

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Welt / Weltbild (NT)

Prof. Dr. Detlev Dormeyer

erstellt: Oktober 2013

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55989/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Welt / Weltbild (NT)

Prof. Dr. Detlev Dormeyer

Von 2006-2008: Dekan der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund; seit 2008 emeritiert.

1. Begriff

Welt (lat. mundus, griech. κόσμος, *kósmos*) umfasst nach lat. und griech. Philosophie sowohl die Idee als auch die physikalische Gestalt des Kosmos. Weltbild ist ein alter deutscher Begriff; er ist schon im Althochdeutschen belegt. Der Benediktiner Notker von St. Gallen (um 1000 n. Chr.) übersetzte lat. „imago ideaque mundi“ (Bild und Idee der Welt) mit uerlt-pilde (Grimm; Thomé). Im Deutschen betont Weltbild also zusätzlich die Idee und die Formung der Idee durch den Menschen, während Welt undifferenziert die Wahrnehmungswelt und seine Interpretationen durch den Menschen zusammenfasst. *Kósmos* in der Bedeutung Welt, Weltbild „begegnet 186mal im NT mit deutlichem Schwergewicht in den johanneischen Schriften (Joh 78x, 1Joh 23x, dazu 2Joh 7x) und bei Paulus (37 Vorkommen, davon Röm 9x, 1Kor 21x, 2Kor 3x, Gal 3x und Phil 2,15)“; in der Bedeutung „Schmuck der Frauen“ findet *kósmos* sich nur einmal in 1Petr 3,3 (Balz 766).

2. Das geozentrische Weltbild

2.1. Griechische Klassik und Hellenismus

Das geozentrische Weltbild, das die Erde als Scheibe oder Kugel zum Mittelpunkt hat, beherrscht sowohl das kosmologische Denken des Alten Testaments als auch der Antike. Das heliozentrische Weltbild des Aristarch von Samos (3. Jh. v. Chr.) konnte sich damals noch nicht durchsetzen. Die Schrift von Aristarch zum heliozentrischen System ist verloren gegangen, so dass keine klare Vorstellung über seine Theorie zu gewinnen ist. Archimedes (3. Jh. v. Chr.) zitiert ihn. Nach J. Mau lässt sich folgende These erkennen: „Sonne und Fixsterne stehen still, die Planeten samt Erde kreisen um die Sonne. Dabei ist der Durchmesser der Erdbahn gegenüber dem der Fixsterne vernachlässigbar

klein. In gewisser Hinsicht bleibt das System geozentrisch wie das des Eudoxos und Aristoteles“ (Mau) und Platons. Nach Platon bildet der Kosmos eine Kugel, innerhalb derer Mond, Sonne und weitere „Planeten“ auf festgelegten Bahnen um die Erde kreisen (Plat., Tim 38b-39d). Die Planeten und Fixsterne sind wie die Erde göttliche Wesen; die Erde kreist um die Achse des Himmelsglobus und erzeugt so Tag und Nacht (Plat., Tim 40a-d).

Die Erkenntnis der Natur hat nach Platon drei Wurzeln: die Empirie, die Naturphilosophie und die Religion. Die Physik Platons und die von Aristoteles umfasst die empirische Beobachtung, die philosophische Deutung der Naturdinge (φυσικά, *physiká*) und die religiöse Metaphysik als die Lehre von den ersten Ursachen des Wirklichen. Die Welt hat nach Platon einen Anfang gehabt: „Der ganze Himmel (οὐρανός, *ouranós*) aber – oder die Welt (κοσμός, *kósmos*) oder welcher Name sonst ihm dafür am meisten beliebt mag – damit sei er von uns genannt –, von ihm müssen wir zuerst erwägen, was es beim Anfang von jedem zu erwägen gibt, ob er stets war und keinen Anfang seines Entstehens hat oder ob er, von einem Anfang ausgehend, geworden ist. Er ist geworden...Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister (*demiourgós*) gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet“ (Plat. Tim. 28b-29a, übers. v. H. Müller / F. Schleiermacher). Ein Gott, der Demiurg, hat die Welt nach den unvergänglichen schönen und guten Ideen erschaffen. Allerdings hat der Demiurg danach keinen Einfluss mehr auf die Welt, die wiederum selbst ein Gott ist (Plat., Tim. 92c).

Aristoteles ändert aufgrund seiner naturphilosophischen Theorie das platonische Weltbild ab. Die Erde steht unbewegt im Mittelpunkt der Welt (Aristot., De caelo II 296a-b). Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende (Aristot., De caelo I 270a-b). Die Religion bringt dann mit dem metaphysischen Weltbild den Glauben an das Einwirken von Göttern. Der unbewegte Beweger hält die Mechanik der Planetenumläufe, zu denen Sonne und Mond gehören, und der Sternenumläufe, bei denen insbesondere der Tierkreis eine hohe Bedeutung hat, in Gang (Aristot., Metaph. XII 6b 1071b; de caelo I 278b; II 284a).

Die → Stoa baut den platonischen Gedanken vom Kosmos als Gott aus. Der Kosmos wird zum pantheistischen Gott und zeigt ein ständiges Werden und Vergehen (Zenon und Chrysipp in Diog. Laert. VII 142ff.; Sasse 876).

Philon bringt die platonisch-stoische Philosophie mit der biblischen Schöpfungslehre zusammen. Gott erschafft nach Gen 1,1-5 aus einer gedachten Welt die sichtbare, vorhandene Welt; sie ist das Abbild des Urbilds bei Gott (Phil., op. mund. 15ff.). Bei den Apokalyptikern ist der Himmel in mehrere Ebenen

gestaffelt (1Hen 17-44). → Paulus kann in den dritten Himmel entrückt werden (2Kor 12,1-5).

In der Prinzipatszeit beschreibt Ptolemäus den Bau eines Modells vom Weltall in Fortführung von Aristoteles. Ptolemäus nennt es Astrolabon, das im Spätmittelalter und in der Renaissance zur Armillarsphäre nach lat. *armillaris* (Reifen/Ring) und *sphaera* (Kugel) weiterentwickelt wird (Kern 227f.). In dem Modell ist das Weltall als Globus mit der Erdkugel als ruhender Mittelpunkt und jeweils einer Kreisbahn für die Sonne und den Tierkreis dargestellt. Antike Artefakte sind bisher nicht gefunden worden; es sind aber Nachbildungen im Spätmittelalter und in der Renaissance angefertigt worden; mit solchen Instrumenten arbeiteten damals die Seefahrer und Astronomen (Kern 205-228).

Die Religion liefert dann zusätzlich zum physikalischen und metaphysischen Weltbild den Glauben an das spontane, unregelmäßige Einwirken von Göttern und → Dämonen auf die erfahrbare Wirklichkeit. Der Wechsel von gesicherter Regelmäßigkeit und chaotischen Störungen kann dadurch erklärt werden. Dämonen sind nach Sokrates „Götter oder doch [...] Söhne von Göttern“ (Plat., Apol. 27d). Sie können den Menschen begleiten, schützen und lenken (Plat., Apol. 28e), aber auch quälen wie den Cäsarmörder Brutus (Plut., Brut. 36; 48). Dämonen beherrschen den Luftraum über der Erde, auf der Erde und unter der Erde (Zimmermann 69-140).

2.2. Altes Testament und Alter Orient

Das Hebräische hat keinen abstrakten Begriff für den Kosmos oder die Welt, sondern spricht konkret von Himmel und Erde (Gen 1,1; Gen 2,1; Gen 2,4f). Erst die → Septuaginta setzt dafür *kósmos* ein (Gen 2,1 LXX). Bibel und Alter Orient entwickeln ein dynamisches Dreistufen-Modell: Himmel–Erde–Meer / Unterwelt; Die Erde ist offen für die Einflüsse der himmlischen und unterirdischen Welt; der Himmel ist der Ort der Götter bzw. des einen Gottes Israels; das Meer und die Unterwelt sind der Ort von Chaosmächten; sie können jederzeit die Erde überfluten und Zerstörungen anrichten. „Für den Menschen der vorderorientalischen Antike erwuchs daraus die Aufgabe, die Spannung zw. der notwendigen Ordnung der Welt und den faktischen Gegebenheiten, in denen Ordnungs- und Unordnungselemente immer ineinanderliegen, zu bewältigen“ (Janowski 1410; Weiser 13-17).

Im Frühjudentum findet dann eine Unterscheidung zwischen → Engeln und Dämonen statt. Die Engel gehören zum Hofstaat Gottes und bringen Gottes

Botschaft und Herrlichkeit in die Welt (Dan 8-9; Lk 1-2), während die Dämonen sich außerhalb der Herrschaft Gottes aufhalten und Schaden stiften. Der urgeschichtliche Mythos von den Riesen, die als Söhne aus der Verbindung von Engeln mit Menschentöchtern hervorgegangen sind (Gen 6,1-4), liefert eine → Ätiologie. Um diese Giganten zu vernichten, schickte Gott die Sintflut; doch die Geister der ertrunkenen Giganten sind unsterblich; sie leben als Dämonen weiter: „Die Geister der Riesen, {die Nefilim (?)} sind gewalttätig, sind verdorben, brechen herein, kämpfen, zerstören auf Erden, schaffen Leid, verzehren keine Speise und dürsten nicht und sind nicht wahrzunehmen. Und diese Geister werden sich erheben gegen die Menschenkinder und die Frauen, weil sie (von ihnen) ausgegangen sind“ (1Hen 15,11f., übers. v. S. Uhlig).

2.3. Neues Testament

Das Neue Testament hat kein spezifisches Weltbild. „Alle Anschauungen über den Aufbau und die äußere Gestalt der Welt teilt das Neue Testament vielmehr mit den Weltanschauungen seiner Umwelt“ (Sasse 887). Es vermischen sich alttestamentliche und hellenistische Weltbilder wie bei Philon und in der frühjüdischen → Apokalyptik. Die einzelnen Vorstellungen vom Kosmos ergeben daher keine systematische Theorie und kein kohärentes Weltbild.

2.3.1. Paulus

Paulus nimmt im 1. Korintherbrief das Weltbild der Stoa auf: „Wir wissen, dass kein Götterbild in der Welt ist und dass kein Gott ist, außer einem. Denn wenn auch sogenannte Götter sind, sei es im Himmel, sei es auf Erden, wie ja viele Götter sind und viele Herren, für uns jedoch ist ein Gott, der Vater, von dem das All, und wir auf ihn hin, und ist ein Herr Jesus Christus, durch den das All, und wir durch ihn“ (1Kor 8,4b-6).

Zwei Aussagen stehen im Gegensatz zueinander: a) Der theoretische Monotheismus seit Deutero-Jesaja kennt nur den einen Gott Israels, während die Götter und ihre Bilder Nichtse sind (Jes 41,23f). b) Es gibt weiterhin Gottheiten und Herrschaftsmächte (κύριοι, *kýrioi*). Bei den Herren denkt Paulus unter anderem an die römischen Kaiser, die eine besondere Nähe zu den Göttern beanspruchen.

In der paulinischen All-Formel von Gott als Schöpfer des Weltalls kommen beide Vorstellungskreise zusammen. „Selbstverständlich ist die All-Formel, die in der Stoa pantheistisch aufgefasst wurde, nunmehr uminterpretiert im Hinblick auf

den personalen transzendenten Gott“ (Gnilka 29). Mit seiner Weisheit, die im Herrn Jesus Christus einwohnt, hat Gott das Weltall geschaffen und erhält es weiterhin mit dem auferstandenen Herrn Jesus Christus. Die Götter, überirdischen Herrscher und die Autoritäten der Menschen sind Gott und Jesus Christus untertan (Phil 2,9-11) und haben noch Wirkmacht. So bricht in Christus die neue Schöpfung schon jetzt an (2Kor 5,17), bleibt aber durch die Menschen und die übermenschlichen Kräfte nur für die Glaubenden erkennbar und vollendet sich am Tag Christi (1Kor 15,51-58). Gegenüber dem aristotelischen Weltbild wird die Zeit betont, also der Anfang der Welt mit ihrer Schöpfung und ihrem Ende (1Kor 15,23-58).

Vom Ende der Welt, vom Tag des Herrn, schreibt Paulus gleich in seinem ersten Brief (1Thess 4,13-5,11). Paulus spricht dort mit den Metaphern der frühjüdischen Apokalyptik über den Untergang der Welt (1Thess 4,13-18). Anschließend fordert er die → Gemeinde dazu auf, sich schon jetzt entsprechend zu verhalten: „Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit, dann tritt plötzlich Verderben an sie heran wie die Wehe an die Schwangere, und nicht werden sie entfliehen. Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsternis, so dass euch der Tag wie ein Dieb ergreift; denn alle seid ihr Söhne des Lichts und Söhne des Tags. Nicht gehören wir der Nacht und nicht der Finsternis; folglich wollen wir nun nicht schlafen wie die übrigen, sondern wachen und nüchtern sein“ (1Thess 5,3-6). Paulus nimmt den ethischen Dualismus der frühjüdischen Apokalyptik auf. Der Friede der weltlichen Reiche und deren Ordnungssicherung durch Kult und Gesetz haben die Menschen zu einer Abkehr von Gottes Schöpfungswillen und zu einem oberflächlichen Lebenswandel verleitet; daher liegt → Gottes Zorn auf der Menschheit, der zu ihrer Vernichtung führen wird, wenn sie nicht umkehrt (1Thess 5,9; Röm 1,18-32). Jesus Christus verleiht die Teilhabe am Licht der wahren Weisheit, die nach der Apokalyptik das Gesetz Israels geprägt hat (Dan; Sir 24,1-34), und die Rettung am Tage des → Gerichts.

Diesen Gedanken vertieft Paulus im 1. Korintherbrief. Die → Weisheit Gottes wird im frühjüdischen Sinne als Hypostase Gottes gedeutet. Die Weisheit Gottes schuf die Welt (1Kor 8,6) und lenkt die Weltgeschichte. Paulus spielt kurz auf den Weisheitsmythos an, dass die Weisheit Gottes zu den Menschen herabstieg, um bei ihnen zu wohnen, aber nicht von ihnen allen erkannt wurde (Spr 8,27-36; Sir 24,1-34): „Denn da in der Weisheit Gottes die Welt nicht erkannte durch die Weisheit Gott, gefiel es Gott, durch die Torheit der Verkündigung zu retten die Glaubenden; und während Juden Zeichen fordern und Hellenen Weisheit suchen, verkünden wir aber Christus als Gekreuzigten, den Juden als Ärgernis, den Heiden aber als Torheit, ihnen aber, den Berufenen, Juden und Hellenen,

Christus als Gottes Macht und Gottes Weisheit; denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes stärker als die Menschen“ (1Kor 1,21-25).

Vers 21 definiert die Weisheit Gottes in doppelter Weise. 1. Die Welt (κόσμος, *kósmos*) befindet sich in der Weisheit Gottes; denn diese hat die Welt erschaffen und lenkt sie. Gleichzeitig bietet die Weisheit den Menschen Erkenntnis an; doch diese lehnen ihr Erkenntnisangebot ab; sie vermögen die Weisheit nicht als Weisheit zu erkennen. 2. Nun setzt Gott das Kontrastprogramm der Torheit. Die Torheit der Verkündigung (κήρυγμα, *kérygma*) Gottes bringt allein den Glaubenden die Rettung, während die Weisheit der Menschen sich als schwach und töricht erweist (so auch 2Kor 1,12).

Das paulinische Weltbild ist ambivalent. In den Werken der Schöpfung kann mit Vernunft Gottes weisheitlicher Schöpfungsplan erkannt werden (Röm 1,18-32). Die unterschiedliche Herrlichkeit (δόξα, *dóxa*) der → Gestirne lässt sich mit der unterschiedlichen Herrlichkeit der Körper der irdischen Lebewesen vergleichen (1Kor 15,39-41). Andererseits steht die Welt unter der Herrschaft der → Sünde (Röm 2,12-26) und verhält sich feindselig gegenüber den Christen und dem Apostel (1Kor 4,9-13). Röm 5 spricht von der → Versöhnung (καταλλαγή, *katallagê*): „Denn wenn wir, als wir Feinde waren, versöhnt wurden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, werden wir um vieles mehr gerettet werden als Versöhnte in seinem Leben“ (Röm 5,10). Die Formulierung ist paradox. Gott lässt seinen Zorn durch den Tod seines Sohnes, der durch die Feinde Gottes bewirkt wurde, besänftigen (vgl. dagegen das Gleichnis Von den bösen Winzern Mk 12,1-12). Die anschließende Adam-Christus-Typologie bringt die Auflösung: „[D]enn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die Vielen als Gerechte hingestellt werden. Das Gesetz aber kam daneben herein, damit sich mehre die Übertretung; wo aber sich mehrte die Sünde, überfloss die Gnade, damit, wie die Sünde herrschte im Tod, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 5,19-21).

Der Ungehorsam Adams bewirkt die Sünde aller seiner Nachkommen. Die Macht der Sünde wird anschließend durch das Gesetz verstärkt. Der Gehorsam Jesu Christi der Weisheit Gottes gegenüber, indem er das Gesetz des Mose aufhebt, bringt dagegen für alle die Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Die Macht der Sünde wird aufgehoben, „weil Gott war in Christus, der die Welt mit sich versöhnte ...“ (2Kor 5,19). Die Typologie von Ungehorsam und Gehorsam verweist auf den Gegensatz der gesamten Lebenspraxis von Adam, also der

Menschheit, und der Lebenspraxis von Jesus Christus. Durch Jesu Christi Lebenspraxis und → Tod sind die Christen zu Söhnen und Töchtern des Lichts geworden und können mit Wachsamkeit die neue Lebenspraxis Jesu Christi leben (1Thess 5,5f).

2.3.2. Das Markusevangelium

Das Markusevangelium spricht ebenfalls ambivalent von Welt, einmal positiv, dass das Evangelium in der ganzen Welt verkündet wird und für sie ein Heilsangebot ist (Mk 14,9), einmal negativ, dass das Gewinnen der ganzen Welt eine Ablehnung des Heilsangebots des Evangeliums beinhalten und damit den Verlust des → ewigen Lebens bedeuten kann (Mk 8,36). Die Ankündigung des Weltendes (Mk 13,24-27) bringt ansatzhaft eine Theorie des Weltbildes. Markus beschreibt den künftigen Zusammenbruch des Kosmos und die machtvolle Ankunft des Menschensohnes Jesus Christus. Es wird das Weltbild von Gen 1,14-17 vorausgesetzt. Die größeren Leuchten verlieren ihre Leuchtkraft, die kleineren, die Sterne, fallen von der Himmelfeste, das Meer bedroht seine Grenze (Mk 13,24f). Mächte ist Parallelismus zu Sterne. Diese halten im Auftrage Gottes mit eigener Macht die Ordnung des Kosmos aufrecht; wenn sie aber eigenmächtig handeln, bewirken sie im Weltall und auf der Erde Unordnung und werden von Gott in ein Himmelsgefängnis verbannt, um die Ordnung wiederherzustellen (1Hen 18). Die endgültige Zerrüttung des Himmels am „Tage Jahwes“, seinem Gerichtstag, geht auf die Jesaja-Apokalypse (Jes 13,9f) zurück. Für die gesamte frühjüdische Apokalyptik endet die Welt entweder in einer kosmischen Katastrophe wie hier (Hen 80,4-7; AssMos 10,5; 4Esra 5,4; 4Esra 4,51f; OrSib 3,796f) oder in einer Vernichtung der organischen Natur. „Sehen“ (Mk 13,26; Zach 10,7b; Apk 1,7) ist terminus technicus für das geheime Schauen des Apokalyptikers. Der Menschensohn, der bisher nur dem Apokalyptiker offenbar war (Dan 7; 1Hen 46f; 1Hen 58f; 4Esra 13), wird am Tag des Herrn allen Menschen sichtbar. Die Auserwählten werden von Engeln gerettet (Mk 13,27; 1Hen 61,3f). „Von der Spitze der Erde bis zur Spitze des Himmels“ vermengt die üblichen Redewendungen „von einem Ende des Himmels zum anderen“ (Dtn 13,8) und „von einem Ende der Erde zum anderen“ (Dtn 4,32) miteinander. „Spitze“ könnte eine Andeutung auf den Zionsberg sein, auf dem der Tempel steht. Auf diesem Berg soll das Gericht stattfinden (1Hen 1,4) und von ihm sollen die Gerechten in den Himmel aufgenommen werden (Volz 274).

2.3.3. Das Matthäusevangelium

Matthäus übernimmt die beiden Kosmos-Stellen von Markus (Mt 16,26 / Mk 8,36; Mt 26,13 / Mk 14,9), behält die Ambivalenz bei und fügt sieben weitere Stellen hinzu. Dreimal wird auf die Schöpfung angespielt, deren verborgener Heils- (Mt 13,35; Mt 25,34) und Unheilsplan Gottes (Mt 24,21) von Jesus geoffenbart wird. Dreimal ist die Welt negativ Ort der Versuchung (Mt 4,8; Mt 16,26; Mt 18,7) und dreimal ist die Welt der Acker, zu dem das Evangelium Licht und Heil bringen kann (Mt 5,14; Mt 13,38; Mt 26,13). Die Kindheitsgeschichte stellt mit den Magiern aus dem Osten die hellenistische Sterndeutung in den Mittelpunkt, deren Ursprünge in Persien und Babylon liegen. Der kommende Zusammenbruch des Kosmos durch das Herabfallen der Sterne wird nach Markus beibehalten (Mt 24,29 / Mk 13,24).

2.3.4. Das Luaksevangelium

Lukas übernimmt von Markus nur die negative Kosmos-Stelle (Mk 8,26 / Lk 9,25) und fügt zwei weitere negative Stellen hinzu: die blutige Verfolgung der Propheten seit der Schöpfung (Lk 11,50) und das fehlende Vertrauen der Völker auf die Fürsorge Gottes für das tägliche Brot (Lk 12,30). In der Apostelgeschichte lässt Lukas allerdings Paulus die Welt als den Raum erklären, den Gott erschaffen hat und für alle Menschen erkennbar lenkt (Apg 17,24.25-31; Röm 1,18-32).

Ähnlich wie bei Matthäus weisen die Sterne für den Sterndeuter den richtigen Weg; beim Seesturm auf der letzten Reise von Paulus „zeigten sich weder Sonne noch Sterne“ (Apg 27,20). Orientierungslos trieb das Schiff mehrere Tage hindurch durch das Meer bis zum Schiffbruch vor Malta (Apg 17,20-44). Das kosmische Weltende mildert Lukas ab: „Und es werden Zeichen an Sonne, Mond und Sternen sein“ (Lk 21,25 par). Die stellare Welt bleibt beim Kommen des Menschensohnes erhalten; es wird wohl ihre Macht erschüttert werden, und es wird für die bewohnte Erde (*οἰκουμένη, oikouménē*) eine furchterregende Neuordnung geben (Lk 21,26).

2.3.5. Das Johannesevangelium

Johannes stellt im Prolog sein zentrales Thema Welt deutlich vor. Nach mittelplatonischer Philosophie hat Gott die Welt durch den → Logos geschaffen (Joh 1,10). Er ersetzt den Demiurgen. Das Reich Gottes und seines Logos besteht als eine eigene Welt parallel zur Welt der Ideen bei Platon (Joh 3,17; Joh 8,23; Joh 18,36 u.ö.). Die Menschheit und das Weltall bilden die Ideen des Logos ab, wobei Johannes das Weltall nicht expliziert. Es fehlen Aussagen zu Sonne, Mond und

Sterne, wohl aber werden die Tageszeiten mit überwiegend symbolischer Bedeutung genannt (Tag 31 mal; Nacht 4 mal; Stunde 26 mal). Johannes konzentriert Welt nur auf die Menschheit. Joh 1,9f „ist eine kleine Summe joh. Weltheologie“ (Theobald 329). Die Menschheit vermag wie im Höhlengleichnis von Platon die Welt des Logos, die Welt der Ideen, nicht zu erkennen (Joh 1,10; Theobald). So wird der Logos anders als bei Platon Mensch (Joh 1,14) und bringt der Welt der Menschen das Licht der Erkenntnis (Joh 1,9). Doch ein Teil der Menschheit verweigert dem Mensch gewordenen Logos die Aufnahme (Joh 1,11). Der andere Teil nimmt ihn auf und wird zu Kindern Gottes (Joh 1,12).

Siegert erschließt umfassend „griechische und griechisch-jüdische Logoslehren“ als Vorgaben für den johanneischen Logos-Begriff (Siegert 649-670). Philon von Alexandrien (20 v. Chr. - 50 n. Chr.) kommt dem Johannesevangelium besonders nahe: „Warum spricht (die Schrift) wie von einem anderen Gott in (dem Satz): ‚nach dem Bilde des Gottes schuf er ihn‘, und nicht: ‚nach seinem Bild‘? – sehr schön und weise spricht dieses Orakel. Er konnte nämlich nichts Sterbliches dem obersten Vater des Alls nachbilden, sondern nur dem zweiten Gott, der sein Logos ist. [...] Denn es war nötig, dass die vernunftgemäße Prägung der menschlichen Seele vom göttlichen Logos geprägt werde, da der vor-vernünftige Gott [sc. der Logos] jedem vernünftigen Geschöpf überlegen ist.“ (Philon, Quaestiones in Genesim 2,62, übers. in Siegert 655).

Philon kommentiert die Rede Gottes von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen beim Noachbund (Gen 9,6), die Gottes Wort bei der Schöpfung des Menschen wiederholt (Gen 1,26). Es geht darum, dass in der platonischen Philosophie, wie Philon sie versteht, die Menschen nicht unmittelbar materielle Abbilder des himmlischen Urbilds, und zwar des einen Gottes, sein können, – dann könnte ja Gott gegen das Erste / Zweite Gebot erkannt und beschrieben werden –, sondern Abbilder des immateriellen Schöpfungsplanes, und zwar des immateriellen Logos, sind. Aufgrund der menschlichen Vernunft kann auf die Vernünftigkeit des Schöpfungsplanes geschlossen werden, aber nicht auf die Gesamt-Gestalt des vor-vernünftigen Logos und des ihn überhöhenden Gottes. Diese Spannung zwischen kosmischer Materialität und göttlicher Immaterialität wird im Prolog noch nicht ethisch als der Gegensatz von wahr und finster wie später im Johannesevangelium qualifiziert. Es geht vielmehr um die Transzendenz des einen Gottes seiner guten Schöpfung gegenüber.

Außerdem erhält Gott wie im gesamten Johannesevangelium die zentrale frühjüdische Metapher Vater. Gott hat zu den Menschen die positive Beziehung des väterlichen Liebens (Joh 3,16) und ist noch nicht wie in der → Gnosis von ihnen durch den ontologischen Gegensatz von guter göttlicher Materie und

böser menschlich-weltlicher Materie getrennt.

Da zwischen Gott und dem Menschen kein ontologisch feindlicher Gegensatz besteht, bewirkt auch die Sendung des Logos keinen ontologischen Dualismus von guten und bösen Seinssphären in der Menschheit, sondern einen ethischen Dualismus. Das Leben nach der Lehre des menschengewordenen Logos Jesus Christus, des Sohnes Gottes, bedeutet, sich von ihm als Licht der Welt erleuchten zu lassen (Joh 1,9; Joh 3,19; Joh 8,12; Joh 9,5; Joh 12,35f; Joh 12,46). Die Verweigerung des Glaubens an ihn schafft Finsternis (Joh 1,5; Joh 3,19; Joh 12,46). Der Kreuzestod Jesu wird nicht von einer bösen Materie oder von dem Dämon Satan bewirkt, sondern von Menschen, die den Anruf des Vaters durch Jesus nicht erkannt haben (Joh 17,23-25) und die Finsternis mehr als das Licht der Wahrheit lieben (Joh 3,19-21), aber jederzeit bis zum Gericht über diese Welt umkehren können (Joh 12,31-36).

Allerdings bilden die Nicht-Glaubenden derartig die Überzahl, dass sie insgesamt die Welt beherrschen und diese mit ihnen gleichgesetzt werden kann. Die Welt wird insgesamt zum Symbol der Menschheit, die sich wie eine Charakterrolle gegen Gott, seinen Sohn und die Christen voll Haß verhält (Joh 15,18f; Skinner 62-64). Die Welt unterwirft sich dabei ständig Satan (Joh 13,27), dem Herrscher bzw. Fürsten der Welt (Joh 14,30; Joh 16,11). Daher wurde der Sohn Mensch zur Rettung der Welt (Joh 3,17; Joh 4,42 u.ö.) und richtet schon jetzt die Selbstverschließung der Welt: „Zum Gericht kam ich in diese Welt, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden“ (Joh 9,39). Zwar sehen die pharisäischen Juden, die Jünger und die Gemeinde bereits aufgrund der Offenbarungen Gottes und seines Sohnes, sie können aber jederzeit aufgrund eigener Sünde wieder blind und zur feindlichen Welt werden (Joh 9,40f).

Die Zuhörer Jesu, die Juden, reagieren daher unterschiedlich auf Jesu Botschaft an die Welt (Joh 8,26). Viele finden zum Glauben an ihn (Joh 8,30), werden aber nicht seine → Jünger (Joh 8,31-59). Die Pharisäer erkennen zwar an, dass alle Welt Jesus nachläuft (Joh 12,19), und der Pharisäer Nikodemus führt mit Jesus ein nächtliches Gespräch (Joh 3,1-13), die führenden Juden verfolgen ihn aber in ihrer Mehrheit dennoch (Joh 12,42). Hauptträger des Hasses der Welt (Joh 7,7) sind daher die politischen Führer, die Hohenpriester. Sie lassen Jesus mit Hilfe des Verräters Judas verhaften, führen gegen Jesus das Verhör durch und übergeben ihn dem römischen Präfekten Pilatus (Joh 18,1-28). Vor Pilatus bezeugt Jesus, dass seine Königsherrschaft nicht aus dieser Welt ist, sondern sein Sendungsauftrag darin besteht, in der Welt Zeugnis für die Wahrheit abzulegen (Joh 18,36f). Die Welt bleibt nicht gänzlich verschlossen im Hass

gegen Jesus und daher ontologisch im Bereich Satans (Bultmann 367-385), sondern die Welt wird von unterschiedlichen Gruppen gestaltet, die ethisch dualistisch mit Anerkennung und Ablehnung auf die Botschaft Jesu reagieren (Gnilka 298f; Dormeyer 143-145). Einig sind sich ontologischer und ethischer Dualismus darin, dass „Jesu Kommen und Gehen die κρίσις (*krísis*) der Welt ist“ (Bultmann 391) und zur Entscheidung für oder gegen Jesu Wort zwingt. Die sich selbst verschließende Welt als Gegenspieler Jesu und seiner Jünger darf daher nicht nur mit den damaligen Juden gleichgesetzt werden, sondern symbolisiert auch die Situation der Gemeinde in der griechisch-römischen Gesellschaft (Kierspel; Skinner 61f). Jesus ist schon jetzt Sieger über die feindliche Welt und verleiht der bedrängten Gemeinde Mut zum Glauben und zum Ausharren (Joh 16,33).

2.3.6. Die Deuteropaulinen

Die deuteropaulinischen Schriften Kol und Eph bauen die kosmologische Christologie von Paulus aus. Der in der sublunaren Himmelssphäre regierende Geist (πνεῦμα, *pneûma*) hat die Welt in Gefangenschaft gehalten (Eph 2,2). Jesus Christus hat durch seine → Auferweckung und Erhöhung zur Rechten Gottes die Macht dieses Geistes gebrochen und ist zum alleinigen Herrscher über das All geworden (Eph 1,20-23). Er ist das Haupt der Kirche, die sich in den vielen bestehenden Ortskirchen entfaltet (Eph 1,22; Eph 4,15f; Eph 5,23; Gerber).

2.3.7. Offenbarung

Die Offenbarung verschmilzt alttestamentliche, frühjüdische und hellenistische Weltbilder miteinander. Der Begriff Welt taucht allerdings nur dreimal auf; zweimal wird an die Schöpfung erinnert (Offb 13,8; Offb 17,8), einmal an die Herrschaft Gottes und Christi über den Kosmos und die Menschheit (Offb 11,15). Dafür wird ausführlich über Sterne gesprochen. Die angeschriebenen sieben Gemeinden haben jeweils einen Stern. Dieser wirkt als Engel auf die Gemeinde ein (Offb 1,16; Offb 1,20; Offb 2,1; Offb 3,1). Beim Weltende verlieren die Sterne sowie der Himmel ihre Engelmacht, so dass die Bewohner der Erde dem Zorngericht Gottes schutzlos ausgeliefert sind (Offb 6,13-17). Sterne verwandeln sich dann sogar in dämonische Kräfte und richten großen Schaden auf der Erde an (Offb 8,10f.; Offb 9,1) oder erfahren wie Sonne und Mond Einschränkungen ihrer Kraft (Offb 8,12). Als großes Zeichen erscheint eine Frau am Himmel, die sowohl den Kosmos mit Sonne, Mond und Tierkreis, als auch Israel und seine Heilsgeschichte mit der Geburt des herrscherlichen Messias

repräsentiert (Offb 12,1-6). Der Kampf des Drachen gegen die Frau beherrscht dann bis zu dessen endgültigen Untergang die Welt (Offb 12,7-13,11; Offb 16,13; Offb 20,2). Es erfolgt danach eine Neuschöpfung von Himmel und Erde ohne Sonne, Mond, Sterne und Meer mit dem neuen Jerusalem als Mittelpunkt (Offb 21,1-22,5). Es entsteht ein symbolischer, lichtdurchfluteter, fruchtbarer Kosmos ohne Störungsmöglichkeiten.

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Balz, H., ²1992, Art. κόσμος (kósmos), EWNT 2, 765-773
- Janowski, B., 2005, Art. Weltbild, RGG 4 8, 1409-1414
- Mau, J., 1979, Art. Aristarchos, KP 1, 553f.
- Sasse, H., Art. κοσμέω., THWNT 3, 867-898
- Thomé, H., 2005, Art. Weltbild, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 12, 460-463

2. Monographien und Aufsätze

- Äthiopisches Henochbuch (1 Hen), 1984, übers. v. S. Uhlig, JSRZ V, 459-780
- Dormeyer, D., 2010, Einführung in die Theologie des Neuen Testaments (Einführung Theologie), Darmstadt
- Gerber, C., 2013, Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs, NTS 59, 192-221
- Gnülka, J., 1994, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg
- J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch auf CD-Rom und im Internet, hg. v. d. Universität Trier, Trier 2013
- Kern, R., 2010, Wissenschaftliche Instrumente in ihrer Zeit. Band 1: Vom Astrolab zum mathematischen Besteck, Köln
- Kierspel, L., The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context (WUNT 2. 220), Tübingen 2006
- Philon von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung, 7 Bde., übers. v. L. Cohn u.a., Breslau-Berlin 1909-1964
- Platon, Sämtliche Werke, griech.-deutsch, übers. v. F. Schleiermacher, hrsg. v. G. Eigler u.a., 8 Bde., Darmstadt 1/1977. 2/1990
- Plutarch, Große Griechen und Römer, 6 Bde. (dtv 2068-2073), übers. v. K. Ziegler/W. Wuhrmann, München 1979-1980
- Siegert, F., 2008, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 7), Göttingen
- C. W. Skinner, The World: Promise and Unfulfilled Hope, in: S. A.

Hunt/D. F. Tolmie/R. Zimmermann, Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (WUNT), demnächst Tübingen 2013,61-71

- Theobald, M., 1988, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (Ntl. Abh. NF.20), Münster
- Volz, P., 1934, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, Tübingen.
- Weiser, A., ¹1975; 81992, Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien, Stuttgart
- Zimmermann, R. u.a. (Hg.), 2013, Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de