

Lennart H. Schirr

Die Gemeinde als kosmische Größe

**Eine Untersuchung zum Selbstver-
ständnis der paulinischen Gemeinde
im Diskurs antiker Kosmologien**



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Die Gemeinde als kosmische Größe

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Andreas Schüle und Christian Strecker

Band 67

Lennart H. Schirr

Die Gemeinde als kosmische Größe

Eine Untersuchung zum Selbstverständnis
der paulinischen Gemeinde
im Diskurs antiker Kosmologien



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Lennart H. Schirr, Dr. theol., Jahrgang 1987, studierte Evangelische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er ist als Pfarrer im Entsendungsdienst in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz tätig. 2011–2013 arbeitete er am Projekt Neuer Wettstein am Corpus Hellenisticum mit und 2013 arbeitete er am DFG-Projekt Samaritanus – editio critica maior, jeweils am Institut für Bibelwissenschaften der theologischen Fakultät der MLU. 2020 wurde er an der theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg promoviert.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06786-2 // eISBN (PDF) 978-3-374-06787-9
www.eva-leipzig.de

Meinem Vater

Vorwort

*Das Evangelium Jesu Christi ist nicht
in irgendeinem Winkel geschehen.*

(nach Apg 26,26)

Der vorliegende Band stellt eine leicht überarbeitete Fassung meiner 2020 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommenen Dissertationsschrift dar. Es war ein großes Unterfangen, sich in die Gedankenwelt eines so großen Denkers wie Paulus zu begeben und Themen zu bearbeiten, die die Herzstücke paulinischer Theologie berühren. Solch ein Unterfangen erfordert nicht nur Kraft, sondern auch Unterstützung. So danke ich zuerst Prof. Dr. Udo Schnelle, der mir nicht nur den Themenbereich für die Untersuchung vorschlug, sondern auch den Entstehungsprozess des Dissertationsprojekts mit begleitete.

Mein Dank gilt auch der damaligen neutestamentlichen Sozietät der Martin-Luther Universität, in deren Rahmen ich die Möglichkeit hatte, die Ideen und Ansätze meiner Untersuchung zu diskutieren und weiterzuentwickeln.

Ebenso danke ich Prof. Dr. Manfred Lang und Prof. Dr. Christoph Landmesser für die Erstellung der weiteren Gutachten der Dissertation sowie für ihre wertvollen Hinweise.

Prof. Dr. Christian Strecker sei herzlich gedankt für die Aufnahme meiner Untersuchung in die Reihe Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte (ABG) sowie der Evangelischen Verlagsanstalt, die Satz und Korrektur des Manuskriptes besorgte.

Zuletzt möchte ich meiner Frau und meinen Eltern danken, die mich in jeder erdenklichen Weise bei meiner Dissertation unterstützt haben. Speziell möchte ich mich bei meinem Vater Dr. Jörg Schirr bedanken, der mir bei jeder Phase des Projekts geduldig zur Seite stand. Ihm sei dieses Buch auch gewidmet.

Berlin, Michaelistag 2020

Lennart H. Schirr

Inhalt

| | | |
|------------|--|----|
| I | Einleitung | 17 |
| I.1 | Hinführung | 17 |
| I.2 | Problemhorizont und Verortung: Die Gemeinde als kosmische Größe? | 20 |
| I.2.1 | Die paulinische Gemeinde | 20 |
| I.2.2 | Die paulinische Gemeinde als kosmische Größe – im Diskurs antiker Kosmologie | 23 |
| I.2.3 | Kosmos – kosmisch – kosmologisch | 24 |
| I.2.4 | Kosmologie und Eschatologie | 24 |
| I.2.5 | Jüdische Apokalyptik und griechische Kosmologie | 27 |
| I.3 | Forschungsgeschichte | 27 |
| I.3.1 | Bultmann-Käsemann-Debatte – individuell-existentieller Ruf in die Entscheidung versus kosmologisch-apokalyptische Eschatologie | 30 |
| I.3.2 | Paulus zwischen Judentum und Hellenismus | 33 |
| I.3.3 | Kosmologie als Deutungsperspektive der Paulusexegese | 35 |
| I.4 | Fragestellungen zur Untersuchung | 41 |
| I.5 | Methodik und Vorgehensweise | 42 |
| I.5.1 | Aufbau der Untersuchung | 43 |
| I.5.2 | Aufbau der einzelnen Themenfelder | 44 |
| I.5.3 | Biblich-apokalyptische und philosophische Kosmologie | 44 |
| I.6 | Ps.-Aristoteles, <i>De mundo</i> – exemplarisches Beispiel für die Kosmologie der frühen Kaiserzeit | 45 |
| I.6.1 | Einleitung | 46 |
| I.6.1.1 | Gliederung | 47 |
| I.6.1.2 | Anliegen und Adressaten | 47 |
| I.6.2 | Das Verhältnis von Weltbild und Gottesbild in <i>De mundo</i> | 49 |
| I.6.2.1 | Allgemeines Gottesbild | 50 |
| I.6.2.2 | Göttliche <i>Dynamis</i> als Mittlerwesen | 51 |

| | | |
|---------|--|----|
| I.6.2.3 | Gott als Schöpfer und Erhalter/Erlöser | 53 |
| I.6.3 | Zusammenfassung und Schlussfolgerung | 54 |

II Themenfelder paulinischer Kosmologie: Welt und Schöpfung 57

| | | |
|-------------|--|-----------|
| II.1 | Kosmos | 58 |
| II.1.1 | Der Bedeutungshorizont von κόσμος bei Paulus | 60 |
| II.1.1.1 | Kosmos als Menschenwelt | 61 |
| II.2 | Kosmos und Aion – Raum und Zeit | 62 |
| II.2.1 | Kontexte bei Paulus | 63 |
| II.2.2 | Von Weltzeit zur Welt | 66 |
| II.2.3 | αἰών/κόσμος im Kontext des apokalyptischen Zwei-Äonen-Konzepts | 66 |
| II.2.3.1 | 4. Esra | 67 |
| II.2.3.2 | Syrischer Baruch | 70 |
| II.2.3.3 | Auswertung – Paulus im Kontext frühjüdischer Apokalyptik | 74 |
| II.2.4 | Philosophische Kosmologie | 77 |
| II.2.4.1 | Platon, <i>Timaios</i> | 77 |
| II.2.4.2 | Aristoteles, <i>De caelo</i> | 79 |
| II.2.4.3 | <i>Aion</i> in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie | 83 |
| II.2.4.4 | Philo von Alexandrien | 84 |
| II.2.4.5 | Die Stoa | 88 |
| II.2.4.6 | <i>Aion</i> als personale Größe | 90 |
| II.2.4.7 | Auswertung – Paulus im Kontext philosophischer Kosmologie | 91 |
| II.2.5 | Zwischenfazit | 92 |
| II.3 | Kosmos als κρίσις | 93 |
| II.3.1 | κρίσις im Kontext des Römerbriefs | 95 |
| II.3.1.1 | Verhältnis von Gott und Schöpfung in Röm 1,20 und 1,25 | 95 |
| II.3.1.2 | Die Relation Gott-Schöpfung in der geistigen Umwelt des Paulus im Blick auf Röm 1,20.25 | 99 |
| II.3.1.3 | Zustand der Schöpfung – Röm 8,19–23 | 104 |
| II.3.1.4 | κρίσις als Hyperonym – Röm 8,35–39 | 107 |

| | | |
|-------------|--|------------|
| II.3.2 | Das Verhältnis von alter und neuer κτίσις (Gal 6,15 und 2Kor 5,17) | 109 |
| II.3.2.1 | Gal 6,15 – καινή κτίσις als Aufhebung der irdischen Identitäten | 110 |
| II.3.2.2 | 2Kor 5,17 – καινή κτίσις als neue Existenzform ἐν Χριστῷ | 113 |
| II.3.3 | Das Verhältnis von alter und neuer Schöpfung in biblisch-apokalyptischer Tradition | 116 |
| II.3.3.1 | Schöpfung im Jesajabuch | 116 |
| II.3.3.2 | Apokalyptisches und apokryphes Schrifttum | 120 |
| II.3.3.3 | Rabbinische Traditionen | 125 |
| II.3.4 | Zwischenfazit | 127 |
| II.4 | Kosmos als gefallene Welt | 128 |
| II.4.1 | Kosmos als Zugehörigkeit | 128 |
| II.4.2 | Kosmos als ethischer Raum | 135 |
| II.4.3 | Kosmos als Herrschaftsbereich | 137 |
| II.4.4 | Kosmos als Objekt des Gerichts | 139 |
| II.4.5 | Gemeinde und Kosmos | 144 |
| II.4.5.1 | Eschatologische Teilhabe der Gemeinde | 148 |
| II.5 | Zusammenfassung | 154 |
| II.5.1 | Gemeindekonstruktion als <i>Othering</i> | 155 |
| II.5.2 | Das paulinische Konzept von κόσμος im antiken Diskurs | 156 |

III Themenfelder paulinischer Kosmologie: kosmische Wirkmächte 157

| | | |
|--------------|---|------------|
| III.1 | <i>Thanatos</i> | 159 |
| III.1.1 | Tod als Sterben | 159 |
| III.1.2 | Tod als Heilstod Christi | 160 |
| III.1.3 | Tod als kosmologische Größe | 162 |
| III.1.3.1 | Tod als Konzept | 162 |
| III.1.3.2 | Gen 3 – die Ätiologie des Todes | 163 |
| III.1.3.3 | Spätschriften und Apokryphen | 164 |
| III.1.3.4 | Eschatologischer Tod der Seele | 167 |
| III.1.3.5 | Tod als Herrscher | 171 |
| III.1.3.6 | Personifizierter Tod | 171 |
| III.1.3.7 | Mythologie des Todes | 173 |

| | | |
|--------------|--|-----|
| III.1.4 | Der Zusammenhang von Tod, Sünde und Gesetz | 178 |
| III.1.4.1 | Überwindung des Todes | 180 |
| III.1.5 | Zwischenfazit | 181 |
| III.2 | <i>Hamartia</i> | 184 |
| III.2.1 | Sünde als Tatsünde | 185 |
| III.2.2 | Universalität der Sünde | 186 |
| III.2.3 | Neues Verständnis in Christus | 187 |
| III.2.4 | Die Sünde als Macht im Kontext von Röm 5–8 | 188 |
| III.2.5 | <i>Unde malum</i> – Ursprung der Sünde? | 190 |
| III.2.5.1 | Das böse Herz und der böse Trieb | 191 |
| III.2.5.2 | Akrasia und Agnosia | 195 |
| III.2.6 | Sünde als anthropologische oder kosmische Macht? | 198 |
| III.2.6.1 | Sünde als Besessenheit | 199 |
| III.2.6.2 | Metaphorik der Sünde | 200 |
| III.2.6.3 | Leiblichkeit und Sünde | 201 |
| III.2.7 | Überwindung der Sünde – das Verhältnis von Sünde zu Tod und Gesetz | 204 |
| III.2.8 | Sünde und Gemeinde | 207 |
| III.2.9 | Zwischenfazit | 209 |
| III.3 | Engel | 210 |
| III.3.1 | Engelsvorstellungen im Kontext der biblischen Schriften | 211 |
| III.3.2 | Engel im Verhältnis zum Kosmos | 214 |
| III.3.3 | Engel als kosmische Mächte (Röm 8,38f.) | 216 |
| III.3.4 | Engel als Vermittler im Kontext des Galaterbriefs (Gal 1,8; 3,19; 4,14) | 217 |
| III.3.4.1 | Rhetorische Überbietung | 217 |
| III.3.5 | Das Verhältnis von Engeln zur Gemeinde (1Kor 6,3; 11,10) | 220 |
| III.3.6 | Engel in apokalyptischer Funktion | 223 |
| III.3.6.1 | Die Heiligen bei der Parusie | 224 |
| III.3.7 | Zwischenfazit – Bedeutung der Engelmächte für die Kosmologie und das Selbstverständnis der Gemeinde | 228 |
| III.4 | Satan | 230 |
| III.4.1 | Einleitung und Fragestellung | 230 |
| III.4.1.1 | Biblischer Kontext | 231 |
| III.4.2 | Satan als Hindernis des Evangeliums (1Thess 2,18; 2Kor 11,14; 2Kor 2,11) | 232 |
| III.4.3 | Satan als Versucher (1Thess 3,5; 1Kor 7,5) | 237 |

| | | |
|--------------|---|-----|
| III.4.4 | Satan als Herrscher und Repräsentant der Welt (2Kor 4,4; 1Kor 5,5) | 240 |
| III.4.5 | Satan als Agent Gottes oder widergöttliche Macht? (2Kor 12,7; Röm 16,20) | 249 |
| III.4.6 | Eine konsistente Vorstellung des Satans? – das Fehlen der Satansvorstellung in einzelnen Paulusbriefen | 252 |
| III.4.7 | Zwischenfazit – Bedeutung der Vorstellung des Satans für Gemeinde | 254 |
| III.5 | Unkonkrete Zwischenwesen: Mächte, Gewalten, Dämonen | 255 |
| III.5.1 | Abriss der Begriffsgeschichte | 257 |
| III.5.2 | Die Archonten des Äons (1Kor 2,6.8) | 258 |
| III.5.2.1 | Exkurs: Die Konzeption der Völkerengel | 260 |
| III.5.2.2 | Archonten als niedere Götter | 265 |
| III.5.3 | Die Unterwerfung der Mächte (1Kor 15,24 ff.) | 271 |
| III.5.4 | Mächte und Gewalten im Römerbrief (Röm 8,38; 13,1 ff.) | 274 |
| III.5.4.1 | Das Verhältnis Gottes zu den Mächten (Röm 13,1 ff.) . | 276 |
| III.5.5 | Die <i>Stoicheia tou kosmou</i> (Gal 4,3.9) | 279 |
| III.5.5.1 | Verhältnis Stoicheia und Gesetz | 280 |
| III.5.5.2 | Das Wesen der Stoicheia | 282 |
| III.5.5.3 | Stoicheia tou kosmou als Begriff der Kosmologie | 284 |
| III.5.5.4 | Verbindung der Elemente und des Kults | 285 |
| III.5.5.5 | Zusammenfassung zur Bedeutung der Stoicheia tou kosmou | 289 |
| III.5.6 | Δαιμόνια: stumme Götzen oder gefährvolle Mächte? (1Kor 10,19–21) | 292 |
| III.5.7 | Zwischenfazit – Bedeutung für die Gemeinde | 296 |
| III.6 | Zusammenfassung: kohärente Vorstellung widergöttlicher Mächte bei Paulus? | 298 |
| III.6.1 | Kohärente Systematik der Mächte? – Pluralität der Mächtevorstellungen | 300 |
| III.6.2 | Mächte als Mittel der Kontingenzbewältigung | 301 |

| | |
|---|-----|
| IV Themenfelder paulinischer Kosmologie: das vermittelnde Pneuma | 303 |
| IV.1 Einleitung und Fragestellung | 304 |
| IV.1.1 Das paulinische Pneuma im Verhältnis zu den Evangelien | 305 |
| IV.2 Die unterschiedliche Verwendung des Pneuma-Begriffs bei Paulus – die Unterscheidung der Geister | 306 |
| IV.2.1 1Kor 2,4.10–16: Geist der Welt und Geist Gottes | 307 |
| IV.2.1.1 πνεῦμα als anthropologische Größe – Geist als Ausdruck des Selbst / »Ich« | 309 |
| IV.2.1.2 πνεῦμα als antithetisches Konzept | 310 |
| IV.2.1.3 πνεῦμα in Beziehung – Ursprung und Zugehörigkeit | 313 |
| IV.2.1.4 πνεῦμα als Charisma – assoziierte Begriffe der Befähigung | 315 |
| IV.2.2 Zwischenfazit | 318 |
| IV.2.3 Der Geist als Funktion oder als Substanz eschatologischen Seins | 319 |
| IV.3 Pneuma als Kommunikation/Vermittlung – ein Schatz in irdenen Gefäßen | 321 |
| IV.3.1 Die Taufe als Ort der Vermittlung des Pneumas (1Kor 12,12f.; Gal 3,5; Röm 6,3–5) | 321 |
| IV.3.1.1 1Kor 12,11–13: Durch einen Geist zu einem Leib getauft | 322 |
| IV.3.1.2 1Kor 6,11: Durch den Geist reingewaschen, geheiligt und gerechtfertigt | 325 |
| IV.3.1.3 Gal 3,25f.: Auf Christus getauft, allesamt einer in Christus | 327 |
| IV.3.1.4 Röm 6,3–5: In seinen Tod getauft, ihm gleich geworden | 329 |
| IV.3.2 Stoffliche, räumliche und personale Dimension des Pneumas bei Paulus | 333 |
| IV.3.2.1 Die Gemeinde als Tempel, in dem der Geist Gottes wohnt | 338 |
| IV.3.2.2 Das Pneuma als <i>kabod</i> Gottes | 339 |
| IV.3.2.3 Personaler Geist? Röm 8,16.26f. | 340 |
| IV.3.2.4 Die hypostasierte Weisheit Gottes und das Pneuma – Sapientia Salomonis | 345 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| IV.3.3 | Zwischenfazit | 350 |
| IV.4 | Pneuma als transformierende Wirkmacht – geheiligt durch den heiligen Geist | 352 |
| IV.4.1 | Transformationsaussagen bei Paulus | 354 |
| IV.4.1.1 | 1Kor 15,51 f.: in Unvergänglichkeit verwandelt | 355 |
| IV.4.1.2 | 2Kor 5,1–8: Das Bild des Überkleidens | 357 |
| IV.4.1.3 | Pneuma spermatikos – Pflanzen-Metaphern für die Wirkungsweise des Geistes | 361 |
| IV.4.2 | Das Verhältnis von Pneuma und Christus – dem Kyrios gleich gestaltet | 365 |
| IV.4.2.1 | Christus pneumatikos? – der Kyrios aber ist der Geist | 366 |
| IV.4.2.2 | Der neue Mensch – Christus als Erster unter vielen Geschwistern im Verhältnis zu Philos Himmelsmenschen | 371 |
| IV.4.3 | Zwischenfazit | 375 |
| IV.5 | Stoische Pneumavorstellung im Verhältnis zum paulinischen Pneuma | 380 |
| IV.5.1 | Pneuma im stoischen System | 381 |
| IV.5.1.1 | Gestufte Ontologie durch die Präsenz des Pneumas | 383 |
| IV.5.1.2 | Stoische »Eschatologie« – Ekpyrosis | 384 |
| IV.5.2 | Stoische Lehre bei Paulus? – Unterschiede und Berührungspunkte | 386 |
| IV.5.2.1 | Ursprung und Zugehörigkeit | 386 |
| IV.5.2.2 | Anthropologische Bedeutung und Befähigung | 388 |
| IV.5.2.3 | Pneuma als antithetischer Begriff | 388 |
| IV.5.3 | Zwischenfazit | 390 |
| IV.6 | Zusammenfassung – Pneuma als Konnex des Selbstverständnisses der Gemeinde | 392 |
| IV.6.1 | Pragmatik der Pneumavorstellung | 394 |
| V | Die Gemeinde als kosmische Größe | 397 |
| V.1 | Sicherung des Ertrages | 398 |
| V.1.1 | Themenfeld paulinischer Kosmologie: Welt und Schöpfung | 398 |
| V.1.2 | Themenfeld paulinischer Kosmologie: kosmische Wirkmächte | 400 |

| | | |
|---|--|------------|
| V.1.3 | Themenfeld paulinischer Kosmologie: das vermittelnde Pneuma | 404 |
| V.2 | Dichotomien im paulinischen Gesamtentwurf | 405 |
| V.2.1 | Universal-kosmische Ebene | 406 |
| V.2.2 | Innerweltlich-soziale Ebene | 406 |
| V.2.3 | Innere menschliche Ebene | 407 |
| V.3 | Bündelung: Gemeinde als kosmische Größe | 408 |
| V.3.1 | Eschatologische Neuheit der Ekklesia Gottes | 408 |
| V.3.2 | Kosmologische Relevanz der Gemeinde für die gesamte Schöpfung | 409 |
| V.3.3 | Aktive Partizipation am göttlichen Handeln | 409 |
| V.3.4 | Transformative Neugestaltung als Gemeinde | 410 |
| V.3.5 | Verschränkung zwischen gegenwärtiger Heilsgewissheit und eschatologischem Anspruch | 411 |
| V.3.6 | Transformation und Deifikation | 411 |
| V.4 | Paulus innerhalb des antiken kosmologischen Diskurses | 413 |
| V.5 | Pragmatik der kosmologischen Ansätze des Paulus . . | 418 |
| V.5.1 | Missionarische Bestrebung | 418 |
| V.5.2 | Konflikte innerhalb der Gemeinde | 419 |
| V.5.3 | Zuspruch eines neuen, erhabenen Selbstverständnisses | 420 |
| V.6 | Ausblick und Impulse für die Paulus-Forschung | 420 |
| Literaturverzeichnis | | 423 |
| Bibeleditionen | | 423 |
| Quellenverzeichnis | | 423 |
| Wörterbücher und sprachliche Hilfsmittel | | 426 |
| Kommentare | | 427 |
| Sekundärliteratur und Artikel | | 430 |
| Register | | 451 |

I Einleitung

I.1 Hinführung

*Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?*¹

Präzisiert man die Frage Schleiermachers auf die Thematik der Kosmologie, könnte man fast versucht sein, sie positiv zu beantworten. Auf der einen Seite steht das moderne Verständnis von Kosmologie als Astronomie bzw. genauer Astrophysik, das die Frage nach dem Ursprung des Universums untersucht, ohne dabei auf einen ordnenden, zugrundeliegenden Sinn Rücksicht nehmen zu müssen. Das sogenannte wissenschaftliche Weltbild kommt scheinbar gut ohne Gottesvorstellungen und ohne einen Sinn hinter der Gestaltung der Dinge aus. Auf der anderen Seite steht das Bemühen bestimmter Interessenverbände, die religiöse Vorstellung der göttlichen Schöpfung der Welt in sieben Tagen als gleichwertige Theorie zur Entstehung der Arten und des Universums in den allgemeinen Schulunterricht zu integrieren.² Stehen sich Glauben und Wissenschaft wirklich unversöhnlich gegenüber? Die beiden Extrempositionen, die hier zugegeben sehr verkürzt dargestellt wurden, verkennen einen wesentlichen

¹ SCHLEIERMACHER, Über die Glaubenslehre. Zweites Sendschreiben an Lücke (1829). Dieses Zitat befindet sich auch gut von außen einsehbar vor dem großen Hörsaal der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

² Um solchen Positionen zu begegnen, muss man nicht bis in die USA gehen, wo kreationistische Interessenverbände immensen politischen Einfluss haben (vgl. dazu HEMMINGER, Die Geschichte des neuzeitlichen Kreationismus, in: NEUKAMM (Hrsg.), Evolution im Fadenkreuz des Kreationismus, Göttingen 2013, 15–36). Vielmehr titelte der Tagesspiegel am 29.06.2007: »Kultusministerin für Schöpfungslehre im Unterricht«, und schrieb weiter: »Die hessische Kultusministerin Karin Wolff (CDU) sieht in der biologischen Evolution und der biblischen Erklärung für die Entstehung der Welt keinen Widerspruch, sondern eine »erstaunliche Übereinstimmung«. Das sollen jetzt auch die Schüler lernen.«

Aspekt der Kosmologie. Kosmologie beschäftigt sich zwar mit den Fragen nach der Entstehung, dem Ziel und Aufbau der Welt, aber immer als Sinnzusammenhang. Der Begriff Kosmos, griechisch κόσμος »Schmuck, Ordnung«, impliziert deutlich, dass das Gesamtgefüge der Wirklichkeit als eine bestimmte Ordnung konstruiert wird.³ Insofern ist jedes Weltbild als Wirklichkeitsdeutung bzw. Wirklichkeitskonstruktion zu verstehen. Das gilt für den ersten Schöpfungsbericht, der mehr auf die empfundene Wohlordnung der Welt in Ausrichtung auf den heiligen Ruhetag, den Sabbat, hin komponiert wurde,⁴ wie auch für die moderne Kosmologie, die zwar vor allem dem *Wie* der Entstehung des Universums nachspüren kann, aber nicht das *Warum*, die Sinnstiftung der Wirklichkeit, vorwegnehmen kann.⁵

Diese Deutung der erlebten Wirklichkeit als Sinnzusammenhang ist hingegen wesentlicher Bestandteil religiöser Systeme.⁶ Religiöse Systeme müssen in

³ Vgl. zum Lemma κόσμος LIDDELL/SCOTT, A Greek-English Lexicon 1996, 985; PASSOW, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, I/2, Leipzig ⁵2004, 1802, und PAPE, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, I, Braunschweig ²1864, 1372.

⁴ Vgl. WESTERMANN, Genesis 1–11, BK I,1, Neukirchen-Vluyn 1983, 123–126.

⁵ S. dazu die grundsätzlichen Aussagen bei SCHOBERTH, Das Universum und die Welt, in der wir leben, in: HÜBNER u. a. (Hrsg.), Kosmologie und Theologie, Tübingen 2004, 345: »Die neue interdisziplinäre Bemühung um das Thema ›Kosmologie‹ [...] belegt, dass die klassischen Fragestellungen und Frontstellungen an Plausibilität verloren haben: Weder ist das ›Weltbild‹ der Wissenschaften mit der ›Welt‹ identisch, noch kann überhaupt aus den sich immer weiter differenzierenden Wissenschaften ein solches ›Weltbild‹ abgeleitet werden. Das gesellschaftlich wirksame Bild der Naturwissenschaften entspricht bekanntlich in weiten Teilen den Naturwissenschaften nicht, auch wenn es zweifellos auch von vielen Naturwissenschaftlern geteilt wird. Die Diskrepanz dürfte sich daraus erklären, dass ein ›Weltbild‹ andere Funktionen erfüllt als eine Zusammenfassung wissenschaftlicher Daten und Theorien. Seine Funktion einer grundlegenden Orientierung des Denkens und Handelns kann im Rahmen des sachlich notwendigen Reduktionismus der Naturwissenschaften gar nicht erfüllt werden, so dass sich aus ihnen keine existenziell relevante Kosmologie ableiten lässt.« Vgl. auch EVERS, Das Verhältnis von physikalischer und theologischer Kosmologie als Thema des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: HÜBNER u. a. (Hrsg.), Kosmologie und Theologie, Tübingen 2004, 43–57, 56 f.

⁶ S. dazu die Definition Wolfgang Wielands, die er in einer Beschreibung des Verlusts des kosmologischen Deutungsanspruchs der Philosophie gegenüber der modernen Naturwissenschaft formuliert, WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen 1992, 16: »Was der Philosophie noch blieb, nachdem ihr die Aufgabe, die maßgebliche Theorie der Wirklichkeit zu liefern, von der Naturwissenschaft entwunden worden war, war nur noch dies, sich mit den subjektiven Entwürfen zu befassen, in denen das Individuum die Gesamtheit aller Dinge in die Einheit eines Sinnganzen fügt und auf sich selbst und das eigene Lebensverständnis zurückbezieht. Für diese nicht mit der wissenschaftlichen Forschung in Konkurrenz tretenden Entwürfe bürgerte sich bald der Begriff der *Weltanschauung* ein;« [Herv. im Original].

der Lage sein, sinnstiftend Aussagen zum Aufbau, Entstehung und Ziel der Welt zu machen, und haben insofern eine natürliche Schnittmenge mit kosmologischen Fragestellungen. Das entstehende Christentum macht in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Als der Apostel Paulus den Menschen in Kleinasien und Griechenland das Evangelium von Jesus Christus als gekreuzigten und auferstandenen Retter der Welt verkündigte, konnte diese Botschaft nicht einfach isoliert, quasi als neue Facette des vormaligen Wirklichkeitsverständnisses, vermittelt werden, sondern musste, um überzeugend zu sein, einen Anspruch auf Wirklichkeitsdeutung in allen wesentlichen Aspekten haben. Insofern stellt das Christusgeschehen nicht nur einen epochalen Umbruch im Wirklichkeitsverständnis von Paulus dar, sondern markiert zugleich einen religiös-kulturellen Umbruch für die antike Welt, der mit dem Aufkommen des Christentums zusammenhängt. Der missionarische Erfolg des entstehenden Christentums hängt direkt mit der Anschlussfähigkeit der neuen Glaubensgemeinschaft zusammen. Paulus vollbringt diese Leistung, indem er nicht nur die Vorstellungen und Lebenswelt seiner Adressaten aufnahm und in einen sinnstiftenden Wirklichkeitszusammenhang mit seiner Botschaft brachte, sondern auch indem er diskursiv mit seinen Gemeinden ein neues Selbstverständnis als kosmische Größe innerhalb des frühchristlichen kosmologischen Narratives entwickelte. Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist es daher, nicht nur die Bedeutung kosmologischer Aspekte für das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde zu untersuchen, sondern aufzuzeigen, dass die paulinische Gemeinde sich selbst als kosmische Größe, als aktiver Bestandteil des universal-eschatologischen Geschehens verstand. Wenn Paulus der Gemeinde zuspricht, *über den gesamten Kosmos, ja über Engel zu richten* (1Kor 6,2f.), und verkündet, *dass die gesamte Schöpfung sehnlich auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes wartet* (Röm 8,19–21), dann wird deutlich, dass die paulinische Gemeinde weit mehr als nur eine soziologische Größe ist. Ihr kommt vielmehr selbst kosmische Relevanz zu, indem sie schon in der Gegenwart *neue Schöpfung* ist (2Kor 5,17) und die göttliche Ordnung wie Schlaglichter in der finsternen, gefallenen Welt repräsentiert (Phil 2,15). Diese Aussagen über das Selbstverständnis der Gemeinde stellen augenscheinlich Spitzenaussagen dar, aber sie sind keineswegs unvorbereitet, da sich das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde im Kontext eines komplexen kosmologischen Narrativs entwickelt und nur in diesem Sinnzusammenhang angemessen zu verstehen ist. In diesem Sinn ist es das Ziel der Untersuchung, das Kollektiv Gemeinde im Rahmen des Gesamtentwurfes des Paulus in kosmologischer Perspektive zu beschreiben und im Diskurs antiker Kosmologien zu verorten.

Auch wenn Wieland die Definition defizitär entwickelt, handelt es sich doch bei der Sinngebung um ein wesentliches Element aller philosophischen und theologischen Entwürfe. Vgl. dazu auch EVERS, a. a. O., 56.

1.2 Problemhorizont und Verortung: Die Gemeinde als kosmische Größe?

Der Titel der Untersuchung deutet die verschiedenen Problemhorizonte der vorliegenden Arbeit bereits an: Die Gemeinde als kosmische Größe – Eine Untersuchung zum Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde im Diskurs antiker Kosmologien. Ziel der Arbeit ist es daher, das kosmologische Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde zu untersuchen. Die einzelnen Elemente des Titels umreißen hierbei den Rahmen der Untersuchung und machen den Fokus deutlich.

1.2.1 Die paulinische Gemeinde

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Gemeinde, bzw. genauer die *paulinische* Gemeinde, d. h. die kollektive Größe der Menschen, die im Gebiet der paulinischen Mission leben und das Evangelium des Paulus angenommen haben. Dieses Verständnis von Gemeinde bedarf einer Reihe von Vorbestimmungen, die transparent zu machen sind.

Der Begriff Gemeinde, griechisch ἐκκλησία, wurde in diesem Zusammenhang bewusst gewählt, da er in den paulinischen Briefen selbst verwendet wird, um die Adressaten direkt anzureden (1Kor 1,2; 2Kor 2,2; Gal 1,2; 1Thess 1,1), aber auch, um die kollektive Größe der ersten Christen zu bezeichnen (1Kor 12,28; 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6).⁷ Während die Bezeichnung *Christen*,⁸ griechisch χριστιανοί sich erst im Laufe der Zeit etablierte und zunächst vielleicht sogar Fremdbe-

⁷ Vgl. weiterführend HAINZ, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, BU 9, Regensburg 1972; MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus*, WUNT 43, Tübingen 1987, 296–318; ROLOFF, *Art. ekklēsia*, in: EWNT 1, ²1992, 998–1011; DERS., *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993; KRAUS, *Das Volk Gottes*, Tübingen 1996; KORNER, *The Origin and Meaning of Ekklēsia in the Early Jesus Movement*, Leiden 2017; TREBILCO, *Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?*, in: NTS 57 (2011), 440–460.

⁸ Im gesamten NT nur in Apg 11,26; 26,28 und 1Pt 4,16. In der Apg 11,26 wird die Bezeichnung mit der Gemeinde in Antiochia in Verbindung gebracht. S. dazu SCHNEIDER, *Apg II*, HThKNT V, Freiburg i. Br. 1982, 92: »Der Name zeigt an, daß man die Jesus-Gläubigen nicht mehr unter »die Juden« der Stadt subsumierte, sondern sie – als geschlossene Gruppe (aus Juden und Heiden) – erkennen konnte.« Weiterführende Literatur findet sich bei SCHNEIDER, a. a. O., 86. Vgl. auch PESCH, *Apg 1–12*, EKK V/1, Neukirchen-Vluyn, Düsseldorf u. a. ³2005, 353 f., und SCHILLE, *Apg*, ThHK V, Berlin 1983, 264 f.

zeichnung war,⁹ ist die Bezeichnung *Ekklesia* durch die unumstrittenen Paulusbriefe als den ältesten Zeugnissen des frühen Christentums belegt. Wichtig ist hierbei, dass sich anhand vom paulinischen Sprachgebrauch feststellen lässt, dass die *Ekklesia Theou*, die Gemeinde Gottes, im paulinischen Denken schon als eigenständige Größe verstanden wurde, die – zumindest aus der Innenperspektive heraus – als eine dritte Größe neben dem Judentum und den Völkern unterscheidbar war (1Kor 10,32).

Die nähere Bestimmung als paulinisch ist insofern bedeutsam, als dass der Fokus der Untersuchung nicht auf die gesamte Vielfalt des frühen Christentums gerichtet ist, sondern allein auf den Wirkungsbereich des Apostels Paulus. Wie in der Betrachtung der Evangelien oftmals von der *markinischen* oder *johnaneischen* Gemeinde als Adressaten oder Entstehungskontext der Schrift geredet wird, um die verschiedenen Anliegen und Charakteristika angemessen würdigen zu können, beschränkt sich die vorliegende Untersuchung auf den Kontext der paulinischen Mission. Aus diesem Grund begrenzt sich die Untersuchung auch ausschließlich auf die unumstrittenen Briefe des Paulus (1Thess, 1Kor, 2Kor, Gal,

⁹ S. Tac. Ann. 15,44: »Um das Gerücht aus der Welt zu schaffen, schob er [Nero] die Schuld auf andere und verhängte die ausgesuchtesten Strafen über die wegen ihrer Verbrechen Verhassten, die das Volk »Chrestianer« nannte [vulgus Chrestianos appellabat]. Der Urheber dieses Namens ist Christus [auctor nominis eius Christus], der unter der Regierung des Tiberius vom Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war. Für den Augenblick war [so] der verderbliche Aberglaube unterdrückt worden, trat aber später wieder hervor und verbreitete sich nicht nur in Judäa, wo das Übel aufgekommen war, sondern auch in Rom, wo alle Greuel und Abscheulichkeiten der ganzen Welt zusammenströmen und gefeiert werden.« (Text nach THEIBEN/MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011, 89; Herv. durch Vf.) S. auch Sueton, Vita Claudii, 25,4: *Judaeos impulsore Chrestus assidue tumultuantes Roma expulit* »Die Juden, die, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten, vertrieb er [sc. Claudius] aus Rom.« (Übers. nach THEIBEN/MERZ, a. a. O., 90.). Vgl. dazu WENZ, Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie, Göttingen 2011, 125–141, und THEIBEN/MERZ, a. a. O., 86–90.

Für die Häresiologie s. Clemens Alexandrinus, strom. VII, 7, 108,1 f.: »Was aber die Sekten betrifft, so sind sie teils nach dem Namen ihrer Gründer benannt wie die Schule des Valentinus und des Marcion und des Basileides, [...] 2. Andere Sekten sind nach einem Ort benannt wie die Peratiker, andere nach einem Volk wie die Sekte der Phryger, andere nach einem Verhalten wie die Enkratiten, andere nach eigenartigen Lehren wie die Doketen und die Haimatiten, andere nach Grundgedanken und dem, was sie verehrt haben, wie die Kaianisten und die sogenannten Ophianer, andere nach den gesetzwidrigen Handlungen, deren sie sich vermaßen, wie von den Simonianern die sogenannten Entychiten.« (Text nach Clemens von Alexandrien, Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto StÄHLIN, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 17, 19, 20, München 1936–1938.)

Röm, Phil, Phlm¹⁰) als Zeugnisse für das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde. Die deutero- und tritopaulinischen Schriften hingegen, die später entstanden sind und sich die Autorität des Paulus zuschreiben, sind als Zeugnisse aus einem anderen zeitlichen Kontext zu verstehen, die andere theologische Schwerpunkte und Anliegen haben.

Zuletzt ist der kollektive Singular *Gemeinde* zu thematisieren. Zum paulinischen Einflussbereich gehörte nämlich eine Vielzahl von einzelnen Gemeinden, die kulturell und sozial so unterschiedlich geprägt sind, dass eine gemeinsame Beschreibung einer Begründung bedarf. An diesem Aspekt des Titels wird augenscheinlich, dass das Anliegen der Untersuchung nicht sein kann, Aussagen zum kosmologischen Selbstverständnis der einzelnen Gemeinde in Korinth, in Philippi oder Thessaloniki zu machen. Insofern ist weniger das konkrete Selbstverständnis der einzelnen Gemeinden als wirkliche soziale Größe im Blickfeld der Untersuchung, sondern das zu Grunde liegende ideelle Verständnis, das die Gemeinden miteinander verbindet und sie zur *Ekklesia Theou* werden lässt. Diese Form der Betrachtung setzt allerdings auch eine bestimmte Paulushermeneutik voraus. Die Gemeindebriefe sind schließlich zumeist Schreiben mit einem konkreten Anlass und einem konkreten Adressaten.¹¹ In diesem Sinne setzt eine Betrachtung unter einer verallgemeinernden, synthetisierenden Fragestellung auch einen hohen Grad an Konsistenz im paulinischen Denken voraus. In der Fragestellung nach dem Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde ist die Hypothese inbegriffen, dass ein einheitliches Selbstverständnis existierte, das sowohl von den einzelnen Gemeinden als auch von Paulus selbst vertreten wurde. Insoweit kann die vorliegende Untersuchung nicht mehr leisten, als den Versuch einer Rekonstruktion bzw. Deutung des Selbstverständnisses der paulinischen Gemeinde, der mehr einem Idealtypus gleichkommt, als der konkreten Vorstellungen der individuellen Gemeinden.

Dieser Umstand verdankt sich aber auch der Gestalt der Quellen, die untersucht werden. Die Gemeindebriefe sind immer als einseitige Kommunikation zu werten. Auch wenn Paulus zum Teil Anliegen der Gemeinde aufnimmt und bespricht, bleiben die Briefe doch zunächst immer nur Zeugnis des paulinischen Denkens und der paulinischen Einschätzung der einzelnen Zusammenhänge. In diesem Sinn bleibt das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde zu allererst das paulinische Selbstverständnis von Gemeinde, das aber durchaus im diskursiven Miteinander zwischen Paulus und den einzelnen Gemeinden entstanden ist und dadurch einen allgemeinen Anspruch erhält.

¹⁰ Der Brief des Paulus an Philemon gilt zwar weithin als authentischer Paulusbrief, aber er ist auf Grund seines konkreten Anliegens und seines geringen Umfangs nicht relevant für die gegenwärtige Untersuchung.

¹¹ Vgl. HOEGEN-ROHLS, Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten, eine Einführung in die paulinische Epistolographie, Neukirchen-Vluyn 2013.

Diese Vorbedingung ist zwar innerhalb der Untersuchung stets zu berücksichtigen, indem der Kontext der einzelnen Aussagen mitzudenken ist, aber zugleich darf Paulus eine gewisse Stringenz seiner Aussagen zugebilligt werden, da ansonsten jede systematisierende Betrachtung in Richtung einer Theologie, Ekklesiologie, Ethik des Paulus zwangsläufig ins Leere laufen müsste und nur noch ein Konglomerat einzelner Aussagen und Kontexte unverbunden und individuell Gegenstand neutestamentlicher Forschung sein könnte.¹²

I.2.2 Die paulinische Gemeinde als kosmische Größe – im Diskurs antiker Kosmologie

Der zweite wesentliche Aspekt des Titels der Untersuchung ist der kosmologische Rahmen, in dem das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde untersucht werden soll. Das zentrale Anliegen dieser Arbeit ist es, die Reichweite der Kategorie Kosmologie für die Gemeindekonstitution zu eruieren.

Kosmologie kann als die Lehre vom Ursprung (Kosmogonie), Aufbau und Ziel der Welt definiert werden. Der Begriff Kosmologie ist keine moderne Kategorie, die an die Antike herangetragen wird, sondern entstammt der Sprache der antiken Quellen.¹³ Er leitet sich vom griechischen Wort κόσμος »Ordnung, Schmuck« bzw. κοσμέω »schmücken, ordnen« ab.¹⁴ Begriffsgeschichtlich entwickelt er sich von der Bezeichnung für Schmuck über die Bedeutung von etwas Wohlgeformtem, Wohlgeordnetem, z. B. der sozio-politischen Größe Polis, zum Ausdruck für die (Wohl-)Gestalt des Alls, bis hin zum Synonym für das Allumfassende der Wirklichkeit selbst. Darüber hinaus kann κόσμος auch schlicht als (Menschen-)Welt verstanden werden, welches dann dem lateinischen *mundus*

¹² S. dazu den Hinweis von Oda Wischmeyer. Wischmeyer kritisiert im Zusammenhang eines Artikels über paulinische Kosmologie die Forschungstendenz, den eigentlichen Aussagegehalt der paulinischen Briefe gegenüber der rhetorischen Betrachtung und konkreten Briefsituation zu stark zu relativieren. S. WISCHMEYER, Kosmos und Kosmologie bei Paulus, in: GEMEINHARDT/ZGOLL, Weltkonstruktionen, ORA 5, Göttingen 2010, 87–101, 88: »Zunächst einmal hüten sie [T. Engberg-Pedersen und L. Scornaieni] sich vor dem Trend, der mit einem Teil der Epistolographie- und Rhetorikforschung einhergeht, die Paulusbrieve gänzlich von ihrer kommunikativen Situation und ihrer rhetorischen Strategie her zu interpretieren, so dass die Propositionalgehalte der Texte gleichsam verdampfen.«

¹³ So bspw. bei Ion von Chios, dessen Werk Τριαγμός auch als Κοσμολογικός bekannt ist. S. KRANZ, Kosmos, in: Archiv für Begriffsgeschichte 2 (1958), 43.

¹⁴ Vgl. ADAMS, Constructing the World, London 2000, 42 f., und SASSE, Art. κοσμέω/κόσμος, in: ThWNT 3, 1967, 867–898; LIDDELL/SCOTT, A Greek-English Lexicon 1996, 985; PASSOW, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, I/2, Leipzig ⁵2004, 1802, und PAPE, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, I, Braunschweig ²1864, 1372.

entspricht.¹⁵ Auf unterschiedliche Traditionen zurückführbare Diskurse kosmischer Ordnung erheben den Anspruch, alle Seinsebenen zu durchziehen und als Richtschnur für ein gelingendes (Zusammen-)Leben angewendet zu werden. Kein Aspekt der Wirklichkeit kann unverbunden von dem Ganzen betrachtet werden.

Für die vorliegende Arbeit soll bewusst ein weiter Begriff von Kosmologie angelegt werden, der nicht nur die klassischen und nachklassischen philosophischen Entwürfe meint, sondern allgemein Vorstellungen und Konzepte umfasst, die überindividuelle Sinnzusammenhänge und Ordnungssysteme mit universalem Anspruch bilden.

1.2.3 Kosmos – kosmisch – kosmologisch

Begrifflich soll innerhalb der Untersuchung zwischen den Begriffen Kosmos, kosmisch und kosmologisch unterschieden werden. Wie aufzuzeigen ist, codiert Paulus den Begriff Kosmos in Abgrenzung zur göttlichen Realität bewusst um und entfernt sich damit vom positiven Kosmosbegriff der Philosophie. Kosmisch meint dagegen innerhalb der Untersuchung die überindividuelle, universale Relevanz und Wirkungsweise von unterschiedlichen Entitäten. Kosmisch wird im Unterschied zum paulinischen Kosmosbegriff jedoch wertfrei verwendet. Um die Zugehörigkeit zum Kosmos und die damit verbundene negative Konnotation auszudrücken, wird daher der Begriff »kosmosförmig« verwendet oder in Abgrenzung zum himmlischen Bereich die Bestimmung »irdisch«. Das Attribut kosmologisch hingegen impliziert immer schon eine gewisse Abstraktion und einen denkerischen Systemzusammenhang, der in Richtung einer zusammenhängenden Kosmologie deutet.

1.2.4 Kosmologie und Eschatologie

Grundlage für die Untersuchung ist die Annahme, dass Paulus das Wirken Christi in der Welt als den Beginn eines universalen Prozesses betrachtet hat, der nicht nur einzelne Aspekte des individuellen menschlichen Lebens berührt, sondern die Deutung und das Verständnis der Wirklichkeit insgesamt grundlegend verändert hat. In der neutestamentlichen Forschung wurde dieses Wirklichkeitsverständnis oftmals als eschatologisch beschrieben. Aus diesem Grund soll im Folgenden begründet werden, warum die vorliegende Untersuchung demgegenüber die Kategorie Kosmologie verwendet.

Das Konzept Eschatologie als Lehre der letzte Dinge (Tod, Auferstehung, Jüngstes Gericht) ist ein Kunstbegriff der Systematischen Theologie des 19. Jh.

¹⁵ S. KRANZ, a. a. O., 64 ff.

und entstammt nicht der Quellsprache.¹⁶ Die Stärke des Begriffs liegt in der Fokussierung auf die Naherwartung, die das Weltbild der ersten Christen prägte. Ausgehend von der Auferstehung Christi wurde die Etablierung des Reiches Gottes, der βασιλεία θεοῦ, auf Erden erwartet, dessen Vollendung durch die Wiederkunft Christi markiert würde. Diese epochale Wende würde unter dem Begriff kollektive/universale Eschatologie treffend zusammengefasst werden. Allerdings kann Eschatologie auf individueller Ebene das Schicksal jedes Menschen nach seinem biologischen Tod und die damit verbundenen Vorstellungen vom Jenseits und einem persönlichen Gericht nach den individuellen Taten meinen.¹⁷ Beide Varianten der Eschatologie haben Entsprechungen in den paulinischen Briefen und ihnen kommt in dieser Hinsicht eine gewisse Plausibilität zu. Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass bei Paulus, wie auch im Blick auf das gesamte frühe Christentum, mit der Verzögerung der Parusie die individuelle Eschatologie weiter ins Zentrum der Vorstellungen rückte, aber ohne dass die Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung der Toten, eines allgemeinen Gerichts und der endgültigen Etablierung des Reiches Gottes völlig aufgegeben wurde. In dieser Hinsicht wird der Begriff Eschatologie oftmals undifferenziert mit dem Begriff Apokalyptik, der eigentlich die Offenbarung eines göttlichen Plans, der die Niederrichtung aller feindlichen Mächte und die Etablierung einer ewigen Heilszeit für die Auserwählten Gottes beinhaltet, meint, vermischt.¹⁸

¹⁶ Der Begriff Eschatologie wird erstmals von dem lutherischen Theologen Abraham Calov (1612–1686) für den Schlussteil seiner Dogmatik verwendet und bezieht sich auf Sir 7,36. Ab dem 19. Jh. setzte sich diese Bezeichnung im Kontext der protestantischen Theologie durch. Vgl. LEONHARDT, Grundinformation Dogmatik, Göttingen ⁴2009, 388. Vgl. auch SAUTER, Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 30 (1988), 191–208. Vgl. weiterführend WENZ, Vollendung: eschatologische Perspektiven, Studium Systematische Theologie 10, Göttingen 2015.

¹⁷ Für die Kategorien universale und individuelle Eschatologie, vgl. EBELING, Dogmatik des Christlichen Glaubens III, Tübingen ⁴2012, 385 ff., und in religionsphänomenologischer Perspektive WIDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 440 ff. Vgl. speziell zur paulinischen Eschatologie, SCHAPDICK, Eschatisches Heil mit eschatischer Anerkennung: exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen Endgeschick im Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Philipper, Bonner biblische Beiträge 164, Göttingen 2011, der Paulus vor allem individual-eschatologisch deutet.

¹⁸ Problematisch ist hierbei, dass sich bis in die Gegenwart auch noch keine allgemeine Definition für Apokalyptik durchgesetzt hat, da apokalyptische Schriften in Form und Inhalt sehr divergent sind. So auch FÖRG, Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik, Leipzig 2013, 42: »Dringendes Desiderat der Forschung ist eine Definition des bisher immer noch unscharf gebrauchten Begriffes ›Apokalyptik‹.« Der Begriff Apokalyptik als Bezeichnung einer literarischen Gattung und Geistesströmung wurde 1832 in den wissenschaftlichen

So sehr das Denken der ersten Christen und somit auch der paulinischen Gemeinde von der Naherwartung geprägt war und damit treffend als eschatologische Existenz beschrieben werden kann, stellt doch gerade der Fokus des Begriffs auf das Eschaton eine unangemessene Verengung für das paulinische Denken dar. Das Wirken Christi markiert zwar auch für Paulus deutlich das Ende aller Zeiten (1Kor 10,11), aber es beschränkt sich nicht auf die Beschreibung der Endzeit, sondern verändert insgesamt die Auffassung der Wirklichkeit der Gemeinde. Insofern ist die Eschatologie nur als ein bedeutsamer Teil der Kosmologie, als Sinnzusammenhang, zu verstehen, da das endzeitliche Wirken Christi nicht nur die Gegenwart und Zukunft der Gemeinde neu bestimmt, sondern auch die Deutung der Vergangenheit und sogar der Vorzeit bzw. Schöpfung. Wirklich angemessen lässt sich dieser Deutungszusammenhang nur im Rahmen einer kosmologischen Fragestellung darstellen. Vorstellungen vom Ende der Welt bzw. der Transformation der Welt sind nicht getrennt von Vorstellungen zum Entstehen und dem gegenwärtigen Zustand des Kosmos zu betrachten. Um die Bedeutung des Christusgeschehens für die Menschen der Antike verständlich zu machen, musste Paulus seine Botschaft in einem Deutungszusammenhang, einem sinnstiftenden, kosmologischen Narrativ entwickeln.

Wichtig für die Frage nach der Gemeindekonstitution im Horizont der Kosmologie ist die epistemologische Offenheit in der neutestamentlichen Zeit, in der sich noch kein geschlossenes, allgemeines Konzept jüdischer Kosmologie durchgesetzt hatte und der Apostel Paulus dadurch in der Lage war, relativ frei mit philosophischen Ideen umzugehen.¹⁹ Die Aufnahme und Modifikation diskursiver Traditionselemente umfasste für die paulinische Auffassung auch eine zeittheoretische Umordnung innerhalb der entstehenden christlichen Kosmologie, die sich darin ausdrückt, dass die ewige göttliche Ordnung nun nicht mehr als das Resultat einer Protologie am Beginn der Zeit verstanden wurde, sondern am Ende aller Zeiten durchgesetzt werden muss.²⁰ Dieser Prozess hat mit dem Christusereignis seinen Anfang genommen und wird mit der Parusie des Kyrios endgültig zur Erfüllung gelangen. Die Gemeinde versteht sich schon jetzt als Repräsentant dieser neuen Ordnung und kann diese antizipieren.

Diskurs eingebracht (FRIEDRICH LÜCKE, *Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere*, Bonn ²1852 [1. Aufl. 1832], 18.), vgl. dazu SCHRÖTER, *Apokalyptik im frühen Judentum und im Urchristentum*, in: *Loccumer Pelikan* 2 (2015), 53–57, 53. Vgl. weiterführend FÖRG, a. a. O., 43–45 und den einflussreichen Versuch einer Gattungsbestimmung bei COLLINS, *Introduction. Towards the Morphology of Genre*, in: *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula 1979.

¹⁹ Vgl. ADAMS, *Graeco-Roman and Ancient Jewish Cosmology*, in: PENNINGTON/McDONOUGH, *Cosmology and the New Testament Theology*, London 2008, 19–27.

²⁰ Vgl. WISCHMEYER, *Kosmos und Kosmologie bei Paulus*, 97–100.

I.2.5 Jüdische Apokalyptik und griechische Kosmologie

Eine weitere notwendige Klärung ergibt sich aus der landläufigen ideengeschichtlichen Verortung von Apokalyptik und Kosmologie.²¹ Während die Bedeutung apokalyptischer Konzepte für die Vorstellungen des Paulus mittlerweile als Konsens angesehen werden kann, wird Kosmologie oftmals noch als etwas Fremdes eingeschätzt.²² Im Hintergrund steht dabei, dass Apokalyptik religionsgeschichtlich oftmals als alttestamentlich-jüdisches Phänomen verstanden wird, da sich im AT nicht nur die Anfänge apokalyptischen Denkens (v. a. Daniel, Jesaja) feststellen lassen, sondern apokalyptische Vorstellungen auch bedeutsam für die Schriften des frühen Judentums waren. Kosmologie hingegen wird als Teilgebiet der griechisch-römischen Philosophie verstanden und daher scharf von apokalyptischen Vorstellungen getrennt und auch als Hintergrund für die paulinischen Aussagen ausgeschlossen.

Wie bereits im Blick auf die Eschatologie besprochen wurde, verwendet die vorliegende Untersuchung einen breiteren Begriff von Kosmologie und versteht apokalyptische Konzepte als Elemente einer besonderen kosmologischen Welt- und Wirklichkeitsdeutung und nicht im Widerspruch zur Kosmologie als solcher. Die exklusivierende Unterteilung von Vorstellungen als jüdisch oder griechisch-römisch ist für die Fragestellung der Arbeit allenfalls von nachrangiger Relevanz, da das Wirken des Paulus als Apostel für die Völker insgesamt als kultureller Wissenstransfer zu würdigen ist und gerade als Überwindung der kulturellen Grenzen verstanden werden sollte. Eine einseitige Deutung der paulinischen Vorstellung aus einer alttestamentlich-jüdischen Matrix heraus wird der Transferleistung des Paulus keinesfalls gerecht, da er sich in beiden kulturellen Bereichen souverän bewegte, um die größtenteils paganen Adressaten seiner Botschaft von Jesus Christus als Sohn Gottes zu erreichen.

I.3 Forschungsgeschichte

Die Thematik der Kosmologie im Bereich der neutestamentlichen Forschung ist bis dato relativ schwach repräsentiert, auch wenn sich momentan eine Wende

²¹ Vgl. COLLINS, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden 1996, die jüdische und christliche Apokalypsen unter zusammenhängenden kosmologischen Ordnungsaspekten untersucht und dadurch schon die Dichotomie Apokalyptik/Kosmologie überwindet.

²² So etwa bei WYRWA, Art. Kosmos, in: RAC XXI, 706, und bei SASSE, Art. κόσμος, in: ThWNT 3, 887. Vgl. ausführlicher im Abschnitt I.3 Forschungsgeschichte.

klar abzeichnet.²³ Dieses bisherige Desinteresse hat vor allem einen ideengeschichtlichen Hintergrund. Während die christliche Beschäftigung mit der Kosmologie in der Antike bis hin zum Mittelalter und der frühen Neuzeit intensiv war,²⁴ markierte die aufkommende Aufklärung ein neues Wirklichkeitsverständnis, das auch bald auf die zeitgenössische Theologie überging. Es war u. a. besonders ein Verdienst von Immanuel Kant, dass das Wirklichkeitsdeutungsmonopol der Kirchen in Mitteleuropa in Frage gestellt wurde und dass die Überlegungen über die Grenzen der verständlichen Welt hinaus als unsinnige, metaphysische Spekulation abgetan wurden.²⁵ Der bedeutende Theologe Friedrich D. E. Schleiermacher, der Kant in dieser Hinsicht positiv aufnahm, wollte das »wirklich« Religiöse von jeglicher Philosophie, Metaphysik und Ethik getrennt wissen.²⁶ Dieser epochale Umbruch, der durchaus auch als Emanzipation der Religion betrachtet werden kann, führte jedoch gleichwohl zu einem Abbruch des wissenschaftlichen Interesses an Kosmologie jenseits der modernen Naturwis-

²³ So kann WISCHMEYER, a. a. O., 87, im Jahr 2010 noch schreiben: »Kosmologie bei Paulus – dies Thema könnte irritierend wirken, denn mag die Paulusforschung auch vieles diskutieren, seine Kosmologie liegt auf den ersten Blick nicht im Forschungstrend. Zu sehr ist die Paulusforschung nach wie vor mit den Fragen der religionsgeschichtlich angemessenen Verortung des Paulus im antiken Judentum und dem diffusen Etwas, das wir kaum noch entstehendes Christentum oder origins of Christianity zu nennen wagen, beschäftigt, als dass sie die Aussagenwelt des Paulus mit einer Fragestellung, die nach griechisch-römischer Philosophie klingt, in Verbindung bringen möchte.«

²⁴ Einen guten, aktuellen Überblick über die christliche Beschäftigung mit der Kosmologie im Zeitalter der Antike bietet WYRWA, Art. Kosmos, RAC XXI, 703–761. Vgl. exemplarisch für die Adaption philosophischer Konzepte bei den Apologeten, ULRICH, Innovative Apologetik, Beobachtungen zur Originalität Justins am Beispiel der Lehre vom Logos spermatikos und anderer Befunde, in: ThLZ 130 (2005), 3–16. Einen ausführlichen Überblick über kosmologische Anschauungen beginnend mit der Antike über das Mittelalter bis ins 20. Jh. reichend findet sich bei KRANZ, Kosmos, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 2,1 und 2,2, Bonn, 1955 und 1958. Vgl. für die Epoche der Patristik weiterhin KÖCKERT, Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen, Tübingen 2009, und RITTER, Christliche Kosmologie in der Alten Kirche, in: HÜBNER u. a. (Hrsg.), Theologie und Kosmologie, Tübingen 2004, 99–112.

²⁵ Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, 1787.

²⁶ Vgl. SCHLEIERMACHER, Über die Religion, 1799. S. BARTH, Abschied von der Kosmologie. Befreiung von der Religion zu sich selbst, in: GRÄB (Hrsg.), Urknall oder Schöpfung?, Gütersloh 1995, 14–42, 35: »Seit Schleiermacher – dies kann ohne Übertreibung festgestellt werden – ist der Streit zwischen Theologie und Naturwissenschaften um die Frage der Kosmologie im Grunde kein Thema mehr.« Vgl. dazu EVERS, Das Verhältnis von physikalischer und theologischer Kosmologie als Thema des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 49.

senschaften.²⁷ Vielmehr war es ein Anliegen der liberalen Theologie, die an Schleiermacher anknüpfte, die christliche »Ur«-Botschaft von der philosophischen Überformung und Verfremdung zu befreien.²⁸ Ein solches Bestreben der Suche nach dem »Urtümlichen«, »Originären« entspricht zwar durchaus dem romantischen Zeitgeist, ist aber äußerst unangemessen, um den kreativen Prozess der Entwicklung von kosmologischen Vorstellungen in der Antike nachzuvollziehen.

Das Aufkommen der religionsgeschichtlichen Methode stellt in dieser Hinsicht einen wesentlichen Fortschritt dar, da nun der kulturelle sowie religiöse Kontext, in denen das Alte und das Neue Testament entstanden sind, stärker thematisiert wurden. Problematisch hierbei blieb jedoch, dass es zunächst das erklärte Ziel war, das jeweilige Spezifikum des israelitischen bzw. frühchristlichen Glaubens in Abgrenzung zum kulturellen Umfeld herauszustellen.²⁹ Konkret für das frühe Christentum bzw. Paulus bedeutete dies, dass die paganen Glaubens- und Denksysteme lediglich als Negativfolien herangezogen wurden, um die Besonderheiten und Diskontinuitäten zu betonen, und gerade nicht, um die Entstehung des frühen Christentums im Kontext der Ideenwelt und Religiosität der Antike verständlich zu machen.

²⁷ Man muss hierbei freilich zwischen der evangelischen und der katholischen Theologie differenzieren. Das Verhältnis von Glauben und Vernunft bzw. kirchlichem Lehramt und Naturwissenschaften ist bis in die Gegenwart Thema der päpstlichen Enzyklika (vgl. besonders PIUS II., *Humani generis*, 1950, und JOHANNES PAUL II., *Fides et Ratio*, 1998) und findet auch in den Dokumenten des 2. Vatikanums Erwähnung (vgl. *Gaudium et Spes*, 1965). An einer bewussten Synthese versuchte sich der Jesuit, Paläontologe, Anthropologe und Philosoph Pierre Teilhard de Chardin. Vgl. dazu HÜBNER, *Kosmologie in Geschichte, Kunst und Theologie*, in: DERS., *Kosmologie und Theologie*, Tübingen 2004, 3–41, 8 f.

²⁸ Repräsentativer Vertreter ist Adolf v. Harnack. Vgl. sein Konzept des undogmatischen Christentums, HARNACK, *Dogmengeschichte*, Tübingen ⁸1991, 4: »[...] dass das dogmatische Christentum (die Dogmen) in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums ist.«

²⁹ Dies gilt im Besonderen für die klassischen religionsgeschichtlichen Entwürfe im Bereich des Alten Testaments, die das alttestamentlichen Narrativ aufnehmen und dadurch die Entstehung der israelitischen Religion in Abgrenzung zum kulturellen Kontext entfalten. Vgl. dazu KOCH, *Israel im Orient*, in: JANOWSKI/KÖCKERT (Hrsg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, VWGTh 15, Gütersloh 1999, 242–271. Vgl. auch BAUKS, *Art. Religionsgeschichtliche Methode*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2012.

1.3.1 Bultmann-Käsemann-Debatte – individuell-existentieller Ruf in die Entscheidung versus kosmologisch-apokalyptische Eschatologie

Eine wichtige Etappe für die Frage nach der Relevanz kosmologischer Vorstellungen innerhalb des NT und bei Paulus stellt das Wirken *Rudolf Bultmanns* dar. Ausgehend von der dialektischen Theologie verstand Bultmann das antike mythologische Weltbild des NT zunehmend als Glaubenshindernis für den Menschen der Moderne und reagierte mit einem Entmythologisierungsprogramm. Mit diesem Ansatz versuchte er zwar nicht, die nicht mehr vermittelbar gewordenen Vorstellungen (bspw. Wunder, Präexistenz, Jungfrauengeburt, apokalyptische Endgeschichte) zu tilgen und zu entfernen, aber er unternahm es, diese auf den wesentlichen Glaubensgehalt hin zu interpretieren und zu deuten. Mit dem Fokus auf eine existentielle Interpretation der Aussagen des NT verlor jedoch zugleich auch das Interesse am antiken Weltbild bzw. der Kosmologie des NT an Relevanz. Insgesamt versteht Bultmann die wesentliche Botschaft des NT aus einer dezidiert anthropologischen Perspektive.³⁰ Der Mensch als Individuum wird durch das Wort Gottes in die Entscheidung gerufen.³¹ Die kulturellen Umstände der Entstehung des NT und die konkreten Vorstellungen der Autoren des NT verlieren gegenüber dieser existentiellen Auslegung an Bedeutung. In diesem Sinne kann Bultmann selbst einen dezidiert kosmologisch konnotierten Begriff wie κόσμος anthropologisch als Menschenwelt oder Menschheit verstehen. Die Ansätze Bultmanns sind bis in die Gegenwart wirkmächtig, da den Autoren des NT oftmals immer noch jegliches kosmologische Interesse abgesprochen wird.³²

So fühlt sich etwa *Hermann Sasse* in seinem immer noch lesenswerten Artikel zum Lexem κόσμος veranlasst, den Ausführungen zum Gebrauch bei den neutestamentlichen Autoren vier grundsätzliche Vorbestimmungen voranzustellen. Diese Grundsätze beginnen mit der Aussage, dass kosmologische Vorstellungen in der Bibel niemals Gegenstand der Verkündigung seien, und enden in expliziter Übereinstimmung mit der Autorität der »werdenden« Kirche mit dem markigen Satz:

³⁰ So erschöpft sich für Bultmann die Theologie des NT im Wesentlichen in der Anthropologie des Paulus und des Johannes, vgl. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984.

³¹ Vgl. DE BOER, *Paul and Apocalyptic Eschatology*, in: COLLINS, *Encyclopedia of Apocalypticism I*, New York 1998, 361.

³² So etwa WYRWA, *Art. Kosmos*, RAC XXI, 2006, 706.

Die Kosmologie gehört nicht zur Botschaft des Evangeliums. Der κόσμος ist nur in soweit Gegenstand der Verkündigung und damit der christlichen Theologie (Pls, J), als er in Beziehung zu Gott als seinem Schöpfer, Herrn, Richter und Erlöser steht.³³

Obwohl der bekenntnisartige Charakter der Grundsätze so deutlich ist, dass man das *Anathema sit* geradezu vermisst, kommt Sasse anschließend zu zahlreichen aufschlussreichen Bestimmungen zur paulinischen und johanneischen Bewertung des Kosmos.³⁴

Noch deutlicher nimmt Jörg Baumgarten in seiner Dissertation, *Paulus und die Apokalyptik*, das Ansinnen Bultmanns auf. Baumgarten versucht aufzuzeigen, dass die kosmologisch-apokalyptischen Vorstellungen (Zeitalter, Dämonen, Satan) schon für Paulus überkommene Traditionen waren, die im paulinischen Denken keineswegs wesentlich waren, sondern vielmehr »mitgeschleift« wurden und eigentlich dem neuen Glaubensverständnis des Paulus nicht mehr gerecht wurden.³⁵ Die Apokalyptik insgesamt wird von Baumgarten als durch Paulus zu überwindendes Weltbild beschrieben. So sehr die Beschäftigung Baumgartens mit apokalyptisch-kosmologischen Vorstellungen an sich zu begrüßen ist, hat sich doch in gegenwärtiger Zeit die wesentliche Bedeutung der Kategorie Apokalyptik für Paulus und das frühe Christentum als wissenschaftlicher Konsens durchgesetzt.³⁶

Maßgeblich hierfür war das Wirken Ernst Käsemanns, der in bewusste Opposition zu seinem Lehrer Rudolf Bultmann trat, indem er dessen anthropologisch-existenzieller Exegese des Neuen Testaments die ursprünglich apokalyptisch-kosmologische Ausrichtung der ersten Christen entgegenstellte. Käsemann knüpft hierin explizit an die religionsgeschichtlichen Arbeiten von Richard Kabisch, Johannes Weiss und Albert Schweitzer an,³⁷ die den Einfluss der ur-

³³ S. SASSE, Art. κόσμος, ThWNT 3, 887.

³⁴ Vgl. dazu auch ADAMS, *Constructing The World*, 15f., der sich jedoch vor allem an der negativen Konnotation des Kosmosbegriffs bei Sasse für den paulinischen Gebrauch stört.

³⁵ In diesem Sinn sieht Baumgarten bei Paulus nicht nur Tendenzen zur Entmythologisierung im Bultmann'schen Sinne, sondern spricht auch von *Entkosmologisierung*, vgl. BAUMGARTEN, *Paulus und die Apokalyptik*, Neukirchen-Vluyn 1975, 179. Vgl. die Kritik bei WILLIAMS, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle*, Göttingen 2009, 47f.

³⁶ Vgl. HENGEL, *Paulus und die frühchristliche Apokalyptik*, in: DERS., *Paulus und Jakobus*, Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 302–417.

³⁷ Vgl. KÄSEMANN, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Erster und zweiter Bd., Göttingen ⁴1965 [erstveröffentlicht ZThK 59 (1962), 257–284], II, 105–131. Vielsagend ist Anm. 2, a. a. O., 106: »Die Theologiegeschichte der beiden letzten Generationen zeigt, daß die Wiederentdeckung der urchristlichen Apokalyptik in ihrer Bedeutsamkeit für das ganze Neue Testament, wie sie

christlichen Apokalyptik und Naherwartung wiederentdeckt hatten. Die Neubewertung der Apokalyptik in ihrem universalen, futurischen und kosmologischen Anspruch für das früheste Christentum führt Käsemann dazu, den Bultmann'schen Ansatz in zwei zentralen Aspekten zu kritisieren. Während für Bultmann der Ruf in die Entscheidung ein individuell-anthropologischer Vorgang ist, der durch seine präsentisch-eschatologische Zugehörigkeit zu Christus gewissermaßen überzeitliche Geltung hat, betont Käsemann die überindividuelle und futurische Zielrichtung der paulinisch-apokalyptischen Verkündigung. In diesem Sinne muss Käsemann die anthropologische Engführung Bultmanns ablehnen:

Der Mensch ist für Paulus nie bloß er selbst. Wie er immer ein konkretes Stück Welt ist, so wird er, was er letztlich ist, von außen her, nämlich durch die Macht, die ihn ergreift, und die Herrschaft, der er sich anheimgibt. Sein Leben ist von vornherein Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Gott und den Gewalten dieser Welt. Es spiegelt sich m. a. W. jene kosmische Auseinandersetzung um die Weltherrschaft und ist deren Konkretion. Es ist als solches nur apokalyptisch zu verstehen.³⁸

Desgleichen lehnt Käsemann auch den ausschließlichen Fokus auf eine präsentische Eschatologie ab, die die Prozesshaftigkeit und erst futurische Vollen- dung des Wirkens Christi negiert. Das *Schon-jetzt* und *Noch-nicht* der christlichen Existenz drückt sich für Käsemann gerade in der Spannung zwischen präsentisch-individueller und futurisch-universeller Eschatologie aus:

Er [sc. Paulus] weiß, können wir nun schlicht sagen, um die Angefochtenheit des Glaubenden, der noch in den Wehen des Messias liegt, frei, weil er in die Kindschaft berufen ward, bedroht aber wie vom letzten Feind, dem Tode, so von den kosmischen Gewalten, welche ihn immer neu aus der Kindschaft und der Freiheit hinauszureißen trachten, und so genötigt, seine Freiheit in der nova oboedientia immer neu zu bewähren.³⁹

In der Forschung hat es mehrere Versuche gegeben, die Debatte zwischen Bultmann und Käsemann zu schlichten.⁴⁰ Die vorliegende Untersuchung bezieht

besonders Kabisch, J. Weiss und A. Schweitzer zu verdanken ist, auf Entdecker und Zeitgenossen derart schockierend wirkte, wie wir uns das kaum vorzustellen vermögen.«

³⁸ S. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: DERS. Exegetische Versuche, 130.

³⁹ S. ebd.

⁴⁰ So etwa bei LINDEMANN, Anthropologie und Kosmologie in der Theologie des Paulus, in: BAUSPIEB, u. a. (Hrsg.), Theologie und Wirklichkeit. Diskussionen der Bultmann-Schule, Neukirchen-Vluyn 2011, 149–183. Zunächst wird hier die Debatte nachgezeichnet. Ab-

sich positiv auf die Ansätze Käsemanns, aber erweitert den Fokus der ausschließlich apokalyptischen Deutungsmatrix auf den weiteren kulturellen Kontext, der das kosmologische Verständnis der frühen Christen geprägt hat. Das Wirken Christi muss letztendlich immer in kosmisch-universaler Dimension verstanden werden, was aber die Mehrdimensionalität auf sozialer und anthropologischer Ebene gerade nicht ausspart, sondern mit einschließt.

I.3.2 Paulus zwischen Judentum und Hellenismus

So sehr Käsemann den universal-kosmologischen Charakter der paulinischen Botschaft wieder in den Fokus rückte, beschränkte er sich bei seinem kosmologischen Verständnis von Paulus auf den Hintergrund der jüdischen Apokalyptik. Philosophische griechisch-römische Kosmologievorstellungen hingegen blieben jenseits der jüdisch-apokalyptischen Deutungsmatrix, aus der die paulinischen Konzepte recht exklusiv verstanden wurden. Lediglich im Kontext der Ethik wurden die maßgeblichen kaiserzeitlichen popularphilosophischen Vorstellungen mit den paulinischen Aussagen in Beziehung gebracht.⁴¹

Daher verwundert es auch nicht weiter, dass *Troels Engberg-Pedersen* über die Beschäftigung mit der stoischen und paulinischen Ethik das Potenzial einer kosmologischen Fragestellung entwickelte.⁴² In einer Reihe von Aufsätzen, die letztlich unter dem Titel *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* zusammengefasst wurden, verdeutlichte Engberg-Pedersen vor allem die Be-

schließend betont Lindemann selbst die anthropologische Dimension des Kosmosbegriffs bei Paulus und das individuelle Gericht und schließt mit der Frage, ob sich Bultmann und Käsemann nicht wenigstens auf diesen Konsens hätten einigen können. Vgl. auch DE BOER, a. a. O., 357–368, der den Konflikt auflöst, indem er zwei unterschiedliche *patterns of Jewish apocalyptic eschatology* identifiziert, die *cosmological apocalyptic eschatology*, die ein futurisches universales Niederringen der widergöttlichen Mächte annimmt, und die *forensic apocalyptic eschatology*, die den Einzelnen in der Gegenwart in die Entscheidung ruft und die Sünde über die Figur des Adam als anthropologische Realität versteht. Die Debatte zwischen Bultmann und Käsemann gründet sich darauf, dass jeweils nur einer der beiden Aspekte berücksichtigt wird, obwohl diese immer nur in Verbindung miteinander im apokalyptisch-eschatologischen Denken begegnen.

⁴¹ Grundlegend dafür ist die Untersuchung von MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989. Malherbe beschränkt die Berührungspunkte zwischen Paulus und der Popularphilosophie dezidiert auf den Bereich der Moralphilosophie (a. a. O., 67–77). Für den Bereich der Stoa bleibt die Untersuchung von MAX POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, in: ZNW 42 (1949), 69–104, immer noch relevant.

⁴² Vgl. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000. Engberg-Pedersen klammert in dieser Untersuchung noch klar die physikalisch-kosmologischen Aspekte aus, obwohl sie im stoischen System deutlich verschränkt sind.

rührungspunkte zwischen kaiserzeitlicher Stoa und Paulus anhand der Pneuma-Vorstellung.⁴³ Das wesentliche Verdienst Engberg-Pedersens war es hierbei, die Dichotomie zwischen jüdischer Apokalyptik und griechisch-römischer Kosmologie in Frage zu stellen und Paulus im Kontext beider Traditionslinien zu deuten. In diesem Zusammenhang ist auch auf den wegweisenden Sammelband *Paul Beyond the Judaism-Hellenism-Divide* hinzuweisen, der durch Engberg-Pedersen herausgegeben wurde.⁴⁴ Der Ansatz von Engberg-Pedersen fokussiert sich stark auf die Pneuma-Vorstellung bei Paulus und in der Stoa, um wesentliche paulinische Aussagen, wie das »Sein in Christus«, jenseits von reiner Metaphorik erklären zu können.⁴⁵ Auch wenn die Vorstellung, dass Paulus direkt und unmittelbar stoische Konzepte aufnimmt, wie es Engberg-Pedersen zum Teil annimmt, mit Vorsicht zu betrachten ist und ihr an geeigneter Stelle nachgegangen werden muss, steht es doch außer Frage, dass die Arbeiten von Engberg-Pedersen der Paulusforschung einen neuen Impuls in Richtung einer kosmologischen Fragestellungen gegeben haben.

So nehmen *Oda Wischmeyer* und *Stanley Stowers* in ihren Aufsätzen explizit auf die Arbeiten von Engberg-Pedersen Bezug. Wischmeyer sieht in den Ansätzen von Engberg-Pedersen eine veritable Möglichkeit, die zum Teil festgefahrene Paulusforschung neu zu beleben. Grundlegend sind dabei die Interdependenzen zwischen den paulinischen Denkbereichen (Anthropologie, Soteriologie, Ethik) und der Kosmologie als deren Fundament und Kontext.⁴⁶ Wischmeyer entwickelt sowohl in Bezug auf Bultmann als auch auf Engberg-Pedersen synthetisierend zwei Thesen: *Die Kosmologie des Paulus ist in letzter Analyse Christologie* und *bei Paulus wird die Kosmologie zur christologischen Anthropologie*.⁴⁷ Beide Thesen plausibilisiert sie auf Basis von Texten von Platon und Philo von Alexandrien im Vergleich zu 1Kor 15,35–49. Bedeutsam ist hierbei die Einschätzung Wischmeyers gegenüber Paulus:

Er [sc. Paulus] ist ein Eklektiker und zugleich ein eigenständiger religiöser Denker, der nicht außerhalb, sondern innerhalb des frühkaiserzeitlichen Kosmologiediskurses steht, ohne selbst philosophisch aktiv zu werden.⁴⁸

⁴³ ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010.

⁴⁴ ENGBERG-PEDERSEN (Hrsg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001.

⁴⁵ Vgl. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self*, 1–7.

⁴⁶ Wischmeyer bezieht sich hierbei auf ENGBERG-PEDERSEN und LORENZO SCORNAIENCHI, *Sarx und Soma bei Paulus*. Vgl. WISCHMEYER, *Kosmos und Kosmologie bei Paulus*, in: GEMEINHARDT/ZGOLL (Hrsg.), *Weltkonstruktionen*, Tübingen 2010, 88.

⁴⁷ S. WISCHMEYER, a. a. O., 89.

⁴⁸ S. a. a. O., 97.

Wischmeyer geht für die frühe Kaiserzeit von so etwas wie einer apokalyptischen und kosmologischen *Koine* aus, die jeweils eine eigenständige Semantik und Motivik hat, aber sich nicht mehr sinnvoll einer einzigen Schule oder gar Schrift zuordnen lässt.⁴⁹ Paulus schöpft aus beiden Bereichen, um Christus in 1Kor 15,35–49 als zweiten, neuen und idealen Menschen zu beschreiben und invertiert dadurch Protologie und Eschatologie.⁵⁰ Gerade in ihrer Bewertung der Vorgehensweise des Paulus ist Wischmeyer uneingeschränkt zuzustimmen, da eine direkte Zuordnung der paulinischen Aussagen zu einer philosophischen Strömung weder dem Zeitgeist der Epoche noch Paulus selbst angemessen wäre.

Stanley Stowers bekräftigt in seinem Aufsatz *Paul and the Terrain of Philosophy* die Bedeutung popularphilosophischer Anschauungen für die Paulusexegese.⁵¹ Stowers geht dabei über den Ansatz von Malherbe hinaus, der sich explizit auf eine ethische und nicht physikalische Fragestellung beschränkt, und nimmt die Ansätze Engberg-Pedersens positiv auf und wirbt dafür, nicht nur die stoische Vorstellungswelt, sondern auch andere philosophische Strömungen des 1. Jh. in die Paulusexegese mit einzubeziehen:

Placing Paul in the first century intellectual context means that we need to expand the idea of popular philosophy to include widespread ideas about the physical makeup of the cosmos. The focus only on ethics and practical philosophy is too narrow.⁵²

I.3.3 Kosmologie als Deutungsperspektive der Paulusexegese

Einen wichtigen Impuls setzt der Sammelband *Cosmology and New Testament Theology*, der von Sean M. McDonough und Jonathan T. Pennington herausgegeben wurde und die Bedeutung kosmologischer Vorstellungen für die neutestamentlichen Autoren untersucht. Der Aufsatz, der die Themenstellung für Paulus konkretisiert, wurde von Joel White verfasst.⁵³ White verortet jedoch die kos-

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 97 f.

⁵⁰ Vgl. a. a. O. 99 ff.

⁵¹ Vgl. STOWERS, Paul and the Terrain of Philosophy, in: Early Christianity 6 (2015), 141–156.

⁵² S. a. a. O., 156.

⁵³ Schon in der Einführung des Aufsatzes zweifelt White bereits so sehr an der Sinnhaftigkeit seiner Untersuchung, dass man fragen muss, warum White sich überhaupt darauf eingelassen hat. S. WHITE, Paul's Cosmology, in: PENNINGTON/McDONOUGH (Hrsg.), *Cosmology and New Testament Theology*, 90–106, 90f.: »We must not forget, in the thick of our theorizing, that we are not really ›constructing Paul's world‹, with the beguiling promise of penetrating insight into Paul's theology that phrase implies. Rather we are attempting the more circumspect task of articulating his cosmology on the basis of – it must be readily admitted – sparse evidence and of determining its specific role in the formulation of his

mologischen Vorstellungen des Paulus uneingeschränkt auf dem Boden des AT und sieht keinerlei Bezüge zu popularphilosophischen Vorstellungen aus der paganen Umwelt des Paulus.⁵⁴ Zuzustimmen ist White jedoch in seiner Bewertung von Röm 8,19 ff., die Paulus als eigenständigen Denker ausweist und auch im Kontext der gegenwärtigen Untersuchung eine zentrale Bedeutung hat.⁵⁵ Der Sammelband als Ganzer bietet gerade in Bezug auf die Klärung des Verhältnisses von Kosmologie, Judentum und frühem Christentum wertvolle Ergebnisse.⁵⁶

Die Monographie *Constructing the World – A Study in Paul’s Cosmological Language* von Edward Adams ist für eine kosmologische Fragestellung innerhalb der Forschung maßgeblich. Adams versteht ausgehend von den Theorieansätzen von Peter Berger und Thomas Luckmann die Welt als soziale Welt.⁵⁷ Er beschränkt sich bei seiner lexikalischen Untersuchung auf die Begriffe κόσμος und κτίσις, die speziell im Rahmen der Korintherbriefe und des Römerbriefs untersucht werden. Adams geht es vor allem darum aufzuzeigen, dass das negative Verständnis von κόσμος, das Bultmann und Sasse annehmen, eng mit der jeweiligen Briefsituation zusammenhängt.⁵⁸ Während Paulus den Korinthern eine zu große Zugewandtheit zur Welt (öffentl. Gerichte, Prostitution) vorwirft und daher den Kosmos als Negativfolie entfaltet, entwickelt er im Römerbrief ein

theology. It is, in fact, not immediately apparent at the outset that we have enough evidence to fruitfully complete the task, at least with regard to Paul’s understanding of the structure and mechanics of the cosmos.«

⁵⁴ S. WHITE in Bezug auf Röm 1,20a, a. a. O., 96: »Though the language Paul employs here has strong affinities with Stoic thought, any Greek philosophical influence is probably mediated via the Jewish wisdom tradition (cf. esp. Wis. 13.3–9)«, und weiterhin 97: »It is hard to know what Paul made of Greek and Hellenistic conceptions concerning the aesthetics of the universe. As we saw above, his language betrays familiarity with them at times, but he does not indulge in the abstract cosmological speculation characteristic of the Greek philosophical tradition.«

⁵⁵ S. WHITE, a. a. O., 99: »Paul’s most unique contribution to NT cosmology, however, surfaces in Rom. 8.18–22«, und vgl. für den Zusammenhang a. a. O., 98–100.

⁵⁶ Vgl. ADAMS, *Graeco-Roman and Jewish Cosmology*, in: PENNINGTON/MCDONOUGH, *Cosmology and New Testament Theology*, 5–27. Adams endet mit einem Ergebnis, das die einseitige Dichotomie bei White bereits transzendiert, ADAMS, a. a. O., 27: »In terms of influence [sc. of Graeco-Roman cosmology on NT], it is clear that the Old Testament is the most important background to New Testament cosmology. However, as will be seen, the writers of the New Testament do not simply impart a world view they have inherited. The coming of Christ into the cosmos has for them given new meaning to the cosmos. Indeed, it has occasioned a reconstruction and re-mapping of the cosmos.« Die unmodifizierte Übernahme alttestamentlicher Vorstellungen durch Paulus, wie sie White diagnostiziert, muss in diesem Sinne schon allein im Blick auf das Christusereignis als unangemessen abgelehnt werden.

⁵⁷ Vgl. ADAMS, *Constructing the World*, Edinburgh 2000, 3–12.23–38.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 12–22.

positives Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes und kann sogar die Autoritäten der Welt als göttliche Institutionen auffassen. Wichtig für die gegenwärtige Untersuchung ist die Fokussierung auf das Gemeindeverständnis, das auch bei Adams den Kern der Fragestellung ausmacht. Allerdings ist die Untersuchung Adams' auch in einigen Aspekten in Frage zu stellen. Zum einen beschränkt sich Adams nur auf zwei Begriffe, deren Traditionshintergrund nur innerhalb der Einleitung thematisiert wird.⁵⁹ Diese beiden Begriffe sind zwar wesentlich für das Verständnis der Kosmologie, aber sie sind allein nicht in der Lage, Kosmologie als Sinnzusammenhang angemessen darzustellen.⁶⁰ Problematisch ist weiterhin die Beschränkung auf einzelne paulinische Briefe, die kaum einen Gesamtblick auf die Bedeutung kosmologischer Begriffe im paulinischen Denken zulassen. Gerade im Blick auf den Römerbrief wird auch die enge Zielsetzung Adams' deutlich. Zum einen ist umstritten, in welchem Maße Paulus über die Situation der Gemeinde in Rom informiert war, und daher ist es fraglich, inwieweit Paulus mit seinem Schreiben auf das Selbstverständnis der Gemeinde im Blick auf die Umwelt reagiert bzw. einwirken will. Zum anderen muss Adams, indem er den Weltbegriff anhand des Römerbriefs gegenüber der Bultmann'schen Deutung rehabilitieren will, negative Spitzenaussagen wie Röm 5,12 ff. (Tod und Sünde herrschen in der Welt) und Röm 8,20 (gesamte Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen) sichtlich relativieren.⁶¹ Adams' Untersuchung veranschaulicht deutlich, dass eine kosmologische Fragestellung einen breiteren Blickwinkel haben muss. Es genügt nicht, einzelne Begriffe lexikalisch zu untersuchen, sondern kosmologisches Vokabular muss im Sinne einer konzeptionellen Metapher in seinen gedanklichen Zusammenhängen untersucht werden.⁶²

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 41–81.

⁶⁰ So muss Adams im Kontext der Untersuchung des 1Kor einen Unterpunkt »Related themes and emphases« anführen, da sich die wesentlichen eschatologisch-kosmologischen Aussagen in 1Kor 15 überhaupt nicht am Begriff κόσμος festmachen lassen und ansonsten nicht in die Betrachtung einbezogen werden könnten. Vgl. ADAMS, a. a. O., 143–146. Dieser Umstand zeigt deutlich, dass der alleinige Fokus auf zwei kosmologische Begriffe unangemessen einschränkend ist, um die Kategorie Kosmologie angemessen zu untersuchen.

⁶¹ Obwohl Adams Röm 5,12 und 8,19 ff. bespricht (a. a. O., 171–184), kommt er zu dem Ergebnis, dass der Begriff κόσμος im Römerbrief im Gegensatz zum 1Kor *non-pejorative* (a. a. O., 190) benutzt wird. Im Fazit kann Adams sogar festhalten: »Paul's usage of κόσμος und κρίσις in Romans is largely positive« (a. a. O., 239), aber muss zumindest zum Teil den pejorativen Gebrauch des Weltbegriffs, den Bultmann und Sasse für Paulus feststellen, bestätigen (a. a. O., 240–242).

⁶² Vgl. zur Vorstellung von konzeptuellen Metaphern, KOHL, *Metapher*, Stuttgart 2007, 30–39. Grundlegend dafür sind die Theorien, LAKOFF/JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, und die Bildfeldtheorie HARALD WEINRICHS, vgl. DERS., *Semantik der kühnen Metapher*,

In Bezug auf den gegenwärtigen Stand der Forschung sind darüber hinaus noch die Monographien von *Geurt van Kooten* und die Aufsätze von *Udo Schnelle* hervorzuheben.

Van Kooten bespricht in *Cosmic christology in Paul and the Pauline school. Colossians and Ephesians in the context of Graeco-Roman cosmology* nicht nur die unumstrittenen Paulusbriefe, sondern auch Epheser und Kolosser, deren kosmologischer Bezug unübersehbar ist. Für die vorliegende Untersuchung sind hingegen die Abschnitte in den authentischen Paulusbriefen interessant. Van Kooten bezieht sich hierbei konkret auf die Vorstellung der *Stoicheia tou kosmou* im Galaterbrief, die er in Beziehung zu kosmologischen Vorstellungen über die Elementenlehre in der Antike und speziell zu Vorstellungen des Philo von Alexandrien setzt.⁶³ Darüber hinaus behandelt van Kooten noch die Vorstellung der Unterwerfung der Mächte und Gewalten, die in 1 Kor 15 geschildert wird, und deutet sie vom apokalyptischen Teil des Danielbuches her.⁶⁴ Wichtig für die gegenwärtige Untersuchung ist hierbei wiederum, dass die kulturellen Kategorien der jüdischen Apokalyptik und der populärphilosophischen Kosmologie nicht als Gegensätze verstanden werden, sondern für das paulinische Denken in ein synthetisches Verhältnis gesetzt werden. Weiterhin ist für die gegenwärtige Fragestellung bedeutsam, dass van Kooten einen konkreten Aspekt der paulinischen Theologie, in seinem Fall die Christologie, mit Rücksicht auf eine kosmologische Fragestellung untersucht. Genau dieses Vorgehen soll in Hinblick auf das Gemeindeverständnis aufgenommen werden.

In jüngster Vergangenheit hat Udo Schnelle in einer Reihe von Aufsätzen die Bedeutung einer kosmologischen Perspektive im Denken des Paulus stark gemacht.⁶⁵ Schnelle versteht das Christusgeschehen als universalen Transformationsprozess, in den die Gemeinde und der Einzelne durch die Taufe einbezogen sind. Dieser Transformationsprozess ist im Wesentlichen als Konflikt zwischen der kosmischen Wirkmacht des Todes und der Sünde auf der einen Seite und Christus auf der anderen Seite zu verstehen. Im Kontext dieser universalen

in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 37 (1963), 325–344.

⁶³ Vgl. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, WUNT II 171, Tübingen 2003, 59–79.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 79–103.

⁶⁵ Vgl. SCHNELLE, Die kosmische Auseinandersetzung zwischen Christus und der Sünde nach dem Römerbrief, in: OMERZU/SCHMIDT (Hrsg.), *Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption* (FS F. W. Horn), ABG 48, Leipzig 2016, 79–100; DERS., Die Gegenwart des Heils im Lichte seiner Zukunft: Röm 5,1–11 als Grundsatz- und Transferpassage, in: BREYTENBACH (Hrsg.), *God's Power for Salvation. Romans 1,1–5,11*, Leuven 2017, 183–205; DERS., Ethik und Kosmologie bei Paulus, in: ZIMMERMANN/JOUBERT (Hrsg.), *Biblical Ethics and Application*, WUNT 384, Tübingen 2017, 207–229.

Auseinandersetzung sind die Aussagen des Paulus, die kosmologischen Anspruch haben, zu verstehen. In dieser Hinsicht knüpft Schnelle ein Stück weit an die apokalyptische Deutung Käsemanns an, da auch er das paulinische Denken durch die Vorstellung eschatologisch widerstreitender Machtsphären geprägt sieht. Über den Ansatz von Käsemann hinaus versteht Schnelle jedoch das paulinische Weltbild nicht ausschließlich als Ausdruck des jüdisch-apokalyptischen Denkens, sondern setzt es mit dem allgemein antiken kosmologischen Denken ins Verhältnis. Schnelle versteht die jüdische Apokalyptik dementsprechend auch nicht im Gegensatz zu antiken Kosmologien, sondern als eine Form der kosmologischen Weltdeutung. In dem breiten Begriff von Kosmologie liegt die Stärke des Ansatzes, da er es vermag, auch das Nebeneinander von apokalyptischen und pagan-philosophischen Vorstellungen in den paulinischen Briefen zu erklären. Kennzeichnend für die Deutung Schnelles ist das Hervorheben der Aussagen des Römerbriefs. Obwohl er zwar durchgängig innerhalb der paulinischen Briefe Aussagen mit kosmologischer Relevanz ausmacht, zeichnet sich für ihn der Römerbrief durch seine universal-kosmologische Ausrichtung, besonders in den Kapiteln 5–8, aus.⁶⁶ So verdeutlicht Schnelle in seinem Aufsatz *Die kosmische Auseinandersetzung zwischen Christus und der Sünde nach dem Römerbrief* ausgehend von Röm 5,12–21 die universale Bedeutung der Sünde als überindividueller Wirkmacht, die mehrdimensional wirksam ist und Christus entgegensteht. In dem Aufsatz *Die Gegenwart des Heils im Lichte seiner Zukunft. Röm 5,1–11 als Grundsatz- und Transferpassage* zeigt Schnelle auf, dass die wesentlichen Aussagen und Themen des Abschnitts Röm 5–8 bereits in Röm 5,1–11 vorbereitet werden. Zentral ist dabei die neue christliche Existenz, die sich im kosmologisch verstandenen Frieden mit Gott (Röm 5,1) realisiert und mit der Überwindung des Todes (Röm 5), der Sünde (Röm 6) und des Gesetzes (Röm 7) verbunden ist. Schnelle betont hierbei zu Recht die Mehrdimensionalität der Aussagen. Diese sind nur angemessen verstanden, wenn sie zugleich ekklesiologisch verstanden werden, weil die Gemeinde der Erfahrungshorizont der christlichen Existenz ist, aber auch anthropologisch, da der rettende Glaube immer etwas Persönliches, Unmittelbares ist. Der Argumentationsbogen endet schließlich in der Einbeziehung der gesamten Schöpfung, die mit dem Offenbarwerden der Kinder Gottes aus der Vergänglichkeit erlöst wird (Röm 8). Die Grundmotive des Friedens und der Hoffnung sind allesamt in 5,1–11 bereits angelegt und fungieren insofern als Verklammerung. Die Gegenwart des Heils (Friede mit Gott, Gotteskindschaft, Liebe Gottes) wird in diesem Spannungsbogen

⁶⁶ S. SCHNELLE, *Die kosmische Auseinandersetzung*, 85: »Die Kosmologie ist ein durchgängiges zentrales Thema bei Paulus. Vergleicht man jedoch die einzelnen Paulusbrieve auf die Dichte kosmologischer Aussagen hin, so fällt eines sofort auf: Nirgendwo sonst finden sich so zahlreiche kosmologische Aussagen sehr unterschiedlicher Art wie im Römerbrief.«, und vgl. die Ausführungen, a. a. O., 88–98.

im Licht der Zukunft entfaltet. In diesem Sinnzusammenhang entwirft Schnelle eine mögliche Lösung für die Problematik des Verhältnisses von präsentischer und futurischer Eschatologie, das schon innerhalb der Bultmann-Käsemann-Debatte virulent war.

Dreh- und Angelpunkt für die neue christliche Existenzform ist für Schnelle die Taufe, die die Geistgabe und die Partizipation am Christusgeschehen markiert. Diese Thematik bildet den Schwerpunkt des dritten Aufsatzes *Ethik und Kosmologie bei Paulus*. Der Getaufte bzw. der Glaubende weiß sich bereits in das universale Versöhnungshandeln Gottes einbezogen und als Teil der Ekklesia. Schnelle thematisiert hierbei das Verhältnis von Individual- und Universalgeschichte und die Konkretion der neuen christlichen Seinsweise im ethischen Handeln und angesichts der andauernden Anfeindungen durch die überwundene, aber nicht endgültig besiegte Macht der Sünde.

Drei Aspekte des Ansatzes Schnelles sollen im besonderen Maße für die gegenwärtige Untersuchung aufgenommen werden: 1) das breite Verständnis von Kosmologie, das das paulinische Denken als Synthese mehrerer komplexer Denkrichtungen eines allgemeinantiken weltanschaulichen Diskurses würdigen kann; 2) die Mehrdimensionalität einer kosmologischen Fragestellung, die die anthropologische, soziale und universale Ebene mitbedenkt; 3) die Relevanz transhumaner Wirkmächte für den Gesamtentwurf des Paulus.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Wiederentdeckung der Bedeutung der kosmologischen Perspektive für die paulinische Gedankenwelt das Potential besitzt, die Paulusforschung zu bereichern und neu zu beleben.⁶⁷ Während die bisherigen Untersuchungen vor allem bestrebt waren, die Legitimität der kosmologischen Dimension des Paulus herauszuarbeiten, möchte die hier vorgelegte Arbeit diese Impulse aufnehmen und auf ausgewählte Aspekte und Funktionen von kosmologischen Propositionen bei Paulus fokussieren. Bedeutsam für die Untersuchung ist, dass die kosmologischen Aussagen immer auf die Gemeinde hin gemacht sind, wie es schon die Gattungsform Gemeindebrief nahelegt.⁶⁸ In seinen Briefen entwickelt Paulus so vor allem auch das Selbstverständnis der Gemeinde, oftmals in Abgrenzung zur Umwelt. Er zeichnet das

⁶⁷ Vgl. WISCHMEYER, a. a. O., 86.99 f.

⁶⁸ Vgl. zur Thematik der paulinischen Briefe weiterführend HOEGEN-ROHLS, Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie, Neukirchen-Vluyn 2013; PORTER (Hrsg.), Paul and the Ancient Letter Form, PAST 6, Leiden 2010; STOWERS, Letter Writing in Greco-Roman Antiquity, Philadelphia 1986. Ein guter Überblick über Form und Funktion der paulinischen Briefe findet sich bei SCHNELLE, Paulus, 154–157. Vgl. auch DEISSMANN, Licht vom Osten, Tübingen ⁴1923, 162–170; KLAUCK, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament, Paderborn 1998; DOERING, Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography, WUNT 298, 2012; BAUER, Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie, WUNT 276, Tübingen 2011.

neue Subjekt Gemeinde dabei in das kosmologische Gesamtbild ein. Die designierte Rolle, die die Gemeinde innehat, äußert sich jedoch auch schon in der Gegenwart, wie es aufzuzeigen gilt.⁶⁹ Aus der bisherigen Forschungsgeschichte und den Vorüberlegungen hat sich folgende These entwickelt, die der Arbeit zu Grunde liegt und die es zu überprüfen und gegebenenfalls zu bekräftigen gilt: *Paulus entwickelt ein Selbstverständnis der Gemeinde, die als neue Größe in seinen großen kosmologischen Gesamtentwurf eingeführt wird und dadurch überindividuell kosmische Bedeutung erhält.* Es gilt dabei vor allem zu zeigen, an welche kosmologischen Konzepte Paulus anknüpfen kann und welche Konsequenzen für das Selbstverständnis der Gemeinde er daraus ableitet.

I.4 Fragestellungen zur Untersuchung

Für die hier vorgelegte Arbeit ergibt sich aus diesen Überlegungen ein ganzes Bündel von Fragen, die die Untersuchung einerseits strukturieren und begrenzen und andererseits das Weltbild, das hinter den Briefen des Apostels Paulus steht, erhellen:

- *Wie konstituiert Paulus in Auseinandersetzung mit den allgemeinen kosmologischen Vorstellungen der Umwelt das Selbstverständnis der Gemeinde?*
- *Wie ist das Verhältnis der paulinischen kosmologischen Konzepte zu den antiken popularphilosophischen Vorstellungen und zu den Systemen der bedeutenden philosophischen Schulen zu bestimmen?*
- *In welcher Weise greift Paulus diese Ideen auf und modifiziert sie und welche Pragmatik lässt sich dabei nachvollziehen?*
- *Welche Bedeutung haben kosmologische Konzepte innerhalb der frühchristlichen Verkündigung im Kontext der antiken Ideenwelt?*

Hierbei wäre besonders auch auf das Verhältnis von apokalyptischen und kosmologischen Vorstellungen einzugehen und nachzuzeichnen, in welcher Weise Paulus diese miteinander verbindet bzw. ausgleicht, um den offenbarten göttlichen Heilsplan auch für heidenchristliche Adressaten verständlich zu machen. Im Zentrum der Fragestellung sollte jedoch immer die Relevanz für das Selbstverständnis der Gemeinde stehen, da Paulus in besonderem Maße intendiert, das Subjekt Gemeinde im Diskurs der antiken Weltvorstellung zu konstituieren. Die klassische Ekklesiologie als Lehre vom Wesen der Kirche ist in der neutestamentlichen Forschung schon umfassend bearbeitet.⁷⁰ Die vorliegende Untersuchung soll dagegen das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde unter der kosmologischen Fragestellung eruieren. Daher ist besonders darauf zu achten,

⁶⁹ Vgl. u. a. 1Kor 6, Gal 4.5,16–26, Röm 8.

⁷⁰ Vgl. Anm. 7, weiter oben.

dass sie sich auf kosmologisch relevante Aussagen des Paulus über die Gemeinde beschränkt, um fokussiert eine neue Perspektive auf das paulinische Denken zu eröffnen und nicht lediglich bereits Bekanntes zu bestätigen. Gerade die kosmologische Perspektive im Blick auf die Konzepte des Paulus ist im bisherigen Verlauf der Forschungsgeschichte wenig reflektiert worden.

1.5 Methodik und Vorgehensweise

Der Arbeit liegt, wie bereits angesprochen wurde, ein breites Verständnis der Kategorie Kosmologie zu Grunde, daher ist es umso wichtiger, den Untersuchungsbereich sinnvoll abzugrenzen.

Die Untersuchung wird sich auf den Bereich der unbestrittenen Paulusbriefe beschränken, um einen möglichst konsistenten Eindruck des kosmologischen Weltbildes der paulinischen Gemeinde erarbeiten zu können und nicht etwa den der frühen Paulusrezeption. Natürlich ist nicht zu bestreiten, dass beispielsweise in den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und Epheser der Kosmologie eine besondere Bedeutung zugemessen wird, aber diese Ausrichtung ist als Aufnahme und Intensivierung der paulinischen Ansätze und Gedanken zu verstehen und daher gerade gesondert zu betrachten.⁷¹

In Hinsicht auf die zu untersuchenden Passagen der authentischen Paulinen beschränkt sich die Untersuchung nicht nur auf explizit kosmologisch konnotiertes Vokabular (κόσμος, κτίσις, αἰών, τὰ πάντα, στοιχεῖα τοῦ κόσμου), sondern thematisiert auch größere thematische Zusammenhänge, die entsprechend des hier zugrundeliegenden Kosmologiekonzepts eine universale Relevanz für das Wirklichkeitsverständnis haben. Die kosmologische Relevanz der untersuchten Gegenstände wird jedoch nicht an dieser Stelle begründet werden, sondern muss im Zusammenhang der einzelnen Kapitel und Unterkapitel jeweils für sich reflektiert werden. Wie schon der Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, hängt

⁷¹ Insgesamt sind der Kolosser- und der Epheserbrief aber dennoch als Argument für die Relevanz kosmologischer Konzeptionen bei Paulus zu werten, da die Verfasser die kosmologischen Ansätze in den authentischen Paulusbriefen wahrnehmen und bewusst ins Zentrum ihrer rezipierten und modifizierten paulinischen Theologie rücken. Da die Verfasser sich sehr wahrscheinlich als Anhänger einer Paulusschule verstanden, wird somit auch die Relevanz der kosmologischen Ansätze bei Paulus für die ersten Tradenten und Rezipienten paulinischer Theologie greifbar. Vgl. dazu SCHNELLE, Einleitung, 331–336.349–351. Vgl. für die Rezeption des Paulus im Kol und Eph LANG, Der erinnerte Paulus, in: DERS., Paulus und Paulusbilder, 153–190, der vor allem die Projektion eines paradigmatischen Philosophen auf Paulus konstatiert und die Deuteropaulinen mit philosophischen Lehrbriefen (Epiktet, Seneca, Ps-Sokrates) vergleicht, die zum Teil pseudepigraph die Lehren der verstorbenen Schulgründer tradieren und weiterentwickeln.

viel an dem zu Grunde gelegten Verständnishorizont der einzelne Begrifflichkeiten und Konzepte. In diesem Sinn ist es auch nicht das Anliegen der Arbeit, einzelne Phrasen und Vokabeln, die kosmologisch aufgeladen sind, einzeln zu untersuchen, sondern thematisch die Bedeutung der Kosmologie als Sinnzusammenhang zu erarbeiten.

I.5.1 Aufbau der Untersuchung

Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Themenfelder paulinischer Kosmologie, deren Ergebnisse in einem Schlusskapitel auf die übergeordnete Fragestellung nach dem Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde hin gebündelt und kontextualisiert werden:

Themenfelder paulinischer Kosmologie:

- 1 *Welt und Schöpfung*
- 2 *kosmische Wirkmächte*
- 3 *das vermittelnde Pneuma*

Die einzelnen Kapitel bauen inhaltlich aufeinander auf. Im ersten Themenfeld soll recht offen die Weltauffassung der paulinischen Gemeinde anhand von Welt-, Zeit- und Schöpfungsvorstellungen, konkret am Gebrauch der Lexeme κόσμος, αἰών, κτίσις, eruiert werden. Das erste Themenfeld entwickelt in diesem Sinn die Grundkoordinaten der paulinischen Kosmologie, die durch die beiden folgenden Kapitel gefüllt werden sollen. Das zweite Themenfeld untersucht davon ausgehend die Frage, welche Entitäten die gegenwärtige Welt prägen. Welche Größen und Mächte lassen im paulinischen Verständnis die Welt als gute Schöpfung zum gefallenem Kosmos werden?

Das letzte Themenfeld hingegen zeigt auf, wie anhand der Konzeption des Pneumas die Spannung zwischen Gott und Welt, zwischen himmlischem und irdischem Bereich, überwunden wird und wie sich die neue, verschränkte Existenz der Gemeinde bestimmt.

Abschließend werden die erarbeiteten Ergebnisse der einzelnen Themenfelder in einem zusammenfassenden Kapitel im Fokus der Frage nach dem kosmologischen Selbstverständnis der Gemeinde und der Bedeutung der Kategorie Kosmologie für das paulinische Denken gebündelt. Im Fokus steht hierbei die qualifizierte Stellungnahme zur These, dass die Gemeinde als kosmische Größe verstanden werden muss.

I.5.2 Aufbau der einzelnen Themenfelder

Alle Themen werden nach einem einheitlichen Schema besprochenen. Zunächst wird eine allgemeine Einführung in das untersuchte Konzept dargestellt, die vor allem den biblischen Bedeutungshintergrund thematisiert. Ziel dieser Einführung ist die Fokussierung und Begründung der kosmologischen Relevanz, die dann im Kontext der paulinischen Briefe untersucht wird. Ausgehend vom paulinischen Befund werden daraufhin die religionsgeschichtlichen Parallelen in die Betrachtung mit einbezogen, um den paulinischen Ansatz angemessen profilieren und im kulturellen Kontext verorten zu können. Schließlich sollen die wesentlichen Ergebnisse jeweils unter der Fragestellung nach der Relevanz für das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde und den Gesamtentwurf der paulinischen Kosmologie zusammengefasst werden. Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, dass jedes Themenfeld und jedes einzelne Thema auch selbstständig verständlich und aussagekräftig ist. D.h., dass die einzelnen Abschnitte der Untersuchung nicht nur unter der zusammenhängenden Fragestellung nach dem Selbstverständnis der paulinischen Gemeinde in kosmologischer Dimension zu verstehen sind, sondern auch wesentliche Einzelaspekte des kosmologischen Sinnzusammenhangs abdecken und Impulse für andere übergeordnete Fragestellungen bieten können.

I.5.3 Biblisch-apokalyptische und philosophische Kosmologie

Für die religions- und ideengeschichtliche Perspektive der Untersuchung werden bewusst die verschiedenen Traditionen mit einbezogen. Da Paulus in seinem gesamten Wesen und Wirken die kulturellen Grenzen der frühen Kaiserzeit in Frage stellt, kontextualisiert die vorliegende Untersuchung die Aussagen sowohl innerhalb der griechisch-römischen Kosmologie wie auch auf Hintergrund der biblisch-apokalyptischen Tradition. Insofern sind sowohl die klassischen kosmologischen Entwürfe der verschiedenen Philosophieschulen zu bedenken wie auch das apokalyptische Schrifttum aus dem Kontext des Paulus. Es ist zwar deutlich, dass sich Paulus den alttestamentlichen Verheißungen verpflichtet fühlt, die er in Christus erfüllt sieht, aber diese Verheißungen werden von ihm nicht einfach reproduziert, sondern in Adaption von Vorstellungen des kulturellen Kontextes weiterentwickelt und aktualisiert. Aus diesem Grund verwundert es auch nicht, dass die Vorstellungen des hellenisierten Judentums (Sapientia Salomonis, Philo von Alexandrien) den nächsten Vergleichspunkt für die kosmologischen Vorstellungen des Paulus darstellen.

In diesem Sinne kann auch das paulinische Weltbild nicht einfach als Fortführung der alttestamentlichen Kosmologie verstanden werden, sondern muss im Kontext des Zeitgeistes der Kaiserzeit verortet werden. Darum soll an dieser

Stelle auch auf eine cursorische Darstellung der apokalyptischen Traditionen, der philosophischen Schulen und der entsprechenden kosmologischen Vorstellungen verzichtet werden. Diese sind sinnvoller im konkreten Zusammenhang der einzelnen Themenfelder auszuführen. Zielführender ist die exemplarische Darstellung einer kosmologischen Schrift, die nicht nur in zeitlicher Nähe zu Paulus entstanden ist, sondern auch einen guten Eindruck über den Zeitgeist der frühen Kaiserzeit vermittelt.

I.6 Ps.-Aristoteles, *De mundo* – exemplarisches Beispiel für die Kosmologie der frühen Kaiserzeit

Die frühe Kaiserzeit war durch kulturellen Austausch geprägt. Innerhalb des Imperium Romanum waren zahlreiche Völker zusammengefasst und bildeten unter dem Schirm der *Pax Romana* einen neuen, dauerhaften und gemeinsamen Kulturkreis, der die Voraussetzung für das besondere kulturelle Klima der Kaiserzeit war, das in einem positiven Sinne synkretistisch war und offen für die Übernahme neuer Kulte und Anschauungen.⁷² Ebenso entwickelten sich neue denkerische Ansätze, die die Unterschiedlichkeit der klassischen philosophischen Denkschulen eklektisch und synthetisierend überwandten, indem sie kreativ einzelne philosophische Elemente aufnahmen und weiterentwickelten.⁷³

Im Kontext dieses Zeitgeistes entwickelte Paulus seine Botschaft und die paulinische Gemeinde ihr Selbstverständnis. Exemplarisch für die religiösen und

⁷² Ausgehend von der Herrschaft des Kaisers Augustus bestand im Imperium Romanum eine lange Konsolidierungs- und Friedensphase (27 v. Chr. – 180 n. Chr.), die zwar durch einige Aufstände (z. B. Jüdischer Krieg) gestört wurde, aber insgesamt sehr stabile gesellschaftliche Verhältnisse gewährleistete. Schon ab dem 2. Jh. deuteten christliche Schriftsteller die augusteische Friedensordnung als ideale Voraussetzung für das Aufblühen des Christentums (z. B. Meliton von Sardes bei Eus. h.e. IV 26,7 f.). Vgl. zu *Pax Romana* GOTTLIEB, Art. *Pax Romana*, in: RGG⁴ 6, 2003, 1074, und KOCH, Art. *Pax*, in: PRE 18/4, 1949, 2430–2436. Vgl. weiterführend zur Situation der frühen Kaiserzeit allgemein CHRIST, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, München⁴ 2002; BELLEN, *Grundzüge der römischen Geschichte II. Die Kaiserzeit von Augustus bis Diocletian*, Darmstadt 1998. Einen pointierten Überblick bietet SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre*, Göttingen 2015, 80–94.

⁷³ Vgl. THOM, *Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World*, in: *Early Christianity* 3 (2012), 279–295. Zum Teil wird der Begriff Eklektizismus allerdings auch kritisiert (DILLON/LONG [Hrsg.], *The Question of »Eclecticism«*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988) und durch eine Vorstellung von personal philosophy ersetzt, die am Konzept der persönlichen Religion anknüpft (FESTUGIÈRE, *Personal Religion Among the Greeks*, Sather Lectures 26, Berkeley 1954), vgl. dazu ASMIS, *Galen's De indolentia and the Creation of a Personal Philosophy*, in: ROTHSCILD/THOMPSON (Hrsg.), *Galen's De indolentia*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, Tübingen 2014, 127–42.

kosmologischen Anschauungen der frühen Kaiserzeit sollen im Folgenden wesentliche Aspekte aus der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* erarbeitet werden. *De mundo* ist nicht nur um das 1. Jh. entstanden und ist damit im direkten zeitlichen Kontext zu den paulinischen Briefen zu sehen, sondern veranschaulicht auch das Ineinandergehen von religiösen und kosmologischen Vorstellungen sowie den philosophischen Eklektizismus, der für diese Epoche so typisch ist. Ziel der Beschäftigung ist es, zu verdeutlichen, dass die Synthese von religiösen und kosmologischen Anschauungen in der Kaiserzeit eine Betrachtung der paulinischen Briefe nach kosmologischen Fragestellungen unabdingbar macht.

I.6.1 Einleitung

Bei der ps-aristotelischen Schrift *De mundo (peri kosmou)* handelt es sich um ein kurzes kosmologisches Traktat, das um das 1. Jh. n. Chr. verfasst wurde.⁷⁴ Die Schrift selbst ist zwar anonym, aber deutlich aristotelisch geprägt und richtet sich in ihrer Adressatenfiktion an Alexander den Großen, dessen Lehrmeister bekanntlich Aristoteles war. Daher wurde die Schrift in der Antike Aristoteles zugeschrieben. Die wirkliche Identität des Autors lässt sich nicht mehr endgültig klären und bleibt Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion.⁷⁵ Eindeutig ist hingegen, dass die Schrift sich zwar stark an der aristotelischen Kosmologie orientiert, aber sie nimmt auch Gedanken anderer philosophischer Schulen auf und gewinnt so den Charakter eines Konglomerats philosophischer Anschauungen. Neben mittelbaren gedanklichen Anleihen finden sich jedoch auch eine ganze Reihe von Zitaten (Orphik; Plato, *Nomoi*).

Charakteristisch für *De mundo* im Vergleich zu den klassischen kosmologischen Entwürfen ist das deutliche Interesse am Gottesbild, das einen großen Teil des Traktats ausmacht.⁷⁶ In Richtung eines philosophischen Monotheismus

⁷⁴ Vgl. weiterführend THOM, Introduction, in: DERS. (Hrsg.), *Cosmic Order*, SAPERE, Tübingen 2014, 3–17; STROHM, Aristoteles, *Meteorologie*, Über die Welt, Berlin 1979, 263–271, und WILHELM CAPELLE, Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und deutsche Literatur* 8 (1905), Leipzig, 529–568.

⁷⁵ Vgl. THOM, Introduction, in: DERS. (Hrsg.), *Cosmic Order*, 3–5, und STROHM, Aristoteles, *Meteorologie*. Über die Welt, 263f. Zum Teil wird selbst in der neueren Forschung immer noch die Verfasserschaft durch Aristoteles erwogen (REALE/BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Mailand ²1996). Vgl. dazu GÖRGEMANNS, Griechische Literatur der Kaiserzeit, in: HIRSCH-LUIPOLD u. a. (Hrsg.), *Religiöse Philosophie*, 53–55.

⁷⁶ S. NICKEL, *Lexikon der antiken Literatur*, 653: »Im Zentrum des Werkes steht die emphatische Darstellung einer allmächtigen Gottheit, die über allem kosmischen Geschehen thront. Die Schrift ist von einem starken religiösen Enthusiasmus geprägt.«

wird versucht, den platonischen Demiurgen mit dem aristotelischen ersten Bewegter auszugleichen.⁷⁷ Bevor jedoch im hymnischen Stil der wohlgeordnete Kosmos als Ausdruck des göttlichen Willens beschrieben wird, handelt die Schrift klassische kosmologische Themenbereiche ab, sodass sich die sieben Kapitel des Werks folgendermaßen gliedern lassen:⁷⁸

I.6.1.1 Gliederung

I Einleitung (Kap. 1)

1. Kap. (391a1–b): Lob der Philosophie und protreptischer Aufruf zum Philosophieren

II Beschreibung des Kosmos (Kap. 2–4)

2. Kap. (391b9–393a8): allgemeine Kosmologie (Definition des Kosmos, himmlisch-unveränderliche Sphäre; irdisch-veränderliche Sphäre, Fünf Elemente)

3. Kap. (393a9–394a6): Geographie (mediterrane Inseln, Ozeane, Kontinente)

4. Kap. (394a7–396a32): Meteorologie (Wetterphänomene, Vulkane, Erdbeben, Gezeiten)

III Erklärung der kosmischen Harmonie und der Bedeutung Gottes (Kap. 5–7)

5. Kap. (396a33–397b8): kosmische Harmonie durch Gegensätze (männlich/weiblich, tonale Harmonie, elementare Mischung)

6. Kap. (397b9–401a11): Gott in der Beziehung zum Kosmos (Bild des persischen Großkönigs, Erkennbarkeit Gottes, Wirkweise Gottes)

7. Kap. (401a12–401b29): Die Namen und Funktionen Gottes (Herleitung der göttlichen Epitheta entsprechend der Bedeutung; Zitate: orphisches Gedicht; Plato, *Nomoi*)

I.6.1.2 Anliegen und Adressaten

Das Anliegen der Schrift wird gleich zu Beginn ausgeführt:

So wollen wir denn reden und, soweit erreichbar, als Theologen über diese Dinge in ihrer Gesamtheit sprechen (θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων), wie sich ein jedes verhält nach Wesenheit, Lage und Bewegung. (391b1–3)⁷⁹

⁷⁷ Vgl. STROHM, Aristoteles, Meteorologie, Über die Welt, 267–269, der diesen Vorgang in Abgrenzung zu einem stoischen Monismus versteht.

⁷⁸ Die folgende Gliederung orientiert sich in Grundzügen an THOM, Introduction, 10–14.

⁷⁹ Die Übersetzung hier und im Folgenden basiert auf STROHM, Aristoteles, Meteorologie. Über die Welt, Berlin 1979.