

Formen und Inhalte religiöser Erfahrungen. Ein Vergleich zwischen Mystik und NTE

Regine Kather

Nahtoderfahrungen zwischen Banalisierung und Mystifizierung. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Hohenheim
22. November 2014

Erst mit Kant wurden die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung auf Raum und Zeit beschränkt und damit mystische und Nahtoderfahrungen gleichermaßen in den Bereich des Irrationalen abgedrängt. Will man sie rehabilitieren, muss man sich nicht nur die Inhalte, sondern auch die Möglichkeitsbedingungen dieser Erfahrungsformen vergegenwärtigen, die sich in charakteristischer Weise von lebensweltlichen und naturwissenschaftlichen unterscheiden. Doch nicht nur in Hinblick auf die Form, auch in Bezug auf Kerninhalte gibt es starke Überschneidungen zwischen mystischen und nahtodlichen Erfahrungen.

Ich möchte mit einem Zitat der mittelalterlichen Mystikerin Hildegard von Bingen beginnen, das besonders eindrucksvoll die Vision eines transzendenten Lichtes schildert, wie es auch im Zentrum vieler Menschen steht, die in Grenzsituationen gerieten oder eine Nahtoderfahrung hatten:¹ „Das Licht, das ich schaue ist nicht an den Raum gebunden. Es ist viel, viel lichter als eine Wolke, die die Sonne in sich trägt. Weder Höhe noch Länge noch Breite vermag ich an ihm zu erkennen. Es wird mir als der ‚Schatten des lebendigen Lichtes‘ bezeichnet. Und wie Sonne, Mond und Sterne in Wassern sich spiegeln, so leuchten mir Schriften, Reden, Kräfte und gewisse Werke der Menschen in ihm auf. ... Alles, was ich in der Schau sehe und lerne, das behalte ich lange Zeit in meinem Gedächtnis. ... Ich sehe, höre und weiß gleichzeitig, und wie in einem Augenblick erlerne ich das, was ich weiß. ... Die Worte in dieser Schau klingen nicht wie die aus Menschenmund, sondern sie sind wie eine blitzende Flamme und wie eine im reinen Äther sich bewegende Wolke. Die Gestalt dieses Lichtes vermag ich aber nicht zu erkennen, wie ich ja auch die Sonnenscheibe nicht ungehindert anschauen kann. In diesem Licht sehe ich zuweilen, aber nicht oft, ein anderes Licht, das mir das ‚lebendige Licht‘ genannt wird. ... Solange ich es schaue, wird alle Traurigkeit und alle Angst von mir

genommen, so dass ich mich wie ein einfaches junges Mädchen fühle und nicht wie eine alte Frau.“²

Bei der Schilderung dieses Lichtes sind mehrere Merkmale auffällig:

Es wird klar von jedem sinnlich wahrnehmbaren Licht unterschieden; und es ist keine bloße Metapher, wie sie seit der Aufklärung für plötzliche Einsichten verwendet wird.

Es ist erfahrbar, aber nicht an Raum und Zeit gebunden und damit im Sinne Kants überempirisch, intelligibel. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind somit das Überschreiten von Raum und Zeit als den Formen innerer und äußerer Anschauung, die wir benötigen, um die empirische Welt zu erkennen und uns selbst als ein in der Zeit dauerndes empirisch-biographisches Ich anschauen zu können.

Erst mit Kant wurde der Bereich der Erfahrung auf das in Raum und Zeit

Vorhandene beschränkt und Gott ebenso wie das intelligible Ich zu einem bloßen

Postulat, das für Kant allerdings noch denkbare war; diesen Rahmen

sprenkende Erfahrungen wurden zu ‚Geisterseherei‘ degradiert. Im 20. Jahrhundert

ging dann auch noch die Differenzierung zwischen einem empirischen und

intelligiblen Ich verloren, die Kant noch vertraut war. Erst damit wurde das

biographisch bedingte Ich zur einzigen Grundlage personaler Identität, dessen

Auflösung entweder als bedrohlich oder als undenkbar gesehen wird. Eine der

wenigen Ausnahmen ist der Psychologe und Religionsphilosoph William James, der

am Beginn des 20. Jahrhunderts mit Nachdruck eine Erweiterung des

naturwissenschaftlich und lebensweltlich verengten Erfahrungsbegriffs einforderte, -

und zwar mit dem Argument, dass es regelrecht unwissenschaftlich sei, bestimmte

Typen von Erfahrung, die gut dokumentiert sind, einfach auszugrenzen, nur weil sie

im Rahmen der uns vertrauten Schemata nicht erklärbar seien.

Grundlage eines erweiterten Erfahrungsbegriffs ist somit auch eine erweiterte

Anthropologie. Nicht nur das Zusammenspiel von Sinnen, Verstand und Vernunft,

wie Kant glaubte, sondern auch noch der Geist im strengen Sinne des Wortes, das

intelligible Ich oder tiefere Selbst bestimmen das Spektrum menschlicher

Erfahrungen und damit zugleich das, wodurch Wirklichkeit erfasst werden kann. In

diesem Sinne schrieb Hildegard: „Ich schaute es mit dem inneren Auge meines

Geistes, und ich vernahm es mit inneren Ohren.“³ Das ‚unvergängliche‘⁴, das ‚wahre

und lebendige Licht‘⁵ ist für das ‚äußere Auge‘ unsichtbar und offenbart sich nur dem

‚inneren Auge‘⁶, dem Auge des Geistes. Kurz und bündig formuliert: Ändern sich die

Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, dann ändert sich auch das, was als Wirklichkeit erscheint, was mithin erkennbar ist. Geht man davon aus, dass eine gewisse Korrespondenz zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten innerhalb der Schemata von Raum und Zeit überlebensnotwendig ist, dann kann es auch eine gewisse Korrespondenz zwischen dem geistigen Erkenntnisvermögen und geistigen Dimensionen der Wirklichkeit geben. Sie wäre, wie schon Platon im ‚Sonnengleichnis‘ lehrte, gegründet in der einen Quelle allen Seins, in der Gottheit selbst. Als ontologische Grundlage des Universums und damit sowohl des Erkennenden wie des Erkannten ermöglicht sie eine gewisse Strukturähnlichkeit, eine Angepasstheit aneinander in allen Dimensionen der Wirklichkeit, vom Materiellen bis zum Geistigen.

Doch analysieren wir das Zitat von Hildegard noch etwas weiter: Das Licht tönt. Die Identität von Licht und Ton im schöpferischen Gotteswort findet sich nicht nur in christlichen Quellen. In ihm vernimmt Hildegard das Wissen, das ihr instantan, ohne zeitliches Nacheinander, mithin nicht durch diskursives Analysieren auf überbegriffliche Weise zukommt. Kennzeichen dieser Form der Erkenntnis ist die Aufhebung der klassischen Trennung von Subjekt und Objekt: Das Licht ist nicht etwas dem Erkennenden Gegenüberstehendes, nicht Mittel der Erkenntnis, sondern deren Medium. Durch die Teilhabe an ihm, durch Partizipation, kommt dem Erkennenden sein Wissen zu, - ein Gedanke, den Jahrhunderte später Walter Benjamin vor dem Hintergrund der jüdischen Sprachmystik entfaltet: Die göttliche Sprache, so Benjamin, verdankt seine schöpferische Dynamik der unteilbaren Einheit von benennendem Wort und erkennendem Name. Und nur wenn der Mensch eins mit dem göttlichen Wort ist, wie es nach der Bibel im paradiesischen Urzustand war, kann der Mensch die Dinge unmittelbar erkennen und benennen. Sobald er aus der Unmittelbarkeit heraustritt, indem er sich selbst behaupten will, verliert er für Benjamin auch die Klarheit der Erkenntnis und damit einhergehend die des Handelns. Im göttlichen Licht und Wort ist der Gegensatz von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt aufgehoben, mithin die Gegenüberstellung, die die neuzeitliche Erkenntnistheorie seit Descartes prägte und die auch zur Grundlage der empirischen Wissenschaften wurde.⁷ Gott selbst sei nämlich wie der Kardinal, Philosoph und Kirchenpolitiker Nikolaus von Kues sagte, *supra opposita*, jenseits der Gegensätze und daher auch nicht innerhalb der Gesetze unserer Logik zu erkennen

und zu definieren. Gott kann als Seinsgrund nicht zum Objekt der Erkenntnis werden: Zum einen weil er der Grund ist, auf dem der Erkennende selbst sich befindet, zum anderen weil seine schöpferische Kraft als Manifestation von Bewusstheit und Lebendigkeit höchst Subjektivität ist und in dieser Eigenschaft gerade nicht vergegenständlicht werden kann. Eine grundlegende Vorstellung von Mystik ist daher auch das Streben nach der *unio mystica*, dem Einswerden mit der Gottheit.⁸

Ähnlich wie bei Menschen, die eine Nahtoderfahrung hatten, berichtet auch Hildegard, dass sich das Gehörte, Gesehene, Erlebte besonders klar einprägt, dass sie keine Trauer und Angst empfindet, keine physische Erdschwere und ihr Alter, sondern sich jung, voller Klarheit und Energie fühlt.⁹

Dabei unterscheidet Hildegard zwei Ebenen des intelligiblen Lichtes: In dem Licht sieht sie ein anderes Licht, das ihr als das ‚lebendige Licht‘ bezeichnet wird. Man könnte diese Passage so deuten, dass ihr keine unmittelbare Gotteserkenntnis möglich ist, sondern nur eine erste Form der Transzendenzerfahrung. Das ‚unauslöschbare Licht‘¹⁰, das ‚unteilbar‘¹¹ ist, nicht zu- oder abnimmt und durch nichts verdunkelt werden kann, ist für Hildegard Gott selbst. Es ist „das Prinzip aller Ordnungen und das Licht allen Lichts, und leuchtend west Es aus sich selber.“¹² Das intelligible Licht wird nicht mehr von einer anderen Quelle entzündet; nur dadurch kann es das erleuchten, was nicht in sich selbst gründet. „Gott ist ... lebendiges Licht. Von ihm aus leuchten alle Lichter, weshalb auch durch Ihn der Mensch ein lebenspendendes Licht bleibt.“¹³ Dass in diesem Licht eine Gestalt erscheint, die im christlichen Kontext als Christus gedeutet wird, findet sich ebenfalls nicht nur bei Hildegard, sondern exemplarisch auch bei der französischen Mystikerin Simone Weil im 20. Jahrhundert. Der Gottessohn erscheint als eins mit dem göttlichen Urlicht, als der ersten Entäußerung von Gott als Ursprung von allem selbst. Dadurch vermittelt er weniger als historische Gestalt, sondern vielmehr im Sinne des kosmischen Christus zwischen der transzendenten Gottheit und dem menschlichen Geist, *in* dem er nach der Bibel folglich auch erkannt werden kann und soll.

Entscheidend für die Identifizierung des intelligiblen Lichtes mit der ersten Manifestation der Gottheit ist auch seine Charakterisierung als unteilbar, schattenlos und lebendig: Nur indem es unteilbar eines ist, ist es das schlechthin Absolute, das

jenseits aller Gegensätze und Dualität steht; nur durch seine Unteilbarkeit kann es anderen eine innere Einheit verleihen. Auch die Rede von seiner Schattenlosigkeit drückt aus, dass es jenseits des Gegensatzes von Licht und Finsternis steht, mithin jenseits aller Gegensätze, die bildlich gesprochen mit der Schöpfung einher gingen. Dass es schließlich als lebendig bezeichnet wird, entspricht der Vorstellung, dass Leben nicht nur biologisches oder psycho-soziales und intellektuelles Leben ist, sondern dass es der Geist im strengen Sinne des Wortes ist, der allem seine immanente Lebendigkeit verleiht. Lebendig im höchsten Sinne ist das, was weder geboren wird noch vernichtet werden kann, was also den Gegensatz von Leben und Tod überschreitet. Dem entspricht auch die Vorstellung des Johannes-Evangeliums, dass der Mensch aus dem göttlichen Geist wieder geboren werden müsse, um der Sterblichkeit zu entrinnen.

Zur Struktur religiöser Erfahrung gehört, dass sich nicht nur der ‚Gegenstand der Erfahrung‘, die Gottheit, sondern auch das erfahrende Individuum in seiner Geistigkeit, mithin seiner Subjektivität, anders als im Rahmen der naturwissenschaftlichen Methode, nicht objektivieren, sprich methodisch ausblenden lässt. Kommunikation, das Verstehen von Sinn, ethische Werte, die Erfahrung von Schuld und Reue, wie sie mit dem Lebensrückblick verbunden sein können, aber auch von Vertrauen, Geborgenheit, Liebe und Seligkeit gibt es nur für jemanden, der sie in ihrer Qualität perzipiert, für den sie eine Bedeutung haben.

Dennoch bleibt die Transzendenzerfahrung aus zwei Gründen nicht auf ein rein inneres Erleben beschränkt: Zum einen zeigt sie sich später auch für andere erkennbar daran, dass sich die grundlegende Lebensorientierung, die das Verhalten im Alltag bestimmt, in der Regel schlagartig verändert, dass sich, wie James formuliert, das gesamte psychische System plötzlich um einen neuen Mittelpunkt zentriert. Zu den markantesten Verhaltensänderungen, die nicht erst mühsam aufgrund zahlloser oft vergeblicher Vorsätze und Einübung vollzogen werden müssen, gehört die Abwendung von einseitig materiellen Zielen und die Hinwendung zu ethischen und oft auch spirituellen Werten. Dadurch gleicht derjenige, der eine Grenz- oder Nahtoderfahrung erlebt hat, offensichtlich nicht erst unter den Bedingungen der modernen Lebenswelt demjenigen, der in Platons ‚Höhlengleichnis‘ wieder in die Höhle zurückkehren muss, nachdem er die Idee des Guten und die

Ideen alles Seienden geschaut hatte: Er findet sich nicht mehr zurecht und wird von den anderen ausgelacht, die noch immer um die Schattenbilder wetteifern und Wesentliches und Unwesentliches nicht unterscheiden können und von Sorgen und Ehrgeiz aufgeessen werden.

Dass sich eine schlagartige Verlagerung des Lebensmittelpunktes vollzieht, beschreibt nicht nur James, sondern auch Karl Jaspers als charakteristisch für Grenzerfahrungen. Dabei weist er auf ein Merkmal hin, das sich bei Nahtoderfahrungen in besonderem Maße findet: das völlige Herausgelöst-Werden aus allen tragenden innerweltlichen Strukturen: Erst wenn die weltgestaltenden Entwürfe zerbrechen, wenn sie durch Krankheit, Unfall oder Unrecht scheitern, wird man aus seinen Bezügen zur Umwelt herausgerissen und in schmerzhafter Weise auf sich selbst zurückgeworfen. In Grenzsituationen wird das gewohnte Planen, Berechnen, die Suche nach Strategien der Problembewältigung und die Orientierung an eingespielten sozialen Regeln unmöglich. Die Situation erscheint als unlösbar, die eigenen Kräfte sind physisch oder psychisch überfordert. Jeder Ausblick auf eine mögliche Zukunft ist verwehrt. Grenzerfahrungen erscheinen wie eine undurchdringliche Wand, durch die man nicht erkennen kann, wie und ob es überhaupt weitergeht. Durch Grenzerfahrungen erfährt man daher in radikaler Form seine eigene Endlichkeit.¹⁴ Doch gerade das bewusste Durchleben der eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit kann in sein Gegenteil umschlagen: Erst durch den Zusammenbruch der nur auf eigenen Vorstellungen und sozialen Funktionen beruhenden Identität entsteht der Freiraum für ein davon unabhängiges Bewusstsein von sich. Die Erfahrung, dass man auch losgelöst von Macht, Erfolg und sozialer Anerkennung existiert, führt zu einer sprunghaften Verlagerung des Lebensmittelpunktes. Fortan ist ein Mensch in sich selbst zentriert. Kein Verlust, sondern eine Steigerung von innerer Autonomie und Lebensintensität sind die Folge. In allen Fasern seiner Existenz erlebt man sich als einzigartiges und deshalb auch unersetzbares Individuum. Das Leben selbst erscheint als ein kostbares Gut, das man nicht einfach vergeuden, verspielen oder wegwerfen darf. Erst jetzt ist die innere Freiheit für ein im buchstäblichen Sinne selbst-bestimmtes Leben vorhanden. Indem ein Mensch seine Endlichkeit als die Kehrseite seiner weltgestaltenden, schöpferischen Aktivität begreift, gewinnt er eine neue Form von Ganzheit. „Wir werden wir selbst“, so Jaspers, „indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten. In

der Hilflosigkeit des Daseins ist es der Aufschwung des Seins in mir. Die Grenze tritt in ihre eigentliche Funktion, noch immanent zu sein und schon auf Transzendenz zu verweisen. Nach diesem Sprung ist mein Leben für mich ein anderes. Ich sage 'ich selbst' in einem neuen Sinn. Ich werde mir meiner selbst als durch mich geboren bewußt."¹⁵ In diesem Kontext erscheint die Psyche als ein komplexes Ganzes, als eine Art System, das in einen neuen (labilen) Gleichgewichtszustand übergeht, der eine höhere Form der inneren Einheit entspricht. Mystische Formen der Religiosität haben sich die Erkenntnis, dass eine höhere Form der Bewusstheit davon abhängt, dass man sich aus der Identifikation mit den alltäglichen Besorgungen und der Banalität des Alltag löst, nahezu weltweit zunutze gemacht. Mit Augustinus gesprochen ist eine Bedingung der Möglichkeit transzendenter Erfahrung, dass der Mensch aufhört, ein homo curvatus in seipso zu sein, ein Mensch, der nur um sich selbst, seine Sorgen und Wünsche kreist, zu sein und sich selbst zu etwas hin überschreitet, was ihn umfasst und trägt. Merkmal von Transzendenzenerfahrungen ist es daher, dass diese Öffnung – auf welchem Weg auch immer – sich vollzieht. Paradoxerweise findet derjenige, der aufhört permanent nur auf sich selbst zu schauen und sich überschreitet, auch einen neuen inneren Mittelpunkt, sein geistiges Selbst. In der mystischen Erfahrung, der unio mystica, so berichtete der Neuplatoniker Plotin, berührt der eigene Mittelpunkt den Mittelpunkt des Alls. Und damit ist der zweite Aspekt ins Spiel gebracht, der die Annahme untergräbt, es würde sich nur um eine rein subjektive Erfahrung handeln, die sich im individuellen Geist und seinem Gehirn vollzieht: Die mystische Erfahrung gründet in einem die Individualität überschreitenden Sein, in dem auch andere, die ähnliche Erfahrungen machen, eingebettet sind. Es handelt sich, mit Pim van Lommel gesprochen, um ein ‚endloses Bewusstsein‘¹⁶, den universalen Geist, das Meer des Bewusstseins, in das, wie James formulierte, der endliche Geist eingebettet ist wie Inseln im Meer.

Während in Grenz- und Nahtoderfahrungen der Einblick in eine transzendente Dimension der Wirklichkeit die Menschen plötzlich und ohne Vorbereitung trifft, haben sich mystisch ausgerichtete Menschen überall in den großen Religionen um die Öffnung zur Transzendenz durch Meditation und Askese bemüht. Sie sollen eine Sammlung der Aufmerksamkeit, eine Einsgerichtetheit des Geistes bewirken und eine an ethischen Prinzipien orientierte Transformation der Person sowie deren innere Loslösung von den Fesseln der Leidenschaften. Es handelt sich um einen

Prozess der Transformation in der Zeit, der den Boden für die Erfahrung der Transzendenz bildet, die nach christlichem Verständnis unverfügbar ist, da es sich um eine Begegnung zwischen Mensch und Gott handelt. Doch auch die Erfahrung der Transzendenz ist nicht auf die Erfahrung des intelligiblen Lichtes beschränkt. Die Auseinandersetzung mit sich, mit den eigenen Schattenseiten, kann auch im Jenseits weiter gehen. Exemplarisch hat Dante das Motiv der Jenseitsreise dichterisch verarbeitet. Es findet sich bereits in den vorchristlichen Einweihungsmysterien, etwa der von Amor und Psyche von dem römischen Dichter Apuleius. Die Seele muss sich läutern, sie muss sich mit den Abgründen in sich auseinandersetzen, um zum göttlichen Sein aufsteigen zu können. Diesem Motiv könnte in der Nahtoderfahrung der Lebensrückblick entsprechen, den einige erleben und der oft eine Bewertung der eigenen Taten enthält und mit dem Bewusstsein einhergeht, wie sich die eigene Tat für andere angefühlt hat. Das würde auch erklären, warum diese Erfahrung für manche erschreckend und angstbesetzt ist. Auch ohne das Bild einer ewigen Verdammnis kann man so nachvollziehen, dass das Bewusstsein um die eigenen Verfehlungen höllisch schmerzen kann.¹⁷

Der Einbezug der Subjektivität und Individualität des Erlebenden, mithin das Durchbrechen der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, beinhaltet freilich, dass Erfahrungen nicht reproduzierbar und im naturwissenschaftlichen Sinne objektivierbar sind. Zum einen muss die Interpretation und Kommunikation der Erfahrungen immer auf die Bilder und Worte zurückgreifen, die einem Menschen in seinem historisch-biographischen und kulturellen Kontext vertraut sind. Auch dieses Problem ist nicht neu: Schon seit Platon, vollends dann seit Dionysius Areopagita im 5. Jh. n. Christus wurde vor dem Hintergrund der negativen Theologie bis in die Gegenwart auf die Grenze von Sprachen und Bildern angesichts von Transzendenzenerfahrungen reflektiert. Sie sind nötig, um das Erlebte zu kommunizieren, aber sie sind gleichzeitig zu begrenzt, um es adäquat zum Ausdruck zu bringen. Zum anderen, so betonten auch William James und Martin Buber, bringt jeder seinen biographischen Hintergrund in die Erfahrung mit ein. Deshalb kann es nicht nur eine einzige religiöse Erfahrung geben, sondern nur eine Vielfalt religiöser Erfahrungen. Da religiöse Erfahrung nicht ohne die Subjektivität des Betroffenen zustande kommen kann, kann es die Aufgabe der Wissenschaft lediglich sein, gemeinsame Strukturmerkmale herauszuarbeiten. Dass sich die Erfahrung nicht

objektivieren lässt, bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht wirklich ist, wie der Philosoph Ernst Cassirer ausdrücklich betont hat: Wissenschaft, Kunst, Technik, Religion und Sprache beruhen als symbolische Formen auf bestimmten Prinzipien, die sich nicht auf die anderer symbolischer Formen zurückführen lassen. „Die Einschränkung der subjektiven Qualitäten ist kennzeichnend für den allgemeinen Gang der Wissenschaft. Die Wissenschaft begrenzt deren Objektivität, doch sie kann ihre Wirklichkeit nicht abschaffen. Denn jedes Merkmal unserer Erfahrung und unseres Erlebens hat Anspruch auf Wirklichkeit.“¹⁸ „Jede von ihnen erweist sich jetzt als ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses ..., das neben der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und ihr gegenüber seine besondere Aufgabe und sein besonderes Recht besitzt.“¹⁹

Durch den methodischen Ausschluss aller auf das Subjekt bezogenen Formen der Erfahrung kann deshalb auch die moderne Physik Grenz- und Nahtoderfahrungen nicht adäquat erklären, sondern lediglich modifizierte Schemata liefern, die sich bessern eignen, als die der klassischen Physik, um die Aufhebung der Lokalisierung des Körpers in der Raum-Zeit und die Korrelation entfernter Ereignisse zu verstehen.²⁰ Jenseits dieser durch die Quantentheorie angeregten Neuinterpretation physikalischer Prozesse ist noch eine weitere Einsicht eine Brücke zu der Möglichkeit von Transzendenzerfahrungen. Sie beruht auf der seit den 1920ern unausweichlichen Frage, was denn eigentlich Materie sei. Diese kann nicht mehr als in Raum und Zeit lokalisierbare Körperwelt verstanden werden. Aus Strahlung entstehen Partikel und Partikel lösen sich wieder in Strahlung auf. Dauerhaft sind nicht die materiellen Strukturen, sondern die Formen, die sie erzeugen. Sie sind der Grund dafür, dass immer wieder dieselben Partikel entstehen. Aber welchen ontologischen Status haben die Regeln, die dies bewirken? Physiker wie Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker oder Alfred North Whitehead neigten zu einer platonischen Interpretation der Wirklichkeit: Immaterielle Strukturen prägen sich in materiellen aus, die wir dann empirisch erkennen. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, die prägende, formverleihende Kraft geistiger Prozesse wieder, wie in Antike und Mittelalter, anzuerkennen, statt umgekehrt zu versuchen, den Geist aus materiellen Prozessen kausal abzuleiten. Berücksichtigt man dann noch die methodischen Grenzen der Physik, dann kann man mit Heisenberg sagen: „Denn die ganz großen Zusammenhänge werden in den Grundstrukturen, in den so sich

manifestierenden platonischen Ideen sichtbar, und diese Ideen können, da sie von der dahinterliegenden Gesamtordnung Kunde geben, vielleicht auch von anderen Bereichen der menschlichen Psyche als nur von der Ratio aufgenommen werden, von Bereichen, die eben selbst wieder in unmittelbarer Beziehung zu jener Gesamtordnung und damit auch zur Welt der Werte stehen.“²¹

Wenn aber zum einen die sinnlich wahrnehmbare Gestalt der Materie auf immateriellen Strukturprinzipien beruht, und wenn zum anderen die naturwissenschaftliche Methode in Verbindung mit Sinnen und Verstand nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit erkennen kann, dann ist auch ein wesentliches Element, das Nahtoderfahrungen und zumindest einige Formen mystischer Erfahrung miteinander teilen, nicht so irrational, wie es im Licht eines materialistischen und naturwissenschaftlichen Paradigmas erscheint: die Erfahrung, auch unabhängig vom Körper bewusst existieren zu können. Im Gegenteil: Erinnert sei zum einen an dieser Stelle an die nach wie vor umstrittene Aussage Platons, dass der Körper ein ‚Kerker‘ der Seele sei und das Ziel des menschlichen Lebens darin bestehe, sich seiner zu entledigen, da nur dann wieder eine klare, von Leidenschaften ungetrübte Erkenntnis möglich sei. Auch Paulus, Plotin und noch im 20. Jahrhundert Simone Weil schildern außerkörperliche Erfahrungen, die mit einer Intensivierung der Bewusstheit einhergingen. So schreibt etwa Simone Weil: „Ich hatte bohrende Kopfschmerzen, jeder Ton tat mir weh wie ein Schlag; und da erlaubte mir eine äußerste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinen Winkel hingekauert allein zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden.“²² Die äußerste Anspannung der Aufmerksamkeit kehrt die Bewegung der Schwere, die Weil niederdrücken will, um und zieht sie empor in einen Bereich reiner, lichtvoller Freude.²³ Sie vermag in seltenen, unverfügbaren, und sich plötzlich einstellenden Momenten einer übersinnlichen Erkenntnis teilhaftig zu werden: der ‚connaissance surnaturelle‘.²⁴

Moderne Theorien greifen in ihren Versuchen, die Nicht-Lokalität und Korrelation des geistigen und des empirischen Ich zu erklären, auf quantentheoretische Modelle zurück, die zweifellos, wie gesagt, ein weit besseres Schema für die Interpretation bieten als die klassische Mechanik. Man kann diesen Sachverhalt aber auch unter Einbezug der subjektiven Dimension des Geistes in traditionell

religionsphilosophischen Begriffen ausdrücken: Das, was in der mystischen oder Grenzerfahrung als geistiger, den physischen Körper übersteigender Personkern erlebt wird, ist immer zugleich mit dem empirischen Ich gegenwärtig. Der individuelle wie der universale Geist sind immer schon im Körper immanent und damit in der raum-zeitlich lokalisierbaren Existenzform ohne dass wir uns dessen bewusst werden gegenwärtig; gleichzeitig ist er damit in gewisser Weise transzendent, eingebettet in einen grenzenlos-universalen, allgegenwärtigen Geist, der die Vereinzelung des endlichen Geistes überschreitet. Da beides jedoch im Alltagsleben den Menschen nicht bewusst ist, lautete der unser lineares Zeitgefühl irritierende und damit paradox anmutende Apell von Meister Eckhart: ‚Werde der du bist‘.

Um dieses Zugleich von Immanenz und Transzendenz zu verstehen, eignet sich jedoch das in der modernen Nahtoddebatte oft gebrauchte Bild vom Gehirn als einer Art Empfängerstation nur begrenzt. Auch wenn klar ist, wie es gemeint ist und dass es sich gegen einen Reduktionismus auf materielle Strukturen richtet, bleibt es noch dem Dualismus von Geist und Materie verhaftet, wie er der klassischen Physik zugrunde liegt. Eine Durchdringung des Körpers in seiner Lokalisierbarkeit durch immaterielle Prinzipien, mithin das Verständnis des Körpers zugleich als beseelter Leib, wird auf diese Weise nicht gedacht.

Wie bei Hildegard so erleben auch diejenigen, die eine nahtodliche Transzendenzerfahrung machen, dass sie in den Körper zurückkehren und in dieser Welt noch eine Aufgabe haben. Der Einblick in transzendente Dimensionen dient also nicht primär der vollständigen Erlösung von dieser Welt, sondern einer Haltung, die, mit Paulus gesprochen, dazu führt, ‚in der Welt, aber nicht mehr von ihr zu sein‘.

-
- ¹ Vgl. zum Thema insb.: Carol Zaleski: *Nah-Toderlebnisse und Jenseitsvisionen*, Frankfurt/M. 1993.
- ² Hildegard von Bingen: *Briefwechsel*, Übers. u. Erl. v. A. Führkötter, Salzburg 1990, 227.
- ³ Hildegard von Bingen: *Welt und Mensch (WM)*, (*De operatione Dei*), Übers. u. Erl. v. H. Schipperges, Salzburg 1965, 21f; - vgl. auch: WM 259; Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege (WW)* (*Scivias*), Übers. u. Bearb. v. M. Böckeler, Salzburg 1954, WW 142; 161f.
- ⁴ WM 21.
- ⁵ WM 21.
- ⁶ WW 169. - Vgl. Margot Schmidt, *Zur Bedeutung der geistlichen Sinne bei Hildegard von Bingen*, in: Dies.(Hg.): *Tiefe des Gotteswissens - Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 117-142.
- ⁷ Vgl. auch: Jorge N. Ferrer: *Revisoning Transpersonal Theory. A Participatory Vision of Human Spirituality*, New York 2002.
- ⁸ Vgl. A.Haas et al.: *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*, Freiburg, Basel, Wien 1976. – J.Sudbrack: *Mystik im Dialog*, Würzburg 1992.L.Dupré & J.A.Wiseman: *Light from Light. An Anthology of Christian Mysticism*, New York 2001. – J.Sudbrack: *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?* Mainz/ Stuttgart 1994.- V.Leppin: *Die christliche Mystik*, München 2007.
- ⁹ Vgl. ähnlich auch Teresa von Avila, Edith Stein und Simone Weil.
- ¹⁰ Hildegard von Bingen, WM 205.
- ¹¹ Hildegard von Bingen, WM 176.
- ¹² Hildegard von Bingen, WM 177.
- ¹³ Hildegard von Bingen, WM 201.
- ¹⁴ Karl Jaspers: *Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin/ Heidelberg/ New York: Springer Vlg. 1973³, 203-207: Karl Jaspers definiert: „Situationen wie die, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß, nenne ich Grenzsituationen. Sie *wandeln sich nicht*; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen zu erklären und ableiten zu können. *Grenze* drückt aus: Es gibt ein anderes, aber zugleich: dies andere ist nicht für das Bewußtsein.“
- ¹⁵ K.Jaspers: *Philosophie II*, op.cit.: 204-207.
- ¹⁶ Pim van Lommel: *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*, Düsseldorf 2011⁴.
- ¹⁷ Vgl. u.a. J.Miller: *Erkundung der Ewigkeit. Was Nahtoderfahrungen über die Existenz Gottes und ein Leben nach dem Tod aussagen*, München 2012. – Netzwerk Nahtoderfahrungen (HG.): *Auf einmal dem Himmel ganz nah. Nahtoderfahrungen*, Leipzig 2012 (?). – Sabine Mehne: *Licht ohne Schatten*, Ostfildern 2013. – Eben Alexander: *Blick in die Ewigkeit*, Ansata Vlg., 2013¹⁶.
- ¹⁸ E. Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt/M.1990, 124.
- ¹⁹ E. Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1994^{8,7}.
- ²⁰ Vgl. Danah Zohar: *The Quantum Self. Human Nature and Consciousness defined by the New Physics*, New York 1990. – G.Ewald: *Auf den Spuren der Nahtoderfahrung. Gibt es eine unsterbliche Seele?* Kevelaer 2011².
- ²¹ W.Heisenberg: *Das Naturbild Goethes*, in: Ders.: *Schritte über Grenzen*, München 1984, 224.
- ²² Zit. in: A. Krogmann: *Simone Weil*, Angelica Krogmann: *Simone Weil*, Hamburg 1970, 53.
- ²³ Die zunächst absichtslose Rezitation eines Gedichtes von George Herbert aus dem 17.Jahrhundert gewinnt dabei die Kraft eines meditativen Gebets, bei dem Weil völlig unerwartet die liebende Gegenwart Christi erfährt.: Simone Weil: *Das Unglück und die Gottesliebe*, in: Dies.: *Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen*, (Hg. u. Übers.: F.Kemp), Olten/ Freiburg i.Br. 1979², 50 – 55: „Ich glaubte, nur ein schönes Gedicht zu sprechen, aber dieses Sprechen hatte, ohne daß ich es wußte, die Kraft eines Gebetes. Einmal, während ich es sprach, ist Christus herabgestiegen und hat mich ergriffen. ... Ich empfand nur durch das Leiden hindurch die Gegenwart einer Liebe gleich jener, die man im Lächeln eines geliebten Antlitzes liest.“
- ²⁴ Simone Weil: *Zeugnis für das Gute*, op.cit. 170: „Der Mensch entrinnt den Gesetzen dieser Welt nur für die Dauer eines Blitzstrahls. Augenblicke des Innehaltens, der Kontemplation, der reinen Intuition... Durch diese Augenblicke ist er des Übernatürlichen fähig.“