

WERNER THIEDE: UNSTERBLICHKEIT DER SEELE?

Veröffentlicht am11. April 2026 von Hanna Stettler

Kategorie: Systematische Theologie

Werner Thiede: *Unsterblichkeit der Seele? Interdisziplinäre Annäherungen an eine Menschheitsfrage,* Theologische Plädoyers 13, Berlin: Lit Verlag, 2021, 2. Aufl. 2022, kt., 265 S., € 19,90, ISBN 978-3-643-14878-0

Dieses Buch des pensionierten apl. Professors für systematische Theologie kreist um die Frage nach der „Empirie des möglichen Jenseitigen“ (2) und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Unter „Soziologische Beobachtungen“ deutet Th. die Verdrängung des Todes in modernen Gesellschaften als Flucht vor dem „als absolutes Ende“ verstandenen Tod (16), die eine Konsequenz des materialistisch-positivistischen Weltbildes mit seiner Leugnung der unsterblichen Seele sei.

Gegenüber digitalen Unsterblichkeitsfantasien merkt er kritisch an, dass es unmöglich sei, menschliches Bewusstsein elektronisch herzustellen, weshalb Versuche, die menschliche Seele digital zu simulieren, mit Unsterblichkeit nichts zu tun hätten (38f).

Unter „GrenzwissenschaftlicheAnnäherungen“ fragt er zunächst nach „Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele“ in der Parapsychologie. In einem Abriss ihrer Geschichte stellt Th. fest: „Die Abneigung der Kirche gegen die okkulten Phänomene verband sich mit der Aufklärung zu gleichem Skeptizismus. Eher selten versuchte man, in der kritischen Begegnung mit dem Materialismus argumentativ die Rätselhaftigkeit paranormaler Phänomene zu instrumentalisieren“ (51), etwa in dem Sinn, dass mit den Hinweisen auf eine „Wirklichkeit

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

jenseits des Sichtbaren“ auch „die Dimension der Unsterblichkeit wieder ernster“ (52) genommen wurde. So verschiedene Theologen wie Karl Heim, Ernst Troeltsch und dann erst recht die dialektische Theologie wehrten sich gegen jegliche Plausibilisierung religiöser Wahrheiten durch empirische Erkenntnisse und traten dafür ein, „die christlich geglaubte Transzendenz von der okkult angepeilten zu unterscheiden“ (53).

Die Erforschung von Nahtoderfahrungen, insbesondere durch Elisabeth Kübler-Ross und Raymond Moody, ließ „für viele Menschen die Möglichkeit einer nachtodlichen Existenz wieder eher glaubhaft und vorstellbar erscheinen“ (65). Doch lassen sich nach Moody wie Th. aus Nahtoderfahrungen nicht „genügend schlüssige wissenschaftliche Beweise“ für „eine Unsterblichkeit der Seele mit Ewigkeitsdimension“ eruieren (74, 87).

Während Kübler-Ross und Moody nur von angenehmen Todeserfahrungen berichten, macht der Kardiologe Maurice Rawlings wahrscheinlich, dass es durchaus auch Höllenerfahrungen gebe, diese aber im allgemeinen von positiven Visionen verdrängt würden (78). Im Übrigen werden Nahtod-Erlebnisse je nach Weltanschauung verschieden gedeutet (85).

Gleichwohl gebe es „auf diesem Forschungsgebiet manch Beeindruckendes vorzuweisen“, z. B. nachträglich verifizierte Angaben über die räumliche Umgebung während der ärztlich noch versuchten Behandlung von medizinisch bereits Toten“ oder die Tatsache, dass „die in den Visionen anzutreffenden Verwandten oder Freunde in aller Regel tatsächlich verstorben waren“ (88).

Das Gottesbild vieler Nahtoderfahrungen – nämlich als absolut und bedingungslos liebend – passt nach Th. „gut zu zentralen neutestamentlichen Aussagen“; doch spielt Christus als Erlöser darin keine Rolle. „Was bleibt, ist eine Art ‚natürliche Theologie‘ der Liebe – schillernd in der Frage, ob Gott nun irgendwie personal oder eher als ‚reine Energie‘ aufzufassen sei“ (90).

Wiederholt verweist Th. auf die Möglichkeit, dass Nahtoderfahrungen durch körpereigenen Endorphine ausgelöst sein könnten (90 u. ö.) und auf die Problematik, dass „die mancherlei inkonsistenten Befunde…, doch wohl nicht auftauchen sollten, wären all die Jenseitsvisionen auf eindeutig Reales gerichtet“ (90).

Th. warnt deshalb vor vorschneller Akzeptanz erfahrungsbasierter Jenseitshoffnungen. Dennoch sei zu prüfen, „aus welchen hieb- und stichfesten Gründen man meint, es sich leisten zu können, mit keinerlei Jenseits des Todes zu rechnen“ (95).

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Die meisten Jenseitsvorstellungen spiritistischer Art (einschließlich der Anthroposophie Rudolf Steiners) verbinden diese mit der Idee der Reinkarnation. Dem stellt Th. kritisch die biblische Hoffnung gegenüber, wonach die Christen „zum ewigen Leben in einer vollendeten Schöpfung berufen“ sind und dieses für sie „in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen … inmitten der vergänglichen Welt schon begonnen hat“ (105).

Th. macht für die ungeheure Popularität des Reinkarnationsglaubens die sogenannte „Ganztod-Theologie“ verantwortlich, welche „ein spirituelles Vakuum geschaffen“ habe (115): „Die Esoterik versteht sich äußerst selbstbewusst als Garant der nach ihren Maßstäben auch empirisch (z. B. auch durch vermeintliche ‚Rückblicke‘ unter Hypnose) aufweisbaren Wahrheit der Seelenunsterblichkeit“ (115). Die Verschmelzung westlichen und östlichen Reinkarnationsglaubens läuft „auf eine monistische Theorie von Unsterblichkeit hinaus“, in der die Seele als Teil einer allumfassenden Einheit verstanden wird. Diesen Vorstellungen, die fast immer mit Elementen der Selbsterlösung einhergehen, hält Th. die neutestamentliche Rechtfertigungslehre entgegen. Der Glaube an die „Seelenunsterblichkeit … in der ganzheitlichen Verbindung mit universaler Auferstehungshoffnung“ hat mit der „Seelenwanderung … als Hoffnungs- und Erlösungsmodell“ nichts zu tun (131).

Unter „GeisteswissenschaftlicheÜberlegungen“ zur „Theologie der Unsterblichkeit“ kontrastiert Th. esoterische „Erkenntnisse“ über das Leben nach dem Tod mit dem christlichen Glauben „an den Schöpfer, der sein Werk in Herrlichkeit zu vollenden und darum an dieser Welt in Gericht und Gnade zu handeln wissen wird“ (138).

Nach Luther ist durch Christus „der Tod das Tor zum Leben“ (143), und nur für den, der „Christus nicht im Glauben ergreift“, bleibt der Tod schrecklich (142f).Luthers „progressiv-ganzheitliche Hoffnungsperspektive bildet ein Kontrastmodell zu monistischen Ausblicken auf eine mystische Auflösung aller kreatürlichen Konturen im Göttlichen“ (147). Indem L. vom Seelenschlaf in einem Zwischenzustand ausgeht, gelingt es ihm, „den ‚wachen‘ Zustand in der Vollendungswelt des Gottesreiches qualitativ“ von diesem abzuheben (144f) und deutlich zu machen, dass auf diesen Zwischenzustand erst noch „die universale Auferstehung der Toten … im Kontext der Erneuerung der gesamten Schöpfung“ erfolgt (146).

Th. zeigt auf, wie die von ihm als „Fehlentwicklung“ (158) beurteilte Lehre vom Ganztod in der Konsequenz vielfach zum gänzlichen Verzicht auf die neutestamentliche Auferstehungshoffnung führt. Denn wo – wie z. B. bei Paul Tillich oder Karl Barth – in einer „Zeit-Ewigkeits-Dialektik … Welt und Gott ineinander“ aufgehen, gehe das Gegenüber von Gott und seiner Schöpfung verloren, das „allein dynamische Liebe bleibend möglich sein lässt“ (159). Gott wäre „am Ende

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

mit sich wieder allein in der Betrachtung einer vorübergehend gewährten Liebe“ (166).

Mit der Mehrheit der katholischen Theologen hält Th. jeglicher Ganztod-Theorie entgegen: „Wenn davon auszugehen ist, dass sich Gottes Relation zum Menschen aufgrund seiner Liebe auch im Tod durchhält – und eben dies ist dem kreuzestheologischen Wort von der Anwesenheit Gottes im Tod zu entnehmen –, dann schließt dies auch“ das Fortbestehen „einer Art Substanz auf Seiten der Kreatur ein“ und kann nicht „in Gestalt einer bloßen Erinnerung Gottes“ gedacht werden“ (171f). Die Auferstehung der Toten setzt die Unsterblichkeit der Seele voraus.

Verschiedentlich wird eine „eine Auferstehung im Tod“ (175) vertreten: Man hält an der Unsterblichkeit der Seele fest, ohne dass diese zur Auferstehung der Toten und der Erneuerung der Welt in Beziehung gesetzt würde – etwa, indem die christliche Hoffnung nur existentiell verstanden wird, unter Verzicht auf objektivierende Aussagen (Wolfgang Trillhaas) (174f). So lassen z. B. Edmund Schlink, Paul Althaus, Wilfried Joest und Ulrich Körtner Todesstunde und Jüngsten Tag in eins fallen und vertreten eine Auferstehung im Tod „als gemeinschaftliches Ankommen in der universalen Vollendung der Schöpfung unter anderen, neuen Bedingungen von Wirklichkeit“ (177).

Die katholischen Theologen Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink verstehen unter Auferstehung „vor allem das Offenbarwerden einer ganzheitlich gemeinten Seelenunsterblichkeit im Todesmoment“ (181), „individuelle Auferstehung im Tod und allgemeine endzeitliche Auferstehung“ seien „kongruent“ (182). Gegen diese „Auferstehung im Tod“ hat Joseph Ratzinger eingewendet, dass sie „weder logisch noch biblisch begründbar“ sei und dass ihre Vertreter „der Auferstehung ausweichen, die der wahre Skandal des Denkens geblieben“ sei (182, zitiert Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben,* Regensburg: Friedrich Pustet, 1977, 134, 140).

Nach Th. kann offen bleiben, ob die „end-gültige Begegnung mit Gott ‚im‘ Tod oder in uns noch unbekannten Zeit-Räumen stattfinden wird“. Festzuhalten sei eine „dialogische Unsterblichkeit“, d. h., eine „auch im Tod bleibende Verbundenheit mit dem Schöpfer und Erlöser“ – im Unterschied zu einer „irgendwann nach dem Tod erfolgende[n] Neuschöpfung“ (192).

Wie ein Grundtenor ziehen sich durch das ganze Werk Th.’s Hinweise auf die Allversöhnung, ohne dass er diese wirklich exegetisch begründet. Schon bei Luther hält er sie für die folgerichtige, von Luther aber „leider nicht wahrgenommen[e]“ Konsequenz seiner Lehre (155). Erst recht vertritt Th. im Kapitel über die Auferstehung im Tod eine universalistische Position.

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Es liegt auf derselben Linie, wenn Th. in seinem Epilog fragt, ob die häufige Erfahrung, dass auf dem Gesicht eben Verstorbener ein unerklärliches Lächeln bzw. ein Ausdruck von „gelöster Heiterkeit“ (194) auftritt, womöglich durch die Begegnung mit der göttlichen Gnade ausgelöst werde. Hat Th. bis zu diesem Punkt in seinen Ausführungen der Versuchung widerstanden, aus irdischen Phänomenen (wie der Erscheinung von Totengeistern etc.) Schlüsse auf das Leben nach dem Tod zu ziehen, so lässt er an dieser Stelle einen solchen Schluss nun zu und sieht darin ein Indiz für die Annahme aller Sünder im Tod durch Gott (195).

Dr. Hanna Stettler, apl. Prof. in Tübingen

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.