bewegung und Euthanasie-Debatte stützen diese Vorstellung. *Nicht mehr die Todesverdrängung kennzeichnet unsere Gesellschaft. Der Tod wird vielmehr zu einem wichtigen kulturellen Thema aufgewertet.*

Doch wie läßt sich diese Aufwertung des Todes erklären: daß die Todesnähe zur kulturellen Mode wird in einer Kultur, die bislang den Tod verdrängte? Was die Todesnäheerfahrung angeht, wird oft behauptet, daß die Fortschritte in der Entwicklung der medizinischen Technik zu einer enormen Zunahme an Menschen führen, die schon einmal erfolgreich reanimiert wurden. Und die Zunahme der Reanimationen, so die Folgerung, sei die Ursache für die Zunahme an Todesnäheerfahrungen, die allein schon aufgrund ihrer Häufigkeit thematisiert werden müßten.

So oft diese Erklärung auch wiederholt wird, so mangelhaft ist sie doch begründet. Denn wir haben sehr klare Hinweise darauf, daß die Todesnäheerfahrung in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem klinischen oder biologischen Tod steht. Zwar kommt sie bei Reanimationen vor — in den meisten Fällen jedoch wird von Todesnäheerfahrungen berichtet, deren Umstände sich nicht direkt modernen Technologien verdanken. (Damit soll nicht bestritten werden, daß die vor allem mediale Thematisierung der Reanimation — besonders seit sensationsjournalistisch aufbereiteten herzchirurgischen Durchbrüchen der sechziger Jahre — nicht zu einer verstärkten Thematisierung der Zustände von Reanimierten und damit Menschen in der Nähe des Todes geführt hätte.)

Zwar besteht hinsichtlich der Erklärung dieser Entwicklung beinahe noch mehr Nachholbedarf als hinsichtlich ihrer Beschreibung, doch dürfte unseres Erachtens die demographische Entwicklung eine weitaus bedeutsamere Rolle spielen: Eine Gesellschaft, in der ältere Menschen enorm an Bedeutung gewinnen, muß die Themen in den öffentlichen Diskurs aufnehmen, die für diese Gruppierung von vitalem Interesse sind.

Das ist für ältere Menschen unter anderem auch das Thema des Todes. Besonders angesichts der vordergründigen Jugendorientierung unserer Kultur kann gerade die Durchsetzung des Themas des Todes als ein bedeutsamer wissenssoziologischer Indikator für die zunehmende Relevanz dieser Gruppe angesehen werden.

Es gab und gibt auch andere Kulturen, die sich des Todes angenommen haben. Deswegen soll abschließend auf drei besondere Eigenheiten dieser 'Kultivierung des Todes' hingewiesen werden: Die Individualisierung, die Positivierung und die Popularisierung des Jenseits.

Zum ersten kann sich die existentielle Dimension der Älteren gesellschaftlich nur deswegen gegen den dominierenden Jugendmythos durchsetzen, weil die gesellschaftlichen Relevanzen ohnehin in zunehmendem Maße einer Individualisierung ausgesetzt sind — und als solche zum religiösen Anliegen werden (vgl. KNOBLAUCH 1997). Wie in der Religion insgesamt also eine Subjektivierung beobachtbar ist, kommt es auch zu einer „privatisation and subjectivisation of the experience of death, which in turn results in the increased presence of considerations of death for individuals" (MELLOR 1993, S. 12). Die subjektive Erfahrung steht nunmehr nicht nur im Mittelpunkt des diesseitigen Lebens: das Ich wird unsterblich. Was für die Religion im allgemeinen gilt, trifft auch auf die Todesnäheerfahrung zu: Es kommt zu einer normativen Wertschätzung der Vereinzelung als 'Einzigartigkeit'. Nicht mehr der gegenüber dem Kollektiv herausgehobene, von ihm abgesonderte und es gleichzeitig als Gemeinschaft stabilisierende religiöse Experte ist nun Leitfigur. Stattdessen wird jeder einzelne tendenziell zum Auserwählten und Spezialisten religiöser Erfahrungen, wobei diese sowohl an 'traditionell' vorgeprägten, religiösen Entwürfen, als auch an 'modernen' Selbsterfahrungs- und Authentizitätsmustern orientiert sein können (vgl. SOEFFNER 1994, S. 295).

In der Todesnäheerfahrung findet diese Individualisierung ihren Ausdruck in einem auffälligen Perspektivenwechsel, der vor allem in der historischen Betrachtung deutlich wird. Während die mittelalterlichen Berichte etwa das Jenseits aus einer Distanz beobachten und berichten, was anderen geschieht, steht heute die betroffene Person selbst im Mittelpunkt der Todesnäheerfahrung. Sie erlebt das Jenseits in all seinen Aspekten am eigenen Leib. Und mehr noch: begegneten mittelalterliche Mönche oder Bauern im Jenseits der gesamten Gesellschaft — ihren verstorbenen Mitmönchen, Bischöfen, und Päpsten, den Bewohnern von Dörfern, Bewohnern von Städten, ja dem jeweiligen Kaiser —, so sterben die Heutigen in eine weitgehend individualisierte Welt: Wenn überhaupt, dann treten einzelne, sehr eng vertraute Personen (Mutter, Vater, Ehepartner) auf, doch im wesentlichen dreht sich die Erfahrung um eine abstrakte Welt, die selbst von religiösen Figuren entleert ist. Die Todesnäheerfahrung richtet sich nicht mehr an die in historischen Situationen anzutreffende Aus-

gangslage, daß Transzendenzen höherer Größenordnung vorkonstruiert sind und Individuen sich nicht mehr kollektiv und selbstverständlich an vorkonstruierten Modellen ausrichten. (SOEFFNER 1994, S. 300)

Die heutige Todesnäheerfahrung zeichnet sich durch ein weiteres Merkmal aus: sie ist gekennzeichnet durch eine deutlich ***positive Grundstimmung***. Auch wenn fraglich ist, ob das Jenseits schöner geworden ist, kann kaum bezweifelt werden, daß die kulturell induzierten Vorstellungen des Jenseits, wie sie in den Todesnäheerfahrungen zum Ausdruck kommen, offensichtlich sehr positiv ausfallen — jedenfalls wenn man sie mit dem vergleicht, was wir aus dem europäischen Mittelalter kennen. Vor diesem etwas manichäischen Hintergrund könnte man geradezu von einer Tendenz zu paradiesischen Todesnäheerfahrung sprechen. (Wir müssen noch einmal betonen, daß es heute durchaus eine nennenswerte Anzahl negativer Erfahrungen dieser Art gibt.)

Wie die allgemeine positive Thematisierung des Todes sich nicht auf die Todesnäheerfahrung beschränkt, so steht auch die zunehmende positive Grundstimmung des Jenseits in einem breiteren kulturellen Rahmen. Das zeigt sich etwa in der Veränderung der Predigten, also jener kommunikativer Gattung, die lange Zeit die mit Abstand breiteste „Publikumswirkung" gehabt haben dürfte. In den 99 Bänden französischer Predigten, die vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gehalten wurden, finden sich nicht weniger als 344 Verweise auf die Rubriken 'Hölle', 'Verdammnis' und 'Verdammung'; „kulpabilisierende, von Leid und Schmerz sprechende" Predigten sind bei weitem in der Überzahl. So nimmt die Hölle in einem Handbuch für Prediger aus dem Jahre 1713 allein 300 Seiten ein (DELUMEAU 1983, bes. Kap. XVIII). Wie MICHAEL EBERTZ (1993) gezeigt hat, ist die Hölle auch in den deutschen Predigten im 19. Jahrhundert noch sehr präsent. Doch wird sie im Laufe des letzten Jahrhunderts immer seltener erwähnt. Heute ist von ihr kaum mehr die Rede, während das Jenseits immer stärker paradiesische Züge annimmt. Eine ähnliche Entwicklung schildert MICHEL VOVELLE (1996): die allmähliche Austreibung des Fegefeuers. Noch im 19. Jahrhundert besaßen 80 Prozent der Kirchen in der Provence ein Fegefeuer. Im Laufe des 20. Jahrhunderts verschwinden diese Altäre fast vollständig. Interessant ist, was an ihre Stelle tritt: in Italien treten Votivtafeln auf, die Seelen im Fegefeuer in Verbindung mit der Himmelsvision darstellen und als Nothelfer für Menschen in Gefahr dienen. In verschiedenen europäischen Ländern treten an die Stelle der Fegefeuerdarstellungen romantische Zerklüftungen und das Thema der 'ekstatischen Seele'.

Auch hier gilt die Warnung: angesichts der bisher vorherrschenden, geradezu dogmatischen Annahme einer Todesverdrängung können hier nur Indizien vorgestellt werden. Diese weisen aber nicht nur auf eine neue 'Kultivierung des Todes' hin. Ganz entgegen der Ansichten von JOHAN-

NES PAUL II (vgl. seine Enzyklika *Evangelium Vitae* 1995) gibt es dabei jedoch eine Tendenz zum paradiesischen Tod.

Auch wenn die Todesnähe zu einer kulturellen Mode wird und sich in ihrem Ausdruck an die populären Gattungen der Alltagskommunikation anpaßt, erscheint es uns als unangemessen, diese Entwicklung als eine 'Bagatellisierung des Todes' (vgl. THIEDE 1994, S. 80ff.) abzukanzeln. Denn die Schwere und Seriosität, die der Tod bisher einnimmt, ist gerade jener besonderen Rahmung und Ausgrenzung zu verdanken, die an seiner Verdrängung mitbeteiligt war. Vor allem aber scheint sie das Thema aus den Händen der dafür spezialisierten Experten zu nehmen. An ihre Stelle tritt nicht nur der Anspruch der einzelnen, Religion persönlich erfahren und begründen zu wollen. Die 'Kultivierung des Todes', die in neuen sozialen Bewegungen und der medialen Öffentlichkeit präsent ist, trägt vielmehr die Züge einer neuen *populären Religiosität*.[6]

Wie etwa THIEDE (in diesem Band) sehr anschaulich am Falle der Todesnäheerfahrung zeigt, kursiert dieses Thema in einem Ausschnitt der Öffentlichkeit, der mit den Mitteln der modernen Medienkultur und kommerziell organisiert das Thema Nahtod zu einer kulturellen Mode gemacht hat. Von einer populären Religiosität können wir deswegen reden, weil sie sich der Mittel der populären Kultur bedient. Das religiöse Wissen über den Tod wird nicht mehr von Experten übernommen — es wird sozusagen veralltäglicht und findet einen Ort außerhalb der religiösen Institutionen. Diese populäre Religiosität wendet sich nicht gegen die etablierte Religion — sie ignoriert sie vielmehr.

Als einzige Experten, die an der kommunikativen Konstruktion dieser kulturellen Mode beteiligt sind, treten dagegen die Wissenschaften auf. Und zwar nicht nur, wenn sie den Anspruch auf Jenseitigkeit bestätigen oder bestreiten. Allein schon die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Themen verleiht ihnen die Aura des Ontologischen. An dieser Konstruktion — so müssen wir einräumen — sind auch wir beteiligt. Doch immerhin wollten wir versuchen, darüber Rechenschaft abzulegen, indem wir möglichst vielen Positionen eine Stimme verleihen — und unsere eigene in aller Aufrichtigkeit ausweisen.

---

[6] Obwohl wir den Begriff für einen ausgegrenzten Bereich für nützlich halten, unterscheiden wir diese ***populäre*** von der ***popularen*** Religiosität im Sinne von EBERTZ & SCHULTHEIS. Darunter verstehen sie „spezifische Konfigurationen religiöser Vorstellungen und Praktiken (...), die sich infolge einer Monopolisierung der Definition von und Verfügung über 'Heilsgüter' (...) bei den von der Definition von und Verfügung über diese Heilsgüter Ausgeschlossenen herausbilden. Der sich in diesem Wechselspiel von sozialer Schließung und Ausschließung bzw. Monopolisierung und Enteignung manifestierende Prozeß repräsentiert somit die sozio-historische Voraussetzung und Ausgangslage für die Entwicklung popularer Religiosität" (1986, S. 25).

# Inhalt

## 1. Einführung

*Hubert Knoblauch, Ina Schmied & Bernt Schnettler*
***Einleitung: Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung*** 9

## 2. Parapsychologie, Psychologie und Neurologie der Todesnäheerfahrung

*Susan Blackmore*
***Neurophysiologische Erklärungen der Nah-Todeserfahrung*** 37

*Michael Schröter-Kunhardt*
***Nah-Todeserfahrungen aus psychiatrisch-neurologischer Sicht*** 65

*Emily Williams Kelly, Bruce Greyson & Ian Stevenson*
***Beweisen Todesnäheerfahrungen das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod?*** 101

*Lydia Andrea Hartl*
***Grenzerlebnisse in Todesgefahr — erschütternd beängstigend oder erschütternd verheißungsvoll?*** 129

## 3. Die kulturelle Konstruktion der Todesnäheerfahrung

*Werner Thiede*

***Todesnähe-Forschung — Annäherung an die Innenseite des Todes? Zur Geschichte und Hermeneutik der Thanatologie*** 159

*Hubert Knoblauch & Ina Schmied*
***Berichte aus dem Jenseits — Eine qualitative Studie zu Todesnäheerfahrungen im deutschsprachigen Raum*** 187

*Ina Schmied, Hubert Knoblauch & Bernt Schnettler*
***Todesnäheerfahrungen in Ost- und Westdeutschland — Eine empirische Untersuchung*** 217

*Wilhelm Gauger*
***Die postmortale Welt in englischsprachigen Erzählungen — Eine Skizze*** 251

## 4. Schluß

*Hubert Knoblauch, Bernt Schnettler & Hans-Georg Soeffner*
***Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes*** 271

***Literaturverzeichnis*** 293
***Personenregister*** 315
***Sachregister*** 321
***Die Autoren*** 331