

Der Mensch – Krone der Schöpfung?

Von Richard Schenk OP

»Die Krone ist uns vom Haupt gefallen« (Klgl 5,16)

Das, was man mit Hegel »das Gefühl der Zeit« nennen könnte, ist nicht mehr dazu geneigt, den Menschen als Krone der Schöpfung zu preisen. Das allgemeine Selbstverständnis der Menschen zeigt im Gegenteil das stärker empfundene Bedürfnis, sich gerade von dieser Vorstellung abzugrenzen. Vorherrschend ist nunmehr die Tendenz zu einer neuen, historischen Ortsbestimmung der Menschen: früher habe man sich anmaßend und mit verheerenden Folgen für die Krone der Schöpfung gehalten. Heute glaube man einfach nicht mehr daran; und das sei auch besser so. Insofern die Krone so etwas wie »Zierde der Schöpfung« besagen will, läßt besonders unter dem Eindruck des zu Ende gehenden Jahrhunderts der Umgang des Menschen mit seinesgleichen diesen Gedanken eher als Hohn erscheinen. In diesem Sinn ist auch das bekannte Wort Gottfried Benns († 1956) gemeint: »Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch.«¹ Insofern das Bild der Krone auf eine Herrschaft des Menschen über den nichtmenschlichen Kosmos anspielt, ist die Stimmung der Zeit eher von der Selbstanklage und vom Hang zur Verzweigung über den weiteren Verlauf des vom Menschen gefährdeten Lebens auf der Erde geprägt. Am Vorabend des UNO-Gipfels in Rio de Janeiro hieß es, das Umweltproblem resultiere gerade aus der vernunftbedingten Weltoffenheit des Menschen. Daher stamme nämlich »der evolutionäre Erfolg unserer Spezies, der uns zum malignen Tumor der Schöpfung entarten läßt«.² Die heutige Zeitstimmung erinnert an den Propheten Jeremia: »Sag zum König und zur Herrin: Setzt euch tief hinunter; denn eure prächtige Krone sinkt euch vom Haupt« (13,18).

Ijob hatte noch Gott für sein Schicksal verantwortlich gemacht: »Meiner Ehre hat er mich entkleidet, die Krone mir vom Haupt genommen« (19,9). Im Gegensatz dazu wird heute meistens der Mensch selbst als Ursache der Krise genannt. Zurückgeführt wird die Krise also nicht auf Gott selbst, wohl aber auf eine traditionelle Gottesverehrung des sich selbst als Bild Gottes verherrlichenden Menschen. Zur Lösung der Krise wird dementsprechend die Absage an jede Sonderstellung und jedes Herrschaftsstreben des Menschen verlangt. Die

1 G. Benn, *Der Arzt*, in: *Gesammelte Werke I* (hrsg. von D. Wellershoff). Wiesbaden 1960, S. 11-13, hier S. 12.

2 H. Markl, *Die Schrecken der letzten Welt*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nr. 125, S. 30. V. 1992, Beilage »Bilder und Zeiten«.

Kritik an der Mensch-Krone-Vorstellung verbindet sich mit der Kritik am jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben. Nicht erst der Befehl zum *dominium terrae* des Menschen (Gen 1,28) gehe in die Irre; verderblich sei schon die Vorstellung der weltübersteigenden Transzendenz des einzigen Gottes und in folgedessen auch das Konzept einer relativen Transzendenz seines Ebenbildes. Die Tendenz zur Remythologisierung nimmt als programmatische Gegenbewegung zu: die Vergöttlichung des Irdischen soll Gott und Mensch relativieren. Man meint dabei, genau zu wissen, wann, in welchem Sinn und mit welchen Konsequenzen der Mensch früher als Krone der Schöpfung betrachtet wurde. Viele unserer Zeitgenossen sähen gern die heutige Epoche als die Zeit bestimmt, in der diese angeblich vermessene und schädliche Überzeugung von einst endlich überwunden wird.

An dieser Stelle wird aber eine der Aporien der heutigen Stimmung deutlich. Man vergißt die Konsequenz, die im Wort von Jacques Monod († 1976) über die Implikationen einer rein naturalistischen Entstehung des organischen Lebens deutlicher anklingt. »Der alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.«³ Heute werden die Menschen einerseits ermahnt, auf jeglichen Anspruch auf eine Höherstellung im Kosmos zu verzichten, während andererseits die Mahnung selbst in ihrer sittlichen Qualität (in bezug auf die Pflicht) und in ihrem wertenden Charakter (in bezug auf das eventuell zu beklagende Los) verrät, daß die Forderung noch unzulänglich formuliert ist. Gerade aus seiner faktischen Sonderstellung heraus ist der Mensch sich selbst und seinem Mitgeschöpf zum Problem geworden; und nur so ist er auch sittlich verpflichtet, nach Überlebensstrategien für sich und andere Lebewesen nachzudenken. Zwar läßt sich das Streben nach Überleben wieder naturalistisch als selbstverständliches Verhalten beschreiben, aber auch das, was diesem Streben entgegenwirkt, gehört nicht weniger zum menschlichen Verhalten. Allein unter der Voraussetzung einer gewissen Sonderstellung trifft die Klage von einst auf die heutige Menschheit: »Die Krone ist uns vom Haupt gefallen. Weh uns, wir haben gesündigt« (Klgl 5,16). Sonst hätte eine moralische Anklage ebenso wenig Sinn wie die Wehklage über das natürliche Los des Seienden. Postuliert man eine völlige Egalität unter allem Seienden, so wäre das Bedauern über ein mögliches Ende des menschlichen oder auch des außermenschlichen Lebens auf Erden sowenig sinnvoll wie ein Bedauern über den Untergang der Dinosaurier oder das Vergehen eines Sternes. Nicht erst das menschliche Leben, auch das organische Leben insgesamt scheint ohnehin eine zeitliche und räum-

³ Zufall und Notwendigkeit (übersetzt von Fr. Griese). München 1975, S. 157. Als nicht ganz begründet erscheint allerdings auch Monods Schlußfolgerung: »Es ist an ihm, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen«, ebd.

liche Abnormalität im Kosmos zu sein. Sollte dies sogar als ein unglücklicher Zufall erscheinen, wäre es widersprüchlich, über eine Rückkehr zur Normalität zu klagen. Nur dort, wo im Rahmen einer ontologischen Stufung des Seienden auch eine gewisse (nicht jedwede) Sonderstellung des Menschen noch feststeht, kann von seiner Pflicht zur Gestaltung der Natur bzw. von einer Verletzung dieser Pflicht gesprochen werden; und nur dort wird das volle Ausmaß berechtigter Trauer sichtbar.

Die Veränderung der Stimmung in jüngster Zeit läßt sich an einem Argument Bertrand Russells († 1970) gegen das Christsein ermessen: »Der Mond führt uns vor Augen, worauf die Erde zusteuert: auf etwas Totes, Kaltes, Lebloses. Eine solche Aussicht sei deprimierend, sagt man uns, und manche behaupten, sie könnten nicht weiterleben, wenn sie daran glaubten. In Wahrheit macht sich niemand viel Gedanken darüber, was in Millionen von Jahren sein wird.«⁴ Weder aus naturwissenschaftlichen noch aus theologischen Gründen läßt sich mit Sicherheit sagen, ob diese mondlandschaftliche Zukunft nun doch erheblich schneller eintritt oder nicht. Daß sie aber *möglicherweise* etwas näher vor der Tür stehen könnte, ist heute etwas, worüber sich sehr viele Menschen und Disziplinen Gedanken machen, darunter eben auch die Theologie, die angesichts der ökologischen Krise ihre Quellen und ihre eigene Geschichte neu zu durchdenken hat. Denn abgesehen von der historischen Frage, inwiefern die frühere Glaubenstradition zur heute sichtbar gewordenen Krise beigetragen hat, ist die weitere systematische Frage zu stellen, wie der Glaube im Licht neuer Erkenntnisse tiefer zu begreifen und zur angemessenen Haltung gegenüber der Krise heranzuziehen ist.

Die theologische Fragestellung der Gegenwart

Es kann nicht sonderlich überraschen, wenn in der theologischen Diskussion das sittlich-moralische Moment stark in den Vordergrund rückt. Die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989 hat z.B. bei ihrem Bemühen um den »Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung« die Selbstanklage der Menschheit in bezug auf die ökologische Krise knapp und deutlich formuliert. »Der wahre Grund für diese Fehlentwicklung ist in den Herzen der Menschen, in ihrer geistigen Einstellung und Mentalität zu suchen«⁵, d.h. in der Selbsttäuschung und der Selbstüberschätzung, in ethikfreien Wirtschafts- und Wissenschaftssystemen, im blinden Vertrauen auf die Technik und – mit Be-

4 B. Russell, Warum ich kein Christ bin. München 1963, S. 24.

5 Die Konferenz der Europäischen Ökumenischen Kirchen und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (Hrsg.), Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung (Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung). Basel/Zürich 1989, S. 52.

zug auf unsere Thematik – »in der Überzeugung, daß dem Menschen die geschaffene Welt zur Ausnutzung und nicht zur Fürsorge und Pflege übergeben wurde.«⁶ Die einzelnen Anklagepunkte sind leider nicht von der Art, daß wir uns für ganz unschuldig deklarieren könnten.

Indes ist die Theologie gut beraten, nicht allein die moralische Dimension der Krise zu betonen. Die Technik- und Umweltprobleme sind auch, aber nicht nur, moralische Probleme. Es ist sachlich angemessen und selbst zur Einschärfung der sittlichen Pflichten nicht ungeeignet, auch die außermoralischen Gründe der Krise deutlicher herauszustellen. Das Problem liegt nicht nur darin, daß der Mensch mehr und anderes tun kann, als er eigentlich tun soll und tun darf, sondern auch in der Begrenztheit seines Könnens und seines Verstands. Viele der heute erkennbaren Fehlentwicklungen waren nicht von vornherein abzusehen. Einige begannen als gutgemeinte Versuche, die menschliche Mitwelt und die außermenschliche Umwelt zu kultivieren, Versuche, deren Unterlassung als moralisch verwerflich empfunden worden wäre. Die Wege, die heute und morgen zur Bewältigung der Mit- und Umweltprobleme führen könnten, sind ebenfalls noch nicht so eindeutig und unfehlbar erkannt, daß es *nur* noch am guten Willen der Menschen und ihrer Bereitschaft zur vielfältigen Zurückhaltung läge, so unerläßlich diese auch sind. Das ist umso mehr der Fall, als versucht werden muß, Umweltprobleme und Probleme der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit »gleichzeitig« zu bedenken.

Die drei Fragen, die zur Bestimmung von Wesen und Situation der Menschen gehören, sind zwar miteinander verbunden, sie sind jedoch nicht miteinander austauschbar: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun? Daher bleibt die Debatte zwischen grundsätzlich technikfreundlichen und grundsätzlich technikkritischen Anschauungen aller Detailangaben zum Trotz eigentümlich formal und leer. Warnungen vor ängstlichen Überreaktionen bzw. vor unüberlegter Risikofreudigkeit sind wenig aussagekräftig, solange nur vom subjektiven Habitus die Rede ist. Der im Subjekt selbst motivierte Hang zur Angst und Angststeigerung mag heute zunehmend verbreitet sein, sei es aus Mangel an persönlich konkreter Bedrohung, sei es als Sinnsuche für das eigene Leben. Eine subjektive Motivation schließt aber keineswegs die Möglichkeit aus, daß manch eine Horrorvision dennoch Wirklichkeit werden könnte. Die entgegengesetzten Stimmen, die darauf hinweisen, daß eine Bewältigung der durch den technischen Fortschritt mitverursachten Probleme nur durch den Einsatz neuer Techniken zu lösen seien, haben in einem Punkt zweifellos Recht: Neue Technologien müssen ein Element des sittlich verpflichtenden Versuchs einer Lösung bilden. Allein, es ist ebenfalls eine Pflicht der Vernunft zu wissen, daß solche Versuche nur ein Element unter vielen sein können und daß sie neue Risiken mitsichbringen, die kontraproduktiv sein können. Was

maßvolles Handeln und was überstürzte Panik ist, läßt sich nicht nur subjektiv-apriori bestimmen; es hängt auch von der transsubjektiven Gefährdung ab. Wenn aber auch die objektive Gefährdung oft schwer einzuschätzen ist, bleibt notwendigerweise eine Ambivalenz bestehen, das Schwanken zwischen Angst und Hoffnung, die Einsicht, die immanente Weltgeschichte könnte trotz aller Anstrengungen unglücklich ausgehen.

In der Kritik der Basler Versammlung an einer nicht näher bestimmten Überzeugung von der Rechtmäßigkeit einer »Ausnützung« der Natur sowie in der genannten Alternative dazu, d.h. »Fürsorge und Pflege« der Natur, klingt die innertheologische Problematik um Vergangenheit und Zukunft des *dominium terrae* an, das ein Moment des vielschichtigen Begriffs »Krone der Schöpfung« ausmacht. Das auf der Versammlung in Basel zum Ausdruck gebrachte Anliegen, angemessener als bisher auf die Umweltkrise zu reagieren, bedeutet auch die theologische Aufgabe, schon vor einer Ethik und zu deren Grundlegung eine angemessene Anthropologie zu entwickeln. Die Versammlung war bereit, dem Menschen eine gewisse Einmaligkeit und eine Sonderstellung im Kosmos einzuräumen, betonte aber ungleich stärker die geschwisterliche Stellung des Menschen unter den anderen Geschöpfen.⁷ Im Anschluß an Gregor von Nazianz wird der Mensch (zumindest vor dem Fall) als »König über alles auf der Erde«, als ein Mikrokosmos bzw. eine »andere Welt groß in ihrer Kleinheit« beschrieben.⁸ Zugleich wird als ein Mißverständnis des Schöpfungsauftrages die Ansicht beschrieben, der Menschheit sei es gestattet, »sich die Schöpfung für ihre eigenen Zwecke »untertan« zu machen.«⁹ Der Mensch sei vielmehr nur ein in geschwisterlicher Liebe verantwortlicher Haushalter der Schöpfung.¹⁰ Daher wird eine Umkehr verlangt, um nach einem Weg zu suchen, der »aus der Trennung zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung, aus der Herrschaft des Menschen über die Natur«¹¹ hinausführt. Für den Ausdruck »Krone der Schöpfung« wäre hier wenig Zustimmung zu erwarten. Es fragt sich nur, ob mit der Abgrenzung gegenüber zerstörerisch wirkenden Vorstellungen schon das richtige Selbstverständnis des Menschen gewonnen ist, von dem aus er den Dienst leisten kann, der von ihm verlangt wird.

Die vordergründige Frage ist eine historische, ob das biblische oder ein traditionell theologisches Bild vom Menschen als Krone der Schöpfung bzw. vom *dominium terrae* für die ökologischen Fehlentwicklungen mitverantwortlich gewesen sei. Einige Denker wie Sir Frank Fraser-Darling bejahen dies energisch. »Der westliche Mensch hat, indem er die jüdisch-christliche Religion

7 Ebd., S. 58.

8 Ebd., S. 53.

9 Ebd., S. 57.

10 Ebd., S. 58.

11 Ebd., S. 62.

übernahm, nicht nur alle anderen Lebewesen, die nicht seiner Art angehören, von der Gemeinschaft mit Gott und sich selbst ausgeschlossen, sondern auch die bequeme Überzeugung entwickelt, daß Gott den Rest der Lebewesen zum Gebrauch und Ergötzen des Menschen geschaffen habe.«¹²

Maßvoller fällt das Urteil Jürgen Moltmanns aus. In seiner »ökologischen Schöpfungslehre«, die von der ökologischen Krise her, aber über den moralischen Kontext hinaus eine umfassende Schöpfungstheologie entwickelt, sieht Moltmann (ein traditionelles Deutungsmuster aufgreifend) das Mißverständnis nicht in den biblischen Texten selbst angelegt, wohl aber in der früheren theologischen Auslegung der Texte. »Die *anthropozentrische Weltanschauung*, nach der Himmel und Erde um des Menschen willen geschaffen sind und der Mensch ›die Krone der Schöpfung‹ ist, wird zwar von ihren Vertretern wie von ihren Kritikern als ›biblische Tradition‹ ausgegeben. Sie ist aber unbiblisch, denn nach biblischen, jüdischen und christlichen Traditionen hat Gott die Welt aus Liebe um seiner Herrlichkeit willen geschaffen, und die ›Krone seiner Schöpfung‹ ist nicht der Mensch, sondern der *Sabbat*.«¹³

Moltmann ist zunächst Recht zu geben, daß der Terminus »Krone der Schöpfung« so nicht in der Bibel vorkommt (auch nicht in Ps 8, übrigens aber auch kaum in der vorneuzeitlichen Theologie). Entgegen einer bis vor kurzem dominanten und heute noch vertretenen Deutung der christlichen Theologie als dezidierte Anthropozentrik¹⁴ erweist sich Moltmanns Vorschlag insofern als

12 F. Fraser-Darling, Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik. Stuttgart 1983, S. 9-19, hier S. 12; vgl. C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Hamburg 1972, besonders Kap. 2: Das Bündnis. Differenzierter fällt das Urteil aus bei G. Altner, Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage. Neukirchen-Vluyn 1974, und U. Krolzik, Umweltkrise – Folge des Christentums? Stuttgart/Berlin 1979.

13 J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München³1987, S. 45. Zur Schuldzuweisung an die Adresse einer theologischen Mißdeutung der Bibel vgl. außer der (offenkundig von Moltmann beeinflußten) Basler Versammlung auch noch den katholischen Sozialethiker M. Rock, Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: D. Birnbacher, a.a.O., S. 72-102, etwa S. 82: »Ein falsches Verständnis von seinem Auftrag, die Erde in Besitz zu nehmen und zu beherrschen, hat den Menschen der Natur entfremdet.« Dagegen scheint die Frage berechtigt zu sein, ob das Mißverständnis des Schöpfungsauftrags nicht doch eher eine Folge der angedeuteten Entfremdung und Beherrschungstechnik sei. Eine gewisse Entfremdung ist freilich für den infralapsarischen Status des Menschen konstitutiv und wird als solche schon im Schöpfungsbericht thematisiert, etwa Gen 3,14-19.

14 Zur Säkularität (freilich nicht als Säkularismus) bzw. zur (theologisch begründeten) Anthropozentrik vgl. Fr. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart 1953, und J.-B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München 1962; Ders., Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: *Stimmen der Zeit* 117 (1992), S. 311-320. Moltmanns eigene Deutung der mittelalterlichen Theologie scheint zweideutig zu sein. Einerseits räumt er ihr eine kosmologische (nicht nur existentialistisch eingeführte) Deutung des Schöpfungsberichts ein (47), andererseits sieht er in ihrem Gnademaxiom (die Gnade vollendet die Natur) den Hintergrund für die Anthropozentrik K. Rahners, die er kritisiert und zu ergänzen versucht (21f.). Es ist zuzugeben, daß bis auf einige Einzelfragen der innerevolutionären Weltentwicklung (die nach Rahner stets und unaufhaltsam auf personales Geistwerden angelegt ist) das Thema Schöpfung aus dem theologischen Gesamtkonzept Rahners herausfällt; vgl. Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1977. Ob dies auf das Gnademaxiom

richtungsweisend, als durch die Wiedergewinnung der theozentrischen Dimension der Schöpfungslehre eine einseitige Anthropozentrik mit der daraus folgenden Irrelevanz der Natur für die Theologie korrigiert werden kann. Eine gewisse Theozentrik erlaubt es uns, dem Menschen doch eine qualifizierte Sonderstellung im Kosmos einzuräumen, ohne ihm damit einen Freibrief für jedweden Umgang mit der Natur auszustellen, aber auch ohne dem anderen Extrem einer synkretistisch-mystizierenden Kosmozentrik (wie etwa in jüngster Zeit bei Matthew Fox¹⁵) zu verfallen, für die der »kosmische Christus« gemäß einer remythologisierenden »Schöpfungsspiritualität« nun mit der »Mutter Erde« oder einem umweltbewußteren, nach neuer Sinnlichkeit strebenden Zeitgeist zu identifizieren ist. Der popularisierende Rückgriff auf locker miteinander verknüpfte, mythische Kosmologien »wäre nichts anderes als die Auflösung des spezifisch jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens in die allgemein-religiöse Überhöhung einer gegenwärtig verhandelten Weltanschauung«.¹⁶

Die neue Kosmozentrik, wie sie auch im christlichen Umfeld der New Age-Bewegung vertreten wird, spürt das Unvermögen einer exklusiven Anthropozentrik (einschließlich deren Gottesbildes), in praktisch-ethischer sowie in kognitiv-theoretischer Hinsicht auf das nichtpersonale Sein (bzw. auf ein Sein, das nicht nur in personalen Kategorien zu erfassen ist) adäquat einzugehen. Ob mit der Relativierung der Sonderstellung des Menschen und konsequenterweise auch seiner Verantwortung vor Gott viel für Umwelt und Gerechtigkeit gewonnen ist, läßt sich aber bezweifeln.¹⁷ Gerade die einer europäischen Tradition verpflichtete Romantisierung von »Naturvölkern«, die sich für sie nur noch

thomanischer Theologie zurückzuführen ist, ist umso zweifelhafter, als die damit gemeinte Vollendung jene von Moltmann vermißte Erfahrung des Unvollendetseins (»*gratia non perficit naturam*«, Ablehnung des gnadentheologischen »Triumphalismus«) stärker betonte, als in vielen neueren Deutungen erkannt wird. Dazu vgl. R. Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Gnadenlehre* (FthSt 135). Freiburg 1989, besonders Kap. III: Die dionysische Theodizee und das Gnadenaxiom bei Thomas: Eigenart und Rezeption, S. 286-442.

15 *The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*. San Francisco 1988, und Ders., *Creation Spirituality. Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*. New York 1991. Paradoxerweise liegt die Schwäche des Entwurfs gerade in der modischen Anthropologisierung und Anthropomorphisierung der Erde und des kosmischen Christus, etwa in Sätzen wie: »In short, earth loved us and still does – even though we crucify her daily« (The Coming, S. 144); und: »The Cosmic Christ in our time is dying over and over again of AIDS. The Cosmic Christ is learning lessons of wisdom and trying to teach them as a result of the tragedy of AIDS ... The Cosmic Christ is becoming less tolerant of those who try and cover up sexuality or pretend that it is not important to psyche and to love and to a living cosmology« (ebd., S. 164). Es ist mehr als fraglich, ob damit für die Anerkennung der Eigenrechte der nichtpersonalen (d.h. einer uns nicht liebenden) Schöpfung oder für die infolge neuer Tragödien intensiviertere Suche nach einer der endlichen Person angemessenen Sexualität viel erreicht ist.

16 J. Moltmann, a.a.O., S. 36.

17 Eine gewisse Spannung zwischen der kosmozentrischen Mystik und dem Kampf um Gerechtigkeit wird von M. Fox in der Einleitung zu: *Creation, eingestanden*, a.a.O., S. X.

als edle Wilde ohne jede Entfremdung von der Natur interessiert, scheint erst recht eine eurozentrische Aneignung des Anderen zu sein, ohne ihn als historisches Subjekt ernst zu nehmen. Häufig werden sogenannte »Naturvölker« als Billigimporte für das seelische Wohlbefinden der technologisch entwickelten Welt funktionalisiert. Der Häuptling Seattle z.B. bleibt heute nur noch in Erinnerung, insofern der ihm von Nichteingeborenen angedichtete Spruch von Nichteingeborenen zur eigenen Selbstkorrektur zitiert wird. Eine eingehende Studie mythischer und kultischer Texte, z.B. jener der kalifornischen Yurok- und Karok-Stämme beim alljährlichen Aufbau des Staudamms zum Lachsfang, könnte viele Beispiele anführen, welche zur Maximierung des Fangs der Götter gedachten, kaum welche dagegen, die auf eine Einschränkung des Fangs zwecks der Konservierung des den Göttern Vorenthaltenen drängten.¹⁸ Die religiösen Faktoren sind nicht die einzigen, die den schonenden Umgang der Eingeborenen mit der Natur verstehen lassen, genausowenig wie die religiösen Vorstellungen ihrer europäischen Eroberer den Hauptgrund für deren schonungslose Ausbeutung von Natur und Mensch darstellen. Der heutige Trend zur Remythologisierung verfehlt im allgemeinen den im eigenständig geschichtlichen Kontext situierten Mythos und bleibt an der dem Abendland überkommenen Alternative »Mensch oder Natur« haften, selbst wenn zwischen beiden hin- und hergeschwankt wird.¹⁹ Die von Moltmann vertretene Theozentrik hingegen hat den prinzipiellen Vorteil, daß mit Gott zusammen auch seine Werke zu achten seien, solange Gott selbst nicht zum Konkurrenten seiner Schöpfung gemacht wird. Über die gegensätzlichen Forderungen Anthropozentrik, Kosmozentrik oder Theozentrik hinausgehend, ist aber festzuhalten, daß sich die anthropozentrischen, theozentrischen und kosmozentrischen »Kreise« überschneiden und ergänzen müssen. Insofern das Ineinander der drei Kreise im eschatologischen »Sabbat« vollendet wird, könnten gerade in ihm – im Anschluß an die Überlegungen Moltmanns – das Ziel und der Gipfel der Schöpfungstat gesehen werden.

Zugleich wäre die Frage an Moltmann zu richten, ob es nicht ein Ausweichen vor dem Problemgehalt der biblischen und theologischen Tradition sei, wenn gesagt wird: »Die konkrete biblische Vorstellung vom ›Untertanmachen

18 Vgl. A.L. Kroeber, *Yurok Myths*. Berkeley u.a. 1976; und J. Harrington, *Karuk Indian Myths* (Bureau of American Ethnology Bulletin 107). Washington 1932. Im Alten und Neuen Testament wirkt die Beziehung von Gottesverehrung und der Beanspruchung der Ressourcen der konkreten Umwelt im Bitt- und Dankgebet (geschweige denn in der Beschwörung) weniger unmittelbar als in vielen vergleichbaren Texten der heute popularisierten Mythen. Das Volk des Ersten Bundes hat die Naturfeste seiner Umgebung übernommen, aber zugleich auf die Heilsgeschichte hin stark umgedeutet. Zwar wird darin oft gerade jene Entfremdung von der Natur gesehen, welche ihre Ausbeutung erst recht möglich macht, dennoch bietet diese größere Distanz zwischen Gott, Natur und den die Natur beanspruchenden Menschen auch eine eigentümliche Chance der eigenverantwortlichen Zurückhaltung.

19 Zu den geschichtlichen Wurzeln der heutigen Dialektik vgl. R. Spaemann, *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*. München 1980.

der Erde« hat gar nichts mit jenem Herrschaftsauftrag zu tun, den die theologische Tradition jahrhundertlang als das *dominium terrae* gelehrt hat, sondern ist ein Speisegebot: Die Menschen sollen zusammen mit den Tieren von dem leben, was die Erde durch Pflanzen und Bäume an Früchten hervorbringt.«²⁰ Allerdings wird dann doch eingeräumt: »Ein Auftrag zum ›Herrschen‹ findet sich nur Gen. 1,26: ›Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde.«²¹ Zweifellos ist dieses Herrschen (übrigens selbst jenes von Gen 1,28 und 9,1ff.) »an jene Entsprechung der Menschen zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, gebunden, die mit Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird«²²; gerade dies aber wirft die Frage nach der Sonderstellung des Menschen als einzigartiges Bild Gottes auf. Die Frage ist nicht allein mit dem Verweis auf das jahwistische Bild vom »bebauenden und bewahrenden Tun eines Gärtners«²³ zu lösen, zumal die Erschaffung des Menschen hier noch vor der sonstigen Schöpfung erzählt wird. Das Vieh, die Vögel und die wilden Tiere im jahwistischen Garten werden dem Menschen noch unmittelbarer zugeordnet als in der priesterschriftlichen Erzählung. Die Einschränkung des Herrschaftsauftrages auf eine nicht-tyrannische, eher treuhänderische Herrschaft ist durchaus grundgelegt, doch dies gilt auch für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen, ja selbst mit seinem »eigenen« Leben. Ist der Mensch nicht von Anfang an direkter beteiligt und betroffen als ein angestellter Gärtner oder ein »Friedensrichter«?²⁴ Der priesterschriftliche Bericht vom Noach-Bund (Gen 9) wiederholt einige der kontroversen Stellen des Schöpfungsberichts und wirft neue Probleme auf (etwa »Furcht und Schrecken« von 9,2), die sich nur zum Teil aus der infralapsarischen Situation erklären. Andererseits sind gerade im priesterschriftlichen Bericht Ansätze enthalten, die für ein im Licht der ökologischen Krise vertieftes Verständnis der Schöpfungslehre von großem Belang wären. Dazu gehört die relative Eigenzwecklichkeit der Tiere, die in der Noach-Erzählung²⁵ und im »Gutheiß« der Schöpfung durch ihren Schöpfer (vor allem Gen 1,31) impliziert ist.²⁶ Neben solchen normativ gemeinten Aussagen sind auch noch

20 J. Moltmann, a.a.O., S. 43.

21 Ebd., S. 43f.

22 Ebd., S. 44.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Etwa Gen 8,1ff.: »Da dachte Gott an Noach und an alle Tiere und an all das Vieh«, oder Gen 9,10: »Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes und mit allen Tieren des Himmels ...«

26 Vgl. L. Scheffczyk, Die Guttat des Schöpfers und der Reflex im Menschen, in: *Ut omnes unum* 45 (1982), S. 41-46, S. 68-71, wo das Gutssein des Schöpfers und der Schöpfung gegen die anthropo-

Aitiologien des Faktischen in der Schrift zu erkennen (was zum Vergleich von Gen 9,2 mit dem »Gewalttätigsten« des berühmten Chorlieds aus der Antigone von Sophokles, V. 332-375, berechtigt²⁷). Zudem muß eine fundierte Hermeneutik biblischer Aussagen jene Ungleichzeitigkeit mitbedenken, die den gegenwärtigen Kontext des »Untertanmachens der Welt« von der geschichtlichen Situation vor 2000 bzw. 3000 Jahren unterscheidet.

Gegenüber Moltmanns Kritik am theologiegeschichtlichen Verständnis der biblischen Aussagen ist einzuräumen, daß bis in die jüngste Zeit es immer wieder zu theologisch motivierten Mißdeutungen der Vorstellung vom Menschen als der Krone der Schöpfung gekommen ist. Solche Fehlinterpretationen sind nicht immer theoretisch geblieben. Man denke etwa an die Kontroverse um James Watt, den Innen- und Umweltminister der Vereinigten Staaten in den Jahren 1981-1983. Watts Äußerungen erweckten bei seinen Kritikern den Eindruck, die christliche Überzeugung des freikirchlichen Protestanten in bezug auf den Schöpfungsauftrag (Untertanmachung und Okkupation der Erde) und die Naherwartung des wiederkehrenden Christus würde ihn in seiner umwelt- und wirtschaftspolitischen Ansicht nur verstärken, die Ressourcen der Erde seien energisch und ohne besondere Zurückhaltung zu beanspruchen.²⁸ Moltmann selbst schränkt seine Kritik an der Theologiegeschichte insofern ein, als er die Fehldeutung biblischer Texte vor allem als Folge der anthropozentrischen Wende zu Beginn der Neuzeit betont. So kann er auf die neuzeitliche Zweckbestimmung der Naturwissenschaft hinweisen, welche unter Berufung auf den Schöpfungsauftrag bei Descartes zur besitzenden Herrschaft über die Natur, bei Francis Bacon geradezu zur »Versklavung« der Natur führen sollte.²⁹ Die in der Renaissance und der frühen Neuzeit anzutreffende »Wiederentdeckung« des Schöpfungsberichtes, welche die Hoheit und die Autonomie des Menschen gegenüber der Natur mit bisher unbekanntem Nachdruck unterstrich, grenzte sich bewußt von der früheren theologischen Tradition ab, die nun als zu pessimistisch und passivistisch in bezug auf die Stellung des Menschen im Kosmos eingeschätzt wurde.³⁰

zentrische Engführung auf eine Brauchbarkeit für den Menschen oder auf das potentielle Produkt menschlicher Einwirkung verteidigt wird.

27 Vgl. K. Lehmann, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, zuerst in: G. Altner (Hrsg.): Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde. Regensburg 1978, S. 41-64, hier nach Ph. Schmitz (Hrsg.): Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise. Würzburg 1981, S. 65-88, besonders 76f.

28 R. Wolf, God, James Watt, and the Public's Land, in: *Audubon* 83 (1981), H. 5, S. 58-65.

29 J. Moltmann, a.a.O., S. 41. Eine neomarxistische Auseinandersetzung mit Bacon, welche eine Parallele zur scholastischen Unterscheidung von tyrannischer Herrschaft und einer auf das Gemeinwohl zielenden Dominanz unabhängig entwickelt, bietet W. Leiss, *The Domination of Nature*. New York 1972.

30 Zur Kritik an Lotario de Segni (dem späteren Innozenz III.) und seinem Werk: Vom Elend des menschlichen Daseins in der Renaissance, besonders bei Giannozzo Manetti, Über die Würde und

Wie schon Fr. Gogarten³¹ setzt auch Wolfhart Pannenberg die bedenklichste Phase des Wandels noch später an: »Erst seit dem 18. Jahrhundert wurde aus dem Auftrag an den Menschen zur Repräsentation der Herrschaft Gottes in der Schöpfung ein Anspruch auf unumschränkte Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur, in einer Zeit also, als sich das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen von der Bindung an den biblischen Schöpfergott ablöste. Es ist darum nicht zutreffend, die westliche Christenheit pauschal mit dieser Verkehrung seiner treuhänderischen Funktion zu belasten. Erst durch die Emanzipation des neuzeitlichen Menschen von der biblischen Offenbarung wurde aus dem biblischen Herrschaftsauftrag eine Unterwerfung der Natur aus eigener Machtvollkommenheit und zu beliebigem Gebrauch.«³² Die Verbreitung der hier beschriebenen Auffassung im 18. Jahrhundert bestätigt die Aussage Kants, der mit expliziten Hinweisen auf den biblischen Schöpfungsbericht schrieb: »Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende, Vernunft tat, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben.«³³ Jene Eigenzwecklichkeit, die den sonstigen irdischen Lebewesen bzw. dem inorganisch Seienden abgesprochen wird, scheint nunmehr neben der Beherrschung der Natur ein zweites Merkmal der gängigen neuzeitlichen Vorstellung von der Krone der Schöpfung zu sein. Wie die beiden Aspekte eine Einheit bilden können, zeigt etwa Goethes Brief an Eckermann vom 20. Februar 1831: »Es ist dem Menschen natürlich, sich als Ziel der Schöpfung zu betrachten und alle übrigen Dinge nur in bezug auf sich und insofern sie ihm dienen und nützen.«

Unabhängig von der Frage, inwiefern die zur gegenwärtigen Krise beitragende Fehldeutung der Mensch-Krone-Vorstellung schon in Schrift und Tradition vorbereitet wurde, wären eingehende Untersuchungen der älteren Texte aus zwei Gründen zu wünschen: erstens um festzustellen, ob uneingelöste Traditionen der Mensch-Krone-Problematik zu entdecken sind, die zum angemessenen Verständnis des biblischen Schöpfungsauftrages beitragen können, sowie denn zweitens, um nach jenen biblischen Texten zu suchen, die im Licht der ökologischen Krise den geeigneten Ansatz zu einer »Revision« der Schöp-

Erhabenheit des Menschen, vgl. die Einleitung von A. Buck zu H. Leppins Übersetzung des letztgenannten Werkes. Hamburg 1990. Unter Berufung auf Gen 1,28 schrieb Manetti folgendes: Gott setzte die Menschen »als Herren ein über alles, was geschaffen war, und als Könige, ja als Kaiser über den gesamten Erdkreis« (II 16, Ed. cit. 46; vgl. auch III 35, Ed. cit. 85, und – zum Ps 8 – III 37, Ed. cit. 86). Vgl. auch Bucks Einleitung zu N. Baumgartens Übersetzung von Giovanni Pico della Mirandolas weniger biblisch gehaltenem, die eigene Schöpferfähigkeit des Menschen stärker betonendem Traktat: Über die Würde des Menschen. Hamburg 1990, sowie die Bemerkungen zu diesen Werken von R. Imbach: *Notabilia I*, in: *FZPhTh* 39 (1992), S. 180-194, hier S. 190-193.

31 Fr. Gogarten, a.a.O., S. 150ff.

32 W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, S. 75.

33 I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*, A 10.

fungslehre bieten könnten. Im Rahmen dieser Ausführungen sind nur zwei kleine »Stichproben« möglich, zuerst zur Theologie der Schöpfungszwecke im Mittelalter, sodann zur innerbiblischen Auslegung des Ps 8, wo die Mensch-Krone-Vorstellung am deutlichsten ausgesprochen und die eschatologische Dimension der Frage sichtbar wird.

Die Schöpfungszwecke nach Petrus Lombardus, Bonaventura und Thomas von Aquin

Die Frage nach dem Zweck der Schöpfung wurde für das Mittelalter dadurch unüberhörbar, daß *Petrus Lombardus* sie in sein Sentenzenbuch aufnahm. Petrus, der bei anderen Themen wie beispielsweise der Prädestination theozentrische Überlegungen in den Vordergrund gestellt hatte, schlug in diesem Kontext eine betont anthropozentrische Lösung vor (»homo in medio«³⁴). Im Rahmen der Frage, warum der Mensch nach dem priesterschriftlichen Bericht erst nach dem sonstigen Geschöpf erschaffen worden sei, faßt Petrus die Mensch-Krone-Vorstellung lapidar zusammen: Der Mensch war, wie der Herr und Besitzer, allem anderen vorzuziehen (»homo tamquam dominus et possessor; qui et omnibus praeferendus erat«³⁵). Die Ausführungen zur ersten Distinktion des zweiten Buches schwächen die Aussagen nur wenig ab.³⁶ Mensch und Engel seien wegen der Güte Gottes erschaffen (*propter bonitatem eius*) sowie dazu (*ad quid*), ihn zu loben, ihm zu dienen und sich an ihm zu freuen. Dieses wird als Doppelzweck (»quare vel ad quid«) beschrieben: »Wegen der Güte Gottes und zum eigenen Vorteil«. Ihm zu dienen und sich an dem zu freuen, dem zu dienen eben regieren heißt (nach Gregor dem Großen), komme dem Diener, nicht dem Gedierten zunutze.³⁷ Wenn aber unmittelbar anschließend Petrus feststellt, daß das sonstige Geschöpf dem Menschen genauso dient wie der Mensch Gott, so wäre zu erwarten, daß dieser Dienst ebenfalls dem dienenden Geschöpf selbst und nicht dem damit gedienten Menschen zugute kommt. Doch Petrus sieht (wie auch Hugo von St. Viktor) beide Dienste als eine Förderung des »Menschen, der in den Mittelpunkt gestellt wurde.«³⁸ »Gott wollte sich vom Menschen dienen lassen, damit durch diesen Dienst nicht Gott, sondern dem dienenden Menschen geholfen wird; und er wollte ebenfalls, daß die Welt dem Menschen dient, damit dadurch in gleicher Weise dem Mensch ge-

34 II Sent. 1, 5, Nr. 6, Ed. Grottaferrata, I 333, 15.

35 II Sent. 15, 5, Nr. 1, Ed. Grottaferrata, I 402, 3-4.

36 Ed. Grottaferrata, I 332f.

37 Ed. Grottaferrata, I 333, 4-II; vgl. PL 78, 206A.

38 Ed. Grottaferrata, I 333, 12-19; und Hugo, *De sacramentis* (PL 176, 205C-206A); zu Hugo vgl. auch U. Krolzik, a.a.O., S. 77ff.

holfen wird.«³⁹ Die Anthropozentrik der Position wird nochmals deutlich, wenn mit Bezug auf Gott und die Engel erklärt wird, »wieso alles unser ist«, d.h. zum Wohl der Menschen.⁴⁰ Es bedeutet nur eine begrenzte Abschwächung dieser Anthropozentrik, wenn Petrus feststellt, daß die Engel »schon jetzt unsere« sind, weil sie zu unserem Nutzen da sind, aber nur wie die Sachen der Herrschaften auch Sachen der Dienstboten heißen, nicht von der Herrschaft her (*non dominio*), sondern weil sie zu ihrer Benutzung da sind.⁴¹

Bonaventuras Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch des Lombarden übernimmt zwar den Gedanken, daß die Güte Gottes – hier als Grund der Schöpfung – keine Eigennützlichkeits des Schöpfers besagt. Jedoch ist Bonaventura bemüht, die Engführung aller Zwecke auf den Menschen zu vermeiden. Das geschieht nicht zuletzt durch die Betonung des Herrlichkeitsbegriffs. Die Schöpfung sei »wegen der göttlichen Herrlichkeit (*propter suam gloriam*) erfolgt, was aber nicht heißt zur Vermehrung dieser Herrlichkeit, sondern zum Sichtbarmachen der Herrlichkeit und zu ihrer Mitteilung. In ihrer Sichtbarmachung und Anteilnahme ist nämlich die höchste Nützlichkeits für das Geschöpf zu sehen, d.h. auch seine Verherrlichung oder Beglückung.«⁴² Daß Bonaventura neben der Glückseligkeit, die immer personalen Charakter hat, auch noch an der »glorificatio creaturae« als Zweck der Schöpfung festhält, erlaubt ihm, dem nicht vernunftbegabten Geschöpf eine relative Letztzwecklichkeit einzuräumen. Es dürfte im gewollten Widerspruch zum Lombarden sein, wenn Bonaventura beschreibt, was es heißt, daß der Mensch das sonstige Geschöpf »beherrschen« soll: »Weil nämlich der Mensch der Vernunft fähig ist, daher hat er auch die Wahlfreiheit und ist zur Beherrschung (*dominari*) der Meeresfische usw. (Gen 1,26) geboren, d.h. weil durch die Ähnlichkeit (mit Gott) er auch dazu geboren ist, unmittelbar auf Gott hin zu neigen, eben deshalb ist das ganze nicht-vernünftige Geschöpf auf ihn zugeordnet, damit durch seine Vermittlung die anderen Geschöpfe zum letzten Ziel hingeführt werden (*in finem ultimum perducantur*).«⁴³ Die Antwort auf den ersten Einwand unterstreicht die Eigenständigkeit der Zwecke bei der nicht-menschlichen Schöpfung gegenüber ihrer praktischen Nützlichkeits für den Menschen.⁴⁴ Selbst wenn Bonaventura an der Rede von der Nützlichkeits der sonstigen Schöpfung für den Menschen (neben der schon erwähnten Selbstzwecklichkeit) festhält, so ist diese »Brauchbarkeit« nicht von der Art, die heute problematisch er-

39 Ed. Grottaferrata, I 333, 17-19.

40 Ed. Grottaferrata, I 333, 20-29.

41 Ed. Grottaferrata, I 333, 25-27.

42 In II Sent. d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, Ed. Quaracchi 1885, II 44.

43 In II Sent, d. 15, a. 2, q. 1, Ed. cit., II 383.

44 Ebd.

scheint. So soll z.B. die Vielfalt der Arten den Menschen an die vielschichtige Weisheit Gottes erinnern. Lebensräume mit Tieren sind schöner als die mit Pflanzen allein. Der Mensch soll sich am Geschöpf ein Beispiel natürlicher Neigung nehmen können. Auch die giftigen Tiere dienen dem Menschen zur verdienten Bestrafung. Selbst die ständige Abfolge von Geburt und Verenden dient »zur Verschönerung des Universums, sowie das schönste Lied, in dem ein Vers dem anderen folgt«. ⁴⁵

Die Tendenz, die bei Bonaventura zu beobachten ist, setzt sich bei *Thomas von Aquin* fort. Die Theozentrik wird der allzu vordergründigen Anthropozentrik des Lombarden entgegengestellt und zur Begründung einer gewissen Kosmozentrik entfaltet. Zwei verschränkte Gedankengänge stehen dabei im Vordergrund: erstens, die Transparenz der als Zweck aller Geschöpfe bestimmten Güte Gottes auf das je eigene Sein und die Vollendung der einzelnen Geschöpfe; und zweitens der Vorzug eines in sich vielfältigen und ontologisch gestuften Universums vor jeder Einzelspezies (einschließlich der menschlichen) als Ort des reflektierten und mitgeteilten Gutseins Gottes.

Zur Vertiefung der ersten Einsicht weist Thomas nach, warum das Gutsein Gottes in einem primären Sinn Ziel der Schöpfung ist, während der Mensch ein solches Ziel nur im abgeleiteten Sinn darstellen kann. Die Güte Gottes ist Ziel der Schöpfung, insofern sie mitgeteilt und abgebildet wird. ⁴⁶ Gott ist *implicit* das Ziel aller Schöpfung, gerade insofern sie *explicit* auf das eigene Sein zielt. ⁴⁷ Im Schöpfungsbericht sieht Gott das Gutsein seiner Geschöpfe in ihrem Sein selbst. ⁴⁸ Das Ziel, das als Gottes Gutsein ein dem Selbstvollzug des Geschöpfes *externes* Ziel benennt, soll angeeignet werden, gerade indem das göttliche Gutsein mitgeteilt und repräsentiert wird. ⁴⁹ Jenes Gutsein, das als Ziel des anderen primär in Frage kommt, muß eine vollkommen freigiebige, uneigennützig Güte sein; daher ist Gott, nicht aber der Mensch als die letzte Zielursache der Schöpfung zu nennen. ⁵⁰ Die Geschöpfe sind in prinzipieller Weise auf das sich schenkende Gutsein Gottes hingeeordnet, während sie dem Nutzen der Menschen nur in zweiter Linie zugeordnet sind. ⁵¹ Thomas schränkt die Anthropozentrik der Engellehre des Lombarden ein, indem er die Krone-Vorstellung nun umkehrt: der Engel ist »wegen des Menschen« nur so, wie der König wegen des Bauers und zur Sicherung von dessen Frieden ist. ⁵²

45 Ebd., ad 4 et 5.

46 STh I 47, 1.

47 Ver 22, 2 ad 2.

48 STh I 65, 2.

49 STh I 103, 2 ad 2.

50 STh I 44, 4.

51 In II Sent. 1, 2, 3 co.

52 Ebd., ad 3.

Darüber hinaus faßt Thomas selbst die sekundäre Nützlichkeit des Mitgeschöpfs für den Menschen im weitesten Sinne auf. Wenn gewisse Tiere infralapsarisch dem Menschen giftig geworden sind, so sind sie nicht nur zu seiner Demütigung oder Bestrafung da, sondern auch dazu, daß er im Sichtbaren die Herrlichkeit und Weisheit Gottes betrachten kann.⁵³ Dies gilt selbst für jene Wesen, von denen er nur eine sehr vage oder allgemeine Kenntnis hat.⁵⁴ Der Mensch kann grundsätzlich von jedem Geschöpf »profitieren«, weil er einerseits vernunftbegabt, andererseits mit dem Geschöpf seinsmäßig verbunden ist. Gerade sein Abstand vom sonstigen materiellen Geschöpf ermöglicht ihm eine eigentümliche Nähe dazu, die zum Selbstvollzug der eigenen Natur gehört. »Der Mensch ist nicht Ziel jedes Geschöpfs im Sinn einer letzten Absicht eines jeden Geschöpfs, sondern weil allein dem Menschen ein Nutzen von jedem Geschöpf zukommen kann; dies kommt wiederum nur wegen seiner Anteilhabe an jedem Geschöpf vor.«⁵⁵ Krone der Schöpfung kann der Mensch also nur sein, weil er seinsmäßig ein immanenter Teil der Schöpfung ist.

Die im göttlich-externen Zweck begründete Eigenzwecklichkeit des Einzelseienden sowie die unpragmatischen Arten des menschlichen Nutzens der Schöpfung haben zur Folge, daß das Einzelseiende mehrere Zwecke zugleich haben kann. »Ein Nahziel schließt ein Letztziel nicht aus. Daß das materielle Geschöpf in irgendeiner Weise wegen des geistigen Geschöpfs gemacht wurde, schließt daher nicht aus, daß es wegen des Gutseins Gottes sei.«⁵⁶ Thomas nennt fünf solche ineinander übergreifende Ziele. Im Makrokosmos ist jedes Geschöpf zunächst wegen des eigenen Tätigseins und der eigenen Vollkommenheit geschaffen. Erst dann sind einige Einzelseiende anderen zugeordnet, wie das Unorganische dem Lebendigen, die Pflanzen dem Animalischen und das materiell Seiende insgesamt dem Menschen. Sämtliche Einzelgeschöpfe sind aber wegen der Vollkommenheit des gesamten Universums. Schließlich ist dann auch das gesamte Universum mit sämtlichen Einzelteilen auf Gott hingebordnet wie auf ein Ziel, gerade insofern in den Geschöpfen die göttliche Güte durch eine gewisse Nachahmung repräsentiert wird zur Herrlichkeit Gottes.⁵⁷ Die Perichorese von Kosmozentrik, Anthropozentrik und Theozentrik ist unverkennbar. Der Weg, der vom nicht vernünftigen Einzelgeschöpf über den Menschen und den Kosmos zu Gott führte, kehrt hier wieder zum repräsentierenden Geschöpf zurück. Dieses Ineinander der Ziele besteht, »obwohl die vernunftbegabten Geschöpfe in einer einzigartigen Weise auch noch darüber

53 Ebd., ad 4.

54 Ebd.

55 Ebd., ad 2.

56 STh I 65, 2 ad 2.

57 STh I 65, 3 co.

hinaus Gott zum eigenen Ziel haben, das sie in ihrem Tätigsein durch Erkenntnis und Liebe erreichen können.«⁵⁸ Die besondere Vorsehung, die der Einzelmensch wegen seiner selbst genießt, dürfe nicht zum Fehlschluß verleiten, daß »die Individuen nicht vernünftiger Geschöpfe etwa nicht unter der unmittelbaren Vorsehung Gottes stünden.«⁵⁹ Selbst wo die Fürsorge Gottes um sein Geschöpf mit anderen vernünftigen Geschöpfen geteilt wird, verringert sich die unmittelbare Vorsehung Gottes nicht.⁶⁰ Der Mensch zeigt in sich als Mikrokosmos ein dem Makrokosmos analoges Ineinander und eine Zuordnung von Zielen, in seinen Einzelorganen sowie zwischen ihnen in der Zuordnung auf den Gesamtorganismus, in den Seinsprinzipien und im Selbstvollzug des Menschen wie auch in seiner Hinordnung auf Gott.⁶¹ Die höheren Ziele berechtigen nicht zur Verachtung der niedrigeren.

Die Betonung der Vielfalt der Spezies und der vorzüglichen Stellung des Kosmos – auch im Vergleich zum Menschen als Teil davon – wird von Thomas noch einmal mit Bezug auf das Gutsein des Schöpfers unterstrichen. Dieses kommt gerade durch die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Spezies zum Ausdruck. »Er bringt die Dinge ins Sein hervor, um sein Gutsein mit den Geschöpfen zu teilen und es durch sie repräsentieren zu lassen. Weil aber sein Gutsein durch kein einzelnes Geschöpf allein angemessen repräsentiert werden kann, bringt er viele und verschiedenartige Geschöpfe hervor, damit das, was dem einen zur Repräsentation des göttlichen Gutseins fehlt, durch das andere ergänzt werden kann; denn das Gutsein, das in einfacher, einheitlicher Weise in Gott ist, ist in den Geschöpfen vielfach und zerstreut. Daher hat das Gesamtuniversum einen vollständigeren Anteil am göttlichen Gutsein als irgendein Einzelgeschöpf.«⁶² Fehlten die nicht-vernünftigen Spezies, wäre das Universum unvollendbar.⁶³ »Das Gutsein der Art geht über das Gutsein des Einzelwesens hinaus ... Zum Gutsein des Universums fügt also die Vielheit der Arten mehr hinzu als die Vielheit der Einzelwesen in einer einzigen Art. Zur Vollkommenheit des Universums gehört also nicht allein, daß es viele Einzelwesen gibt, sondern daß es auch verschiedene Arten der Dinge gibt und folglich auch verschiedene Stufen in den Dingen.«⁶⁴ Eine Krone der Schöpfung kann es nur solange geben, als die Vielfalt der unteren Spezies bewahrt bleibt. »Es wäre also keine vollkommene Ähnlichkeit mit Gott im Universum, wenn

58 Ebd.

59 STh I 22, 2, in Abgrenzung von Moses Maimonides, *Dux Perplex.* III 17.

60 STh I 22, 3.

61 Ebd.; vgl. SCG III 81.

62 STh I 47, 1 co.

63 STh I 47, 2; SCG II 45.

64 SCG ebd., nach der Übersetzung der Summe gegen die Heiden durch K. Albert und P. Engelhart (*Texte zur Forschung* 16). Darmstadt 1982, S. 181.

es nur eine einzige Stufe aller Seienden gäbe.«⁶⁵ Dieser Sachverhalt erklärt für Thomas (wie vor ihm für Augustinus), warum Gott am Ende des Sechstages sieht, daß die Schöpfung nicht nur gut, wie vorher nach den Werken der einzelnen Tage, sondern sehr gut sei (»valde bona«). »Das aber, was im höchsten Maße in den verursachten Dingen gut ist, ist das Gute der Ordnung des Alls, das im höchsten Maß Vollkommene, wie Aristoteles sagt. Damit stimmt die Hl. Schrift überein, wenn es in Gen 1,31 heißt: ›Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut‹, obwohl er von den einzelnen Werken einfach (nur) gesagt hatte, daß es ›gut war‹. Also ist das Gute der (gesamten) Ordnung der von Gott verursachten Dinge das, was Gott besonders gewollt und verursacht hat.«⁶⁶

Die Krone der Schöpfung in der Spannung vom Schon-Jetzt, Nicht-Jetzt und Noch-Nicht

Die mittelalterliche Rede vom Valde-bona-Urteil über die Gesamtschöpfung wirft die Frage nach den hamartologischen und eschatologischen Dimensionen der Schöpfungslehre auf. Während der eschatologische Aspekt der Schöpfungslehre im Mittelalter bei einigen wenigen Themen in den Blick trat, etwa bei der Vorstellung einer Vernichtung der Welt durch Gott⁶⁷ oder bei der Frage, inwiefern die verschiedenen Arten nicht-vernünftiger Geschöpfe vollendbar seien⁶⁸, blieb die Gesamtproblematik eher im Hintergrund. Die Frage, ob die Schöpfung aufgehört habe, sehr gut zu sein, bzw. ob sie erst so zu werden habe, wurde im Mittelalter kaum thematisiert. Dagegen hat neuerdings J. Moltmann das bestehende Gutsein der Schöpfung massiv in Frage gestellt: »Es ist für eine biblisch bestimmte christliche Theologie nicht möglich, den gegen-

65 Ebd.

66 SCG III 64, nach der Übersetzung der Summe gegen die Heiden durch K. Allgaier (*Texte zur Forschung* 17). Darmstadt 1990, S. 267.

67 Während der Gedanke an die Möglichkeit der Vernichtung als notwendiges Hilfsmittel zur begrifflichen Verdeutlichung sowohl der freien Schöpfung Gottes als auch des bloß natürlichen Vergehens angesehen wurde, so richtete sich die Aufmerksamkeit mehr auf das zum göttlichen Gutsein Unpassende einer faktischen Vernichtung durch Gott; STh I 65, 1 ad I; 104, 3-4; et par. Eine umfassende Aufarbeitung der mittelalterlichen Annihilationslehre steht m.E. noch aus. Die imposante Arbeit von Knud E. Løgstrup, *Schöpfung und Vernichtung*. Tübingen 1990, betont zwar die Notwendigkeit einer Ergänzung jeder eschatologisch verengten Theologie durch das Bedenken der Schöpfungslehre, faßt aber den Vernichtungsbegriff viel weiter auf als den Begriff der Schöpfung, so daß die Problematik einer nie eintretenden *annihilatio* außerhalb des Themenkreises bleibt.

68 Die letzte Frage der SCG verrät die Bemühung, am Fortbestand des nicht personalen Geschöpfes soweit festzuhalten, als dieser keinen Selbstwiderspruch der Dinge impliziert: »Unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit.« Zugleich wird auf die gegenseitige Bedingung von menschlicher und nichtpersonaler Vollendung hingewiesen. Ein Rückgang hinter den Stand der Verherrlichung Gottes in der ersten Schöpfung soll durch den das Werk abschließenden Hinweis auf die neue Schöpfung in Offb 21 und Jes 65 ausgeschlossen werden.

wärtigen Zustand der Welt als reine ›Schöpfung‹ Gottes anzusehen und in das ursprüngliche Urteil des Schöpfers einzustimmen: ›Siehe, es war alles sehr gut‹ (Gen. 1,31). Für den gegenwärtigen Zustand der geschaffenen Welt gilt vielmehr die Erkenntnis des Paulus von dem ›ängstlichen Harren‹ und der ›Sehnsucht‹ der Kreatur, ›die der Nichtigkeit unterworfen ist, ohne ihren Willen, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin‹ (Röm 8,19-21).⁶⁹ Damit stellt sich die Frage, ob das »Seufzen« der gegenwärtigen Kreatur ihr Gutsein ausschließt bzw. in welcher Beziehung die Schöpfung zu ihrer eigenen Vollendung steht.

Die Unsicherheit in bezug auf das fortbestehende Gutsein der Schöpfung entspricht dem Streit über die Imago-Dei-Lehre. Nach der Darstellung W. Pannenberg⁷⁰ war die reformatorische Theologie, welche die Gottebenbildlichkeit als aktuelle Gottesbeziehung aufgefaßt hatte, zuerst vom Verlust der Gottebenbildlichkeit, seit Herder aber eher vom reinen Zukunftscharakter eines erst zu erhoffenden, allenfalls schon im Werden begriffenen Bildes Gottes im Menschen ausgegangen. Dagegen orientierte sich die katholische Theologie an der von Irenäus bis ins Mittelalter dominierenden Unterscheidung zwischen der infralapsarisch noch erhaltenen Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen einerseits (*imago Dei* als Grundstruktur des Menschen) und der sündhaft eingeschränkten Gottähnlichkeit andererseits, welche es wiederherzustellen gilt (*similitudo* als eine zu aktualisierende Gottesbeziehung). Die enge Beziehung der Mensch-Krone-Vorstellung zur Imago-Dei-Lehre und zur Gutheit der Schöpfung wirft daher die Frage auf, ob der Mensch noch immer die Krone der guten Schöpfung sei oder ob er diese vielleicht nur einst gewesen sei bzw. ob er sie allererst werden müsse.⁷¹

Pannenberg's Studien zur Anthropologie haben aber zugleich gezeigt, daß die unterschiedlichen Auffassungen nicht so weit auseinanderliegen, wie es beim ersten Blick erscheinen mag. Die eschatologische Dimension fehlt in der einen Tradition sowenig wie die gegenwärtige Bestimmung zum Ebenbild Gottes in der anderen. So darf das Urteil des katholischen Theologen Leo Scheffczyk mit einem über die konfessionellen Grenzen hinausgehenden Konsens rechnen: »Bedeutsam ist ferner aber auch die Tatsache, daß am Schluß des priesterschriftlichen Berichtes die Gesamtheit der Dinge und die Fülle der göttlichen Schöpfungswerke als ›sehr gut‹ bezeichnet werden (Gen 1,31), wie um nochmals zu unterstreichen, daß alles von Gott Geschaffene das unauslöschbare Siegel seiner Güte in sich trägt. Darüber hinaus deutet der Bericht am Ende in dem Hinweis auf den Schöpfungssabbat auch an, daß die Güte der

69 J. Moltmann, a.a.O., S. 53.

70 W. Pannenberg, a.a.O., S. 40ff.

71 Zur eschatologischen Dimension der Schöpfungslehre vgl. u.a. O.H. Steck, Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen. Stuttgart 1978, besonders S. 187ff.

Dinge auf eine Vollendung ausgerichtet ist, die im Eingehen in die Ruhe des siebenten Tages erreicht werden wird. So findet sich die Güte der Dinge hier zugleich als geltende Wahrheit wie auch als noch höhere Zukunftsverheißung ausgesagt.⁷² Daß Scheffczyk die eschatologische Dimension der Schöpfungslehre hervorhebt, dürfte für die ökumenische Lage der heutigen Schöpfungstheologie bezeichnend sein. Dabei hebt der Autor hervor, daß die *Schicksalsgemeinschaft* zwischen Mensch und Kosmos, welche »die Erlösung der Menschen in die Verwandlung des Kosmos und in die Erschaffung ›eines neuen Himmels und einer neuen Erde‹ (Jes 65,17) fortsetzt«, ebenfalls die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Kosmos in bezug auf das in der Protologie reflektierte Unheil umfaßt.⁷³

Lebt die Theologie insgesamt aus der Spannungseinheit der *via positiva* und *via negativa*, so ist dieses selten so deutlich wie in der Eschatologie. Die paradox erscheinende Tatsache, daß Paulus zunächst die Gemeinde in Korinth vor einem anschaulichen Denken der Auferstehungswirklichkeit warnt, um unmittelbar danach selbst anschauliche Analogien dafür vorzuschlagen, ist lange bekannt, wenngleich über die Bedeutung dieses widersprüchlich anmutenden Verhaltens kein einheitliches Urteil besteht.⁷⁴ So unbefriedigend solche positiven Deutungsversuche bleiben (was dazu führt, daß sie einer Kritik unterzogen werden müssen), so muß auch fraglich erscheinen, ob eine ausschließliche *via negativa* dem Geheimnis angemessener gegenübersteht als eine duale Methode. Auch Scheffczyk verweist auf die Spannung zwischen den Möglichkeiten und den Grenzen eschatologischer Rede. Einerseits läßt sich feststellen, »... daß in der Parusierede niemals von einer gänzlichen Zerstörung der Welt die Rede ist, obgleich dort allerdings auch eine Verklärung der materiellen Welt noch nicht erwähnt ist.«⁷⁵ Noch positiver wird gesagt, daß für die neutestamentliche Christologie »die Verwandlung der Schöpfung im Bereich des Menschlich-Gnadenhaften beginnt und sich von hier aus auf die ganze Welt fortpflanzt.«⁷⁶ Das bedeutet »eine Weltverklärung durch das Kommen Christi, die bei der Menschheit beginnt und sich auf die außermenschliche Schöpfung ausweitet.«⁷⁷ Vor dem Hintergrund der Schicksalsgemeinschaft des Menschen mit der sonstigen Schöpfung besagt die Auferstehung Christi, daß »... die

72 L. Scheffczyk, Der Gnadencharakter der Schöpfung, in: Ders., Glaube in der Bewährung (Gesammelte Schriften zur Theologie III). St. Ottilien 1991, S. 157-171, hier S. 162.

73 L. Scheffczyk, Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung, in: Ders., Glaube als Lebensinspiration (Gesammelte Schriften zur Theologie I). Einsiedeln 1980, S. 287-310, hier S. 293.

74 Vgl. schon die Besprechung von R. Bultmann, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten«, in: Glauben und Verstehen I. Tübingen 1966, S. 38-64.

75 L. Scheffczyk, Wiederkunft, a.a.O., S. 294.

76 Ebd., S. 295.

77 Ebd.

Menschheit und der ganze Kosmos von diesem Ereignis bis in die Wurzeln ergriffen und verwandelt werden.«⁷⁸ Andererseits läßt sich bei »der nicht leicht zu entscheidenden Frage, ob diese Bilder (etwa des neuen Himmels und der neuen Erde) realistisch oder rein spiritualistisch zu deuten sind«⁷⁹, keine nahtlos erwachsende Eschatologie ohne apokalyptische Überbietung denken. »Über den Modus dieser vollendeten Kosmizität und erfüllten Geschichte der Welt kann das anschauliche Denken freilich keine distinkten Aussagen machen.«⁸⁰ Die sehr irdischen Bilder der Vollendung bedürfen einer negativen Eschatologie, die davor warnt, über das Grundsätzliche hinaus gesicherte Aussagen machen zu wollen.

Die Mensch-Krone-Vorstellung wird in der Heiligen Schrift wohl am ehesten in Ps 8 angedeutet. »Du hast den Menschen nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt« (V. 6). Diese Krönung wird in Beziehung zum Schöpfungsauftrag gesetzt: »Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt: All die Schafe, Ziegen und Rinder und auch die wilden Tiere, die Vögel des Himmels und die Fische im Meer, alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht« (V. 7-9). Das Bild des Menschen als eines herrlich-ehrevoll gekrönten Herrschers über das Getier wird aber durch mehrfache Hinweise des Psalmisten wieder in Frage gestellt.⁸¹ Zu Beginn und am Ende des Liedes wird auf den Herrn »unseren Herrscher« hingewiesen, auf seine Vollgewalt auf Erden und seine Hoheit über den Himmel (V. 2; 10). Gottes Macht würde es ihm erlauben, seine Feinde nur mit der Hilfe von der Säuglinge Geschrei verstummen zu lassen (V. 3). Doch nicht nur im Vergleich zu Gott, sondern auch beim Anblick der Himmelskörper kommt sich der Mensch klein vor: »Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?« (V. 5). Der Vergleich mit Ps 144,3 zeigt, daß Martin Bubers Übersetzung genau den Sinn von Ps 8,5 trifft: »Was ist das Menschlein, daß du sein denkst?«⁸² Die Spannung zwischen Hoheitsgefühl und Demut, zwischen Hoffnung und Selbstzweifel zeigt sich auch an der Parallelstelle Ijob 7,17, wo aller-

78 Ebd., S. 299.

79 Ebd., S. 293, Anm. 14.

80 L. Scheffczyk, *Der Auferstandene: Universales Zeichen der Hoffnung*, in: *Glaube als Lebensinspiration*, a.a.O., S. 269-286, hier S. 284; vgl. Ders., *Die heilige Schöpfung und das Seufzen der Kreatur*. Weilheim-Bierbronn 1992, bes. S. 91-115.

81 Von daher läßt sich besser verstehen, warum sich G. Altner u.a., *Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise*. Neukirchen-Vluyn 1984, mit Recht auf Ps 8 berufen können, selbst wenn dort, S. 11, gesagt wird: »Auch nach der klassischen Schöpfungserzählung des Siebentagewerks ist der Mensch in ein Gefüge von Lebensräumen und Lebewesen hineingeschaffen, nicht als Krone der Schöpfung – die Vollendung der Schöpfung ist Gottes Ruhem am siebten Tag –, sondern als Schlußstein in der Reihe der Lebewesen.« Damit wird allerdings weder ein Grund für gerade diesen Schlußstein noch der Reflex der theozentrisch bestimmten Ruhe in der menschlichen und außermenschlichen Schöpfung genannt.

82 Die Schriftwerke. Verdeutsch von Martin Buber. Stuttgart ²1992, IV 16.

dings die Akzentsetzung umgekehrt ist. Dort besteht die fast verzweifelte Spannung zwischen einem Niedrigkeitsgefühl und der verlangten Rechenschaft bzw. der auferlegten Prüfung: »Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest und deinen Sinn auf ihn richtest, daß du ihn musterst jeden Morgen und jeden Augenblick ihn prüfst? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum nimmst du mein Vergehen nicht weg? Dann könnte ich im Staub mich betten; suchtest du mich, wäre ich nicht mehr da.«

Das Unvermögen dieser alttestamentlichen Texte, ohne Qualifizierung den Menschen zur Schöpfungskrone zu deklarieren, wurde vom Neuen Testament insofern anerkannt und gebilligt, als alle drei Zitate des Textes innerhalb des Neuen Testaments nicht im deskriptiv anthropologischen, sondern im christologisch-eschatologischen Kontext stehen: 1 Kor 15,27, Eph 1,22 und Hebr 2,6-8. Nicht vom Menschen im allgemeinen, sondern von dem Christos ist die Rede, dem alles unter die Füße gelegt wurde, damit er alles in allem sei, Haupt der Kirche, seines Leibes und seiner Vollgestalt (Eph 1,22). Auch er wird zuletzt diese Herrschaft an den Vater zurückgeben (1 Kor 15,27). Der Hebräerbrief verbindet den Hinweis auf die Auferstehung Christi und seine Vollendung der Welt mit dem Gedächtnis des »Todesleidens«, als er »für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt wurde« (Hebr 2,6-8).

Die eschatologische Ausrichtung der biblischen Mensch-Krone-Vorstellung wirkte sich auf die Patristik aus. Tertullian hat in seinem Werk *De corona* die Vielfalt der Kranzbräuche in der Antike und den Werdegang des Kronesymbols kritisch behandelt, um die christologische und eschatologische Verwandlung des Kronesymbols apologetisch zu betonen.⁸³ Durch seine Dornenkrone habe der *rex Iudaeorum* eine neue Dimension des Symbols freigelegt und uns dadurch vor seinem Gott und Vater zu Königen gemacht.⁸⁴ Durch das Werk werden uns zugleich seltene Auskünfte über gerade jene Bräuche übermittelt, die der afrikanische Kirchenvater verdrängen wollte. Abgesehen von den eher privaten Anfängen des Brauchtums, wo geflochtene Kränze aus Blumen und Pflanzen als Liebesbezeugungen oder Brautkränze dienten, begegneten die Kränze zuerst im kultischen Bereich. Die Pflanzenkränze variierten in ihrem Material je nach der Gottheit, deren Priester, zum Teil aber auch deren Opfer sie trugen. Erst später wurden sie zum Symbol des sportlichen oder militärischen Sieges (»Lorbeer- und Ölkränze«), dann zuletzt zum Symbol des Herrschers als des endgültigen und göttlichen Triumphators. Die Krone ahmte den Kranz (z.T. aber auch die Sonne) im Edelmetall nach. Die Bedeutung der untersuchten Texte für unsere Frage läßt sich thesenartig formulieren, wobei diese geschichtliche Entwicklung nun umgedreht wird.

83 CSEL 70, S. 153-188; vgl. den ausgezeichneten Art. »Stephanos« von W. Grundmann, in: G. Kittel/G. Friedrich, TWNT VII. Stuttgart 1990, S. 615-635.

84 Vgl. etwa c. 14-15, a.a.O., S. 184-188.

Erstens, zum Begriff der Krone: Die Eschatologie zeigt in ihrem apokalyptischen Moment die Herrschaft des Menschen als eine untergeordnete Dimension der Mensch-Krone-Vorstellung. Inwiefern es dem Menschen am Ende gelungen sein wird, seinem Auftrag als Hüter und Bebauer der Schöpfung nachzukommen, läßt sich noch nicht sagen. Daher kann die Theologie den Streit zwischen Technikfreunden und Technikfeinden nicht schlichten. Sicher ist nur, daß der Mensch für die Zeit seiner Verwaltung Rechenschaft abzulegen hat. Das Schicksal der Schöpfung und die irdische Geschichte ihres Verwalters haben beide eine ewige Bedeutung, die über das Ende des Schöpfungsauftrages hinausreicht. Daß der Mensch hier jene Unsicherheit am eigenen Leib mitspürt, die auch in seiner Umwelt sichtbar wird, und daß er sich oft eher in jener Spottkrone, der Dornenkrone, wiedererkennt, ist sachlich nur angemessen.

Zweitens, zum Bild des Siegerkranzes. Ob sich das Ende der Welt eher harmonisch oder gewaltsam vollzieht, wird uns selbst in den Parusiereden der Evangelien oder in der Offenbarung des Johannes nicht eindeutig mitgeteilt. Im auferstandenen Christus hat Gott sich endgültig des Menschen und – zumindest in Gemeinschaft mit ihm – des Kosmos angenommen. In der unsicheren Zukunft von Mensch und Umwelt zeigt sich nochmals ihre Schicksalsgemeinschaft. In bezug auf das Siegen und das Besiegtwerden bleibt für beide noch vieles offen.

Zuletzt zum Bild der ersten Anfänge des Kranzes. Der Vorschlag, im Sabbat selbst die Krone der Schöpfung zu sehen⁸⁵, wirkt zunächst als Widerspruch zum Wort Jesu, der Mensch sei Herr des Sabbats, nicht umgekehrt. Als göttlicher Sabbat aber, als göttliches Empfinden des »Valde bona« in bezug auf die gesamte Schöpfung, entbehrt der Vorschlag keineswegs einer eigenen Plausibilität, solange der Sabbat seinen Reflex im Menschen und im außermenschlichen Geschöpf findet. Nicht nur das Tun der Schöpfung, sondern auch (und ursprünglicher) das, was an ihr getan wird, macht sie zu dem, was sie ist. Die Schöpfungswahrheit besagt gerade, daß es Gottes Liebe ist, die jenen Freiraum öffnet, der die Existenz und der Selbstvollzug des Nicht-Göttlichen ist. Inwiefern die Schöpfung zuletzt von ihrem Gott geliebt wird, liegt nicht primär an ihr. Diese Liebe macht sie vielmehr mit zu dem, was sie ist und sein wird. Als leibseelische Person, die sowohl das »Seufzen« der Kreatur als auch das »Valde bona« mitzusprechen vermag, spielt der Mensch eine besondere Rolle bei der Bekränzung der Schöpfung. Es ist uns keineswegs selbstevident oder sicher, aber es ist die Hoffnung der geschenkten Frohbotschaft für die ganze Kreatur: Der Mensch - der Kranz der Schöpfung.

⁸⁵ Vgl. J. Moltmann, a.a.O., S. 70, 83, sowie die Texte der Basler Versammlung, a.a.O., etwa S. 57.