

Jenseits von Verfügungswissen und Orientierungswissen

Evangelische Ethik und das Evangelium¹

Von Konrad Schmid

I.

Es dürfte innerhalb der protestantischen Theologie unbestritten sein, dass der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« für eine evangelische Ethik eine entscheidende Rolle zukommen muss. Eine evangelische Ethik, die nicht im Evangelium verankert ist, verdient zum einen – trivialerweise – ihren Namen nicht, zum anderen verpasst sie ihren sachlichen Mehrwert, der ihr die Existenzberechtigung als eigenständige Disziplin verleiht. Was aber heißt: »Verankerung im Evangelium«? Die gegenwärtige protestantische Theologie ist mancherorts schleichend dazu übergegangen, die Kategorie »Evangelium« paradoxerweise in einem »gesetzlichen« Raster wahrzunehmen, nämlich ausschließlich auf der Hintergrundfolie des Gesetzes. Dass es Erfahrungen von »Evangelium« *jenseits* des Scheiterns am Gesetz gibt, hat sie oft genug vernachlässigt, trotz des theologiegeschichtlich bedeutsamen Einspruchs von Karl Barth gegen Martin Luther. Eben *solche* Erfahrungen von »Evangelium« sind jedoch von zentraler Bedeutung, wenn es um die Plausibilisierung einer Fundierung evangelischer Ethik im Evangelium – in evangelischem Sinn – gehen soll. Der folgende Beitrag möchte – nach einer kurzen Klärung zum Begriff des »Evangeliums« und seiner Funktion (II.) – im Rückgriff auf die biblische Überlieferung deutlich machen, was Erfahrung von »Evangelium« jenseits des Gesetzes bedeuten kann (III.) und in einem letzten Abschnitt diese Resultate im Blick auf die von Jürgen Mittelstraß vorgeschlagene, in ihrer anvisierten Komplementarität für evangelische Theologie und Ethik allerdings unzureichende Unterscheidung von »Verfügungswissen und Orientierungswissen« konkretisieren (IV.).

II.

Der *biblische* Begriff »Evangelium« kann bekanntlich zunächst dreierlei bezeichnen: zum einen die Evangelienbücher des Neuen Testaments, zum zweiten inhaltlich das Christusgeschehen als Tat der Liebe Gottes, zum dritten schließlich die Verkündigung des historischen Jesus. Es lässt sich zurückverfolgen, dass diese drei Sprachgebrauchsweisen sich historisch in umgekehrter Reihenfolge entwickelt haben, was ein theologisch höchst signifikanter Vorgang ist. Namentlich die Übertragung des »Evangeliums«-Begriffs auf die entsprechenden Bücher zeigt, dass das Christentum das Evangelium Gottes nicht ohne Absehung von der geschichtlichen Darstellung des Wirkens und des Geschicks Jesu Christi thematisieren wollte².

Im Rahmen protestantischer Theologie ist der »Evangeliums«-Begriff zudem als Teil der Fundamentalunterscheidung von »Gesetz und Evangelium« zu zentraler Bedeutung aufgerückt. Hier ist offenbar noch einmal etwas anderes als in den drei genannten biblischen Gebrauchsweisen des Begriffs gemeint, auch wenn diese hier selbstverständlich einwirken. Re-

formatorisch zentral ist nicht eine einzelne Idee wie die Buße, Sündenvergebung, Rechtfertigung o.ä., sondern eine *Unterscheidung*. Und diese Unterscheidung ist nicht gnostisch zu polarisieren (das Gesetz ist »schlecht«, das Evangelium ist »gut«), sondern vielmehr sind beide Bestandteile dieser Unterscheidung in ihrer Eigenart und Zuordnung sachlich zu respektieren: Das Gesetz soll nicht den Anspruch erheben, Evangelium zu sein und *vice versa*³.

Es ist hilfreich, sich diese Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« in der reformatorischen Theologie von der religionswissenschaftlichen Kategorie der »Leitdifferenz« einer Religion zu veranschaulichen⁴. Sie bezeichnet die grundlegendsten hermeneutischen Differenzierungen, derer sich eine Religion zu ihrer Interpretation und kultischen Vergegenwärtigung der Welt bedient. Klassische vorderorientalische Religionen wie etwa die mesopotamische oder ägyptische Religion kennen als Leitdifferenz die Unterscheidung von Kosmos und Chaos, den Widerstreit von lebensförderlichen und lebensmindernden Kräften. Klassische monotheistische Religionen wie das Judentum, das Christentum oder der Islam unterscheiden hingegen fundamental zwischen Gott und Welt. In beiden Fällen steht wiederum keine gnostische Wertung im Hintergrund, etwa mit der Option auf die endzeitliche Elimination eines Parts. »Chaos« und »Welt« sind vorfindliche und beständige Konstituenten der Wirklichkeit.

Diese Leitdifferenzen bilden ein fundamentales hermeneutisches Raster, von dem her die Weltwirklichkeit interpretiert wird und das auch in den kultischen und weiteren religiösen Vorgängen wirksam wird: So wird etwa der Kosmos kultisch gegen das Chaos gestärkt, in den monotheistischen Religionen liegt ein wesentlicher Akzent der religiösen Vollzüge auf der Vergewisserung und Stärkung der Erhabenheit und Alleinwirksamkeit Gottes gegenüber seinen Geschöpfen.

Der reformatorischen Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« kommt ein vergleichbarer Status als Leitdifferenz zu: Im Lichte dieser Unterscheidung stehen die wesentlichen religiösen Vollzüge und theologischen Anstrengungen der reformatorischen Tradition. Auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist die Analogie der Leitdifferenzen aufschlussreich: So wie die Welt in monotheistischen Religionen überhaupt erst von ihrem hermeneutischem Prinzip, nämlich Gott, als Welt in den Blick rücken kann, so kann auch das Gesetz erst von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, vom Wirksamwerden des Evangeliums her, als Gesetz erkannt werden⁵. Erst dort, wo das freisprechende, rettende Wort des Evangeliums wirksam wird, zeigt sich die fordernde Bestimmung des Gesetzes. Noch einmal: Nicht, dass es das Gesetz nicht auch bräuchte, aber es soll als solches erkannt und identifiziert werden.

III.

Wie und wo kann »Evangelium« in diesem letztgenannten Sinn – im Rahmen dieser protestantischen Leitdifferenz – erkannt und erfahren werden? Es bietet sich – wiederum im Rahmen protestantischer Theologie – nachgerade an, diese Frage anhand eines Rückgriffs auf die Bibel und die in ihr artikulierten »Evangeliums«-*Erfahrungen* anzugehen. Damit wird ein Potential der historisch-kritischen Exegese für die Theologie fruchtbar gemacht, das oft unterschätzt wird: Mittels der historischen Kritik, die über ein *close-reading* der Texte hinweg zurück nach den *Erfahrungen* fragt, die hinter der Produktion eines Textes stehen, lassen sich elementare Aspekte des Wirklichkeitsbezugs biblischer Aussagen eruieren.

Im folgenden soll dies am Beispiel der biblischen Sintfluterzählung geschehen⁶. Sie schweigt sich zwar begrifflich über das »Evangelium« aus, es lässt sich an ihr aber sachlich Entscheidendes zum »Evangelium« ablesen. Für das Erfassen ihres theologischen Profils sind namentlich der Prolog (Gen 6,5-8) und der Epilog (Gen 8,20-22) maßgeblich, die sprachlich und sachlich eng aufeinander bezogen sind.

<p>Gen 6,5-8</p> <p>(5) Und Jhwh sah, dass die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde, und dass aller Trieb des Planens ihres Herzens <u>alle Tage</u> nur böse⁷ war,</p> <p>(6) Und es reute Jhwh, dass er den Menschen geschaffen hatte auf der Erde, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen.</p> <p>(7) Und Jhwh sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vernichten, sowohl die Menschen als auch das Vieh, als auch die kriechenden Tiere, als auch die Vögel des Himmels; <i>denn</i> es reut mich, dass ich sie gemacht habe.</p> <p>(8) Noah aber hatte Gnade gefunden in den Augen Jhwhs.</p>	<p>Gen 8,20-22</p> <p>(20) Noah aber baute Jhwh einen Altar; und er nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer auf dem Altar.</p> <p>(21) Und Jhwh roch den lieblichen Duft und Jhwh sprach in seinem Herzen: Ich will nicht mehr die Erde um des Menschen willen verfluchen; <i>denn/obwohl</i> der Trieb des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.</p> <p>(22) Und ich will nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich es getan habe. <u>Alle Tage</u> der Erde sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.</p>
--	---

Die auffälligste Beobachtung beim Vergleich dieser Texte besteht zunächst darin, dass die Qualifizierung der Menschen nach der Flut ebenso schlecht ausfällt wie zuvor: Der Trieb ihres Herzens ist nur böse (8,21 unter Ausklammerung der Kindheit: »von Jugend auf«). Das bedeutet zunächst, dass sich jede moralische Lektüre der Fluterzählung verbietet: Das göttliche Gericht führt in keiner Weise zu einer moralischen Besserung der Menschheit. Der Skopos der Sintfluterzählung ist theologischer Natur: Nicht die Menschen verändern sich, sondern Gott. Die gleiche Feststellung der Bosheit der Menschen führt vor der Flut zum Vernichtungsbeschluss Gottes, nach der Flut zur Verheißung Gottes. Die Zuordnung von Flutprolog und -epilog konstituiert nichts anderes als eine *Ätiologie* der göttlichen Gnade. Entsprechend mythischem Denken wird diese Entdeckung der göttlichen Gnade nicht präsentiert oder definiert, sondern narrativ aus einem Gegenentwurf abgeleitet. Dieser Gegenentwurf ist die Beschreibung Gottes vor der Flut, der sich durch die Bosheit der Menschen zum Gericht verleiten lässt.

Wie sehr Flutprolog und -epilog an der Veränderung Gottes interessiert sind und wie diese profiliert ist, lässt sich sprachlich an verschiedenen Berührungselementen beider Texte ablesen.

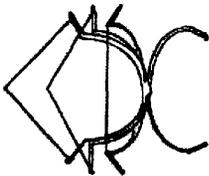
Zunächst zeigt die Aufnahme von »alle Tage« aus 6,5 in der großen Verheißung 8,22, dass der Lauf der Zeit nun nicht mehr primär durch die Bosheit der Menschen, sondern durch die Zusage Gottes, nie mehr ein Weltgericht durchzuführen, qualifiziert ist.

Dann zeigt das zweite Selbstgespräch Gottes in 8,21 »**in seinem Herzen**«, dass diese Reflexion metaphorisch genau dort hin dringt, wo sich die Kummernis über die Bosheit der Menschen festgesetzt hatte (»**in seinem Herzen**« 6,6), wobei das Herz in der alttestamentlichen Anthropologie das Zentrum des Planens und Denkens bezeichnet. Diese anthropomorphe Verwendungsweise des Begriffs in 6,6 und 8,21 erscheint zwar gewagt, macht aber komplementär zu dem eben genannten Punkt deutlich, dass nicht nur der Lauf der Zeit, sondern darüber hinaus Gott selbst fortan von seiner gnädigen Zusage bestimmt ist.

Schließlich ist die Verwendung der Konjunktion »*denn*« (*ky*) in den beiden Texten bezeichnend. Im Prolog 6,7 wird sie ihrem üblichen Wortsinn gemäß gebraucht, nämlich kausal. In 8,21 ist die Konjunktion dagegen offenbar in adversativem Sinn gemeint: »*obwohl*«. Legt man diese Beobachtung wiederum sachlich aus, so wird hier angezeigt, dass sich die nachsintflutliche Logik Gottes grundsätzlich verändert hat: Folgt der Prolog noch der geläufigen und erwartbaren Zuordnung von Schuld und Strafe, so bricht der Epilog diese auf und erklärt, dass Gottes Logik eine ganz andere ist: Schuld führt nicht zum Ausschluss vom Leben, sondern die Frage des Lebens wird von der Schuld grundsätzlich entkoppelt. Flutprolog und -epilog lassen sich so als die urzeitliche Verankerung des »Evangeliums« im Wesen Gottes lesen. Gen 8,20-22 ist wahrscheinlich einer der uneschatologischsten Texte der Bibel überhaupt und in diesem Fall – der Begründung der Gnade Gottes – ist dies sachlich auch vollkommen angemessen: Eine prinzipielle und dauerhafte Umwälzung in Gott selber kennt die Bibel diesbezüglich nicht.

Sachlich wird diese Linie des Flutepilogs dann im Folgetext, dem Noahbund von Gen 9 fortgeführt:

Ich will meinen Bund mit euch aufrichten, dass niemals wieder alles Fleisch durch das Wasser der Sintflut soll ausgerottet werden und niemals wieder eine Sintflut kommen soll, die Erde zu zerstören. Und Gott sprach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und allen Lebewesen, die bei euch sind, auf ewige Zeiten: Meinen Bogen (*qaššet*) stelle ich in die Wolken; der soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. (Gen 9,11-13)



Das hebräische Wort für Bogen (*qaššet*) kann den Regenbogen bezeichnen, steht aber zumeist homonym für den Kriegsbogen. Für Gen 9 liefert die vorstellungsgeschichtliche Präzisierung des verwendeten Bildes interessante theologische Aufschlüsse: In der Levante war der sogenannte Kompositbogen gebräuchlich, der bereits im entspannten Zustand eine Beugung aufweist und dann rückwärts über seine ihm eigene Krümmung gespannt wurde.

Diese Beobachtung ist deshalb wichtig für das Verständnis von Gen 9, da es in diesem Text offenbar um den entspannten Kriegsbogen geht, den Gott in die Wolken stellt. Das heißt aber, dass Gen 9 von der *Selbstpazifizierung* Gottes spricht⁶: Gott legt alles Kriegsgerät, das er gegen seine Welt anwenden könnte, aus der Hand und hängt es in die Wolken. Die Vorstellung eines ganz und gar friedfertigen Gottes, der jeglicher Gewalt prinzipiell entsagt, mag neuzeitlichem christlichem Bewusstsein vielleicht wenig revolutionär erscheinen, im altorientalischen Kontext Israels ist diese Theologie aber eine radikale Neuerung, deren geistesgeschichtliche Brisanz kaum überschätzt werden kann.

Diese urgeschichtlichen Thematisierungen von Gottes Gnade sind paradigmatische Formulierungen von »Evangelium«, die in je und je zugänglicher Erfahrung wurzeln. Ihre theologische Bedeutung liegt darin, dass sie die Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« im Wesen Gottes selbst verankern und so der Erfahrung Ausdruck verleihen, dass trotz aller Weltbemächtigung des Menschen im Guten (man denke an die Erringung von Kulturleistungen wie Musik, Handwerk, Städtebau in Gen 4) wie im Schlechten (wie sie die Erzählungen vom Paradies, Brudermord, Turmbau explizieren) die Möglichkeit des menschlichen Lebens von Gott prinzipiell (und biblisch deshalb »urgeschichtlich«) garantiert wird. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass es sich bei diesen Texten offenkundig nicht um Postulate handelt, sondern um den literarischen Ausdruck von Erfahrungen, die so nicht hätten artikuliert werden können, wenn sie nicht einen Grund in der Realität hätten.

Mit ihrem Erfahrungsrückbezug lassen sich anhand dieser Texte bestimmte biblische Kennzeichen von »Evangelium« weiter herausstellen. »Evangelium« hat keine utopische Funktion und bedeutet nicht »zurück zum Paradies«. »Alle Tage der Erde sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht« (Gen 8,22): Auch Frost, Winter, Nacht gehören unabdingbar zur Welt hinzu, »Evangelium« ist keine Erfolgsstruktur, die der immer ambivalenten Wirklichkeit übergestülpt sind. »Evangelium« hat keine Opiumfunktion für die Menschheit, »Evangelium« täuscht nicht über die Niederungen des Daseins hinweg, sondern weist auf das fundamentale Gegebensein des Lebens hin, das allen Minderungen und Förderungen vorausliegt. »Evangelium« hat eine verifizierende Funktion. Es fördert nicht die Glücksversessenheit der Menschheit, sondern hat eine unmittelbare Affinität zur Wahrheitsfrage: Das »Evangelium« deutet die vorfindliche Wirklichkeit und lässt sich an ihr messen. Ohne Erfahrungen von »Evangelium« wäre die Rede von »Evangelium« leer. Diese Grundentscheidung des Christentums für die Konkordanz mit der Welt und gegen eine Heilsideologie ist schon sehr alt, wie das frühe Ausbilden von christlicher Theologie und der im antiken Bereich singulären Wortprägung der *vera religio* bei Augustin zeigt. »Evangelium« hat keine unmittelbar moralische Funktion, sein Ort ist gewissermaßen »supramoralisch«: Wie moralisch oder unmoralisch das Denken oder Planen der Menschensein mag, das »Evangelium« Gottes verhält sich völlig diskontinuierlich dazu. »Evangelium« hat eine elementar theologische Funktion: Es ist erfahrbar, dass Gott – zum Wohl der Menschen – anders als die Menschen selbst ist. Mit diesem Gedanken wird eine qualitative Differenz zwischen Mensch und Gott aufgebaut, durch die der Gottesbegriff theologisch gegen alle (von der Religionskritik ohnehin schnell zu erledigenden) Versuche gesichert wird, die Möglichkeiten des guten Menschen in den Gottesbegriff hinein zu verlagern.

IV.

Inwiefern können nun diese biblischen Überlegungen zur grundsätzlichen *Erfahrbarkeit* von »Evangelium« für Argumentationsweisen evangelischer Ethik fruchtbar gemacht werden? Dass die Kategorie »Evangelium« im Rahmen der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« für die evangelische Theologie und Ethik zentral ist, lässt sich einerseits aus der *Tradition* begründen: Die Unterscheidung ist in reformatorischer Tradition von grundlegender Bedeutung und muss deshalb je und je in ihrem Sachgehalt deutlich gemacht werden. Es gibt aber darüber hinaus einige reduktionistische Denkbewegungen der *Neuzeit*, die das Einbringen dieser Unterscheidung von seiten der Theologie für die westlich geprägten Zivilisationen des 21. Jahrhunderts besonders angeraten sein lassen. Dazu gehören namentlich die Reduktion von Religion auf ihre vernunftkonformen Gehalte, nämlich die Ethik, sowie das Aufrücken vor allem der naturwissenschaftlich-technisch ausgerichteten Wissenschaft zum beherrschenden Maßstab der Wirklichkeit. Beide Merkmale tragen elementare Anzeichen von »Gesetz«, inklusive ihrer hermeneutischen Erschließung als »Gesetz« erst von Thematisierungen des »Evangeliums« her: Weder Ethiker noch Wissenschaftler kommen in der Regel auf die Idee, ihr Tun und Denken als »gesetzlich« zu qualifizieren. Noch einmal: Eine solche Qualifikation ist nicht von vornherein negativer Natur, aber sie ist hilfreich und nötig, damit solchen neuzeitlichen »Gesetzes«-Äquivalenten ihr angemessener Ort zugewiesen werden kann. So profitieren wir selbstredend von den Errungenschaften von Naturwissenschaften und Technik und hätten Schwierigkeiten, ohne sie zu leben. Gleichzeitig aber ist deutlich, dass menschliches Leben auch von anderen Gegebenheiten profitiert als von den zivilisatorischen Produktionsleistungen. Und es ist nicht nur hilfreich, sondern auch sachgemäß, dies zu wissen.

Aus evangelischer Perspektive ist zu ethisch relevanten Problemen ein ganz eigener Beitrag der Theologie einzubringen, der über die oft diskutierte, von Jürgen Mittelstraß vorgeschlagene Unterscheidung von Verfügungswissen und Orientierungswissen hinausgeht:

»In der Tat löst ein Wissen nach Art des Verfügungswissens vielfältige Probleme, aber nicht alle Probleme. Es beantwortet Fragen nach dem, was wir tun können, aber nicht Fragen nach dem, was wir tun sollen. Also muß zum positiven Wissen ein handlungsorientierendes Wissen, eben ein Orientierungswissen hinzutreten, das diese Aufgabe übernimmt. Ohne die Wahrnehmung dieser Aufgabe entstehen Orientierungsdefizite, wird das Können, das sich im Verfügungswissen zur Geltung bringt, orientierungslos. Also gehört auch beides, Verfügungswissen und Orientierungswissen, im Grunde zusammen. Die Rationalität, die moderne entwickelte Gesellschaften brauchen, muss nicht nur Probleme des Könnens, sondern auch Probleme des Sollens lösen.«⁹

Was es zu wissen gibt, lässt sich – das ist zu diesem Text zu ergänzen – nicht restlos auf Probleme des Könnens und des Sollens aufteilen. Das Vorhandensein evangelischer Theologie und Ethik im Konzert der Wissenschaften wird zwar häufig darüber legitimiert, dass sie sogenanntes Orientierungswissen bereitstellen. Aus protestantischer Sicht ist das aber als »gesetzliche« Argumentation einzustufen. Sie ist deswegen nicht abwegig, aber nicht vollständig. Evangelische Theologie und Ethik *können* Orientierungswissen bereitstellen, sie *können*

auch Verfügungswissen bereitstellen, darüber hinaus können und müssen sie aber auch – *sit venia verbo* – »Evangeliums«-Wissen formulieren, ein Wissen vom Gegebenen des Lebens, das allem Können und Sollen, allem Verfügen und Orientieren voraus liegt. Ich sehe kein Argument, weshalb dieses Wissen nicht elementar zum Kosmos der Wissenschaften hinzugehören soll. Vielmehr ist umgekehrt festzuhalten: Ohne wissenschaftliche Bearbeitung dieses Wissens bleibt jede »Universität« defizitär, da sie dann sicher nicht universal ausgerichtet ist.

Im Rahmen einer evangelischen Ethik kommt diesem Insistieren auf das Proprium der Theologie sowohl im Hinblick auf die Öffentlichkeit wie auch im Hinblick auf die Theologie eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung zu. Für die Öffentlichkeit ist das Einbringen von Gesichtspunkten wie demjenigen des »Evangeliums« interessant, da hier Aspekte der Wirklichkeit zur Sprache kommen, die von keinem anderen Partner des öffentlichen Diskurses wahrgenommen wird. Für die Theologie ist diese Art des Argumentierens deswegen von Belang, da sie dann auf ihrem eigenen Gebiet operiert. Nur so ist sie mehr als eine metaphysisch aufgeladene Pseudo-Politikwissenschaft, Pseudo-Ökonomie oder Pseudo-Medizin, und nur so wird sie als Gesprächspartner eine Rolle spielen.

Prof. Dr. Konrad Schmid

Theologisches Seminar

Kirchgasse 9

CH-8001 Zürich

Abstract

Protestant Ethics can supply *Orientierungswissen* as well as *Verfügungswissen* (Jürgen Mittelstraß). Beyond that it can and must also formulate »Evangeliums«-Wissen, a knowledge about the condition of life that precedes all notions of what we can and should do. There is no reason why this knowledge should not be a fundamental part of the cosmos of sciences. For Protestant Ethics this mode of reasoning is interesting because Protestant Ethics can thus operate in an area of its own while at the same time being more than a pseudo-science of politics, economics or medicine.

Anmerkungen

1. Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags, der auf einem Symposium des Center of Theological Inquiry (Princeton) zum Thema »Public Theology in Central Europe« am 26. März 2004 in Debrecen (Ungarn) gehalten worden ist.
2. Vgl. H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 305–314.
3. Vgl. G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 126.
4. Vgl. F. Stolz, *Unterscheidungen in den Religionen*, in: H.F. Geisser, W. Mostert (Hgg.), *Wirkungen hermeneutischer Theologie*. FS G. Ebeling, Zürich 1983, 11–24; *Ders.*, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur – Diesseits und Jenseits – Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, *Theophil* 4, Zürich 2001, 13–15.
5. Vgl. H. Weder, *Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus*, *NTS* 31 (1985), 357–376 = *ders.*, *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992, 323–346.
6. Es wäre im übrigen auch möglich, dies an den biblischen *Rechtstexten* zu exemplifizieren. »Gesetz« ist, altorientalisch und alttestamentlich gesehen, gerade nicht nur fordernd strukturiert, sondern beinhaltet integral auch Elemente von Gnade und Barmherzigkeit; vgl. M. Welker, *Gesetz und Geist*, *JBTh* 4 (1991), 215–229; J. Assmann u.a. (Hgg.).

- Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998; *E. Otto*, »Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...«. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne, in: *J. Mehlhausen* (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, VWGTh 14, Gütersloh 1998, 107–145; *B. Janowski*, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: *R. Scoralick* (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, SBS 183, Stuttgart 2000, 33–91.
7. Die hier nur in unzulänglicher Weise mit »böse«/»Bosheit« wiedergegebene hebräische Begrifflichkeit *r'/'h* hat »Bosheit« nicht primär im moralischen Sinne vor Augen, sondern ist eher funktional konzipiert: Die Menschen sind »böse«, weil ihr Denken und Planen letztlich lebenshinderliche (»böse«) Folgen zeitigen. Ihr Handeln ist nicht immer und von vornherein auf dieses Ziel ausgerichtet, sondern es läuft – so urteilt Gen 6,5–8; 8,20–22: erfahrungsgemäß – im Resultat darauf hinaus. Vgl. *C. Dohmen/D. Rick*, Art. *r'*“, ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 582–612, 604.
 8. *U. Rütterswörden*, Der Bogen in Genesis 9. Militär-historische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol, UF 20 (1988), 247–263; anders *E. Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1987, 124–131.
 9. *J. Mittelstraß*, Glanz und Elend der Geisteswissenschaften, Oldenburger Universitätsreden Nr. 27, Oldenburg 1989, 19f.