

## Leibhaftige Gestalten

### Berichte über Begegnungen mit Verstorbenen und außerkörperliche Erfahrungen in leibphänomenologischer Perspektive

FELIX GIETENBRUCH<sup>1</sup>

**Zusammenfassung** – Berichte von Begegnungen mit Verstorbenen zeichnen sich durch eine ausgesprochen leiblich-sinnliche Phänomenologie aus. Verstorbene werden nicht nur bildhaft gesehen, sondern auch gerochen, gehört, gespürt und im Raum lokalisiert. Das hinterlässt den Eindruck einer realen, leiblichen Begegnung. – Bereits Augustinus bestritt den realen Charakter solcher Begegnungen und verneint die Möglichkeit einer subtilen Leiblichkeit der Seele. Dies setzt sich fort bis in die heutige Nahtodforschung, die auf dem Hintergrund eines cartesischen Leib-Seele Dualismus alles leibhaft-sinnliche Erleben marginalisiert und durch abstrakte Bewusstseinskonzepte ersetzt. Mit einem leibphänomenologischen Ansatz, der sich insbesondere auf den Philosophen und Psychiater Thomas Fuchs beruft, hinterfragt der Artikel nicht nur diese Bewusstseinskonzepte, sondern zeigt auch, dass sowohl Berichte von Begegnungen mit Verstorbenen als auch das Erleben des Subjekts in außerkörperlichen Erfahrungen vor einem leibphänomenologischen Hintergrund besser und tiefer verstanden werden können. Dabei ist insbesondere die Unterscheidung von Leib sein und Körper haben leitend. Es zeigt sich dabei, dass das Subjekt auch in außergewöhnlichen Erfahrungen immer ein leiblich verfasstes bleibt. Vor diesem Hintergrund wird ein mögliches Leben nach dem Tod als Verleiblichung in subtilerer Form verstanden.

*Schlüsselbegriffe:* Außerkörperliche Erfahrung (AKE) – Begegnung mit Verstorbenen – Leibphänomenologie – Erfahrungen am Lebensende (ELE) – Nahtod-Erfahrung (NTE) – Leib-Seele-Dualismus

---

1 **Felix Gietenbruch** studierte Theologie in Basel und Zürich. Seit 2014 ist er evangelisch-reformierter Pfarrer in Winterthur, Schweiz. Seine Interessenschwerpunkte sind außergewöhnliche Erfahrungen im Grenzbereich von Leben und Tod, religiöse Erfahrungen und Leibphänomenologie. Mit Leiblichkeit setzt er sich nicht nur philosophisch auseinander, sondern auch künstlerisch. Ich danke Adrian Weibel, Thomas Fuchs und Gerhard Mayer und den beiden Gutachtern für ihre kritischen und konstruktiven Rückmeldungen bei der Erstellung dieses Artikels. Karen Wehrstein danke ich für die Hilfe bei der Erstellung der erweiterten, englischen Zusammenfassung. E-Mail: felix.gietenbruch@reformiert-winterthur.ch

### **Embodiment beyond. Reports of encounters with the deceased and out-of-body experiences from a body phenomenological perspective**

**Abstract**<sup>2</sup> – Reports of encounters with the deceased are characterized by a distinctly corporal phenomenology. The deceased are not only seen visually, but also smelled, heard, felt and localized in space. This leaves the impression of a real, corporal encounter. – St Augustine already denied the real character of such encounters and negated the possibility of a subtle body of the soul. This continues right up to today’s near-death research, which, against the background of a Cartesian body-soul dualism, marginalizes all corporal-sensory experience and replaces it with abstract concepts of consciousness. With a body phenomenological approach, which refers in particular to the philosopher and psychiatrist Thomas Fuchs, the article not only questions these concepts of consciousness, but also shows that both reports of encounters with the deceased and the experience of the subject in out-of-body experiences can be better and more deeply understood against a body phenomenological background. The distinction between being a lived or subjective body (Leib) and having an objective body (Körper) is particularly important here. This shows that the subject always remains a bodily entity, even in extraordinary experiences. Against this background, a possible life after death is understood as an embodiment in a more subtle form.

*Keywords:* out-of-body experience (OBE) – encounters with the deceased – body phenomenology – experiences at the end of life (ELE) – near-death experience (NDE) – body-soul dualism

#### ***Einführung: Verbreitung und Relevanz von Berichten von Begegnungen mit Verstorbenen***

Wer Sterbende begleitet, wird oft Zeuge davon, wie sich an den Rändern des Todes eigenwillige Zeugnisse eines anderen Lebens zeigen. Uhren bleiben stehen, Blumen verwelken plötzlich, von Reisevorbereitungen in ein unbekanntes Land wird geträumt oder gesprochen, Unerledigtes will unbedingt noch in Ordnung gebracht werden vor dem großen Aufbruch (Fenwick et al., 2010; Peng-Keller, 2017b). Etwa ein Drittel (Kellehear, 2014, S. 129) bis weit mehr als die Hälfte solcher Erfahrungen am Lebensende (ELE, engl. „End-of-Life Experience“) besteht darin, dass von der Anwesenheit von Verstorbenen berichtet wird. Die Zahlen variieren je nach Aufbau der Studien. Dabei sind insbesondere der Zeitpunkt und die Häufigkeit der Befragungen von Relevanz. Die höchsten Zahlen weist die Studie von Christopher Kerr et al. (2014) aus, in der Patienten täglich befragt wurden. Dabei zeigte sich, dass sich auf den Sterbenszeitpunkt hin das visionäre Erleben intensiviert. Rund 88 % berichten von visionärem Erleben im Wachzustand oder im Schlaf, wobei 72 % davon dabei ein „Wiedersehen mit verstorbenen Angehörigen“ erleben (Kerr et al., 2014, S. 298; 301: „reunions with deceased loved ones“). – In vielen

---

2 An extended English abstract can be found on pages 218–220.

anderen Studien wurden nicht die Sterbenden selbst befragt, sondern Angehörige oder Ärzte und Pflegepersonal. Prozentual berichten von Begegnungen mit Verstorbenen: 62 % bzw. 64 % (Fenwick et al., 2010, S. 3); 80 % (Klein et al., 2018, S. 40); 47 % (Osís & Haraldsson, 1982, S. 80). Eine Auswertung von 115 Studien zu ELEs ergab, dass die häufigste Erfahrung Visionen und Träume von der Anwesenheit verstorbener Verwandter oder Freunden sind, die in der Absicht kommen, den Sterbenden abzuholen (Silva et al., 2023).

Auch etwa ein Drittel bis die Hälfte der Menschen, die eine Nahtoderfahrung (NTE) erleben, berichtet von Begegnungen mit Verstorbenen (Kelly, 2001; Kelly et al., 2007, S. 390; Lommel et al., 2001, S. 2041; Schwenke, 2014, S. 124–125, N 125). Doch nicht nur am Lebensende kommen solche Erfahrungen vor. In der Normalbevölkerung bejaht jeder Vierte die Frage, ob er schon einmal das Gefühl hatte, mit jemandem in Verbindung zu stehen, der schon gestorben war. Die Umfrageergebnisse in verschiedenen europäischen Ländern unterscheiden sich, gemittelt betragen sie 25 %; in den USA sind es sogar 30 % (Haraldsson, 2006, S. 178f). Bei Trauernden sind die Zahlen wesentlich höher, in einer japanischen Studie sogar 90 % (Kellehear, 2020, S. 26). Mindestens die Hälfte der Witwen und Witwer berichten von Kontakten mit ihrem verstorbenen Ehepartner. In der frühesten Untersuchung von William Dewi Rees von 1971 fühlten 39 % die Anwesenheit des Verstorbenen, 14 % sahen ihn, 13 % hörten ihn, 12 % sprachen mit ihm und 3 % spürten eine Berührung. Der Gesamtanteil der Befragten, der eine Form von Wahrnehmung hatte, beträgt 47 % (Osís & Haraldsson, 1982, S. 23–24). Eine Zusammenfassung neuerer Studien zeigt, dass bis zu 60 % der Befragten von Kontakten mit dem verstorbenen Ehepartner berichten (Penberthy et al., 2021, S. 2).

Diese hohe Verbreitung von spontanen Kontakten mit Verstorbenen steht in einem tiefen Gegensatz zu ihrer gesellschaftlichen Relevanz: Menschen, die in nachaufklärerischen Kulturen von solchen Begegnungen berichten, werden meist belächelt und pathologisiert. David J. Hufford (2010, S. 144–148) hat den zirkulären Hintergrund solcher Abwehrreflexe entlarvt: weil im entzauberten Weltbild der Moderne Geister (von Verstorbenen) nicht existieren, können sie auch nicht erfahren werden. Wer nun trotzdem solche Erfahrungen macht, muss zwangsläufig psychisch krank sein. Die Betroffenen sind durch diese weltanschauliche Situation doppelt verunsichert: sie bezweifeln zwar nicht die Evidenz und Realität des Erlebten selbst, können es aber weder erklären noch einordnen mit dem Rüstzeug eines aufgeklärten Weltverständnisses.<sup>3</sup> Erzählen sie ihr Erlebnis Außenstehenden, sind diese oft peinlich berührt. So hilflos wie die Erlebenden selbst stehen sie vor diesem atavistischen Enigma. Da ihnen aber der überragende Realitätseindruck des Erlebten fehlt, greifen sie vorschnell zu Rationalisierungen im Sinne von

---

3 Eindrücklich illustriert das Beispiel in Kellehear (2020, S. 14–15) diese Zerrissenheit, in dem eine Dame, die davon überzeugt war, dass die Hoffnung auf ein Jenseits ein Kindermärchen ist, ihrer verstorbenen Mutter begegnet.

„das ist doch nur ein Traum“ oder „das hast du dir nur eingebildet“. Das Erlebte wird nicht ernst genommen, sondern relativiert oder verharmlost. Den Erzählenden bestätigt sich so ihre Angst, für verrückt gehalten zu werden. Sie verstummen in Isolation und Scham. Wolfgang Drechsel (2017, S. 423–427) verweist besonders auf den Mechanismus der Scham, die sich im Zuhören gegenseitig verstärken kann.

### *Fragestellung und Methodik*

Drechsel (2017) hat beobachtet, dass die geschilderten Abwehrreflexe auch mit der Erzählform zu tun haben: da tritt eine „archaische [...] Bilderwelt“ (S. 426) entgegen, die als Relikt eines naiven und überholten Kinderglaubens gilt: Verstorbene erscheinen leibhaftig und bekleidet wie im irdischen Leben – im Liebingshut oder im Liebingskleid.<sup>4</sup> Bereits Kant (1968) beklagte sich in einer frühen Metaphysik-Vorlesung (um 1762–64) über die Sinnlichkeit visionärer Jenseitserfahrungen. In Bezug auf den schwedischen Seher Emanuel Swedenborg bemerkte er: „Er redet ungereimt dreust, de statu post mortem, [...] sieht Kleider, Speisen“ (AA 28, S. 114). Der Streit um die Natur von Geistererscheinungen entzündete sich im 19. Jh. insbesondere daran, warum Geister (wenn sie real und keine Halluzinationen wären) bekleidet und nicht nackt erscheinen (McCorristine, 2010, S. 90–100). Ironisch fragte Frederic Myers im Hinblick auf einen behaupteten Meta-Organismus als geistleibliche Form von Geistweisen, wie diese zu ihren Meta-Mänteln und Meta-Hosen kämen (Gurney et al., 1886, S. 279).

Neben vagen Präsenzerfahrungen zeichnen sich Begegnungen mit Verstorbenen tatsächlich durch eine ausgesprochen leiblich-sinnliche Phänomenologie aus: sie werden nicht nur bildhaft gesehen, sondern auch gerochen, gehört, gespürt und im Raum lokalisiert. Dies zeigen nicht nur zahlreiche Fallbeispiele in qualitativen Studien (Drechsel, 2017; Guggenheim, 2019; Peng-Keller, 2017a; Schwenke, 2014), sondern auch quantitative Auswertungen, die nach der Sinnesmodalität des Erlebten fragen: In der isländischen Befragung (N = 337) von Erlendur Haraldsson (2009, S. 95) sind die sensorischen Erfahrungen 69 % visueller, 28 % auditiver, 13 % taktiler und 4 % olfaktorischer Natur (teilweise mehrere Sinnesmodalitäten). In der mehrsprachigen Studie (N = 1004) von Evelyn Elsaesser et al. (2021, S. 3) sind die Erlebnismodalitäten ausgeglichener: 46 % visuell, 43 % auditiv, 48 % taktil, 28 % olfaktorisch, 34 % Gefühl von Präsenz. Auch hier treten oft mehrere Sinnesmodalitäten gleichzeitig auf.

Das hinterlässt den Eindruck einer realen, leiblichen Begegnung, die sich im Realitätsempfinden nicht von einer gewöhnlichen, alltäglichen Begegnung unterscheidet. Andreas Sommer (2005) schreibt im Rückblick auf ein breites Spektrum von Berichten: „Geistererscheinungen“

---

4 Vgl. bspw. Vignette 1.14 in Peng-Keller (2017a, S. 19).

werden [...] oft zuerst für lebende Menschen gehalten, mehrere Minuten bei guter Beleuchtung als solche beobachtet und erst als Erscheinungen beurteilt, nachdem sie sich abweichend verhalten bzw. irgendwann buchstäblich verschwinden“ (S. 189). Diese Sinnlichkeit ist keineswegs traumhaft vage oder verschwommen, sondern das Erlebte hat meist einen „hyperrealen Charakter, d.h., es scheint wirklicher zu sein als die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens“ (Peng-Keller, 2017a, S. 38). Dies gilt auch für Begegnungen mit Verstorbenen im Schlaf. Sie unterscheiden sich im Realitätsempfinden deutlich von gewöhnlichen Träumen (Elsaesser, 2021, S. 93–98). Sogar von Klarträumen werden sie unterschieden: „Ich habe häufig ‚luzide‘ Träume. Wenn ich träume, weiß ich, dass ich träume. Bei einem nächtlichen NTK [Nachtodkontakt] hat der Traum eine ganz andere Beschaffenheit. Ich weiß dann, dass ich nicht träume“ (S. 98). Im Unterschied zu normalen Träumen zeichnen sich solche Begegnungen zudem durch eine „[h]ochgradige Erinnerbarkeit (Hypermnesie)“ aus (Peng-Keller, 2017a, S. 38).

Im Zentrum dieses Artikels steht diese leiblich-sinnliche Phänomenologie von Berichten von spontanen Begegnungen mit Verstorbenen.<sup>5</sup> Ich werde zeigen, dass besonders in der Nahtod-Forschung dieser wenig Beachtung geschenkt wird. Auf dem Hintergrund eines scharfen Leib-Seele Dualismus wird vielmehr alles leibhaft-sinnliche Erleben marginalisiert und durch abstrakte Bewusstseinskonzepte ersetzt. Mit einem leibphänomenologischen Ansatz hinterfrage ich diesen Leib-Seele- bzw. Gehirn-Bewusstsein-Dualismus und stelle ihm das Konzept einer seelisch-leiblich verfassten Subjektivität entgegen, die einen rein geistigen, unausgedehnten Innen- und Bewusstseinsraum als phänomenologisch nicht zu begründende Abstraktion entlarvt. Dabei beziehe ich mich insbesondere auf die grundlegenden Arbeiten des Philosophen und Psychiaters Thomas Fuchs (2000, 2021).<sup>6</sup> Diesen Ansatz mache ich zugleich fruchtbar für die Analyse von

---

5 Ich verzichte hier bewusst auf den Begriff der Vision, da er suggeriert, dass das Erleben primär bildhaft sei. Peng-Keller (2017a, S. V), der primär von „visionärem Erleben“ spricht, ist sich dieser Problematik bewusst (S. 5, N 12). Auch auf eine Begrifflichkeit, in der das Wort „Halluzination“ vorkommt, verzichte ich bewusst, da damit solche Wahrnehmungen von Anfang an pathologisiert werden. Kellehear (2020, S. 21–37) liefert eine ausführlichen Kritik der Halluzinationshypothese. Er zeigt, dass der Begriff im Zusammenhang mit Berichten von Begegnungen mit Verstorbenen wenig Sinn macht, da er wissenschaftlich keinen Mehrwert für Erklärungen liefert. Er begreift solche Berichte v.a. als soziale Ereignisse. – Mit dem Begriff „Begegnungen mit Verstorbenen“ knüpfe ich an letzteres an, beziehe mich beim Begriff „Begegnung“ aber auch auf Heiner Schwenke (2014), der von „transzendenten Begegnungen“ spricht (S. 20–22). Allerdings vertieft weder Kellehear noch Schwenke die leibphänomenologische Dimension dieser sozialen Ereignisse und Begegnungen.

6 Thomas Fuchs (\*1958, Professor für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie an der Universität Heidelberg) sieht sich in der phänomenologischen Tradition Edmund Husserls, durch den es in der Philosophiegeschichte zu einem Umbruch gekommen ist: weg von erkenntnistheoretischen Fragen hin zum lebendigen Leib. Vertreter einer solchen Phänomenologie des Leibes sind bspw. Maurice Merleau-Ponty oder Max Scheler. Fuchs bezieht sich insbesondere auch auf Her-

Begegnungserfahrungen mit Verstorbenen. Dabei werfe ich auch einen Blick auf außerkörperlichen Erfahrungen (AKE), da diese im Kontext von NTEs oft den Modus darstellen, in dem es zur Begegnung mit Verstorbenen kommt. Auch hier geht es darum, das Selbsterleben des Subjekts, das sich losgelöst vom physischen Körper erlebt, leibphänomenologisch zu ergründen.

Methodisch werde ich mit einzelnen Fallbeispielen arbeiten, die ich vor einem leibphänomenologischen Hintergrund befrage (zur Methodik und Hermeneutik: Fuchs, 2000, S. 25–27). Der Verweis auf phänomenologisch ähnliche Fälle und die oben erwähnten quantitativen Untersuchungen mildern den Einwand des Anekdotischen.

### ***Leibphänomenologische Grundlagen: Leib sein und Körper haben***

„Leib“ und „Leben“ haben im Deutschen die gleiche Wurzel (Kluge, 2002, S. 566). Noch am Ende des 18. Jh. wurde vom „Leib des Menschen“ gesprochen, aber nicht von seinem Körper. Der Begriff „Körper“ wurde bloß für leblose Gegenstände gebraucht; nur wenn ein Leichnam seziiert wurde, sprach man von einem Körper (Fuchs, 2015, S. 144). Diese Unterscheidung ist heute längst aufgehoben: Wir sprechen unterschiedslos von menschlichen Körpern, ob sie nun lebendig oder tot sind, und dies meist vor einem impliziten, dualistischen Hintergrund, der den Geist als denkendes und erlebendes Subjekt ganz selbstverständlich davon abtrennt. Die Leibphänomenologie unterläuft nun diesen Dualismus, indem sie den Begriff des Leibes gleichsam als „ein Drittes ‚zwischen‘ dem Körper und dem Bewusstsein“ einführt (Fuchs, 2000, S. 143). Leib meint dabei mehr als den organisch-lebendigen Körper. Leiblichkeit ist vielmehr die grundlegende Art und Weise, wie ich in der Welt als wahrnehmendes und handelndes Subjekt gegenwärtig bin: Einen Körper habe ich, ein Leib bin ich (Fuchs, 2015, S. 144–147). Als Träger unseres Lebensvollzuges hat der Leib medialen Charakter: Er vermittelt all unser Wahrnehmen und Bewegen in einer unbewussten Selbstverständlichkeit. Dabei ist er nicht einfach als Medium im Sinne eines Instrumentes zu begreifen, sondern er ist „zugleich das Mittel und die Vermittlung selbst“ (Fuchs, 2000, S. 71). Leibsein hat damit einen ambigen Charakter (S. 70–71). Diese Ambiguität wird besonders deutlich beim Ertasten des eigenen Körpers: Anders als bei einem fremden Körper bin ich dabei zugleich berührender und berührter Leib. In dieser eigentümlichen Doppelempfindung kann ich nicht klar aussagen, was nun Subjekt oder Objekt ist. Leiblichkeit bedeutet also mehr als Korporalität, sie ist vielmehr die grundlegende Art, wie Bewusstsein phänomenologisch erscheint: ein leibloses Bewusstsein ist eine Abstraktion, die „weder aufweisbar noch denkbar“ ist (S. 72).

Vom Körper spricht die Leibphänomenologie nun, wenn der Leib objektiviert wird, wenn er als entfremdet vom unmittelbaren, selbstvergessenen Lebensvollzug erscheint. Wenn das

---

mann Schmitz (1928–2021), den er kritisch reflektiert.

stetige Bewegtsein des leiblichen Vollzugs gleichsam angehalten wird, dann kann ich den Leib als Körper fassen. „Man könnte auch sagen: Der Leib meint gar keinen Gegenstand, sondern letztlich die Bewegung des Lebens selbst. Der Körper hingegen, auf den ich in der Reflexion zurückkomme, ist der bewusst gewordene, ‚festgestellte‘ für einen Moment angehaltene und damit immer schon vergangene Leib. Leib sein ist Werden, Körper haben ist Gewordensein“ (Fuchs, 2015, S. 146). Im Körper tritt mir der Leib also als etwas vom eigenen Erleben entfremdetes und Äußeres entgegen. Den Körper kann ich von außen messen und untersuchen, der Leib ist mir einerseits in meinem räumlich-sinnlichen Eigenerleben und Handeln zugänglich, andererseits zugleich in der lebendigen Erscheinung des Anderen. „Leiblichkeit ist weder verborgene Innerlichkeit noch reine Äußerlichkeit; sie ist das eigentliche Feld der Beziehung und Begegnung, das Medium, in dem die Welt und der Andere sich mir zeigen, und in dem ich mich äußern und zeigen kann“ (Fuchs, 2000, S. 24).

Leib und Körper dürfen nun aber nicht als unvermittelbare Gegensätze begriffen werden, sie bilden vielmehr eine polares Verhältnis. Im Alltagserleben erscheint der Körper gleichsam im Leib aufgehoben und von ihm durchdrungen: nämlich dann, wenn sich das körperliche Leben weitgehend automatisiert vollzieht und sich mein Leibsein ungehemmt entfalten kann.<sup>7</sup> Anders ist das bei Krankheit: da kommt es zu einer „Entzweiung“ (Fuchs, 2000, S. 131) von Leib und Körper. Die verletzliche und vergängliche Körperlichkeit meines Daseins tritt gleichsam als ein Fremdes aus meiner Leiblichkeit heraus, welches im Prozess der Genesung wieder integriert werden muss. Bei schwerer Krankheit kann dies so weit gehen, dass der ganze Körper zu etwas Fremdem wird, aus dem sich ein Mensch zurückzieht und den Körper gleichsam von außen wahrnimmt (Moers, 2012, S. 115–117).<sup>8</sup>

Das führt zugleich zu einer Krise der eigenen Identität. Mein Körper ist ja nicht einfach ein äußeres Ding, sondern er erzählt die Geschichte meines eigenen Werdens und Seins. „Im Laufe

---

7 Fuchs (2000, S. 135–150) verweist auf die Gefahr eines Leib-Körper-Dualismus in der Leibphänomenologie. Er überwindet diesen Dualismus, indem er insbesondere auf die gleichförmige Ausdehnung (Koextension) von Leibraum und Körperraum im alltäglichen Leben verweist (besonders durch den Tastsinn erlebbar) und auf die Korrespondenz von Leib und Körper als eigenständigem Ursacheprinzip, d. h. der Entsprechung zwischen innerem und äußerem Erleben.

8 Diese Entzweiung zeigt sich aber auch als grundsätzliche Polarität zwischen Leib sein und Körper haben, nämlich im Bewusstsein, dass mein gelebter Leib zum „Körper-für-andere“ (Jean-Paul Sartre) wird im Blick eines fremden Gegenübers (Fuchs, 2000, S. 123). Fuchs (2006) stellt dies auch in entwicklungspsychologischer Perspektive dar. Während das Kleinkind noch ganz Leib ist, entwickelt sich ab dem zweiten Lebensjahr eine Diskrepanz zum subjektiven Leibsein: der Leib erhält als Körper eine Außenseite im Blick des Anderen. „Man lernt sich in seinem Körper darzustellen, aber auch sich zu verstellen, eine Rolle zu spielen und den spontanen Ausdruck zu hemmen. Jetzt erst entsteht eine Scheidung von Innen und Außen“ (S. 114).

seines Lebens wird ein Mensch immer identischer mit seinem Leib. Er hat eine unverwechselbare Art zu gehen und sich zu bewegen, seinen Kopf zu halten, Hand- und Armbewegungen zu machen. Das Gesicht bekommt seine Furchen und Falten, alle Freuden und Nöte hinterlassen ihre Spuren, die Beglückungen sind ebenso erhalten geblieben wie die Enttäuschungen. Und wie einer seine Haare frisiert oder sich mit Kleidern umgibt, bleibt – aufs Ganze gesehen – auch meist erhalten“ (Betz, 1991, S. 228). Im Gegensatz zum Leib, der „die Bewegung des Lebens selbst ist“, ist aber der Körper „immer schon [der] vergangene Leib“, gleichsam ein „sedimentiertes Gewordensein“ meines lebendigen Wesens und seiner Geschichte: er verkörpert meine Identität (Fuchs, 2000, S. 124).

Eine diagnostizierte Demenz oder ein fortschreitender Tumor stellt nun all dieses Gewordene radikal in Frage. Die Angst steigt auf, sich selbst als gewordenes Individuum zu verlieren, was sich in Suizidwünschen äußern kann. Diese Ängste werden zusätzlich dadurch verschärft, dass unsere gegenwärtige Kultur in Körperinszenierungen aufgeht, wobei der äußere, statische Körper zum Hauptmerkmal der eigenen Identität geworden ist und das Bewusstsein lebendiger Leibentfaltung verloren geht (Fuchs, 2015, S. 147–150). Eine leibliche Hoffnung, die den Tod transzendiert, indem sich meine lebendige Leiblichkeit nach dem Tod neu entfaltet, ist uns sowieso fremd und undenkbar geworden. Konzepte einer subtilen Leiblichkeit (engl. „subtle body“),<sup>9</sup> wie sie in Begriffen wie Astralleib, Geistleib, Doppelgänger etc. festgehalten wurden, finden sich heute meist nur noch in der Esoterik; in der akademischen Parapsychologie werden sie nur spärlich vertreten (Alvarado, 1989; Alvarado & Biondi, 2022). In der Antike und im frühen Christentum waren sie allerdings Allgemeingut. Trotz dem cartesischen Umbruch haben sie sich bis in die Mitte des 19. Jh. auch im philosophischen Denken gehalten, insbesondere bei Friedrich Wilhelm J. Schelling (Griffero, 2006). Wenn, dann hofft man, dass ein leibloses, reines Bewusstsein irgendwie den Tod transzendiert. Oder dass durch Fortschritte in der Computertechnologie irgendwann ein „Mind uploading“ möglich wird: die Realisation einer technischen, virtuellen Unsterblichkeit. Der scharfe Dualismus von ausgedehnter Körperlichkeit und leiblosem, denkendem Geist, mit dem René Descartes (1596–1650) das Grundproblem aller späteren Philosophiegeschichte geschaffen hat (Fuchs, 2000, S. 29–33; Hirschberger

---

9 Im Englischen hat sich der Begriff „subtle body“ etabliert, wobei mit „subtil“ gemeint ist, dass dieser Leib weder rein physisch noch rein geistig-immateriell zu verstehen ist, sondern in einem fließenden, „feinstofflichen“ Dazwischen (Samuel, 2013). Er bildet eine Kategorie, die in einem Denken, das von einem cartesischen Dualismus geprägt ist, nur schwer oder gar nicht zu verstehen ist. Ich übernehme diese englische Begrifflichkeit, wenn ich von einem „subtilen Leib“ oder von „subtiler Leiblichkeit“ spreche. Ich spreche bewusst nicht von einem „subtilen Körper“, da der Begriff „Leib“ dieses Dazwischen besser erfasst. – Fuchs (2015, S. 144) verweist darauf, dass sich der Begriff „Leib“, der in der Alltagssprache weitgehend verschwunden ist, interessanterweise gerade in esoterischen Begriffen wie „Astralleib“ erhalten hat (vgl. auch Poortman, 1978, S. 17).

II, 1980, S. 88–122), ist uns heute in einer von transhumanistischen Ideen geprägten Zeit in Fleisch und Blut übergegangen (Fuchs, 2021, S. 71–113). Der cartesische Dualismus „ist in der Postmoderne längst nicht mehr nur eine philosophische Theorie, sondern eine Lebensform“ geworden (Fuchs, 2015, S. 149).

### ***Berichte von Begegnungen mit Verstorbenen und außerkörperliche Erfahrungen in leibphänomenologischer Perspektive***

In den folgenden Fallbeispielen, denen wir uns nun zuwenden, werden diese und weitere leibphänomenologische Überlegungen fruchtbar gemacht und insbesondere die Fachliteratur zu Nahtoderfahrungen kritisch hinterfragt.

#### *Leiblichkeit in gesteigerter Vitalität*

Eine Patientin hat beim Sterben ihrer älteren Schwester miterlebt, wie diese durch einen fortschreitenden Hirntumor in ihrer Identität schwer entstellt wurde. Mitten in ihrem eigenen Sterbeprozess erlebt sie nun eine Sterbebettvision, in der ihr diese verstorbene Schwester wieder leibhaftig begegnet.

[F01] Eine krebserkrankte palliative Patientin erzählt von ihrer älteren Schwester. „Ein ganzes Leben lang haben wir uns gestritten. Das war immer so. Und dann ist meine Schwester krank geworden. Hirntumor und ihr Gesicht war ganz entstellt. Ich hab sie begleitet. Das war schwer – und seit sie tot ist, konnte ich mich nicht mehr mit ihr streiten. Und ich – bei meinem Sterben jetzt – da bin ich ganz allein. Naja ...“, die Patientin zögert, „... nicht ganz. Heut Nacht war meine verstorbene Schwester bei mir. Sie hat da am Fußende des Bettes gestanden ...“, Seelsorgerin: „Und wie sah sie aus?“ Patientin: „Sie ist in ihrer Kraft. Kein Tumor mehr. Das Gesicht, der Kopf – alles ganz heil. Die wartet auf mich. Und wenn wir uns sehen, dann werden wir uns streiten bis in Ewigkeit.“ (Drechsel, 2017, S. 426–427)

Von der Phänomenologie her unterscheidet sich diese Erfahrung nicht von anderen Sterbebettvisionen. Allerdings erlebt die Patientin nicht nur den typischen Trost des Wiedersehens mit bereits verstorbenen Verwandten oder Freunden, sondern gleichsam einen doppelten Trost: die Anwesenheit ihrer verstorbenen Schwester verscheucht nicht nur die Einsamkeit des Todes, sondern sie erlebt auch, dass ihre schwer entstellte Schwester nun wieder ganz und heil ist. Dieses Heilsein zeigt sich im wiederhergestellten Gesicht und Kopf der Verstorbenen: die Schwester ist wieder ganz sie selbst, in ihrem ganzen Wesen. „Sie ist in ihrer Kraft“ – so drückt es die Patientin aus. Diese personale Kraft ist kein Abstraktum. Sie begegnet nicht als „nicht-lokales Bewusstsein“ (Lommel, 2009, S. 339) oder als formlose Energie. Sondern die erneuerte Ganzheit ihres Wesens zeigt sich dadurch, dass die Verstorbene in einer Leiblichkeit begegnet, die

die zerbrechliche, irdische Körperlichkeit transzendiert, zugleich aber eindeutig die Identität der Verstorbenen ausdrückt: nicht irgendein Lichtwesen, sondern „meine verstorbene Schwester [...] wartet auf mich“ (kursiv F. G.).

Thomas Fuchs (2000, S. 124–127) beschreibt das irdische Menschsein in einer unlösbaren Spannung: die Trägheit, Verletzlichkeit und Schwere meiner Körperlichkeit bildet ein lebenslanges Widerlager zu meiner expressiven Leiblichkeit. Wirkliche Grazie kann sich nur in wenigen Glücksmomenten entfalten, das dauerhafte „Einssein mit dem eigenen Leib ist dem Menschen versagt“ (Fuchs, 2000, S. 127). Anders scheint es bei der verstorbenen Schwester zu sein: sie ist ganz „in ihrer Kraft“, sie zeigt sich in einer Leiblichkeit,<sup>10</sup> die ganz von ihrem Wesen durchdrungen und erfüllt ist. – Diese intensiviert erlebte Leiblichkeit ist nicht singulär. Pam Reynolds berichtet in ihrer bekannten und breit diskutierten Nahtoderfahrung:

[F02] Und je näher ich an das Licht kam, umso mehr Leute begann ich zu sehen und erkannte sie. Ich war beeindruckt von der Tatsache, dass diese Leute fabelhaft aussahen. Meine Großmutter sah nicht aus, wie ich sie aus ihrem höheren Alter in Erinnerung hatte – sie war einfach wunderschön. Jeder sah jung und gesund und stark aus. Am ehesten könnte ich es so sagen: Sie waren Licht, sie sahen aus, als ob sie von Licht umgeben waren, als ob sie aus Licht gemacht wären. (Schwenke, 2014, S. 125)

Umfragen zu Nahtoderfahrungen, die nach einzelnen Elementen des Erlebten fragen, hinterlassen oft den Eindruck, dass die „Lichterfahrung“ eine universale und unpersönliche Größe sei. Raymond Moody (1980, S. 68–74), der das Standardmodell von NTEs nachhaltig geprägt hat, spricht von der Begegnung mit einem Lichtwesen, das noch weitgehend personale Qualitäten hat. Aber er interpretiert es bereits als universales Wesen, das je nach religiösem Hintergrund anders benannt würde. Ring und Greyson sprechen in ihren Standardmodellen anonymer von einer Begegnung mit dem Licht (Lommel, 2009, S. 39–42). Besonders auf dem Hintergrund von mystischen NTEs wird das Licht als eigentliche Realität behauptet, die alles Konkrete und Bildhafte übersteige und hinter sich lasse. Die Auflösung der Individualität des Einzelnen wird dabei in Kauf genommen, wobei nicht reflektiert wird, warum in der gleichen Erfahrung dem Erlebenden auch konkrete, wiedererkannte Verstorbene begegnen (vgl. Nicolay, 2018, S. 59–70).

---

10 Ich verwende hier und im Folgenden bewusst den Begriff „Leiblichkeit“ (und nicht etwa „nicht-physische Körperlichkeit“), da sich in diesen Erscheinungen ein viel tieferes Einssein mit dem eigenen Leib zeigt als dies in Bezug auf den physischen Körper möglich ist. Der Begriff „Leiblichkeit“ deckt sich dabei aber nicht mit dem grundsätzlich leiblich verfassten Subjekt, sondern ist gleichsam auch eine Manifestation dieses leiblichen Subjekts in subtiler Gestalt ähnlich dem physischen Körper, aber als unmittelbare Expressivität und nicht in der gleichen Widerständigkeit und Schwere: der subtile Leib als manifestierte Gestalt ist gleichsam nicht der vergangene Leib, sondern der aktuelle. Den Begriff verwende ich vorerst phänomenologisch; ontologische Frage werde ich am Ende des Artikels diskutieren.

Erst im ausführlichen Erzählen wird deutlich, dass es eine differenzierte Betrachtungsweise braucht. In der Erfahrung von Reynolds entpuppt sich das näherkommende Licht gerade nicht als anonymes Lichtwesen, sondern individuelle Verstorbene schälen sich aus der anfangs undifferenzierten Helle heraus. In ihrer Leiblichkeit zeigen sie eine eindeutige Identität, auch wenn sie die zerbrechliche Körperlichkeit des Alters abgestreift haben. Das lichterhafte Sein dieser Leiblichkeit ist nicht etwa ein Zeichen von Abstraktion, sondern vielmehr Ausdruck höchst gesteigerter Vitalität. Eine Leiblichkeit in einer Vollendung, wie sie im Irdischen nur gebrochen erlebt wird.

Dieses intensiverte Erleben von Leiblichkeit zählt mit zu den Gründen, dass solche Erfahrungen einen überragenden Wirklichkeitseindruck hinterlassen, der die Alltagswirklichkeit mit ihrer zerbrechlichen Körperlichkeit und ambivalent erlebten leiblichen Expressivität weit übersteigt. Denn auch in der Alltagserfahrung ist leibliche Partizipation Voraussetzung für die Erfahrung, dass Dinge und Menschen wirklich sind. Je stärker das Leben nach außen strömt, desto tiefer fühlen wir uns verbunden mit Dingen und Menschen, was zu einer tieferen Wirklichkeitserfahrung führt (Fuchs, 2000, S. 21). Umgekehrt geht in einer Derealisation genau diese leibliche Partizipation verloren und die Welt und der eigene Körper wird als hohl und flach und leer empfunden (Fuchs, 2000, S. 59–61; 99; 160–161).

### *Das leibliche Subjekt in AKEs und NTEs*

Das Gesicht der sterbenden, älteren Schwester war in F01 ganz entstellt, erscheint aber in der nachtodlichen Leiblichkeit „ganz heil“. Die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der unheilbar gebrochenen Körperlichkeit nach dem Tod kann sich auch in symbolischen Träumen zeigen (Peng-Keller, 2017a, S. 17, Vignette 1.11) oder im Phänomen der terminalen Geistesklarheit, wobei etwa schwer demente Personen kurz vor ihrem Sterben eine geistige Klarheit wiedererlangen, die physiologisch nicht erklärbar ist (Nahm, 2012). Eine besondere Kategorie einer solchen Wiederherstellung sind Nahtoderfahrungen von Blinden, die davon berichten, dass sie während ihrer Erfahrung sehen. Ihre Behinderung wird also temporär überwunden, einhergehend mit dem Erleben, dass sie sich außerhalb ihres Körpers befinden. Kenneth Ring und Sharon Cooper (1997) haben NTEs und AKEs von 31 blinden Personen ausführlich untersucht und analysiert. Die von Geburt an blinde Vicki Umipeg berichtet in ihrer NTE nicht nur von ihrem eigenen, außerkörperlichen erstmaligen Sehen während ihrer Erfahrung, sondern auch, wie sie neben anderen Verstorbenen zwei Schulfreundinnen begegnet:

[F03] Debby und Diane waren früher meine Schulfreundinnen, sie waren schon vor langer Zeit gestorben, in einem Alter von elf und sechs Jahren. Als sie noch lebten, waren sie beide minderbegabt und blind. Hier aber ‚sahen‘ sie strahlend, gesund und vital aus.

Sie waren offenbar keine Kinder mehr, sondern standen ‚in der Blüte ihres Lebens‘. (van Lommel, 2009, S. 52–53)

Nicht nur die Leiblichkeit der beiden verstorbenen Freundinnen ist in diesem Beispiel frei von aller körperlichen Behinderung, sondern auch die Leiblichkeit der Erlebenden selbst: sie kann erstmals sehen. Zuvor und danach hatte sie keinerlei Seherlebnis, auch ihre Träume sind bildlos, wie es für geburtsblinde Menschen, deren Sehsystem sich gar nicht entwickeln konnte, charakteristisch ist. Anfangs ihrer AKE, als sie ihren schwer verletzten Körper das erste Mal von außen erblickt, ist das Sehen zuerst ein fremdes und verstörendes Erlebnis, das sich dann aber zu außerordentlicher Klarheit und Detailliertheit hin entwickelt, besonders, wenn es sich um jenseitige Welten und Verstorbene handelt (Ring & Cooper, 1997, S. 108–119; 126–127). Im hyperrealen Empfinden unterscheidet sich ihre Erfahrung also nicht von anderen NTEs.

Im außerkörperlichen Erleben kommt es oft zu einer totalen Objektivierung des physischen Körpers: er wird zu einem „Ding“, das als nicht mehr zugehörig zum eigenen Selbst empfunden wird.<sup>11</sup> Der Körper wird wortwörtlich zum corpus – zum quasi unbelebten Leichnam. Wie erlebt sich das ausgetretene Selbst dabei? Vicki Umipeg beschrieb, dass sie sich in „einem nicht-physischen Körper“ fühlte, der „wie aus Licht gemacht war“.<sup>12</sup> Die Wahrnehmung der eigenen Leiblichkeit entspricht hier wörtlich der leiblichen Beschreibung von Verstorbenen in F02: „als ob sie aus Licht gemacht wären“. Die bewusste Erfahrung, während einer AKE einen subtilen Leib zu besitzen, tritt in fast 80 % der Fälle auf: Bruce Greyson und Ian Stevenson untersuchten statistisch die Phänomenologie von NTEs (N = 78), wobei 75 % eine AKE erlebten. Davon hatten 77 % den Eindruck, sich in einem „nichtphysischen Körper“ zu befinden.

Der nichtphysische Körper wurde in den meisten Fällen als leichter im Gewicht als der physische Körper der Befragten (74%) beschrieben, aber von gleicher Größe (68 %) und von gleichem Alter (84%). In 67 % der Fälle derer, die von einem nichtphysischen Körper berichteten, zeigte dieser Körper Anzeichen von „Leben“ (z. B. Puls, Atem) und 28 % erlebten ihn als irgendwie „verbunden“ mit dem physischen Körper. Zwanzig Prozent betonten, dass

11 Vicki Umipeg schreibt, als sie ihren eigenen Körper erblickte und erkannte: „Und ... sie arbeiteten wie besessen an diesem Ding, von dem ich jetzt wusste, dass es mein Körper war, obwohl er mir eigentlich nichts bedeutete“ (Lommel, 2009, S. 52). Die Fallbeispiele bei Moody (1980, S. 42–49) zeigen ein differenziertes Zeugnis: neben totaler Fremdheit kann es auch zu besonderer Sorge um den verlassenen Körper kommen.

12 „Although this aspect of her experience was confusing, she does claim that while in her out-of-body state she was aware of being in a nonphysical body that had a distinct form and that was, as she put it, ‚like it was made of light‘“ (Ring & Cooper, 1997, S. 110). – Ich übersetze hier wörtlich als Gegenbegriff zum physischen Körper mit „nichtphysischem Körper“, da das Englische die doppelte Begrifflichkeit von Leib und Körper nicht kennt. Ich selber verwende diese Begrifflichkeit nicht, sondern spreche von „Leiblichkeit“ (siehe N 10).

sensomotorische oder körperliche Mängel ihres physischen Körpers (z. B. partielle Taubheit, fehlende Gliedmassen) im nichtphysischen Körper nicht mehr vorhanden waren. 3 % gaben an, dass solche Mängel auch im nichtphysischen Körper vorhanden waren. (Greyson & Stevenson, 1980, S. 1194, Übersetzung F. G., siehe Anmerkung in N 12)

In Untersuchungen zu AKEs, die auch unabhängig von einer NTE stattfanden, „gaben rund 46 % der Betroffenen an, sich während der AKE in einem anderen Körper gefühlt zu haben, der ihrem physischen Körper ähnelte. Etwa 31 % empfanden sich als ‚reines Bewusstsein‘, weitere 29 % als ‚Lichtball‘, ‚Punkt im Raum‘ oder ‚Wolke‘“ (Nahm, 2015, S. 152). Dabei ist zu beachten, dass „spontan aufgetretene AKE besonders in Todesnähe häufig realitätsnäher und intensiver erlebt werden als experimentell induzierte AKE“ (S. 153).

Diese Unterschiede mögen einerseits daher rühren, dass auch im physischen Leben die Wahrnehmung des eigenen Körpers uns nicht immer gleich präsent ist. Je nach Fokussierung des Bewusstseins kann ich vollständig bei den Dingen sein und fühle mich dabei zuallererst als Wahrnehmungszentrum ohne bewusste Körperempfindungen. Ein Körperbewusstsein tritt oft erst dann auf, wenn körperliche Bedürfnisse oder Einschränkungen den Fluss des Leibseins stören und unterbrechen. „Der Leib als Medium vermittelt uns mit der Welt, ohne dass wir ihn bemerken“ (Fuchs, 2015, S. 146).

Ähnliches hat Raymond Moody (1980) im Bezug auf die Frage nach einer konkret geformten Gestalt während NTEs beobachtet. Er schreibt, dass es gerade die „Beschränkungen des spirituellen Leibes“ sind, die Nahoderfahrende „auf ihn aufmerksam machen“ (S. 52). Von den Leuten im Operationssaal werden sie weder gesehen noch gehört; ihre Hände gleiten durch Dinge und Menschen hindurch, als ob sie aus Luft wären. Die fehlende haptische Erfahrbarkeit wird also analog als Störung des ungehemmten Lebensflusses erlebt, der darauf aufmerksam macht, dass ich nicht nur ein Wahrnehmungszentrum bin, sondern auch eine manifestierte menschliche Gestalt mit Gliedmaßen, die sich handelnd äußern will. Trotz aller Klarheit der neuen Sinne und trotz der Leichtigkeit des neuen Seins kann dies zu Gefühlen tiefster Einsamkeit führen: man ist von allen anderen gänzlich abgeschnitten (Moody, 1980, S. 52–65).<sup>13</sup>

Umschreibungen wie „reines Bewusstsein“, „Lichtball“, „Punkt im Raum“ oder „Wolke“ mögen also zuallererst etwas über die Fokussierung des Bewusstseins aussagen und weniger über die Frage nach einer ausgebildeten menschlichen Gestalt im außerkörperlichen Zustand.

---

13 NTEs nach Suizidversuchen bleiben oft in einer quälenden, repetitiven Einsamkeit stecken. Vgl. die Beispiele bei Moody (1980, S. 239–242), die darin übereinstimmen, dass Probleme bestehen bleiben und sich immer wiederholend aufdrängen. Ähnlich auch Nicolay (2018, S. 81–83). Auch Begegnungen mit Verstorbenen, die sich das Leben nahmen, haben meist einen unerlösten Charakter (Guggenheim, 2019, S. 196–199). Eindrücklich sind Berichte von Warnungen vor Suizid durch Verstorbene, die sich oft selber das Leben genommen hatten (S. 246–258).

In gezielt induzierten AKEs, die ganz bewusst nach einer subtilen Leiblichkeit fragten, wurde diese zudem einheitlich bejaht (Tressoldi et al., 2015).

Unabhängig von diesen Fragen hat Stephen E. Braude (2003, S. 259–260) bemerkt, dass jede externalistische Interpretation von AKEs grundsätzlich inkompatibel ist mit einem cartesianischen Dualismus. Da sich das ausgetretene Subjekt als verortet im Raum erlebt kann es nicht „ein unausgedehntes nichtphysisches Ding“ sein.<sup>14</sup> Mit anderen Worten: schon die Lokalisierung an einem bestimmten Ort im Raum ist eine leibliche Erfahrung. Das erlebende Selbst sieht perspektivisch von „dort oben“, klebt „an der Zimmerdecke“ oder kann „aus ca. 3 m Entfernung die Bemühungen der Sanitäter“ beobachten (Nahm & Weibel, 2019, S. 157; 160). Zu diesen exakten Lokalisierungen gibt es auch reziproke Fallberichte, in denen die ausgetretene Person als Erscheinung wahrgenommen wird (Nahm, 2011, S. 456–460; 2015, S. 154). Auch reine Präsenzerfahrungen von Verstorbenen gehen meist mit einer Lokalisierung einher: „Ich wusste, wo in dem Zimmer, in dem ich mich aufhielt, er war. Ich sah ihn nicht, aber ich wusste genau, wo er war. Wenn ich dagegen einfach nur an ihn denke, ‚spüre‘ ich ihn nicht“ (Elsaesser, 2021, S. 37). Nur 18 % der Personen, die die Gegenwart eines Verstorbenen spüren, konnten ihn in der Umfrage von Elsaesser (2021, S. 37) gar nicht lokalisieren. Auch die Beschreibung von Empfindungen während AKEs sind leiblich konnotiert: „Leichtigkeit“, „Gefühle des Schwebens“ und „Wärme“ (so häufige Beschreibungen) sind leibliche Empfindungen (Moody, 1980, S. 44; 46; 61). – In diesem Sinne sind auch außerkörperliche Erfahrungen durch und durch leibliche Erfahrungen – unabhängig von der Frage nach einer subtil ausgebildeten Leiblichkeit in menschlicher Gestalt.

Als gewichtigsten Einwand mag man auf mystische Einheitserfahrungen während NTEs verweisen, die von einer gänzlichen Verschmelzung mit dem göttlichen Licht oder dem umgebenden Raum berichten.<sup>15</sup> Hermann Schmitz (2014, S. 34–41) hat das leibliche Erleben in der grundlegenden Dynamik von Engung und Weitung beschrieben, wobei das bewusste Personsein an die Erfahrung von Engung gebunden ist. Im normalen Dasein befinden sich Engung und Weitung in einem dynamischen Gleichgewicht; „privative Weitung“ (S. 35, gemeint ist eine Weitungserfahrung wie Erleichterung, die über das Gefühl von körperlicher Schwellung hinausgeht) kann sich allerdings zu einer tranceartigen „Ausleibung“ steigern, in der die „von

---

14 „But since only something in space can be at a location, this thing can't be what many substance dualists say the mind is: an unextended nonphysical thing“ (Braude 2003, S. 260). – Von einem „reinen Bewusstsein“ dürfte man strenggenommen nur sprechen, wenn es die einzige Realität bilden würde und nicht räumlich Teil einer größeren Welt ist. Leibsein und in der Welt sein lässt sich nicht trennen.

15 Strenggenommen gehören solche Erfahrungen allerdings nicht in den Kontext von Außerkörperlichkeit, da sich letztere nur sinnvoll definieren lässt, wenn ich mich räumlich versetzt vom physischen Körper erlebe und damit als verortetes, leibliches Wesen.

der Engung aufrecht erhaltene Enge des Leibes in die Weite gleichsam ausläuft“ (S. 41). Dabei kommt es oft zum Verlust des Ichbewusstseins und zu einer Ausdehnung in eine „maßlose Weite“ (S. 41). In dieser Perspektive sind mystische Zustände also nicht etwa leiblose Zustände, sondern gerade in der Dynamik des Leibseins selbst begründet. Ähnlich spricht Fuchs (2000, S. 160) von einer „Entgrenzung des Leibraums“, der bis zu einem „mystischen Einheitserlebnis“ gehen kann. Solche Einheitserlebnisse versteht er aber gerade nicht als „Verschmelzung“ mit dem umgebenden Raum. Da „Leib- und Umraum“ grundsätzlich nicht getrennt sind, sind solche Erfahrungen vielmehr als Ausdehnung des eigenen Leibraumes in eine tiefe Verbundenheit mit dem umgebenden Raum zu verstehen und dürfen gerade nicht im Sinne einer Entleiblichung verstanden werden (S. 374, N 15).<sup>16</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch besser zu verstehen, dass Nahtoderlebende nach ihrer vermeintlichen Ich-Auflösung in Einheitserfahrungen ganz selbstverständlich wieder in ihr bewusstes Ich-Erleben zurückkehren.

Descartes hat alles seelische Erleben streng von der ausgedehnten Körperlichkeit (*res extensa*) abgegrenzt und schreibt es einem geistigen Innenraum zu (*res cogitans*), dessen räumliches Erleben nur illusionär ist: in Wirklichkeit sei dieser seelische Innenraum rein geistig und ohne jegliche Ausdehnung. Als Folge davon wird bis heute mit repräsentativen Bewusstseinsmodellen entgegen aller Alltagserfahrung versucht, alles konkret-räumliche Erleben als illusionäre Projektion zu erweisen: mein Schmerz ist gar nicht in meiner verletzten Hand, sondern nur in meinem Gehirn vorhanden (welches als Ort, an dem Bewusstsein entsteht und lokalisiert ist, behauptet wird). Es ist Descartes selbst, der bisherige erkenntnistheoretische Entsprechungslehren durch das Modell der Repräsentation ersetzt (Fuchs, 2000, S. 29–33). Fuchs (2000) zeigt nun, dass im Postulat eines Bewusstseinsinnerenraums „vom Leib her gewonnene Erfahrungen des Eigenraums auf das bewusste Erleben überhaupt“ übertragen werden (S. 94). In seiner Kritik daran hat er auch den heutigen Neurokonstruktivismus als erweiterte Repräsentationstheorie im Blick, der nicht nur die Innenwelt, sondern auch die Außenwelt zum virtuellen Schein erklärt (S. 93–97). Diese Bewusstseinstheorien führen nicht nur in sich zu tiefen Aporien, sondern sie scheitern auch alle an der Tatsache der Intersubjektivität und des sozialen, gemeinsamen Lebensraumes, in den wir leiblich eingebettet sind.<sup>17</sup>

Descartes selbst war sich durchaus bewusst, dass sein Modell große Schwierigkeiten in sich birgt. Im Hinblick auf leibliche Erfahrungen wie Schmerz und Hunger gibt er zu bedenken,

---

16 Fuchs (2000, S. 160) zeigt dies eindrücklich am Beispiel eines Mescalinausches. Insbesondere Paul Marshall (2019) beschreibt, dass erfüllende, mystische Einheitserfahrungen gleichsam die Begegnung mit anderen Wesen in einer Form von Leiblichkeit voraussetzen; fehlt dies ganz, verlieren sich solche Erfahrungen in einer abgrundtiefen Einsamkeit.

17 Als ausführliche Kritik vgl. *Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus* (in: Fuchs, 2021, S. 233–252).

„dass ich nicht nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern dass ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so dass ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde“ (Descartes, 1994, S. 69, Med. VI, 26 AT: 102). Diese Feststellung gilt aber nicht nur für Hunger und Schmerz, sondern für das seelische Erleben überhaupt: immer ist es „ein konkret-räumliches“, weil „das Seelische selbst immer auch leiblicher und räumlicher Natur“ ist (Fuchs, 2000, S. 21; 91). Das Subjekt ist nichts leibloses, sondern es erlebt sich vielmehr als „absoluten Ort“ (Schmitz, 2014, S. 75), der sich prozesshaft in Raum und Zeit entfaltet und verleiblicht; es ist das meinhafte Zentrum, das der Ausgangspunkt eigenen Bewegens und Handelns ist und zugleich „Zielpunkt erfahrener Bewegungen und Wahrnehmungen“ (Fuchs, 2000, S. 91). In leibphänomenologischer Perspektive ist der Leib selbst „*ausgedehnte, raumerfüllende Subjektivität*“ (Fuchs, 2000, S. 99; 92–102). „Der Leib ist kein Gegenstand, ja nicht einmal ein momentaner Zustand, denn er ist letztlich *die Bewegung des Lebens selbst*. Er ist nicht *in der Zeit*, sondern er *zeitigt sich*. Der Körper hingegen ist der ‚festgestellte‘, angehaltene und damit immer schon *vergangene Leib*“ (Fuchs, 2000, S. 124).<sup>18</sup>

Am Beispiel von Phantomgliedern, die Amputierte empfinden, versuchte Descartes die Illusion allen Räumlich-Seelischen zu erweisen (Med. VI, 13; 41–42). Für Lord Nelson, der einen Arm in einer Seeschlacht verlor, war es umgekehrt: sein Phantomarm war ihm „Beweis für die Existenz der Seele“ (Fuchs, 2000, S. 365, N 10). Auch Fuchs (2000) sieht im Erleben von Phantomgliedern und -schmerzen die überzeugendste „Erfahrung der absoluten Räumlichkeit des Leibes“ (S. 100). Zusammenfassend schreibt er: „Der Leib erweist sich als eine nicht mehr außerweltlich-subjektive, sondern reale räumliche Gestalt, als ein einheitliches Feld, dem nicht weniger Wirklichkeit zukommt als dem sicht- und tastbaren Körper“ (S. 102). Und es verwundert nicht, dass Fuchs (1997, S. 119) eine „Verwandtschaft“ sieht zwischen dem Erleben einer subtilen Leiblichkeit in AKEs und dem „Phantomerleben“. Er fährt an derselben Stelle fort:

Man könnte sagen, dass im Phantomglied der innerleibliche Empfindungsraum in reiner, vom Körper unüberlagerter Form erfahren wird. Dieser Leibraum ist offensichtlich von ganz anderer Art als der äußere, physikalische Raum – und dennoch auf irritierende Weise an der gleichen Stelle: Wenn man z.B. eine am Unterarm amputierte Versuchsperson bittet, mit dem Stumpf nahe auf eine Wand zuzugehen, so erlebt sie zu ihrer eigenen Bestürzung, wie das Phantom mühelos die Wand durchdringt. Die gewöhnlich einander

---

18 An anderen Orten vergleicht Fuchs (2000, S. 147–150) Leib und Körper mit korrespondierenden Feldern, wobei er Bezug auf Rupert Sheldrake nimmt. Dabei betrachtet er auch den organischen Körper leibhafter. Überhaupt sind beide Begriffe nicht scharf voneinander abgrenzbar, sondern gehen prozesshaft ineinander über. Mache ich mir bewusst, dass selbst mein Skelett sich im Zeitraum von 8 Jahren komplett erneuert, erscheint auch der physische Körper als prozesshafter Leib. Allerdings sind diese Prozesse viel träger als das subjektive leibliche Erleben und verlangsamen sich mit dem fortschreitenden Alter oder kommen ganz zum Erliegen.

überlagernden Räumlichkeiten des gespürten Leibes und des physischen Körpers sind nun im außerkörperlichen Erleben offenbar ganz entkoppelt; man könnte daher auch von einem Phantomleib sprechen. (Fuchs, 1997, S. 119)<sup>19</sup>

Diese eigene Wirklichkeit des Leibes zeigt sich als erlebende und erlebte Realität phänomenologisch sowohl in der außerkörperlichen Erfahrung des eigenen Subjekts als auch in der Begegnung mit Verstorbenen. Letztere sind ja keine messbaren und fassbaren Gestalten wie der physische Körper, sondern erscheinen aus und verschwinden oft in lichthafte, nebel- und wolkenhafte Formen (Schwenke, 2014, S. 97–107). Manchmal manifestiert sich eine Gestalt auch nur partiell (Guggenheim, 2019, S. 74–86): „Als ich den Kopf hob, sah ich meinen Vater von der Brust aufwärts, gleich neben meinem Bett! Er war vielleicht einen halben Meter weg und wirkte ganz klar und kompakt“ (S. 77–78). In dieser Dynamik offenbart sich eine expressive Leiblichkeit der Seele, die sich zugleich als leibliches und sich verleiblichendes Wesen zeigt, das aber nicht in der gleichen Art und Weise an Raum und Zeit gebunden ist wie der physische Körper in seiner Gebundenheit und Trägheit.<sup>20</sup> Manifestieren sich Verstorbene zu wahrnehmbaren Gestalten, zeichnen sich diese durch außerordentliche Klarheit und Detailliertheit aus – unabhängig von der Frage, wie der Erlebende in AKEs seine eigene Leiblichkeit wahrnimmt. In NTEs begegnen manchmal auch Verstorbene, die dem Erlebenden zu diesem Zeitpunkt unbekannt waren, aber später mit Hilfe von Fotos identifiziert werden konnten (Kelly et al., 2007, S. 391).

In Guggenheim (2019, S. 143–155) finden sich auch zahlreiche Beispiele, in denen sich während einer AKE die freudvolle Begegnung mit einem Verstorbenen ereignet. Die Einsamkeit des außerkörperlichen Zustandes wird dabei von einer neuen Verbundenheit überwunden, die als echte leibliche Kommunikation erlebt wird. Man tritt wieder in eine Lebenswelt ein, der man ganz angehört, weil man mit ihr in leiblicher Resonanz steht. Die außerkörperlich erlebte Leiblichkeit wird dann zum „Feld der Beziehung und Begegnung, [...] in dem die Welt und der Andere sich mir zeigen, und in dem ich mich äußern und zeigen kann“ (Fuchs, 2000, S. 24). Paradiesisch erlebte jenseitige Welten sind oft zutiefst intersubjektive Welten. Die vertraute Stimme der verstorbenen Großmutter wandelt sich zu einer Art gedanklicher Kommunikation

---

19 Fuchs betont, dass er mit „Phantomleib“ zunächst nur einen phänomenologischen und nicht einen ontologischen Begriff meint. Weiter unten bringt er den Begriff aber in Beziehung zu esoterischen Deutungen, die mit einer echten, subtilen Leiblichkeit rechnen (Fuchs 1997, S. 126). – Insbesondere Ernesto Bozzano sah auch eine Verwandtschaft zwischen dem Phantomerleben Amputierter und der Frage nach einer subtilen Leiblichkeit (Alvarado & Biondi, 2022, S. 180).

20 Besonders ausführliche Schauungen wie die von Andrew Jackson David mag man als neuzeitlichen Okkultismus abtun (Zaleski, 1993, S. 179–181); die Phänomenologie bleibt aber die gleiche über Jahrtausende (eindrücklich Dante in Purg XXV 88–99).

innerster Verbundenheit.<sup>21</sup> Die umgebende Natur wird in einer Intensität erlebt, die sich in ungekannten Formen und Farben zeigt, aber auch in tiefen Verbundenheitserfahrungen, so, als ob „alles Wissen“ in einen hineinfließe (Lommel, 2009, S. 52). Ein Mann beschreibt in einem Interview mit Kenneth Ring (2013, S. 68) die Farben, die er sieht, als derart lebendig, dass er sie gleichsam als „Farben Utopias“ bezeichnet, als die vollkommenen Farben, von denen die irdischen Farben nur abgeschwächte Kopien sind. – Phänomenologisch kann man von einem intensivierten, leiblichen Erleben sprechen, das sich im außerkörperlichen Zustand entfalten kann, weil die innerkörperlich nur subjektiv erlebte Leiblichkeit sich gleichsam in reiner Form manifestieren kann. Die Gebundenheit an den physischen Körper erscheint dann wie ein Filter, der die leibliche Entfaltung des Subjekts einschränkt und hemmt.

### *Wider die Entleiblichung der Seele*

Es gibt eine starke Tendenz in der NTE-Forschung, diese überschäumende Sinnlichkeit und Leiblichkeit zur (beschämenden) Nebensächlichkeit zu erklären. Stattdessen wird darauf verwiesen, dass in vielen NTEs gerade die Unaussprechlichkeit der Erfahrung betont werde. Dies wird dann so interpretiert, dass die leiblich-sinnliche Einkleidung eine nachträgliche Interpretation sei, die eine unaussprechliche Erfahrung kommunizierbar mache. L. Stafford Betty (2006, S. 45–47) legt diesen Gedanken im Gespräch mit Bruce Greyson dar, welcher ähnlich argumentiert. Auch für Joachim Nicolay (2018, S. 59–70), der mit anderen Autoren für eine mystische Interpretation von NTEs plädiert, sind diese sinnlichen Bildwelten – paradiesische Wiesen und Begegnungen mit Verstorbenen – nur etwas Vorläufiges: er sehnt sich nach einem „Jenseits der Bilderwelt“ (S. 59). Hubert Knoblauch (2002) interpretiert die Bildwelten in NTEs generell soziokulturell, Carol Zaleski (1993) in Ansätzen auch, lässt aber eine jenseitige Hintertür im Sinne einer positiv verstandenen Imagination offen. Dabei übersieht man, dass die oft erwähnte Unaussprechlichkeit von NTEs auch mit deren überwältigenden Sinneseindrücken zusammenhängen kann – so wie ein ergreifendes Musikstück oder eine berührende Landschaft und Stimmung einen sprachlos machen können. Jede tiefgreifende Erfahrung kann nur in leiblichen Analogien wiedergegeben werden im Sinne von wie sich etwas anfühlt (Fuchs, 2000, S. 319–322).<sup>22</sup> Wirklich zugänglich werden solche Erfahrungen nur durch eigenes Erleben (dies gilt aber auch für das Geschick eines Handwerkers, das nur im eigenen, leiblichen Nachvollzug zugänglich wird). Dies bedeutet aber gerade nicht, dass Leiblichkeit und Sinnlichkeit nur

---

21 Vgl. die bereits erwähnte NTE von Pam Reynolds, die auch eindrücklich den Übergang vom außerkörperlichen Erfahren zum Erleben jenseitiger Welten schildert (van Lommel, 2009, S. 184–185).

22 Sprache entwickelt sich grundsätzlich aus leiblichen Analogien: nur so ist sie wirklich verstehbar (Fuchs, 2000, S. 201–204). Abstraktion als eine Distanzierung zu jedem leiblichen Erleben ist eine viel spätere Entwicklung.

nachträgliche Einkleidungen wären. Sie sind vielmehr der Modus, in dem alle Erfahrung stattfindet.

Sinnlichkeit kommt nicht von den Sinnen (darauf deuten gerade NTEs von Geburtsblinden), sondern ist im leiblich konstituierten Subjekt selbst verankert. Dies hat insbesondere Hans Driesch (1954, S. 30–40) in seinen Untersuchungen zum Hellsehen (auch im Modus von AKEs) herausgearbeitet: sinnliches Wahrnehmen ist ein „universelle[s] Vermögen“ (S. 38), das stets in „menschlicher‘ Form“ (S. 40) geschieht, sowohl im alltäglichen als auch im paranormalen Wahrnehmen. In der alltäglichen Wahrnehmung ist dieses „universelle Vermögen“ durch das Gehirn und die Sinnesorgane eingeschränkt und „kanalisiert“; aber auch im außerkörperlichen Zustand ist es nicht etwa allwissend, sondern, – so vermutet Driesch – „durch eine andere [Kanalisation] ersetzt“ (S. 34). Er deutet damit zumindest an, dass er mit einer Form von subtiler Leiblichkeit rechnet. – Ich schlage darum vor, im Bezug auf NTEs von einer erweiterten Sinnlichkeit und Leiblichkeit zu sprechen, die die uns bekannten Formen erweitern und sprengen können. Dies deckt sich mit dem Befund, dass in Berichten von NTEs etwa von nie gesehenen Farben oder Blumen in unbekanntenen Formen gesprochen wird. Und es ist einsichtig, dass solche Erlebnisse „unaussprechlich“ sind – weil dazu keine irdisch-leibliche Analogie existiert.

Statt sich tiefer mit dieser überschäumenden Sinnlichkeit zu beschäftigen, neigt die NTE-Forschung zu einem Mystizismus, der alle konkrete Form überwinden will. Man sehnt sich nach „einem Durchbruch durch diese Bilderwelt“ zum Eigentlichen (Nicolay, 2018, S. 60). Kenneth Ring und Sharon Cooper erklären nach ihrer eindrücklichen Darstellung des Sehens von Blinden während NTEs, dass ihr angebliches „Sehen“ letztlich nur sprachbedingt sei. Das „übersinnliche Wissen, das die Erfahrung vermittelt“, wird in „visuelle Metaphern“ übersetzt, und dann „zum Sehen, wenn es sprachlich umgewandelt werden muss“ (Ring & Cooper, 1997, S. 142, Übersetzung deepL). Allerdings bleiben uns Ring und Cooper dabei die Antwort auf die naheliegende Frage schuldig, wie eine geburtsblinde Person, die bisher keinerlei Seherlebnis hatte, plötzlich fähig sein soll, das Erlebte in „visuellen Metaphern“ zu übersetzen. Solche Metaphern stehen ihr nämlich gar nicht zur Verfügung. Die einzige Erklärung, dass sie plötzlich in solchen „Metaphern“ sprechen kann, ist, dass sie ihr in tatsächlichen Seherfahrungen zugänglich geworden sind. Dann darf man aber nicht mehr von sprachlichen Metaphern sprechen, sondern muss die ihnen zugrundeliegenden leiblich-sinnlichen Erfahrungen ernst nehmen.<sup>23</sup>

---

23 Es ist ein nicht zu übersehendes Paradox, dass dies in der NTE-Forschung mit großer Selbstverständlichkeit geschieht, wenn es um verifizierbare AKEs geht. Da wir ein leiblich konnotiertes Subjekt vorausgesetzt, das sich gerade durch seine beschränkte, sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit auszeichnet. Nur dadurch machen Studienaufbauten Sinn, in denen bspw. Bilder von nur von nach oben gerichteten Bildschirmen sichtbar sind: das außerkörperliche Subjekt ist dabei keineswegs „nicht-lokal“ gedacht, sondern als ganz leiblich verortet im Raum vorausgesetzt.

Stattdessen sprechen Ring und Cooper in der Folge von einem „transzendentalen Bewusstsein“ (1997, S. 142), dass das eigentliche Sein (des Menschen) ausmache und sich in AKEs und NTEs zeige. Dieses „transzendente Bewusstsein“ („transcendental awareness“) wird nun zur letzten und alles dominierenden Wirklichkeit erklärt: nicht nur alles Wirklichkeitserleben ist bloßes Bewusstseinsphänomen, sondern dieses Bewusstsein ist auch nicht-lokal, d. h. nur scheinbar leiblich gebunden. Zudem ist es einheitlich und ontologisch eins: Individualität wird als Folge davon zur Illusion erklärt.<sup>24</sup>

Ganz ähnlich spricht Pim van Lommel (2009, S. 321–347) von einem „endlosen Bewusstsein“, das sich durch Nichtlokalität auszeichnet. Allerdings reflektiert er das Problem der Individualität im Bezug auf das Postulat eines nichtlokalen Bewusstseins nicht wirklich. Der Körper (und Leib) wird dabei zur Nebensächlichkeit. „Wir *haben* einen Körper, doch wir *sind* Bewusstsein“ (S. 339). Das Wesen des Menschen, das bereits in NTEs und AKEs offenbar wird und dann nach dem Tod seine ganze Realität ausmacht, „ist ein reiner Bewusstseinskern“ (S. 326). Allerdings scheint es sich dabei nicht einfach im Nirvana endloser Bewusstheit aufzulösen: ganz individualistisch spricht van Lommel davon, dass es möglich ist, „mit einem geliebten verstorbenen Menschen oder dessen Bewusstsein [...] in Kontakt zu stehen“ (S. 334). Die Unschlüssigkeit in dieser Formulierung ist zugleich entlarvend: personales Menschsein lässt sich offenbar doch nicht vollständig im Begriff eines reinen Bewusstseins fassen.

Die Abwertung allen bildhaften Erlebens ist nicht nur dem cartesischen Umbruch im westlichen Menschenbild geschuldet, sondern sie nimmt ihren Anfang bereits bei Augustinus: wenn Verstorbene erscheinen, sind das bloße Abbilder, aber nicht der Verstorbene selbst (Peng-Keller, 2017a, S. 114–115). Wobei es nach Augustinus Gott oder ein Engel ist, der das Bild des Verstorbenen hervorruft.<sup>25</sup> Matthias Korger (1962) zeigt in seiner Abhandlung über die augustiniische Erkenntnislehre, dass Augustinus anfangs noch mit einer subtilen Leiblichkeit der Seele selbst gerechnet hat, diese dann aber zugunsten der Doktrin der fleischlichen Auferstehung aufgibt und die Seele im Warten auf letztere zur Leiblosigkeit verdammt (im Gegensatz zu den Engeln und Dämonen mit ihren lichthaften und luftigen Leibern).<sup>26</sup> Korger erkennt darin den Anfang eines

---

24 Ring und Cooper (1997, S. 143–145), die sich auf mehrere Autoren beziehen, arbeiten dabei vier gemeinsame Postulate betreffend der Natur dieses transzendentalen Bewusstseins heraus: 1. Grund allen Seins; 2. Nichtlokalität; 3. Einheitlichkeit; 4. Unabhängigkeit vom Gehirn.

25 Ganz ähnlich, aber ohne bewussten Bezug zu Augustinus, argumentiert übrigens auch Betty (2006, S. 47).

26 Nach wie vor prägt aber auch die von Tertullian (150–220) in *De anima* dargelegte Lehre, dass die Seele eine subtile Leiblichkeit besitzt, das Christentum. Dabei beruft sich Tertullian nicht nur auf stoische Philosophen (De an. 5–6), sondern auch auf visionäre Erfahrungen, in denen die Seele „zart, lichtartig, luftfarben und in vollkommen menschlicher Gestalt“ erscheint (De an. 9). Allerdings verteidigt Tertullian zugleich die Lehre der fleischlichen Auferstehung. Anders Clemens von Alexandrien und Origenes: für beide ist Auferstehung ein geistleiblicher Prozess, der nur durch die subtile Leiblichkeit

„echt christlichen Seelenbegriff[s]“ (1962, S. 40) – man kann darin aber auch den Anfang einer verhängnisvollen Entleiblichung der Seele sehen, die bei Descartes ihren Höhepunkt erreicht (De Chapeaurouge, 1973; Greshake, 1992, S. 168–239). Voraus geht diesem Schritt die Entleiblichung der Engel ab dem 12. Jh. Für Thomas von Aquin sind Engel reine, leiblose Intelligenzen. Da sie keine leiblich verfassten Wesen sind, können sie weder Gedächtnis („*memoria*“) noch Einbildungskraft („*fantasia*“) und damit auch keine Individualität haben (Capurro, 2007). Den Menschen hingegen begreift Thomas im Anschluss an Aristoteles ganz als leib-seelische Einheit: nur wenn er als ganzheitliches, leib-seelischen Wesen aufersteht, behält er seine Identität (Greshake, 1992, S. 225–236). Descartes ist sich dieser Probleme nicht mehr bewusst. Mit der Seele als *res cogitans* setzt er sie im Prinzip den intelligiblen Engeln von Thomas gleich – ohne dabei zu merken, dass eine solch rein intelligible, unsterbliche Seele ohne Gedächtnis, Einbildungskraft und Leib im Grunde nicht mehr Individuum sein kann (Griffero, 2006, S. 166).

Mit der Abschaffung einer subtilen Leiblichkeit wird die sich zeigende Gestalt eines Verstorbenen zum Symbol, das auf diesen Menschen verweist – aber sie ist nicht dieser Mensch selbst. Die erlebte Leiblichkeit in der Begegnung wird zur bloßen Äußerlichkeit erklärt, die das eigentliche Wesen des Verstorbenen verberge: heute meist ein leibloses, reines Bewusstsein, das ortlos und unverbunden hinter der Erscheinung sein Dasein fristet. Der cartesische Dualismus setzt sich gleichsam im Jenseits fort.<sup>27</sup>

Die Schwäche dieser Argumentation liegt nicht nur darin, dass sie die Phänomenologie dieser Erfahrungen nicht ernst nimmt: es sind eben nicht einfach äußere Bilder, die da auftauchen, sondern es ereignet sich eine leibhaftig-sinnliche Betroffenheit, eine zwischenleibliche Begegnung, die in ihrer Intensität alle irdische Erfahrung übersteigt. Ihre Schwäche liegt vor allem darin, dass sie das Wesen der Leiblichkeit selbst verkennt: der Leib ist eben nicht bloß verweisender Träger auf eine abstrakte Innerlichkeit, sondern „dieses leibliche Wesen mir gegenüber *ist* der Andere, und nicht nur seine Hülle oder sein Träger“ (Fuchs, 2000, S. 90). Dies zeigt sich nicht nur in Gestik und Habitus des Anderen, sondern vor allem in seinem Angesicht. Das Gesicht ist das Zentrum des Ausdrucks und zugleich der zentrale Ort der Wahrnehmung. Im Blick verschmilzt dies zur Einheit: Ich sehe den anderen in seinem Sehen, er sieht mich in meinem Sehen. Eine unmittelbare Begegnung findet im beseelten Blick statt (Fuchs, 2000, S. 195–196).

„Das Gesicht, der Kopf – alles ganz heil.“ Es ist nicht zufällig, dass in F01 die Patientin besonders das Antlitz der verstorbenen älteren Schwester erwähnt. In vielen Begegnungen mit

---

der Seele verstehbar ist (Greshake, 1992, S. 202–208).

27 John Hick (1994, S. 267–272) ist einer der wenigen Theologen, der diese Gedanken auf einem cartesianischen Hintergrund zu Ende denkt. Konsequenterweise ist die Seele nach dem Tod bei ihm eine fensterlose Monade, die in eigenen Bildwelten lebt, aber nicht mit anderen in Verbindung stehen kann. Dazu bräuchte es nämlich echte Leiblichkeit.

Verstorbenen spielt das Gesicht eine zentrale Rolle. Manchmal erscheint es sogar als einziges Körperteil klar manifestiert, der zugehörige Körper fehlt ganz oder ist nur teilweise sichtbar (Guggenheim, 2019, S. 74–86). Im folgenden Beispiel sind es sogar fast nur die Augen als zentrales Begegnungszentrum, die zu einer unauslöschlichen Erfahrung führen:

[F04] In diesem Licht blickten Augen auf mich und ich konnte eine Gesichtsform erkennen. Wie von einem Magneten angezogen startete ich in diese Augen und erkannte die Augen und das Gesicht meines Onkels Hartmut. [...] Ich fühlte mich eins mit diesen Augen und wusste auf einmal, dass der tote Onkel lebte. (Mehne, 2011, S. 158)

Im Anschluss an Ernst Cassirer unterscheidet Fuchs den *Ausdruck* vom Symbol (2000, S. 194–196). Im Ausdruck zeigt sich unmittelbar, was in ihm liegt. Er verweist nicht auf einen anderen und außerhalb von ihm liegenden Sinn (wie das Symbol), sondern in seiner sinnlichen Erscheinung ist der Sinn unmittelbar zugänglich. Das erleben wir am intensivsten bei der Begegnung des Anderen in seinem Angesicht. Leiblicher Ausdruck wird nun in Begegnungen mit Verstorbenen nicht plötzlich zu einem Symbol, das auf eine eigentliche Entität verweist, sondern er wird vielmehr gesteigert erlebt. Dass sich im Sinnlichen unmittelbarer Sinn zeigt ist eine Erfahrung, die gerade in NTEs weit über die Begegnung mit Verstorbenen hinausgeht: auch die paradiesische Natur scheint eine neue Sprache zu sprechen, ein Wissen beginnt in allem zu klingen, das im Alltagserleben nicht zugänglich ist. Wenn man da von symbolischem Erleben sprechen will, ist an ein Symbolbegriff zu denken, in dem Gemeintes und sich Zeigendes zu einer Deckung kommen, die sich unmittelbar in der leiblich-sinnlichen Erscheinung zeigt. Was in dieser Welt symbolisch ist, wird in Jenseitserfahrungen gleichsam zum leiblich-seelischen Ausdruck.<sup>28</sup>

### *Schlussfolgerung und Ausblick*

Es sind keine geschichts- und geschlechtslosen Lichtwesen, die an der Schwelle des Todes begegnen. Es sind vielmehr vertraute Gesichtszüge und Gesten, vertraute Gerüche und Berührungen, vertraute Stimmen und Gestalten, die da begegnen. Menschsein lässt sich nicht von Leiblichkeit trennen und in Bewusstseinskerne abstrahieren. In unserer leibvergessenen Zeit, die im biologischen Körper nur noch ein störendes Anhängsel sieht und seine Geschlechtlichkeit zum sozialen Produkt erklärt, mag dies besonders irritierend, ja, geradezu kränkend sein. Ausgerechnet im Tod, da, wo der Mensch endgültig von aller biologischen Beschränktheit losgelöst wird, erweist er sich wieder als leiblich verfasstes und beschränktes Wesen. Wenn alle

---

28 Dies zeigt sich nicht nur in paradiesischen Erfahrungen, sondern gerade auch in jenseitigen Welten, die als eine Art Läuterungsort erscheinen: die Landschaft spiegelt den Zustand ihrer Bewohner in intensiver, leiblich-seelischer Form wider (vgl. Gispert, 1991).

gesellschaftliche Konstruktion und Maskerade fällt, bleibt nicht ein hohles, sich selbst konstruierendes Bewusstsein, sondern eine leiblich verfasste Essenz wird sichtbar, an die niemand mehr glauben will.

Carol Zaleski (1993) spricht vorsichtig davon, dass in einer NTE ein Mensch gleichsam „von innen nach außen gekehrt“ werde: vor ihm breitet sich imaginativ aus, was in seinem Wesen verborgen schlummerte (S. 305). Moody (1980) spricht davon, dass „in der Stunde des Todes“ alle „Masken fallen“ müssen (S. 232): besonders im Phänomen der Lebensrückschau wird deutlich, wie alle verborgenen Motive und Wesenszüge eines Menschen offenbar werden. Schelling (1858, 32. Vorlesung) spricht in seiner späten „Philosophie der Offenbarung“ davon, dass beim Tod des Menschen nicht etwa Leib und Seele getrennt werde, sondern „eine Essentifikation“ geschehe, „worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben, ganz als der er Ist. Nach dem Tode ist er bloß noch Er selbst.“ Nüchtern fährt Schelling fort: „Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erschreckliche für den andern“ (S. 207). Indem er auf die leibliche Phänomenologie von Geistererscheinungen verweist, legt Schelling dar, dass er unter dieser Essentifikation „den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentifiziert“ (S. 208) versteht.<sup>29</sup>

Diese Überlegungen mögen nur ein Anfang sein, aber ich glaube sie zielen in eine bessere Richtung als die fruchtlosen Versuche, die leiblich-sinnliche Phänomenologie von Begegnungen mit Verstorbenen permanent gegen den Strich zu bürsten, nur weil man aus anthropologischen und erkenntnistheoretischen Gründen davon überzeugt ist, dass das Jenseits ein ganz anderes sein muss, das sich all unseren Anschauungsformen radikal entzieht.<sup>30</sup> Die Phänomenologie solcher Begegnungen deutet vielmehr darauf hin, dass es auch jenseits der Todesgrenze Formen von Leiblichkeit gibt, die gleichsam intensiviertere Formen von Expressivität, Kommunikation und Verbundenheit zulassen, die uns in dieser zerbrechlichen, irdischen Körperlichkeit verwehrt sind.

Die überzeugendsten Hinweise, dass der Mensch als Person nach dem irdischen Tod weiterlebt, sind diejenigen Fälle, in denen sich ein Verstorbener als einheitliches, charakteristisches

---

29 Ernst Benz (in: Schelling, 1977, S. 106–112) hat nachgewiesen, dass der Begriff der Essentifikation von Friedrich Christoph Oetingers berühmtem, alchemistischen Melissen-Experiment her stammt: das extrahierte Öl der Melisse schwamm oben auf dem Wasser und nahm die Form von Melissenblättern an. Für Oetinger war dies ein Zeichen, dass das Öl gleichsam die eigentliche Natur der Pflanze enthält, ihre formgebende und bildende Kraft. Sein Experiment wurde ihm zu einer Auferstehungserfahrung. Den Auferstehungsleib verstand Oetinger im Sinne einer subtilen Leiblichkeit (Oetinger, 1849, S. 315, Artikel Leib, *soma*). Vgl. auch Griffero (2006, S. 347–355).

30 Erkenntnistheoretisch gehen diese Vorbehalte insbesondere auf Kants Auseinandersetzung mit dem schwedischen Visionär Swedenborg zurück. Ich habe dies an anderen Orten ausführlich dargelegt und begründet (Gietenbruch, 2010, S. 90–106).

Wesen zeigt, dessen Habitus der vormals lebenden Persönlichkeit entspricht (Braude, 2003, S. 305–306; Kelly et al., 2007, S. 595–599). Es ist die einmalige, charakteristische leibliche Expression, die die Identität des postmortalen Subjekts plausibel macht, und nicht bloß verifizierbare Erinnerungen. In leibphänomenologischer Perspektive (vgl. Fuchs, 2013) ist es gerade nicht das explizite Gedächtnis der bewussten Erinnerung, das die kontinuierliche Identität eines Menschen ausmacht, sondern das implizite Leibgedächtnis, in dem die ganze, dem bewussten Erinnern entzogene, einverlebte Geschichte im aktuellen, leiblichen Habitus gegenwärtig ist. Dieses Leibgedächtnis zeigt sich in der Art, wie ich gehe, spreche oder schreibe; und in Fähigkeiten wie dem Klavierspielen oder Fahrradfahren. Es stellt die personale Kontinuität gerade nicht durch denkende Selbstvergewisserung (René Descartes) oder durch bewusstes Erinnern an die vergangene, persönliche Geschichte (John Locke) sicher, sondern bettet sie ein in ein unbewusstes, leibgeschichtliches Geborgensein, das selbst in einer Demenz nicht einfach verschwindet. Nur wenn wir dieses Leibgedächtnis mitnehmen und damit leiblich verfasste Subjekte bleiben, ist sinnvoll von einem personalen Leben nach dem Tod zu sprechen und ein solches zu denken.

Eine leibphänomenologische Betrachtung steht bei den meisten Parapsychologen allerdings nicht im Zentrum. Sie erklären Begegnungen mit Verstorbenen normalerweise durch Halluzinationen, die nicht einfach subjektiv sind, sondern gleichsam telepathisch induziert, wobei nur selten als telepathisch angezapfte Quellen auch Verstorbene zugelassen werden. Nur bei kollektiven Fällen werden diese teilweise sehr ausufernden Konstrukte außersinnlicher Wahrnehmung (Telepathie, Hellsehen und Präkognition) bis hin zur Super-Psi Hypothese hinterfragt (Braude, 2003; Gauld, 1982) – wobei die grundlegende Problematik dieser Hypothesen bleibt, wie die einheitlich-leibliche Identität einer Person aus diversen Quellen synthetisiert werden soll. Wenn ein Verstorbener (oder das ausgetretene Subjekt während einer AKE) aus unterschiedlichen Positionen im Raum nicht nur als einheitliche Gestalt, sondern auch perspektivisch unterschiedlich korrekt von mehreren Personen wahrgenommen wird; wenn Verstorbene Schatten werfen oder zugleich im Spiegel erscheinen; wenn auch Tiere auf die Anwesenheit von Verstorbenen reagieren: in all diesen Fällen stellen sich auch kritische Parapsychologen die Frage, ob nicht doch von einer Art objektiven Präsenz des Verstorbenen im Raum ausgegangen werden muss (Braude, 2003, S. 260–266; Gauld, 1982, S. 237–242; Kelly et al., 2007, 407–408). Bereits Myers (Gurney et al., 1886, S. 277–316) postulierte aufgrund solcher Fälle eine „phantasmogenetische Wirkung“ (S. 289: „phantasmogenetic efficacy“) des erscheinenden Subjekts selbst am Ort im Raum, wo es kollektiv wahrgenommen wird, eine Art „ausstrahlender Punkt“ (S. 291), von dem die einheitliche Wahrnehmung gleichsam ausgeht, den er aber nicht im Sinne einer subtilen Leiblichkeit als Meta-Organismus verstanden haben wollte. Braude (2003, S. 266), der der Möglichkeit eines subtilen Leibes mehr abgewinnen kann, sieht als bleibendes Problem die alte Frage, warum denn Geister Kleider tragen sollten: ein „Astralleib“ mag in seinen Augen noch Sinn machen, aber nicht eine subtile Form von Kleidung. Myers (Gurney

et al., 1886, S. 295–300) wiederum kommt nach der Betrachtung zahlreicher Fälle zum Schluss, dass die Bekleidung von erscheinenden Verstorbenen nicht einfach als Projektion des Erlebenden abgetan werden kann, sondern wegen ihrem symbolischen Charakter – etwa wenn Ertrunkene in nassen Kleidern erscheinen – ihren Ursprung auch im erscheinenden Subjekt selbst haben kann. Allerdings versteht er diese Kleider nicht im Sinne eines subtilen Doppels, sondern erklärt sie mit seiner Theorie einer „phantasmogenetischen Wirkung“.

Alan Gauld (1982, S. 250–260), der die Gedanken Myers weiterführt und vertieft, kommt zum Schluss, dass die Beziehung des menschlichen Geistes zur physischen Welt auch in schöpferischer Hinsicht weitaus komplexer ist als alles, was wir uns vorstellen können – und das gilt erst recht für den Teil unserer Persönlichkeit, der den physischen Tod überlebt (S. 260). Emil Matthiesen (1939, S. 338–375) versteht dieses überschäumend Schöpferische als „Ideoplastie“;<sup>31</sup> er zeigt an verschiedenen Beispielen, dass die „Schwierigkeiten bezüglich der jenseitigen Umwelt“ (und damit auch das Kleiderproblem) nur durch das „Rätsel der Ideoplastie“ (S. 364) zu ergründen sind. D. h. die jenseitige Umwelt hat einen zugleich objektiven und subjektiven Charakter, weil sie viel unmittelbarer vom Subjekt geformt wird als die irdisch-physische Wirklichkeit.

Eine solch ideoplastisch geprägte Wirklichkeit und Welt, an der eine Vielzahl unterschiedlicher, leiblich konstituierter Subjekte teilhat, setzt nicht nur subtile Formen von Materie voraus, die uns als messbare Wirklichkeiten nicht zugänglich sind. Sie lässt sich auch nicht im Rahmen eines cartesischen Dualismus denken, sondern es braucht dazu ein Verständnis von Geist und Materie im Rahmen eines „hylischen Pluralismus“ (Poortman, 1978; Tenhaeff, 1973, S. 298–303). Unter „Hyle“ versteht Johannes J. Poortman (1978, S. 8) Materie in einem erweiterten Sinn, die nicht nur die uns bekannte, messbare Form von Materie umfasst, sondern auch feinere Formen von Materie, die gleichsam ideoplastischeren Charakter haben und auch das Material bilden, aus dem ein subtiler Leib beschaffen ist. Er spricht zudem von einem „Pluralismus“, da es unterschiedliche Feinheitsgrade dieser Hyle geben mag, die sich gegenseitig durchdringen (S. 8). Mit einem leibphänomenologischen Denken verbindet Poortman zudem sein Begriff des „Psychohylismus“, nämlich, dass alles Bewusstsein immer einen leiblich-stofflichen Ausdruck hat (S. 13–14). Wenn wir Leiblichkeit im Kern nicht als Gegenstand, „sondern letztlich [als] die Bewegung des Lebens selbst“ (Fuchs, 2015, S. 146) verstehen, dann macht es Sinn, dass sich das Subjekt auch in feineren Formen verleiblichen kann, in denen es sein Wesen unmittelbarer und tiefer zum Ausdruck bringen kann als in diesem physischen Dasein.

---

31 Der Begriff der Ideoplastie diente zuerst zur Bezeichnung organischer Wirkungen von psychischen Vorstellungen und Gedanken auf den eigenen Körper, wurde dann aber ausgedehnt auf die Möglichkeit auch außerhalb des eigenen Körpers Materie unmittelbar psychisch zu formen und zu gestalten (Bonin, 1981, S. 245).

## Literatur

- Alvarado, C. S. (1989). Trends in the Study of Out-of-Body Experiences: An Overview of Developments Since the Nineteenth Century. *Journal of Scientific Exploration*, 3(1), 27–42.
- Alvarado, C., & Biondi, M. (2022). On Subtle Bodies, Out-of-Body Experiences, and Apparitions of the Living: A Review of Ernesto Bozzano's Study of „Bilocation“: La Bilocazione: Sdoppiamenti, Viaggi Astrali, Esperienze Extracorporee by Ernesto Bozzano. *Journal of Scientific Exploration*, 36(1), 177–187. <https://doi.org/10.31275/20221951>
- Betty, L. S. (2006). Are They Hallucinations or are They Real? The Spirituality of Deathbed and Near-Death Visions. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 53(1), 37–49. <https://doi.org/10.2190/188Q-BHFK-Q7DM-JHR4>
- Betz, O. (1991). *Der Leib als sichtbare Seele*. Kreuz.
- Bonin, W.F. (1981). *Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete*. Fischer.
- Braude, S.E. (2003). *Immortal remains: The evidence for life after death*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Capurro, R. (2007). *Engel, Menschen und Computer*. <http://www.capurro.de/engel.html>
- De Chapeaurouge, D. (1973). Die Rettung der Seele: Genesis eines mittelalterlichen Bildthemas. *Wallraf-Richartz-Jahrbuch*, 35, 9–54.
- Descartes, R. (1994). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen* (A. Buchenau, Übers.; 1. Aufl., Bd. 27). Meiner.
- Drechsel, W. (2017). „Heut Nacht war meine verstorbene Schwester bei mir ...“ Grenzerfahrungen in der Seelsorge. *Wege zum Menschen*, 69(5), 421–438. <https://doi.org/10.13109/weme.2017.69.5.421>
- Driesch, H. (1954). *Alltagsrätsel des Seelenlebens* ([2. Aufl.]). Rascher.
- Elsaesser, E. (2021). *Spontane Kontakte mit Verstorbenen: Eine wissenschaftliche Untersuchung bestätigt die Realität von Nachtod-Kontakten*. Crotona.
- Elsaesser, E., Roe, C. A., Cooper, C. E., & Lorimer, D. (2021). The phenomenology and impact of hallucinations concerning the deceased. *BJPsych Open*, 7(5). <https://doi.org/10.1192/bjo.2021.960>
- Fenwick, P., Lovelace, H., & Brayne, S. (2010). Comfort for the dying: Five year retrospective and one year prospective studies of end of life experiences. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 51(2), 173–179. <https://doi.org/10.1016/j.archger.2009.10.004>
- Fuchs, T. (1997). Außerkörperliche Erfahrungen von Wiederbelebten. In S. Hahn & Deutsches Hygiene-Museum (Hrsg.), „*Und der Tod wird nicht mehr sein...*“: *Medizin- und kulturhistorische, ethische, juristische und psychologische Aspekte der Wiederbelebung* (S. 117–130). Steinkopff.
- Fuchs, T. (2000). *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Cotta.
- Fuchs, T. (2006). Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz. *PDP - Psychodynamische Psychotherapie*, 5(2), 109–117.

- Fuchs, T. (2013). Leiblichkeit und personale Identität. In I. Römer & M. Wunsch (Hrsg.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (S. 171 – 188). Mentis.
- Fuchs, T. (2015). Körper haben oder Leib sein. *Gesprächspsychotherapie und Personenzentrierte Beratung*, 144–150.
- Fuchs, T. (2021). *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (3. Aufl.). Suhrkamp.
- Gauld, A. (1982). *Mediumship and survival: A century of investigations*. Heinemann.
- Gietenbruch, F. (2010). *Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten: Ein verdrängter Zusammenhang*. LIT.
- Gispert, D. (1991). *Das Dritte Leben. Daseinsformen zwischen Herz- und Atemstillstand und Reanimation und die daraus resultierenden Lebensveränderungen*. <http://wp.origenes.de/dorit-gispert/> (Abgerufen am 09.05.2024)
- Greshake, G. (1992). *Resurrectio mortuorum zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* ([2. unveränd. Aufl.]). WissBuchges.
- Greyson, B., & Stevenson, I. (1980). The phenomenology of near-death experiences. *American Journal of Psychiatry*, 137(10), 1193–1196. <https://doi.org/10.1176/ajp.137.10.1193>
- Griffero, T. (2006). *Il corpo spirituale ontologie „sottile“ da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*. Mimesis.
- Guggenheim, J. & B. (2019). *Trost aus dem Jenseits: Unerwartete Begegnungen mit Verstorbenen* (M. Ueberle-Pfaff, Übers.; 5. Aufl.). Fischer.
- Gurney, E., Myers, F., & Podmore, F. (1886). *Phantasms of the Living* (Bd. 2). Trübner.
- Haraldsson, E. (2006). Popular psychology, belief in life after death and reincarnation in the Nordic countries, Western and Eastern Europe. *Nordic Psychology*, 58(2), 171–180.
- Haraldsson, E. (2009). Alleged encounters with the dead: The importance of violent death in 337 new cases. *Journal of Parapsychology*, 73, 91–118.
- Hick, J. (1994). *Death and eternal life*. Westminster/John Knox Press.
- Hirschberger II, J. (1980). *Geschichte der Philosophie* (14. Aufl., Bd. 2). Herder.
- Hufford, D.J. (2010). Visionary spiritual experiences in an enchanted world. *Anthropology and Humanism*, 35(2), 142–158. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1409.2010.01063.x>
- Kant, I. (1976). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Reclam.
- Kant, I. (1968). *Kant's gesammelte Schriften Bd. 28. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Hälfte 1*. W. de Gruyter.
- Kellehear, A. (2014). Sterbebett-Visionen: Relevanz für Palliative Care. In S. Peng-Keller & P. Bühler (Hrsg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe hermeneutische Erkundungen einer heutigen „ars moriendi“* (S. 121–131). Theologischer Verlag Zürich.

- Kellehear, A. (2020). *Visitors at the end of life: Finding meaning and purpose in near-death phenomena*. Columbia University Press.
- Kelly, E. W. (2001). Near-death experiences with reports of meeting deceased people. *Death Studies*, 25(3), 229–249. <https://doi.org/10.1080/07481180125967>
- Kelly, E. F., Kelly, E. W., Crabtree, A., Gauld, A., Grosso, M., & Greyson, B. (2007). *Irreducible mind: Toward a psychology for the 21st century*. Rowman & Littlefield.
- Kerr, C. W., Donnelly, J. P., Wright, S. T., Kuszczak, S. M., Banas, A., Grant, P. C., & Luczkiewicz, D. L. (2014). End-of-life dreams and visions: A longitudinal study of hospice patients' experiences. *Journal of Palliative Medicine*, 17(3), 296–303. <https://doi.org/10.1089/jpm.2013.0371>
- Klein, S., Kohler, S., Krüerke, D., Templeton, A., Weibel, A., Haraldsson, E., Nahm, M., & Wolf, U. (2018). Erfahrungen am Lebensende: Eine Umfrage bei Ärzten und Pflegenden eines Spitals für anthroposophisch erweiterte Medizin. *Complementary Medicine Research*, 25(1), 38–43. <https://doi.org/10.1159/000478090>
- Kluge, F. (2002). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (24., durchges. und erw. Aufl. / bearb. von Elmar Seebold). W. de Gruyter.
- Knoblauch, H. (2002). *Berichte aus dem Jenseits: Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*. Herder.
- Korger, M. E. (1962). Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre erläutert am Beispiel von de genesi ad litteram XII. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 2, 33–57. <https://doi.org/10.1484/J.RA.4.2017003>
- Lommel, P. v. (2009). *Endloses Bewusstsein: Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung* (B. Jänicke, Übers.; 2. Aufl.). Patmos.
- Lommel, P. v., Wees, R. v., Meyers, V., & Elfferich, I. (2001). Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands. *The Lancet*, 358(9298), 2039–2045. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(01\)07100-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(01)07100-8)
- Marshall, P. (2019). *The shape of the soul: What mystical experience tells us about ourselves and reality*. Rowman & Littlefield.
- Mattiesen, E. (1939). *Das persönliche Überleben des Todes: Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise* (Bd. 3). De Gruyter.
- McCorristine, S. (2010). *Spectres of the self: Thinking about ghosts and ghost-seeing in England, 1750–1920*. University Press.
- Mehne, S. (2011). Die Begegnung mit meinem im Krieg gefallenem Onkel Hartmut. In A. Serwaty & J. Nicolay (Hrsg.), *Begegnung mit Verstorbenen? Beiträge aus Wissenschaft und Therapie zu einem tabu-besetzten Thema; Tagungsband 2010* (S. 155–159). Santiago.
- Moers, M. (2012). Leibliche Kommunikation, Krankheitserleben und Pflegehandeln. *Pflege & Gesellschaft: Zeitschrift für Pflegewissenschaft*, 17(2), 111–119.
- Moody, R. A. (1980). *Leben nach dem Tod mit einem Vorwort von Elisabeth Kübler-Ross*. Buchclub Ex Libris.

- Nahm, M. (2011). Reflections on the context of near-death experiences. *Journal of Scientific Exploration*, 25, 453–478.
- Nahm, M. (2012). *Wenn die Dunkelheit ein Ende findet: Terminale Geistesklarheit und andere ungewöhnliche Phänomene in Todesnähe*. Crotona.
- Nahm, M. (2015). Außerkörperliche Erfahrungen. In G. Mayer, M. Schetsche, I. Schmied-Knittel, & D. Vaitl (Hrsg.), *An den Grenzen der Erkenntnis: Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik* (S. 151–163). Schattauer.
- Nahm, M., & Weibel, A. (2019). Die Bedeutung der Selbstschau (Autoskopie) als Zeitmarker für das Auftreten von Nahtod-Erfahrungen. *Zeitschrift für Anomalistik*, 19(1+2), 151–171. <https://doi.org/10.23793/zfa.2019.151>
- Nicolay, J. (2018). *Ein Gehen ins Licht: Nahtoderfahrungen: Jenseitsbilder – Erlebnisberichte – Impulse für das Leben* (2. Aufl.). Butzon & Bercker.
- Oetinger, F.C. (1849). *Des Württembergischen Prälaen Friedrich Christoph Oetinger Biblisches Wörterbuch* (J. Hamberger, Hrsg.). J.F. Steinkopf.
- Osis, K., & Haraldsson, E. (1982). *Der Tod, ein neuer Anfang Visionen und Erfahrungen an der Schwelle des Seins* ([4. Aufl.]). Bauer.
- Penberthy, J.K., Pehlivanova, M., Kalelioglu, T., Roe, C. A., Cooper, C.E., Lorimer, D., & Elsaesser, E. (2021). Factors moderating the impact of after death communications on beliefs and spirituality. *Omega – Journal of Death and Dying*, 87(3), 1–18. <https://doi.org/10.1177/00302228211029160>
- Peng-Keller, S. (2017a). *Sinnereignisse in Todesnähe: Traum- und Wachvisionen Sterbender und Nahtoderfahrungen im Horizont von Spiritual Care*. De Gruyter.
- Peng-Keller, S. (2017b). Symbolische Kommunikation in Todesnähe Beobachtungen klinischer Seelsorgerinnen und Seelsorger. In S. Peng-Keller (Hrsg.), *Bilder als Vertrauensbrücken: Die Symbolsprache Sterbender verstehen* (S. 119–140). De Gruyter. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110532524-008/pdf>
- Poortman, J.J. (1978). *Vehicles of consciousness: The concept of hylic pluralism (Ochêma)* (Bd. 1). Van Gorcum.
- Ring, K. (2013). *Life at Death*. Kindle Ausgabe.
- Ring, K., & Cooper, S. (1997). Near-death and out-of-body experiences in the blind: A study of apparent eyeless vision. *Journal of Near-Death Studies*, 16(2), 101–147. <https://doi.org/10.1023/A:1025010015662>
- Schelling, F.W.J. v. (1977). *Schellings Philosophie der Freiheit: Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen*. Kohlhammer.
- Schelling, F.W.J. v. (1858). *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke: Bd. Philosophie der Offenbarung.1858: Bd. XIV*. Cotta.
- Schmitz, H. (2014). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (4. Aufl.). Alber.
- Schwenke, H. (2014). *Transzendente Begegnungen: Phänomenologie und Metakritik*. Schwabe.

- Silva, T. O., Ribeiro, H. G., & Moreira-Almeida, A. (2023). End-of-life experiences in the dying process: Scoping and mixed-methods systematic review. *BMJ Supportive & Palliative Care*, 13(e3), e624–e640. <https://doi.org/10.1136/spcare-2022-004055>
- Samuel, G. (2013). *Religion and the subtle body in Asia and the West: Between mind and body*. Routledge.
- Sommer, A. (2005). Im Niemandsland der Bewusstseinsforschung: Survival Research. Eine Übersicht. *Zeitschrift für Anomalistik*, 5, 178–237.
- Tenhaeff, W. H. C. (1973). Anthropologische Parapsychologie und historischer Idealismus. In A. Resch (Hrsg.), *Der Kosmische Mensch (Imago Mundi; Bd. 4)*. (S. 263–307). Resch.
- Tressoldi, P., Pederzoli, L., Caini, P., Ferrini, A., Melloni, S., Prati, E., Richeldi, D., Richeldi, F., & Trabucco, A. (2015). Hypnotically induced out-of-body experience: How many bodies are there? Unexpected discoveries about the subtle body and psychic body. *SAGE Open*, 5. <https://doi.org/10.1177/2158244015615919>
- Zaleski, C. (1993). *Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (I. Davis Schauer, Übers.). Insel.

### **Embodiment beyond. Reports of encounters with the deceased and out-of-body experiences from a body phenomenological perspective**

#### *Extended Abstract*

In the context of end-of-life experiences (ELE), around one third to one half of dying people report perceiving the presence of deceased persons. Such experiences are also widespread in the general population and among mourners. However, they are little recognized by society, which leads to isolation and shame among those affected. Drechsel (2017) has observed that emotional defense reflexes towards such experiences are closely linked to their narrative form. The deceased appear to be as physically real as they were in earthly life, and this is dismissed as naïve childish belief.

In fact, such encounters usually have a corporal, sensory character: the deceased are seen, heard, felt and smelled. Qualitative and quantitative studies show that these experiences are perceived as real and not illusory. The article focuses on this corporal-sensory phenomenology. Using a body phenomenological approach based on Thomas Fuchs (2000, 2021), case studies are examined in order to analyze encounters with the deceased and out-of-body experiences (OBE).

In German-language body phenomenology, the term ‘Leib’ (subjective or lived body) is distinguished from the term ‘Körper’ (objective body). The concept of the lived body is introduced as a third increment between body and mind in order to overcome the Cartesian dualism of

consciousness as *res cogitans* and body as *res extensa*. Lived 'bodiliness' (Leiblichkeit) refers to the fundamental way in which we are present in the world: I *have* an objective body (Körper), but I *am* a lived body (Leib). The lived body mediates our perceptions and actions. The lived body is in the end not an object at all, but the movement of life itself. The objective body, on the other hand, is the lived body that has stopped: it is, so to speak, always already the past lived body that has become conscious. Contrary to Cartesian dualism, which claims that spatial experience is illusory, body phenomenology understands the lived body itself as an extended, space-filling subjectivity (subject-body). This is particularly evident in the 'phantom limb' phenomenon experienced by amputees. The lived or subjective body proves in this experience to be a real spatial form, in OBEs a phantom body.

In the case studies discussed, body-phenomenological considerations are made fruitful and the literature on near-death experiences is critically scrutinized. During the dying process, a patient experiences a vision of her deceased sister, who appears to her in corporal form. Despite the brain tumor that disfigured the sister during her lifetime, she now looks healthy and whole. This experience shows that the deceased appears in a corporeality that transcends the fragile physical corporeality. Pam Reynolds reports something similar: the deceased appear young and healthy, as if made of light. The subtle corporeality in such experiences reveals itself as an immediate expression that reveals a deeper oneness with one/s own lived body than is possible in earthly existence. In addition, such experiences leave an intense impression of reality that transcends everyday reality. An intensified experience of reality arises from a deeper corporal participation.

In near-death experiences (NDEs) and OBEs, a restoration of damaged physicality is often reported. Particularly noteworthy are NDEs of blind people who can see during these experiences. Ring and Cooper (1997) studied 31 blind people who reported such events. Vicki Umipeg, who was blind from birth, reported that she was able to see for the first time during her NDE.

During NDEs, many people perceive their physical body as a thing that no longer belongs to them. Instead, they feel they are in a 'non-physical body', which is often described as lighter and healthier than the physical body (Greyson & Stevenson, 1980). Irrespective of the question of whether a concrete, subtle bodily form actually exists, sensations during OBEs often have corporal-sensory connotations, for instance, 'lightness', 'floating' and 'warmth'. Braude (2003) points out that any externalist interpretation of OBEs is fundamentally incompatible with Cartesian dualism, since the subject who has gone out of body experiences himself as located in space. OBEs can therefore be understood as fundamentally subject-bodily experiences.

During NDEs, not only concrete deceased persons are perceived, but also paradise-like landscapes, the twittering of birds, or flowers in shapes and colors that are unknown in this physical world. NDE research tends to interpret the sensoriality and corporeality of such experiences as subsequent interpretations of an ineffable experience (Betty, 2006; Nicolay, 2018).

This overlooks the fact that the ineffability of NDEs is also related to their overwhelming sensory impressions, similar to hearing a poignant piece of music. Driesch (1954) emphasizes that sensoriality is a universal occurrence in both normal and paranormal perception. In contrast, some researchers lean towards a mysticism that seeks to transcend all concrete sensory form. Ring and Cooper (1997) argue that the 'seeing' of blind people during NDEs is merely a linguistic interpretation. They argue in favor of a transcendental consciousness that ultimately understands individuality beyond death as illusory. Similarly, van Lommel (1997) speaks of an endless, non-local consciousness that has no corporal connotation whatsoever. However, this view ignores the fact that corporeality (*Leiblichkeit*) is central to individual identity and inter-bodily encounters. These manifest themselves in an intensified form in experiences of the afterlife. This intensified subtle corporeality is to be understood as an expression of the type posited by Ernst Cassirer: its immediate meaning lies in the corporeal manifestation itself.

At the threshold of death, we encounter familiar deceased figures. These experiences emphasize that we remain embodied beings – even beyond the boundary of death. Zaleski (1993) and Moody (1980) emphasize that in death the true essence of a person becomes visible as all masks fall away. Schelling (1858) speaks of an 'essentification' in death, in which the actual essence of a person becomes visible in a holistic, corporal form in the sense of a subtle body.

Parapsychologists in favor of the survival hypothesis see the most convincing evidence for it in cases in which the deceased appear as uniform, characteristic beings (Braude, 2003; Kelly et al., 2007). In terms of body phenomenology, it is the body memory (*Leibgedächtnis*) that constitutes the continuous identity of the person (Fuchs, 2013). Only if we remain embodied subjects is a personal life after death conceivable.

Parapsychologists often explain encounters with the deceased as telepathically induced hallucinations; however, collective cases suggest an objective presence. Within the framework of a 'hyletic pluralism' (Poortman, 1978), a subtle body is ontologically conceivable. If the lived body (*Leib*) is the movement of life itself, then the subject can also embody himself in more subtle forms and express his essence more deeply than in this physical world.