

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– September 2021 –

Ringleben, Joachim: Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff. – Tübingen: Mohr Siebeck 2018. (XXVIII) 983 S. (DoMo, 23), € 139,00 ISBN: 978-3-16-156114-6

Der Göttinger Theologe Joachim Ringleben gehört zu den eigenwilligsten und zugleich eigenständigsten Systematikern der Gegenwart. Das ist nicht pejorativ gemeint, sondern mit Bezug auf dem Umstand, dass er sich im Grunde keiner der derzeit dominierenden Schulen und Strömungen der evangelischen Theologie zuordnen lässt. Seine gelehrte Produktivität stellt er seit Jahrzehnten unter Beweis, sei es durch eindruckliche Studien und Interpretationen zu Hegel und Kierkegaard, Anselm und Augustin, aber auch zur (Gegenwarts-)Literatur. Überhaupt ist ihm die Lust an der Spekulation – bei ihm genannt: Arbeit am Begriff – ebenso zu eigen, wie das Denken in und mit der Sprache. Luther und Hamann sind ihm Vorbilder für eine Wort-Gottes-Theologie, die anders als bei Barth sich keiner kritisch-metaphysischen Reflexion oder exegetischen Kernerarbeit zu schade ist. Im Jahr 2008 hat R. mit *Jesus. Ein Versuch zu begreifen* eine umfassende Christologie vorgelegt, die ihre Einsichten aus dem spekulativen Weiterdenken exegetischer Einsichten gewinnt und so dogmatische und exegetische Arbeit zu verbinden weiß. In gewisser Weise stellt das hier anzuzeigende Buch die Weiterarbeit an dem dar, was in „Jesus“ begonnen wurde: „ich löse mit *diesem* Buch gleichsam die Verpflichtung ein“, so schreibt er, „jene Andeutungen systematisch zu einer Gotteslehre auszuarbeiten, soweit es mir möglich ist.“ (X) In welcher gelehrter und umfassender Weise es ihm möglich zu sein scheint, belegen dann die folgenden über 900 S., die in nuce auch eine Dogmatik darstellen, fokussiert und konzentriert in der Erarbeitung eines Gottesbegriffes, der sich aus der Reflexion auf das, was im religiösen Glaubensvollzug gegeben und impliziert ist, speist.

Theologie ist „*theologia viatorum*“ (so § 1, 11–16), und zwar als solche, die der Frage nach der Existenz Gottes nur so nachgehen kann, dass diese selbst sich als für den Glaubenden im Nachdenken über den Gott, der an sich und für uns zugleich ist, stellt und beantworten lässt: „Nicht die sozusagen axiomatische Voraussetzung, dass Gott existiert, begründet den Gottesglauben, sondern nur, indem man sich selbst *vor* Gott findet und versteht, *ist* er für einen *als* Gott.“ (5) Deshalb ist die zentrale Frage, die das Arbeiten am Gottesbegriff anleitet, diejenige, „wie es Gott gibt“ (ebd.). Und da dies wiederum nicht abseits derjenigen Traditionen geschehen kann, von denen wir als Christenmenschen herkommen, wenn wir uns in der Sprache – betend wie verkündigend – auf Gott beziehen, gilt ferner: „Wenn es überhaupt gelingt, Gott so zu denken“, nämlich dass er „an sich für uns ist“, „so muss das theologisch auch biblisch begründet oder zumindest im plausiblen Anschluss an biblische Aussagen über Gott geschehen. Die Aufgabe auch dieser Gotteslehre ist unausweichlich, den lebendigen Gott der Bibel begrifflich, in der »Anstrengung des Begriffs«, zu denken.“ (8) Die Formulierungen,

„Anstrengung des Begriffs“ und „an sich und für uns“, deuten schon an, dass hier ein Denker im Gefolge Hegels arbeiten will. Weswegen der Meister der Spekulation auch durchgehend mit zu Rate gezogen wird, weniger im Sinne einer Zustimmung zu einzelnen Ansichten hinsichtlich der begrifflichen Rekonstruktion des Gottesgedankens als vielmehr im Aufweis der Rationalitätspotentiale, die das Nachdenken über den „lebendigen Gott“ bereithält. Überhaupt ist mit der Formel vom „lebendigen Gott“ nicht zufällig eine Redeweise aufgegriffen, die gerade unter Denkern der klassischen deutschen Philosophie sich einiger Beliebtheit erfreut hat. Das gilt für Kant und Jacobi nicht weniger als für Hegel und Schleiermacher. Gott als lebendig zu denken, bedeutet dabei zugleich, den religiösen Vollzug als in sich rational zu begreifen, ohne ihn in Spekulation aufgehen zu lassen. Gott und Glaube gehören zusammen, ohne dass die Glieder dieser Relation ineinander aufgehen könnten (§ 4, 60–81). Das ist der Grundimpuls dieser Gotteslehre.

Das Buch entfaltet nach den Prolegomena die Lehre von Gott in vier Hauptstücken. Zunächst wird der Begriff Gottes einer Klärung zugeführt (87–247). Dabei setzt R. mit einer Interpretation des Namen Gottes, wie er in Ex 3,14 seine wirkmächtigste biblische Fundierung gefunden und im JohEv dann seine christologische Zuspitzung erhalten hat, ein. In ihm wurzeln bereits diejenigen Potentiale, die es in einem Begriff Gottes festzuhalten und weiter zu explizieren gilt. Mit dieser theo-logischen Voraussetzung, die in der Explikation des Begriffes Gottes liegt, geht diese Gotteslehre dezidiert einen anderen Weg als die derzeit zahlreichen Bemühungen, von den religiösen Erfahrungen aus den Wirklichkeitsgehalt des Gottesgedankens zu erschließen. Dennoch: „[A]uch die religiöse Erfahrung von Gott [kann] gewürdigt werden, indem unser Bewusstsein von Gott zugleich als Gottes Anfangen mit uns bzw. unser Weg zu Gott als Gottes Weg zu uns erfasst wird“ (227). Das jedenfalls erscheint konsequent, insofern Gott als „wirkliches Sein (...) eine in sich unterschiedene Einheit mit sich und als Einheit von Leben und Allmacht zu denken“ (89) ist, das auch unser Leben umfasst und umgreift. So sehr in dieser Begriffsbestimmung schon auf die Trinität abgezielt wird, ist diese allererst eine weitere, im Grunde genommen abschließende wie resümierende Konsequenz, bringt doch die Trinitätslehre das „absolute Sein Gottes“ auf den Begriff (Teil IV: 772–881). Zunächst gilt es jedoch, Gott als in sich lebendig zu begreifen, und gerade in dieser Lebendigkeit als Gott. Für letzteres steht der Gedanke der Allmacht, mit dem sich die metaphysischen Implikate der Aseität, *causa sui*, Selbstentfaltung und -verwirklichung nicht minder verknüpfen, wie er ein dynamisches Verständnis von Gottes Lebendig-Sein impliziert: Gottes Sein ist im Werden (218–227). Gleichwohl kommt der *aseitas Dei* besondere Bedeutung zu, da mit ihr das „formale Sein“ Gottes angesprochen ist (Teil II: 249–402). Denn unter diesem Stichwort werden so gewichtige Fragen, wie diejenige nach der Einheit sowie der Personalität des Göttlichen verhandelt, sowie die soteriologische Zuspitzung im Gedanken der Kondeszendenz (Luther, Hamann, Kierkegaard) begriffen. Gottes Selbstsein – so lautet der entscheidende Gedanke – ist so zu denken, dass der lebendige Gott sich selbst bestimmt, indem er sich verdoppelt und zugleich sich selbstbewegend zur Übereinstimmung mit sich selbst kommt (274–281). Darin wird der Aseitätsgedanke dynamisch entfaltet, der „*reine Aktuosität und unendliche Gegensatz Einheit von Bewegung und Ruhe*“ (295) umfasst, und mit Hilfe der Hegel'schen Figur des „An-und-Für-Sich-Seins“ ist das Absolute als solches gedacht. Im Gefolge der spekulativen Theologie Dorners, Rothes, Marheinekés u. a. gilt dann: „Gott ist zum einen [für uns; ! C.P.] der persönliche Gott, weil er als das absolute Selbst begegnet und uns als Personen gegenübersteht“ (282), darin auch uns in unserem je endlichen Personsein konstituiert, „und zum anderen [an sich; ! C.P.] persönlicher Gott, weil er als schöpferischer Grund allen Personseins nicht weniger sein kann als ein *selbsthaftes* Sein.“ (283) Mit

diesem Personenverständnis wird es R. auch gelingen, die Frage nach der trinitarischen Existenz Gottes abseits des Modalismus („Seinsweisen“, wie es bei K. Barth heißt) und einer missverständlichen Übersetzung von Hypostasen als Personen zu klären. Mit Hilfe der Figur der „Mitte“ wird die nötige Präzision geschaffen, um die Bestimmtheit der sog. göttlichen „Personen“ und deren „Einheit von *Selbstständigen* [...] die gerade *eins* sind“ (795) zu denken: „Demnach existiert der dreieine Gott in drei Mitten, die so miteinander vermittelt sind [...], dass sie ein in sich lebendig gegliedertes und (als untrennbare Einheit Verschiedener) sich selber in interner Bewegtheit tragendes Ganzes ausmachen.“ (801) So wichtig diese trinitarische Fortbestimmung des Gottesgedankens sein wird, so ist es doch die Lehre von den Eigenschaften Gottes, die Gottes selbsthaftes Sein in seiner Konkretion – R. spricht m. E. bewusst im Singular – auszubuchstabieren vermag (Teil III: 407–771); und zwar wiederum nicht nur hinsichtlich seines Wirkens und Offenbarens in der Welt, sondern mehr noch mit Blick auf seine eigene, innere, reichhaltige und darin vielfältige Vollkommenheit. Werden wir hinsichtlich des „allmächtigen Lebens“ über das Schöpfer- und Offenbarersein Gottes, seine Ewigkeit und Liebe unterrichtet, so zeigt uns die Umkehrung von Attribut und Substantiv – also die „lebendige Allmacht“, was es heißt, dass Gott zugleich Herr und Geist, allgegenwärtig und allwissend ist. Alle Eigenschaften lassen sich als innere Bestimmtheiten des Seins Gottes begreifen, aber erst der trinitarische Gottesgedanke kann das – unter christlichem Vorzeichen – „absolute Sein“ Gottes vollends zu Sprache bringen, und zwar gerade auch mit Blick auf seine eschatologische, d. h. Zeit und Ewigkeit umfassende Realität. Es ist nicht zuletzt die Theologie Pannenberg's, in deren Nähe sich R. an diesem Punkt stellt. Allerdings unterstreicht er, dass allein der trinitarische Gottesgedanke es erlaubt, vollständig den Vollzug des Glaubens und seines Selbstverständnisses zu explizieren (773). Der lebendige Gott, sofern er als unterwegs als er selbst zu sich selbst – und zwar im Menschensohn wie in den Glaubenden – gedacht wird, stellt mithin kein „in sich geschlossenes Subjekt (sozusagen ein Super-Ich)“ (776) dar. Mehr noch, seine vollkommene Realisierung, die „seine [...] ganze [...] Unendlichkeit in allem Endlichen“ (963) meint, lässt sich nur eschatologisch präzise fassen. Darin eingebettet ist auch das Andere seiner selbst, d. h. die Welt und die Menschen, weswegen die theo-logische Klammer von Protologie und Eschatologie stets zugleich soteriologisch verstanden werden kann. Und auch hier gilt: „Statt leere Gleichheit mit sich zu sein, ist die lebendige Ewigkeit ein immer neues Transformationsgeschehen, denn der Ewige ist der, der mitgeht.“ (546) Gegen die insbes. in der Literatur immer wieder behauptete Langweiligkeit einer zeitlich ins Unendliche prolongierten Ewigkeit wird hier auf ein dynamisches Verständnis des göttlichen Eschaton im Sinne von 1 Kor 15,28 verwiesen, mit dessen implizierter Zeittheorie – ebenfalls eine Leistung der Arbeit am Gottesbegriff – sich eingehender auseinanderzusetzen lohnen würde. Dies würde allerdings den Rahmen einer anzeigenden Rezension sprengen.

In einer Rezension können die umfänglichen, eminent gelehrten wie behutsam mit den Stimmen aus der Theologie- und Philosophiegeschichte umgehenden Gedankenschritte R.s natürlich nur mehr als grob angedeutet werden. Schon allein die Fülle der Positionen, die in diesem Werk beachtet werden, ist beeindruckend. Hinzu kommt, dass R. es vermag, scheinbar so lebensferne Traditionen, wie diejenige der sog. altprotestantischen Orthodoxie, oder besser: der lutherischen Barockscholastik als begriffliche Entsprechungen zu Suchbewegungen zu lesen, wie sie das biblische Schriftzeugnis auszeichnet. Dass darüber hinaus Gott zu denken, nicht allein die Aufgabe von Theologen und Philosophen bildet, darauf zielen die verstreuten, aber stets einleuchtenden Verweise auf (zeitgenössische) Literatur ab (u. a. auf P. Valery wird immer wieder verwiesen.). In alledem ist

der Titel prägnant gewählt: „Der lebendige Gott“ des Christentums ist, wenn überhaupt, nur so zu fassen, dass sich begriffliche Explikation in Gestalt logischer Spekulation und Exegese des biblischen Schrifttums in Form angeleiteter Meditation nicht ausschließen. Der lebendige Gott der Bibel und der lebendige Gott der daran anknüpfenden theologischen Spekulation brauchen gerade nicht gegeneinander ausgespielt werden. Mag sein, dass eine so umfangreiche und langatmige Untersuchung ihren Leser:inne:n einiges an Geduld und Anstrengung abverlangt. Nicht jeder und nicht jedem wird darüber hinaus diese Form von Theologie noch als zeitgemäß erscheinen. Aber dem Anspruch des Buches wird man sich stellen müssen: „Die christliche Gotteslehre ist gleichsam eine theologische Lebensphilosophie oder »Lebenslehre« – anstatt die Dogmatik vom Leben her als dessen begrifflichen »Ausdruck« zu interpretieren“ (311). Anders gewendet: Was Leben wirklich meint, erfährt man erst, wenn man den Gottesbegriff konsequent zu Ende bedacht hat.

Über den Autor:

Christian Polke, Dr., Professor für Ethik im Rahmen der Systematischen Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen (christian.polke@theologie.uni-goettingen.de)