

Studententag Gott: Personen oder Energien? Gottesbilder auf dem Prüfstand

“Ein und derselbe Gott bewirkt alles in allem“ (1Kor 12,6)

Kraft und Personalität Gottes in der Bibel

Rainer Hirsch-Luipold

Die Diskussion um die Frage, ob Gott eher als Person oder als Kraft bzw. Energie aufzufassen ist, führt uns an die Anfänge biblischer Theologie überhaupt. Vorausgesetzt, man stimmt dem zu, dass von Theologie im eigentlichen, expliziten Sinn dort zu sprechen ist, wo das biblische Erzählen von Gott auf die griechische Philosophie mit ihren Konzeptualisierungen und Ontologisierungen trifft. Denn die philosophisch-theologischen Probleme, die im 14. Jh. zu einem erbitterten Streit führen, haben ihren Ursprung bereits im religions- und philosophiegeschichtlichen Umfeld des Neuen Testaments.

Bei der Frage, die wesentlich aus der Auseinandersetzung mit Überlegungen der platonischen Philosophie entsteht, geht es letztlich um Probleme der Ontologie, der Schöpfungs- und Erkenntnislehre und damit auch der Soteriologie.

Im Blick auf *Ontologie und Schöpfung* stellt sich das Problem, wie der transzendente Gott es ins Werk setzt, die Welt zu schaffen, ohne dabei sein Gottsein zu desavouieren. Jeder Kontakt mit der Welt würde auch die Gottheit Gottes gleichsam kontaminieren. Gleiches gilt freilich für jedes Einwirken auf den Menschen und die Welt und damit letztlich auch für die Erlösung. Auch da braucht Gott etwas oder jemanden, um mit dem Menschen in heilsamen Kontakt zu treten, wenn er nicht selbst aus sich heraustreten und seine Gottheit aufgeben will. Es braucht einen Mittler.

Erkenntnistheoretisch steht damit zugleich die Frage nach der Erkennbarkeit des jenseits der Welt stehenden Gottes und der Möglichkeit des Kontaktes zu ihm im Raum. Bedeutet die Jenseitigkeit eines Gottes, der über der Welt steht, dass gar nichts über ihn erfahrbar und aussagbar ist?

Protagoras, einer der sogenannten vorsokratischen Philosophen, bringt es im 5. Jh. v.Chr. auf den Punkt:

Was die Götter betrifft, so vermag ich weder zu wissen, dass sie sind oder nicht sind, noch vermag ich zu wissen, wie beschaffen sie nach Form und Charakter (ἰδέα) sind;

denn vielfältig ist, was (uns) zu wissen hindert: ihre Unzugänglichkeit (ἡ τ' ἀδελοτης) und die Kürze des menschlichen Lebens“ (bei Diogenes Laertius IX, 51).

«Keiner hat Gott je gesehen», so formuliert das Johannesevangelium das Problem unserer Erkenntnis gleich am Anfang des Prologs, eine Formulierung, die in 1Tim 6,16 aufgenommen und unterstrichen wird: «den kein Mensch je gesehen hat noch sehen kann».

Philon betont als griechisch-sprechender Jude immer wieder, dass Gott in seinem Wesen nicht erkennbar ist, wohl aber in seinen Wirkungen (δυνάμεις). Der Begriff findet sich bereits in Ps.-Arist. *De mundo*, einem Text der aristotelischen Tradition, der eine „Kosmotheologie“ entwirft, wie Johan Thom es genannt hat. Der Text versucht also, aus der Betrachtung der Natur heraus einen Blick auf den Urgrund der Welt zu gewinnen. Der Autor von *De mundo* greift zu einem militärischen und einem politischen Vergleich, um dieselbe Position zum Ausdruck zu bringen, die wir eben bei Philon gehört haben: aus Truppenbewegungen können wir darauf schließen, dass der Feldherr einen Befehl gegeben hat. Und: Obwohl wir den Großkönig selbst nie zu Gesicht bekommen, können wir aus den Wirkungen seiner Befehle sehr wohl auf seine Existenz schließen. Mit der Konzeption der δυνάμεις Gottes sind wir dem schon sehr nahe, was später unter den Begriff der ἐνέργεια, der Wirkungen Gottes gefasst wird.

Mit der Erkenntnistheorie ist auch bereits die Frage nach der *Kommunikation* in beide Richtungen gestellt:

Wie sollen wir die Vorstellung, dass *Offenbarung, Inspiration oder Gebet* ein gegenseitiges Einwirken von Gott und Mensch implizieren (indem entweder der jenseitige Gott sich in die körperliche Welt hinein vermittelt oder eingreift oder der Mensch durch sein Handeln Gott beeinflusst), in Einklang bringen mit einem jenseits der Welt stehenden, ewigen, nicht den Kategorien der Welt unterworfenen Gott?

Alle diese Fragen wurden in der griechischen Tradition im Anschluss an Platons Unterscheidung einer wirklich seienden, unkörperlichen und geistigen Welt von der körperlichen Welt der Erscheinungen virulent, an der die biblische Tradition seit der Übersetzung der Tora ins Griechische der Septuaginta partizipiert. Die Frage, in welchem Verhältnis Gott, Welt und Mensch zueinander stehen, wie der jenseitige Gott die Welt erschaffen kann und sich so in die Welt hinein vermitteln kann, dass er aus der Welt heraus erkennbar ist, beschäftigen die biblische Tradition deshalb mindestens seit der Weisheitstheologie, mit anderen Worten, seit dem Zeitpunkt, als die biblische

mit der griechischen Tradition ins Gespräch kommt. In welchem Verhältnis steht Gott zu der von Werden und Vergehen bestimmten Welt? Wie ist er mit den Werkzeugen des Menschen und unter den Bedingungen der Welt erkennbar? Und wie kann er aus seiner absoluten Transzendenz heraus so in die Welt hineinwirken, dass er aus der Welt heraus erkennbar ist? Alle diese Fragen erfordern ein vertieftes Nachdenken über das Sein, die Wirkweise und die Erkennbarkeit Gottes. In diese Diskussion gehört also die Frage, ob Gott eher personal oder energetisch gedacht werden kann.

Kommen wir zur Bibel selbst, zu den Überlegungen über das Wesen Gottes, die sie anstellt, und zur biblischen Art und Weise, solche Überlegungen auszudrücken. *Energie als Wesenszug Gottes*, so müssen wir zunächst einmal festhalten, ist an sich kein biblisches Konzept. Wohl aber werden die Fragen, die später terminologisch im Begriff der Energie verdichtet werden, bereits in der Bibel und ihrem Umfeld reflektiert, insbesondere die Frage, wie der transzendente Gott in der Welt wahrnehmbar und erkennbar wird. Das Wort ἐνέργεια oder ἐνεργεῖν kommt zwar durchaus in der Bibel vor (und zwar sowohl in der Septuaginta also auch im Neuen Testament). In beiden Corpora ist es aber relativ spät belegt, in der Septuaginta erscheint es vor allem im 3. Makkabäer-Buch und in der Weisheit Salomons, also in den alttestamentlichen Apokryphen, die jetzt in die neue Zürcher Bibel erstmals integriert wurden. Im Neuen Testament erscheint es vor allem in den Deuteropaulinen, insbesondere im Epheserbrief (sowie einmal bei Paulus in Philipper 3,21). Um von Gottes Wirken in der Welt und in einzelnen Menschen zu erzählen, bevorzugt die Bibel aber die Rede vom Geist (πνεῦμα) oder von der Kraft Gottes (δύναμις).

Nun ist freilich die gesamte biblische Tradition von der Überzeugung getragen, dass sich der Gott Israels in Welt und Geschichte offenbar gemacht hat. Die Bibel erzählt von einem personalen Gott, einem Gott, der von Anbeginn der Welt an redet und handelt, der Hand und Fuss hat, ja sogar einen Hintern, wie unsere systematische Kollegin Magdalene Frettlöh im Anschluss an ein Gemälde Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle in einem *konstruktiv*-Heft zum «Körper Gottes» einmal dargelegt und diskutiert hat. Der biblische Gott ist ein Gott, der mit einer Reihe anthropomorpher Bilder und Namen belegt werden (Vater, Richter, Freund...) und bisweilen sogar als Tier dargestellt werden kann (insbesondere in den Psalmen). Ein personalisierender und historisierender Zug ist also für das biblische Zeugnis charakteristisch und damit für den jüdischen wie den christlichen Glauben konstitutiv. Es gibt jedoch durchaus auch Stellen, an denen ein solches Reden über Gott kritisiert und problematisiert wird

– in der Bibel selbst und bei den frühen Bibelauslegern. Denn wie soll das gehen? Solche Rede kann Gott nicht in seinem eigentlichen Sein beschreiben. Denn es besteht nicht nur das skizzierte Problem der Erkenntnis, sondern auch die Frage nach der Einwirkung Gottes auf die Welt, wie es bereits mit der Schöpfung beginnt. Kann Gott wie ein Handwerker, wie ein Demiourgos – das war das Wort Platons im *Timaios* – die Welt schaffen, ohne damit eigentlich sein Gottsein aufzugeben?

Das kann er nicht, sagt der von der platonischen Philosophie beeinflusste jüdische Schriftausleger Philon von Alexandrien. Wenn der biblische Schöpfungsbericht erzählt, Gott blase dem Adam den Lebensodem in die Nase, so muss das übertragen gemeint sein. Denn Gott habe keinen Mund.

„Der Ausdruck „blies ein“ ist gleichbedeutend mit „hauchte ein“ oder beseelte das Unbeseelte; denn wir werden uns doch nicht solcher Torheit hingeben zu wähnen, dass Gott sich des Mundes oder der Nasenlöcher zum Einblasen bedient habe; ist doch Gott ohne Eigenschaften, nicht nur ohne menschliche Gestalt. ... Der Einhauchende ist Gott, der Empfänger der Geist, das Eingehauchte der (göttliche) Odem. Was entsteht nun hieraus? Die drei werden eins, indem Gott seine Macht durch den Odem als Vermittler zu dem Gegenstand (dem menschlichen Geist) hindehnt – zu welchem Zwecke als damit wir eine Vorstellung von ihm empfangen?“ (LegAll I, 36-37)

Sie sehen – in Begegnung mit griechischer Philosophie wird hier körperlicher Kontakt abgelehnt und durch Vermittlungskategorien des göttlichen Geisthauches und seiner Macht (δύναμις) ersetzt. In der Folge des Protagoras stellt Philon mit dem Mund die Persönlichkeit Gottes insgesamt in Frage. Denn zu einer Person gehört ein Körper, gehören Eigenschaften, die hier abgelehnt werden.

Die kritische Anfrage des Religionsphilosophen findet ihren Anstoss durchaus schon im biblischen Zeugnis selbst, wie man an einigen expliziten Offenbarungsszenen erkennen kann. Offenbarung ereignet sich am Horeb wahrnehmbar über das Feuer als Zeichen der Epiphanie – aber das Feuer verbrennt den Busch nicht, aus dem es lodert (Ex 3,2). Die göttliche Kraft verzehrt den Dornbusch nicht, im Gegensatz zum göttlichen Feuer des Zeus, das seine geliebte Semele verbrennt, als er sich ihr unverhüllt zeigt (was uns freilich an eine andere biblische Offenbarungsszene erinnert, am Sinai). Ein Feuer, das nicht verzehrt, warnt uns sogleich davor, die Kraft des sich offenbarenden Gottes mit irdischen Kategorien in eins zu setzen. Es ist ein Feuer, das

jenseits des Seins, jenseits dieser Welt jedenfalls, lodert und doch in ihr wahrnehmbar ist. Das Feuer ist ein Zeichen, ein Bild der Macht Gottes. Ein zweites Beispiel bietet die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3. Gott artikuliert sich mit einer Stimme, nennt aber keinen Namen. In Ex 3,15 fügt er noch hinzu, er sei «der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs». Sein Name leitet sich also aus der Beziehung zu seinem Volk ab. Ein Name macht die Person zur Person, er gibt Individualität und Identität. Wenn man Menschen ihre Namen nimmt, führt das zu einer Entmenschlichung, seien es Sklaven, die in der Antike einfach «Epiktet» genannt werden, also «der Hinzugekaufte», oder seien es die jüdischen Internierten in den Konzentrationslagern, die ihrer Persönlichkeit beraubt und zu Nummern gemacht wurden. Ein Name gehört zum Wesen einer Person. Aber der biblische Gott hat keinen Namen, der den Menschen fassbar wäre. Bei ihm würde jeder Name eine unangemessene Vermenschlichung bedeuten. Das Tetragramm ist deshalb als solches nicht lesbar, sondern nur als Qere („zu Lesendes“) vokalisiert zu Adonai – Herr. Als Mose im Zuge der Berufungserzählung Gott, der aus dem brennenden Dornbusch zu ihm spricht, nach seinem Namen fragt (ihn also bittet, sich zu identifizieren, sich mit einer Identität zu versehen), da antwortet Gott: „ich bin, der ich bin“ oder „ich bin, der ich sein werde“. Die Septuaginta geht mit ihrer in platonischem Geist formulierten Wiedergabe dieser Selbstvorstellung auf Griechisch mit ἐγώ εἰμι ὁ ὢν noch einen Schritt weiter: „ich bin der Seiende“. Diese Übersetzung will Gott absetzen von der von Werden und Vergehen geprägten Welt – und damit auch von allen menschlichen Vorstellungen. Philon sagt am Ende seiner Schrift über die Welterschöpfung in einer Art kleinem Katechismus in 5 Punkten, dass es genau das ist, was wir über Gott sagen können, nämlich, dass er ist, nicht aber, wie er ist (πρῶτον μὲν ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει).

Wo in der Bibel in Theophanien von dieser wahrnehmbaren Kraft Gottes die Rede ist, die ihn für Menschen erkennbar aus sich heraustreten lässt, wird die Erwartung der Rezipienten regelmässig unterlaufen. Die rätselhafte Kraft des göttlichen Feuers, das lodert, aber den Busch nicht verzehrt, ist in einer weiteren Theophanie unnachahmlich ins Bild gesetzt: in der Elia-Geschichte, die ich Ihnen in der kongenialen musikalischen Interpretation von Felix Mendelssohn-Bartholdy in Erinnerung rufen möchte, weil sie unser Thema wunderbar auf den Punkt bringt. In seinem Oratorium *Elias* ruft der Prophet in der Auseinandersetzung mit den Baalspriestern seinen Gott an. Ein

Gottesurteil, um zu ermitteln, welcher Gott nun der wahre ist. Und der Gott Israels offenbart sich tatsächlich, indem er vorüberzieht:

Der Herr sprach [zu Elia]: «Geh heraus und tritt hin auf den Berg vor den HERRN! Und siehe, der HERR wird vorübergehen.»

Und ein grosser, starker Wind, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, kam vor dem HERRN her; der HERR aber war nicht im Winde. Nach dem Wind aber kam ein Erdbeben; aber der HERR war nicht im Erdbeben.

*Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der HERR war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Säuseln. Und in dem Säuseln nahte sich der Herr (LXX: κάκει κύριος)
(1Kön 19,11-12)*

Mit grossem Orchester und Pauken und Trompeten im Fortissimo erfahren wir geradezu körperlich die geballte Kraft der Naturgewalten, die hier aufgerufen werden – Orkan, Erdbeben und Feuersturm. Wir sind überwältigt und spüren deshalb umso gewaltiger den im Piano vom Chor a capella formulierten Einspruch: «Gott war nicht im Sturmwind», und zum Schluss «in einem stillen Sanften säuseln nahte sich der Herr».

Gott verdichtet sich in gewaltiger Energie, die doch so anders ist, als wir Menschen es uns vorstellen können und wollen (wie Elia selbst es sagt in Mendelssohns Oratorium: «Ist nicht des Herrn Wort wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Berge zerschlägt?»; in Aufnahme von Jer 23,29: «Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, spricht der HERR, und wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt?»).

Gott ist anders, so der narrative Einspruch dieser Passage. Selbst in einer Theophanie können wir ihn nie unmittelbar, sondern immer nur gebrochen, verhüllt und im Vorbeigehen wahrnehmen. Um die vielfältigen Probleme lösen zu können, die sich aus der Frage nach dem Kontakt von Gott, Welt und Mensch ergeben, führt die griechische Philosophie und in ihrer Weise auch die Bibel eine Reihe von vermittelnden Kategorien ein, die nicht mit Gott selbst identifiziert werden, ihn und seine Wirkung aber repräsentieren: Kraft, Geist, Herrlichkeit, Lichtglanz. Und dann, im Neuen Testament, nicht zuletzt die Christologie: im Logos, in seinem Wort tritt Gott aus sich selbst heraus, eine Vorstellung, die an die Schöpfungsmittlerschaft der göttlichen Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur erinnert und diese aufnimmt.

Schauen wir nun noch auf die verwendeten Begriffe im Neuen Testament, so ergibt sich ein interessanter Befund:

ἐνέργεια findet sich im NT, wie gesagt, in der paulinischen Literatur, vor allem im Epheser- und Kolosserbrief, also in den Deuteropaulinen, sowie einmal in Phil 3,21.

In Epheserbrief steht davor jeweils (mit Ausnahme von 2,12) die Präposition κατά – „gemäss der Wirkkraft“; der Begriff bezeichnet also die Wirkweise, die jeweils zu anderen Begriffen der Stärke und Macht ins Verhältnis gesetzt ist (ganz typisch Eph 1,19).

Eph 1,17-23: ... dass der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung, ihn zu erkennen. Und er gebe euch erleuchtete Augen des Herzens, damit ihr erkennt, zu welcher Hoffnung ihr von ihm berufen seid, wie reich die Herrlichkeit seines Erbes für die Heiligen ist und wie überschwenglich gross seine Kraft an uns, die wir glauben, weil die Macht seiner Stärke bei uns wirksam wurde mit der er in Christus gewirkt hat (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Durch sie hat er ihn von den Toten auferweckt und eingesetzt zu seiner Rechten im Himmel über alle Reiche, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was sonst einen Namen hat, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen und alles hat er unter seine Füße getan und hat ihn gesetzt der Gemeinde zum Haupt über alles, welches sein Leib ist, nämlich die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.

Wir sind damit deutlich in einer Phase der Systematisierung der paulinischen Theologie, die vielfach mit einer Ontologisierung einhergeht.

An der einzigen Stelle, wo der Begriff ἐνέργεια bei Paulus vorkommt, nämlich in Phil 3,21, beschreibt er das Wirken Christi in der Vollmacht, durch die Gott dem Christus alle Dinge untergeordnet hat und ihm erlaubt, uns ihm gleichzumachen im Himmel. In ähnlicher Weise ist in Kol 1,29 von der Vollmacht die Rede, mit der Gott durch den Apostel wirkt. Es ist dies eine Stelle, an der Paulus wohl vom Geist gesprochen hätte. In 2Thess 2,9.11 bezeichnet der Begriff die dämonische Macht des Satans.

Häufiger kommt bei Paulus das Verbum ἐνεργεῖν vor, es ist weniger problematisch, weil die Gefahr einer Ontologisierung weniger virulent ist, insofern ein Prädikat die Handlung eines Subjekts näher bezeichnet, also eben nicht selbst Subjekt ist. Aus einem ähnlichen Grund erscheint das Substantiv ἐνέργημα als weniger problematisch, das in 1Kor 12,6.10 sowie 2Kor 2,12 vorkommt. Es bezeichnet von der Wortbildung her nicht die Energie selbst, sondern das durch die Energie hervorgebrachte, die Wirkung (so wie ποιήσις/Schöpfung – ποίημα/Geschöpf). In

diesem Sinne erscheint es zweimal in 1Kor 12,6.10, also im Zusammenhang der Charismenlehre des Paulus:

1Kor 12,6.11: ... Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allen (καὶ διαιρέσεις **ἐνεργημάτων** εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς θεός, ὁ **ἐνεργῶν** τὰ πάντα ἐν πᾶσιν)... Einem wird gegeben durch den Geist, zu reden von der Weisheit; dem andern wird gegeben, zu reden von der Erkenntnis in demselben Geist; einem andern der Glaube in demselben Geist; einem andern die Gabe, gesund zu machen in demselben Geist; einem andern, Krafterweise zu wirken (**ἐνεργήματα δυνάμεων**); einem andern Weissagung; einem andern, Geister zu unterscheiden; einem andern unterschiedliche Sprachen; einem andern, die Sprachen auszulegen. Dies alles aber wirkt derselbe eine Geist und teilt einem jeden das Seine zu, wie er will (πάντα δὲ ταῦτα **ἐνεργεῖ** τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται).

ἐνεργήματα sind hier also Wirkungen von Kräften, die in dem einen Geist gewirkt werden. Mit anderen Worten: von ἐνεργήματα ist hier in mehrfacher Form vermittelt die Sprache. Die Wortbildung hier ist wichtig, denn sie macht deutlich, dass die Gnadengaben, die in der Gemeinde geschehenden Wirkungen, nicht göttliche Kräfte sind, sondern Machterweise, zu denen die Kraft Gottes ermächtigt (von der Paulus aber nicht als ἐνέργεια spricht, sondern als δύναμις).

Auf denselben Zusammenhang wird man im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament gestossen. Dort nämlich findet man ἐνέργεια zunächst gar nicht, weil es unter dem Stichwort ἔργον (das „Werk“) eingeordnet ist. Dieser etymologische Zusammenhang unterstreicht, dass der Begriff eben nicht auf das Wesen zielt, sondern auf die Wirkung. Das gilt jedenfalls für ἐνέργημα. Dem gegenüber bedeutet es eine Ontologisierung und vielleicht letztlich einen Kategorienfehler, die Energie als Wesensform Gottes zu begreifen und zu diskutieren. Gott ist nach biblischem Zeugnis nicht Energie, sondern allenfalls ist das Energie, was wir von Gott wahrnehmen können.

Insgesamt geht es im 1Kor um die Frage, wie die Einheit Gottes und das Heraustreten Gottes aus sich selbst durch Christus in der Schöpfung zusammenzudenken sind und was dies für den Rückweg des Menschen und der Schöpfung insgesamt in die Einheit des einzig lebenspendenden Gottes bedeutet. Die entscheidende Frage hinter der Rede von Kräften und ihren Wirkungen ist also erkenntnistheoretisch und damit

zugleich soteriologisch, insofern das rechte Gottesverhältnis die rechte Gotteserkenntnis voraussetzt.

Gotteserkenntnis aber ist allein in Christus möglich (1Kor 2,2), weil in ihm Gott aus seiner Einheit heraustritt. In Christus wird, wie in der Elia-Geschichte, die Gestalt der Macht Gottes neu definiert (durch das Kreuz) und damit unterliegt die Weltvernunft im Blick auf das Göttliche einer göttlichen Kritik und Korrektur, nach der wir nicht mehr über die Macht Gottes denken können, wie wir das vorher getan haben. So macht Gottes Weisheit die Weisheit der Welt und des Menschen zunichte (1Kor 1-2). Es ist interessant: Paulus behauptet, dass die Geschichte und das personale Gottesbild im Angesicht eines Menschen den Überlegungen zur Macht Gottes eine neue Richtung geben.

Und das Johannesevangelium wird noch einen Schritt weitergehen. In Kenntnis der Überlegungen platonischer Erkenntnistheorie und Ontologie führt der vierte Evangelist einen Gott vor, der personaler nicht gedacht werden kann. Hier wird Gott Person, denn das johanneische $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ umschreibt, was wir mit dem modernen Begriff der Person bezeichnen: ein individueller Mensch aus Fleisch und Blut, mit einer Geschichte, mit Gefühlen und mit einem Namen. Gleichwohl ist diese Person nur durch eine Brechung gegenwärtig: Sie wird wirksam erst durch den Paraklet-Geist, der den Fleischgewordenen nach seinem Weggang vertritt. Es bleibt indes ein Paradox: Gott will in Welt und Geschichte wirksam werden und muss dazu in die Geschichte eintreten. Aber er ist nur Gott, weil er die Geschichte transzendiert. Dem Johannesevangelium zufolge ist Gott aus seiner Liebe heraus als Person ganz Geschichte geworden. Gleichwohl muss er, um fortwährend Heil bringen zu können, diese individuelle, persönliche Geschichte in doppelter Weise überschreiten: zum einen durch Überwindung der Geschichte in der Auferstehung, zum anderen und damit zusammenhängend durch die Kraft des Geistes, die fortwährend erinnernd die Person Jesu gegenwärtig hält. Dies aber setzt ein neues Konzept der göttlichen Macht voraus, das in der Gottesoffenbarung am Horeb schon angedeutet war: die göttliche Macht ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) kommt in der Schwachheit zu ihrer Erfüllung (2Kor 12,9).