Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 33 (1939)
Heft: 11

Artikel: Um die Gerechtigkeit
Autor: Buber, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-137449

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

darf — da ist es wesentlich, daß ich mit jener fürstlichen Frau aus vergangenen Tagen sprechen darf:

„Ich bin durch der Hoffnung Band
Zu genau mit ihm verbunden,
Meine starke Glaubenshand
Wird in ihn gelegt gefunden,
Daß mich auch kein Todesbann
Ewig von ihm trennen kann."

Darin erst versinkt endgültig mit der Furcht vor dem Tode auch die Angst des Todes selbst — sie versinkt mit dem Tode selbst im Lichte Christi, der Siegessonne des lebendigen Gottes und Vaters.

(Nach längerem Schweigen.)

A. Ich glaube, daß diese Stunde mir geholfen hat. Gewiß ist es Ihnen nicht ganz leicht geworden, von diesen innersten Dingen zu reden. Haben Sie dafür Dank!

E. Bei jedem rechten Reden hilft Einer dem Andern. Und man wird auch hierin durch Geben reicher. Im übrigen konnte ich ja nur auf den Weg weisen, gehen müssen Sie ihn selber. Und eines Tages werden wir beide nicht in Gedanken, sondern in feierlicher Wirklichkeit den Weg durch den Tod über den Tod hinaus gehen, den vielleicht schweren, vielleicht sehr schweren Kampf gegen den letzten Feind kämpfend. Dieser Weg muß seiner Natur nach, normalerweise, nicht nur schwer, sondern auch *einsam* sein. Einsam für die völlige und ganze Begegnung mit dem Größten — die Begegnung mit Gott. Einsam — und doch, glaube ich, nicht verlassen; einsam und doch umfangen; einsam und doch geleitet, wie immer, wenn es schwer ist — mehr als je. *Leonhard Ragaz.*

Um die Gerechtigkeit.[1])

Wenn wir die erste Rede des Buches Amos (1, 3—2, 11) verstehen wollen, müssen wir uns die Situation vergegenwärtigen, in der sie gesprochen sein kann. Die Reden dieses Propheten sind unverkennbar echte Reden, und „kein Prophet redet in die blaue Luft" [2]), vielmehr redet jeder — zum Unterschied von den späteren Apokalyptikern — in die volle Aktualität einer bestimmten Situation hinein; er nimmt sie nicht etwa bloß zum Ausgangspunkt, sondern wirft das Gotteswort befehlsgemäß in diese Aktualität, und nur indem wir selber in sie einzudringen versuchen, können wir die Konkretheit des Wortes erfassen.

---

[1]) Aus einem Buch „Der prophetische Glaube".
[2]) Koehler, Theologie des Alten Testaments, 62.

Der Ort ist offenbar der Platz vor dem königlichen Heiligtum zu Bethel, der Wallfahrtsstätte der Ephraimiter, wo Jerobeam I. einst das Jungstierbild aufgerichtet hat. Die Zeit ist offenbar innerhalb der Regierung seines Namensvetters Jerobeam II., nahezu zwei Jahrhunderte danach, jene Hochstunde, da Israel, nach der Rückeroberung des lange Zeiten von den Syrern besetzt gehaltenen Ostjordanlandes bis an die alten Grenzen des davidischen Reiches, festlich versammelt JHWH für die Siegverleihung dankte. Da Amos die Nachbarvölker Israels nacheinander anredet, und so, daß jede Anrede nach Form und Sinn ein bestimmter Teil des Ganzen ist, dürfen wir annehmen, „daß Vertreter dieser Völker am Feste anwesend sind" [1]). Mitten ins Getriebe tritt nun dieser fremde Mann (wie sich später ergibt, ein Schafzüchter vom Rand der judäischen Wüste), hält den Abgesandten die Sünden ihrer Völker — die Sünden der Völker *wider einander* — vor und sagt ihnen die Gottesstrafe an. Er beginnt jede Anklage mit dem Wort: „So hat JHWH gesprochen", er schließt mit: „JHWH hat's gesprochen." Er hat die Kunde des Worts empfangen und kündet sie. Es ist das Wort des Gerichts. Wer so Gericht über die Völker hält dafür, daß eins „mit dem Schwert seinen Bruder jagt" (1, 11), daß eins „des Bruderbunds [mit dem andern] nicht gedenkt" (V. 9), daß eins des Lebens, der Freiheit, der Ehre des andern nicht schont, kann kein andrer als der Herr der Völker sein. Nicht etwa bloß dieser Völker hier, die Amos jetzt anzureden eben Auftrag und Anlaß hat, sondern aller. In einem andern Spruch (9, 7) ist gesagt, daß JHWH es ist, der jedes einzelne von ihnen in seine jetzige Heimat „heraufgebracht" hat: er ist der Stammesgott, der Volksgott, der Führergott jedes einzelnen, und weil er das ist, ist er der altsemitischen Grundvorstellung gemäß [2]) sein Richter. Die führenden und richtenden Volksgötter aller Völker sind als identisch offenbart. Das ist eine andere Identifizierung als jene, die die „Väter" vollzogen, als sie in jedem El, der ihnen auf ihren Wanderungen in Kanaan als die an einem Ort überlieferte Macht entgegentrat, ihren eigenen Schutzgott, den sie auf der großen Wanderschaft erkannt hatten, wiedererkannten; aber sie ist leztlich ihr wesensgleich, diese Wiedererkennung JHWHs in dem Volksgott jedes Volkes, mit dem Israel geschichtlich zu tun bekommen hat, und sie ergibt sich aus jener wie eine geschichtliche Situation aus den vorhergehenden. Das Wesentliche, das eigentlich Offenbarende aber ist, *um was* JHWH diese Völker richtet, deren Gott er ist, obgleich sie ihn nicht, wie Israel, mit seinem rechten, seine Art kundgebenden Namen zu nennen, ihn nicht zu erkennen wissen: nicht um eine Verfehlung gegen ihn, sondern um eine gegen-

---

[1]) a. a. O.

[2]) Vgl. W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum, III (1929), 387 ff.

einander. Jedes von ihnen nennt, unter dem ihm bekannten Namen, den einen ſeinen Vater; wie Iſrael ſich als Kind JHWHs weiß (Exodus 4, 22 f., Hoſea 2, 1), ſo etwa Moab als Kind ſeines Stammesgottes, der in der Geſchichte ſein Volksgott geworden iſt (Numeri 21, 29, wo die pluraliſche Sprachform nur eben die Geſamtheit als ſolche bezeichnen ſoll). Das iſt kein Begriff naturhafter Zeugung — von einer Gefährtin hören wir bei Stammesgöttern erſt, wenn ſie baaliſiert ſind —, ſondern er drückt ein Adoptionsverhältnis aus: JHWH nennt Iſrael ſeinen Erſtgeborenen, weil es, ſo jung es unter den Völkern iſt, als erſtes von ihm adoptiert wurde. Er nun, der eine — das iſt hier in der prophetiſchen Botſchaft zwar nicht explicite geſagt, aber eingeſchloſſen — will, daß die Völker einander Brüder ſeien; er ahndet an ihnen, daß ſie es nicht ſind. Auch aus der Bemeſſung der Strafe blickt zuweilen der Führergott durch: er hat die Aramäer aus Kir (vermutlich = Ur) in ihr jetziges Land geführt (9, 7), er wird ſie nach Kir zurück verbannen (1, 5).

Von JHWH als Richter zwiſchen Völkern leſen wir ſchon in der ihrem Kern nach alten Kundgebung Jephtas an den König der „Ammoniter" (vielmehr: Moabiter), wo zwar zunächſt (Richter 11, 24) dem Adreſſaten zum Bewußtſein gebracht wird, Iſrael folge in ſeiner Landnahme ſeinem Führergott wie Moab dem ſeinen, dann aber (V. 27) an JHWH, „den Richter", appelliert wird, daß er zwiſchen beiden Völkern entſcheide. Aber erſt bei Amos erwächſt die Vorſtellung zu der des Herrn der Geſchichte, der zwar die ſündigen Völker, wie die Amoriter (2, 9), im Kriege ausrotten läßt, die „ſündigen Königreiche" (9, 8) vernichtet, aber den Frieden meint, und der will, daß eine brüderliche Ordnung zwiſchen ſeinen Völkern herrſche. Von jener tiefſten „Amoriter"-Verderbnis (vgl. das im Abſchnitt über JHWH und den Baal über „die Verfehlung des Amoriters" Geſagte) abgeſehen, wird an den Völkern nur dies geahndet, daß ſie durch ſchändliches, verräteriſches Betragen gegeneinander die von Gott gemeinte Ordnung verhindern.

Nun aber (der matte, ſaftloſe Sonderſpruch an Juda 2, 4 f., der das Weitere als lediglich an das Nordreich gerichtet ſtempeln ſoll, wird mit Recht faſt allgemein als unecht angeſehen) wendet ſich der Redende plötzlich von den Abgeſandten der Völker, die er bisher apoſtrophiert hat, der iſraelitiſchen Menge ſelber zu (V. 6 ff.). Es ſollte nicht verkannt werden, daß alles, was hier und an den analogen Stellen zu Iſrael geſprochen wird, an das ganze Volk und nicht an das des Nordreichs allein gerichtet iſt. Dieſe Anklage aber unterſcheidet ſich durchaus von der Strafrede an die Völker. Wenn man ſie mit allem verknüpft, was Amos ſonſt Iſrael vorhält, wird das vollends deutlich. Es zeigt ſich hier, was es bedeutet, daß JHWH zwar *geſchichtlich* nicht mehr für Iſrael getan habe, als für eins der andern Völker, die er geführt hat, und daß es an ihn keinen größeren Ge-

ſchichtsanſpruch habe als etwa die Aethiopier am Rand der Kulturwelt (9, 7), weil ihm von der Tiefe der Geſchichte aus ein Volk wie das andere gilt, daß er aber nur es „erkannt", nur ihm ſich zu erkennen gegeben, nur es unter das Joch der ſchenkenden und fordernden Offenbarung geſtellt habe und daher nur an ihm *alle* ſeine Verfehlungen ahnde (3, 2). In der Offenbarung iſt ihm zugedacht worden, daß es ein wirkliches Volk, ein Gottesvolk werde, daß es unter den Völkern zuerſt, vorangehend das wahre Volkſein verwirkliche, Sein eines wahren Volkes, d. h. einer lebendigen Einheit der Vielen und Vielfältigen; dazu iſt ihm das Volksgeſetz, die „Weiſung" (Thora) gegeben worden, darin dem ſozialen Unrecht geſteuert und den Hinderniſſen, die ſich immer wieder zwiſchen den Volksgenoſſen durch die fortſchreitende ſoziale Differenzierung aufzutürmen drohen, durch die rhythmiſche, faſt naturhaft rhythmiſche ſoziale Wiederkehr, Wiederausgleich des Bodenbeſitzes und Wiederherſtellung der allgemeinen Freiheit, entgegengetreten wird. Nun rechtet der Offenbarer und Geſetzgeber mit Iſrael um ſeine Verfehlungen gegen den Gotteswillen. Ein Volk wollte er haben, ſeinen „Erſtgeborenen" als den ihm geweihten „Anfangsteil" ſeiner Menſchenvolk-Ernte; das iſt erſt bei Jeremia (2, 3) ausdrücklich geäußert, aber es kündigt ſich ſchon bei Amos (6, 1, vgl. V. 6) an, wo mit bitterer Ironie darauf hingedeutet wird, daß die als Anbeginn Gemeinten ſich in Jeruſalem wie in Samaria ſorglos und ſicher mit dieſer Würde brüſten und auf ſie verlaſſen. Das Volk, das er als Anfangsteil haben wollte, hat aus dieſer ſeiner heiligen Beſtimmung nichts anderes abzuleiten gewußt als den Anſpruch auf Geſchichtsverſorgung, für den es durch einen wohlausgeſtalteten Kult mit gehäuften Opfern und kunſtreichem Saitenſpiel (5, 22 f.) einen hinreichenden Preis zu zahlen vermeint; ſein Leben, ſein ganzes Gemeinſchaftsleben hat es der Führung ſeines Gottes entzogen. Statt des brüderlichen Zuſammenlebens eines Gottesvolkes, wie es im Auftrag geboten war, hat ſich eine eigenſüchtige, um nichts als um die eigene Sucht wiſſende Schar faul und grauſam über alles hingewälzt; wenn der Arme, den ſie wegen eines unbezahlten Paars Sandalen verſklaven (2, 6, vgl. 8, 6) ſchon im Staub liegt, treten ſie noch nach ſeinem ſtaubbedeckten Haupt (2, 7 a). Durch dieſe Zerſetzung des Volkskörpers wird mit Notwendigkeit der Dienſt der Gottheit zerſetzt; nicht weniger als durch den ſchamloſen Umgang von Vater und Sohn mit der geweihten Dirne (V. 7 b) wird der heilige Gottesname entweiht, wenn man ſich auf gepfändeten Gewandtüchern vor dem Altar niederläßt oder von dem beim Schuldner beſchlagnahmten Wein eine Libation darbringt und dann ſelber davon ſäuft — im Tempel, der, durch ſolches Unweſen geſchändet, nun nicht mehr JHWHs Haus, ſondern nur noch das „ihres Gottes" heißen darf (V. 8): denn kann der Gott dieſes entheiligten Heiligtums noch er, JHWH, ſein?

Und in ebendieſem Augenblick, an dieſes „ihres Gottes“ anknüpfend, ſetzt in der Gottesrede mit dem emphatiſchen Ich, anochi, ich ſelber, ein Neues ein (V. 9 ff.): der Akt des geſchichtlichen Erinnerns, des Ins-Gedächtnis-Rufens, und die Rede geht alsbald in direkte Anſprache über. Der Verſammlung Iſraels wird ins Gedächtnis gerufen, wie er, der redende Gott, einſt ein, wie ſie jetzt, verrottetes Volk, das ihnen entgegentrat, „von vor ihnen weg“ vertilgte, um ihnen deſſen Land zu geben, damals, als er ſie von Aegypten „herauf“ und vierzig Jahre durch die Wüſte geführt hatte (V. 10), — jene vierzig, wir wiſſen es, die not waren, um das in Aegypten entartete Iſrael zu erneuern. Darum auch, um der ſteten Erneuung im Gottesvolkstum willen, hatte er ihnen dann — nicht etwa Mahner wie dieſen ſeinen Sprecher jetzt aus einer andern Gegend geſandt, ſondern ihnen aus ihren eigenen ihnen vertrauten Söhnen Künder erſtehen laſſen (V. 11), ihnen immer wieder die lebendige Weiſung nahezubringen und ſie zum rechten Leben aufzurufen, und Naſiräer, nicht zwar, um ſie zur Askeſe anzueifern, die dem Volk zuzumuten der prophetiſchen Glaubensführung fernliegt, aber um das Bild einer reinen, gottgeweihten Lebenshaltung ihnen immer wieder vor die Augen zu ſtellen. Sie aber fielen ihm in den Helfersarm, ſie verführten die Naſiräer zum Rauſch und zwangen die Künder zu ſchweigen (wir, die wir das Buch Amos kennen, müſſen hier denken: wie man alsbald hier, in Bethel, unternehmen wird, den Sprecher dieſer Worte zum Schweigen zu bringen). So ſind ſie denn — das etwa muß man mindeſtens ergänzen —, ſich ſelbſt überlaſſen geblieben und ſind in den Stand der Verworfenheit geraten, in dem ſie jetzt ſind.

Im Text folgt auf die Geſchichtserinnerung unmittelbar die Strafanſage. Wir aber empfinden eine uns beunruhigende Lücke, ohne daß unſere Phantaſie ſie anders als notdürftig zu füllen vermöchte. Immerhin, einen Anhalt bietet uns der Umſtand, daß mit ganz ähnlichem Tonfall in einem kurzen Fragment (5, 21—26; 27 gehört nicht hierher) von jenen vierzig Jahren in der Wüſte die Rede iſt. Da fragt JHWH das Volk (V. 25), ob ſie ihm denn auch damals vorſchrifts- und regelmäßige Opfer gebracht hätten; ob ſie denn damals (V. 26) einen der opferheiſchenden Götzen „als ihren König“ getragen hätten und nicht vielmehr über der Lade den Unſichtbaren, der ſein Volk getreulich führt und dafür zum Lohn weder ein Befriedungsmahl aus Maſtochſen (V. 22) noch ein Liedergeplärr (V. 23) begehre, ſondern das eine nur (V. 24), „daß wie die Waſſer Gerechtigkeit dahinrolle und Bewährung wie ein urſtändiger Bach“, d. h. im Gegenſatz zu all den in der Regenzeit aufſprudelnden, dann aber wieder ſchnell austrocknenden Wadis des Landes Kanaan ein Bach, der von der Urzeit her ſtrömt und nie verſiegt. Hier haben wir, wenn nicht dem Wortlaut, ſo doch wohl dem Sinn nach, was uns an jener Lücke fehlt: die Verbindung vom Einſt zur Gegenwart, wenn auch in umgekehr-

ter Reihenfolge. Sie wollen ſich durch Opfergaben und Pſalmenſpiel loskaufen; JHWH aber hat beides weder damals, als er das Volk durch die Wüſte führte, gefordert noch fordert er es jetzt. Beides (auch dies ſagt Amos nicht, wir müſſen und dürfen es anderswoher heranbringen, um ſeine Botſchaft zu verſtehen) *gewährt* er dem Menſchen, der im Opferſinnbild ihm nahezukommen (die ſpäte, zuſammenfaſſende Opferbezeichnung, korban, d. h. etwa das Nahen, ſtammt offenbar von dieſer Grundvorſtellung), im Gebetswort von ihm gehört zu werden begehrt. Was er fordert, iſt „Gerechtigkeit" und „Bewährung". Dieſe Einheit von Gerechtigkeit und Bewährung, rechtem Urteil und rechter Handlung iſt weder ein „ethiſcher" noch ein „ſozialer", ſondern ein religiöſer Grundbegriff, aber keineswegs deutet, wie man von einer anderen Seite aus meint, Amos mit ſeinem Waſſergleichnis auf das göttliche Gericht hin. Wenn wir die vorezechieliſchen Texte, in denen er vorkommt, nebeneinander ſtellen, finden wir durchweg, daß er entweder von Gott als dem das Recht auf Erden oder in Iſrael Einſetzenden (nicht als dem Strafenden) ausgeſagt wird (Hoſea 2, 21; Jeſaja 1, 27; 28, 17; 33, 5; Jeremia 9, 23; Pſalm 99, 4), oder von ſeinem Geſalbten (2. Samuel 8, 15; Jeremia 22, 3, 15), wobei auch noch beſonders auf JHWH als den Urſprung dieſer Einheit hingewieſen wird (1. Könige 10, 9; Jeſaja 9, 6; Jeremia 23, 5; 33, 15), oder auch von anderen Menſchen, inſofern ſie „den Weg JHWHs hüten" (Geneſis 18, 19), d. h. ihm nachfolgen, oder das von JHWH ihnen Eingepflanzte zur Frucht bringen (Jeſaja 5, 7). Demgemäß iſt er auch an den drei Amosſtellen (außer 5, 24 noch 5, 7 und 6, 12) zu verſtehen.

Die anſcheinend gemeinſemitiſche Vorſtellung des gerechten Stammesgottes, wie ſie uns aus einer Reihe von Namen und Epitheta von Göttern entgegenblickt [1]), iſt in Iſrael zu einem uunerhörten Glaubensernſt erwachſen. Der vitale Realismus, mit dem hier die religiöſe Führung das Verhältnis von Gott und Menſch betrachtet, tritt auch in der Gewißheit hervor, daß die göttliche Gerechtigkeit in einer menſchlichen fortwirken will und daß das Schickſal des Menſchen davon abhängt, ob er ſich dieſem Willen ergibt oder verſagt. JHWH „ſtiftet die Geradheit" (Pſalm 99, 4), er verlobt Iſrael ſich in Wahrſpruch und Gerechtigkeit an (Hoſea 2, 1), „weil er dieſe begehrt" (Jeremia 9, 23). Er ſetzt den König als ſeinen Statthalter ein, um an ſeiner Statt Gerechtigkeit und Bewährung zu üben (1. Könige 10, 9; Jeſaja 9, 6). Der Gott fordert, daß man ihm nachfolge, daß man „JHWHs Weg hüte", auf dem er geht (Geneſis 18, 19). Die Einheit von Gerechtigkeit und Bewährung iſt in iſraelitiſcher Anſchauung einer der Grundbegriffe des göttlich-menſchlichen *Verhältniſſes*. Es geht um eine Nach-

[1]) Vgl. Baudiſſin, Kyrios, III, 398 ff. Für die von H. Zimmern (ſ. daſ. IV, 50 f.) angenommene ſumeriſche Herkunft der Vorſtellung habe ich keinen Anhalt finden können.

ahmung Gottes, und zwar um der menſchlichen Auswirkung ſeines Wirkens willen. Die Gerechtigkeit ſtrömt vom Himmel nieder und will nun auf Erden, durch das Medium des Erdenmenſchen, des Erdenvolks, wie die Waſſer fortſtrömen, zwar in all den Brechungen und Spaltungen, die ſie durch das Endliche, das Unzulängliche erfährt, dennoch unverſieglich, wie ein urſtändiger Bach. Das Menſchenvolk aber verſagt ſich dem Gottesſtrom, ſie weigern ſich, ihn ins Leben einrieſeln zu laſſen, ſo daß die Waſſer ſich ſtauen, bis ſie zerſtörend niederſtürzen und die Gerechtigkeit zum Gericht wird. Das bedeutet das Wort des Amos (6, 12, vgl. 5, 7), daß Iſrael die Gerechtigkeit in Schierling verwandle und die Frucht der Bewährung in Wermut. So müſſen denn ihre Feſtreigen, womit ſie, die Bewährungsloſen, dem Gott dienen zu können vermeinten, in Trauer verwandelt werden, und all ihre Geſänge, mit denen ſie ſein Wohlgefallen erreichen wollten, in Leichenklage (8, 10). „Ich mache es unter euch ſtocken, gleichwie der Wagen ſtockt, der ſich mit Garben gefüllt hat" — ſo hebt (2, 13) der letzte Spruch der großen Bethelrede an.

Was bedeuten ſolche Anſagen und auch die ſpäteren der Vernichtung noch? Man pflegt, in Amos den Propheten des Gerichts ſchlechthin zu ſehen und daher die Stellen, die von der Möglichkeit der Errettung reden oder gar eine ſpätere Heilszeit verheißen, ihm entweder abzuſprechen oder ins Negative auszudeuten. Damit verkennt man das eigentümliche Weſen der iſraelitiſchen Prophetie. Amos lehnt es zwar ab (7, 14), der nach der Konſolidierung unter Eliſa wieder zu feiler Wahrſagerei entarteten Nebiimzunft ſeiner Zeit anzugehören, aber er weiß, daß dies, was er im Auftrag JHWHs tut, das „Künden" (3, 8), eben die Sache des Nabi von der Urzeit her (2, 11) iſt, wiewohl es jetzt in ſeinem Munde, ohne daß er's wollte und wußte, die neue Geſtalt, ſtatt der des Rufs und Sprechgeſangs die der feſten, zuſammenhängenden Rede angenommen hat. Deshalb iſt doch, was er zu ſagen hat, ſeinem innerſten Weſen nach dasſelbe geblieben wie jenes „Bis wann . . . ?" des Elia (1. Könige 18, 21) oder jenes „JHWH hat Böſes über dir geredet" des Micha ben Jimla (22, 23), geſprochen zum König von Iſrael in einem Augenblick, da es dieſem offenbar noch möglich iſt, dem Unheil zu entgehen. Der iſraelitiſche Prophet redet in die volle Aktualität einer beſtimmten Situation hinein. Er ſagt faſt nie (es gibt Ausnahmen, die aber nur ſozuſagen den Endrand der Prophetie bezeichnen) ein eindeutig feſtſtehendes Stück Zukunft voraus. JHWH übergibt ihm nicht ein fertiges, mit künftigem Geſchehen beſchriebenes Schickſalsbuch, das er vor ſeinen Zuhörern aufzurollen hätte. Dergleichen geben vielmehr jene „falſchen Propheten" vor, wie ſie ſchon dem Micha ben Jimla gegenüberſtehen (V. 11 ff.) und dem König weisſagen: „Zieh hin, es wird dir gelingen!" Nicht daß ſie Heil prophezeien, macht ihre eigentliche „Falſchheit" aus, ſondern daß hinter dem, was ſie prophezeien, keine Frage, keine Alternative ſteht, daß

ihre Weisſagung ohne Hintergrund iſt. Dieſe Haltung iſt der Mantik der Völker näher als der echten iſraelitiſchen Prophetie. Der echte Prophet tut kein unabänderliches Verhängnis kund; er redet in die Entſcheidungsmächtigkeit des Augenblicks hinein, und zwar ſo, daß gerade ſeine Unheilsbotſchaft an dieſe Entſcheidungsmächtigkeit rührt. Das unformulierte Urtheologumenon der Paradiesgeſchichte über das göttlich-menſchliche Verhältnis, daß nämlich der erſchaffene Menſch im Einhauch ſeines Schöpfers mit wirklicher Entſcheidungsfähigkeit ausgeſtattet worden iſt, ſo daß er dem gebietenden Willen JHWHs wirkſam zu widerſtreben vermag, dieſer geheimnisvolle Glaubensſatz erhebt ſich nun zu einer unheimlich praktiſchen Gewalt. Was wir in unſerer Darſtellung vom Deboralied zurück zu Abraham und von ihm an wieder voran bis zu Elia verfolgt haben, die göttliche Forderung der menſchlichen Entſcheidung, das zeigt ſich uns hier auf der Höhe des Ernſtmachens. Der Menſch kann ſich in einem gegebenen Augenblick, in jedem gegebenen Augenblick, wirklich entſcheiden, und nimmt damit in einer nach Art und Maß unvorſtellbaren Möglichkeitsſphäre an der Entſcheidung über das Geſchick des nächſten Augenblicks teil. An dieſes entſcheidungsmächtige Sichentſcheiden des Menſchen appelliert die prophetiſche Unheilsanſage. Die Alternative, die hinter ihr ſteht, iſt in ſie nicht aufgenommen; nur ſo kann das Wort an das Aeußerſte der Seele rühren, kann vielleicht zum Aeußerſten der Tat aufrühren: zur Umkehr.

In einem literariſch ſpäten, aber vermutlich einer alten Sage frei nachgedichteten Büchlein, der Erzählung von Jona, die ſich geradezu wie ein epiſches Paradigma für Weſen und Auftrag der Propheten ausnimmt, wird uns der Sachverhalt, den ich meine, mit unzweideutiger Klarheit vorgeführt. JHWH ſchickt den Jona mit einer Unheilsbotſchaft nach Ninive, Jona verſucht aber, ſich dem Auftrag zu entziehen, weil er weiß (4, 2), daß dieſer „gnädige und barmherzige Gott" bereit iſt, „ſich des Böſen gereuen zu laſſen" — beides Zitate aus den Dialogen zwiſchen JHWH und Moſe nach der Volksverſündigung am Sinai (Exodus 32, 12. 14; 34, 6) — wenn das Volk umkehrt, Jona aber findet kein Gefallen daran, ein Prophet zu ſein, deſſen Prophezeiung keine iſt. Unterm Wirken der Gotteshand muß er die Botſchaft ausrichten. Es iſt eine reine Unheilsbotſchaft ohne Einſchränkung, mehr noch, eine zeitlich befriſtete, nach unabänderlichem Verhängnis klingende. Aber gerade dies bringt das Volk von Ninive dazu, daß ſie „umkehren" (3, 8), denn ſie ſagen ſich (V. 9): „Wer weiß, Gott mag umkehren und ſich's gereuen laſſen". Menſchliche und göttliche Umkehr entſprechen einander, nicht als könnte man dieſe durch jene hervorrufen, ſolche ethiſche Magie liegt dem bibliſchen Denken fern, aber — „wer weiß".

Von dieſer Grundanſchauung aus iſt, wie alle echte vorapokalyptiſche iſraelitiſche Prophetie, ſo auch die des Amos zu verſtehen; man

muß ſich nur von dem theologiſchen Schema des „Gerichtspropheten“ ab und dem lebendigen, mittleriſchen Menſchen zuwenden. Er empfängt den furchtbarſten Auftrag und weiß — er, der Lebendige, zum Unterſchied von dem konſtruierten Jona — nicht, daß der Auftrag eine Frage, einen Aufruf zur Entſcheidung birgt. Dennoch weigert er ſich anſcheinend lange, die Botſchaft als Verhängnis aufzufaſſen. In ſeinen Viſionsberichten, dem einzigen wohl, was er ſelbſt niedergeſchrieben hat, hat er es uns überliefert (7, 1—6), wie er zweimal JHWH um Vergebung für das Volk angegangen und wie dieſer beidemal gewährend „es ſich hat gereuen laſſen“. Zwiſchen dieſen und den folgenden Viſionen, nach denen er keine Fürbitte mehr wagt, liegen offenbar die Reden, in denen er Iſrael unmittelbar zur Umkehr aufrufen darf, aber erfolglos bleibt. „So hat JHWH“, ruft er da (5, 4) „zum Haus Iſrael geſprochen: Suchet mich und lebet!“ Und wieder, vermutlich nach einer Zeit vergeblicher Arbeit auf den Spruch zurückgreifend und ihn erläuternd (V. 14 f.): „Suchet das Gute, nimmer das Böſe, damit ihr lebet und JHWH, der Gott der Heerſcharen, derart da ſei mit euch, wie ihr zu ſprechen pflegt! [„Gott iſt mit uns“ iſt der Spruch, den die Ahnungsloſen im Munde führen.] Haſſet das Böſe, liebet das Gute, richtet im Tor Gerechtigkeit auf, vielleicht wird JHWH, der Gott der Heere, den Ueberreſt Joſefs begnaden.“ Das ſind Worte, die Amos abzuſprechen und einem Epigonen zuzuteilen, nicht angeht; und doch führt eine Verbindungslinie von dieſer alternativiſchen Sprache zu dem großen Entſcheidungsaufruf des Deuteronomiums (30, 15), wo „das Leben und das Gute“ und „der Tod und das Böſe“ zur Wahl vor Iſrael hingelegt werden; anderſeits aber ſpiegelt ſich dieſes zitternde „vielleicht“ noch in jenem „wer weiß“ der Niniviten im Buche Jona. Nicht dem ganzen Volk bietet nun der Prophet wie vorher das Leben an, weil er nicht mehr vom Volk die Umkehr erwartet; kehrt aber ein „Reſt“ um, ſo wird er vielleicht Gnade finden. Hierher führt die Linie von den Siebentauſend der elianiniſchen Sage — eine ſymboliſche Zahl, die keineswegs erſt aus der Zeit nach dem Untergang des Nordreichs ſtammen kann, ſondern im Munde Elias durchaus möglich iſt — (1. Kön. 19, 18), die als Reſt verbleiben, weil ſie nicht vor dem Baal gekniet haben, und von hier führt ſie weiter zu Jeſaja, der (Jeſ. 7, 2; vgl. 10, 21) ſeinen Sohn Reſt-kehrt-um nennt. Die Entwicklung der Alternativik iſt unverkennbar: Elia redet von der Schar, die ſich bereits als treu bewährt hat, Amos meint die ihm Unbekannten, von denen er hofft, daß ſie vor dem angeſagten Gericht umkehren und als der Ueberreſt Joſefs der Vernichtung entrinnen werden. Leiſe ſagt ſich hier die Wendung zum Kommenden an.

Aus der Zeit nach dieſem Erläuterungsſpruch ſtammt wohl die Viſion des Richtbleis (7, 7 ff.), das an eine Mauer angelegt wird, um zu prüfen, wie weit ſie „aus dem Lot gewichen“ iſt, wie der alte Maurerausdruck ſagt. JHWH als Maurer prüft mit ſeinem Bleilot

unerbittlich den Schaden, um zu entſcheiden, ob man die ſchief gewordene Mauer noch ganz oder teilweiſe retten kann oder völlig einreißen muß. Er will dem Volk Iſrael nichts mehr „übergehen". Und das darauf folgende Strafwort ſpricht das bisherige Ergebnis aus: die Heiligtümer müſſen zerſtört, die ungetreue Dynaſtie ausgetilgt, der obere Teil der Mauer muß abgetragen werden.

Und nun — ſo dürfen wir die Abfolge erſchließen — ſetzt wieder eine uns ganz erhaltene große Rede ein (4, 4—13), in der die Natur- und Geſchichtskataſtrophen der Zeiten, deren die Generationen überdauerndes Gedächtnis das Volk noch bewahrt hat, bis zur letzten, deren Zeuge das jetzt lebende Geſchlecht war, dem Erdbeben — das Amos, der vom Hügel ſeiner Heimatſtadt zwiſchen den Bergen durch aufs Tote Meer ſah, mit dem „Umſturz" Sodoms und Gomorras vergleicht — (V. 11, vgl. 1, 1), als Aufrufe zur Umkehr gedeutet werden: „Ihr aber ſeid nicht zu mir her umgekehrt", wird in fünffacher Wiederholung den Hörern eingehämmert. Daran aber ſchließt ſich die Anſage der kommenden, äußerſten, unbeſchriebenen und unbeſchreiblichen Heimſuchung als — dies dürfte in dieſem Zuſammenhang nicht verkannt werden — des letzten Aufrufs zur Umkehr an (V. 12): „Bereite dich deinem Gott entgegen, Iſrael!" Die Begegnung mit JHWH ſteht bevor. Jeder Hörer weiß es: wem er, ohne ihn zu begnaden, ſein Antlitz zu ſehen gibt, ſtirbt. JHWH ruft das Volk zur Umkehr auf, die ihn zur Gnade aufrufen ſoll. Aber dies iſt nicht, wie man meint, das Ende der Rede. Sie endet (V. 13) mit einer jener „Doxologien", die man Amos abzuſprechen pflegt, weil man ihre Abſicht mißverſteht, die immer darauf geht, den Herrn der Schöpfung mit dem der Heimſuchungen und Vernichtungen, den Gott der Natur alſo mit dem der Geſchichte zu identifizieren. Er, der die Berge bildet, ſchafft auch die Ruach, — womit hier nicht der Wind, ſondern der geheimnisvolle Anhauch gemeint iſt, der im Anfang der Schöpfung (Geneſis 1, 3), dennoch auch erſchaffen, flügelſpreitend über den Waſſern ſchwebt, in die geſchichtlich gewordene Welt aber hineinſtürmt und den „Mann des Geiſtes" ſo begeiſtert, daß das Volk ihn einen Raſenden ſchimpft (ſolch einen Volksſpruch führt Hoſea 9, 7 an); durch dieſen Mann des Geiſtes „ſagt er [nun] dem Menſchen an, was ſein Sinnen [genauer: ſein Selbſtgeſpräch] iſt". Auch hier noch kein undialogiſches Verhängnis: JHWH unterredet ſich mit ſich ſelber, und aus dieſem Geſpräch kann im äußerſten Augenblick, wenn es der Augenblick der Umkehr iſt, ein Geſpräch mit dem Menſchen werden. Freilich, das Unheil hebt an: er, deſſen Name JHWH, „Er-wird-daſein", iſt, der Gott der Gewaltenheere, „macht nun aus Morgengrauen Dunkel und ſchreitet über die Höhen der Erde".

Und wieder nach vergeblicher Erwartung folgt die vorletzte Viſion, nun erſt auf „das Ende für mein Volk Iſrael" (8, 2) hinweiſend, an jenem — im Bilde der Peſt geſchauten — Tag, da die Ge-

ſänge im Tempel ſich in ein Heulen verwandeln: „Genug! Die Leichen allerorten! Zuſammenwerfen!“ — auch das wird zuletzt durch ein „Still!“ des Entſetzens zum Schweigen gebracht. Von dieſer Viſion aus iſt der Peſtſpruch (6, 8—10), an deſſen Schluß ebenfalls dieſes „Still!“ ertönt, zu erfaſſen. Jetzt erſt ſpricht Amos auch den ſchlichten, keine Alternative mehr andeutenden Spruch vom Untergang (5, 2): „Gefallen iſt, ſteht nicht mehr auf die Maid Iſrael, iſt hingeſtoßen auf ihren Boden, und da iſt keiner, der ſie erſtehen läßt.“ Und nun ſchaut er die letzte Viſion (9, 1 ff.): Da ſteht vorm Tempel, den Altar davor hoch überragend, JHWH ſelber und heißt auf den Säulenknauf ſchlagen, daß die Dachſchwellen ſchüttern, und heißt dieſe abhauen, den Verſammelten allen aufs Haupt. Das geht nicht, wie man meint, auf ein Erdbeben (das von 1, 1 hat ſchon ſtattgefunden, vgl. 4, 11), dafür iſt es zu groß und zu einfach; es iſt ein Sinnbild des umfaſſenden Verderbens. Was von den Schuldigen zunächſt (wohl nach dem feindlichen Ueberfall) am Leben bleibt, wird, wohin es auch flüchten möge, vom göttlichen Zorn ereilt, und noch unter denen, die von den Feinden in die Gefangenſchaft geführt werden, wird JHWHs Schwert todbringend wüten (V. 4). Von dieſer Viſion, die uns Leſer nötigt, an den uns geſchichtsbekannten Fall Samarias nach dreijähriger Belagerung durch die Aſſyrer, wenige Jahrzehnte danach, und an die Verſchleppung des Großteils ſeiner Bevölkerung nach Meſopotamien zu denken, iſt anſcheinend eine große Rede des Propheten ausgegangen, von der wir meines Erachtens in 6, 1—7, 11—14 und 5, 27 verſprengte Bruchſtücke beſitzen. Hier kehrt (6, 11) das Bild des Hauszerſchlagens (hier des Zerſchlagens eines „großen“ und eines „kleinen“ Hauſes, was wohl auf Tempel und Königspalaſt zu deuten iſt) mehr ſinnlich als ſinnbildlich wieder, ſo daß wir an eine Zerſtörung durch den Eroberer zu denken geneigt ſind; hier wird Mal um Mal (5, 27; 6, 7, 14) die Verbannung in die Ferne angeſagt. Dies wohl iſt die Rede, nach der (7, 10 ff.) der Prieſter von Bethel ſowohl dem König über die aufrühreriſche Weisſagung Bericht erſtattet, als auch den Propheten unmittelbar, zwar in ironiſch wohlwollender Form, aber mit unmißverſtändlicher Entſchiedenheit auffordert, ſich aus dieſem doppelt autoritativen Bereich von königlichem Heiligtum und Königshaus (man denkt an das große und das kleine Haus) eilig hinweg und in ſeine Heimat Juda zurückzubegeben, wo er ſich mit ſo beredten Künſten recht wohl ſein Brot verdienen könne. In ſeiner Antwort ſagt Amos, daß echtes Künden kein menſchlicher Beruf, ſondern Berufung des Gottes iſt, der einen von ſeinem Gewerbe hinweg, „von hinter den Schafen nimmt“ und mit ſeiner Botſchaft zum Volke ſchickt. Menſchenwille, der dem Wort Einhalt zu tun verſucht, iſt der göttlichen Strafe verfallen. Die Antwort endet mit eben denſelben Worten, die der Prieſter dem König angegeben hatte: Ja, verſchleppt, von ſeinem Boden verſchleppt wird Iſrael werden.

Ob Amos' öffentliche Tätigkeit in Samarien damit zu Ende war, wiſſen wir nicht. Aber aus dieſer Zeit, nach der Anſage der Verbannung, könnte der (zumeiſt, aber ohne hinreichende Begründung, als unecht bezeichnete) Spruch von der Siebung des Volks durch die Völkerwelt (9, 9) ſtammen: der „Ueberreſt" ſoll auch in der Verſprengung, gerade in ihr, bewahrt werden. Ebenſo der Spruch, der vielleicht als Vermächtnis an einen vertrauten Kreis zu verſtehen iſt (8, 11 f.), von den kommenden Tagen — wir dürfen ergänzen: der Rat- und Richtungsloſigkeit —, da im Lande ein Hunger und Durſt nach dem jetzt vertriebenen Gotteswort aufkommen wird, der dann nicht mehr geſtillt werden kann. Und ſchließlich ſcheint mir der echte Kern des Heilsſpruchs am Schluß des Buches (9, 11, 13, die fünf erſten Worte von 14 und die drei letzten von 15) hierher zu gehören, der oft und grundlos in ſpät- oder nachexiliſche Zeit verlegt wird. Er iſt an einen einzelnen Hörer gerichtet, wie die Schlußworte „JHWH dein Gott hat's geſprochen" beweiſen, vielleicht als Abſchiedsſpruch an einen auf den Wanderungen im Nordreich gewonnenen und nun dort zurückbleibenden Jünger. Was hier für eine künftige Zeit verheißen wird, iſt die Wiederaufrichtung der „fallenden Hütte Davids", d. h. — im Gegenſatz zu der dem Untergang geweihten ſamariſchen Sonderherrſchaft — des iſraelitiſchen Geſamtbaues in ſeiner urſprünglichen, davidiſchen Geſtalt. Man darf, um das Bild nach Sinn und Herkunft zu verſtehen, nicht vergeſſen, daß hier der Schafhirt vom Schafhirten redet: ſolche „Hütten" (sukkot) aus Strauch- und Zweigwerk hat einſt der Sage nach (Geneſis 33, 17) Jakob für ſeine Herden hergeſtellt; David hat ſein Reich als Hütte für ſeine Herde gebaut, nur eine ſolche Volkshütte verdient wieder zu erſtehen „wie in den Tagen der Vorzeit". Ihre Erneuung wird nach uralter orientaliſcher Anſchauung [1]) als eine Segenszeit für die ganze Natur verheißen. „Wiederkehr laſſe ich kehren meinem Volk Iſrael", ſo ſchließt die Gottesrede.

Hier entfaltet ſich für Amos in einer nicht mehr öffentlichen Lehre das Wort vom „Ueberreſt". Dem Volke hatte er (5, 18 ff.) deſſen falſche Heilsgewißheit ſcharf verwieſen, die im Volk — anſcheinend von altersher — verbreitete Kunde, es ſtehe ein „Tag JHWHs" bevor, der eitel Licht und Herrlichkeit für Iſrael ſein werde: wohl werde ein Tag JHWHs kommen, d. h. ein Tag, an dem er rückhaltlos waltet, aber das werde für dieſes ſündige Reich ein Tag der Finſternis ſein, da die Sonne am Mittag untergeht (8, 9). Nun aber verkündigt er über dieſen hinaus ſeinen Getreuen einen anderen „Tag", an dem JHWH die Wiederkehr kehren läßt. Wie ſollte es auch anders ſein — ſo denkt wohl der Mann vom Wüſtenrand — mit einem Gott, der

---

[1]) Vgl. Lorenz Dürr, Urſprung und Ausbau der iſraelitiſch-jüdiſchen Heilandserwartung (1925), 102 f.

vierzig Jahre mit ſeinem Volk durch die Wüſte gegangen iſt: er geht auch weiter mit, mitten durch die Verwüſtung, die das Werk ſeines eigenen Gerichts iſt.

„Amos iſt", ſo leſe ich in dem neueſten Kommentar [1]), „dem Monotheismus nahegekommen, hat ihn aber doch noch nicht erreicht. Denn für ihn gibt es neben Jahwe noch andere, freilich auf niederer Stufe als er ſtehende Götter (5, 26)." Alſo weil Amos dem Volk ſein Götzentum vorhält und ſie fragt, ob ſie denn damals die Bilder ihrer Geſtirngötter, „die ſie ſich gemacht haben", durch die Wüſte getragen hätten (oder nicht vielmehr ſeine, JHWHs, Bundes- und Zeugnislade), oder auch — wie der Kommentator verſteht — ihnen anſagt, ſie würden dieſe Bilder, die ſie ſich gemacht haben, mit ſich ins Exil zu tragen haben, darum war er kein „Monotheiſt". Dergleichen Bemerkungen ſcheinen mir geeignet, die Frage nach dem Vorhandenſein oder Nichtvorhandenſein des vielbeſprochenen „Monotheismus" erheblich zu entwerten. Amos hat — ohne ein neues Urelement dem Gottesverhältnis Iſraels zuzubringen, das eben in einer anderen Zeit geſtiftet und konſtituiert war — mit ſeinem Wort die Ausſchließlichkeit eines Menſchenvolks zu ſeinem Gott als zu dem Befreier, Führer und Richter der Völker, dem Herrn der Bewährung und Gerechtigkeit ſo unter die göttliche Forderung und Ahndung ſelber geſtellt, wie, ſoviel uns bekannt iſt, keiner vor ihm in der menſchlichen Geſchichte. Ob er dieſen oder jenen -ismus erreicht, mag dahinſtehen; aller Anſpruch ſolcher Unterſcheidungen wird nichtig, wenn er ſich demgegenüber geltend machen will, was hier iſt: ein Menſch, ausgeliefert der Einzigkeit ſeines Gottes. *Martin Buber.*

Offener Brief an Wilhelm Viſcher.

Sehr verehrter Herr Doktor Viſcher!

Wieder gilt heute von der Tochter Zions, was der Prophet Jeremia klagt: „Sie weint des Nachts, daß ihr die Tränen über die Backen laufen; es iſt niemand unter allen ihren Freunden, der ſie tröſte; alle ihre Nächſten ſind ihr untreu und ihre Feinde geworden ... Ihre Widerſacher ſchweben empor, ihren Feinden geht's wohl; denn der Herr hat ſie voll Jammers gemacht um ihrer großen Sünden willen ..." (Thren. 1, 2—5). So hat jüdiſches Geſchichtsbewußtſein allezeit das Gericht verſtanden, und ſo weiß ſich der Jude auch heute, und gerade wieder heute, unter dem Zorn Gottes — aber das heißt freilich nicht außer ſeiner Gnade. Der Jude von heute, der dies weiß, iſt müde geworden, mit ſeinen Haſſern zu rechten, denn längſt hat er ſie als die

[1]) Von Th. H. Robinſon (im Handbuch zum Alten Teſtament, I. Reihe, 14. Bd., 1938).