

Theistische Evolution nach Denis Alexander und nach BioLogos

Eine kritische Analyse

Reinhard Junker

Stand: 21. 11. 2012



Studiengemeinschaft Wort und Wissen

www.wort-und-wissen.de/artikel/a12/a12.pdf

Theistische Evolution nach Denis Alexander und nach BioLogos

von Reinhard Junker

In der akademischen Theologie gilt die Frage nach der Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution als geklärt. In Stellungnahmen der Großkirchen, in Schulbüchern und in Unterrichtsmaterial für Lehrer ist es Standard, dass eine Abstammung des Menschen aus dem Tierreich und eine allgemeine Evolution der Lebewesen den Inhalten des christlichen Glaubens nicht widersprechen. Dabei wird gewöhnlich aus seiner historisch-kritischen Perspektive argumentiert, die biblischen Schilderungen der Anfänge offenbarten ein veraltetes Weltbild, das man abstreifen müsse, um zu den eigentlichen theologischen Aussagen zu gelangen. Wer an der Historizität der biblischen Urgeschichte festhält, wurde früher als naiver Biblizist abgetan und in den letzten Jahren einer rauer werdenden Auseinandersetzung als Fundamentalist gebrandmarkt.

Nachdem es um das Thema „Schöpfung und Evolution“ *aus theologischer Sicht* eher ruhig geworden war, erschienen in den letzten Jahren vermehrt Bücher und Internetbeiträge zu dieser Frage, und zwar von konservativ gesonnenen Christen. Auch von evangelikalen Autoren wird dabei Evolution als mit der christlichen Schöpfungs- und Heilslehre vereinbar dargestellt und – angesichts der vermeintlichen Beweislast für Evolution – dafür geworben, dass Christen die Evolutionsanschauung mit der Abstammung des Menschen von tierischen Vorfahren akzeptieren sollten. Es gebe gute Möglichkeiten, die Bibel mit der Evolutionslehre zu versöhnen. Zwei dieser Entwürfe werden in diesem Artikel vorgestellt und kritisch untersucht.

1. Der Entwurf von Denis Alexander

In seinem Buch „*Creation or Evolution? Do we have to choose?*“ entwirft Denis Alexander (2008) ein ungewohntes Szenario einer theistischen Evolution. Er akzeptiert zwar eine allgemeine natürliche Evolution der Lebewesen, auch eine Evolution des Menschen aus dem Tierreich, aber beim Menschen macht er eine gewisse Einschränkung. Hier habe Gott eingegriffen, indem er ein Paar von neolithischen Farmern *ausgewählt* habe, die *dadurch* zu den ersten Menschen wurden, von denen der Paradiesbericht (Gen 2,4-3,24) berichtet. Menschen im anatomischen Sinne (*Homo sapiens*) habe es aber schon vorher gegeben, diese hätten auch bereits eine Art von Gottesglauben gehabt, aber durch die Wahl Gottes sei dieses eine Paar zum sogenannten „Homo divinus“ geworden, mit dem Gott seine besondere Geschichte begonnen habe. Diesem historischen Paar habe Gott seine Offenbarung gegeben, wodurch die sie *verstanden* hätten, was es heißt, „zum Bilde Gottes“ geschaffen zu sein (vgl. REEVES 2009, 48). Aber auch die schon zuvor und die anderen damals bereits existierenden Menschen seien zum Bilde Gottes geschaffen gewesen, ihnen sei diese Tatsache aber nicht offenbart worden (S. 236f., 243).

Das ausgewählte erste Paar habe gesündigt, indem es Gottes offenbarem Willen gegenüber ungehorsam war, was den geistlichen Tod zur Folge hatte, nämlich eine gebrochene Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der unter den Millionen damals lebenden *Homines sapientes* als erster „Homo divinus“ auserwählte Adam sei als eine Art Bundesvertreter („federal headship“) der Menschheit eingesetzt worden (S. 255, 265, 267), so dass mit dem Fall Adams die ganze Menschheit fiel (S. 255). Der Sündenfall ist demnach ein rein geistliches Ereignis, d. h. er hatte nur Folgen für die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Die ersten als „Homo divinus“ bezeichneten Menschen schlugen die angebotene Freundschaft mit Gott aus und rebellierten gegen Gott. Durch den Fall „verloren“ die Menschen sozusagen etwas, das sie nie hatten bzw. erhielten das nicht, was sie hätten haben können.¹

2. Die Begründung des Modells von Alexander

Alexander vertritt die Auffassung, dass die evolutionäre Entstehung des Menschen und aller anderen Lebewesen durch (weitgehend) natürlich-evolutionäre Prozesse mit dem biblischen Zeugnis von Gott als Schöpfer kompatibel, wenn nicht sogar naheliegend sei. Die Bibel lehre des Weiteren nicht, dass der physische Tod durch die Sünde des Menschen in die Schöpfung kam, auch der Mensch musste schon immer sterben. Und das erste Menschenpaar, von dem die Bibel berichtet, waren nicht die anatomisch ersten Menschen, sondern unter bereits Millionen damals existierenden Menschen von Gott *auserwählte* Menschen („Homo divinus“), die einen besonderen Auftrag erhalten haben. Wie begründet Alexander diese Sicht aus der Heiligen Schrift?²

Gott als Schöpfer

2.1 Gottes beständiges Wirken

In den ersten beiden Kapiteln („What do we mean by Creation?“ und „The Biblical Doctrine of Creation“) bereitet Alexander seine Sicht von Genesis 1-3 und dem Verhältnis dieser Texte zur Evolutionslehre vor. Er betont, dass mit „Schöpfung“ in der Bibel nicht nur die Schöpfung am Anfang gemeint sei, sondern dass von Gott als Schöpfer auch bei Vorgängen gesprochen werde, die kein besonderes Eingreifen Gottes voraussetzen. Ein Großteil der Ausführungen Alexanders befasst sich dementsprechend gar nicht mit der Frage des Ursprungs des Universums, sondern mit Gottes beständigem Wirken in der Schöpfung, in der wir heute leben, also mit

¹ ANDERSON (2010), der sich kritisch mit Alexanders Buch auseinandersetzt, schreibt (S. 30): „What then is the Fall? It's a purely spiritual event. Friendship with God was offered to a select family of Neolithic farmers in the east (whilst, remember, many other humans were living in other parts of the world, including the Australian Aborigines who aren't descended from Adam). They rejected it, rebelling against God, losing the life he offered. This makes the Fall basically a loss of something that humanity never had.“

² Er stellt seinem Buch das Bekenntnis voran, dass die Bibel für ihn das autoritative Wort Gottes ist und dass man in diesen Fragen von der Heiligen Schrift ausgehen müsse (S. 11, 151, 191).

der Lehre vom gegenwärtigen *erhaltenden* Wirken Gottes (*providentia Dei*).³ Dafür gibt es ohne Zweifel viele biblische Belege (z. B. Ps 104,29f.; Amos 4,13; Mt 5,45; Mt 6,26.30; Apg 14,15-17). Doch damit ist nichts darüber gesagt, wie Gott die Schöpfung *hervorgebracht* hat. Unter der Überschrift „Die drei Zeitformen der Schöpfung“ bringt Alexander nur wenige allgemeine Aussagen über die *vergangene* Schöpfung. Auch in einem späteren Kapitel, in dem er auf die ersten Kapitel der Genesis eingeht, geht er ähnlich vor.⁴ Indem Alexander die *providentia Dei* betont und als einen Aspekt von „Schöpfung“ bezeichnet und zugleich die biblischen Aussagen über die anfängliche Schöpfung nur stiefmütterlich behandelt, stimmt er die Leser darauf ein, das evolutionäre Geschehen als Gottes beständige Schöpfung zu interpretieren.

Bewertung des Arguments. Alexander verwischt durch seinen Gebrauch des Wortes „Schöpfung“ den Unterschied zwischen der *Erschaffung* und der *Erhaltung* der Schöpfung. Er subsumiert letztlich „Schöpfung“ unter „Erhaltung“ und löst die ursprüngliche Schöpfung als eigenständige Kategorie weitgehend auf. Der Mensch ist demnach nicht am Anfang geschaffen worden, sondern am Ende als Resultat des beständigen Wirkens Gottes durch ungerichtete evolutionäre Prozesse.⁵ Diese Vermischung ist nicht sachgemäß, denn die ursprüngliche Schöpfung ist vollendet (Gen 2,3; Hebr 4,3c); es wird an vielen Stellen in der Heiligen Schrift von der Erschaffung als einem *vergangenen* Geschehen gesprochen (Ex 20,11; Kol 1,16). Jesus selbst erinnert die Pharisäer daran, dass Gott den Menschen *am Anfang* geschaffen habe (Mt 19,4). Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament unterscheidet die Bibel klar zwischen Gottes anfänglicher Erschaffung und seiner nachfolgenden Erhaltung (vgl. LENNOX 2011, 170). Die Frage, wie die neutestamentlichen Autoren „Schöpfung“ verstehen, wird von Alexander nicht behandelt (vgl. dazu außer den bereits genannten Stellen z. B. Apg 17,26; 1Tim 2,13f.; 1Kor 11,8f.; 2Kor 11,3; Hebr 11,3).⁶ Darüber hinaus fehlt ein wichtiger Aspekt des biblischen Schöpfungszeugnisses in Alexanders Ausführungen: Das zeichenhafte schöpferische Handeln Jesu, z. B. bei augenblicklichen Heilungen von Kranken oder bei der Auferweckung von Toten. Schöpfung geschieht durch Jesu Machtwort und nicht durch einen von ihm irgendwie begleiteten Naturprozess. Auch und gerade das Handeln Jesu verbieten

³ „It does not deal with the doctrine of creation proper, i.e., the question of origins and what the Bible teaches about how the universe and everything in it began. Rather, it deals with the doctrine of God's relationship to the creation as it now exists, i.e. the doctrine of providence.“ (ANDERSON 2010, 4)

⁴ „Under the heading 'The three tenses of creation' we get only a few general words about the past creation; in a later chapter there will be some specific analysis of the early chapters of Genesis (there's none in this chapter, despite its title), but even that chapter will minimise the relevance of Genesis to the question of origins. That's why I call it a word fallacy. We use the word 'creation' commonly to mean origins. But DA takes the word and then slides over into any concept connected with creation“ (ANDERSON 2010, 5; DA = Denis Alexander).

⁵ „DA's doctrine's ultimate end is to fold creation into providence and obliterate it as a separate category. ... man only appeared on the scene 3 seconds ago, at 23:59:57. Man was not created in any meaningful sense "in the beginning", but in reality at the end. His creation is a result of the God working immanently in the created order through the Darwinian process - i.e., it is a result of providence, not of an original supernatural act.“ (ANDERSON 2010, 5).

⁶ „As I read through his book, I found that with the exception of a brief examination of Romans 5, there was no real effort to survey the question, 'how does the Bible itself interpret Genesis? How did Christ use its teachings and what was his and the apostles' hermeneutic?' (ANDERSON 2010, 4).

es, „Schöpfung“ unter „Erhaltung“ zu subsumieren. Die Zeichen, die Jesus tat, sollten zwar primär Jesus als Gott ausweisen. Indirekt ergibt sich aus ihnen aber auch die Funktion, Schöpfung zu veranschaulichen. Auch die Auferstehung Jesu, die den Anfang der neuen Schöpfung darstellt, macht deutlich, was „Schöpfung“ im Sinne der Bibel bedeutet (vgl. dazu auch Abschnitt 3.5).

Alexander versucht aus einem evolutionären Verständnis der Schöpfung *theologisch* Kapital zu schlagen: Ein durch Evolution schaffender Gott sei der Schöpfung näher als einer der am Anfang alles geschaffen habe (vgl. Abschnitt 2.4). Er zitiert dazu Aubrey Moore: „The problem with too much emphasis on natural theology, claimed Moore, was that it tended to generate a concept of a distant God who sets the laws in motion and then retreated from creation, rather than the personal God of the Bible who is completely involved (‘immanent’) in all its aspects“ (S. 172). Aber gerade weil der Gott, den die Bibel als Schöpfer bezeugt, ein persönlicher Gott ist, steht er der Schöpfung gegenüber und ist mit ihr verbunden, jedoch ihr nicht immanent. Für die Lehre der *providentia Dei* (Erhaltung der Schöpfung) braucht es kein evolutionäres Weltbild, und eine fertige Schöpfung am Anfang beinhaltet nicht, dass Gott nach der Erschaffung nicht mehr mit der Schöpfung verbunden ist – das ist eine zwar beliebte, aber unbegründete Unterstellung.

2.2 Die Verwendung des Begriffs *bar'a* (erschaffen) bei der Beschreibung natürlicher Vorgänge

Das Schöpfungshandeln Gottes wird im Alten Testament mit verschiedenen Begriffen beschrieben. Darunter hat der Begriff *bar'a* insofern eine besondere Bedeutung, als hier nur Gott als Subjekt vorkommt. *bar'a* kann man daher als exklusive Tätigkeit Gottes interpretieren. Dieser Begriff wird auch einige Male im Schöpfungsbericht verwendet: bei der Erschaffung von Himmel und Erde, der Wasser- und Lufttiere und des Menschen (Gen 1,1.21.27(3x); 2,3.4). Bei der Verwendung von *bar'a* im Zusammenhang mit der anfänglichen Schöpfung wird auch kein Material genannt, aus dem geschaffen wird.

bar'a wird aber nicht nur bei der Schöpfung am Anfang verwendet, sondern auch in anderen Zusammenhängen, wo es um einen Neubeginn bei gewöhnlichen Vorgängen geht, und auch beim Menschen, der in einer Generationenkette steht. So beklagt der Psalmist in Psalm 89, wie vergänglich Gott alle Menschen geschaffen (*bar'a*) habe (V. 48), David bittet Gott, dass er in ihm ein reines Herz schaffe (*bar'a*), Gott hat auch den Schmied erschaffen (*bar'a*), der Waffen herstellt, und ebenso den Verderber, in Psalm 104,30 wird *bar'a* gebraucht, um den Erhalt der Schöpfung durch Gottes Erneuerung zu beschreiben, und nach Amos 4,13 erschafft Gott den Wind, ein durch natürliche Kräfte beschreibbares Phänomen. Gott hat auch das Volk Israel geschaffen (*bar'a*; Jes 43,1). Mit Hinweis auf diese vielseitige Verwendung von *bar'a* will Alexander darauf hinaus, dass das göttliche Schaffen, das mit *bar'a* beschrieben wird, sich bei weitem nicht auf die Anfänge beschränkt und darüber hinaus auch bei „natürlichen“ Vorgängen verwendet wird (vgl. auch Jes 48,7; Hiob 5,9f.). Könnte also mit *bar'a* auch Schöpfung durch Entwicklung gemeint sein?

Bewertung des Arguments. Von diesen Beobachtungen führt jedoch kein Weg zu einer Harmonisierung der biblischen Schöpfungstexte mit der Evolutionsanschauung, und zwar aus folgenden Gründen. Die Tatsache, dass *bar'a* auch bei Vorgängen verwendet wird, die mindestens teilweise naturwissenschaftlich beschreibbar sind, besagt nicht, dass dies immer so ist. Was mit *bar'a* gemeint ist, muss vielmehr der Kontext zeigen. Auch der oft herangezogene Vergleich mit anderen Begriffen für „erschaffen“, insbesondere *'asah*, trägt nichts aus, denn *bar'a* und *'asah* werden manchmal parallel und austauschbar gebraucht (auch in Gen 1). *'asah* wird auch für menschliches Tun verwendet und meist auf „natürliche“ Prozesse bezogen. Daraus kann jedoch nicht geschlossen werden, dass bei Beschreibungen in Gen 1, bei denen *'asah* verwendet wird, übernatürliche Wunder ausgeschlossen sind. So heißt es z. B. in Ps 98,1: „Gott tut (*'asah*) Wunder“, womit keine gewöhnlichen Naturabläufe gemeint sind. In Jes 45,7 werden *bar'a*, *'asah* und als drittes *yazar* („formen“), das in Gen 2,7 gebraucht wird, synonym verwandt. Und während in Gen 1,1 *bar'a* steht, heißt es im ähnlichen Vers 2,4b *'asah*. Sowohl in 2,3b als auch in 2,4 stehen beide Verben nebeneinander und beziehen sich auf denselben Sachverhalt. Angesichts dieser Beobachtungen kann man vermuten, dass der Gebrauch verschiedener Verben für das Erschaffen schlicht dem Bedürfnis nach Abwechslung entspringt. *Entscheidend ist immer der Kontext.* Aus der Tatsache, dass ein Wort verschiedene Bedeutungen haben kann, kann im Einzelfall nichts geschlossen werden. Man kann nicht *irgendeine* der möglichen lexikalischen Bedeutungen in ein Wort hineinlesen, sondern muss *die dem Kontext gemäße, spezifische* Bedeutung (durch Exegese) näher eingrenzen. Daher kann weder aus der Verwendung von *'asah* darauf geschlossen werden, dass es sich um einen natürlich beschreibbaren Vorgang handelt, noch aus der Verwendung von *bar'a* ein übernatürliches wunderhaftes Erschaffen *ex nihilo* abgeleitet werden. Eine Analyse der Verwendung der Begriffe *bar'a* und *'asah* macht klar, dass beide Verben nicht *per se* die Bedeutung „natürlich“ oder „übernatürlich“ haben.

2.3 Die Erschaffung der Welt wird nicht als wunderbar beschrieben

Alexander begründet seine Sicht von einer evolutiv sich entfaltenden Schöpfung weiterhin damit, dass die Schöpfung am Anfang nicht als „wunderhaft“ beschrieben werde. Von Wundern werde im AT vor allem im Zusammenhang mit der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft Ägyptens gesprochen (S. 37). Man kann Alexanders Argumentation wie folgt zusammenfassen (das macht Alexander selber zwar so explizit nicht, es geht aber aus seinen Ausführungen S. 36ff. eindeutig hervor, vgl. S. 240)⁷:

– Die biblischen Autoren verwenden bestimmte Begriffe, um Wunder zu beschreiben.

⁷ Alexander schreibt sogar: „It is just that in biblical thought the language of miracles seems to be generally reserved for those special and unusual workings of God in his created order and in the lives of his people. This does not exclude the possibility that God performs particular miracles during the work of creation, but if that is the case then Scripture is silent about that aspect of his creative work“ (S. 38). Im Text wird gezeigt, dass diese Behauptung falsch ist. Alexander stellt die Tatsachen auf den Kopf.

– Diese Begriffe werden bei der Schilderung der ursprünglichen Schöpfung nicht verwendet.⁸

– Daher ist die ursprüngliche Schöpfung kein wunderhaftes Ereignis.

Diese Schlussfolgerung erlaube die Sichtweise, dass Schöpfung durch evolutionäre Mechanismen als natürlicher Prozess abläuft.

Bewertung des Arguments. Dieser Vorgehensweise liegt ein fehlerhafter Einsatz von Wortstudien zugrunde. Der Fehler besteht darin, dass Alexander eine willkürliche Einschränkung auf bestimmte Begriffe vornimmt, mit denen in der Bibel „Wunder“ beschrieben werden.⁹ Kommen diese Worte in bestimmten Zusammenhängen *nicht* vor, handle es sich „folgich“ nicht um ein Wunder. Die Begriffe, die Alexander nennt, werden besonders beim Auszug aus Ägypten verwendet und bei den Taten Jesu, die im Zusammenhang mit der *Erlösung* stehen, also im Kontext der Befreiung von einem fremden Joch. Daher ist es überhaupt nicht verwunderlich, dass die hier gebrauchte Begrifflichkeit nicht dieselbe ist wie bei der Schöpfung. Schöpfung und Erlösung sind theologisch zu unterscheiden und daher sind für beide Vorgänge dieselben Begriffe gar nicht zu erwarten. Daraus kann man also kein Argument über die „Methode“ der Schöpfung ableiten.

Darüber hinaus kann aber auch positiv argumentiert werden, dass biblisch gesehen mit der Schöpfung ein übernatürlicher Vorgang gemeint ist. Das wird schon dadurch deutlich, dass Gott durch sein *Wort* schafft („und Gott sprach“), was prägnant in Hebr 11,3 zusammengefasst wird, an vielen Stellen in der ganzen Bibel aufgegriffen wird und auch an den schöpferischen Taten Jesu erkennbar ist. Angesichts des klaren biblischen Befundes stiftet Alexander mit seinen unsachgemäßen Wortstudien Verwirrung. Es ist zudem eine sträfliche Unterlassung von ihm, die Begriffe, die die biblischen Autoren bei der Beschreibung der Schöpfung verwenden, nicht zu untersuchen.

LENNOX (2011, 169) weist außerdem auf folgenden Sachverhalt hin: Die in der Bibel berichteten Wunder stehen vor dem Hintergrund der bekannten Regelmäßigkeiten der Schöpfung.¹⁰ Nur weil sie außerhalb dieser Regelmäßigkeit stehen, sind sie als Wunder *erkennbar*. Bei der Schöpfung am Anfang, als es diese Regelmäßigkeiten noch gar nicht gab, ist daher kaum der Begriff „Wunder“ zu erwarten. Dennoch ist klar, dass die biblischen Beschreibungen in Gen 1 ebenso wie in Joh 1,1-2 eine besondere willentliche Aktivität beschreiben.

⁸ „So it is striking in this context, in which miraculous language was used quite frequently [gemeint ist der Auszug aus Ägypten], that the writers of neither the Old nor the New Testament generally view God’s creative work as ‚miraculous‘. Instead God’s normal work in creation provides the backcloth against which his unusual workings, as in the plagues in Egypt and the crossing of the Red (or Reed) Sea, can more readily be appreciated as miracles“ (S. 37).

⁹ Alexander nennt *terata* mit dem hebr. Äquivalent *mopheth* („Wunder“), *dynameis* („Machtthaten“) und *semeion* („Zeichen“) (S. 36f.)

¹⁰ Völlig verfehlt ist daher Alexanders Statement: „There is something paradoxical about the suggestion that miracles can be regular or even predictable events in God’s general work of creation“ (S. 38f.). Gerade das trifft auf Wunder nicht zu.

2.4 Eine indirekte Schöpfung durch Evolution ist eleganter als eine direkte

Eine Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution wird häufig – auch von Alexander – damit begründet, dass es sich bei einer evolutiv sich entfaltenden Schöpfung um eine elegante Schöpfungsmethode handle. Mehr noch: Gott werde klein gemacht, wenn man ihn sich als eine Art Handwerker oder Designer vorstelle. Dieses Motiv findet sich häufig auch bei anderen Autoren. BARCLAY (2006) findet das Verständnis von Gott als Designer sogar gefährlich: „There are real theological dangers in the concept of the ‘Great Designer’, and they can only be avoided with considerable care. If God is perceived as essentially the Great Designer, that is greatly to *diminish* our idea of him, because it concerns only one limited aspect of his character.“

Bewertung des Arguments. Als erstes ist die Frage nach der Eleganz der Schöpfungsmethode irrelevant, denn es ist nicht gefragt, was wir subjektiv als „eleganter“ empfinden, sondern das, was Gott selber über sein Schöpfungshandeln offenbart. Des Weiteren wird denen, die das Verständnis einer evolutionär sich entfaltenden Schöpfung ablehnen, *unterstellt*, sie verglichen Gott mit einem Handwerker. Wie Gott geschaffen hat ist jedoch ein Geheimnis: „Wo warst Du, als ich die Erde gründete?“ (Hiob 38,4; vgl. Jes 40,14).

Lässt man sich aber auf das Argument der „Eleganz ein, stellt sich die Frage, ob eine evolutive Erschaffung, d. h. ein Hervorbringen mittels Mutation und Selektion, Überproduktion und Konkurrenz, Krankheit und Tod wirklich elegant ist. Denn diese „Methode“ beinhaltet, dass über 99 % der als „Rohmaterial“ aufgetretenen Mutationen wieder aus dem Verkehr gezogen werden müssen und dass nur sehr wenige Glückstreffer ausgesiebt werden. Was an diesem Prozess elegant ist, ist schwer zu sagen und mindestens eine subjektive Einschätzung. Ist es also wirklich elegant und verehrungswürdig, durch einen Prozess *zu erschaffen*, der durch Leid, Schmerz, Not und Tod gekennzeichnet ist?

Es kommt aber noch ein weiteres Problem hinzu: Wenn Gott in jedem Aspekt des Lebens immanent ist, wie Alexander betont, wie verhält sich sein Wirken zur *natürlichen* Selektion? Charles Darwin wollte gerade Gottes Wirken durch natürliche Selektion *ersetzen* und mit dem Selektionsprozess Gott als direkt oder indirekt zielorientiert agierenden Schöpfer als überflüssig erweisen (viele Zitate Darwins bringen das zum Ausdruck). Wenn im Prozess der natürlichen Selektion irgendeine göttliche *Lenkung* steckt, dann ist der Prozess nicht natürlich (und das würde Darwins ebenso wie dem heutigen Verständnis von Evolution widersprechen), andernfalls stellt sich die Frage, was Gott überhaupt tut. „Any theology that embraces evolution must explain, at some level, how God is directing the process of natural selection and this explanation must make clear how natural selection can then still be considered to be natural selection“ (DONALD 2009, 22). Dieser Widerspruch scheint nicht auflösbar zu sein. Es genügt jedenfalls nicht, einfach nur behaupten, dass beides gleichzeitig wahr sein könne.

Schließlich: Passen die biblischen Beschreibungen der Schöpfertätigkeit Gottes zur Selektionstheorie? „Du hast alle [Werke] mit Weisheit geschaffen“ (Ps 104,24; vgl. Spr 3,19). Ein Studium der biblischen Charakterisierungen der Schöpfertätigkeit Gottes spricht dagegen. Diese passen nicht zu einer evolutionären Schöpfung, da darin der Tod als *Motor* fungiert.

Sünde und Tod in der Schöpfung

2.5 Im ganzen AT wird der Tod als etwas Normales betrachtet

In Alexanders Modell gehört der physische Tod, auch des Menschen, von Anfang an zur Schöpfung und ist kein „Eindringling“ durch die Sünde des Menschen. Die Menschen sind schon immer gestorben, auch der herausgerufene „Homo divinus“ (s. o.). Alexander hält diese Sicht für biblisch begründet, weil der Tod im Alten Testament *durchweg* als etwas Normales betrachtet werde. Nirgendwo im AT gebe es auch nur die leiseste Andeutung darauf, dass der physische Tod etwas anderes als das normale Muster ist, das Gott für diese Erde verordnet hat (S. 246f.).

Bewertung des Arguments. Alexander hat insoweit recht, als das Alte Testament den Tod häufig als Normalität behandelt, doch das ist nur ein Teil dessen, was zur Bewertung des Todes nach dem Zeugnis des AT zu sagen ist. Dass der Tod im AT häufig als etwas Normales erscheint, liegt daran, dass bis auf die ersten drei Kapitel der Bibel die Verhältnisse nach dem Sündenfall zugrunde liegen. Dass *der sündige, von Gott getrennte Mensch* sterben muss, ist in der gefallenen Schöpfung „normal“. Im 11. Kapitel seines Buches, in dem Alexander das biblische Verständnis des Todes¹¹ behandelt, kommt er überhaupt nicht auf den Sündenfall zu sprechen!¹² (Das tut er zwar an anderer Stelle, aber in diesem Zusammenhang können Gen 2 und 3 niemals übergangen werden.) Natürlich weiß Alexander, dass in Gen 2 Adam als Konsequenz für Ungehorsam der Tod angekündigt wird (Gen 2,17). Diesen Tod betrachtet er aber rein geistlich als Trennung von Gott. Doch der in Gen 2 und 3 verwendete Begriff für „Tod“ und „sterben“ (*mot* bzw. *mawet*) lässt eine Vergeistlichung nicht zu, er umfasst das *physische* Sterben.¹³ Dass Alexanders Behauptung vom Fehlen jeglicher Andeutungen auf eine Unnormalität des Todes nicht haltbar ist, wird auch durch viele Äußerungen der Psalmisten und anderer alttestamentlicher Autoren deutlich, die nicht nur den vorzeitigen Tod, sondern den Tod und die Vergänglichkeit an sich beklagen (Buch Hiob, Prediger, Ps 49; 90 u. v. a.). Nur wenn davon berichtet wird, dass Menschen „alt und lebensatt“ gestorben sind, erscheint der Tod als etwas Normales, sonst nicht. Und er ist eben nur deshalb „normal“, weil in der Welt, in der die Sünde herrscht, der Tod unausweichlich ist.¹⁴

¹¹ „Evolution and the Biblical Understanding of Death“

¹² „DA emphasises the normality of death in the Old Testament, but because this is entirely without any discussion of the Fall - i.e. the event which brought death in - it's a totally out of context discussion. Yes, of course death is normal - that's because the first father of the human race rebelled against God, and we inherited his sin and punishment (Romans 5:12ff)! DA, though, manages to give a "complete" discussion of the Biblical doctrine of death without mentioning the fall, ...“ (ANDERSON 2010, 29).

¹³ Angesichts dessen, was in Gen 2 und 3 über den Tod gesagt wird, ist Alexanders Behauptung nicht haltbar: „It is clear from these contexts [z. B. 2 Sam 12,13f.: der vorzeitige Tod von Davids Sohn] that it is not death per se which is caused by sin, but rather premature death which is seen as specific punishment for specific sins“ (S. 249).

¹⁴ SEEBASS (1996) schreibt in seinem Genesiskommentar (S. 139f.) zum Gesamtkomplex Folgendes: „Für die atl. Geistesgeschichte scheint durch alle Jahrhunderte hin typisch, daß sie, was Schuld und Unschuld, Verstocktheit und prophetisches Charisma, Widerspenstigkeit und ungeteilte Liebe angeht, gern fallbezogen denkt und daher so etwas wie Seinsaussagen meidet. Man fragt also stets aufgrund eines bestimmten Falles, sei es eines privaten oder öffentlichen Vorkommnisses, sei es wie in der großen Prophetie aufgrund des Irrwegs der ganzen Nation, des erwählten Volkes, sucht vor Gott Schuld oder Unschuld zu bestimmen... (...). Im Verhältnis dazu sagt Gen 2f spürbar anderes... (...).

Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Ökologie der ursprünglichen Schöpfung nicht auf Fressen und Gefressenwerden von Tieren basierte; den Tieren und dem Menschen wurde pflanzliche Nahrung zugewiesen – „und es geschah so“ (Gen 1,29f.). Dass Pflanzen als Nahrungsmittel sterben können, wertet Alexander als Beleg, dass der Tod eben doch schon vor und unabhängig vom Menschen in der Schöpfung war (S. 271). Pflanzen sind aber anders als Tiere und der Mensch keine Lebewesen, die als „lebendige Seele“ (hebr. *näphäsch*) bezeichnet werden, daher haben sowohl ihr Leben als auch ihr Tod eine andere Qualität als das Leben und der Tod der Tiere. Und das ändert nichts daran, dass tierische Nahrung am Anfang nicht vorgesehen war.

Zu diesen Aspekten über die biblische Bewertung des Todes kommen noch die neutestamentlichen Bezugnahmen auf den Einbruch des Todes in die Schöpfung (Röm 5,12ff., 8,19ff.; 1Kor 15,21ff.), die ebenfalls nicht vergeistlicht werden können (s. Abschnitt 3.5).

Um dennoch gerade mit den klaren Aussagen über den leiblichen Tod im Neuen Testament klar zu kommen, muss Alexander willkürliche Auslegungen vornehmen: „Mit der Predigt und der Praxis des Königreichs Gottes, erscheint der Tod mehr als ein Feind, der zu überwinden ist. ... Mit der Verkündigung der Guten Nachricht des Königreichs durch Jesus ist es so, wie wenn eine Tür geöffnet worden wäre von der Zukunft in die Gegenwart, durch die ein helles Licht strahlt, das den physischen Tod dunkler erscheinen lässt als er vorher war“ (S. 249).¹⁵ Alexander „rettet“ seine Theorie durch eine Umdeutung der biblischen Texte, die exegetisch unhaltbar ist.

2.6 Der Tod als Kennzeichen der irdischen Geschöpflichkeit

Einige biblische Aussagen über die Vergänglichkeit des Menschen scheinen dafür zu sprechen, dass der Tod des Menschen schöpfungsgemäß und nicht durch die Sünde bedingt ist. Alexander (S. 250, 267) verweist auf 1Kor 15,50, wo es heißt, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes und die Unverweslichkeit nicht erben können. In diesem Zusammenhang wird auch oft auf Gen 3,19 verwiesen, wo dem Menschen gesagt wird, dass er zum Staub zurückkehren wird, *weil er vom Staub genommen ist* – also nicht wegen seiner Sünde? Außerdem sei der Mensch ja nicht tot umgefallen, als er gesündigt hat (vgl. Gen 2,17).

Hier wird eine generelle Verfallenheit aller Menschen an das Seinsollen wie Gott gesichtet, und zwar nicht bloß als Potentialis ..., welcher noch nicht Tat und damit noch nicht wirklich, also bekämpfbar ist, sondern als alle erfassende Wirklichkeit, und das ist mehr als Volksschicksal. Atl. bleibt sie verständlich, weil sie nicht schon in der Form wirklicher, schwerer Verbrechen, wie die Weltgeschichte sie als Folge vielfältiger Hybris benennen kann, auftritt, sondern in einem anthropologisch früheren Stadium, in dem noch nicht die Untat, sondern überhaupt erst der Umgang mit Gut und Schlecht beginnt! Hier ist ein dem atl. Menschenbild im Prinzip möglicher, aber nicht geläufiger Gedanke, den man als großes Vorzeichen vor der Überlieferung hat stehen lassen, ohne ihn unmittelbar anzuwenden.“ Was SEEBASS hier über die Sünde sagt, dürfte analog zum durch sie verursachten Todesgeschick gelten.

¹⁵ „With the preaching and practices of the kingdom of God, physical death looks more like an enemy to be overcome. ... With the proclamation through Jesus of the good news of the kingdom, it is as if a door has been opened up from the future into the present, with a bright light shining through, making physical death look much darker than it was before“ (S. 249).

Bewertung des Arguments. Die Aussage in 1Kor 15,50 muss im Kontext des gesamten 15. Kapitels des 1. Korintherbriefs gelesen werden, wo es um die *Leiblichkeit* der Auferstehung und um den *Auferstehungsleib* geht.¹⁶ Dies entspricht der Leiblichkeit des Todes, der durch Adam in die Welt gekommen ist (vgl. Röm 5,12ff.). In V. 21 wird betont gesagt, dass der Tod durch *einen* Menschen gekommen ist; im Kontext des ganzen Kapitels kann wie in Röm 5,12ff. nur der leibliche Tod gemeint bzw. eingeschlossen sein. Das kann durch V. 50 nicht widerlegt werden. Dieser Vers spielt darauf an, dass der Mensch *sterblich* erschaffen wurde und *in sich selbst* keine Unsterblichkeit hatte. Er musste aber nicht sterben, solange er Zugang zum Baum des Lebens hatte und in Verbindung mit seinem Schöpfer war. Durch die Abkehr vom Schöpfer war der Mensch von seinem Lebensspender abgeschnitten; der Zugang zum Baum des Lebens wurde ihm verwehrt, so dass nun der Tod zu *herrschen* begann (Röm 5,14). Deswegen wird in Gen 3,19 gesagt, dass er zum Staub zurückkehren muss, weil er selber Staub ist. Dies ist ein Gerichtswort, das nach dem Sündenfall dem Menschen gesagt wird. Die Trennung von Gott ist zugleich die Trennung vom Leben. Daher ist es auch kein Widerspruch, dass dem Menschen in Gen 2,17 der Tod angedroht wird, er aber nicht sofort tot umfällt. Das physische Sterben ist ab dem Moment der Abkehr von Gott unausweichlich. KLEMENT (2004, 85) schreibt dazu weiter, dass die Todesandrohung in Gen 2,17 juristisch mit einem sog. „vorweggenommenen Fluch“ verglichen werden könne; ein solcher tritt nach einer Tat zwar in Kraft, musste aber „nicht notwendigerweise sofort vollstreckt werden“.

Außerdem steht 1Kor 15,50 im Kontext der sündhaften Welt, in der es *aufgrund der Sünde* keine Möglichkeit gibt, dass „Fleisch und Blut“ das Reich Gottes erben. Ähnliches wie zu Gen 3,19 und zu 1Kor 15,50 kann zu 2Kor 4,18b gesagt werden („das Sichtbare ist vergänglich; das Unsichtbare ewig“¹⁷). Auch dieser Satz steht im weiteren Zusammenhang der in der Welt herrschenden Sünde (in der durch die Trennung von Gott der Tod herrscht); im Abschnitt davor ist von Bedrängnis um Jesu willen und von der Last der gegenwärtigen Not die Rede. Ebenso ist 2. Petr 2,12 zu verstehen: „... wie unvernünftige Tiere, von Natur aus zum Eingefangen werden und Verderben geboren.“ Dieser Vers wird manchmal ebenfalls als Beleg für eine ursprünglich bestimmungsgemäße Vergänglichkeit der Tiere gewertet. Doch geht es im Zusammenhang nur um einen Vergleich aus unserer gegenwärtigen Erfahrungswelt, also die Welt nach dem Fall, in der wir leben und die hier vorausgesetzt wird.

Grundsätzlich ist in diesem Zusammenhang wichtig: *Es ist nicht sachgemäß, klare Aussagen über den Einbruch des Todes in die Welt durch einzelne aus dem Kontext gerissene Verse in Frage zu stellen oder gar zu widerlegen. Vielmehr muss eine Gesamtschau entwickelt werden, die allen Aussagen zum Tod in der Schöpfung gerecht wird.*¹⁸

¹⁶ Paulus geht im Zusammenhang von der *leiblichen* Auferstehung Jesu als Grundlage für seine weitere Argumentation aus. Die geistliche Auferstehung, das Innehaben des ewigen Lebens ist bereits in Kraft getreten bei der Bekehrung; die Veränderung durch einen neuen Leib steht dagegen noch bevor. Der Feind – Tod und Schmerz – muss noch endgültig besiegt werden, alles andere hat Christus als Sieger bereits vollbracht.

¹⁷ Unsterblichkeit ist allein dem ewigen Gott vorbehalten (Hiob 19,25; Ps 49, 13-16; Ps 90,1-2; 1. Tim 6,16)

¹⁸ In diesem Zusammenhang interessant ist auch, dass Jesus weint, als er vom Tod des Lazarus hört. Er wusste wohl, dass er ihn wieder auferwecken würde, dennoch erschüttert ihn der menschliche

Unstimmigkeiten eines historischen Verständnisses von Gen 1-3?

2.7 Ohne Tod kann Schöpfung nicht funktionieren

Alexander nennt weitere Argumente dafür, dass der Tod zur Geschöpflichkeit des Menschen gehört und schon vor der Sünde in der Welt war, die nicht mit den biblischen Texten begründet werden.

Ein auch sonst häufig genanntes Argument ist, dass der Tod notwendig für die ökologischen Gleichgewichte ist. Ohne Tod und Schmerz könne die Schöpfung nicht funktionieren. Dieses Argument ist jedoch unhaltbar, denn es würde beinhalten, dass Gott keine Schöpfung ohne Leid hervorbringen kann. Eine zukünftige neue Schöpfung ohne dieses Kennzeichen ist aber ausdrücklich verheißen, „der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei noch Schmerz“ (Offb 21,4). Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf die Befreiung von der Knechtschaft der Schöpfung zusammen mit den Kindern Gottes (Röm 8,20-22; mit der „Schöpfung“ kann nur die außermenschliche Tierwelt gemeint sein, vgl. Abschnitt 3.6). Dem Argument, dass Schöpfung gleichsam Leid und Tod erforderlich mache, liegt der Fehler zugrunde, unsere *heutige* Schöpfung mit ihren Schmerzen und Leiden zum Maß des Möglichen zu machen. Alexander ist in seiner Argumentation nicht widerspruchsfrei, da er selbst eine Schöpfung ohne Leid und Tod in der Zukunft erwartet. Dann kann er aber nicht argumentieren, es sei nicht möglich, dass ein empfindsames Wesen ohne Schmerz existieren könne.

2.8 Vor wem musste Kain geschützt werden?

Ein häufig genanntes Argument dafür, dass zur Zeit Adams bereits viele Menschen auf der Erde gelebt haben musste, sind die biblischen Schilderungen über Kain. Von ihm wird berichtet, dass er in das Land Nod gezogen sei, dort eine Stadt gebaut habe und dass er durch ein Zeichen vor Totschlag geschützt werden sollte (Gen 4,15-17). Dies alles setze voraus, dass zu seiner Zeit bereits viele Menschen gelebt habe (vgl. Alexander, S. 198).

Unter Berücksichtigung aller Informationen, die das 1. Buch Mose liefert, kann dazu Folgendes gesagt werden. Zunächst gilt es zu bedenken, dass die Menschen vor der Flut nach dem Zeugnis der Schrift viele Generationen alt wurden. Daraus ergibt sich, dass schon nach wenigen Generationen die Zahl der Menschheit in die Tausende gegangen sein kann. Zur Zeit der Ermordung Abels war Adam ca. 130 Jahre alt. Das ergibt sich aus den biblischen Angaben aus Gen 5,3 und 4,25: Seth wurde als Ersatz für Abel geboren, als Adam 130 Jahre alt war. Zu dieser Zeit konnten bereits zahlreiche Kinder und Kindeskinde Adams und Evas gelebt haben. Die Bibel erwähnt in Gen 5,4 weitere Nachkommen. Unter einer Stadt muss man sich nicht mehr vorstellen als eine befestigte Siedlung. Heute weiß man, dass sogar nicht befestigte Siedlungen mit dem hebräischen *'ir* bezeichnet werden können. Außerdem wird im biblischen Text nichts dazu gesagt, *wann* Kain in das Land Nod auswanderte und ob er seine Frau (die eine seiner Schwestern oder Nichten

Schmerz des Todes, eine Qual, die es zu überwinden gilt. Offensichtlich gehört der Tod nicht zum Leben aus Jesu Perspektive.

gewesen sein kann) dorthin mitnahm oder dort erst heiratete.¹⁹ Die Menschen, vor denen Kain geschützt werden sollte, können seine Geschwister und deren Nachkommen gewesen sein. Dass Kain geschützt werden sollte, ist gerade dann verständlich, wenn es um seine eigenen Verwandten geht, vor deren Rache er sich fürchten muss, da sie direkt betroffen waren.

Dazu kommt, dass Eva in Gen 2,20 ausdrücklich als „Stammutter aller Lebenden“ bezeichnet wird. Diese Aussage wird durch Unklarheiten über Kain (die der Kürze der Schilderungen geschuldet sind) nicht in Frage gestellt. Das Gesamtbild der Schöpfungstexte lässt keinen Raum für Menschen, die schon vor Adam und Eva gelebt hätten.

2.9 Widersprüche zwischen Genesis 1 und 2

Alexander verweist schließlich auf die Widersprüche zwischen Genesis 1 und 2, die sich ergeben, wenn beide Texte chronologisch gelesen werden. Auch daraus schließt Alexander, es gehe den biblischen Autoren darum, (nur) theologische Aussagen zu machen. Darauf wird in Abschnitt 3.3 noch ausführlicher eingegangen, doch sei hier angemerkt, dass selbst wenn die Texte teilweise widersprüchlich wären, daraus nicht folgen würde, dass sie *nur* theologische Aussagen machen wollten.

Dass nicht beide Texte gleichermaßen eine Chronologie zum Ausdruck bringen möchten, wird aber aus den Texten selbst deutlich. Nur in Gen 1 gibt es Zeitangaben, Tageszeiten und Aufzählungen von Tagen; in Genesis 2 steht diesbezüglich nur eine vage Angabe am Anfang der Schilderung. Der Fokus liegt hier offensichtlich auf dem Menschen und seiner Beziehung zur übrigen Schöpfung. Die Schilderungen sind sachlich, nicht chronologisch geordnet.²⁰

2.10 Zur Länge der Schöpfungstage

Alexander bringt Argumente dafür, dass die Schöpfungstage in Gen 1 längere Perioden oder unbestimmte Zeiträume gewesen sein könnten. Eine solche Deutung soll offenbar Raum für eine Evolutionsgeschichte ermöglichen, die große Zeiträume zur Voraussetzung hat. Alexander verweist auf die Kirchengeschichte, in der die Tage der Genesis häufig bildlich verstanden wurden.²¹ Weiter könne aufgrund der Erschaffung von Sonne und Mond am 4. Tag für die Zeit davor noch gar nicht von normalen Tagen gesprochen werden (S. 156). Das stimmt jedoch nicht, denn mit dem Licht des ersten Tages und einer anzunehmenden Erdrotation sind Tage

¹⁹ Man kann davon ausgehen, dass Geschwisterehen damals biologisch-genetisch unproblematisch waren, wenn man naheliegenderweise annimmt, dass das Erbgut der Menschheit noch unverdorben war. Jedenfalls ist bekannt, dass sich das Erbgut ohne Auslese (wie das beim Menschen in der Regel der Fall ist) im Laufe der Zeit verschlechtert. Das biblische Verbot der Geschwister- und Verwandtenehe wurde erst sehr viel später aufgestellt (Lev 18,6ff.).

²⁰ Details zu einer textgetreuen Harmonisierung der beiden Texte werden diskutiert von JUNKER & HILBRANDS in „Genesis 1 und 2 – zwei sich ergänzende Schilderungen vom Anfang: <http://www.wort-und-wissen.de/flyer/f04/f04.pdf>

²¹ Vgl. dazu HILBRANDS (2011). Eine symbolische Auslegung in langen Epochen von Weltzeitaltern o. ä. stand nie in Konkurrenz zur wörtlichen Auslegung.

möglich, außerdem spricht der Schöpfungsbericht ausdrücklich von Abend und Morgen auch an den ersten drei Tagen.

Alexander bringt als weiteren Beleg für ein bildliches Verständnis der Schöpfungstage eine Passage aus dem Johannesevangelium (Joh 5,16f.). Dort wird berichtet, dass Jesus von den Juden verfolgt würde, weil er am Sabbat heilte, und dass Jesus antwortete, dass sein Vater bis zur (jetzigen) Stunde tätig sei wie er selbst auch – also am Sabbat. Der siebte Tag dauere also noch an und sei somit ein langer Zeitraum. Diese Deutung ist unhaltbar, denn es wird im Schöpfungsbericht ausdrücklich gesagt, dass Gott am siebten Tag von allen seinen Werken *ruhte*. Die Tätigkeit Gottes, von der Jesus in Joh 5,17 spricht, kann sich daher gar nicht auf Gottes Schöpfertätigkeit beziehen. Das ist auch vom Kontext her klar, denn es geht um Heilung, nicht um Schöpfung. Außerdem wird sowohl in Gen 2,1 als auch in Hebr 4,13c von der *Vollendung* der Schöpfung gesprochen. Alexander geht darauf nicht ein. Schließlich wird bei der Begründung des Sabbatgebots (Ex 20,11) auf die Schöpfungswoche verwiesen. Alexander ist sich offenbar bewusst, dass dies ein Argument für ein wörtliches Verständnis der Schöpfungstage ist, denn er mutmaßt, dass die damaligen Leser bzw. Hörer des Sabbatgebots und seiner Begründung aufgrund ihrer damaligen Kultur die Schöpfungstage nicht wörtlich verstanden haben könnten. Dafür gibt er aber keine Begründung.²²

Im ganzen Kapitel 7 vermischt Alexander mehrmals Textstellen, die mit Gen 1-2 gar nichts zu tun haben.

HILBRANDS (2011) hat in einer exegetischen Analyse gezeigt, dass mit den Tagen der Schöpfungswoche normale Erdentage gemeint sind.²³ Eine nicht-wörtliche Interpretation des Schöpfungsberichts muss begründet werden, indem entweder die entsprechende Exegese als falsch oder nicht eindeutig erwiesen oder gezeigt wird, dass der Autor das Sechstageschema als Ganzes bildlich verstanden wissen wollte. Man kann gegen die Vorstellung einer buchstäblichen Schöpfungswoche argumentieren, dass der narrative Teil der Genesis erst mit 2,4 anfängt und dass die Wiederholung von Wörtern und Redewendungen als Hinweis gelten können, dass es sich hier um ein spezielles Textgenre handeln könnte. Dies soll hier nicht weiter diskutiert werden, denn davon und von allen zuvor genannten Aspekten abgesehen ist der *Zeitraum* der Schöpfung an sich nicht der entscheidende Punkt, sondern die Frage, *was in diesem Zeitraum geschehen ist*. Selbst wenn die Schöpfungswoche ein unbestimmter Zeitraum wäre, bliebe die Frage, ob der gewaltsame und massenhafte Tod der Geschöpfe, der uns im Fossilbericht entgegentritt und als Argument für Evolution gewertet wird, in die Schöpfungswoche hineinpassen.

²² Er schreibt: „... we simply do not know precisely how they conceived the allied teaching about God as Creator. Our minds are shaped within cultures strongly influenced by science and technology, which means that we come to texts with a set of questions and assumptions that probably would not even have occurred to their original listeners“ (S. 158). Diese Beeinflussung trifft aber auch ebenso auf die historisch-kritische Exegese zu.

²³ Er stellt fest: „Dass der Schreiber des Schöpfungsberichtes das Sechstageswerk mit dem anschließenden Ruhetag im Rahmen einer gewöhnlichen Woche von sieben Kalendertagen versteht, ist exegetisch nahezu unbestritten“ (S. 8).

3. Warum Alexanders Modell nicht tragfähig ist

Bereits im vorigen Abschnitt wurde eine Reihe von Kritikpunkten an Alexanders Konzeption diskutiert. Nachfolgend weitere Argumente dafür gebracht, warum Alexanders Modell nicht tragfähig ist, und dabei manche bereits genannte Punkte nochmals zusammenfassend aufgegriffen.

3.1 Adam und Eva: Neolithische Farmer unter vielen anderen?

Alexander vergleicht die Erwählung Adams als „Bundeshaupt“ („federal headship“) der Schöpfung mit der Erwählung und Herausrufung Abrahams (S. 236, 243).²⁴ Doch dieser Vergleich findet keinerlei Stütze in den biblischen Texten. Nirgends spricht die Bibel von Auserwählung bei Adam und Eva oder von einem Bundschluss Gottes mit ihnen wie später im AT. Wenn es so gemeint gewesen wäre, hätte das auch entsprechend (wie auch bei Abraham) zum Ausdruck gebracht werden können. Jesus selbst erinnert die Pharisäer daran, dass Gott den Menschen am Anfang geschaffen habe (Mt 19,4), und Paulus verkündet den Athenern, dass Gott aus *einem* Menschen die ganze Menschheit *geschaffen* hat (Apg 17,26). Wenn wir dennoch der Vorstellung Alexanders folgen, stellen sich Fragen: Welche Beziehung hatten Adam und Evas Zeitgenossen, die nicht wie sie als „Homo divinus“ (vgl. Abschnitt 1) geschaffen waren, zu Gott? Alexander schreibt, sie seien ebenso wie das auserwählte Paar zum Bilde Gottes geschaffen (S. 238), sie hatten Gottesvorstellungen und sie waren physisch genauso wenig von den anderen Menschen unterscheidbar wie man heute Christen und Nichtchristen unterscheiden kann (S. 237f.). Nur habe Gott sich diesen Menschen nicht offenbart. Alexanders Konstruktion läuft darauf hinaus, dass Gott zunächst Menschen zu seinem Bilde geschaffen hatte, und später einem Paar neolithischer Farmer das Zum-Bilde-Gottes-geschaffen-Sein *geoffenbart* habe.

Wenn die Zeitgenossen Adams Menschen mit ihren eigenen Gottesvorstellungen waren, waren sie Götzendiener und damit Sünder. Das gilt auch für Adam *vor* seiner Erwählung als „Homo divinus“. Was soll dann die Sündenfallerzählung (Gen 3) bedeuten: Dass Adam *sich bewusst* wurde oder dass ihm *offenbart* wurde, dass er Sünder ist? Sünder, weil er durch schöpferische Evolution dazu geworden ist? Muss man damit nicht annehmen, dass Adam schon Sünder war, als er erwählt wurde?²⁵ Oder bedeutet Sünde, der geistlichen Berufung untreu zu werden? Wie verhalten sich dann aber die Millionen anderen damals existenten Menschen zur Sünde Adams? Und wie soll man sich die Beziehung des „Homo divinus“ mit den anderen *Homines sapientes* vorstellen? Welche Konsequenzen hatte der Fall Adams für die zeitgenössischen und auch nach ihm lebenden *Homines sapientes*?

Nachdem Gott Eva geschaffen hat, ruft Adam begeistert aus: „Das endlich ist Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23). Alexander deutet dies um, als habe Adam

²⁴ „The picture DA gives us for Adam is basically that which holds for Abraham – a chosen family picked graciously out of a world of ignorance“ (ANDERSON 2010, 28).

²⁵ „The fact that God creates the opportunity for sin long before creating any opportunity to know him reflects what is perhaps most troubling about this synthesis, that here is a God somehow constrained to work with a less-than ideal situation“ (REEVES 2009, 49).

endlich eine *gläubige Frau* gefunden.²⁶ Entsprechend wird die Aussage, dass Eva die „Mutter aller Lebendigen“ wurde, umgedeutet: Sie sei die Mutter aller derer, die das neue Leben erfahren, indem sie Gott kennenlernen (S. 198).²⁷ Diese Deutungen sind exegetisch aufgrund der verwendeten Begriffe unmöglich, sie passen aber auch nicht zu den weiteren Schilderungen in Gen 2: Denn wenn der Sinn der Aktion Gottes gewesen wäre, Adam eine gläubige Partnerin zu verschaffen, warum werden dann Tiere Adam vorgeführt und dann festgestellt, dass kein passender Partner gefunden wurde? Nach Alexanders Vorstellungen waren doch schon viele Menschen da. Und was soll es bedeuten, dass Gott Adam in einen tiefen Schlaf fallen ließ, während er eine *Glaubenspartnerin* für ihn suchte? Was soll zum Ausdruck gebracht werden, dass Eva als passende Entsprechung für Adam geschaffen wurde? Und was soll es bedeuten, dass „Adam seine Frau Eva erkannte“ und sie einen Sohn gebar?

Der Auftrag Gottes, die Erde zu füllen, steht ebenfalls im Widerspruch zum Konzept Alexanders, denn die Erde war längst gefüllt und voller Konkurrenzkampf und Überleben der Bestangepassten.

Die Vergeistlichung der Aussagen passt auch nicht zu den neutestamentlichen Bezugnahmen auf die Erschaffung der Frau und die Einsetzung der Ehe (1Kor 6,16f., Eph 5,28-31).

Alexanders Vorstellungen von der Erwählung (statt der Erschaffung) Adams und seine Vergeistlichung der Erschaffung Evas sind also nicht nur exegetisch unhaltbar, sie führen darüber hinaus in Widersprüche. Seine Konstruktion schafft mehr Probleme als sie löst.²⁸

3.2 Schöpfung kann nicht auf Erhaltung und transzendente Begleitung reduziert werden

In Abschnitt 2.1 wurde bereits auf Gottes beständiges Wirken eingegangen. Alexander unterscheidet nicht zwischen Erschaffung und der Erhaltung der Schöpfung. Dafür geben ihm die biblischen Texte keinen Anhalt, denn die biblischen Autoren bezeugen beides: Gottes beständiges Wirken in der Welt ebenso wie sein besonderes Eingreifen. Es gibt keinen Grund, beide Aspekte gleichzusetzen. Und die Bibel spricht ausdrücklich von einer *Schöpfung am Anfang, die abgeschlossen ist*. „In Röm 1,20 bezeichnet κτισις [ktisis, „Schöpfung] den Akt der göttlichen Welterschöpfung zu einem bestimmten Zeitpunkt: ‚Von Erschaffung der Welt an‘ (απο κτισεως κοσμου) wird Gottes unsichtbares Wesen ... wahrgenommen“ (CHANG 2000, 86). Der Schreiber des Hebräerbriefs spricht wie Gen 2,1 davon, dass die Werke der Schöpfung vollendet waren (Hebr 4,3c).

²⁶ „When Adam recognised Eve as ‘bone of my bones and flesh from my flesh’, he was not just recognising a fellow *Homo sapiens* – there were plenty of those around – but a fellow believer, one like him who had been called to share in the very life of God in obedience to his commands“ (S. 237).

²⁷ Ähnlich versteht Alexander die Stammvaterschaft Noahs: Noah sei der Stammvater aller geistlichen Nachfahren (S. 242).

²⁸ REEVES (2009, 51) ist daher recht zu geben: „... Alexander’s ‘third way’ of holding to a historical Adam, but without believing him to be the first human, is unable to provide a coherent reading of the Genesis text, and creates more theological problems than it solves.“

3.3 Schöpfungstheologie ohne Bezug zur gegenständlichen Welt

Alexander betont immer wieder, dass die Schöpfungstexte *theologische* Aussagen machen wollten, zum Beispiel: „The purpose of Genesis 2, like Genesis 1, is to teach theology“ (S. 166). Es ist geradezu sein Auslegungsschlüssel, die Genesistexte als bildhafte Beschreibungen zu lesen, durch die theologische Wahrheiten für Menschen und Kulturen aller Zeiten vermittelt werden sollen (S. 257).²⁹ Er fragt danach, ob man die Evolutionsgeschichte mit der *theologischen* Bedeutung harmonisieren kann.³⁰

- Das Verständnis der Schöpfungstexte, sie wollten nur theologische Aussagen machen, ist heute in der Theologie Standard. Oft wird diese hermeneutische Herangehensweise sogar noch mit Kritik an einem historischen Verständnis der Genesistexte verknüpft, so auch von Alexander: Es sei gefährlich, den Text zu lesen als handle es sich um wissenschaftliche Literatur oder als sei es die Absicht gewesen, zu berichten, wie Gott die biologische Vielfalt erschaffen hat, denn man riskiere bei einem solchen Verständnis, die zentralen theologischen Botschaften zu verpassen (Alexander, S. 166; vgl. 151).³¹

Doch die Sache stellt sich genau anders herum dar. Wir verlieren die theologische Botschaft, wenn sie sich die biblischen Aussagen nicht auf die gegenständliche Welt, auf die äußere Wirklichkeit beziehen. Natürlich geht es nicht darum, die Texte „wissenschaftlich“ zu lesen – das ist eine beliebte Unterstellung (vgl. Abschnitt 3.4). Aber die Texte sagen etwas über das Handeln Gottes in der Welt *und daraus beziehen sie ihre Bedeutung*. Sonst würde die theologische Botschaft gerade verfehlt. – Einige Beispiele.

Wenn die Erschaffung der Frau und die Einsetzung der Ehe nicht wie in Gen 2 geschildert geschehen ist, wie kam es dann zur Einrichtung der Ehe? (vgl. REEVES 2009, 50) In einer evolutionären Weltsicht ist sie eines der Resultate der Evolution des Sozialverhaltens und kann keine allgemeingültige Ordnung für das Zusammenleben von Mann und Frau sein, sondern allenfalls eine Momentaufnahme.³²

- Was soll es bedeuten, dass der Mensch – zum Bilde Gottes geschaffen – Gottes „Standbild“ (Stellvertreter) auf der Erde ist, der über die Geschöpfe herrschen soll, wenn der Mensch in Wirklichkeit evolutionär bedingt ein höchst unvollkommenes Wesen ist, das einer solchen Aufgabe niemals gewachsen sein kann? Daher hat auch die Idee, Adam sei „Bundeshaupt“ der Schöpfung, in Alexanders Entwurf keine ontologische Basis (REEVES 2009, 53).

²⁹ „In what follows we shall continue to interpret the first few chapters of Genesis as a text expressed in figurative language written for the purpose of conveying theological truths accessible to all people in whatever era or culture“ (S. 257).

³⁰ „The idea is to generate a working model that will explore the possible ‘narrative behind the narrative’, the events in the human history that might at least be ‘consistent with’ the Genesis theological account“ (Alexander, S. 241).

³¹ „... and the danger is that if we start interpreting the text as if it were scientific literature, or was intended to tell us how God created biological diversity, then we run the risk of missing the central theological messages“ (S. 166).

³² Alexander schreibt zur Erschaffung der Frau nach Gen 2: „What we have here is vivid metaphorical language to express some profound theological truths that lie at the heart of the marriage relationship in which both partners are believers“ (Alexander, S. 198).

• Oder was sollen die biblischen Schilderungen über den Fall des Menschen bedeuten, da es in einer evolutionären Welt gar keinen Bruch zwischen Mensch und Schöpfer gegeben hat? HEMMINGER (2009, 201) schreibt: „So gesehen erzählt die biblische Geschichte vom Sündenfall nicht davon, wie der Mensch die Schöpfung Gottes verdarb. Das wäre diesem übereifrigen Primaten zu viel zugetraut. Sie erzählt von einem missratenen Anfang der Menschheitsgeschichte, von einem Aufbruch, der in die Irre führte, von einem Weg, der bereits an der ersten Kreuzung verfehlt wurde. Dadurch bricht das Chaos erneut in die Menschenwelt ein, dieses Mal durch das lebensfeindliche Handeln des Menschen selbst, und erneut entringt Gott dem Chaos eine neue Schöpfung.“ Welchen Bezug zu den tatsächlichen Geschehnissen sollen diese Sätze haben? Was für ein Aufbruch, welche Kreuzung, welcher Irrweg, welches *erneute* Chaos? Alexander versucht die Realität des Sündenfalls wenigstens zu retten, indem er von einer Art geistlichen Fall ausgeht, was auch HEMMINGER anzudeuten scheint. Aber es bleibt völlig vage, was das konkret bedeuten soll (vgl. Abschnitt 3.1).

REEVES (2009, 50) stellt zurecht fest, dass der Versuch, sich auf theologische Aussagen beschränken zu wollen, damit erkaufte wird, dass es gar keine ontologische Basis für diese Aussagen gibt.

Wenn die Texte der biblischen Urgeschichte also gar keinen (oder nur einen unbedeutenden) historischen Realitätsgehalt haben, verlieren sie auch ihren theologischen und existentiellen Sinn. Hier liegt das Hauptproblem neuzeitlicher Hermeneutik: Was das Alte und Neue Testament als wirkliches Handeln und Reden Gottes bezeugt (beginnend mit der Schöpfung), was in der Kirche so geglaubt wurde, sieht man heute lediglich als subjektive Vorstellung früherer Theologen bzw. religiöser Gruppen (vgl. die lesenswerte Analyse von KAISER [2008]).³³

Die Beschränkung auf einen ausschließlich theologischen Gehalt der Genesistexte kann zudem gar nicht auf alle Texte angewendet werden. ANDERSON (2010, 26) kritisiert, dass Alexander kein Wort über die Genealogien ab Gen 5 verliere: „Hence it’s no surprise to find that DA entirely skips over any discussion of Genesis 5, with its very down-to-earth genealogy, with a long list of dates and names, of Adam down to Noah. It’s hard to extract too much theological significance from ‘And Enos lived ninety years, and begat Cainan’.“

Fazit. Alexander versucht die Bedeutung der biblischen Texte komplett von den dahinterstehenden Geschehnissen zu trennen. Dagegen ist den biblischen Autoren wichtig, dass die Dinge auch wirklich passiert sind. Die biblischen Schreiber beider Testamente haben ein großes Interesse an Genealogien ANDERSON (2009, 79). Das ist verständlich, denn ohne ontologische Basis kann es auch keine theologische Bedeutung geben. ANDERSON (2009, 91) bringt es exakt auf den Punkt: „Alexander’s *Creation or Evolution* sharply and consistently separates the ‘book of nature’ from the ‘book of scripture’, theology from history, fact from idea, spiritual from physical.“

Er sieht hier Parallelen mit der antiken Gnosis (vgl. JUNKER 2011).

Die biblische Theologie ist eine historisch-theologische Theologie. Beispielfhaft deutlich wird dies bei der Auferstehung Jesu: Wenn Christus nicht auferstanden wäre und nur in den Köpfen der Menschen auferweckt worden wäre, wären wir

³³ Siehe dazu auch: „Bericht und Kommentare zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Badens“ zum Thema „Gott als Designer?“ vom 6.-8. Juni 2008, http://www.genesisnet.info/schoepfung_evolution/n115.php

nach Paulus die bedauernswertesten Menschen. Das leere Grab macht niemanden zum Christen, aber ohne die leibliche Auferstehung Jesu hat der christliche Glaube keine Basis. Schöpfung und Trennung des Menschen von Gott als Folge der Sünde sind in ähnlicher Weise grundlegende Ereignisse, vor deren Hintergrund das Eingreifen Gottes in die Geschichte der Menschen mit Abraham als Neuanfang (1 Mose 11,27ff.) verstanden werden muss, wodurch der Weg zu Gott zurück neu geebnet wird.

3.4 Falsche Alternative: Theologische Botschaft oder naturwissenschaftliches Lehrbuch

Die Betonung des theologischen Gehalts der biblischen Texte verbindet Alexander mehrmals mit einer falschen Alternative: Die biblischen Schöpfungstexte wollten keine wissenschaftliche Darstellung sein, sondern theologische Botschaften bringen. Doch das sind nicht die einzigen Alternativen, und wohl niemand vertritt die Auffassung, die biblischen Texte seien gleichsam naturwissenschaftliche Lehrbuchtexte (vgl. Alexander S. 151, 157, 166, 240). Es gibt nicht nur die Alternative „Geschichte im modernen Sinn“ oder „gar keine Geschichte“. Auch ohne ein wissenschaftliches oder historisches Lehrbuch zu sein wird in der Bibel in einer allgemeinverständlichen Sprache über wirkliche Ereignisse berichtet. Dieses Textverständnis als „modernistische Interpretation“ zu bezeichnen (S. 157) wird diesem Sachverhalt nicht gerecht.

Natürlich sind die Beschreibungen der Schöpfung in Gen 1 keine Geschichtsschreibung im üblichen Sinn³⁴, weil keine Menschen als Zeugen zugegen waren, aber daraus kann nicht der Schluss gezogen werden, der Autor dieses Textes wolle nichts über die gegenständliche Welt und Gottes konkretes Handeln in ihr aussagen.

3.5 Der Tod als Sündenfolge schließt den leiblichen Tod ein

Alexander behauptet, mit dem „Tod“ als Folge der Sünde sei der geistliche Tod gemeint, also die Trennung von Gott, sowohl in Gen 2 und 3, als auch in Röm 5,12ff. Doch das ist exegetisch aus folgenden Gründen nicht haltbar (wie teilweise im Abschnitt 2.5 bereits angesprochen):

- In Gen 2 und 3 kann aufgrund des dort verwendeten Begriffes für „Tod“ (*mot, mawet*) nur der ganzheitliche Tod gemeint sein, der physische Tod eingeschlossen (s. o.). Im weiteren Zusammenhang ab Kapitel 5 ist vom Sterben der Menschen nach Adam die Rede, wobei derselbe Begriff wie in Gen 2 und 3 verwendet wird und unmöglich der „geistliche Tod“ gemeint sein kann („und er starb“ – am Ende seines Lebens, was sicher nicht geistlich gemeint ist).
- In Röm 5,12 wird die Sünde dem Tod *gegenübergestellt*: aus der Sünde *folgt* der Tod (ähnlich, wenn auch in anderem Zusammenhang, in Jak 1,15). Mit „Tod“ kann

³⁴ ‚It is describing creative events that occurred before anyone was around to describe them, so it cannot be history in any normal use of that term.‘ And that’s it. What DA means by ‘normal use’ of the term ‘history’, we are not told“ (ANDERSON 2010, 22).

daher nicht der geistliche Tod gemeint sein, denn Sünde *ist* geistlicher Tod (Eph 2,1; Kol 2,13). „Tot“ kann im NT wie z. B. in Eph 2,1 und Kol 2,13 zwar „geistlich tot“ meinen, doch muss in jedem Fall der Kontext über die Bedeutung entscheiden. Wäre in Röm 5,12 der geistliche Tod gemeint, würde Paulus sagen: Durch den geistlichen Tod (Sünde) kam der geistliche Tod; das wäre eine leere Aussage.

- In den Röm 5,12 folgenden Versen ist vom Sterben der Menschen nach Adam die Rede, es kann nur das leibliche Sterben gemeint sein. Diese Menschen starben *nicht wegen gleicher Übertretung wie Adam* (Röm 5,14), daher kann nicht das geistliche Sterben gemeint sein, denn nach Adam ist der „natürliche Mensch“ (1 Kor 2,14) bereits geistlich tot. Aufgrund des Unterschiedes der Sünde Adams und der Sünde der nachfolgenden Generationen ist auch klar, dass mit der Ursünde in Gen 3 nicht das Sündigen allgemein gemeint sein kann.

- Im *Gesamtkontext* von Röm 5 ist immer vom leiblichen Sterben die Rede, nämlich vom leiblichen Sterben Jesu für uns Menschen. Dass Jesus leiblich für unsere Sünden starb und leiblich auferstand, lässt ebenfalls nur den Schluss zu, dass das Sterben infolge der Sünde das leibliche Sterben einschließt, weil beides aufeinander bezogen wird. „Throughout the passage, Paul speaks of Adam in just the same way as he speaks of Christ (his language of death coming ‘through’ Adam is also similar to how he speaks of blessing coming ‘through’ Abraham in Gal. 3)“ (REEVES 2009, 45). Warum musste Jesus physisch sterben und weshalb ist die physische Auferstehung so wichtig? Wenn Sünde keine Auswirkungen auf die physische Welt hatte und wenn Jesus nicht kam, um eine gefallene physische Schöpfung zu erlösen, und wenn der Lohn der Sünde nicht der physische Tod ist, dann gab es auch keine Notwendigkeit für Jesus, den physischen Tod zu erleiden (ANDERSON 2009, 89). Christus kann nicht Erlöser für etwas sein, was nie verlorengegangen ist. In Hebr 2,14-17 wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen Jesu leiblichem Tod und der Entmachtung dessen, der aufgrund der Sünde des Menschen die Gewalt über den Tod hat.³⁵

- Auch in 1Kor 15,21ff. wird die leibliche Auferstehung dem Tod infolge der Sünde gegenübergestellt; es ist im ganzen Kapitel ausdrücklich von der Leiblichkeit der Auferstehung die Rede, was wiederum nur bedeuten kann, dass auch der Tod als Sündenfolge leiblich ist: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus einst alle lebendig gemacht“ (1Kor 15,21) – dem Auferstehungsleib (1Kor 15,35ff.) steht der todgeweihte Leib der Sünde gegenüber. Es ist unmöglich, Paulus zu unterstellen, es gehe hier um den geistlichen Tod und das geistliche Leben (Alexander, S. 266). Alexander deutet 1Kor 15,26 („der letzte Feind, der besiegt wird, ist der Tod“) um: „There is no doubt that in the New Testament physical death is an enemy to be destroyed, because it has no place in the fulfilled kingdom of God“ (S. 267; Hervorhebung hinzugefügt). Diese Begründung ist erfunden, denn der Text stellt einen klaren Bezug zur Sünde des Menschen her.

Alexander schreibt einige Seiten später: „Those who deny the reality of physical pain, disease and death before the Fall are like ostriches with their heads in the sand“ (S. 274). Steckt hier der eigentliche Grund dafür, das er den Tod als

³⁵ „Hebrews 2:14-15 states that ‘Jesus... [came] that through death he might destroy him that had the power of death, that is, the devil; and deliver them who through fear of death were all their lifetime subject to bondage.’ What does this mean? Jesus destroyed death through his physical death. Death cannot be cut up into neat ‘physical’ and ‘spiritual’ portions in DA’s fashion, ...“ (ANDERSON 2010, 29).

Sündenfolge vergeistlicht? Dann sollte er es so sagen. Seine exegetischen Begründungen sind jedenfalls – wie gezeigt – nicht tragfähig.

Wenn der Mensch evolutiv entstanden ist, kommen die an anderer Stelle (JUNKER 1994) diskutierten Konsequenzen hinzu: Wenn unsere genetische Konstitution für unser Handeln verantwortlich ist, und diese in einer „evolutionären Schöpfung“ (Alexander 169ff.) entstanden ist, wie kann Gott uns dann dafür zur Rechenschaft ziehen und weshalb brauchen wir dann einen Retter, der stellvertretend unsere Sünde auf sich nimmt?³⁶

Zu bedenken ist im Zusammenhang der Texte von Genesis 2 und 3 noch Folgendes: Nach dem Fall wird der Mensch vom Zugang zum Baum des Lebens ausgesperrt. Er hätte also in dessen Gegenwart nicht sterben müssen. Einen solchen Zustand der *Möglichkeit, nicht sterben zu müssen*, gab es evolutionär nicht. Da müsste man einen Eingriff Gottes in die Evolution postulieren, die dem Menschen diese Option gegeben hat³⁷; das aber wäre ein Eingriff Gottes ins physische Geschehen gewesen, was Befürworter einer theistischen Evolution heutzutage gewöhnlich ablehnen. Der Tod wäre dann also bereits beim Menschen schon vor seiner Sünde da gewesen (im Rahmen der Evolution vom Tier zum Menschen *Homo sapiens*), bis Gott den „Homo divinus“ ausgewählt hat, dem er (durch einen Eingriff) die *Möglichkeit* gab, nicht zu sterben. Diese Möglichkeit verwirklichte der „Homo divinus“ durch seine Sünde. In Röm 5,1 wird dagegen gesagt, dass der Tod erst durch die Sünde in die Welt (*κοσμος*) *hineinkam*.

Schließlich sei noch angemerkt, dass eine Trennung zwischen geistlichem und leiblichem Tod aus dem griechischen Denken stammt, mit dem jüdischen Denken jedoch nicht vereinbar ist. Dort bildet die ganze Person, also sowohl ihre leibliche als auch geistliche Dimension, eine Einheit. Die Leiblichkeit der Auferstehung ist im jüdischen Denken sozusagen ein *Muss* (nur die hellenistisch geprägten Sadduzäer sahen das anders); am Tage des Herrn werden alle auferstehen. Auch Hesekiel sieht die Auferstehung der Gebeine (im Tal der Gebeine) als die Vollendung des Wirken Gottes (Hes 37).

3.6 Das Mitleiden der Schöpfung / Schöpfung ohne den Menschen?

In Röm 8,19ff. schildert Paulus das Leiden und die Vergänglichkeit der ganzen Schöpfung, die durch eine „Unterwerfung“ über die Schöpfung hereingebrochen sind. Mit der „Schöpfung“ (*κτισις*) ist die außermenschliche Schöpfung gemeint. Das

³⁶ „If my genetic make up is responsible for my moral conduct, in what way can God hold me accountable and why do I need a saviour?“ (DONALD 2009, 24)

³⁷ Vergleiche dazu die Ausführungen der Organisation „BioLogos“ unter <http://biologos.org/questions/death-before-the-fall>: „This passage is clear that the gift of everlasting life was lost as a result of the Fall. First, *Homo sapiens* became *Homo divinus* as the result of the gift of free will and a direct relationship with God. *Homo divinus* might have been the first being to have the potential to be immortal and not die. However, whether immortality was a natural part of *Homo divinus* or merely an offer that was extended, *Homo divinus* misused their free will. Part of their subsequent curse was that immortality was withheld, bringing both spiritual and physical death to humankind. This perspective is compatible with the belief that physical death was a result of the Fall. *Homo sapiens* ist also wie in der Konzeption von Alexander auch bei „BioLogos“ kein Mensch im Vollsinne, das ist erst der „Homo divinus“, der dazu durch einen göttlichen Eingriff wurde. Und dieser hätte den Tod vermeiden können.

wird im Text an folgenden Punkten deutlich: Die „Schöpfung“ wurde *ohne ihren Willen* (V. 20) unterworfen, während in der ganzen Bibel beim Menschen gerade das Gegenteil gesagt wird. Es kann sich auch nicht um ungläubige Menschen handeln, weil von V. 23 von der Schöpfung gesagt wird, dass sie mit den Gläubigen auf die Erlösung des Leibes wartet – das tun ungläubige Menschen gerade nicht. Außerdem wird die „Schöpfung“ den an Jesus glaubenden Menschen *gegenübergestellt* (V. 23: „auch wir“), ist von ihnen also unterschieden. Es verbleibt daher nur die Möglichkeit, dass mit κτισις die außermenschliche Schöpfung gemeint ist (eine sehr ausführliche Begründung findet sich bei CHANG 2000).

Über die außermenschliche Schöpfung wird nun gesagt, dass sie der „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ (V.21) unterworfen wurde. Der im griechischen Text verwendete Begriff meint ebenso wie „Nichtigkeit“ (V. 20) die Vergänglichkeit im physischen Sinne. Die „Unterwerfung“ in den Knechtschaftszustand der Vergänglichkeit geschah durch ein punktuellere Ereignis; die verwendete Zeitform, der Aorist fasst „einen entscheidenden Punkt eines in der Vergangenheit liegenden Vorgangs ins Auge“ (CHANG 2000, 122; vgl. 226). „Dementsprechend ist jene Wendung so aufzufassen, daß Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt nach seinem souveränen Willen die außermenschliche Schöpfung unter die Nichtigkeit unterworfen hat“ (S. 124). CHANG bezieht das allerdings nicht *direkt* auf das Gerichtshandeln Gottes beim Sündenfall; der Zeitpunkt der Unterwerfung wird in Röm 8,20 nicht genannt. Chang sieht zwei Möglichkeiten: 1. Den Sündenfall, wobei der Fluch teleologisch umgedeutet wird („auf Hoffnung“ unterworfen). 2. Die Tage der Sintflut (S. 124). CHANG (2000, 122) stellt aber fest, dass nach Röm 5,12f. die Schuld an der Unterwerfung auf Adam zurückgeführt wird. Der im Text betonte Zusammenhang zwischen Mensch und außermenschlicher Schöpfung (s. u.) lässt eine Unterwerfung unabhängig vom Menschen nicht zu (vgl. die Aussagen von CHANG 2000, 134f.). Dass ein Zusammenhang mit einem göttlichen Gericht vorliegt, wird durch die drastischen Beschreibungen wie „sehnsüchtiges Harren“, „Seufzen“, „Nichtigkeit“, „Knechtschaft“ deutlich. Von „Unterwerfung“ (mit demselben Begriff wie in Röm 8) wird auch in 1. Kor 15,27 im Gerichtszusammenhang gesprochen.

Als mögliche Subjekte der Unterwerfung wurden in der Auslegungsgeschichte Satan, Christus, der Mensch (Adam) und Gott erwogen (CHANG 2000, 116f.). Aus folgenden Gründen kann nur Gott gemeint sein: Das „Erschaffen, Erhalten und ‚Nichtig-machen‘ der ganzen Schöpfung bzw. vollständiger Schöpfungswerke ist eine Macht, die allein Gott zukommt“ (CHANG 2000, 118). Adam als Unterwerfer kommt daher nicht in Frage. Durch die tautologieartige Wendung (Unterwerfer – unterworfen) soll die entschlossene Verwirklichung ausgedrückt werden. Die Unterwerfung „auf Hoffnung“ kann sich wieder nur auf Gott beziehen, denn das kann weder der Mensch noch Satan. Schließlich weist auch das *Passivum divinum* auf Gott als Handelnden hin.

Die Wendung „auf Hoffnung hin“ macht deutlich, dass der Akt der Unterwerfung nicht nur zu Nichtigkeit, Knechtschaft und Seufzen geführt hat, sondern gleichzeitig eine Perspektive auf Befreiung beinhaltet. Und bei dieser Befreiung sind Mensch und außermenschliche Schöpfung in einer Art Schicksalsgemeinschaft verbunden, wie die gesamte Passage deutlich macht.³⁸

³⁸ Detailliertere Begründungen zum Gesagten finden sich bei CHANG (2000) und JUNKER (1993)

Die Verknüpfung des Schicksals der außermenschlichen Schöpfung mit dem des Menschen wird auch in den ersten Kapiteln der Bibel deutlich. Der Mensch erhält den Herrschaftsauftrag über die ganze Schöpfung (Gen 1,28); das passt kaum in eine evolutive Welt, die fast die ganze Zeit ohne den Menschen existierte. Menschen und Tieren war anfangs nur pflanzliche Nahrung zugewiesen worden, „und es geschah so“ (Gen 1,29f.); das änderte sich nach dem Sündenfall des Menschen; auch dadurch wird ein Zusammenhang zwischen Mensch und außermenschlicher Schöpfung deutlich. Nicht nur in Röm 8,19ff, sondern auch in der Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde in Jes 65ff. ist das *zukünftige* Schicksal der Tierwelt mit dem der Menschheit verknüpft. Das legt eine generelle Verbindung des Menschen mit der übrigen Schöpfung nahe. Wenn also Alexander behauptet, es gebe nirgendwo in der Heiligen Schrift irgendeinen *Hinweis* darauf, dass es keinen physischen Tod oder keine tierische Nahrung vor dem Fall gegeben habe (S. 272), dann ist das vor dem Hintergrund der genannten biblischen Aussagen falsch. Zusammenfassend kann man sagen: Da der Tod Gottes Gericht über die Sünde ist (Gen 2,17, Röm 5,12.14.21; 6,23; 1Kor 15,56), in den Machtbereich Satans fällt (Hebr 2,14), Furcht produziert (Hebr 2,15) und als letzter Feind (1Kor 15,26) am Ende gerichtet wird (Offb 20,14), ist es aufgrund des Zusammenhangs von Mensch und außermenschlicher Schöpfung (auch in der zukünftigen Befreiung) nicht möglich, den Tod der Tierwelt als neutrales schöpfungsmäßiges Geschehen zu betrachten, sondern kann nur als etwas Unnatürliches, Gerichtsmäßiges gewertet werden. Chrysostomus bringt das auf die kurze Formel: „Wohin der Mensch führt, wird die Schöpfung folgen, denn sie war um des Menschen willen gemacht.“³⁹ Wenn die Todestendenz des ‚Staubwesens‘ Mensch ... durch Gottes übernatürliches Wirken im status integritatis (paradiesischer Stand der Unversehrtheit) aufgehoben war, muss das – von Röm 8,19-22 her gesehen – auch die Tierwelt mit umfasst haben.

Die Verbindung zwischen den auf Erlösung wartenden Kindern Gottes und der sich nach Befreiung sehnenenden Schöpfung (κτίσις) wird in nachfolgender Gegenüberstellung deutlich.⁴⁰

Schöpfung (griech. κτίσις)

wartet **sehnsüchtig** auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes (V. 19; Kol 3,4)

ist unfreiwillig (durch Gott wegen des Sündenfalls des Menschen) der Vergänglichkeit unterworfen, **auf Hoffnung** (V. 20)

wird **frei werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit** zur herrlichen **Freiheit** der Kinder Gottes (V. 21)

Kinder Gottes (Wiedergeborene)

erwarten die Sohnschaft: die Erlösung ihres Leibes (V. 23; Phil 3,21); **warten mit Ausharren** (V. 25)

haben den Geist als Erstlingsgabe (d.h. der Geistbesitz des Gläubigen ist Gottes Vorleistung auf das umfassende zukünftige Heil) (V. 23), sind aber errettet **auf Hoffnung** (V. 24). Diese Hoffnung ist natürlich unsichtbar (V. 25).

werden frei werden von der Sklaverei des sündigen und vergänglichen Leibes [vgl. Röm 7] zur herrlichen **Freiheit** des erlösten Leibes (V. 23)

³⁹ Formuliert nach Bernhard KNISS, mündliche Mitteilung.

⁴⁰ wieder nach B. KNISS, vgl. CHANG 2000

4. Alexanders Ansatz: „Wissen vor Wort“

Alexander scheint die Auffassung zu vertreten, dass die Schöpfung neben dem Wort eine zweite Offenbarung Gottes ist, sozusagen das zweite Buch der Offenbarung. Er sagt das zwar nicht ausdrücklich, aber seine Ausführungen können anders nicht verstanden werden. Denn wie bereits gezeigt, liest er aus den biblischen Texten nur theologische Bedeutungen heraus, während die Naturwissenschaften, einschließlich der Evolutionstheorien wissenschaftliche Tatsachen erforschten.⁴¹ Die biblischen Texte (mindestens der biblischen Urgeschichte) sagen dagegen nichts oder nur sehr wenig über die gegenständliche Welt aus, und es gibt Unsicherheiten über die Auslegung. Alexander schreibt (S. 241), er suche eine Erzählung hinter der Erzählung, die mit dem *theologischen Gehalt* der Genesis kompatibel sei: „The idea is to generate a working model that will explore the possible ‘narrative behind the narrative’, the events in the human history that might at least be ‘consistent with’ the Genesis theological account.“ Die dahinterstehende Erzählung ist die Evolutionsgeschichte.

Wenn aber Behauptungen zur Evolution gleichsam als feste Wahrheiten erscheinen, die biblischen Texte dagegen nur (teilweise unsichere) theologische Deutungen liefern, folgt daraus notwendigerweise das Primat der Wissenschaft vor der Heiligen Schrift. Der Preis dafür ist, Aussagen der biblischen Texte über Gottes Schöpfungshandeln und über die Sünde des Menschen zu vergeistlichen – entgegen dem exegetischen Befund.

Das wird besonders deutlich, wenn man dem roten Faden im 9. Kapitel von Alexanders Buch folgt. Dieses Kapitel beginnt Alexander mit Ausführungen über die biblischen Schilderungen zu Adam und Eva und geht dann zu einigen Ergebnissen der Naturwissenschaft über, die seiner Meinung nach nur eine evolutive Entstehung des Menschen begründen können. Die physische (und auch verhaltensbiologische) Evolution des Menschen ist gesicherte Tatsache, die biblischen Autoren wollten dagegen nichts zur physischen Erschaffung des Menschen sagen, sondern in bildhafter Sprache theologische Wahrheiten zum Ausdruck bringen (S. 198, s. o.). Der Deutungsrahmen bildet die Evolution, die so sicher ist, wie wissenschaftliche Erkenntnis nur sein kann.⁴²

Der Vorrang der Wissenschaft vor der Heiligen Schrift gilt auch dort, wo Alexander bestreitet, dass „Art“ im Schöpfungsbericht (hebr. *min*) mit einer biologischen Kategorie gleichgesetzt werden könnte. In der Tat bleibt offen, was mit *min* genau gemeint ist außer dass es sich um eine Schöpfungseinheit handelt; Alexander

⁴¹ „He proceeds to state that we should ‘listen to what the Bible has to say and then see whether there are any interesting resonances with the evolutionary account.’ No. That statement is a classic statement of the ‘two books’ approach DA consistently follows: the Bible is the book of theological meaning, science (and eventually Darwinism) is the book of scientific truth, and each must be listened to and obeyed“ (ANDERSON 2010, 25).

⁴² „First it should be emphasised that our shared inheritance with the apes is one of the most certain conclusions of contemporary biology“ (Alexander, S. 200).

begründet seine Auffassung aber damit, dass Ergebnisse der Naturwissenschaft dagegen sprächen (S. 159).

Daher beherzigt Alexander den einleitenden Satz zu diesem Kapitel selbst nicht: „To find out who Adam and Eve were, we need to start with the biblical text. We do not start with the evolutionary narrative and then try to impose it on the biblical text“ (S. 191). Das stimmt nur bezüglich der *Reihenfolge der Abhandlungen* dieses Kapitels, nicht aber in sachlicher Hinsicht. Tatsächlich nimmt man bei der Lektüre dieses Kapitels mit: Die Bibel ist unsicher, Wissenschaft dagegen sicher, daher muss man die Bibel im Licht der Wissenschaft verstehen.⁴³ Und denjenigen gegenüber, die diese wissenschaftlichen „Wahrheiten“ nicht anerkennen, kann Alexander recht deutlich werden: „Those who deny the reality of physical pain, disease and death before the Fall are like ostriches with their heads in the sand“ (S. 274).

Beispielhaft deutlich wird die Rangfolge Wissenschaft vor der Heiligen Schrift bei der Erschaffung von Eva. Alexander zitiert die biblischen Schilderungen aus Gen 2 und erläutert die Bedeutung dieses Abschnitts für die Lehre von der Ehe. Aber man solle den Text nicht so verstehen, als sei Eva wirklich aus der Seite Evas erschaffen worden. Um diesem Verständnis Nachdruck zu verleihen, versucht er das textgetreue Verständnis lächerlich zu machen: „Now if we take this ... as referring to some early Near Eastern operation during which God both provides the anaesthetic and does the surgical manipulation of a male rib to generate a woman, then we will have missed the point of the text by reading it through modernist spectacles. No, if we go down that route then we are in real danger of abusing the text, which is about the foundations of marriage“ (S. 197).

Auch zum Erdalter befragt Alexander nur die Wissenschaft (die verlässliche Auskunft gibt), nicht jedoch die Bibel, vermutlich aufgrund seines Auslegungsschlüssels, wonach die Bibel nur theologische Aussagen mache (s. o.).⁴⁴ Damit legt Alexander einen textfremden Auslegungsschlüssel zugrunde – im Gegensatz zu seinem Bekenntnis auf S. 151, dass das Wort Gottes das Primat habe. ANDERSON (2010, 27) kommentiert: „The sure and certain revelation of Darwinism gives you the truth, and against this background you must read the Word of God.“ Wer „Wort und Wissen“ im Sinne einer Rangfolge – Wort vor Wissen – vertritt, wird diesen Weg nicht gehen.

⁴³ „The rotten fruits of DA's down-grading approach to Scripture become clear as the chapter proceeds. It's a chapter of two parts (and only begins to discuss the question of Adam and Eve - the next chapter continues). The first half looks at what the Bible says; the second half examines the evolutionary account. The first half is full of uncertainty and doubt. This passage is difficult. This portion admits of many interpretations. The commentaries suggest many possibilities here. It is not certain what this means. We cannot base any firm conclusions on this, and so on and so forth. Then we get to the second half of the chapter to learn what contemporary evolutionary biologists says [sic!] about man's origins, and it's a totally different story. Here are results about which we can be as certain as about anything. This is an assured and definite truth. There is no real doubt about this to anyone in the field, etcetera and etcetera. It's as if I'd wandered into a gathering of the village atheists - the "religious" source of truth is by nature uncertain, doubtful, speculative... but here's science, which tells us results which are guaranteed in their infallibility because they are derived from the fail-safe scientific method, praise be to Richard Dawkins, Hallelu-Hitchens and Amen!“ (ANDERSON 2010, 25).

⁴⁴ „Hence it is, then, that in the section arguing for a very large age for the creation, there is simply no discussion of what limits Scripture puts upon it – even whether it does. There is nothing on this in the whole book. This fits in with the way DA has been going - the Bible tells us spiritual truths, but science tells us ones about the physical world. We noted in the last chapter that the question of whether Scripture tells us *historical* truths is one that DA simply side-steps.“ (ANDERSON 2010, 9)

5. Die Position der BioLogos-Foundation

Im Jahr 2007 gründete der durch das Human Genome Project bekannt gewordene Humangenetiker und bekennende Christ Francis S. Collins die Organisation „BioLogos“ (<http://biologos.org/about>). Die Organisation vertritt eine „theistische Evolution“, möchte diesen Begriff aber nicht verwenden, da er negativ besetzt sei. Stattdessen wurde der Begriff „BioLogos“ gewählt, der zum Ausdruck bringen soll, dass Gott das Universum geschaffen habe und dass Gott in der Evolution wirkt. Eine kosmische und biologische Evolution wird als glaubwürdiges Resultat wissenschaftlicher Forschung betrachtet; theologisch gedeutet ist somit Evolution Gottes Weg der Erschaffung des Kosmos und aller Lebewesen.

Die Position von „BioLogos“ ist in vielen einzelnen Texten unter <http://biologos.org> zu entnehmen (dort vor allem unter „The Questions“), außerdem zum Beispiel in den Büchern „Gott und die Gene“ (COLLINS 2007) und „The language of science and faith“ (GIBERSON & COLLINS 2011).

BioLogos vertritt in vielen Punkten eine ähnliche Position wie Denis Alexander. Ihre Mitglieder sind der Ansicht, dass Gott direkt in die menschliche Geschichte eingegriffen hat⁴⁵, es wird ebenfalls von einem „Homo divinus“ gesprochen, allerdings nicht in der Breite wie bei Alexander.

Auf Grundlage der eben genannten Quellen sollen einige Punkte kurz dargestellt werden. Soweit keine gegenüber Alexander neuen Argumente hinzukommen, werden sie nicht weiter kommentiert, sondern auf den entsprechenden Abschnitt der kritischen Auseinandersetzung mit Alexander verwiesen.

Weitgehende Gleichsetzung von „Schöpfung“ mit „Erhaltung“. BioLogos betont Gottes fortgesetztes schöpferisches Wirken in der Erhaltung der Welt. Evolution ist dabei die Art und Weise, durch die Gott seine Zwecke verfolgt.⁴⁶ GIBERSON & COLLINS (2011, 72) schreiben: „BioLogos holds that God’s creative activity is executed *within* the natural order, working *through* and respecting the laws of nature. .. The Old Testament is replete with stories of God using floods, winds, plagues and other natural phenomena to execute his will. Why could God not also use natural mechanisms to bring about the creation?“ Aber: Das AT bezeugt auch viele über regelhafte Naturprozesse hinausgehende wunderhafte Taten Gottes. BioLogos scheint wie Denis Alexander auf einem Auge blind zu sein. Die rhetorische Frage am Schluss des Zitats und das Argument wurden in Abschnitt 2.1 dieser Abhandlung beantwortet.

⁴⁵ „We also believe that God is directly involved in human history, including the incarnation and resurrection of Jesus Christ as well as answers to prayer and acts of salvation and personal transformation“ (<http://biologos.org/about>). Was diese Eingriffe im Einzelnen einschließen geht aus diesem Text nicht hervor.

⁴⁶ „...we believe that God created the universe and continues to providentially sustain the natural world. ... Thus we affirm that evolution is a means by which God providentially achieves His purposes“ (<http://biologos.org/about>).

Widersprüche zwischen Genesis 1 und 2 stehen einem historischen Verständnis der Schöpfungstexte entgegen. Diese Widersprüche zeigen, dass diese Texte nicht historisch oder wissenschaftliche gelesen werden dürfen.⁴⁷ Darauf wurde in Abschnitt 2.9 eingegangen.

Unstimmigkeiten eines historischen Verständnisses von 1. Mose 1-3. BioLogos verweist zum einen auf die biologischen Schwierigkeiten, die Menschheit auf nur ein Stammelternpaar zurückzuführen, zum anderen (wie Alexander) auf die Fragen zu Kains Frau und zu den Menschen, vor denen er geschützt werden musste.⁴⁸ Es sei unglaublich, dass Kain sich vor seinen Verwandten fürchtet. Dieser Einwand erscheint jedoch nicht überzeugend angesichts der Tatsache, dass Kain ein Mörder war. (Weiteres siehe Abschnitt 2.8.)

Schöpfungstheologie ohne Bezug zur gegenständlichen Welt (vgl. Abschnitt 3.3). BioLogos spricht sich dafür aus, für Wahrheiten offen zu sein, die tiefer sind als historische Beschreibungen.⁴⁹ Die Genesistexte müssten aus einer antiken Perspektive gelesen werden, um ihre theologische Bedeutung besser verstehen zu können. Wenn man die Schöpfungstexte nach ihrer theologischen Bedeutung befrage, gerate man nicht in Widerspruch mit der „Wissenschaft“ (GIBERSON & COLLINS 2011, 102). Man dürfe die Texte nicht auf faktische Genauigkeit reduzieren, sonst sei die Bibel so interessant wie ein Telefonbuch. „Nowhere in the entire Bible do we read anything that even hints that the writer is trying to teach science“ (108). Diese Unterstellung und falsche Alternative macht auch Alexander (vgl. Abschnitt 3.4). In Wirklichkeit ist die theologische Bedeutung abhängig davon, ob das, worauf sie sich bezieht, überhaupt passiert ist.

Zum Sündenfall (vgl. Abschnitte 2.5 und 3.5). BioLogos schildert das „everyman reading“, wonach der Sündenfall kein historisches Ereignis sei, sondern eine Allegorie über die sündige menschliche Natur. Die Taten von Adam und Eva seien danach die Taten aller Menschen.⁵⁰ Zwar wird eingeräumt, dass die Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5,12ff. beinhalte, dass Adam wie Jesus eine historische Person war, doch dieses Verständnis von Paulus sei schwer mit den wissenschaftlichen Befunden vereinbar. Das müsse die

⁴⁷ „Discrepancies like this suggest that these passages are not to be interpreted historically or scientifically, but rather through a figurative, allegorical, and/or theological lens“ (<http://biologos.org/questions/interpreting-scripture>).

⁴⁸ <http://biologos.org/questions/evolution-and-the-fall>

⁴⁹ „The two different creation accounts in Genesis 1 and 2 set the precedent for readers to be openminded to truths that run deeper than historical accounts and to be wary of interpreting every word in a scientifically literal way. ... It is by appreciating Genesis 1 and 2 from an ancient perspective that one can see more fully the rich theology these texts communicate“ (<http://biologos.org/questions/interpreting-scripture>).

⁵⁰ „The Everyman Reading of the creation story understands the Fall as an allegory representing every human’s individual rejection of God. In this light, the Fall was not a historical event but an illustration of the common human condition that virtually everyone agrees is deeply flawed and sinful. In this view, Adam and Eve were not intended to be presented as historical figures. Their deeds simply represent the actions of all humans and remind us of this troubling part of our natures“ (<http://biologos.org/questions/evolution-and-the-fall>)

Interpretation der paulinischen Texte bestimmen.⁵¹ Hier plädiert BioLogos offen für „Wissen vor Wort“. Paulus müsse im Kontext seiner Zeit verstanden werden.⁵² Die Interpretation, dass der Sündenfall für die Sünde aller Menschen stehe, ist außer aufgrund der Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5,12ff. auch deshalb exegetisch nicht haltbar, weil in Röm 5,14 gesagt wird, dass die Menschen nach Adam *nicht mit gleicher Übertretung wie Adam* gesündigt haben. Damit wird zwischen einer Ursünde und späteren Sünden unterschieden. Auch die Menschen, die nicht wie Adam gesündigt haben, stehen dennoch unter dem Verhängnis des Todes. Das macht nur Sinn, wenn der Sündenfall ein besonderes Ereignis in der Geschichte des Menschen meint.

Es wird dann von BioLogos eine alternative historische Sicht beschrieben, wonach Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt der Evolutionsgeschichte dem Menschen geistliche Gaben geschenkt habe, womit diese Menschen das „Bild Gottes“ empfangen hätten. Wie bei Alexander wird von einem „Homo divinus“ gesprochen, der aus *Homo sapiens* erschaffen worden sei.⁵³ (Im Unterschied dazu sagt Alexander, dass alle *Homo sapientes* zum Bilde Gottes geschaffen gewesen seien, dies aber nur dem „Homo divinus“ *geoffenbart* worden sei; s. o.) Der „Homo divinus“ habe dann gesündigt, wobei der Tod, der durch die Sünde kam, als „geistlicher Tod“ interpretiert wird (wie bei Alexander).⁵⁴ Das wird außer mit dem Hinweis auf Evolution damit begründet, dass in Gen 2,17 der Tod als Konsequenz des Ungehorsams angedroht wird, der dann aber nicht eintritt, womit also nicht der physische Tod gemeint sein könne.⁵⁵ (In Abschnitt 2.6 wurde auf dieses Argument eingegangen.)

Wann der Mensch zum Bilde Gottes geworden sei, könne nicht gesagt werden, es könnte sich allmählich entwickelt haben, so BioLogos. Jedenfalls müsse der Mensch vor seinem Fall dazu geworden sein, da moralische Verantwortlichkeit und eine gebrochene Beziehung zu Gott in der Geschichte vom Fall eine wesentliche Rolle spielen.⁵⁶ Als Adam und Eva sich Gottes Ordnung widersetzten, erlangten sie, so BioLogos weiter, ein tieferes Verständnis von Moralität. Gott entfernte sie aus dem Garten von Eden, sie wurden von Gott durch den geistlichen Tod entfremdet.⁵⁷ Was allerdings Adam und Eva, der Garten Eden und Gottes Gebot in einer durchgängigen Evolution bedeuten sollen, ist völlig unklar.

⁵¹ <http://biologos.org/questions/evolution-and-the-fall>

⁵² „If human death did precede the Fall, Paul’s use of Adam’s curse in first Corinthians 15 is still perfectly understandable given his cultural context“ (<http://biologos.org/questions/death-before-the-fall>)

⁵³ <http://biologos.org/questions/death-before-the-fall>

⁵⁴ <http://biologos.org/questions/image-of-god/>; <http://biologos.org/questions/death-before-the-fall>

⁵⁵ <http://biologos.org/questions/death-before-the-fall>

⁵⁶ „In either case, this development occurred before the Fall of Adam and Eve, since moral responsibility and a broken relationship with God are both involved in the story of the Fall“ (<http://biologos.org/questions/image-of-god/>).

⁵⁷ „Adam and Eve consciously chose evil when they disobeyed God’s orders and ate from the tree, thus coming to a deeper understanding of morality. At this point they became self-conscious and ashamed, covered their naked bodies and hid from God. God cast them out of the Garden of Eden, and they were alienated from God through a spiritual death. This event is widely known as the Fall, although the term is not used in the Bible itself“ (<http://biologos.org/questions/image-of-god/>).

Das Buch der Natur als Offenbarung. Noch klarer als bei D. Alexander und ausdrücklich wird von BioLogos die Natur als Offenbarung Gottes betrachtet; genauer gesagt: das, was Wissenschaft über die Natur in Erfahrung bringt. So schreiben GIBERSON & COLLINS (2011, 70): „Da die Offenbarung durch Wissenschaft bezüglich des Alters der Erde so kristallklar ist, sollten wir – so glauben wir – zweimal darüber nachdenken, bevor wir einen Zugang zur Bibel wählen, der dieser Offenbarung widerspricht“ (70).⁵⁸ Das Buch der Natur sei eine „andauernde Offenbarung“ (S. 79). Dieses Verständnis führt dann aber ziemlich direkt dazu, Ergebnisse der Wissenschaft über die Heilige Schrift zu stellen. „God’s revelation in nature, studied by science, should agree with God’s revelation in scripture“ (GIBERSON & COLLINS 2011, 70). In der Praxis bedeutet das, dass die wissenschaftlichen Ergebnisse zum Auslegungsschlüssel für biblische Texte werden: „Wissen vor Wort“. Beispielsweise schreibt BioLogos, dass 1Kor 15 die einzige Schriftstelle sei, die auf Adams physischen Tod direkt anspiele, doch sei es gefährlich, einen einzelnen Vers als wissenschaftliche Autorität zur Geschichte des Todes in der Menschheit heranzuziehen – angesichts der massiven Hinweise der Wissenschaft.⁵⁹ Das ist nichts anderes, als der Wissenschaft Vorrang vor der Heiligen Schrift zu gewähren. (Wobei noch anzumerken ist, dass es eine Reihe weiterer biblischer Belege dafür gibt, dass der physische Tod Folge der Sünde ist vgl. Abschnitte 2.5 und 3.5.)

In der Heiligen Schrift wird der Natur nirgends diese Qualität zugeschrieben, eine Offenbarung Gottes zu sein, an der sich die Auslegung des geoffenbarten Wortes zu orientieren habe. Im Gegenteil, gerade in den Fragen des Ursprungs zeigt Gottes Wort dem Menschen seine Grenzen auf: „Wo warst Du, als ich die Erde gründete?“ (Hiob 38,4). Zudem liegt dem Menschen die Natur nicht objektiv vor, und schon gar nicht ihre Entstehungsweise, die ohnehin nur anhand von Indizien indirekt erschlossen werden kann. Die Ergebnisse der Wissenschaft sind ein Werk von Menschen und können daher nicht dieselbe Autorität wie das geoffenbarte Wort besitzen.

Gottes Wirken in der Evolution. BioLogos äußert sich etwas konkreter als Alexander über Gottes Wirken in der Evolution. Nachdem das Leben entstanden sei, soll der Prozess der Evolution und der natürlichen Selektion die Entwicklung der biologischen Vielfalt und Komplexität ermöglicht haben, und der Mensch ist Teil dieses Prozesses. Möglicherweise hat Gott diesen Prozess auf eine subtile Art beeinflusst, die der menschlichen Beobachtung unzugänglich ist.⁶⁰ GIBERSON & COLLINS (2011, 200) bringen in diesem Zusammenhang die Indeterminiertheit der Quantenmechanik ins Spiel, die Gott für sein Wirken nutzen könnte, ohne „Naturgesetze zu brechen“ und wunderbar zu wirken.⁶¹

⁵⁸ „Since the *revelation from science* is so crystal clear about the age of the earth, we believe we should think twice before embracing an approach to the Bible that contradicts this revelation.“

⁵⁹ <http://biologos.org/questions/death-before-the-fall>

⁶⁰ „... once life arose, the process of evolution and natural selection permitted the development of biological diversity and complexity, ... humans are part of this process. ... It is thus perfectly possible that God might influence the creation in subtle ways that are unrecognizable to scientific observation“ (<http://biologos.org/questions/evolution-and-divine-action>).

⁶¹ „In this way, modern science opens the door to divine action without the need for law breaking miracles. Given the impossibility of absolute prediction or explanation, the laws of nature no longer

Theodizee-Frage. Gott ist gut und allmächtig, dennoch existiert das Böse. Wie kann das sein, wie geht beides zusammen? Das ist die Frage nach der sogenannten „Theodizee“, der Gerechtigkeit Gottes angesichts des Elends in der Welt, die er geschaffen hat. Viele Befürworter einer theistischen Evolution vertreten die Auffassung, dass Gott von der Verantwortung für das Böse in der Schöpfung entlastet werde, wenn er durch Evolution geschaffen habe.⁶² Das Problem des Bösen sei dagegen eine besondere Herausforderung für „Intelligent Design“, weil man dann annehmen müsse, dass Gott das Böse in der Schöpfung direkt erschaffen habe (GIBERSON & COLLINS 2011, 132).⁶³ Wenn wir Gott nicht für die „sinistren Designs“ verantwortlich machen könnten (!), helfe die Evolutionstheorie der christlichen Theologie (S. 133). Die beiden Autoren begründen dies damit, dass die Gabe der Kreativität, die Gott der Schöpfung gegeben habe, theologisch analog sei der Gabe der Freiheit, mit der Gott den Menschen ausgestattet habe (S. 136).⁶⁴ Die Schöpfung und der Mensch hätten gleichermaßen Freiheit. Wenn nun die Freiheit der Schöpfung zur Evolution von Killermaschinen wie das Pest-Bakterium führe, sei Gott aus dem Schneider.⁶⁵

Ähnlich argumentiert hierzulande beispielsweise PEITZ (2011). Er zitiert KESSLER (2009, 15): „Gäbe es keine Evolution, so wäre es angesichts der naturbedingten Übel viel schwerer, an Gott zu glauben“ und fährt fort: „Wenn Gott nämlich nicht – wie beim Kreationismus – separate konstante Arten schafft, sondern die Schöpfung in ihre evolutive Eigendynamik freigibt, den Gang der Dinge eben nicht deterministisch auf ein Ziel hin festlegt, dann wird es faktisch auch Umwege, Abwege, Sackgassen mit Fehlern und Leid geben. Nicht alles, was in dieser evolutiven Eigendynamik geschieht, entspricht damit dem Willen Gottes. Gegenüber einer solchen evolutiven Sicht hat ein statisches Schöpfungsverständnis, in dem Gott jede einzelne Art direkt erschafft – auch jedes leiderzeugende Lebewesen – eine viel größere Erklärungsnot. Was Darwin nicht überzeugen konnte, dass nämlich ‚ein wohlwollender und allmächtiger Gott absichtlich die Schlupfwespen erschaffen haben würde, mit der ausdrücklichen Absicht ihrer Fütterung in den lebenden Körpern von Raupen‘, war eben dieser kreationistische Gott, der direkt und statisch konstante Arten erschafft. Ausdrücklich wendete sich Darwin gegen einen solchen Gott des direkten Eingreifens, nicht gegen einen, der ‚raffinierte Gesetze‘ schafft.“

GIBERSON & COLLINS (2011) bringen dann selbst einen naheliegenden Einwand gegen diese Argumentation: Auch wenn Gott indirekt erschafft, ist er

preclude God’s action in the world“ (<http://biologos.org/questions/evolution-and-divine-action>); vgl. auch <http://biologos.org/questions/inevitable-humans>

⁶² „And the evolutionary picture of the world, surprisingly, actually provides some of this help. We will see in this chapter that this perspective on origins actually makes the problem of widespread evil in nature less threatening to faith than the alternatives“ (GIBERSON & COLLINS 2011, 128).

⁶³ Später ergänzen die beiden Autoren: „Falk and fellow geneticist Francisco Ayala have both argued ‚a God who creates by direct Intervention must be held accountable for all the bad designs in the world“ (S. 137).

⁶⁴ „The key point here is that the gift of creativity that God bestowed on the creation is theologically analogous to the gift of freedom God bestowed on us. Both humans and all creation have freedom“ (S. 136).

⁶⁵ „In exactly the same way, outside of the moral dimension, when nature’s freedom leads to the evolution of a pernicious killing machine like the black plague, God is off the hook“ (S. 137).

verantwortlich, genauso wie derjenige, der einen Killer beauftragt, für den Mord verantwortlich ist. Doch sie lassen dieses Argument nicht gelten, denn Gott habe der Schöpfung *Freiheit* gegeben, unabhängig von Gott zu handeln (S. 138). Dann muss man sich aber fragen, ob Gott überhaupt der Schöpfer ist. Denn nach GIBERSON & COLLINS erschafft die Schöpfung sich selber – sie hat dazu die kreative Freiheit erhalten – und sie ist auch für das Übel verantwortlich. Hier wird die Schöpfung anstelle des Schöpfers gesetzt, wenn sie unabhängig von Gott handeln kann. Immerhin erkennen GIBERSON & COLLINS, dass ihre Vorstellung von der Freiheit der Schöpfung die Souveränität Gottes bescheidet. Aber das ist noch zu wenig. In Wirklichkeit ist Gott ohnmächtig, die Schöpfung ist in GIBERSONS & COLLINS' Konzept außerhalb seiner Kontrolle. Sonst könnte er das Leid verhindern. Angesichts von GIBERSONS & COLLINS' Entwurf stellt sich die Frage: Was tut Gott als Schöpfer überhaupt? Inwiefern ist er überhaupt Schöpfer?

Dazu kommt, dass das Konzept der beiden Autoren in sich widersprüchlich ist. Denn einerseits sagen sie, das Böse in der Schöpfung entspringe nicht den Gedanken Gottes (S. 139⁶⁶), andererseits soll Gott den Evolutionsmechanismus geschaffen haben, der genau auf diesen „bösen“ Mechanismen beruht und ohne sie gar nicht funktionieren kann (Überproduktion, Fehler, Missbildungen, Krankheit, Auslese, Tod). Später schreiben sie, dass Gott die Schöpfung jeden Augenblick erhält und der Pfad, der zum Menschen führe, ein authentisches Kennzeichen seiner Interaktion mit der Schöpfung sei; Gott könne das Ergebnis der Evolution in jede gewünschte Richtung beeinflussen (S. 205).⁶⁷ Ist nun also die Schöpfung doch nicht unabhängig von Gott? Und an anderer Stelle scheinen die Autoren dann aber wieder einer Unabhängigkeit der Schöpfung das Wort zu reden: „The model for divinely guided evolution that we are proposing here thus requires no ‘intrusions from outside’ for its account of God’s creative process, except for the origins of the natural laws guiding the process. We do not rule these out, of course, nor claim they are not possible. Rather, we suggest that ‘once life arose, the process of evolution and natural selection permitted the development of biological diversity and complexity,’ and ‘humans are part of this process.’ Moreover, ‘once evolution got under way, no special supernatural Intervention was required’“ (S. 115). Schöpfung durch Evolution erscheint hier als rein innerweltlicher Prozess.

Dieselbe Widersprüchlichkeit zeigen sich bei PEITZ (2011) und KESSLER (2009) (s. o.). Wenn Gott etwas mit der Schöpfung zu tun hat, wenn er es war, der ihr Kreativität und Freiheit verliehen hat, dann stellt sich die Frage nach dem Leid unverändert und ist gegenüber dem traditionellen Schöpfungsverständnis in keiner Weise abgemildert – im Gegenteil: Das „Böse“ ist unverzichtbarer Teil der evolutionären Schöpfung. Nach der traditionellen Antwort hat das Leid in der Schöpfung dagegen mit der *Sünde* des Menschen zu tun und verweist auf den folgenreichen Bruch zwischen dem Schöpfer und dem Menschen, es hat also eine ganz andere *Bedeutung*. Das Theodizee-Problem wird damit nicht gelöst, es bleibt in jedem Fall ein Stachel für den Theismus. Aber eine evolutionäre Sicht von der Schöpfung verringert dieses Problem in keiner Weise.

⁶⁶ z. B. „Those instincts that drive cats to torture mice can emerge naturally and freely from the evolutionary process. They need not originate in the mind of God“ (S. 139).

⁶⁷ „God is certainly able to interact with the creation. The unfolding paths of natural history leading to human beings may be the signature of this interaction. God can influence the evolutionary process to ensure his intended result, in whatever way h wants“ (S. 205).

Schließlich: Die Freiheit der Schöpfung, von der GIBERSON & COLLINS oder auch PEITZ und KESSLER sprechen, kann keine Freiheit im ethischen Sinne sein, wie sie dem Menschen verliehen ist. Die Schöpfung ist ja kein Akteur, der wahlweise so oder so handeln kann. Das Sprechen von Freiheit der Schöpfung bleibt unbestimmt. Letztlich ist das Ergebnis des „frei handelnden“ Evolutionsprozesses Ausfluss von Zufall und Notwendigkeit. Von Freiheit kann man nur bei Akteuren sprechen, die eine Wahl haben. Wer sollte das bei der Evolution sein? Der Vergleich der Freiheit der Schöpfung mit der Freiheit des Menschen erweist sich bei näherem Hinsehen als verfehlt.

Dank: Dem Alttestamentler Dr. Walter Hilbrands danke ich für Recherchen zum Wortgebrauch biblischer Begriffe. Hinweise zur Verbesserung und Ergänzung des Textes erhielt ich auch von Dr. Bernhard Kaiser, Manfred Stephan, Dr. Henrik Ullrich und Dr. Peter van der Veen.

Literatur

- ALEXANDER D (2008) *Creation or Evolution? Do we have to choose?* Oxford.
- ANDERSON D (2009) *Creation, redemption and eschatology*. In: NEVIN NC (ed) *Should Christians embrace evolution? Biblical and scientific responses*. Nottingham, Inter Varsity Press, S. 73-92
- ANDERSON D (2010) Denis Alexander's „Creation or Evolution – Do We Have To Choose?“ <http://david.dw-perspective.org.uk>.
- BARCLAY OR (2006) *Design in Nature*. *Science & Christian Belief* 18, 49-61. online: http://biologos.org/uploads/projects/barclay_scholarly_paper.pdf
- CHANG HK (2000) *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Röm 8,19-22*. BMW Band 7. Wuppertal.
- DONALD A (2009) *Evolution and the church*. In: NEVIN NC (ed) *Should Christians embrace evolution? Biblical and scientific responses*. Nottingham, Inter Varsity Press, S. 15-26.
- HEMMINGER H (2009) *Und Gott schuf Darwins Welt*. Wuppertal.
- HILBRANDS W (2011) *Die Länge der Schöpfungstage. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Untersuchung von יום („Tag“) in Gen 1,1-2,3*. *Biblische Notizen Neue Folge* 149, S. 3-12.
- KLEMENT HH (2004) *Mensch und Sünde in der Urgeschichte*. In: HILLE R & KLEMENT HH (Hg.): *Ein Mensch – was ist das?* Wuppertal 2004, 60-88.
- JUNKER R (1994) *Leben durch Sterben? Schöpfung, Heilsgeschichte und Evolution*. Neuhausen-Stuttgart, 2. Aufl.
- JUNKER R (2011) *Theistische Evolution und moderne Theologie: „Nichts Neues unter der Sonne“*. <http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a06/a06.pdf>
- KAISER B (2008) *Die EKD und die Abschaffung der Schöpfung. Eine Stellungnahme zur aktuellen Kreationismusdebatte aus theologischer Sicht*. <http://www.wort-und-wissen.de/disk/d08/3/d08-3.html>
- LENNOX JC (2011) *Seven Days that Divide The World*. Grand Rapids.
- REEVES M (2009) *Adam and Eve*. In: NEVIN NC (ed) *Should Christians embrace evolution? Biblical and scientific responses*. Nottingham, Inter Varsity Press, S. 43-56.

SEEBASS H (1996) Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchener: Neukirchen-Vluyn

Zum Abschnitt über BioLogos

BARCLAY OR (2006) Design in Nature. *Science & Christian Belief* 18, 49-61. online:
http://biologos.org/uploads/projects/barclay_scholarly_paper.pdf

CANEDAY AB (2011) The Language of God and Adam's Genesis & Historicity in Paul's Gospel. *SBJT* 15, 26-59.

COLLINS FS (2007) Gott und die Gene. Ein Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben. Gütersloh.

GIBERSON KW & COLLINS FS (2011) The language of science and faith. Downers Grove, Illinois.

KESSLER H (2009) Evolution und Schöpfung in neuer Sicht. Kevelaer.

PEITZ HH (2011) Junkers unbeantwortete Frage. Rezension von: Die 101 wichtigsten Fragen – Evolution. <http://www.forum-grenzfragen.de/aktuelles/231211-junkers-unbeantwortete-frage.php> (gemeint ist Thomas Junker)