

# Gottes lebendige Gerechtigkeit

von Reinhard Lauth, München

## I

Versuchen wir, nach allem Entwickelten, zu verstehen, was im Geiste Abrahams *grundsätzlich* vorging, als er den Auftrag, seinen Sohn Isaak zu opfern, willentlich annahm.

Verfolgen wir noch einmal die Worte Gottes, die dem Bericht zufolge an ihn ergangen sind, und versuchen wir, sie nach ihrer Art zu unterscheiden.

Das unter diesen völlig herausragende ist das einsam für sich stehende (sittliche) Gebot, das als fundierendes des Beschneidungsbündnisses vor dessen Anordnung vorher von Gott gegeben wird:

*Wandle vor mir und sei vollkommen! (XVII, 1)*

Diese sittliche Forderung ergeht aber erst nach einer Reihe von anderen Forderungen an Abraham, denen er in der Folge jeweils entsprochen hat:

Zieh aus aus deinem Lande, deiner Sippschaft und aus deines Vaters Haus und komm in das Land, das ich dir zeigen werde! (XII, 1)  
Blicke auf und schau nach Norden, Süden, Osten und Westen!  
(XIII, 14)

Durchziehe dieses Land in seiner Länge und Breite! (XIII, 17)  
Sieh den Himmel und zähle die Sterne, wenn du kannst! (XV, 5)  
Nimm zum Opfer für mich eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine Taube! (XV, 9)

Zu der Handlung der Beschneidung fordert Gott:

Du sollst dich Abraham nennen! (XVII, 5)  
Du sollst Sarai, deine Frau (hinkünftig) Sara nennen! (XVII, 15)  
Du und Dein Same wirst meinen Pakt bewahren! (XVII, 9)  
Beschneide!

Das alles sind Handlungsgebote. Zu diesen kommen dann Verheißungen, Versprechungen und Voraussagen. Diese mit den Handlungsgeboten zusammen begleiten jedoch den zentralen Vorgang des Bündnisseschlusses. Darin werden die Bündnispartner bestimmt, ferner die obligaten Leistungen: die Beschneidung, die Annahme eines neuen Namens, die Bündnistreue. Von Gottes Seite her: die Gewährleistung des Landbesitzes; der Nachkommenschaft (überhaupt), und eines leiblichen (schließlich vollegitimen) Sohnes; der geistigen Harmonie der Nachkommen; der Verleihung des ständigen göttlichen Schutzes.

Sowohl die Handlungsgebote als auch die Bündnispartner *ergeben sich erst* aus dem sie fundierenden Sittengesetz und göttlichen Gesetz »Sei in deinem Wandel vor mir vollkommen gerecht!« Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß Jesus in seinem ersten öffentlichen Wort diese Forderung Gottes wiederholt.

Auch die Worte Gottes an Abraham nach der Beschneidung sind Verhaltens- bzw. Handlungsgebote und Verheißungen, stehen also in der praktischen Hierarchie *unter* dem Gebot der *sedaka*.

## II

Das Gebot der Gerechtigkeit vor Gott ergeht an Abraham *ineins* als konkret erfolgender Anspruch Gottes und als Sittengebot, das im Bewußtsein sich manifestiert. Alles kommt darauf an, daß wir es und seinen Charakter richtig verstehen.

Dieses Gebot ist zunächst einmal ein *kategorisches* Gebot: die Gerechtigkeit soll *unbedingt*, d. i. abgelöst von jeder (inneren oder äußeren) Bedingung erfüllt werden. Das Wort *Kategoria* (κατηγορία), ein griechisches Wort, bezeichnete ursprünglich die gerichtliche Klageforderung, noch allgemeiner genommen die *Forderung schlechthin*. Erst Aristoteles hat ihm die andere Bedeutung einer (jeweils bestimmten) Eigenschaft gegeben. Bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit ist sie einsichtig in dem erstgenannten Sinn zu nehmen. Erst Kant nimmt sie *philosophisch* im praktischen Gebiete als *unbedingte* Forderung.

Das Gebot der Gerechtigkeit ist ferner ein *absolutes* Gebot in dem Sinne, daß dies *aus sich* keine Einschränkungen seiner Geltung bestimmt und auferlegt.

Man muß sich das Ungeheuerliche des Heraustretens einer solchen Konzeption in der Geschichte der Menschheit klarmachen. Was sein soll, wird in ihr allem, was nur ist, nicht nur in Selbständigkeit gegenübergesetzt; sondern ihm wird der Primat gegeben, nicht nur in dem Sinne, daß »alles, was ist« nur in *seinem* Sinne einzuordnen ist, sondern in dem noch viel weiter gehenden, daß es erst im Lichte des absolut Gesollten seinen ihm spezifischen Charakter erhält.

Der gewöhnliche Fehler in der Auffassung des absoluten Solls ist der, daß man es einseitig abstrakt (und nicht konkret) als Prinzip faßt. Das Soll ist sich manifestierender wirklicher Wille, und das wird dadurch ausgesprochen, daß gesagt wird, es sei der Wille Gottes (und nicht nur, wie man für uns Moderne hinzufügen muß, ein abstraktes Prinzip »absoluter Wille«). Der Aufgeforderte steht vor diesem gegenwärtigen wirklichen Willen, und nur dadurch *ist* er und ist er Geforderter, das ist: aufgerufener endlicher Wille.

Der unendliche, im Soll hervortretende göttliche Wille ist der der *vollkommenen* Gerechtigkeit. Wenn dieses im Griechischen der Septuaginta mit ἀμεμπτος (untadelig) ausgedrückt wird, so ist nur indirekt, negierend, dasselbe gesagt wie im lateinischen perfectus. Das göttliche Soll birgt in sich die absolute Wertfülle (πληρωμα; Io. I, 16!), die dem endlichen Wollen im Menschen durch sein Erscheinen in ihm indiziert ist.

Wenn im Koran der Leitsatz »Gott ist ein Einziger« ausgesprochen wird und »Du sollst ihm nichts gleichsetzen«, so ist dieses Pleroma im absoluten Soll und seine absolute Vortrefflichkeit und Untadeligkeit angesprochen.<sup>1</sup>

1 Siehe Scholion S. 404.

## III

Dort, wo es sich ursprünglich selbst konstituiert, ist noch an keine Ausführung zu denken bzw. gedacht (wie »Durchziehe ...«, »Beschneide ...«, »Nenne ...«, »Opfere ...!« u.s.w.). Das sittliche Gebot, rein und für sich, ist allerdings im Verlauf der Menschheitsgeschichte fortwährend mit dem konsekutiven Gebot der Art und Weise der Anwendung zusammengenommen bzw. verwechselt worden, und dies hat unendliches Unheil angerichtet, weil man das eine und das andere verwechselt oder vermischt hat. Dies geschieht auch heute nicht weniger als in früheren Tagen.

Das höchste, göttliche Gebot, das bedingungslos wertgehalten werden soll, *ist in sich* noch ohne Bezug auf den Verwirklichungswillen und die sich aus diesem gebietende Verhaltensweise. Erst die Handlungs- bzw. Verhaltensgebote betreffen letztere, und diese ergeben sich aus der Berücksichtigung der jeweils gegebenen faktischen Wirklichkeit. Aus dem Handlungsgebot ergeben sich wiederum der zu stiftende Sinn sowie die Zwecke und Mittel zu dessen Verwirklichung.

Eine eigene Gruppe bilden unter den Handlungsgeboten die Gebote des Bündnisses. In diesen wird ein Handeln mit Bezug auf ein fremdpersonales Handeln, im obwaltenden Falle mit Bezug auf das Handeln Gottes gefordert: die geforderte Handlung (Verhaltensweise) ist eine interpersonale.

## IV

Man muß ganz erhebliche Widerstände überwinden, wenn man richtig begreifen will, was im Buche Genesis und von ihm ausgehend unter der dort geforderten »Gerechtigkeit«, der *sedaka*, zu verstehen ist. Das griechische Wort δικαιοσύνη und das lateinische *iustitia* geben den spezifischen Sinn der *sedaka* gerade *nicht* wieder, höchstens eine weniger belangreiche Seite derselben. Die *sedaka* ist vor allem ande-

ren eine Werthaltung *in Bezug auf* den Einen Gott, was in dem »vor mir« ihres Gefordertseins ausgedrückt ist.<sup>2</sup>

Vor der Stelle im Buche Genesis XVII, 1 spricht die Hl. Schrift nicht von einem Wandeln »vor Gott« bzw. »vor dem Angesichte Gottes«, sondern nur, wie z. B. im Falle Henochs, von einem Wandel »mit Gott«, worin die Interpersonalrelation noch nicht gefaßt und bezeichnet ist.

Es kommt darauf an zu erklären, was dieses Verhältnis zu Gott ausdrückt.

Der Mensch ist seinem Wesen nach Bewußtseinswesen, d. i. geistiges Wesen rein und an sich, und erst als solches ist er, im Bezug auf die Ausformung dieses Wesens in der Sphäre des (vitalen) Lebens, Lebewesen. »Deus inspiravit in faciem eius spiraculum (ruah!), et factus est homo in animam viventem.« (II, 7). (Für den Heiden Aristoteles hingegen ist der Mensch ζῶον πολιτικόν, also primär Lebewesen!) Als solches geistiges Wesen ist der Mensch essentiell Bewußtseinswesen. Er weiß, indem er von etwas weiß, stets ineins von sich selbst, und er weiß, daß *er* es weiß. Dies ist keine zufällige, beliebig wegzudenkende Beschaffenheit, sondern ausschließende Bedingung seines Seins. Der Mensch ist sich also, wenn er sich etwas bewußt ist, unaufhebbar *seiner selbst* bewußt. Er ist *für sich selbst ein Du!* Er kann zu sich sagen und sagt es implizit immer: »Du tust das und das; du hast das und das zu tun!« Der Mensch als bewußtes Wesen ist sich also permanent zugleich und ineins Du, was sich mit dem Ich in dem Wort »sich« zusammengefaßt findet.

Aber mehr noch: Der Mensch als Bewußtseinswesen ist nur »unter Menschen Mensch«, d. h. nur im Verhältnis des konkreten Aufgerufenerwerdens und Vernehmens dieses Aufrufs. Im Aufruf wird ihm ein

2 Der Koran kennt dieses »Angesicht Gottes«. Sure II, 115 heißt es: »Der Orient und der Okzident gehören Gott. // Nach welcher Seite ihr euch auch hinwendet, // so ist das Antlitz Gottes da. // Gott ist überall gegenwärtig und Er weiß.« Der Gläubige sucht das Antlitz Gottes (vgl. z. B. Sure VI, 52). Dennoch ist der Koran von der Prosopon-Konzeption des Neuen Testaments gänzlich entfernt, weil er, was es heißt, »dem Antlitz Gottes entsprechen« (im Sohne Gottes), nicht faßt. Und doch versteht der Verfasser des Koran das »Vor-dem-Antlitz-Stehen« nicht abstrakt, sondern konkret.

von ihm zu verwirklichender Sinn zugesprochen und eine eigene Sinngebung zugemutet, die *er* selbst realisieren soll und die (vom Aufrufenden her gesehen) nur er realisieren kann: das Vernehmen, Annehmen und Verwirklichen der im Aufruf angehobenen, aber bewußt nicht durchvollzogenen Sinngebung – durch sich selbst.

Nur indem der Aufruf so genommen wird, wird dem Menschen sein Menschsein eröffnet.

Man stelle sich einmal einen Augenblick lang den Menschen in einer rein sächlichen Welt vor. Die Sachen rufen ihn nicht auf, sie sprechen ihm nicht jenen angehobenen Sinn zu, durch den allein *er* Sinn, und zwar dann *seinen* Sinn realisieren kann. Oder man stelle sich vor, daß alle anderen Menschen ihn ganz und gar wie eine Sache behandelten, vom Anfang bis zum Ende: auch dann wäre er gar nicht aufgerufen und könnte folglich nicht Mensch sein. Die Achtung des Anderen als frei Realisierenden ist also *conditio sine qua non* des Menschseins, d.i. des Bewußtseins. Die Achtung ist jedoch immer ein *moralischer* Bezug, eine *Werthaltung* des Anderen, keine bloß ontische Relation. Wenn ich jemand zu etwas aufrufe, versage ich mir, ihn direkt wie eine Sache zu determinieren, sondern respektiere *seine* Entscheidung.

Im Verständnis der Heiden – nehmen wir hier die Griechen – ist das zwischenmenschliche Verhältnis nur ein potenziertes natürlich-sachliches; der status moralis ist der status naturalis in der gehobenen Sphäre und Klasse des geselligen Lebewesens (ζωον!). Ganz anders, wie wir hier sehen, im Verständnis der sedaka!

Abraham ist von Gott *angerufen*, Gott trifft ihn, und das heißt ineins: er wird von Ihm betroffen. Dieser Aufruf ist immer zugleich Aufgabe und Aufforderung.

Die spezifisch *visuelle* Erscheinung des anmutenden Gottes bleibt dem höheren Ausnahmefall vorbehalten; und übrigens ist dem Hebräer das *Bild* Gottes, als allemal auch vitale Lebendigkeit repräsentierend, verhaßt: »Du sollst Dir kein geschnitztes Bild von Mir machen ...!« Im debir ist keine Götterstatue, sondern die Forderung (in der Gestalt des Gesetzes). Gewiß wird auch der *akustische* Anruf durch einen Hauch (ruah) vermittelt, hier aber mittels eines Mini-

zum von belebter Materie; und noch dazu ist der Gehörsinn immer *nur* Fernsinn.

Abraham ist *von Gott* aufgerufen. Das heißt vor allem anderen: nicht von einem anderen Menschen. Das Du, das ihn im Aufgerufenwerden zur Gerechtigkeit trifft, ist grundsätzlich anderer Art als ein menschliches Du, wenngleich es sich ineins auch in dieser menschlichen Weise manifestieren mag. Gott ist für den von Ihm Aufgerufenen ein andersartiges Du als das bloße Du im zwischenmenschlichen Bezüge, welcher erst durch Gottes Aufruf möglich wird.

In jedem interpersonalen Nexus finden wir demnach:

1. ein fremdes Du, das für mich ebenso Du (und damit selbst Ich) ist wie ich für es Du bin.
2. (jeweils) ein Ich, das immer *nur* Bewußtsein im Konzipieren seines eigenen Du ist.
3. eine das ganze Verhältnis erzeugende und begründende absolute Forderung, d.i. der Wille eines Du, der bzw. die das ganze Verhältnis erst ermöglicht.

Das einzelne Bewußtseinswesen kann sich dessen *reflexiv* bewußt sein oder nicht. Im zweiten Fall handelt es, wenn es der Forderung entspricht, »mit Gott«, im anderen und dem hier relevanten Verhältnis aber »vor Gott«, »vor Gottes Angesicht«. Gott »sieht« (»hört«, »spürt«) den Angerufenen, und dieser »sieht« (»hört«, »spürt«) Gott; er hat das konkrete Erlebnis der Gegenwart Gottes, der ihn sieht. Dieses »Sehen«, »Hören«, »Spüren« erfolgt im ersten Aufgerufenwerden in zugleich (spezifischer) sinnlicher Manifestation, in der Folge dann jedenfalls als ständiges konkretes (übersinnliches) Bewußtsein des Gegenwärtigseins Gottes. Der von Gott einmal derart Aufgerufene behält das ständige Bewußtsein der Gegenwart Gottes und dessen, was diese von ihm fordert bzw. was er ihr schuldet.

Gott bekundet sich in jedem der genannten Fälle ineins, und zwar vorrangig, im Bewußtsein der kategorischen und absoluten Forde-

nung. Der sich im Sittengesetze manifestierende Wille ist ineins Gottes Wille: das so bestimmte Sollen.<sup>3</sup>

## V

Gott, El Shaddai, ist der »Übermächtige«, d.h. in der höchst denkbaren Weise Mächtige. Der Ausdruck »Macht« (ἐξουσία) muß aber in Seinem Falle nicht nur physisch, nicht einmal vorwiegend physisch, sondern vorrangig doxisch verstanden werden. Es ist vor der faktischen Macht die »Mächtigkeit« seiner Gerechtigkeit angesprochen. In beiderlei Hinsicht aber gilt, quod melius cogitari nequit (daß nichts Höheres darüber hinaus gedacht werden kann). Gottes Wille ist demnach der der höchstmöglichen, d.i. der höchsten Güte. Indem Abraham dauernd vor dem Angesicht Gottes wandelt, erforscht er fortwährend, ob er mit dem, was er zunächst vom menschlichen Wissen her für gerecht hält, auch das höchstmögliche Gerechte in Ansatz gebracht hat.

Entschieden wird diese Frage nun von keiner anderen Instanz als von der göttlichen Gerechtigkeit selbst. Verum est iudex sui et oppositi, wie Bonaventura es formuliert hat. Der göttliche gerechte Wille rechtfertigt sich aus sich selbst, d.i. offenbart aus sich, daß er rechtens ist und im höchsten Sinne rechtens ist. Er rechtfertigt sich, gerechtfertigt in sich, *in unis*, in unserem Bewußtsein, als wahrhaft solcher. Gott ist (nach einem Wort in der Apokalypse) »der Amen«. Im Koran findet sich dieselbe Bestimmung: Gottes Gerechtigkeit ist mu'min. Die Philosophie sagt entsprechend: Gott ist wahrhaftig (verax). Auf dieser Evidenz der absoluten Juridizität (sedaka) beruht die Überzeugung Abrahams. Was er über alles werthält, ist die Gerechtigkeit Gottes, die einsichtig ihre absolute Herrlichkeit bekundet.

<sup>3</sup> Das Sollen ist stets in sich Wollen. Im Falle des absoluten Sollens ist es göttlicher, ineins sittlicher Wille.



## VI

Es kommt an dieser Stelle darauf an, ein sich nahelegendes *qui pro quo* zurückzuweisen. Man könnte meinen, der Wille zur Gerechtigkeit in Abraham werde von der bloßen reinen Willenskraft getragen.

Abraham war gewiß eine äußerst willensstarke Persönlichkeit, daran läßt der Bericht keinen Zweifel. Der Evangelist Johannes unterscheidet im Prolog seines Evangeliums zwischen dem Wollen des Fleisches, dem Wollen des Mannes und dem aus Gott geborenen Wollen (I, 12). Daß das Wollen des Fleisches hier nicht in Betracht zu ziehen ist, versteht sich von selbst. Mit dem Wollen der Gerechtigkeit wird ja gerade *dieses* sinnliche Wollen zurückgewiesen. Doch ob Abrahams Wollen das der reinen Willensstärke oder ein »aus Gott geborenes« Wollen war, das ist die Frage. Nun aber gilt es einzusehen: Im Ganzopfer kann der bloße Wille des Mannes nicht mehr der Träger der Handlung gewesen sein; das eigene Sein, einschließlich des eigenen faktischen Wollens wird ja da Gott geopfert. Der Wille, der sich in sich und seinem Kinde zum Ganzopfer bringt, ist »aus Gott geboren«, d.i. aus der endgültigen Bejahung des göttlichen Guten. Er ist Überzeugungswille.

Wollte man das Gegenteil annehmen, so müßte Abrahams Opfer als eine Art Selbsthinrichtung des »männlichen« Willens verstanden werden. Ein solcher Gedanke legt sich allerdings angesichts der heutigen Situation der (anhebenden) Verzweiflung an unserer Existenz nahe; ich denke an die sogenannten »Selbstmordattentäter«, die in kalter Verzweiflung sich selber hinrichten, meist im Verein mit einem Haß, der sich an der »sinnlosen«, d.i. sinnwidrigen modernen Welt rächen will. So sehr der Holocaust diese Einstellung derjenigen Abrahams nahebringt, trennt beide Arten von Ganzopfer doch *das völlig andere Prinzip*, aus dem diese gebracht werden. Das Ganzopfer seiner selbst rein aus »dem Wollen des Mannes« ist das atheistische Gegenstück zum Ganzopfer »aus dem Willen Gottes«.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Dies ergibt zugleich auch den Unterschied des Selbsttötungsattentats der Palästinenser von dem Selbstmordattentat *atheistischer* Terroristen« (besser: »Nihilisten«).

Abraham wollte das Gute um des Guten selbst willen. Sein Wille war im Aufgehen der Selbstrechtfertigung des Guten mit diesem eins geworden, ohne deshalb aufzuhören, *sein* Wille zu sein, und so ist es die unermeßliche doxische »Kraft« des Guten, die zum Prinzip seines Wollens geworden ist.

## VII

Der göttliche Wille, wie er sich ursprünglich im absoluten Wertsein offenbart, ist ein *bestimmter* Wille, nämlich (nach Gen. XVIII) der Wille, der *Gerechtigkeit* will. Wir müssen zuerst verstehen, was diese Gerechtigkeit bedeutet.

Es sind zwei Stellen, an denen im Genesis-Bericht dieser Ausdruck direkt gebraucht wird, und zwar *zum ersten Mal* überhaupt gebraucht wird: die Stellen XVIII, 19 und XVIII, 25. Bei der Fürbitte für Loth wagt Abraham Gott vorzuhalten: »Wirst Du denn den Gerechten mit dem Ruchlosen ins Verderben stürzen? Das sei fern von Dir, daß Du den Gerechten mit dem Ruchlosen verdirbst!« (XVIII, 25). Zuvor aber, wird berichtet, hatte Gott erwogen, daß Abraham in der Zukunft seine Nachkommen anhalten werde, »daß sie den Weg des Herrn einhalten und gerechtes Urteil (iudicium) und gerechtes Tun (iustitiam) vollziehen werden« (XVIII, 19). *Gott spricht nur aus, was Abraham letztlich bewegt!!*

Die Hl. Schrift bezeichnet auch andere Männer vor Abraham als »gerecht«, so z.B. Abel. Doch in diesen Fällen wird die Gerechtigkeit eines bestimmten Aktes (z.B. des Fettopfers Abels) hervorgehoben, nicht aber ausgeführt, daß die Gerechtigkeit *das Prinzip* ihres gesamten Wollens durch ihr ganzes Leben hindurch gewesen sei.

Was ist nun aber unter der »Gerechtigkeit« Abrahams spezifisch zu verstehen? Was hier bezeichnet wird, ist eine angemessene Wertschätzung in Tat und Wort. Es geht darum, sich entsprechend dieser Wertschätzung in allen gegebenen Fällen zu verhalten, den Wert im positiven Falle anzuerkennen, im negativen Falle (nicht unangemessen) in An-

rechnung zu bringen – und zwar entsprechend. (NB. Das deutsche Wort »entsprechen« bezeichnet das geforderte Verhältnis vorzüglich: es wird dem Bewerteten (geziemend) zugesprochen, was ihm gebührt.)

Das (in der Septuaginta gebrauchte) Verbum für dieses Verhalten ist: τιμᾶω. Nun kann dieses Wort τιμεῖν jedoch in zweierlei Sinne verstanden werden: Man kann das gerecht zu nehmende Verhältnis in folgender Weise verstehen: Eine Person, eine Sache, eine Handlung u. s. w. hat aus sich einen bestimmten positiven Wert, und dann geziemt es sich, ihn resp. sie entsprechend positiv (in Urteil und Tat) einzuschätzen. Oder die Person, Sache u. s. w. ist in sich wertlos oder gar wertwidrig; dann ist *keinerlei* positive Wertsetzung gefordert oder geziemend.

Man kann das gerecht zu nehmende Verhältnis aber auch so verstehen, daß, abgesehen von dem *jeweils obwaltenden* Wert oder Unwert, eine Person, Sache u. s. w. *grundsätzlich* positiv wertzuschätzen ist, unangesehen ihres derzeitigen (und als dieses akzidentellen) Wert- oder Unwertseins.

Im Altertum, d. h. hier zu Beginn der Bronzezeit, aber dann auch das gesamte »Gesetz und die Propheten« hindurch, findet man völlig überwiegend das soeben als erstes aufgeführte Verständnis der Gerechtigkeit. Nimmt man diese Auffassung an, so ist eine Person immer nur akzidentell wert oder unwert. Verliert sie diesen akzidentellen Wert oder Unwert, so ist keine diesen entsprechende Werthaltung (τιμεῖν) mehr gefordert. Das klassische Beispiel ist das Verhalten gegenüber dem zum Tode Verurteilten: man ist berechtigt, mit ihm wie mit einer Sache umzugehen und schuldet ihm keine Achtung seiner Menschenwürde mehr. (So Jesus als solches Objekt der römischen Kohorte.)

## VIII

Wie ist die Sachlage nun im Falle Abrahams? Die Beantwortung dieser Frage ist von den durchgreifendsten Folgen.

Aus seiner Lebensgeschichte ergibt sich, daß er nicht bloß die konventionelle relative, sondern die fundamentale Wertschätzung vollzo-

gen hat; und das gerade macht Abraham zu einer so einzigartigen Gestalt im Verlauf der Menschheitsgeschichte. Abraham entspricht nicht nur dem aktuellen, er entspricht dem grundsätzlichen Wert des Anderen.

Erweisen läßt sich dies an seinem Verhalten zu Hagar. Als Gott die Beschneidung als wirksames Zeichen (sacramentum) der Bundeszugehörigkeit anordnet, da schließt er in den Kreis der zu Beschneidenden außer Abraham und Sara mit ein 1.) den Fremdling »nicht aus eurem Stamme«, 2.) die in der Familie geborenen Knechte und Mägde (vernaculos) und 3.) die hinzugekauften Sklaven (emptitos) (XVII, 13). Hagar war nicht in der Familie geboren worden, sie war eine erhandelte Fremde, gehörte also zur untersten Klasse der zuvor Genannten.

Wir erfahren nicht, wie Abraham und Sara Hagar *vor* ihrer Flucht genommen haben. Es kann leicht sein, daß sie sie nur nach ihrem relativen Wert als Sklavin positiv bzw. negativ geschätzt haben. Anders aber wurde für Abraham die Sachlage, nachdem Gott Hagar erschienen und sie freiwillig in ihr Dienstverhältnis zurückgekehrt war. Man bedenke – und für die damalige Zeit – *Gott selbst* erschien Hagar, leitete sie und gab dem von ihr zu erwartenden Sohn seinen Namen. Gott selbst! Gott hat damit vom Anfang an Hagar und Ismael zu (künftigen) Gliedern der Kirche bestimmt! Eine Sklavin, eine Fremdländische, und deren Kind! ἐπηκουσεν κυριος τη ταπεινωσει σου. (Der Herr hat deine Erniedrigung wahrgenommen!) An dieser Stelle gilt es zu erkennen, daß das Verhältnis zum Dienenden, zum Sklaven, zum Fremden von Anfang an von Gott auf eine andere Stufe gestellt wird als im Heidentum. Und Hagar muß dies vorgeahnt haben. (Umgekehrt ist die Ausdehnung der Beschneidung auf die zuvor aufgezählten Gruppen das folgerichtig Entsprechende zur fundamentalen Wertschätzung Hagers durch Gott.)

Wenn nun auch Abraham sich *vor* dieser Gotteserscheinung in puncto iustitiæ auf dem Standpunkt des Heiden befunden haben sollte, so muß er doch aus der Gotteserscheinung am »Brunnen dessen, der lebt und sieht« erfaßt haben, daß auch diese geringstgeschätzten Menschen *grundsätzlich* von Gott in Seine Gerechtigkeit mit einbezogen werden – und er *hat* es erfaßt! Hagar berichtete ihm, daß und

wie Gott ihr erschienen war und welchen Auftrag er ihr und damit Abraham gegeben hatte. Und Abraham nahm diesen Bericht als wahr an; er nannte Hagers Kind nach der Geburt mit dem Namen Ismael. Das heißt nun: er erkannte, daß Gott wirklich mit Hagar gesprochen und sie beauftragt hatte: daß sie folglich im gleichen Verhältnis der unmittelbaren Gottesführung stand wie er. Sie hatte demnach die gleiche Beziehung wie er selbst zum göttlichen Du. Indem er dies als wahr erkannte und als gerecht annahm, nahm er Hagar, im Verständnis der *grundsätzlichen* Wertschätzung und Achtung als Menschen, vor Gott an: Was Gott hier »der geringsten seiner Schwestern getan hatte«, das hatte auch er ihr zu tun. Und das galt bald danach auch für alle vernaculi und emptiti in der Großfamilie Abrahams.

Es ist richtig: die grundsätzliche Achtung der Menschenwürde als geziemendes gerechtes Verhalten inaugurierte Gott selbst. Aber Abraham hätte sich ja auch dieser Wertschätzung verweigern können! Doch das tat er nicht: er nahm Hagar als zum Bund derer, die Gerechtigkeit ausüben und in Gerechtigkeit miteinander leben sollten, gehörig an; und der Bund sollte ja später einmal sich auf alle Völker der Erde ausweiten.

Abrahams Wertschätzung Hagers dokumentierte sich in der Folge darin, daß er sie in die Kirche einbeschlossen ansah und daß er diese neue Wertschätzung nicht nur gegenüber ihr (und Ismael) bewies, sondern sie auch nicht angetastet sehen wollte, als Sara die Verstoßung forderte. »Dies kam Abraham hart an.« Zwar mußte er auf Gottes ausdrückliches Gebot hin Hagar und Ismael in die Wüste verstoßen – aber er tat dies nur schweren Herzens. Nicht seine Bejahung der Gerechtigkeit, vielmehr seine Analempsis war in Anspruch genommen; seine Wertschätzung blieb die gleiche. Und wenn es noch eines Zeichens bedurft hätte, daß dies auch so sein sollte, erschien Gott Hagar erneut und zum zweiten Male in der Wüste, riß sie aus der Verzweiflung und führte sie und durch sie Ismael bei der Hand. Abraham wird gewiß von dieser zweiten Gotteserscheinung erfahren haben.

Man versteht erst an dieser Stelle vollkommen, welch unerhörtes Faktum Gottes Erscheinen auf den Wegen Hagers ist. Gott selbst durch-

streicht in Vorbereitung des Bundes die allübliche relative Wertschätzung der Menschen zu Gunsten einer grundsätzlichen Wertschätzung des Menschseins und Bewußtseins im Horizonte Seiner Gerechtigkeit. Die Kapitel XVI und XXI sind von überragender Relevanz!

## IX

Natürlich bedeutet alles soweit Dargelegte nicht, daß Abrahams fundamentale Wertschätzung auch ipso facto in seiner Nachkommenschaft verstanden und tätig gelebt worden, ja auch nur geteilt worden wäre. Isaak wird, nach der Einigung seines Willens mit dem Willen des Vaters, sie bei seinem Opfer geteilt haben; Saras (fernere) Nachkommen offenbar nicht ohne weiteres! Und es bedurfte in der folgenden geschichtlichen Entwicklung der standhaften und nicht zu erschütternden Überzeugung des rechtgläubigen Teils des Volkes und der Propheten, um diese Gerechtigkeit im Sinne Abrahams im Blick zu behalten und zu üben und sie angesichts der wachsenden Ungerechtigkeit in Israel immer dringender einzufordern. In Jesu ungeschuldeter Übernahme der fremden Schuld fand sie ihre Vollendung. Er hat alle geziemende Gerechtigkeit erfüllt. Jesus schließt seine Einweihung der Apostel (nach dem Johannes-Bericht) mit einem Gebet, in dem er Gott als »*gerechten* Vater« (πατηρ δικαιε) anruft! (XVII, 25).

Man kann rückschließend erkennen, wie wichtig es ist, daß der Genesis-Bericht ausdrücklich sagt, daß Abraham nur auf Gottes dazwischenkommendes Geheiß hin die von Sara geforderte Verstoßung Hagar und Ismaels vollzogen hat (gesichert durch Gottes Zusage, daß beide gerettet werden würden). Abraham bewegte der Gedanke der *grundsätzlichen* Gerechtigkeit, und das hebt ihn aus dem Umfeld der bloß relativen Wertschätzung heraus. Dieses neue Gerechtigkeitsgefühl bedeutete, mit Kant zu sprechen, »eine Revolution der Gesinnungsart«, eine *neue* Einstellung, die von da an die Werthaltung aller wahren »Hebräer« werden sollte.

## X

In der beschriebenen höchsten Werthaltung hat Abraham das Rechte nicht nur erschaut, sondern *vollzogen*.

Sieht man diese in ihrer Güte und Wahrheit unerschütterliche Überzeugung in actu von der Seite der faktischen Realität an – einschließlich der Faktizität des wirklichen Wollens in der Welt –, so erscheint sie als völlig ohnmächtig. Sie bedarf scheinbar des »Wollens des Mannes« (ἀνδρεία) und der Beherrschung des »Wollens des Fleisches« (σωφοσύνη), um wirksam werden zu können – und selbst dann: wie beschränkt wirksam! Die Menschheitsgeschichte beweist es.

Sieht man aber eben diese selbe lichte Werthaltung des gerechten Wollens von der Seite dessen an, was sein soll, so erschließt sich ihre grenzenlose »Macht«: sie selber und *nur sie* bestimmt, was recht ist, und nichts anderes in aller Welt vermag das zu bestimmen und zu bewahren. Abraham stand unmittelbar vor dem Isaak-Opfer völlig allein einer Außen- und Innenwelt gegenüber, deren faktische Macht unermeslich war. Dieser Macht der sinnlichen Gier galt sein abgrundtiefer *Abscheu*, sein geistiger Haß. Er galt gleichermaßen, ja in qualitativ erhöhter Weise dieser Gier, wo sie in der Kirche gottfeindlich zu wüten suchte.

In diesem absoluten Ja zu Gott und Nein zur Ungerechtigkeit besiegte er, d. h. besiegte Gott in ihm das Faktum. »Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem, filios Dei fieri.« Selbst die Weltgeschichte, wenn man sie nur in ihrer Faktizität ansieht, belegt diese siegende Gewalt des Rechten im Durchbruch der Offenbarungs-Religion und an dem Ausmaß von Kräften, die durch sie konstelliert sind und welche aus dem Haß gegen diese Gerechtigkeit ihre Kraft ziehen.

Ich habe gesagt: wenn man die Geschichte auch nur faktisch ansieht! Aber das ist der Gesichtspunkt von unten. Ganz anders, wenn man den gerechten Willen sub specie æternitatis erkennt: in eius aspectu fugit terra et cælum et locus non est inventus eis« (Ap. XX, 11).

So nur kann man verstehen, daß es Abraham, der sein Leben in Isaak und mit diesem opferte, nicht (mehr) um das Individuelle ging, nicht um *sein* »ewiges Leben« in der Wohlfahrt seines Samens, nicht

einmal (mehr) um das Erblühen der Kirche, sondern einzig um den Willen Gottes als solchen.

In diesem dem göttlichen Willen geeinten Willen waren und sind die »Pforten der Hölle« (XVI, 18) überwunden; ja, dieser Wille »erobert« »die Tore seiner Feinde« und erbricht und vernichtet sie – sowohl die chaldäische Hölle draußen als auch den »Haß Saras« im Innern. Abraham war in seinem Mut demütig und in eben dieser Demut allmutig.

Bei allem im höchsten Werthalten der Gerechtigkeit gefestigten Willen bleibt aber unbegreiflich, daß Abraham gegen eine ganze Welt der Unsittlichkeit durchhalten konnte, wenn man nicht noch einen wesentlichen Punkt seiner Standfestigkeit im gerechten göttlichen Willen sieht: die wahre rechte Werthaltung wirkt »*lebendig*«. Im Johannes-Evangelium sagt Jesus: »Wie der Vater das Leben in ihm selbst hat, so hat er dem Sohn gegeben, das Leben in sich selbst zu haben.« (V, 26). »Das Leben in sich selbst haben« bedeutet, daß die wahre Werthaltung eine unendliche Kraft des Lebens ist, die aus ihrem Prinzip fortgehend gespeist wird. Diese lebendige Kraft trat mit Abrahams geistiger Geburt ihren Zug durch die Welt an.

Ich bitte jeden Leser, der bis zu dieser Stelle der Erwägung gekommen ist, sich zu fragen, ob er aus anderen (und hier vermutlich seinen eignen) Voraussetzungen erklären kann, daß die Christen Gewordenen der ersten Jahrhunderte *freudig* in den Märtyrertod gingen. Nur wenn er sich das – und nach seiner eigenen Beurteilung! – einsichtig machen kann, vermag er auch bei genügendem Bemühen, Abrahams lebendige Überzeugung und Willen zu verstehen. Dieses Leben war und ist es, das in den Kindern seines Bundes mit Gott weiter »lebt« und unüberwindlich »lebt«. Dieses Leben ist es auch, von dem Jesus spricht, wenn er von »ewigem Leben« spricht.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Im IV. Kap. des Johannes-Evangeliums bittet Jesus eine Samariterin am Jakobsbrunnen in Sichar, ihm Wasser zu schöpfen. Als sie das wegen des feindseligen Verhältnisses zwischen Juden und Samaritern anstößig findet, sagt er ihr, wenn sie *ihm* bäte, so könnte sie von ihm lebendiges Wasser erhalten, so daß sie nicht mehr das stehende Wasser zu schöpfen notwendig hätte. Das lebendige Wasser, d. i. das Quellwasser, repräsentiert das lebendige Leben aus sich selbst, das mit der Einswerdung mit dem göttlichen



»Gesegnet sei der Name des Herrn, des Barmherzigen, der voll Barmherzigkeit ist, der Gott der Erlösung. Gott! Kein anderer Gott außer Ihm, dem Lebendigen und Währenden« (Koran, Sure III, 1–2).

»Le Vivant, le Subsistant«, schreibt B. Bonnet-Eymard, »ces noms divins appartiennent en propre au Dieu d'Agar, mère d'Ismael.«<sup>6</sup>

Hagar hat zuerst Gott, der ihr erschien, »den Lebendigen« genannt und »Den, der sieht« (XVI, 14). Es waren die ersten Worte, mit denen sie Sein Erscheinen vor ihr, der demütigen Magd, auszusprechen vermochte. Al-qayyûm, wie der Koran Ihn in der Folge nennt. Diese Tatsache aber beweist, daß sie Gott »den Lebendigen« *als solchen* eingesehen hat, das heißt aber: die unermessliche Lebenskraft aus Gott.

Mit Abraham hatte zum ersten Mal die Menschheit ihren Kopf aus der sinnlichen Jauchegrube herausgehoben und reine Luft eingeatmet: wie mußte ihm demnach bewußt geworden sein und bewußt bleiben, welch völlig andere Welt das Reich der sedaka ist als die Welt der einzig waltenden und alles bestimmenden Sinnlichkeit. Wenn heute, nach viertausend Jahren, die, welche die Ungerechtigkeit lebendig erfahren, mit ungeahnter seelischer Kraft gegen das Unrecht aufstehen, wo es wieder allbestimmend zu werden versucht, wieviel mehr muß das bei Abraham der Fall gewesen sein, der als erster der chaldäischen und kanaanäischen Hölle entstieg. Nur so wird auch verständlich, wie er Überzeugte »zeugen« konnte, die, mit dem weltweiten Erfolg, den wir heute kennen, für diese Gerechtigkeit leben konnten und können. Noch ist zu beachten, daß diese Überzeugung mit ihrer Lebenskraft grundlegend nicht im Bereich der Urteilskraft, sondern dem der alles tragenden Einbildungskraft »verankert« ist. Menschen können sich über das, was sie letztendlich trägt, in der Reflexion sehr täuschen. Aber in entscheidenden Lebenssituationen bricht die unterbewußte Basis durch. »Bricht durch« als erneute Manifestation der Lebenskraft oder aber – bräche durch, wenn das sein könnte, in die Bodenlosigkeit.

Willen fortquillt. Bei seinem ersten Auftritt im Tempel am letzten Tage des Laubbüttenfestes geht Jesus von ebendiesem Gedanken aus: »Ströme lebendigen Wasser gehen von Ihm aus« (VII, 38). **6** *Le Coran*, Bd. II, S. 13 (Saint-Parres-lès-Vaudes, o.J.).

## XI

Wenn man die Psalmen des Alten Testaments aufmerksam liest und meditiert, so springt einem ins Gesicht, daß der Betende primär nicht sein Verhalten zum Nächsten überdenkt, sondern sein Verhalten zu Gott, und dann erst und darin sein Verhalten zum Nächsten. Der Grund dessen ist einsichtig: Gottes Wille ist der vollkommen gerechte Wille, vor ihm und an ihm prüft und richtet sich der menschliche Wille, und nur durch diese Krisis vermag er sich zum reinen Willen zu läutern. Mit eben diesem reinen Willen achtet man dann auch ipso facto den Nächsten.

Das Gesagte bedeutet nicht, daß man nur Gott liebt und nur, weil Gott es gebietet, auch den Nächsten. (Das ist freilich noch die Auffassung des Koran.) Die göttliche Gerechtigkeit ist vielmehr unteilbar. Abraham hat gewiß Ismael und Isaak geliebt, aber in der Liebe aus der göttlichen Gerechtigkeit. Der Beweis dessen ist, daß er beide Söhne geopfert hat.

Erlischt dieser Wille des göttlich Gerechten, so erlischt auch die Gerechtigkeit dem Nächsten gegenüber. Das Öl, das die Lampe speist, geht zur Neige. Darum erfolgt die Rechtfertigung des Werhaltens, Wollens und Handelns im Bezug auf den Nächsten *zuerst vor Gott* und in ihm. Dieses Wollen der göttlichen Gerechtigkeit erfüllt sich in der Herrlichkeit des vollkommenen Gottesfriedens, jenes Friedens, den der Koran in dem Worte *musAlma* anspricht.

## XII

Man hat in der katholischen Christenheit den Gedanken von dem Wettstreit der Gerechtigkeit und der Liebe meditiert und ist zu der Lösung dieser Frage mit der Einsicht gekommen, daß die Liebe immer zugleich auch die vollkommene Gerechtigkeit ist. Es ist klar, daß Abraham noch nicht zu dieser Einsicht, die erst in Jesu Opfertod zugänglich wurde, gekommen ist und auch garnicht gekommen sein konnte. Aber

er antizipierte es ahnend in seinem Gefühle, daß die Gerechtigkeit in ihrer Vollkommenheit zugleich Liebe ist. Wie Jesus von ihm sagte: er sah »Seinen Tag« und wurde mit (gnadenvoller) Freude erfüllt.

### XIII

Es bleibt noch ein wichtiger Punkt zu erörtern. Wir haben erkannt, wie Abraham zur Gewißheit des höchsten Wertens kommen konnte; und es versteht sich, daß aus dieser die Sinngebungen erfolgten. Eine ganz andere Frage jedoch ist, wie Abraham bei der *Zielsetzung im Prozeß der Analempsis* zur Gewißheit kam.

Soweit diese Zielsetzung auf dem geraden Wege zu einer Erfüllung liegt, der aus der höchsten Werthaltung heraus verfolgt werden soll, ist die Beantwortung der aufgeworfenen Frage leicht: Abraham wurde von zunehmender Einsicht und vorschreitender Einwilligung zu dem geführt, was von der höchsten Werthaltung her der zu realisierende Sinn war. Sehr viel anders aber lagen die Dinge da, wo das in der Analempsis Indizierte scheinbar einem solchen klaren Sinn widersprach.

Im Matthäus-Evangelium sagt Jesus den Jüngern während der Bergpredigt: »Ich sage euch, ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen; vielmehr, wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt, so biete ihm auch die andere dar; und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock abverlangt, so laß ihm auch den Mantel.« (V, 39–40). Es ist klar, daß damit nicht gesagt sein soll, man solle sich nicht dem Bösen entgegenstellen, wohl aber – wohlverstanden: im Religiösen! –, man solle sich ihm *sittlich* nicht *gewaltsam* handelnd oder auch nur sich verweigernd, entgegenstellen.

Diese Sachlage ist im Falle Abrahams vor allem bei der von Sara geforderten Verstoßung Hagar-Ismaels relevant. Abraham hätte ja Sara das von ihr Verlangte verweigern können, und das legte sich sittlich nahe. Nur Gottes ausdrückliche Anweisung, ihrem Verlangen stattzugeben, veranlaßte Abraham, dies auch zu tun. Will man nicht in den bekannten Fehler der Interpretation des Verhaltens zu Gottes Forde-

rungen verfallen, daß man sie völlig unvorbereitet für den Empfänger auftreten läßt, so muß man annehmen, daß irgendetwas schon in Abrahams Erwägungen dieser möglichen Handlungsanweisung entsprochen hat.

Hätte Abraham Saras Forderung abgewiesen, so wäre es bei der wilden Eifersucht Saras nur durch Anwendung von Gewalt – verdeckter oder offener Anwendung – möglich gewesen, die erforderliche harmonia familiæ et ecclesiæ zu erhalten; noch dazu wäre dann diese Harmonie immer nur eine Scheinharmonie gewesen. Es wäre nur soviel Gutes entstanden, wie Abraham selbst Gutes mit Aufwand seines Willens eingebracht hätte. Sara wäre dadurch nicht besser geworden, vielmehr wahrscheinlich noch bösertiger.

Saras Forderung war unmißverständlich die einer Suprematie in der Kirche. Wäre Hagar geblieben, so hätte sie sich dieser unterordnen müssen. Diese Unterordnung wäre implizit immer eine faktische Anerkennung des Besitzanspruches der Sara gewesen. Sara hätte also in der Kirche die Besitzergreifung begonnen. Abraham gegenüber konnte sie das nicht; aber Ismael wäre ipso facto der Herrschaft Saras unterstellt worden. Der Besitzanspruch zielt, wenn auch ohne daß Sara das erkannte, auf die Zerstörung des Weinberges Gottes. Abraham konnte sehr wohl, wenn auch nicht dies erkennen, so doch erahnen und zugleich damit fühlen, daß hier den Anfängen gewehrt werden mußte. Aber er konnte nicht wissen, ob Sara selbst nicht doch von ihrem Verlangen Abstand nehmen würde. Gottes Ordre behob die Unsicherheit.

Es gilt auch zu bedenken: Abraham war für seine Familie und seinen beschnittenen Stamm nicht nur das Haupt der Kirche; er war auch ihr *weltlicher* Herr, und *als solcher* verstieß *er* Ismael und Hagar. Er zwang sie, seine Zelte zu verlassen. Da aber die Hl. Schrift ausdrücklich hervorhebt, daß es ihm hart war, so zu handeln, so folgt, daß sein weltliches Urteil nicht *sein* kirchliches Urteil war; und das muß Hagar auch verstanden haben. Sie fand sich in der Stunde der Verstoßung irdisch, aber nicht religiös verurteilt (was ja dann auch durch das erneute Erscheinen Gottes evident wurde). Man kann nun

aber umgekehrt fragen, warum Abraham nicht seine weltliche Macht gegen Sara und ihr Ansinnen zur Wirkung kommen ließ. Nehmen wir einen Augenblick an, Gott hätte Abraham nicht angewiesen, dem Ansinnen Saras zu entsprechen, so hätte der Patriarch selbst ja das Verhältnis Sara / Isaaks und Hagar / Ismaels in der (heiligen) Familie regeln müssen. Er hätte dann verbieten müssen, daß Hagar und Ismael ausgestoßen würden, und dieses Verbot wäre in letzter Instanz zur *gewaltsamen* Beibehaltung Hagar / Ismaels in der heiligen Familie geworden. Dann aber hätte Abraham insofern das Prinzip Saras übernommen, daß zu Sein und Gedeihen der Kirche Gewalt (im eigentlichen Sinne) angewendet werden müsse. Die Kirche wäre dann eine politische Kirche geworden.

Was bedeutet aber dann die Anweisung Gottes, Saras Verlangen zu entsprechen, wenn wir sie nicht als eine solche Anweisung nehmen wollen, die Abraham unvorbereitet in einer Weise traf, daß er nur noch im Kadavergehorsam ihr hätte entsprechen können?

Man vergegenwärtige sich noch einmal: Ismael war genauso wie Isaak sein Sohn. Er hatte *ihm* in gleicher Weise die Gerechtigkeit zur Aufgabe gestellt. (XVIII, 19: *praeceptus filiz suis!*) Abraham hat ihn nicht bloß als irdischen Sohn, sondern als Sohn der Verheißung und Kind des Bundes mit Gott geliebt. Abraham wußte ferner, daß Hagar eine wahre hanifa war. Gott forderte also mit der Anweisung, Saras Wunsch zu entsprechen, das Opfer Ismaels, so wie Er nachher das Opfer Isaaks forderte. Der Unterschied ist der, daß Abraham an Ismaels Geburt sich selber schuldig gemacht hatte, hier also der Gedanke eintreten mußte, daß das zu sühnen war. Aber das hatte Ismael nicht zu büßen! Die Sühne wäre dann auch wieder eine notwendig unvollkommene geblieben, da Ismael unschuldig für Abrahams Schuld geopfert worden wäre.

Durch Seine Zusage, Ismael (und Hagar) zu behüten und zu einem fruchtbollen Stamme zu machen, milderte Gott das von Abraham Verlangte; aber es blieb doch ein sehr großes Opfer, die beiden ins Schisma zu stellen. Gott verminderte jedoch für Hagar das von ihr Verlangte, denn *sie konnte gewiß sein*, daß Abraham sie aus der Familie, nicht aber

aus der Kirche verstieß. Sie erkannte, im klaren Bewußtsein der Gerechtigkeit vor Gott, daß sie nur irdisch, nicht aber geistig verstoßen war, und dies letztere mußte ihr in qualitativer Hinsicht schlechthin *vor* allem irdischen Interesse wesentlich sein. Hagar nahm mit Ismael von Gott an, daß sie irdisch, nicht aber sittlich-religiös zur Verstoßenen – zu *der* Verstoßenen des kirchlichen Bundes wurde. Das faktische irdische Vorgehen gegen sie vermochte somit nichts über ihren Willen und ihr Bewußtsein, ganz der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit zu entsprechen. Es ging jedoch zugleich darum, Sara, die zur Kirche gehörte, selbst zur Güte und zu eigenem gerechten Handeln zu führen. Abraham wußte ja, was *er* wollte: Gerechtigkeit. Verharrte er in seinem Wollen, so wurde er dadurch nicht schlechter, wie immer er zu handeln hatte. Die Kraft jedoch, durch die er Sara in ihre Schranken gewiesen hätte, wäre immer nur *von ihm* angewandte Kraft geblieben, nicht Saras eigene moralische Kraft. In klarer Sicht, daß er dadurch nichts Besseres verwirklichen konnte, sah Abraham (auf Gottes Weisung hin) davon ab, sich hier *gewaltsam* – sei es direkt oder indirekt – dem Bösen zu verweigern. Keineswegs aber bedeutete dies, daß er nicht unverändert und unerschüttert in seinem Willen gegen Saras bösen Willen standgehalten hätte.

Ein solches Verhalten erfordert, daß man in passivem *Ertragen* und relativer Unwissenheit die Last der fremden Sündhaftigkeit auf sich nimmt. Sara mußte diese Seite des Verhaltens Abrahams notwendigerweise bemerken, und sie erhielt so Gelegenheit, nun doch zu tun, was von ihr sittlich gefordert war, wollte sie nicht doppelt, nämlich auch noch zusätzlich an dem moralischen Erleiden Abrahams schuldig werden. Abrahams Weise der Reaktion wurde somit zu einer zusätzlichen Chance für sie, umzukehren, die sie jedoch offensichtlich nicht genutzt hat.

## XIV

Man wird einwenden: Abraham handelte durch dieses sein langmütiges Erdulden dennoch grausam gegen Hagar und Ismael – und das ist zweifellos wahr. Es sei nur an einem einzigen Zug erläutert: er verstieß Hagar mit einem Subsistenzminimum und erhandelte für Sara ein teures Grab, das noch heute vorhanden ist. Doch wenn dieses sein Verhalten sich zugleich aus der Rücksichtnahme auf eine mögliche sittliche Umkehr Saras – und das ist eines Teils der Kirche – herleitete, wenn es also Teilkomplex eines solchen nicht gewaltsamen Handelns – oder hier besser gesagt: Nichthandelns war und sein sollte, dann gilt von ihm ebendas, was zuvor gesagt wurde: es war Teil eines (von Gott geforderten) Erduldens des fremden Bösen.

## XV

Abraham sah klar, daß *er nicht zu evidieren* vermochte, ob das Indizierte dieser Art ein »Rechtes« im Ganzen war. Er mußte also insofern ohne diese Einsicht auf dessen Rechtsein *vertrauen*, ohne daß er dieses Rechtsein zu diesem Zeitpunkt zu verstehen imstande war. Grundlegende Bedingung, zu einer solchen negativen Einsicht zu gelangen, war und ist natürlich eine *uneingeschränkte Wahrhaftigkeit* im Erwägen des Gebotenen. »Es ist ein Gnadengeschenk, wenn jemand aus Gewissenhaftigkeit gegen Gott etwas derart (zugleich) Kränkendes erduldet und unschuldig leidet.« (1 Petr. II, 19). So hatte Abraham auch Gottes Entschluß, Isaak statt Ismael als den vorrangigen Verheißungsträger zu wählen, als (unbegreiflichen) notwendigen Schritt auf dem Wege der sich vollziehenden Analempsis, im Gehorsam von Gott geduldig anzunehmen, ob es gleich bis an die Grenze dessen ging, was er zu ertragen imstande war; denn eben *Gott* hatte ihn angewiesen, so zu handeln.

Es kommt noch hinzu, daß ein solches Verhalten, wegen der Uneinsichtigkeit seines Rechtseins in sich, immer wieder quälende Fragen

veranlaßt, nicht ob man sittlich richtig handelt, aber ob man in diesem Handeln das objektiv sittlich Rechte, das man ja gerade als solches *nicht* erkennt, verwirklicht. Nur die Einsicht, *daß Gott* es forderte, stützte Abrahams langmütiges Ertragen, sein Ausharren bis zu dem Ende, wo Gott ihm dessen Rechtsein erhellte.

Die gute Tat ist nicht gleich der bösen.  
 Verwirf die böse durch die bessere!  
 Dann wird der, den eine Feindschaft von dir trennt,  
 für dich ein wahrer Freund.  
 Doch das wird nur denen geschenkt, die geduldig sind.  
 Es wird nur dem geschenkt, der schon eine unermessliche Gnadengabe besitzt. (Sure XLI, 34–35)

## XVI

Die in Gott erreichte Gerechtigkeit hat noch ein weiteres zur Folge, das wir bisher nicht bedacht haben. Indem Abraham weiß und will, was gerecht ist, kann er nicht nur, sondern muß er in der Konsequenz Gott an Gott messen. Obwohl ihm bewußt ist, daß er nur »Staub und Asche«, d. h. unendlich von der Fülle durchgängigen Gerechtheits entfernt ist, fühlt er sich gedrungen, von Gott, dem Allmächtigen, im Namen ebender Gerechtigkeit, die Gott als der Gute selbst ist, Gerechtigkeit für Loth zu verlangen. »Du wirst doch nicht den Gerechten mit dem Ruchlosen ins Verderben stürzen?« (XVIII, 23).

Ein solcher Einwand wäre im Polytheismus ganz unsinnig gewesen. Es war klar, daß die Götter taten, was sie, bar aller Sittlichkeit, wollten, und sie wollten durch und durch nur ihnen sinnlich Genehmes. Man hätte allenfalls vorschlagen können, verschont zu bleiben, um in den sinnlichen Handel miteinbezogen zu werden. (Do ut des). Doch dann hätte insgesamt wiederum nichts anderes als das sinnlich Genehme geherrscht.



Der Freiheit, die Abraham, durch sein Wollen der Gerechtigkeit, selbst gegenüber Gott erlangt hatte, entspricht, daß Gott selbst diese Freiheit in Betracht gezogen und gewollt hat. »Kann ich«, so erwägt Gott bei sich, »Abraham verbergen, was ich im Begriffe bin, zu tun? ... Da er doch selbst seinen Söhnen und seiner Nachkommenschaft auftragen wird, ... daß sie gerecht urteilen und handeln sollen?« (v. 18–19).

Hier an dieser Stelle findet sich das kühne Wort gerechtfertigt, daß Abraham »Gottes Freund« bzw. Gott »Abrahams Freund« gewesen sei (Is. XLI, 8; Iac. II, 23). Das Berichtete ist kein Wortwechsel zwischen Herrn und Sklaven, sondern eine Erwägung der Gerechtigkeit zwischen Zweien, die sie gleicherweise absolut werthalten und bejahen. Wo in der Menschheitsgeschichte kommt eine solche Erwägung auf gemeinsamer Höhe vor? Und wann zum ersten Mal erneut? Die Gerechtigkeit selber erwägt sich und spricht darüber mit sich selbst. Hier ersieht man die Implikation des Ich im Du und des Du im Ich! »Wer bekennt denn eine höhere Religion als der, welcher die Religion Abrahams praktiziert, eines wahren hanîf? Gott selbst hat Abraham zum Freunde (halil) erwählt.« (Sure IV, 125).

## XVII

Man muß an dieser Stelle, um zu verstehen, daß die erschienene sedaka etwas Neues, ganz anderes war, von dem Zustand ausgehen, wo sie überhaupt nichts galt. Natürlich schätzten die Menschen auch zuvor die Menschen und Dinge ein. Aber der geschätzte Wert wurde nicht gegen den eigenen Wert nach einer Vorstellung von übergeordneter Wertgleichheit oder -ungleichheit verrechnet, sondern nach seinem Wert oder Nichtwert für das von der Konzeption des präsumptiven *Eigenwertes* her angesehene je eigene Wollen bestimmt, das als einzige Richtschnur diente; und dementsprechend wurde durchgehend gehandelt. Der am Objekt eingeschätzte Wert wurde ganz selbstverständlich nur nach seinem Wert für den eigenen Bedarf in Anschlag

gebracht. Der als allein bestimmend angesetzte eigene Wert war dabei stets ein vollsinnlicher.

Es ist natürlich einzuräumen, daß in dieses Verhalten spurenweise so etwas wie ein Werthalten im Sinne der Gerechtigkeit einbezogen war. Der Mensch konnte niemals ganz vergessen, daß er nur Mensch unter Menschen war und deshalb jedenfalls ihres Menschseins bedurfte, d.i. aber wiederum: der gegenseitigen Wertschätzung. Aber das ging undifferenziert in dem zuvor beschriebenen durchgängigen Handeln nach dem »Wert für mich« unter, bzw. nur sporadisch mit in dieses ein. Es ist auch zu beachten, daß die wesentliche und unaufheb- bare Differenz zwischen den Geschlechtern das ganze Verhältnis noch verwickelter machte. Das Verhalten des Mannes gegen die Frau und der Frau gegen den Mann ist eben nicht konvertibel. Es kann aber gleichwohl ganz vom Prinzip des ausschließlich bestimmenden Eigenwertes geprägt sein.

Die *Perversion* des sinnlichen Wollens ergibt sich dann aus dem Fehlen des Wollens der Gerechtigkeit. Je exzessiver der fremde Wert verletzt, ja negiert werden konnte, um so perverser mußte das eigene Wollen werden.

Erst wenn man realisiert, daß Abraham mit der in ihm neu und ursprünglich aufgegangenen Idee der Gerechtigkeit einer solchen Welt des ungezäumten einseitigen Eigenwillens gegenübertrat, versteht man den ungeheuerlichen Gegensatz, der sich auftrat. Abraham hatte aber, wie zuvor gezeigt, noch darüber hinaus die Stufe der *grundsätzlichen* Achtung des Werts der fremden *Person* betreten. Er mußte demzufolge den stets fortbestehenden absoluten Wert der anderen Person jeweils in Anschlag bringen und in seinem Handeln beachten. Dies wiederum, sollte es nicht zu einem Sprechen unter Tauben herabsinken, konnte zuerst nur in jener engsten Gemeinschaft neuer Art realisiert werden, die wir die *κυριακή* genannt haben. Alles hing also, sollte die Idee der Gerechtigkeit nicht wieder untergehen, daran, daß eine solche Gemeinschaft in der Gerechtigkeit aufgebaut wurde. Abraham aber stand gegen Ende seines Lebens, ich meine vor dem Isaak-Opfer, völlig vereinsamt da. Er hatte nicht einmal mehr einen Gleichgesinnten, mit

dem er sprechen konnte. »Wissen Sie auch, was es heißt, wenn man sich nirgendwo mehr hinwenden kann?«<sup>7</sup> Und in dieser Situation forderte Gott Isaaks Opfer, das Opfer des Einzigsten, der Abraham noch, wie er hoffte, auf dem Weg der Gerechtigkeit folgen konnte. Wie überaus naheliegend war der Schluß: Also ist Gott selbst ungerecht wie alle die Götter? Daß Abraham diesen Schluß *nicht* zog, zeigt, daß er vom höchsten Wert, der sedaka, in seiner inneren Herrlichkeit (δοξα) ergriffen war. Anders ist es nicht möglich. Entweder wurde im anderen Falle Gott für Abraham zum Bösen, oder er mußte sein eigenes Wollen als ein Wollen, dem es in Wahrheit garnicht um Gerechtigkeit ging, einstufen, d.h. an sich selbst verzweifeln. Hier ging es um Wert oder Unwert des göttlichen Du und damit notwendigerweise ineins um den des eigenen Du. Beide »Lösungen« wären jedoch keine Lösungen, sondern Scheinlösungen einer Trotzreaktion gewesen. Wer einmal die Gerechtigkeit wahrhaft erschaut und erfaßt hat, kann in einer Welt kompakter Ungerechtigkeit nicht erneut als ein gleichfalls Ungerechter leben. »Kann nicht« heißt: wird es nie mehr wollen. Die unausweichliche letzte Konsequenz einer tatsächlichen Verzweiflung konnte hier nicht im Spiele sein, *weil* Gott wahr und in der Wahrheit Rechtfertigung Seiner selbst und Verurteilung des Entgegengesetzten ist.

## XVIII

Abraham trat mit der gewonnenen Festigkeit der vollkommenen Überzeugung in einen Kampf ein, der, wie wir nun wissen, Jahrtausende hindurch dauern sollte! Denken wir noch einmal an die Ausgangslage. Da ist zunächst zu beachten, daß Abraham sein Leben lang im Besitztum gesichert war: er hatte seine Herden und sein Gesinde. Wenn man das nicht nur dem Zufall zuschreiben will, welche Erklärung zu billig wäre, so bedeutet es, von der Vorsehung her gesehen, daß eine Befreiung von dem Verlangen nach Reichtum bei ihm nicht

7 F. M. Dostojewski: *Verbrechen und Strafe* I, II.

mehr notwendig war. Das hieße aber dann: er war von Anfang an nicht dem Prinzip des Reichtums verhaftet, sondern vielmehr davon im Grunde frei. Das, was ihn zum Auszug aus der chaldäischen Hölle bewog, war von Anfang an etwas Stärkeres und Höheres als das Interesse am Besitztum.

Ein zweites ist, daß es im Leben Abrahams kein Wunder gibt – Wunder im Sinne eines die Naturgesetze »aufhebenden« Vorkommnisses. Man braucht sein Leben nur mit dem Wirken des Elias zu vergleichen, um den Unterschied sogleich zu erkennen. Daß Gott zu ihm sprach, ihn hörte, ihm in einer Vision erschien, ja selbst Gottes Erscheinen in den drei Personen, fällt ganz überwiegend in den geistigen Bereich. Abraham rechnete bei seinen Taten auch nicht mit Wundern, sah vielmehr seine Lage in ihrer nackten faktischen Gegebenheit und in dieser zu bewältigen.

Unter diesen Voraussetzungen trat er in den Kampf mit der Welt ein – in einen zweifachen Kampf, der letztlich freilich nur ein und derselbe ist, in den Kampf mit der heidnischen Sinnesgier und in den Kampf innerhalb der Kirche mit der klerikalen Arroganz. Der Kampf mit der heidnischen Umwelt begann nicht zu seinen Lebzeiten, sondern erst für Jakob-Israel. Der Kampf in der Kirche hingegen füllte den letzten Teil seines Lebens aus.

Nun stand, wie beschrieben, Abraham am Ende seines Lebens *allein* vor der »chaldäischen Hölle«, aber im vollen Wissen, daß dieser Kampf beginnen werde. Er stand allein einer ganzen Welt gegenüber. Wie unbegreiflich groß muß Abrahams Mut gewesen sein, daß er ihn aufnahm und zu bestehen wagte! Man muß nicht einwenden: Ja, das kam später, aber Abraham blieb davon noch verschont. Abraham war sich vielmehr konkret dessen bewußt, was ihn erwartete (Kap. XV) und wozu Gott ihn ausgerüstet hatte. Daß dieser Kampf seine höhere Fortsetzung in der Kirche fand, wurde ihm durch das, was er Ismaels und Isaaks wegen zu bestehen hatte, gänzlich klar: ein Ringen bis zum völligen Selbstopfer.

Doch Abraham mußte wissen, daß der Kampf mit der Welt extramuros nicht im einfachen Ausschließen seine Erfüllung finden

konnte; dies hatte ihn das Erlebnis mit Hagar gelehrt, deren sich Gott in ihrer Erniedrigung selbst angenommen hatte. Das Fremde, wollte man sich mit ihm überhaupt auseinandersetzen, mußte soweit möglich religiös integriert werden; der Standpunkt des absolut ausschließenden Eigentums war ab ovo verworfen, wenschon Abraham nicht verhindern konnte, daß er auch *in der Kirche* seinen Ort fand. Die spätere grausame Ausschließlichkeit der Leviten hat im Vermächtnis Abrahams keine Stätte. Aber die Integrität des gerechten Wollens mußte bis zur Ekkleisis hin gewahrt werden. »Noli conformari huic sæculo« galt ebenso unbedingt wie »Eris mihi testis usque ad ultimum terrae«. Ismael hat das hernach nicht weniger gut verstanden als (das wahre) Israel.

## XIX

Der heutige »moderne« Mensch, ohne Substanz und scheinbar unausweichlich einem Modus verfallen, meint zu seiner Freude entdeckt zu haben und nun endlich sagen zu können: »Gott ist tot«. Nun glaubt er sich von den »Schrecken« und dem »Despotismus« der Religion befreit. Er selbst bestimmt und gestaltet sein Schicksal, so glaubt er und so will er es. Er durchschifft so sorglos das Weltall wie die sieben Mitglieder der Raumfähre Columbia (im Februar 2003), die in einem einzigen Moment explodierte.

Bei genauerer Überlegung aber kann dieser selbe moderne Mensch sich nicht verbergen, daß er Gott gegen einen anderen Herrn ausgetauscht hat, der gnadenlos und für alles Wünschen und Wollen taub ihn nunmehr regiert: die »Natur«. Da hilft kein Beten und kein Bitten, sie zermalmt ihn, und sie zermalmt ihn in doppelter Weise. Zum einen kann er nie wissen, ob die zufällige Konstellation anhält; doch selbst wenn dies wäre, geht diese Natur stets achtlos an seinen Absichten vorbei. Zum anderen aber – und das wiegt noch unvergleichlich schwerer – kann er diese (erfahrungsgemäß) konstante Natur nicht beherrschen. Indem jede Beherrschung von einer Intention ihren Ausgang nimmt, kommt diese Intention zwangsläufig mit ins Spiel,

und zwar auf eine nicht zu berechnende Weise. Er handelt nämlich immer auf die Natur als Ganzes (nicht nur einseitig auf eine gewisse Komponente derselben); zu diesem Ganzen gehört jedoch auch seine Intention. Und *das Ganze* kommt auf den, der es zu beherrschen versucht, in der Folge der vollzogenen Einwirkung zurück. Ebendiese Zurückkunft des Ganzen aber kann er nicht berechnen, weil er keine zutreffende Konzeption des Ganzen hat und von seinem Ansatz her auch gar nicht haben kann. Er findet sich deshalb einer Irrationalität ausgesetzt, die all seine Rationalität zuschanden macht. Er handelt ohne mögliche Einsicht, was er damit realiter tut und wie sich das in der Folge auswirken wird.

Ganz abgesehen davon kann er die Intentionen anderer nicht determinieren, muß also beständig damit rechnen, daß solch andersartige Intentionalitäten in ihren (gleichfalls rational nicht erfaßbaren) Folgen auf ihn zurückkommen. Ein moralisches Veto kann er nicht aussprechen, denn wenn es keinen Gott und keine Sittlichkeit gibt, dann ist allen alles erlaubt. Kurzum, der moralinfreie Kampf aller gegen alle ist vorprogrammiert.

Jede Handlungsweise kommt unter diesen Voraussetzungen einer unerlaubten Besitznahme gleich. Aller Intentionen und Handlungen greifen ineinander. Die Folge ist ein gnadenloser Kampf um Dasein und Vorherrschaft, damit aber wiederum das, was das Heidentum der Vielgötterer schon war.

Nur ist hierbei folgender entscheidende Unterschied zu beachten: diese Einstellung und Verwirklichung der je eigenen Intention erfolgt, *nachdem* die Idee der sedaka einmal in die Sicht gekommen ist, immer im Antagonismus zu ihr. Der Kampf um die eigene Vormacht wird zugleich zum Kampf gegen die Gerechtigkeit, sei es bewußt oder unterbewußt, und er erhält damit die Dimension des Kampfes gegen die moralische Weltordnung, erschwert oder vernichtet gar deren Wirksamkeit. In der höchsten Potenz kann dieser Kampf zum direkten Kampf der Vernichtung der Moralität werden, und er muß es, weil der ursprünglichen Intention die Ablehnung der moralischen Intention zugrunde liegt, welche Ablehnung notwendigerweise eine intentionale ist.

Wenn aber die, die vermeintlich selbst ihr Geschick bestimmen, das voll realisieren, werden sie, wie die Apokalypse es ausdrückt, »den Tod erstreben und ihn nicht finden; sie werden zu sterben verlangen, doch der Tod wird vor ihnen fliehen.« (IX, 6). Das ist die Welt des Gottlosen.

Dreht man dieses Verhältnis geradezu um, so versteht man, was Abraham in seinem Leben erfuhr. *Er* kam aus eben dieser Welt, wo Tod und Unerträglichkeit sich gegenseitig aufheben (»aufheben« im Hegelschen Sinne). Ihm als erstem ging das Dasein der Gerechtigkeit auf, indem er sich der geschilderten »Hölle«, von Gott geführt, entrang. »Wenn es keinen Gott und keine Sittlichkeit gibt«, schrieb Dostojewski, »dann ist uns alles erlaubt.« Aber dann erlaubt sich auch die taube und blinde Wirklichkeit alles mit uns. Wenn aber Gott ist und Seine Gerechtigkeit in uns, dann kann dem, der das erfaßt hat, keine bloß faktische Wirklichkeit letztlich mehr etwas anhaben, denn Er ist.

Es ist dies letztere keine willkürliche Annahme in einem Wettstreite, wie Pascal meinte. Derer, die es so aufgefaßt und dementsprechend gepredigt haben, hat es wahrlich genug gegeben, und sie bergen sich in dem Irrtum, sich dadurch einer geforderten *wirklichen willentlichen* Entscheidung auf leichte Art entziehen zu können. Abraham hat nicht wie in einem Wettspiel auf die positive Karte gesetzt, sondern er wurde »Leben« *durch sein sittliches Wollen und Tun*.

Ich segne Gott, der sich zu meinem Ratgeber gemacht hat,  
 und des Nachts lehrt mein Inneres (meine Lenden) mich.  
 Ich sehe ununterbrochen Gott vor mir;  
 und weil Er zu meiner Rechten ist, strauchle ich nicht.  
 Und so jauchzt mein Herz und mein Eingeweide jubelt,  
 mein Fleisch findet in Sicherheit Ruhe:  
 Denn Du (o Gott) kannst meine Seele nicht dem Sheol ausliefern,  
 noch wirst du deinen Freund das Grab sehen lassen.  
 Du läßt mich den Weg des Lebens erkennen.  
 Vor Deinem Angesicht: Fülle der Freude,  
 zu Deiner Rechten: ewige Seligkeit. (Ps. XVI, 7–11)

## Scholion

Die Philosophie in ihrer höchsten Entwicklung geht von einem (An)Setzen schlechthin alles dessen aus, von dem gesagt wird, daß es ist. Diese Tätigkeit, dieses geistige Handeln im Setzen, sei die des Ich, das demnach allem Setzen zugrundeliegt und von dessen Fürsichsein ausgegangen werden müsse. Das Ich nun hat sich selbst – schaut und verwirklicht sich selbst – in allem seinem Handeln in intellektueller Einschauung seiner selbst. Fragt man nun weiter nach der Wahrheit dieses Sichhabens in geistiger Einschauung, so kommt man soweit nur zu apodiktischer Gewißheit: Ich *muß* mich in meinem Handeln so denken.

Es stellt sich die darüber hinausgehende Frage: genügt diese Art der Gewißheit? Der Zweifel daran kann nur überwunden werden, wenn es noch eine höhere Legitimation für das apodiktisch Gewisse gibt, die ihn behebt. Jacobi hat eingewendet, wir fänden uns gezwungen, uns so zu setzen, die Rechtheit dieses Handelns bliebe so aber unausgewiesen und die Freiheit im Setzen des Handelns möglicherweise nur ein Schein. »Er konjugiere deshalb nicht wie die Kartesianer von der ersten, sondern von der dritten Person [ausgehend].« Daß diese Ausgangsposition jedoch unstatthaft ist, vielmehr von einem freien Setzen des Ich alles weitere seinen Ausgang nimmt, wird nur einsichtig, wenn man zuvor die sich aus sich selbst rechtfertigende Aussage des moralischen Gesetzes erfaßt. »In dem Bewußtsein dieses Gesetzes«, schrieb Fichte, »welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderm gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die [Rechtmäßigkeit der] Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit (des setzenden Ichs) begründet: ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben. ... Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich ... als (wahrhaft) selbständig.«

Durchdenkt man dieses Argument, so kann das sittliche Soll nicht von außen hinzutreten, sondern es erweist sich als das Generierende des Ich im Ich für das Ich selbst. Erst aus der Evidenz dieses Soll wird das Ich für sich wahrhaft Ich und wahrhaft freies Ich. Und tatsächlich



ist das setzende Ich im Sichsetzen, vom Soll in sich aus, für sich ein Gesolltes und darum immer als Ich *für sich* Ich, und das heißt für sich Du. – Sichanschauung in der Ichanschauung.

Ebendas aber ist der Charakter der göttlichen Forderung an Abraham: »Wandle (εὐάρεσται, ambula) vor Mir (ἐναντίον ἐμοῦ, ante me) und sei vollkommen (γίνου ἀμεμπτος, esto perfectus).« (Gen. XVII, 1). Philosophisch ausgedrückt: »Setze das als Gesolltes Vernommene und setze es vollkommen!«

Ist das absolute Soll das das cogito erst begründende Prinzip, dann ist das erste Prinzip der Philosophie nicht mehr »Ich setze«, und erst recht nicht »Es ist ein Setzen«, sondern: »Du sollst setzen! Darin bist du.« Abraham konjugierte weder in der ersten noch in der dritten, sondern in der zweiten Person. Und er deklinierte nicht vom Nominativ oder Akkusativ aus, sondern vom Dativ, vom »Dir« aus.

Abraham hat, wie es garnicht anders sein kann, wenn er die Aufforderung zur Gerechtigkeit erfaßt hat, den Primat des göttlichen Soll und dessen ihn erst konstituierende Funktion erkannt, und zwar seinen gegründeten Rechtsanspruch erfaßt, demzufolge nichts ihm gleichgesetzt werden darf noch kann.