

Imaginatives Erleben in Todesnähe

Ein Forschungs- und Diskussionsüberblick

Simon Peng-Keller

Die Forschungs- und Diskussionsfelder, in denen imaginatives Erleben in Todesnähe untersucht wird, sind disparat. Der folgende Beitrag vermittelt einen ersten Überblick und benennt den weiteren Diskussionszusammenhang, in dem die Beiträge des vorliegenden Studienbandes stehen. Da das Forschungsprojekt, zu dem der Band beiträgt, besonders auch nach der seelsorglichen Bedeutung der genannten Erlebnisformen fragt, stelle ich eine Vignette aus diesem Praxisfeld an den Anfang. Sie dokumentiert nicht allein die existenzielle Bedeutung imaginativen Erlebens, sondern ebenso die Wichtigkeit seiner Kommunikation und die sich dabei stellenden interpretativen Herausforderungen. Danach werde ich mich in mehreren Schritten der Diskussionsdiskussion der letzten Jahrzehnte zuwenden und in groben Zügen die Demarkationslinien zwischen den teilweise miteinander in Konflikt stehenden Interpretationsansätzen nachzeichnen. Am Ende werde ich auf einen persönlichen Erfahrungsbericht eingehen, in dem sich, auf der Ebene religiöser Selbstdeutung, der Konflikt der Interpretationen widerspiegelt, der für die gegenwärtige Wahrnehmung der in diesem Band thematisierten Erlebnisformen kennzeichnend ist.

1 «Die fangen jetzt an zu singen»

Von einer Seelsorgerin erhielten wir die folgende Vignette:

«Herr S. (ca. 75 Jahre alt) auf der Intensivstation freut sich, dass ich komme, ausgerechnet jetzt. Er habe viel nachgedacht darüber, ob er bereit sei zu gehen. Er schildert sein Erlebnis nach einem Herzstillstand: Er sah auf eine Theaterbühne, rote und blaue Vorhänge. Dann war da eine Gruppe von Männern mit Blättern in der Hand. Er dachte: (Die fangen jetzt zu singen an.) Er war auf einem Podest in seinem Bett und wollte gerne bei den anderen sein. Plötzlich sah und realisierte er, dass dies die Arztvsite war. Da war er wieder auf dieser Welt. Ihm ist klar geworden: er muss nichts entscheiden, er muss auch nichts wollen, sondern demütig einfach annehmen, was dann, im Moment des Sterbens, mit ihm passiert. Er hat keine Angst mehr vor dem Sterben.»

Auf meine Rückfrage erhielt ich von der Seelsorgerin noch weitere Informationen zu dieser Begegnung. Sie habe Herrn S. in einem energetisierten, fast aufgedrehten Zustand angetroffen. Sein Erlebnis habe er selbst zu deuten gewusst. Doch er wollte es unbedingt jemandem erzählen. Ihre seelsorgliche Aufgabe sei es gewesen, aufmerksam zuzuhören und die bezeugte Erfahrung und Herrn S.s Deutung zu bestätigen. Beeindruckt habe sie, wie dringlich er sprach und mit welchem Nachdruck er ihr das Ergebnis seines Nachdenkens mitteilte. Mehrfach wiederholte er die Aussage: «Ich muss dann gar nichts tun oder sagen oder denken, sondern nur «demütig» geschehen lassen, was geschieht.» Aus früheren Begegnungen wusste die Seelsorgerin, dass Herr S. gerne ins Theater geht und seit langem Mitglied der Anonymen Alkoholiker ist. Nach ihrer Einschätzung war er durch die intensive Auseinandersetzung mit sich gereift.

Mit Blick auf die Fragen, denen der vorliegende Studienband nachgeht, fällt zweierlei auf: Zum einen tritt deutlich hervor, dass die visionäre Erfahrung, die Herr S. widerfahren ist, ihn in seiner Auseinandersetzung mit Sterben und Tod unterstützt. Das Bilderleben selbst und der dadurch ausgelöste Reflexionsprozess üben eine befreiende und belebende Wirkung auf ihn aus. Zum andern freut er sich, dass ihn die Seelsorgerin «gerade jetzt» aufsucht, dass er ihr seine Erfahrung anvertrauen und seine Deutung von ihr bestätigen lassen kann. Beides hat offenkundig ein je eigenes Gewicht: das visionäre Erlebnis *und* das anvertrauende Erzählen. Dazwischen liegt die Zeit der ausdeutenden Meditation des Erlebten im Horizont des sich ankündigenden Todes.

Herzstillstand – Reanimation – Erwachen in einem klinischen Kontext: die Situation, die die Vignette beschreibt, ist eine vertraute medizinische Sequenz mit den für sie typischen Leerstellen. Die Seelsorgerin tritt erst zu einem späteren Zeitpunkt hinzu. Das visionäre Erlebnis ist mit dem Erwachen verknüpft und lässt sich insofern innerhalb dieser Sequenz genau verorten, was bei solchen Erfahrungen nicht immer der Fall ist. Inhaltlich betrachtet handelt es sich um ein ebenso schlichtes wie originelles Bild, dem ein persönlicher Zug zu eigen ist. Im visionären Erleben findet sich Herr S. in einer ihm vertrauten Situation wieder: Er sitzt in einem Theater und schaut auf die Bühne. Das Erste, das er sieht, sind rote und blaue Vorhänge. Welche Bedeutung diese Grund- und Kontrastfarben für Herrn S. haben, wissen wir nicht. Was die Vorhänge verbergen und enthüllen, scheint lebendig und spannungsvoll zu sein. Da Herr S. diese Farben so klar zu erkennen und zu benennen vermag, ist zu vermuten, dass der Theatervorhang zunächst geschlossen ist, sich dann aber öffnet, um die Szene freizugeben. Doch könnte der

geschilderte Auftritt auch vor den Vorhängen stattfinden. Eine Gruppe von Männern ist (plötzlich) da. Sie tragen Blätter in der Hand, möglicherweise Noten. Herr S. assoziiert spontan, dass es sich um einen kleinen Chor handeln muss, der sich zum Gesang aufstellt. Dass Herr S. in seiner Vision die Sehnsucht verspürt, bei dieser Gruppe dabei sein zu können, markiert einen bemerkenswerten «Übergang». Der Wechsel vom Zuschauerraum auf die Bühne legt sich von der üblichen Rollenverteilung nicht nahe. Herr S. ist die Zuschauerposition vertraut und lieb. Doch jetzt ist es anders: Er möchte selbst bei denen sein, die sich da aufstellen und vorbereiten. Ansatzweise scheint sich diese Sehnsucht auch zu erfüllen: Herr S. sieht sich selbst auf einem Podest. Doch damit hat die Vision ihren Höhepunkt schon überschritten und entwickelt sich nun in gegenläufiger Richtung. Anstelle des erwarteten schönen Spiels geschieht eine Offenbarung anderer Art. Statt sich zu verringern, wächst der Graben zwischen Zuschauerraum und Bühne. Das Podest gehört zu einem Bett, das sich als Spitalbett entpuppt. Am Ort des Chors stehen plötzlich weissgekleidete Ärzte mit Notizblöcken. Vermutlich informieren sie Herrn S. unverzüglich über Herzstillstand und Reanimation. Die Rückkehr in die Alltagswelt wird medizinisch besiegelt.

Im Nachsinnen über sein Erlebnis – die eingeschränkten Ablenkungsmöglichkeiten dürften Herrn S. dazu viel Zeit gegeben haben – erschloss es sich ihm als Ermutigung zu Gelassenheit angesichts des Todes, der sich im Herzstillstand angekündigt hatte. So vermochte Herr S. im Gespräch mit der Seelsorgerin zu artikulieren, was sich ihm aufgetan hatte: dass er nichts entscheiden und nichts wollen muss; dass es genügt, «demütig einfach an[zu]nehmen, was dann, im Moment des Sterbens, mit ihm passiert.» Möglicherweise vermittelte ihm die visionierte Theaterszene ein vertrauensstiftendes und einprägsames Bild für den Prozess des Sterbens: Wie ein Theaterbesucher einfach da sein darf, ohne aktiv ins Geschehen eingreifen zu müssen, so kann er sich in gespannter Erwartung für das öffnen, was sich noch hinter dem Vorhang verbirgt.

Diese Haltung, zu der ihn seine Vision animiert, deutet Herr S. in einer zurückhaltend religiösen Sprache: «demütig einfach annehmen, was dann, im Moment des Sterbens, mit ihm passiert.» Wie genau Herr S. zu seiner Deutung gefunden hat, lässt sich nicht genau rekonstruieren. Auch die Seelsorgerin konnte es nur vermuten. Sie schrieb mir dazu: «Mir schien, er hat da in dieser Zeit eine «Präsenz» erlebt, die ihn «führte». Für diesen Wegabschnitt musste er keine Verantwortung übernehmen. Da war ein «Anderer» da.»

In unserer Forschungsgruppe zeigten sich in der Diskussion dieser Vignette unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten, die für divergente und ggf. auch komplementäre Deutungshorizonte stehen. So könnte die Vision auch Herrn S.s Wunsch manifestieren, noch nicht von der «Bühne des Lebens» abtreten zu müssen, sondern nochmals ganz am Leben teilnehmen zu dürfen. Das Podest, auf dem er sich am Ende seines visionären Erlebens befindet, ist jedenfalls vieldeutig: Es kann als religiöses Symbol gelesen werden, als Erfahrung spiritueller Erhebung, doch ebenso als Ansatz zu einer Out-of-Body-Experience oder als die unbewusste Verarbeitung einer typischen Krankenhauserfahrung, nämlich sich im Krankbett ausgestellt wie auf einem Podest zu fühlen.

Alle Deutungen verdanken sich bestimmten Interpretationshorizonten und den vorhandenen sprachlichen Mitteln. Dass Herr S. sein visionäres Erleben auf seine Weise deutete, dürfte nicht zuletzt mit seiner Zugehörigkeit zu einer AA-Gruppe zu tun haben. In deren 12-Schritte-Programm finden sich Motive, die in Herrn S.s Selbstdeutung wiederkehren: die Anerkennung der eigenen Grenzen, Demut und Hingabe. Was er im Umgang mit seinem Alkoholismus über Jahrzehnte eingeübt hat, überträgt Herr S. auf die Situation der Todesnähe. Dass nicht nur die Erfahrung selbst, sondern auch die Deutung, zu der er findet, für Herrn S. entlastend wirkt und ihm die Angst vor dem Sterben nimmt, lässt sich trotz allen Leerstellen nachvollziehen. Versucht man, dieser Einsicht eine wissenschaftliche Form zu geben, so könnte man Herrn S.s Weg vom Bilderleben zur aktiven Gelassenheit angesichts des Todes als einen vierstufigen Prozess beschreiben.

1. An erster Stelle steht das visionäre Erlebnis selbst, das die lebensgefährliche Situation in der Innenperspektive des Erlebenden in eine erfreuliche Szenerie verwandelt.
2. Im Nachsinnen über seine Erfahrung erschließt sich Herr S. die verheißungsvolle und ihn von Entscheidungs- und Handlungsdruck befreiende symbolische Botschaft seiner Erfahrung.
3. Das Bilderleben bildet auch eine narrativ-metaphorische Brücke im Gespräch mit der Seelsorgerin.¹ Herr S. kann erzählen, was ihn beschäftigt, und

¹ Dass Träume und Sterbebettvisionen Brücken zwischen Sterbenden und ihren Begleitern darstellen, betont z. B. auch Leslee Curtis, *Deathbed Visions. Social Workers' Experiences, Perspectives, Therapeutic Responses, and Direction for Practice*, St. Paul/MN 2012, 18 (Master of Social Work Clinical Research Papers Nr. 17; http://sophia.stkate.edu/msw_papers/17; 13.01.2014).

sie so ins Bild setzen. Das führt zu einer intensiven Begegnung, in der sich das erzählte Erlebnis und seine Deutung stabilisieren können.

4. Die visionierte Szene, die sich ihm einprägt, dürfte schließlich auch ein Memoriale darstellen, das die gemachte Erfahrung und seine entlastende Deutung präsent hält bzw. erinnerbar macht.

Bislang habe ich es bewusst vermieden, die Erfahrungsform selbst näher zu bestimmen und habe in offener Weise von einem «visionären Erlebnis» gesprochen. Eine solche bestimmungsoffene Rede legt sich im seelsorglichen Kontext nahe. Sie verzichtet auf eine vorschnelle Deutung und gibt dem Gegenüber Interpretationsspielraum. In einer wissenschaftlichen Annäherung an das imaginative Erleben in Todesnähe stellt sich hingegen die Frage nach einer genaueren Terminologie. Wie lässt sich das geschilderte Erlebnis von Herrn S. näher bestimmen? Mindestens vier Möglichkeiten, die im vorliegenden Band näher thematisiert werden, bieten sich an. Es könnte sich um eine Sterbebettvision, um oneiroides Erleben, um eine Traumvision oder eine Nahtoderfahrung handeln. Prüfen wir diese interpretativen Optionen:

1. Die auffällige Oszillation zwischen visionärer Welt und Krankenhausrealität einerseits und der farbige Vorhang andererseits sind typisch für *Sterbebettvisionen*.² Doch da Sterbebettvisionen per definitionem Menschen widerfahren, die innerhalb von wenigen Tagen oder Stunden sterben, während Herr S. das Krankenhaus wieder verlassen konnte, ist diese Deutungskategorie für sein Erleben nicht anwendbar.
2. Die Verarbeitung von unbewusst wahrgenommenen Interaktionen des medizinischen Umfelds ist besonders für *oneiroides Erleben* charakteristisch. Doch ist das visionäre Erlebnis von Herrn S. viel schlichter, geordneter und verheißungsträchtiger als die Erfahrungen, die in der klinischen Literatur dem oneiroiden Erleben zugeordnet werden.³
3. Die Deutung des Erlebnisses als *Traumvision* wäre problemlos möglich. Doch eine solche Kennzeichnung bedeutete gegenüber der Beschreibung als «visionäres Erlebnis» keine bedeutende Präzisierung – weshalb sie in der thanatologischen Forschung auch kaum gebraucht wird.

² Vgl. Maggie Callanan/Patricia Kelley, *Final Gifts. Understanding the special Awareness, Needs, and Communications of the Dying*, New York u. a. 2008.

³ Vgl. die Beiträge von Peter C. Claussen und Michael Schmidt-Degenhardt in diesem Band.

4. Am meisten spricht für eine Einordnung unter die *Nahtoderfahrungen*. Zwar fehlen dem beschriebenen Erlebnis alle Merkmale, die nach Raymond Moody und anderen Forschern für solche Erfahrungen typisch sind. Herr S. berichtet weder von einem Herausgerissenwerden aus seinem Körper noch von einem Tunnel noch von einer beglückenden Lichtschau noch von einem Lebensrückblick etc. Doch wie Hubert Knoblauch⁴ überzeugend belegt, gibt es viele Nahtoderfahrungen, die nicht dem von Moody entwickelten Schema entsprechen, weshalb dieses auch zu problematisieren ist.

2 Die Terminologie formt die Wahrnehmung

Aus diesem exemplarischen Bestimmungsversuch lassen sich einige Hinweise für den phänomenologischen und deutenden Umgang mit visionärem Erleben am Lebensende gewinnen. Visionäre Erlebnisse wie dasjenige von Herrn S. legen die Vermutung nahe, dass die gemeinhin verwendeten Kategorien «Nahtoderfahrung», «Sterbebettvision», «oneiroides Erleben», «Traumvision» und «Wachvision» sich in vielfältiger und näher zu untersuchender Weise überkreuzen und fließende Übergänge haben. Die verwendete Terminologie formt die (wissenschaftliche und populäre) Wahrnehmung der Phänomene und verknüpft sie mit bestimmten Wertungen. Es spielt offenkundig für das Verständnis der Phänomene eine Rolle, ob wir mit Blick auf den Bericht von Herrn S. von imaginativem Erleben, von Visionen oder von Halluzinationen sprechen. Einige Autoren begegnen dieser Problematik dadurch, dass sie Termini abwandeln oder neue einführen, was jeweils die Möglichkeit eröffnet, auf die Problematik einer unbefragten Terminologie und auf neue Phänomene und Aspekte hinzuweisen. Die bereits 1924 durch Wilhelm Mayer-Gross eingeführte Bezeichnung «oneiroides Erleben» ist ein gutes Beispiel einer solchen Neuprägung, die sich gerade durch ihre präzise Phänomenbestimmung gegenüber heute zwar gängigeren, jedoch unschärferen Bezeichnungen wie Delir zu behaupten vermag.

Eine andere bemerkenswerte Neuprägung, die bislang noch keinen Eingang in die deutschsprachige Literatur gefunden hat, ist die von Maggie Callanan und Patricia Kelley eingeführte Bezeichnung «Nearing Death Awareness».⁵ Die beiden in der Hospizarbeit tätigen Pflegefachfrauen bezeichnen

⁴ Vgl. seinen Beitrag in dem Band.

⁵ Callanan/Kelley, *Final Gifts* (s. Anm. 2).

damit ein spezifisches Bewusstsein, das sich von einer typischen Nahtoderfahrung in mehrfacher Weise unterscheidet: 1) Es bildet sich langsam heraus und stellt sich nicht schlagartig ein; 2) es ist *nicht* mit einem Ausserkörperlichkeitserleben oder einem Verlust der sinnlichen Wahrnehmung verbunden; 3) es ist durch eine Oszillation von normalem Tageswachbewusstsein und visionären Bewusstseinssequenzen gekennzeichnet; 4) anstelle des filmartigen Lebensrückblicks kommt es zu anderen Formen der Auseinandersetzung mit offenen Lebensgestalten.⁶

Ein theologisch inspirierter Versuch, die mit dem gängigen Terminus der Nahtoderfahrung verbundenen Assoziationen durch eine terminologische Neuprägung zu transformieren, findet sich im autobiographischen Krankheitsbericht von Richard J. Neuhaus, auf den ich am Schluss näher eingehen werde.⁷ Mit Bezug auf sein eigenes Erleben in Todesnähe zieht der US-amerikanische Theologe es vor, von einer «Nah-Leben-Erfahrung» zu sprechen. Seine Erfahrung gleicht derjenigen von Herrn S.: Neuhaus sieht zwei «Gegenswarten» in Form von hängenden, blauen und purpurfarbenen Tüchern, die sich mit der Botschaft verknüpfen: «Alles ist jetzt bereit.» Dem katholischen Theologen Neuhaus bereitet die Deutung seiner Nah-Leben-Erfahrung deutlich mehr Mühe als Herrn S. Das hat mit Interpretationskonflikten zu tun, die in den folgenden Abschnitten näher beleuchtet werden sollen.

3 Wissenschaftliche Entdeckung und Popularisierung der «Nahtoderfahrung»

Sterbende in ihrem Erleben und ihrer Symbolsprache verstehen zu können, ist eines der zentralen Anliegen der seelsorglichen und spirituellen Begleitung von Sterbenden.⁸ Doch es war nicht die Beobachtung, dass Sterbende gelegentlich von visionären Erlebnissen erzählen und sich oft in symbolisch verschlüsselter Sprache artikulieren, was die Diskussion um imaginatives Erleben in Todesnähe am stärksten beflügelte, sondern eine Erlebnisform, die in den letzten Jahrzehnten eine kaum zu überschauende Fülle wissenschaftlicher und populärer Literatur hervorgebracht hat und die seit den siebziger Jahren als «Nahtoderfahrung» thematisiert wird. Bei allen offenen Einzelfragen ist kaum

⁶ A.a.O. 16.

⁷ Richard John Neuhaus, *Als ich im Sterben lag*, Augsburg 2007.

⁸ Vgl. das programmatische und viel beachtete Werk von Elisabeth Kübler-Ross, *Verstehen, was Sterbende sagen wollen. Einführung in ihre symbolische Sprache*, München 2000 [amerik. Erstausgabe 1981].

zu bestreiten, dass die wissenschaftliche Erforschung von Nahtoderfahrungen sich inzwischen zu einem gut etablierten Forschungsbereich entwickelt hat, in dem sich unterschiedliche Disziplinen begegnen. Die medial vermittelte Popularität von Nahtoderfahrungen steht in einer komplexen Wechselwirkung mit diesen Forschungsaktivitäten. Das große öffentliche Interesse an solchen Erfahrungen in Todesnähe steht in einem merkwürdig ambivalenten Verhältnis zu einer vorwiegend naturwissenschaftlich und technologisch bestimmten Medizin, die selbst, ohne es zu wollen, maßgeblich zur «Popularisierung» der Nahtoderfahrung beigetragen hat. Denn hätte sich die Reanimationstechnik im letzten Jahrhundert nicht derart rasant entwickelt, wären die meisten Interviewpartner/innen von Moody und anderen Forschern gestorben, ohne von den Erfahrungen erzählen zu können, die sie während ihres lebensbedrohlichen Zustands machten. Es ist den medizinischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts zu verdanken, dass der Anteil von Menschen mit Nahtoderfahrungen gegenwärtig bei ca. 4 % der Gesamtbevölkerung liegen dürfte, d. h. dass etwa drei Millionen Menschen in Deutschland und um 300'000 Personen in der Schweiz von solchen Erfahrungen berichten können.

Von einer «Popularisierung» der Nahtoderfahrung im Gefolge moderner medizinischer Techniken kann deshalb in zweierlei Hinsicht gesprochen werden: Zum einen bilden Menschen mit solchen Erfahrungen eine nicht zu vernachlässigende Bevölkerungsgruppe, zum anderen ist es durch die mediale Berichterstattung populär(er) geworden, von solchen Erfahrungen zu erzählen. Dass viele Betroffene sich dennoch nach wie vor davor scheuen, dürfte nicht zuletzt mit den Deutungskonflikten zu tun haben, in die sie, ohne es zu wollen, hineingeraten.⁹ Die existenzielle Bedeutung dessen, was ihnen in Todesnähe widerfuhr, steht meist in deutlicher Spannung zu den dominanten medizinischen Erklärungsansätzen. Diese sehen in Nahtoderfahrungen im besten Fall eine Art palliative Imagination, die der menschliche Organismus zum Selbstschutz hervorbringt. Selbst Ärzte und Ärztinnen, die vorschnelle reduktionistische Interpretationen ablehnen, haben von medizinischer Seite den Betroffenen in der Regel wenig mehr anzubieten als die beruhigende Versicherung, dass solche Erfahrungen «normal», also nicht pathologisch sind.

⁹ Erhellend dazu: Allan Kellehear, *Experiences Near Death. Beyond Medicine and Religion*, New York/Oxford 1996, 59ff.

Im Ausgang an diesen Deutungskonflikt war und ist ein bedeutender Teil der Nahtoderfahrungsforschung vom Anliegen bestimmt, den (nicht-)illusorischen Charakter dieser Erfahrungen zu erweisen.¹⁰ Dieses mehr oder weniger deutlich deklarierte Forschungsinteresse polarisierte die Rezeption der Forschungsergebnisse: Was für die einen die Seriosität dieses Forschungszweigs grundsätzlich in Frage stellte, machte ihn für die anderen besonders interessant. Allan Kellehear konstatiert eine unglückliche Spaltung zwischen der auf bestimmte Phänomene fixierten Erforschung von Nahtoderfahrungen und der Palliative Care-Forschung, die diese von vornherein ausklammert.¹¹

Die Theologie hat wenig dazu beigetragen, diesen Graben zu überbrücken. Vielmehr hat sie sich, von medizinethischen Diskussionen abgesehen, gegenüber der Erforschung von Nahtoderfahrungen bisher überwiegend skeptisch-distanziert verhalten. Damit ist auch die Frage, wie Menschen, die von solchen Erfahrungen und anderen Formen imaginativen Erlebens am Lebensende erzählen, angemessen seelsorglich zu begleiten sind, bisher noch kaum in das Aufmerksamkeitsfeld der praktischen Theologie getreten. Fragt man nach den Gründen für diese auffällige theologische Abstinenz, so kann man zwei Tendenzen vermuten: Zum einen gibt es eine grundsätzliche akademische Reserve gegenüber solchen schwer einzuordnenden Grenzerfahrungen¹², und zum anderen eine leicht nachvollziehbare theologische Zurückhaltung gegenüber den sich nahelegenden Versuchen, aus solchen Zeugnissen apologetisches Kapital zu schlagen. Aus soziologischer Sicht wies H. Knoblauch auf die Problematik dieser theologischen Abstinenz hin. Er gab zu bedenken, dass die Theologie Menschen mit Nahtoderfahrungen kaum Hilfen und Unterstützung bereitstelle, ihre Erfahrungen zu deuten und zu integrieren, und sie allein lasse.¹³ Das dürfte im gleichen Maße auch für die anderen

¹⁰ Das dürfte auch einer der Gründe sein, weshalb einerseits der symbolischen Qualität der untersuchten Erfahrungen bislang nicht die Aufmerksamkeit geschenkt wurde, die sie verdiente, und andererseits die Verknüpfung mit der Erforschung von verwandten Phänomenen (Träume, Sterbebettvisionen etc.) bisher eher spärlich blieb.

¹¹ Allan Kellehear (Hg.), *The Study of Dying. From Autonomy to Transformation*, Cambridge/New York 2009, 19: «Those in palliative care [...] seldom research the paranormal, while researchers of NDEs or deathbed visions seldom interest themselves in other social, psychological or medical aspects of dying more broadly. These divisive politics and practices deprive us all of a more unified understanding of the relationships between decline and transcendence and between carers' views of the journey of dying and the dying person's view of their journey.»

¹² Vgl. Kellehear, *Experiences Near Death* (s. Anm. 9), 171f.

¹³ Hubert Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits, Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999, 153.

in diesem Band diskutierten Erfahrungsformen gelten. Knoblauchs Hinweis, dass die Auseinandersetzung mit der «geliebten Allegorie» solcher Erfahrungen auch wertvolle Anregungen für die seelsorgliche Begleitung von Sterbenden bringen könnte, wurde theologisch bisher nicht aufgenommen.

Damit bleiben jedoch Phänomen- und Handlungsfelder unterbelichtet, die für sterbende Menschen und ihre Begleiter bedeutsam sind.¹⁴ Nach Gian Domenico Borasio ist allein schon die Tatsache, dass die «meisten Menschen, die eine Nahtoderfahrung erlebt haben, berichten, dass ihre Angst vor dem Tod danach deutlich geringer geworden und ihre Einstellung zum Leben ruhiger und gelassener ist [...] Grund genug, um dem ganzen Phänomen positiv gegenüberzustehen. Denn das, was die Angst vor dem Tod verringert, hilft den Menschen.»¹⁵ Tatsächlich konnte empirisch gezeigt werden, dass Menschen, die eine Nahtoderfahrung gemacht haben, in der Regel weniger Angst vor dem Tod empfinden.¹⁶ Die oben zitierte Erfahrung von Herrn S. steht diesbezüglich für viele andere. Sie zeigt auch, dass es zur Verringerung der Angst vor dem Tod nicht unbedingt eine überwältigende Lichterfahrung braucht, sondern sich diese auch auf dem Wege reflexiver Selbstdeutung einstellen kann.

Die Zurückhaltung der Theologie und der Palliative Care-Forschung gegenüber Berichten von Nahtoderfahrungen (und in abgeschwächter Weise gegenüber imaginativem Erleben in Todesnähe allgemein) dürfte nicht allein theologische, sondern auch religionssoziologische Gründe haben. Nach Knoblauch gehören die oft multimedial vermittelten Nahtod-Erfahrungsberichte zu einem öffentlichen Diskurs, in dem sich eine neue Form von «populärer Religion» bzw. «Spiritualität» artikuliert. Kennzeichnend für diesen populär-religiösen Diskurs ist neben der Betonung der subjektiven Erfahrung die Orientierung an spirituellen Leitmodellen, die zumeist eine narrativ vermittelte «Positivierung» des Sterbens beinhalten. Die von Knoblauch et al. untersuchten Berichte von Nahtoderfahrungen können «als Teil einer erzäh-

¹⁴ Vgl. Ryan, D. Foster/Debbie James/Janice M. Holden, Practical Applications of Research on Near-Death Experiences, in: J. M. Holden u. a. (Hg.), The Handbook of Near-Death Experiences, Santa Barbara 2009, 235–258.

¹⁵ Gian Domenico Borasio, Über das Sterben, München 2012, 27.

¹⁶ Bruce Greyson, Reduced Death Threat in Near-Death Experiencers, in: R. A. Neimeyer, Death Anxiety Handbook. Research, Instrumentation, and Application, Washington 1993, 169–179; Russel Noyes/Peter Fenwick/Janice M. Holden/Sandra R. Christian, Aftereffects of Pleasurable Western Adult Near-Death Experiences, in: Holden et al., Handbook (s. Anm. 14), 41–62.

lerischen Tradition im Werden angesehen werden [...], die ihre Realität stützen». ¹⁷ Diese narrativ vermittelte «Positivierung» des Sterbens hat, wie zu vermuten ist, ihre Schattenseiten: so werden die dunklen und oft mit starken Ängsten verbundenen Erfahrungsvarianten marginalisiert und tabuisiert – mit der negativen Folge, dass die davon Betroffenen es noch weniger wagen, von ihren Erfahrungen zu erzählen. ¹⁸ Wie die Studie von H. Knoblauch et al. zeigt, sind «stressvolle» Nahtoderfahrungen häufiger, als man es aufgrund der verbreiteten Zeugnisberichte erwarten würde. ¹⁹

Dass das Interesse an Nahtoderfahrungen häufig mit bestimmten Formen neuer Spiritualität verknüpft und insofern weltanschaulich imprägniert ist, erklärt nicht nur die nach wie vor vorhandene akademische Zurückhaltung, sondern hat auch innerhalb des Forschungszweigs, der sich mit dieser Erfahrungsform beschäftigt, für heftige Kontroversen gesorgt. In ihnen bündelt sich brennpunktartig der Konflikt der Interpretationen, der mit den von uns diskutierten Formen imaginativen Erlebens verknüpft ist.

4 Interpretationskonflikte

Im deutenden Hinblick auf imaginatives Erleben in Todesnähe verschärfen und verkomplizieren sich die Interpretationskonflikte, die Paul Ricœur in Auseinandersetzung mit Freuds Traumhermeneutik herausarbeitete. Denn *zum einen* ist solches Erleben für die Betroffenen meist mit einem viel stärkeren Wirklichkeitsgefühl verbunden, als dies bei Träumen meist der Fall ist. Umso sensibler reagieren sie, wenn es mit Berufung auf wissenschaftliche Einsichten heißt, ihre Erfahrungen seien nicht als Begegnungen mit einer transzendenten Wirklichkeit zu betrachten, sondern lediglich illusionäre Gebilde ihres Gehirns oder gar Anzeichen einer pathologischen Bewusstseinsstörung. *Zum anderen* haben Erfahrungen, die im Umkreis des Todes gemacht werden, eine zentrale Bedeutung für das Selbstverständnis von Menschen und

¹⁷ Hubert Knoblauch/Ina Schmieid, Visionen des Jenseits, in: H. Knoblauch/H.-G. Soeffner (Hg.), Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Konstanz 1999, 187–215, hier: 214 (im Anschluss an C. Zaleski).

¹⁸ Vgl. Bruce Greyson/Nancy Evans Bush, Distressing Near-Death Experiences, in: Psychiatry 55 (1992), 95–110; Nancy Evans Bush, Dancing Past the Dark. Distressing Near-Death Experiences, Milton Keynes 2012.

¹⁹ So berichteten z. B. 28,6 % der befragten Westdeutschen und 60 % der Ostdeutschen davon, während ihrer Erfahrung ein schreckliches Gefühl gehabt zu haben, vgl. Ina Schmieid/Hubert Knoblauch/Bernt Schnettler, Todesnäheerfahrung in Ost- und Westdeutschland, in: Knoblauch/Soeffner, Todesnähe (s. Anm. 17), 217–250, hier: 233.

Gesellschaften. Nach Allan Kellehear wohnt ihnen ein hohes *Benruhigungs-*potential inne, was ihre Deutung zum Kampffeld divergenter Weltanschauungen und politischer Standpunkte macht.²⁰ Das zeigt sich u. a. darin, dass sich die Diskussion um Nahtoderfahrung häufig auf die Frage verengt, ob solche Erfahrungen ein «Beweis» für ein postmortales Leben darstellen.

Die beiden genannten Aspekte gehören untrennbar zusammen, wie im vorliegenden Band nicht nur Allan Kellehear, sondern auch Hubert Knoblauch herausstellt. Um verstanden und integriert zu werden, bedürfen visionäre Erlebnisse der Artikulation in kommunikativen Räumen, die durch gesellschaftliche Diskurse gebildet werden. Die Sprache, die Menschen mit solchen Erlebnissen benutzen, um ihre Erfahrungen zu artikulieren und sich verständlich zu machen, besteht aus Narrativen und Interpretamenten, die das Erlebte jeweils in bestimmter Weise rahmen und es so vereindeutigen.

Da sich auch die Beiträge dieses Studienbandes innerhalb dieser Interpretationskonflikte ansiedeln und die in ihm vertretenen Anschauungen bei aller reflexiven (Selbst-)Distanz ihrerseits Teil des untersuchten Feldes sind, sollen um der besseren Orientierung willen die wichtigsten Positionen – aber auch die Leerstellen dieser Diskussionen – überblickshaft benannt werden. Obwohl sich die im Folgenden resümierten Diskussionen hauptsächlich um die angemessene Einordnung von Nahtoderfahrungen drehen, sind die Argumente auch auf andere in diesem Band untersuchte Erlebnisformen übertragbar.

4.1 Reduktionistische Deutungen

Um eine erste Übersicht zu gewinnen, lässt sich in einem ersten Schritt zwischen reduktionistischen und nicht-reduktionistischen Deutungsansätzen unterscheiden. In die erste Gruppe gehören all jene Deutungsansätze, die imaginatives Erleben in Todesnähe exklusiv auf psychophysiologische Prozesse zurückführen und deren Charakter entweder als pathologisch oder aber als überlebenswichtige Wahrnehmungstäuschung bewerten. Pioniergestalt der reduktionistischen Interpretationsansätze ist der Zürcher Pfarrer und Psychoanalytiker Oskar Pfister. In seinem 1930 veröffentlichten Artikel «Schock und Schockphantasien bei höchster Todesgefahr» unterzog Pfister die von Albert Heim 1892 veröffentlichten Nahtoderfahrungsberichte einer rigorosen Neu-

²⁰ Kellehear, *Experiences Near Death* (s. Anm. 9), VI.

interpretation. In starker Anlehnung an Freud deutete Pfister imaginatives Erleben in Todesnähe als Rückfall in frühkindliche Phantasiewelten.²¹ Dabei schwankt er zwischen einer pathologischen und einer nichtpathologischen Interpretation: Was als imaginative Flucht vor der Unausweichlichkeit des Todes zu beschreiben sei, schütze die Betroffenen offenkundig vor einer Schockstarre und ermögliche situativ angepasste Reaktionsweisen.

Pfisters Interpretationsversuch kann als Paradigma für alle späteren Deutungen gelesen werden, die den Auslöser für die «thanatologische Bildproduktion» in der festen Überzeugung verorten, unvermittelt in Todesnähe geraten zu sein. Die Stärke und Eleganz des Ansatzes bei der subjektiven Überzeugtheit liegt darin, dass er ohne komplizierte neurowissenschaftliche Hypothesen auskommt, sich jedoch problemlos mit solchen verbinden lässt. An ihre Grenzen stoßen diese Deutungen allerdings bei Erfahrungsqualitäten, die sich nicht umstandslos in die Kategorien «adaptive Imagination» oder «regressive Phantasie» einfügen. So passen der überklare Bewusstseinszustand, die Erscheinung verstorbener Angehöriger und das Motiv der erzwungenen Rückkehr schlecht zur These der Todesverdrängung.

Ähnliche Probleme haben auch jene Erklärungsversuche, die visionäres Erleben in Todesnähe auf Sauerstoffmangel, sensorische Deprivation, Ausschüttung von Endorphinen, Depersonalisation etc. zurückführen. Solche Theorien vermögen zwar Einzelaspekte mehr oder weniger plausibel zu erklären. Doch da bisher keine kumulativen Ansätze vorliegen, die allgemein anerkannt sind, bleibt jede Einzelerklärung deutlich hinter der Vielgestaltigkeit und Komplexität der untersuchten Erfahrungen zurück.²² So sind beispielsweise nicht alle Nahtodererfahrungen mit einem Außerkörperlichkeitserleben verbunden, womit sämtliche Erklärungsansätze, die sich auf dieses Moment konzentrieren, von vornherein unzureichend sind. Medizinisch-pharmakologische Theorien wiederum tun sich schwer mit der Erklärung von

²¹ Oskar Pfister, Schockdenken und Schockphantasien bei höchster Todesgefahr, in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 16 (1930), 430–455; eine ausgezeichnete Darstellung und Diskussion der von Pfister inaugurierten Deutungstradition bietet Zaleski, Nah-Todeserlebnisse (s. Anm. 22), 260ff.

²² Vgl. Carol Zaleski, Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M./Leipzig 1993, 268f.: «[...] für jeden pathologischen Zustand, der angeblich Nah-Todesvisionen verursacht, gibt es Gegenbeispiele von Menschen, die nachweislich nicht davon beeinflusst waren; deswegen ist es nie ein einzelnes psychologisches oder physiologisches Syndrom, das für die Nah-Todeserfahrung verantwortlich ist.»

Fällen, wie sie Heim und andere dokumentierten, bei denen jeder medikamentöse Einfluss fehlt und der Organismus der Betroffenen im Moment des Erlebens völlig intakt ist.

4.2 Nicht reduktionistische Deutungen

Die im Folgenden dargestellten Deutungstypen stellen – mit Ausnahme der parapsychologischen – nicht in Abrede, dass imaginatives Erleben in Todesnähe durch ein schockartiges Realisieren der Todesnähe und ebenso durch komplizierte neurologische Prozesse mitverursacht wird. Sie bestreiten lediglich, dass mit solchen Erklärungen das Phänomen schon hinreichend erfasst ist. In dieser Hinsicht ist die Diskussion um Nahtoderfahrungen eine Spielart der umfassenderen Auseinandersetzung zwischen reduktionistischen und nicht reduktionistischen Deutungen des menschlichen Geistes. Der Einfachheit halber reduziere ich die Vielfalt solche Deutungsansätze auf drei Varianten, die viele Mischformen zulassen: nämlich auf anthropologische, parapsychologische und theologische Deutungen.

Anthropologische Deutungsansätze

Zu den bislang umfassendsten Versuchen eines anthropologischen Deutungsansatzes für Nahtoderfahrungen gehören die Beiträge Allan Kellehears und Hubert Knoblauchs. Ich werde mich im Folgenden auf den Deutungsansatz Knoblauchs konzentrieren, der im Umfeld der von ihm mitverantworteten grossen empirischen Studie entwickelt wurde.²³ Das Konstanzer Forschungsteam, zu dem auch Ina Schmied, Bernt Schnettler und Hans-Georg Soeffner gehörten, resümiert die von ihm gewählte Interpretationsperspektive folgendermaßen: «Der anthropologische Ansatz geht davon aus, dass Todesnäherfahrungen 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.»²⁴

²³ Ein ähnlicher Deutungsansatz findet sich bei Kellehear, *Experiences Near Death* (s. Anm. 9).

²⁴ Hubert Knoblauch/Bernt Schnettler/Hans-Georg Soeffner, *Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes*, in: Knoblauch/Soeffner, *Todesnähe* (s. Anm. 17), 271–292, hier: 281.

In seinen eigenen Beiträgen konkretisiert Knoblauch diesen weitgefassten anthropologischen Ansatz. Er lässt sich dabei vom Gedanken leiten, dass Nahtoderfahrungswelten eine eigene, außeralltägliche «Sinnprovinz» bilden. Damit knüpft Knoblauch terminologisch und konzeptionell an Alfred Schütz' bekannten Aufsatz *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten* an.²⁵ Schütz argumentiert darin in Anlehnung an William James für die subjektive und soziale Konstitution von Wirklichkeit: «[...] was immer unser Interesse erweckt und anregt, ist wirklich.»²⁶ Die Sinnprovinz des Alltags können wir nach Schütz nur durch einen Schock oder einen Sprung verlassen, wozu neben dem Einschlafen und dem Witz auch das Theater und religiöse Erfahrungen als Beispiele angeführt werden. Jede Sinnprovinz hat nach diesem Modell ihren spezifischen kognitiven Stil. Mit Blick auf die Welt der Träume nennt Schütz folgende Charakteristika: Passivität, eine komplizierte Zeitstruktur und die Schwierigkeit der Traumkommunikation.

Ähnliches gilt, so Knoblauchs weiterführender Gedanke, für Nahtoderfahrungen.²⁷ Wie in Träumen kommt es in ihnen zu einer radikalen Umformung alltäglichen Erlebens. Doch im Unterschied zum Traumerleben zeichnen sich Nahtoderfahrungen durch einen starken Wirklichkeitsakzent aus, der über das unmittelbare Erleben hinauswirkt.²⁸ Als weitere Merkmale lassen sich aufzählen: subjektiv empfundene Todesnähe, ekstatische Erlebnisform, gute Erinnerbarkeit, hohe Wachheit und mentale Aktivität (es wird gedacht und gehandelt), starke Emotionalität, Ich-Kontinuität und Symbolizität.²⁹ Durch detaillierte Untersuchung der Erfahrungsinhalte kommt Knoblauch zum – durch seine empirische Untersuchung gestützten – Schluss, dass Nahtoderfahrungen «gelebte Allegorien» darstellen, die in hohem Maße kulturell geprägt sind und in denen sich die Grenzsituation der Todesnähe symbolisch verdichtet: «Das Bildliche [...] ist die Erfahrung selbst, die den körperlichen

²⁵ Alfred Schütz, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, in: ders., Werkausgabe Bd. V, 1: *Theorie der Lebenswelt* 1, hg. v. M. Endreß/I. Srubar, Konstanz 2003, 177–247.

²⁶ A.a.O. 181.

²⁷ Hubert Knoblauch, *Gelebte Allegorien. Symbol und Erfahrung in der Nähe des Todes*, in: G. v. Graevenitz et al. (Hg.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen 2001, 255–270, hier: 270.

²⁸ Hubert Knoblauch/Ina Schmied, *Berichte aus dem Jenseits. Eine qualitative Studie zu Todesnäheerfahrungen im deutschsprachigen Raum*, in: Knoblauch/Soeffner, *Todesnähe* (s. Anm. 17), 187–215, hier: 205.

²⁹ Knoblauch et al., *Sinnprovinz* (s. Anm. 24), 276f.

Zustand gewissermaßen übersetzt.»³⁰ Knoblauch charakterisiert diesen Deutungsansatz als «agnostisch». Nach einer auffällig vorsichtigen Formulierung gehen er und sein Forschungsteam davon aus, «dass Todesnäheerfahrungen weniger Auskunft über das Jenseits als vielmehr die Erfahrungsmöglichkeiten geben».³¹ Wenn er in seinem Beitrag zum vorliegenden Band dennoch vorschlägt, Nahtodererfahrungen als «Transzendenzenerfahrungen» zu beschreiben, so lässt er es ausdrücklich offen, wie diese Transzendenz näher zu verstehen ist.

Parapsychologische Deutungsansätze

Auch wenn parapsychologische Deutungsansätze sich gelegentlich mit religiösen Vorstellungen verbinden, so sind sie doch klar von diesen zu unterscheiden. Denn sie können problemlos auf diese verzichten. Das vielleicht eindrücklichste Beispiel dafür findet sich beim britischen Philosophen Alfred Ayer, dem zwei Jahre vor seinem Tod selbst eine Nahtodererfahrung zuteil wurde und seinen kämpferischen Atheismus vorübergehend erschütterte. In seinem Nachdenken über diese Erfahrung erwägt Ayer u. a. die Möglichkeit eines Bewusstseins ohne physisch-neuronale Rückbindung, wobei er sich in diesem Gedankenexperiment sowohl auf vertraute philosophische Gewährsleute wie David Hume und William James als auch auf im britischen Kontext stärker verwurzelte parapsychologische Traditionen stützt.

Was bei Ayer den Charakter eines Gedankenexperiments hat, entfaltet der holländische Kardiologe Pim van Lommel zu einer weitreichenden Theorie.³² Wie bei Knoblauch steht auch bei ihm eine viel beachtete empirische Studie am Anfang eines umfassenderen Deutungsversuchs des Phänomens Nahtodererfahrung. Das Ergebnis seines Nachdenkens, das van Lommel unter dem Titel *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtodererfahrung* veröffentlicht,³³ ist ein programmatisches Werk, das sich nicht auf darauf beschränkt,

³⁰ Knoblauch, *Gelebte Allegorien* (s. Anm. 27), 264.

³¹ Hubert Knoblauch/Ina Schmiel/Bernt Schnettler, Einleitung: Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung, in: Knoblauch/Soeffner, *Todesnähe* (s. Anm. 17), 9–34, hier: 20.

³² Vgl. auch die kritische Darstellung dieses Ansatzes im Beitrag von Hubert Knoblauch in diesem Band.

³³ Pim van Lommel, *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtodererfahrung*, Düsseldorf 2001. Der niederländische Originaltitel ist zurückhaltender: *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring*. *Visie* bedeutet «Meinung» oder «Ansicht», während der deutsche Titel «Fakten» verspricht. Eine ähnliche, wenn auch zurückhaltendere Argumentation findet sich bei Wilfried Kuhn, *Out-of-body. Anmerkungen eines Mediziners zur Relevanz der Nahtodererfahrung für die Klärung des Leib-Seele-Verhältnisses*, in: K.-L. Koenen/J. Schuster (Hg.),

empirische Forschungen zu resümieren. Wie der Titel schon anzeigt, vertritt es eine starke bewusstseinstheoretische These. Wenn ich van Lommels Ansatz als «parapsychologisch» charakterisiere, entspricht dies nicht der von ihm selbst benutzten Terminologie und vermutlich auch nicht seinem medizinisch-naturwissenschaftlichen Selbstverständnis. Der Anspruch ist jedenfalls, die «panpsychistische»³⁴ These eines «endlosen Bewusstseins» mit empirischen Mitteln belegen zu können. Doch steht dieser Theorieansatz in einer langen Tradition von spiritistischen und parapsychologischen Versuchen, das entkörperlichte Fortleben des menschlichen Geistes mit den Mitteln moderner Wissenschaft beweisen zu können.

Van Lommels zentrales «Beweisstück» ist neben seiner eigenen prospektiven Studie das bekannte Nahtoderfahrungszeugnis von Pamela Reynolds. Die US-amerikanische Musikerin musste sich 1991 einer riskanten Gehirnoperation unterziehen. Während dieser Operation fiel die elektrische Aktivität der Hirnrinde für eine gewisse Zeitspanne vollständig aus, womit sie als hirntot gelten konnte. Die «tiefe» Nahtoderfahrung, die Reynolds während der Operation zuteil wurde, ist für van Lommel ein Erweis dafür, dass das menschliche Bewusstsein nicht von der Gehirnaktivität abhängig ist. Wie viele spiritistische und parapsychologische Forscher vor ihm belässt es van Lommel nicht bei dieser Feststellung, sondern bemüht sich darüber hinaus um eine nähere Beschreibung dieses körperunabhängigen Bewusstseins. Im Rückgriff auf eigenwillig interpretierte quantenphysikalische und neurowissenschaftliche Einsichten kommt van Lommel zum Schluss, dass unser Bewusstsein nicht-lokalisiert und endlos sei: «Es ist ständig um uns herum und in uns präsent.»³⁵ Das menschliche Gehirn diene als lebenszeitliche Annahmestation für dieses nicht lokalisierte Bewusstsein. Geburt und Tod werden entsprechend als Wechsel des Bewusstseinszustandes konzipiert. Es stirbt der Körper, nicht aber der Geist.³⁶

Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod, Münster 2012, 49–76.

³⁴ Van Lommel sieht in dem von David Chalmers vertretenen «Panpsychismus» bzw. dessen «immateriellen Monismus» eine philosophische Explikation seiner eigenen Position (a.a.O. 256–258).

³⁵ Van Lommel, *Endloses Bewusstsein*, 22.

³⁶ Eine Kritik dieses dualistischen Deutungsmodells aus christlich-theologischer Sicht findet sich bei Hans Kessler, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*, Kevelaer 2014, 77–81. Kessler weist u. a. darauf hin, dass van Lommels Konzeption dem in den meisten Nahtod-

So spekulativ van Lommels Argumentationsgang auch sein mag: der erfahrene Kardiologe betont am Ende vor allem die praktischen Konsequenzen eines nicht reduktiven Verständnisses von Nahtoderfahrungen. Mit Blick auf die Schwierigkeiten, die Menschen mit Nahtoderfahrungen damit bekunden, wieder in ihrem Alltag Fuß zu fassen, heißt es beispielsweise: «Eigentlich sollte man alle Patienten, die einen Herzstillstand überlebt haben, routinemäßig danach befragen, ob ihnen aus der Zeit ihres Herzstillstands, also aus ihrer Bewusstlosigkeit, etwas in Erinnerung geblieben ist. Es ist äußerst wichtig, Patienten die Gelegenheit zu geben, über ihre Erfahrung zu sprechen, ohne ihre Erlebnisse gleich als Halluzination abzutun.»³⁷

Theologische Deutungsansätze

Der Interpretationsstreit, der die Auseinandersetzungen um Nahtoderfahrungen kennzeichnet, wiederholt sich innerhalb der theologischen Deutungen des Phänomens.³⁸ Denn zum einen werden alle bisher genannten Deutungen auch von religiöser Seite vertreten (wie das Beispiel Oskar Pfister zeigt, bereitet es Theologen auch keine Mühe, in diesem Zusammenhang eine reduktionistische Position zu vertreten). Zum anderen kommen weitere Deutungsmöglichkeiten hinzu, die sich zumindest teilweise gegensätzlich zueinander verhalten. So sahen sich die Pioniere der Nahtoderfahrungsforschung in den USA zunächst mit evangelikalischen Stimmen konfrontiert, die nicht nur in den dunklen, sondern gerade auch den lichtvoll-tröstlichen Erfahrungen die teuflische Versuchung am Werk sahen. In ihren Augen weckten diese Erfahrungen die trügerische Hoffnung auf eine postmortale Erlösung ohne Christus.

erfahrungsberichten bezugten Identitätsgefühl nicht gerecht wird: «In solchem Erleben geht es gerade nicht um Auflösung des individuellen Selbst in einem endlosen All-Einen (Bewusstsein), sondern um Steigerung zum wahren Ich-Selbst im Geborgen- und Angenommen-Sein von einer umfangenden Liebe und um Befreiung zum Versöhnt-Sein im Verbunden-Sein der vielen individuellen Menschen.» Gegen van Lommels Panpsychismus argumentiert auch Günter Ewald, Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen. Gibt es eine unsterbliche Seele? Kevelaer 2011.

³⁷ A.a.O. 372.

³⁸ Schon Moody verzeichnet gegensätzliche religiöse Reaktionen auf seine Publikationen: enthusiastisch-bejahende, skeptische und dämonisierende, vgl. Raymond Moody, Nachgedanken über das Leben nach dem Tod, Reinbek 1978, 71ff. Einen kritischen Überblick über die «thanatologische Welle» aus einer theologischen Sicht findet sich bei Werner Thiede, Todesnähe-Forschung – Annäherung an die Innenseite des Todes? Zur Geschichte und Hermeneutik der Thanatologie, in: Knoblauch/Soeffner, Todesnähe (s. Anm. 17), 159–186.

Inzwischen gibt es aus fast allen kirchlichen Lagern sowohl skeptisch-verneinende als auch enthusiastisch-bejahende Positionen, wobei sich die letzteren meist auch auf Erfahrungszeugen aus ihren Reihen beziehen.

Hinzu kommt, dass die *scientific community* der Nahtoderfahrungsforscher/-innen in religiös-spiritueller Hinsicht tief gespalten ist. Der über Jahre schwelende Konflikt entflammte 1998 mit der Veröffentlichung von Michael Saboms Buch *Light & Death*, das zu einem heftigen Schlagabtausch zwischen zwei Pionieren der Nahtoderfahrungsforschung führte.³⁹ Sabom, der 1993 der evangelikal geprägten *Presbyterian Church in America* beigetreten war, übt in seinem Buch zunächst Selbstkritik: In seiner bisherigen Forschung habe er die religiös-spirituellen Dimension zu stark ausgeblendet. Viel gewichtiger ist jedoch, was Sabom seinem einstigen Weggefährten Kenneth Ring vorwirft: eine unseriöse Vermischung von Forschung und einer dem New Age verpflichteten Weltanschauung. Sabom selbst bekundet seinerseits keine Scheu, die Ergebnisse seiner eigenen Studie biblizistisch zu interpretieren und in einem von ihm selbst entworfenen *Spiritual Beliefs Questionnaire* aus seiner eigenen Position heraus holzschnittartig zwischen verschiedenen Arten von Gläubigen zu unterscheiden.⁴⁰ Gegen Ring gewandt zeigt Sabom auf, dass Nahtoderfahrten nicht unbedingt zu einer Abwendung von institutionalisierten Formen von Religion führen. Vielmehr führen solche Erfahrungen allgemein zu einer Stärkung der religiösen bzw. spirituellen Praxis. In welche Richtung das geschehe, hänge von anderen Faktoren ab.⁴¹ In seiner Antwort stimmt Ring Sabom in diesem letzten Punkt zwar zu⁴² und setzt sich in ein kritisches Verhältnis zu seinen einstigen Sympathien für New Age-Vorstellungen.⁴³ Die biblizistischen Vorannahmen Saboms und die propagandistisch-religiöse Ver-zweckung von Nahtoderfahrten bei anderen Forschern werden von Ring hingegen scharf kritisiert.⁴⁴

³⁹ Michael Sabom, *Light & Death. One Doctor's Fascinating Account of Near-Death Experiences*, Grand Rapids 1998.

⁴⁰ A.a.O. 107f.

⁴¹ A.a.O. 140f.

⁴² Vgl. Kenneth Ring, *Religious Wars in the NDE Movement. Some Personal Reflections on Michael Sabom's Light & Death*, in: *Journal for Near-Death Studies* 18 (2000), 215–244, hier: 223: «[...] the NDE generally serves to reinforce one's pre-existing faith, by adding something compatible to it, not by competing with it.»

⁴³ A.a.O. 226f. Er sei insbesondere einer problematischen evolutionistischen Spekulation verhaftet gewesen.

⁴⁴ Zur Debatte vgl. Michael Sabom, *Response to Kenneth Ring's «Religious Wars in the NDE Movement: Some Personal Reflexions on Michael Sabom's Light & Death»*, in:

Während es viele religiöse Zeugnisberichte und Stellungnahmen zu Nahtoderfahrungen gibt, steht die theologische Reflexion auf diese und verwandte Phänomene noch in den Anfängen.⁴⁵ Die bisher intensivste Auseinandersetzung findet sich in Carol Zaleskis 1987 erschienenen Studie *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*.⁴⁶ Ähnlich wie später Allan Kellehear und Hubert Knoblauch vertritt Zaleski darin die Auffassung, dass Nahtoderfahrungen weniger aussagen über jenseitige Wirklichkeiten als über diesseitige. Sie schlägt vor, Nahtoderfahrungen als «Ergebnis religiöser Vorstellungskraft zu betrachten, deren Funktion es ist, Bedeutung durch symbolische Formen zu vermitteln, und nicht, tatsächliche Begebenheiten darzustellen.»⁴⁷ Zaleski, die in einer säkularen jüdischen Familie aufwuchs und 1991 der katholischen Kirche beitrug, entwickelte später ihren ersten Deutungsversuch weiter.⁴⁸ In den 1996 publizierten *Albert Cardinal Meyer Lectures* betont Zaleski die offenbarende Qualität religiöser Imagination und vertritt die These, Nahtoderfahrungen seien als visionäre Vorwegnahmen der göttlichen Wirklichkeit zu betrachten, die auf den Menschen zukommt und ihn bereits umfängt.⁴⁹ Auch wenn Nahtoderfahrungen in hohem Maße kulturell geprägt seien, seien sie doch nicht auf diese Einflüsse zu reduzieren. Im Sinne eines theologischen Realismus vertritt Zaleski nun die Ansicht, Nahtoderfahrungen seien als imaginativ *und* real zu betrachten.⁵⁰ Auf imaginative Weise verweisen sie auf die letzte Wirklichkeit.

Journal for Near-Death Studies 18 (2000), 245–271; Gracia Fay Ellwood, Religious Experience, Religious Worldviews, and Near-Death Studies, in: Journal of Near-Death Studies 19 (2000), 5–21; Michael Sabom, Response to Gracia Fay Ellwood's «Religious Experience, Religious Worldviews, and Near-Death Studies», in: Journal of Near-Death Studies 19 (2000), 23–44.

⁴⁵ Vgl. die Forschungsüberblicke in: Mark Fox, Religion, Spirituality and the Near-Death Experience, London/New York 2003; Thiede, Todesnähe-Forschung (s. Anm. 38). Eine der frühesten und positivsten theologischen Stellungnahmen findet sich bei John Hick, Death and Eternal Life, New York 1976.

⁴⁶ Dt. Übersetzung: Carol Zaleski, Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M./Leipzig 1993.

⁴⁷ A.a.O. 287.

⁴⁸ Vgl. Carol Zaleski, Slow-Motion Conversion, in: D. Heim (Ed.), How My Mind Has Changed. Essays from the *Christian Century*, Eugene 2009, 18–26.

⁴⁹ Carol Zaleski, The Life of the World to Come. Near-Death Experience and Christian Hope, New York/Oxford 1996, 33.

⁵⁰ A.a.O. 20. Ähnlich argumentiert Volker Läßle, Nahtoderfahrungen und ihre Bezüge in Religion und Literatur. Auf dem Weg zu einer neuen Deutung, in: V. Läßle/K. W. Schmidt (Hg.), «Dem Tode so nah ...». Wenn die Seele den Körper verlässt, Frankfurt a. M. 2005, 113–141, hier: 113: Betroffene sollten «nicht unter den Druck geraten, es

Eine ähnliche Sicht vertritt auch der britische Theologe Mark Fox, der 2003 die bislang zweite umfangreichere theologische Monographie zu diesem Themenfeld publizierte.⁵¹ Fox, der sich auf das Moment der Lichtvision konzentriert, knüpft an die religionsphilosophische Diskussion um das Wesen der mystischen Erfahrung an und folgt damit dem sich in den letzten Jahren verstärkenden Trend, Nahtoderfahrungen als Variante mystischer Erfahrung zu betrachten.⁵² Eine solche Zugangsweise hat den Vorteil, bereits auf eine weit zurückreichende und breite theologische und religionsphilosophische Reflexion zurückgreifen zu können. Ich werde weiter unten in meinem zweiten Beitrag in diesem Band die Tragfähigkeit eines solchen interpretativen Ansatzes erproben.

In eine ähnliche Richtung weisen jüngere Versuche, Nahtoderfahrungen als besondere Gestalt von «Privatoffenbarungen» bzw. prophetischen Erfahrungen zu interpretieren. Dieser Ansatz bietet sich von katholischer Seite deshalb an, weil Nahtoderfahrungen auf diese Weise zu den Phänomenen gezählt werden, die zwar einer genaueren Prüfung bedürfen, doch grundsätzlich als bedeutsam betrachtet werden. So kommt beispielsweise Denis Schmelter nach Abwägung verschiedener Gesichtspunkte zum Schluss, dass sich Nahtoderfahrungen als ein Phänomen erweisen, «dessen Berücksichtigung sowohl den persönlich-existenziellen Glaubensvollzug des Einzelnen anregen und unterstützen, als auch die theologische, insbesondere eschatologische Theoriebildung befruchten und bereichern kann.»⁵³

5 Konflikte spiritueller Selbstdeutung

Dass sich die eben thematisierten Deutungskonflikte nicht auf die akademische Diskussion beschränken, sondern auch in der persönlichen Selbstdeutung auftauchen, zeigen die Probleme, vor die sich der versierte Theologe und erfahrene Seelsorger Richard J. Neuhaus nach seiner «Nah-Leben-Erfahrung» gestellt sah. Wir erinnern uns: Sie bestand in der visionären Schau zweier

[das Nahtoderleben] als bloß subjektive Erfahrung gering zu schätzen (so die Position des Hirnforschers Gerhard Roth) oder es für eine objektive Manifestation des Göttlichen in ihrem Inneren zu halten (so bestimmte religiöse Interpretationen in den USA).»

⁵¹ Mark Fox, *Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*, London/New York 2003.

⁵² Vgl. dazu auch die Deutung von Richard Neuhaus im nächsten Abschnitt.

⁵³ Denis Schmelter, *Fundamentaltheologische Überlegungen zur eschatologischen Relevanz von Nahtoderfahrungen*, in: R. Lachner/D. Schmelter (Hg.), *Nahtoderfahrungen. Eine Herausforderung für Theologie und Naturwissenschaft*, Berlin 2013.

«Gegenwarten» in Form von hängenden, blauen und purpurfarbenen Tücher, die sich mit der Botschaft verknüpfen: «Alles ist jetzt bereit».

«Es war kein Befehl, und es war auch keine Aufforderung, etwas zu tun. Sie [die beiden Tücher bzw. «Gegenwarten»] ließen es mich einfach wissen. Dann waren sie weg, und ich lag wieder flach auf dem Rücken, während meine Gedanken rasten. Ich war wild entschlossen, mir hier und jetzt darüber klarzuwerden, was geschehen war. Hatte ich geträumt? Ausgeschlossen. Ich war so klar und hellwach, wie ich es nur je in meinem Leben gewesen war. [...] Ich beschloss in jenem Augenblick, dass ich mich nie, niemals durch irgend etwas von der Überzeugung abbringen lassen würde, dass das wirklich geschehen war. Ich kannte mein skeptisches Selbst und rechnete damit, dass ich später geneigt sein würde, alles zu bezweifeln.»⁵⁴

Die visionäre Botschaft, die Neuhaus zuteil wird, erfährt er als unbedingt gutartig und freundlich. Das stärkt seine Gewissheit, dass die Stunde des Todes eine erfreuliche sein wird. Das visionäre Erleben selbst gibt Neuhaus keinen Grund zu Ambivalenz. Der Zweifel kommt im Nachhinein und hat ausgerechnet mit seinen theologischen Überzeugungen und Deutungskategorien zu tun. Dieses Zweifeln hat wohl nicht zuletzt mit Neuhaus' Übertritt von der lutherischen zur katholischen Kirche zu tun und der für Konvertiten typischen Skrupulosität in Glaubensfragen. So fragt sich Neuhaus, ob er der visionär vermittelten Heilsgewissheit trauen darf.⁵⁵ Nach skupulöser Selbstexamination findet in diesem Punkt Neuhaus zu einer bejahenden Antwort: «[...] denn all das geschah im Kontext eines bewussten und festen Vertrauens auf die vergebende Gnade Gottes in Christus.»⁵⁶

Mit Blick auf die «spirituelle Tradition des Christentums»⁵⁷ deutet Neuhaus die beiden «Gegenwarten» als Engel und sein visionäres Erlebnis als Trosterfahrung: «Es ist ein bleibender Trost und, wenn ich mich daran erinnere, eine immer wiederkehrende Gelegenheit zu erkennen, dass die Wirklichkeit soviel fremdartiger ist, als wir es uns vorstellen können oder wollen. Mir

⁵⁴ Neuhaus, *Als ich im Sterben lag* (s. Anm. 7), 107f.

⁵⁵ Dass sie einer trügerischen Heilsgewissheit Vorschub leiste, gehörte zu den Vorwürfen, die das Konzil von Trient gegenüber der lutherischen Glaubenslehre erhob. Vgl. zu dieser Diskussion: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012.

⁵⁶ Neuhaus, *Als ich im Sterben lag* (s. Anm. 7), 113. Was die «Unterscheidung der Geister» betrifft, notiert Neuhaus (a.a.O. 114): «Es gibt Visionen, die wir erzeugen, und Visionen, die wir empfangen, und keine klare Regel, um die einen von den anderen zu unterscheiden.»

⁵⁷ A.a.O. 110f.

ist seither nie wieder etwas Ähnliches widerfahren. Es genügt.»⁵⁸ Zugleich grenzt Neuhaus sein Erlebnis von einer prophetischen Audition bzw. einer Privatoffenbarung ab: «Ich habe keine Botschaft empfangen, die an jemand anders weitergegeben werden sollte. Es war ein an mich ganz persönlich gerichtetes Wort.»⁵⁹ Im Nachhinein verstand Neuhaus dieses Wort als Einladung, sich auf einen Weg zu machen:

«[...] die Botschaft war klar: dass ich mich mit ihnen [den «Gegenwarten»] irgendwohin gehen konnte. Nicht dass ich gehen musste oder sollte, sondern einfach nur, dass sie bereit waren, wenn ich es auch war. Wohin zu gehen? Zu Gott, zumindest schien es so. Ich verstand sie so, dass sie bereit waren, mich für die Begegnung mit Gott bereit zu machen.»⁶⁰

Während Neuhaus die vernommene Botschaft problemlos mit seinem Glauben an eine im Tod oder postmortal geschehene Läuterung verbinden konnte, bereitete es ihm erhebliche Mühe, dass das visionäre Gesamterleben nicht zu seinen theologischen Vorstellungen bezüglich des Sterbens passte: «[...] der Übergang von diesem Leben und dem, was auch immer darauf folgen mag, schien so sanft und leicht. Das passt nicht zu meiner Vorstellung von der gewaltsamen und qualvollen Trennung der Seele vom Körper, der Zerstörung der Leib-Seele, die ich bin.»⁶¹ Neuhaus' ausführliche Überlegungen zum Leib-Seele-Problem, die seinen Zeugnisbericht durchziehen, lösen diese durch das visionäre Erlebnis hervorgerufene kognitive Dissonanz nicht auf, sondern dokumentieren ihre Nachhaltigkeit. Während er in Sachen Heilsgewissheit zu einer klaren Stellungnahme zu seinem visionären Erleben findet, bleiben bezüglich der Frage nach der Bedeutung der Leiblichkeit im Sterbeprozess für ihn und die Leser/innen seines Buches viele Fragen offen.

Neuhaus' Deutungsprobleme verweisen paradigmatisch auf die Herausforderungen der religiösen Selbstdeutung und das nach wie vor angespannte Verhältnis zwischen akademischer Theologie und visionärem Erleben in Todesnähe. Vergleicht man den Erfahrungsbericht von Neuhaus mit der eingangs zitierten Vignette aus dem klinischen Seelsorgealltag, so springen nicht

⁵⁸ A.a.O. 119.

⁵⁹ A.a.O. 112. Dass Neuhaus dieses an ihn persönlich gerichtete Wort jedoch in Buchform einem breiten Lesepublikum zugänglich machte, kann allerdings als Beleg dafür genommen werden, dass er in dem persönlich Erlebten auch eine Botschaft an andere erkannte.

⁶⁰ A.a.O. 109.

⁶¹ A.a.O. 113.

allein die inhaltlichen Berührungspunkte ins Auge (Theatervorhang bei Herrn S., wehende Tücher bei Neuhaus), sondern man bekommt auch den Eindruck, dass dem Theologen die Deutung seines visionären Erlebens erheblich mehr Probleme bereitet als Herrn S.

Doch gilt es auch hier zu unterscheiden. Die persönliche Bedeutung solchen Erlebens zu erschließen, ist etwas anderes als eine systematische Reflexion über die theologischen und philosophischen Fragen, die solches Erleben aufwirft. Bei Neuhaus geht beides ineinander über. Das visionäre Erleben weckt in ihm Fragen grundsätzlicher Art. Die in einem klinisch-naturwissenschaftlich Kontext mit besonderer Schärfe auftretende Frage, ob den geschauten Bildern (bzw. den Wirklichkeiten, die sie erschließen) zu trauen ist, bringt den skeptischen Geist des Theologen in eine gewisse Verlegenheit.

Einer spirituellen Begleitung dürfte hier besonders die Aufgabe zukommen, Selbstdeutungsprozesse zu unterstützen und das Vertrauen in die als hilfreich erlebten Bilder zu stärken, so wie es die Seelsorgerin in der eingangs zitierten Vignette tat. Ich beende diesen einleitenden Beitrag mit einer zweiten Vignette aus dem Feld der Spiritual Care. Der Bericht stammt aus dem für Praktiker/innen geschriebenen Buch *Sacred Dreams & Life Limiting Illness* des anglikanischen Hospizseelorgers Terrence P. McGillicuddy. Er erzählt das Beispiel einer Frau, die an Amyotropher Lateralsklerose (ALS) erkrankt war und mit 70 Jahren daran starb.⁶² In einem frühen Stadium ihrer Krankheit träumte die Frau davon, wie ihr Gehör, das durch einen starken Tinnitus beeinträchtigt war, wiederhergestellt wurde. Danach stellte sich ein Traum ein, der an die visionären Erlebnisse von Herrn S. und Richard Neuhaus erinnert: Die Frau, die den Namen Ann trägt, sah darin zwei farbige, vom Wind bewegte Tücher. Sie glichen einem transparenten Schleier, der zunächst geschlossen war, sich dann aber öffnete, als würde er einen Raum zum Hindurchgehen bilden. Auf die behutsame Nachfrage des Seelorgers hin deutete sie das eine Tuch als Präsenz ihrer verstorbenen Mutter, die eine «farbige Persönlichkeit» gewesen sei. Im Gespräch lud der Seelsorger sie ein, sich nochmals in ihre Traumbilder hinein zu fühlen und sie einige Minuten still auf sich wirken zu lassen, um ihre Botschaft tiefer zu ergründen. Während der weiteren seelsorglichen Begleitung reicherten sich die Bedeutungsschichten an. Im kleineren Tuch nahm Ann sich selbst wahr, wie sie vom schützenden Tuch mütterlicher Präsenz umfassen und hinweggetragen wurde. Später nahm sie die Präsenz der

⁶² Terrence P. McGillicuddy, *Sacred dreams & life limiting illness. A depth psychospiritual approach*, Bloomington 2013, 76–81.

Mutter auch in ihrem Zimmer wahr ebenso wie die ihrer verstorbenen Katze. Im Fortschreiten der Krankheit erwies sich das kommunikativ erschlossene Bild-erleben als orientierungsstiftend. Zu McGillicuddys seelsorglicher Begleitung gehörte es, sie immer wieder an diese Bilder zu erinnern, gerade auch in den Zeiten von Zweifeln und starken Todeswünschen, die Ann wiederholt durchlebte:⁶³

- A: Es ist das Vertrauen, das so schwierig ist. ... Es war alles eine einzige grosse Enttäuschung in diesen letzten Jahren – diese Krankheit – wie ein schlechter Witz. An etwas Spirituelles zu glauben? Wieso sollte ich jetzt darauf vertrauen?
- T: Dann vertrauen sie den Träumen und was sie ihnen zu sagen haben.
- A: Warum?
- T: Weil ihre Träume so bedeutungsreich erscheinen. Sie haben ihnen in unseren Begegnungen so viel zum Nachdenken gegeben.
- A: Ja ... nicht schlecht (Lächeln) ... Ich gebe zu, dass wir etwas Neues erkundet haben, Sachen, die verstörend waren. Diese Krankheit – wer weiß? Manche meiner Träume sind immer noch verstörend. Können sie sie deuten?
- T: Ja ... aber nur mit Ihnen. Ich glaube, Träume erschließen mehr, wenn derjenige, der sie hat, mit den Bildern ringt und zunächst seine eigenen Deutungen mit ihnen verknüpft. Wenn sie und ich das gleiche Traumbild haben, dann wären unsere Deutungen ziemlich unterschiedlich und einzigartig.
- A: (lacht) Okay ... das kann sein. Nun, dem Bild meiner Katze, ich denke, ich kann seiner Botschaft vertrauen.

Das Gespräch wandte sich dann der als unsichtbare, aber fühlbare Präsenz wahrgenommenen Katze zu, die Ann tröstete und in ihr wieder eine gewisse Neugier weckte, was sie jenseits der Todesschwelle erwarten würde. Einige Zeit später, eine Nacht vor ihrem Tod, bekam Ann nochmals einen sie stark bewegenden Traum geschenkt, der an das visionäre Erleben von Herrn S. erinnert.⁶⁴ Sie träumte darin, sie würde nach New York reisen und dort an einer Ballettvorstellung teilnehmen, an der ihr Lieblingsstück, Aaron Copelands *Appalachian Spring*, aufgeführt wird. Fasziniert und beglückt schaute sie einer Tänzerin zu, die ein schwarzes Band um ihren Kopf gewickelt hatte. McGillicuddys deutete das Musikstück als Auferstehungssymbol und das schwarze Band als Protestzeichen eines Lebenstanzes, der eine Nacht später zu Ende – oder auf andere Weise weiter ging.

⁶³ A.a.O. 94f.

⁶⁴ A.a.O. 100f.