

Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen

Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung

Von Peter Stockmeier

In der berechtigten Sorge um Bewahrung und Erhalt der Natur gegenüber ihrer Ausbeutung durch die moderne Industrie- und Freizeitgesellschaft erfolgen unterschiedliche Schuldzuweisungen, darunter auch an die Adresse des Christentums. Ihm wirft man in erster Linie vor, es habe sich in exzessiver Art die Weisung aus dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht zu eigen gemacht, die den Menschen zum Herrn über die Natur bestellte. »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehret euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Lande regen« (Gen 1, 27 f.).¹ In diesem Schöpfungsauftrag erblickt man den Appell zu einer totalen Unterwerfung der Natur, die sich natürlich weit über die Grenzen der christlichen Kirchen hinaus geltend gemacht habe. So folgerte Carl Amery in suggestiver Art aus dem Genesis-Text: »Es ist der ausdrückliche Auftrag der totalen Herrschaft. Der Mensch wird gerufen, diese Erde zu erfüllen, sie sich untertan zu machen. Magische Auflagen sind damit nicht verbunden, das heißt, es ist ihm völlig frei gestellt, wie er diesen Auftrag vollzieht. Sonne und Mond sind Beleuchtungskörper, sonst nichts; Rohstoffe, Flora, Fauna sind ein Arsenal, über das er frei verfügt, sind Jagdterrain und Ernteacker.«² Eine solche Interpretation des Herrschaftsauftrags löst allerdings das Handeln des Menschen im Umfeld der Schöpfung aus jeglicher Verantwortlichkeit und weist ihm eine Selbstmächtigkeit zu, die der Aussage des Textes von der absoluten Obmacht Gottes widerspricht. Ohne Zweifel heben die einschlägigen Texte, so besonders Gen 2 und Ps 8, den Unterschied an Macht zwischen Mensch und Kreatur hervor, und sie rühmen den Menschen geradezu als König über die Welt, allerdings nicht im Sin-

¹ Zur Auslegung des Textes siehe N. Lohfink, »Macht euch die Erde untertan«, in: Orientierung 38 (1974) 137—142; ferner Cl. Westermann, Schöpfung: Themen der Theologie 12, Stuttgart-Berlin 1971; E. Drewermann, Strukturen des Bösen: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht I, München 1979; J. Scharbert, Genesis 1—11, Würzburg 1983.

² C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums: RoRoRo 6874, Reinbek 1984, 16. Zur Problematik allgemein siehe G. Friedrich, Ökologie und Bibel, Stuttgart 1972; D. Meadows, Wachstum bis zur Katastrophe?, Stuttgart 1974; N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: StdZ 192 (1974) 435—450; G. Altner (Hrsg.), Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde, Regensburg 1978; K. Marti, Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes, Stuttgart 1983; E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1983.

ne absoluter Selbstmächtigkeit, sondern entsprechend dem Verständnis der Antike, und dies besagt: »Als Herr seines Reiches ist der König nicht nur für sein Reich verantwortlich; er ist auch der Segensträger und der Segensvermittler für dieses sein ihm anvertrautes Reich. Der Mensch würde also sein königliches Amt der Herrschaft über die Erde darin gerade verfehlen, daß er die Kräfte der Erde ausbeutet zum Schaden des Ackerlandes, zum Schaden der Pflanzen und der Tiere, zum Schaden der Flüsse und der Meere.«³ Herrschaft des Menschen über die Erde erfüllt sich nach Aussagen des Schöpfungsberichts in Verantwortung gegenüber der Natur. Nur eine anachronistische Interpretation des Textes liest daraus eine Unabhängigkeit menschlicher Herrscherstellung, deren Propagierung man dem Christentum vorwirft und der von ihm geprägten abendländischen Zivilisation. Das biblische Menschenbild, insbesondere die dem Menschen zugesprochene Herrscherfunktion, erscheint plötzlich als Grund von Verwerfungen im Haushalt der Natur.

Diesem Erbe aus der alttestamentlichen Glaubenswelt korrespondiert in der gängigen Anklage jene Entgötterung der Natur von seiten der christlichen Verkündigung, die in der Betonung der Schöpfermacht Gottes dem religiösen Verständnis des Kosmos den Boden entzogen habe, insofern sie Berge und Bäume, Wasser und Gestirne ihres numinosen Charakters⁴ entkleidet. Der heidnische Animismus verehrte in seiner Überzeugung von ihrer Beseeltheit physische Erscheinungen und personifizierte sie zu Göttern, ein Vorgang, der zwangsläufig den Abstand zum Menschen schärfte. Solche Divinisierung wurde durch Anerkenntnis des biblischen Schöpfergottes aufgebrochen und von einem neuen Verhältnis des gläubigen Menschen zu seiner Umwelt abgelöst. Damit sei aber jene Scheu im Umgang mit der Natur entfallen, die für antike Religionen kennzeichnend gewesen war; mit dem Christentum »the old inhibitions to the exploitation of nature crumbled«.⁵

Die Vorwürfe an die Adresse des Christentums, das einerseits die Herrschaftsstellung des Menschen verkündet, andererseits die Natur religiöser Numinosität entzogen habe, um so der Verbindung von Wissenschaft und Technik den Weg unheilvoller Wirkungen zu bereiten, wiegen schwer. Mit ihrer gezielten Anklage diffamieren sie pauschal das christliche Menschenbild bzw. das Weltverständnis, ganz abgesehen davon, daß hier in großem Bogen geschichtliche Zusammenhänge monokausal gedeutet werden. Ohne Interpretationen späterer Epochen zu ignorieren, ist in diesem Zusammenhang gerade die Zeit des frühen Christentums bedeutsam, in der die Rezeption des Alten Testaments erfolgte, aber auch die Entmythologisierung der Natur. Eine Überprüfung der einschlägigen Zeugnisse mag erweisen, ob tatsächlich das Christentum die Weichen gestellt hat für einen unheilvollen Umgang mit der Natur; gleichzeitig wird dabei seine grundsätzliche Haltung zur Umwelt sichtbar, wobei der

³ Cl. Westermann, *Schöpfung* 76 f.

⁴ Vgl. Th. Köves-Zulauf, *Plinius d. Ä. und die römische Religion*, in: ANRW II 16, 1, 187—288; W. Pötscher, »Numen« und »Numen Augusti«, in: Ebd. 355—392.

⁵ J. Lynn White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in: *The Environmental Handbook*, London 1971, 3—16, 12.

philosophisch-anthropologische Hintergrund, etwa hinsichtlich menschlicher Überlegenheit, wenigstens in Erinnerung gerufen sei.⁶

1. Rezeption und Interpretation der alttestamentlichen Aussage von der Herrscherstellung des Menschen im frühen Christentum

Das Alte Testament bildete für die frühen Christen den Horizont ihres eigenen Selbstverständnisses, und dementsprechend rezipierte man auch seine schriftlichen Zeugnisse, wobei ihr Christusglaube das Maß der Auslegung bot.⁷ Schon im Neuen Testament ist das Ansehen der alttestamentlichen Bücher unbestritten, deutet man doch das Jesusgeschehen als Erfüllung der verheißenen Zukunft. Unter diesem Aspekt tritt die Frage nach dem Menschen und seiner Herrschaftsfunktion zwar nicht in den Vordergrund, aber als Höhepunkt der göttlichen Schöpfermacht steht er unter besonderer Fürsorge Gottes (Mt 6, 26—30; 10, 29—31). Unmißverständlich spricht das Neue Testament aber auch die Verweigerung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer an, die Paulus ungeschminkt als Sünde brandmarkt: »Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Wesen der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig« (Röm 1, 20). Die Schöpfung als Erkenntnisgrund des Schöpfers fordert den Menschen zur Anerkennung Gottes und relativiert unweigerlich sein Herrschaftsrecht, das ansonsten in Widernatürlichkeit ausartet (vgl. Röm 1, 26f.). Grundsätzlich ist nach Paulus »die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen« (Röm 8, 20), ein Vorzeichen, das bei allem Lobpreis christliches Weltverständnis bestimmt. Im Wirken Jesu ist freilich das endzeitliche Heil bereits angebrochen, und in der Vision eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« (Offb 21, 1) kulminiert Herrschaft in dem, »der auf dem Thron saß« (Offb 2, 15; vgl. 1, 8).

Unter dem Gesichtswinkel der Herrschaft Gottes, welche die Christen der ersten Generation als nahe glaubten, besaß die alttestamentliche Weisung an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, nur nachgeordnete Bedeutung. Ausdrücklich, aber mit bemerkenswerter Auslassung, zitiert die Stelle Gen 1, 26 in nachapostolischer Zeit das Schreiben der römischen Christengemeinde nach Korinth (um 96 n. Chr.). Anlaß zur römischen Intervention gab der Aufruhr in der dortigen Gemeinde, dem der Verfasser Ordnungsformen in Welt und Kosmos als Korrektur gegenüberstellt. Unter Verweis auf den Schöpfer und Herrn des Alls heißt es von der

⁶ Sie kommt z. B. im Motiv von der aufrechten Haltung (*rectus status*) des Menschen zur Sprache; vgl. schon Xenophon, *mem.* I 4, 11—14. Allgemeine Hinweise zu unserer Fragestellung bieten C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 Bde., München 1954; K. Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt*, Darmstadt 1982; R. Atfield, *Christian Attitudes to Nature*, in: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) 369—386.

⁷ Vgl. H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968. Unter dem Aspekt des Imago-Gedankens behandelt die Entstehungsgeschichte R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen 1, 26*, in: *TU* 63 (Berlin 1957) 420—437.

Erschaffung des Menschen: »Zu allem hinzu formte er mit seinen heiligen und untadeligen Händen das Hervorragendste und Großartigste, den Menschen, zum Abbild seiner eigenen Gestalt. Denn so spricht Gott: Laßt uns einen Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis; und es machte Gott den Menschen, männlich und weiblich machte er sie. Als er nun dies alles vollendet hatte, lobte und segnete er es und sprach: Wachset und mehret euch.«⁸ Dieses Zitat ist zusammengesetzt aus Gen 1, 22 und 26;⁹ bezeichnenderweise fehlt jedoch der Auftrag zum Herrschen über die Welt. Da er schwerlich in der griechischen Vorlage der Septuaginta fehlte, handelte es sich um freie Auswahl aus dem Genesis-Text, wobei neben der Herrschermacht Gottes durchaus die Größe des Menschen hervorgehoben wird, und zwar im Hinblick auf andere Textabschnitte aus dem Brief, so z. B. Kap. 20, mit Sinnverbindungen zur Anthropologie des Stoizismus.¹⁰ Jedenfalls spart der Verfasser des Klemens-Briefes den biblischen locus classicus menschlicher Herrschaft über die Welt aus, obwohl er den Grundtext von der Gottebenbildlichkeit des Menschen übernimmt.¹¹ Seine Forderung mündet in den Appell ein, »ungesäumt seinem Willen nachzukommen«.¹² Die Übernahme der alttestamentlichen Aussage von der Größe des Menschen erfolgt aber nicht, um dessen Herrschaft über die übrige Schöpfung hervorzukehren, sondern um ihn an den Willen Gottes zu binden, ein Befund, der durch die einmalige Gottesbezeichnung *δεσπότης τῶν πάντων* (Herr über das All)¹³ nur unterstrichen wird. Die Schöpfermacht Gottes garantiert nach Auskunft von 1 Klem 20 Eintracht und Frieden in der Natur, und zwar vor stoischem Hintergrund; eingebunden in dieses göttliche Walten ist der Mensch.¹⁴ Ganz offensichtlich leitete eine theozentrische Auslegung die Rezeption von Gen 1, 26 durch das frühe Christentum, das bei aller Hochschätzung des Menschen seine Abhängigkeit von Gott nicht außer acht läßt.

Erstmals in der frühchristlichen Literatur begegnet das Herrschaftszitat aus dem Schöpfungsbericht im Barnabasbrief, und zwar im Zusammenhang eines Textes, der Vergebung und Erneuerung mit dem verheißenen Land von Milch und Honig (vgl. Ex 3, 8 mit Dtn 1, 8) in Verbindung bringt. »Die Schrift spricht nämlich über

⁸ 1 Klem 33, 4–6 (Fischer 65).

⁹ Vgl. dazu noch Gen 8, 17; 9, 1. 7; zum Ganzen siehe R. Knopf, Die Apostolischen Väter I: Lehre der Zwölf Apostel. Zwei Clemensbriefe: Handb. z. Neuen Testament, Erg.-Bd., Tübingen 1920, 100 f.; R. McL. Wilson, The Early History of the Exegesis of Gen 1, 26, 426.

¹⁰ Siehe z. B. Cicero, nat. deor. II 154: »Da ist zunächst das Weltall selbst um der Götter und Menschen willen geschaffen, und was sich in ihm befindet, das ist zum Gebrauch der Menschen eingerichtet und ausgedacht (ea parata ad fructum hominum et inventa sunt). Das Weltall ist ja gewissermaßen das gemeinsame Heim der Götter und Menschen oder eine Stadt für beide; denn nur sie sind imstande zu denken und nach Recht und Gesetz zu leben« (Gerlach-Bayer 329). Zum Ganzen vgl. M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bde., Göttingen 1948–49, I 111 ff.

¹¹ Vgl. A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913; J. Jervell, Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960; P. Schwanz, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Halle 1970.

¹² 1 Klem 33, 8 (Fischer 65 f.).

¹³ So 1 Klem 8, 2 (Fischer 34); 20, 11 (Fischer 52); 35, 2 (Fischer 64).

¹⁴ Vgl. L. Sanders, L'hellenisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme: Studia Hellenistica 2, Löwen 1943.

uns, wie er zum Sohne sagt: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und uns ähnlich, und sie sollen herrschen über die Tiere der Erde und die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres.«¹⁵ Nach Auskunft des Kontextes wird das Genesis-Zitat nicht bemüht, um eine Herrschaft des Menschen über die Erde zu rechtfertigen; der Verfasser legt es vielmehr allegorisch aus und erklärt im Blick auf eine neue Schöpfung: »Weil wir durch den Glauben an die Verheißung und durch das Wort am Leben erhalten werden, werden wir leben als Beherrscher (*κατακυριεύοντες*) der Erde. Er hat aber vorher gesagt: Und sie sollen zunehmen und sich mehren und über die Fische herrschen. Wer vermag denn jetzt schon über Tiere oder Fische oder Vögel des Himmels zu herrschen? Wir müssen nämlich verstehen, daß das Herrschen eine Sache der Macht ist (*ὅτι τὸ ἀρχειν ἐξουσίας ἐστίν*), daß man sich durch Befehlen als Herr erweist. Wenn das nun nicht jetzt geschieht, hat er uns gesagt, wann, nämlich wenn auch wir vollkommen geworden sind, um Erben des Testaments des Herrn zu werden.«¹⁶ Aus der Erfahrung, daß in dieser Weltzeit eine Herrschaft des Menschen über die Tiere unmöglich erscheint,¹⁷ verlegt sie der Autor des Briefes in die messianische Heilszeit, die nach Jes 11,6—9 durch das friedliche Miteinander von Wolf und Lamm gekennzeichnet ist. Diese Vollkommenheit zeichnet sich aber gerade durch Auflösung der geläufigen Herrschaftsordnungen aus, eine eschatologische Interpretation des biblischen Herrschaftsauftrages, die aufgrund konkreter Verhältnisse eine menschliche Überheblichkeit ausschließt.

Selbst jene Texte, welche die Schöpfung als Tat Gottes um des Menschen willen hervorheben, rücken immer durch die Orientierung auf Gott hin ins Bewußtsein. So heißt es im Brief an Diognet: »Gott hat die Menschen geliebt, derentwegen er die Welt erschaffen, denen er alles auf Erden unterworfen, denen er das Wort, denen er Verstand verliehen, denen allein er es gewährt hat, hinauf zu ihm zu blicken, die er nach seinem eigenen Aussehen gebildet, zu denen er seinen einzigen Sohn gesandt, denen er das Reich im Himmel verheißen hat, und er wird es denen geben, die ihn geliebt haben.«¹⁸ Der Aussage, daß dem Menschen alles auf Erden unterworfen sei, folgt unmittelbar der Hinweis auf seine Begabung mit Wort und Verstand, womit der Verfasser offensichtlich im Anschluß an stoische Tendenzen auf ein vernunftgemäßes Handeln des Menschen zielt, und zwar unter Beachtung eines der Schöpfung eingestifteten Gesetzes.¹⁹ Solche Rückbindung an den Schöpfer ermöglicht nach Justin in der künftigen Herrlichkeit ein Mitherrschen; ohne ausdrücklich Gen 1,26 zu zitieren, erklärt er: »Wir haben die Überlieferung, daß diese (Menschen), wenn sie sich nach seinem Ratschluß in Werken (Gottes) wert erweisen, des Umgangs mit ihm gewürdigt werden und mit ihm gemeinsam herrschen, nachdem sie unvergänglich und leidenlos geworden sind.«²⁰ Die Überzeugung, daß die Schöpfung im Menschen

¹⁵ Barn. 6, 12 (Wengst 155).

¹⁶ Barn. 6, 17—19 (Wengst 155 f.).

¹⁷ Zum Verständnis von Mensch und Tier im Genesis-Bericht vgl. Cl. Westermann, Schöpfung 77 ff.

¹⁸ Ep. ad Diogn. 10, 12 (Wengst 333 f.); vgl. Past. Herm. XII 4, 2.

¹⁹ Vgl. J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933, 95 ff.

²⁰ Justin, apol. I 10, 2 (Goodspeed 31); vgl. auch apol. II 4, 5.

kulminiert und ihm die übrigen Geschöpfe unterstellt sind, erfüllt diesen aufgeschlossenen Vertreter des Christentums ganz deutlich. Aber daraus folgert er kein unumschränktes Herrschaftsrecht; vielmehr verweist er wiederum auf die endzeitliche Erfüllung, die von einem Herrschen des Menschen mit Gott gekennzeichnet sein wird.

Neben dieser endzeitlichen Deutung des biblischen Herrschaftsauftrages stößt man bald auf eine allegorische Interpretation, die sich an den Menschen selbst wendet. In den um 180 n. Chr. entstandenen Büchern »An Autolycus« zitiert Theophilus von Antiochien zunächst ausführlich den Schöpfungsbericht, um anschließend die Verantwortung des Menschen in Analogie zum Pater familias herauszustreichen: »Denn wie bei einem Hausvater, wenn er ein Leben in Ordnung führt, auch notgedrungen sein Gesinde ordentlich lebt, wenn er sich aber Ausschreitungen erlaubt, dies auch seine Diener tun, gerade so ging es mit dem Menschen, als er sündigte: weil er der Gebieter (*κύριος*) ist, so sündigten auch die ihm unterworfenen Geschöpfe mit ihm. Wenn nun der Mensch wieder zu einem seiner Natur angemessenen Dasein sich erheben und nicht mehr Böses tun wird, werden auch sie wieder zu ihrem ursprünglich sanften Wesen zurückkommen.«²¹ In aller Deutlichkeit hebt der Apologet die Gebieter-Rolle des Menschen in seiner Umwelt hervor, lastet ihm aber zugleich die Schuld an der gestörten Harmonie zwischen Mensch und Tier an; weil er in seiner besonderen Stellung sündigte, zog er auch das Tierreich in die Sünde. Dieser Bruch gegenüber dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken wird erst überwunden, wenn der Mensch zu einem naturgemäßen Leben zurückkehrt. Es klingt die Idee der endzeitlichen Wiederherstellung aller Dinge (vgl. Röm 8, 19) an, die vom Frieden zwischen Mensch und Tier gekennzeichnet ist. Offensichtlich haben sich in dieser Zukunftserwartung orphische Vorstellungen, die in der hellenistischen Bukolik ihren Niederschlag gefunden haben,²² mit dem biblischen Leitbild des Paradieses vermischt. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß der stoisch-kosmisch anmutende Vergleich des Menschen mit einem Hausvater wiederum einmündet in die endzeitliche Interpretation des Kosmos.

Gezielt schlägt den allegorischen Weg in der Genesis-Auslegung der Alexandriner Origenes (+ um 254) ein. Zunächst betont freilich auch er den literarischen Sinn der Schlüsselstelle Gen 1, 26, wonach der Mensch, für den die Welt erschaffen ist, zur Herrschaft über die Tiere berufen sei.²³ Origenes schreibt in seiner Auslegung aber weiter und erklärt, ihm scheinen die Tiere all das anzuzeigen, was aus der Empfindung der Seele und dem Denken des Herzens hervorgehe, oder was aus körperlichen

²¹ Theophilus, ad Autol. II 17 (Otto VIII 106).

²² Vgl. C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums I, München 1954, 417 f.; J. Engemann, Die bukolischen Darstellungen, in: D. Stutzinger (Hrsg.), Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus. Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, Frankfurt 1983, 257–259.

²³ Origenes, hom. in Gen I 12: »Consequenter secundum ea quae superius exposuimus, talem hominem qualem descripsimus uult principatum gerere praedictarum bestiarum et uolucrum et reptantium et quadrupedum et omnium reliquorum« (SChr 7, 54). Zur Kontroverse über den Gedanken, daß die Welt für den Menschen erschaffen sei, vgl. Origenes, c. Cels. IV 74.

Wünschen und Begegnungen des Fleisches aufbricht. Die Heiligen, so meint der Ausleger, beherrschen diese Triebe völlig nach dem Willen des Geistes; die Sünder hingegen unterliegen ihrer Obmacht.²⁴ Im Vordergrund dieser Auslegung steht nicht mehr die konkrete Situation des Menschen in seiner Umwelt, sondern die Beherrschung seines Ichs, geradezu eine Wende nach innen, die freilich ein Vorbild hat²⁵ und auch später immer wieder aufgenommen wurde.²⁶ Man wird angesichts der damit geforderten Wachsamkeit diese Tendenz zur Verinnerlichung nicht in Verbindung bringen dürfen mit einem korrespondierenden Gleichmut gegenüber der Umwelt; im Blick auf das Individuum verliert der Alexandriner nicht die Verantwortung für das Ganze aus dem Auge.²⁷ Dies entspricht der Haltung des christlichen Gnostikers, wie ihn schon Klemens von Alexandrien gezeichnet hat.²⁸

Die Deutungen des Herrschaftsauftrages von Gen 1,26 wurden in der Folgezeit ähnlich den bisherigen Interpretationen literarischer und allegorischer Art weitergeführt. Auch wenn Basileios (+ 379) in seinen Homilien zum Sechstageswerk die herrscherliche Stellung des Menschen nicht mehr behandelt,²⁹ so wird aus dem Gesamt der Ausführungen die verantwortliche Aufgabe des Menschen gegenüber der Schöpfung vollauf deutlich; er erscheint geradezu als Vollender des göttlichen Schöpfungswerkes. Nach Gregor von Nyssa (+ 394) eignet dem Menschen analog zur Herrschaft Gottes Vollmacht über die Kreatur, freilich nicht unumschränkt, sondern in den Grenzen der Schöpfungsordnung;³⁰ sein irdisches Königtum, seine

²⁴ Origenes, hom. in Gen 1 16: »Secundum allegoriam tamen in piscibus et uolatilibus uel animalibus et repentibus terrae ea mihi uidentur indicari, de quibus nihilominus superius diximus, id est uel quae de sensu animae et cordis cogitatione procedunt, uel quae ex desideris corporalibus et carnis motibus profertur; quorum sancti quique et benedictionem Dei in semetipsis seruantes dominationem exercent agentes totum hominem secundum spiritus uoluntatem; peccatoribus uero magis ipsa dominantur, quae de carnis uitiiis et corporis uoluptatibus proferuntur« (SChr 7,68).

²⁵ Zu dieser Art von Auslegung vgl. z. B. Philon, Leg. all. 2, 11: »Mit Getier und Vögeln sind aber die leidenschaftlichen Empfindungen verglichen; denn sie schädigen den Geist durch ihre wilde, zügellose Art und flattern wie Vögel auf die Seele nieder; denn heftig und kaum zu ertragen ist ihr Anprall« (Cohn u. a. 56).

²⁶ Siehe Ambrosius, de parad. 11, 51.

²⁷ Vgl. Origenes, c. Cels. IV 70; VIII 72.

²⁸ Klemens Al., Strom. II 19, 102, 6: »Denn mit dem Ausdruck, nach »Gottes Bild und Ähnlichkeit« wird ... nicht die leibliche Ähnlichkeit bezeichnet; denn es ist nicht gestattet, daß Sterbliches Unsterblichem in anderem ähnlich werde als in bezug auf Geist und Denken, wodurch der Herr ihm auch die Ähnlichkeit hinsichtlich des Wohltuns und Herrschens (*ἀρχεῖν*) in angemessener Weise aufprägt« (GCS 52, 169). Vgl. ebd. III 10, 69, 3f.; 16, 5f. Dazu siehe W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus: TU 57, Berlin-Leipzig 1952, 507ff.

²⁹ Beiläufig erklärt er die Herrscherrolle des Menschen Hexaëm. 9,5 am Beispiel des Elefanten: »Dieses Riesentier aber hat Gott uns untertänig gemacht, daß es sich abrichten und schlagen lehrt und belehrt uns damit deutlich, daß er uns alles unterworfen hat, weil wir nach dem Bilde des Schöpfers erschaffen worden sind« (SChr 26, 508). Vgl. dazu auch Ambrosius, exaëm. V 45.

³⁰ Gregor Nyss., op. hom.: »Denn wie nach menschlichem Brauch die Verfertiger der Fürstenbilder sowohl den Charakter der Gestalt nachahmen als auch im Umwurf des Purpurs die königliche Würde andeuten und gewöhnlich auch das Bild König genannt wird, so wird auch die menschliche Natur, da sie zur Herrschaft über das Andere ausgestattet wurde, durch ihre Ähnlichkeit mit dem König des Alls, als ein lebendiges Bild aufgestellt, das mit dem Urbild sowohl die Würde als den Namen gemein hat« (PG 44, 136C).

»δύναμις τοῦ ἀρχεῖν«³¹ ist eine synergistische Mitherrschaft im Sinne stoischer Lehre. Augustinus erblickte in dieser Berufung zur Herrschaft einen Ausdruck der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. »Darunter sollen wir verstehen, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, womit er sich vor den vernunftlosen Lebewesen auszeichnet.«³² Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, die intelligible Welt zu erfassen, hebt ihn ab von der vernunftlosen Kreatur; sie gibt ihm die Möglichkeit, alles zu beurteilen. »Diese Gewalt nämlich übt er aus durch des Geistes Einsicht, durch die er aufnimmt, was vom Geiste Gottes kommt; anders gelangt der Mensch, so hoch er steht, nicht zur Einsicht; er gleicht unvernünftigen Tieren und ist ihnen ähnlich geworden.«³³ Herrschaft des Geistes überschreitet die irdische Welt und zielt so auf die ewige Wahrheit.

Die Aufnahme des biblischen Herrschaftsauftrages an den Menschen durch das frühe Christentum erfolgte durchaus im Bewußtsein eigener Würde. Neben der eschatologischen und allegorischen Deutung kommt immer mehr die konkrete Umschreibung des Menschen als Mikrokosmos in seiner Umwelt zur Sprache. »Zuerst wollen wir uns zum Bewußtsein bringen«, betont Ambrosius (+ 397), »daß der Bau des menschlichen Körpers ein Bild der Welt ist.«³⁴ Als Bild Gottes hebt sich der Mensch von der übrigen Kreatur ab, und er ist darum berufen, über sie zu herrschen, freilich in Abhängigkeit und Anerkenntnis des Schöpfers; insofern ist die Schöpfung nicht bloßes Instrument des Menschen und seines Geistes.

2. Das Naturverständnis der Umwelt als Folie christlicher Aussagen

Die alttestamentliche Rede von der Herrschaftsfunktion des Menschen übernahm das frühe Christentum im Kontext des Schöpfungsberichtes, und der darin artikuliert Glaube an den Schöpfergott führte unweigerlich zum Konflikt mit der zeitgenössischen Philosophie bzw. der Volksreligion. In der platonisch orientierten Schulphilosophie war immer mehr die Transzendenz Gottes betont worden, so daß der Zusammenhang mit der Welt nur schwer zu erklären war. »Für den Mittelplatoniker steht am Wesen des höchsten Göttlichen das Merkmal vornean, daß es diese Welt, und damit auch die Möglichkeit der Aussage transzendiert.«³⁵ Die Kluft zwischen Gott und der materiellen Welt überbrückt man durch die Einführung von Zwischenwesen, wobei dem Demiurgen die Rolle der Weltschöpfung zudedacht war. Im Hintergrund stand die mehr oder weniger bewußte Überzeugung von der Minderwertig-

³¹ Ders., in verba: *Faciamus hom. 1* (PG 44, 265 D). Der Vergleich des Menschen mit einem König begegnet bereits bei Philon, *opif. mundi 25*. Siehe im übrigen K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig—Berlin 1914, 146 ff.

³² Augustinus, *De gen. ad litt. III 20* (CSEL 28, 86).

³³ Ders., *conf. 13, 23, 33* (Skutella 354).

³⁴ Ambrosius, *exaem. VI 55* (CSEL 32, 1, 246 f.).

³⁵ H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in: Ders., *Platonica minora: Studia et Testimonia antiqua VIII*, München 1976, 211—228, 216. Vgl. auch F. P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: *Mus. Helv.* 19 (1962) 73—103.

keit der irdischen Welt, deren Unzulänglichkeit man mit der Annahme erklärte, daß sie aus der schlechten Materie erschaffen worden sei. Indem man die Existenz des Bösen mit dem materiellen Bereich der irdischen Welt koppelte, lösten die Vertreter der platonischen Schule das Theodizee-Problem. Die intensiven Auseinandersetzungen der frühchristlichen Apologetik griffen dieses Problem auf und suchten das biblische Gottesbild im Kontext naturphilosophischer Erwägungen zu wahren, wobei ihnen nicht zuletzt die Logospekulation zu Hilfe kam.³⁶ Nicht immer gelang es ihnen dabei, die dualistischen Züge der antiken Kosmologie zu überwinden, so vor allem die platonische Auffassung von der Ewigkeit der Materie,³⁷ die geradezu als widergöttliches Prinzip erschien. Erst durch die Entwicklung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, die bei Tertullian und Eirenaios von Lyon (+ um 202) schon ausformuliert ist, wurde einer latenten Minderschätzung der Materie, immer wieder virulent im Dokerismus des Christusverständnisses, Einhalt geboten.³⁸

Eine eminent bedrohliche Gefahr erwuchs dem jungen Christentum und seinem Weltverständnis in den gnostischen Kreisen, die den Kosmos und die Materie radikal verwarfen.³⁹ Einschlägige Berichte über gnostische Schöpfungslehren gehen zumeist von einem unbekanntem Gott aus, der mit Hilfe von Zwischenwesen oder eines Demiurgen das Zustandekommen der Welt bewirkt. »Die Welt nämlich und alles, was in ihr ist«, referiert Eirenaios über Satornil, »sei von sieben bestimmten Engeln gemacht worden, und ebenso sei der Mensch ein Gebilde der Engel.«⁴⁰ Nicht von Gott unmittelbar stammt die Schöpfung, sondern von untergeordneten Wesen, womit deutlich eine Minderbewertung markiert wird. Der theoretische Dualismus mündete zwangsläufig in eine deutliche Distanz zur Umwelt ein, die ohnedies von einem weitverbreiteten Pessimismus dieser Zeit erfüllt war. Einen charakteristischen Einblick in diese Stimmung bietet die Klage Cyprians (+ 228) über die alternde Welt, die eben »nicht mehr in ihrer frühen Kraft steht und sich nicht mehr derselben Frische und Stärke erfreut, in der sie ehemals prangte«.⁴¹ Das Motiv vom *senescens mundus*, demonstriert durch Verweis auf die erlahmende und ausgebeutete Natur, fand Nahrung in der Abwertung der Welt von seiten des Gnostizismus, eine Haltung, die im Entwurf Markions besonderes Gewicht erhalten hatte. In antithetischer Form charakterisierte Hippolyt (+ 235) seinen Widerspruch zum biblischen Befund. »Du sagst, der Welterschöpfer sei böse; und du schämst dich nicht, die Lehren des

³⁶ Vgl. J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in: *Entretiens sur l'antiquité classique* 3 (1957) 139—179; W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *ZKG* 70 (1959) 1—45.

³⁷ Insbesondere Justin blieb diesem Gedanken verhaftet; vgl. C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, in: *ZNW* 44 (1952/53) 157—195.

³⁸ In seinem Werk »Gegen Hermogenes« erweist Tertullian die Unmöglichkeit, von einer ewigen Materie zu sprechen. Siehe G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*: *AKG* 48, Berlin-New York 1978.

³⁹ Siehe Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*: *RVV* 34, Berlin-New York 1975.

⁴⁰ Eirenaios, *adv. haer.* I 24, 1 (*SChr* 264, 320f.).

⁴¹ Cyprian, *ep. ad Demetr.* 3 (*CSEL* 3, 1, 352).

Empedokles der Kirche vorzutragen! Du sagst, Gott, der die Werke des Demiurgen vernichtet, sei gut; und bringst du damit nicht offensichtlich das Evangelium von der empedokleischen Liebe denen, die das Gute hören wollen? Du verbietest Heirat, Kinderzeugung, Genuß der Speisen, die Gott zum Genuß für die Gläubigen, die die Wahrheit erkannt haben, geschaffen hat.«⁴² Markion zielte mit seiner Argumentation darauf, jenen Schöpfer, der sich der schlechten Materie bedient, nicht als wahren Gott gelten zu lassen. Jedenfalls drängte die Spaltung der Wirklichkeit nach den Prinzipien von Gut und Böse den Kosmos in den Bereich des Widergöttlichen, insofern sie aus der schlechten Materie geformt wurde.⁴³ Eine solche Einstellung schloß nicht nur Verantwortungslosigkeit gegenüber der geschaffenen Welt ein, sie löste geradezu einen Libertinismus aus, insofern der wahre Gnostiker durch die materiellen Dinge nicht mehr involviert galt. Schon von den Anhängern Simeons, des Magiers, heißt es nach Hippolyt: »Sie ließen sich nicht von einem eingebildeten Übel beherrschen; sie seien ja doch erlöst.«⁴⁴ Die grundsätzliche Negation der materiellen Welt, und damit des menschlichen Leibes, stellte zwangsläufig auch den Platz des Menschen im Kosmos in Frage; trotz seines Anteils an göttlicher Substanz galt er Markion nicht mehr als Krone der Schöpfung, sondern als Wesen der Schwäche und Todesverfallenheit.⁴⁵

Angesichts solcher Tendenzen, die auf eine radikale Abwertung der irdischen Welt und des menschlichen Leibes hinausliefen, sah sich das frühe Christentum genötigt, den biblischen Schöpfergott als einen guten zu verkünden und sein Werk gegen alle Abwertung zu verteidigen. Dieser Hintergrund bestimmt auch die Auslegung des alttestamentlichen Herrschaftsauftrages, der im gnostischen Kontext geradezu ein sich Einlassen auf die schlechte Materie besagt, während der Gnostiker vor ihr floh. Der großkirchliche Protest gegen die Abwertung des Kosmos klärte gleichzeitig die Stellung des Menschen in der Welt, und zwar als ihr Anwalt in Anerkennung des Schöpfergottes.⁴⁶ Letztlich sah sich das frühe Christentum genötigt, Natur und Welt in ihrer Werthaftigkeit zu verteidigen; und wenn es dies aus Sorge um die Wahrung des biblischen Gottesbildes tat, schob es jeglicher Abwertung und Vergötzung der Natur einen Riegel vor.

3. Die Entgötterung der Natur

Neben der latenten Gefahr einer Mißachtung der Natur, welcher sich selbst Vertreter des Christentums im Gefolge asketischer Motivationen nicht völlig entziehen

⁴² Hippolyt, ref. VII 30 (GCS 26, 216).

⁴³ Die Übernahme der Lehre von einer ewigen Materie muß nicht auf gnostischen Einfluß hinweisen; sie stammt wohl eher aus dem mittleren Platonismus dieser Epoche. So G. May, Schöpfung 57.

⁴⁴ Hippolyt, ref. VI 19 (GCS 26, 146)

⁴⁵ Tertullian, adv. Marc. II 5. Siehe A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion, Darmstadt 1960, 105 f.

⁴⁶ Aufschlußreich für das Verhältnis von Mensch und Tier ist eine Bemerkung des Minucius Felix (+ um 200), wonach die Tiere unseretwegen auf der Welt sind und »wir besitzen all das, wenn wir es nicht begehren (si non concupiscimus)«, so im Oct. 36, 5 (Kytzler 194 f.). Begehrlichkeit läßt sich danach nicht mit dem Verständnis von Besitz vereinbaren.

konnten, stellte umgekehrt ihre Vergötzung eine enorme Herausforderung dar. In deutlicher Abgrenzung zur platonischen Tradition kehrte vor allem die Stoa eine Art Verschmelzung von Göttlichem und Natur hervor. Ein unverkennbarer Pantheismus durchzieht das stoische System; auch in materiellen Dingen ist danach Gott gegenwärtig, eben der Natur immanent. »Gott kann nicht anders sein als der Logos, der die vernünftigen Keimkräfte für jede künftige Entwicklung in sich trägt und die schöpferische Seite der Allsubstanz darstellt. Mit der Hyle von Ewigkeit verbunden, ist er selbst körperlich, ist Feuer, aber zugleich Geist . . . Er ist mit der Physis identisch als das künstlerisch gestaltende Feuer, das auf methodischem Wege zum Schaffen schreitet! Gott ist Künstler, aber er steht nicht außerhalb des Stoffes, ist nicht transzendent, sondern der Welt immanent. Er gibt allem Gestalt, wandelt sich selbst in alles, durchdringt die ganze Welt und macht sie selbst zu etwas Göttlichem.«⁴⁷ Unter diesen Voraussetzungen entfaltete sich eine Naturfrömmigkeit, die nicht nur in ungeklärten Phänomenen, sondern auch in Alltagsdingen wie Wasser oder Wald das Göttliche gegenwärtig dachte.

Nun hat das frühe Christentum in großer Aufgeschlossenheit das Naturempfinden der Umwelt aufgenommen und die Schönheit der Schöpfung bejaht.⁴⁸ Entschieden weist man jedoch jede Tendenz einer Vergöttlichung zurück, und zwar aus dem Glauben an die Schöpfermacht Gottes; der Mensch ist nicht imstande, eine Fliege oder Schnake oder eines von den armseligsten kleinsten Tieren hervorzubringen.⁴⁹ Geradezu antithetisch zum Lobpreis der Schöpfung thematisieren die Anwälte des christlichen Glaubens ihren Unterschied zu Gott; die nachdrückliche Betonung des Schöpfergottes setzt eine Grenze zu jeglicher Sakralisierung der Natur. Zum Erweis ihrer Profanität bedient man sich aller Argumente, welche die Kritik bereitgestellt hatte, und man ist nicht wählerisch in der Ausdrucksweise. Schon ein Apologet wie Aristides greift im frühen 2. Jahrhundert die Problematik auf und spricht Wasser wie Feuer, Wind wie Sonne, insbesondere aber dem Menschen jegliche Göttlichkeit ab. Hinsichtlich der Erde bemerkt er: »Wird sie doch ‚von den Menschen mißhandelt und dienstbar gemacht‘, wird aufgegraben, ‚durchwühlt‘, und durchfurcht, und nimmt den kotigen Unflat von Menschen, wilden und zahmen Tieren auf.«⁵⁰ Ziel der Argumentation ist, ersichtlich zu machen, »daß die Erde nicht Gott, sondern eine Schöpfung Gottes ist.«⁵¹ Dieser Tenor bestimmt die Apologetik der ersten Jahrhunderte, in denen ein pantheistisch orientierter Polytheismus weitgehend die Volksreligion erfüllte. Demgemäß pocht Theophilus auf ausschließliche Anerkennung des biblischen Gottes. »Das göttliche Gesetz verbietet nicht bloß die Götzenbilder, sondern auch die Himmelskörper, Sonne, Mond und die übrigen Gestirne anzubeten; ebenso dem Himmel, der Erde, dem Meer oder den Quellen oder Flüssen

⁴⁷ Vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa* I 95.

⁴⁸ Man vgl. die großartige Schilderung der Einöde im pontischem Bergland durch Basileios, ep. 14 ad Gregorium. Weitere Hinweise bietet C. Schneider, *Geistesgeschichte* I 422 ff.

⁴⁹ Eirenaios, *adv. haer.* II 30, 8 (SChr 294, 316).

⁵⁰ Aristides, *apol.* 4,3 (Goodspeed 6).

⁵¹ Ebd. (Goodspeed 7).

göttliche Ehre zu erweisen, sondern nur dem wahren Gott und Schöpfer des Alls darf man Ehre erweisen in Heiligkeit des Herzens und aufrichtiger Gesinnung.«⁵² Neben dem Gestirnskult, der einigen Theologen unter Berufung auf Dtn 4, 19 als Zugeständnis an die Heiden galt,⁵³ wird jeder Kult irdischer Phänomene abgelehnt; die Theorie der alten Dichter und Philosophen entlarvt man als Fehlbeobachtung der Natur, oder Trugschluß.⁵⁴ In aufklärerischer Art werden die zeitgenössischen Kenntnisse über die Abläufe der Natur aufgenommen und gegen eine mythische Erklärung ins Feld geführt. Noch Athanasios (+ 373) nahm diese Thematik auf, erklärte breit die Harmonie zwischen den Elementen des Kosmos, um dann zu fragen: »Wie können diese Dinge Gott sein, die der Ergänzung durch andere bedürfen?«⁵⁵ Nun halten gewiß die einzelnen Aussagen zu Vorgängen in der Natur nicht modernen Einsichten stand; aber indem man auf eine natürliche Erklärung bedacht ist, eröffnet sich ein neuer Zugang zum christlichen Schöpfergott. »Daher ist auch ihre Verehrung und Vergötterung nicht ein Weg zur wahren Gottesverehrung, sondern ein Weg zum Atheismus und jeglicher Gottlosigkeit und ein Beweis großer Abirrung von der Erkenntnis des einzigen und allein wahren Gottes, nämlich des Vaters Christi.«⁵⁶

Die Diskussion mit den Heiden um das rechte Verständnis der Natur stellt eine Art Entmythologisierung des Kosmos dar, die im Ringen um das wahre Gottesbild betrieben wurde. Damit ging eine Entsakralisierung der Natur einher — provokativ hat sie noch Bonifatius (+ 754) durch das Fällen des Donar-Baumes demonstriert —⁵⁷, die fraglos ein neues Verhältnis zu ihr in größerer Unbefangenheit erschloß. In der ganzen Argumentation ging es jedoch nie darum, eine Unabhängigkeit oder Autonomie des Kosmos zu folgern, sondern ihn als Schöpfung Gottes auszuweisen.

Sowohl die Aufnahme des Herrschaftsauftrages an den Menschen wie die nachdrückliche Entsakralisierung der Natur erfolgten im Glauben an den Schöpfergott, den eigentlichen Herrn über das All. Wenn dem Menschen ein Herrschaftsrecht zugesprochen wird, dann erscheint dies abgeleitet von der umfassenden Herrschaft Gottes und darum beschränkt; schließlich unterliegt auch die entsakralisierte Natur dem Anspruch Gottes, ein Verständnis, das angesichts einer verbreiteten Weltverachtung christlicher Wertschätzung der Natur den Weg ebnet. Betrachtet man in diesem Kontext die Rolle des Menschen in seinem Umfeld, dann wird sie von den christlichen Autoren durchaus als Herrschaft beschrieben, wobei neben der eschatologischen und asketischen Deutung vor allem sein innerweltlicher Vorrang vor ande-

⁵² Theophilus, ad Autol. II 35 (Otto VIII 158).

⁵³ So z. B. Justin, dial. 55, 1; Klemens Al., Strom. VI 14, 111, 1.

⁵⁴ Theophilus, ad Autol. II 4–6.

⁵⁵ Athanasios, or. c. gentes 28 (SChr 18, 140).

⁵⁶ Ebd. 29 (SChr 18, 146).

⁵⁷ Vita Bonifatii 6 (MGSS rer. Germ. 31). Vgl. A. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, Fulda 1954, 291–319.

ren Geschöpfen betont wird. Diese Auszeichnung enthebt den Menschen jedoch nicht seiner Verantwortung; er bleibt eingebunden in jene Ordnung, die vom Schöpfer gesetzt und unter Aufnahme stoischer Grundsätze so nachdrücklich vom frühen Christentum vertreten wurde. Dieser Grundzug christlicher Anthropologie macht deutlich, daß die biblische Aussage von der Herrschaftsrolle des Menschen nicht isoliert rezipiert wurde, sondern im Schöpfungszusammenhang. Gewiß lassen einzelne Bemerkungen, wie z. B. Philons Vergleich von Gott als dem Wirt des Menschen,⁵⁸ den Eindruck entstehen, als stünde die Natur dem Menschen zur bloßen Verfügung; aber auch hier ist jeweils die Theozentrik unüberhörbar. Augustinus faßte diese theonome Orientierung in seiner Schilderung der Schönheit dieser Welt zusammen und überschritt sie zugleich, als er folgerte: »Das Bedürfnis sollte ja vorübergehen, und es sollte eine Zeit kommen, wo wir einander in der Schönheit allein ohne alles Begehren Genuß finden, und das ganz besonders muß uns zum Preise eines Schöpfers auffordern, dem der Psalmist zuruft: ‚Du bist mit Hoheit und Pracht bekleidet‘ (Ps 104, 1).«⁵⁹ Nur wo diese Theozentrik ausgeklammert wird, wie gelegentlich im neuzeitlichen Denken, mag man den Herrschaftsauftrag an den Menschen haftbar machen für die Gefährdung der Natur; ein solches Vorgehen entspricht freilich nicht der christlichen Überlieferung.

⁵⁸ Philon, opif. mundi 25: »Gleichwie also die Gastgeber nicht eher zum Mahle rufen, als bis alles zur Mahlzeit Notwendige gut zubereitet ist, und die Veranstalter von gymnastischen und szenischen Wettkämpfen, bevor sie die Zuschauer in das Theater und in die Rennbahn einlassen, erst die sämtlichen Wettkämpfer und alle Genüsse für Aug' und Ohr gut vorbereiten, so daß auch der Lenker des Alls wie ein Kampfspielordner und Gastgeber, als er den Menschen zum Mahle und zum Schauspiel rufen wollte, erst das zu beiden Nötige gut vorbereitet, damit er bei seinem Eintritt in die Welt sogleich ein Gastmahl und ein hehres Theater vorfände, ein Gastmahl, das gefüllt ist mit allem, was Erde und Flüsse und Meer und Luft zum Gebrauch und Genuß hervorbringen, und ein Theater, das mannigfaltige Schaustücke bietet von überraschenden Wesen, überraschenden Eigenschaften, erstaunlichen Bewegungen und Reigentänzen in harmonischen Ordnungen, in regelmäßigen Zahlenverhältnissen und in übereinstimmenden Umläufen« (Cohn u. a. 54 f.). Der Vergleich wurde von Ambrosius, ep. 43, 3, und Gregor von Nyssa, hom. opif. 2, aufgenommen.

⁵⁹ Augustinus, civ. dei 22, 24 (CCL 48, 851).