

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: 30.06.2025

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 umfassen; 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 Ephraimiten, 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 kündigt sie. Es ist das Wort des Gerichts. Wer so Gericht über die Völker hält dafür, daß eins „mit dem Schwert seinen Bruder jagt“ (I, 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 anderer 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 gemäß²⁾ 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 letztlich 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, faßlose Sonderpruch 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 rechnet 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 Geschichtsverförmung, für den es durch einen wohl ausgestalteten 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 Paares Sandalen verklaven (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 zerfetzt; 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 Erneuerung 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 Askefe 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 Raufch 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 Strafanfrage. 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 Psalmenpiel 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 herbringen, um seine Botschaft zu verstehen) *gewährt* er dem Menschen, der im Opferfinnbild ihm nahezu kommen (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 Gefalbten (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 gemeinfemistische Vorstellung des gerechten Stammesgottes, wie sie uns aus einer Reihe von Namen und Epitheta von Göttern entgegenblickt¹⁾, ist in Israel zu einem unerhörten 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. Baudiffin, *Kyrios*, III, 398 ff. Für die von H. Zimmern (f. daf. 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 unverfieglich, wie ein urständiger Bach. Das Menschenvolk aber verlagert 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 Gefänge, 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 schlecht hin 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. Damitkennt 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 Sprechgefanges die der festen, zusammenhängenden Rede angenommen hat. Deshalb ist doch, was er zu sagen hat, seinem innersten Wesen nach daselbe 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 weisagen: „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 Weislagung 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 Möglichkeitsphäre an der Entscheidung über das Geschick des nächsten Augenblicks teil. An dieses entscheidungsmächtige Sichentscheiden des Menschen appelliert die prophetische Unheilsanfrage. Die Alternative, die hinter ihr steht, ist in sie nicht aufgenommen; nur so kann das Wort an das Aeüßerste der Seele rühren, kann vielleicht zum Aeüßersten 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 Volksverfluchung 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 alternativen Sprache zu dem großen Entscheidungsauftrag 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 elianischen 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 Anlage der kommenden, äußersten, unbeschriebenen und unbeschreiblichen Heimfuchung 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 Heimfuchungen 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, flügelstreichend 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 Volkspruch 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-

fänge 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 erheben 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 Säulenknäuel 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 Assyrier, 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 Hauszererschlagens (hier des Zererschlagens 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 Malum Mal (5, 27; 6, 7, 14) die Verbannung in die Ferne angefragt. Dies wohl ist die Rede, nach der (7, 10 ff.) der Priester von Bethel sowohl dem König über die aufrührerische Weisagung 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 zurückzubeben, 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 Gehorsam 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 Anfrage 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 Verstrengung, 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 Heilspruchs 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 Abschiedsbrauch an einen auf den Wanderungen im Nordreich gewonnenen und nun dort zurückbleibenden Jünger. Was hier für eine künftige Zeit verheißt wird, ist die Wiederaufrichtung der „fallenden Hütte Davids“, d. h. — im Gegensatz zu der dem Untergang geweihten samaritanischen 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 Erneuerung wird nach uralter orientalischer Anschauung¹⁾ als eine Segenszeit für die ganze Natur verheißt. „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 Heilanderwartung (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 Kommentar¹⁾, „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 Göttergötter, „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 anlagt, 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 Menschevolks 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).